

თბილისის შრომის წითელი ღრუხის ორჯენოსანი  
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კ. ბაქრაძე

# რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი

ტომი მესამე

უახლესი და თანამედროვე გუჩუაზიული ფილოსოფიის  
ისტორიის ნაკვეთები



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი 1985

კ. ბაქრაძის თხზულებათა მესამე ტომში შეტანილია შრომა «უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები», რომელიც პირველად გამოქვეყნდა 1960 წელს რუსულ ენაზე. შრომაში სისტემატურად კადმოცემულია ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზრის განვითარება XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დღემდე. კრიტიკულადაა განხილული ვულგარული მატერიალიზმი, ემპირიოკრიტიციზმი, იმანენტური ფილოსოფია, „იდეალისტური“ პოზიტივიზმი, ნეოკანტიანელობა, ჰუსერლის ფენომენოლოგია.

წიგნი განკუთვნილია სტუდენტი-ფილოსოფოსების, ასპირანტების, პედაგოგებისა და ფილოსოფიის საკითხებში დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

მთარგმნელი **თ. ბუაჩიძე**

რედაქტორი **მ. კოლუა**

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1985

0302010000

Б

М1608(06)85

## რ ე ლ ა ჭ ო რ ი ს ა ბ ა ნ

საკუთარი ყოფიერების უტყუარობის დასასაბუთებლად წამოყენებულმა დეკარტის პრინციპმა — „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ — ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში მრავალი მოდიფიკაცია განიცადა, ხელოვნებისმცოდნე ალექსანდრე ბენუასთან მიიღო ფორმულირება — „ვწერ, მაშასადამე ვიტანჯები“, ექსისტენციალისტ ბერდიაევეთან კი — „ვიტანჯები, მაშასადამე ვარსებობ“. როგორც არ უნდა იყოს ამ პრინციპის სხვადასხვა ვარიანტი, იგი კარგად გამოხატავს არა მარტო ყოფიერების უტყუარობას, არამედ მის საზრისსაც, და ასეთი ორმაგი ფუნქციით — ყოფიერების უექველობისა და მისი საზრისის მნიშვნელობით — მთლიანად და საესებით ესადაგება პროფ. კ. ბაქრაძის ცხოვრებასა და ფილოსოფიურ აზროვნებას. აზროვნება იყო მისი ყოფიერების ძირითადი პრინციპი და საზრისი. ხაზრევის წერილობით ფიქსირებას, ცხოვრებასთან ჰიდის სიცოცხლის თანამგზავრად მისთვის ტანჯვა უქცევია. ამიტომ მას შეეძლო გაერთიანებინა ეს მოდიფიკაციები და ეთქვა: „ვაზროვნებ, ვწერ, ვიტანჯები, მაშასადამე ვარსებობ“.

დიდ მეცნიერს ერთხელაც არ უღალატია აზროვნებისათვის, არ დაუთმია საკუთარი თვალსაზრისი თუ სახელმძღვანელო იდეები. ამის ერთ-ერთი ბრწყინვალე ნიმუშია „თანამედროვე და უახლესი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ნარკვევები“, რომელიც 1960 წელს გამოიცა რუსულ ენაზე. ეს იყო მობრუნების პუნქტი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების, ამ ფილოსოფიის შეფასების კრიტერიუმებისა და მეთოდების საკითხში. ერთ-ერთი უხუცესი საბჭოთა ფილოსოფოსი პოპოვი „ნარკვევების“ მიღებასთან დაკავშირებით დეპეშაში წერდა: «Поздравляю с крупным достижением... Перелистав книгу, почувствовал силу философского духа Попова». წიგნის მიღებიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ 1960 წ-ის 21 სექტემბერს წერილში პოპოვი წერს: „თქვენი „ნარკვევები“ გუშინდლამდე მელო მაგიდაზე, გუშინ კი გადავწყვიტე შეშენახა კარადაში, გადავშა-

ლე შემთხვევით გვერდზე, წაერკითხე რამდენიმე სტრაქონი და ვერ მოგვცლდი, სანამ ბოლომდე არ ჩაეკითხე უკანასკნელი თავი. „აი როგორ უნდა წერა“ — გავიმეორე მე პუშკინის სიტყვები. მან უშუალოდ დუელის წინ წაიკითხა იშიმოვას წიგნი და მაშინვე მისწერა მას ამის შესახებ. მე დუელი არ მომელოდა, უბრალოდ მქონდა საჩქარო სამუშაო და აი, თქვენ მე ჩამომაცილებთ მას. ამიტომ ახლავე გწერთ. მე ხომ მეცნიერული ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომელი ვიყავი, როცა იქ შთლიანად ბატონობდნენ შპეტი და შპეტიაწელები. მე გავწვალდი ჰუსერლის ყველანაირად და ყველა მხარეზე გადაბრუნებისაგან, მაგრამ, ღმერთო ჩემო, რამდენი ბურუსი იყო! ამ ბურუსის საპირისპიროდ თქვენი გადმოცემა გამოირჩევა განსაკუთრებული სიუხადით. ხოლო კრიტიკა „რქებში ავლებს ხარს ხელს“. თქვენ უსათუოდ სწორი ხართ... ეს თავი იმდენად საუცხოო და საინტერესოა, რომ მომინდა მთელ წიგნზე რეცენზიის დაწერა... ერთხელ კიდევ გიძღვნიტ მადლობას იმ ლოგიკური სიმოვნებისათვის, რომელიც მე განვიცადე თქვენს წიგნში ჰუსერლისადმი მიძღვნილი თავის კითხვისას“.

მონოგრაფია წარმოადგენს პირველ ნაწილს თანამედროვე ფილოსოფიაზე სამ წიგნად ჩაფიქრებული შრომისას. რომლის დამთავრებაც ავტორმა ვერ მოასწრო. ის ინტენსიურად მუშაობდა შრომის დანახენ ხაწილებზე, რის დადასტურებასაც წარმოადგენს პირველი წიგნის შემდგომ გამოსული პატარა მოცულობის შრომები, რომლებიც მეორე და მესამე ტომის მოსამზადებელი მასალის როლს ასრულებდნენ. ავტორს კარგად ესმოდა ასეთი კვლევის აუცილებლობა და იმავ დროს ისიც, რომ ფაქტობრივად „ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში თითქმის არ არის ნაშრომები, რომელნიც კრიტიკულად ვადმოსცემდნენ უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებებს“. ამ მხრივ შეიძლება ითქვას: პროფ. კ. ბაქრაძე არის მეკვლე მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. ეს აღიარა ამ წიგნის რეცენზენტმაც. ის წერდა: ჩვენში „სრულებით არ არის იმპერიალიზმის ეპოქის ფილოსოფიის როგორც მთელის სისტემატური გამოკვლევები, პროფ. კ. ბაქრაძის წიგნი ასეთი ხახის პირველი ცდაა“<sup>1</sup>. ამ შრომის შეფასება სტატიაში, რომელიც მიძღვნილია საქართველოში ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიისადმი, იმავეს იმეორებს: „ეს ფუნდამენტური გამოკვლევა ფაქტობრივად პირველი და წარმატებითი ცდაა ჰეგელის შემდგომი პერეუაზიული ფილოსოფიის მარქსისტულ-ლენინური ისტორიის

<sup>1</sup> А. С. Богомолов, Исследование современной буржуазной философии, Вопросы философии, 1962. № 6, стр. 182.

„შექმნისა“<sup>2</sup>. ეს არ არის შემთხვევითი: ცნობილია, რომ პროფ. კ. ბაქრაძემ პირველმა წაიკითხა ლექციების ციკლი ფილოსოფიის ისტორიის ამ უალრესად რთულსა და საინტერესო პერიოდზე როგორც თბილისის უნივერსიტეტში, ასევე მოსკოვის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ინსტიტუტის ასპირანტებისა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთათვის. ის ორჯერ იყო მიწვეული მოსკოვში ამ საკითხებზე ლექციების წასაკითხად და თუ დღეს არა მხოლოდ თბილისის, არამედ მოსკოვის ახალი თაობის ფილოსოფოსებიც პროფ. კ. ბაქრაძეს თვლიან თავიანთ მასწავლებლად, ეს დამსახურა მან არა მხოლოდ თავისი მონოგრაფიებით, არამედ ლექციებითაც და მათთვის უშუალოდ გაწეული ხელმძღვანელობით. „ნარკვევებმა“ მალალი შეფასება მიიღო ცენტრალურ ფილოსოფიურ პრესაშიც: „რასაკვირველია, რეცენზიის ფარგლებში შეუძლებელია დაწვრილებით შეჩერდეთ ფართო და საინტერესო აზრებით მდიდარ პროფ. კ. ბაქრაძის წიგნის ყველა ნაკვეთზე. მკითხველი უცილობლად შეიძლება აიღოს მისგან არცთუ მცირე მნიშვნელოვანი შემეცნებითი მასალა“<sup>3</sup>—წერდა რეცენზენტი. „შესანიშნავად იცის რა მასალა. — კვითხულობთ რეცენზიაში,—სარგებლობს რა პირველწყაროთა ფართო წრით და თავისუფლად ერკვევა რა მათში. კ. ბაქრაძე მოხერხებულად გამოავლენს ვულგარულ მატერიალიზმსა და მახიზმში, იმანენტურ ფილოსოფიასა და ნეოკანტიანელობაში, „კრიტიკულ პოზიტივიზმსა“ და ადრეულ ჰუსერლიანელობაში არსებულ სუსტ მხარეებს, წინააღმდეგობებს და შეუსაბამობებს, ცალკეულ მიმართულებათა გნოსეოლოგიური ძირების განმარტებას ყოველთვის ვერ დავეთანხმებით, მაგრამ ისინი გაანალიზებულია ყოველთვის არგუმენტირებულად. დიდ ჯონკრეტულ მასალაზე და ამიტომ საინტერესოდ“<sup>4</sup>.

„ნარკვევები“ თავისი არქიტექტონიკით და საერთო გეგმით პირველი ორი მონოგრაფიისაგან განსხვავებულია. თუ პირველ მონოგრაფიებში გამოკვლეული იყო ფილოსოფიური აზრის განვითარების ერთი ხაზი — გერმანული კლასიკური იდეალიზმი და არსებითად ერთი ძირითადი პრობლემა — დიალექტიკა, „ნარკვევებში“ საქმე გვაქვს ფილოსოფიურ მიმართულებათა მრავალფეროვნებასთან — დაწყებული ვულგარული მატერიალიზმით და დამთავრებული ჰუსერლის ფენომენოლოგიით. წიგნში დალაგებულია და კრიტიკულად გაანალიზებული ვულგარული მატერიალიზმი, მახიზმი და ემპირიოკრიტიცი-

<sup>2</sup> Г. Тевзадзе, Изучение истории философии в институте философии АН Груз. ССР, კრებულში: ქართული ფილოსოფიური აზრის ნარკვევები, 1969, გვ. 5.

<sup>3</sup> А. С. Богомолов, Исследование современной буржуазной философии, Вопросы философии, 1962, № 6, стр. 180.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 178.

ზმი. იმანენტური ფილოსოფია, კრიტიკული პოზიტივიზმი, ნეოკანტი-  
ანური მიმართულებანი და ჰუსერლის ფენომენოლოგია. ყველა ამ  
მიმართულებათა ანალიზი მოცემულია არა ერთი რომელიმე საკით-  
ხის განასერში, არამედ ყველა მთავარი ფილოსოფიური პრობლემის  
კრიტიკული განხილვის შუქზე.

ძნელია ადამიანმა ახალი სიტყვა თქვას იმ საკითხზე, რომელსაც  
მრავალი სერიოზული გამოკვლევა მიეძღვნა, ძნელი წარმოსადგენია;  
რა შიძლება იყოს ახალი იმ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა კვლე-  
ვაში, რომელთა შესახებ უამრავი შრომა არსებობს. მაგრამ პროფ.  
კ. ბაქრაძისათვის დამახასიათებელი სტილი აქაც კარგად ჩანს. მას  
არ უყვარს გატკეპნილი გზით სიარული. ის, როგორც მკვლევარი,  
ყოველთვის ცდილობს ახალი კუთხით შეხედოს მრავალგზის დანა-  
ხულს და გამოკვლელს. ეს აძლევს მას საშუალებას საკვლევი მასა-  
ლა არა მხოლოდ საინტერესოდ წარმოადგინოს, არამედ ახლებურადაც  
გააშუქოს. ამით ის საკვლევი მასალის მკვლევართა შორის განსაკუთ-  
რებულ ადგილს იკავებს.

სანამ უშუალოდ განსახილველი მიმართულებების დახასიათება-  
ზე გადავიდოდეს, ავტორი აჩვენებს გზას ჰეგელის ფილოსოფიიდან  
შემდგომ ფილოსოფიამდე. ავტორი ანალიზებს იმ ვითარებას, რომ-  
ელიც შეიქმნა ჰეგელის შემდგომ პერიოდში მის მიმდევართა გათი-  
შვით მემარჯვენე და მემარცხენე ჰეგელიანელებად: გვაჩვენებს, თუ  
რიგონ წდებოდა თანდათან ჰეგელის გავლენის შემცირება, ფილო-  
სოფიის განვითარება, ერთი მხრივ, იდეალიზმის, ხოლო მეორე მხრივ,  
მატირიალიზმის მიმართულებით. წიგნში ნაჩვენებია, რომ ფოიერ-  
ბაჰა არა მარტო სცადა ჰეგელის ფილოსოფიის გადალახვა, არამედ  
ერთგვარად მემკვიდრეობაც მიიღო ჰეგელისაგან და გარკვეულ მომე-  
ნტებში გააგრძელა კიდევ ჰეგელის ხაზი. ეს გამოიხატა იმაში, რომ  
ფოიერბაჰმა თავისი ფილოსოფიის ამოსავლად, თავისებურებად მა-  
ტირიალიზტურად გააზრებული სუბიექტი დასახა. „ჰეგელისეულყო  
სუბსტანცია, რომელზეც ჰეგელი წერდა, უნდა გავიგოთ, როგორც  
სუბიექტო, ფოიერბაჰმა მიწაზე ჩამოიყვანა და რეალურ ადამიანად  
გახადა“ — აღნიშნავს პროფ. კ. ბაქრაძე.

ავტორი ზემოთ ჩამოთვლილ ფილოსოფიურ სკოლათა განხილვას  
წაუშემდგარებს იმ მოაზროვნეთა თეორიების მოკლე მიმოხილვას, რომ-  
ლებმაც გავლენა მოახდინეს მათზე. ასე მაგალითად, ჰუსერლის წმი-  
ნდა ლოგიკა და მოძღვრება თავისთავადი ჰეგელიანობის შესახებ დი-  
დად იყო დავალებული ბოლცანოს ნაშრომებით, რომელიც ჰუსერ-  
ლმა კვლავ აღმოაჩინა, როგორც მოაზროვნე. ამიტომ შრომაში მოც-  
ემულია ბოლცანოს ფილოსოფიის ანალიზი და კრიტიკა.

მეოცე საუკუნის ფილოსოფიაზე გაცილებით უფრო დიდი გავლენა მოახდინა შოპენჰაუერის ნააზრევმა. შეიძლება ითქვას, რომ ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ცნებათა მთელი რიგი გარკვეულად შოპენჰაუერთან იყო უკვე მოცემული. ამდენად თანამედროვე ფილოსოფიის განხილვას აუცილებლად უნდა წამძღვარებოდა შოპენჰაუერის ფილოსოფიის თუნდაც მოკლე გადმოცემა. მკვლევარი ანა აკეთებს თავისი წიგნის შესავალში. შოპენჰაუერის ფილოსოფია რომ ექსისტენციალიზმთან კავშირშია, რომ შოპენჰაუერიდან დაწყებულ გზას მივყავართ ჰაიდეგერთან, დადასტურა შევიცარიელმა მარქსისტმა შეარცმაც თავის შრომაში — „შოპენჰაუერიდან ჰაიდეგერამდე“. შესავლის ბოლოს ავტორი მოკლედ განიხილავს ბრენტანოს ნააზრევსაც, რომელმაც თავისებურად განაპირობა ჰუსერლის წმინდა ლოგიკის პოზიცია.

შესავლის შემდეგ ავტორი უშუალოდ გადადის ვულგარული მატერიალიზმის დალაგებაზე. ავტორი ამოდის იმ პრინციპული შეფასებიდან, რაც ენგელსმა მისცა ვულგარულ მატერიალიზმს, როგორც გერმანულ იდეალიზმთან შედარებით უკან გადადგმულ ნაბიჯს, მაგრამ, ამავე დროს, ავტორი ილაშქრებს ვულგარული მატერიალიზმის ვულგარიზებული და გამარტივებული გაგების წინააღმდეგ, რომელიც გვხვდება კომენტატორულ მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. ეს ეხება იმის მტკიცებას, თითქოს ვულგარული მატერიალიზმი აზროვნებას განიხილავდეს როგორც მატერიალურს. ამ შემთხვევაში ემყარებიან ფოგტის ანალოგიას, ტენისა და აზროვნების მიმართებას რომ აღარებს ღვიძლისა და ნაღვლის წვენის ან თირკმლისა და შარდის მიმართებას. მკვლევარი პირველწყაროთა კრიტიკული ანალიზით და საქმის არსში ღრმად წვდომით აჩვენებს, რომ ფოგტის ეს ანალოგია არ ნიშნავს აზრისა და მატერიალურის გაიგივებას. თვით ეს ანალოგია ფოგტს არ მიაჩნდა მისი ფილოსოფიისთვის პრინციპულად. უფრო მეტიც, ამ ანალოგიას ის თვლიდა „უხეშ გამოთქმად“. პროფ. კ. ბაქრაძე მიუთითებს, რომ ფოგტი აქ აზროვნებას და ტვიხს კი არ აიგივებს, არამედ აღნიშნავს კავშირს ტვიხს, როგორც ორგანოსა, და აზროვნებას, როგორც მის პროდუქტს, შორის. ზემოხსენებული ანალოგია ამ კავშირის თვალსაჩინოებას ემსახურება. თავის პოზიციას მკვლევარი ასაბუთებს იმ კონტექსტის ანალიზითაც, რომელშიც ფოგტმა გამოთქვა თავისი დებულება. ეს გახმაურებული ანალოგია ფოგტმა მოიყვანა ვაგნერთან კამათში. ვაგნერი ამტკიცებდა, რომ ფსიქიკური არის არატენის ფუნქცია, არამედ დამოუკიდებელი სუბსტანციაა. მაშასადამე, კამათი ეხებო-

და საკითხს იმის შესახებ, არის თუ არა კავშირი ტვინსა და აზროვნებას შორის. ფოგტმა თავისი შედარება სწორედ ამ კავშირის დასასაბუთებლად გააკეთა. გარდა ამისა, აღნიშნული ანალოგიით რომ მთელი ამ მიმდინარეობის დახასიათება შეუძლებელია, ამას პროფ. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს იმაზე მითითებითაც, რომ ბიუხნერი ამ ანალოგიის წინააღმდეგი იყო. ბიუხნერის აზრით, ტვინი არ გამოიმუშავებს არავითარ ნივთიერებას, ლეიძლის და თირკმლების მსგავსად. ბიუხნერის აზრით, ფოგტის ამ უხერხულ შედარებაში სავსებით სწორი აზრია ჩადებული, რომ როგორც ნაღველი არ არსებობს ლეიძლის გარეშე, ასევე არაა აზრი ტვინის გარეშე. ფსიქიკური მოქმედება ტვინისეული სუბსტანციის ფუნქციაა. ასევე უმართებულოდ მიაჩნია პროფ. კ. ბაქრაძეს ვულგარული მატერიალიზმის მექანიკურ მატერიალიზმთან გაიგივება. თუ ბიუხნერი და ფოგტი მსჯელობენ „მექანიკურ ახსნაზე“, ისინი ამ შემთხვევაში გულისხმობენ არა ყოველგვარი კანონზომიერების დაყვანას მექანიკის კანონებზე, არამედ რელიგიურის საპირიპირო თვალსაზრისს. მათ ესმით მოძრაობის მრავალ ფორმათა არსებობა და თუ ორგანიზმზე ამბობენ, მანქანაა, ეს მხოლოდ იმ აზრით, რომ ორგანიზმი „სისტემაა“. ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ კ. ბაქრაძე უარყოფს აღნიშნული მატერიალიზმის ვულგარულობას, უბრალოდ ის ვულგარულობას სხვა განზომილებაში ეძებს— მათი მოძღვრების დილექტანტურობასა და შეუსაბამობაში, რაც შეპირობებული იყო ფილოსოფიის ისტორიისადმი ზერელე დამოკიდებულებით, ფილოსოფიაში ბუნებისმეტყველების ცნებათა გადატანით, იმით, რომ ის ჭერდება მატერიალიზმის ანბანურ დებულებათა გამეორებას და წინ არ მიდის დიალექტიკისაკენ, იმით, რომ მისი მოძღვრება მატერიასა და მის ატრიბუტებზე აღსავსეა წინააღმდეგობებით და სხვ. ყოველ შემთხვევაში ფილოსოფიის ისტორიკოსები ამ მატერიალიზმის ვულგარულობას არ ეძებდნენ იქ, სადაც ის იყო. ფაქტობრივად კიდევ უფრო უაზროა, მკვლევრის აზრით, ლუპოლის რედაქციით გამოსულ „ფილოსოფიის ისტორიაში“ მოცემული მტკიცება რომელიც ვულგარულ მატერიალისტებს სუბიექტურ იდეალიზმს დებს ბრალად.

პროფ. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში ზერელე დამოკიდებულების გამო ხშირად ფილოსოფოსის ესა თუ ის უხერხული გამოთქმა მისი ფილოსოფიური სისტემის არსების დახასიათების საფუძველი ხდება. ასე მოუვიდათ ამ მატერიალისტებსაც. ფაქტობრივად, ამ მატერიალიზმის სპეციფიკა სულაც არ გამოიხატება ამ უჩერხული გამოთქმით. ვულგარული მატერიალიზმის ასეთმა ინტერპრეტაციამ აღიარება და მოწონება პოვა, რასაც ადასტურებს ამ წიგ-



ნის რეცეზენტის მოსაზრებანი ამ საკითხზე. „ორიგინალურია საკითხის დაყენება ვულგარული მატერიალიზმის არსებაზე. პროფ. კ. ბაქრაძის აზრით, ვულგარული მატერიალიზმი არ იცავდა მთლიანად და საერთოდ უხეშ ანალოგიას ტენისა და ადამიანის სხვა ორგანოების მოქმედებას შორის, მაგალითად, თირკმლის და ღვიძლისა. ობიექტურად ეს აზრი — უკიდურესად გადაჭრით და არცთუ სავსებით კორექტულად გამოხატული — ხდება ძირითადი დებულება, რომლითაც ხასიათდება ეს ფილოსოფიური სკოლა. ეს, როგორც ჩვენ გვეჩვენება, სწორია. სწორია ისიც, რომ ვულგარულობის ბეჭედს ამ სკოლას ასვამს ფილოსოფიის სფეროში მის ძირითად წარმომადგენელთა დილექტანტობაში, ნიპილიზმი საკუთრივ ფილოსოფიური პრობლემებისადმი: თავისუფლებისა და აუცილებლობისადმი, შემთხვევითობისა და აუცილებლობისადმი და სხვ. სწორია ისიც, რომ ვულგარული მატერიალიზმის გაიგივება არ შეიძლება მექანიკურ მატერიალიზმთან<sup>5</sup>. ამას მოსდევს მახიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის განხილვა. თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ამ მიმართულების კრიტიკული ანალიზი და მისგან მარქსისტული მსოფლმხედველობის გამოიჭვნა, ეს ლენინმა გვიჩვენა თავის გენიალურ შრომაში: „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“. მახისა და ავენარიუსის თეორიამ დიდი გავლენა მოახდინა ევროპის ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე. ამის გამოძახილი იყო ცდა, შეეცნოთ მარქსის მოძღვრება მახისა და ავენარიუსის თეორიით. ამ თეორიის გავლენას ხელს უწყობდა ისიც, რომ მისი შემქმნელები სიტყვიერად გამოდიოდნენ როგორც იდეალიზმის, ისე აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ; ამტკიცებდნენ, რომ მათი თეორია ყოველგვარ ფილოსოფიურ მიმართულებაზე მალა დგას, რომ მათი მიზანია ფილოსოფოსების მიერ შერყვნილი სამყაროს ბუნებრივი სურათის აღდგენა. ამ თეორიის კრიტიკისას პროფ. კ. ბაქრაძე ხელმძღვანელობს მარქსიზმის კლასიკოსების მითითებით, რომ ადამიანებზე უნდა ვიმსჯელოთ არა იმის მიხედვით, თუ რას ფიქრობენ ისინი თავიანთ თავზე, არამედ იმის მიხედვით, რას წარმოადგენენ ისინი სიხამდვილეში. მკვლევარი ამტკიცებს, რომ მახისა და ავენარიუსის ფილოსოფია სუბიექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმია. ეს მტკიცება ემყარება მახისა და ავენარიუსის ნააზრევს ყოველმხრივ და საფუძვლიან განხილვას. მახისა და ავენარიუსის ფილოსოფია ავტორს ცალ-ცალკე აქვს განხილული, რათა აჩვენოს არა მარტო საერთო, არამედ განსხვავებულიც მათ ნააზრევში. ავენარიუსის ფილოსოფიას ისტორიკოსები, ავენარიუსის განცხადებათა საფუძველზე:

<sup>5</sup> Вопросы философии, 1962, № 6, стр. 180.

ხშირად ახასიათებენ. როგორც „გულუბრყვილო და კრიტიკულ რეალიზმს“ (ვენდტი). ეს დახასიათება გამოწვეულია ავენარიუსის ფილოსოფიის გულუბრყვილო რეალისტური ფორმით. პროფ. კ. ბაქრაძე არ ჯერდება ამ გარეგნულ ფორმას და ავენარიუსის ფილოსოფიის პრინციპების ღრმა ანალიზით აჩვენებს, რომ მათში არაფერია გულუბრყვილო რეალიზმის მსგავსი. ავენარიუსის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპია აზროვნება სამყაროზე ენერგიის უმცირესი ხარჯვის გზით. ეს პრინციპი საერთოა ავენარიუსის და მახის ფილოსოფიისათვის. პროფ. კ. ბაქრაძე საფუძვლიანად ანალიზებს ამ პრინციპს. ამ ანალიზის თაობაზე კ. ბაქრაძის წიგნის რეცენზენტია წერს: „საინტერესოა ავენარიუსის „ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპისა“ და ე. მახის „აზროვნების ეკონომიის“ პრინციპის გარჩევა. კ. ს. ბაქრაძის გაშლილ და მტკიცე არგუმენტაციას მივყავართ იმ დასკვნამდე, რომ აზროვნების ეკონომიის პრინციპის დახმარებით „შეუძლებელია გავიგოთ სინამდვილის ობიექტური ხასიათი და აუაგოთ სამყაროს მეცნიერული სურათი“<sup>6</sup>.

ავენარიუსი ამოსავლად იღებს დებულებას, რომ აზროვნება, როგორც ადამიანის მიზანშეწონილი მოქმედება, უნდა ხორციელდებოდეს ენერგიის ნაკლები ხარჯვით. ბუნებრივია, რომ ადამიანი უნდა ესწრაფოდეს, სამყაროს მეცნიერული სურათი გამოხატოს მარტივ ფორმაში და ენერგიის ნაკლები ხარჯვით, მაგრამ ავენარიუსის ფილოსოფიაში მხოლოდ ეს აზრი როდია ჩადებული. ავენარიუსის მიხედვით სამყაროს სურათს განსაზღვრავს ჩვენი აზროვნება. ამიტომ ცოდნა იძლევა არა სამყაროს ობიექტურ სურათს, არამედ ჩვენი ცნობიერების მიერ საკუთარი პრინციპებით აგებულ სურათს. „ამიტომ ფილოსოფიის მეცნიერულ ცოდნაში წარმოდგენილი სამყარო უბრალოდ „ჩემი წარმოდგენაა“. ამ თვალსაზრისის სუბიექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმი სავსებით ნათელია“<sup>7</sup>.

ზოგიერთი ისტორიკოსის წინააღმდეგ პროფ. ბაქრაძე ამტკიცებს, რომ ავენარიუსის ფილოსოფიისათვის ეს პრინციპი უმნიშვნელო კი არაა, არამედ მას არსებითად განსაზღვრავს. ეს დასტურდება იმით, რომ ავენარიუსის ფილოსოფია არის ცდის კრიტიკა წმინდა ცდის წარმოდგენის მიზნით. ამ გაწმენდის საშუალებას კი ავენარიუსთან აზროვნების ეკონომიის პრინციპი წარმოადგენს. თავის შრომაში: „ფილოსოფია როგორც აზროვნება სამყაროზე ენერგიის უმცირესი ხარჯვის პრინციპის მიხედვით“ ის აღნიშნავს, რომ „ამ შრომის ამოცანაა

<sup>6</sup> Вопросы философии. 1962. № 6, стр. 181.

<sup>7</sup> К. С. Бакрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 66.

ენერჯის უმცირესი ხარჯვის პრინციპი გამოიყენოს ფილოსოფიის მიმართ“ და რომ ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ამ პრინციპით აზროვნება. სწორედ ამ პრინციპის გამოყენებით ამტკიცებს ავენარიუსი, რომ ცდაში არ გვაქვს არც ძალა, არც აუცილებლობა, არც მიზეზობრიობა და არც სუბსტანცია. ამიტომ ყოველივე ეს უნდა მოშორდეს ცდას, რის შემდეგაც რჩება შეგრძნება, რომლითაც ამოიწურება ყოფიერების შინაარსი. ამით ამთავრებს ავენარიუსი ამ შრომას. მიუხედავად მისი განცხადებისა—მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალა ვდგავარო—ფაქტობრივად ის სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციაზე დგას. ავენარიუსის აგნოსტიციზმი და ბიოლოგიზმი ვლინდება სასიცოცხლო რიგის პრინციპში. პროფ. კ. ბაქრაძე დაწვრილებით ანალიზებს ამ პრინციპს და აჩვენებს, რომ შემეცნება ავენარიუსთან დაყვანილია ბიოლოგიურ შეგუებაზე. ვინაიდან არაჩვეულებრივი სიტუაციით დარღვეული წონასწორობის აღდგენა, უცნობის ნაცნობზე დაყვანა ავენარიუსთან ითვლება შემეცნებად, ამის საფუძველზე ერთნაირი მნიშვნელობის მქონედ ცხადდება ანტისთენეს მტკიცება, რომ ზღვა არის დედამიწის ოფლი, და დებულება, რომ ორჯერ ორი არის ოთხი. ასევე საფუძვლიანად აქვს გარჩეული ავტორს ავენარიუსის არგუმენტაცია ასახვის თეორიის წინააღმდეგ. ავენარიუსი ასახვის თეორიას ინტროექციის სახედ თვლის. ინტროექციის უარყოფით ის ცდილობს „მე“ და „არა-მე“-ს შორის პრინციპული კოორდინაციის დასაბუთებას. პროფ. კ. ბაქრაძე ანალიზებს ავენარიუსის ცდას, მსჯელობის საგნის შეცვლით შემოაპაროს იდეალიზმი. ავენარიუსი იწყებს ჩვეულებრივი დებულებით: რომ მოვიაზროთ ისეთი ადგილიც კი, სადაც ფილოსოფოსს და ადამიანს არ დაუდგამს ფეხი, აუცილებელია „მე“, რომელიც იაზრებს ამ ვითარებას. ავენარიუსის აზრით, თითქოს ამ საფუძველზე შეიძლება მტკიცება, რომ საპირისპირო წევრი ცენტრალურის გარეშე არ არსებობს და ამ გზით სუბიექტურ იდეალიზმამდე მიდის.

ავტორი აჩვენებს მახისა და ავენარიუსის თეორიულ პრინციპთა იგივეობას, რაც შესაძლებელს ხდის მათ საერთო კრიტიკულ ანალიზს.

შემდეგი სისტემა, რომელსაც ავტორი განიხილავს, არის იმანენტური ფილოსოფია. ვ. ი. ლენინმა „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ საჭიროდ ცნო ამ მიმდინარეობის კრიტიკა. ამის მიუხედავად ფილოსოფიის მარქსისტ ისტორიკოსებს ეს მიმდინარეობა არ გაუხზდიათ საფუძვლიანი კრიტიკული ანალიზის ობიექტად. ამიტომ პროფ. ბაქრაძის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ამ თეორიის პირველი სისტემური ანალიზი ლენინის მითითებებზე დამყარებით და ამ თეორიის ადგილის მონახვა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ სისტემათა განვითარებაში. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფი-

ლოსოფიაში მრავალი სკოლა თუ ფილოსოფოსი დგება სუბიექტური იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის პოზიციებზე, მაგრამ ამის უბრალოდ აღნიშვნა მათი კრიტიკისათვის სულაც არაა საკმარისი. თითოეული მათგანი თავისებური გზით მიდის სუბიექტური იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის ზოგად პრინციპებამდე. თითოეულს თავისი განსაკუთრებული კუთხე აქვს და საკუთარი არგუმენტაცია გააჩნია. ამიტომ მათი ანალიზი უნდა მოხდეს სწორედ ამ არგუმენტაციისა და მათი სპეციფიკურობის გათვალისწინებით. წინააღმდეგ შემთხვევაში მათი კრიტიკა არ იქნებოდა საფუძვლიანი. ამიტომ პროფ. კ. ბაქრაძე ყოველთვის ეტებს პრობლემეტიკის დაყენების ძირითად ხაზს და ამავე დროს ავლენს იმ სპეციფიკასაც, რომლითაც ესა თუ ის სკოლა უდგება საკითხის გადაჭრას. ასეთივე ვითარებაა იმანენტური ფილოსოფიის შემთხვევაში. თუ ბერკლი, იუმი, კანტი თავისებურად ასაბუთებდნენ სუბიექტურ იდეალიზმს და აგნოსტიციზმს, იმავე ფილოსოფიურ თვალსაზრისს მახი და ავენარიუსი სხვაგვარად წარმოგვიდგებენ, ხოლო იმანენტები სხვაგვარად. იმანენტების ამოსავალია განსხვავება ფორმალურ და რეალურ მეცნიერებათა შორის. მათი აზრით, ფორმალურ მეცნიერებებს არ სჭირდებათ გარესამყაროსადმი მიმართვა. მათ საგანი თავისთავში აქვთ. მხოლოდ რეალური მეცნიერებანი საჭიროებენ გარესამყაროს. მაშასადამე, საკითხი დგება იმის შესახებ, თუ როგორ შეგვიძლია ცნობიერებაში მოცემულიდან გადავიდეთ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელზე, ე. ი. როგორ გადავდივართ იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე და რა გვაძლევს ტრანსცენდენტურის არსებობის გარანტიას. მკვლევარი აღნიშნავს: როგორ უცნაურადაც არ უნდა ეჩვენებოდეს ჭანსალი ადამიანის განსჯას ეს კითხვა, ის სავსებით მართებულია ფილოსოფიური თვალსაზრისით. გულუბრყვილო რეალიზმი, ყოველდღიური შეხედულება ამ კითხვას არ სვამს. მისთვის გარეგანი სამყაროს არსებობა თავისთავად ცხადია. მეცნიერული თვალსაზრისით გულუბრყვილო რეალიზმი არაა საკმარისი, რადგან ის დასაბუთებას არ ემყარება. ფილოსოფიაში იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის მიმართების საკითხი ძირითადი პრობლემაა; რომელიც განსაზღვრავს როგორც ყველა სხვა საკითხის გადაწყვეტას, ასევე ფილოსოფიური სისტემის მიმართულუბასაც. მკვლევარი მიუთითებს იმ საფუძველზეც, რაც ფილოსოფოსებს ამტკიცებინებს, რომ ცნობიერებიდან გასვლა შეუძლებელია, რადგან გარესამყაროს შესახებ ცნობიერების მონაცემი არა გვაქვს. აქ მკვლევარი აყალიბებს სუბიექტური იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ საფუძვლებს. ამავე დროს იგი აკეთებს ერთ მეტად არსებით შენიშვნას: მისი აზრით, სუ-

ბიექტური იდეალიზში გულუბრყვილო რეალიზმის წინააღმდეგ არაა მიმართული, რადგან არ უარყოფს გულუბრყვილო რეალიზმის მიერ დაშვებულ რეალობას. აქ ლაპარაკია არა ჩვეულებრივ ობიექტური რეალობის და სხვა ადამიანების არსებობის უარყოფაზე, არამედ ამ რეალობის დასაბუთების შეუძლებლობაზე. წლების განმავლობაში სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკა გულუბრყვილო ფორმით მიმდინარეობდა. სუბიექტური იდეალიზმი მიაჩნდათ ონტოლოგიურ სოლიფსიზმად; რომელიც უარყოფს გარესამყაროს არსებობას. სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლები: იუმი, შოპენჰაუერი, შუპე, რემკე და სხვები სანს უსვამდნენ, რომ მათი სუბიექტური იდეალიზმი და იმანენტიზმი არაა ონტოლოგიური თეორია, არამედ გნოსეოლოგიურია, მაგრამ ეს მოსაზრებანი არ იყო მხედველობაში მიღებული კრიტიკოსების მიერ. პროფ. კ. ბაქრაძემ ამ საკითხში შეიტანა გარკვეულობა. მან უჩვენა, რომ „საკითხი მდგომარეობს არა ობიექტური სინამდვილის—როგორც არ უნდა იყოს იგი—უარყოფაში, არა ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ნივთებისა და მოვლენების — როგორც არ უნდა იყვნენ ისინი—უარყოფაში, არამედ შემცენების უფლებაში—პირველ რიგში, გადავიდეს ცნობიერებაში მოცემულიდან (არსებულიდან) ობიექტურ რეალობაში და მეორე მხრივ, გამოხატოს აზრი ამ რეალობის თვისებებსა და კანონზომიერებებზე“<sup>8</sup>.

მას პრაქტიკულადაც მოუხდა ამ საკითხზე მარქსისტების და ექსისტენციალისტ იპოლიტის საუბარზე დასწრება, რომელსაც ის შემდეგნაირად აღწერს: „მოსკოვში ფილოსოფიის ინსტიტუტში ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელს — ფრანგ ფილოსოფოსს ე. იპოლიტს დაუსვეს საკითხი: აღიარებს თუ არა ის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტებს. ე. იპოლიტმა უარყოფითი პასუხი გასცა. მაშ თქვენ უარყოფთ ჩვენგან დამოუკიდებელ სამყაროს არსებობასო — ჰკითხეს მას. ე. იპოლიტმა უპასუხა: ღმერთო ჩემო, რა ბრალსა მდებთ, აბა სად ვარ მე, თუ არა ჩემგან დამოუკიდებელ სამყაროში“<sup>9</sup>. იმანენტური და ტრანსცენდენტურის მიმართების თაობაზე, პროფ. კ. ბაქრაძის აზრით, შეიძლება არსებობდეს სამი პასუხი: 1. შემეცნებას აქვს უფლება გადავიდეს იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე და ის ასახავს ტრანსცენდენტურის თვისებებს; 2. შემეცნებას აქვს უფლება გადავიდეს იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე იმ აზრით, რომ ცნობიერებაში მოცემულიდან ასკენის ობიექტურ რეალობაზე, მაგრამ თვით ტრანსცენდენტური ობიექტური რეალობა შეუშეცნებადი რჩება; 3. შემეცნებას არა აქვს უფლება ცნობიერების სინამდვილიდან

<sup>8</sup> К. С. Бахрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 128.

<sup>9</sup> კ. ს. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი, გვ. 62.

გადავიდეს ობიექტური სინამდვილის არსებობის მტკიცებაზე. მკვლევარი მიუთითებს, რომ სოლიფსიზმი შესაძლებელია მხოლოდ როგორც გნოსეოლოგიური თეორია და წარმოადგენს მესამე პასუხს. სოლიფსიზმი როგორც ონტოლოგიური თეორია, უაზრობაა და არ არსებულა ფილოსოფიის ისტორიაში. „მეტაფიზიკურ სოლიფსიზმზე ლაპარაკი უაზრობაა: არ ყოფილა და არც იქნება ნორმალური ადამიანი, რომელიც დაამტკიცებს, რომ სამყარო — ეს არის მისი ცნობიერება, მისი წარმოდგენა, რომ სამყარო—ეს არის ილუზია და, რომ მხოლოდ თვითონ არსებობს. უკვე იმის ცდა, რომ დაამტკიცოს ეს მდგომარეობა მისი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სამყაროს რწმენას გულისხმობს. სოლიფსიზმი შეიძლება იყოს მხოლოდ გნოსეოლოგიური მიმართულება. ამ შემთხვევაში, ფილოსოფოსი გამოდის „ცდის მონაცემებიდან“, გულისხმობს უკანასკნელში შეგრძნებებს და სვამს კითხვას, შეგვიძლია თუ არა ჩვენ, შეგრძნებებზე დაყრდნობით, გავიღეთ შეგრძნებათა ზღურბლს (ზღვარს) იქით. რეალური ობიექტური სამყაროსაკენ. არ უარყოფს რა სინამდვილეში ასეთი სამყაროს არსებობას, ეს ფილოსოფოსი გვაძლევს უარყოფით პასუხს მოცემულ კითხვაზე“<sup>10</sup>. ის ყოველთვის მსჯელობს გნოსეოლოგიურ სოლიფსიზმზე. პროფ. კ. ბაქრაძის დებულება სოლიფსიზმის შესახებ, როგორც ეს აღნიშნულია ერთ-ერთ შრომაში, „აუცილებელია ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სწორი შეფასებისათვის. ეს დებულებაა, რომლის გამოყენებადობა საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ იმსახურებს სერიოზულ შესწავლას“<sup>11</sup>. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს დებულება პროფ. კ. ბაქრაძემ წამოაყენა „ნარკვევებზე“ უფრო ადრე, კერძოდ 1955 წელს შრომაში — „თანამედროვე ამერიკულ-ინგლისური ფილოსოფია იმპერიალიზმის სამსახურში“. მკვლევარი აჩვენებს, რომ ბერკლისა და იუმის სუბიექტური იდეალიზმი ნიშნავს არა ობიექტური სამყაროს არსებობის უარყოფას, არამედ ობიექტური რეალობის დასაბუთების შესაძლებლობის უარყოფას. იუმის მიხედვით, ობიექტური რეალობის არსებობის დაშვება რწმენას ემყარება. ობიექტური რეალობის არსებობის დასაბუთება რომ შეუძლებელია, ეს გარემოება კანტს სასკანდალო საქმედ მიაჩნდა მაშინაც, როდესაც მტკიცდება, რომ „სამყარო ჩემი წარმოდგენაა“, „სამყარო ადამიანური ცნობიერების ქმნილებაა“. საკითხი ეხება არა ადამიანის ცნობიერების მიერ რეალური სამყაროს შექმნას, არამედ იმ სამყაროს, რომელსაც ჩვენ ვაგებთ ჩვენი ცნობიერებით, ე. ი. ცნობი-

<sup>10</sup> К. С. Бакрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 170.

<sup>11</sup> ქართული ფილოსოფიური აზრის ნარკვევები, გვ. 6.

ერების მიერ მოცემულ სამყაროს სურათს. ამიტომ, როგორც წერს კ. ბაქრაძე, „ყველა ეს და მსგავსი გამოთქმა გარკვეულ საზრისს შეიცავს, სახელდობრ შემდეგს: სამყარო როგორც ობიექტური რეალობა, რასაკვირველია, არსებობს, სულ ერთია, რა იქნება მისი არსება — მატერიალური თუ სულიერი, მის არსებობას არავინ უარყოფს. ერთხი აღიარებენ მის არსებობას თავისთავადი ნივთების ფორმაში; სხვებს „სწამთ“ მისი არსებობა, რადგან ფიქრობენ, რომ ის ადამიანს თანდაყოლილი აქვს, თანდაყოლილი „გონების ინსტინქტიდან“; მესამენი ნივთებს და მოვლენებს შეგრძნებათა კოლექციად არ თვლიან, სუბიექტურ იდეალიზმს შორდებიან და აგებენ ობიექტური იდეალიზმის მეტაფიზიკურ თეორიას; მეოთხენი — უმრავლესობა — კი თანამედროვე ბურჟუაზიულ თეორიაში უარს აცხადებენ ობიექტური რეალობის შესახებ კითხვის დასმაზე, იმიტომ კი არა, რომ არ სწამთ ის, ან ეჭვი ეპარებათ და უარყოფენ მას, არამედ იმიტომ, რომ ამ კითხვას ყალბად, მეტაფიზიკურად თვლიან; თვლიან ისეთ კითხვად, რომელსაც სამყაროს მეცნიერული სურათის აგებისთვის მნიშვნელობა არა აქვს“<sup>12</sup>. მკვლევარი განიხილავს იმ არგუმენტებს, რომელთა თანახმადაც ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის მიმართების საკითხი მეტაფიზიკურად უნდა ჩაითვალოს და აღნიშნავს, რომ ამ თვალსაზრისით არსებობს პრობლემის გადაწყვეტის ორი გზა: ან ერთადერთ მოცემულად უნდა ვალიაოთ შეგრძნებები და შეშვებების თეორიიდან უკუვაგდოთ ობიექტური რეალობის საკითხი, სამყაროს სურათი შევადგინოთ მხოლოდ ცდის მონაცემების საფუძველზე და ეს იქნება ერთადერთი სამყარო მეცნიერების სამყაროს სახით, რომელზეც გვექნება მსჯელობის უფლება. საკითხის ასეთ გადაწყვეტას მოსდევს მთელი რიგი პრობლემებისა; როგორ გავიგოთ ქვეშარიტება, რაა მისი კრიტერიუმი, როგორ გავარჩიოთ სუბიექტური ობიექტურისაგან და ა. შ. ყველა სუბიექტურ-იდეალისტური გნოსეოლოგიური თეორია საკითხის ამგვარად გადაწყვეტის ცდას წარმოადგენს. მეორე გზა კი არის უარყოფა ტრანსცენდენტურისა, მაგრამ არა ობიექტური რეალობისა: გარესამყარო არსებობს ადამიანისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ისიც ისე უშუალოდაა მოცემული, როგორც შინაგანი სამყარო. საკითხის ამგვარი გააზრებით ცდილობენ თავი აარიდონ ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის პრობლემას. ამ უკანასკნელი გზით მრდის იმანენტური ფილოსოფია. მკვლევარი იმანენტების ნააზრების დაწვრილებითი ანალიზით გვაჩვენებს მათ უშედეგო ცდას, თავი აარი-

<sup>12</sup> К. С. Бахрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 131—132.

დონ თავიანთ წინაშე მდგარ სიძნელეებს, კერძოდ, იმას, რომ გარეგანის მოცემულობას ტრანსცენდენტურისაკენ მივყავართ, რომ ტრანსცენდენტური არ შეიძლება იყოს უშუალო და ა. შ. მკვლევარი აჩვენებს, რომ "შუბეს მიერ გარესამყაროს იმანენტურობის დასაბუთების ცდა შემეცნების პროცესის გარკვეული მომენტის არამართებულ გაზვიადებას ეყრდნობა. შუბე ამოდის იმ მოსაზრებიდან, რომ აზროვნება ყოველთვის რაიმეს აზროვნებაა, აზროვნებას ყოველთვის აქვს რალაც შინაარსი, რომ უობიექტო აზროვნება ფიქციაა. ამ სწორი დებულების აღიარების შემდეგ შუბე აკეთებს არასწორ დასკვნებს, ის ამტკიცებს არა მართლ იმას, რომ აზროვნება არაა ობიექტის გარეშე, არამედ იმასაც, რომ ობიექტი არ არსებობს სუბიექტის გარეშე, ცნობიერების შინაარსი არის ნამდვილი ობიექტი, ნამდვილი სინამდვილესეთი ლოგიკური სოფიზმებით ცდილობს შუბე გაამართლოს იმანესტიზმი. ის ამტკიცებს, რომ გარესამყაროს მტკიცებაში გარესამყარო არის აზროვნების შინაარსი, რადგან აზროვნების შინაარსი არ შეიძლება იყოს აზროვნების გარეშე და არავის მიერ მოაზრებული. საგნები უექველად აღიარებული იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც „მე მათ ვი აზრებ, როგორც არავის მიერ მოაზრებულს“. ამდენად, აზროვნების გარეშე არსებული ობიექტის გააზრება ლოგიკური უაზრობაა. პროფ. ბაქრაძე სუბიექტური იდეალიზმის ყოველ მნიშვნელოვან პრინციპს უყურებს არა მხოლოდ როგორც უარყოფის ობიექტს, არამედ აჩვენებს აგრეთვე მის საფუძვლებს შემეცნებაში. მკვლევარს აინტერესებს, რატომ შეიძლებოდა წარმოშობილყო ეს თუ ის პრინციპი და რა ხდის მას ფაქტობრივად იდეალიზმის პრინციპად. ასეთია სუბიექტისა და ობიექტის განუყრელი კავშირის პრინციპიც. ის დებულება, რომ შემეცნებაში სუბიექტი არ არსებობს ობიექტის გარეშე და პირიქით, კემპარიტია, რადგან საქმე ეხება შემეცნებას პროცესში შემეცნების საგნისა და შემეცნებლის აუცილებელ კავშირს, მათ ერთიანობას, მაგრამ როდესაც ეს ერთიანობა ონტოლოგიურ მნიშვნელობას იძენს, მაშინ საქმე გვაქვს სუბიექტური იდეალიზმთან. ანალოგიურია ეითარება შემეცნების საგნის გაგებაშიც. მკვლევარი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „საჭიროა ზუსტად განვსაზღვროთ, რა აზრს ვდებთ შემეცნების საგნის ცნებაში. ამ ცნებრიც არაერთმნიშვნელოვან აზრს ხშირად მივყევართ ორაზროვნებასა და გაუგებრობამდე“. ხშირად ამის საფუძველზე იქმნება იდეალისტური თეორიები.

სუბიექტური იდეალიზმის ცნების ეს ფუნდამენტური ანალიზი, რომელიც პირველია მარქსისტულ კომენტატორულ ლიტერატურაში,



მიუთითებს იმ სერიოზულობაზე, რითაც პროფ. კ. ბაქრაძე უდგება ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემატიკას.

მკვლევარი არ კმაყოფილდება პრობლემის ნეგატიური ანალიზით. 'შემეცნების საგნის იდეალისტური ინტერპრეტაციის კრიტიკასთან ერთად ავტორი აყალიბებს შემეცნების საგნის მარქსისტულ გაგებასაც, რომლის მიხედვითაც შემეცნების საგანი მოიცავს როგორც ობიექტურ, ისე სუბიექტურ სამყაროს. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ჩვენ 'შემეცნების საგანში გვესმის ცოდნა საგანზე და ხშირად, როდესაც ეს ცოდნა იცვლება, ვლაპარაკობთ შემეცნების საგნის ცვლილებაზე. ამის საფუძველზე ფიქრობენ, რომ ცოდნის საგანი დამოკიდებულია ცოდნაზე: ცოდნის ცვლილება იწვევს ცოდნის საგნის ცვლილებას. ამიტომ „საგანი არის ის, რაც ჩვენ ვიცით მის შესახებ“. ეს უმარტებულო იდეალისტური დასკვნა მიღებულია იმის შედეგად, რომ ცოდნის საგანი და ცოდნა გაიგივებულია.

ამრიგად, მკვლევარმა ყველა მიმართულებით გააანალიზა იმანენტური ფილოსოფიისა და სუბიექტური იდეალიზმის ძირითადი პრინციპები და აჩვენა, რომ ამ თეორიის მიერ დაყენებული საკითხი შეუძლებელია გადაწყდეს ამავე თეორიის ფარგლებში.

ნაშრომის შემდეგი თავი ეხება ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმს. მკვლევარი განიხილავს ამ ფილოსოფიური მიმართულების კავშირს სხვა ფილოსოფიურ სისტემებთან, მის გავლენას მე-20 საუკუნის ფილოსოფიაზე, ანალიზებს ფიქციის ცნების მნიშვნელობასა და როლს ფიქციონალიზმში, აკრიტიკებს ამ თეორიის აგნოსტიკურ და სუბიექტივისტურ ხასიათს.

'შემდეგი თავები ეძღვნება ნეოკანტიანელობას და ფენომენოლოგიას, რომელთაც დიდი მნიშვნელობა აქვთ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარებაში. მკვლევარი აჩვენებს, თუ რატომ გახდა აუცილებელი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის კანტისაკენ მიბრუნება და რატომ შეიქმნა ნეოკანტიანელთა სხვადასხვა სკოლები. ლანგეს ნეოკანტიანურ შეხედულებათა მოკლე განხილვის შემდეგ პროფ. კ. ბაქრაძე საფუძვლიანი განხილვის საგნად ხდის მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთა: კოჰენის, ნატორპის, კასირერის თეორიულ ნააზრევს. კოჰენის მოღვაწეობაში მას გამოყოფილი აქვს ორი პერიოდი — პირველში კოჰენი გვევლინება როგორც კანტის ინტერპრეტატორი, მეორეში როგორც საკუთარი სისტემის შემქმნელი. პირველი პერიოდის დასახასიათებლად ავტორი მოკლედ გადმოსცემს კანტის ფილოსოფიის პრინციპებს, რომელთაც შეეხო კოჰენის ინტერპრეტაცია. აჩვენებს, თუ რა მიაჩნდათ ღირებულად კანტის თეორიაში მარბურგის სკოლის წარმომადგენლებს. როგორ წმენდ-

დნენ ისინი ტრანსცენდენტალურ ლოგიკურ მეთოდს. მკვლევარი აჩვენებს, რომ მარბურგის სკოლისთვის ძირითადია მონახოს მეცნიერების — მათემატიკური ბუნებისმეტყველების — ლოგიკური საფუძვლები. მარბურგის სკოლის მოძღვრება ისევე როგორც ყველა სხვა გნოსეოლოგიური თეორია, ავტორის მიერ გაგებულია, როგორც შეშეცნების ცალკეული რგოლების მთელ შემეცნებადგე გაბერვის შედეგი და კრიტიკაც სწორედ ამ მიმართულებით არის წარმოებული. უნდა აღინიშნოს, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მარბურგის სკოლაზე პროფ. ბაქრაძის შრომამდე სერიოზული გამოკვლევა არ დაწერილა.

თუ მარბურგის სკოლა ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უყურადღებოდ იყო დარჩენილი, ბადენის სკოლაზე არსებობდა მთელი რიგი გამოკვლევებისა, მაგრამ კ. ბაქრაძის შრომა ამ შემთხვევაშიც გამოირჩევა იმით, რომ მასში ბადენის სკოლის ცალკეული მხარის ანალიზი კი არაა მოცემული, არამედ სკოლის ყველა ძირითადი პრინციპია განხილული.

ბადენის სკოლის დალაგებისას ავტორი ძირითადად რიკერტს ემყარება, რამდენადაც ამ სკოლის ყველა ძირითადი პრინციპი სწორედ რიკერტის ნააზრევშია მოცემული. რიკერტის თვალსაზრისის ანალიზისას მკვლევარი ეხება ფილოსოფიის საგნის პრობლემას, შემეცნების თეორიისა და ისტორიის მეთოდოლოგიის საკითხებს. მკვლევრის აზრით, „უპირველეს ყოვლისა ყურადღება უნდა მივაქციოთ რიკერტის მიერ „შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემის“ სწორად დასმას“. „საკითხი მდგომარეობს შემდეგში: რას წარმოადგენს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული შემეცნების საგანი ან საიდან იღებს შემეცნება ობიექტურ ხასიათს.

რიკერტს კარგად ესმის, რომ შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, ე. ი. სუბიექტისთვის ტრანსცენდენტური საგნების გარეშე — მხოლოდ სუბიექტური მონაცემების დახმარებით — შეუძლებელია დადგინდეს ცოდნის ობიექტური ხასიათი. უნდა იყოს რაღაც, სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, მისთვის ტრანსცენდენტური, საითენაც მიემართება ცოდნა და, რომელიც აძლევს ობიექტურობას ჩვენს ცოდნას“<sup>13</sup>.

პროფ. კ. ბაქრაძე დეტალურად არჩევს შემეცნების თეორიის ორ გზას: ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიურსა და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკურს და საფუძვლიანად აკრიტიკებს რიკერტის მიერ ტრა-

<sup>13</sup> К. С. Бакрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 315—316.

ნსცენდენტურის უარყოფის და იმანენტისმის დასაბუთების ცდას. მკვლევარი საკითხის რიკერტისეულ გადაჭრას უპირისპირებს მარქსისტულ გაგებას. თუ რიკერტთან ცოდნის ობიექტურობის მიმნიჭებელი ჭერარსობაა, მარქსისტული შემეცნების თეორიაში ამ როლს ობიექტური რეალობა ასრულებს. მკვლევარი უჩვენებს, რომ რიკერტი თვითონაც არ იყო ჭერარსობის ტრანსცენდენტურობაში დარწმუნებული. სწორედ ამიტომ არ დასჭერდა ის შემეცნების მხოლოდ პირველ გზას და მიმართა ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურს, სადაც მსვლელობა ხდება ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურისაკენ და ტრანსცენდენტურის როლში გამოდის ღირებულება. ტრანსცენდენტურის და იმანენტურის დასაკავშირებლად რიკერტმა შემოიტანა მესამე სფერო „საზრისი“, მაგრამ ამით პრობლემის გადაწყვეტა მაინც არ მოხერხდა.

ძალზე საინტერესოა რიკერტის იმ არგუმენტების კრიტიკული ანალიზი, რომელიც გერმანელმა ფილოსოფოსმა ასახვის თეორიის წინააღმდეგ წამოაყენა. წიგნში გაანალიზებულია თითოეული არგუმენტი და ნაჩვენებია, რომ ასახვის ცნება, რომელსაც ებრძვის რიკერტი, თავისი შინაარსით არ შეესაბამება ასახვის მარქსისტულ ცნებას და, ამდენად, რიკერტის არგუმენტებს ძალა არა აქვს მარქსისტული გნოსეოლოგიის მიმართ.

შემეცნების თეორიის განხილვას წიგნში კულტურის მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის პრობლემების გადმოცემა მოსდევს. მკვლევარი ბიუთითებს კულტურის მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის პრობლემათიკის კავშირზე მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციასთან, გადმოსცემს რიკერტის მეთოდოლოგიურ დუალიზმს და აჩვენებს, რომ ეს მოძღვრება ემყარება ნომინალიზმს და ობიექტური კანონების უარყოფას. წიგნში დაწვრილებით ანალიზებს და აკრიტიკებს რიკერტის მოძღვრებას ისტორიის მეთოდოლოგიის შესახებ. ამ კრიტიკას მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან, როგორც ცნობილია, ამ თეორიამ დიდი გავლენა მოახდინა ბურჟუაზიულ ისტორიოგრაფიასა და მემარჯვენე სოციალ-დემოკრატიის თეორეტიკოსებზე; მისი პოპულარობა ახლაც დიდია.

ნეოკანტიანელთა სკოლის ანალიზი წიგნში მთავრდება ლასკის „შენედულების განხილვით. ლასკმა მთელი რიგი საკითხებისა გაიაზრა თავისებურად. ის არ ეთანხმება მეტაფიზიკის უარყოფას და მის შეცვლას შემეცნების თეორიით, ცდილობს ააგოს ფილოსოფიის ლოგიკა და ამით ერთგვარად ბოლომდე მიიყვანოს კანტის საქმე. კ. ბაქრაძე შოკლედ ალაგებს ლასკის მოძღვრებას და დამაჯერებლად აჩვენებს, რომ ლასკმა ვერ გადალახა ფორმისა და შინაარსის დუალიზმი და

შინაგან წინააღმდეგობებში გაიხლართა. ამით მთავრდება ნეოკანტიანელობის კრიტიკული ანალიზი.

პროფ. კ. ბაქრაძის „ნარკვევების“ ბოლო თავი ეძღვნება ჰუსერლის ფილოსოფიის ანალიზს. ჰუსერლის მიერ ფსიქოლოგიზმის კრიტიკამ და ფენომენოლოგიის შექმნამ მთელი ეპოქა შექმნა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარებაში. ჰუსერლის გავლენა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე უდიდესია. განსაკუთრებით დიდი გავლენა იქონია ჰუსერლის ფენომენოლოგიამ ექსისტენციალიზმის პრინციპების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე. შემთხვევითი არ იყო ის, რომ ექსისტენციალური ფილოსოფიის ერთ-ერთმა მამამთავარმა ჰაიდეგერმა თავისი მთავარი შრომა „ყოფიერება და დრო“ ჰუსერლს უძღვნა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პროფ. კ. ბაქრაძე გერმანიაში ყოფნის დროს უშუალოდ ისმენდა ჰუსერლის ლექციებს. ბუნებრივი და გასაგებია, რომ გერმანიიდან დაბრუნების შემდეგ მას არ სჭირდებოდა ჰუსერლის სპეციალური შესწავლა. ჰუსერლის ლექციების ჩანაწერები, რომლებიც კ. ბაქრაძეს ჩამოჰყვა, შეიცავს არა მარტო იმ პერიოდში გამოწვეყნებული შრომების შინაარსს, არამედ უკანასკნელ დროს მემკვიდრეობის სახით გამოქვეყნებულ შრომებში განვითარებულ დებულებებსაც. კ. ბაქრაძისათვის ნათელი იყო ჰუსერლის ნააზრევის როგორც ძლიერი, ისე სუსტი მხარეები. ჰუსერლის ნააზრევში ის დადებით შეფასებას აძლევს ანტიფსიქოლოგიზმსა და ქეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთების ცდას. საფუძვლიანად აკრიტიკებს ფენომენოლოგიის იდეალისტურ პრინციპებს. ანტიფსიქოლოგიზმის პირველწყაროდ პროფ. კ. ბაქრაძე კანტის თეორიას ასახელებს. კანტმა სცადა პირველად ფორმალური და ტრანსცენდენტალური ლოგიკის განთავისუფლება ფსიქოლოგიზმისაგან. თუმცა ამ მიმართულებით მისი არგუმენტაცია ვერ აღწევდა მიზანს. კანტის მოსაზრება ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ, კერძოდ დებულება იმის შესახებ, რომ ფსიქოლოგია სწავლობს აზროვნებას ისე, როგორც ის არის, ხოლო ლოგიკა — აზროვნებას როგორც ის უნდა იყოს, ფსიქოლოგისტებმა თავისი პოზიციების განმტკიცებისათვის გამოიყენეს. მათ მიუთითეს, რომ აზროვნება ისე, როგორც ის უნდა იყოს, საერთოდ აზროვნების ერთი მომენტია და ამდენად ლოგიკა ფსიქოლოგიის მომენტია. ასევე ვერ დააღწია თავი კანტმა ფსიქოლოგიზმს შემეცნების თეორიაში, რადგან, თუ ქეშმარიტება ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურაზეა დამოკიდებული, როგორც ამას ფიქრობდა კანტი, მაშინ ანთროპოლოგიზმი და რელატივიზმი და ამ გზით ფსიქოლოგიზმი დაუძლეველი რჩება. ჰუსერლმა საფუძვლიანად გააკრიტიკა არა მხო-

ლოდ საკუთრივ ფსიქოლოგისტები, არამედ ის ანტიფსიქოლოგისტები, რომელნიც ფსიქოლოგიზმის წისქვილზე ასხამდნენ წყალს. მკვლევარი უჩვენებს, რომ თუ ჰუსერლი საკითხის დაყენებაში კანტიდან ამოდის, საკითხის გადაჭრაში ის კანტსა და კანტიანელებს უბიძგისპირდება და ემყარება ბოლცანოს, ბრენტანოს და სხვ.

ჰუსერლის თეორიის კრიტიკული ანალიზი აუცილებელი იყო იმის გამოც, რომ ჩვენში ანტიფსიქოლოგიზმი გაიგივებული იყო ობიექტურ იდეალიზმთან. ჰუსერლის მსოფლმხედველობის კრიტიკულ ანალიზს წიგნში მოსდევს ჰუმბარტებისა და შემეცნების ობიექტურობის საკითხის ღრმა და საფუძვლიანი ანალიზი. მკვლევარი უჩვენებს, რომ ანტიფსიქოლოგიზმი თავისთავად არაა ობიექტური იდეალიზმი. ანტიფსიქოლოგიზმი შეიძლება ვითარდებოდეს როგორც ობიექტური იდეალიზმის, ასევე მატერიალისტური მსოფლმხედველობის საფუძვალზე. ავტორის თანახმად, მარქსისტული თეორია წარმოადგენს თანმიმდევრულ ანტიფსიქოლოგიზმს. ასევე ნათლად გამოჩნა კ. ბაქრაძემ ჰუმბარტების ობიექტურობის დასაბუთების ჰუსერლისეული გზა მარქსისტულისაგან და მიუთითა იმ მომენტზეც, რისი გამოყენებაც შეიძლება ჰუსერლის ნააზრევადან, კერძოდ, ფსიქიკურისა და იდეალურის, — როგორც აქტისა და შინაარსის, — განსხვავებაზე.

პროფ. კ. ბაქრაძის არგუმენტაცია, ჰუსერლის თავისთავად მნიშვნელოვანი ჰუმბარტების თეორიის წინააღმდეგ, მთლიანად იმანენტური კრიტიკის გზით ხორციელდება. მკვლევარი ჰუსერლის ნააზრევში აღმოაჩენს გადაულახავ შინაგან წინააღმდეგობებს. ის მიუთითებს, რომ მიზიდულობის კანონის აღმოჩენამდე ნიუტონის კანონის ფორმულირების ჰუმბარტების დაშვება, რასაც აკეთებს ჰუსერლი, ნიშნავს მსჯელობის არსებობის დაშვებას მსჯელი სუბიექტის გარეშე. ჰუსერლმა, კ. ბაქრაძის თანახმად, მსჯელობის იდეალური შინაარსი სავსებით მოსწყვიტა მსჯელობის აქტს და ამ უკანასკნელისაგან დამოუკიდებელი არსებობა მიაწერა, მან იდეალური შინაარსის ონტოლოგიზირება მოახდინა; იდეალურ მნიშვნელობათა სამეფოს დაშვებით ჰუსერლმა თავისებურად აღადგინა პლატონიზმი. ეს იყო შემეცნების ერთი მომენტის გააბსოლუტურების შედეგი: შემეცნების ღროული აქტებისაგან, შემეცნებლისა და შემეცნების პროცესისაგან მოწყვეტილი იდეალური შინაარსი იდეალურ სამყაროდ იქცევა. (

მკვლევარი დაწვრილებით განიხილავს ჰუსერლის ფილოსოფიის ისეთ პრობლემებს, როგორცაა საკითხები ცნობიერების საგნის, მნიშვნელობისა და ჰუმბარტების შესახებ. ამ საკითხებთან დაკავშირებით განხილულია აგრეთვე ჰუსერლის მოძღვრება ინდივიდუალურისა და ზოგადის მიმართებაზე, აბსტრაქციის პრობლემები. ნაჩვენებია,

რომ ზოგადის პრობლემის ჰუსერლისეულ კონცეფციაში წარმოდგენილ აზგუმენტაციას გარკვეული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ნომინალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში და რომ ზოგადობის მთელი რიგი ნიშნებისა ჰუსერლს სწორად აქვს ფიქსირებული, თუმცა საბოლოოდ ის იდეალური ზოგადის არსებობას აღიარებს და ამით იდეალისტურ რეალიზმს ქადაგებს. პროფ. კ. ბაქრაძე შემდეგნაირად აფასებს ჰუსერლის თვალსაზრისს ამ საკითხზე: „ზოგადის არსებობის თვალსაზრისი ახალი არაა, მას ბევრი იცავდა ფილოსოფიის ისტორიაში. დაწყებული პლატონიდან ჩვენს დრომდე, მაგრამ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ის არავის არ დაუსაბუთებია ისეთი სიცხადით, თანმიმდევრობითა და სიღრმით, როგორც ეს ჰუსერლმა გააკეთა, ნომინალიზმისა და კონცეპტუალიზმის მისეული კრიტიკა კლასიკურად ითვლება და ამაში არაა გადაჭარბება“<sup>14</sup>. ასევე დაწვრილებით განიხილავს ავტორი აბსტრაქციის ტრადიციული გაგების კრიტიკას ჰუსერლის მიერ და აყალიბებს მის მოძღვრებას მაიდეირებელ აბსტრაქციაზე, რომელიც მიიღება განსაკუთრებული ინტენციით, როდესაც ცნობიერება წარმართულია არა ინდივიდუალურში საერთოს და მსგავსის გამოყოფაზე, არამედ უშუალოდ ზოგადზე.

ავტორი აღნიშნავს, რომ ჰუსერლმა ვერც პირველ და ვერც მეორე პერიოდში ვერ მოგვცა ცნებათა სისტემის ერთმნიშვნელოვანი და ნათელი გაგება; საფუძვლიანად აკრიტიკებს არსების ჰერეტის მეთოდს, რომლითაც ჰუსერლი ცდილობს არა მარტო ააგოს თავისი ფილოსოფია, არამედ სხვებსაც დაანახოს ამ ფილოსოფიის ჰუმარიტება; მიუთითებს ჰუსერლის თეორიის სიძნელეებზე, რომელთა გადალახვა ამ თეორიის ფარგლებში შეუძლებელია.

მკვლევარი ააშკარავებს იმ არსებითი ხასიათის წინააღმდეგობებს, რომლითაც აღსავსეა ზოგადისა და შემეცნების ჰუსერლისეული კონცეფცია. ამ ანალიზით მთავრდება ჰუსერლის ფილოსოფიური განვითარების პირველი პერიოდის გადმოცემა და საერთოდ ნარკვევების პირველი წიგნი.

პროფ. კ. ბაქრაძის „ნარკვევებმა“ არა მარტო საბჭოთა ფილოსოფოსების აღიარება პოვა, არამედ ევროპელი ფილოსოფიური საზოგადოების და, განსაკუთრებით, ევროპელი მარქსისტების მაღალი შეფასება დაიმსახურა. ამის დასადასტურებლად შეიძლება აღვნიშნოთ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტი:

---

<sup>14</sup> К. С. Бахрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 482.

1964 წელს პოლონეთში გამოვიდა პროფ. კ. ბაქრაძის „ნარკვევების“ თარგმანი, რომელზეც პოლონელმა ფილოსოფოსმა იან შევჩინკმა ვრცელი რეცენზია გამოაქვეყნა.

კ. ბაქრაძე, აღნიშნავს რეცენზენტს, მოგვევლინა თავისი წიგნით უპირველესად როგორც მაღალი კლასის მკვლევარი, რომელიც ეძებს სხვათა დოქტრინების საზრისს და შემეცნებით ღირებულებას და, ამავე დროს, როგორც კრიტიკული მოაზროვნე, რომელიც ყოველ ცალკე შემთხვევაში ახდენს გააზრებას, რათა უფრო ზუსტად ჩამოაყალიბოს თავის აზრთა და წანამძღვართა საზრისი და იმპლიკაციები. რეცენზენტი განიხილავს ნაწარმოების გეგმას და აღნიშნავს, რომ ბაქრაძის კრედიო შემდეგია: „რომელიმე ფილოსოფოსის დოქტრინა ობიექტურად რომ შევაფასოთ, დროებით უნდა დავდგეთ მის პოზიციაზე... მხოლოდ ამ გზით გავიგებთ რისი თქმა უნდოდა მას“. რეცენზენტის აზრით, საქმის ასეთი ვითარება მკვლევრის წინაშე აყენებს უფრო მაღალ მეთოდოლოგიურ მოთხოვნებს, ვიდრე ე. წ. იმანენტური კრიტიკის პოსტულატთა მოთხოვნებია. ეს მოთხოვნები შესრულებულია შრომაში. რაც პირველ რიგში გვეცემა თვალში, წერს რეცენზენტი, ესაა კეთილსინდისიერება და გულმოდგინეობა, რომლითაც ავტორი ესწრაფვის ყოველი დოქტრინის შინაარსიან და სრულ წარმოსახვას. ეს წმინდა პროფესიული პატიოსნება იმ შრომების მიმართ, რომელსაც ავტორი არ ეთანხმება, სურვილი—ყოველ მეცნიერულ კონცეფციას მიეზღოს ის, რაც სამართლიანად ეკუთვნის, არის ბაქრაძის შრომის განმაცვიფრებელი თვისება.

წიგნში წარმოდგენილ ავტორთა მთავარი აზრები, განაგრძობს რეცენზენტი, დალაგებულია რაც შეიძლება უზუსტესი ხერხით, განხილულია მათი უფრო გვიანდელი მნიშვნელოვანი მოდიფიკაციებიც. ამას თან ახლავს ავტორებისადმი პატივისცემის ტონი იქ, სადაც ისინი ამ პატივისცემას იმსახურებენ. ეს არ გამორიცხავს ვრცელ იდეოლოგიურ კრიტიკას საბჭოთა ფილოსოფოსის მხრივ. ამას გარდა, ავტორი არა მხოლოდ ამოწმებს და ხაზს უსვამს მარქსიზმის მეცნიერულ უპირატესობას, არამედ ცდილობს ეს დაასაბუთოს საკუთარი არგუმენტაციით.

ყოველი დოქტრინის განხილვის დაწყებისას, წერს რეცენზენტი, ავტორი აშომწურავად ჩამოთვლის მის ყველა წარმომადგენელს და მოაქვს ნაშრომთა სრული ბიბლიოგრაფია. მაგ., მარბურგის სკოლისადმი მიძღვნილი განყოფილება შეიცავს 80 ციტატას მის წარმომადგენელთა 2 ათეულამდე შრომიდან. ავტორი არ იადვილებს კრიტიკას. მოწინააღმდეგის შეხედულებათა დაფარვით. ასევე ის ფაქტი, რომ ბაქრაძე სხვათა შეხედულების წარმოდგენისას ცდილობს მაქსიმალურ-

რად მოახდინოს ოპერირება ორიგინალის ციტატებით, თითქმის სიტყვა-სიტყვით ფორმულირებებით არ მიუთითებს იმაზე, რომ მას თავისი შრომის შემსუბუქება უნდოდეს. ციტატები ჰარმონიულად ერწყმის რეფერირების მსვლელობას, დოქტრინის სტრუქტურისა და დინამიკის შინაგანი კანონების სრულ გაგებას.

აღწერის ამ კეთილსინდისიერებას ბაქრაძესთან თან ახლავს ფილოსოფიური პრობლემატიკის ღრმა და ყოველმხრივი ცოდნა... ხერხი, რომლითაც ავტორი თავისუფლად და საქმის ცოდნით ტრიალებს ამ პრობლემატიკის ფარგლებში, შორსაა ისტორიულ ვულგარიზაციათა და გამარტივებათა ვითომცდა „პროლეტარული“ სულისაგან, რომელიც ღრმა და ზუსტ გააზრებებს „სქოლასტიკის“ სახელით ნათლავს. ის ასევე თავისუფალია — და ეს დამახასიათებელია — კლასიკოსების აწვლიანი ენისა და ცნებათა აპარატის მონური შენარჩუნებისაგან.

ზემოთ გადმოცემული მაღალი შეფასება ეხება აგრეთვე იმ წესს, რომლითაც ბაქრაძე აკრიტიკებს წარმოდგენილ დოქტრინებს. ზოგჯერ გაუსწორდება რა საფუძვლიანად რომელიმე დოქტრინას, ის ერთხელ კიდევ სვამს კითხვას: „იქნება ამის თქმა არ უნდოდა ავტორს?“. „იქნებ ჩვენ მას არასწორად ვაკრიტიკებთ?“ და შემდეგ ცდილობს კვლავ გახსნას და განიხილოს რამე ახალი ინტერპრეტაცია.

იმის გამო, აღნიშნავს რეცენზენტი, რომ შრომაში განხილული დოქტრინები და სკოლები წარმოადგენენ უფრო ადრეულ დოქტრინათა ისტორიულ სახეცვლილებებს, გასაგებია, რომ ბაქრაძის კრიტიკული არგუმენტები მიმართულია არა მხოლოდ თანამედროვე მიმდინარეობათა წინააღმდეგ, არამედ აღწევენ მათ წყაროებსაც და ძალზე სწორად და მოფიქრებულადაც. მაგ., ვულგარული მატერიალიზმის განყოფილებაში მე-18 საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმის სული ტრიალებს, რომელიც ავტორის მიერ ვაკრიტიკებულია გერმანულ მემკვიდრეთა მაგალითზე. იმანენტების, ემპირიოკრიტიკოსების, პოზიტივისტების აზრებში ვლინდება ბერკლისა და იუმის ემპირიზმის პრინციპები. ნეოკანტელობის კრიტიკისას ბაქრაძე მრავალი ზუსტი და მოფიქრებული არგუმენტით მიმართავს კანტს. განსახილველი დოქტრინების წარსულისადმი მიმართვა არაა თანმიმდევრობით გატარებული. რიკერტის გვარის გამოჩენასთან ერთად მდგომარეობა იცვლება. აქ პირველად ჩნდება ჰუსერლის გვარი და მისი გავლენის დამოწმება, რომლის ადრეული შეხედულებანი წიგნის შემდეგ თავში ახალიზდება. ჰუსერლის ფილოსოფიის ანალიზის შესახებ რეცენზენტი წერს: უეჭველია, რომ ის ნაწილი, რომელზეც არის ლაპარაკი, საუკეთესოა (მარქსისტულ ლიტერატურაში) ჩემთვის ცნობილ თხზულებათაგან „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ თემაზე. რეცენზენტი მიუთი-



თებს, რომ კარგი იქნებოდა ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ და ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიის“ შედარება.

რეცენზიის ბოლოს შეეჩივი წერს კ. ბაქრაძის შესახებ: „ესაა მეცხიერების ადამიანი, რომელიც იმსახურებს ნდობასა და პატივისცემას არა მხოლოდ იდეოლოგიური დეკლარაციებით, არამედ პროფესიულ კვალიფიკაციათა დონითაც, რომელნიც მას შეაქვს თავის რთულ საქმიანობაში“<sup>15</sup>.

აღსანიშნავია, რომ შეეჩივი სხვა საკითხებთან დაკავშირებითაც მოიხსენიებს ფენომენოლოგიის იმ კრიტიკულ ანალიზს, რომელიც მოკემულია კ. ბაქრაძის ნაშრომში, და მის მიხედვით ასკვნის, რომ საბჭოთა კავშირში ამ პრობლემატიკის კვლევა მაღალ დონეზეა: „საჭიროა ყურადღება მიექცეს იმ ფაქტს, რომ სსრკ-ში ფენომენოლოგიური მიმართულებისადმი ინტერესი საკმაოდ დიდია. რასაც მოწმობს პოლონეთში გამოცემული კ. ს. ბაქრაძის წიგნი: „უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები“... ამ წიგნის ავტორი პრობლემატიკისა და ტერმინოლოგიის დიდი მცოდნეა. მაგ.: ე. ჰუსერლის „Logische Untersuchungen-ისა“<sup>16</sup>.

რეცენზია „ნარკვევებზე“ შეეჩივის გარდა დაწერა პოლონელმა ფილოსოფოსმა მიხეილ ჰემპოლინსკიმ. რეცენზენტი აღნიშნავს: „შრომა დაწერილია დიდი ერუდიციით, არაა შემოფარგლული თვალსაზრისთა და მოყვანილ არგუმენტთა რეფერირებით. მოცემულია საკუთარი კომპეტენტური კრიტიკა დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან და მის დასაცავად. ასევე... კეთდება მარქსისტული ლიტერატურისთვის მრავალი პიონერული ცდა ფილოსოფიური საკითხების სისტემური გააზრებისთვის, მათი გადაწყვეტის გზების ჩვენებით... ეს ცდები ავტორს ავლენს არა მხოლოდ როგორც თანამედროვე ფილოსოფიის მცოდნეს, არამედ როგორც ფილოსოფოსსაც“. რეცენზენტი „სინთეზურად“ თვლის წიგნში გადმოცემული მასალის დალაგებას და ამაში ხედავს ნაშრომის ერთ-ერთ ღირსებას. ის ყოველი ცალკეული თავის გარჩევისას აჩვენებს იმ სიახლეს, რაც ბაქრაძემ შეიტანა საკითხების გაშუქებაში.

რეცენზენტი იმასაც აქცევს ყურადღებას, რომ ამ ისტორიული მასალის გადმოცემის პროცესში პროფ. კ. ბაქრაძე გვევლინება არა მხოლოდ ფილოსოფიის ისტორიკოსის, არამედ ფილოსოფოსის როლშიც. წიგნის კონსტრუქციად ავტორი თვლის ოთხ მომენტს: „რეფერატს, ანალიზს, კრიტიკას და საკუთარი თვალსაზრისის გამოთქმას“.

<sup>15</sup> I a n S z e w c z y k ideologia arzemioslo filozoficzne. журнал Zeszyty Argumentow № 516 1964, გვ. 126—136.

<sup>16</sup> Я и Ш е в ч и к, Эстетика нормативная или описательная, Философская мысль, 1966, №3, стр. 232.

ამით რეცენზენტი ხაზს უსვამს როგორც საანალიზო მასალის გადმოცემის ობიექტურობას, ასევე, მისი კრიტიკის ყოველმხრივობას და ამ კრიტიკის პროცესში პოზიტიური თვალსაზრისის განვითარებას, რაც მაჩვენებელია, რომ ანალიზი და კრიტიკა თვითმიზანი კი არაა, არამედ გზა. რომლითაც მივდივართ პრობლემის გადაწყვეტამდე. ამიტომ აღნიშნავს რეცენზენტი — „ამ სტრიქონების ავტორისთვის ბაქრაძის თვალსაზრისი ძალზე მიმზიდველია“. რეცენზენტის აზრით, ბაქრაძისეული ანალიზი იმდენად თავისებური და ახლებურია, რომ ავტორი შეიძლება პიონერად ჩაითვალოს ამ საკითხების დაყენებაში. წიგნის უკანასკნელ თავზე რეცენზენტი წერს: „ბაქრაძის წიგნის მითითებული განყოფილება შეიძლება ჩავთვალოთ მარქსისტული პოზიციით ფსიქოლოგიზმის და ანტიფსიქოლოგიზმის კამათის პირველ ყველაზე ვრცელ დახასიათებად. არგუმენტთა ასეთი წარმოდგენა.. საშუალებას აძლევს ავტორს გამოხატოს საკუთარი თვალსაზრისიც. ეს მით უფრო იმსახურებს ყურადღებას, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, რომელიც იშვიათად ეხება ამ დებულებებს, შეიძლება ვპოვოთ განსხვავებული თვალსაზრისიც“. ამ ვრცელი რეცენზიის (რეცენზია ერთი თაბახის მოცულობისაა) ბოლოში ჰემპოლინსკი ასკენს: „ძლიანად წიგნი მოიცავს მდიდარ ინფორმაციულ მასალას, ბევრ ანალიზს და კრიტიკას მათი გადაწყვეტის გზების მითითებით. წიგნის ღირსება ისიცაა, რომ მკითხველს მუდამ უბიძგებს დამოუკიდებელი ფილოსოფიური რეფლექსიისაკენ ისე, რომ თავი არ აარიდოა რთულ და სადავო პრობლემებს“<sup>17</sup>.

აოც პირველ და არც მეორე რეცენზიას კომენტარი არ სჭირდება. ისინი ძალზე ნათლად გადმოსცემენ წიგნის თეორიულ და მეთოდოლოგიურ ღირებულებას. ინტერესმოკლებული არ იქნება, თუ „ნარკვევების“ ღირსებას სხვა მხრივაც შევხედავთ. სახელდობრ, იმ კუთხით, თუ როგორ მუშაობს ის თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე დაწერილ შრომებში. იმომწმებენ თუ კრიტიკულად განიხილავენ, მარქსისტ ფილოსოფოსთა უმრავლესობა ემყარება კ. ბაქრაძის ამ მონოგრაფიას, როგორც ბურჟუაზიული ფილოსოფიისადმი მიდგომის მეთოდის, ისე მისი გადმოცემისა და კრიტიკული ანალიზის პროცესში. სწორედ ამ შრომის გამოსვლის შემდეგ ჩატარდა დისკუსია ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზის მეთოდებზე. ისე როგორც კ. ბაქრაძის შრომაში, დისკუსიაზეც ბატონობდა აზრი, რომ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკის მრავალი

<sup>17</sup> Michał Hempolinski, Z dziejów filozofii Współczesnej (Konstanty Bakradze Z dziejów filozofii Współczesnej) wyp. Studia Filozoficzne 1966, № 1. ss. კ. ბაქრაძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. I, გვ. 437.

მეთოდი უნდა იყოს გამოყენებული, რომელთაგან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იმანენტურია. „ნარკვევებში“ გადმოცემული ფილოსოფიის დალაგება და კრიტიკული ანალიზი სისტემატური გამოყენების საგანი ხდება თანამედროვე მკვლევრებთან. ამის ერთ-ერთ ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ ა. ბოგომოლოვის მონოგრაფია „გერმანული ბურჟუაზიული ფილოსოფია 1865 წლის შემდეგ“, რომელშიც კოპენის, რიკერტის, ჰუსერლის და სხვათა ნააზრების სისტემატიზაციისას მრავალჯერაა მოშველებული მათი შეხედულებების ბაქრაძისეული დალაგება. ხოლო კრიტიკული ანალიზის დროს ფილოსოფოსი მთლიანად ემხრობა შესაბამის ავტორთა ბაქრაძისეულ კრიტიკას. ავტორი დასაწყისშივე აღნიშნავს, რომ ის ამ წიგნში „ემყარებოდა საბჭოთა და უცხოელი ფილოსოფოსების შრომებში არსებულ დანასკვებს — ვ. ასშუსის, კ. ბაქრაძის, ი. კონის, ი. მეღვილის“ და სხვათა. ყველგან, სადაც დამოწმებულია კ. ბაქრაძე, ავტორი მთლიანად იზიარებს მის მოსაზრებებს. ასე მაგალითად, სუბიექტური იდეალიზმის ბაქრაძისეული ინტერპრეტაცია, როგორც გნოსეოლოგიური თეორიისა, კარგად აქვს გამოყენებული ბოგომოლოვს ბუნების კოპენისეული გაგების მიმართ. კოპენის მიხედვით, „ბუნება არის ცდა, ე. ი. მათემატიკური ბუნებისმეტყველება, რომლის შესაძლებლობები ემყარება სინთეზური საფუძვლის მქონე „ბუნების უზოგადეს კანონებს“.

კ. ბაქრაძის მიხედვით აქ ლაპარაკია ბუნების შესახებ ცოდნაზე და ბოგომოლოვი ამ ინტერპრეტაციას ასე აფასებს: „ბაქრაძის სამართლიანი შენიშვნით, ეს განსაზღვრება სრულიადაც არ იშინავს, რომ მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები სავსებით უარყოფდნენ იმის არსებობას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ყოფიერებას, ბუნებას, ე. ი. იმას, რაც არსებობს, როგორც ცალკეული ინდივიდის, ასევე მთელი კაცობრიობის, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ის ეხება „ბუნებას, მეცნიერული გაგებით“, იმას, რასაც გვაძლევს მეცნიერება, მათემატიკური ბუნებისმეტყველება“<sup>18</sup>.

როგორც ვხედავთ, ავტორი არ ცდილობს საკუთარი ინტერპრეტაცია გაუკეთოს კოპენის დებულებას, რადგან, მისი აზრით, კ. ბაქრაძის ინტერპრეტაცია სავსებით საკმარისია. ასევე ეპყრობა ავტორი ღირებულებისა და დოვლათის დაკავშირების შესახებ რიკერტის თეორიის სიძნელეების კ. ბაქრაძისეულ ანალიზს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ესახება ბაქრაძის პოზიცია რიკერტის იმ თეორიის მიმართ, რომელიც იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის დაკავშირების აუცილებლობასთან ერთად მათი კავშირის გამოცანისებურ

<sup>18</sup> А. С. Богомолов, Немецкая буржуазная философия после 1865 года, Москва, 1969, стр. 34.

ხასიათს გულისხმობს. „კ. ბაქრაძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ აქ რიკერტი წააწყდა იმ სირთულეს, გადაუწყვეტელს იდეალისტური ფილოსოფიისათვის, რომელმაც არ იცის მატერიალური, საწარმოო პრაქტიკა, როგორც შემეცნების საფუძველი. თუნდაც ფიხტეს თეზისის „პრაქტიკულის“, ე. ი. ეთიკურის, „ღირებულების“ თეორიულის წინაშე პრიორიტეტის ათვისებისას, მას არ შეუძლია სუბიექტისა და ობიექტის, შემეცნებისა და საგნის კეშმარიტი კავშირი გამოკვლევის პროცესში აღმოაჩინოს“.

ასეთივე დადებითი შეფასებაა მოცემული აზროვნების ეკონომიის მახისა და ავენარიუსის მიერ შემუშავებული თეორიის ბაქრაძისეული კრიტიკისადმი. ბოგომოლოვი წერს: „კ. ბაქრაძის გონებამახვილურად შენიშვნით, „ეკონომიის პრინციპი“ განუვითარებელი აპრიორიზმია“<sup>19</sup>.

ჩვენ მოვიტანეთ მხოლოდ ერთი ნიმუში „ნარკვევების“ იდეათა ნაყოფიერი გამოყენებისა. ანალოგიური ნიმუშები ბევრი შეიძლება იყოს დასახელებული, რაც მოწმობს, რომ კ. ბაქრაძის „ნარკვევებმა“ არა მარტო რეცენზიებში პოვა აღიარება, არამედ ის გახდა ერთ-ერთი იმ „შუქურათაგანი, რომელზეც იღებს სწორებას თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მარქსისტული კრიტიკა. /

ე დ უ ა რ დ კ ო დ უ ა

## წიგანის ტექსტობა

ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იშვიათად შეხვდებით შრომებს, რომლებშიც კრიტიკულადაა გადმოცემული უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია.

ამ შრომაში მოცემულია იმის ცდა, რომ სისტემატური სახით გადმოცემული იყოს ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზრის განვითარება მე-19 ს-ის 60-იანი წლებიდან დღემდე. ავტორის ვარაუდით ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებათა გადმოცემას და კრიტიკას სამი ნაკვეთი მიეძღვნება, პირველი—წინამდებარე — ნაკვეთი ეძღვნება გერმანული ფილოსოფიის ისტორიას და მოიცავს პერიოდს ვულგარული მატერიალიზმის წარმოშობიდან ნეოკანტიანელთა სკოლების დაშლამდე და ახალი სახით პლატონიზმის (იგულისხმება ჰუსერლის ფილოსოფიური შეხედულებების განვითარების პირველი პერიოდი) აღორძინებამდე.

წიგნში მოცემულია ფილოსოფიურ შეხედულებათა იმანენტური კრიტიკა. ამავე დროს, ავტორი მუდამ ცდილობდა ამოსულიყო იდეალიზმის შეფასების ლენინური პრინციპიდან: „დი ალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით ფილოსოფიური იდეალიზმი არის ცალმხრივი, გაზვიადებული, *Überschwengliches* (Dietzgen) განვითარება (გაბერვა, გაფუება) შემეცნების ერთ-ერთი ნიშნისა, მხარისა, მიჯნისა აბსოლუტად, რომელიც მოწყვეტილია მატერიას, ბუნებას, გაღმერთებულია“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 375.

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

1. „ისევე როგორც მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგეთში, მეცხრამეტე საუკუნის გერმანიაშიც ფილოსოფიური რევოლუცია წინ უძღოდა პოლიტიკურ გადატრიალებას“<sup>1</sup> (ფ. ენგელსი). რა თქმა უნდა, როგორც ფრანგული მატერიალისტური ფილოსოფიის არსება, ასევე საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის ხასიათი განსხვავდებოდა, შესაბამისად, გერმანული კლასიკური ფილოსოფიისა და 1848 წლის გერმანიის ბურჟუაზიული რევოლუციისაგან.

საფრანგეთში რევოლუციურმა ბურჟუაზიამ შექმნა თავისი იდეოლოგია მექანიკური მატერიალიზმის ფორმით და იმდენად მომზადებული, ძლიერი აღმოჩნდა იგი, რომ შეძლო გაეერთიანებინა თავის გარშემო ე. წ. „მესამე წოდება“, ძლევამოსილად გაელაშქრა ფეოდალური თავადაზნაურობის წინააღმდეგ, ხელში ჩაეგდო პოლიტიკური ძალაუფლება და საწარმოო ძალების განვითარება შესაბამისობაში მოეყვანა კაპიტალისტურ წარმოებით ურთიერთობებთან. გერმანია, სხვადასხვა მიზეზების გამო, უფრო ნელა ვითარდებოდა. საფრანგეთის რევოლუციამ და ნაპოლეონის ომებმა ბიძგი მისცა გერმანიის, კერძოდ, მისი დასავლეთის პროვინციების კაპიტალისტურ განვითარებას.

და თუკი მეთვრამეტე საუკუნის ბოლოსა და მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში გერმანული ფილოსოფია წარმოადგენდა საფრანგეთის რევოლუციის გერმანულ თეორიას, 30-იანი წლებიდან გერმანული ბურჟუაზია იწყებს აქტიურ გამოსვლას პოლიტიკური ძალაუფლების მოპოვებისათვის.

მაგრამ ბურჟუაზიასთან ერთად იბადება და ვითარდება მისი მესაფლავე—პროლეტარიატი. ბურჟუაზიასა და თავადაზნაურობას შორის არსებული წინააღმდეგობის გვერდით ჩნდება ახალი წინააღმდეგობა—წინააღმდეგობა ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს შორის. იქმნება.

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩული ნაწერები, ტ. 2, თბილისი, 1950, გვ. 433..

თავისებური მდგომარეობა: გერმანიის ბურჟუაზია თავადაზნაურობის მიმართ მოქმედებს როგორც რევოლუციური ძალა, პროლეტარიატის მიმართ კი — როგორც კონტრრევოლუციური ძალა. იგი უკვე იმდენად ძლიერია, რომ ძალა შესწევს ებრძოლოს ფეოდალურ წესწყობილებას, რომელიც აფერხებდა მრეწველობისა და ვაჭრობის განვითარებას. ბურჟუაზიას მიემხრო წერილი ბურჟუაზია, გლეხობა: პირველი უკმაყოფილოა დიდი გადასახადებით, მეორე საეკონომიკურად დაუძლებელია ფეოდალთა ექსპლოატაციით. ბურჟუაზიას ემხრობა აგრეთვე ქალაქის პროლეტარიატი, რომელიც გამოდის მსხვილი მრეწველობის, კაპიტალისტების წინააღმდეგ, პროლეტარიატი, რომელიც ბიძგს აძლევს ბურჟუაზიას: თუკი ბურჟუაზია რევოლუციის სათავეში მოექცა — ეს იმიტომ მოხდა, რომ ის გრძნობდა პროლეტარიატის მოწოლას ქვემოდან.

და ეს მრავალგვაროვანი მასა გამოდიოდა ფეოდალურ-დესპოტური და ბიუროკრატიული სახელმწიფოს წინააღმდეგ.

1848 წლის რევოლუციამ, ერთი მხრივ, ყველაფერი ძველებურად დატოვა (ფ. ენგელსი), მეორე მხრივ კი — არსებითად მისცა თავისუფლება კაპიტალის განვითარებას (კ. მარქსი).

საფრანგეთის რევოლუციასთან შედარებით თავისებური აღმოჩნდა გერმანიის ბურჟუაზიული რევოლუციის შედეგიც. მართალია, როგორც აღნიშნავს კ. მარქსი, 1848 წლიდან კაპიტალისტური წარმოება გერმანიაში სწრაფად ვითარდებოდა და ახლა განიცდის თავისი სპეკულაციური გაფურჩქვნის ციებ-ცხელებას, მაგრამ პოლიტიკურად მმართველ კლასად რჩება თავადაზნაურობა.

ბრძოლა ბურჟუაზიასა და თავადაზნაურობას (იუნკრობას) შორის იწყება რევოლუციიდან და გრძელდება 1871 წლამდე. იბრძვიან კაპიტალიზმის განვითარების სხვადასხვა გზისათვის — განვითარების „ამერიკული“ და „პრუსიული“ გზებისათვის. 1871 წელს განვითარების პრუსიულმა გზამ საბოლოოდ გაიმარჯვა და გერმანულ სახელმწიფოთა გაერთიანება პრუსიის მონარქიის მეშვეობით მოხდა.

არსებითად გერმანული ბურჟუაზიის რევოლუციურობას არასოდეს მიუღწევია ისეთ სიმაღლემდე, სანამდეც ფრანგულმა ბურჟუაზიამ მიაღწია — გერმანული ბურჟუაზია, დასაწყისში სუსტი და ამიტომ მშვიდარა, ოცნებობდა რევოლუციაზე და საფრანგეთის რევოლუციას გერმანული ფილოსოფიის აბსტრაქტულ ენაზე თარგმნიდა, შემდგომ, როცა მოღონიერდა და ფეოდალური თავადაზნაურობის წინააღმდეგ გაილაშქრა, სხვა მტერიც გამოუჩნდა — ეს იყო პროლეტარიატი, რომელმაც დიალექტიკური მატერიალიზმის სახით შექმნა როგორც მუშათა კლასის ინტერესების, ისევე საზოგადოებრივი გან-

ვითარების კანონზომიერების გამომხატველი ერთადერთი თანმიმდევრული რევოლუციური თეორია. გერმანიის ბურჟუაზია იუნკრობასთან კომპრომისზე წავიდა. ამას ხელს უწყობდა ისიც, რომ თვითონ იუნკრობაც უნდა შეჰვეებოდა კაპიტალიზტური განვითარების პარობებს. ასეთი იყო კაპიტალიზმის განვითარების „პრუსიული“ გზა.

როგორი შეიძლებოდა ყოფილიყო იდეოლოგიური წინააღმდეგობები და უთანხმოებანი ასეთ ვითარებაში?

ჰეგელიანელობის დაშლას ჰეგელის ფილოსოფიის რეაქციული არსის განვითარებასთან ერთად შედეგად მოჰყვა მისი შეხედულებების რადიკალიზაცია, მატერიალიზმი და ათეიზმი, მაგრამ ბურჟუაზია არ გასცილებია ბურჟუაზიულ რადიკალიზმს, რამაც თავისი გამოხატულება პოვა მემარცხენე ჰეგელიანელების მოღვაწეობაში.

მე-19 საუკუნის 40-იან წლებში იწყებს ჩამოყალიბებას პროლეტარატის მსოფლმხედველობა. კ. მარქსი დასაწყისში „ჰეგელიანელი-დეალისტი“ (ე. ი. ლენინი) იყო, მაგრამ თუ მემარცხენე ჰეგელიანელები არ იყვნენ რევოლუციონერები, კ. მარქსი უკვე 1843 წელს გამოდის როგორც რევოლუციონერი, რომელიც „აცხადებს ყოველივე არსებულის უღმობელ კრიტიკას“, და კერძოდ „იარაღის კრიტიკას“, და რომელიც მიმართავს მასებსა და პროლეტარიატს“<sup>2</sup>.

1848 წლის რევოლუციის შემდეგ მდგომარეობა იდეოლოგიის, კერძოდ ფილოსოფიის, სფეროში სავსებით გარკვეული გახდა: ერთ მხარეზეა მუშათა კლასის იდეოლოგია — დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი, მეორე მხარეზე კი — ფილოსოფიური აზრის დახარჩენი მიმდინარეობები, რომლებიც ხშირად ერთმანეთს მტრობენ, მაგრამ აშკარად თუ ფარული სახით მარქსიზმის წინააღმდეგ არიან მიმართულნი. რეაქციული იუნკრობა გატაცებულია შოპენჰაუერით და ე. ჰარტმანით, ბურჟუაზია კი იცავს ლიბერალურსა და ლიბერალურ-რადიკალურ შეხედულებებს. თავდაპირველად ის ვულგარული მატერიალიზმის დახმარებით ებრძვის მარქსიზმს, მერე კი ამ მიზნით იყენებს ნეოკანტიანელობას, ემპირიოკრიტიციზმს, იმანენტურ სკოლას და მრავალ სხვა ფილოსოფიურ მიმართულებას.

2. როგორც ცნობილია, ჰეგელის ფილოსოფია, შინაგანი მონოლითურობის ღიუხედავად, შეიცავდა გადაუქრელ წინააღმდეგობებს. ამ შენთხვევაში ლაპარაკია არა მხოლოდ წინააღმდეგობაზე ობიექტური იდეალიზმის სისტემასა და დიალექტიკური მეთოდის რაციონალურ მარცვალს შორის, არამედ იმ წინააღმდეგობებზეც, რომლებიც სისტემის შიგნით არსებობენ: ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი ჰეგელის ფილო-სოფიაში გა-

<sup>2</sup> ე. ი. ლენინი, ოხზ., ტ. 21, გვ. 40.



მოცხადების რელიგიის ღმერთთა (ფილოსოფიისა და რელიგიის შინა-  
არსი, ჰეგელის თანახმად, იგივეობრივია, ისინი მხოლოდ ფორმით  
განსხვავდებიან), მაგრამ, ამავე დროს, ღმერთი სინამდვილეს მოკლე-  
ბულია თვითცნობიერების გარეშე. თვითცნობიერებას ის აღწევს  
მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებაში და ამიტომ მხოლოდ ამ უკანას-  
კნელში შეიძლება იყოს ნამდვილი; განვითარება თვითცნობიერებისა,  
რომელიც ფილოსოფიის სისტემის ჩარჩოებში თვითშემეცნებას წარ-  
მოადგენს, ლოგიკური, ე. ი. დროის გარეშე არსებული პროცესია, მა-  
შინ, როდესაც მისი განხორციელება კაცობრიობის ისტორიაში ხდება  
და ამიტომ დროში მიმდინარე პროცესია. კერძოდ, ქრისტეს ცნება  
წარმოდგენილია როგორც ცნება ღმერთკაცისა, რეალური პიროვნე-  
ბისა და, ამავე დროს, ეს ცნება გაგებულია როგორც კაცობრიობის  
იდეა: ეს, ერთი მხრივ, ღმერთის ადამიანად გადაქცევის რეალური  
პროცესია: მეორე მხრივ კი, არის დიალექტიკური, ე. ი. ლოგიკური  
გაუცხოება აბსოლუტისა იმ მიზნით, რათა ის გაერთიანდეს „თავის  
სხვასთან“ უმაღლეს სინთეზში და ა. შ.

განსხვავება ჰეგელიანურ სკოლებს შორის და მათი ბრძოლა ერთ-  
მანეთთან ლოგიკურად გაპრობებული იყო ჰეგელის სისტემის ამ  
წინააღმდეგობებით. სოციალურმა პირობებმა განსაზღვრა ამ სკოლე-  
ბის შერე შემუშავებული შეხედულებების პოლიტიკური ასპექტი.  
განხეთქილება ჰეგელის მიმდევართა შორის დასაბამი მისცა იმან,  
რომ მოწაფეებმა სხვადასხვაგვარად გაიგეს თავისი მაწაფელების  
მოდღერება რელიგიაზე, რელიგიისა და ფილოსოფიის მიმართებაზე.  
აზრთა ამ სხვადასხვაობას, როგორც წესი. შეესაბამებოდა სხვადასხვა-  
გვარი პოზიცია პოლიტიკური საკითხების გადაწყვეტისას. წარმოიშ-  
ვა ჰეგელიანელობის — შტრაუსის გამოტემა რომ ვიხმაროთ — „მე-  
მარცხენე“ და „მემარჯვენე“ სკოლები

მემარჯვენე სკოლა (გაბლერი, გიოშელი, ჰაინრიხი) ჰეგელის სისტე-  
მას ორთოდოქსული ქრისტიანობის თვალთახედვით განიხილავდა, აღი-  
არებდა ღმერთის როგორც პიროვნების არსებობას, ქრისტეს როგორც  
ღმერთკაცის ისტორიულობასა და სულის უკვდავებას. მემარცხენე  
ჰეგელიანური სკოლა (ბაუერები, რუგე, შტრაუსი, ფოიერბახი, გარ-  
კეული აზრით მარქსიცი), ჰეგელის ფილოსოფიის პანთეისტური გა-  
გების საფუძველზე, ასკენიდა, რომ სუბსტანცია ხორციელდება კა-  
ცობრიობის ისტორიაში. ეს სკოლა უარყოფდა სულის უკვდავებას.

ბრუნო ბაუერი (რომელიც ადრე მემარჯვენე ჰეგელიანელი იყო)  
დაადგა ათეიზმის გზას. მისი აზრით, ასეთავე იყო ჰეგელის თვალსა-  
ზრისიც.

უკიდურესი მემარცხენეები სწრაფად მივიდნენ მატერიალიზმამდე,

მართალია, ეს მატერიალიზმი მეტაფიზიკური იყო, მაგრამ პოზიციის ეს შეცვლა ლაპარაკობდა ჰეგელის იდეალიზმის გავლენის დაცემაზე. "შტრაუსის „იესოს ცხოვრება“ და, განსაკუთრებით, ფოიერბახის „ქრისტიანობის არსება“ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დასასრულია, ჰეგელის ფილოსოფიის დასასრულია: ჰეგელის ფილოსოფია თანდათან კარგავს თავის მნიშვნელობას და გავლენას.

მაგრამ ჰეგელის ფილოსოფიის დაძლევა ვერ მოახერხეს არა მარტო ბაუერებმა და სხვა ჰეგელიანელებმა, ჰეგელის თვალსაზრისი ვერ დაძლია ისეთმა მატერიალისტმა, როგორც იყო ფოიერბახი. მემარცხენე ჰეგელიანელები აკრიტიკებდნენ ჰეგელს, მაგრამ მათ ვერ დააღწიეს თავი ამ უკანასკნელის სისტემას. მარქსის თანახმად, ამ კრიტიკოსთ: გან არც ერთს არც კი უცდია შესდგომოდა ჰეგელის სისტემის საფუძვლიან კრიტიკას. ყოველი მათგანი ჰეგელის სისტემის გარკვეულ მხარეს უპირისპირებდა მთელ სისტემას და ასეთი პოზიციიდან აკრიტიკებდა სხვა ავტორებს. მარქსის თანახმად, ამ ავტორთა კრიტიკულ თხზულებათა შორის დადებითი ღირებულება ჰქონდა ქრისტიანობის წარმოშობის ისტორიისადმი მიძღვნილ ზოგიერთ გამოკვლევას, თუმცა მარქსი მათაც ცალმხრივს უწოდებს.

მემარცხენე ჰეგელიანელები გერმანელი ბურჟუაზიის ინტერესებს გამოხატავდნენ და, რა თქმა უნდა, უძლურნი იყვნენ დაეძლიათ ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა. მათ უკვე აღარ შეეძლოთ დათანხმებოდნენ ჰეგელის აზრს, თითქოს კაცობრიობამ პრუსიის მონარქიაში თვითცნობიერებას მიაღწია და თითქოს კაცობრიობის ისტორია ამით დასრულდა, მაგრამ მათ არ ესმოდათ არც ის, თუ რის საფუძველზე მივიდა ჰეგელი ამ აზრამდე და, ცხადია, არც ის, თუ რა გზით განვითარდებოდა შემდეგში კაცობრიობის ისტორია.

ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკულად დაძლევა შეუძლებელი აღმოჩნდა ფოიერბახისთვისაც კი, რომელიც მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დადგა და თავისი კრიტიკის იარაღი ობიექტური იდეალიზმის თეოლოგიური სისტემის წინააღმდეგ მიმართა. ის აკრიტიკებს ჰეგელის სისტემის თეოლოგიურ არსებას, მოითხოვს ფილოსოფიის განთავისუფლებას რელიგიისაგან, მის შეერთებას ბუნებისმეცნიერებასთან და, ამავე დროს, თვითონვე ცდილობს შექმნას ახალი რელიგია; ფოიერბახი მთლად უკუაგდებს ჰეგელის ფილოსოფიის მეთოდს, ვერ ამჩნევს მასში რაციონალურ მარცვალს, ფიქრობს, რომ დიალექტიკური მეთოდი უთავსდება მხოლოდ იდეალიზმს და არა მატერიალიზმს.

ფოიერბახი მატერიალიზმის პოზიციებზე დადგა, მაგრამ მაინც ვერ გაერკვა ამ სახელწოდებით ცნობილი მიმართულების არსში; ის

მატერიალიზმს ვულგარული მატერიალისტების მოძღვრებასთან აიგივებდა. იდეალიზმთან ერთად დიალექტიკის უკუგდების შემდეგ ფოიერბახს ერთი გზა და რჩა — მას უნდა აეგო მეტაფიზიკური მატერიალიზმის სისტემა, ამ ვითარებამ კი ასევე აუცილებლობით განსაზღვრა ფოიერბახის იდეალიზმი ისტორიის გაგებაში.

ფოიერბახის თვალსაზრისი განსხვავდებოდა მემარცხენე ჰეგელიანელების თვალსაზრისისაგან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ფოიერბახიც არსებითად ჰეგელის სისტემის გარკვეულ კატეგორიას, კერძოდ სუბიექტის კატეგორიას, ეყრდნობოდა. ჰეგელისეული სუბსტანცია, რომელიც ჰეგელის თანახმად უნდა გავიგოთ როგორც სუბიექტი; ფოიერბახმა მიწაზე ჩამოიყვანა და რეალურ ადამიანად აქცია. მაგრამ ეს რეალური ადამიანი ფოიერბახთან უცვლელი ბიოლოგიური არსებაა, მარადიული არსის მქონე აბსტრაქტული ადამიანია.

ფოიერბახის თვალსაზრისი ატარებს ბურჟუაზიული შეზღუდულობის ბეჭედს, ის მოწყვეტილია პოლიტიკას. სწორედ ამითაა გაპირობებული ფოიერბახის თვალსაზრისის ნაკლოვანი მხარეები, რომლებიც არსებობენ მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ მრავალგზის აღნიშნული დადებითი მხარეების გვერდით.

ჰეგელის ფილოსოფია წარმატებით დაძლიეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა — კ. მარქსმა და ფ. ენგელსმა. მათ ფილოსოფია დაუკავშირეს არა მარტო ბუნებისმეცნიერებას, როგორც ამას ფოიერბახი მოითხოვდა, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, პოლიტიკას.

ამ შრომაში ჩვენ არ ვეხებით არც მარქსის ფილოსოფიურ ევოლუციას და არც მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარებას. ჩვენი შრომისა და ამ შესავალი ნაწილის ამოცანაა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიის განხილვა.

ჰეგელიანელობა დაიშალა და ერთადერთი მემკვიდრე ყოველივე იმ დადებითისა, რასაც მე-19 საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ეს მწვერვალი შეიცავდა, აღმოჩნდა პროლეტარიატი და არა ბურჟუაზია.

ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ჩარჩოებში ჰეგელს აკრიტიკებდნენ და ახალ გზებს ეძებდნენ არა მხოლოდ ჰეგელის სკოლის წარმომადგენლები და არა მხოლოდ ჰეგელის სიკვდილის შემდეგ. სანამ ჰეგელი ცოცხალი იყო, — და ერთ ხანს მისი გარდაცვალების შემდეგაც, — მისი ფილოსოფიური სისტემა ისწავლებოდა თითქმის ყველა უნივერსიტეტში, რადგან თითქმის ყველა ფილოსოფიური კათედრა ჰეგელის მოწაფეებს ეკავათ. მაგრამ მაინც ამ სისტემის გვერდით იქმნებოდა მკაცრად საპირისპირო მიმდინარეობანი ფილოსოფიური აზრისა. ჰეგელისა და მისი მოწაფეების სიცოცხლეში ეს ფილოსოფი-

ური თვალსაზრისები ამაოდ ცდილობდნენ შეეჩერებინათ ჰეგელის ფილოსოფიის ძლევამოსილი სვლა. ჰეგელის გარდაცვალების შემდეგ და შეცვლილ სოციალურ პირობებში კი ისინი სწრაფად გავრცელდნენ.

მოკლედ უნდა შევეხოთ ამ მიმდინარეობათაგან ზოგიერთს, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ წარმოდგენა გვექონდეს ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე ჰეგელის სისტემის ბატონობის პერიოდიდან 60-იან წლებამდე და, მეორე, იმიტომ, რომ ამ თეორიათაგან ზოგიერთს თუ-მცა თავის დროზე თითქმის არავითარი გავლენა არ მოუხდენია ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე, შემდეგ წლებში და XX საუკუნის დასაწყისშიც კი გარკვეული მნიშვნელობა მიენიჭა.

3. მე-19 საუკუნის პირველი ნახევრის ყველაზე საინტერესო და თავისებური მოაზროვნე, ფილოსოფოსი და დიდი მათემატიკოსი იყო ბ. ბოლცანო (1781—1848), რომლის შეხედულებებიც, როგორც ფილოსოფიური, ასევე მათემატიკური, თითქმის შეუმჩნეველი დარჩა მისი თანამედროვეებისათვის. მხოლოდ მე-20 საუკუნის დასაწყისში, როცა ჰუსერლმა „აღმოაჩინა“ ბოლცანო, ამ უკანასკნელის შრომები გარკვეულ გავლენას ახდენს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე.

ბოლცანოს მათემატიკურმა თხზულებებმა, მიუხედავად იმისა, რომ მათ განჰკურთეს უახლესი მათემატიკის მრავალი დებულება. უკვე ვერ შეიძლო რაიმე გავლენის მოხდენა მათემატიკის განვითარებაზე.

ბოლცანოს ძირითადი შრომა, რომელიც მე-20 საუკუნის დასაწყისში ბურჟუაზიული ფილოსოფიის შესწავლის საგანი გახდა, არის „მეცნიერებათმოდკრება“ (4 ტომი, 1837), რომელშიც გადმოცემულია ლოგიკა, შემეცნების თეორია. ბოლცანოს მკაცრი მათემატიკური აზროვნება ვერ ურიგდებოდა გერმანელი იდეალისტების ფილოსოფიურ სპეკულაციებს: ის აზრის სიბნელეში სდებს ბრალს და მკაცრად აკრიტიკებს მათს სპეკულაციურ თეორიებს. მაგრამ ეს ეხება მხოლოდ ლოგიკას და შემეცნების თეორიას. სხვა მხრივ თავად ბოლცანოც ვერ თავისუფლდება მეტაფიზიკური სპეკულაციისაგან, რომელსაც კათოლიციზმის ბეჭედი აზის.

„მეცნიერებათმოდკრების“ ძირითადი პრობლემებია: პრობლემა „კვამარტებისა თავისთავად“. პრობლემა წარმოდგენებისა, დებულებებისა (Satz) და დასკვნებისა „თავისთავად“, პრობლემა შემეცნების „ესაძლებლობისა და აღმოჩენის ხელოვნებისა“.

ბოლცანო, ჰუსერლის მიერ მისი „აღმოჩენის“ შემდეგ ყველაზე დიდ ლოგიკოსად რომ ითვლება არისტოტელეს შემდგომ, „მეცნიერებათმოდკრების“ შინაარსის საწინააღმდეგოდ, ლოგიკას მიიჩნევს პრაქტიკულ დისციპლინად და მას განსაზღვრავს როგორც მეცნიერე-

ბას იძის შესახებ, თუ როგორ უნდა დალაგდეს მეცნიერება სახელმძღვანელოებში.

ბოლცანოს ლოგიკაში მთავარია მოძღვრება „კემმარიტებებზე თავისთავად“. აზრი „კემმარიტებებზე თავისთავად“ არ არის ახალი — მათზე ფიხტეც კი ლაპარაკობდა თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში. ძველ მოაზროვნეთაგან განსხვავებით, ბოლცანო აგებს თეორიას „კემმარიტებაზე თავისთავად“.

უპირველეს ყოვლისა, ის ასხვავებს მსჯელობის აქტს და მის შინაარსს, ამ უკანასკნელს უწოდებს დებულებას (Salt). დებულება არ არის მსჯელობა, რადგან დებულება რჩება დებულებად, მიუხედავად იმისა, გამოთქვამს ან იაზრებს მას ვინმე თუ არა. „დებულება თავისთავად“, როგორც აზრის ან მსჯელობის შინაარსი. რეალურად არ არსებობს, ის არ წარმოიშობა და არ ისპობა; წარმოიშობა და ისპობა მსჯელობა, აზროვნება ამ შინაარსის თაობაზე.

შინაარსი გამოთქმისა—„ღმერთი ყველგანაა“—არ არის დამოკიდებული გამოთქმის აქტზე, გამოთქმათა რაოდენობაზე ან გამოთქმის დროზე: ვინც და როდესაც არ უნდა გამოთქვას პითაგორას თეორემა, მისი შინაარსი იგივე რჩება—არ არის დამოკიდებული არც გამოთქმის რეალურ აქტზე (აზროვნებაზე) და არც დროზე.

„დებულება თავისთავად“ არსებობს, მაგრამ ეს არ არის რეალური არსებობა: ბოლცანო ასეთი დებულების არსებობას (Sein) კი არ უარყოფს, არამედ მის აქ და ახლა ყოფნას (Dasein). თეორიული მეცნიერებათმოდერების საგანია არა რეალური პროცესი, არა ფსიქიკური პროცესი, არამედ გამოთქმის შინაარსი, საზრისი.<sup>3</sup>

„წარმოდგენა თავისთავად“ არის შემადგენელი ნაწილი „დებულებისა თავისთავად“, ის არის „ობიექტური წარმოდგენა“, ობიექტური არა იმ აზრით, რომ მას ობიექტური მნიშვნელობა აქვს, არამედ პირდაპირი აზრით: ეს წარმოდგენა ობიექტურია, რადგან არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, არ მოითხოვს სუბიექტს, რომელიც მას წარმოიდგენდა; მას არა აქვს რეალობა, ის უბრალოდ „ძალაშია“, ერთი და არ მრავლდება, როცა მას მრავალი სუბიექტი იაზრებს (წარმოიდგენს). „წარმოდგენა თავისთავად“ არ არის წარმოდგენის საგანი. წარმოდგენის საგანი — სულ ერთია, არსებული თუ არარსებული — არის ის, რისკენაცაა მიმართული, რაზედაცაა დამიზნებული წარმოდგენა.

„წარმოდგენა თავისთავად“ როგორც შემადგენელი ნაწილი „დე-

<sup>3</sup> Ш. Н у ц у б и д з е, Больцано и теория науки, «Вопросы философии и психологии», Москва, 1913, стр. 116—117.

„ზულებიისა თავისთავად“ არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი—ეს პრედუქტები მას არ მიეწერება. რაკი გავარკვევით არსება „დებულებისა თავისთავად“, ადვილია განვსაზღვროთ ცნება „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის ისეთი „დებულება თავისთავად“. რომელიც სწორად გამოხატავს „საგანს“. ეს საგანი აუცილებლად როდი უნდა არსებობდეს. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არ მოითხოვს იმას, რომ ის ვინმეს მიერ მოიაზრებოდეს ან გამოითქმებოდეს.

გავრცელებული მაგალითი, რომელიც „ჭეშმარიტების თავისთავად“ საილუსტრაციოდ მოჰყავთ, ასეთია: ამ ხეზე ფოთლების რაოდენობა განსაზღვრულია. ფოთოლი იმდენია, რამდენიც არის, სულ ერთია, ვიცი თუ ჩვენ, თუ არა. სწორედ ეს გარკვეულობა ასე, და არა სხვაგვარად, ყოფნისა, არის „ჭეშმარიტება თავისთავად“. ის არ არსებობს ჩივთის, საგნის სახით, მაგრამ ის მიანიც არის.

„დებულება თავისთავად“, „წარმოდგენა თავისთავად“, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არ არის რაღაც ფიზიკურად ან ფსიქიკურად არსებული. ისინი ქმნიან იდეალურ ერთიანობას, როგორც თქვა ჰუსერლმა. რომელმაც ბოლცანოს მოძღვრება განავითარა.

ჭეშმარიტების არსებობის უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ეს უარყოფა თავის თავში წინააღმდეგობას შეიცავს: ჭეშმარიტების უარყოფა უკვე გარკვეული ჭეშმარიტებაა; და თუ არსებობს ერთი ჭეშმარიტება, მაშინ არსებობს ჭეშმარიტებათა უსასრულო რიცხვი, რადგან ყოველი ჭეშმარიტი დებულების შესახებ შეიძლება გამოითქვას ახალი ჭეშმარიტება, სახელდობრ: დებულება, რომ მოცემული დებულება ჭეშმარიტია.

მაგრამ უნდა მივუთითოთ ერთ ვითარებაზე, კერძოდ იმაზე, რომ ბოლცანომ საბოლოოდ ვერ შეძლო თანამიმდევრულად გაეტარებინა თავისი თვალსაზრისი „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“, ე. ი. ჭეშმარიტების შესახებ, რომელიც არსებობს მიუხედავად იმისა, იაზრებს მას ვინმე თუ არა.

ჩვეულებრივ, ჭეშმარიტება, ისევე როგორც მცდარობა, აზრს მიეწერება; ჩვენ ვამბობთ, რომ ჭეშმარიტება და მცდარობა მსჯელობის თვისებებია, ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, ლაპარაკია არა მსჯელობის ფსიქოლოგიურ აქტზე, არამედ მსჯელობის შინაარსზე, რომელიც დამოკიდებულია საქმის ვითარებაზე და არა სუბიექტზე, ადამიანზე, კაცობრიობაზე.

ბოლცანოს თანახმად, დებულებები, ჭეშმარიტებები არსებობენ თავისთავად, მათი გამოხატველი აზრებისაგან, მსჯელობებისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს ის მიდის იმ აზრამდე, რომ მსჯელობები და „ჭეშმარიტებები თავისთავად“ გაიაზრებიან

ღმერთის მიერ. ამგვარად, „ღებულებები თავისთავად“, „ქეშმარიტებები თავისთავად“ მაინც აზრებია, მსჯელობებია; ქეშმარიტება ღმერთის ისეთი მსჯელობაა, რომელიც სწორად გამოხატავს რაიმეს. ეს ქეშმარიტება ადამიანისაგან დამოუკიდებელია, რადგან ის შეიძლება არსებობდეს ადამიანის მიერ მისი გააზრების გარეშეც.

ხშირად ჰუსერლის იდეების ზეგავლენით ბოლცანოს ე. წ. „წმინდა ლოგიკის“ წარმომადგენლად გადააქცევენ ხოლმე. ბოლცანომ ჰუსერლის „წმინდა ლოგიკის“ თეორიამდე გაცილებით ადრე შეიმუშავა თვალსაზრისი ზედროული „ქეშმარიტებების თავისთავად“ ლოგიკური სამეფოს შესახებ, ე. ი. ისეთი საგნების შესახებ, რომლებიც ნამდვილობას მოკლებული არიან, მაგრამ „არსებობენ“ და რომლებსაც ერთმანეთთან საფუძვლისა და შედეგის ობიექტური კავშირი აერთიანებთ. შემდგომ ეს ღებულებები საფუძვლად დაედო ჰუსერლის „წმინდა ლოგიკას“, მაგრამ ბოლცანომ ამ ღებულებებიდან არ გააკეთა შესაბამისი დასკვნები: როგორც აღვნიშნეთ, ლოგიკის ის თვლის პრაქტიკულ, მაშასადამე, ფსიქოლოგიაზე დამოკიდებულ დისციპლინად. ასეთი თვალსაზრისი, როგორც ცნობილია, პრინციპულად ეწინააღმდეგება „წმინდა ლოგიკის“ იდეას.

ბოლცანოს ლოგიკური მოძღვრება სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა და განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა მე-20 საუკუნის გარკვეულ ფილოსოფიურ სკოლებზე, ბოლცანოს მეტაფიზიკა კი, მალე მიეცა დავიწყებას. ის არც ბოლცანოს ლოგიკური შეხედულებების აღორძინებრივ პერიოდში გახსენებიათ.

ბოლცანო კანტის მოწინააღმდეგეა. ის აღიარებს „ნიეტების თავისთავად“ და, უპირველეს ყოვლისა, ღმერთის შემეცნების შესაძლებლობას, იცავს კათოლიციზმს, თვლის მას ყველაზე უკეთეს რელიგიად, შესაძლებლად მიიჩნევს ყოვლად ძლიერი, ყველაფრის მცოდნე ღმერთის არსებობის დასაბუთებას.

სამყაროს ბოლცანო ლაიბნიცის მსგავსად იაზრებს: სამყარო შედგება სხვადასხვა სულებისაგან, რომელთაგან ყოველს აქვს წარმოდგენის გარკვეული ძალა; ასეთებია, აგრეთვე, მათემატიკური სხეულები, ასე რომ, მატერიალურ სხეულებსა და წმინდა სულიერ არსებებს შორის განსხვავება მხოლოდ რაოდენობრივია. ამგვარადვე, არაორგანულ, მცენარეულსა და ცხოველთა სამყაროებს შორის განსხვავება რაოდენობრივია, რადგან ყოველი მათგანი სულებისაგან (მონადებისაგან) შედგება. აქ არ ვეხებით ჩვენი თვალსაზრისით სავსებით უაზრო წარმოდგენებს სულის უკვდავებაზე: სული თურმე თან წარიტაცებს

სკეულის ნაწილს: მომავალ ცხოვრებაში სულის თვისებები — გრძობა, წარმოსახვა, აზროვნება და ა. შ. უფრო განვითარებული იქნება.

4. შოპენჰაუერი (1788—1860). ძირითადი შრომები: „სამყარო საფუძვლის კანონის თხზვარი ფესვის შესახებ“ („Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“), „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“, „პარერგები და პარალიპომენები“ და სხვ.

შოპენჰაუერა თვითონ მიუთითებს იმ ფილოსოფიურ მიმართულებებს, რომელთა გავლენითაც იქმნებოდა მისი ფილოსოფია. ესაა კანტის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი, რომლის თანახმადაც „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“, პლატონის ობიექტური იდეალიზმი, რომელიც იდეათა არსებობას აღიარებს, და ბუდიზმი.

შოპენჰაუერი აშკარა მტერია გერმანული კლასიკური იდეალიზმის — ფიხტეს, შელინგის და ჰეგელის — მეტაფიზიკური სისტემებისა, რომელთაც იმდენად არ აკრიტიკებს, რამდენადაც აგინებს; ამავე დროს, თვითონვე ის ქმნის მეტაფიზიკური ობიექტური იდეალიზმის სისტემას.

შოპენჰაუერის ფილოსოფიური სისტემა სრული სახით 1819 წლისათვის იყო ჩამოყალიბებული: ამ წელს გამოქვეყნდა მისი მთავარი თხზულება — „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“. ჰეგელის ფილოსოფიის ბატონობის პერიოდში, შემდეგ კი ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგიური მომზადების პერიოდში ამ წიგნს არავითარი წარმატება არ ჰქონია, მაგრამ 1848 წლის რევოლუციის შემდეგ, როგორც კი თავი იჩინა კლასობრივმა განსხვავებებმა და იუნკრობას ინიშვნელადი როლი დაეკისრა, შოპენჰაუერის რეაქციული ფილოსოფია მოკლედ შემოვიდა — მის სიცოცხლეშივე გამოვიდა თხზულების ორი ახალი გადამუშავებული გამოცემა.

სამყაროს შოპენჰაუერი ორი კუთხით განიხილავს: ერთი მხრივ, როგორც მოვლენას, მეორე მხრივ, როგორც არსებას, ამასთანავე, ეს მხარეები პრინციპულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. შოპენჰაუერის სისტემის მოკლე დალაგებისას შეიძლება ვისარგებლოთ სამყაროს ორად — მოვლენებად და „ნივთებად თავისთავად“ — კანტისეული გაყოფით, რადგან თვითონ შოპენჰაუერი ეთანხმება ამ თვალსაზრისს. განსხვავება — და ამასთანავე პრინციპულიც — თავს იჩინს, როცა შოპენჰაუერი ცდილობს გადაწყვიტოს საკითხი იმის შესახებ თუ რა არის სამყაროს არსება, როგორია მისი ხასიათი, თავისებურება რა მიმართებაშია ის მოვლენათა სამყაროსთან.

პირველი ძირითადი დებულება, რომელსაც ავითარებს შოპენჰაუერი კანტზე დაყრდნობით, არის სუბიექტური იდეალიზმის ცნობი-



ლი თეზისი: „სამყარო ჩემი წარმოდგენაა“. რა თქმა უნდა, შოპენჰაუერს ამით სრულიადაც არ სურს თქვას, რომ არსებული სამყარო არის მხოლოდ ჩემი წარმოდგენა. ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სამყაროსა და სხვა ადამიანების უარყოფა, შოპენჰაუერის აზრით, სოლოფსიზმია, თეორიული ეგოიზმია, და ამგვარი თვალსაზრისი, სოფისტების გარდა, ფილოსოფიის ისტორიაში არავის დაუცავს. ნამდვილი სოლიფსისტის პოვნა საგიჟეთშიც კი შეუძლებელია.

შოპენჰაუერი ლაპარაკობს მოვლენათა სამყაროზე, სამყაროზე, როგორადაც გვევლინება ის ჩვენ, გრძნობის გარკვეული ორგანოებისა და ცნობიერების გარკვეული სტრუქტურის მქონე არსებებს, და თავისთავად არსებულ სამყაროზე, რომელიც სრულიადაც არ არის ჩემი წარმოდგენა. შოპენჰაუერი კანტს დამსახურებად უთვლის იმას, რომ მან დაამტკიცა სუბიექტურობა არა მხოლოდ შეგრძნებებისა, არამედ აპრიორული ფორმებისა, რომლებშიც გვევლინება საგნები შემეცნების პროცესში.

წარმოდგენა ის უშუალოდ მოცემული, რითაც ჩვენ ფილოსოფიის აგება უნდა დავიწყოთ, მაგრამ წარმოდგენა, თავისი არსებით, უკვე შეიცავს სუბიექტისა და ობიექტის მომენტებს. წარმოდგენას, როგორც ცნობიერების პირველად ფაქტს (სუბიექტს), არ შეუძლია არსებობა წარმოდგენილის (ობიექტის) გარეშე. ამიტომ ფილოსოფიაში მცდარია გზა, რომელიც ობიექტიდან სუბიექტისაკენ მიდის (მატერიალიზმი), არ არსებობს და შეუძლებელია არსებობდეს ობიექტი სუბიექტის გარეშე, მაგრამ ასევე მცდარია საპირისპირო გზა, რომლის საშუალებითაც ცდილობენ ობიექტი სუბიექტიდან გამოიყვანონ, რადგან სუბიექტის გააზრება ობიექტის გარეშე შეუძლებელია. სამყარო როგორც წარმოდგენა შემეცნებელ სუბიექტზეა დამოკიდებული: ამაში, შოპენჰაუერის აზრით, კანტი სწორი იყო, მაგრამ ცდებოდა. როდესაც ფიქრობდა, რომ სამყაროს არსების შემეცნება შეუძლებელია. მოვლენათა სამყარო სუბიექტზეა დამოკიდებული, მაგრამ თვითონ სუბიექტი არ არის დამოუკიდებელი, აბსოლუტური რამ, ის არ არის უკანასკნელი მიზეზი.

სამყაროში ყველაფერი მიზეზობრივად დაკავშირებულია (საქმაო საფუძვლის კანონი) და სუბიექტი ამ კავშირის მხოლოდ ერთ-ერთ წევრია. აქ შოპენჰაუერი ამზადებს გადასვლას სამყაროდან, როგორც წარმოდგენიდან, სამყაროზე, როგორც ნებაზე.

საქმე ისაა, რომ სამყარო როგორც წარმოდგენა სამყაროს მხოლოდ ერთი მხარეა, ის მხარეა, რომელიც ჩვენთანაა მიმართებაში და ჩვენზეა დამოკიდებული. მეორე მხარე, რომელიც ჩვენგან დამოუკიდებელია — სამყაროს არსება — საესებით სხვაგვარია, ჩვენ:

მასზე ვართ დამოკიდებული. ჩვენ ყველაფერი მოცემული გვაქვს წარმოდგენის ფორმაში: ამ ფორმაშივე გვეძლევა ჩვენი სხეული; მაგრამ ჩვენი სხეული მოცემულია აგრეთვე აქტებში, მოქმედებებში, რომელთაც ჩვენ ნებელობით ვუწოდებთ. ჩვეულებრივ ასხვავებენ ნების აქტს და სხეულის მოქმედებას: პირველი გაგებულია როგორც მიზეზი, მეორე — როგორც შედეგი. სინამდვილეში კი, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ისინი იმით განსხვავდებიან, რომ სხვადასხვა წესით არიან მოცემულნი. სხეული როგორც წარმოდგენა ნების ობიექტივაციაა.

შოპენჰაუერი ამ პრინციპს მთელ სინამდვილეზე ავრცელებს და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ სამყაროს არსება არის ნება. ნება არ არის ჩემი წარმოდგენა. სამყარო როგორც მოვლენა, როგორც წარმოდგენა ნების ობიექტივაციაა. ნება შემეცნების ფორმებისაგან თავისუფალია, ამ ფორმებს ემორჩილება მხოლოდ მისი ობიექტივაცია მოვლენებში. ნება განსხვავდება მოვლენებისაგან: მოვლენები განსაზღვრულია დროისა და სივრცის ფორმებით. ვამარტივებთ შოპენჰაუერის მოძღვრებას და არაფერს არ ვიტყვით იდეების სამეფოზე, რომელიც გამაშუალებელი რგოლის სახით მოთავსებულია ერთეულ საგნებსა და სამყაროს არსებას—ნებას შორის და მოწოდებულია, ახსნას ნების ობიექტივაცია ერთეულ მოვლენებში. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ უდაბლეს საფეხურზე ნების ობიექტივაცია ვლინდება ბუნების ისეთ თვისებებში, როგორებიცაა: სიმძიმე, ელექტრობა, მაგნეტიზმი და ა. შ. უფრო მაღალ საფეხურებზე კი — მცენარეებში, ცხოველებში, ადამიანში.

ნების ძირითადი ნიშანია მისწრაფება, სწრაფვა მოქმედებისკენ. მაგრამ ყოველი მისწრაფება ხომ მიუთითებს რაღაც ხარვეზზე, რომელიც უნდა შეივისოს, უკმაყოფილებაზე არსებული მდგომარეობით. რომელიც უნდა შეიცვალოს. სანამ მდგომარეობა არ შეიცვლება, ტანჯვას განვიცდით, მაგრამ რაწამს დაკმაყოფილება ჩვენი მისწრაფება და მოიხსნება უკმაყოფილება, იბადება ახალი მისწრაფება: სამყაროს არსება ხომ ნებაა, ხოლო ნება არ არსებობს მისწრაფების გარეშე. ამიტომ დაუკმაყოფილებლობა არსებული მდგომარეობით და, მაშასადამე, ტანჯვის განცდა თან ახლავს ჩვენი ცხოვრების ყოველ მომენტს. ნება სამუდამო ტანჯვის მიზეზია.

მაგრამ ჩვენი მისწრაფებები სავსებით რომ დაკმაყოფილდეს ჩვენ აღმოვჩნდებოდით ყოველგვარი მისწრაფების გარეშე, ეს კი უარესი ტანჯვაა. ეს არის „საშინელი სიცარიელე და მოწყენილობა“. ადამიანის ცხოვრება ორ უკიდურესობაშია მოქცეული — ერთია ტანჯვა სურვილთა დაუკმაყოფილებლობის გამო, მეორეა საშინელი მოწყენილობა, გამოწვეული დაკმაყოფილებული მისწრაფებით, რაც არსებითად იგივე ტანჯვაა.

ცხოვრების განთავისუფლება ტანჯვისაგან ქრისტიანულმა ფან-

ტაზიამაც კი ვერ შეძლო: ყველა ტანჯვა მან ჯოჯოხეთში შოაქცია, სამოთხისათვის კი დატოვა მოწყენილობა, ე. ი. ტანჯვის სხვა სახე. შოპენჰაუერი შეურიგებელი მტერია ლაიბნიცის თეორიისა, რომლის მიხედვით ჩვენი სამყარო ყველა შესაძლებელ სამყაროთაგან საუკეთესოა. თუკი ჩვენს სამყაროში არსებობს ბოროტება, ეს, ლაიბნიცის თანახმად, იმისთვისაა, რომ სიკეთეს გაესვას ხაზი. შოპენჰაუერის მტკიცებით კი სამყაროში რეალურია მხოლოდ ტანჯვა, სიამოვნებას მხოლოდ უარყოფითი ნიშანი აქვს. სიამოვნება ტანჯვის უარყოფაა. სამყაროში ტანჯვა რომ უფრო რეალურია, ვიდრე სიამოვნება, ჩანს თუნდაც დანტეს „ღვთაებრივი კომედიიდან“: დანტემ ჯოჯოხეთის დახატვისას მასალა ჩვენი სამყაროდან, ჩვენი ცხოვრებიდან აიღო და ჯოჯოხეთის სურათი, ყველა მისი ნიშნებით — ტანჯვით, წამებით, წვალებით — რეალისტური გამოვიდა. რაც შეეხება სამოთხეს თავისი ნეტარებით, დანტეს მისი სურათი არ გამოუვიდა, რადგან ჩვენს სამყაროში ვერ შეძლო ეპოვა მასალა სამოთხის ცხოვრების ასაწერად.

ჩვენი სამყარო — ყველა შესაძლებელ სამყაროთაგან უარესია. შოპენჰაუერი მივიდა სამყაროს უარყოფამდე, მაგრამ, რამდენადაც სამყაროს არსება ნებაა, შოპენჰაუერი ნების „უარყოფამდე“ მიდის. ნების უარყოფა არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ნამდვილად უარეყოფთ ნებას: როგორ შეიძლება უარეყოთ ის, რაც სამყაროს არსებაა. ნების უარყოფა ნიშნავს საკუთარ თავში ნების, მისწრაფებათა ჩახშობას. საკუთარ თავში სიცოცხლის ნების ჩახშობის, ჩაკვლის გზა ასკეტიზში, თვითგვემა. ნების ჩახშობის გამო ადამიანს უჭრება მოტივები, რომლებიც მას მისწრაფებებისკენ უბიძგებენ: ნირვანა, რომელზეც ლაპარაკობს ბუდიზმი, გამოსავალია არსებული მდგომარეობიდან, ტანჯვისაგან ხსნაა.

მაგრამ მისწრაფება საკუთარ თავში სიცოცხლის ნების ჩახშობისაკენ მაინც მისწრაფებაა, ის ეყრდნობა ინტერესს, მიზნითაა გაპირობებული. ნების ნამდვილი ჩახშობა ნიშნავს იმას, რომ გამჭრალია მისწრაფება, არ არსებობს ინტერესი, მიზანი. ასეთი ვითარებაა ესთეტიკური ჰერმეტიკის დროს.

აზროვნება ნების გამოვლენაა, მაგრამ როგორი უცნაურიც არ უნდა იყო ეს, მას, შოპენჰაუერის თვალსაზრისით, ძალუძს განთავისუფლდეს ნების ბატონობისაგან, ყოველ შემთხვევაში, ამგვარი შესაძლებლობა არსებობს. არსებობს დაუინტერესებელი აზროვნება და ჰერმეტიკა. დაუინტერესებელი აზროვნება ქმნის მეცნიერებას, დაუინტერესებელი ჰერმეტიკა გვანიჭებს ესთეტიკურ სიამოვნებას. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება თუნდაც დროებით განვთავისუფლდეთ ნებისაგან.

5. ბ რ ე ნ ტ ა ნ ი (1838—1917). ბრენტანოს თავდაპირველმა თეორიამ ყოფიერებაზე, ცნობიერებასა და შემეცნებაზე — მოძღვრებამ,

რომელიც მან მოგვიანებით მნიშვნელოვნად შეცვალა, — უდიდესი გავლენა მოახდინა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზე. ბრენტანომ არა მარტო შექმნა თავისი სკოლა, რომელიც მე-20 საუკუნეშიც განაგრძობს არსებობას, არამედ მისი მოძღვრების ძირითადი მომენტები ამოსავალი გახდა ახალი თეორიებისა, — მაგალითად. ჰუსერლია. შტუმპფის. მაინონგის და სხვ. თეორიებისა.

ბრენტანო იზიარებდა არისტოტელეს ბევრ მოსაზრებას, ბერძენი ფილოსოფოსის ლოგიკისა და მეტაფიზიკის დებულებებზე დაყრდნობით მან თანდათან ახალი გზა დასახა.

თუკი არისტოტელეს მოძღვრებით გატაცების პერიოდში ბრენტანო აღიარებდა ყოფიერებას ჭეშმარიტების აზრით (Sein im Sinne Wahrheit), შემდგომ პერიოდში ის მიუთითებს, რომ ზმნა „არის“ იქმნება არა მარტო „ნივთების“ მიმართ, არამედ „არანივთების“ მიმართაც და აფართოებს არსებულის სფეროს: არსებულად თვლის არა მარტო რეალურს, არამედ არარეალურსაც.

რეალურისა და არარეალურის ერთობლიობა წარმოადგენს არსებულის მოცულობას, ე. ი. იმის მოცულობას, რაც აღიარებული უნდა იქნეს კანონით<sup>4</sup>. არსებულის სფეროს გაფართოების შემდეგ ბრენტანოს უარი უნდა ეთქვა ჭეშმარიტების არისტოტელესეულ კლასიკურ განსაზღვრებაზე, რომელიც გამოხატულია ფორმულაში „adaequatio rei intellectus“.

საქმე ისაა, ფიქრობს ბრენტანო, რომ ჭეშმარიტების ეს განსაზღვრება არ ვრცელდება უარყოფით მსჯელობაზე: არ არსებობს ისეთი ხივთი, რომელსაც შეესატყვისება მსჯელობა „ურჩხულები არ არსებობენ“. გარდა ამისა, ნშირად დადებითი მსჯელობაც ლაპარაკობს ისეთ რაიმეზე, რაც ნივთი არ არის. ამიტომ განსაზღვრება, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტება არის აზრის თანხმობა ნივთთან, უნდა უარიყოს. რა თქმა უნდა, მსჯელობა მუდამ ისეთ რაიმეს ეხება, რაც არსებობს, რაც მის ობიექტურობას უზრუნველყოფს, მაგრამ ეს რაიმე ყოველთვის ნივთი არ არის, ის შეიძლება იყო არანივთიც.

ჭეშმარიტების ამ განსაზღვრებაში სიტყვა „res“ გაგებულია როგორც ნივთი, ამიტომ ეს განსაზღვრება მცდარია. განსაზღვრება სწორი იქნება, თუ ნივთის ცნების ადგილს დაიკავებს ცნება — „რაიმე“ ან „საგანი“, ეს უკანასკნელი ამ შემთხვევაში არ უნდა გვესმოდეს როგორც აუცილებლად რეალური საგანი. რეალური და არსებული სხვადასხვა ცნებებია: არსებული უფრო ფართოა, ვიდრე რეალური, რამდენადაც არარეალურიც არსებობს.

<sup>4</sup> Mayer-Hillebrand, Franz Brentanos Seinslehre, Zeitschrift für philosophische Forschung, B. XIII, H. 2, S. 317.

ბრენტანო ასწავლებს არარეალურის რამდენიმე სახეს, მაგ., იმანენტურა საგნების არსებობას, კეშმარიტი მსჯელობების შინაარსს, მიმართებებს. იმანენტური საგნები არის „ნივთები“, რომლებიც მხედველობაშია მიღებული: არა თვითონ ნივთები, არამედ ის, რაც ნაგულისხმევია, რაც იზარება — სულ ერთია, არსებულია თუ წარმოდგენილი, აღიარებულია თუ უკუგდებული, საყვარელია თუ საძულველი. ყოველი ფსიქიკური ფენომენი — წერს ბრენტანო — ხასიათდება იმით, რასაც შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსებმა საგნის ინტენციური (აგრეთვე მენტალური) შინაგანი არსებობა უწოდეს და რასაც ჩვენ აღვნიშნავდით გამოთქმით: „მიმართება შინაარსთან“, „მიმართულობა ობიექტზე“ (ამასთან ობიექტი არ უნდა გავიგოთ როგორც რეალობა), „იმანენტური საგნობრიობა“, გამოთქმით, რომელიც სავსებით არ არის განთავისუფლებული ორაზროვნებისაგან.

ბრენტანოს მიმდევრები აღნიშნავენ, რომ იმანენტურ ობიექტებზე მოძღვრების საწყისს ვპოულობთ არისტოტელესთან, რომელიც აღქმის პროცესის ახსნისთვის საგნის მენტალური სახეების არსებობას აღიარებდა. შუა საუკუნეების მოაზროვნეები ამ შემთხვევაში არისტოტელეს მისდევდნენ: ცნობიერებაში ობიექტის თავისებურ მოცემულობას მათ მენტალური ანუ ინტენციური უწოდეს. დეკარტს, ლოკს, ბერკლის, ჰიუმსს, ლაიბნიცს ეჭვი არ ეპარებოდათ ინტენციური ობიექტის არსებობაში. კანტი იმდენად იყო დარწმუნებული მის არსებობაში, რომ ამ საფუძველზე ააგო თავისი მოძღვრება ტრანსცენდენტალური იდეალიზმისა.

ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ახალგაზრდა ბრენტანომ აითვისა მოძღვრება იმანენტური ობიექტების შესახებ და იგი საფუძვლად დაუდო თავის გამოკვლევებს ცნობიერებაზე. რაც შეეხება მსჯელობის შინაარსს, რომელიც ასევე არარეალური საგანია, ბრენტანოს მიხედვით მისი არსება ამგვარად უნდა დავახასიათოთ: როცა ვამბობ A არსებობსო, ამით მე გამოვთქვამ ჩენა რწმენას A-ს არსებობაში, რის საფუძველზეც ვამყარებ მიმართებას A-ს არსებობის გამომხატველ ობიექტურ მდგომარეობასთან, საქმის ვითარებასთან („Sachverhalt“). ბრენტანოსათვის მსჯელობის შინაარსია სწორედ საქმის ვითარება.

მსჯელობის შინაარსი არ არის დაკავშირებული მსჯელობის გამოთქმელ სუბიექტთან, მას არ ქმნის ჩვენი შემეცნება — ის ჩვენს შემეცნებამდეც არსებობს და ჩვენი შემეცნების შემდეგაც. შემდგომ, ბრენტანოს ზეგავლენით შტუმპფმა შექმნა ანალოგიური მოძღვრება და მსჯელობის შინაარსს უწოდა „სახე“ (Gebilde). მაინონგი ხაზს უსვამდა მსჯელობის შინაარსის ექსტრამენტალობას და ამიტომ მის, აღსანიშნავად იხმარა სიტყვა „ობიექტური“ (Objektive). ბრენტანოს

ცუდნობოდა ჰუსერლი, რომელმაც ეს მოძღვრება მსჯელობის შინა-  
არსის შესახებ საფუძვლად დაუდო თავის ფენომენოლოგიას და ამით  
შეეცადა დაეძლია ფსიქოლოგიზმი. და ბოლოს, არსებობს კიდევ ერ-  
თი კლასი არარეალური საგნებისა, რომლებიც თვითონ არარეალური  
არიახ, მაგრამ რეალობებთან არიან დაკავშირებულნი. ეს არარეალუ-  
რი საგნები წარმოადგენენ მიმართებებს — მიმართება, მაგალითად,  
„უფრო მაღალი“, დაკავშირებულია რეალურ ნივთებთან, მაგრამ თვი-  
თონ არ არის რეალური.

1848 წლის რევოლუციის შემდეგ გერმანია სწრაფი კაპიტალისტური განვითარების გზაზე დგება. დიდი იდეალისტური სისტემები წარსულს ჩაბარდა: იდეალიზმი „1848 წლის რევოლუციის მიერ სასიკვდილოდ დაიჭრა“<sup>1</sup>. სპეკულაციურმა ნატურფილოსოფიამ ადგილი დაუთმო ბუნებათმეცნიერებებს, რომელთა განვითარებაც გაპირობებული იყო კაპიტალისტური წარმოების განვითარებით.

ფ. ენგელსი თავის შრომაში — „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“ — მიუთითებს ბუნებისმეტყველების აღმოჩენებზე, რომელთაც გავლენა მოახდინეს ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე, ესენია: ენერჯიის შენახვისა და გარდაქმნის პრინციპი, ორგანული უჯრედის აღმოჩენა და დარვინის ევოლუციური თეორია. თავად მეცნიერული აღმოჩენები, რა თქმა უნდა, აუცილებლობით ვერ განსაზღვრავდნენ იმას, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ფილოსოფიის ფორმა, სისტემა. ისინი იძლეოდნენ უდიდესი მნიშვნელობის მქონე მასალას გარკვეული ინტერპრეტაციისათვის, მაგრამ თავად ინტერპრეტაციას განსაზღვრავდა კლასობრივი თვალსაზრისი და წინამავალ ფილოსოფიურ სისტემათა გავლენა. ფ. ენგელსი ამ აღმოჩენებზე საუბრისას აღნიშნავდა, რომ ისინი ხელს უწყობდნენ დიალექტიკური მატერიალიზმის განვითარებას. ლიბერალური და ბურჟუაზიის რადიკალურ-დემოკრატიული ფენების წარმომადგენლები კი ბუნებისმეტყველების მიღწევებს მეტაფიზიკური მატერიალიზმის სასარგებლოდ განმარტავდნენ.

„ვეულგარიზატორები, — წერს ფ. ენგელსი, — რომელთაც 50-იან წლებში გერმანიაში მატერიალიზმის დამტარებლების როლი იკისრეს, ერთი ნაბიჯითაც ვერ გასცილდნენ თავიანთი მასწავლებლების მოძღვრების საზღვრებს. ბუნებისმეტყველების ყოველ ახალ წარმატებას ისინი განიხილავდნენ მხოლოდ როგორც ახალ საბუთს სამყაროს შემქმნელის არსებობის წინააღმდეგ. ხოლო თეორიის შემდგომი განვი-

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, 1950, გვ. 451.

თარება, მართლაც, მათი სექმინანობის გარეშე დარჩა. თუ იდეალიზმი ამ დროისათვის სრულიად გამოიფიტა, ხოლო 1848 წლის რევოლუციის მიერ სასიკვდილოდ დაიჭრა, მას სანუგეშოდ რჩებოდა ის, რომ მატერიალიზმი ამ დროს კიდევ უფრო დაბლა დაეცა. ფოიერბახი სრულად მართალი იყო, როდესაც თავიდან იხსნიდა ყოველივე პასუხისმგებლობას ასეთი მატერიალიზმისათვის; მაგრამ მას მატერიალიზმის მაშინდელი მოხეტიალე მქადაგებლების მოძღვრება არ უნდა აერია მატერიალიზმში საერთოდ<sup>2</sup>.

1. ეულგარული მატერიალისტებია — კ. ფოგტის (1817—1895; მთავარი შრომები: „ფიზიოლოგიური წერილები“, 1845—1847, „Köhlerglaube und Wissenschaft“ და სხვ.), ლ. ბიუხნერის (1824 — 1899; მთავარი შრომები: „ძალა და მატერია“, „ბუნება და გონი“, „ბუნება და მეცნიერება“ და სხვ.), ი. მოლეშოტის (1822—1893; მთავარი შრომა „სიცოცხლის წრებრუნვა“) — ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური თხზულებები მიმართული იყო ერთდროულად როგორც ბუჩუუზონისა და იუნკრობის რეაქციული ნაწილის რელიგიურ-იდეალისტური შეხედულებების წინააღმდეგ, ასევე მარქსისტული თეორიისა და ნუშათა მოძრაობის წინააღმდეგ.

ეულგარული მატერიალისტები მიუთითებენ კაპიტალისტური საზოგადოების ნაკლებ, მაგრამ სულაც არ უარყოფდნენ კაპიტალიზმის არინციპებს. დარვინის თეორიის თავისებური გაგების საფუძველზე ისინი, კერძოდ ბიუხნერი, ბიოლოგიის კანონებს ავრცელებდნენ საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე: მემკვიდრეობის კანონი, ფიქრობს ბიუხნერი, განუხრელად მოქმედებს და აღზრდის ვერავითარი საშუალებებით ვერ შეცდებთ ველურთა შვილები კულტურულ ევროპელებად ვაქციოთ.

პრინციპულად ასევე უყურებს ბიუხნერი მუშებს: მუშებს არ შეუძლიათ აშაღდნენ ისეთ დონემდე, რომ სახელმწიფოს მართვა შეძლონ, ისინი კი არ უნდა მართავდნენ სახელმწიფოს, არამედ უნდა ემსახურებოდნენ მას. ძალზე გულუბრყვილოა სოციალ-დემოკრატების რწმენა, თითქოს მმართველი კლასები თავისი ნებათ დაემორჩილებიან ვინმეს. ნებაყოფლობით არავინ არავის არ მოაკვლევინებს თავს, ამიტომ, დაასკვნის ბიუხნერი, სოციალ-დემოკრატიული პრინციპების განხორციელება შესაძლებელია მხოლოდ რევოლუციით. ძალადობით. ბიუხნერი ძალადობის, რევოლუციის წინააღმდეგია, ამიტომ პრინციპულად უარყოფს საზოგადოების გარდაქმნის მარქსისტულ გზას. მაგრამ საინტერესოა მისი შემდგომი მსჯელობა: თუკი რევოლუცია

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 450—451.



მაინც განხორციელდება და სახელმწიფოს სათავეში ძუშათა კლასი მოექცევა, საზოგადოების გარდაქმნა ამ შემთხვევაშიც არ მოხდება, რადგან მუშათა კლასის ბატონობა არ გაგრძელდება დიდხანს: უაზროა დაეფიქსათ, რომ გაუნათლებელი მუშები იბატონებენ განათლებულ ადამიანებს.

რევოლუციის ნაცვლად ბიუხნერი გვთავაზობს რეფორმას, რომელსაც, მიწივე სიტყვებით, არაფერი აქვს საერთო სოციალ-დემოკრატიის პრინციპებთან, მარქსიზმის პრინციპებთან. მარქსიზმს ის მცდარ თეორიად თვლის და ეყრდნობა რა სოციალ-დემოკრატიული პარტიის შიგნით არსებულ არამარქსისტულ შეხედულებებს, ამტკიცებს, რომ სოციალ-დემოკრატიამაც კი უარი თქვა მარქსიზმზე.

ბიუხნერი ილაშქრებს არა კაპიტალიზმის, არამედ მისი ნელი განვითარების წინააღმდეგ, მხარს უჭერს კაპიტალისტური ინიციატივის სწრაფსა და ყოველმხრივ განვითარებას. საზოგადოების შემდგომი განვითარების პრობლემა ინდივიდისა და საზოგადოების ინტერესების შერიგებაა. ეს პრობლემა ინდივიდის განთავისუფლებით გადაწყდება: ის, რაც სასარგებლოა ინდივიდისათვის, გარანტია იქნება იმისა, რაც საზოგადოებისათვისაა სასარგებლო.

ჩვენ ვერ შევჩერდებით ვულგარული მატერიალიზმის სოციალურ შეხედულებათა წვრილმან მხარეებზე და ამ თავისებური მატერიალიზმის ძირითად დებულებებს დავალაგებთ.

2. ე. წ. „ვულგარული მატერიალიზმი“ ჩვენს ლიტერატურაში ცნობილია როგორც მიმართულება. რომელიც აიგივებს მატერიასა და აზრს, აზრს და ნივთიერებას. საქმე ისაა, რომ ხშირად ცხარე კამათისას ბევრი მოაზროვნე ფილოსოფოსი თავის აზრებს მწვავედ, და ამიტომ არცთუ მთლად კორექტული ფორმით, გამოთქვამს ხოლმე. გამოთქმის ეს, არცთუ მთლად კორექტული, ფორმა მოწინააღმდეგეების მიერ ამ მოაზროვნეთა მოძღვრების არსებულ ცხადდება.

მოწინააღმდეგის შეხედულებათა ამგვარი დახასიათება თავად არც არის მთლად კორექტული, მით უმეტეს, თუ აღნიშნულ გამოთქმას ანალოგიის ფორმა აქვს. ასეთი დახასიათება უფრო მცდარი ხდება, თუ მოცემული გამოთქმა მიეწერება მთელ მიმართულებას, მიუხედავად იმისა, რომ ამავე მიმართულების სხვა წარმომადგენლები მის მცდარობაზე, სიყალბეზე ზრუნულობენ.

ასეთი ბედი ეწია ვაგნერის წინააღმდეგ პოლემიკის წარმოების დროს ფოგტის მიერ წამოყენებულ გამოთქმას — „აზრები ისეთსავე მიმართებაშია ტვინთან, როგორ მიმართებაშიცაა ნაღველი ღვიძლთან, შარდი თირკმელთან“. ამგვარი აზრი, ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე, გამოთქვა ფრანგმა მატერიალისტმა კაბანისმა: „ტვინის დანიშნუ-

ლება აზროვნება, ისევე როგორც კუქის დანიშნულებაა საკმლის მონელება, ღვიძლის კი — სისხლიდან ნაღვლის გამოყოფა“.

თუ ფოგტის გამოთქმას არსებითად განვიხილავთ, მისგან არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გავაკეთოთ ის დასკვნები, რომლებიც ამ მოაზროვნეს შეეწერება, კერძოდ არ შეიძლება ვიფიქროთ, თითქოს ფოგტი ამ გამოთქმით ამტკიცებდეს, აზრი ისევე მატერიალურია, ნივთიერია, როგორც ნაღველი ან შარდის. მას მხოლოდ იმის თქმა სურს. რომ ტვინსა და აზროვნებას შორის არსებობს ორგანოსა და მისი პროდუქტის მიმართება. იმის თაობაზე, თუ როგორია ეს პროდუქტი — სულიერია ის, თუ ნივთიერი — ფოგტი არაფერს ლაპარაკობს.

ორგანოსა და მისი პროდუქტის (ტვინი — აზრი, ღვიძლი — ნაღველი) კავშირის განხილვისას, ე. ი. იმ კავშირის განხილვისას, რომელმაც შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ აზრი ნაღვლის ნსგავსად ნივთიერი რამაა, ფოგტი თავადვე მიუთითებს, ეს შედარება უხეშიაო: „უხეშად რომ ვთქვათ“ — წერს იგი.

გარკვევით უნდა ითქვას, რომ ამ მიმართულების ყველაზე პოპულარული და გავლენიანი წარმომადგენელი ბიუხნერი პრინციპულად არ ეთანხმება ფოგტს. ბიუხნერი აღნიშნავს, რომ, მისი ოვალსაზრისით, ეს შედარება არ არის შესაფერისი ან კარგად შერჩეული. ყველაზე მიუდგომელი მსჯელობის დროსაც კი ჩვენ არ შეგვიძლია ვიპოვოთ ანალოგია და ნამდვილი მსგავსება ნაღვლის და შარდის გამოყოფასა და ტვინში აზრის წარმომქმნელ პროცესს შორის. შარდი და ხაღველი ხელით შეგრძნებადი, აწონვადი, დანახვადი და, გარდა ამისა, უყუსაგდები და მოსაცილებელი ნივთიერებებია, რომლებსაც გამოყოფს სხეული, ამის საპირისპიროდ კი აზრი ან აზროვნება არის არა გამოყოფა, არა უკუგდებული ნივთიერება, არამედ ტვინში გარკვეული წესით კომბინირებულ ნივთიერებათა ან მათ ნაერთთა მოღვაწეობა, მოქმედება. და შემდეგ: „ამიტომ გონება ან აზრი თვითონ არ არის მატერია. ტვინი არ გამოიმუშავებს არავითარ ნივთიერებას, მსგავსად ღვიძლისა და თირკმლებისა, არამედ წარმოქმნის მხოლოდ მოქმედებას, რომელიც არის ყოველი მიწიერი ორგანიზაციის უმაღლესი ნაყოფი და გაფურჩქვნა“.

ფოგტის უხეირო შედარებაში, ამბობს ბიუხნერი, მოცემულია სავსებით სწორი ძირითადი აზრი, სახელდობრ: ისევე როგორც არ არსებობს ნაღველი ღვიძლის გარეშე, არ არსებობს არც აზრი ტვინის გარეშე; ფსიქიკური მოქმედება არის ტვინის მოქმედება ან ფუნქციონირება, როგორც ვხედავთ, ზოგიერთი ტერმინის გამოკლებით, ბიუხნერის დებულებებში არაფერია ისეთი, რასაც ამ შემთხვევაში მატერიალიზმის ვულგარიზაცია შეეძლოს. წამოყენებულია მატერიალიზმის თვალსა-

ზრისით „საცხებით სწორი“ ძირითადი აზრი: არ არსებობს აზრი ტვინის გარეშე.

მაგრამ ასე ხშირად მომხდარა ფილოსოფიის ისტორიაში: უკიდურესად უხეშად და არცთუ მთლად კორექტულად გამოთქმული აზრი გადაიქცევა ხოლმე ძირითად დებულებად, რომლითაც მოცემულ ფილოსოფიურ სკოლას ახასიათებენ. ეს გადახდა თავს ბიუხნერის, ფოგტის და მოლეშოტის მატერიალიზმს. ბიუხნერი უარს აბობს ფოგტის დებულებაზე, ასწორებს ამ დებულებას, მასში დებს აზრს, რომელიც მატერიალიზმის თვალსაზრისით არსებითად სწორია. მიუხედავად ამისა, ვულგარული მატერიალიზმი შევიდა ისტორიაში როგორც მიმართულება, რომლის არსებაც ფოგტის უხეში ანალოგიითაა გამოხატული<sup>3</sup>.

ჩვენ სულაც არ უარვყოფთ იმას, რომ მატერიალიზმის ვულგარიზაცია ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის საკითხის გადაწყვეტის ხაზითაც მოხდა, მაგრამ გვსურს მივეუთითოთ სხვა ვითარებაზეც, რომელმაც ვულგარულობის დალი დაამჩნია ამ მიმართულებას<sup>4</sup>.

საქმე ისაა, რომ ვულგარული მატერიალიზმის წარმომადგენლები — ექიმები და ბუნებისმეტყველნი, — თუმცა მათს შრომებს ამშვენებს ცნობილ და უცნობ მოაზროვნეთა უამრავი სახელი და ციტატა, — არსებითად დილეტანტები იყვნენ ფილოსოფიაში. მათ ძირითადად ბუნებისმეტყველების ახალი მონაცემები აინტერესებდათ, არ ჰქონდათ ფილოსოფიისა და მისი ნამდვილი პრობლემების ღრმა ცოდნა. ამით აიხსნება მათი ნიჰილისტური პოზიცია წინამძველი ფილოსოფიური სისტემებისადმი და ის ფაქტი, რომ ამ სისტემათაგან ბევრი მათ მიერ „სულიერ შარლატანობად“ იყო გამოცხადებული.

„ადამიანური შემეცნების პროგრესის ნელ ტემპებთან შედარებით გაცილებით უფრო ჩქარა, — წერს ბიუხნერი, — თავისი დრო მოჰამეს და სრულიად დამსახურებულად მიეცნენ დავიწყებას მთელა

---

<sup>3</sup> ფოგტმა თავისი დებულება ჩამოაყალიბა პოლემიკურ შრომაში „Köhlergläubige und Wissenschaft“, რომელიც ფიზიკოლოგ ვაგნერის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ვაგნერი იცავდა უხეშ რელიგიურ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფსიქიკური ტვინის ფუნქცია კი არ არის, არამედ დამოუკიდებელი სუბსტანციაა. ეს სუბსტანცია სხეულის სიკვდილის შემდეგ სინათლის სიჩქარით გადაინაცვლებს სამყაროს სხვა ადგილზე, შემდეგ კი შეუძლია დაბრუნდეს დედამიწაზე და ახალ სხეულში განხორციელდეს. ფოგტმა ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ წამოაყენა თავისი ცნობილი დებულება.

<sup>4</sup> რა თქმა უნდა, არც თვითონ ბიუხნერია თავისუფალი გამოთქმებიდან, რომლებიც ანალოგიურია ფოგტის დებულებისა; ისიც ხშირად უარყოფს „სულის არამატერიალურობას“. მაგრამ ეს აიხსნება ტერმინთა გაურკვეველობით, იმით, რომ მის მიერ გამოყენებულ ცნებებს არა აქვს ერთმნიშვნელოვანი აზრი.

ბრწყინვალეობით სცენაზე გამოსული კანტის შემდგომი პერიოდის იდეალისტური სისტემები, რომლებზეც, სამწუხაროდ, ამდენმა ადამიანმა დახარჯა თავისი გონებისა და სიცოცხლის ძალა. ამ ფილოსოფიის ბრწყინვალე სამოსის ქვეშ ვერაფერს ვერ ვიპოვიოთ, გარდა ფილოსოფიური ფრაზეოლოგიის გამომშრალი ჩონჩხისა, უშინაარსო, მონუსქურთმებული წინადადებებისა, დახვეწილ და მაღალფარდოვან სტილს ამოფარებული ტრივიალური იდეებისა, უკიდურესობამდე მიყვანილი სოფისტიკისა, ერთი სიტყვით, ვერაფერს, გარდა სულიერი შარლატანობისა. რომელიც შეიძლებოდა მოსწონებოდა მხოლოდ სუსტი აზროვნების მქონე თაობას. მაგრამ, რომელსაც უნდა გამოეწვია სიძულვილის ან მოწყენილობის გრძნობა გონიერ მკითხველსა თუ მსმენელში<sup>5</sup>. სხვა ადგილას ბიუხნერი გერმანული იდეალიზმის დიდ სისტემებს „სპეკულაციურ ბოღვად“ მიიჩნევს. რა თქმა უნდა, გერმანელი იდეალისტების სისტემებში ბევრია სპეკულაცია, ფანტაზია. გამონაგონი, მაგრამ ბევრია დადებითიც. ამ სისტემების წარმომადგენლებს — როგორი დამოკიდებულებაც არ უნდა გვქონდეს ჩვენ მათთან — ესმოდათ ფილოსოფიის არსება და არ დაყავდათ იგი სპეკულაციურ მეცნიერებებზე, მით უმეტეს, — ამ მეცნიერებათა ფაქტებზე მიუხედავად მათი იდეალისტური თვალსაზრისის სიყალბისა, ბევრ მათგანს უფრო კარგად ესმოდა სამყაროს როგორც მთელის კავშირი და განვითარება, ვიდრე მექანიკებს და მეტაფიზიკოს მატერიალისტებს.

მატერიალისტური მსოფლმხედველობის შემდგომი განვითარებისათვის საჭირო იყო ამ იდეალიზმის სკოლის გავლა. ვულგარული მატერიალიზმის წარმომადგენლებს სწორედ ეს აკლდათ.

მათ არა აქვთ წინამავალი ფილოსოფიური მიმართულებების საფუძვლიანი ცოდნა, ამიტომ არ ესმით ფილოსოფიურ პრობლემათა — შემეცნების, ჭეშმარიტების პრობლემების, ონტოლოგიური პრობლემების — მთელი სიძნელე. მათ ვერ შეძლეს განვეითარებინათ მატერიალისტური მოძღვრება მატერიალიზმის წინამავალ მიმართულებებთან შედარებით, XVIII საუკუნის ფრანგულ მატერიალიზმსა და ფოიერბახის მატერიალიზმთან შედარებით, მიუხედავად იმისა, რომ სპეკულაციური მეცნიერებანი, რომლებსაც ეყრდნობოდნენ ისინი, ბევრით წავიდნენ წინ პოლბახისა და ფოიერბახის შემდეგ.

აზრის სიმკაცრე და სიზუსტე, ცნებების ერთმნიშვნელოვანება, რის უქონლობასაც ხშირად სავსებით სამართლიანად უკიყინებდნენ ვულ-

<sup>5</sup> Б ю х н е р, С и л а и м а т е р и я, 1907, გვ. 288.

გარული მატერიალისტები გერმანულ იდეალისტებს, არც თვითონ ვულგარული მატერიალისტების შრომებისათვის არის დამახასიათებელი. როგორც ჭკემოთ დავინახავთ, ისეთი ძირითადი ცნებები, როგორებიცაა მატერია და ძალა—ბიუხნერის შრომაში ისინი ხომ ძირითადი ცნებებია — გაურკვეველი და წინააღმდეგობრივია. მაგრამ ყველაზე მთავარია ეს: იმ დროისათვის, როდესაც „იდეალიზმის ყოვლადბრძნობა“ გამოილია, როდესაც იდეალიზმი „1848 წლის რევოლუციის მიერ სასიკვდილოდ დაიჭრა“, როდესაც მთელი წინამავალი ფილოსოფიის კრიტიკული დაძლევის საფუძველზე უკვე ჩაისახა და ვითარდებოდა ახალი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა — დიალექტიკური მატერიალიზმი—ეს უმაღლესი საფეხური ფილოსოფიის განვითარებაში,—სწორედ ამ დროს 50—70-იანი წლების ბუნებისმეტყველთა მატერიალიზმი უარყოფდა დიალექტიკას, ვერ სწვდებოდა დიალექტიკის მომთხროვ ბუნებისმეტყველებათა განვითარების არსს და უხეში, ვულგარული, ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით, არაფილოსოფიური მატერიალიზმის ფორმაში გამოდიოდა.

ვულგარული მატერიალიზმის წარმომადგენელთა დახასიათებისას ლენინი აღნიშნავდა, რომ მათ განსაკუთრებით დიალექტიკა აკლდათ. „მარქსი, ენგელსი და ი. დიციენი თავს არ იწუხებდნენ მატერიალიზმის საანბანო ჭეშმარიტებებით, რომელთა შესახებ დამტარებლები გაჰკიოდნენ ათეულ და ასეულ გამოცემებში, და მთელ ყურადღებას იმას აქცევდნენ, რომ არ მომხდარიყო ამ საანბანო ჭეშმარიტებათა ვულგარიზაცია და ზედმეტი გამარტივება, რომ მათ არ გამოეწვიათ აზრის გაყინვა... დავიწყება იდეალისტური სისტემების ძვირფასი ნაყოფისა — ჰეგელის დიალექტიკისა — ამ მარგალიტისა, რომელსაც ისეთი მამლები, როგორც ბიუხნერები, დიურინგები და კომპ. იყვნენ... ვერ არჩევდნენ აბსოლუტური იდეალიზმის ნაგავში“<sup>6</sup>.

ვულგარული მატერიალიზმის დადებით ნიშნად შეიძლება ჩაითვალოს მატერიალიზმის „საანბანო ჭეშმარიტებათა“ და ამასთან კავშირში ათეიზმის პროპაგანდა<sup>7</sup>. ამ მხრივ ვულგარულმა მატერიალიზმმა გარკვეული პროგრესული როლი შეასრულა, თუმცა ვერ გაერკვა, რომ რელიგია თავისი არსებით საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შედეგია<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 306.

<sup>7</sup> ამ პროპაგანდის წარმატებაზე ლაპარაკობს ის ფაქტი, რომ ბიუხნერის, ფოტის და მოლერშოტის წიგნების ახალი გამოცემები ხშირად გამოდიოდა; ბიუხნერის წიგნი „ძალა და მატერია“ გამოიცა 20-ზე მეტჯერ, 1905 წელს გამოვიდა 21-ე გამოცემა.

<sup>8</sup> საკითხი ვულგარული მატერიალიზმის წყაროების შესახებ არ უნდა იყოს სადავო. საესებით მცდარად მივაჩნია თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ვულგარული მატერიალიზმის თეორიული წინამორბედი იყო კამანისი (Æлз историни философия).

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მატერიალიზმის პროპაგანდა, ბუნებრივია. დაკავშირებული იყო იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ ბრძოლასთან. იდეალისტურ სპეკულაციებთან და აგნოსტიციზმთან დამოკიდებულებას ბიუნზერი „ბუნებისმეცნიერებათა სავსებით მოულოდნელი წინსვლით“ ხსნიდა. აგნოსტიციზმის წარმომადგენლებს, წერს ბიუნზერი. „ემინიათ ბუნებისმეცნიერებათა ძლიერი, აზროვნების განმათავისუფლებელი ზეგავლენისა და ძველ, მაგრამ გაცვეთილ ფილოსოფიურ ავტორიტეტზე დაყრდნობით ცდილობენ შემოფარგლონ ამ მეცნიერებათა სფერო მხოლოდ მოვლენათა სამყაროთი, რათა მისცენ ძველ ფილოსოფიასა და თეოლოგიას იმის შესაძლებლობა, რომ მათ დაუბრკოლებლად იბატონონ გონის სფეროში“. და შემდეგ: „თანამედროვე აგნოსტიკოსების „შეუმეცნებადი“... სხვა არაფერია, თუ არა თეოლოგების კეთილი ღმერთი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში ასე მრავალნაირი მომატყუებელი სამოსით გამოდიოდა. რაც არ უნდა ვუწოდოთ ჩვენ მას: „აბსოლუტი“ თუ „სუბიექტ-ობიექტი“ (შელინგი), „იდეა“ (ჰეგელი), თუ „ნივთი თავისთავად“ (კანტი), „მსოფლიო სული“, „მსოფლიო გონება“ თუ „მარადიული ძალა“ (ნატურფილოსოფია), „ორგანო-ინტელექტი“ (ი. გ. ფიხტე), „შეუმეცნებადი“ (სპენსერი), „ნება“ (შოპენჰაუერი) და ა. შ., საქმის ვითარება უცვლელი დარჩება. რჩება იგივე ძირითადი აზრი, იგივე ანთროპომორფისტული დამახინჯება, იგივე *Asilum ignorantiae* ან იგივე ბნელით მოსილი არსება, რომელიც პირველად წარმოშვა რა შეუცნობელის წინაშე შიშმა, უკვე პირველყოფილ ადამიანებზე ბატონობდა და ასევე იბატონებს განათლებულ ადამიანებზე, სანამ შემეცნების შზე და ბუნებრივი, ყველაფრისაგან დამოუკიდებელი და საკუთარი თავის წყალობით არსებული მსოფლიო წესრიგის აღიარება არ გამოაცხადებს ჰეშმარიტ *fiat lux*-ს“<sup>9</sup>.

როგორ სწორადაც არ უნდა ჟღერდეს ყოველივე ეს, არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ, ჯერ ერთი, ვულგარული მატერიალისტების არგუმენტაცია როგორც წინამავალი, ისევე თანადროული იდელისტური მმართულებების წინააღმდეგ ძალზე სუსტი იყო, და, მეორე, თვითონ ვულგარული მატერიალისტებიც არ იყვნენ თავისუფალი არც იდეალისტური ტენდენციებისაგან და არც ნამდვილი აგნოსტიციზმისაგან.

Филл XIX века», 1933, с. лупоლის რედაქციით, გვ. 97). ვულგარული მატერიალისტები ემყარებან XVIII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებს და ფოიერბახს, უფრო მეტად ამ უკანასკნელს. მაგრამ მაშინ, როდესაც ფოიერბახი იყო ორიგინალური მთაზრონე, ვულგარული მატერიალისტები იყვნენ მატერიალიზმის უბრალო პროპაგანდისტები. ფილოსოფიაში, ფოიერბახთან შედარებით, ისინი „ქონდრისკაცები და ბეჩავი მკლახნელები იყვნენ“ (ლენინი).

<sup>9</sup> Б ю х н е р, Сила и материя, გვ. 290—291.

3. ძირითადი პრობლემა, რომლისკენაც მიმართულია ვულგარული მატერიალისტების ყურადღება, არის პრობლემა მატერიისა და ცნობიერებასთან მისი მიმართებისა. ზოგადი სქემა იმეორებს მატერიალიზმის ძირითად თეზისს: მატერია პირველადია, საფუძველია; ცნობიერება, კერძოდ აზროვნება, მეორადია, ის ფუნქციონირებს მატერიისა, ცხადია, არა ყოველგვარი მატერიისა, არამედ განსაკუთრებულად ორგანიზებულია. ვულგარული მატერიალიზმის თავისებურება ვლინდება იმ აზრში, რომელსაც დებენ ამ მიმართულების წარმომადგენლები მატერიისა და ცნობიერების ცნებებში. არსებითად ვულგარული მატერიალისტები არ იძლევიან მატერიის ცნების განსაზღვრებას: ისინი ბევრს ლაპარაკობენ მატერიის თვისებებზე, მაგრამ არაფერს არ ამბობენ იმის თაობაზე. თუ რა არის მატერია, რადგან შემდგომ აღმოჩნდება, რომ მათ თვითონ არ იციან მატერიის არსება. მათ შრომებში, მაგალითად მოლეროტის „სიცოცხლის წრებრუნვაში“, ხშირად შევხვდებით მტკიცებას იმის შესახებ, რომ მატერია არ არსებობს თვისებების გარეშე. მაგრამ ეს არ იძლევა უფლებას, მატერიის განსაზღვრებად ჩავთვალოთ მისი თვისებების უბრალო ჩამოთვლა, მით უმეტეს, თუ ეს თვისებები ისეთია, რომ ისინი პრინციპულად საწინააღმდეგო ცნებასაც შეიძლება მიეწეროს. ასეთი თვისებებია, მაგალითად: მატერიის „უკვდავება“, მატერიის უსასრულობა, „ღირსება“, მოძრაობა, ფორმა და ა. შ. ყველა ეს ზოგადი „თვისება“ ჰეგელის იდეასაც შეიძლება მიეწეროს.

ყოველ ამ „თვისებას“ ბიუხნერის წიგნში — „ძალა და მატერია“ — სპეციალური თავი ეძღვნება. თუ გავეცნობით მათ, აღმოჩნდება, რომ მატერიის ცნებაში იგულისხმება ნივთიერება; მატერია ისაა, რაც ბუნებისმეცნიერებათა კანონებს ემორჩილება. „მატერიის უკვდავება, ატომების მარადიულობა და მოუსპობადობა დადასტურდა უბრალოდ აწონვის შედეგებით“. ბიუხნერი ხშირად ლაპარაკობს მატერიის ფორმათა მრავალფეროვნებაზე, მაგრამ იგი ესმის როგორც ნივთიერების ფორმათა მრავალფეროვნება. ყველაფერი შედგება ატომებისაგან, რომლებიც ერთიანდებიან და იშლებიან ფიზიკის კანონების მიხედვით. ეს კანონები ბიუხნერს ხშირად დაყავს მექანიკის კანონებზე. ეს მექანიციკური ტენდენცია უფრო მეტად შეიმჩნეოდა „ძალისა და მატერიის“ პირველ გამოცემაში. ბიუხნერი, რომელსაც ეგონა ბოლო მოუღო მატერიალიზმს, სენსუალიზმს, დეტერმინიზმს და ა. შ., აკრიტიკებს სკოლურ ფილოსოფიას და აღნიშნავს: თანამედროვე ემპირიული მეცნიერება „სულ უფრო და უფრო ამტკიცებს იმის უეჭველობას, რომ მაკროსკოპული და მიკროსკოპული ყოფიერება თავისი წარმოშობის,

სიცოცხლის და მოსპობის ყველა მომენტში ემორჩილება მხოლოდ მექანიკურ კანონებს, რომლებიც თვითონ საგნებში არსებობს<sup>10</sup>.

ვულგარულ მატერიალისტებთან ტერმინების ორაზროვანი გამოყენება, ძირითად ცნებათა გაურკვეველობა შეუძლებელს ხდის გადაწყვეტოთ საკითხი—ჩაითვლებიან თუ არა ისინი მექანიკური მატერიალიზმის წარმომადგენლებად: მათთვის სულ ერთია, რაზე იქნება ლაპარაკი,—მექანიკაზე, ქიმიკაზე თუ ანატომიასა და ფიზიოლოგიაზე, — მთავარია, რომ დისციპლინა ბუნებისმეტყველებული იყოს. ზოგჯერ ორგანული სიცოცხლის არსება ახსნილია ფიზიკურ-ქიმიური მიზეზებით, ზოგჯერ კი — ფიზიოლოგიურითა და ანატომიურით; აქვე ლაპარაკია მის მექანიკურ ახსნაზე. „თუკი არაა შესაძლებელი ცოცხალი ორგანიზმის ყველა პროცესი ფიზიკურ-ქიმიური მიზეზებით აიხსნას და თუკი ამ სფეროში ჯერ კიდევ ბევრი საიდუმლოებაა, ამაში დამნაშავეა არა ბუნება, არამედ ჩვენი ცოდნის არასრულყოფილება, რომელიც თანდათანობით, მეცნიერების ყოველ ახალ აღმოჩენასთან ერთად, სულ უფრო ნაკლებ წინააღმდეგობას უწყევს ბუნების მექანიკურ ახსნას“<sup>11</sup>.

არ იქნება სწორი, თუ ამ გამოთქმის საფუძველზე ჩვენ ვულგარული მატერიალიზმის მექანიციზმზე ვილაპარაკებთ, რადგან ტერმინი „მექანიკური ახსნა“ ბიუხნერის მსოფლმხედველობაში სრულიადაც არ ნიშნავს მოვლენების ახსნას მექანიკის კანონების დახმარებით. „მექანიკური ახსნა“ რელიგიური, თეოლოგიური და ტელეოლოგიური ახსნის, კერძოდ, იდუმალი „სასიცოცხლო ძალით“ ახსნის საწინააღმდეგო ტერმინია. „ცოცხალი ორგანიზმი — მოყავს ბიუხნერს პროფ. მატეუჩის ციტატა — ისეთივე მანქანაა, როგორიცაა ორთქლის ან ელექტრომაგნიტური მანქანა, ე. ი. არის სისტემა, რომელშიც ქიმიური თვისება — სახელდობრ — ჟანგბადის შეერთება საკვებ ნივთიერებებთან უწყვეტლივ წარმოქმნის სითბოს, ელექტრობას და კუნთურ მუშაობას“. „მატეუჩის — აღნიშნავს ბიუხნერი — შეეძლო დაემატებინა აქ გონითი მუშაობაც, რადგან ჩვენ ვიცით, რომ ქიმიური, მექანიკური და ფიზიკური ცვლილებების გარეშე არ იარსებებს არა მარტო მოძრაობა, არამედ არც გრძნობა, არც აზრი, არც ნების გამოვლენა“<sup>12</sup>.

აქაც იმავეს ვხედავთ: ორგანიზმი მანქანაა, მაგრამ მანქანა ამ შემთხვევაში ნიშნავს სისტემას და არა მხოლოდ მექანიკის კანონებით მოქმედ რაიმეს. ვულგარულ მატერიალისტებს ესმით მოძრაობის ფორმათა განსხვავება; გავრცელებული შეხედულების საპირისპიროდ ხაზს

<sup>10</sup> ib., გვ. X IV.

<sup>11</sup> ib., გვ. 825.

<sup>12</sup> ib., გვ. 256 (ხაზგასმა ჩვენი — კ. ბ.).



ყუსვამთ იმ ფაქტს, რომ ვულგარულ მატერიალისტებს მოძრაობის ყველა ფორმა მექანიკურზე არ დაყავთ. როგორც აღვნიშნეთ, მათი მთავარი მიზანია, მიუთითონ მოვლენათა რელიგიური, ვიტალისტური (თუ ლაპარაკია ორგანიზმზე) ახსნის შეუძლებლობაზე, სიყალბეზე, ხოლო ის, თუ რას ვუწოდებთ კონკრეტულად ახსნის პრინციპს—მექანიკურს, ფიზიკურს თუ ქიმიურს, ან ფიზიოლოგიურს—მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობისაა. ორგანიზმზე საუბრისას ბიუხნერი წერს: „საერთოდ გარკვეული ორგანოს ყოველი მოქმედება დაკავშირებულია ნივთიერებათა ქიმიურ ცვლასთან, რომელიც ცოცხალი ორგანიზმის შიგნით და მის გარეთ სავსებით იგივეობრივი კანონებით ხდება. საქმლის მოწმობა წმინდა ქიმიური პროცესია; მოქმედება, რომელშიც არ მონაწილეობენ მექანიკური ძალები, ყოველთვის წმინდა ქიმიურია“<sup>13</sup>. ვულგარული მატერიალისტების გამონათქვამებს საოცარი არათანმიმდევრულობა ახასიათებს. მაგალითად, ბიუხნერის „ძალასა და მატერიაში“ შეიძლება ვიპოვოთ დებულებები; რომელთა მიხედვით სინამდვილის ყველა მოვლენა საბოლოო ჯამში შეიძლება აიხსნას მექანიკურად; იქვე, იმავე წინადადებაშია ნათქვამი, რომ ცოცხალი ბუნების მოვლენები აიხსნება არა მექანიკის პრინციპებით, არამედ ფიზიკურ-ქიმიური მიზეზებით; რომ არსებობს წმინდა ქიმიური პროცესები, რომლებშიც არ მონაწილეობს მექანიკური ძალები; ფიზიოლოგია ქიმიის ნაწილად ცხადდება და, ამავე დროს, მტკიცდება, რომ არ შეიძლება ფიზიოლოგიის დაყვანა ქიმიაზე, რადგან ფიზიოლოგია შედგება ფიზიკის, ქიმიისა და ანატომიისაგან.

თუ ვულგარულ მატერიალისტებს დავაბრალებთ მექანიციზმს, როგორც ეს ჩვენს ლიტერატურაშია მიღებული, ამით მათ მივაწერთ გარკვეულ თანმიმდევრულობას. ტერმინების ზუსტ და ერთმნიშვნელოვან ხმარებას; ისინი კი სრულიადაც არ არიან თანმიმდევრულნი: მათს შრომებში ვერ ვიპოვით იმის მტკიცებას, რომ ფიზიოლოგიური, საერთოდ ბიოლოგიური, პროცესები დაიყვანება ქიმიურზე, ეს უკანასკნელნი კი — ფიზიკურზე, და ბოლოს — მექანიკურზე. როგორც ვთქვით, ვულგარულ მატერიალისტებს სულაც არ აინტერესებთ ეს საკითხი, თუმცა მათი მრავალი დებულება სწორედ მექანიკისტურ თვალსაზრისს გამოხატავს, ისინი მხოლოდ იმის ჩვენებას ცდილობენ, რომ სინამდვილის ყველა მოვლენა შეიძლება და უნდა აიხსნას ბუნებისმეცნიერებათა კანონებით.

4. როგორც აღვნიშნეთ. ვულგარული მატერიალისტები არ იძლევიან მატერიის ცნების ზუსტ, ერთმნიშვნელოვან განსაზღვრებას. ნაც-

<sup>13</sup> ib., (ხაზგასმა ჩვენია — კ. ბ.).

ვლად ამისა, ისინი ჩამოთვლიან მატერიის თვისებებს, რომელთა გაცნობის საფუძველზეც ჩანს, რომ მატერიის ცნებაში იგულისხმება ნივთიერება, სხეული, ატომი. მოლეკულა. სოციალური მოვლენა, მათი აზრით. ასევე მატერიალური რამაა. რადგან იგი შედგება ატომებისაგან, მოლეკულებისაგან და ემორჩილება ბუნებისმეტყველებათა კანონებს.

მატერიის მთავარ „თვისებად“ ვულგარული მატერიალისტები ძალას თვლიან. ძალა არსებითად არ არის თვისება, ის უფრო მეტია, ვიდრე თვისება, რამდენადაც თვისება ძალის გამოვლენაა.

ვულგარული მატერიალისტების წინაშე მატერიისა და ძალის ურთიერთობის საკითხი დგება.

„არ არსებობს ძალა მატერიის გარეშე და მატერია ძალის გარეშე“ — ამ დებულებით, — წერს ბიუხნერი, — ვიწყებთ ჩვენ თავს, რომელიც შემდგომი კვლევის საფუძვლად ადგენს უმარტივეს და უმნიშვნელოვანეს, მაგრამ, ალბათ, სწორედ ამის გამო, ყველაზე უცნობ და ნაკლებად აღიარებულ ქეშმარიტებას“.

თუ ძალასა და მატერიას ერთმანეთისაგან განცალკევებით განვიხილავთ, მივიღებთ აზრს მოკლებულ შიშველ აბსტრაქციებს. სავსებით ვერ გავიგებთ, რა არის ძალა, თუ მას მატერიას დავაშორებთ და, პირიქით. ძალის გარეშე ვერ გავიგებთ, რა არის ნივთიერება. თუ მკაცრ სიზუსტეს დავიცავთ, არა გვაქვს უფლება, ვილაპარაკოთ ელექტრობაზე. მხოლოდ ელექტრობის მდგომარეობაში მყოფ მატერიაზე შეიძლება საუბარი. არ უნდა ვახსენოთ სინათლე — ლაპარაკი უნდა იყოს სხეულზე, რომელიც გამოსცემს სინათლეს; ასევე უნდა ვლაპარაკობდეთ არა სიმძიმეზე, არამედ მხოლოდ სხეულზე, რომელიც მიზიდულობის საფუძველზე აწვება რაიმეს და ა. შ.<sup>14</sup>

ძალა და მატერია კავშირშია ერთმანეთთან, მაგრამ ისინი არა მხოლოდ დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან, არამედ ერთი და იმავე არსების გამოვლენის ორ სახეს, ორ წესს წარმოადგენენ. „მაშასადამე, — წერს ბიუხნერი, — ძალა და მატერია სხვადასხვა თვალსაზრისით განხილული ერთი და იგივე საგანია“<sup>15</sup>.

ჩვენ არ მივუძღვით ყურადღებას ბიუხნერის მიერ მოყვანილ მაგალითებს, რომლებითაც მას მატერიისა და ძალის კავშირისა და იგივეობის არა მხოლოდ ილუსტრირება სურს, არამედ დამტკიცებაც კი. ამჯერად მივეუბნებით ბიუხნერის, და საერთოდ ვულგარული მატერიალისტების, დებულებათა სიძნელესა და ლოგიკურ არათანმიმდევრობაზე. ძალა და მატერია დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან, ერთი მეორის გარეშე არ არსებობს — აღნიშნავს ბიუხნერი. ცხადია, რომ

<sup>14</sup> ib., გვ. 3.

<sup>15</sup> ib., გვ. 2.

საერთოდ რაიმე კავშირში შეიძლება იყოს მოვლენის, საგნის ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული მომენტი, მხარე, მაგრამ საესებით გამორიცხულია ლაპარაკი რაიმე კავშირზე იქ, სადაც ერთი და იგივე საგანია, იგივეობაა.

მატერია როგორც ასეთი, — წერს ბიუხნერი, — ვერ გამოიწვევს რაიმე შთაბეჭდილებას ჩვენი აღქმის ან გრძნობის ორგანოებში. შთაბეჭდილება ჩნდება მხოლოდ მატერიასთან დაკავშირებული ან მატერიაში მოქმედი ძალების მეოხებით<sup>16</sup>. მაშასადამე, ძალა მატერიაში მოქმედებს, ასეთ შემთხვევაში ის არ არის მატერიის იგივეობრივი, ის მატერიის თვისებაა. „სამყარო ანუ მატერია მისი თვისებებით, მდგომარეობებით და მოძრაობით, რომლებსაც ჩვენ ძალებს ვუწოდებთ, მუდამ არსებობდა და მუდამ იარსებებს“<sup>17</sup>.

ბიუხნერის მიერ მოყვანილი ციტატების ავტორები, ბიუხნერისავე სიტყვებით, „განსაზღვრავენ ძალას—ხან როგორც უბრალო თვისებას, ხან კი როგორც მატერიის მუშაობის უნარს. უფრო ზუსტად, ძალა შეიძლება განისაზღვროს როგორც მატერიის, ანდა მისი უმცირესი ნაწილაკების, აქტივობა ან მოძრაობა; შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ამგვარი მდგომარეობის უნარი, უფრო ზუსტად კი, როგორც შესაძლებელი ან სინამდვილეში არსებული მოძრაობის მიზეზის აღმნიშვნელი სიტყვა...“<sup>18</sup>.

ბიუხნერს რამდენიმე განსაზღვრება მოყავს, მაგრამ ვერ გრძნობს, რომ ისინი ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან. ძალა არის მატერიის მოძრაობა. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში ძალა და მატერია არ არის იგივეობრივი, ძალა მატერიის თვისებაა ან ატრიბუტია, ანდა, მატერიის არსებობის ფორმაა; ძალა მატერიის მოძრაობის მიზეზია. კიდევ ერთხელ უნდა გავიმეოროთ: თუკი ძალა მატერიის მოძრაობის მიზეზია, მაშინ ის მატერიის იგივეობრივი ვერ იქნება, ის ვერ იქნება უბრალოდ მატერიის მოძრაობა.

ბიუხნერი დილექტანტია ფილოსოფიაში და სულ არ ფიქრობს ცნებათა ზუსტსა და მკაცრ გამოყენებაზე. ძალის განსაზღვრებებს, რომლებსაც გვაძლევს ის, საბოლოო ჯამში მისთვის არავითარი მეცნიერული როლი არ ენიჭება. ბიუხნერმა წამოაყენა დებულება — „არ არსებობს ძალა მატერიის გარეშე, არ არსებობს მატერია ძალის გარე-

<sup>16</sup> ib.

<sup>17</sup> ib., გვ. 6.

<sup>18</sup> ib., გვ. 5. „რადგან ძალები, ზოგადი აზრით, წარმოადგენენ მატერიის თვისებებს, რომელთა გამო ხდება მოძრაობა და ცვლილება...“, გვ. 16.

შე — სხვა დანარჩენს აღარ აქვს მნიშვნელობა. „ეს განსაზღვრებები არაფერს არ ცვლიან ამ ფაქტში“<sup>19</sup>.

ვულგარული მატერიალისტებისათვის მთავარია „ზოგადი ფილოსოფიური დასკვნა“, რომელიც გამომდინარეობს „ამ მარტივი და ბუნებრივი შემეცნებიდან“. ამ შემეცნებიდან კი გამომდინარეობს, „რომ უველა, ვინც ლაპარაკობს რაღაც მიღმურ და ზებუნებრივ შემოქმედებით ძალაზე, რომელმაც თითქოს თავისი თავიდან ან არააღდან შექმნა სამყარო, ეწინააღმდეგება ბუნების ფილოსოფიური და ცდასა და სინამდვილეზე დაყრდნობილი შესწავლის ძირითად პრინციპებს“<sup>20</sup>.

ჩვენ გამოვტოვებთ ბიუხნერის პოპულარულ ბჭობას იმის თაობაზე, რომ შეუძლებელია არსებობდეს სრულყოფილი ზებუნებრივი შემოქმედი ძალა, რომელმაც თითქოს შექმნა სამყარო — სამყაროს შექმნამდე ის ხომ უმოქმედო უნდა ყოფილიყო, ეს კი შემოქმედი ძალის ცნებას ეწინააღმდეგება; ასეთივე წინააღმდეგობა იარსებებდა სამყაროს შექმნის შემდეგაც, რადგან ეს ძალა ამ შემთხვევაშიც უმოქმედოდ დარჩებოდა; წინააღმდეგობის შემცველი იქნებოდა აგრეთვე ამ ძალის სრულყოფილება: სრულყოფილ არსებას არ უნდა გააჩნდეს რაიმე მოტივი ან საბაბი იმისა, რომ შეცვალოს თავისი მდგომარეობა.

ჩვენ ახლა განვიხილავთ მატერიის სხვა თვისებას — მოძრაობას და ცვალებადობას. მოძრაობა მატერიის თვისებაა და, ამავე დროს, ძალის გარკვეული მდგომარეობაა. მოძრაობის ცნებაში იგულისხმება არა მარტო მექანიკური მოძრაობა, არამედ ყოველგვარი ცვალებადობა. განვითარებაც კი. სამყარო — როგორც ორგანული, ისევე არაორგანული — ატომებისაგან შედგება (იგულისხმება არა ბერძენი ფილოსოფოსებისა და ფრანგი მატერიალისტების მიერ დახასიათებული ატომები, არამედ ის ატომები, რომლებზეც ლაპარაკობდა ვულგარული მატერიალიზმის დროინდელი ქიმია). „ატომები მარადიულ და შეუჩერებელ ნაკადად საღრაც მიისწრაფვიან, ისინი დღეს ასე უკავშირდებიან ერთმანეთს. ხვალ სხვანაირად და ამგვარად ქმნიან სხვადასხვა ფორმათა უსასრულო სიმრავლეს. ამ ფორმების სახით წარუდგება ხოლმე მატერია ჩვენს გრძნობებს“.

ატომები არ წარმოიშობიან და არც ისპობიან — ისინი უერთდებიან ერთმანეთს და ქმნიან ნივთებისა და მოვლენების ახალ ფორმებს; იშლებიან და თავის ძველ სახეს იღებენ.

„თიხად გარდიქცა კეისარი ყოვლად ძლიერი და სახლთ სალესად ხმარობენ მას — ქვეყნის მზარავს“. ატომი „არსად და არასდროს

<sup>19</sup> ib.

<sup>20</sup> ib., გვ. 6.

არ შეიძლება წარმოიშვას ანდა სავსებით მოისპოს, მას მხოლოდ თავისი კავშირების ცვლა შეუძლია“. „ატომი, დღეს რომ ხელს უწყობს მბრძანებლის ან გმირის ამაყ სიარულს, ხვალ შეიძლება გადაიქცეს ტალახად, რომელშიც ფეხს დგამენ; ის ატომი, რომელიც დღეს ცხვირის ტუბინში მოძრაობს, ხვალ შეიძლება მოაზროვნის, ანდა პოეტის ინტელექტუალური მუშაობის მონაწილე გახდეს, ის კი, რომელიც დღეს ნაგვის შემადგენელი ნაწილია, ხვალ სურნელოვანი ყვავილის ნაწილად შეიძლება გადაიქცეს“<sup>21</sup>.

მთელი სამყარო მოძრაობაშია. „სამყაროს ბუნებრივი წესრიგისა და მონისტური მსოფლმხედველობის უძლიერესი დასაყრდენია იმის შემეცნება. რომ მოძრაობა ორგანული და არაორგანული ყოფიერების აუცილებელი და მოუცილებელი ატრიბუტია“<sup>22</sup>. არ არსებობს მატერია შობადობის გარეშე, ისევე როგორც არ არსებობს მატერია ძალის გარეშე.

„ფ. ენგელსი — წერს ბიუნნერი — მატერიის უძრაობას ცარიელსა და უაზრო წარმოდგენად, უბრალოდ ბოღვად თვლის. მისი აზრით, მოძრაობა მატერიის ყოფიერების სახეა“<sup>23</sup>. მატერიის მოძრაობის ფორმები სხვადასხვაგვარია; ესაა: „მოძრაობა სამყაროს სივრცეში, შედარებით მცირე მასების მოძრაობა ცალკეულ ციურ სხეულებზე, მოლეკულური რხევა სითბოს, ელექტრობის ან მაგნეტიზმის სახით, ქიმიური დაშლისა და გაერთიანების, ორგანული სიცოცხლის სახით“. ნიუთონიერებათა ცვლა მოძრაობის ის თავისებური ფორმაა, რომელიც ორგანული ბუნებისთვისაა დამახასიათებელი. მოძრავი მატერია აღნიშნავს ბიუნნერი, თანამედროვე მეცნიერების ბოლო სიტყვაა. „არ არსებობს ყოფნა, არსებობს მხოლოდ ქმნადობა და მსოფლიოში არაფერია მყარი, გარდა ცვალებადობისა“<sup>24</sup>.

კითხვაზე—თუ რა არის მოძრაობისა და ცვალებადობის მიზეზი, ბიუნნერს, ისევე როგორც ამ მიმართულების სხვა წარმომადგენლებს, არა აქვს გარკვეული პასუხი: თუკი ადრე იგი ასეთ მიზეზად ძალას თვლიდა, ახლა მოძრაობას მიზეზის არამქონედ მიიჩნევს: „მოძრაობა მარადიულია, დასაწყისის არმქონეა, უსასრულოა და უმიზეზო, ისევე, როგორც ძალა და მატერია“.

ძალისა და მოძრაობის გარდა მატერიის აუცილებელი თვისებაა ფორმა. „უფორმო მატერია ისეთივე უაზრობაა, როგორც ფორმის

<sup>21</sup> ib., გვ. 12.

<sup>22</sup> ib., გვ. 43.

<sup>23</sup> ib., გვ. 44.

<sup>24</sup> ib., გვ. 49.

გარეშე, რაც გაფორმებულია<sup>25</sup>. შეუძლებელია მოვიპოვოთ მატერია, რომელსაც ფორმა არა აქვს. ყოველი ფორმა, აღნიშნავს ბიუხნერი, ხანგრძლივი, ნელი განვითარების შედეგია. ამ დროს, რა თქმა უნდა, არ არსებობს რაიმე წინასწარ გამომუშავებული გეგმა: ფორმათა ყოველი წარმოშობისას დიდ როლს თამაშობს შემთხვევითობა, შეცვლილი პირობები<sup>26</sup>. ბუნებაში არ არსებობს რაიმე წარმმართავი ძალა, რომელიც განსაზღვრავდა ან დაადგენდა ნივთებისა და მოვლენების ფორმებს. ბუნების შემოქმედი ინსტიქტი იმდენად ბრმაა, იმდენადაა დამოკიდებული შემთხვევით გარეგან პირობებზე, რომ ხშირად უაზრო ფორმებს წარმოშობს. სამყარო, აღნიშნავს ბიუხნერი, არ არის მონარქია, რომელსაც განაგებს რაღაც მაღალი არსება. ის „რესპუბლიკაა და განაგებს მარადიული, უცვლელი კანონების საფუძველზე თავის თავს“<sup>27</sup>.

ყველაფერი ბუნების აუცილებელსა და საყოველთაო კანონებს ემორჩილება. უარიყოფა თუ არა ამით შემთხვევითი მოვლენების არსებობა? ვერც ამ კითხვებზე ვიპოვით ჩვენ ვულგარულ მატერიალისტებთან ზუსტ, ერთმნიშვნელოვან პასუხს. ჯერ ერთი, ისინი ურევვენ ერთმანეთში ნების თავისუფლებასა და შემთხვევითობის პრობლემას. მოლემოტი სავსებით უარყოფს ნების თავისუფლებას და ადამიანებს ავტომატებად მიიჩნევს. ბიუხნერი არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს და ლათატერის შეხედულებას ემხრობა. ამ შეხედულების თანახმად „ადამიანი ისევეა თავისუფალი როგორც ჩიტი გალიაში: მას გარკვეულ საზღვრებში შეუძლია იმოძრაოს“. ადამიანი თავისუფალია, ფიქრობს ბიუხნერი, მაგრამ მას ხელები შეკრული აქვს. ეს იმას ნიშნავს, რომ „ადამიანის ქცევა საბოლოო ჯამში დამოკიდებულია ბუნებრივ აუცილებლობაზე, ე. ი. როგორც გარეგან, ისევე შინაგან ზემოქმედებაზე და რომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში თავისუფალი არჩევანისათვის ძალზე მცირე სფერო რჩება, ხშირად კი საერთოდ არავითარი სფერო არ რჩება“. ამავე დროს, ბიუხნერი მართებულად თვლის ანონიმი ავტორის დებულებას იმის შესახებ, „რომ მთელი ჩვენი სიცოცხლე, ისევე როგორც მთელი ჩვენი ორგანიზმი, აუცილებლობისა და თავისუფლებისაგან შედგება“<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> ib., გვ. 50.

<sup>26</sup> ib., გვ. 51. ბიუხნერი მრავალჯერ ლაპარაკობს შემთხვევითობაზე, როგორც ობიექტურ კატეგორიაზე. ამ კატეგორიის საგანგებოდ გარჩევისას ბიუხნერს შემთხვევითობა მოვლენათა მიზეზის არცოდნაზე დაყავს.

<sup>27</sup> ib., გვ. 64.

<sup>28</sup> ib., გვ. 471—277. „ადამიანის თავისუფლება, რომლითაც ყველა ტრაბახობს, გვეუბნება დიდი მოაზროვნე სპინოზა, მხოლოდ იმაში გამოიხატება, რომ ადამიან-

ბიუხნერი არ ცდილობს გადაწყვიტოს თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთმიმართების საკითხი: ერთი გარკვეული დებულების გვერდით მასთან ვხვდებით ამ დებულებისაგან განსხვავებულ ან სავსებით საწინააღმდეგო დებულებას.

ასევე „წყდება“ ბიუხნერთან შემთხვევითობისა და აუცილებლობის პრობლემა: ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ბიუხნერი უშვებს შემთხვევითი მოვლენების ობიექტურობას. ის აკრიტიკებს ტელეოლოგიურ თვალსაზრისს და, ამავე დროს, ითვალისწინებს ამ თვალსაზრისის შესაძლებელ არგუმენტს: ტელეოლოგიური თვალსაზრისის მტრებს ყველაფერი შემთხვევიდან გამოყავთ, შემთხვევას კი არასდროს არ შეუძლია წარმოქმნას მიზანშეწონილი რამ. გააზნით ასოები ნებისმიერად — პოეტურ ქმნილებას, მაგალითად „ილიადას“ ან „ოდისეას“, თქვენ ვერასოდეს ვერ მიიღებთ.

ამგვარ შემთხვევებს, ბიუხნერის თანახმად, ჩვენ არ ვხვდებით ბუნებაში, აქ ყველაფერი საბოლოო ჯამში ბუნებრიობასა და კანონზომიერებაზე დაიყვანება. „ის, რასაც ჩვენ შემთხვევას ვუწოდებთ, — წერს ბიუხნერი, — გარემოებათა გადაჯაჭვას ეყრდნობა“. ეს აზრი თითქოს სწორად გვიხსნის შემთხვევითობის პრობლემას. მოვლენათა ფორმების წარმოშობისას, — წერდა ადრე ბიუხნერი, — დიდ როლს ასრულებენ შემთხვევითობები, ცვალებადი პირობები. ახლა ის ადრე ნათქვამს უმატებს: შემთხვევითობა გარემოებათა გადაჯაჭვის შედეგიაო, და არ ჩერდება ამაზე — აღნიშნავს: „შემთხვევითობა არის შედეგა გარემოებათა გადაჯაჭვისა, „შინაგანი კავშირისა და საბოლოო მიზეზებისა“, რომელნიც ჩვენ არ ძალგვიძს გავიკოთ. „ჩვენ — ამბობს უკვე ცნობილი „Systeme de la nature“—მივაწერთ შემთხვევის ისეთ მოქმედებებს, რომელთა კავშირსაც მიზეზებთან ვერ ვხედავთ“.

ამრიგად, ირკვევა, რომ, ერთი მხრივ, შემთხვევითი მოვლენები არსებობენ ობიექტურად, ისინი ასრულებენ გარკვეულ როლს მოვლენათა და ნივთთა ფორმების ცვლილებაში, წარმოქმნაში, სინამდვილის განვითარებაში, მეორე მხრივ კი ჩვენ ვუწოდებთ შემთხვევითს იმ მოვლენებს, რომელთა მიზეზებიც არ ვიცით.

როცა ვულგარულ მატერიალისტებს სურთ დაასაბუთონ მატერიალიზმის პრინციპები, დაამტკიცონ ორგანული სამყაროს, კერძოდ კი, ადამიანის გაჩენის ბუნებრივი ხასიათი, ისინი ეყრდნობიან დარვინის თეორიას და უშვებენ შემთხვევითობათა ობიექტურობას, მაგრამ მათ უხდებათ ბრძოლა ტელეოლოგიზმთანაც, რომელიც მატერიალისტებს

---

ნებს ესმით თავისი სურვილი, მაგრამ არ იციან ამ სურვილის გამომწვევი მიზეზები». გვ. 171.

უსაყვედურებს იმას, რომ ბუნებაში მიზნის დაშვების გარეშე მიზანშეწონილობა შემთხვევითობებით უნდა აიხსნას, ეს კი აბსურდიაო. და აი ტელეოლოგიზმთან ბრძოლისას ვულგარული მატერიალისტები უარყოფენ შემთხვევითი მოვლენების ობიექტურობას, შემთხვევითს სუბიექტურ კატეგორიად მიიჩნევენ.

ვულგარული მატერიალისტები არ უარყოფენ განვითარების პრინციპს. ისინი აღიარებენ მზის სისტემათა განვითარების თეორიას, ჭეშმარიტებად თვლიან კანტის მოძღვრებას, აღიარებენ დედამიწის განვითარების თეორიას, დარვინის მოძღვრებას და ა. შ.<sup>29</sup>. მაგრამ მათ არ ძალუძთ მოგვცენ ზუსტი. არაორაზროვანი პასუხი მოძრაობის, ცვლილების, განვითარების მიზეზთა შესახებ. ჯერ ერთი, მოძრაობას ვულგარული მატერიალისტები ხან მექანიკურად მიიჩნევენ და ამტკიცებენ, რომ განვითარების ლოგიკა ემთხვევა განვითარების მექანიკას და რომ ყოველგვარი ცვლილების მიზეზია ძალა, ხან ამტკიცებენ, რომ მხოლოდ მექანიკური მიზეზები ვერ ახსნიან სიცოცხლის მრავალფეროვანი ფორმების წარმოშობას, ხან კი აღნიშნავენ, — მოძრაობა, განვითარება მატერიის აუღია, მატერია კი უმიზეზოდ არსებობსო. გარდა ამისა, ვულგარული მატერიალისტები არსებითად იცავენ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც განვითარება არის ევოლუციური, ნელი, თანდათანობითი, უწყვეტი. „ბუნება, ლინეის თანახმად, — წერს ბიუხნერი, — არ აკეთებს ნახტომებს და მართლაც — ყოველი ახალი აღმოჩენა, ყოველი ახალი ფაქტი ბუნებისმეტყველების სფეროში ამ დებულების ახალი დასაბუთებაა“. იგივე ბიუხნერი ორი გვერდით წინ აღიარებს ცვალებადობისა და განვითარების ნახტომისებურ ხასიათს. ბიუხნერი დარვინის თეორიას თავის მხრივ უმატებს გარკვეულ დებულებებს და წერს: „დაბოლოს. მოგაგონებთ ამ თხზულების უკვე პირველ გამოცემაში აღნიშნულ მომენტს, რომელზეც იყო ლაპარაკი ისეთ მოვლენებთან ერთად, როგორებიცაა: ე. წ. გენერაციული ცვალებადობა, პართენოგენეზისი, მეტამორფოზა და ა. შ. ანდა ჩანსაჩნთა, კერძოდ კი კვერცხების, გარდაქმნები გარე ან შინაგანი გარემოებების ზეგავლენით,

---

<sup>29</sup> ვულგარული მატერიალისტები (ფოტო, ბიუხნერი) აღიარებენ დარვინის თეორიას, მაგრამ, მათი აზრით, ის არ არის საკმარისი „ორგანული სამყაროს წარმოშობისა და მდღარი მრავალფეროვნების ახსნისათვის“. დარვინის მიერ წამოყენებულ პრინციპებს ისინი უმატებენ: 1) სიცოცხლის გარე პირობების გავლენას (იგულისხმება ჰავა, ნიადაგი, კვება, ჰაერი, სინათლე და სხვ.), 2) წვრთნის გავლენას, 3) ინდივიდუალური სიცოცხლის განმავლობაში შექმნილი თვისებების გადაცემას შემდეგობით და ა. შ.



გარდაქმნები, რომელთა მიზანია არა თანდათანობითი, არამედ ცალკეულ შემთხვევაში უეცარი ცვლილება და განვითარება“<sup>30</sup>...

მაგრამ ეს წინააღმდეგობები თითქოსდა არ არსებობენ ბიუხნერი-სათვის: როგორც ვთქვით, ის არ აქცევს ყურადღებას ამ „წვრილმანებს“, მისთვის მთავარია დაამტკიცოს, რომ განვითარება არ არის გაპირობებული რაღაც მაღალი, ზებუნებრივი ძალით, რომ მიზეზი ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში განსაკუთრებულია.

5. ვულგარული მატერიალისტები ზოგიერთ საკითხს „ძირითადს“ უწოდებენ, ზოგიერთს — „ფუნდამენტურს“, არსებითად კი მათი ძირითადი პრობლემაა მატერიისა და სულის მიმართების საკითხი, რომელსაც ისინი ტვინისა და სულის ურთიერთმიმართების პრობლემას უწოდებენ.

ჩვენ უკვე ვახსენეთ ფოგტის დებულება ტვინისა და აზრის ურთიერთობაზე. ვილაპარაკეთ იმაზეც, თუ როგორ ასწორებს ამ დებულებას ბიუხნერი. ბიუხნერის თანახმად ტვინი „აზროვნების ადგილსამყოფელი და ორგანოა“. ტვინი — და საერთოდ ყველაფერი სამყაროში — ატომებისაგან შედგება, მაგრამ ატომი არ აზროვნებს. უფრო მეტიც, ატომს არა აქვს „მგრძობელობა“, შეგრძნება და აზროვნება განსაკუთრებულად ორგანიზებულ მატერიას ახასიათებს. „ატომს, როგორც ასეთს, არავითარ შემთხვევაში არ მიეწერება შეგრძნების უნარი, ეს უნარი აქვთ მხოლოდ ატომთა კომპლექსებს გარკვეულ ვითარებაში და პირობებში. ჩვენი გამოკვლევებისათვის სულ ერთია, თუ როგორ ხდება, რომ ეს კომპლექსები, ნერვული უჯრედები ან მატერიის წარმოქმნის შეგრძნებას ან ცნობიერებას. ს ა ვ ს ე ბ ი თ ს ა კ მ ა რ ი ს ი ა ვ ი ც ო დ ე თ, რომ ეს ასეა“<sup>31</sup>.

ბიუხნერს მოყავს უამრავი ფაქტი, რომლებიც ტვინისა და აზროვნების კავშირზე ლაპარაკობენ. ჩვენ არ შევეხებით ამ ფაქტების მეცნიერულ ღირებულებას. ვიტყვით მხოლოდ, რომ ამ ფაქტებით მას სურს დაასაბუთოს თავისი ძირითადი დებულება: შეგრძნება, აზროვნება, საერთოდ ცნობიერება განსაკუთრებულად ორგანიზებული მატერიის — ტვინის პროდუქტია. ბიუხნერი ებრძვის სპირიტუალისტებს, რომელთა თანახმადაც სული უკვდავი სუბსტანციაა, მარტივი, დაუშლელი, განუყოფელი — სწორედ ამიტომ უკვდავი და არამატერიალური რამაა. მაგრამ ამ ბრძოლის პროცესში ბიუხნერი მეორე უკიდურესობაში ვარდება — ის ცნობიერების არამატერიალურობას უარყოფს. მისი აზრით, არ არსებობს არავითარი სულიერი სუბსტანცია. არავითარი არამატერიალური სული, არ არსებობს ცნობიერების რო-

<sup>30</sup> Б у х н е р, Спла и материя, გვ. 19.

<sup>31</sup> ib., გვ. 184.

ვორც რალაც მარტივისა და დაუშლელის ერთიანობა<sup>32</sup>. სიტყვა „სული“ სხვა არაფერია, თუ არა კოლექტიური ცნება ანდა ყველასათვის გასაგები გამოთქმა. რომელიც აღნიშნავს ტვინის, ნერვული სისტემის მთელ მოქმედებას, ისევე როგორც „სუნთქვა“ სასუნთქი ორგანოების აღნიშვნელი კოლექტიური ცნებაა, ხოლო „საქმლის მონელება“ — საქმლის მომნელებელი ორგანოებისა<sup>33</sup>.

აქ ბიუხნერი ფოგტის მსგავსად ლაპარაკობს, მაგრამ უმატებს: „თუცა ტვინი — ეს მიწიერი ორგანიზაციის უმაღლესი და უფაქიზესი პროდუქტი — უფრო რთული რამაა, ვიდრე სუნთქვა და საქმლის მონელება. აქ საქმე გვაქვს მატერიალურ კომბინაციათა უმაღლეს მუშაობასთან, გარკვეული აზრით განსულიერებულ მატერიასთან. ყოველივე იმ მაღლისა და მშვენიერის არსებობასა და ბედთან, რაც ადამიანის მიერაა შექმნილი“<sup>4</sup>.

6. ვულგარული მატერიალისტების გნოსეოლოგიაზე ბევრს ვერაფერს ვიტყვი: მათ არა აქვთ დაწვრილებით დამუშავებული თეორია კემპარიტებისა. ამას ემატება ისიც, რომ მათი შეხედულებები შემეცნების შესაძლებლობაზე წინააღმდეგობრივია.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ბიუხნერი ცნობილ „Unknowable“-ს აიგივებს თეოლოგთა ღმერთთან, აბსოლუტთან, „ნივთთან თავისთავად“. ბიუხნერი უარყოფს აგნოსტიკოსებისა და სკეპტიკოსების თვალსაზრისს, მისი აზრით, „ისინი ჰგვანან ჭიებს, რომელთა ხედვისა და შემეცნების ძალაც არ სცილდება პაწაწინა გარემოს და რომლებმაც არ უწყიან სარწმუნო, ანდა რეალურია თუ არა ის, რასაც მათ გრძნობათა შეზღუდული სამყარო აწვდის“.

ბიუხნერის აზრით, აგნოსტიციზმს მთელი შემეცნება დაყავს „პირად აღქმაზე, მოჩვენებაზე, რომლის უკანაც იმალება საგანთა მიუღწეველი არსება, ანდა „ნივთი თავისთავად“.

„ნივთი თავისთავად“ ღიდ ადგილს იკავებს ვულგარულ მატერიალისტებთან აგნოსტიციზმის კრიტიკისას. მოლემოტი თავის „სიცოცხლის წრებრუნვაში“ აღნიშნავს, რომ „ნივთები თავისთავად“ არ არსებობენ. ბიუხნერის მსგავსად ის ამტკიცებს: ნივთები არსებობენ „ერთმანეთისათვის“, ე. ი. ნივთებს შორის მიმართებებია, რომლებშიც ვლი-

---

<sup>32</sup> ბიუხნერი, პირიქით, ასაბუთებს მატერიის უკვდავებას და სულის მოკვდაობას: მატერიალური ატომები არ წარმოიშობიან და არ ისპობიან; „სული“, როგორც ტვინის მოქმედების შედეგი, როგორც განსაკუთრებულად ორგანიზებული მატერიის პროდუქტი, ატომთა გარკვეული კავშირისას წარმოიშობა, ხოლო მათი დაშლისას იღუპება.

<sup>33</sup> Б ю х н е р, Сила и материя, გვ. 173.

<sup>34</sup> ib.

ნდება მათი თვისებები. ამ თვისებათა საშუალებით შევიცნობთ ნივთებს.

ვულგარული მატერიალისტები ხშირად არაზუსტად ხმარობენ ტერმინებს, არაზუსტ გამოთქმებს ზიმართავენ, ამან კი ზოგიერთ ავტორს მისცა იმის საბაბი, რომ ამ მოაზროვნეების თვალსაზრისად სუბიექტური იდეალიზმი ჩაეთვალა<sup>35</sup>.

საქმე ისაა, რომ ვულგარული მატერიალისტები, როგორც წესი, იზიარებენ ლოკის თეორიას პირველადი და მეორადი თვისებების შესახებ. ეს სავესებით გასაგებია — მათი დროის ბუნებისმეცნიერებაც ხომ ამავე თვალსაზრისზე იდგა: ფერი, სუნი, სითბო, სიცივე და ა. შ. ნივთებას ობიექტურ თვისებებად არ ითვლებოდა. ხე, რომელსაც ჩვენ აღვიქვამთ, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ხეა ჩვენთვის, ადამიანისათვის, ადამიანის გარეშე კი არ არსებობს როგორც ამგვარი (ამ ფერის, სუნის და ა. შ. მქონე). ესაა ის, რასაც „თავისთავად ბეს“ ვუწოდებთ.

ყოველივე არსებული თვისის თვისებების ძალით არსებობს, მაგრამ არ არსებობს ისეთი თვისება, რომელიც რაღაც მიმართებით არ იყოს გაპირობებული: მხოლოდ თბილმა ხელმა იცის, რაა ცივი ყინული, მხოლოდ ჭანსაღმა თვალმა იცის, რაა მწვანე ხე. ვანა მწვანე სხვა რამეა, თუ არა სინათლის მიმართება ჩვენს თვალთან?

ჩვენ არსებითად არ შევჩნებით სპეციალურ საკითხს ე. წ. მეორადი თვისებების — ფერის, ბგერის, სუნის და ა. შ. — ობიექტური არსებობის შესახებ, მაგრამ სავესებით გარკვევით ვიტყვით, რომ მათი ობიექტური არსებობის უარყოფა და სუბიექტურ განცდებად ჩათვლა არ არის იდეალიზმი ანდა აგნოსტიციზმი. თუ ვინმე ამ თვისებებს სუბიექტურად ჩათვლის და, ამავე დროს, დაიწყებს მტკიცებას, ამ სუბიექტური თვისებების შესატყვისი ობიექტური მხარის შემეცნება შეუძლებელიაო, მაშინ ის აგნოსტიკოსად ჩაითვლება. მაგრამ. თუკი ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ბ გ ე რ ა არსებობს მხოლოდ ყურთან მიმართებაში, სინათლე — მხოლოდ თვალთან და ა. შ. და მათ ობიექტურ სამყაროში შეესაბამება ჰაერის რხევა, ელექტრომაგნიტური რხევა..., ამგვარ თვალსაზრისში არც აგნოსტიციზმია და არც იდეალიზმი. ვულგარული მატერიალისტები პირდაპირ აღნიშნავენ, რომ ბგერის სუბიექტურ შთაბეჭდილებას ობიექტურ სინამდვილეში შეესაბამება ჰაერის რხევა, ფერის შეგრძნებებს — ეთერის რხევა და ა. შ. მაგრამ ამ დილეტანტ ფილოსოფოსებს არა აქვთ დაწვრილებით დამუშავებული გნოსეოლოგია და ამიტომ მათ ნააზრევში შემეცნების შესაძლებლობის ოპტიმის-

<sup>35</sup> იხ. Из истории философии XIX в. Лубоლის რედაქციით, 1933, გვ. 113—

ტურ შეხედულებებთან ერთად, ხშირად პესიმისტურ შეფასებასაც ვხვდებით.

ვულგარული მატერიალისტები აკრიტიკებენ აგნოსტიციზმს და იმ თეორიებს, რომლებიც შემეცნებას გარკვეულ საზღვრებს უდგენენ. ამავე დროს, ისინი ლაპარაკობენ ზღვარზე, რომელსაც ვერ ძლევს ადამიანის ცოდნა. მისწრაფება ცოდნის გაფართოებისაკენ — აღნიშნავენ ისინი — ძალზე იზრდება და შემეცნებას არა აქვს საზღვრები. „არის ბევრი საგანი, — წერს ბიუხნერი, — რომლებზეც ჩვენს სკოლურ სიბრძნეს ჯერ არ უოცნებია, ბევრი აღმოჩენა, რომლებიც უკვდავოდ აღამაინებს. ნიუტონთან ერთად შეგვიძლია ვთქვათ: ჩვენ ბავშვობივით ზღვის ნაპირზე ვთამაშობთ — ხან აქ და ხან იქ ვპოულობთ საოცრად გლუვ კენჭებს და ლამაზ ნიჟარებს, მაშინ როდესაც ჰემ-ჰარიტების დიდი ზღვა ჯერ კიდევ შეუცნობელი სახით გადაჭიმულა ჩვენ წიხაშე. ამრიგად, თუ გადავაგლებთ თვალს წარსულს, დავრწმუნდებით, რომ უფლება გვაქვს იმედიანად ვუყუროთ მომავალს“<sup>36</sup>. ბუნებაზე დაკვირვებით, მისი გამოკვლევით, ცდების ჩატარებით გავიგებთ და დავიმორჩილებთ მთელ სამყაროს<sup>37</sup>.

მეცნიერულ შემეცნებას არ აქვს საზღვრები. „უსაფუძვლოა, — წერს ბიუხნერი, — ახლახანს ზოგიერთი გამოჩენილი ბუნებისმეცნიერის მიერ წამოყენებული ვარაუდი, რომ საჭიროა მათი მეცნიერებებისათვისაც მოიხაზოს საზღვრები. მეცნიერებამ არ იცის არავითარი საზღვრები, გარდა ამ მეცნიერების საგნით მოხაზულისა და დიდა უქკუობა იქნება წინასწარ დავადგინოთ გარკვეული, ადამიანის კვლევისათვის მარად გადაულახავი საზღვრები“<sup>38</sup>.

ამ საკვებით ცხადი მოსაზრებების გვერდით ჩვენ ვხვდებით წმინდა აგნოსტიკურ მსჯელობებს. ბიუხნერი წერს: „განა ვინმე შეეჭვებულა იმაში, რომ ადამიანის შემეცნებას აქვს გადაულახავი საზღვრები?“<sup>39</sup>.

მაგრამ მთავარ აგნოსტიკურ მსჯელობებს ბიუხნერი გამოთქვამს მაშინ, როცა ყველაზე ძირითად საკითხებს წყვეტს. მაგალითად, როდესაც ბიუხნერი წყვეტს ძალისა და მატერიის ურთიერთმიმართების პრობლემას და აღნიშნავს, რომ ისინი ნივთთა ერთი და იმავე არსების ორი მხარეა, ორი წესია, იქვე უმატებს — ნივთთა არსების ნამდვილი

<sup>36</sup> Б у х н е р, Сила и материя, стр. 149.

<sup>37</sup> ib., გვ. 35.

<sup>38</sup> ib., „თუკი ეს შემეცნება არ ეხება ზებუნებრივს“ (გვ. 220), სადაც, ვულგარული მატერიალისტების თანახმად, შემეცნების საგანი არც არსებობს.

<sup>39</sup> ib., გვ. 289.

არსება ჩვენ არ ვიცით<sup>40</sup>. სხვა ადგილას ის შენიშნავს: „არსებითად ჩვენ დღეს წარსულზე უკეთესად როდი ვიცით, რა არის მატერია თავისთავად ან ძალა თავისთავად, და ალბათ ეს ჩვენ არასოდეს არ გვეცოდინება“<sup>41</sup>. იმავეს ამტკიცებს ის „სულსა“ და „მატერიაზე“ — „სიტყვები: „სული“ და „მატერია“ მხოლოდ ნიშნებია, რომლებსაც: ვიყენებთ ყველა ნივთის ერთი და იმავე ჩვენთვის უცნობი არსების ანუ პირველსაფუძვლის სხვადასხვა სახეების დახასიათებისათვის“<sup>42</sup>.

ვულგარულ მატერიალისტებს არ ესმით ჭეშმარიტებას პრობლემის სირთულე. ჭეშმარიტება, მათი აზრით, მართალია, ობიექტური სინამდვილის ასახვაა ცნობიერებაში, მაგრამ ეს ასახვა ჩამოჰკავს შემცირებულ სარკისებურ სურათს.

ბიუხნერი უარყოფს თანდაყოლილი, აპრიორული იდეების თეორიას, ის აღნიშნავს, რომ ადამიანის სულს არა აქვს არავითარი ცოდნა ე. წ. აბსოლუტურ, ზეგრძნობად იდეებზე ან წარმოდგენებზე, რომლებიც ჩადებული იქნებოდნენ მასში რაღაც ზებუნებრივი ძალით, რომ ეს სული თავის ცოდნას ითვისებს გარე სამყაროდან მიღებული მილიონჯერ გამეორებული შთაბეჭდილებებიდან და რომ ამიტომ ის არის სამყაროს განმგებელი კანონების ასახვა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანის სული სხვა არაფერია, თუ არა ცოტად თუ ბევრად შემცირებული სარკე, რომელიც ბუნების სხივებს იკრებს, ბუნება კი მთელი ცოდნის შემცველია.

ბიუხნერი მრავალგზის ადარებს შემეცნებას და სარკეს, და ჭეშმარიტების თეორია, რომელსაც ამუშავებს ის, არსებითად ამ შედარებით ამოიწურება.

ვულგარულ მატერიალისტთა „შემეცნების თეორიის“ გადმოცემა არ იქნება სრული, თუკი ჩვენ არ შევეხებით მათს შეხედულებებს შემეცნების წყაროებზე. საერთოდ ექვს არ იწვევს, რომ ვულგარული მატერიალიზმი სენსუალიზმის ყველაზე უხემ ფორმას იცავს. მათთვის „შემეცნების საგანია მგრძნობელობა, ე. ი. შეგრძნებები და აღქმები, მაგრამ მათი ეს პრინციპული თვალსაზრისი ხშირად ეწინააღმდეგება სხვადასხვა ფაქტებს, რომლებითაც სარგებლობენ ისინი და რომლებიც არ გვეძლევიან და ვერც იქნებიან მოცემული აღქმებში. გარდა ამისა, როცა ბიუხნერი ლაპარაკობს ცნობიერებაზე (შემეცნებაზე), ის პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ცნობიერება გულისხმობს განვითარებას უდაბლესი საფეხურიდან უმაღლესისაკენ, სა-

<sup>40</sup> ib.

<sup>41</sup> ib., გვ. 3.

<sup>42</sup> ib., გვ. 9.

ხელდობრ კი — „მგრძობელობის საფეხურიდან აბსტრაქტულ აზროვნებაში“<sup>43</sup>.

მატერიალიზმის ამ ეკლექტიკური თეორიის განხილვის დასასრულს ერთ თავისებურ ვითარებას გვსურს მივაქციოთ ყურადღება.

ვულგარული მატერიალისტების თვალსაზრისი უეჭველად მატერიალისტურია. რა თქმა უნდა, ეს არ არის თანმიმდევრული მატერიალიზმი, ის ეკლექტიკური და წინააღმდეგობების შემცველია, ხშირად იმეორებს მატერიალიზმის „ანბანურ ქეშმარიტებებს“, რითაც ამ თვალსაზრისის ვულგარიზაციას ახდენს. ფოიერბახი სწორედ იმიტომ ამბობდა უარს მატერიალიზმზე, რომ ქეშმარიტ მატერიალიზმად ბიუხნერის, ფოგტისა და მოლეშოტის თვალსაზრისი მიაჩნდა.

მით უფრო საკვირველი უნდა იყოს, რომ თავად ვულგარული მატერიალისტებიც ხშირად არ თვლიან თავიანთ თავს მატერიალისტებად. „საკვირველია“—ვამბობთ, რადგანაც მათს მტკიცებას ერთი მიზეზი აქვს: ისინი ცდილობენ დაასაბუთონ, რომ მთელი სამყარო არის მატერია, ძალა და მათი სახესხვაობანი, რომ სული ორგანიზებული მატერიის პროდუქტია, რომ არ არსებობს არავითარი შემოქმედი ზებუნებრივი ძალა — ღმერთი იქნება ის, აბსოლუტი, შეუცნობელი თუ სხვა მსგავსი რამ.

ამავე დროს, ისინი აღიარებენ, რომ „არ არსებობს მატერია და სული ამ სიტყვათა ჩვეულებრივი მნიშვნელობით“, რომ მათი არსება ერთია, რომ ერთი პრინციპულად შეუმეცნებადი არსება გამოვლინდება მატერიისა და სულის სახით. სწორიც რომ იყოს ბიუხნერის მტკიცება, მეცნიერება იდეალისტური, სპირიტუალისტური, მატერიალისტური კი არ არის, არამედ უბრალოდ ბუნებრივიაო, მას მაინც არა აქვს უფლება, გაავრცელოს ეს თვალსაზრისი ფილოსოფიაზე — ის ხომ გვიმტკიცებს, ჩემი თვალსაზრისი წმინდად ბუნებრივია და ამიტომ მატერიალისტური არ შეიძლება იყოსო. და ეს მოსაზრება არ არის ბიუხნერისათვის შემთხვევითი, ის ხშირად ლაპარაკობს ამაზე. მატერიისა და ფორმის ერთიანობის განხილვისას ბიუხნერი წერს: „ფორმის ცალმხრივი ხაზგასმა ისევე გაუმართლებელია, როგორც მატერიის ცალმხრივი ხაზგასმა. პირველს იდეალიზმისაკენ მიყვავართ, მეორეს—მატერიალიზმისაკენ“. საგანთა სწორ გაგებას კი მიყვავართ „ზოგად მონისტურ მსოფლქვრეტასთან“.

სხვაგან ბიუხნერი წერს, რომ სიტყვა მატერიალისტები ნაკლებ,

<sup>43</sup> ib., გვ. 179.

ან სულაც არ, გამოდგება თავად მისი მოძღვრების დამცველთა აღსანიშნავად.

ბიუნენერი არსებითად მატერიალიზმს იცავს, იცავს „მატერიალიზმის ანბანურ ჰუმანიტეტებს“. ის ფოიერბახივით როდი ამბობს უარს მატერიალიზმზე, მაგრამ, ამავე დროს, მას ფილოსოფია ბუნებისმეცნიერებაზე დაყავს და მიაჩნია, რომ მისი თვალსაზრისი მონისტურია, ანდა უბრალოდ ბუნებისმეცნიერულია და არა მატერიალისტური.

ბევრი ფილოსოფიური სისტემის კრიტიკულ განხილვას სრულიად შოულოდნელ დასკვნებთან მივყავართ: ფილოსოფოსს მიაჩნია, რომ იცავს გარკვეულ დებულებას, თვალსაზრისს; ის ცდილობს თანმიმდევრულად გაატაროს თავის თხზულებებში სწორედ ეს თვალსაზრისი და დარწმუნებულია, რომ ყველა მოტანილი საბუთი, მსჯელობა ამ მიზანს ემსახურება. მაგრამ აღნიშნული სისტემის კრიტიკული ანალიზი გვიჩვენებს არა მარტო იმას, რომ ამ ფილოსოფოსმა ვერ შეძლო დაესაბუთებინა თავისი ძირითადი დებულებები, არამედ იმასაც, რომ მოძღვრებაში გატარებული თვალსაზრისი, არსებითად, ეწინააღმდეგება იმას, რისი თქმაც, დასაბუთებაც სურდა ავტორს.

ფილოსოფიის ისტორიკოსები ამ ვითარების ხან ერთ მხარეს აქცევენ ყურადღებას ხან კი მეორეს: ზოგიერთის ყურადღებას იქცევს ის, რაც სურდა ეთქვა ფილოსოფოსს თავისი თეორიით, ზოგიერთისას კი ის, რაც არსებითად თქვა მან. ამიტომ ამა თუ იმ ფილოსოფოსის თეორიას პრინციპულად ურთიერთსაპირისპირო დახასიათება ეძლევა. ასე ურთიერთსაპირისპიროდ დაუხასიათებიათ არა მარტო ეკლექტიკური სისტემები, არამედ ხშირად დიდ ფილოსოფოსთა, მაგალითად სპინოზას, კანტის, ჰეგელის და სხვათა სისტემებიც.

უფრო ხშირად კი ამგვარ საპირისპირო დახასიათებას იმსახურებენ ეკლექტიკური სისტემები, რომელთა ავტორებიც ცდილობენ დააკავშირონ ერთმანეთთან საესებით ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულებები და ამგვარი სისტემები გაასაღონ მთლიანობისა და თანმიმდევრობის მქონე თვალსაზრისებად.

ავენარიუსის ფილოსოფიური მოძღვრება და მახის მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა სწორედ ასეთ სისტემათა რიცხვს ეკუთვნის. ემპირიოკრიტიციზმს და მახიზმს ბევრი აქვს საერთო; ისინი მონათესავე მოძღვრებებია. ორივე თეორია, მათი ავტორების ჩანაფიქრის მიხედვით, მიმართულია სუბიექტური იდეალიზმის, კერძოდ კანტის აგნოსტიციზმის, წინააღმდეგ. მაგრამ, როგორც გვიჩვენებს კრიტიკული ანალიზი, ვერც ერთი მათგანი ვერ თავისუფლდება



ერც სუბიექტური იდეალიზმისაგან და ვერც აგნოსტიციზმისაგან.

მახი თავიდანვე ილაშქრებს კანტის შეუმეცნებადი „ნივთის თავისთავად“ არსებობის წინააღმდეგ და ამ მხრივ ის, რა თქმა უნდა, კანტზე უფრო თანმიმდევრულია. კანტის თანახმად, მეცნიერული ცოდნა ხორციელდება შეგრძნებათა მრავალფეროვნების სინთეზით, რომელსაც ახდენს ცნობიერების აპრიორული ფორმები. შეგრძნებები წარმოიშობა იმის გამო, რომ „ნივთები თავისთავად“, ე. ი. ნივთები, რომლებიც არსებობენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, აფიცირებას (ზემოქმედებას) ახდენენ მგრძნობელობაზე. ეს შეგრძნებები სულაც არ გვანან „ნივთებს თავისთავად“. ამრიგად, შეგრძნებები უკავშირდებიან „ნივთებს თავისთავად“ მხოლოდ წარმოშობის მხრივ და არა შინაარსულად. შეგრძნებათა შინაარსი სუბიექტურია, რადგან ის არ ასახავს „ნივთების თავისთავად“ თვისებებს. მართალია, ცნობიერების აპრიორული ფორმები ადამიანის როგორც ასეთის ცნობიერების ფორმებია და არა ამა თუ იმ ინდივიდის ემპირიული ცნობიერებისა, მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს ეს ცნობიერება, იგი მაინც ადამიანის ცნობიერებაა და რამდენადაც ეს აპრიორული ფორმები არ არის დამოკიდებული ობიექტურ სინამდვილეზე, რამდენადაც ისინი მხოლოდ ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურით არიან განსაზღვრული. ამდენად მათ სუბიექტური ხასიათი აქვთ.

მეცნიერული ცოდნის შინაარსში — სამყაროს მეცნიერულ სურათში — „ნივთი თავისთავად“ არ მონაწილეობს, ეს ცოდნა საესეებით სუბიექტური ელემენტებისგანაა აგებული. თუკი ეს ასეა, მაშინ სამყაროს ამ გვარი სურათისათვის განა მნიშვნელობა ექნება კითხვას იმის შესახებ, თუ რა იწვევს ამ შეგრძნებებს — ღმერთი, მატერიალური ნივთი თუ ჩვენი სულის არაცნობიერი აქტები? განა უფრო თანმიმდევრული არ ვიქნებით, თუკი უარს ვიტყვით რაღაც შეუმეცნებადი „ნივთების თავისთავად“ არსებობის აღიარებაზე?!

მახი სწორედ ასე იქცევა: სამყაროს მეცნიერული სურათის ასაგებად კანტისეული „ნივთები თავისთავად“ ზედმეტი ტვირთია. მახი თავის შრომაში — „შეგრძნებათა ანალიზი“ — მოგვითხრობს, რომ მან ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში შენიშნა კანტის ეს არათანმიმდევრულობა. მან უცებ იგრძნო, თუ რა ზედმეტია „ნივთი თავისთავად“ კანტის თეორიაში და თანმიმდევრულად დაასკვნა, რომ მთელი სამყარო „მესთან“ ერთად წარმოადგენს ურთიერთდაკავშირებულ შეგრძნებათა მასას და ამ მომენტს მის მსოფლმხედველობაში გადაწყვეტი მნიშვნელობა მიენიჭა.

ავენარაუსი ამ აზრამდე ასე ადვილად არ მისულა, მან ასეთი დასკვნა ხანგრძლივი ფიქრის შედეგად გააკეთა.

ყოველივე ამის შემდეგ თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ მახი და ავენარიუსი პირდაპირ და დაუფარავად ილაპარაკებდნენ თავისი თვალსაზრისების სუბიექტურ იდეალიზმსა და აგნოსტიციზმზე: როცა ასწორებ კანტის თვალსაზრისს, უარყოფ „ნიეთის თავისთავად“ არსებობას და მთელ სინამდვილეს ურთიერთდაკავშირებულ შეგრძნებულ ბათა მასად თვლი, თითქოს სუბიექტური იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის თვალსაზრისზე უნდა დადგე.

მაგრამ არც მახს და არც ავენარიუსს არ სურთ აღიარონ ამგვარი დასკვნის სისწორე. ისინი განაგრძობენ იმის მტკიცებას, რომ ამით სამყაროს ობიექტურ ხასიათს (მატერიალურ ხასიათსაც კი) არაფერი აკლდება, რომ ამით სამყარო არ გადაიქცევა ილუზიად, ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობად. პირიქით, ამტკიცებენ ისინი, ამგვარი თვალსაზრისის საფუძველზე პირველად ხდება სამყაროს ბუნებრივი გაგების აღდგენა.

მაშ რა უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ავენარიუსი იდეალისტიკა, კერძოდ, სუბიექტური იდეალისტიკა—ის ხომ მრავალგზის ლაპარაკობს „ფილოსოფიური თეორიული იდეალიზმის“ უნაყოფობაზე? რა უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ავენარიუსი სოლიფისტიკა—მარქსიზმ-ლენინიზმის პოზიციებიდან კი იგი სწორედ ასეა შეფასებული, — თუკი ის აღიარებს არა მარტო საკუთარი „მეს“ არსებობას, არამედ იმ სამყაროს არსებობასაც, რომელიც „მეს“ გარეთაა?

„ფილოსოფია სპეციალური თეორიების საშუალებით ცდილობს მასწავლოს ის, რაც იყო ჩემი „სულიერი“ განვითარების დასაწყისში. მაგრამ თავად შემიძლია მივაწოდო ვისმე უშუალო ცნობები ჩემი ფილოსოფოსობის დასაწყისზე. თუ განვერიდები იმას, რაც სხვადასხვა დროს გარედან შემოუტანია ცხოვრებისა და სკოლის შემთხვევითსა და ცვალებად ზეგავლენას, ამ ცნობათა არსი ასეთი იქნება: მე ჩემი აზრებით და გრძნობებით გარკვეულ გარემოში ვიმყოფებოდი. ეს გარემო შედგებოდა სხვადასხვა შემადგენელი ნაწილებისაგან, რომელთაც სხვადასხვაგვარი ურთიერთობა ჰქონდათ ერთმანეთთან. გარემოს ეკუთვნოდნენ აგრეთვე სხვა არსებები თავიანთი სხვადასხვაგვარი გამოთქმებით; და ყველაფერი, რასაც ისინი გამოთქვამდნენ, უმრავლეს შემთხვევაში, ასევე გარკვეულ მიმართებაში იყო გარემოსთან. საერთოდ კი ეს არსებები ჩემ მსგავსად ლაპარაკობდნენ და მოქმედებდნენ: იძლეოდნენ პასუხებს ჩემს შეკითხვებზე, ისევე როგორც მე ვაძლედი პასუხებს მათ; პოულობდნენ გარემოს სხვადასხვა შემადგენელ ნაწილებს, რომლებსაც ან გაურბოდნენ, ან ცვლიდნენ, ახდა უცვლელად ტოვებდნენ; თავის მოქმედებას ან უმოქმედობას სიტყვებით აღნიშნავდნენ, იძლეოდნენ იმის ახსნას, თუ რატომ იქცე-

ოღნენ ასე და არა სხვაგვარად, თუ როგორია მათი ზრახვები. ყველაფერს ამას ისინი აკეთებდნენ ისე, როგორც ვაკეთებ მე. ამიტომ ვფიქრობდი, რომ ისინი ისეთივე არსებებია, როგორიც ვარ მე, ხოლო თავად მე ისეთივე არსება ვარ, როგორიც არიან ისინი. ასეთი იყო სამყარო, რომელიც ჩემი ფილოსოფოსობის დასაწყისში მოცემული მქონდა როგორც რაღაც არსებული, მყარი, ნაცნობი, ჩვეულის, გასაგები“<sup>1</sup>.

სამყაროს ამგვარი გაგება, ავენარიუსის თანახმად, გაცილებით მოიგებდა მეცნიერული თვალსაზრისით, სხვა ფილოსოფოსების მიერაც რომ ყოფილიყო სწორად მიჩნეული. „სამყაროს ეს თავდაპირველი გაგება, გაზიარებული ფილოსოფოსების მიერ, ამავე დროს, იქნებოდა გამოთქმის უნარის მქონე ადამიანთა საერთო გაგება და ეს მანამდე, სანამ მას არ შეეცვლიდნენ ფსიქოზები, ფილოსოფოსები“<sup>2</sup>.

ავენარიუსის თვალსაზრისი ასეთია: ვარსებობ მე, არსებობს სამყარო, რომელიც შედგება სხვადასხვა ერთმანეთთან დაკავშირებული ნაწილებისაგან, ჩემ გარდა არსებობენ სხვა ადამიანებიც და ა. შ. ასეთია სამყაროს ერთადერთი სწორი და ბუნებრივი გაგება.

შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ჩვენ წინაშეა მატერიალისტი და არა სუბიექტური იდეალისტი და სოლიფისტი. მაგრამ, სანამ უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ ამ საკითხს, ვნახოთ, როგორ უყურებენ ემპირიოკრიტიკოსები შემეცნების შესაძლებლობას. საქმე ისაა, რომ ჩვენ ემპირიოკრიტიციზმს აგნოსტიკურ თეორიად ვთვლით. თუმცა თავად ემპირიოკრიტიკოსები მათი შემეცნების თეორიის ამგვარ დახასიათებას პროტესტით შეხვდებოდნენ.

ავენარიუსის მოწაფე და მიმდევარი პეტროლდტი ემპირიოკრიტიციზმის თეორიის გადმოცემის დროს (იხ. „შესავალი წმინდა ცდის ფილოსოფიისა“) ჰეგელის მსგავსად მოგვიწოდებს, ვირწმუნოთ ძალა გონებისა, რომლის წყალობითაც ყველაფერის შემეცნება შეიძლება: „შეუმეცნებადი არაფერია, ამოუხსნელი მსოფლიო გამოცანები არ არსებობს. პეტროლდტი აკრიტიკებს კანტს, რომელმაც, მისი აზრით, აზროვნება მოსწყვიტა სამყაროს და დაასკვნა, რომ ჩვენთვის ცნობილი სამყარო „ჩემი წარმოდგენაა“, ხოლო „საღდაც მიღმა“ არსებული ნამდვილი სამყარო მარად შეუმეცნებადია.

აზრი ადამიანის გონის უძლურებაზე, ადამიანის გონების შეზღუდულობაზე საშუალო საუკუნეების ძირითადი იდეაა, რომელსაც კანტი დაემორჩილა. კანტის აგნოსტიციზმის საპირისპიროდ, იმ თვალ-

<sup>1</sup> А вен а р н у с, Человеческое понятие о мире. გვ. 5,

<sup>2</sup> ib., გვ. 5.

საზრისის საპირისპიროდ, რომლის მიხედვითაც სამყარო ჩემი წარმოდგენაა, პეტკოლდტი ამტკიცებს, რომ შემეცნებას არა აქვს საზღვრები; მისი აზრით, არსებობს რეალური სინამდვილე, რომელიც სულაც არ არის ჩემი წარმოდგენა და ეს სინამდვილე, ეს ბუნება პრინციპულად შემეცნებადია.

აშირგად, თავად ემპირიოკრიტიკოსები და მახისტები არ თვლიან თავიანთ თავს იდეალისტებად, კერძოდ სუბიექტურ იდეალისტებად— ისინი ამტკიცებენ, რომ მათი მიზანია აღადგინონ სამყაროს ადამიანური გაგება. ე. ი. ბუნებრივი, ფილოსოფიით დაუმახინჯებელი ადამიანის წარმოდგენა სამყაროზე, ავენარიუსის სიტყვებით რომ ვთქვათ. აღადგინონ „ფსიქოზებით“ დაუმახინჯებელი წარმოდგენა სამყაროზე (ბუნებრივი ადამიანი, ცხადია, არასოდეს არ იფიქრებს იმას, რომ სამყარო ჩემი წარმოდგენაა). ისინი არ თვლიან თავიანთ თავს აგნოსტიკოსებად.

ავენარიუსის და მახის თეორიების შემდგომი დალაგებისას ჩვენ შევეცდებით ვაჩვენოთ, თუ რაოდენ ეწინააღმდეგება მათი მტკიცებები მათსავე შეხედულებათა სისტემას. მიუხედავად იმისა, რომ მახისა და ავენარიუსის შეხედულებებს შორის ნათესაობა არსებობს, ისინი მაინც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ამიტომ ჩვენ ამ ორ თვალსაზრისს ცალ-ცალკე განვიხილავთ.

## 1. ავენარიუსის სუბიექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმი

ემპირიოკრიტიკული ფილოსოფიის შემქმნელი რიჰარდ ავენარიუსი (1843—1896) ინდუქციური ფილოსოფიის პროფესორი იყო ციურხში. ძირითადი შრომები, რომლებშიც ავენარიუსი ცდილობს დააფუძნოს ყველა ძველი ფილოსოფიური თეორიის საპირისპირო ახალი თვალსაზრისი, შემდეგია: 1. „ფილოსოფია როგორც აზროვნება სამყაროზე ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის შესაბამისად“; „წმინდა ცდის პროლეგომენები“, 1876; 2. „წმინდა ცდის კრიტიკა“, 1890; 3. „სამყაროს ადამიანური გაგება“, 1891; 4. „ფსიქოლოგიის საგნის შესახებ“ (*Bemerkungen z. Begriff des Gegenstandes per Psychologie*, 1894—1895.)

ავენარიუსის ფილოსოფიური სისტემის გადმოცემა ძნელია არა მარტო იმიტომ, რომ ის ხმარობს მეტად თავისებურ ტერმინოლოგიას, რომლის გასაგებადაც ავენარიუსის ენის საგანგებო ლექსიკონის შექმნაა საჭირო, და არა მარტო იმიტომ, რომ მისი მსჯელობა სქოლასტიკურია, არამედ იმიტომაც, რომ ის ცდილობს დადგეს მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მალლა, ეს უკანასკნელი ვითარება ხშირად

ჩისში აქცევს მკითხველს: მან აღარ იცის, რომელ ბანაკს მიაკუთვნოს ავენარიუსი — მატერიალიზმისას თუ იდეალიზმისას. ჩვენ განვიხილავთ ემპირიოკრიტიციზმის მიერ წამოყენებულ რამდენიმე პრინციპს: ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს, სასიცოცხლო რიგის ბიოქიმიურ კანონს, წმინდა ცდის პრინციპს და „სამყაროს ადამიანურ გაგებას“. რომლებიც დაკავშირებული არიან ინტროექციის ელიმინაციასთან. ამ პრინციპების კრიტიკული განხილვა გვიჩვენებს, თუ რამდენად შეძლო ავენარიუსმა განთავისუფლებულიყო სუბიექტური იდეალიზმი და აენოსტიციზმისაგან და დამდგარიყო მატერიალიზმისა და იდეალიზმის მიღმა.

1. ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი. თავისი სისტემის პროლეგომენებში, პირველ სისტემურ შრომაში — „ფილოსოფია როგორც აზროვნება სამყაროზე ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის შესაბამისად“ — ავენარიუსმა წამოაყენა პრინციპი, რომელიც რაღაც სახით უკვე არსებობდა მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში და სხვადასხვა ფორმით ფართოდ გავრცელდა XIX—XX სს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში.

ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი ერთი შეხედვით სავსებით გასაგები და მისაღები ღებულებაა: ის ამყარებს მიმართებას საშუალებებსა და მიზნებს შორის. საშუალებები ისეთი უნდა იყოს, რომ მათი გამოყენებით მიზნების მიღწევა შეგვეძლოს, ხოლო ყველა საშუალებიდან უკეთესი იქნება ის, რომელიც მიზანთან მიგვიყვანს ძალთა უმცირესი ხარჯვით. ამ პრინციპის მოქმედება ჩვენ გვხვდება შრომის დანაწილებაში, ადმინისტრაციულ, სამართლებრივ, კომერციულ და ა. შ. ცხოვრებაში. მისი შესატყვისი მოქმედება მიზანშეწონილი მოქმედებაა. ამ პრინციპს ჩვენი აზროვნებაც ემორჩილება. ავენარიუსის მიმდევრები (მაგ., კორნელიუსი) მას განსჯის ძირითად კანონსაც კი უწოდებენ. თუ აზროვნება ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის შესატყვისია, მაშინ ის უაღრესად მიზანშეწონილია. აზროვნება ორგანიზმის ფსიქოფიზიკური რეაქციაა. მეცნიერული სისტემატიზაციის პროცესები, მრავალფეროვნების მოქცევა ერთ ცნებაში, ცოდნის ერთიანი სისტემის მოთხოვნილება, კერძოდ ისეთი ცოდნისა, რომელშიც ყველა ნაწილი ერთი ძირითადი ცნების ირგვლივაა კონცენტრირებული და ა. შ. — ყოველივე ეს, ავენარიუსის თანახმად, სხვა არაფერია, თუ არა აზროვნების მიზანშეწონილი, ძალთა უმცირესი ხარჯვის გამომხატველი მოქმედება. მართალია, ეს „განსჯის ძირითადი კანონი“ არ ემთხვევა ლოგიკურ კანონებს, მაგრამ ლოგიკური კანონების დაცვას სწორედ ეს პრინციპი განაპირობებს. ლოგიკური კანონების დარღვევა არასასიამოვნო რეაქციებს

იწვევს სულში, ძალთა ხარჯვის არამიზანშეწონილებაზე მიუთითებს.

მსჯელობა ძალთა ხარჯვის გამოყენებაზე გარკვეულ სფეროში, მაგალითად, სამეურნეო, ადმინისტრაციულ და ა. შ. სფეროებში, სადაც მიზნის მისაღწევად ცდილობენ ამოირჩიონ ყველაზე უფრო მოხერხებული. მარტივი და, რა თქმა უნდა, მიზანშეწონილი, ყველაზე უფრო ეკონომიკური საშუალებები, არ შეიცავს რაიმე შეუსაბამობას, სიახლეს, მცდარობას. ცხადია, რომ ჩვენს საქმიანობაში გარკვეული მიზნების მისაღწევად ვცდილობთ გამოვიყენოთ ისეთი საშუალებები, რომლებიც ძალთა უმცირესი ხარჯვით მიგვიყვანენ მიზანმდე. მაგრამ ავენარჩიუსის პრინციპი არ არის შემოსაზღვრული მხოლოდ ამ სფეროთი. ავენარჩიუსთან ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი სინამდვილის პრინციპია: ლოგიკის პრინციპები ასახავენ არა ობიექტურ საქმის ვითარებას, არამედ მხოლოდ სულის, აზროვნების მიზანშეწონილ მოქმედებას. გამორიცხული წინააღმდეგობის პრინციპი სულაც არ გაქმობტავს ობიექტურ ქვეშარიტებას იმის შესახებ, რომ ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობა არ შეიძლება იყოს ქვეშარიტი (ერთსა და იმავე მიმართებაში), ის არის ჩვენი აზროვნების მისწრაფება ძალთა უმცირესი ხარჯვისაკენ, ძალთა ეკონომიისაკენ, ის არის მისწრაფება, რომელიც ცდილობს მოგვაშოროს უქმყოფილების გრძნობა, ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო წარმოდგენა შეცვალოს ერთი თ. აზრში წინააღმდეგობის მოსპობა ნაკარნახევია არა კანონის ობიექტური ხასიათით, არამედ სიამოვნების გრძნობით, იმ ფსიქოფიზიკური რეაქციის მიზანშეწონილობით, რომელშიც ვლინდება ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი.

ავენარჩიუსი უფრო შორს მიდის: ის დევნის სინამდვილიდან მიზეზობრიობისა და სუბსტანციის პრინციპებს იმ საბუთით, რომ წმინდა ცდაში (შეგრძნებათა ერთობლიობაში) მათი პოვნა შეუძლებელია. ავენარჩიუსის თანახმად, ეს პრინციპები ადამიანის მიერაა შეტანილი ცდაში, ისინი ამახინჯებენ მოცემულს და ამდენად არ შეესატყვისებთან ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს.

ჩვენ არ ვეთანხმებით იმ ზოგად შეფასებას, რომელიც მისცა ემპირიოკრიტიციზმს ვუნდტმა<sup>3</sup>, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ის ძირითადად სწორად აკრიტიკებს ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს. ვუნდტი სწორად მიუთითებს, რომ ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი სამი მნიშვნელობის მქონეა: დიდაქტიკურის, მეთოდოლოგიურისა და მეტაფიზიკურის. ამ პრინციპის დიდაქტიკური მნიშვნელობა შეიცავს იმის მოთხოვნას, რომ მოცემული მეცნიერული შინა-

<sup>3</sup> Вундт, О наивном и критическом реализме, 1910.

არსი გამოხატული იყოს ყველაზე მარტივი ფორმით. ცხადია, ამ შემთხვევაში იგულისხმება, რომ ეს ყველაზე მარტივი ფორმა არ უპირისპირდება მეცნიერულ შინაარსს. ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის დიდაქტიკურ მნიშვნელობას არავითარი კავშირი არა აქვს ავენარისთან, პირიქით, როგორც აღვნიშნეთ, ავენარიუსი, თითქოს საგანგებოდ, ცდილობს გამოხატოს რთული ფორმით ყველაზე მარტივი დებულებები.

ამ პრინციპის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა, ვუნდტის თანახმად, შეიცავს იმის მოთხოვნას, რომ პრობლემები ჩამოყალიბებული იქნეს ყველაზე მარტივი სახით და მათი გადაწყვეტისათვის გამოიყენონ ყველაზე მარტივი ხერხები. ვუნდტს ამ შემთხვევაში შეიძლება დავეთანხმოთ. თუ პრობლემის ფორმულირების სიმარტივე და პრობლემის გადაწყვეტის მარტივი ხერხები არ ამცირებს მეცნიერული ცოდნის ღირებულებას, მაშინ ასეთი მოთხოვნა, რა თქმა უნდა, მისაღებია, და ამ შემთხვევაში სულ ერთია, რას უწოდებს მას ვუნდტი.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ავენარიუსი ამ პრინციპში მეტაფიზიკურ (ონტოლოგიურ) მნიშვნელობას დებს: ბუნების კანონებს თავისთავად აქვთ მარტივი ხასიათი, ბუნება თავის მოქმედებათა შესრულებისათვის თავად ირჩევს უმარტივეს საშუალებებს<sup>4</sup>.

ვუნდტი ძირითადად საქმის ერთ მხარეს აღნიშნავს: ავენარიუსი ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას აძლევს და ამიტომ იგი უნდა მივიდეს იმ დასკვნამდე, რომ ბუნების ობიექტური კანონები „თავისთავად არიან ყველაზე მარტივი ხასიათისა“<sup>5</sup>. მაგრამ უსაფუძვლოა დაშვება, თითქოს „მსოფლიო წესრიგი დგინდება ყველაზე მარტივი წესით, ან ბუნების კანონებს ჰქონდეს ყველაზე მარტივი ხასიათი“<sup>6</sup>.

ყველაფერი ეს ცოტად თუ ბევრად სწორია, მაგრამ მთავარი სხვაა — ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი ხომ ჩვენი სულის, ჩვენი აზროვნების პრინციპია, მასში გამოვლინდება ჩვენი ცნობიერების მოქმედებათა მიზანშეწონილება. ფილოსოფიაც სხვა არაფერია, თუ არა აზროვნება სამყაროზე ჩვენი აზროვნების პრინციპის შესაბამისად. მთავარი ის კი არ არის, რომ თავად ობიექტური კანონები უნდა იყოს მარტივი, არამედ ისაა, რომ ჩვენ უნდა ვიაზროვნოთ ეკონომიურად, ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის შესატყვისად. სულს, აზროვნებას არავითარი საქმე არა აქვს სამყაროს ობიექტურ კანონ-

<sup>4</sup> ib., გვ. 207.

<sup>5</sup> ib.

<sup>6</sup> ib., გვ. 208.

ბთან, ის აგებს სამყაროს სურათს საკუთარი პრინციპებით, ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის შესატყვისად.

ავეხარიუსს უფრო ადრე უნდა დაესაბუთებინა დებულება, რომელიც ხათელყოფდა რომ ობიექტური სინამდვილეც მიზანშეწონილად. ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის მიხედვით მოქმედებს. მაშინ ის სწორი იქნებოდა, მაშინ ამ პრინციპს დამორჩილებული აზროვნებაც სამყაროს ობიექტურ სურათს ააგებდა. მაგრამ ავენარიუსი არა მარტო არ ცდილობს დაამტკიცოს ეს დებულება, არამედ სავსებით აშკარად ხაზს უსვამს იმას, რომ ეს პრინციპი ჩვენი აზროვნების პრინციპია; ამიტომ სამყაროს მეცნიერული სურათის აგებისას ჩვენ სინამდვილის პრინციპებთან კი არ მოვდივართ შესატყვისობაში, არამედ ჩვენი აზროვნების კანონებთან, განსჯის ძირითად კანონებთან. ამიტომ ცოდნა იძლევა არა სამყაროს მეცნიერულ სურათს, არამედ „სურათს“, რომელიც საკუთარი პრინციპით ააგო ჩვენმა ცხობიერებამ, განსჯამ. ამიტომ მეცნიერულ ცოდნაში, ფილოსოფიაში შოცემული სძყარო უბრალოდ „ჩემი წარმოდგენაა“. სავსებით ხათელია, რომ ეს თვალსაზრისი სუბიექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმია.

მეცნიერული ცოდნის განვითარების პროცესში, ცხადია, ზდება ისე, რომ ესა თუ ის დებულება მიიღება „ძალთა უმცირესი ხარჯვის“ გამო, სიმარტივისა და მოხერხებულობის გამოც. მაგალითად, თუ წამოყენებულია ორი ჰიპოთეზა, რომლებიც განვითარების მოცემულ საფეხურზე გვიხსნიან (ან აგვიწერენ) მოვლენათა გარკვეულ კლასს, მაშინ ზუნებრივია, შედარებით მარტივ ჰიპოთეზას მეტი წარმატება ექნება. გეოცენტრული ან ჰელიოცენტრული სისტემების ჰუმმარიტება დღემდე დასაბუთებული რომ არ ყოფილიყო, მაშინ, ცხადია, მეცნიერებაში მეტი წარმატება ექნებოდა ჰელიოცენტრულ სისტემას. რადგან ის შედარებით მარტივად, „ძალთა უმცირესი ხარჯვით“ აგვიწერს მზის სისტემის ნაწილთა მოძრაობას. მაგრამ თუკი ამ ორი სისტემიდან ერთ-ერთი დასაბუთებულია, გამართლებულია, მაშინ მისი უარყოფა შეუძლებელია რმ შემთხვევაშიც კი. თუ იგი აღმოჩნდება შედარებით რთული და ძალთა მეტ ხარჯვას მოითხოვს.

მეცნიერებამ — თუკი ის ნამდვილი მეცნიერებამ, სხვაგვარი მიცნიერება კი არ არსებობს — უნდა მოგვეცეს თავისთავადი სამყაროს სურათი. ცხადია, ბევრი რამ ჯერ შეუუმეცნებელია, ბევრი რამ პრობლემატურია; ხშირად წამოაყენებენ ხოლმე ჰიპოთეზებს, რომლებიც დროებით ასრულებენ მეცნიერებაში სამუშაო ჰიპოთეზების როლს, რადგან მარტივად, ეკონომიურად აგვიწერენ და გვიხსნიან ფაქტებს. მაგრამ ვინც სამყაროს სურათს ააგებს აზროვნების მიზანშეწონილო-



ბაზე დაყრდნობით, სიმარტივის, ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპებზე დაყრდნობით, ვინც ჰეშმარიტად ჩათვლის იმ დებულებას, რომლის საწინააღმდეგოც უსიამოვნების გრძნობას ბადებს და ა. შ., ის უარყოფს ნამდვილი ცოდნის შესაძლებლობას, აღიარებს მხოლოდ სუბიექტური ხასიათის მქონე ცოდნას.

ჩვენ შედარებით დაწვრილებით გავარჩიეთ ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი. ეს ორი ვითარებით აიხსნება: ჯერ ერთი, როგორც ვთქვით, ეს პრინციპი სხვადასხვა ვარიანტების სახით ძალზე გავრცელებულია უახლოეს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში და ჩვენ კიდევ შევხვდებით მას; გარდა ამისა, ეს პრინციპი ავენარეუსის მთელი სისტემის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპია. ზოგიერთთა<sup>7</sup> აზრით, ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი არ არის ძირითადი ავენარეუსის მსოფლმხედველობის სისტემისათვის. ისინი აღნიშნავენ, რომ ამ პრინციპს ჰქონდა მხოლოდ „წარმავალი და წინასწარი მნიშვნელობა“, ის „შეიძლებოდა მიგვეკუთვნებინა მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის კრიტიკამდელი პერიოდისათვის“. ეს პრინციპი შეცვალა სასიცოცხლო რიგის ბიოქიმიურმა კანონმა — ამტკიცებენ ისინი. ერთი შეხედვით ამ შეხედულებას თითქოს ადასტურებს ის გარემოება, რომ აღნიშნული პრინციპი სავსებით აღარ იხსენიება ავენარეუსის ძირითად ნაწარმოებში — „წმინდა ცდის კრიტიკაში“. მაგრამ, როგორც ვნახავთ, ეს პრინციპი ავენარეუსის ძირითად პრინციპად რჩება როგორც ამ ნაწარმოებში, ისევე საერთოდ მთელ მის სისტემაში.

2. სასიცოცხლო რიგის კანონი. ჩვენ ზემოთ მოვიყვანეთ გრძელი ამონაწერი „სამყაროს ადამიანური გაგებიდან“. აქ ავენარეუსი ლაპარაკობს იმაზე, რასაც ის პოულობდა ფილოსოფოსობის დაწყებისას: „მე“ თავისი აზრებით და გრძნობებით იმყოფება გარემოში, რომელიც განსხვავებული ნაწილებისაგან შედგება. ამ გარემოს მიეკუთვნებიან აგრეთვე ადამიანები (თანაადამიანები) თავისი გამოთქმებით და ა. შ. ასეთია სამყაროს ადამიანური გაგება. გამოთქმები დამოკიდებულია გარემოზე, თუმცა სხვადასხვაგვარად. ამ გამოთქმათა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მათში მოცემულია, ერთი მხრივ, ცდა, მეორე მხრივ კი — სუბიექტური შენარევები. ცდაში იგულისხმება გარემოს შემადგენელი ნაწილები, რომლებსაც შეიცავს გამოთქმები.

<sup>7</sup> Д. Виктор, Психологические и философские воззрения Авенариуса, «Новые идеи в философии», сб. 3; Принцип наименьшей траты сил. «Вопросы философии и психологии», 1908, кн. 11 (92); Эмпириокритицизм, или философия чистого опыта, 1909 და სხვ.

ვარემო და „მე“ გარკვეულ მიმართებაშია ერთმანეთთან — გამოთქმები დამოკიდებულია ვარემოზე: თუ ვარემოს აღვნიშნავთ ასოთი—R („Reiz“ — გაღიზიანება), გამოთქმას კი ასოთი — E („Erfahrung“ — ცდა). უნდა დავუშვათ, რომ მათ შორის არსებობს გარკვეული დამოკიდებულება. წინასწარ მიუვითებთ იმ ვარემოებაზეც, რომ R-ზე E-ს დამოკიდებულების ცნება არ უნდა გავიგოთ როგორც მიზეზობრივი კავშირი. არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს R როგორც „ნივთი თავისთავად“ მოკმედებს მგრძობებლობაზე, იწვევს შეგრძნებებს, აღქმებს. გამოთქმებს, როგორც ცდის შინაარსს. ყოველ შემთხვევაში ეს დამოკიდებულება არ არის უშუალო. E როგორც გამოთქმების შინაარსი უშუალოდ დამოკიდებულია ცენტრალურ ნერვულ სისტემაზე, ტვინზე (C სისტემაზე). ეს დებულებაც არ უნდა გავიგოთ მატერიალისტურად. აქ სულაც არაა ლაპარაკი იმაზე, რომ R (ვარემო), როგორც მიზეზი, იწვევს ცენტრალური ნერვული სისტემის შეცვლას, ხოლო ეს უკანასკნელი იწვევს ცნობიერებაში აღქმებს, წარმოდგენებს და ა. შ. კავშირი R-სა და C-ს შორის და C-სა და E-ს შორის ფუნქციურია და არა მიზეზობრივი.

ცენტრალური ნერვული სისტემა, როგორც ცვლადი, ვარემოს ცვალებადობაზეა დამოკიდებული. მაგრამ ცენტრალური ნერვული სისტემა, როგორც ორგანიზმის ყველაზე მნიშვნელოვანი ცენტრი, თავისშენახვის თავისებური პროცესია. ჩვენ გავამარტივებთ ავენარეუსის სქოლასტიკურ და პედანტურ მსჯელობას და მოკლედ განვიხილავთ C სისტემის დამახასიათებელ ნიშნებს. C სისტემა იცვლება: ის, ჯერ ერთი, ღიზიანდება ვარემოდან (R); C სისტემა რეაგირებს ამ გაღიზიანებაზე, ის „მუშაობს“. C სისტემის სიცოცხლეში რომ მხოლოდ ეს მხარე არსებობდეს, სისტემა გამოიფიტებოდა და დაკარგავდა „სიცოცხლის შენახვის“ უნარს. მაგრამ C სისტემაში მეორე მხარეც არსებობს — C სისტემა ვარემოდან იღებს საკვებს და აღიდგენს „სიცოცხლის შენახვის“ უნარს. ამრიგად, C სისტემის მუშაობა აღდგება კვების საშუალებით. ეს ორი მომენტი ურთიერთსაპირისპიროა: ენერჯის დაკარგვა სისტემის რეაგირებისას წონაწილდება კვების საშუალებით (S), ენერჯის აღდგენით. სისტემის სიცოცხლის შენახვა დამოკიდებულია ამ მომენტების თანაზომიერ, ჰარმონიულ ურთიერთზემოქმედებაზე. C სისტემის ცვლილებას, რომელიც შეესაბამება გაღიზიანებას, ავენარეუსი აღნიშნავს სიმბოლოთი—f (R), იმ ცვლილებებს კი, რომლებიც შეესაბამებიათ კვებას, სიმბოლოთი — f (S). თუ f (R) ტოლია f (S)-ისა, მაშინ C სისტემა წონასწორობაშია: f (R)+f (S)=0. C სისტემის ამგვარი მდგომარეობა სიცოცხლის შენახვის იდეალია. ფაქტიურად C სისტემა მუდმივ ცვალებადობაშია. ეს აიხსნება

იმით, რომ ცენტრალური ნერვული სისტემის (ტვინის) სიცოცხლის პროცესში ხან ერთი მომენტი გადასწონის ხოლმე, ხან კი—მეორე, C სისტემის რბევა სიცოცხლის სხვაობას წარმოადგენს. ცენტრალური ნერვული სისტემის სიცოცხლის სქემა სამ საფეხურში გამოიხატება: პირველი საფეხურია წონასწორობის დარღვევა, მეორეა წონასწორობის აღდგენისაკენ მიმართული პროცესი, მესამე საფეხურია წონასწორობის აღდგენა. ეს სამი ერთმანეთთან დაკავშირებული საფეხური, მონაკვეთი ე. წ. „სასიცოცხლო რიგს“ წარმოადგენს. ავენარიუსის მიერ აღწერილი პროცესი ეხება C სისტემის კავშირს გარემოსთან, ჯერჯერობით „ფსიქიკაზე“, ცნობიერებაზე არაფერია ნათქვამი. ჩვენ ვიხილავთ ამ პროცესს ფიზიოლოგიური თვალსაზრისით — როგორც ტვინში მიმდინარე პროცესს. ავენარიუსი მას დამოუკიდებელ სასიცოცხლო რიგს უწოდებს. მაგრამ ამ პროცესს მეორე მხარეც აქვს: ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით განხილული ეს პროცესი დამოკიდებულ სასიცოცხლო რიგს წარმოადგენს.

რადგან ეს მეორე მხარე შემეცნების პრობლემასთანაა დაკავშირებული და ამდენად ჩვენთვის უფრო საინტერესოა, შედარებით დაწვრილებით განვიხილავთ მას.

„მე“ პოულობს თავის თავს გარემოში, რომელიც ეძლევა მას შემადგენელი ნაწილებისა და თანადადამიანების სახით. ის, გარდა იმისა, რასაც უწოდა „კემშარიტი“, „ნაცნობი“, „გასაგები“, „ჩვეული“, პოულობს აგრეთვე რაღაც „სხვას“, რაღაც „მოულოდნელს“, „ახალს“, „უჩვეულოს“, „უცხოს“, „უცნობს“, „გაუგებარს“ და ა. შ. ეს „ახალი“, „უჩვეულო“ და ა. შ. „მოუსვენრობას ბადებს“, „არღვევს სიცოცხლის ჩვეულებრივ მდინარებას“. ასეთია სიცოცხლის დამოკიდებული რიგის პირველი საფეხური.

ადამიანი ცდილობს გაიგოს ეს „ახალი“, „უცნობი“, „უჩვეულო“ და ა. შ. ის ცდილობს დაიყვანოს ეს „ახალი“ „ძველზე“, „ჩვეულზე“, „ცნობილზე“ და ამით მოიშოროს „მოუსვენრობა“, აღადგინოს სიცოცხლის ჩვეულებრივი მდინარება. ახლის, უჩვეულოს გაგების ცდა დამოკიდებული ფსიქიკური სასიცოცხლო რიგის მეორე საფეხურია, რომელიც დამოუკიდებელი სასიცოცხლო რიგის შუა მონაკვეთს შეესატყვისება.

და ბოლოს პრობლემა გადაწყვეტილია: ახალი ასე თუ ისე დაყვანილია ძველზე, უჩვეულო, უცნობი — ჩვეულზე, ნაცნობზე. გაუგებარი გასაგები ხდება — დამოკიდებულ სასიცოცხლო რიგში წონასწორობა აღდგება.

მაგალითები, რომლებიც მოყავთ ავენარიუსსა და მის მიმდევრებს, ნათლად გვიხატავს დამოკიდებულ სასიცოცხლო რიგის ამ სა-

ფეხურებს. ინდიელები ხედავენ რაღაც უჩვეულოს, ახალს, მათთვის უცხოვს — თეთრკანიანი მოგზაური კითხულობს გაზეთს. ისინი ცდილობენ გაიგონ. რა არის ეს ახალი, უჩვეულო რამ. ყოველგვარი გადაწყვეტა, რომელიც დაიყვანს ამ ახალს, უცნობს ძველზე, ნაცნობზე, დააკმაყოფილებს მათ, აუხსნის მოცემულ ფაქტს. „თეთრი თვალებს მკურნლობს“ — დასმული ამოცანის ასეთი გადაწყვეტა აღადგენს წონასწორობას ფსიქიკურ სასიცოცხლო რიგში. მოვიყვანთ კიდევ ერთ მაგალითს: ქარი არხევს ყვავილს. პატარა ბიჭი ასე ხსნის ამას: ყვავილს ცივა, და ამიტომ კანკალებს.

სასიცოცხლო რიგის კონკრეტული სახეები, ცხადია, განსხვავდება ერთმანეთისაგან მეტი თუ ნაკლები სირთულით, მაგრამ მათი მოქმედების პრინციპი ერთია. თავმოკვეთილი ბაყაყის რეაქცია გარკვეულ გარეგან ზემოქმედებაზე თავისი ფორმით განსხვავდება იმ ნერვული პროცესებისაგან, რომლებიც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის შემოქმედი კანტის ტვინში ხდება, მაგრამ ნერვული სისტემის მოქმედების არსება, პრინციპი ორთავე შემთხვევაში ერთია: აღდგენული წონასწორობის მოსპობა, წონასწორობის აღდგენა.

ზუსტად ასეთივეა დამოკიდებული სასიცოცხლო რიგი: ბავშვის, ველურისა და მოაზროვნის — მეცნიერის, ფილოსოფოსის — გონითი, კერძოდ, შემეცნებითი მოქმედება ერთსა და იმავე პრინციპს ემორჩილება: ჭერ პრობლემის დასმა, შემდეგ — წონასწორობის აღდგენის საშუალებათა ძებნა, დაბოლოს — პრობლემის გადაწყვეტა, წონასწორობის აღდგენა. ამ დროს ცენტრალური ნერვული სისტემის მუშაობა ეკონომიის პრინციპის შესატყვისად სრულდება — რამდენიმე შესაძლებელი რეაქციიდან ამოირჩევა ყველაზე ეკონომიური, ხოლო რამდენიმე სწორი რეაქციიდან დამკვიდრდება ყველაზე ეკონომიური.

ეს ასეც უნდა იყოს: ორგანიზმს და მის უმნიშვნელოვანეს ცენტრს — ცენტრალურ ნერვულ სისტემას — ახასიათებს „სიცოცხლის შენახვის“ უნარი, თვითშენახვა. ეს სისტემა უდიდესი ეკონომიით ხარჯავს ენერგიას. ესაა მისი ბიოლოგიური ღირებულება, ამით ეგუება ის ბიოლოგიურად გარემოს.

ავენარიუსის თანახმად, შემეცნებას აქვს ბიოლოგიური ღირებულება, მეტიც — შემეცნებას მხოლოდ ბიოლოგიური ღირებულება აქვს.

ამ მხრივ ბავშვისა და ველურის შემეცნება არაფრით არ განსხვავდება მეცნიერის, გენიოსის შემეცნებისაგან. შემეცნება ბიოლოგიური პროცესია, გარემოსთან შეგუების პროცესია, ის გარემოს კი არ ასახავს, არამედ წონასწორობას აღადგენს. ცენტრალურ ნერვულ

სისტემაში წონასწორობის დარღვევა ფსიქიკურ რიგში პრობლემის დასმის სახით გამომჟღავნდება: წონასწორობის აღმდგენი ყოველი პასუხი პრობლემის გადაწყვეტაა. ამიტომ ველურის გადაწყვეტა — თეთრკანიანი თვალებს მკურნალობსო — პრობლემის ისეთივე გადაწყვეტაა, ისეთივე შემეცნებაა, როგორცაა დებულება „ $2 \times 2 = 4$ “.

ემპირიოკრიტიკული გნოსეოლოგიის თავისებურების სრულად გაგებისათვის საჭიროა განვიხილოთ ავენარიუსის მოძღვრება ხასიათების შესახებ.

„ფსიქიკურის“ სამყაროში ავენარიუსი განასხვავებს ერთმანეთისაგან ელემენტებსა და ხასიათებს. ელემენტები შეგრძნებებია — ესაა მხედველობითი, სმენითი, ყნოსვის, შეხების და ა. შ. შეგრძნებათა შინაარსები. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს არსებობს ნივთი, რომლებიც მოქმედებენ გრძნობის ორგანოებზე და იწვევენ შეგრძნებებს და თითქოს ამ შეგრძნებათა შინაარსები ელემენტებია. არა! მთელი სამყარო, მთელი გარემო, რომელიც ჩვენ გვაკრავს, რომელშიც ვიმყოფებით ჩვენ და რომელსაც თავიდანვე ვპოულობთ, ელემენტ-შეგრძნებებისაგან შედგება.

მაგრამ ჩვენი ცდა არ შედგება მხოლოდ ელემენტებისაგან: მასში ყოველი ელემენტი, როგორც წესი, გარკვეული ელფერის მქონეა, გარკვეულ შეფასებას იმსახურებს. ეს შეფასებები, რომელთაც ავენარიუსი დაწვრილებით და პედანტურად აჯგუფებს „წმინდა ცდის კრიტიკის“ მეორე ტომში, შეიძლება იყოს აფექციური — ე. ი. სასიამოვნო ან უსიამოვნო, ადაპტური — ე. ი. ნაცნობი ან უცნობი, პრევალენციური — ე. ი. ცოტად თუ ბევრად ნაცნობი, პოზიციური — ე. ი. სუბიექტური ან ობიექტური. ყოველ მათგანს თავისი სახეებია აქვს. ხასიათები შემეცნებითი პროცესების ფსიქიკური გამოხატვის ფორმებია. „ხივთი“ და „აზრი“ ესევე ხასიათებია. ნივთები არ არსებობენ ჩვენ გარეშე — აქ ლაპარაკია, რა თქმა უნდა, იმაზე, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ნივთს შემეცნების პროცესში, — არც აზრები არსებობენ, როგორც ჩვენში არსებული აზრები ნივთების შესახებ: ნივთიცა და აზრიც მხოლოდ ხასიათებია — აღქმა ნივთის ხასიათია, აზრის ხასიათი კი წარმოდგენაა. ეს განსხვავება გაპირობებულია კავშირით — ერთ შემთხვევაში პერიფერიულ ნერვულ სისტემასთან, მეორე შემთხვევაში კი — ცენტრალურ ნერვულ სისტემასთან.

შემეცნება სხვა არაფერია, თუ არა ხასიათი, ე. ი. ელემენტების სუბიექტური შეფერილობა. ის განხორციელებულია იმ შემთხვევაში, თუ დარღვევას დამოუკიდებელ რიგში შეესაბამება დამოკიდებული რიგის ხასიათი „უცნობი“, „უჩვეულო“, ხოლო აღდგენას დამოუკი-

დებელ რიგში შეესაბამება დამოკიდებული რიგის ხასიათი „ნაცნობი“, „ჩვეული“. ზემოთ მოყვანილ მაგალითებს შეგვიძლია დავეშვათ კიდევ ერთი იმ მაგალითებიდან, რომელნიც მოყავს ავენარიუსს უცნობიდან ნაცნობისაკენ გადასვლის, შემეცნების პროცესის ილუსტრაციის შიზნით. ბერძენი სოფისტი ანტისტენე ხშირად ხედავდა ზღვას, ზღვა მისთვის სავსებით ჩვეული რამ იყო, სიცოცხლის სხვაობას არ იწვევდა მასში. მაგრამ ერთ მშვენიერ დღეს ამ ჩვეულმა მოვლენამ დაარღვია მისი ცენტრალური ნერვული სისტემის წონასწორობა. შემეცნებით განასერში გაჩნდა პრობლემა: კი მაგრამ რა არის ზღვა? შემეცნებაა ის პასუხი, რომელმაც აღადგინა წონასწორობა: ზღვა მიწის ოფლია, ის ისეთსავე მიმართებაშია მიწასთან, როგორც შიცაა ოფლი ჩვენს სხეულთან. ამგვარი შემეცნება არაფრით არ განსხვავდება თანამედროვე მეცნიერების შემეცნებისაგან, თანამედროვე ცოდნის შინაარსისაგან. ცოდნა ხომ ისაა, რაც აღადგენს წონასწორობას და ამით უზრუნველყოფს სიცოცხლის შენახვას, გარემოსთან შეგუებას.

თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ და ბოლომდე მივიყვანთ ავენარიუსის დებულებებს, მაშინ უნდა მივიღეთ ისეთ დასკვნამდე, რომელზეც თავად ავენარიუსიც არ იტყვის უარს: ჭეშმარიტება ისეთი შემეცნებითი განცდაა, რომელსაც თან ახლავს დადებითი აფექციონალი. შემეცნებელი მაშინ აღწევს ჭეშმარიტ შემეცნებას, როცა გადალახავს სიცოცხლის სხვაობას, რომელიც მასში უქმყოფილებას (უარყოფით აფექციონალს) იწვევს, გამტანჯველია, აზროვნების მომშლელია, ე. ი. როცა ის დაქმყოფილებულია, კმაყოფილებას განიცდის (ესაა დადებითი აფექციონალი).

ჩვენ ძალზე მოკლედ გადმოვეცით „წმინდა ცდის კრიტიკის“ ძირითადი ცნებები, მაგრამ ამ თვალსაზრისის გაგებისა და შეჯამებისათვის ესეც საკმარისია. ავენარიუსის მსოფლმხედველობის სრული შეფასებისათვის კი საჭიროა გავეცნოთ „სამყაროს ადამიანური გაგების“ თეორიას, რომელიც ინტროექციის ცნებასთანაა დაკავშირებული.

3. „სამყაროს ადამიანური გაგების“ თვალსაზრისის ავენარიუსი თვლის საკუთარ ფილოსოფიურ თვალსაზრისად, რომელიც „წმინდა ცდის კრიტიკაში“ წინ არ იყო წამოწეული და მხოლოდ იგულისხმებოდა<sup>8</sup>. ავენარიუსის თანახმად, „წმინდა ცდის კრიტიკაში“ წარმოდგენილი კვლევა-ძიება სავსებით დამოუკიდებელია იმ ფილოსოფიური თვალსაზრისისაგან, რომელიც გადმოცემუ-

<sup>8</sup> Авенариус, Человеческое понятие о мире, гл. 5.

ლია „სამყაროს ადამიანურ გაგებაში“. მაგრამ ამ ორ შრომას საერთო იდეაც აქვს — ესაა იმის ღრმა რწმენა, რომ „ფილოსოფიური თეორიული იდეალიზმი“ უნაყოფოა. ავენარიუსის თანახმად „წმინდა ცდის კრიტიკაში“ ის იხილავდა „ცდას“, „შემეცნებას“ ფსიქოფიზიოლოგიის, ფსიქიატრის, ექსპერიმენტატორის თვალსაზრისით, იხილავდა მათ ფილოსოფიური გაგებებისა და სპეციალური გნოსეოლოგიური თეორიებისაგან დამოუკიდებლად. „სამყაროს ადამიანურ გაგებაში“ ავენარიუსი ცდილობს გამოიმუშაოს მსოფლგაგება. ამიტომ ამ შემთხვევაში კვლევის საგანია არა ცდის რაღაც ცალკეული შინაარსი და არა ცდისეულ მონაცემთა სისტემა, — ეს სპეციალურ შეცნიერებათა საქმეა, — არამედ ცდის ზოგადი შინაარსი, თანაც ისეთი მოცულობით, რომ გაცემული იყოს პასუხი კითხვაზე — „რა არის ყველაფერი?“

როგორც ვიცით, ავენარიუსი იწყებს თავის შრომას იმით, რომ აღგენს „სამყაროს თავდაპირველ გაგებას“. „მე“ ჩემი აზრებითა და გრძნობებით ვიმყოფებოდი გარკვეულ გარემოში“, იგი შედგებოდა განსხვავებულ ურთიერთკავშირში მყოფი განსხვავებული ნაწილებისაგან. ამ გარემოს ეკუთვნოდნენ სხვა ადამიანებიც თავიანთი გამოთქმებით და ა. შ. იბადება კითხვა: თუკი სამყაროს ზოგადი და ბუნებრივი ადამიანური გაგება ასეთია, რა აიძულებს ფილოსოფოსებს შეცვალონ ის, ე. ი. შექმნან ამ სამყაროს სხვადასხვა სურათები, რა აიძულებს ფილოსოფოსებს დაამახინჯონ სამყაროს ეს ბუნებრივი გაგება? კითხვა ეხება მთელი მსოფლმხედველობის პრინციპულ თვალსაზრისს და არა სამყაროს სურათის ისეთ ცვლას, რომელიც დაკვირვების შემთხვევითი წერტილითაა გაპირობებული.

სამყაროს ბუნებრივი გაგება ორი განსხვავებული მომენტისაგან შედგება: გარკვეული ცდისაგან და გარკვეული ჰიპოთეზისაგან. ცდის შინაარსი შედგება იმისაგან, რაც ნაპოვნია როგორც მოცემული, სახელდობრ ჩემი თაღისაგან, ნაწილებისაგან შემდგარი გარემოსაგან, რომელსაც სხვა ადამიანებიც ეკუთვნიან, ცდის ნაწილებს შორის არსებული გარკვეული დამოკიდებულებებისაგან. ჰიპოთეზა გამოიხატება იმ მნიშვნელობაში, რომელსაც ვანიჭებ მე სხვა ადამიანების მოძრაობებს (მაგალითად, მეტყველებას). ვვარაუდობ, რომ ესაა გამოთქმები, რომლებიც გამოხატავენ რაღაც სურვილს, გრძნობას, გემოვნებას, რომელთაც აქვთ გარკვეული საზრისი<sup>9</sup>.

ჰიპოთეზის არსება ისაა, რომ მე ვაყენებ ვარაუდს, რომლის თანახმადაც სხვა ადამიანების მოძრაობებს (გამოთქმულ ბგერებს) „მხო-

<sup>9</sup> ib., გვ. 6—7.

ლოდ მექანიკური მნიშვნელობა როდი აქვთ“. „მე აღვნიშნავ ამ ჰიპოთეზას როგორც ადამიანთა პრინციპული თანასწორობის ემპირიოკრიტიკულ ძირითად დაშვებას<sup>10</sup>.

თუ ვილაპარაკებთ უფრო გასაგებად, ავენარიუსის მიერ დადგენილი განსხვავება ცდასა და ჰიპოთეზას შორის არსებითად დიუკანება იმ განსხვავებაზე, რომელიც არსებობს ჩემსა და სხვათა ცდას (გამოთქმათ) შორის.

ადამიანთა პრინციპული თანასწორობის ემპირიოკრიტიკული ძირითადი დაშვება შესაძლებლობას გვაძლევს კვლევის საწყისად მივიღოთ საკუთარი თავი, ანდა ნებისმიერი სხვა ადამიანი, რადგან ის, რაც ითქმება ჩემზე, ითქმება სხვაზეც, და პირიქით, რაც ითქმის სხვა ადამიანზე, უნდა ვრცელდებოდეს ჩემზეც. მაგრამ „მე“ არ გამოდგება საწყის წერტილად, რადგან ის მხოლოდ ჩემ მიერ განცდილს შეიცავს. თუკი საწყის წერტილად მივიჩნევთ სხვა ადამიანს, ჩვენ შევძლებთ, განვიღვას დაუქვემდებაროთ მრავალი ინდივიდუუმის. ხალხების, ადამიანთა თაობების გამოთქმათა შინაარსი. ასეთი საწყისი წერტილი „უფრო ობიექტურად გააშუქებს“ საკვლევ ცნებებს<sup>11</sup>.

მაშ ასე, ავენარიუსი საწყის წერტილად ირჩევს სხვა ადამიანს (M), „რომელსაც არ მიჰკარებია არავითარი—არც ველური და არც ცივილიზებული—ფილოსოფია“, რომელიც სამყაროს ბუნებრივი გაგების თვალსაზრისზე დგას. ისიც გარემოშია, ადამიანთა შორისაა, რომელთა შეცვლაც შეიძლება ნებისმიერი სხვა ადამიანით (T). გარემოს ყველა სხვა შემადგენელი ნაწილი აღვნიშნოთ ასოთი — R. მთელი ამ გარემოს ნაცვლად განვიხილოთ რაიმე ცალკეული საგანი, მაგალითად, ხე (R).

ამრიგად M ინდივიდის მიერ ნაპოვნის მთავარი ნაწილები იქნება M, T და R. ყოველივე, რასაც პოულობს ინდივიდი, წარმოადგენს ცდას, ცდაში კი იგულისხმება მხოლოდ ნივთები და აზრები, რომლებიც მოცემულის სახითაა ნაპოვნი, თანაც „მხოლოდ იმ გვარსი, რასახითაც არიან ისინი ნაპოვნი მოცემულად“. M მხოლოდ ასეთ პირობებშია სამყაროს ბუნებრივი გაგების მქონე<sup>12</sup>.

ზემოთ დასმული კითხვა ახლა ასეა ჩამოყალიბებული ავენარიუსის მიერ: რა აიძულებს M-ს შეცვალოს სამყაროს გაგება? ავენარიუსის აზრით, სამყაროს ბუნებრივი გაგება მახინჯდება ინტროექციის გამო. გავრცელებული თვალსაზრისით, რომელსაც ედავება ავენარი-

<sup>10</sup> ib., გვ. 9.

<sup>11</sup> ib., გვ. 19—20.

<sup>12</sup> ib., გვ. 21.



უსი, სამყაროს საგნები და მოვლენები ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ და მოქმედებენ ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე (ალიზიანებენ მათ). გრძნობის ორგანოებზე საგნების ზემოქმედების შედეგად წარმოშობილი შეგრძნებები, აღქმები ამ საგანთა ხატებია. შეგრძნებები, აღქმები ცნობიერების მდგომარეობებია, ისინი არსებობენ არა ცნობიერების გარეთ. არამედ „შიგნით“. მაგალითად, ხე არსებობს ცნობიერების გარეთ; სინათლის სხ.ვეები, რომლებიც ამ ხრს რეჟიან, აირეკლება და მოქმედებს მხედველობის ორგანოზე. ცნობიერებაში წარმოიქმნება ხის ხატი, მაგრამ ჩვენ ვხედავთ ხეს არა ჩვენს „შიგნით“, არამედ ცნობიერების გარეთ, იქ, სადაცაა ეს ხე: ჩვენ ვახდენთ ხის ხატის პროეცირებას გარეთ და ამიტომ ვხედავთ მას იქ, სადაცაა ის.

ანალოგიური — თუმცა ვერ ვიტყვით რომ სავსებით კორექტული — მაგალითია სარკეში საგნის ასახვა: ჩვენი სახის ანასახი სარკის ზედაპირზეა და არა სარკის გარეთ, სარკის სიღრმეში, მაგრამ ხატს სარკეში ჩვენ ვხედავთ სარკის სიღრმეში, ის სარკის ზედაპირისაგან იმ მანძილითაა დაშორებული, რა მანძილითაც ჩვენ ვართ დაშორებული სარკეს.

ლქმა, ჩვენი თვალსაზრისის თანახმად, ობიექტური საგნის სუბიექტური ხატია, მაგრამ აღქმულს, როგორც წესი. აღვიქვამთ იქ, სადაცაა საგანი.

აუენარიუსი ილაშქრებს ასეთი თვალსაზრისის წინააღმდეგ: სამყაროს ბუნებრივი გაგების დამახინჯებაა როგორც აღქმის შეტანა „შიგნით“, ცნობიერებაში, ასევე აღქმულის პროეცირება გარეთ. პროექცია ყალბად დასმული პრობლემის ყალბი გადაწყვეტაა. შეგრძნებები, აღქმები სულაც არ არის „შიგნით“, ცნობიერებაში, სულაც არაა სუბიექტური მათი პროეცირება გარეთ. პროეცირების პროცესი წარმოიწობა მხოლოდ იმის გამო, რომ შეგრძნებები გაუმართლებელი გზით ენობიერებაშია შეტანილი. პროექციის თეორია წარმოიშვა ინტროექციის თავდაპირველი შეცდომების გამოსწორების მიზნით.

დაწვრილებით განვიხილოთ ინტროექციის აუენარიუსისეული თეორია, რადგან ყველა უბედურებას, რომლებსაც ვხვდებით ფილოსოფიის ისტორიაში, თურმე ინტროექცია წარმოშობდა.

M პოულობს გარემოს, ადამიანებს („თანაადამიანებს“) თავისი გამოთქმებით, რომლებიც გამოხატავენ მათ გრძნობებს, აზრებს და ა. შ. M-ს სამყაროს ბუნებრივი გაგება აქვს. ის გარემოში პოულობს მეორე ადამიანს („თანაადამიანს“) — T-ს, რომელაც M-თან „სიტყვიერ ურთიერთობაში ცხოვრობს“. ჩვენ ვუშვებთ, რომ M T-ს მოძრაობებს (ბგერებს) გამოთქმებად თვლის. გარდა ამისა, ვუშვებთ, რომ

T-ს მოძრაობები და ბგერები M-ისთვის რაღაც სხვადასა, ვიდრე მხოლოდ მოძრაობები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, M-ს T-ს მოძრაობები და ბგერები მიაჩნია არა მხოლოდ მექანიკურ რაიმედ, — ის მათ ამქანჯურ მნიშვნელობას ანიჭებს.

სანამ M გარემოს აღწერის თვალსაზრისით განიხილავს, ის ამ გარემოს შემადგენელი ნაწილების სახით მოცემულად პოულობს მხოლოდ „ნივთებს“, ანდა — „წარმოდგენილი აზრების“ საპირისპიროდ — „აღქმულ ნივთებს“, „ნივთებს, როგორც რაღაც აღქმულს“. როგორც „აღქმას“<sup>13</sup>.

მაგრამ რას აკეთებს M? ის გაუცნობიერებლად, ანალიზის გარეშე T-ში დებს აღქმებს. რომლებსაც პოულობს ცდაში, T-ში დებს აგრეთვე აზროვნებას, გრძნობებს, სურვილებს. M-ის აზრით. ის ცდიდან გებულობს იმას, რომ T-ს აქვს აღქმები, გრძნობები, სურვილები და ა. შ. აღქმების ეს შეტანა T-ში არის სწორედ ის, რასაც ინტროექცია ეწოდება. ამრიგად, სამყაროს ბუნებრივი გაგება იპობა — M ფიქრობს, რომ არსებობენ ერთი მხრივ „ნივთები“, ხოლო „მეორე მხრივ“ ინდივიდები, რომლებიც „აღიქვამენ ნივთებს“, მოკლედ: ის ფიქრობს, რომ არსებობს ნივთები და აღქმები. ცდის ნივთი — ვთქვათ ხე R, რომელსაც აღიქვამს T, და აღქმა, რომელიც აქვს T-ს, ურთიერთდაშორებულია M-ისათვის, ისინი უპირისპირდებიან ერთმანეთს.

თუ ჩვენ გამოვიყენებთ, როგორც ამბობს ავენარისი, ახალი ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელ გამოთქმებს, ყოველივე ეს ასე შეიძლება ითქვას: „ჩემი ცდის ნივთი R სხვა ადამიანის — T-ს აღქმის (ანდა ცდის ან შემეცნების) საგანი ანუ ობიექტია, თავად ინდივიდი T კი უპირისპირდება ამ საგანს ანუ ობიექტს, როგორც აღქმის (ანდა საერთოდ ცდის ან შემეცნების) მატარებელი ანუ აღქმის სუბიექტი“<sup>14</sup>. T-ს ხმა T-ს შიგნიდან მოგვდის, აი ამის მსგავსად M-ს T-ს აღქმები T-ს შიგნით გადააქვს, მით უფრო, რომ ვერ პოულობს მათ T-ს გარეგნობაში. ამრიგად, M ქმნის T-ს შინაგან სამყაროს და ამ სამყაროს უპირისპირებს ცდის სამყაროს, ემპირიულად მოცემულ სამყაროს როგორც გარესამყაროს.

ახლა T-ს „აქვს თავის წინაშე გარკვეული გარესამყარო, რომელსაც ის აღიქვამს, და აქვს გარკვეული შინაგანი სამყარო, რომელიც მისი აღქმებისაგან შედგება“<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> ib., გვ. 24—25.

<sup>14</sup> ib., გვ. 26.

<sup>15</sup> ib., გვ. 26.

მაგრამ ინტროექციას იხდენს არა მარტო M T-ს მიმართ, T ასევე ახდენს ინტორექციას M-ის მიმართ.

სტატიაში — „შენიშვნები ფსიქოლოგიის საგნის ცნებაზე“ — ავენარიუსი ასე გადმოგვცემს ინტროექციის ცნებას. გაბატონებული ფსიქოლოგიის წინამძღვარი, ფიქრობს ავენარიუსი, პრინციპულად გახსნავდება სამყაროს ბუნებრივი გაგების ჰიპოთეზისაგან. ამ განსხვავებას ავენარიუსი ასეთი მაგალითის საფუძველზე განმარტავს. დაუშვათ. რომ მეორე ადამიანი წარმოთქვამს სიტყვებს: „მე ჩემ წინ ვხედავ ხეს“. ავენარიუსი ეთანხმება „გაბატონებული ფსიქოლოგიის“ თვალსაზრისს, რომ მეტყველების ამ მოძრაობებს მექანიკურის გარდა გარკვეული ამექანიკური მნიშვნელობაც ენიჭება. განსხვავება საკუთარ თვალსაზრისსა და „გაბატონებული ფსიქოლოგიის“ თვალსაზრისს შორის ავენარიუსის თანახმად ასეთია: „მე ვტოვებ ხეს, როგორც ნახულს ჩემ წინ, ჩემთან იმავე მიმართებაში, რომელშიც ნაპოვნი იყო ის, როგორც მოცემული; გაბატონებული ფსიქოლოგია კი დებს ხეს, როგორც ნახულს, ადამიანში (ე. ი. მის ტვინში). „ნახულის“ ეს ჩადება შიგნით, ადამიანში არის სწორედ ის, რასაც ჩვენ ინტროექციას ვუწოდებთ“<sup>16</sup>.

მაგრამ ყველაზე საინტერესო შემდეგ ხდება: არა მარტო M დებს აღქმებს T-ს შიგნით და T—M-ის შიგნით, ისინი იწყებენ აღქმების ჩადებას საკუთარ თავში.

ავენარიუსის თანახმად, ინტროექცია დამახასიათებელია არა მხოლოდ ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენლებისათვის, მას კულტურის დაბალ საფეხურზეც ვხვდებით. გარემოს ყველა ის შემადგენელი ნაწილი, რომლებიც შეიმჩნევიან იმის გამო, რომ ისინი მოძრაობენ, ანათებენ, ხმას გამოსცემენ და ა. შ. „ინტროექციის სფეროში ექცევიან“. ადამიანი აღქმის, გრძნობის, სურვილის უნარებს დებს მათში. ხე, ქვა, ქარი, მთვარე, მზე, ცა გადაიქცევიან ადამიანის მსგავს არსებებად. ასე წარმოიშობა ინტროექციის საფუძველზე პირველყოფილი ანიმიზმი. კერძოდ, ასე ხდება ადამიანის სხეულისა და სულის გამოცალკევება. იბადება წარმოდგენები სულებზე, რომლებიც ადამიანზე მალა ან დაბლა დგანან, კეთილსა და ბოროტ სულებზე, ზესკნელისა და ქვესკნელის სულებზე, დემონებზე და ღვთიურ სულებზე, იბადება მათ შორის ყველაზე მთავარი — „ცაში არსებული სული“<sup>17</sup>.

ამრიგად, გამოდის, რომ საერთოდ იდეალიზმი, კერძოდ კი სუბიექტური იდეალიზმი ანიმიზმის მონათესავე თეორიაა, ის ანიმიზმის

<sup>16</sup> ib., გვ. 124.

<sup>17</sup> ib., გვ. 34.

„კულტურული ფორმა“. როგორც ჩანს, ავენარიუსს არა მარტო არ სურს გაიზაროს იდეალიზმის თვალსაზრისი, მის სიტყვებს თუ დაეუ-  
ჯვრებთ, ის იდეალიზმის შეურიგებელი მტერია. მეორე მხრივ მას  
არ სურს იყოს მატერიალისტი — არ ცნობს რაიმეს არსებობას „თავის-  
თავად“, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ცნობიერებაში ასახულ  
სახით.

იდეიდუალურ ცდაში, ფიქრობს ავენარიუსი, ვერ ვიპოვით გან-  
სხვავებას ალქმისა და იმას შორის, რაც არსებობს თავისთავად, ალქმი-  
საგან დამოუკიდებლად. ალქმა არ განსხვავდება ალქმული ნივთისაგან:  
ალქმა იქაა. სადაცაა ალქმული ნივთი. იდეიდუალურ ცდაში ორთავე  
ერთნაირადაა მოცემული და ამას სხვისი ცდა რომ არ ეწინააღმდე-  
გებოდეს, მაშინ არც დაიბადებოდა აზრი ნივთისაგან ალქმის განს-  
ხვავების შესახებ, არ წარმოიშობოდა ინტროექცია.

ავენარიუსი საგანგებოდ იხილავს ამ საკითხს<sup>18</sup> და მისი თავისე-  
ბური გადაწყვეტის საფუძველზე ავითარებს მოძღვრებას ემპირიო-  
კრიტიკული პრინციპული კოორდინაციის შესახებ.

ეს საკითხი კონკრეტულად ასეთ ფორმას იღებს: M და T გარე-  
მოს გარკვეულ შემადგენელ ნაწილს მიიჩნევენ ორთავესთვის რაო-  
დენობრივად ერთიანად და მას „სინგურს“ უწოდებენ. ისინი ეთან-  
ხმებიან ერთმანეთს იმაში, რომ იმ რხევათა რაოდენობა, რომელსაც  
სინგური იწვევს ეთერში, ასეთი და ასეთია. ისინი ეთანხმებიან ერთ-  
მანეთს იმაშიც, რომ ეთერის რხევები არ არის დამოკიდებული მათ იქ  
არსებობაზე, იქ ყოფნაზე, მათ მზერაზე. მაგრამ, ისინი ვერ თან-  
ხმდებიან იმაში, თუ რა ფერს ხედავენ — რაც M-ისთვის წითელია,  
T-სთვის შავია<sup>19</sup>.

მ არ თ ლ ა ც წითელია სინგური? იქნებ ფერი სულაც ნივთების  
თვისებები კი არ არის, არამედ ნივთების ზ ე მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა ა ჩვენი  
გრძნობის: ორგანოებზე, საბოლოო ჯამში ჩვენს „ცნობიერებაზე“ და  
დამოკიდებულია, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი გრძნობის ორგანოე-  
ბის თავისებურ ბუნებაზე, ხოლო შემდგომ ამისა — ჩვენს აზროვ-  
ნებაზე და შეგრძნებებს უნარზე, ე. ი. „სუბიექტურია“, მოჩვენე-  
ბითად ობიექტურია, ისეთი რამაა, რაც არ იარსებებდა ქვეყანაზე,  
რომ არ არსებულიყო მომზირალი თვალი, თუმცაღა ობიექტური  
სინათლის ტალღები ასეთ შემთხვევაში მაინც იარსებებდნენ?<sup>20</sup> ავე-  
ნარიუსი არჩევს ამ საკითხს და შენიშნავს: „M და T რომ „იღებდნენ“

<sup>18</sup> ib., გვ. 110—120.

<sup>19</sup> ib., გვ. 110.

<sup>20</sup> ib., გვ. 111.

სინგურს ისე, როგორც „ექლევათ“ იგი და აღწერდნენ ისე, როგორც „პოულობენ“ „შოცემულად“, მაშინ ისინი ვერ აღწერდნენ ფერს, როგორც მათი გრძნობის ორგანოებზე „ზემოქმედებას“<sup>21</sup>.

მაგრამ M და T არ მსჯელობენ ისე, როგორც ეს სურს ავენარიუსს; ისინი ასე მსჯელობენ: ობიექტი — ამ შემთხვევაში ფერი, — თავი. თავად არსებობს, ის არც წითელია და არც შავი, ის ერთს ეჩვენება წითლად, მეორეს — შავად. წითელი და შავი აღქმებია, ისინი სუბიექტურებია, ჩვენში არსებობენ, „შიგნით“ არიან მოთავსებული. მათგან განსხვავდება რალაც ობიექტური, თავისთავად არსებული. ცლა იყოფა აღქმად და აღქმულ ნივთად, სუბიექტად და ობიექტად. ინტროექციამ დაამახინჯა სამყაროს ბუნებრივი გაგება. M და T უარყოფენ ინტროექციას იმით, რომ თანხმდებიან, აღარ თქვან ყოველგვარი პირობის გარეშე — „სინგური წითელია“, „სინგური შავია“. ამ გამოთქმათა შინაარსების წინააღმდეგობა მოხსნება იმის საფუძველზე, რომ აღწერაში შეიტანება მიმართება თავად აღმწერისადმი: „ჩემთვის — M-ისთვის ის წითელია“, „ჩემთვის — T-სთვის ის შავია“<sup>22</sup>.

ეს ბოლო დებულება გარკვეულად შეიცავს ავენარიუსის მოძღვრებას პრინციპულ ემპირიოკრიტიკულ კოორდინაციაზე. მაგრამ იმისათვის, რომ სწორად გავიგოთ ავენარიუსის თვალსაზრისი, ჩვენ მოვიყვანთ კიდევ ერთ „სპეციალურ ილუსტრაციას“<sup>23</sup>.

წარმოსახული ინდივიდის ნაცვლად ავენარიუსი იხილავს „გარკვეული ეპოქის და სავსებით გარკვეული კულტურის ფორმის გარკვეულ ინდივიდს — არტურ შოპენჰაუერს“<sup>24</sup>.

ავენარიუსი უშვებს, რომ შოპენჰაუერი თავდაპირველად პოულობს მოცემულად „განჭკვრილ სამყაროს იქ, გარეთ, სამგანზომილებიან სივრცეში“. შოპენჰაუერიც ღებდა სხვა ადამიანებში აღქმებს, აზრებს და ა. შ. მაშასადამე, სამყარო მისთვისაც ორდება: ის იქაცაა, გარეთაცაა და გარდა ამისა, თავშიცაა. ახლა იბადება ასეთი კითხვა: „როგორ ხვდება თავში სამყარო, რომელიც იქაა, გარეთაა?“ თითქოს შეიძლებოდა გვეპასუხა, რომ ეს ხდება „გრძნობადი შეგრძნებების“ საფუძველზე, მაგრამ შეგრძნება როგორც პროცესი, იფარგლება კანქვეშა სფეროთი და ამიტომ, როგორც

<sup>21</sup> ib., გვ. 111.

<sup>22</sup> ib., გვ. 118—119.

<sup>23</sup> ib., გვ. 65.

<sup>24</sup> ib., გვ. 65.

ფიქრობს შოპენჰაუერი, „მასში ვერ ვიპოვით ისეთ რაიმეს, რაც ამ კანის მიღმაა, ჩვენ გარეშეა“.

მასადაამე, ფიქრობს შოპენჰაუერი, „ყველა ღმერთის მიერ მიტოვებული უნდა ვიყოთ, რათა ვიფიქროთ, თითქოს განჭვრეტაში მოცემული სამყარო, რომელიც იქაა, გარეთაა, შეიძლებოდა არსებულყო სავსებით ობიექტურად, რეალურად და ჩვენი მოქმედებისაგან დამოუკიდებლად, შემდეგ კი მარტივი გრძნობადი შეგრძნების გზით გადმოსულიყო ჩვენს თავში“. შეგრძნების გარდა უნდა არსებობდეს განსჯა: „ამგვარად განსჯამ ჯერ უნდა შექმნას ობიექტური სამყარო: მაგრამ აღრევე მზად არსებულ სამყაროს არ შეუძლია უბრალოდ შევიდეს თავში გრძნობებით და გრძნობის ორგანოთა ნახვრეტებით. გრძნობები იძლევიან მხოლოდ ნედლ მასალას, რომელიც პირველ ყოვლისა გადაამუშავდება ჩვენი განსჯით“.

აგენარიუსი ასე ახასიათებს შოპენჰაუერის თვალსაზრისს: „შოპენჰაუერმა თავდაპირველად განიცადა „სამყარო იქ, გარეთ“, შემდეგ კი ინტროექციის საშუალებით აიძულა ის, გარე სამყაროს მიერ გამოწვეულ შეგრძნებათა სახით, „თავში გადასულიყო“. გზა და გზა ეს შეგრძნებები გაიწმინდა ყველაფერი იმისგან, რისი თავში გადატანაც შოპენჰაუერს შეუძლებლად მიაჩნდა. ბოლოს განსჯა, რომლითაც ცდა სამყარო თავში იქნა გადატანილი, თავის სამყაროსთან ერთად კვლავ გარეთ გამოდის.“

ინტროექცია „განსჯას“, აზრებს თავში დებს. სწორედ ესაა შეცდომა: რა თქმა უნდა, „მე მაქვს ტვინი და აზროვნება“, ორივე შემთხვევაში ვიპოვო ცდაში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ტვინს აქვს აზრები. აზრი არ არის ჩემი ტვინის აზრი და ტვინი არ არის ჩემი აზრის ტვინი. ამგვარად ტვინი არ არის აზროვნების არც ადგილსამყოფელი, არც შემქმნელი, არც იარაღი ანდა ორგანო, არც მატარებელი ანდა სუბსტრატი და ა. შ. აზროვნება არ არის ტვინის არც სამყოფელი, არც განმგებელი, არც მეორე ნახევარი, ან მხარე და ა. შ., ანეე არც პროდუქტი, ის ტვინის ფიზიოლოგიური ფუნქცია, ანდა თუნდაც რაიმე მდგომარეობაც კი არ არის<sup>25</sup>.

თუკი მოვიშორებთ ინტროექციას, რომელსაც მიმართავს როგორც პირველყოფილი ანიმიზმი, ასევე ახალი ფილოსოფიის ყველა მეტაფიზიკური მიმართულება და რომელიც უკანონოდ აორებს სამყაროს — ყოფს მას ობიექტურსა და სუბიექტურზე, აღქმებს დებს „შიგნით“ და მათ აღქმულ ხივთებს უპირისპირებს და ა. შ., მაშინ ჩვენ აღვადგენთ სამყაროს ბუნებრივ გაგებას. მეორე. ადამიანის გამოთქმათა

<sup>25</sup> ib.. გვ. 69.

შინაარსები კი არ უნდა ავხსნათ, უბრალოდ უნდა აღვწეროთ ის, რაც „მოცემული მაქვს“ — „ჩემი ცდა“, რათა შეგვეძლოს მისი გადატანა მეორე ადამიანზე. მოცემული — ესაა „მე“ და გარემო. ამავე დროს, „მე“ სხვა არაფერია, თუ არა ისეთი რამ, რაც ნახულია როგორც მოცემული, რაც მოცემულია, ისევე, როგორც, მაგალითად, ხეა მოცემული. „მე“ და ხე — თუკი ისინი მოცემულია — მოცემულობის მხრივ ტოლძალოვანნი არიან: მე განვიციდი ხეს სავსებით იმავე აზრით, რა აზრითაც განვიციდი საკუთარ თავს — სახელდობრ, როგორც რაღაც ცდის კუთვნილებას<sup>26</sup>. „მესა“ და გარემოსთან ცდის ამ კავშირს და განუყოფლობას ავენარიუსი ემპირიოკრიტიკულ პრინციპულ კოორდინაციას უწოდებს. „ადამიანის ინდივიდს როგორც ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაციის (შედარებით) მუდმივწევრს მე ვუწოდებ ამ კოორდინაციის ცენტრალურ წევრს, ხოლო გარემოს შემადგენელ ნაწილს — სულ ერთია, ადამიანი იქნება ის თუ ხე — საპირისპირო წევრს“<sup>27</sup>.

მაგრამ, ვინაიდან ყოველი მეორე ადამიანი ისეთივე არსებაა როგორც მე, პრინციპული კოორდინაცია მის მიმართაც ინარჩუნებს ძალას. ამრიგად, „ჩემი გარემოს რაღაც შემადგენელი ნაწილი — მეორე ადამიანი — არის პრინციპული ემპირიოკრიტიკული კოორდინაციის ცენტრალური წევრი“<sup>28</sup>.

ავენარიუსის თანახმად, ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაციის თვალსაზრისი მეტაფიზიკური თეორიების, ე. ი. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგაა მიმართული. საქმე ისაა, რომ მატერიალიზმი და იდეალიზმი იცავს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სუბორდინაციის თვალსაზრისს. „მე“ და „არამე“, სუბიექტი და ობიექტი, ცნობიერება და ბუნება, ანდა ავენარიუსის გამოთქმა რომ ვინმართ, ცენტრალური და შოპირდაპირე წევრები არ არიან თანასწორნი. — რ. ი. ი. „ეკვემდებარებიან“ ერთმანეთს. სინამდვილე ერთიანია, მაგრამ, მატერიალიზმის თანახმად, ამ სინამდვილეში განმსაზღვრელია მატერიალური — ბუნება, „არამე“, ხოლო სულიერი — ცნობიერება, „მე“ მეორადია, განსაზღვრულია; იდეალიზმის თვალსაზრისით კი, პირიქით, სულიერი — ცნობიერება, „მე“ — განმსაზღვრელია, ხოლო მატერიალური — ბუნება, „არამე“ — მეორადია, განსაზღვრულია, პირველის ზოგად კანონზომიერებას ემორჩილება.

ავენარიუსი მატერიალიზმსა და იდეალიზმს თელის მეტაფიზიკად,

<sup>26</sup> ib., გვ. 74—75.

<sup>27</sup> ib., გვ. 76.

<sup>28</sup> ib., გვ. 77.

რომელიც ამახინჯებს სამყაროს ბუნებრივ გაგებას. ის ცდილობს გადალახოს მატერიალიზმიცა და იდეალიზმიც და ორთავეზე მალა დადგეს, არ სურს იხმაროს ტერმინები „სუბიექტი“, „ობიექტი“, ვინაიდან ისინი უკავშირდებიან სამყაროს გაყოფას „შინაგანად“ და „გარეგანად“, რაც ინტროექციის ზეგავლენით ხდება. სამყარო ერთიანია და მოცემულია როგორც წმინდა ცდის განცდა. სხვადასხვა ფილოსოფიური თეორიების შეცდომა ისაა, რომ ისინი ცდილობენ შექმნან განსხვავებული ჰიპოთეზები, რომელთა საფუძველზეც უნდა აიხსნას სუბიექტისა და ობიექტის კავშირი. წმინდა აღწერა იძლევა „მესა“ და გარეშოს. არ არსებობს ცდა „მესა“ და გარემოს გარეშე. ეს ბოლო დებულება თავისთავად წარმოადგენს ყველაზე მარტივ, გასაგებ და ელემენტარულ დებულებას: ცდაში, შემეცნებაში, ცხადია, მე და გარემო ერთმანეთთან კავშირშია და შემეცნება არ არსებობს „მესა“ და გარემოს გარეშე. მაგრამ ავენარიუსისთვის ცდა მთელი სინამდვილეა და არა ამ სინამდვილის მხოლოდ შემეცნება. გავრცელებული შეხედულება იმის თაობაზე, რომ სუბიექტს, „მეს“ ეძლევა გარემო—ობიექტი,—რომელსაც ის შეიცნობს, როგორც მისთვის რაღაც საპირისპიროს და მისგან განსხვავებულს, ავენარიუსის თანახმად, მცდარია. „მე“ და გარემო ერთნაირად ეძლევა ერთმანეთს, ვინაიდან წმიხდა ცდაში ისინი თანასწორნი არიან. ცენტრალური და მოპირდაპირე წევრების შემცველი წმინდა ცდა ერთნაირი ელემენტებისაგან შედგება. შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, რომ მოპირდაპირე წევრი შედგება ფიზიკური ელემენტებისაგან. ხოლო ცენტრალური სულ სხვაგვარია, ფსიქიკურია, ფსიქიკური ელემენტებისაგან შედგება. ავენარიუსს უთქვანს: „მე არ ვიცი არც ფიზიკური, არც ფსიქიკური, არამედ მხოლოდ მესამე რამ“. ეს მესამე — რაც არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური—ელემენტი—ფიზიკურისა და ფსიქიკურისადმი ნეიტრალურია. ელემენტი, ელემენტები სხვადასხვა მხრით შეიძლება განვიხილოთ: აბსოლუტურად. ცენტრალურ წევრთან მიმართების გარეშე ის განიხილება როგორც რაღაც ფიზიკური, ცენტრალურ წევრთან მიმართებაში კი განიხილება როგორც რაღაც ფსიქიკური.

ეპიპროკრიტიკული პრინციპული კოორდინაცია აუქმებს განსხვავებას „მესა“ და „არამეს“, „მესა“ და გარემოს შორის შინაარსის შეზღვევების თვალსაზრისით. მეორე მხრივ „მე“ და გარემო მუდამ დაკავშირებულია ერთმანეთთან: ყოველი გარემო რომელიმე „მეს“ გარემოა და ყოველი „მე“ კავშირშია რაიმე გარემოსთან.

ავენარიუსის მოწაფე პეტროლდტი ყურადღებას აქცევს ავენარიუსის ასეთ გამოთქმას: „ჩვენ, ცხადია, შეგვიძლია გავიაზროთ ისეთი ადგილი, სადაც ადამიანი ჯერ არ ყოფილა, მაგრამ ასეთი გარემო რომ



გავიზროთ, ამისათვის აუცილებელია ის, რასაც ჩვენ აღვნიშნავთ „მე-თი“, ის ვისიც იქნება ეს აზრი“.

ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ამ დებულების ქეშმარიტება უეჭველია: ცხადია, თუ მე გავიზარებ რაიმე ადგილს, ისეთსაც კი, რომელიც ჯერ არავის უნახავს და სადაც ჯერ არავინ ყოფილა, მე ვერ შევეძლებ უკუვადლო ჩემი თავი, რადგან ამ ადგილს სწორედ მე ვიზარებ. მაგრამ ავენარიაუსის დებულება არ წარმოადგენს ამ ტავტოლოგიას. ავენარიაუსს ხომ სურს აღადგინოს სამყაროს ბუნებრივი გაგება, რომელიც დამახინჯებულია „ფსიქოზებით“, ე. ი. ფილოსოფიური თეორიებით, საბოლოო ჯამში — ინტროექციით. მას სურს შეასწოროს სამყაროს გაგება, სურს გასცეს პასუხი კითხვას: „რა არის ყველაფერი?“ და თუკი ყველაფერი — სამყარო — არის წმინდა ცდა, რომელშიც „მე“ და „არამე“ კორელატურია, მაშინ საკითხი ფსიქოლოგიური სიბრტყიდან გნოსეოლოგიურსა და ონტოლოგიურში გადადის და ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაცია, რომლის თანახმადაც არ არსებობს მოპირდაპირე წევრი ცენტრალური წევრის გარეშე, ანდა, ადამიანურ ენაზე რომ ვთქვათ, — არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე, ნამდვილ სუბიექტურ იდეალიზმს აღადგენს. ემპირიოკრიტიციზმის ისეთი თავყვანისმცემელი, როგორიცაა ვიქტოროვი, „მესა“ და გარემოს უწყვეტობის შესახებ ბჰობისას გამოთქვამს ექვს: „ხომ არ შეიტანება ამასთან ერთად სუბიექტის მომენტი სამყაროს ბუნებრივ გაგებაში?“.

ემპირიოკრიტიციზმის კრიტიკულ შეფასებას ჩვენ მახის თეორიის განხილვის შემდეგ ვიძლევი. საქმე ისაა, რომ მახისა და ავენარიაუსის შეხედულებათა განსხვავების მიუხედავად მათში ბევრია საერთო. ამიტომ განმეორების თავიდან ასაცილებლად კრიტიკა მიმართული იქნება არა მხოლოდ მათი შეხედულებების განსხვავებული მხარეების წინააღმდეგ, არამედ — საერთო, მსგავსი მხარეების წინააღმდეგაც.

## II. მახის შემეცნების თეორია

ერხსტ მახი (1838—1916) იყო მათემატიკის, ფიზიკის, ფილოსოფიის პროფესორი. მისი ძირითადი შრომებია: „მუშაობის შენახვის პრინციპი“ (1872), „მექანიკა“ (1883), „პრინციპები მოძღვრებისა სითბოს შესახებ“ (1886), „შეგრძნებათა ანალიზი“ (1886), „შემეცნება და ცდომილება“ (1905), „ძირითადი იდეები ჩემი ბუნებრივ-მეცნიერული შემეცნების თეორიისა და ჩემი თანამედროვეების დამოკიდებულება მასთან“ (1910).

ავენარიაუსისაგან დამოუკიდებლად და მასზე აღრეც კი მახმა წამოაყენა პრინციპების რიგი, რომლებიც ემპირიოკრიტიციზმის პრინციპების მსგავსია. უკვე შრომაში — „მუშაობის შენახვის პრინციპები“ —

„ახი „საგანგებო ყურადღებას აზროვნების ეკონომიას“ აქცევს. „შეგრძნებათა ანალიზში“ „განსაკუთრებით წამოწეულია წინ საკითხის ბიოლოგიური მხარე“<sup>29</sup>. უფრო გვიან კი ეცნობა ავენარიუსის, პეტროლდტის, შუბეს და სხვათა შრომებს და რწმუნდება, რომ მრავალი მოაზროვნე მიიჩნევს მსგავსი გზებით მიდის<sup>30</sup>. ამ გზებს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ანტითეზის გადალახვისაკენ მივყავართ, ისინი აღადგენენ ე. წ. „გულუბრყვილო რეალიზმის“ თვალსაზრისს, თანაც ათავისუფლებენ ამ უქანასკნელს გულუბრყვილობისაგან და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისამდე გვამაძლებენ.

ჩვენ განვიხილავთ მახის გნოსეოლოგიის ზოგიერთ ძირითად პრინციპს, რომლებმაც გარკვეული გავლენა მოახდინეს პოზიტივიზმის შემდგომ განვითარებაზე.

1. მახი აღნიშნავს ერთ გარემოებას, რომელიც მეცნიერთა შრომების შესწავლისას შეამჩნია მან: „ისინი თავიანთი მიზნებისათვის ირჩევენ ყველაზე მარტივ, ყველაზე ეკონომიურ, ამ მიზნებთან ყველაზე მოკლე გზით მიმყვან საშუალებებს“. თანდათანობით მე შევეჩვიე იმას, რომ მეცნიერი მკვლევრის სულიერი მოღვაწეობა გამეგო როგორც ეკონომიური საქმიანობა“<sup>31</sup>.

ფაქტების განზოგადება, რიცხვითი ცხრილის შეცვლა ერთი ფორმულით, ერთი ფაქტის მეორე — უფრო ნაცნობი — ფაქტით ახსნაც კი, მახის თანახმად, უნდა განვიხილოთ როგორც ეკონომიური მუშაობა: „მეცნიერული მუშაობა ეკონომიური მუშაობაა“<sup>32</sup>. ასეთია მახის გნოსეოლოგიის პირველი პრინციპი, რომელიც მან ავენარიუსზე აღრე წამოაყენა.

ამ პრინციპს მახი უმატებს მეორეს — ბიოლოგიურს, რომელიც უკავშირდება, ავსებს პირველს და მასთან ერთად ქმნის შემეცნების თეორიის ერთიან პრინციპს. მახმა აითვისა ლამარკისა და დარვინის იდეები, გააერთიანა ისინი შემეცნების პროცესზე და მივიდა დასკვნამდე, რომ: „მეცნიერული იდეების ბრძოლა უნდა განვიხილოთ როგორც სასიცოცხლო ბრძოლა, რომელშიც ყველაზე მეტად შეგუებული გადარჩება“<sup>33</sup>. ამრიგად, წარმოიქმნება ერთიანი პრინციპი — შემეცნების თეორიის ბიოლოგიურ-ეკონომიური პრინციპი. შემეცნების ამოცანა შეგუებაა. მახი კონკრეტულად გვეუბნება იმას, თუ რასთან რისი შეგუება ხდება მეცნიერული შემეცნების პროცესში: „მეცნიე-

<sup>29</sup> Э. М а х, Основные идеи моей естественнонаучной теории познания и отношение к ней моих современников, «Новые идеи в философии», II.

<sup>30</sup> ib., გვ. 127—128.

<sup>31</sup> М а х, Основные идеи..., გვ. 127—128.

<sup>32</sup> ib.

<sup>33</sup> ib.

რული შემეცნების ამოცანა ისაა, რომ აზრები შეეგუოს ფაქტებს და ერთმანეთს“<sup>34</sup>. აზრების შეგუება ფაქტებთან აქ ფაქტების დაკვირვებას ნიშნავს, ხოლო აზრების შეგუება ერთმანეთთან — სისტემის, თუ ორიის აგებას.

სიცოცხლის შენახვის ავენარიუსისეული პრინციპი თვითშენახვის პრინციპია და ყოველი „სასარგებლო ბიოლოგიური პროცესი არის თვითშენახვის პროცესი“. ის, ამავე დროს, შეგუების პროცესია და ინდივიდისათვის საზიანო პროცესთან შედარებით უფრო ეკონომიურია. „შემეცნების ყველა სასარგებლო პროცესი ბიოლოგიურად სასარგებლო პროცესების კერძო შემთხვევები ან ნაწილებია“<sup>35</sup>. მაღალ-ორგანიზებული არსებების ბიოლოგიურ სიცოცხლეს ხომ შემეცნების, აზროვნების პროცესი განსაზღვრავს, ერთვის და როგორც არ უნდა იყოს შემეცნების პროცესის სხვა ნიშნები, ის, უპირველეს ყოვლისა, „ბიოლოგიური და ეკონომიური პროცესია, ე. ი. ისეთი პროცესია, რომელიც გამორიცხავს უმიზნო საქმიანობას“<sup>36</sup>.

მახი აღნიშნავს, რომ ბიოლოგიურ-ეკონომიურმა თვალსაზრისმა გაუადვილა მას მეცნიერების განვითარების გაგება.

თავდაპირველად ადამიანი პრაქტიკულ-ეკონომიური მოქმედებებით ინსტინქტურად უპასუხებს იმ პირობებს, რომლებიც მისთვის ხელსაყრელია ან არ არის ხელსაყრელი. სოციალური განვითარების პროცესში ადამიანი ცნობიერად იწყებს მოქმედებას. მაგრამ აქაც მიზანი მიიღწევა იმ საშუალებებით, „რითაც აღრე ხდებოდა ჭამა-სმის სურვილის დაკმაყოფილება“. „ველურის ინსტინქტური მოძრაობები, ხელოსნის ნახევრადცნობიერი დასწავლილი ხერხები მეცნიერი მკვლევრის ცნებათა მოსამზადებელი საფეხურებია“<sup>37</sup>. მოქმედების ეკონომია თანდათანობით იქცევა მეცნიერი მკვლევრის ინტელექტუალურ ენერგიად.

აზროვნების ეკონომიას, როგორც შემეცნების პრინციპს, მახი ბუნების ყველა კანონში ხედავს. მაგალითად, სხივის ერთი გარემოდან მეორეში გადასვლისას სინათლის გარდატეხის კანონი, რომელიც გამო-

იხატება ფორმულით  $\frac{\sin \alpha}{\sin \beta} = n$ , ანაცვლებს გაზომვათა უსასრულო სი-  
მრავლეს და აზროვნების, შემეცნების სამუშაოს ეკონომიას იძლევა.  
ფორმულა  $\frac{x^2 - y^2}{x + y} = x - y$ , თუკი ის მიგნებულია, უსასრულო გამოანგა-

<sup>34</sup> ib.

<sup>35</sup> ib.

<sup>36</sup> ib.

<sup>37</sup> ib. გვ. 130.

როშებას ცვლის და ეკონომიას გვაძლევს. ეს ეკონომია, მახის აზრით, ჩანს ყველა კანონში, რომლებიც ამცარებენ მეცნიერებათა ცნებების რიცხვს, ამარტივებენ და ნათელყოფენ ამ ცნებებს.

აზროვნების ეკონომიის თვალსაზრისი, ფიქრობს მახი, უკვე თავისთავადაა ბიოლოგიურად ღირებული, რამდენადაც გარემოსთან ადაპტაციის შეგუებას ემსახურება. მაგრამ მახი უფრო მეტად უსვამს ხაზს ბუნების კანონების ბიოლოგიურ ღირებულებას. მახის თანახმად, ბუნების კანონები აძლევენ ადამიანს იმის საშუალებას, რომ მან ორიენტირება შოახდინოს გარემოში. გარემოში ორიენტაცია ჩვენ შეგვიძლია იმდენად, რამდენადაც შეგვიძლია შევზღუდოთ მომავალი მოვლენების მოლოდინი. ამიტომ ბუნების კანონები ობიექტურად არსებული, შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური სამყაროს კანონები კი არ არის, არამედ შეზღუდვებია, რომლებსაც ცდის კარნახით დავედგენთ ჩვენს მოლოდინებს, სულ ერთია, როგორი იქნება ეს მოლოდინი — თეორიული იუ პრაქტიკული<sup>38</sup>.

მახი აღიარებს, რომ ბიოლოგიურ-ეკონომიკურ თვალსაზრისს შეიძლება ეწოდოს თვითნებური, შეზღუდული და ცალმხრივი, რომ მას მოუხერხებელიც (!!) კი შეიძლება ვუწოდოთ, მაგრამ მცდარად და უნაყოფოდ მას ვერ ჩავთვლით<sup>39</sup>. „პეტროლდტი არჩევს ილაპარაკოს სიმყარეზე, ვიდრე ეკონომიაზე. მე ვარჩიე გამოთქმა „ეკონომია“: ვინაიდან ყოველდღიურონასთან ამ ანალოგიამ მიმიყვანა პირველად მეცნიერული განვითარების გაგებამდე“<sup>40</sup>.

როგორც ვთქვით, აზროვნების ეკონომიის პრინციპის კრიტიკას ჩვენ მოგვიანებით მოვახდენთ, მაგრამ აქ გვსურს მივუთითოთ მახის ერთ თავისებურებაზე — მახის შეხედულებები შემეცნების, აზროვნების ბიოლოგიური და ეკონომიური პრინციპის შესახებ გააკრიტიკე ცნობილმა ფიზიკოსმა მ. პლანკმა, რომლის თანახმადაც „თავისი მეცნიერების სადარაჯოზე მდგომი ფიზიკოსი უნდა იყოს რეალისტი და არა ეკონომისტი, ე. ი. მოვლენათა ცვლის შესწავლის დროს ის უნდა ხელმძღვანელობდეს ერთი მიზნით: მან ამ მოვლენებში უნდა იპოვოს ყოველივე მარადიული, წარუვალელი, ადამიანის აღქმებისაგან დამოუკიდებელი“<sup>41</sup>. პლანკს აინტერესებს ის, თუ რას წარმოადგენს სამყაროს ფიზიკური სურათი, „ის ჩვენი გონების მიზანშეწონილი, მაგრამ არსებითად თვითნებური ქმნილებაა მხოლოდ, თუ მართებულია საპირის-

<sup>38</sup> ib.

<sup>39</sup> ib.

<sup>40</sup> ib.

<sup>41</sup> М. Планк, Теория физического познания Маха, «Новые идеи в философии», 11, გვ. 157.

პირო შეხედულება, კერძოდ ის, რომლის თანახმადაც სამყაროს სურათი ასახავს ბუნების სავესებით რეალურ, ჩვენგან სრულიად დამოუკიდებელ პროცესებს<sup>42</sup>.

პლანკი ნათლად აყენებს საკითხს: სამყაროს ფიზიკური სურათი ან ასახავს ობიექტურ სინამდვილეს — ესაა „რეალიზმის“ თვალსაზრისი მეცნიერებაში, ე. ი. მატერიალისტური ასახვის თეორიის თვალსაზრისი — ანდა ის ჩვენი გონების თვითნებური ქმნილებაა — ეს სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისია. ამ თვალსაზრისებიდან ერთ-ერთი უნდა მივიღოთ. მათი შერიგება სავსებით გამორიცხულია.

მახის ძიხედვით ეს თვალსაზრისები არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს: „შეუთხრებელ წინააღმდეგობას მე აქ ვერ ვხედავ, — წერს მახი, — ის უნდა იყოს მიზანშეწონილი, რათა ჩვენ შისით ხელმძღვანელობა შეგვეძლოს — წინააღმდეგ შემთხვევაში რად გვინდა ის ჩვენ? მეორე მხრივ, ის მეცნიერის ინდივიდუალობაზე უნდა იყოს დამოკიდებული და ამიტომ არ შეიძლება გარკვეული ზომით თვითნებური არ იყოს“<sup>43</sup>.

მახის გნოსეოლოგიის კრიტიკული შეფასებისას ჩვენ დაწვრილებით გავარჩევთ ამ თავისებურ მოსაზრებას.

2. შემეცნების ბიოლოგიურ-ეკონომიურ პრინციპთან კავშირში მახმა წამოაყენა სამყაროს ფიზიკური სურათის აგების მეორე ძირითადი პრინციპი. მახი ასახელებს თავის წინამორბედს — რანკინს, რომელიც „შიუთითებდა იმ განსხვავებაზე, რომელიც არსებობს ახსნით (ჰიპოთეტურ) და აბსტრაქტულ (აღწერით) ფიზიკას შორის და მხოლოდ ამ უკანასკნელს უწოდებდა ჰემმარიტად მეცნიერულს. პირველს კი მეორის მოსამზადებელ საფეხურად მიიჩნევდა“.

ცოდნა როგორც ბიოლოგიურ-ეკონომიური შეგუება გარემოსთან და როგორც გარემოში ორიენტირების საშუალება წმინდა აღწერით მიიღწევა. წმინდა აღწერა დევნის მეცნიერული ცოდნიდან ახსნას და სხვადასხვა სახის ჰიპოთეზებს. „არ შემიძლია თავი დავაღწიო ანტიპათიას ჰიპოთეზურ-ფიქტიური ფიზიკის მიმართ“<sup>44</sup>. თუკი ჩვენ ზუსტად გამოვიყენებთ ტერმინს — „სრული უმარტივესი აღწერა“, მაშინ ახსნისათვის ადგილი აღარ დარჩება: მახი ეთანხმება მაიერის დებულებას, რომლის თანახმადაც ყოველი ახსნა აღწერაზე დაიყვანება, „ვინაიდან თუკი რომელიმე ფაქტი ყოველმხრივია ცნობილი, ამით ის უკვე ახსნილია და მეცნიერების ამოცანა გადაწყვეტილია“.

<sup>42</sup> M a x, Основные идеи... გვ. 132.

<sup>43</sup> ib.

<sup>44</sup> ib., გვ. 133.

მეცნიერული ცოდნიდან ახსნის პრინციპის განდევნას და „კვლევის გზების“ („შემეცხება და ცთომილება“) დაყვანას წმინდა აღწერაზე მახი მიყავს ისეთი ცნებების განდევნამდე, როგორებიცაა: „ატომი“, „მატერია“ და ა. შ., რომლებიც, მისი აზრით, ჰიპოსტაზირებულ სუბიექტურ ცნებებს წარმოადგენენ.

მახი, იუმის მსგავსად, უარყოფს მიზეზობრიობისა და სუბსტანციის ობიექტურობას და მაინც ამტკიცებს, რომ ბიოლოგიურ-ეკონომიური თვალსაზრისის პრინციპები და წმინდა აღწერის პრინციპები „მეგობრულ ურთიერთობაში“ არიან მეცნიერულ ცოდნასთან, კერძოდ ფიზიკასთან. განსხვავება, რომელსაც პოულობს მახი თავის შეხედულებებსა და ფიზიკას შორის, ისაა, რომ ამ უკანასკნელს აქვს „ატომების რეალობის რწმენა“. ამ რწმენის მიმართ თავის დამოკიდებულებას მახი ნათლად და ერთმნიშვნელოვნად გამოთქვამს: „თუ ატომების რეალობის რწმენას თქვენთვის (მახს მხედველობაში ჰყავს პლანკი და თავისი თანამედროვე ფიზიკოსები — კ. ბ.) ეგოდენ არსებითი მნიშვნელობა აქვს, მაშინ უარს ვამბობ აზროვნების ფიზიკურ წესზე, მაშინ მე არ მსურს ვიყო ნამდვილი ფიზიკოსი, მაშინ მე უარს ვამბობ ყოველგვარ მეცნიერულ აღიარებაზე“<sup>45</sup>.

3. ჩვენ მოკლედ დავალაგეთ მახის შეხედულებები მეცნიერული შემეცნების მიზეზებისა და მათი მიღწევის საშუალებებზე. მოკლედ ეს შეხედულებები შეიძლება ასეთი დებულებით გამოითქვას: სინამდვილის (გარემოს) ბიოლოგიურ-ეკონომიური აღწერა. იბადება კითხვა — და ახლა ესაა ყველაზე საინტერესო — რა არის სინამდვილე?

მე-19 საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია აღმოჩნდა ჩიხში, როცა ის შეეცადა გადაეწყვიტა ძირითადი ფილოსოფიური საკითხი — საკითხი მატერიალურისა და სულიერის, ანდა როგორც იტყვის მახი, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთმომართების შესახებ და, ამასთან კავშირში, საკითხი სინამდვილის შემეცნების შესახებ. ფიზიკურის და ფსიქიკურის „დუალიზმმა“, ე. ი. მათი ურთიერთობის საკითხის სწორი გადაწყვეტის ამაო ცდებმა ამ საკითხის „მონისტური“ გადაწყვეტის ცდები დაბადა. მეორე მხრივ, ამავე შედეგამდე მიყავდა ფილოსოფოსები შემეცნების პრობლემას: როგორ ხდება ის, რომ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ცნობიერებისადმი ტრანსცენდენტური რამ გადაიქცევა ცნობიერების ფაქტად, ცნობიერებისადმი იმანენ ურად?

სახის აზრით, ფართოდ გავრცელებული „დუალიზმის“ გადალახვა

<sup>45</sup> ib., გვ. 137.

და „მონიზმის“ აღდგენა შესაძლებელი იქნება, თუ გავაუქმებთ განსხვავებულ ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, უარყოფთ ყოველგვარ ტრანსცენდენტობას. ჩვენ არ მივაქცევთ ყურადღებას იმ შესწორებებს, რომლებიც შეიტანა მახმა თავის თეორიაში და მოკლედ გადმოვცემთ მის ძირითად დებულებებს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მიმართებაზე.

მახის „შემეცნებისა და ცთომილების“ დასაწყისი ძალზე ჰგავს ავენარიუსის მოძღვრებას სამყაროს ბუნებრივ გაგებაზე. მახის თანახმად, ყოველი ცალკეული ადამიანი პოულობს თავის თავში მზა მსოფლმხედველობას, რომლის შექმნაშიც მას მონაწილეობა არ მიუღია. ყოველი ადამიანი იწყებს ამ მსოფლმხედველობით. ყოველმა მოაზროვნემ უნდა დაიწყოს ამ მსოფლმხედველობით, უნდა განავითაროს ის წინა თაობის გამოცდილების საფუძველზე, შესწორებები უნდა შეიტანოს მასში, თავი აარიდოს ძველ შეცდომებს. ეს მსოფლმხედველობა ასეთია: მე ვპოულობ ჩემს თავს სივრცეში, გარშემორტყმულს სხვა სხეულებით, რომელთაც ასევე აქვთ იმის უნარი, რომ იმოძრაონ ამ სივრცეში. ეს სხეულებია: უსულო საგნები, მცენარეები, ცხოველები, ადამიანები. ჩემი სხეული სხვა სხეულებისაგან იმით განსხვავდება, რომ მასთან შეხებისას თავისებური შეგრძნებები წარმოიშობა. გარდა ამისა, მე ვპოულობ ჩემს თავში მოგონებებს, იმედებს, სურვილებს, შიშს, ნებას და ა. შ.

როდესაც მე ვაკვირდები სხვა ადამიანების სხეულთა მოძრაობას, პრაქტიკული მოთხოვნილებები და ანალოგია მაიძულებს ვეფიქრო, რომ ამ მოძრაობებთან დაკავშირებულია ასეთივე მოგონებები, იმედები, და ა. შ. გარდა ამისა, მე ვეფიქრობ, რომ ჩემი სხეული და სხვა სხეულები არსებობენ მათთვის, ისევე უშუალოდ, როგორც ჩემთვის მათი სხეულები. ჩემი მოგონებები, იმედები და ა. შ. კი მათთვის ანალოგიის საფუძველზე გაკეთებული დასკვნის ძალით არსებობენ.

ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მიმართების გარკვევამდე მახი აღგნს შემდეგ ცნებებს: ფიზიკურს ის უწოდებს უშუალოდ სივრცეში ყველასთვის არსებულთა ერთობლიობას. იმას, რაც უშუალოდ მოცემულია მხოლოდ ერთისათვის, მაგრამ ყველა სხვათათვის არსებობს ანალოგიის საფუძველზე გაკეთებული დასკვნის შედეგად, მახი უწოდებს ფსიქიკურს. ყოველივე იმის ერთობლიობას კი, რაც უშუალოდ მხოლოდ ერთს ეძლევა, ეწოდება „მე“ („მე“ — ვიწრო აზრით).

ამ წინასწარ განსაზღვრებებს, ფიქრობს მახი, ჭერჯერობით არაფრის გადაწყვეტა არ შეუძლიათ, არავითარ მსოფლმხედველობამდე არ მივყავართ. ამა თუ იმ მსოფლმხედველობასთან ჩვენ მიგვიყვანს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის გარკვეული შეფასება, კერძოდ ის, თუ მათგან რომელს ჩავთვლით ძირითადად და რომელს მეორადად, წარმო-

ებულად. ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ამა თუ იმ შეფასებისას შეიძლება მივიღეთ მატერიალიზმამდეც, იდეალიზმამდეც, ერთიდან მეორისაკენ გარდამავალ შეხედულებებამდეც.

სივრცეში ნაპოვნის ანალიზს გარკვეულ დასკვნამდე მივყავართ: ხაპოვნის შემადგენელი ნაწილები მხოლოდ ერთმანეთზე კი არ არიან დაპოკიდებული (მაგნიტის ისარი მოძრაობას იწყებს, როცა მის ახლოს ათავსებენ მაგნიტს, ცეცხლი ათბობს სხეულებს და ა. შ.), არამედ ჩემს სხეულზეც (ჩემი თვალების გარკვეული მდგომარეობისას მე სხეული გაორებული სახით შეიძლება დავინახო, ჩემს სხეულზე გარკვეული ზემოქმედებით შეიძლება გამოვიწვიო სხვადასხვა შეგრძნებები). მაშასადამე, არსებობს დამოკიდებულებანი სივრცეში სხეულებს შორის ერთი მხრივ და, მეორე მხრივ—ამ სხეულებსა და ჩემს სხეულს შორის. ამ უკანასკნელი დამოკიდებულებების გადაფასება მივიყვანს სუბიექტივიზმთან, იმის მტკიცებასთან, რომ ყველაფერი ჩენი სხეულის პროდუქტია.

თუ ჩენი სხეულის სივრცის საზღვრებს აღვნიშნავთ ასოთი — P, ადვილად შევნიშნავთ, რომ P-ს გარეთ ნაპოვნი შემადგენელი ნაწილები დამოკიდებულია როგორც ერთმანეთზე, ასევე P-ს შიგნით არსებულზეც.

ყველაფერი, რაც ჩენი სხეულის საზღვრებს გარეთ არსებობს, აღვნიშნოთ ასოებით — ABCD... ჩენი სხეულის ყველა პროცესი ასოებით — KLMN..., მათ გარდა არსებობს ჩენი განცდები, გრძნობები, სურვილები, მოგონებები და ა. შ. — აქყბ. ჩემი სხეულის გარეთ არსებობს არა მარტო ის, რასაც ფიზიკური ეწოდება, არამედ „ჩემი მეზობლების“ განცდებიც. ფიზიკური შეიძლება დავშალოთ ელემენტებად, რომლებიც დღეისათვის აღარ იშლება, მაგალითად, ჩვენ შეიძლება დავშალოთ ფიზიკური ფერებად, ტონებად, წნეგებად, სითბოებად, სუნებად, სივრცეებად, დროებად და ა. შ. ეს ელემენტები დამოკიდებულია იმ პირობებზე, რომლებიც მოთავსებული არიან როგორც P-ს გარეშე, ისევე P-ს შიგნით. მაგრამ იგივე ელემენტები — ფერები, სუნი, ტონები და სხვა—ფსიქიკურის შინაარსსაც წარმოადგენს და ჩვენ მათ შეგრძნებებს ვუწოდებთ. ამიტომ, ელემენტები, რომლებიც P-ს გარეთ არსებულ პირობებზეა დამოკიდებული, ფიზიკურია, მაგრამ იგივე ელემენტები, რომლებიც ჩენი სხეულის პირობებზეა დამოკიდებული — ფსიქიკურია, შეგრძნებებია. უფრო რთული ფსიქიკური პროცესები, როგორებიცაა, მაგალითად, მოგონებები, წარმოდგენები, გრძნობები, ნება და ა. შ., აიგებიან შეგრძნებების კვალთა საფუძველზე და ამ უკანასკნელებისაგან პრინციპულად არ განსხვავდებიან.



ამრიგად, ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის არ არსებობს ის პრინციპული განსხვავება, რომელიც დეკარტის შემდეგ დამკვიდრდა მეცნიერულ ცნობიერებაში.

ლენინს მოყავს მახის მსჯელობა, რომელიც მოცემულია „მექანიკასა“ და „შეგრძნებათა ანალიზში“: „მთელს ბუნებისმეტყველებას შეუძლია მხოლოდ გამოხატოს (nachbilden und vorbilden“) იმ ელემენტების კომპლექსები, რომელთაც ჩვეულებრივ შეგვრძნებებს ეწოდებთ. ლაპარაკია ამ ელემენტების კავშირზე. კავშირი A (სითბოსა) და B (ცეცხლს) შორის ფიზიკას ეკუთვნის, კავშირი A და N (ნერვებს) შორის — ფიზიოლოგიას. არც ერთი ეს კავშირი არ არსებობს განცალკევებით — ორივე ერთად არსებობს. მხოლოდ დროებით შეგვიძლია ჩვენ ერთსა ან მეორეს განველტოთ. როგორც ჩახს, თვით წმინდა მექანიკური პროცესები, ამრიგად, ყოველთვის ფიზიოლოგიურიც არის“. იგივეა ნათქვამი „შეგრძნებათა ანალიზში“: „...იქ, სადაც გამოთქმათა: „ელემენტის“, „ელემენტთა კომპლექსის“ გვერდით ან მათ მაგივრად იხმარება სიტყვები: „შეგრძნება“, „შეგრძნებათა კომპლექსი“, ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს, რომ ელემენტები შეგვრძნებებია მხოლოდ ამ კავშირში“ (სახელდობრ: A, B, C, კავშირში K, L, M-თან. ვ. ი. „ჩვეულებრივ სხეულებად წოდებული კომპლექსებისა“ და „ჩვენს სხეულად წოდებული კომპლექსის“ კავშირში), „ამ ურთიერთობაში, ამ ფუნქციურ დამოკიდებულებაში. სხვა ფუნქციურ დამოკიდებულებაში ისინი, იმავე დროს, ფიზიკური ობიექტებია“. „ფერი ფიზიკური ობიექტია, თუ ჩვენ, შავალითად, ყურადღებას მივაქცევთ მის დამოკიდებულებას სიხათლას წყაროსთან, რომელიც მას ანათებს (სხვა ფერებთან, სითბოსთან, სივრცესთან და სხვა). მაგრამ თუ ყურადღება მივაქციეთ მის დამოკიდებულებას თვალის ბადურასთან (K, L, M... ელემენტებთან...), ჩვენ წინაშე ფსიქოლოგიური ობიექტი, შეგრძნება იქნება“<sup>46</sup>.

მახის ამ ბჭობის საფუძველზე ვ. ი. ლენინი ასე ახასიათებს მის შეხედულებებს: „ამრიგად, სამყაროს ელემენტებს აღმოჩენა იმაში მდგომარეობს, რომ:

1. ყველაფერი არსებული ცხადდება შეგრძნებად,
2. შეგრძნებებს ეწოდება ელემენტები,
3. ელემენტები ნაწილდება ფიზიკურ და ფსიქიკურ ელემენტებად; უკანასკნელია ის, რაც დამოკიდებულია ადამიანის ნერვებზე და საზოგადოდ ადამიანის ორგანიზმზე; პირველი არ არის დამოკიდებული;

<sup>46</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14. თბ., 1950, გვ. 53—54.

4. ფიზიკური ელემენტების კავშირი და ფსიქიკური ელემენტების კავშირი ცხადდება ერთმეორის დამოუკიდებლად არარსებულად: ისინი მხოლოდ ერთად არსებობენ;

5. მხოლოდ დროებით შეიძლება ამა თუ იმ კავშირისაგან განტოლვა;

ბ. „ახალი“ თეორია „ცალმხრივობას“ მოკლებულად ცხადდება“<sup>47</sup>.

მახი თითქოს სოლიფსიზმის თვალსაზრისზე უნდა დადგეს, რამდენადაც მან პრინციპულად გაუიგივა ფიზიკური ფსიქიკურს, ელემენტი — შეგრძნებას. ელემენტის კავშირი ელემენტების კომპლექსთან, რომელსაც ფიზიკური სხეული ეწოდება და მისი კავშირი ჩვენს სხეულთან ხომ არაფერს არ ცვლის ელემენტის არსებაში — ელემენტის აღება ერთგვარია. მართალია, მახი ამტკიცებს, რომ თავისთავად ელემენტი არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური, რომ ის მხოლოდ გარკვეულ კავშირში გვევლინება ფიზიკურად ან ფსიქიკურად, მაგრამ ელემენტი თავის თავად უბრალოდ ფიქციაა, — რაიმე კავშირის გაოქმე ის არ არსებობს. ელემენტის — შეგრძნების — პრინციპული ერთგვარობა — როგორც კავშირშიც არ უნდა იყოს იგი — ფიზიკურისა და ფსიქიკურის იგივეობაზე მიუთითებს. და თუკი ელემენტი, როგორც რაღაც ფიზიკური, ფსიქიკურის — შეგრძნების — იგივეობრივია, თითქოს აუცილებელია ვამტკიცოთ, რომ სამყარო შედგება შეგრძნებებისაგან და შეგრძნებათა კომპლექსებისაგან, „და თუკი ახლა ფსიქიკურის მთელ ერთობლიობას, შეგრძნებათა ჩათვლით, ვუწოდებ ჩემს „მე“-ს, ამ სიტყვის ყველაზე ფართო გაგებით (უფრო ვიწრო „მე“-ს საპირისპიროდ), მაშინ მე შემიძლია ამ აზრით ვთქვა, რომ ჩემს „მე“-ში მოთავსებულია სამყარო (როგორც შეგრძნება და წარმოდგენა)“. ეს თვალსაზრისი, მახის აზრით, სოლიფსისტურად შეიძლება მოგვეჩვენოს, რამდენადაც აქ ქრება განსხვავება სამყაროსა და ჩვენს „მეს“- შორის, რამდენადაც ქრება სამყარო როგორც დამოუკიდებელი რამ. მაგრამ მახი შენიშნავს, რომ „მე“, რომელზეცაა ლაპარაკი ამ შემთხვევაში, ვიწრო „მე“ კი არ არის, არამედ ფართო მნიშვნელობის მქონე „მეა“, რომელიც უკვე გულისხმობს სამყაროსა და სხვა „მეების“ აღიარებას.

მახის შეხედულებათა ჩვენეული დალაგება თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს „შემეცნებასა და ცდომილებას“. ჩვენ ვცდილობდით, რაც შეიძლება ზუსტად გადმოგვეცა მისი შეხედულებები. მკითხველს უეჭველად გაუჩნდება კითხვა: როგორ შეიძლება თავიდან ავიცილოთ სოლიფსიზმი, თუკი სამყაროს ელემენტები პრინციპულად იგივეობრი-

<sup>47</sup> იქვე, გვ. 54—55.

ვია შეგრძნებებისა? ეს დებულება ხომ იმის მტკიცებაა დაიყვანება, რომ სამყარო შეგრძნებათა კომპლექსია, ხოლო შეგრძნებები ეკუთვნის „მეს“, წარმოდგენენ გარეგან: ობიექტური სამყაროსაგან განსხვავებულ შინაგან სამყაროს? როგორ შეიძლება ერთი, და იგივე საგანი ფიზიკურიც იყოს და ფსიქიკურიც, როგორ შეიძლება ის იყოს ერთდროულად ჩემი ცნობიერების გარეთაც და შიგნითაც?

მახი მთლიანად ეთანხმება ავენარიუსს, როცა ფიქრობს, რომ სამყაროს გაყოფა გარეგანსა და შინაგან სამყაროდ ინტროექციის შედეგია<sup>48</sup>. ცხადია, მას შემდეგ, რაც ჩვენ ჩავდეთ შეგრძნებები „მეს“ შიგნით, უკვე არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ შეგრძნება-ელემენტები ეკუთვნის ფსიქიკურსაც და ფიზიკურსაც. ინტროექციის შედეგად სამყარო იბობა ორ პრინციპულად განსხვავებულ ნაწილად, ორ სუბსტანციად — სულიერ და მატერიალურ სუბსტანციებად. სინამდვილეში არ არსებობს არავითარი სუბსტანცია — არც მატერიალური და არც სულიერი: „მე“ არის სიტყვა, რომელიც, როგორც სწორად შენიშნავდა იუმი, აღნიშნავს წარმოდგენათა, სურვილთა და ა. შ. კონას, კავშირს, მატერიალური სხეულები ელემენტ-შეგრძნებების ასეთივე კონაა, კომპლექსია.



ავენარიუსის და მახის თეორიები, განსხვავების მიუხედავად, შეიცავენ მონათესავე, იგივეობრივ პრინციპებს. მათი მთავარი საზრუნავია სამყაროს გარკვეული სურათის აგება ამ სურათში სამყარო მოცემულია როგორც ერთიანი მთელი, რომელშიც მატერიალური და სულიერი, ფიზიკური და ფსიქიკური არა თუ მოწყვეტილი არ არიან ერთმანეთს, არამედ არსებობენ ერთმანეთის იგივეობრივი არიან. მათი აზრით, მხოლოდ ამ გზით შეიძლება გამოვიდეთ დუალიზმის ჩიხიდან და ავაგოთ სამყაროს მონისტური სურათი, მხოლოდ ამ გზით შეიძლება გავთავისუფლდეთ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის მეტაფიზიკისაგან.

მახი და ავენარიუსი ხშირად ავლენენ თავის უარყოფით დამოკიდებულებას მატერიალიზმისა და იდეალიზმთან. ავენარიუსი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიაში სწორ გზაზე დააყენა იგი თეორიული იდეალიზმის უნაყოფობის აუცილებელმა რწმენამ<sup>49</sup>. სხვა ადგილას კი ლაპარაკობს ფილოსოფიური იდეალიზმის „ღარიბ სამოვარზე“, რომლის გა-

<sup>48</sup> М а х, Анализ ощущений, гл. 45.

<sup>49</sup> А в е н а р и у с, Человеческое понятие о мире, гл. VII.

რწმომც გადაშლილია ე. წ. რეალიზმის „მწვანე მდელი“, სადაც ბუნებრივმეცნიერებები აყვავებულა<sup>50</sup>. მაგრამ ავენარიუსს არ სურს მატერიალისტობა: მატერიალისტი ინტროექციის საფუძველზე აორებს სამყაროს. ის აღიარებს აღქმებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ „ნივთებს თავისთავად“.

მახი არ ჩამორჩება ავენარიუსს. მახმა, მისივე სიტყვებით, „ინსტინქტურად შეიცნო. რომ „ნივთი თავისთავად“ ფუჭი ილუზიაა“, ეს დაუბრუნდა „კანტთან ფარულად შენარჩუნებულ ბერკლისეულ თვალსაზრისს. მაგრამ იდეალისტური განწყობა ცუდად ეგუებოდა ფიზიკალურ გამოკვლევებს“<sup>51</sup>. მახი, თუ მას დაუუჭერებთ, თანდათანობით ჩამოშორდა იდეალისტურ თვალსაზრისს. მეორე მხრივ, „150 წლის მატერიალიზმი, რომლის უკმარისობაც კარგა ხანია შეამჩნიეს არა მარტო მოწოდებით ფილოსოფოსებმა, არამედ ფილოსოფიურ აზროვნებას ცოტად თუ ბევრად ნაზიარებმა ადამიანებმა“<sup>52</sup>, ასევე მიუღებელი აღმოჩნდა. ანტიპათამ მეტაფიზიკის მიმართ, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის მიმართ მახი, მისივე სიტყვებით, „იუმის შეხედულებასთან ახლოს მდგომ თვალსაზრისამდე მიიყვანა“<sup>53</sup>.

ვინც მიისწრაფვის, უარყოს მეტაფიზიკა, უარყოს მატერიალიზმი და იდეალიზმი და დადგეს მათზე მალლა, შექმნას ფილოსოფიური თეორია ორ ფრონტზე — მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ — ბრძოლის პროცესში, მიიღებს ამ ორი მიმართულების ეკლექტიკურ ნარევს, რომელშიც ამ თეორიების ავტორთა ყველა ცდის მიუხედავად, განმსაზღვრელი იქნება ან ერთი ან მეორე ტენდენცია. ასეთი ბედი ეწია მახისა და ავენარიუსის თეორიებს. განვიხილოთ კრიტიკულად ამ თეორიათა ძირითადი პრინციპები.

1. ეკონომიის პრინციპი. „ბიოლოგიურ-ეკონომიური შეხედულება შემეცნების პროცესზე“ (მახი) და „სამყაროს აზროვნება ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპის შესატყვისად“ (ავენარიუსი) ერთსა და იმავე პრინციპს გამოხატავენ. ერთ შემთხვევაში ლაპარაკია იმაზე, რომ ის ემსახურება სიცოცხლის შენახვას, მეორე შემთხვევაში იმაზე, რომ ცვლის თვითშენახვის ინსტინქტს (მახი). ავენარიუსისთვის ბაყაყის რეაქციები გარე გამღიზიანებლებზე პრინციპულად იგივეა, რაც ფილოსოფოსის მეცნიერული აზროვნება: მახი კი ამტკიცებს, ველურის ინსტინქტური და ხელოსნის ნახევრადცნობიერი ხერხები თანდათან

<sup>50</sup> იბ., გვ. IX.

<sup>51</sup> Э. М а х, Основные идеи... გვ. 137.

<sup>52</sup> Э. М а х, Познание и заблуждение, გვ. 10.

<sup>53</sup> Э. М а х, Основные идеи... გვ. 138.

გადადიან მეცნიერის ინტელექტუალურ ენერგიაში. მახისათვის შემეცნება ორგანიზმის ბიოლოგიური რეაქციაა, რომელიც მასში გარემოსთან შეგუების პროცესში წარმოიშობა, „შემეცნების სასარგებლო პროცესები ბიოლოგიურად სასარგებლო პროცესების კერძო შემთხვევები ან ნაწილებია“ (მახი).

ბიოლოგიურის, ეკონომიურისა და სასარგებლოს ცნებათა გაიგივების გარეშე ჩვენ შეგვიძლია დავეთანხმოთ იმ აზრს, რომ, როგორც წესი, გარკვეული მიზნების მიღწევისათვის ჩვენ ყველაზე ეკონომიურ და მოცემულ შემთხვევაში ყველაზე სასარგებლო საშუალებებს ვირჩევთ. უაზრობა იქნებოდა მიზნის მისაღწევად არსებული ყველა ხელმისაწვდომი საშუალებიდან არაეკონომიური, ანდა ყველაზე ნაკლებ ეკონომიური აგვერჩია. ეს პრინციპი, რა თქმა უნდა, შემეცნების პროცესზეც ვრცელდება: სინამდვილის შემეცნების პროცესში ჩვენ ვირჩევთ მოცემულ დროს ჩვენთვის მისაღწევ საშუალებათაგან ყველაზე ეკონომიურს. მაგრამ კითხვა ხომ ამას არ ეხება: შეუძლია, თუ არა აზროვნების ეკონომიის პრინციპს, ახსნას მეცნიერული შემეცნების ფაქტი, არის, თუ არა ეს პრინციპი მეცნიერების დებულებათა კემპარიტების კრიტერიუმი? — აი როგორ ისმება კითხვა.

უფრო რთული ჩანს კითხვა მეცნიერული შემეცნების ბიოლოგიური პრინციპის შესახებ. ლამარკისა და დარვინის იდეების ზეგავლენით, აღნიშნავს მახი, ეს მივიდა დასკვნამდე, რომ მეცნიერული იდეების ბრძოლა უნდა განვიხილოთ როგორც სასიცოცხლო ბრძოლა, რძელშიც ყველაზე შეგუებული იდეები გადარჩებიან.

ჩვენ უნდა შევიტანოთ გარკვეული სინათლე შეგუების ცნებაში. ორგანიზმები ეგუებიან გარემოს. არსებობისათვის ბრძოლის პროცესში გარემოსთან ყველაზე უკეთესად შეგუებული ორგანიზმები გადარჩებიან, ადამიანებიც ეგუებიან გარემოს; „იგუებენ“, გარდაქმნიან მას, რათა თავიანთი მოთხოვნილებები დააკმაყოფილონ. ცოდნა, ცხადია, საშუალებაა გარემოსთან ადამიანის „შეგუებისა“ — ამ სიტყვის აქ აღნიშნული აზრით. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ცოდნა თავისი არსებით ბიოლოგიური პროცესია — იგი პრაქტიკის საფუძველზე წარმოიშობა, პრაქტიკულად გამოიყენება; ადამიანების პრაქტიკული მოქმედება თავადაა გაპირობებული ცოდნით, მაგრამ ცოდნისა და პრაქტიკის ასეთი მჭიდრო კავშირის მიუხედავად, ცოდნა არ დაიყვანება პრაქტიკაზე, ისინი იგივეობრივი არ არიან.

ცოდნა სინამდვილის ცოდნაა. ცოდნა, თუკი ის ნამდვილი, კემპარიტი ცოდნაა, სინამდვილის აზრისეულ სურათს უნდა იძლეოდეს, მსჯელობები, რომელთაგანაცაა აგებული ცოდნა, საქმის ვითარებას უნდა ასახავდეს. რა თქმა უნდა, ეს მსჯელობები ყოველთვის სწორად

არ ასახავს საქმის ვითარებას, ხშირად მეცნიერებებში ქეშმარიტი მსჯელობების როლში გამოდის მცდარი მსჯელობები, რომლებიც ცოდნის განვითარების პროცესში უარიყოფიან და ახალი მსჯელობებით იცვლებიან. ხშირად მეცნიერებათა მსჯელობები ასახავს საქმის ვითარების მხოლოდ ერთ მხარეს, მაგრამ ისინი მეცნიერების განვითარების პროცესში თანდათანობით ზუსტდებიან, ღრმავდებიან და ასიმპტოტიურად უახლოვდებიან არსებულის სწორ ასახვას. მსჯელობა — „თოვლი თეთრია“ — ქეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა თოვლი მართლაც თეთრია, მსჯელობა — „ატომს აქვს რთული სტრუქტურა“ სწორია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა ატომი მართლაც ასეთია.

არც ერთ ფილოსოფოსს, მეცნიერს არ ძალუძს უარყოს, რომ ნამდვილმა ქეშმარიტებამ აზრებში უნდა მოგვეცეს ის, რაც სინამდვილეშია და რომ მან აზრებში სინამდვილე უნდა მოგვეცეს ისე, როგორცაა ის აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად.

ჩვენ ჯერჯერობით ელაპარაკობთ მეცნიერული ცოდნის იდეალზე და არა ამ ცოდნის ფაქტობრივ მდგომარეობაზე. გარკვეული მეცნიერული ცოდნა წარმოადგენს იმ მსჯელობათა სისტემას, რომლებიც წოვლენათა, საგანთა, მათ თვისებათა, კავშირთა, მიმართებათა გარკვეულ კლასს ეხებიან, იმ მსჯელობათა სისტემას, რომლებიც გარკვეულ ლოგიკურ მიმართებებშია ერთმანეთთან და რომელთა შინაარსი არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე. და თუკი მრავალი ფილოსოფიური მიმართულების წარმომადგენლები დავობენ ზემოგანხილულ დებულებებზე, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ მათი აზრით ნამდვილი ცოდნა, ქეშმარიტება განსხვავდება ზემოთ დახასიათებულისაგან. ვის შეუძლია უარყოს, რომ ცოდნის ცნება გულისხმობს სინამდვილის სწორ აზრისეულ სურათს. ამგვარი ცოდნის უარყოფა ნიშნავს ვამტიცოთ, რომ ის საშუალებები, რომელთა საფუძველზეც აიგება ცოდნა, განსაზღვრულია შემეცნებელ სუბიექტში ფესვგადგმული პირობებით. ეს პირობები სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს: აღნიშნავენ, რომ ასეთი პირობებია ადამიანის ორგანიზმის გარკვეული ორგანიზაცია, გარკვეული სტრუქტურა ადამიანის ცნობიერებისა, რომელსაც სინამდვილისაგან დამოუკიდებელი აპრიორული ფორმები აქვს, — შთაბეჭდილებათა ქაოსში ორიენტაციის მძინეწილი აზროვნების მოქმედების პრაქტიკული ხასიათი, ადამიანის, კერძოდ მისი აზროვნების მოქმედების, სასარგებლო, ეკონომიური ხასიათი, რის შედეგადაც იქმნება სამყაროს, სინამდვილის არა სწორი აზრისეული სურათი, არამედ ისეთი სურათი, რომელიც უძლიერეს კმაყოფილებას გვანიჭებს; ასეთი პირობაა ადამიანის ორგანიზმის მისწრაფება, შეეგუოს გარემოს და ა. შ.

მახისა და ავენარიუსის თეორიები ამგვარ ფილოსოფიურ მიმართულებას ეკუთვნიან. მათი ამოსავალი წერტილია არა მეცნიერული ცოდნის ცნება, არა ცნება ჭეშმარიტებისა, როგორც ისეთი აზრისა, რომელიც არ არის დამოკიდებული ადამიანზე და კაცობრიობაზე და არსებული სინამდვილითაა განსაზღვრული, არა-შედ ადამიანის ორგანიზმის ბიოლოგიური თავისებურებები. ისინი ამ თავისებურებების საფუძველზე ცდილობენ მეცნიერული ცოდნის ფაქტის ახსნას.

რაზე ლაპარაკობს ავენარიუსის მიერ წამოყენებული პრინციპი სიცოცხლის შენახვისა? დაუკმაყოფილებლობას მოხსნის ყოველი მოქმედება, რომელიც აღადგენს ცენტრალური ნერვული სისტემის (C სისტემის) დარღვეულ წონასწორობას. შემეცნების კონტექსტში ამ პრინციპს ასეთი სახე აქვს: დასმულ კითხვაზე გაცემული ყოველი პასუხი, რომელიც აღადგენს წონასწორობას, მოხსნის დაუკმაყოფილებლობას, უნდა ჩაითვალოს ჭეშმარიტებად იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ეს პასუხი სულაც არ შეესატყვისება სინამდვილეს. მიზიდულობის კანონის ნიუტონისეული აღმოჩენა გატოლებულია ბერძენი ფილოსოფოსის მტკიცებასთან, რომ ზღვა მიწის ოფლია, ანდა გარეგან გაღიზიანებაზე ბაყაყის რეაქციებთან. ყველა ამ შემთხვევაში ორგანიზმი, C სისტემა პრინციპულად ერთნაირად იძლევა პასუხს, უკმაყოფილებას იცილებს თავიდან. და თუკი ჩვენ ჭეშმარიტებად ვთვლით მსჯელობებს: „თოვლი თეთრია“, „ატომს აქვს რთული სტრუქტურა“, ამას ვაკეთებთ არა იმიტომ, რომ თოვლი მართლაც თეთრია და ატომს მართლაც რთული სტრუქტურა აქვს, არამედ იმიტომ, რომ ეს მსჯელობები თავიდან გვაცილებს უკმაყოფილებას, აღადგენს C სისტემის წონასწორობას, ხელს უწყობს სიცოცხლის შენახვას, ე. ი. სულაც არ ეხება იმას, თუ როგორია საქმის ნამდვილი ვითარება.

მახი სწორად მიუთითებს, რომ შემეცნება „პრაქტიკული ინტერესების სამსახურშია“, მაგრამ. არსებითად, ამახინჯებს მეცნიერული შექმენების ცნებას, ვინაიდან შემეცნება მხოლოდ პრაქტიკულ ინტერესებზე დაყავს. ცხადია, მეცნიერება, მეცნიერული ცოდნა პრაქტიკას ემსახურება, ადამიანთა პრაქტიკულ მოქმედებას წარმართავს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის პრაქტიკის იგივეობრივია. მეცნიერულ ცოდნას სწორედ იმიტომ აქვს მნიშვნელობა პრაქტიკული მოქმედებისათვის, სინამდვილის გარდაქმნისათვის, ფაქტების „ქაოსში“ ორიენტირებისათვის, რომ ის სწორად ასახავს სინამდვილეს. დებულებები იმიტომ როდი არიან ჭეშმარიტნი, რომ ადამიანს აძლევენ შესაძლებლობას, — ვიხმაროთ მახის ტერმინი, — „შეეგუნ“ გარემოს, პირიქით, ეს დებულებები პრაქტიკაში გამოიყენებიან ეფექტურად, შესაძ-

ლებლობას იძლევიან „შევეგუთ“ გარემოს სწორედ იმიტომ, რომ ჭეშმარიტნი არიან.

მახი უშვებს შეცდომას, რომელსაც ეწოდება hysteron proteron. ნაცვლად იმისა, რომ დაადგინოს ნამდვილი ცოდნის მიზანი და ამის შესაბამისად უჩვენოს მისი მიღწევის საშუალებები, მახი იწყებს საშუალებების დადგენას და მათ შესატყვისად განსაზღვრავს მეცნიერული ცოდნის მიზანს.

რა თქმა უნდა, თუკი მართლაც დადგენილია შემმეცნებელი სუბიექტის ნამდვილი თავისებურებები, რომელთაგანაც მას არ ძალუძს განთავისუფლება. ნაჩვენებია სინამდვილეზე რეაგირების გარეგანი საშუალებები, რომლებიც მხოლოდ მისთვისაა ნიშანდობლივი, მაშინ ეს შემმეცნებელი სუბიექტი ააგებს სამყაროს სურათს ამ თავისებურებათა შესატყვისად, ამ საშუალებების შესაბამისად. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში უარი უნდა ვთქვათ ნამდვილ ცოდნაზე, უარი უნდა ვთქვათ ჭეშმარიტებაზე, როგორც ჩვენი აზრების შინაარსზე, რომელიც შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელია. მაშინ უნდა ვადიაროთ, რომ ჭეშმარიტება მხოლოდ ადამიანურია, ე. ი. ადამიანზე და მის თავისებურებებზე დამოკიდებული, ე. ი. უნდა დავდგეთ სუბიექტივიზმისა და აგნოსტიციზმის თვალსაზრისზე.

ან ის უნდა ვთქვათ, რომ მეცნიერული შემეცნება მეტ-ნაკლები სისრულით ასახავს სინამდვილეს და ამით გვეხმარება ბიოლოგიურად შევეგუოთ მას, ე. ი. საშუალებას გვაძლევს გარდავექმნათ სინამდვილე, დავუქვემდებაროთ ის ჩვენს ინტერესებს — ეს თვალსაზრისი ჩვენთვის ძისალებია. — ანდა უნდა ვთქვათ, რომ შემეცნება გაპირობებულია ადამიანის ბიოლოგიური თავისებურებებით, ბიოლოგიური სტრუქტურით და მაშინ ჩვენ ველარ ვილაპარაკებთ ჭეშმარიტების ობიექტურ ხასიათზე, ჭეშმარიტებაზე, როგორც ჩვენი აზრების ისეთ შინაარსზე, რომელიც დამოკიდებული არ არის ადამიანზე, კაცობრიობაზე.

რა დასკვნამდე უნდა მივიდეთ, თუკი ამ უკანსკნელ თვალსაზრისს გავიზიარებთ? თუ შემეცნების ჭეშმარიტების არსებას ადამიანის ბიოლოგიური თავისებურებები განსაზღვრავს, თუ ჭეშმარიტება გარემოსთან ადამიანის ბიოლოგიური შეგუების საშუალებაა, მაშინ ჩვენგან განსხვავებული გონიერი არსების სხვაგვარი ბიოლოგიური ორგანიზაცია სხვაგვარ პირობებში განაპირობებს სხვაგვარი შემეცნებისა და ჭეშმარიტების არსებობას. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ უნდა გვეთქვა, რომ ჩვენგან განსხვავებული ბიოლოგიური ორგანიზაციის მქონე სხვა სამყაროს გონიერი არსებები, მაგალითად, მარსის მკვიდრნი — თუკი აიხრ მართლაც არსებობენ — სხვაგვარ პირობებთან შეგუებისას ჭე



შეარატებად ჩათვლიან სრულიად სხვა რამეს, ვიდრე ჩვენ. განსხვავებული ბიოლოგიური სტრუქტურის მქონე გონიერი არსებებისათვის სამყაროს ფიზიკური სურათი განსხვავებული იქნება, ჭეშმარიტება ყველასათვის საერთო კი არ იქნება, არამედ იარსებებს იმდენი ჭეშმარიტება, რამდენი თავისებური ბიოლოგიური სტრუქტურაა საყაროში.

უეჭველად სწორია მ. პლანკი, როდესაც აკრიტიკებს მახს: სამყაროს სურათი არა მარტო ინდივიდისაგან დამოუკიდებელია, ის უნდა აღიაროს ყველა დროში ყველამ. ჩვენგან სავეებით განსხვავებული ორგანიზაციის მქონე იმ არსებებმაც კი, რომლებიც მარსის მკვიდრნი არიან, ვინც ამას არ ეთანხმება, ის უარს ამბობს აზროვნებზე იმ წესზე. რომელიც ფიზიკის შესატყვისია.

პლანკის მოსაზრებები ყველა დროისა და ყველა ადამიანის მიერ აღიარებულ ფიზიკაზე, ფიზიკაზე, რომელიც მარსის მკვიდრთა მიერაც კი უნდა ყოფილიყო აღიარებული, მახისათვის კომიკურია, ვინაიდან ფიზიკაში ბევრი საკითხი გადაუწყვეტელია. მახს არ სურს შეამჩნიოს, რომ ის არ პასუხობს პლანკის კითხვას. პლანკი იმას როდი ამბობს, რომ ბევრი საკითხი ჯერ გადაწყვეტილი არ არის, რომ ცოდნა ვითარდება და სამყაროს ფიზიკური სურათი შეიცვლება, არამედ იმას, რომ ფიზიკის განვითარების მოცემულ ეტაპზე სამყაროს სურათი მისაღები უნდა იყოს ყველა ადამიანისათვის, როგორც არ უნდა იყოს მათი ბიოლოგიური ორგანიზაცია, პლანკის აზრით, — მარქსიზმ-ლენინიზმის ტერმინებით რომ ვილაპარაკოთ — აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლები, ელემენტები, რომლებსაც შეიცავს სამყაროს ყოველი სურათი. არ იკარგება, ისინი მარად, ყველა ადამიანისათვის ჭეშმარიტია — ჭეშმარიტების ობიექტურობა სწორედ ამაში გამოიხატება. როცა მახს ეთანხმება იმ აზრს, რომ სხვა სამყაროთა მკვიდრებმა ასევე უნდა აღიარონ ადამიანთა მიერ შექმნილი ფიზიკური სურათი, ის აქვე მიუთითებს ამ მკვიდრთა და ადამიანთა ორგანიზაციის ანალოგიურობაზე: „ჩვენი ორგანიზაციის ანალოგიური ორგანიზაციის მქონე არსებებს რომ ეწარმოებენ დაკვირვებები სადმე სამყაროს სივრცეში ჯერ კიდევ ჩვენი პლანეტის წარმოშობამდე, ანდა მისი დაღუპვის შემდეგ, — წერს მახი, — მის მიერ აღქმული სამყარო, უეჭველად, ჩვენ მიერ კონსტატირებული სამყაროს ანალოგიური იქნებოდა“, აქ პირდაპირ და სავეებით ერთმნიშვნელოვნადაა ნათქვამი, რომ სამყაროს სურათი ერთნაირია ადამიანის ანალოგიურა ყველა არსებისათვის, ე. ი. სხვა ორგანიზაციის მქონე არსებებისათვის, სხვაგვარად ორგანიზებული შემეცნებელი სუბიექტებისათვის სამყაროს სურათი სხვაგვარი იქნება. მაშასადამე, სამყაროს სურათი, ჭეშმარი-

ტება დამოკიდებულია შემეცნების გარკვეულ ორგანიზაციაზე. თუ შემეცნებელ სუბიექტთა ორგანიზაცია განსხვავებულია, მაშინ მათი ქეშმარიტებებიც განსხვავებული იქნება. აქ საკვებით ნათლად ჩანს ანთროპოლოგიზმის, სუბიექტივიზმის და მამასადამე, აგნოსტიციზმის თვალსაზრისი.

მახი აკრიტიკებს კანტს, არ ეთანხმება მის თვალსაზრისს, მაგრამ არსებითად ამ თვალსაზრისზე დგას. კანტის აზრით, ბუნების სურათი, რომელსაც ქმნის მეცნიერება, ჩვენი ცნობიერების გარკვეულ სტრუქტურაზეა დამოკიდებული. საბოლოო ჯამში ის დამოკიდებულია ადამიანის ცნობიერების აპრიორულ ფორმებზე. სტრუქტურით ჩვენგან განსხვავებული ცნობიერების მქონე არსება სამყაროს სხვაგვარ სურათს შექმნიდა. მახი არ ლაპარაკობს აპრიორულ ფორმებზე, ლაპარაკობს მხოლოდ ადამიანის ორგანიზმის ბიოლოგიურ სტრუქტურაზე, რომლის შესატყვისადაც იქმნება სამყაროს სურათი. ამ ორ თვალსაზრისს შორის, ცხადია, არის განსხვავება, მაგრამ შედეგი ერთია: ქეშმარიტება დამოკიდებულია ადამიანზე, ადამიანის თავისებურებებზე, განსაზღვრულია შემეცნებელი სუბიექტის სტრუქტურით და, ამდენად, სუბიექტურია. ჩვენ კიდევ ერთხელ უნდა დავუბრუნდეთ მახის მიზართ პლანკის მიერ გამოთქმულ შენიშვნას. თუ ქეშმარიტება გარემოსთან შეგუების საშუალებაა, მაშინ ის ჩვენი გონების მიზანშეწოხილი, მაგრამ თვითნებური ექმნილებაა. სინამდვილეში კი — როგორც სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს პლანკი — ქეშმარიტება („სამყაროს სურათი“) ასახავს ბუნების საკვებით რეალურ, საკვებით დამოკიდებულ პროცესებს.

ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ მახი ვერ ხედავს წინააღმდეგობას ამ ორ დებულებას შორის. მახის თანახმად, სამყაროს მიზანშეწონილი სურათი არ ეწინააღმდეგება სამყაროს სურათს, რომელიც სულ უფრო მეტად უახლოვდება ფაქტების წმინდა გამოხატვას.

მახს არ სურს შეამჩნიოს ორი რამ: 1. ქეშმარიტება შეიძლება იყოს მიზანშეწონილი, რამდენადაც ის გვეხმარება პრაქტიკულ მოქმედებაში. ჩვენი მიზნების მიღწევაში, ხელმძღვანელობას გვიწევს სინამდვილის გარდაქმნის პროცესში, მაგრამ ამ საფუძველზე არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ მიზანშეწონილობა ქეშმარიტებაა. მიზანშეწონილება შეიძლება გამომდინარეობდეს ქეშმარიტებიდან, მაგრამ ის არ არის ქეშმარიტების ცნების საზრისი; 2. მიზანშეწონილებისა და ქეშმარიტების გაიგივება წინასწარ გულისხმობს დებულებას, რომელიც დასაბუთებას საჭიროებს, კერძოდ დებულებას იმის შესახებ, რომ მიზანშეწონილებასა და ქეშმარიტებას შორის არსებობს იგივეობა, ჰარმონია.

ეს უკანასკნელი ვითარება უფრო ნათლადაა გამოხატული ეკონომი-ის ანუ ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპში. დაუშვათ, რომ ჩვენი აზროვნება, კერძოდ ჩვენი მეცნიერული შემეცნება, ხელმძღვანელობს ეკონომიის პრინციპით, ამტკიცებს თუ არა ეს, რომ ამ პრინციპის შესატყვისად მოქმედებისას ჩვენი ცოდნა „სულ უფრო მეტად უახლოვდება ფაქტების წმინდა გამოხატვას“, ე. ი. იმას, რასაც მოითხოვს ნამდვილი მეცნიერული ცოდნის საზრისი, სახელდობრ „ბუნების საესებით რეალური, საკვებით დამოუკიდებელი პროცესებს“ ასახავს? ამ დებულების დასაბუთებისათვის, პირველ ყოვლისა, საჭიროა დავამტკიცოთ, რომ ბუნების პროცესებიც ეკონომიის პრინციპს ემორჩილებიან. მაგრამ მახი არ იძლევა ასეთ დასაბუთებას და ძალზე საეჭვოა, ასეთი დასაბუთება საერთოდ შესაძლებელი იყოს. და სანამ ეს არ მომხდარა, ეკონომიის პრინციპი, როგორც ჭეშმარიტი ცოდნის კრიტერიუმი, სავსებით გამოუსადეგარია. ის წმინდა სუბიექტურია.

აზროვნების ეკონომიის პრინციპი იმდენად სუბიექტურია, რომ მისი გამოყენება ნებისმიერი აზრით შეიძლება: ამ პრინციპმა მიიყვანა მახი მატერიის, ატომის და ა. შ. არსებობის უარყოფამდე; ამ პრინციპმა მიიყვანა ის სულისა და ღმერთის უარყოფამდე. მაგრამ, მეორე მხრივ, განა აზროვნების ეკონომიის პრინციპმა არ უნდა მიგვიყვანოს სულისა და ღმერთის აღიარებამდე: თუ ვაღიარებთ ღმერთის არსებობას, უფრო ადვილი იქნება ეკონომიურად გადმოვცეთ სამყაროს წარკ მოშობის ისტორია; თუ ვაღიარებთ სულის არსებობას, უფრო ადვილი იქნება აღწეროთ სულიერი მოვლენები, რომლებსაც სულის გამოვლენის ფორმად გამოვაცხადებთ. განა უფრო ეკონომიური, უფრო მარტივი არ არის, სამყაროს მეცნიერული სურათის აგების დროს ვაღიაროთ „ფარული თვისებები“, ფლოგისტონი, ელექტრული სითხეები და ა. შ.? და მაინც ყველაზე მთავარი ისაა, რომ აზროვნების ეკონომიის პრინციპი ადამიანის აზროვნების პრინციპია და ამიტომ ამ პრინციპის საშუალებით შეუძლებელია დავაფუძნოთ ჭეშმარიტების ობიექტური ხასიათი და, მაშასადამე, შეუძლებელია ავაგოთ სამყაროს მეცნიერული სურათი, რომელიც შეესატყვისება სინამდვილეს; ასახავს არსებულ სამყაროს.

2. მაგრამ იქნებ ჩვენი ზოგიერთი მოსაზრება არ ხვდება მიზანს? მაგალითად, ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ უფრო მარტივი და ეკონომიური იქნებოდა გვეღიარებინა ღმერთის, როგორც სამყაროს შემოქმედის, არსებობა, ვიდრე აგვეგო რთული თეორიები მზის სისტემის წარმოშობის შესახებ. მახი და ავენარეუსი არ ჩათვლიან ამ შენიშვნას მართებულად: ისინი ხომ წმინდა აღწერის თვალსაზრისს იზიარებენ. მახი აღნიშნავს, რომ ის „ახსნითი (ჰიპოთეზური) ფიზიკის“ წინააღმდე-

გა, რომ ის თვლის ჰემარიტ მეცნიერებად აღწერით ფიზიკას და ანტიპათიურადაა განწყობილი ჰიპოთეზურ-ფიქტიური ფიზიკის მიმართ. ამიტომ მეცნიერულ შემეცნებაში არ უნდა დავუშვათ არც ატომი, არც ღმერთი, არც სული. ისინი არ შეიძლება ჩავთვალოთ ეკონომიურ პრინციპებად, რომლებსაც ფაქტების აღწერის დროს მოვიხმართ, რადგან მათ ცდაში ვერ ვპოულობთ. ამიტომ მათ შეიძლება ძივანიკოთ ამა თუ იმ ფაქტის ამხსნელი ჰიპოთეზების მნიშვნელობა. მაგრამ, მახისა და ავენარიუსის აზრით, მეცნიერულ შემეცნებაში ჰიპოთეზების, ახსნის პრინციპების გამოყენება გამართლებული არ არის. მეცნიერებამ უნდა აღწეროს ის, რაც ცდაშია მოცემული.

ეს თვალსაზრისი კითხვებს ბადებს: შეიძლება კი მეცნიერებაში დავკერდეთ წმინდა ცდას, არ მივმართოთ ჰიპოთეზებს, ახსნის პრინციპს? ხომ არ მიმართავენ თავად ამ თვალსაზრისის ფუძემდებლები — შახი და ავენარიუსი — ჰიპოთეზებს და ახსნის პრინციპს მაშინ, როცა თავიანთ თეორიებს აგებენ? ჯერ განვიხილოთ მეორე კითხვა: რა არის აზროვნების ეკონომიის პრინციპი თუ არა ახსნის პრინციპი? მახს ხომ ამ პრინციპით სურს ახსნას მეცნიერული ცოდნის თავისებურება, სტრუქტურა! რატომ ვაზროვნებთ სამყაროზე ასე და არა სხვაგვარად? მხოლოდ იმით, რომ ჩვენ ვაზროვნებთ სამყაროზე ძალთა უმცირესი ხარჯის პრინციპის შესატყვისად. თავად წმინდა აღწერის პრინციპი გულსხმობს სხვა პრინციპს, რომელიც გვიხსნის, თუ რატომ ვიზღუდავთ თავს შემეცნებისას წმინდა აღწერით.

გავიხანოთ ავენარიუსის თეორია სასიცოცხლო რიგებზე, სიცოცხლის სხვაობაზე, სიცოცხლის შენახვაზე, C სისტემის რხევაზე. განა, ეს თეორია ცდაში მოცემულის წმინდა აღწერას იძლევა? ეს თეორია სულაც არ ეყრდნობა ცდის მონაცემებს, რადგან C სისტემის რხევა არავის არ უნახავს თვალთ, ის ტვინის მექანიზმის ახსნისათვის მოწოდებული თვითნებური ჰიპოთეზური ქმნილებაა.

შეიძლება თუ არა მეცნიერული შემეცნება შემოიფარგლოს წმინდა აღწერით? — ასეთია პირველი კითხვა, რა არის წმინდა აღწერა? წმინდა აღწერას, თუკი ამ ცნების საზრისისაგან ამოვალთ, შეუძლია მოგვცეს ფაქტების — ცდის მონაცემების — გადმოცემა, შეუძლია გადმოგვცეს. თუ როგორ არიან ისინი მოთავსებული დროსა და სივრცეში. მაგრამ როგორც კი შევეცდებით ცდის მონაცემების წმინდა აღწერას, უმალ ვაწყდებით გარკვეულ სიძნელებებს: რა უნდა აღწეროთ? როგორი თანმიმდევრობით? არ შეიძლება აღწეროთ ცდაში მოცემულის მთელი მრავალფეროვნება გარკვეული თვალსაზრისის გარეშე, არ შეიძლება ერთად აღწეროთ ფიზიკური, ქიმიური, ორგანული, სოციალური და ა. შ. მოვლენები, უნდა გამოვყოთ კლასი მოვლენებისა, რომელთაც ეწოდებათ ფიზიკური, ორგანული და

ა. შ. მაშადაძემ, ცდის მონაცემები ჩვენ გარკვეული თვისებების მიხედვით უნდა დავაჯგუფოთ, განვასხვავოთ, უნდა დავადგინოთ მიმართებები როგორც ერთი კლასის მოვლენებს შორის, ისევე მოვლენათა სხვადასხვა კლასებს შორის. მეცნიერულ შემეცნებაში ეს მიმართებები ლოგიკური მიმართებების ფორმით გამოვლინდება. მეცნიერული ცოდნა განსხვავებულ მსჯელობათა თავყრილობა კი არ არის, არამედ ლოგიკური კავშირებით გაერთიანებულ მსჯელობათა სისტემაა. ლოგიკური კავშირი არსებითად საფუძვლისა და შედეგის კავშირია. თუკი ამ უკანასკნელის გარეშე მეცნიერული ცოდნა არ არსებობს, ეს იმას ნიშნავს, რომ წმინდა აღწერის პრინციპი უკვე არ არის საკმარისი, რომ ჩვენ ახსნის პრინციპს მივმართავთ.

მეცნიერებაში ჰიპოთეზების უარყოფა ეწინააღმდეგება მეცნიერული ცოდნის ისტორიას: ცოდნის განვითარების ფორმას ჰიპოთეზა წარმოადგენს. რა იქნებოდა მეცნიერება, ის რომ იზღუდებოდეს მხოლოდ იმის წმინდა აღწერით, რაც გვეძლევა ცდაში და არ ივარაუდება ჩვენ მიერ: განა გვეძლევა ცდაში დედამიწის წარსული, მზის სისტემათა გაჩენა და ა. შ.? მეცნიერების ყველა დარგში მეცნიერული ცოდნის განვითარების ყოველ ნაბიჯზე აიგება ჰიპოთეზები, რომელთა დახმარებითაც მეცნიერები ცდილობენ ახსნან ე.ა. თუ ის მოვლენები. ამ ჰიპოთეზებიდან ბევრი უარიყოფა მცდარობის გამო, ბევრი ცდის მონაცემებთან შედარების საფუძველზე შესწორდება ან შეიცვლება ახალი ჰიპოთეზით, მაგრამ ჰიპოთეზის გარეშე არც ერთი ცდისეული მეცნიერება არ არსებობს: ეს მეცნიერებები ვითარდებიან არა მარტო წმინდა აღწერის საფუძველზე, — თუმცა ეს უკანასკნელი ცოდნის აუცილებელი ელემენტია, — არამედ აგრეთვე ვარაუდების, ჰიპოთეზების საფუძველზეც. ამ ვარაუდების, ჰიპოთეზების მიზანია ლოგიკურ მთელში გააერთიანონ ცდის მონაცემები და ამით ახსნან მოვლენათა გარკვეული კლასი.

3. დიდი კამათი გამოიწვია საკითხმა — რომელ მიმართულებას ეკუთვნის მახისა და ავენარიუსის თეორიები: მატერიალისტურს თუ იდეალისტურს. როგორც ვთქვით, ამ თეორიების შემქმნელები უარს ამბობდნენ ორივე მიმართულებაზე. მათთვის მატერიალიზმი და იდეალიზმი მეთაფიზიკაა, ცდის მიღმა გასვლაა, მაშინ, როდესაც მეცნიერული ფილოსოფიის მიზანია აღწეროს ცდის მონაცემები.

ვუნდტი, რომელმაც ავენარიუსისა და მახის შეხედულებების გაერჩევას სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა, წერს, რომ „თავისი ნამდვილი არსით ემპირიოკრიტიციზმი მატერიალიზმის განვითარების ფორმაა“, „ემპირიოკრიტიკულ თეორიას გარკვეული უფლებებით შეიძლება ჰქონდეს იმის პრეტენზია, რომ მან მატერიალისტურ ჰიპოთე-

ზას მისცა ფორმა, რომელმაც თავისი არსებითი ნიშნებით შეესატყვისება ჩვენს საერთო ცოდნას ტვინში მიმდინარე პროცესებზე“. „ის დღევანდელი ბუნებისმეცნიერული მატერიალიზმის ბუნდოვანი ფორმის უზუსტესი გამოხატულებაა“.

მაგრამ ამგვარი დახასიათება ეხება მხოლოდ ავენარიუსის მოძღვრებას C სისტემაზე, დამოუკიდებელ სასიცოცხლო რიგზე. ვუნდტი იდეალიზმად მიიჩნევს მოძღვრებას პრინციპული კოორდინაციის შესახებ. მისი ზოგადი დახასიათების თანახმად კი ემპირიოკრიტიციზმის მთლიანი მოძღვრება არის „კრელი ნარევი, რომელშიც სხვადასხვა შემადგენელი ნაწილები სრულიად არ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან“.

ვ. ი. ლენინი, რომელმაც თავისი „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ სუბიექტური იდეალიზმის გნოსეოლოგიური საფუძვლების კრიტიკას უძღვნა, მახისა და ავენარიუსის შეხედულებათა ყოველმხრივი ანალიზის შედეგად ასეთ დასკვნამდე მიდის: „მახი და ავენარიუსი თავიანთ ფილოსოფიაში ერთად ათავსებენ ძირითად იდეალისტურ დებულებებს და ცალკეულ მატერიალისტურ დასკვნებს სწორედ იმით, რომ მათი თეორია იმ „ეკლექტიკური მათხოვრული შეკამადის“ ნიმუშს წარმოადგენს, რომელზედაც ენგელსი სამართლიანი ზიზღით ლაპარაკობდა“. და შემდეგ: „მახმა და ავენარიუსმა თავიანთ პირვანდელ იდეალიზმში ის შესწორება შეიტანეს, რომ ნახევრული დათმობანი დაუშვეს მატერიალიზმის მიმართ. ნაცვლად ბერკლის თანამიმდევრული თვალსაზრისისა: გარეგანი სამყარო ჩემი შეგრძნებააო, — აქ ზოგჯერ იუმის თვალსაზრისს ვღებულობთ: თავიდან ვიშორებ კითხვას, არის თუ არა რაიმე ჩემი შეგრძნებების უკანო. ეს აგნოსტიციზმის თვალსაზრისი კი აუცილებლად იწვევს მერყეობას მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის“<sup>54</sup>.

გავარჩიოთ საკითხი უფრო დაწვრილებით. მახიცა და ავენარიუსიც გარე სამყაროს აღიარებით იწყებენ. „სამყაროს ბუნებრივი სურათის“ პირველსავე თავში ავენარიუსი სავესებით ერთმნიშვნელოვნად ლაპარაკობს ამაზე. მახი წერს: „ცდის უკვე სავესებით უმარტივესი ფაქტებია საკმარისი, რათა დავეუშვათ ყველა საერთო სამყაროსა და ჩვენი საკუთარი „მესაგან“ განსხვავებული სხვა „მეების“ არსებობა. ეს დაშვება ერთნაირად სასარგებლოა როგორც თეორიულ, ისევე პრაქტიკულ სფეროებში“<sup>55</sup>. ის მიმართებები, რომლებიც აღინიშნება ასოებით — ABCDE..., მახის მტკიცებით, არ არის თვითნებური, — „იგი ფიზიკურია, ანდა, თუკი თქვენ ძალზე მოგწონთ

<sup>54</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 67.

<sup>55</sup> М а х, Основные идеи., გვ. 139.

ეს გამოთქმა, რეალურია. მხოლოდ ფიზიოლოგიურია დამოკიდებული სხეულის ინდივიდუალობაზე<sup>56</sup>.

თითქოს შეუძლებელია ვილაპარაკოთ მახისა და ავენარიუსის სუბიექტურ იდეალიზმზე. ამას უნდა დაემატოთ ასეთი ვითარება: ცენტრალური ნერვული სისტემის (C სისტემის) დახასიათების დროს ავენარიუსი ადგენს დამოკიდებულებას R-სა და C-ს შორის. R ნიშნავს გალიზიანებას („Reiz“), რომელიც გარემოდან მოდის და C-ს ცვლილებას იწვევს. ამავეს ამტკიცებს მახი ზემომოყვანილი დებულებით: „მხოლოდ ფიზიოლოგიურია დამოკიდებული სხეულის ინდივიდუალობაზე“. მაშასადამე, გარემო ზემოქმედებს სხეულზე და იწვევს ფიზიოლოგიურ (ფსიქიკურ) პროცესებს; მაშასადამე, „მესა“ და სხეულისაგან დამოუკიდებლად არსებობს გარემო, არსებობს გარემოს ზემოქმედება სხეულზე, „მეზე“ და ა. შ. ამ დებულებებში თითქოს ახავითარი იდეალიზმი არ არის. მაგრამ მატერიალიზმის პრინციპს უარყოფს უკვე ის, რომ მიზეზობრიობის ცნება შეცვლილია ფუნქციური დამოკიდებულების ცნებით: რა უნდა იყოს ის „გალიზიანება“, რომელიც მიზეზობრივად არ მოქმედებს ნერვულ სისტემაზე? როგორ იქნება ფიზიოლოგიური დამოკიდებული სხეულის ინდივიდუალობაზე, თუკი ABCDE არ მოქმედებს მიზეზობრივად ამ სხეულზე, ე. ი. ორგანიზმზე?

როგორ შეიძლება ელემენტი, რომელიც ფიზიკურია სხვა ფიზიკურთან დამოკიდებულებაში, დახასიათდეს როგორც ფსიქიკური — ამჯერად გრძნობის ორგანოებთან დამოკიდებულებაში? რას ნიშნავს ამ შემთხვევაში „დამოკიდებულების“ ცნება? თავად „დამოკიდებულების“ ცნება ძალზე გაურკვეველია. ფერი, გვეუბნება მახი, ფსიქოლოგიური ობიექტია, თუკი ჩვენ ვაქცევთ ყურადღებას მის დამოკიდებულებას თვალის ბადურასთან (KLM-თან). ნიშნავს კი ეს იმას, რომ ელემენტი, როგორც ფრეიკური, ზემოქმედებს თვალის ბადურაზე და იწვევს შვგარბნებას? არა! რალაშია დამოკიდებულების აზრი? გარდა ამისა, ისმება კითხვა, განა სულ ერთი არაა, რა დამოკიდებულებაში განვიხილავთ ელემენტს, — ABCD...-სთან დამოკიდებულებაში, თუ KLMN...-თან დამოკიდებულებაში, — თუკი წინასწარ დადგენილია, რომ ყველაფერი ელემენტებისაგან შედგება, რომ ABCD-ცა და KLMN-ც ფიზიკურია და რომ დამოკიდებულებანი ABCD-ში ჩვენი სხეულის გარეთ, (U-ს) გარეთ და დამოკიდებულებანი ჩვენი სხეულის (U-ს) შიგნით „ერთი და იმავე გვარისაა“.

4. უნდა მივაქციოთ ყურადღება კიდევ ერთ საკითხს: ავენარიუ-

<sup>56</sup> ib., გვ. 141.

სის აზრით, ელემენტი არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური, ის რა-  
ღაც შესაძვეა. თუ ჩავთვლით, რომ ეს დებულება მართლაც გამო-  
ხატავს ავენარიუსის თვალსაზრისს, მაშინ ასეთ სურათს მივიღებთ:  
არაებობს რაღაც ისეთი, რაც დამოუკიდებელია „ფიზიკურისაგან“ და  
„ფსიქიკურისაგან“, — რაღაც მესამე, რაც ფიზიკურად ან ფსიქი-  
კურად გადაიქცევა იმის მიხედვით, თუ რა კავშირში განვიხილავთ  
ჩვენ მას. თავად ეს „მესამე“ არც ფიზიკურის იგივეობრივია და არც  
ფსიქიკურის. ეს მესამე წმინდა მეტაფიზიკური ცნებაა. რომელიც  
ავენარიუსს, „სამწუხაროდ“, — როგორც წერენ მისი მოწაფეები —  
არ გაურკვევია.

ამ მხრივ მახი უფრო თანმიმდევრული და ნათელია. მე ხელს მო-  
ვაწერდი ამ სიტყვებსო, აღნიშნავს მახი, კერძოდ, დავეთანხმებოდი  
იმ აზრს, რომ ელემენტი არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური, არამედ  
რაღაც შესაძვეა, მაგრამ მეშინია, ეს მესამე არ გაიგონ როგორც რაღაც  
უცნობი მესამე, რაღაც „ნიეთი თავისთავად“, ანდა მისი მსგავსი  
მეტაფიზიკური საგანი. მახი იმით იზღვევს თავს მეტაფიზიკური საგ-  
ნისაგან, რომ უარყოფს ამ მესამეს და ფიზიკურს არსებითად აიგი-  
ვებს ფსიქიკურთან: მათ განხილვის თვალსაზრისი განასხვავებს ერთ-  
მანეთისაგან.

თუ გავიხსენებთ მახის სიტყვებს მეცნიერების ამოცანის შესახებ,  
ჩვენთვის ნათელი გახდება ამ თვალსაზრისის შედეგები. მეცნიერების  
ამოცანა. — წერს მახი, — შემდეგია: 1. მან უნდა გამოიკვლიოს  
წარმოდგენათა კავშირის კანონები (ფსიქოლოგია), 2. აღმოაჩინოს  
შეგრძნებათა კავშირის კანონები (ფიზიკა), 3. გაარკვიოს შეგრძნებე-  
ბას და წარმოდგენების კავშირის კანონები (ფსიქოფიზიკა). დავანე-  
ბოთ თავი ფსიქოფიზიკას და განვიხილოთ ფიზიკის და ფსიქოლოგიის  
საგანი. გავრცელებული თვალსაზრისი წარმოდგენებსაც და შეგრძნე-  
ბებსაც ფსიქიკურ პროცესებად თვლის და ფსიქოლოგიის საგნად მი-  
იჩნევს. იბადება კითხვა: რა საფუძველზე მიიჩნევს მახი წარმოდგე-  
ნებს ფსიქოლოგიის საგნად, ხოლო შეგრძნებებს ფიზიკის საგნად?  
თურმე საქმის ვითარება ასეთია: ჩვენ ნათლად ვასხვავებთ ერთმანე-  
თისაგან წარმოდგენასა და წარმოდგენილ საგანს. თუ მე ვზივარ ჩემს  
სახლში, კაბინეტში და წარმოდგენილი მაქვს თბილისის უნივერსი-  
ტეტის შენობა, მაშინ ჩემთვის სავსებით ნათელია, რომ მე საქმე მაქვს  
ორ სხვადასხვა მოვლენასთან, რომელთაც არ ვაიგივებ და ჯერც  
ვაიგივებ: ერთა ჩემი წარმოდგენისაგან დამოუკიდებლად არსებუ-  
ლი შენობა და მეორეა ამ შენობის წარმოდგენა ჩემს ცნობიერებაში.  
წარმოდგენები ფსიქიკური მოვლენებია. მახი არ უარყოფს ამას. წა-  
რმოდგენები ეკუთვნის ფსიქიკურ სამყაროს და მხოლოდ ფსიქიკურს;



— გეუბნება ის<sup>57</sup>. ამიტომ წარმოდგენათა კავშირის შესწავლა ფსიქოლოგიის ამოცანაა.

რალა უნდა ვთქვათ შეგრძნებებზე? შეგრძნებებში (აღქმებში) არ არის ეს, ასე ვთქვათ, „გაორება“, აქ არ გვაქვს, ერთი მხრივ, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ნივთი და, მეორე მხრივ, ამ ხივთის ხატი ცნობიერებაში: მე ვხედავ შენობას იქ, სადაცაა ის და სავსებით ვერ „ვხედავ“ შენობის ხატს ჩემს ცნობიერებაში.

ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს „ერთი ნივთი“, სულ ერთია, რას ეწოდებთ მას — „ნივთს“ თუ აღქმას — შეგრძნებათა კომპლექსს.

საგნისა და აღქმის იგივეობის მტკიცებამდე მახი მიიყვანა სწორედ ამ მოძენტმა, რომელიც ფსიქოლოგიურად ახასიათებს შეგრძნებებს (აღქმებს), კერძოდ, იმის მტკიცებამ, რომ აღქმისას ჩვენ ვერ „ვხედავთ“, ვერ „განვიცდით“ ორ რაიმეს — საგანს და მის ხატს ცნობიერებაში. ინტროექცია დებს შეგრძნებებს ცნობიერებაში, შემდეგ კი საჭირო ხდება მათი პროექცირება ჩვენ გარეთ და იმის დაშვება, რომ ნივთი აღქმისაგან განსხვავებულია, ინტროექცია შეგრძნებებს სუბიექტურ მოვლენად აქცევს. სინამდვილეში შეგრძნებები ობიექტურად არსებობენ იქ, სადაცაა ნივთი, ანდა უფრო მარტივად, ნივთია სწორედ შეგრძნება, შეგრძნებათა კომპლექსი.

ეს თვალსაზრისი ბერკლის მოძღვრების თავისებური აღდგენაა. „თავისებური“ ვამბობთ, რადგან ბერკლი ნივთებს სუბიექტურ მოვლენებად თვლის, მას ნივთები დაყავს შეგრძნებათა კავშირებზე და ამიტომ შეგრძნებებს სუბიექტურად მიიჩნევს. მახი ნივთებს შეგრძნებათა კომპლექსად თვლის, მაგრამ შეგრძნებებს გააოზიექტურებს, ობიექტურად თვლის. თუ ბერკლი ღმერთის ცნების დახმარებით აღწევს თავს სოლიფსიზმს, მახი სოლიფსიზმისაგან განთავისუფლებას შეგრძნებების ობიექტურად არსებობის აღიარებით ცდილობს.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ ორ ვითარებას: 1. თუმცა, მახის აზრით, წარმოდგენები, გრძნობები, ნება და სხვ. შეგრძნებათა დაზრებილი კვალისაგან შენდება, მაგრამ ზემოთ ჩამოთვლილ მოვლენებს, ის ფსიქიკურ სამყაროს მიაკუთვნებს. შეგრძნებები, მახის მიხედვით; ფიზიკურ სამყაროსაც ეკუთვნიან და ფსიქიკურსაც, წარმოდგენები კი — მხოლოდ ფსიქიკურს. ამრიგად, მახმა ვერ შეძლო თავიდან აეცილებინა სამყაროს გაყოფა ფიზიკურად და ფსიქიკურად, „გარეგანად“ და „შინაგანად“. 2. თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც შეგრძნებები ობიექტურად არსებობენ, იდეალიზმის თავისებური სახეა: ეს, ერთი მხრივ, სუბიექტური იდეალიზმია — ნივთისა და შეგრძნებათა კომპლექსის გაიგივებაა, მეორე მხრივ კი — ეს არის ობიექტური იდეა-

ლიზმი -- თუ შეიძლება ასე ითქვას, — სენსუალიზმის საფუძველზე. ობიექტური იდეალიზმი ობიექტურად არსებობას მიაწერს აზრს, იდეას და ა. შ. მახი ობიექტურ არსებობას მიაწერს ფსიქიკურს — შეგრძნებებს. 3. დაბოლოს, შევეხოთ პრინციპულ კოორდინაციას. ავენარიუსის (ასევე მაქსის) მიზანი, ერთი შეხედვით, გამართლებულია. ამ მიზნის აზრია დუალიზმის, სამყაროს მატერიალურად და სულიერად გაყოფის დაძლევა და სამყაროს ერთიანი სურათის აღდგენა. მაგრამ ამ მიზნის განხორციელებისათვის არჩეულ გზას ამ მიზანთან კი არ მივყავართ. არამედ ჩიხში შევყავართ.

დუალიზმის დაძლევა მიიღწევა იმით, რომ რეალური, მატერიალური ნივთი უიგივდება მის აღქმას, სამყაროს ერთიანი სურათის აღდგენას კი უაზრო, გადაულახავ წინააღმდეგობამდე მივყავართ.

საბოლოო ჯამში ორივე ამოცანა დაიყვანება ერთზე და ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაციის თეზისში გამოიხატება. ეს თეზისი, როგორც ვიცით, გულისხმობს „მესა“ და გარემოს, სუბიექტისა და ობიექტის, „ცენტრალური წვერისა“ და „მოპირდაპირე წვერის“ უწყვეტ კავშირს. თუ ეს თეზისი ამტკიცებს, რომ შემეცნების პროცესში სუბიექტი და ობიექტი გარკვეულ მიმართებაშია ერთმანეთთან, რომ შემეცნება არ შეიძლება განხორციელდეს სუბიექტისა და ობიექტის გარეშე, მაშინ ამ დებულებაში, რა თქმა უნდა, სადავო არაფერი იქნება. მაგრამ ეს თეზისი ამ სავესებით უწყინარ დებულებას როდი გულისხმობს. „მესა“ და გარემოს პრინციპული კოორდინაცია შეიცავს ორ ასპექტს: გნოსეოლოგიურს და ონტოლოგიურს. ის ეხება არა მხოლოდ სამყაროს შემეცნებას, არამედ სამყაროს სტრუქტურასაც: სამყაროს ბუნებრივმა გაგებამ უნდა მოგვეცეს სამყაროს სურათი, რომელშიც სამყარო წარმოდგება იმ სახით, რა სახეც აქვს მას ინტროექციის უარყოფის შემდეგ, ე. ი. „ფილოსოფიური თეორიების და ფსიქოზების“ დაძლევის შემდეგ.

შემეცნება უნდა შემოიფარგლოს იმით, რაც უშუალოდ მოცემულია. მოცემულია სწორედ „მე“ და გარემო. წმინდა აღწერას უფლება არა აქვს, გავიდეს ამ შონაცემის გარეთ, ააგოს ჰიპოთეზები, ახსნას მოვლენები. იბადება კითხვა: შეუძლია კი მეცნიერულ ცოდნას — ბუნებისმეცნიერებას — შემოისაზღვროს საკითხების იმ წრით, რომლებიც ეხება „მესა“ და გარემოს ერთად? რა ვუყოთ დედამიწის წარსულს, როდესაც არ არსებობდა „მე“? ხომ არ უნდა ჩავთვალოთ ზედმეტად მოძღვრება დედამიწის წარმოშობაზე, დედამიწის ისტორია, მოძღვრება მზის სისტემის წარმოშობაზე, და საერთოდ მოძღვრებანი ისეთ „გარემოთა“ შესახებ, რომლებიც თავისუფალი არიან „მესაგან“, ცენტრალური ნერვული სისტემისაგან? ერთი შეხედვით

ისე ჩანს, თითქოს ემპირიოკრიტიკულმა თვალსაზრისმა უნდა აუკრძალოს ბუნებასმეცნიერებას ლაპარაკი იმ პერიოდის გარემოზე, რომელიც ადამიანის წარმოშობას უსწრებდა წინ. მაგრამ ავენარიუსი არ აკეთებს ასეთ დასკვნას. ვინც სვამს კითხვას დედამიწის არსებობის იმ პერიოდებზე, რომლებიც ადამიანის არსებობას უსწრებდა წინ, — ამტკიცებს ავენარიუსი, — ის ვერ გაექცევა თავისი თავის „მიაზრებას“.

ავენარიუსი დაწვრილებით არჩევს ამ საკითხს ფსიქოლოგიის საგნისადმი მიძღვნილ შრომაში და მოზრდილ შენიშვნაში, რომელსაც აკეთებს თხზულებაში—„სამყაროს ადამიანური გაგება“. „კითხვის დასმა — თუ როგორია გარემო „მეს“ წარმოშობამდე, ნიშნავს კითხვის დასმას იმის თაობაზე, თუ როგორია ის მოპირდაპირე წევრი, რომელიც სულაც არ არის მოპირდაპირე, როგორია მოპირდაპირე წევრი, რომელსაც აკლია ცენტრალური წევრი“<sup>58</sup>.

ავენარიუსი ხაზს უსვამს ამ საკითხის ლოგიკურ შეუსაბამობას: „მართალია, ჩვენ შეგვიძლია მოვიაზროთ რაღაც გარემო, რომელშიც არ, ყოფილა არც ერთი ადამიანი, მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია მოვიაზროთ ამ გარემოს არც ერთი ისეთი ნაწილი, რომელიც, ამავე დროს, მოპირდაპირე წევრი არ იქნებოდა, ანდა, რაც იგივეა, ჩვენ სავსებით არ შეგვიძლია აზრში უკუუვადლოთ საკუთარი თავი როგორც ცენტრალური წევრი“<sup>59</sup>.

ავენარიუსს არ სურს გაიგოს, რას ეკითხებიან. ის წმინდა ფსიქოლოგიურ კითხვას გნოსეოლოგიურ კითხვაში ურევს. მართლაც, როცა წარმოვიდგენთ რაიმე შენობას, მას წარმოვიდგენთ რომელიღაც წერტილიდან, რომელიმე მხრიდან, ფასადის მხრიდან, გვერდიდან, უკანოდან და ა. შ., ე. ი. ამ შემთხვევაში ჩვენ წარმოვიდგენთ არა მხოლოდ შენობას, არამედ საკუთარ თავსაც, მდგარს შენობის წინ, უკან და ა. შ. და შენობის მომზირალს. ავენარიუსი სწორედ ამაზე ლაპარაკობს, როცა ამტკიცებს, ჩვენთვის სავსებით შეუძლებელია აზრში უკუუვადლოთ ჩვენი თავი როგორც ცენტრალური წევრი, ჩვენ მუდამ მივიაზრებთ საკუთარ თავს გარემოსთან. ავენარიუსი აღნიშნავს: „როცა საკუთარი თავის იგნორირებას ვახდენთ, ჩვენ მხოლოდ ვთამაშობთ უყურადღებოდ მიტოვებულ მაყურებელს, ანდა, თუ გნებავთ, მაყურებელს, რომელიც ისე ჩაღრმავებულია კვრეტაში, რომ ამის გამო საკუთარი თავი დავიწყანია“<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> А венарнус, Человеческое понятие о мире, гл. 119.

<sup>59</sup> ib.

<sup>60</sup> ib.

ლენინი სამართლიანად მიუთითებს ავენარიუსის სოფისტურ მსჯელობაზე. „ამ თეორიის სოფისტიკა იმდენად ცხადია, რომ უხერხულიცაა მისი გარჩევა, თუ ჩვენ ჩვენი თავი „მივიაზრეთ“, ჩვენი იქ ყოფნა წარმოასხვითი იქნება, ხოლო დედამიწის არსებობა ადამიანის გაჩენამდე — ნამდვილი“<sup>61</sup>. „ემპირიოკრიტიციზმის შერიგება“ ბლუნკისმეტყველებასთან იმაში მდგომარეობს, რომ ავენარიუსი მოწყალებას იჩენს და თანხმდება „მიიაზროს“ ის, რისი დაშვების შესაძლებლობაც გასორიცხულია ბუნებისმეტყველების მიერ“<sup>62</sup>.

ავენარიუსის მოწაფე და მიმდევარი პეტროლდტიც კი ლაპარაკობს ავენარიუსის პასუხის უაზრობაზე: გნოსეოლოგიურად მნიშვნელოვან კითხვას აინტერესებს არა ჩვენ მიერ ამგვარი გარემოს გააზრების შესაძლებლობა, არამედ ის, თუ რა უფლება გვაქვს, მოვიაზროთ ივარგორც ინდივიდუალური აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ან არარსებული.

ავენარიუსი და მისი მიმდევრები ცდილობენ იპოვონ გამოსავალი შექმნილი მდგომარეობიდან, თავი დააღწიონ სუბიექტურ იდეალიზმს და სოლიფსიზმს და ამიტომ გარემოსთან „მეს“ „მიაზრების“ გვერდით სხვა გზებსაც ეძებენ. ერთ-ერთი ასეთი გზაა მოძღვრება პოტენციურ ცენტრალურ წევრზე.

ავენარიუსი უშვებს, რომ გარკვეულ ეპოქაში ნამდვილი ცენტრალური წევრი არ იყო, მაგრამ მისი აღმოცენების პირობები არსებობდა. ახლა არსებული გარემო, რომელიც „მესთანაა“ დაკავშირებული, ერთ დროს შედგებოდა ერთნაირი უსიცოცხლო ნაწილაკებისაგან. მათგან წარმოიშვა ჯერ დედამიწა, შემდეგ ორგანიზმები და „მე“, როგორც ცენტრალური ნერგული სისტემა, ე. ი. ცენტრალური წევრი. მაგრამ თუ ამას ვუშვებთ, ამით ჩვენ ვუშვებთ პოტენციური წევრის არსებობასაც: ადამიანის არსებობამდე გარემოსათვის ცენტრალური წევრის როლს თამაშობდა პოტენციური წევრი.

უფრო დაწვრილებით გავერკვეთ ცენტრალური წევრის ცნებაში. ავენარიუსის მოწაფე ვილი ფიქრობდა, რომ ცენტრალური წევრი აუცილებლად ადამიანი როდი უნდა იყოს. ცხოველთა სამყარო — უმცირესი ჰიაც კი — ჩვენ თანაადამიანებად უნდა ჩავთვალოთ. გარემო სწორედ ცხოველთა „ცდა“ იყო. ლენინი ამ თვალსაზრისის შესახებ წერდა: „ამრიგად, ადამიანის გაჩენამდე დედამიწა ჰიის „ცდა“ ყოფილა, ეს ჰია „ცენტრალური წევრის“ თანამდებობას ასრულებდა

<sup>61</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 85.

<sup>62</sup> იქვე, გვ. 86.

აენარიუსის „კოორდინაციისა“ და აენარიუსის ფილოსოფიის სახსელოდ.“ „ჭიას შიეწერება იდეები დედამიწის შესახებ, რაც გეოლოგების თეორიებს შეეფერება“<sup>63</sup>.

მაგრამ როცა არ არსებობდნენ ჭიები, როცა არსებობდა გარემოცუ შენადგენელი ნაწილების მხოლოდ „უსიცოცხლო“ კომბინაცია, როჯორც ვთქვით, არსებობდა პოტენციური ცენტრალური წევრი. თუკი პოტენციური ცენტრალური წევრის ცნებაში იგულისხმება შემდგომში — განვითარების პროცესში — ადამიანის ცენტრალური ნერვული სისტემის წარმოშობის შესაძლებლობა, მაშინ ამით მტკიცდება მხოლოდ ის, რასაც ბუნებისმეცნიერება — და აგრეთვე მატერიალიზმი — კარგა ხანია დამტკიცებულად თვლის: რადგან დღეს არსებობს ადამიანი, წარსულში არსებულა ორგანული სამყაროსა და ადამიანის წარმოშობის პირობები. მაგრამ ეს ხომ სავსებით ვერ დაეხმარება აენარიუსს. როგორ უნდა გამართლდეს პრინციპული კოორდინაცია, თუკი კოორდინაციის ერთი წევრი — გარემო, დედამიწა — ნამდვილად არსებობს, მეორე წევრი კი ჯერ სულაც არაა. ე. წ. პოტენციური ცენტრალური წევრი ხომ ჯერ კიდევ არაა არსებული ცენტრალური წევრი, ის ხომ არ შეიძლება იყოს შემმეცნებელი, ეს ხომ ჯერ კიდევ არაა C სისტემა და ა. შ. თუკი ცენტრალური წევრი პოტენციურია, მაშინ თავად პრინციპული კოორდინაციაც მხოლოდ პოტენციურია და არა ნამდვილად არსებული.

1. საკითხის დასმა. უახლესი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენელი მეცნიერებებს ორ კლასად ყოფს: მათი აზრით, არსებობენ ფორმალური მეცნიერებანი და რეალური მეცნიერებანი. მეცნიერებათა ამგვარი დაყოფა არ იქნებოდა მცდარი, „ფორმალური“ მეცნიერების ცნება რომ არ გაიგივებულიყო აბორიგული მეცნიერების ცნებასთან. უახლესი ფილოსოფიის მრავალი მიმართულებისათვის ხშირად სწორედ ამგვარი გაიგივებაა დამახასიათებელი. ლოგიკა და მათემატიკა, მაგალითად, ითვლება ფორმალურ მეცნიერებად, რადგან ისინი „იკვლევენ მონაცემებს, რომლებიც მათ მიეკრევა შექმნილი“.<sup>1</sup> ფორმალურ მეცნიერებათა საგნებია „სწორედ ის და მხოლოდ ის, რასაც ჩვენ ვქმნით ასეთებად, რასაც ჩვენ ვირჩევთ ობიექტად საკუთარი გადაწყვეტილების საფუძველზე. ამგვარად, ეს ობიექტები სხვა არაფერია, თუ არა ის, რასაც ჩვენ ვდებთ მათში, და ისინი სხვას არაფერს არ ნიშნავენ, თუ არა ჩვენ მიერ გამოგონილს, ან გააზრებულს“.<sup>2</sup> ასეთი გაგების საფუძველზე საკითხი ფორმალურ მეცნიერებათა საგნების სინამდვილის ან რეალობის შესახებ წყდება ყოველგვარი სიძნელის გარეშე: ამ საგანთა სინამდვილე არის მათი სინამდვილე ცნობიერებაში. კითხვა, შეესაბამება თუ არა ცნობიერების ამ „საგნებს“ რაიმე ცნობიერების გარეთ — მოხსნილია: ამ საგნების რეალობა ცნობიერების გარეთ, მათი არსებობის აზრით, ხომ ფორმალურ მეცნიერებათა თვით განსაზღვრებაშია უარყოფილი.

ამ თვალსაზრისის საფუძველზე უფრო რთული მოსაგვარებელია საკითხი რეალურ მეცნიერებათა საგნის შესახებ. ფიზიკა, ქიმია, კაცობრიობის ისტორია და ა. შ. ის მეცნიერებებია, რომლებიც გარე სამყაროს საგნებს იკვლევენ. თუ ფორმალურ მეცნიერებათა ამოცანაა ლოგიკური კავშირების დადგენა ჩვენი აზრის მიერ შექმნილ „საგნებს“ შორის, რეალურ მეცნიერებებში მკვლევარს სრულიადაც არ შეუძლია თავისუფლად შექმნას კვლევის ობიექტები; კვლევის საგნებს ის

<sup>1</sup> К ю л ь п е, Введение в философию, 1908, стр. 150.

<sup>2</sup> ib., გვ. 150—151.

პოლობს როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ მოვლენებს. ეს საგნები ღროსა და სივრცეშია. შემეცნებელ სუბიექტს მხოლოდ გარესამყაროს მოვლენები — ფიზიკური, ქიმიური პროცესები, ისტორიული მოვლენები — როდი ეხვევა თავს, ხშირად შინაგანი სამყაროს მოვლენებიც, ცნობიერების მოვლენებიც არ არის დამოკიდებული შემეცნებელზე, არ წარმოადგენს სუბიექტის თავისუფალ შემოქმედებას.

ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენლის მიერ დადგენილ ამ განსხვავებას ფორმალურ და რეალურ მეცნიერებებს შორის კვლავ მივეყვართ პრობლემასთან, რომელიც დიდი ხანია დგას ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წინაშე. ეს პრობლემა შეიძლება ჩამოვთვალოთ კიულპეს სიტყვებით: „... იბადება კითხვა, აქვთ თუ არა რეალურ მეცნიერებებს უფლება — და თუ აქვთ, რა ზომით — გვიდგენ იმის ფარგლებიდან, რაც თვალწინ არსებულ, სახეზე მყოფ ფაქტებში აქვს მოცემული აღქმას. უშუალოდ დაკვირვებას; შეუძლია თუ არა ამ მეცნიერებებს დაადგინოს და განსაზღვროს რეალობები, რომლებიც განსხვავდებიან ცნობიერების სინამდვილისაგან, შეგრძნებათაგან, წარმოდგენათაგან, გრძობათაგან და ამ უკანასკნელთა საშუალებით შეიმეცნება?“

არ შეიძლება ამ კითხვის უკუგდება მხოლოდ იმის მომიზეზებით, რომ, იგი ყალბადაა დასმული. ფილოსოფოსებისათვის, რომლებიც წარსულში სვამდნენ და დღესაც სვამენ ამ კითხვას, როგორც წესი, შემეცნების წყაროა, საწყისია შეგრძნებები, აღქმები: სინამდვილე მოცემულია შეგრძნებებში, აღქმებში. შეგრძნებები და აღქმები მოცემული აქვს ცნობიერებას, როგორც ცნობიერების მოვლენები. როგორ უნდა გადავიდეთ ჩვენ ცნობიერებაში მოცემულიდან იმისაკენ, რაც არსებობს ცნობიერების გარეთ და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად? სად არის ის ხიდი, რომელიც მოგვცემს საშუალებას, გადავიდეთ ცნობიერებიდან ობიექტურ სინამდვილეზე? ასეთი გადასვლა უფსკრულზე გაუმართლებელი ნახტომი ხომ არ არის? ხომ არ ვიტყუებთ თავს — ცნობიერების სინამდვილიდან ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებელ სინამდვილეზე დასაბუთებულ გადასვლას შეუძნობლად ხომ არ ვცვლით ობიექტური სინამდვილის, რეალობის არსებობის გულუბრყვილო რწმენით, რწმენით, რომელიც ბავშვობიდან გააჩნია ყოველ ადამიანს?

ეს პრობლემა ბურჟუაზიული ფილოსოფიაში ხშირად გამოთქმულია ტერმინებით: „იმანენტური“ და „ტრანსცენდენტური“: ცნობიერებისათვის უშუალოდ მოცემული, ცნობიერებაში არსებული, სინამდვილე ცნობიერებაში — ცნობიერებისათვის იმანენტურია; ყველაფერი ის, რაც არ არის ცნობიერებისათვის მოცემული უშუალოდ,

რაც არ არის ცნობიერებაში არსებული, რაც არ არის სინამდვილე ცნობიერებაში და ამიტომ ცნობიერების ფარგლებს გარეთაა — ცნობიერებისათვის ტრანსცენდენტურია. და თუკი ცნობიერების გარეშე, ტრანსცენდენტური სინამდვილის შემეცნების განხილვისას ჩვენ უშუალოდ მოცემულად მხოლოდ შეგრძნებებს, აღქმებს ჩავთვლით, დაიძვება კითხვა იმის თაობაზე, თუ როგორ გადავდივართ ცნობიერებისათვის რანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე, რა გვარწმუნებს ცნობიერებისათვის ტრანსცენდენტური ყოფიერების, რეალობის არსებობაში?

ნორმალურ, ფილოსოფიაში გაუწაფავ ადამიანს არ შეაქვს ეჭვი ობიექტური სამყაროს, ცნობიერებისათვის ტრანსცენდენტური სამყარო რეალობაში, ამგვარი ადამიანის თვალსაზრისს გულუბრყვილო რეალიზმს უწოდებენ. გულუბრყვილო რეალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა გულუბრყვილო მატერიალიზმი. ყოველი ნორმალური ადამიანი, სანამ ფილოსოფოსობას დაიწყებდეს, სწორედ ამგვარი გულუბრყვილო მატერიალისტია. მისი აზრით, ნივთები და მოვლენები ისეთებია სინამდვილეში, როგორებადაც გეძლევიან აღქმაში — მას არ შეაქვს ეჭვი მათს არსებობაში, თუმცა შეუძლია დაეჭვდეს ამა თუ იმ ცალკეული საგნის ან მოვლენის არსებობაში: სამყარო მას ეძლევა როგორც მისგან დამოუკიდებლად არსებული, სამყარო მისთვის ისეთია, როგორიცაა მისი წარმოდგენა სამყაროზე.

სამყარო მგონი, არ არის ისეთი, როგორიც წარმომედგინა, ჩემი შეგრძნებები და აღქმები, მგონი, არ მძლევს სამყაროს ნამდვილ სურათს — ეს ეჭვი პირველად საგნებსა და მოვლენების შედარებით ღრმა შემეცნებისას იბადება. ადამიანისათვის ნათელი ხდება, რომ სამყაროს საგნების ფერი — წითელი, მწვანე, ლურჯი და ა. შ. — მხოლოდ მხედველობითი შეგრძნებებია, რომლებიც ახასიათებენ არა ობიექტური სინამდვილის საგნებს, არამედ მხოლოდ ცნობიერების სინამდვილეს. ასევე — თბილი, ცივი, სასიამოვნო, ან არასასიამოვნო სუნი. ტკბილი, მწარე, მრავალგვარი ბგერები, ყველაფერი, რაც აქამდე მიეწერებოდა ტრანსცენდენტური სამყაროს საგნებს, აღმოჩნდა ცნობიერების მდგომარეობები — შეგრძნებები.

ახლა, თუ უფრო კარგად დავაკვირდებით შეგრძნებებსა და აღქმებს და მათს მიმართებას ობიექტური სინამდვილის საგნებთან და მოვლენებთან, რომელთა არსებობის რწმენა ჯერ არ არის შერყეული, შეიძლება წარმოიშვას — და ფაქტობრივადაც წარმოიშობა — მოსაზრებები, რომ შეგრძნებები და აღქმები არ შეესატყვისებთან აღქმულ საგნებსა და მოვლენებს. სამყარო არ არის ისეთი, როგორადაც აღვიქვამთ მას, საგნებსა და მოვლენებს არა აქვთ ის თვისებები, რომლებსაც მივაწერთ მათ, სამყაროს, სინამდვილის სურათი დამოკი-



დებულია შემეცნებლის ორგანიზაციაზე, გრძნობადი აღქმის ორგანოებზე და, ბოლოს, ჩვენი ცნობიერების სტრუქტურაზე.

შემეცნებელი სუბიექტი ჩაკეტილია თავის ცნობიერებაში, ჩაკეტილია თავის შეგრძნებებში, აღქმებში, იმანენტურად მოცემულის ფარგლებში და მისთვის არ არსებობს გასასვლელი ობიექტურ რეალობაში, ცნობიერებისათვის ტრანსცენდენტურ სამყაროში: შემეცნებელ სუბიექტს არ შეუძლია „გამოხტეს“ ცნობიერებიდან. რა თქმა უნდა, ობიექტური სამყაროს შესახებ შეიძლება ჩამოყალიბდეს სხვადასხვა სახის ჰიპოთეზა, მაგრამ ისინი აღმოჩნდებიან მეცნიერების მიღმა, რადგან ყოველი მათგანი გადის ცნობიერებაში მოცემულის გარეთ, შემეცნებელი სუბიექტისათვის მოცემული ცნობიერების სინამდვილის საზღვრებიდან. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ფილოსოფოსები, რომლებიც ამ თვალსაზრისს იზიარებენ, უარყოფენ ობიექტური რეალობის არსებობას: ობიექტური რეალობის უარყოფა, ჰიუმის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მხოლოდ არანორმალურს შეუძლია. საკითხი აქ წმინდა გნოსეოლოგიურია. ადამიანი, რომელიც ცდილობს დაამტკიცოს დებულება იმის შესახებ, რომ ობიექტური რეალობა არ არსებობს, რომ მისი ცნობიერების გარეშე არ არსებობენ საგნები და მოვლენები, წინასწარ გულისხმობს ადამიანთა არსებობას, იმ ადამიანების არსებობას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, რომელთაც ის უმტიციებს თავის დებულებას.

საკითხი ეხება არა ობიექტური რეალობის უარყოფას, — როგორც არ უნდა იყოს ეს ობიექტური რეალობა, — არა ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგნებისა და მოვლენების უარყოფას — როგორც არ უნდა იყოს ეს მოვლენები — არამედ იმას, თუ რამდენადაა შემეცნება უფლებამოსილი, ჯერ ერთი, გადავიდეს ცნობიერებაში მოცემულიდან ობიექტურ რეალობაზე და, მეორე, გამოთქვას მსჯელობა ამ რეალობის თვისებებსა და კანონზომიერებებზე. ფილოსოფიის ისტორიაში ეს საკითხი სხვადასხვაგვარად წყდებოდა: 1. შემეცნება უფლებამოსილია გადავიდეს ცნობიერებაში მოცემულიდან ობიექტურ რეალობაზე, ასახოს ამ უკანასკნელის თვისებები და კანონზომიერებები — სწორედ ესაა სინამდვილის შემეცნება; 2. შემეცნება, მართალია, უფლებამოსილია გადავიდეს იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე: ცნობიერებაში მოცემულის საფუძველზე დაასკვნას ცნობიერების მიმართ ტრანსცენდენტური, ობიექტური რეალობის არსებობის შესახებ, მაგრამ შემეცნების შესაძლებლობა ამით ამოიწურება — თვითონ ტრანსცენდენტური, თვითონ ობიექტური რეალობა შეუმეცნებადი რჩება; 3. შემეცნება არ არის უფლებამოსილი გადავიდეს ცნობიერებიდან ობიექტურ სინამდვილეზე.

სოლიფიზმი, როგორც ფილოსოფიური თეორია, შესაძლებელია მხოლოდ გნოსეოლოგიური თეორიის სახით და ზემოთ წარმოდგენილია როგორც მესამე გადაწყვეტა საკითხისა. სოლიფიზმი როგორც ონტოლოგიური თეორია არ არსებულა. ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმიც კი. — რომელსაც ასე სწყალობდა ბედი უახლეს და თანამედროვე ფილოსოფიაში და რომლის თანახმადაც საგნის *esse* ნიშნავს მია *percipi*-ს,—არ უარყოფს ობიექტური სინამდვილის, ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის არსებობას. ბერკლი უარყოფს მატერიალური სუბსტანციის, მატერიალურ საგანთა და მოვლენათა არსებობას და არა ყოველგვარი ობიექტური რეალობის არსებობას: ის ცნობს სხვა ადამიანების, როგორც გონით არსებათა, არსებობას. ეს არსებანი სრულიადაც არ ითვლებიან თვითონ ბერკლის ცნობიერების მდგომარეობებად — ბერკლი აკრიტიკებს მატერიალიზმს, ათეისტებს, მაშასადამე, ცნობს მათს არსებობას; ცნობს ღმერთის, როგორც გრანობადი აღქმების მიზეზის, არსებობას.

იუმი უფრო თანამიმდევრულია, ვიდრე ბერკლი; ის უარყოფს არა მარტო მატერიალური სუბსტანციის არსებობას, არამედ გონითი სუბსტანციის არსებობასაც. მაგრამ იუმის მიერ მატერიალური და გონითი სუბსტანციის უარყოფას თავისებური ხასიათი აქვს. იუმის აზრით, ცნობიერებას არა აქვს უფლება — არა აქვს საფუძველი — აღქმების (შთაბეჭდილებების“ და „იდეების“) საფუძველზე დაასკვნას, რომ მატერიალური და გონითი სუბსტანცია არსებობს, კერძოდ, არა აქვს უფლება დაასკვნას, რომ არსებობს გარესამყარო, როგორც არ უნდა იყოს ამ სამყაროს არსება. შთაბეჭდილებებისა და იდეების საზღვრებს გარეთ გავლას ის მეტაფიზიკად თვლის. იუმი, როგორც ნორმალური ადამიანი, დარწმუნებულია ობიექტური რეალობის არსებობაში — ის ცხოვრობს საზოგადოებაში, ურთიერთობაშია ადამიანებთან, რომელთა არსებობაც მისთვის უეჭველია, მოგზაურობს საფრანგეთში, წერს ინგლისელი ხალხის ისტორიას და ა. შ. — მაგრამ გარესამყაროს არსებობა მისთვის მხოლოდ რწმენაა („belief“), რომელიც შეუძლებელია გადაიქცეს ნამდვილი ცოდნის დებულებად, დასაბუთდეს. ამ ვითარებას კანტი სამარცხვინოს უწოდებს: „როგორ უდანაშაულოდაც არ უნდა ითვლებოდეს იდეალიზმი მეტაფიზიკის არსებითი მიზნების მიმართ (რაც სინამდვილეში ასე არ არის), მაინც ფილოსოფიისა და საერთოდ ადამიანური გონებისათვის მუდამ სამარცხვინოდ დარჩება ის, რომ მხოლოდ რწმენის საფუძველზე უნდა ვაღიაროთ ნივთების არსებობა ჩვენ გარეშე და რომ არ შეგვიძლია დავუპირისპიროთ რაიმე დამაკმაყოფილებელი დასაბუთება, თუ ვინმეს აზრად მოუვა მასში ეჭვის შეტანა.“<sup>3</sup>

<sup>3</sup> ი. კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, გვ. 32.

კანტი, რომელიც „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში ცდილობდა მოეცა ასეთი საკმაო დასაბუთება, მეორე გამოცემაში თვითონვე მიუთითებს ამ დასაბუთების უკმარობას: „ამ მტკიცების საწინააღმდეგოდ ალბათ იტყვიან: მე ხომ უშუალოდ გაცნობიერებული მაქვს მხოლოდ ის, რაც ჩემშია, ე. ი. წარმოდგენები გარეგან საგნებზე; მაშასადამე, საკითხი, არსებობს თუ არა ჩემ გარეშე რაიმე მისი შესაბამისი, მაინც გადაუწყვეტელი რჩება“<sup>4</sup>...

კანტი ცდილობს მოგვცეს სხვა დასაბუთება, ან, უფრო სწორად, დააზუსტოს პირველი, მაგრამ მისი ცდა არსებითად წარუმატებელი რჩება. საეშე ისაა, რომ „ნივთები თავისთავად“ — ჩვენ არ ვაქცევთ ყურადღებას მრავლობით რიცხვს, რომელიც სრულიად გაუგებარია, რამდენადაც „სიმრავლე“ კანტის თანახმად კატეგორიაა — სამყაროს მეცნიერული სურათის შექმნაში მონაწილეობენ მხოლოდ როგორც შეგრძნებათა წარმოშობის მიზეზები, მეცნიერების შინაარსში „ნივთები თავისთავად“ სრულიად არ მონაწილეობენ. სამყაროს მეცნიერული სურათი წარმოადგენს შეგრძნებათა მრავალფეროვნებას, რომელიც ცნობიერების აპრიორული ფორმებითაა მოწესრიგებული. და რადგან შეგრძნებათა შინაარსი დაკავშირებულია „ნივთებთან თავისთავად“ მხოლოდ წარმოშობის მხრით და არა შინაარსობრივად, სამყაროს მეცნიერული სურათისათვის, მეცნიერული ცოდნის შინაარსისათვის საეცებით არა აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რა იწვევს შეგრძნებებს — მატერიალური საგნები, ბერკლიანული ღმერთის მსგავსი გონითი სუბსტანცია თუ, ბოლოს, ჩვენი სულის არაცნობიერი მოქმედება. კანტს აქვს უფლება თქვას მხოლოდ შემდეგი: მე არ ვაცნობიერებ ჩემ თავს როგორც შეგრძნებათა წარმოშობის მიზეზს, ისინი მე „თავს მეხვევიან“, მაშასადამე, არსებობს მათი გამომწვევი რაღაც მიზეზი, მაგრამ რამდენადაც მიზეზი — „ნივთი თავისთავად“ — შეუმეცნებადია, მე მის შესახებ არაფერი შემიძლია ვთქვა.

თუ ცნობიერების ფორმები სუბიექტურია — კანტის აზრით კი ეს მართლაც ასეა, რადგან ეს ფორმები მხოლოდ ადამიანის ცნობიერების კუთვნილებაა და ობიექტურ, ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეში მათ არაფერი შეესაბამება — და თუ შეგრძნებებიც საეცებით სუბიექტურია — ისინი კი სწორედ ასეთნი არიან, რადგან შინაარსობრივად არ უკავშირდებიან „ნივთებს თავისთავად“, მაშინ სამყარო—ბუნება—ემთხვევა სამყაროს მეცნიერულ სურათს, ეს უკანასკნელი კი სხვა არაფერია, თუ არა „ჩემი წარმოდგენა“: სამყარო ადამიანის ცნობიერების ქმნილებაა. რა თქმა უნდა, გამოთქმები: „სამყარო ჩემი წარმოდგენაა“, „სამყარო ადამიანის

<sup>4</sup> ib.

ცნობიერების ქმნილებაა“, არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით, თითქოს ობიექტურად, ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სამყარო მართლაც იქმნებოდეს ამ ცნობიერებით, ან თითქოს ობიექტური სამყაროს საგნები და მოვლენები, მაგ. მთები, პლანეტები, ადამიანები და ა. შ. არსებობენ ცნობიერებაში. ყველა ასეთსა და მსგავს გამოთქმას აქვს გარკვეული აზრი, სახელდობრ შემდეგი: სამყარო როგორც ობიექტური სინამდვილე, რა თქმა უნდა, არსებობს, სულ ერთია, როგორიც არ უნდა იყოს მისი არსება—მატერიალური თუ სულიერი, მის არსებობას არავინ უარყოფს. ზოგი აღიარებს, რომ ის არსებობს თავისთავადი საგნების სახით, ზოგს „სწანს“ მისი არსებობა: განიხილავს მას როგორც ადამიანისათვის თანდაყოლილს, „გონების ინსტინქტით“ გაპირობებულს, ზოგი არ თვლის საგნებსა და მოვლენებს შეგრძნებათა კოლექციად — უარყოფს სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპებს და აგებს ობიექტური იდეალიზმის მეტაფიზიკურ თეორიას; ზოგი — თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში კი სწორედ უმრავლესობაა ასეთი — საგნებით უარს ამბობს ობიექტური რეალობის არსებობის შესახებ საკითხის დასმაზე, იმიტომ კი არა, რომ არ სწამს ეს არსებობა, ეჭვი შეაქვს მასში, ან უარყოფს მას, არამედ იმიტომ, რომ ამ კითხვას თვლის ყალბად დასმულ, მეტაფიზიკურ კითხვად, რომელსაც არა აქვს მნიშვნელობა სამყაროს მეცნიერული სურათის აგებისათვის.

ამ ფილოსოფოსთა მსჯელობა დაახლოებით ასეთია: ტრანსცენდენტური რეალობის არსებობის აღიარება გადაულახავ სიძნელეებს ბადებს შემეცნების თეორიაში; შემეცნება ადამიანის ცნობიერების საქმეა, ცოდნა ცნობიერების გარეთ კი არაა, არამედ ცნობიერებაშია, ე. ი. ის ცნობიერებისათვის იმანენტურია, უხეშად რომ ვთქვათ, ის ცნობიერების „შიგნითაა“ მოთავსებული, მაშინ, როდესაც ობიექტური რეალობა ცნობიერების „გარეთაა“, „გარესამყაროა“, ტრანსცენდენტურია. „შინაგანი სამყარო“, ჩვენი შეგრძნებები, აღქმები, გრძნობები და ა. შ. უშუალოდ გვეძლევა „გარესამყარო“ კი არ არის მოცემული უშუალოდ. სამყარო გახლეჩილია იმად, რაც „შინაგანია“ და იმად, რაც „გარეთ“ არსებულობს, ცნობიერებისათვის იმანენტურ და ტრანსცენდენტურ სფეროებად და გაუგებარია როგორ ვადიქცევა ტრანსცენდენტური იმანენტურად, თუ ამოვდივართ ტრანსცენდენტური ყოფიერების აღიარებიდან, ანდა როგორ აღწევს იმანენტური ტრანსცენდენტურს, თუ ამოვდივართ იმანენტურიდან.

ამ თვალსაზრისის მიხედვით აღნიშნული სიძნელის დაძლევის ორი გზაა შესაძლებელი. პირველი ასეთია: ერთადერთ მოცემულად უნდა ჩავთვალოთ შეგრძნებები, „ცდის მონაცემები“, არ უნდა დავსვათ კითხვა შეგრძნებათა წყაროს შესახებ, შემეცნების თეორიიდან

სსაესებით უნდა უკუუვადლოთ კითხვა ობიექტური რეალობის შესახებ, როგორც თავისი ბუნებით მეტაფიზიკური კითხვა, რომელიც ცდის გარეთ არსებულს ეხება. „ცდის მონაცემებზე“, ე. ი. შეგრძნებებსა და აღქმებზე დაყრდნობით და გარკვეული პრინციპების მოქმადებით ვაგებთ სამყაროს სურათს. ეს პრინციპები შეიძლება იყოს აბრიორული, შეიძლება იყოს აზროვნების ეკონომიის პრინციპები, რომლებიც ბიოლოგიური ან რაიმე სხვა თვალსაზრისით სასარგებლო, მოხერხებული არიან, შეიძლება იყოს გარკვეული შეთანხმებები და ა. შ.

სამყაროს მეცნიერული სურათი, რომელიც აგებულია ასეთი გზით, იქნება ის ერთადერთი სამყარო, რომელზეც ჩვენ გვაქვს უფლება ვილაპარაკოთ მეცნიერული თვალსაზრისით — ეს არის მეცნიერების „სამყარო“, მეცნიერების „სინამდვილე“. მას სრულიად არა აქვს პრეტენზია, რომ წარმოადგენდეს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური სინამდვილის სურათს. ასეთი სინამდვილე ჩვენ თავიდანვე „გაეიტანეთ ფრჩხილებს გარეთ“ როგორც მეტაფიზიკის საკითხი.

პრობლემის ამგვარი გადაწყვეტისას, რა თქმა უნდა, ჩნდება კითხვა რიგი: საკითხავია, რა არის ქეშმარიტება, რა არის ქეშმარიტების კრიტერიუმი, რითი განსხვავდება სუბიექტური ობიექტურისაგან, რა ანიჭებს ცოდნას ობიექტურ ხასიათს, და ბოლოს, რა აზრი აქვს სინამდვილის შემეცნების ცნებას, თუკი შემეცნება კონსტრუირებულია ცნობიერების მიერ, თუკი შემეცნებას პრინციპულად არავითარი მიმართება არა აქვს ქეშმარიტ სინამდვილესთან და ამ სინამდვილის მეცნიერულ სურათს არ იძლევა.

სიმნელის დაძლევის მეორე ცდა უფრო „მარტივი“ გზით მიდის: ის საესებით უარყოფს ტრანსცენდენტურს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის უარყოფს გარესსამყაროს არსებობას: რა თქმა უნდა, გარესსამყარო არსებობს ადამიანებისაგან, მათი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ის ისევე უშუალოდ არის მოცემული, როგორც შინაგანი სამყარო. „გარესსამყარო“ ისევე უშუალოდაა მოცემული შემეცნების პროცესში, როგორც გრძნობები. თუ ამ თვალსაზრისზე დავდგებით, ფიქრობენ ამ თეორიის წარმომადგენლები, ჩვენ შევძლებთ განვთავისუფლდეთ ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის კავშირის გადაუწყვეტელი პრობლემისაგან, რადგან ტრანსცენდენტური სულაც არ არსებობს.

მაგრამ ამ შემთხვევაშიც წარმოიშობა პრობლემათა რიგი: თუკი გარე სამყარო არსებობს ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ის თითქოს ტრანსცენდენტური უნდა იყოს; ჩვენ იძულებული ვხდებით, შევქმნათ ცნება ისეთი ცნობიერებისა, რომელიც განსხვავ-

ვებულისა ინდივიდუალური ცნობიერებისაგან და რომლის მიმართაც „გარესამყარო“ იმანენტურია.

2. ე. წ. იმანენტური სკოლის ფილოსოფია. ვ. ი. ლენინი თავის „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ იძლევა მახის, ავენარიუსისა და მათი რუსი მიმდევრების სუბიექტური იდეალიზმის გამანადგურებელ კრიტიკას და ერთ პარაგრაფს იმანენტურა სკოლის ფილოსოფიას უთმობს. ლენინი ცხადყოფს, რომ იმანენტები მახისა და ავენარიუსის „თანამოლაშქრეებს“ წარმოადგენენ. მიუხედავად იმისა, რომ მახიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმს შორის არის განსხვავება, შემეცნების თეორიის საკითხებს ისინი პრინციპულად ერთნაირად წყვეტენ. დაახლოებით იგივე შეიძლება ითქვას მახიზმ-ემპირიოკრიტიციზმსა და იმანენტური ფილოსოფიის შესახებაც. მათ შორის არსებული განსხვავების მიუხედავად—განსხვავება კი უფრო სერიოზულია, ვიდრე მახიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმს შორის — ეს მიმართულებანი ახლოსაა ერთმანეთთან, სულიერად და მსოფლ-მხედველობრივად ენათესავებიან ერთმანეთს. „მახი წერდა 1902 წელს: „... დღეს მე ვხედავ, რომ მთელი რიგი ფილოსოფოსები, პოზიტივისტები, ემპირიოკრიტიკოსები, იმანენტური ფილოსოფიის მომხრეები და აგრეთვე ორიოდ ბუნებისმეტყველი ახალ გზას იკვლავენ, ისე, რომ ერთმანეთის არაფერი იციან, მაგრამ მაინც, ინდივიდუალური სხვადასხვაობის მიუხედავად, ერთ პუნქტში თანხვედრიან“<sup>5</sup>.

ლენინს მოყავს როგორც მახისტების, ისევე იმანენტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა გამონათქვამები, რომლებშიც მქლავნდება მათი შეხედულებების ნათესაობა და თითქმის სრული დამთხვევა. „ნეტად ახლოს ვდგავარ, — ამბობს მახი მეორე ადგილას, — იმანენტური ფილოსოფიის მიმდევრებთან... მე ამ წიგნში (შუპეს „შემეცნების თეორიის და ლოგიკის ნარკვევი“) ვერაფერი ვერ ვნახე ისეთი, რასაც სიამოვნებით არ დაეეთანხმებოდი, უკიდურეს შემთხვევაში ცოტაოდენი შესწორების შეტანით“<sup>6</sup>. იმანენტური ფილოსოფიის მეორე წარმომადგენელს — შუბერტ-ზოლდერნსაც მახი „ახლობელ თანამგზავრად“ თვლის. ავენარიუსი აღნიშნავდა, რომ განსხვავება მახისა და შუპეს შორის შეიძლება მხოლოდ დროებით არსებობდესო.

მახისტებისა და იმანენტების შეხედულებათა ნათესაობას აღიარებენ არა მარტო მახი და ავენარიუსი, არამედ იმანენტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებიც: ვ. შუპე 1893 წელს, როცა ავენარიუსის „ს:ცაროს ადამიანური გაგება“ გამოქვეყნდა, მიესალმა ამ თხზულებას

<sup>5</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 260.

<sup>6</sup> იქვე.

„ღია წერილში ავენარიუსისადმი“, როგორც იმ „გულუბრყვილო რელიჯიუმის დადასტურებას“, რომელსაც მე ვიცავო, „ჩემი ვაგება აზროვნებისა საუცხოოდ ეთანხმება თქვენს (ავენარიუსის) „წმინდა ცდას“ — წერდა შუპე“<sup>7</sup>.

ისე ჩანს, თითქოს ამ მიმართულებათა პრინციპულ ნათესაობაზე ლაპარაკის შემდეგ არ ღირს იმანენტური ფილოსოფიის სკოლის დაწერილებითი განხილვა. მაგრამ იმანენტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა გარკვეული თავისებურება, მათი განსხვავება მახიზმ-ემპირიოკრიტიციზმისაგან, თავისი დებულებების გამართლების მიზნით მათ მიერ მოყვანილი საბუთები, რომლებშიც გარკვევაა საჭირო, მათ მიერ მახიზმისაგან განსხვავებული ახალი ცნებების შემოტანა, მაგალითად, ზეინდივიდუალური „მე“-ს ცნებისა, მათ მიერ სოლიფიზმის პრობლემის დაწერილებითი ანალიზი და მრავალი სხვა საკითხი ამართლებს ამ სკოლის მეტ-ნაკლებად დეტალურ დალაგებას და კრიტიკულ გარჩევას.

იმანენტური სკოლის მთავარი წარმომადგენელი იყო ვილჰელმ შუპე (1836—1913). ძირითადი თხზულებანი, რომლებშიც ის ავითარებს იმანენტური ფილოსოფიის შემეცნების თეორიას, შემდეგია: „Erkenntnistheoretische Logik“, 1878 წ. („გნოსეოლოგიური ლოგიკა“) „Grundriss des Erkenntnistheorie und Logik“, 1894 წ. („შემეცნების თეორიის და ლოგიკის ნარკვევი“), წერილი „სოლიფიზმი“, 1898 წ. და სხვ.

იმანენტური სკოლის სხვა წარმომადგენლებია: რ. შუბერტ-ზოლდერნი („ობიექტისა და სუბიექტის ტრანსცენდენტობის შესახებ“, 1882 წ., „შემეცნების თეორიის საფუძვლები“, 1884 წ. და სხვა), ა. ლეკლერი („მონისტური გნოსეოლოგიისათვის“), კაუფმანი („იმანენტური ფილოსოფია“, 1893 წ.). იმანენტების სკოლა სცემდა სპეციალურ ჟურნალს „Zeitschrift für immanente Philosophie“, მეოთხე ტომის გამოსვლის შემდეგ ჟურნალის გამოცემა შეწყდა. იმანენტური ფილოსოფიის მონათესავე თვალსაზრისს ავითარებდა ადრე რემკეი.

იმანენტური ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემაა შემეცნების პრობლემა. ამ ფილოსოფიის წარმომადგენლები უარყოფენ ტრანსცენდენტურ ყოფიერებას („იმანენტოზმი“), ყოფიერების დამოუკიდებლობას „ცნობიერებისაგან საერთოდ“. ამიტომ უარყოფენ ყოველგვარ მეტაფიზიკას და, მიუხედავად ამისა, ცდილობენ ააგონ ონტოლოგიური ლოგიკა.

ძირითადი პრობლემა, რომლის გადაწყვეტასაც ცდილობს შუპე, არის შემეცნების პრობლემა. ამ პრობლემას „ტრადიციულ“ ფილოსოფიაში წყვეტდა ორი დამოუკიდებელი დისციპლინა — ლოგიკა და

<sup>7</sup> იქვე. გვ. 262.

შემეცნების თეორია. შუპე, ისევე როგორც მე-19 საუკუნის დასასრულისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის მრავალი ფილოსოფოსი, ამ მეცნიერებათა დამოუკიდებლად არსებობის წინააღმდეგია: ლოგიკა გნოსეოლოგიური ლოგიკაა. შუპე ამჩნევს კლასიკური ფორმალური ლოგიკის სუსტ მხარეებს, აკრიტიკებს მას და სავსებით უარყოფს მის მნიშვნელობას. შუპეს კრიტიკის საგანი ხდება კლასიკური ფორმალური ლოგიკის მოძღვრება ცნებაზე, მსჯელობაზე, დასკვნაზე. აზროვნების ერთადერთ ჭეშმარიტ ფორმად შუპე თვლის მსჯელობას. აზროვნების სხვა ფორმებს — ცნებასა და დასკვნას — ის მიიჩნევს მსჯელობის შინაარსის გახსნის გარეგან, დამხმარე საშუალებებად.

ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების თავისებური გაგების საფუძველზე — ამ ურთიერთმიმართების ხასიათზე ჭკემოთ გვექნება საუბარი — შუპე აიგივებს არა მარტო შემეცნების თეორიასა და ლოგიკას, არამედ აგრეთვე ლოგიკასა და ონტოლოგიას. ამრიგად, „გნოსეოლოგიური ლოგიკა“ არის არა მხოლოდ ლოგიკა, არამედ გნოსეოლოგიაც და ონტოლოგიაც. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ ის პრინციპულად განსხვავდება ფსიქოლოგიისა და მეტაფიზიკისაგან.

ამ თვალსაზრისის მთელი თავისებურება რომ გავიგოთ, საჭიროა გავარჩიოთ შუპეს მოძღვრება შემეცნებაზე, ყოფიერებასა და ცნობიერებაზე.

შუპეს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა მიმართულია მატერიალიზმის, ანდა, თავად იმანენტების გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „სამყაროზე ბუნებრივი შეხედულების“ წინააღმდეგ. სამყაროზე ბუნებრივი შეხედულება განიხილავს სინამდვილეს როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ნივთებისა და მოვლენების სიმრავლეს. სამყაროზე ბუნებრივი შეხედულების მქონე ადამიანი არ ფილოსოფოსობს, თავის შეხედულებას არ აქცევს საკუთარი განხილვის საგნად. თუკი მას დაუჟსავამთ კითხვებს და ვაიძულებთ, აზრი გამოთქვას თავის შეხედულებაზე, მისი პასუხი იქნება დაახლოებით ასეთი: ნივთები და მოვლენები არიან ჩემ გარეშე სამყაროში, დროსა და სივრცეში და, რა თქმა უნდა, არა ჩემს ცნობიერებაში. მე ვხედავ, ვეხები და ა. შ. მათ და ამ გზით ვქმნი გარკვეულ წარმოდგენას მათზე. რა თქმა უნდა, მე შეიძლება შევცდე და ხშირად ვცდები კიდევ, როცა გამოვთქვამ მსჯელობებს ამ ნივთებზე და მოვლენებზე, მაგრამ, როგორც წესი, აღქმისას მათ სწორად ავსახავ, სწორ სურათს ვქმნი. მე თვითონ ვეკუთვნი ამ სამყაროს, მაგრამ, როგორც ცნობიერება, ვუპირისპირდები ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სამყაროს.

ასეთი თვალსაზრისი, ცხადია, ჯერ კიდევ არაა სრული ფილოსო-



ფიური თეორია, ის არის ბუნებრივი, სტიქიურ-მატერიალისტური შეხედულება სამყაროზე. ის შორსაა იმ რთული ფილოსოფიური პრობლემების დაყენებისაგან, რომლებსაც შეიცავს ეს შეხედულება, მით უმეტეს შორსაა მათი გადაწყვეტისაგან. მაგრამ არსებითად ეს თვალსაზრისი სწორია: რა თქმა უნდა, არსებობს ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სამყარო, რომელიც შემეცნების საგანია, და არსებობს ცნობიერება, რომელიც იმეცნებს ამ სამყაროს. მაგრამ ჩნდება კითხვები: რა არის შემეცნება? როგორ ხორციელდება ის? რა ანიჭებს შემეცნებას ობიექტურ ხასიათს? რა არის ჩვენი ცოდნის ქეშმარიტების კრიტერიუმი? ბუნებრივი შეხედულება სამყაროზე არ სვამს ამ და სხვა ამგვარ კითხვებს. სწორედ ამიტომ ეწოდება მას „ბუნებრივი შეხედულება“ ნორმალური ადამიანისა, რომელიც ფილოსოფიური აზროვნების სიძნელეებში არ გახლართულა. როცა მეცნიერული რეფლექსიის საგნად გადაიქცევა შემეცნების პროცესი, უმაღლესად ჩნდება სიძნელეები: როგორ „ხვდება“ ცნობიერების გარეთ არსებული ნივთები და მოვლენები ცნობიერებაში? შემეცნებელი საგანი ხომ უკვე ცნობიერების გარეთ არსებული ნივთი არ არის, არამედ ცნობიერებაში არსებული „ნივთია“?! ცნობიერებას არ შეუძლია „გამოხტეს“ საკუთარი თავიდან, მაშ როგორ ახერხებს იგი თავისი საზღვრებიდან „გასვლას“, როგორ ეუფლება და „ითვისებს“ ნივთს? — სვამენ კითხვას სუბიექტური იდეალიზმის სხვადასხვა მიმართულებათა წარმომადგენლები, მათ შორის კი იმანენტური ფილოსოფიის მიმდევრებიც.

რამეც, რომლის თვალსაზრისიც, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება გაავივივოთ შუპეს შეხედულებებთან, მაგრამ, რომელიც იცავს იმანენტისმის პრინციპებს, პრობლემას ასე ახასიათებს: „წარმოვიდგინოთ რომ დღეს ვინმე სვამს კითხვას: როგორ ვაღწევ მე გარესამყაროს შემეცნებას? ისევე როგორც წარსულში, ის ყველა ქუჩასა და გზაჯვარედინზე მოისმენს ერთ პასუხს: „პირველი ნაბიჯი ამ შემეცნებისაკენ არის მიმართებათა დადგენა შენსა, ე. ი. შემეცნებელ არსებასა და გარესამყაროს, ე. ი. შესამეცნებელ არსებას შორის“. ამგვარი პასუხის წანამძღვარი „განათლებულ ადამიანთა უმრავლესობისათვის“ აი ეს რწმენაა: არსებობს ორი განცალკევებული, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი სიდიდე: ერთი მხრივ, გარესამყარო, ხოლო მეორე მხრივ, „მე“ ანუ სული, რომლებიც მხოლოდ შემდგომ უნდა მოვიდნენ ურთიერთობაში ერთმანეთთან“.

ადამიანი, რომელიც ჯერ არ გასცნობია მეცნიერებას და გაიზარდა იმ რწმენით, რომ გარესამყარო უშუალოდ ცხადია, ალბათ კითხვას ასე უპასუხებს: სული გარესამყაროს უკავშირდება გრძნობის ორგანოების საშუალებით — სულის ხედვა, მსგავსად საცეცებისა, თვალ-

თა ხერხებიდან მიემართება გარეთ. შემოეკლობა საგანს და მას სულის საკუთრებად გადააქცევს<sup>8</sup>.

მაგრამ უკვე ბერძნულმა მეცნიერებამ, აღნიშნავს რემკე, უარი თქვა იმ შეხედულებაზე, რომ შემეცნებით აქტში სული ტოვებს სხეულს და გარეთ ნივთისაყენ მიემართება<sup>9</sup>. ამიტომ, „გონებაჰქვერეტის პირველი ნაბიჯი აქ დაახლოებით ასეთ ფორმაში გამოიხატა: თუკი სულს არ შეუძლია გაემართოს ნივთისაყენ, ნივთმა თავად როგორმე უნდა შეაღწიოს „სხეულში“ არსებულ სულში, რადგან ეს ნივთი სულის საკუთრებად უნდა იქცეს. ეს აზრი სხვადასხვა ვარიაციებითა და ცვლილებებით დევს უკანასკნელ ათასწლეულებში წამოწყებული ყველა იმ ცდის საფუძველში. რომლებიც ესწრაფვიან ახსნან გარესამყაროს შემეცნება. ეს აზრი გვხვდება იმ მკვლევრებთანაც კი, რომლებისთვისაც სამყარო ბოლოს და ბოლოს თეორიულად გაკოტრებულია“<sup>10</sup>.

თუ დემოკრიტე „ტლანქად“ და „უხეშად“ ცდილობდა აეხსნა შემეცნების პროცესი არა სულზე ნივთის ზეგავლენით, არამედ გარე-ნივთის (ეიდოლონის) შეღწევიტ სულში, დეკარტის შემდეგ, რომელმაც „გააბედნიერა“ ახალი დრო სხეულში არსებული სულიერი სუბსტანციით, საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა მიუღებელი გახდა: არავრცეული სულიერი სუბსტანცია არ შეიძლება ატარებდეს ვრცელ სახეებს (ეიდოლებს). „სულს, როგორც არავრცეულ სუბსტანციას, შეუძლია შეიმეცნოს“, ან, როგორც დღეს იტყვიან, უშუალოდ აქვს მხოლოდ ის, რასაც იგი შეიცავს — „უშუალო“ წარმოდგენები.

„და აი მთელ ახალ დროში, ისგავსად დოგმატისა, გამეფებულია რწმენა: „არამატერიალური“ სულისათვის გარესამყარო არ არის უშუალოდ ცხადი. სულს უშუალოდ ეძლევა მხოლოდ „მასში“ არსებული წარმოდგენები“<sup>11</sup>. მაგრამ, რამდენადაც ცხადია მხოლოდ ის, რაც ცნობიერებას უშუალოდ ეძლევა, ხოლო გარესამყარო ამგვარად არ არის მოცემული, გარესამყაროს არსებობა საეჭვო ხდება. ამავე დროს, აზრი გარესამყაროს არსებობის შესახებ თან სდევდა ფილოსოფოსებს.

იდეალისტები ბერკლი და კოლიერი, სკეპტიკოსი იუმი, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის შემქმნელი კანტი აღიარებდნენ გარესამყაროს არსებობას: „იდეალისტები იმიტომ, რომ „მე“-ს გარდა

<sup>8</sup> Ремке, О достоверности внешнего мира для нас, «Новые идеи в философии», сб. 6, стр. 76.

<sup>9</sup> იქვე.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 76—77.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 797.

ალიარებდნენ სხვა სულებს, იუმი იმიტომ, რომ გარესამყაროს ცნებაში დაეჭვებისათვის მას უნდა ჰქონოდა თავად ეს ცნება; კანტი კი საკმაოდ პატიოსანი იყო, პირდაპირ ელიარებინა გარესამყარო როგორც შემეცნებელი სულის „აფიცირების“ წყარო“<sup>12</sup>.

რემკე მართალია, როცა აღნიშნავს, რომ ეს იდეალიზტები ასე თუ ისე ალიარებდნენ გარესამყაროს არსებობას. სწორია რემკე მანინაც, როდესაც უსაყვედურებს კანტს: „... შეიძლება ვიკითხოთ, როგორ შეეძლო მას დაეშვა ეს (ე. ი. გარესამყაროს არსებობა — კ. ბ.), როცა სივრცეს უბრალო წარმოდგენად თვლიდა? თუკი სული უნდა არსებობდეს ამ გარესამყაროსგან განცალკევებით, კანტი ვერ შეიმუშაებდა გარესამყაროს ცნებას, ამავე დროს რეალური სივრცეც რომ არ ელიარებინა“<sup>13</sup>.

მართლაც, ფიქრობს რემკე, თუ ლაპარაკობენ რაიმე ცალკე არსებულზე, „სხვაზე“, ეს „სხვა“ შეიძლება მოაზრებული იყოს მხოლოდ სივრცის მეშვეობით. თუკი სული დასაბამიდან თავისი თავით არის შემოსაზღვრული, ის მარად ამგვარი დარჩება, რადგან არაფერს და არავის არ ძალუძს გავიდეს საკუთარი თავიდან. ამიტომ სრულიად გაუგებარი იქნება, როგორ უნდა შეიმუშაოს სულმა გარესამყაროს ცნება.

რემკე კითხვას პრინციპულად სვამს: მართლაც არსებობენ იდეალისტები, ე. ი. ადამიანები, რომლებიც უარყოფენ გარესინამდვილის არსებობას? რემკეს პასუხი ასეთია: „მათ, შოპენჰაუერის აზრით, საგიჟეთშიც კი ვერ იპოვით. იდეალიზმი არსებობს მხოლოდ ქალაქებში; ... და ის, ვისაც შეიძლება ეწოდოს ქალაქის იდეალისტი, ერთი წუთითაც კი ვერ განთავისუფლდება გარესამყაროსგან, ისევე, როგორც ამას ვერ შეძლებენ მასთან ახლოს მდგომი სკეპტიკოსები, რომლებსაც ეპკი შეაქვთ გარესამყაროს არსებობაში“<sup>14</sup>.

რემკეს პირველი დასკვნა ასეთია: „ჩვენ ისევე არ ძალგვიძს განთავისუფლდეთ გარესინამდვილისგან, როგორც არ შეგვიძლია განთავისუფლება საკუთარი თავისგან. უდავო ფაქტები, რომ ნებისმიერი მსჯელობის დაწყებისას გარესამყარო უკვე არსებობს ჩვენთვის, რომ ყველაზე უფრო განყენებული მოაზროვნეც კი თავს ვერ დააღწევს მას, და ბოლოს, ის, რომ შეუძლებელია გარესამყარო გამოვიყვანოთ რაიმედან, ან მივიღოთ დანასაკვის სახით და ამიტომ მას ვერ შევკმნით შემოკმედებით წარმოსახვით — იძლევა მხოლოდ ერთი დასკვნის შესაძლებლობას: გარესამყარო მოცემულია ჩვენთვის

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 81.

<sup>13</sup> იქვე.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 87.

რევე უშუალოდ. როგორც საკუთარი თავი, ისიც უშუალოდ ცხადია ჩვენთვის<sup>15</sup>.

რემკეს ეს შეხედულებები საესებით ემთხვევა იმანენტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებებს, მიუხედავად იმისა, რომ საერთოდ რემკესა და იმანენტური სკოლის მიმდევრებს შორის არსებობს გარკვეული განსხვავება. სანამ იმანენტური ფილოსოფიის პრინციპების დალაგებას გადაგრძელებდეთ, გავარჩიოთ რემკეს ზემოთ მოყვანილი ნსჯელობა.

ეს მსჯელობა სწორ დებულებებთან ერთად შეიცავს მცდარსა და ორაზროვან დებულებებსაც. რა თქმა უნდა, რემკე სწორია, როცა აღნიშნავს, რომ ჩვენ აზროვნებისას არ შეგვიძლია მოვიცილოთ გარესინამდვილე, რომ ის ჩვენ „თავს გვხვდება“ და რომ მის არსებობაში ეჭვს შეტანის ყოველი ცდა წინასწარ გულისხმობს ამ სინამდვილის არსებობის რწმენას. ცხადია, არც ბერკლი და იუმი, არც კანტი და მახისტები, არც პრაგმატიკები, და ნეოპოზიტივისტები არ უარყოფდნენ და არ უარყოფენ ობიექტური სინამდვილის არსებობას: ერთნი მატერიალურ სამყაროს „ჩემი“ ცნობიერების მდგომარეობად თვლიან და აღიარებენ ობიექტური სულიერი სამყაროს არსებობას (ბერკლი); მეორეთა აზრით, ობიექტური გარესინამდვილის არსებობა საეჭვოა. მის მიმართ შეიძლება გექონდეს მხოლოდ რწმენა, არსებობის დამტკიცება კი შეუძლებელია; მესამენი ფიქრობენ, რომ საკითხი გარესსამყაროს არსებობის შესახებ მეტაფიზიკურია და ამიტომ საერთოდ არ არის განხილვის ღირსი და ა. შ. სწორია აგრეთვე რემკეს აზრი იმის თაობაზე, რომ თუ ცნობიერება დასაბამიდან თავისი თავითაა შემოსაზღვრული, თუ თავის თავშია ჩაკეტილი, მაშინ ასეთი ცნობიერებიდან ობიექტურ სინამდვილეში გასვლა შეუძლებელია.

ჩვენ არ უნდა შევასუსტოთ იმანენტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა არგუმენტაციის ძალა. ეს არგუმენტაცია არ იყო და ვერც იქნებოდა უარყოფილი იმანენტიზმის იმ მოწინააღმდეგეთა მიერ, რომლებიც ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ბანაკს ეკუთვნოდნენ. თუკი ჩვენ ქვემოთ შედარებით ვრცლად გავარჩევთ არგუმენტებს, მიმართულს იმანენტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ, იმანენტების მიერ წამოყენებული პრინციპის წინააღმდეგ, ამას გავაკეთებთ იმით, რომ ობიექტური სინამდვილის არსებობის საკითხის გადაწყვეტაში, ამ სინამდვილის აღიარების სასარგებლოდ მოყვანილ საბუთებში მყდენდება ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ თეორიებსა და მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას შორის არსებული პრინციპული სხვაობა.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 88.

რა არგუმენტებს მიმართავენ ზერეჟუაზიული ფილოსოფია ობიექტური სინამდვილის, დროსა და სივრცეში არსებული გარესამყაროს არსებობის გასამართლებლად?

ეგრეთ წოდებულ კრიტიკულ რეალიზმს მოყავს არგუმენტები, რომლებმაც უნდა გვაჩვენონ გზა ცნობიერებიდან გარესამყაროსაკენ, გვაჩვენონ, თუ როგორ შეუძლია ცნობიერებას გააღწიოს იმამდე, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ გარესამყაროს და რის არსებობაშიც ჩვენ, როგორც ნორმალურ ადამიანებს, ეჭვი არ გვეპარება.

იმანენტიზმის მოწინააღმდეგენი, ჯერ ერთი, აღნიშნავენ განსხვავებას, რომელიც არსებობს გრძნობად აღქმასა და წარმოდგენას, წარმოსახვას შორის. გრძნობადი აღქმები, ამბობენ ისინი, „თავს გვეხვევიან,“ მათ ვერ შეეცვლით თვითნებურად, ჩვენი ნება-სურვილით. წარმოდგენა, წარმოსახვა თავს არ გვეხვევა; როგორც წესი, ის შეიძლება სურვილისამებრ შეიცვალოს. მაგ., წვიმის აღქმა, ამ ქალაქის სითეთრის და ა. შ. აღქმა უბრალოდ მეძლევა, თავს მეხვევა, მაშინ, როდესაც წვიმის წარმოდგენა ჩემი ნება-სურვილით შემიძლია შეეცვალო მზიანი დღის წარმოდგენით, ანდა, მაგ., მე მზიან დღეს და ღამითაც კი შემიძლია წარმოვისახო ცისარტყელა უღრუბლო ცაზე, მაგრამ ის არ იქნება მოცემული აღქმაში, არ იქნება თავს მოხვეული. ამას უმატებენ შემდეგს: 1) აღქმა უფრო ცოცხალია, ნათელია, ვიდრე წარმოდგენა, წარმოსახვა, 2) ყოველი აღქმა დაკავშირებულია სხვა აღქმასთან, მათი კავშირი, მათი არსებობის პირობები, მათი თავისებურებები დამოკიდებულია სხვადასხვა ვითარებებზე, მაგ., განათებაზე და ა. შ. ეს დამოკიდებულება არ არის განსაზღვრული ჩვენით და სავსებით არ არის მოცემული წარმოდგენის დროს. ეს განსხვავება არ შეიძლება აიხსნას სხვაგვარად, თუ არა გარესამყაროს ნივთების დაშვებით.

იმანენტიზმის წინააღმდეგ მიმართული ეს არგუმენტი — როგორი სერიოზულიც არ უნდა იყოს იგი — არ ხვდება მიზანს: თუ ამოვძივართ თავისი თავით შემოსაზღვრული, თავის თავში ჩაკეტილი ცნობიერების ცნებიდან, გრძნობად აღქმასა და წარმოდგენას (წარმოსახვას) შორის არსებული ზემოაღნიშნული განსხვავების საფუძველზე ჩვენ ვერ შევძლებთ გავიდეთ ცნობიერებიდან და გავაღწიოთ გარესამყაროს ნივთებამდე. გარდა ამისა, ეს განსხვავება შეიძლება ავხსნათ ბერკლის მსგავსად: გრძნობად აღქმებს ჩვენს ცნობიერებაში იწვევს ღმერთი, მაშინ, როდესაც წარმოდგენებსა და წარმოსახვის სახეებს ვიწვევთ თავად ჩვენ. სწორედ ამიტომაა აღქმები უფრო ცოცხალი, ნათელი, სწორედ ამიტომ გვეხვევიან ისინი თავს, წარმოდგენები კი ყველა ამ თვისებას მოკლებულია. ბერკლის ახსნა-განმარტება იძლევა იმის უფლებას, რომ ცნობიერების ფარგლებიდან ცნო-

ბიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილისაკენ გავიღეთ — აქ ხომ მთავარია ხილის გაღება ცნობიერებიდან ისეთ რაიმემდე. რაც ამ ცნობიერების გარეთ არსებობს, სულ ერთია, როგორი იქნება ეს რაიმე — მატერიალური თუ ღვთაებრივი. თუკი ამ განმარტებას არ ჩათვლიან საკმაოდ. მაშინ შეიძლება ეს განსხვავება აიხსნას თავად სულს აქტივობით: ამ შემთხვევაში არ ექნება მნიშვნელობა იმას, თუ რა შინაარსს ჩავდებთ აქტივობის ცნებაში — გაიაზრება ის როგორც „მეს“ არაცნობიერი მოქმედება, რომელიც თავის თავში ქმნის „არა-მეს“. თუ როგორც ტრანსცენდენტური აპერცეფცია — შემოქმედი ბუნებისა. რომელიც ემპირიულ ცნობიერებას ეჩვენება გარე. ობიექტურ, ე. ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სამყაროდ. ასევე უსაფუძვლოა იმანენტის წინააღმდეგ წამოყენებული მოსაზრება, რომელიც ეყრდნობა იმ ფაქტს, რომ აღქმულ შინაარსებს შორის კავშირები და მიმართებები კანონზომიერია. ჩვენ ხომ კარგად ვიცით, უკეთ. „ვგრძნობთ“, რომ აღქმის შინაარსების დამაკავშირებელი კანონზომიერებები არ არის ჩვენზე დამოკიდებული: მაგრამ იქნებ ეს კანონზომიერებები ჩვენი ცნობიერების სტრუქტურითაა გაპირობებული (კანტი და სხვ.) და ჩვენ მხოლოდ გვეჩვენება, რომ ისინი დამოუკიდებელნი არიან?

აქედან გამომდინარეობს იმანენტის საწინააღმდეგო კიდევ ერთი მოსაზრების უსაფუძვლობა. ეს მოსაზრება ეყრდნობა იმ ფაქტს, რომ არსებობს მომავალ მოვლენათა წინასწარხედვის შესაძლებლობა. თუკი საგნები და მოვლენები არ არსებობენ ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მაშინ როგორღა უნდა გავამართლოთ მომავლის წინასწარხედვა? ცნობიერების შინაარსებს — წარმოდგენებს. წარმოსახვის სახეებს — არ აერთიანებს ცალსახა მიზეზობრივი კავშირი. რაც მოგვეცადა იმის შესაძლებლობას, რომ ერთი შინაარსიდან მეორე შინაარსის წარმოქმნის აუცილებლობაზე დაგვესკვნა. მომავლის წინასწარხედვა კი სწორედ ამას გულისხმობს. მაშასადამე, მომავლის წინასწარხედვა გულისხმობს გარესამყაროს ისეთი საგნებისა და მოვლენების არსებობას, რომლებიც ემორჩილებიან გარკვეულ კანონზომიერებებს.

მაგრამ არც ეს არგუმენტია კორექტული: თუკი დავუშვებთ იმას, რომ ჩვენი ცნობიერება აგებს სამყაროს, ბუნებას თავისი კანონების შესაბამისად. მაშინ წინასწარხედვის არსებობა სრულიად არ არის გაუგებარი: წინასწარხედვის არსებობა ამ შემთხვევაში მართლდება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური სამყაროს აღიარების გარეშე.

რა თქმა უნდა, იმანენტის წინააღმდეგ წამოყენებულ ყველა ამ არგუმენტებს ჩვენ იმიტომ კი არ უარყოფთ, რომ ამით იმანენ-

ტიზმი გავამართლოთ და არც იმიტომ, რომ ქეშმარიტებად მივიჩნი-  
ოთ ის თეორიები, რომლებიც ამ არგუმენტებს აყენებენ. ამ შემთხვე-  
ვაში ჩვენ გვიანტერესებს ბრძოლა იმანენტუზმის თვალსაზრისის წი-  
ნაღმდეგ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში; ჩვენ გვსურდა გვეჩვენებინა,  
რომ ეს ბრძოლა, ეს არგუმენტები ვერ აღწევენ მიზანს: თავის თავში  
ჩაეტილი ცნობიერებიდან შეუძლებელია გარესამყაროს გაშლილ  
სივრცეებში გასვლა. ცნობიერების საზღვრებიდან ობიექტურ სამყა-  
რომდე შეღწევის ყოველი ცდა სავსებით ფუტკაა. ფილოსოფიური  
სისტემები, რომლებიც სისტემის ამოსავალ წერტილად თვლიან ობი-  
ექტურ სამყაროს მოწყვეტილ, თავის თავში ჩაკეტილ, გრძობადი-  
მონაცემებით — შეგრძნებებით — შემოსაზღვრულ ცნობიერებას,  
შეგნებულად თუ უნებურად უშვებენ ლოგიკურ შეცდომას  
*petito principii*, როცა ცდილობენ მიაღწიონ ცნობიერების გარეთ  
არსებულ ობიექტურ სინამდვილეს: ისინი წინასწარ გულისხმობენ  
ობიექტური სინამდვილის არსებობას, შემდეგ კი ცდილობენ აჩვენონ,  
რომ ობიექტური სინამდვილის არსებობა გამოიყვანება ცნობიერ-  
ების მონაცემებიდან.

სინამდვილეში სავსებით შეუძლებელია დავამტკიცოთ ობიექტუ-  
რი სინამდვილის არსებობა წმინდა ლოგიკური გზით, გრძობადობის  
მონაცემებზე დაყრდნობით: ერთი ბურჟუაზიული ფილოსოფოსის  
სიტყვებით, რომ ვთქვათ, „წმინდა იმანენტურიდან ტრანსცენდენ-  
ტურში გადასვლა უფსკრულზე ნახტომს წარმოადგენს“ (რიკერტი).

რაში ცდებიან ის ფილოსოფიური თეორიები, რომელთა წარმო-  
მადგენლებიც არ უარყოფენ ობიექტური სამყაროს არსებობას (პი-  
რიქით, ისინი ცდილობენ დაამტკიცონ ამ სამყაროს არსებობა და-  
მანც ვერ ასაბუთებენ, რომ სამყარო, რომელშიც ეცხოვრობთ, ფან-  
ტომი, ილუზია კი არ არის, არამედ რეალურად არსებობს)? შეცდო-  
მას შეიცავს ამ თეორიების ამოსავალი წერტილი: ისინი ობიექტურ  
სინამდვილეს სწყვეტენ ცნობიერებას და შემდეგ ცდილობენ როგორ-  
მე დაკავშირონ ეს ორი სფერო, ცდილობენ იპოვონ გზა ობიექტური  
სამყაროსაგან მთლად მოწყვეტილი ცნობიერებიდან ამ ობიექტური  
სინამდვილისაკენ. წინასწარვე ნათელი უნდა იყოს, რომ ამგვარი  
გზა არ არსებობს და შეუძლებელია არსებობდეს. ერთადერთი გზა,  
რომელიც გვაჩვენებს ობიექტური გარესამყაროსა და ცნობიერების  
კავშირს, ობიექტური სამყაროს არსებობის ერთადერთი „დასაბუ-  
თება“ — ეს არის ადამიანთა პრაქტიკული მოქმედება. მრავალი  
ათასი წლის პრაქტიკული, წარმოებითი მოქმედება, რომელიც მიმარ-  
თულია სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების, ბუნებისა და სა-  
ზოგადოებრივი ურთიერთობების გარდაქმნისაკენ საკუთარი  
მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად — არის ობიექტური სინამ-

დვილის არსებობის ერთადერთი და სავსებით საკმაო დასაბუთება. „იმანენტური“ (ცნობიერება) და „ტრანსცენდენტური“ (ობიექტური სამყარო) დაკავშირებულია ადამიანთა პრაქტიკულ მოქმედებაში და ამიტომ უკვე უაზრობაა დავსვათ კითხვა, თუ როგორ უნდა გადავიდეთ წმინდა „იმანენტურიდან“ — ე. ი. „ტრანსცენდენტურს“ მოწყვეტილიდან — „ტრანსცენდენტურზე“.

ბურჟუაზიული ფილოსოფია, რომელიც არ იცნობს პრაქტიკის პრინციპს შემეცნების თეორიაში, ცდილობს გადაწყვიტოს ყალბად დამტკიცებული კითხვა: როგორ ხდება, რომ შემეცნების პროცესში იმანენტური გადადის ტრანსცენდენტურში, ანდა ტრანსცენდენტური ხდება იმანენტური, მაშინ. როდესაც მათ შორის არ არის და არც შეიძლება იყოს არავითარი კავშირი? მეორე ასპექტი იმავე პრობლემისა შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასე: ნამდვილ მეცნიერულ ცოდნას უნდა ჰქონდეს ობიექტური ხასიათი; ცოდნა, რომელსაც აქვს მხოლოდ სუბიექტური ხასიათი, სუბიექტური მნიშვნელობა — უაზრობაა. ჩვენ ან უნდა დავდგეთ აგნოსტიციზმის თვალსაზრისზე და უარყოფთ ცოდნის ობიექტური ხასიათი, ე. ი. საერთოდ ცოდნა როგორც ასეთი, ანდა როგორმე უნდა ავხსნათ ცოდნის ეს თავისებური და მოუცილებელი ნიშანი — ობიექტური ხასიათი. მაშასადამე, კითხვა ეხება იმას, თუ რა ანიჭებს ჩვენს ცოდნას ობიექტურ ხასიათს. გნოსეოლოგიური თეორიები, რომლებიც თვლიან, რომ ცოდნის ობიექტურობა დამოკიდებულია არა ცნობიერებასა და მის ორგანიზაციაზე, მის სტრუქტურაზე, არა სუბიექტურ ფაქტორებზე საერთოდ, არამედ გაპირობებულია საქმის ობიექტური ვითარებით, როგორმე უნდა გავიღწიოთ ცნობიერების დასშული წრიდან ობიექტური სინამდვილისაკენ. არამარქსისტული თეორიებიც წინაშე, რომლებიც არ იცნობენ პრაქტიკის პრინციპს, ჩნდება იგივე კითხვა: როგორ უნდა გავამართლოთ ცოდნის ობიექტურობა ცნობიერების ფარგლებიდან ობიექტური სინამდვილისაკენ გაუსვლელად? და თუკი ობიექტურ სინამდვილეში გასვლა აუცილებელია — როგორ უნდა მოხდეს ეს?

იმანენტური ფილოსოფია ცდილობს აჩვენოს ცოდნის გამართლების ეს გზა.

გავრცელებული თვალსაზრისი, ამბობს შუბე, მკაცრად უპირისპირებს ერთმანეთს შინაგან, გონით მოვლენებსა და გარეგან, მატერიალურ მოვლენებს: შინაგანი მოვლენები ცნობიერებისადმი იმანენტურია, ისინი მას უშუალოდ ეძლევიან, გარეგანი მოვლენები კი ცნობიერებისადმი ტრანსცენდენტურია, ისინი მას გაშუალებულად ეძლევიან. ეს გულუბრყვილო მსოფლმხედველობა, შუბეს თანახმად, აღიარებს, რომ არსებობენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ტრანსცენდენტური „ნივთები თავისთავად“, რომლებიც შეიმეცნებიან



ცნობიერების საშუალებით. ცნობიერებისა და „ნივთების თავისთავად“ დამოუკიდებლობა ერთმანეთისაგან — ეს დუალიზმი — შეუძლებელს ხდის მათს დაახლოებას და ამიტომ შემეცნების პროცესში აუხსნელი რჩება. ამ გზით სინამდვილის, „ნივთების თავისთავად“ შემეცნება შეუძლებელია ისევე, როგორც შეუძლებელია გადაახტე საკუთარ ჩრდილს. ამ გულუბრყვილო თვალსაზრისის ძირითადი შეცდომაა აზროვნების მოწყვეტა ყოფიერებისაგან. თუ აზროვნება და ყოფიერება მოწყვეტილია ერთმანეთს, მათი დაკავშირების ყოველგვარი ცდა ამაოა. ამიტომ ცოდნის ფაქტის ახსნა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ აზროვნება (ცნობიერება) და ყოფიერება თავიდანვე ურთიერთკავშირში არიან.

აზროვნება ყოველთვის არის აზროვნება რაიმეზე, აზროვნებას მუდამ აქვს რაიმე შინაარსი. აზროვნება, რომელიც არ არის დაკავშირებული ობიექტთან, უშინაარსოა — ფიქციას წარმოადგენს, მეტიც — ის გაუაზრებადი ცნებაა, ე. ი. არარსებული აზროვნებაა.

შუპეს ამ დებულებაზე ჭერჭერობით არ ითქმის რაიმე საწინააღმდეგო: აზროვნება, რომელიც არ იაზრებს რაიმეს, რომელიც უშინაარსოა, არ გულისხმობს რაიმე ობიექტს — რეალურად არსებულს, თუ არარეალურს — უაზრობაა. ამგვარი აზროვნება არ არსებობს.

ყოველგვარი ცოდნა — სულ ერთია, წინარემეცნიერული იქნება ის, თუ მეცნიერული, გონით სამყაროს, ცნობიერებას ეხება ის, თუ ობიექტურ სინამდვილეს, არსებულ საგნებზე გვეუბნება რაიმეს, თუ არარსებულ საგნებზე — ჩვენი ცნობიერების შინაარსს წარმოადგენს. შუპე არ ჩერდება ამ სწორ დებულებაზე: ცნობიერების შინაარსს ის აიგივებს ცოდნის ობიექტთან. ცნობიერების შინაარსი (Initial) და ცოდნის ობიექტი (Objekt) მისთვის სინონიმებია. ამიტომ შუპე ამტკიცებს, რომ ყოველგვარ ცნობიერებას (აზროვნებას)<sup>16</sup> აქვს რაიმე შინაარსი და აზროვნებაში ორ მხარეს გამოყოფს: საკუთრივ აზროვნებას და მის ობიექტს. აზროვნება და ობიექტი ისე მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთმანეთს, რომ მათ არ შეუძლიათ იარსებონ ერთმანეთის გარეშე: აზროვნებას არ შეუძლია არსებობა უობიექტოდ და ობიექტს — სუბიექტის გარეშე. ცნობიერების შინაარსი არის სწორედ ნამდვილი ობიექტი, ნამდვილი ყოფიერება.

„აზროვნების ცნება და არსება ისაა, რომ აზროვნებაში არის შინაარსი ანუ ობიექტი... და რომ ეს შინაარსი არის ნამდვილი ყოფიერება“<sup>17</sup>. მაშასადამე, შუპე ცნობიერების შინაარსს თვლის ობიექტად, ყოფიერებად და აღიარებს, რომ ცნობიერება არ შეიძლება არ-

<sup>16</sup> ჭერჭერობით ჩვენ არ ვასხვავებთ ერთმანეთისაგან ცნობიერების და აზროვნების ცნებებს.

<sup>17</sup> Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, გვ. 7.

სებობდეს შინაარსის გარეშე, ეს შინაარსი კი ცნობიერების შინაარსია. ამ საფუძველზე იმ მიდის იმ ცნობილ დებულებამდე, რომელიც წარმოადგენს სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპს: არ არსებობს სუბიექტი უობიექტოდ და ობიექტი უსუბიექტოდ. ეს პრინციპი ძალზე გავრცელებული იყო XIX საუკუნის დასასრულისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ფილოსოფიაში.

ცნობიერების, „მეს“ ფარგლებს გარეთ არ არსებობს არაფერი, არ არსებობს ტრანსცენდენტური სინამდვილე; მთელი სინამდვილე ცნობიერების მიმართ იმანენტურია. აღიარება „ნივთებისა თავისთავად“. სინამდვილის არსებობისა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს: მტკიცება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერების არსებობისა მტკიცებაა და, ამდენად, ის გაცნობიერებულია, ე. ი. ცნობიერებაშია. მართლაც, ფიქრობს შუბე. იმის შესახებ, რაც არსებობს თავისთავად, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, არაფრის თქმა არ შეიძლება, რადგან რაიმეს თქმა რაიმეზე ნიშნავს ამ უკანასკნელის გაცნობიერებას, ცნობიერების სახით მის ფლობას.

უშინაარსო აზროვნება, ე. ი. აზროვნება, რომელიც არ იაზრებს ნივთებს, შეუძლებელია; მაგრამ, მეორე მხრივ, თუ არ არსებობს აზროვნება, რომელიც იაზრებს ნივთებს, ნივთები მაინც უნდა არსებობდნენ; ყოველ შემთხვევაში ასე ამტკიცებს რეალისტური თეორია. „... არსებობა ნივთებისა, რომლებიც არაყის მიერ არ იაზრება, მართალია, უეჭველ რაიმედ ითვლება, მაგრამ, ცხადია, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მე ვიაზრებ მათ, როგორც არაყის მიერ გააზრებულებს.“<sup>18</sup> „მისწრაფება, გავიაზროთ თავისთავადი ობიექტები, — წერს შუბე, — წარმოადგენს ცნობილ *contradictio in se*-ს, რაც ნიშნავს სურვილს, გავიაზროთ რაიმე გააზრების გარეშე. ის, რაც ჩვენ არ შეგვიძინებია, სწორედ ამიტომ არც არსებობს ჩვენთვის.“<sup>19</sup>

დროებით შევწყვიტოთ შუბეს შეხედულებების დალაგება და განვიხილოთ მისი ზოგიერთი დებულება.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ერთი ვითარება; საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიაში გამოყენებული ზოგიერთი ტერმინი შეიცავს სხვადასხვა აზრს და ამიტომ იმის მიხედვით, თუ რა მნიშვნელობას ვდებთ ამა თუ იმ ტერმინში, ერთი და იგივე გამოთქმა შეიძლება იყოს სწორიც და მცდარიც. დებულება—„არ არსებობს სუბიექტი უობიექტოდ და ობიექტი უსუბიექტოდ“, თავისთავად, თუ ერთმნიშვნელოვნად არ განისაზღვრა ამ ტერმინთა აზრი, თუ არ აღვნიშნეთ, რას ეხება იგი, სინამდვილეს თუ სინამდვილის შემეცნე-

<sup>18</sup> Schuppe. Erkenntnistheoretische Logik, 83. 26.

<sup>19</sup> იქვე, 83. 145.

ბას—საესებით უაზროა. ცოდნა არის გარკვეული მიმართება, გარკვეული კავშირი შემეცნებელი ცნობიერებისა და შესამეცნებელი საგნისა — აქ ჩვენ ჭერჭერობით არ ვეხებით ამ კავშირის ხასიათს. ცოდნა აუცილებლად შეიცავს ამ ორ მომენტს. ამიტომ ისინი დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან. შემეცნების პროცესში შემეცნებელი ცნობიერება წარმოდგება როგორც სუბიექტი და მას, რა თქმუნდა, არ შეუძლია არსებობა ცოდნის ობიექტის გარეშე, რადგან ცოდნა ყოველთვის არის ცოდნა ობიექტისა — როგორც არ უნდა იყოს ეს უკანასკნელი. თუ ობიექტის ცნებაში ჩვენ სუბიექტის ცნების კორელატური აზრი ჩავდეთ, მაშინ „ობიექტიც“ ვერ იარსებებს სუბიექტის გარეშე, — რამდენადაც ობიექტის ცნება ამ შემთხვევაში ნიშნავს ობიექტის ცოდნას, — ისევე როგორც ობიექტის წარმოდგენა არ არსებობს წარმოდგენი სუბიექტის გარეშე, როგორც ობიექტის ცნება არ არსებობს მოაზროვნე სუბიექტის გარეშე. მაგრამ ამ დებულების აღიარება ონტოლოგიურ კრილში წმინდა წყლის იდეალიზმია. გნოსეოლოგიური აზრით ობიექტის ცნებას ჩვენ ვასხვავებთ საგნისაგან, რომელიც არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად; ამ შემთხვევაში ობიექტი უკვე საგანი კი არ არის ამ სიტყვის ზემოაღნიშნული მნიშვნელობით, არამედ ცოდნაა, „სურათია“, „სახეა“ საგნისა, რომელიც აგებულია<sup>20</sup> ჩვენი ცნობიერების მიერ ცოცხალი განჭვრეტის მონაცემების საფუძველზე. გნოსეოლოგიურ კრილში დებულება — „არ არსებობს სუბიექტი ობიექტის გარეშე და ობიექტი სუბიექტის გარეშე“—გამოხატავს მარტივსა და უექველ ჭეშმარიტებას: „არ არსებობს აზროვნება შინაარსის გარეშე და არ არსებობს აზრის შინაარსი აზროვნების გარეშე“; მე ვიზარებ კაპიტალისტურ საზოგადოებას, ღმერთს, კენტავრს, მაგიდას და ა. შ. ჩემი აზრის შინაარსი, ე. ი. აზრი გარკვეულ საზოგადოებრივ ფორმაციაზე, რომელშიც წარმოებას აქვს საზოგადოებრივი ხასიათი, მითვისებას კი — ინდივიდუალური, აზრი ყოველად ძლიერ არსებაზე, რომელმაც შექმნა სამყარო და ა. შ. — ობიექტური სამყაროს საგანი კი არ არის, არამედ აზროვნების შინაარსის საგანია.

შეცდომაა ამ შინაარსის გაიგივება რეალურ სინამდვილესთან, უფრო სწორად, ამ შინაარსის აღიარება ერთადერთ სინამდვილედ, რეალობად. აზრი უწყვეტადაა დაკავშირებული თავის შინაარსთან. შუბესთვის ეს ნიშნავს, რომ აზრი უწყვეტადაა დაკავშირებული ობიექტთან. იყოს ასე: ვუწოდოთ ამ შინაარსს ობიექტი. მაგრამ ამით ჭერ ხომ კიდევ არ მტკიცდება, რომ გარდა ამ „შინაარს-ობი-

<sup>20</sup> ჩვენი თვალსაზრისით — „ასახულია ჩვენი ცნობიერებით“.

ექტისა“; რომელიც ცნობიერებაშია მოთავსებული, ცნობიერების ფარ-  
ვლებს მიღმა არაფერი არსებობს.

შუბე აღნიშნავს, რომ არსებობა ისეთი ნივთებისა, რომლებიც  
არავის მიერ არ მოიაზრებიან, შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს,  
რადგან ამგვარი ნივთების არსებობის მტკიცება ნიშნავს მათს გა-  
აზრებას, როგორც არავის მიერ გააზრებულებისა, ე. ი. საბო-  
ლოდ მათს გააზრებას.

ამ შემთხვევაში შუბეს მსჯელობა ან უბრალოდ სოფიზმია, ანდა  
ტავტოლოგიაა, იმის მიხედვით, რისი დასაბუთებისათვისაა მოყვა-  
ნილი ეს მსჯელობა. ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ არსებობენ ნივთები და მათი  
არსებობა არ არის გაპირობებული აზროვნების არსებობით, მათი  
გააზრებადობით. ნივთის გააზრებადობა არ არის მისი არსებობის  
პირობა: ელექტრონები და პროტონები არსებობდნენ მანამ, სანამ  
წარმოიშობოდა აზრი მათ შესახებ; მათ არავინ არ იაზრებდა, მაგრამ  
ისინი არსებობდნენ. არსებობს კიდევ ბევრი „ნივთი“, რომლებიც  
ჯერჯერობით შემეცნებულნი არ არიან, არ არიან გააზრებულნი,  
მაგრამ აღმოჩენილი და შემეცნებული იქნებიან მომავალში. რა  
თქმა უნდა, როცა ასეთ ნივთებზე ვლაპარაკობთ, ჩვენ, ძალზე ზო-  
გადად, მაგრამ მაინც, ვაზროვნებთ ნივთებზე, რომლებიც ჯერ არა-  
ვის გაუაზრებია: როცა ვაზროვნებთ ნივთებზე — ვისმეს მიერ გააზ-  
რებულზე, თუ გაუაზრებელზე, — რა თქმა უნდა, ვაზროვნებთ; თუ  
შუბეს ამის თქმა სურს, მაშინ ეს მარტივი ტავტოლოგიაა: ჩვენ ვაზ-  
როვნებთ მაშინ, როცა ვაზროვნებთ. მაგრამ შუბე ურევს ერთმან-  
ეთში ნივთის გააზრებადობასა და ნივთის არსებობას, როცა ამტკი-  
ცებს, რომ გაუაზრებელი საგნების ობიექტური არსებობა შეიცავს  
შინაგან წინააღმდეგობას. ცნება აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად  
არსებული ნივთისა წინააღმდეგობრივი იქნებოდა იმ შემთხვევაში,  
„აზროვნებაში ყოფნა“ რომ ამგვარი ნივთის ნიშანი ყოფილიყო.  
ანდა კიდევ: წინააღმდეგობა იარსებებდა იმ შემთხვევაში, ნივთის  
გააზრებადობა რომ შეუთავსებელი ყოფილიყო ნივთის დამოუკიდებ-  
ლად არსებობის ცნებასთან. და ბოლოს: საჭიროა ზუსტად განი-  
საზღვროს, თუ რა აზრს ვდებთ ჩვენ შემეცნების ცნებაში. ამ ცნების  
არაერთმნიშვნელოვნება ხშირად იწვევს ორაზროვნებასა და გაუგებ-  
რობას, ხშირად ამ საფუძველზე იქმნება იდეალისტური თეორიები.

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის თვალსაზრისით შემეცნე-  
ბის საგნად ითვლება მთელი არსებული სინამდვილე — როგორც  
ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ისევე თვითონ ცნობიერება  
ყველა თავისი გამოვლინებით; როგორც ნივთები და მოვლენები, ისევე  
მიმართებები და კავშირები მათ შორის. შემეცნების ეს საგანი ნაწი-  
ლობრივ უკვე შემეცნებულია, ნაწილობრივ კი მომავალში იქნება შე-

მეცნებული. მთელი სამყარო თავისი კანონზომიერებებით — ან შემეცნების საგანი, ხოლო შემეცნების უსასრულო მიზანია ამ სამყაროს დაუფლება აზროვნების საშუალებით.

ხშირად შემეცნების საგნის ცნება სხვაგვარადაა გაგებული. შემეცნების საგანი იცვლება; მისი ცვლილება ამ შემთხვევაში დამოკიდებულია არა თვითონ საგნის ან სამყაროს ცვლილებაზე და განვითარებაზე, არამედ თვითონ შემეცნების ცვლილებაზე, განვითარებაზე. მაგალითად, ცოდნის განვითარების გარკვეულ საფეხურამდე — გარკვეულ დარგში — ცოდნის საგანი იყო ატომი; უაზრობა იქნებოდა გვეთქვა, რომ ცოდნის ამ დონეზე შემეცნების საგანი იყო ელექტრონები, პროტონები, ნეიტრონები და ა. შ. ეს უკანასკნელნი ვერ იქნებოდნენ შემეცნების საგანი, რადგან მათ შესახებ არავის არავითარი წარმოდგენა არ ჰქონდა. მეცნიერებას შეეძლო ემტყიცებინა, რომ ატომი არ იშლება. ასეთი იყო ატომი წარსული საუკუნის ცოდნაში. XX საუკუნის ცოდნაში ატომი, როგორც საგანი, უკვე სხვაგვარია, ის უკვე დაუშლელი ნაწილაკი კი არ არის, არამედ რთული სტრუქტურის მქონეა. სწორედ ამიტომ წარმოიშობა აზრი იმაზე, რომ ცოდნის საგანი დამოკიდებულია ცოდნაზე. შეიცვალა ცოდნა და შესაბამისად შეიცვალა ცოდნის საგანი. ამიტომ „საგანი არის ის, რაც ჩვენ ვიცით მასზე“. თავისთავად ეს დებულება სწორია და მისი უარყოფა არ ღირს, თუკი მასში რაღაც სხვა აზრი არ იგულისხმება. საქმე ისაა, რომ მართლაც ცოდნის გარკვეულ დონეზე ის, რასაც ჩვენ საგანს ვუწოდებთ, განისაზღვრება ჩვენი ცოდნით ამ საგნის შესახებ. ატომი როგორც საგანი იყო ის, რაც მასზე იცოდა მეცნიერებამ, მაგრამ აქედან, რა თქმა უნდა, არ გამომდინარეობს, რომ ცოდნისაგან დამოუკიდებლად არსებული ატომი არის მხოლოდ ის, რაც მასზე იცის მეცნიერებამ ცოდნის განვითარების მოცემულ ეტაპზე. ის, რაც ჩვენ ვიცით ატომზე, არის ჩვენი ცნება ატომის შესახებ, ან როგორც უყვართ თქმა სუბიექტურ იდეალისტებს — ჩვენი წარმოდგენა. მაგრამ ის გარემოება, რომ ატომი ჩვენი წარმოდგენაა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ის მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენაა და რომ მას არ შეუძლია იყოს სხვა რამ ჩვენი წარმოდგენისაგან განსხვავებული.

სინამდვილე, სამყარო ჩვენ ვიცით როგორც ჩვენი ცნობიერების შინაარსი — ცოდნა ხომ ცნობიერებაშია და არა ცნობიერების გარეთ, — მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ სამყარო, სინამდვილე არის ცნობიერების შინაარსი.

ახლა, ამ კრიტიკული შენიშვნების შემდეგ, დავუბრუნდეთ შუპეს თვალსაზრისის დალაგებას. შუპეს ცოდნის პროცესის გაგებისას

სურს გაიაზროს სამყარო როგორც რაღაც ერთი მთლიანობა; ცნობიერება არ არსებობს ყოფიერების გარეშე და ყოფიერება არ არის ცნობიერების გარეშე. შუპე აკრიტიკებს თვალსაზრისს, რომელიც, მისი აზრით, აორებს სამყაროს: ერთ მხარეზე აქცევს ნივთების სამყაროს, მეორე მხარეზე კი—ამ სამყაროს წარმოდგენათა სამყაროს. სამყაროს გაორება საბედისწერო შეცდომაა, რომელსაც ჩადიან „შეშეცნების“ თეორიის შემქმნელი ფილოსოფოსები: ცნობიერება და ყოფიერება შეუძლებელია შევავერთოთ მას შემდეგ, რაც ისინი გავთიშეთ ერთმანეთისაგან.

თუკი ყოფიერება და ცნობიერება განუყოფელია, თუკი ისინი ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ და არ არსებობს ცნობიერება ყოფიერების გარეშე, ყოფიერება კი ცნობიერების გარეშე, მაშინ ხომ არ ვდგებით ჩვენ სოლიფსიზმის თვალსაზრისზე? შუპე გადაჭრით უარყოფს სოლიფსიზმს. იმანენტური სკოლის ზოგიერთი წარმომადგენლისათვის ერთადერთი გამოსავალი გნოსეოლოგიური სოლიფსიზმია. ამათგან განსხვავებით შუპე ცდილობს თავი დააღწიოს სოლიფსიზმს, მიუხედავად იმისა, რომ მისი თვალსაზრისის თანახმად ყოფიერება ცნობიერების მიმართ იმანენტურია. შუპეს მსჯელობა შეიძლება გადმოვცეთ ასე: როდესაც საქმე გვაქვს ისეთ მოვლენებთან, როგორებიცაა გრძნობები, სურვილები და ა. შ., ჩვენ წინაშე სრულიად არ დგება კითხვა — თუ როგორ გადაიქცევა ეს ყოფიერება აზროვნების ობიექტად (გრძნობები, სურვილები და ა. შ. კი ყოფიერებაა და არა აზროვნება, ეს უკანასკნელი იაზრებს მათ). ამგვარი კითხვა არ დგება, რადგან ეს ობიექტები ცნობიერებისათვის იმანენტური არიან, უშუალოდ ეძლევიან ცნობიერებას. როცა შევიმეცნებთ (ვიაზრებთ) სიხარულის გრძნობას, ჩვენ საქმე გვაქვს თავად სიხარულთან და არა ამ სიხარულის სურათთან. ცნობიერებისათვის ამგვარი ობიექტების, ამგვარი ყოფიერების უშუალო მოცემულობას ჩვეულებრივ ხსნიან იმით, ფიქრობს შუპე, რომ ეს ყოფიერება (სიხარული) ცნობიერებაშია. სრულიად სხვაგვარ ახსნას აძლევენ ხოლმე, ჩვეულებრივ, გარესამყაროს ყოფიერების შემეცნებას. ჩვეულებრივ ითვლება, რომ ეს ნივთები უშუალოდ არ გვეძლევიან. შუპეს თვალსაზრისი ამ გავრცელებული თვალსაზრისის საპირისპიროა: შუპეს თანახმად, გარენივთები მოცემულია ისევე უშუალოდ, როგორც სიხარული. ნივთების დაყოფა „შინაგან“ და „გარეგან“ ნივთებად ემყარება წინასწარ აკვიატებულ თვალსაზრისს, რომლის გამართლებაც სავსებით შეუძლებელია. გარესამყაროს საგანიც უშუალოდ გვეძლევა ჩვენ, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ნივთი, მაგალითად ხე, ჩემს ცნობიერებაშია როგორც ჩემი ცნობიერების მდგომარეობა. ხის აღქმა ცნობიერებაში, სულში კი არ არის მოცე-

მული სუბიექტური შეგრძნებების სახით, არამედ იქაა, სადაც არის ეს ხე.

ტრადიციული თეორიის თანახმად, ფიქრობს შუპე; ხის აღქმა ჩვენშია მოთავსებული, ცნობიერებაშია, მაგრამ ჩვენს გარეთ არსებულად გვეჩვენება, ის გვეჩვენება იქ არსებულად, სადაც მისი პროცესირება ხდება.<sup>21</sup> ამ თეორიის მიხედვით, ხე არსებობს ცნობიერების გარეთ, ხოლო ცნობიერებაში არსებობს ამ ხის სურათი. სინამდვილეში არ არსებობს ორი რამ — ერთი მხრივ, ხე ცნობიერების გარეთ და მეორე მხრივ, ხის სურათი ცნობიერებაში: აღქმის შინაარსის სახით ხე მოცემულია ცნობიერებაში როგორც მატერიალური ხე. „ცნობიერების შინაარსი არის შეგრძნებადი შინაარსი, სწორედ ისეთი, როგორადაც აცხადებს ის თავს თავის ხელშესახებ სინამდვილეში, რომელსაც სივრცე უკავია; ის არ არის გარდაქმნილი ცნობიერების მიერ აჩრდილად, სუბიექტურ შეგრძნებად.“<sup>22</sup>

შუპეს, ობიექტური გარესინამდვილის ცნობიერების შინაარსად გადაქცევის შემდეგ, სურს გაემიჯნოს სუბიექტურ იდეალიზმს, რომელიც მატერიალურ ნივთებს ცნობიერების მდგომარეობებად მიიჩნევს. ცნობიერების შინაარსები, მისი აზრით, ცნობიერების თვისებები ან სუბიექტური მდგომარეობები როდია — ასეთებია მხოლოდ სიხარულის, მწუხარების და სხვა გრძნობები — ცნობიერების შინაარსებია სწორედ ის ყოფიერება, რომელიც ცნობიერებას უშუალოდ ეძლევა. ყოფიერება როგორც ცნობიერების შინაარსი და ცნობიერება გარკვეულ მიმართებაშია ერთმანეთთან: ისევე როგორც სიხარულის გრძნობა კი არ ზემოქმედებს ცნობიერებაზე და კი არ „ეველინება“ ცნობიერებას, — მსგავსად კანტის „ნიეთისა თავისთავად“, რომელიც ზემოქმედებს გრძნობადობაზე და ეველინება მას, — არამედ ცნობიერებას უბრალოდ „აქვს“ ეს გრძნობა, „ფლობს“ ამ გრძნობას, შინაარსი-ყოფიერებაც არ ზემოქმედებს მიზეზობრივად ცნობიერებაზე იმისათვის, რომ წარმოიქმნას მასში სუბიექტური მდგომარეობის სახით. მიმართებას ცნობიერებასა და მის შინაარსს შორის შუპე აღნიშნავს გამოთქმით — „ცნობიერებაში ქონა“ („in Bewusstsein haben“).

იმისათვის, რომ საეხებით ობიექტურად გავარჩიოთ და შევაფასოთ რომელიმე ფილოსოფოსის მოძღვრება — როგორი უცნაურიც არ უნდა გვეჩვენებოდეს მისი ფილოსოფიური თეორია — უნდა ვეცადოთ დროებით დავდგეთ მის თვალსაზრისზე. ამგვარად შევძლებთ გავიგოთ ის, თუ რისი თქმა სურდა მას. რა თქმა უნდა, ამ ფილოსოფოსის თეორიას საბოლოო ჯამში აქვს თავისი სოციალურ-ეკო-

<sup>21</sup> Schuppe. Erk. Logik, გვ. 65.

<sup>22</sup> ib., გვ. 69.

ნომიკური, კლასობრივი ფესვები; ეს უკანასკნელი განსაზღვრავს მოცემული ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობის ზოგად ხაზს, ჩვენს შემთხვევაში შუბეს ბრძოლას მეტაფიზიკის, მატერიალიზმის წინააღმდეგ. მის მიერ ტრანსცენდენტური სამყაროს უარყოფას და ა. შ. ეს ზოგადი ხაზი აერთიანებს მრავალ ფილოსოფოსს — ავენაროუსს. მასს, შუბეს, კოპენს, რიკერტს და სხვა. ყოველი მათგანი უარყოფს „ნივთების თავისთავად“ არსებობას, ებრძვის მატერიალიზმს და ასახვის თეორიას. მაგრამ ბრძოლა მატერიალიზმის, ასახვის თეორიის წინააღმდეგ და ცოდნის ფაქტის ამხსნელი ახალი თეორიების შექმნის ცდები ყოველ კერძო შემთხვევაში თავისებურ ფორმებს იღებს. ფორმათა ეს მრავალფეროვნება მრავალი ვითარებითაა გაპირობებული, კერძოდ კი გნოსეოლოგიური ფესვებით; ხშირად ფილოსოფოსი ცდილობს შეასწოროს გნოსეოლოგიური პრობლემის გადაწყვეტა, რომელიც წინამდევალი ფილოსოფოსების მიერ იყო მოცემული, ცდილობს გაიაზროს სპეციალურ მეცნიერებათა ახალი მიღწევები და ა. შ.

რა სურდა ეთქვა შუბეს და რა თქვა მან სინამდვილეში, ჩვენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში გავიგებთ, თუ დავდგებით ამ ფილოსოფოსის თვალსაზრისზე.

შუბე არ თვლის თავის თავს სოლიფსისტად, ის არ თვლის ცნობიერების შინაარსს შემემცნებელი სუბიექტის ფსიქიკურ მდგომარეობად. რა თქმა უნდა, ის არ უარყოფს ფსიქიკური მოვლენების არსებობას: აზროვნების, გრძნობის, სურვილის და ა. შ. აქტები, შუბეს თანახმად, სუბიექტის მდგომარეობებია. ისინი ერთდროულად სუბიექტის ცნობიერების შინაარსებიცაა — აზროვნება იაზრებს მათ, აზროვნებას „აქვს“ ისინი თავის თავში — და ფსიქიკური მდგომარეობებიც. მაგრამ ცნობიერების ისეთ შინაარსებს, რომელთაც მატერიალისტი („რეალისტი“) ცნობიერებისაგან დამოკიდებულ არსებობას მიაწერს, მაგ., გარესამყაროს ნივთებს, მაგიდას, მდინარეს, მთვარეს და ა. შ. შუბე არ თვლის ცნობიერების ფსიქიკურ მდგომარეობებად. ისინი არსებობენ როგორც მატერიალური ნივთები, მაგრამ ეძლევიან ცნობიერებას „ფლობის“ ფორმით, ცნობიერებას ისინი „აქვს“. შუბეს არ სურს იყოს სოლიფსისტი, ის არ ამბობს, რომ სამყარო შეგარძნებათა ერთობლიობაა, ჩემი სუბიექტური განცდააო. ის არ ამბობს „solus ipse sum“, რადგან აღიარებს, რომ არსებობს მრავალი სხვა „მე“. ცნობიერების შინაარსებია აგრეთვე სხვათა სხეულების აღქმები, ცნობიერება კი დაასკვნის, რომ არსებობს ჩემი „მესაგან“ განსხვავებული მრავალი სხვა „მე“.

შუბე ძალზე ხშირად ეხება საკითხს სამყაროს ობიექტური არსებობის შესახებ და მას დადებითად წყვეტს. სტატიაში — „სოლიფ-



სიზმი“ — ის სპეციალურად არჩევს ამ საკითხს. ეს სტატია დიალოგის ფორმით არის დაწერილი და სოლიფსიზმის თვალსაზრისის უარყოფას შეიცავს. ჩვენ მოგვყავს ნაწყვეტი ამ დიალოგიდან, რათა ნათელი გავხადოთ შუბეს შეხედულება. სოლიფსისტი უსვამს კითხვას შუბეს: „რადგან თქვენთვის აუცილებელია რომელიმე ობიექტის გააზრება, ხომ არ მიანიჭებდით მას არსებობას თქვენი სიკვდილის შემდეგ?“ შუბე უპასუხებს: „თქვენ ეს ესოდენ უაზრობად იმიტომ გეჩვენებათ, რომ, როცა დამინახავდით მე აქ განსვენებულს, იფიქრებდით: „სად არის. სამყარო, რომელიც მხოლოდ იმის ძალით არსებობდა, რომ ეს კაცი იაზრებდა მას როგორც აუცილებელს? ეს კაცი ხომ უკვე აღარ იაზრებს ამ სამყაროს!“. სოლიფსისტი ამბობს, რომ ის სწორედ ამგვარად ფიქრობს, რაზეც შუბე მიუგებს: „ეს სწორია მხოლოდ იმ აზრით, რომ მე ჩემი სიკვდილის შემდეგ, რა თქმა უნდა, არ მეცოდინება არაფერი არც სამყაროზე და არც საკუთარ თავზე, მაგრამ შეცდომაა იმის ფიქრი, თითქოს მე ჩემი მტკიცებიდან უნდა დავსკვნა, რომ სამყაროც ასევე აღარ იარსებებს, რადგან იმავე აუცილებლობით, რომლითაც მე ვიაზრებ ჩემს თავს როგორც დროის მხოლოდ გარკვეული მონაკვეთის შემგებებს, მე ახლა ვიაზრებ სამყაროს, როგორც არსებულს ჩემი სიკვდილის შემდეგაც“.<sup>23</sup> თავის თვალსაზრისის დასაბუთების შემდეგ შუბე დაასკვნის: „მე მგონია, რომ ამით სოლიფსიზმი, ბოლოს და ბოლოს, ნამდვილად უნდა დაინგრეს“.<sup>24</sup>

ამ სტატიაში შუბე ცდილობს თავიდან აიცილოს საყვედურები, რომელთა მიხედვითაც მისი თვალსაზრისი სოლიფსიზმია. მართლაც, ეს საყვედურები სავსებით გასაგებია იმ თვალსაზრისის მიმართ, რომლის თანახმადაც „არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე“ — „სამყარო არის ჩემი ცნობიერების შინაარსი“.

იმანენტური სკოლის მიმართ ამგვარი ბრალდებების სერიოზულობა იქიდანაც აშკარად ჩანს, რომ, როგორც ითქვა, ამ სკოლის სხვა წარმომადგენლები, გნოსეოლოგიურ სოლიფსიზმს თვითონვე თვლიან ერთადერთ გამოსავლად.

როგორ სურს შუბეს გამოვიდეს სოლიფსიზმის ჩიხიდან?

სოლიფსიზმიდან თავის დაღწევას შუბე ცნობიერების შესახებ თავისი მოძღვრების საშუალებით ცდილობს. ცნობიერება და მისი შინაარსი ერთი მთლიანობაა. ეს ერთი მთლიანობა არის სწორედ ის, რაც აღინიშნება სიტყვით — „ყოფიერება“.<sup>25</sup> მაგრამ ეს ცნობიერება არ არის რაღაც ფსიქიკური, როგორც ამას ჩვეულებრივად ფიქრო-

<sup>23</sup> Ш у п е, Солипсизм, «Новые идеи в философии», сб. 6, стр. 132—133.

<sup>24</sup> ibid., გვ. 136.

<sup>25</sup> Schuppe, Grundriss... გვ. 23.

ბენ ხოლმე. არ არის რაღაც ინდივიდუალური, ის არის „ცნობიერება საერთოდ“. აქ სარბიელზე გამოდის კანტის მიერ შემოღებული ტერმინი „Bewusstsein überhaupt“, თუმცა შუბე ამ ტერმინს კანტისაგან რამდენადმე განსხვავებულ მნიშვნელობას ანიჭებს.

საქმე ისაა, ფიქრობს შუბე, რომ ცნობიერება, რომელიც „ფლობს“ შინაარსს, არ არის მხოლოდ ინდივიდუალური ცნობიერება. ცნობიერების ისეთი შინაარსები. როგორებიცაა, მაგალითად, სიხარულის, მწუხარების და ა. შ. გრძნობები, რა თქმა უნდა, ინდივიდუალურ ცნობიერებას ეკუთვნის; ამ გრძნობებს მე განვიციდი როგორც ინდივიდუალური სუბიექტი და მეორე ინდივიდს შეუძლია დაასკვნას ამ ჩემი განცდის შესახებ. მაგრამ ხის აღქმა მხოლოდ მე არ მეკუთვნის, ის მხოლოდ ჩემი ინდივიდუალური განცდა არ არის. ცნობიერებაში ორი მხარეა. ერთია ინდივიდუალური — საკუთარი გრძნობების, საკუთარი სხეულის განცდა, მეორეა — ყველა ცნობიერებისათვის საერთო მხარე, ინდივიდუალურ ცნობიერებათა იგივეობრივი მომენტი. ეს უკანასკნელია სწორედ „ცნობიერება საერთოდ“, ყველა ცნობიერების საერთო გვარობითი მომენტი.

ის გარემოება, რომ ყოველი ადამიანი პოულობს თავის თავში გარკვეულ შინაარსებს და განიხილავს მათ როგორც საკუთარი ცნობიერების შინაარსებს, არ ნიშნავს იმას, რომ ეს შინაარსები მხოლოდ მისი ცნობიერების შინაარსებია. ხის აღქმა, როგორც ჩემი ცნობიერების შინაარსი, არის არა მხოლოდ ჩემი ცნობიერების შინაარსი. არამედ შეიძლება იყოს ბევრი სხვა ცნობიერების შინაარსიც. ჩემი ცნობიერების შინაარსები შეიძლება ერთდროულად ეკუთვნოდეს ცნობიერებასაც საერთოდ და ინდივიდუალურ ცნობიერებასაც. ხის აღქმა როგორც ცნობიერების შინაარსი, მიუხედავად იმისა, რომ მე ის ვიცი როგორც ჩემი აღქმა, ეკუთვნის (შეიძლება ეკუთვნოდეს) ცნობიერებას საერთოდ, მაგრამ ამ აღქმის განსაკუთრებული სახე, შეფერილობა, მისი თანმხლები გრძნობა ეკუთვნის ცნობიერების წმინდა ინდივიდუალობას. „ინდივიდუალურ ცნობიერებებს თავისი შინაარსის ნაწილი საერთო აქვთ, მეორე მხრივ კი ისინი განსხვავდებიან არა მარტო სამყაროს იმ ცალკეულ მხარეთა სხვაობით, რომელთაც აცნობიერებს ყოველი ინდივიდუალური სუბიექტი, არამედ შეფერილობის ინდივიდუალური სხვაობით და იმ წესის სხვაობით, რომლითაც ითვისებენ ისინი ამ საერთო შინაარსს სამყაროს თავისეულ აღქმაში“<sup>26</sup>.

ამგვარად, საკითხი საბოლოოდ ირკვევა: მრავალი ცნობიერების აღქმათა შინაარსებში არის ცნობიერების ინდივიდუალობისაგან და-

<sup>26</sup> ib., გვ. 30.

მოუკიდებელი მხარე; ეს მხარე ისაა, რაც უნდა ჩაითვალოს ობიექტურად და რასაც გულუბრყვილო ცნობიერება თვლის „გარესამყაროდ“. ის არის საერთო, გვარობითი ცნობიერების შინაარსი. ცნობიერების შინაარსის ის ნაწილი, რომელიც დამოკიდებულია არა გვარობით ცნობიერებაზე, „ცნობიერებაზე საერთოდ“, არამედ მხოლოდ ცნობიერების ინდივიდუალური მხარის თავისებურებებზე, სუბიექტურია.

ცნობიერების ინდივიდუალური მხარის გამოყოფა ცნობიერებისაგან საერთოდ იძლევა საზომს კეშმარიტების, შეხედულებისა და შეცდომის განსხვავებისათვის. საყოველთაო მნიშვნელობისაა და, მაშასადამე, კეშმარიტია ის, რაც ეკუთვნის ცნობიერებას საერთოდ; ცნობიერების შინაარსის ინდივიდუალური მხარე მხოლოდ შეხედულებაა, მაგრამ თუკი ეს უკანასკნელი, ე. ი. შეხედულება, საყოველთაო მნიშვნელობის მქონეაა მიჩნეული, ეს უკვე შეცდომაა.

შუპეს ფილოსოფიური კონცეფციის დალაგება თითქოს აქ უნდა დასრულდეს: არსებობს ზეინდივიდუალური ცნობიერება საერთოდ — და მთელი სამყარო ამ ცნობიერების შინაარსია; ცნობიერების შინაარსი ნაწილობრივ არის ცნობიერების ინდივიდუალური მხარის შინაარსი — ეს შინაარსი დამოკიდებულია ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე და სუბიექტურია, ნაწილობრივ კი არის შინაარსი ცნობიერებისა საერთოდ და არ არის დამოკიდებული ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე — დამოუკიდებლად არსებობს და ობიექტურია.

მაგრამ ირკვევა, რომ ყველა საკითხი როდია გადაწყვეტილი. უპირველეს ყოვლისა დგება კითხვა ცნობიერების საერთოდ ცნების შესახებ: როგორი ბუნებისაა ის? ის, რა თქმა უნდა, არ არის ცალკეული პიროვნების ცნობიერება, თუმცა ამგვარ ცნობიერებაში გვარობითი მომენტის სახით ცნობიერება საერთოდ წარმოდგენილია: ის, რა თქმა უნდა, არ არის არც ღვთაებრივი ცნობიერება, რომელიც ქმნის მთელ სინამდვილეს და არც კანტიანური „ცნობიერება საერთოდ“, აპერცეფციის ტრანსცენდენტალური ერთიანობა, რომელიც აკავშირებს გრძნობადობის მონაცემებს. ცნობიერება და ყოფიერება ერთიანი მთელია, ერთიანი ცდაა, ეს არის ერთიანი ცოდნა, რომელიც ერთიან სამყაროს ემთხვევა: ცოდნა და ობიექტური სამყარო იგივეობრივია; სამყარო მიიღვე ცოდნისაგან — მაშასადამე, ცნობიერებისგანაც — დამოუკიდებელი კი არ არის, არამედ სწორედ ცოდნას წარმოადგენს, ე. ი. ცნობიერებაა. ეს სამყარო მოცემულია ცნობიერებაში, როგორც ამ ცნობიერების შინაარსი. ამის გამო სამყარო და სამყაროს ნივთები არ გადაიქცევიან ცნობიერების

მდგომარეობებად, ე. ი. ფსიქიკურ მოვლენებად. ეს უკანასკნელნი დაკავშირებული არიან ინდივიდუალურ ცნობიერებასთან; ობიექტური სამყარო არის შინაარსი ცნობიერებისა საერთოდ, უფრო სწორად, ემთხვევა ცნობიერებას საერთოდ. აღქმები არ არიან მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობები, ე. ი. ფსიქიკური მოვლენები: მრავალი ცნობიერებისათვის საერთო ნაწილი აღქმებისა (მაგალითად, ბევრი ალიქვამს ერთსა და იმავე ხეს), აღქმათა იგივეობრივი მხარე არის შინაარსი ცნობიერებისა საერთოდ და წარმოადგენს იმას, რასაც ჩვენ ობიექტურ ყოფიერებას ვუწოდებთ. ამ აღქმათა ინდივიდუალური ნაწილი ასევე ცნობიერების შინაარსია, მაგრამ ის ინდივიდუალური ცნობიერების კუთვნილებაა და ობიექტური ყოფიერება კი არ არის, არამედ ფსიქიკური მოვლენაა.

სამყარო ცნობიერების შინაარსია, მაგრამ ეს შინაარსი ორი განსხვავებული ელემენტისაგან შედგება. საქმე ისაა, რომ შუბე ვერ ხსნის შეგრძნებათა წარმოშობას, რადგან უარყოფს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ნივთების არსებობას და, მაშასადამე, ამ ნივთების ზემოქმედებას ჩვენს ცნობიერებაზე, რის შედეგადაც, ჩვენი თვალსაზრისის მიხედვით, წარმოიშობიან შეგრძნებები, აღქმები. შუბეს თანახმად, შეგრძნებები, უფრო სწორად, შეგრძნებათა შინაარსი, უბრალოდ მოცემულია. ისინი წარმოადგენენ შინაარსს, რომელიც თავდაპირველად გვეძლევა. ეს შეგრძნებები გვეძლევიან დროსა და სივრცეში, მაგრამ არაფრით უკავშირდებიან ერთმანეთს. ისინი მოცემული არიან ურთიერთმიმართებათა გარეშე. კავშირები და მიმართებები მათში შეაქვს ცნობიერებას საერთოდ.

შეგრძნების რაიმე შინაარსის გაცნობიერებისათვის საჭიროა მისი განსხვავება სხვა შინაარსისაგან, ე. ი. რაიმე მოცემულის გაცნობიერებისათვის აუცილებელია, რომ ცნობიერებაში არ იყოს მხოლოდ ის, ცნობიერებაში უნდა იყოს მოცემულთა სიმრავლე, მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეიძლება მათი განსხვავება ერთმანეთისაგან, ამით მიიღწევა მათი გაცნობიერება; მეორე მხრივ, ამ მოცემულთა ურთიერთგანსხვავებისათვის ყოველ მათგანს უნდა ჰქონდეს გარკვეულობა. მაგრამ მოცემული შინაარსის ეს გარკვეულობა არის ამ მოცემულის იგივეობა თავის თავთან.

ცნობიერების შინაარსთა გაიგივება და განსხვავება აზროვნების მოქმედებაა და ეს მოქმედება იგივეობის პრინციპში ვლინდება. ვითარება, როგორც ვხედავთ, რთულდება: აქამდე ჩვენ ვფიქრობდით, რომ სამყაროს ნივთები და მოვლენები როგორც ცნობიერების შინაარსები, უშუალოდ გვეძლეოდა, ცნობიერება ფლობდა მათ, მათ ვერ ჩავთვლიდით ცნობიერების მდგომარეობად, ფსიქიკურ მოვლენებად, ისინი არსებობდნენ ცნობიერებაში მსგავსად, მაგალითად, ხე-

დვის არეში არსებული საგნებისა, თუმცა ამით რაიმე ფსიქიკურ ან ფიზიოლოგიურ მოვლენად არ იქცეოდნენ. ახლა ირკვევა, რომ ობიექტური სამყაროს საგნები უბრალოდ მოცემული კი არ არის ცნობიერებისათვის, არამედ კონსტრუირდება „ცნობიერების საერთოდ“ მიერ.

შუპეს აზრით, ცნობიერებაში უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან აპრიორული და აპოსტერიორული ელემენტები.<sup>27</sup> აპოსტერიორული ელემენტები უშუალოდ გვეძლევა, ასეთია, მაგალითად, წითელი ფერი (წითელი ფერის შეგრძნების შინაარსი), რომელიც ყოველთვის სივრცისა და დროის ფორმაშია მოცემული. აღქმის შინაარსები, მათი სივრცული და დროითი ხასიათი მოცემულია როგორც აზროვნებისათვის უცხო, ისინი „შიშველი ფაქტებია“. მათი სახით, რა თქმა უნდა, ცნობიერების შინაარსები გვაქვს, მაგრამ ისეთი, რომელთაც აზროვნება ჯერ „არ მიჰყარებია“. სამყაროს ნივთები და მოვლენები, როგორც შინაარსები ცნობიერებისა საერთოდ, კონსტრუირდებიან ამ „შიშველი ფაქტებიდან“. „შიშველი ფაქტები“ აზროვნების აპრიორული პრინციპების საშუალებით გადამუშავდება. პირველი პრინციპი, რომლითაც გადამუშავდება შეგრძნების შინაარსები, მათი დროულ-სივრცული იგივეობის პრინციპია. ამ პრინციპით ხდება შეგრძნებათა მასალის გაიგივება და განსხვავება.

შუპე დაწვრილებით არჩევს მეორე პრინციპს, რომელიც წარმოდგენილია მასთან როგორც თანაკუთვნილების პრინციპი. ამ უკანასკნელში იგულისხმება მოცემულის აუცილებელი კავშირი, მიზეზობრიობა. თუ მოვახდენთ განყენებას აზროვნების ამ აპრიორული ელემენტებისაგან, როგორც აღვნიშნეთ, დაგვრჩება „შიშველი ფაქტები“, ე. ი. შეგრძნებათა შინაარსები სივრცესა და დროში. ეს უკანასკნელი დასაბამიდანვე გვეძლევიან, გვეძლევიან როგორც ჩვენთვის უცხონი. ისინი რეცეპტულნი არიან, ჯერ კიდევ არ არის ნივთები, მოვლენები: უნდა მოხდეს მათი გაიგივება და განსხვავება, მათი გაერთიანება აუცილებელი კავშირით და აზროვნება მხოლოდ მაშინ გააცნობიერებს მათ როგორც სამყაროს ნივთებსა და მოვლენებს.

როგორც ჩანს, შუპე აქ თავისებური ფორმით იმეორებს კანტის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, შეგრძნებათა მრავალფეროვნებას ფორმას აძლევენ კატეგორიები და ამ გზით წარმოიშობა ცნება ნივთისა, საგნისა. ეს მსგავსება იმიტაც დასტურდება, რომ შუპე აპრიორულ ელემენტებს კატეგორიებს უწოდებს. უფრო მეტიც: კატეგორიები, რომლებიც „შიშველ ფაქტებს“ აკავშირებენ, მსჯელობებში გამოვლინდებიან.

ისმება კითხვა: რითღა განსხვავდება ეს მოძღვრება კანტის მოძ-

<sup>27</sup> Schuppe, Erk. Log, გვ. 97 და შემდ.

ღვრებისაგან? დასაწყისში განსხვავება ნათელი და არაორაზროვანი იყო: კანტი აღიარებს „ნივთების თავისთავად“ არსებობას, ე. ი. არსებობას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი — თუნდაც შეუქმცნებადი — რაღაც ტრანსცენდენტური სინამდვილისას, რომელიც ზემოქმედებს გრძნობადობაზე და იწვევს შეგრძნებებს. ეს შეგრძნებები ფორმდება განსჯის აპრიორული ფორმებით, კატეგორიებით და ამრიგად მსჯელობებში იქმნება საგანი, ბუნება როგორც კანონზომიერი მთელი. შუპე კი ამტკიცებდა, რომ „ნივთები თავისთავად“ არ არსებობენ, არ არსებობს არაფერი ტრანსცენდენტური, ყოფიერება ცნობიერებისათვის იმანენტურია, ცნობიერების შინაარსია და ა. შ.

ახლა შუპე ლაპარაკობს „შიშველ ფაქტებზე“, შეგრძნებებზე, რომლებიც სივრცისა და დროის ფორმაში არიან მოცემული, უცხონი არიან ცნობიერებისათვის, თავს ეხვევიან ცნობიერებას, გამოწვეული არიან ნერვების გალიზიანებით (Sinnesnerv!) და იგივეობისა და მიზეზობრიობის პრინციპებით მათი გაფორმების შესახებ, თანაც ეს გაფორმება ხორციელდება მსჯელობაში. შუპეს მანაც სურს პრინციპულად გამოიწიოს თავისი თვალსაზრისი კანტის თვალსაზრისისაგან. კანტის თანახმად კატეგორიები აზროვნების მხოლოდ აპრიორული ფორმებია; მსჯელობა სუბიექტური მოქმედებაა, ის აკავშირებს გრძნობების მონაცემებს და ამიტომ საგანი, ბუნება ადამიანის განსჯის ქმნილებაა და არა ობიექტურად, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული საგანია. მაგრამ თავად შუპეს თვალსაზრისითაც ზომ არ არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ბუნება, საგანი! ყოფიერება შუპეს თანახმადაც ზომ ცნობიერების შინაარსია!

რათა გავიგოთ განსხვავება, რომელსაც ამყარებს შუპე თავისა და კანტის თვალსაზრისებს შორის, შეიძლება მოვიყვანოთ ასეთი მაგალითი: კანტის თანახმად, მე, როგორც ემპირიულ სუბიექტს, მეჩვენება, რომ ჩემ გარეთ, დროსა და სივრცეში არსებული ხე ჩემგან, ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია. ნამდვილად კი ის ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ქმნილებაა, შექმნილია გრძნობათა მონაცემების საფუძველზე, რომლებიც გაერთიანებულია ცნობიერების ფორმებით—სივრცისა და დროის აპრიორული ინტუიციებით და განსჯის კატეგორიებით.

ხე, შუპეს თვალსაზრისით, ინდივიდუალური ცნობიერების გარეთ არსებობს; მრავალი ცნობიერება აღიქვამს ამ ხეს, ყოველი მათგანი თავისებურად, მაგ., მარჯვნიდან ან მარცხნიდან, წინიდან ან უკანიდან და, რა თქმა უნდა, თავისებური ელფერით, მაგრამ ამ ცნობიერებათა აღქმებში არსებობს საერთოც, იგივეობრივიც. ეს იგივეობრივია სწორედ შინაარსი ცნობიერებისა საერთოდ. ამ ცნობიერების შინაარსად

ყოფნა არ ნიშნავს ცნობიერების მდგომარეობად ყოფნას, არ ნიშნავს იმას, რომ რაიმე გადაიქცა ფსიქიკურ მოვლენად. არა, ეს ხე რჩება რეალურ, მატერიალურ, სხეულებრივ საგნად. ცნობიერება საერთოდ არ ქმნის მას, ის მხოლოდ შინაარსია ცნობიერებისა. თუკი შუპე ლაპარაკობს აპრიორული კატეგორიებით მოცემულის გაფორმებაზე, რაც მსჯელობებში ხორციელდება, ის მაინც ცდილობს გაემიჯნოს კანტის მოძღვრებას: მსჯელობა კი არ აკავშირებს მოცემულ მასალას, არამედ აცნობიერებს კავშირს. კატეგორიები სულიერი სუბსტანციის ფუნქციებს კი არ წარმოადგენენ, ისინი მხოლოდ აზროვნების პრინციპები კი არ არიან, არამედ თვითონ ობიექტებში არსებობენ. ამიტომ მსჯელობა პირველად როდი აკავშირებს ცდის ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მონაცემებს, მას, ობიექტური კავშირის გაცნობიერების საფუძველზე, თავის შინაარსად ნამდვილი ყოფიერება აქვს. სინამდვილე არ იქმნება ცნობიერებით, ის არის ინდივიდუალური განსხვავებისაგან განთავისუფლებული ცნობიერების შინაარსი, ე. ი. შინაარსი ცნობიერებისა საერთოდ.

სწორედ აქედან გამომდინარეობს ქეშმარიტების ის გაგება, რომელსაც გვთავაზობს იმანენტური ფილოსოფია: ქეშმარიტება არ არის აღამიანის ცნობიერების ქმნილება, ის სინამდვილის ასახვაა, ქეშმარიტება ინდივიდუალურ ცნობიერებათა საერთო, იგივეობრივი შინაარსია, ე. ი. შინაარსია ცნობიერებისა საერთოდ. ამრიგად, სინამდვილე, როგორც მხოლოდ შინაარსი ცნობიერებისა საერთოდ, ემთხვევა ქეშმარიტებას, რამდენადაც ქეშმარიტება სწორედ ეს შინაარსია ცნობიერებისა საერთოდ, რამდენადაც აუცილებელია აზროვნება არა ინდივიდუალური ცნობიერებისა, არამედ ცნობიერებისა საერთოდ. გადახვევა ამ უკანასკნელის შინაარსისაგან უკეთეს შემთხვევაში არის შეხედულება, უარეს შემთხვევებში კი — შეცდომა.

\* \* \*

ჩვენ აქამდე ვცდილობდით შეძლებისდაგვარად ობიექტურად დაგველაგებინა შუპეს თეორია: „შეძლებისდაგვარად“ ვამბობთ, რადგან შუპეს კონცეფციაში არსებობენ განსხვავებული ტენდენციები და ფილოსოფიის ისტორიკოსები წინ წამოსწევენ ხოლმე ხან ერთ ტენდენციას, ხან კი მეორეს. ამიტომ ამ კონცეფციის დალაგებები ურთიერთსაპირისპირონი აღმოჩნდებიან ხოლმე. საერთოდ ამგვარია ბედი ყველა იმ ფილოსოფიური მიმართულებისა, რომლებიც ცდილობენ მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალლა დადგენენ, რომლებიც ერთი მხრივ აღიარებენ ობიექტური სინამდვილის არსებობას

მეორე მხრივ კი ყოფიერებას ცნობიერების შინაარსად აცხადებენ და ა. შ.

იმანენტურ ფილოსოფიას იმ სახით, როგორცაა ის წარმოდგენილი შუპესთან, შუბერტ-ზოლდერნთან და სხვ. ჰქონდა გარკვეული გავლენა თავის სამშობლოში, თუმცა არა ისეთი ძლიერი, როგორც ჰქონდათ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა მიმართულებებს, მაგალითად: ნეოკანტიანელობას, მახიზმს, ფენომენოლოგიას და ა. შ. რევოლუციამდელ რუსეთში შუპესა და მისი მოწაფეების ფილოსოფიური თვალსაზრისი, მის მიმართ გამოთქმული ზოგიერთი კრიტიკული შენიშვნის მიუხედავად, აღფრთოვანებით მიიღეს. ლოსკი, იაკოვენკო, ლანცი და სხვა ამ ფილოსოფიას უყურებდნენ როგორც თითქმის რეფორმას, რომელიც საჭიროებდა ზოგიერთ შესწორებას და იმანენტიზმის პრინციპის უფრო თანამიმდევრულად გატარებას. მაგრამ შუპეს თავყანისმცემლები მის თეორიაში არსებული ტენდენციებიდან ერთ-ერთს გამოყოფდნენ ხოლმე, ამიტომ მათ ვერ შეძლეს ამ თეორიის ობიექტური დალაგება.

გავიხსენოთ, მაგალითად, შუპეს ძირითადი დებულება: ყოფიერება არის ცნობიერების შინაარსი. ნიშნავს თუ არა ეს დებულება ყოფიერების და აზროვნების იგივეობას (სულ ერთია, როგორც გავიგებთ ამ იგივეობას — სუბიექტურ-იდეალისტურად თუ ობიექტურ-იდეალისტურად).

გ. ლანცი აღფრთოვანებით ესაღმება იმანენტიზმის თვალსაზრისს; მის სტატიაში შუპეს დებულება გაგებულა როგორც სრული იგივეობა აზროვნებისა და ყოფიერებისა.<sup>28</sup> „აზროვნებასა და ობიექტს შორის მუდამ ტოლობის ნიშანი დგას“<sup>29</sup>.

რუსი მახისტი რევიზონისტების მსგავსად, რომლებიც მარქსისტულ ფილოსოფიას დუალიზმს სწამებდნენ, ლანცი თანამედროვე ფილოსოფიაში ხედავს სწრაფვას მონისტური მსოფლმხედველობისაკენ. ეს მსოფლმხედველობა, ლანცის თანახმად, გამოიმუშავებს „სუბიექტისა და ობიექტის ისეთ ცნებას, რომელიც გაამართლებდა ყოფიერებისა და აზროვნების პარმენიდესეულ იგივეობას“<sup>30</sup>, ლანცს არ სურს დაინახოს დაუძლეველი წინააღმდეგობანი, რომლებშიც იხლართება შუპეს კონცეფცია, ის ვერ ხედავს ამ თვალსაზრისის ეკლექტიკურ ხასიათს.

მართლაც, ერთი მხრივ, შუპე ამტკიცებს, რომ ყოფიერება ცნო-

<sup>28</sup> Г. Ланц, Вильгельм Шуппе и идея универсальной имманентности, «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 5 (100).

<sup>29</sup> ib., გვ. 765.

<sup>30</sup> ib., გვ. 769.



ბიერების იგივეურია, რომ ყოფიერება სწორედ ცნობიერებაა, ან, უფრო რბილად თუ ვიტყვით, ყოფიერება ცნობიერების შინაარსია მხოლოდ (ამ ორ გამოთქმას შორის, რა თქმა უნდა, არის განსხვავება), მეორე მხრივ, ყოფიერებასა და ცნობიერებას შუა აბსოლუტურად განსხვავებულ ორ რაიმედ („absolut zwei“) მიიჩნევს: „მიუხედავად იმისა, რომ ამ ორ შემადგენელ ნაწილს შორის უწყვეტი კავშირია, მათ შორის არსებობს ძალზე მკვეთრი და შეუზღუდელი დაპირისპირება. ეს აბსოლუტურად ორი ნაწილია და ჩვენ არ შეგვიძლია არ მივცეთ თითოეულ მათგანს საკუთარი სახელი — თითქოსდა ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ნივთები არიან“<sup>31</sup>.

შუპეს თეორია ეკლექტიკურია. შუპე დადგა შემეცნების პრობლემის იმ სიძნელის წინაშე, რომელიც მან მეტყველდრობით მიიღო წინარე ბურჟუაზიული ფილოსოფიიდან. ეს სიძნელე ეხება სუბიექტისა და ობიექტის კავშირს, იმას, თუ „როგორ გადაიტყვევა ტრანსცენდენტური იმანენტურად“, ანდა „როგორ წვდება იმანენტური ტრანსცენდენტურს“. შუპემ მოინდომა ეს სიძნელე ადვილად დაეძლია: არ არსებობს არავითარი ტრანსცენდენტური, არ არსებობს ყოფიერება, რომელიც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, ყოფიერება მოცემულია როგორც ცნობიერების უშუალო შინაარსი, მოცემულია ისევე, როგორც მოცემულია გრძნობები, სურვილები და ა. შ.

საკითხი, რომელიც გადაუჭრელი იყო ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის, — ეს უკანასკნელი ხომ თქმავს ერთმანეთისაგან ცნობიერებასა და ობიექტურ სინამდვილეს, შემდეგ კი ამაოდ ცდილობს თავის თავში ჩაკეტილი ცნობიერებიდან გააღწიოს, — „ადვილად“ გადაწყდა: ყოფიერება ცხადდება ცნობიერების შინაარსად და ცნობიერებას უკვე არ სჭირდება აღარც თავისი თავიდან გასვლა ობიექტური რეალობისაკენ და აღარც რაიმეს გარედან მიღება, რადგან ყოფიერება მისი შინაარსია მხოლოდ.

რალა ვუყოთ ასეთ შემთხვევაში ფიზიკისა და ფიზიოლოგიის მოძღვრებას იმის შესახებ, რომ აღქმები ცნობიერებაში გრძნობის ორგანოებზე ნივთების ზეგავლენით წარმოიშობა? ჩვენ ეს კითხვა დავსვით, რადგან შუპე არ უარყოფს ფიზიოლოგიის მოძღვრებას აღქმასა და ფიზიოლოგიურ პროცესებს შორის კავშირის არსებობაზე, მაგრამ, შუპეს აზრით, თვით ფიზიოლოგიური პროცესებიც ცნობიერების შინაარსს წარმოადგენენ. ამიტომ ამ შემთხვევაში უნდა ვილაპარაკოთ ცნობიერების შინაარსთა კავშირზე და არა კავშირზე, რომელიც არსებობს ცნობიერების შინაარსსა და ცნობიერებისათვის უცხო, ტრანსცენდენტურ რაიმეს შორის<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Schuppe, Erk. Logik, გვ. 26.

<sup>32</sup> ib., გვ. 66 და შემდ.

მაგრამ ეს დებულება არ ეთანხმება შუპეს დებულებას იმის შესახებ, რომ „პირველად მოცემული“, „უშუალოდ მოცემული“, ე. ი. შეგარნებათა შინაარსები—სივრცულობა, დროითობა უბრალოდ უნდა მივიღოთ. რომ ცნობიერება ამ დროს რეცეპტულია, შეგარნებები თავა ეხვევიან ცნობიერებას, როგორც მისთვის გაუგებარი და უცხო რამ<sup>33</sup>.

როგორღა წარმოიშვა ცნობიერებაში ისეთი შინაარსები, რომლებიც მისთვის უცხოა, თუკი მთელი ყოფიერება ცნობიერების შინაარსია მხოლოდ? და ეს უცხო, გაუგებარი შინაარსი, რომელიც თავს ეხვევა ცნობიერებას, უნდა გაფორმდეს აპრიორული კატეგორიების საშუალებით, ხომ არ ვუბრუნდებით ჩვენ ძველ კანტისეულ თვალსაზრისს, რომელსაც ვერაფრით დააღწია თავი ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ? „ნივთები თავისთავად“ და მათი ზემოქმედება ცნობიერებაზე უარყოფილია, მაგრამ ისინი კვლავ გვევლინებიან ახალი სახელით — ეს სახელია „უცხო“, „თავზე მოხვეული“.

ლიტერატურაში უკვე დიდი ხანია ცნობილია იმანენტური ფილოსოფიის ეს კავშირი კანტის თეორიასთან. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ის, რაც საესებით გასაგები იყო კანტის თეორიაში — გასაგები და არა მისაღები, — კერძოდ მოსღვრება „პირველად მოცემული“ ე. ი. შეგარნებების, — ცნობიერების ამ უცხო მასალის, — აპრიორული კატეგორიებით გაფორმების შესახებ, — საესებით გაუგებარი, ულოგიკოა შუპეს იმანენტურ ფილოსოფიაში.

შუპე ამტკიცებს, რომ იგივეობისა და მიზეზობრიობის პრინციპების საშუალებით ხდება „შიშველი ფაქტების“, შეგარნებათა შინაარსის გაცნობიერება. მართლაც, ძირითადი კატეგორიების გარეშე — შუპე ასახელებს მხოლოდ ორ კატეგორიას და შემდეგ უმატებს მიზეზობრიობა-აუცილებლობის გარკვეულ სახეებს — შეუძლებელია შევქმნათ სამყაროს ქეშმარიტი სურათი, რადგან კატეგორიები სინამდვილის არსებით კავშირებს გამოხატავენ. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ კატეგორიები აზროვნების აპრიორული ფორმებია. შუპეს სურს აღიაროს სამყაროს ობიექტური არსებობა — არა ცნობიერების მიმართ ტრანსცენდენტური, არამედ ობიექტური—და ამტკიცებს, რომ კატეგორიები სამყაროს ნივთებსა და მოვლენებშია. მაგრამ ნივთები და მოვლენები ხომ ცნობიერების შინაარსებია და კატეგორიები არიან არა პრინციპები ცნობიერებისა როგორც ასეთისა, არამედ გარკვეული სახის ცნობიერებისა, კერძოდ აზროვნებისა. რალა რჩება მტკიცებიდან — რომ „კატეგორიები“ თვითონ ნივთებშია?

იმანენტური სკოლის იმ წარმომადგენლებისაგან (შუბერტ-ზოლდერნისაგან, კაუფმანისაგან) განსხვავებით, რომლებიც უარყოფენ

<sup>33</sup> ib., გვ. 91.

ე. წ. მეტაფიზიკურ სოლიფსიზმს და იცავენ გნოსეოლოგიურ სოლიფსიზმს, შუბე ყველა ღონეს ხმარობს, მის თვალსაზრისს არ დაბრალდეს სოლიფსიზმი. შუბეს რომ არ სურს იყოს სოლიფსისტი, რა თქმა უნდა, გასაგებია: ნამდვილი სოლიფსისტი შეიძლება იყოს მხოლოდ შეშლილი. შოპენჰაუერის თქმით, სოლიფსისტებს საგაიეთშიც კი ვერ იპოვით. მეტაფიზიკური სოლიფსიზმი უაზრობაა: არ შეიძლება არსებობდეს ნორმალური ადამიანი, რომელიც დაიწყებს რომ მტკიცებას, რომ სამყარო მისი ცნობიერებაა, მისი წარმოდგენაა, რომ სამყარო ილუზიაა და რომ ქვეყნად არსებობს მხოლოდ იგი — ეს ადამიანი. უკვე ამ დებულების მტკიცების ცდა გულისხმობს ამ ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობის რწმენას. სოლიფსიზმი მხოლოდ გნოსეოლოგიური მიმართულება შეიძლება იყოს. ამ შემთხვევაში ფილოსოფოსი ამოდის „ცდის მონაცემებიდან“, შეგრძნებებიდან და სვამს კითხვას იმის თაობაზე, შეგვიძლია თუ არა ჩვენ შეგრძნებებზე დაყრდნობით გავიღეთ მათი ფარგლებიდან, გავიღეთ რეალური, ობიექტური სამყაროსაკენ. ეს ფილოსოფოსი არსებითად არ უარყოფს ასეთი სამყაროს არსებობას, მაგრამ ამ კითხვაზე უარყოფით პასუხს იძლევა. მაშ რაღას წარმოადგენს შემეცნება? შემეცნება არის ცდის მონაცემები, რომლებიც გადამუშავებულია გარკვეული პრინციპებით; მოცემულ შემთხვევაში ჩვენთვის სულ ერთია, თუ როგორ გავიგებთ ამ პრინციპებს — როგორც აპრიორული ხასიათის მქონე კატეგორიებს, თუ აზროვნების ეკონომიისათვის, ან სიმარტივის, სარგებლიანობის, მოხერხებულობის მიზნით მიღებულ შეთანხმებებს, რომლებიც არ ასახავენ ნამდვილი სამყაროს ნივთებს და კანონზომიერებებს. საკითხი ამგვარი სინამდვილის შესახებ, როგორც მეტაფიზიკური საკითხი, იდეენება შემეცნების თეორიიდან.

შუბე, რა თქმა უნდა, დარწმუნებულია ობიექტური სინამდვილის არსებობაში, მაგრამ ფიქრობს, რომ შემეცნების პროცესი აუხსნელი დარჩება, თუ შემეცნების საგანი ტრანსცენდენტური იქნება და ამიტომ შემეცნების საგანს ცნობიერებისადმი იმანენტურად, ცნობიერების შინაარსად თვლის. ამის გამო, მისი აზრით, სამყაროს რეალობა სრულიადაც არ გადაიქცევა ილუზიად. შუბე ცნობიერებასა და ობიექტურ სამყაროს ადარებს ცენტრსა და პერიფერიას; პერიფერია არის პერიფერია ცენტრის მიმართ, მაგრამ ამის გამო ის არ გადაიქცევა ცენტრად. „დაე ამ „მემ“ მუდამ ითამაშოს როლი ცენტრისა, რასთანაც, გასაგებია, თავისი ცნების მიხედვით, მიმართებაშია პერიფერია; პერიფერია ხომ ისევე არ არის ცენტრი, როგორც ცენტრი არ არის პერიფერია, და ჯერჯერობით იმის საფუძველზე, რომ პერიფერია

უეჭველად არის ცენტრის პერიფერია, არავის უმტკიცებია მხოლოდ ცენტრის არსებობა“ („სოლიფსიზმი“).

ეს მაგალითი უეჭველად კარგია, რადგან გამოხატავს შუბეს ძირითად აზრს ცნობიერებისა და ყოფიერების, სუბიექტისა და ობიექტის უწყვეტ ერთიანობაზე, მაგრამ ის ასევე უეჭველად გამოუხადებია ამ დებულების დასაბუთებისათვის. შუბე სწორია, როცა ამტკიცებს, რომ ცნობიერება მუდამ რაიმეს ცნობიერებაა; ცნობიერება გაცნობიერებული რაიმეს გარეშე ცარიელი სიტყვაა, რადგან ცნობიერება ყოველთვის გაცნობიერებული ყოფიერებაა. ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ყოფიერებაც ყოველთვის გაცნობიერებული ყოფიერებაა. აღქმა, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება არსებობდეს აღსაქმელი ნივთის, მოვლენის გარეშე; მაგრამ შუბემ წესით სავსებით სხვა დებულება უნდა დაგვიმტკიცოს, კერძოდ, ის, რომ ნივთს, მოვლენას არ შეუძლია არსებობა აღმქმელი ცნობიერების გარეშე. ნაცვლად ამ მტკიცებისა ის ან მიმართავს ცენტრისა და პერიფერიის სახეებს, ანდა იყენებს მცდარ არგუმენტს, რომელიც ჩვენ გავარჩიეთ ზემოთ; ეს არგუმენტი ხედავს წინააღმდეგობას იმაში, რომ, როცა ვეხებოთ ჭერ კიდე გაუაზრებელი ნივთების არსებობას, ჩვენ უკვე ვიაზრებთ მათ როგორც ჭერ კიდე გაუაზრებლებს. ერთხელ კიდე უნდა გავიმეოროთ: როდესაც ვიაზრებთ ნივთებს, რომლებიც არსებობდნენ ადამიანის, მისი ცნობიერების, მისი აზროვნების გაჩენამდე, ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვიაზრებთ მათ. უფრო მეტიც, ჩვენი აზრების შინაარსი სწორედ ჩვენი აზრების შინაარსია და არა ობიექტი. საგანი აზრისა არ არსებობს ჩვენი აზრების გარეშე, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ამ ნივთების არსებობა დაკავშირებულია ჩვენს აზრებთან, რომ ამ ნივთებს არ შეუძლიათ არსებობა ჩვენი აზრების გარეშე.

ბოლოს და ბოლოს რა არის, შუბეს თანახმად, ნივთებისა და მოვლენების ობიექტური არსებობა, რასაც ის აღიარებს სოლიფსიზმისაგან თავის დაღწევის მიზნით, ნივთების ობიექტური არსებობა, რომელსაც ის ასხვავებს ნივთების ტრანსცენდენტური არსებობისაგან? შუბე ამტკიცებს, რომ სამყაროს ნივთები და მოვლენები არსებობენ ობიექტურად, წარმოადგენენ ცნობიერების შინაარსს, მაგრამ ამ საფუძველზე ისინი სრულიადაც არ უნდა ჩაეთვალოთ მხოლოდ სუბიექტურ მოვლენად, აჩრდილად, ილუზიად. შუბე პირდაპირ აყენებს საკითხს სუბიექტურისა და ობიექტურის შესახებ: „... ჩემთვის სავსებით ნათელია, რომ კითხვაზე — რა არის სუბიექტური და რა არის ობიექტური, პასუხი უნდა გავცეთ ყოველგვარი ნატურფილოსოფიური სპეკულაციის გარეშე და რომ ამ სპეკულაციამ, უპირველეს ყოვლისა, ანგარიში უნდა გაუწიოს უშუალო ფაქტებს“. „... არ

შეიძლება, ნორმალურ, უექველ აღქმას ვუწოდოთ სუბიექტური იმ აზრით, რომ ის ახასიათებს სუბიექტს როგორც ასეთს, ქმნის სუბიექტს. თუ აღქმას სუბიექტურს ვუწოდებთ, მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ სუბიექტი ფლობს მას, როგორც თავისას, აცნობიერებს მას, როგორც თავისას, ჩვეულებრივ სიტყვათმარებასთან მწყურადად ვიქნებით. აქ, ისევე როგორც მრავალ მსგავს შემთხვევაში, მთავარი მკაცრად დავადგინოთ სიტყვათა საზრისი და ერთი და იმავე სიტყვის ხმარებისას არ ავურიოთ ერთმანეთში მისი სხვადასხვა მნიშვნელობა. ჩვეულებრივი მნიშვნელობით სიტყვა სუბიექტური ეწოდება იმას, რაც ახასიათებს ერთ სუბიექტს სხვების საპირისპიროდ, და ისეთ თავისებურებათა სფეროს, რომლებითაც სუბიექტები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან: ლაპარაკობენ სუბიექტურ გემოვნებაზე, სუბიექტურ შეხედულებებზე და გრძნობებზე, გრძნობის ორგანოთა სუბიექტურ შეგრძნებებზე. ამ სუბიექტურში სუბიექტი პოულობს თავის თავს, ფლობს თავის თავს, თავის თავში იმყოფება“. ყოველივე ეს ეხება სუბიექტის აზრებს, გრძნობებს, გადაწყვეტილებებს. ზუსტად ამგვარი გემოვნება, შეხედულება, გრძნობა და ა. შ., რაგვარიც მაქვს მე, სხვას არავის არა აქვს. გარდა ამისა, ყოველი სუბიექტის სხეული განსხვავდება სხვა სუბიექტების სხეულებისაგან, თუნდაც უკვე იმით, რომ მას სივრცის სხვებისაგან განსხვავებული ნაწილი უკავია. სივრცეში მისი მდგომარეობა უსასრულოდ ბევრ რაიმეს განსაზღვრავს სუბიექტის ცნობიერების შინაარსის გარკვეულობასა და შედგენილობაში. შინაარსში ბევრი რამ დამოკიდებულია იმაზე, თუ რისი აღქმა მოუხდა მოცემულ ცნობიერებას, როგორი გრძნობები წარმოიშვა ამ ცნობიერებაში მოცემული შეგრძნებების გაჩენისას, როგორი ჩვევები ჰქონდა სუბიექტს და გაგების როგორი ჩვევები განავითარეს მათ, აღქმისა და გაგების რომელი უნარების გავარჯიშება ხდებოდა ამ დროს და ა. შ.

„საკუთარ სხეულში და საკუთარ აზროვნებაში, გრძნობაში და ნებაში თქვენ პოულობთ საკუთარ თავს, განსხვავებულს ყველა სხვა ადამიანისაგან, მაგრამ ვარსკვლავებიან ცაში, რომელსაც ჩვენ ვპვრეტთ ისე, რომ ერთმანეთთან სრულ თანხმობაში ვართ, ვერც თქვენ პოულობთ საკუთარ თავს და ვერც მე. აღქმის ობიექტი ამ დროს საერთოა, — ეს მტკიცდება იმით, რომ შესაძლებელი ხდება გავითვალისწინოთ და მოვიშოროთ აღქმის ამ ორ სახეს შორის არსებული უმნიშვნელო განსხვავებები. ამიტომ არც ერთ აღქმელ სუბიექტს არ შეუძლია ეს ობიექტი მიაკუთვნოს თავის თავს, როგორც საკუთარი თავის დამახასიათებელი ნიშანი. ის ვითარება, რომ ობიექტი საერთოა, ამ ობიექტს ანიჭებს დამოუკიდებლობას; ვერც ერთი სუბიექტი ვეღარ ჩათვლის მას თავის სუბიექტურ კუთვნილებად,

ზადგან მოცემული სუბიექტისაგან თავის დამოუკიდებლობას ობიექტი ამტკიცებს იმით, რომ იგი მეორე სუბიექტის ობიექტია“<sup>34</sup>.

ერთი შეხედვით შუბეს მსჯელობა უნაკლო გეგონებათ: ყოველი ადამიანის აღქმა ინდივიდუალურია. თავისებურია, ერთი სუბიექტის აღქმა მრავალი ნიშნით განსხვავდება მეორის აღქმისაგან. ყოველი ცალკეული ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი ეს თავისებურებანი სწორედ ისაა, რასაც სუბიექტურს უწოდებენ. მაგრამ ცალკეულ ცნობიერებათა აღქმაში — ვარსკვლავებიანი ცის, ხის და ა. შ. აღქმაში — საერთოც ხომ არის; ეს საერთო არ არის ინდივიდუალური ცნობიერების „საკუთრება“, კუთვნილება და ამიტომ ის არ არის დამოკიდებული ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე, ის არის სწორედ ისეთი რამ, რასაც ობიექტურს ვუწოდებთ.

ა) მაგრამ, ჯერ ერთი, საიდან გვაქვს ჩვენ ცოდნა ყველა ინდივიდუალური ცნობიერებისათვის საერთოს შესახებ? სხვა ინდივიდთა ცნობიერება ხომ უშუალოდ არ არის მოცემული, სხვა „მეების“ არსებობის შესახებ ჩვენ შუბეს თანახმად დავასკვნით. მსჯელობა სხვა ცნობიერების არსებობის შესახებ დასკვნის საშუალებით მიიღება, ასევე დასკვნის საფუძველზე მიიღება მსჯელობა ინდივიდუალურ ცნობიერებებში საერთოს (ჩემი და სხვისი ცნობიერებისათვის საერთოს). იგივეობრივის არსებობის შესახებ, ე. ი. ის, რასაც ობიექტური ეწოდება, დასკვნის შედეგია. მაგრამ განა თვითონ შუბე არაა იმის წინააღმდეგი, რომ ცნობიერების მონაცემების საფუძველზე გააკეთოს დასკვნა ობიექტური ნივთების არსებობის შესახებ! განა თვითონ შუბე არ ამტკიცებს იმას, ობიექტური უშუალოდაა მოცემული ცნობიერებაში და არ მიიღება გარკვეული მონაცემების საფუძველზე დასკვნის გაკეთების გზითო?!

ბ) გარდა ამისა, შუბეს მსჯელობა კიდევ რომ ჩავთვალოთ სწორად, ისიც ნათელია, რომ მისი მიზანია არა ნივთების ობიექტური არსებობის დამტკიცება, არამედ ცოდნის ობიექტურობის დასაბუთება. მართლაც, იმის შემდეგ, რაც მთელი სინამდვილე ცნობიერების შინაარსად გამოცხადდა, შუბე ცდილობს ცნობიერების ამ შინაარსში გამოიჩინოს ობიექტური სფერო სუბიექტურისაგან. შინაარსის ინდივიდუალურ შეფერილობას, თავისებურებას ის სუბიექტურად თვლის, იმას კი, რაც საერთოა, იგივეობრივია ყველა ცნობიერებაში, ე. ი. იმას, რაც ეკუთვნის მხოლოდ ცნობიერებას საერთოდ, ობიექტურად მიიჩნევს. მაგრამ ცნობიერების შინაარსი, ბუნებრივია, მხოლოდ ცნობიერების შინაარსადვე რჩება, მაშინაც კი, როდესაც ის აღმოჩნდება შინაარსი ცნობიერებისა საერთოდ: ეს ცნობიერება ყველა

<sup>34</sup> Ш у п е, Солипсизм, გვ. 123—125.

ინდივიდუალურ ცნობიერებაში იგივეობრივია, მაგრამ მაინც ინდივიდუალური ცნობიერების მომენტია. ამ იგივეობის გამო ეს ცნობიერება არ გადაიქცევა მატერიალური. ან, როგორც იტყოდა შუპე, სხეულებრივი სამყაროს ნაწილად. ის ვითარება, რომ მრავალი ადამიანი ხელავს ერთსა და იმავე ვარსკვლავიან ცას, ამ ცას არ აქცევს ცნობიერების სუბიექტურ მდგომარეობად, — შუპეს ეს აზრი სწორია. მაგრამ შუპე ცდება, როცა ფიქრობს, რომ ეს ვითარება გადააქცევს ვარსკვლავიან ცას შინაარსად „ცნობიერებისა საერთოდ“. ვარსკვლავიანი ცა არის ობიექტი, მრავალი ადამიანის დაკვირვების საგანია, ყოველგვარი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანია: ამ დაკვირვების, შესწავლის საერთო შედეგი არის ცნობიერების შინაარსი როგორც ცოდნის შინაარსი მეცნიერების განვითარების გარკვეულ დონეზე და არა თვითონ ვარსკვლავიანი ცა, რომელიც შეიძლება არსებობდეს და ფაქტობრივად კიდევ არსებობს ყოველგვარი ცოდნის გარეშე.

გ) და ბოლოს, შუპეს არც ცოდნის ობიექტურობა შეუძლია ახსნას. ობიექტური ხასიათი ცოდნას აქვს მაშინ. როდესაც ის გაწმენდილია ინდივიდუალური ცნობიერების თავისებურებისაგან. ეს დებულება საერთოდ სწორია, თუ მასში იგულისხმება ასეთი აზრი: ობიექტური ხასიათის მქონე ნამდვილი ცოდნა გვაქვს მაშინ. როდესაც ცოდნის შინაარსი არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე.

მაგრამ შუპეს თვალსაზრისით, ცოდნის შინაარსი არა მარტო „იმყოფება“ ცნობიერებაში, არამედ დამოკიდებულიცაა ცნობიერებაზე, თუმცა ეს ცნობიერება ინდივიდუალური კი არ არის, არამედ ზეინდივიდუალურია: სამყარო, როგორც მოწესრიგებული მთელი, ხომ აზროვნების კატეგორიალური კავშირებით იქმნება. თავდაპირველად მოცემულია ის, რაც, როგორც უცხო, თავს ეხვევა ცნობიერებას. მოწესრიგდება აზროვნების კატეგორიების საშუალებით — კერძოდ, იგივეობისა და განსხვავების პრინციპებით ერთი მხრივ, და მიზეზობრიობის პრინციპით, მეორე მხრივ. ამგვარად, ცოდნის ობიექტური ხასიათი დამოკიდებულია არა ობიექტური ნივთებისა და მოვლენების არსებობაზე, — შუპეს არ სურს მათი ობიექტური არსებობის უარყოფა, ის უარყოფს მხოლოდ მათს ტრანსცენდენტურობას ცნობიერების მიმართ, — რომელთა წესრიგი, კანონზომიერება და სისტემა განსაზღვრავს ცოდნის ობიექტურობას, არამედ აზროვნების აპრიორულ, ე. ი. მხოლოდ ადამიანის დამახასიათებელ ელემენტებზე. ეს აპრიორული ელემენტები ცნობიერებაში არსებობენ „თავდაპირველად მოცემულებთან“ ერთად და გვეჩვენებენ, თითქოს ისინი ობიექტებშიც არიან მოცემულნი. „მიზეზობრივი მიმართება,

ოგვევობისა და განსხვავების მიმართების მსგავსად, ხშირად განიხილება როგორც რალაც ობიექტებში მოცემული“, ნამდვილად კი ისინი პრინციპებია ცნობიერებისა საერთოდ, ე. ი. ადამიანის ცნობიერებისა. ამრიგად, ცოდნის ობიექტურობა დამოკიდებულია „ცნობიერების საერთოდ“ თავისებურებაზე, ე. ი. ადამიანის აზროვნების შემთხვევით სტრუქტურაზე, შემთხვევითზე, რადგან ეს სტრუქტურა არ არის დამოკიდებული ობიექტურ სამყაროზე და ყოველი სხვაგვარი სტრუქტურა აზროვნებისა სავსებით სხვაგვარ „ობიექტურ“ ცოდნას შექმნიდა.

მიუხედავად დიდი გარჯისა, შუბემ ვერ დაასაბუთა დებულება ცნობიერებისა და ყოფიერების ერთიანობისა და უწყვეტობის შესახებ, ე. ი. დებულება — რომ არ არსებობს სუბიექტი ობიექტის გარეშე და ობიექტი სუბიექტის გარეშე. დებულების პირველი ნახევარი მტკიცდება ცნობიერების უბრალო ფენომენოლოგიური ანალიზით, რომლის მიხედვითაც ცნობიერება ყოველთვის რაიმეს ცნობიერებაა და ამ რაიმეს გარეშე არ არსებობს. დებულების მეორე ნახევარი არ არის დასაბუთებული და არც შეიძლება დასაბუთდეს. ამ დებულების გამართლების მოჩვენებითი ცდა ემყარება ორი ტერმინის — „შინაარსისა“ და „ობიექტის“ — არევის ერთმანეთში: ცნობიერების შინაარსი არ შეიძლება არსებობდეს ცნობიერების გარეშე, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ იმავეს ვერ ვიტყვით ობიექტურ სინამდვილეზე, ობიექტზე, საგანზე, რომლის შესახებ ცოდნაცაა (შეიძლება ეს იყოს არა ცოდნა, არამედ მცდარი წარმოდგენა) ამ შემთხვევაში ცნობიერების შინაარსი.

შუბე ყოფიერებას ცნობიერების შინაარსად თვლის, მას სურს ცნობიერებასა და ყოფიერებას შორის დაამყაროს მიმართება — „ცნობიერებაში ქონა“ (im Bewusstsein haben). ამის შემდეგ, როცა შუბე ლაპარაკობს „შიშველი ფაქტების“ მომწესრიგებელ აპრიორულ ფორმებზე, ის წმინდა კანტიანურ თვალსაზრისზე დგება. შუბეს არ ძალუძს დაასაბუთოს დებულება, რომ არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე და ამ მოსაზრების დაყენებული დაცვით გნოსეოლოგიური სოლიფსიზმის თვალსაზრისზე დგას.

ტრანსცენდენტური ყოფიერების, ე. ი. ნივთებისა და მოვლენების ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობის უარყოფისას შუბემ ვერ შეიძლო ბოლომდე მიეყვანა ეს პრინციპი: რას ნიშნავს არსებითად „რალაც უცხო“, რომელიც, შუბეს თანახმად, თავს ეხვევა ცნობიერებას? ის ხომ არ არის ინდივიდუალური ცნობიერების არსებით გაპირობებული მომენტი, ისევე როგორც არ არის მომენტი „ცნობიერებისა საერთოდ“. აღიარებს რა „თავდაპირველად მოცემულს“, უცხო, რომელიც ცნობიერებას ეხვევა თავს, შუბე თავისი ნების სა-



წინააღმდეგოდ, მის მიერვე უარყოფილ ბუნებრივ, რეალისტურ თვალსაზრისზე დგება. საიდან ჩნდება ეს ცნობიერებისათვის უცხო? ამ კითხვის უპასუხოდ დატოვება არ ნიშნავს პრობლემის გადაწყვეტას საკუთარი თვალსაზრისის სასარგებლოდ.

რა შეიძლება ითქვას სხვა „მე“-ების თაობაზე, რომელთა არსებობის შესახებაც დავასკვნით ჩვენ?

შუპეს ხომ არ შეუძლია ამტკიცოს, რომ სხვა „მე“-ები ცნობიერებისათვის იმანენტურია, ისინი ხომ არსებობენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად იმ შემთხვევაშიც, თუ გვარობითი ცნობიერება წარმოადგენს სხვა „მე“-ების მომენტს: სხვა „მე“ ხომ არ ეძლევა უშუალოდ მრავალ ცნობიერებას, მსგავსად ხისა, რომელიც უშუალოდ შემოდის მრავალი ცნობიერების თვალთახედვაში.

შუპეს თეორია სუბიექტური იდეალიზმის ეკლექტიკური თეორიაა, რომელიც ობიექტური, ინდივიდუალური ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის აღიარებას უთავსებს სოლიფსიზმს, რამდენადაც ობიექტურ სინამდვილეს, არსებითად, მიიჩნევს შინაარსად „ცნობიერებისა საერთოდ“. ეს ეკლექტიკური თეორიაა, რომელშიც ცნობიერების შინაარსის ფორმით ობიექტური რეალობის უშუალო მოცემულობის პრინციპი შეთავსებულია წმინდა კანტიანურ პრინციპთან, და რომლის თანახმადაც სინამდვილე, საგნები „ცნობიერებისა საერთოდ“ აპრიორული კატეგორიების მიერ აიგება.

იმანენტური ფილოსოფიის თვალსაზრისს შუპეზე გაცილებით თანამიმდევრულად ავითარებენ მისი მიმდევრები — შუბერტ-ზოლდერნი, კაუფმანი და სხვ. ისინი იცავენ ე. წ. გნოსეოლოგიურ სოლიფსიზმს, ასხვავებენ მას მეტაფიზიკური სოლიფსიზმისაგან, რომლის მიხედვითაც სამყარო მხოლოდ ილუზიად უნდა ჩაითვალოს.

1. პოზიტივიზმი, როგორც სახითაც არ უნდა ყოფილიყო ის ფილოსოფიის ისტორიაში, ყოველთვის იდეალისტურ მიმართულებას წარმოადგენდა, ამ თავს კი იდეალისტური პოზიტივიზმი ვუწოდეთ, იმიტომ, რომ ეს სახელი გარკვეულ ფილოსოფიურ თეორიას მისცა ჟეითონ ამ თეორიის ავტორმა — პ. ფაიჰინგერმა: ის ახასიათებს თავის თეორიას, როგორც იდეალისტურ ან კრიტიკულ პოზიტივიზმს.

ფაიჰინგერის მთავარი შრომა — „თითქოსის“ ფილოსოფია (Die Philosophie des „Als ob“). კაცობრიობის თეორიული, პრაქტიკული და რელიგიური ფიქციების სისტემა იდეალისტური პოზიტივიზმის საფუძველზე — ძირითადად დაიწერა 1876-77 წლებში. ფაიჰინგერი ჩამოთვლის მოაზროვნეებს, რომლებმაც გავლენა მოახდინეს მასზე. ესენია: პოზიტივისტი ლაასი, კანტიანელი ფ. ა. ლანგე, შოპენჰაუერი და კანტი, პოზიტივისტი და ემპირისტი მილი, ვუნდტი, შტაინტალი და სხვა.

გარკვეული მიზეზების გამო ეს წიგნი თავის დროზე არ გამოქვეყნებულა, მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროის „ცნობილი“ ფილოსოფოსი ფ. ა. ლანგე ფაიჰინგერის დებულებებს „სავსებით დაეთანხმა“ და გამოთქვა მოსაზრება — ავტორის მიერ წამოყენებული ძირითადი აზრი „შემეცნების ფილოსოფიური თეორიის ქვაკუთხედი გახდება.“ ფაიჰინგერმა გადაწყვიტა გამოექვეყნებინა თავისი შრომა შეცვლილ პირობებში, სწორედ მაშინ, როდესაც ის შეიძლება მოეხდინა უფრო დიდი გავლენა, ვიდრე ადრე, და როცა მისი გაგება მნიშვნელოვნად გაადვილდებოდა. ეს პირობები შემდეგი იყო: პირველ ყოვლისა. იგავრცელება ვოლუნტარისტული თვალსაზრისისა, რომელიც უკავშირდებოდა ვუნდტისა და პაულსენის, ვინდელბანდისა და რიკერტის სახელებს. ამ თვალსაზრისების გამოჩენამდე ფიხტეს, შოპენჰაუერისა და დარვინის გავლენის მქონე ფაიჰინგერის ვოლუნტარიზმი „იზოლირებული აღმოჩნდებოდა“ („ganz isoliert“); მეორე პირობაა აღმოცენება შემეცნების ბიოლოგიური თეორიისა, რომე-

ლიც მახისა და ავენარიუსის მიერ იყო დასაბუთებული; მესამე პირობაა ფ. ნიცშეს ფილოსოფიის ძლევამოსილი სვლა; და ბოლოს, მეოთხე პირობაა პროგნატიზმის წარმოშობა და გავრცელება.

ამ ოთხი მიმართულების გარდა ფაიზინგერი ასახელებს ბევრ ფილოსოფოსს, რომელთა შრომებშიც გამოთქმული იყო მისი თეორიის ანალოგიური დებულებები. მართალია, მისი თეორია დამოუკიდებლად შეიქმნა, მაგრამ ახალი დროის „სულიერი მოძრაობა“ მიუთითებდა, რომ წიგნის გამოქვეყნებისათვის ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა!

ჩვენ ფაიზინგერის გამოთქმები მოვიტანეთ, რათა გვეჩვენებინა მისი შეხედულებების ნათესაობა ვოლუნტარიზმთან, მახიზმთან, პრაგმატიზმთან.

ფაიზინგერის შეხედულებების დალაგება და კრიტიკა შეიძლება ზედმეტი მოგვეჩვენოს, რამდენადაც ისინი თავისებურად იმეორებენ ზემოთ აღნიშნულ თეორიებს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ფაიზინგერის თეორიას გარკვეული ადგილი უჭირავს XX საუკუნის პირველი ათწლეულების ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ თეორიამ დიდი გავლენა მოახდინა არა მარტო ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე, არამედ სპეციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენლებზეც. ის ფაქტი, რომ ფაიზინგერის წიგნი, გამოქვეყნებული 1911 წელს, ხელახლა გამოიცა 1913, 1918, 1919, 1920 (მეხუთე და მეექვსე გამოცემა), 1922 (მეშვიდე და მერვე გამოცემა) წლებში, მიუთითებს ამ თავისებური თეორიის უდიდეს გავლენაზე. შეიქმნა სპეციალური ფილოსოფიური ჟურნალი „Annalen der Philosophie und philosophische Kritik“, რომელსაც ხელმძღვანელობდნენ თვითონ ფაიზინგერი და მისი მიმდევარი რ. შმიდტი. ჟურნალის ფურცლებზე ქვეყნდებოდა სტატიები, რომლებიც იხილავდნენ სამართლის, მოლექულური ფიზიკის, მათემატიკის, ესთეტიკის, ელექტრობის, ფარდობითობის თეორიის პრობლემებს, ბიოლოგიის, ფსიქოლოგიის, ფსიქონალიზის, ენათმეცნიერების, მედიცინის საკითხებს „als ob“-ის ფილოსოფიის თვალსაზრისით.

ფაიზინგერის თეორია ყურადღებას იმსახურებს იმიტომაც, რომ ის გულახდილად, ყოველგვარი შელამაზების და ორაზროვნების გარეშე იცავს იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის თვალსაზრისს, და სრულიადაც არ ცდილობს, დადგეს მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მალა, პრაგმატიზმის მსგავსად არ ეძებს მეთოდს, რომლითაც შესაძლებელი იქნებოდა სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმართულებათა შორის არსებული ყველა სადავო საკითხის მოგვარება, ემპირიოკრიტიკოსების მსგავსად არ აცხადებს, რომ ცდაზე დაყრდნობით შეიძლება ყველაფრის შემეცნება, რომ შეუშეცნებელი არ არსებობს.

2. მეცნიერული აზროვნება. ფიქრობს ფაიჭინგერი, არის ფსიქიკის (Psyche) ფუნქცია. „Psyche“ არის არა სულიერი სუბსტანცია, არამედ სულიერი მოქმედებები — აქციები და რეაქციები, რომლებიც ორგანიზმის ფუნქციებია, განსაზღვრული არიან პირობებით და მიზეზებით და კანონზომიერად მიმდინარეობენ. ორგანიზმის როგორც სხეულებრივი. ისევე ფსიქიკური ფუნქციები ემპირიულად მიზანშეწონილი არიან. ეს მიზანშეწონილება გამოიხატება მდგომარეობებთან და გარემოსთან შეგუებაში. ამ აზრით ფსიქიკური პროცესები, როგორც ასეთნი, მიზანშეწონილნი არიან. ცნობიერება არ შეიძლება შევადაროთ პასიურ სარკეს, რომელიც ფიზიკის კანონის შესატყვისად ირეკლავს სხივებს. ცნობიერება ისე არ მიიღებს გარედან არც ერთ გაღიზიანებას, რომ გარკვეულად არ გადაამუშაოს. Psyche წარმოადგენს გარდაქმნის ორგანულ ძალას, რომელიც დამოუკიდებლად, მიზანშეწონილად ცვლის აღქმულს და შეუძლია შეიგუოს უცხო და ასევე თვითონ შეეგუოს ახალს<sup>2</sup>.

ლოგიკური აზროვნება არის გარე სამყაროს თვითმოქმედი ათვისება, შეგრძნებათა მასალის ორგანულად მიზანშეწონილი გადაამუშავება: ლოგიკური აზროვნება წარმოადგენს ფსიქიკის ორგანულ ფუნქციას.

აზროვნების ორგანული ფუნქცია გამოხატავს გარკვეულ მიზანს, ეს მიზანია წარმოდგენებად, ცნებებად და მათ კავშირებად გრძობადი მასალის იმგვარად გადაამუშავება, რომ ისინი ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს, ანდა— „როგორც ჩვეულებრივად ამბობენ და ჩვენც შეგვიძლია და უნდა ვთქვათ“ — ეთანხმებოდნენ ობიექტურ ყოფიერებას<sup>3</sup>.

ფაიჭინგერი წინასწარ თვლის დამტკიცებულად იმას, რომ ობიექტური ყოფიერება შეუმეცნებელია — „ასეთია გავრცელებული მეცნიერული შეხედულება“ — და ამიტომ, მისი აზრით, აზროვნების ფუნქცია შეასრულებს თავის მიზანს იმ შემთხვევაში, თუკი ის შეგრძნებათა მონაცემებს გადაამუშავებს მნიშვნელობის მქონე ცნებებად, ზოგად მსჯელობებად, აუცილებელ დასკვნებად და ამ საფუძველზე შექმნის სამყაროს ისეთს სურათს, რომელზე დაყრდნობითა ც შეიძლება გამოვთვალოთ ობიექტური ხლომილებები და წარმატებით ჩავეროთ ჩვენი პრაქტიკული მოღვაწეობის ამბავთა მიმდინარეობაში. „იმის გარანტიას, რომ აზროვნებამ შეასრულა თავისი მიზანი, იძლევა არა თანხმობა ნავარაუდევ „ობიექტურ ყოფიერებასთან“, რომელიც ჩვენ უშუალოდ არასოდეს არ გვეძლევა გარე სამყაროს

<sup>2</sup> ib., გვ. 1—2.

<sup>3</sup> ib., გვ. 4.

არა თეორიული ასახვა ცნობიერების სარკეში, მაშასადამე, არა ობიექტურ საგნებთან ლოგიკური, პროდუქტების თეორიული შედარება, არამედ პრაქტიკული გამოცდა იმისა, შესაძლებელია თუ არა ამ ლოგიკური პროდუქტების დახმარებით გამოვიტვალოთ. ხლომილებები და ლოგიკური პროდუქტების დირექტივების მიხედვით მიზანშეწონილად შევასრულოთ ჩვენი მოქმედებები“<sup>4</sup>.

ფაიჰინგერის აზრით, ობიექტური ყოფიერება რომ შემეცნებადი ყოფილიყო, ჭეშმარიტება იქნებოდა მისი ასახვა აზროვნებით, ჩვენი აზრების თანხმობა საგნებთან. ჭეშმარიტება, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, უნდა იყოს მსჯელობა, რომელიც გარკვეული სახით ასახავს სინამდვილეს. მაგრამ ჩვენს აზროვნებას არ შეუძლია მიაღწიოს ამგვარ ჭეშმარიტებას: ჩვენი აზრების ჭეშმარიტობის გარანტიაა მათი მხოლოდ პრაქტიკული გამოცდა. „თანამედროვე შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით „ჭეშმარიტებაზე“, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით (ე. ი. ჭეშმარიტებაზე როგორც აზროვნებაში სინამდვილის ასახვაზე — კ. ბ.) ლაპარაკი გამორიცხულია“<sup>5</sup>.

ფაიჰინგერი მრავალგზის იმეორებს ერთსა და იმავე დებულებას: აზროვნების ლოგიკური ფუნქციის მიზანი ასეთია: მან უნდა მოგვეცეს შესაძლებლობა, წინასწარ გამოვიტვალოთ, თუ რომელ შეგრძნებას (შთაბეჭდილებას) მივიღებთ ჩვენ ამა თუ იმ პირობებში.

ფაიჰინგერი სწორია, როცა ამტკიცებს, რომ მსჯელობის პრაქტიკული გამოცდა მათი ჭეშმარიტების გარანტიას იძლევა. მაგრამ პრაქტიკული გამოცდა ხომ ობიექტურ სინამდვილეში ამ მსჯელობების გამოყენების პროცესში უნდა ხდებოდეს. ჩვენ მოცემული გვაქვს შეგრძნებები, რომელთაც გადავამუშავებთ აზროვნების საშუალებით და ექმნით ზოგად („allgemeine“) მსჯელობებს: ისინი არ და ვერ ასახავენ სინამდვილეს. ჩვენ მათ მიუყენებთ სინამდვილეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყოველგვარ აზრს კარგავს დებულება — რომ ჭეშმარიტების გარანტიას იძლევა პრაქტიკული გამოცდა: მსჯელობათა „პრაქტიკული გამოცდა“ ხომ სხვას არაფერს ნიშნავს, გარდა სინამდვილისადმი მათი მიყენებისა. ამ შემთხვევაში არ შეიძლება სინამდვილე გავიგოთ როგორც მხოლოდ შეგრძნება: თუკი ცნებებად და მსჯელობებად შეგრძნებათა გადაამუშავების შემდეგ ჩვენ ამ ცნებებსა და მსჯელობებს პრაქტიკულად ვცდით კვლავ მხოლოდ შეგრძნებათა საფუძველზე, მაშინ გაუგებარი ხდება თუ როგორ შეგვიძლია ჩვენ წინასწარ გამოვტვალოთ მომავალი შეგრძნებები; რომელთა წარმოშობაც არ არის დამოკიდებული ჩვენზე.

<sup>4</sup> ib., გვ. 5.

<sup>5</sup> ib.

მომავალი შესაძლებელი შეგრძნებები არ არის დამოკიდებული ჩვენზე: მოცემული შეგრძნებების საფუძველზე ვქმნით მსჯელობებს, რომელთაც ჩვენი მოქმედებებისათვის მიზანშეწონილი ხასიათი აქვთ. რადგან აზროვნების მოქმედება სწორედ მიზანშეწონილია. ჩვენ ვქმნით ისეთ მსჯელობებს, რომლებიც „ეგუებიან“, ეთანხმებიან ერთმანეთს. დაუშვით, რომ ყველაფერი ეს მართლაც ხდება სწორედ ისე, როგორც აღწერს ფაიზინგერი. იბადება კითხვა, როგორ „ეგუებიან“, ეთანხმებიან ეს მსჯელობები მომავალ შეგრძნებებს, რომლებიც ჩვენი ნებისა და სურვილის მიხედვით არ წარმოიშობიან, ჩვენი მსჯელობებისაგან დამოუკიდებლად აღმოცენდებიან? როგორ ძალგვიძს ჩვენ გამოვითვალთ მომავალი შეგრძნებები, თუკი შეგრძნებათა მონაცემების გადამუშავება ხდება მხოლოდ აზროვნების მიზანშეწონილი, ე. ი. ბიოლოგიური, და მაშასადამე, სუბიექტური მოქმედების საფუძველზე? ან უნდა გავაკეთოთ დასკვნა, რომ აზროვნების მიზანშეწონილი ბიოლოგიურ-სუბიექტური მოქმედება და მომავალი შეგრძნებები — „ხლომილებები“ — ჰარმონიაში არიან, რაც ახსნას მოითხოვს, ანდა უნდა ვთქვათ, რომ აზროვნება მოქმედებს მიზანშეწონილად, ნაყოფიერად, მომავალ ხლომილებათა—შეგრძნებათა გამოთვლის უნარით დაჯილდოებულად, რადგან ის სწორად ასახავს სინამდვილეს.

გარდა ამისა, ფაიზინგერი ერთმანეთში ურევს მსჯელობის კეშმარიტებასა და კეშმარიტების კრიტერიუმს. მსჯელობა არის აზრი, რომელიც კეშმარიტია ან მცდარია, ხოლო კითხვას მსჯელობის კეშმარიტებისა და მცდარობის შესახებ წყვეტს კეშმარიტების კრიტერიუმში: პრაქტიკული გამოცდა არ გადააქცევს მსჯელობას კეშმარიტად (ან მცდარად), პრაქტიკაში მართლდება მსჯელობათა კეშმარიტობა (ან მცდარობა).

განვარძოთ ფაიზინგერის თვალსაზრისის გადმოცემა. აზროვნების ორგანული ფუნქცია, ფაიზინგერის მიხედვით, როგორც წესი, არაა ცნობიერი. ლოგიკის ამოცანაა, შუქი მოჰფინოს აზროვნების ბნელსა და არაცნობიერ მოქმედებას.

ყოფიერებისა და აზროვნების კავშირი და მიმართება შეიძლება სხვადასხვაგვარად გავიგოთ, მაგრამ ემპირიული თვალსაზრისით უნდა ვთქვათ, რომ აზროვნების გზები არ ემთხვევა ყოფიერების გზებს („... dass die Wege des Denkens andere sind, als die des Seins“<sup>6</sup>). ჰეგელის ძირითადი შეცდომა ამ გზების სწორედ გაიგივება იყო. „სუბიექტური აზროვნება მიდის ობიექტური ხლომილებებისაგან სავსებით განსხვავებული გზით“. მათი დამთხვევა ერთ-ერთ

<sup>6</sup> ib., გვ. 10.

მათგანს სრულიად ზედმეტს გახდიდა. აზროვნების ნამდვილი ხელოვნება და მიზანი ისაა, რომ ყოფიერებასთან მივიღეს იმ გზით, რომელიც სრულიად განსხვავებულია თავად ყოფიერების მიერ გაკვალული გზისაგან.

როგორც ვხედავთ, აქ უკვე ჩნდება პრობლემის სხვა ასპექტი, სხვა გადაწყვეტა. ჩვენ არ ვეხებით საკითხს იმის შესახებ, მიდის თუ არა აზროვნება იმ გზით, რა გზითაც მიდის ყოფიერება. ეს საკითხი ახლა ჩვენ არ გვაინტერესებს. საინტერესოა შემდეგი: თუკი ჩვენ ვამტკიცებთ აზროვნების გზების ყოფიერების გზებისაგან განსხვავებულობას, განა ეს არ მიუთითებს, რომ ჩვენ რაღაც მაინც ვიცით ყოფიერების გზების შესახებ? ფაიპინგერი ხომ პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ობიექტური ხდომილებების თვალსაზრისით აზროვნების ოპერაციები ხშირად გვეჩვენება როგორც მეტად დახლართული და არამიზანშეწონილიც კი. მაშასადამე, აზროვნების გზებისა და ობიექტური სინამდვილის გზების შედარება შესაძლებელი ყოფილა! სინამდვილის ათვისებისას თავდაპირველად აზროვნება ხარჯავს დიდ ძალებს, არამიზანშეწონილად მოქმედებს, და მხოლოდ მოგვიანებით გამოვლინდება ლოგიკური ფუნქციის ორგანული ფუნქცია, რომელიც გამოიხატება „სულ უფრო და უფრო მიზანშეწონილ, ელეგანტურ და ძუნწ რეაქციაში“<sup>7</sup>.

ორგანიზმი იმყოფება სამყაროში, რომელიც ურთიერთსაწინააღმდეგო შეგრძნებებითაა აღსავსე, ის მტრული გარესამყაროს დარტყმების მოლოდინშია და იმისათვის, რომ შეძლოს საკუთარი თავის დაცვა, შენარჩუნება, იძულებულია ეძიოს დამხმარე საშუალებები<sup>8</sup>. რა თქმა უნდა, უეჭველად გამართლებული იქნებოდა, რომ ჩვენს აზროვნებას „ისეთი წარმოდგენები შეეკმნა, რომლებიც შეესაბამებიან სინამდვილეს. ასეთია მეცნიერების იდეალი, მაგრამ ის მიუღწეველია: ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სამყაროს სურათი სულაც არ ემსახურება ამ მიზანს, ე. ი. ის სულაც არ არის სინამდვილის ასახვა. სინამდვილის ასახვა მიუღწეველი ამოცანაა. მეცნიერება არის იარაღი, რომლის საშუალებითაც შეიძლება ადვილად მოვახდინოთ ორიენტირება სინამდვილეში“<sup>9</sup>. ლოგიკური პროცესი კოსმოსური პროცესის ნაწილია და მისი მიზანია ორგანიზმის შენარჩუნება.

რას მიმართავს აზროვნება ორგანიზმის შენარჩუნებისათვის ბრძოლაში, სინამდვილის ხდომილებებში ადვილად ორიენტირებისათვის? რა დამხმარე საშუალებებს იყენებს ის? აზროვნება ქმნის ფიქციებს!

<sup>7</sup> ib., გვ. 11, 23.

<sup>8</sup> ib., გვ. 19.

<sup>9</sup> ib., გვ. 22, 23.

ჩვენ არ შევხებით ფიქციების კლასიფიკაციას, რომელსაც იძლევა ფაიზინგერი — ის არჩევს აბსტრაქტულ, სქემატურ, პარადიგმატულ, უტოპიურ, სიმბოლურ, იურიდიულ, პერსონიფიკატურ, პრაქტიკულ. მათემატიკურ და ა. შ. ფიქციებს, რომელთა სახეების ილუსტრაციასაც ახდენს ცალკეული მეცნიერული დისციპლინის გარჩევსა და საერთოდ მეცნიერული ცოდნის ისტორიის საფუძველზე. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარია გავიგოთ ფიქციის ცნების მნიშვნელობა და ვაჩვენოთ თუ როგორ „მუშაობს“ ფიქცია მეცნიერულ ცოდნაში.

რადგან ფაიზინგერი წინასწარ უშვებს, რომ ობიექტური სინამდვილე მიუღწეველია მეცნიერული ცოდნისათვის, გასაგები ხდება ასეთი დებულება: მეცნიერების ცნებები არ ეხება სინამდვილეს. „მეცნიერების მისატყვებელი სისუსტე იქნება ის, თუ მეცნიერება ჩათვლის, რომ მისი ცნებები სინამდვილეს ეხება“<sup>10</sup>. რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს, თითქოს მეცნიერება სავსებით არ ეხებოდეს სინამდვილეს: მეცნიერება ეხება სინამდვილეს იმდენად, რამდენადაც ის აღდგენს მოვლენათა უცვლელ თანაარსებობას და თანამიმდევრობას. ყოველივე დანარჩენი კი, კერძოდ ცნებები, რომლებიც ყველაზე მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ მეცნიერებაში და მოიცავენ ამ მოვლენებს, ფიქტური ბუნების მქონეა. ისინი დამატებებია, ადამიანის ცნობიერების ქმნილებანია, ჩარჩოა, რომელშიც ადამიანი სვამს სინამდვილის არსებას<sup>11</sup>.

ამიტომ მეცნიერების წინაშე დგას ორი ამოცანა: 1. უნდა დადგინდეს ნამდვილად არსებული თანაარსებობა და თანმიმდევრობა და 2. უნდა გამოიმუშაოდეს ცნებები, რომელთა საშუალებითაც გვექნება შესაძლებლობა ძალზე ძუნწად, სასარგებლოდ, უვნებლად და ადეკვატურად მოვიცვათ სინამდვილე<sup>12</sup>. გამოთქმა—„ადეკვატურად მოვიცვათ სინამდვილე“—სრულიად არ არის იგივეობრივი გამოთქმისა—„სწორად მოვიცვათ, ავსახოთ სინამდვილე“. პირიქით, ჩვენ მიერ შექმნილი ცნებები შორდება სინამდვილეს, უფრო მეტიც, მალავს მას.

ცნებები, რომლებზეც ლაპარაკობს ფაიზინგერი, ორი სახისაა. პირველი სახე ცნებებისა, რომლებსაც ქმნის მეცნიერება, ლოგიკაში ცნობილი ზოგადი ცნებებია. სწორედ ამ ცნებების შესახებ ამტკიცებს ფაიზინგერი, რომ ისინი სინამდვილეს შორდებიან. ამ შემთხვევაში ჩვენ წინაშეა ჩვეულებრივი ნომინალისტური შეხედულება ზოგადი ცნებების არსებაზე. ფაიზინგერი ეთანხმება სპენსერს, რომლის

<sup>10</sup> ib., გვ. 97.

<sup>11</sup> ib..

<sup>12</sup> ib.



თანხმად „abstrakt ideas“ ნამდვილი ცდა კი არ არის, არამედ წარმოდგენათა ჯგუფის, აგრეგატის აღმნიშვნელი სიმბოლოებია. ფაიქინგერი ეთანხმება აგრეთვე მაინერტს, რომლის მიხედვითაც ცნება ყოველთვის შეუძლებელი ნივთის წარმოდგენის აღნიშვნაა; ცნებას ფესვი გადგმული აქვს არა ნივთში, არამედ, სიტყვის სახით, ენაში. „სწორია მხოლოდ ნომინალიზმი“ — ამტყიცებს ფაიქინგერი.<sup>13</sup> ობიექტურ სინამდვილეში ზოგად ცნებას არაფერი არ შეესაბამება, ამდენად ის ფიქციაა; მაგრამ ეს ფიქცია ასრულებს გარკვეულ. შეიძლება ითქვას დიდ როლს: ის აერთიანებს ერთგვარ ფენომენებს. ამ ცნებით შეიძლება შეიცვალოს ამ ფენომენთაგან ყოველი, ის ასრულებს აზროვნების მნემოტექნიკურ მიზანს.

ზოგად ცნებებს, როგორც ფიქციებს, მაინც აქვთ რაღაც მიმართება სინამდვილესთან: მართალია, ობიექტურ სინამდვილეში მათ არ შეესატყვისება რაიმე მეტაფიზიკური არსება, რომელიც აისახება მათ მიერ, მაგრამ ეს ცნებები გამოხატავენ სინამდვილის „ფენომენების ჯამს“. მეცნიერულ ცოდნაში გამოიყენება ისეთი ფიქციებიც, რომელთაც საერთო არაფერი აქვთ სინამდვილესთან: ეს ის ფიქციებია, რომლებიც სინამდვილეს აღვიღებთ სავსებით არანამდვილს სავსემ.

მეცნიერების ისტორია საესტა ასეთი ფიქციებით: პტოლემოსის სისტემა, დეკარტის თეორია გუიგალის შესახებ, ეთერის ჰიპოთეზა, რომელაც მიღებული იყო სინათლის მოვლენათა ასახსნელად და ა. შ. ფიქციები აღმოჩნდნენ: ისინი სინამდვილეს რაღაც არანამდვილთ ცვლიდნენ, მაგრამ კარგად ემსახურებოდნენ პრაქტიკულსა და ეერისტიკულ მიზნებს.<sup>14</sup>

მეცნიერებისა და პრაქტიკული ცხოვრების ყველა სფეროში ჩვენ მივმართავთ ფიქციებს, რომელთა დახმარებითაც გზას ვაგნებთ ფაქტების ქაოსში, ვაშენებთ საკუთარ ცხოვრებას, ვწყვეტთ საკითხებს. განა შეუძლია მათემატიკას არ მიმართოს იმეთ ფიქციებს, როგორებიცაა ცარიელი სივრცე, წერტილი, რომელსაც არა აქვს განფენილობა. ხაზი, რომელსაც არა აქვს სიგანე. სიბრტყე, რომელსაც არა აქვს სისქე (სიღრმე). მაგრამ ეს ფიქციები ხომ არა მართო სინამდვილეს ეწინააღმდეგებიან, ისინი ეწინააღმდეგებიან საკუთარ თავს, შინაგანად წინააღმდეგობრივი არიან. მათემატიკას მრუდი ხაზი სწორზე დაჰყავს, წრეხაზს ის იაზრებს როგორც ელიფსს, რომელსაც ცენტრებს შორის მანძილი ნულის ტოლი აქვს. შეიძლება კი არსებობდეს ნულის ტოლი მანძილი? სინამდვილეში მრუდი არასოდეს არ შეიძლება იყოს სწორი, ისევე როგორც შეილობილი ვერ გადაიქცევა

<sup>13</sup> ib.

<sup>14</sup> ib., გვ. 55.

ნამდვილ შვილად (როგორც განიხილავს მას სამართლის მეცნიერება)<sup>15</sup>. საქმე მართო ის კი არაა, რომ ეს ფიქციები სინამდვილეს ეწინააღმდეგებიან, არამედ ისაა, რომ ისინი წინააღმდეგობას შეიცავენ საკუთარ თავში: განა წინააღმდეგობა არ არის მრუდის ჩათვლა სწორად, ლაპარაკი ორ წერტილს შორის მანძილზე და ამავე დროს ამ მანძილის გატოლება ნულთან, ე. ი. მანძილის არსებობის უარყოფა, შვილობილის, ე. ი. არანამდვილი შვილის ჩათვლა შვილად და ა. შ. მაგრამ ამ შინაგანი წინააღმდეგობის მქონე ცნებების — ფიქციების — საშუალებით მათემატიკოსი აგებს თავის მეცნიერებას.

ფაიზინგერის აზრით, იუმი მიხვდა, რომ მათემატიკის ცნებები ფიქციებია, მაგრამ აქედან უმართებულო დასკვნა გააკეთა: სწორედ ამიტომ არ მიეყენებიან ისინი სინამდვილესო. ფაიზინგერი კი ამტკიცებს: მათემატიკის ძირითადი დებულებები რომ ფიქციებია, სწორედ იმითმანა სინამდვილეში მათი გამოყენება შესაძლებელია.

ეს ცნებები შექმნილია წარმოსახვის ძალით და არა აქვთ აბსოლუტურად არავითარი ობიექტური ღირებულება. წინააღმდეგობა, რომელსაც შეიცავენ ისინი, მიუთითებს მათს ფიქტიურობაზე და ამიტომ მათ ვერ მიუყენებ ნამდვილ სამყაროს („wahre Welt“). მტკიცება — თითქოს მეცნიერების ცნებები სამყაროში მომხდარი ამბების სურათია, ასახვაა, მცდარია, არა მართო იმიტომ, რომ ფიქცია არ შეიძლება იყოს ამგვარი ასახვა, არამედ იმიტომაც, რომ ეს ლოგიკური ფიქციები სამყაროს მოვლენების ასახვანი კი არ არიან, არამედ თვითვე წარმოადგენენ ხდომილებებს, კოსმოსის შემთხვევათა ნაწილს. ისინი აუცილებლობის ძალით აღმოცენდებიან ორგანული განვითარების გარკვეულ საფეხურზე და კოსმოსის ამ მოვლენათა შემდგომ განვითარებას წარმოადგენენ. ლოგიკურ ფიქციებს, როგორც ამ ხდომილებათა გაგრძელებას, არ შეუძლია ასახოს წინამავალი ხდომილებები. სამყარო, რომელსაც წარმოვიდგენთ ჩვენ, მეორეული ან მესამეული წარმონაქმნია, რომელიც კოსმოსის მოვლენათა თამაშისას აღმოცენდება ჩვენს თავში.<sup>16</sup>

ფაიზინგერის ეს თავისებური აზრი რომ გავიგოთ, შეიძლება მოვიყვანოთ ერთი — თუმცა არცთუ მთლად ზუსტი — ანალოგია: განვითარების პროცესში არაორგანული სამყაროსაგან წარმოიშვა ორგანული, მაგრამ უკანასკნელი არ არის პირველის ასახვა. ასევე ლოგიკური ფიქციები წარმოიშვნენ კოსმოსის მოვლენათა შემდგომი განვითარების სახით და ისინი არ წარმოადგენენ წინა საფეხურების ასახვას.

<sup>15</sup> ib., გვ. 70—71.

<sup>16</sup> ib., გვ. 88.

ამ ანალოგიის შეუსაბამობა მხოლოდ იმაში გამოიხატება, რომ შემდგომ საფეხურს ფაიზინგერი მიაწერს ისეთ თვისებას, რომელიც არ არის ჩვენს ანალოგიაში. „ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სამყარო ნამდვილი სამყაროს სურათი კი არ არის, არამედ მისი ათვისებისა და სუბიექტური გაგების იარაღია“. ჩვენ შეგვიძლია ნამდვილი სამყარო შევცვალოთ ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სამყაროთი, „პრაქტიკულად ამას ვაკეთებთ კიდევ“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს ჩვენი წარმოდგენა იყოს „ნამდვილი ყოფიერების სურათი, ის ამ ყოფიერების სიმბოლოც კი არ არის — სიტყვა „სიმბოლოს“ ჩვეულებრივი მნიშვნელობით,—ის არის მხოლოდ გაანგარიშებისათვის გამოსაღვეი ნიშანი, მხოლოდ დამხმარე წარმონაქმნი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ვიმოძრაოთ და ვიმოქმედოთ სამყაროში“. პრაქტიკულად ჩვენ შეგვიძლია ნამდვილი სამყაროს ადგილი დაფუთვით ჩვენ მიერ წარმოდგენილს, მაგრამ თეორიულად ისინი უნდა განვასხვავოთ.<sup>17</sup>

ამ თვალსაზრისს ფაიზინგერი „კრიტიკულ პოზიტივიზმს“ უწოდებს.

ფაიზინგერი სავანგებოდ იხილავს მატერიისა და ატომის ცნებებს. მატერია, წერს ის, ისეთივე ფიქციაა, როგორც მეცნიერების ყველა სხვა ცნება. „დღეს ყველა მოაზროვნე ფიქრობს, რომ მატერია ფიქციაა“. ის ვითარება, რომ ეს ცნება შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს, ცნობილია ბერკლის დროიდან; ფაიზინგერის აზრით, ბერკლიმ დამაჯერებლად გამოააშკარავა ეს წინააღმდეგობა. ბერკლის შეცდომა ის იყო, რომ მან იმის შემდეგ, რაც აღმოაჩინა წინააღმდეგობა მატერიის ცნებაში, ეს ცნება უკუაგდო როგორც სავსებით გამოუსადეგარი. ეს ბჭობა გავრცელებულ ცრურწმენას ეყრდნობოდა: ითვლებოდა, რომ ლოგიკურად წინააღმდეგობრივს არავითარი ღირებულება არა აქვს. ფაიზინგერი ამ „ცრურწმენას“ უპირისპირებს თავის პარადოქსულ დებულებას: მეცნიერებაში ყველაზე ღირებულია ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი ცნებები.<sup>18</sup>

ასევე მსჯელობს ფაიზინგერი ატომის ცნების თაობაზე: ატომის ცნება მატერიის ცნების მოდიფიკაციაა და ამიტომ მასზე ვრცელდება ყველა ის მსჯელობა, რომლებიც გამოთქმულია მატერიის შესახებ.

თქვენ მიერ წარმოდგენილი სამყარო, ე. ი. სამყარო, რომელიც მეცნიერებაშია წარმოდგენილი, არა მარტო არ არის ნამდვილი სამყარო, — ამაზე უკვე ზედმეტია ლაპარაკი — ის შემეცნების მიზანსაც

<sup>17</sup> ib., გვ. 89.

<sup>18</sup> ib., გვ. 92.

კი არ წარმოადგენს. ეს სამყარო „აზროვნების სფეროა.“ აზროვნების მიზანია არა აზროვნება თავისთავად და არა აზროვნების პროდუქტები, არამედ მოქმედება. საბოლოოდ, ეთიკური ქმედება. მოქმედების საშუალებაა ობიექტური სამყარო როგორც ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სამყარო. ფიქტეს შეცდომა ის კი არ იყო, რომ სამყაროს ეთიკური ქმედების მასალად თვლიდა, არამედ ის, რომ მასალა „მე“-დან გამოყავდა. Psyche-ს პროდუქტია მხოლოდ ფორმა. ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სამყარო არის მხოლოდ საშუალება, იარაღი. რომელიც გვაძლევს ნამდვილ სამყაროში მოქმედების შესაძლებლობას.<sup>19</sup>

ჩვენ დანახასიათეთ ფაიზინგერის თვალსაზრისი, მისი შეხედულება მეცნიერულ ცნებებზე: ის ამ ცნებებს ფიქციებად თვლის, მისთვის ფიქციაა მატერია, ატომი, მსოფლიო მიზიდულობის პრინციპი და ა. შ.

ფაიზინგერი უფრო შორს მიდის — ასეთივე ფიქციებია: სუბიექტი, ობიექტი, „ნივთი თავისთავად“, „აბსოლუტურიც“ კი; ეს უკანასკნელი უპასრულობის მათემატიკური ცნების მეტაფიზიკური გაგებაა.<sup>20</sup>

ხომ არ აიგივეს ერთმანეთთან ფაიზინგერი ჰიპოთეზასა და ფიქციას? ფაიზინგერი არათუ არ აიგივეს ამ ცნებებს, არამედ მათ შორის არსებული განსხვავების გამოკვლევას შემეცნების თეორიის ერთ-ერთ სირითად ამოცანად მიიჩნევს.

გაოუგნულად ფიქცია და ჰიპოთეზა ძალზე მსგავსნი არიან, არსებითად კი. ფიქრობს ფაიზინგერი, ისინი პრინციპულად განსხვავებული არიან. ჰიპოთეზა მუდამ სინამდვილეზეა მიმართული: ჰიპოთეზის შინაარსს იმის პრეტენზია აქვს, რომ ის სინამდვილეს შეესაბამება: ჰიპოთეზა შეიძლება შემოწმდეს სინამდვილის ფაქტებით, ის ვერაფრითაა მოითხოვს ე. ი. მას „სურს იყოს დამტკიცებული როგორც ქვემარტება, როგორც ნამდვილი, როგორც რეალობის გამოვლენა.“<sup>21</sup> თუ არსებობს რამდენიმე ერთნაირად შესაძლებელი ჰიპოთეზა, ჩვენ ვარჩევთ მათ შორის ყველაზე სააღბათოს. ჰიპოთეზა არ უნდა იყოს, არ შეიძლება იყოს წინააღმდეგობრივი, ასეთ შემთხვევაში მისი ვერიფიკაცია შეუძლებელი იქნებოდა.

ფიქცია თვისებრივად განსხვავდება ჰიპოთეზისაგან: ფიქცია მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა; საკითხის დასმა მისი გამართლებ-ს შესახებ უაზროა. ჰიპოთეზას აქვს თეორიული მიზანი, კერძოდ მან კავშირში უნდა მოიყვანოს ის, რაც ჩვენ მოცემული გვაქვს,

<sup>19</sup> ib., გვ. 93.

<sup>20</sup> ib., გვ. 114—115.

<sup>21</sup> ib., გვ. 143.

უნდა შეავსოს ამ კავშირებში აღმოჩენილი სიცარიელე, ფიქციას კი მხოლოდ პრაქტიკული მიზანი აქვს. ის, თუ ზუსტად ვიმსჯელებთ, არ ქმნის და არ ავითარებს ცოდნას. ჰიპოთეზამ უნდა „შექმნას საგნობრივი ცოდნა“, ფიქცია კი მეთოდოლოგიური, ფორმალური საშუალებაა. „ჰიპოთეზა მიზანია, ფიქცია საშუალებაა“. „ჰიპოთეზა აზროვნების შედეგია, ფიქცია კი — აზროვნების საშუალება და მეთოდი“. ჰიპოთეზა ცდილობს მოსპოს მოცემული წინააღმდეგობები, ფიქცია კი ქმნის ლოგიკურ წინააღმდეგობებს. „ჰიპოთეზას სურს აღმოაჩინოს, ფიქციას კი სურს გამოიგონოს“. ჰიპოთეზას ახასიათებს ალბათობა, ფიქციას — მიზანშეწონილება.<sup>22</sup>

ფაიზინგერის თანახმად, ფიქციის ძირითადი ნიშნებია: 1. თვითნებური გადახვევა სინამდვილისაგან, რაც ნიშნავს იმას, რომ ფიქციები წინააღმდეგობაში არიან სინამდვილესთან, ამავდროს, ნამდვილი ფიქციები წინააღმდეგობაში არიან აგრეთვე საკუთარ თავთან; 2. ამ წინააღმდეგობების მიუხედავად ფიქცია გვეხმარება სწორი შედეგების მიღებაში; 3. ნათელი შეგნება იმისა, რომ ფიქცია სწორედ ფიქციაა, ე. ი. ცნობიერება ფიქტიურობისა ფაქტიურობაზე პრეტენზიის გარეშე; 4. ფიქცია არის გარკვეული მიზნის მიღწევის საშუალება. ე. ი. მისი ძირითადი ნიშანია მიზანშეწონილება.

მიზანშეწონილების ცნებაში გამოიხატება გადასვლა კანტის სუბიექტივიზმიდან თანამედროვე პოზიტივიზმისაკენ. მტკიცება, რომ სამყარო არის ჩვენი წარმოდგენა, უსუსური სუბიექტივიზმის დაცვა, ნიშნავს. მაგრამ მტკიცება, რომ ფიქციები მიზანშეწონილი ფსიქიკური წარმონაქმნებია, ნიშნავს მათ დაკავშირებას კოსმოსურ ხდომილებებთან, რამდენადაც ეს უკანასკნელნი ორგანულ სამყაროში არსებული მიზანშეწონილი ფორმებია.<sup>23</sup>

იმის შემდეგ, რაც ფაიზინგერმა აჩვენა, რომ ყველა მეცნიერულ ცნება — და არა მხოლოდ მეცნიერული. არამედ აგრეთვე ესთეტიკური და ზნეობრივიც — ფიქციაა და მკაცრად განასხვავა ერთმანეთისაგან ფიქცია და ჰიპოთეზა, ის ალაგებს დადგენილი დებულებებიდან გამომდინარე გნოსეოლოგიურ შედეგებს.

მაშ ასე, ჩვენ წინაშეა შეგობნებათა ქაოსი: ისინი Psyche-შია და — „თანამედროვე თვალსაზრისით“ — რეალურ სინამდვილეში მათ არაფერი არ შეესაბამება. ჩვენ ვქმნით ფიქციებს, რომელთა საშუალებითაც ვახდენთ ორიენტაციას სამყაროში, რომლებიც გვეხმარებიან მოქმედებაში და გარკვეული მიზნების მიღწევაში. როგორღა ხდება ის, კითხულობს ფაიზინგერი, რომ ჩვენ სამყაროს გაყალბებულ

<sup>22</sup> ib., გვ. 144—154.

<sup>23</sup> ib., გვ. 172—174.

სურათზე დაყრდნობით სწორ პრაქტიკულ შედეგებამდე მივიღივართ? მთელი საიდუმლო ამ კითხვაშია.<sup>24</sup>

საიდუმლო ადვილად ამოიხსნება, თუკი ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ პრაქტიკული ცხოვრების ზოგიერთ ფაქტს: მაგალითად, ქალაქის ფულის ხმარებისას ქალაქის ისე უყურებენ თითქოს ის გარკვეული ლითონის ღირებულების იყოს. ქალაქი, რა თქმა უნდა, არ არის ლითონი, ქალაქი ფიქტიური მონეტაა — „d'une valeur imaginaire, de fiction, par convention,“ — ფაიჭინგერს მოყავს ეს ადგილი ლიტრეს ფრანგული ლექსიკონიდან და უმატებს: ყველა ცნება კონვენციური ნიშნებიაო.<sup>25</sup> მაგრამ ეს ფიქტიური მონეტები, ფიქტიური ღირებულებები გვეხმარებიან პრაქტიკულ მოღვაწეობაში, გარკვეული მიზნების მიღწევის საშუალებებია.

ზუსტად ასევე ვქმნით ჩვენ ნივთის ფიქციას და მას თვისებებს მივაწერთ. სად არის ის სიტკბო, რომელსაც ჩვენ შეაქარს მივაწერთ? ის მხოლოდ შეგრძნების აქტშია! სად არის ის შეაქარი, რომელსაც ჩვენ მივაწერთ სიტკბოს, სიმაგრეს, სითეთრეს? მხოლოდ შეგრძნების აქტში!

აზროვნება ორმაგ ჰიპოსტაზირებას ახდენს: ის, ჯერ ერთი, შეგრძნებას გადააქცევს ნივთად, შემდეგ კი — თვისებებად. „ეს ნივთი ფიქციაა; ეს თვისებები ასეთივე ფიქციებია. ეს მიმართება (ნივთისა და თვისებისა — კ. ბ.) ფიქციაა.“<sup>26</sup> მაგრამ ამ ფიქციების საშუალებით აზროვნება გადაამუშავებს შეგრძნებათა ზღვას. ამ ფიქციების დახმარებით ჩვენ წესრიგში მოგვყავს შეგრძნებათა ქაოსი. ჩვენ ემსჯელობთ ისე, თითქოს მართლაც არსებობდნენ ნივთები და თვისებები.

ისმის კითხვა: რა შემეცნებითი ღირებულება აქვთ ამ ცნება-ფიქციებს? როგორც პრაქტიკული მოქმედების საშუალებებს მათ უდიდესი ღირებულება გააჩნიათ, მაგრამ არა აქვთ „არავითარი მეცნიერულ-შემეცნებითი ღირებულება“<sup>27</sup>.

ჩვენ უცნაური და თავისებური დასკვნა მივიღეთ: მეცნიერებას, ცოდნას არა აქვს შემეცნებითი ღირებულება! რეალური არიან მხოლოდ აღქმები; ისინი ფორმდებიან ცნება-ფიქციებით; ამ უკანასკნელებს ქმნის, იგონებს აზროვნება, რომელმაც კარგად იცის. რომ იგონებს მათ, ამიტომ ეს ცნებები სავსებით სუბიექტურია. რეალურია, ე. ი. არ არიან ჩვენ მიერ შექმნილი, გამოგონილი მხოლოდ

<sup>24</sup> ib., გვ. 289—290.

<sup>25</sup> ib., გვ. 291—292.

<sup>26</sup> ib., გვ. 304.

<sup>27</sup> ib., გვ. 303.

აღქმები, რომლებიც ჩვენგან წარმოდგენილ სამყაროში ამ ფიქციითა ჩარჩოებშია ჩასმული. ეს ფიქციები, როგორც ითქვა, საეგზეტი სუბიექტურია. „სუბიექტური ფიქტიურია; ფიქტიური მცდარია, მცდარი ცდომილებაა“.<sup>28</sup>

ამიტომ ქეშმარიტება, რომელზეც ლაპარაკობს მეცნიერება, სხვა არაფერია თუ არა მიზანშეწონილი ცდომილება. „მეცნიერება, როგორც ვხედავთ, მიისწრფვის, შექმნას წარმოდგენათა ისეთი სამყარო, რომელიც იქნებოდა გამოთვლისა და მოქმედების იარაღი; ამიტომ ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სამყარო, რომელსაც ჩვეულებრივად ქეშმარიტებას ვუწოდებთ, წარმოადგენს მიზანშეწონილ ცდომილებას“.<sup>29</sup>

ეს ისეთი ცდომილებაა, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ყველაზე სწრაფად, ელეგანტურად და ზუსტად გამოვთვალოთ და ვიმოქმედოთ.

საერთოდ საზღვარი ქეშმარიტებასა და ცდომილებას შორის არ არის მკაცრად განსაზღვრული, ის მოძრავია, ჩამოჰგავს სიცივესა და სითბოს შორის არსებულ საზღვარს: „სიცივე არის ტემპერატურის ხარისხი, რომელიც ჩვენთვის მიზანშეწონილი არ არის; სითბო კი ტემპერატურის მიზანშეწონილი ხარისხია; ობიექტურად მათ შორის განსხვავება ხარისხშია, სუბიექტურად კი მათ შორის არსებული საზღვარი მოძრავია და ყოველთვის დამოკიდებულია დისპოზიციაზე და იმ საგანზე, რომელზეც ვლაპარაკობთ“.<sup>30</sup>

მამასადამე: „ქეშმარიტება, ამავე დროს, არის ცდომილების მიზანშეწონილი ხარისხი, ხოლო ცდომილება — წარმოდგენის, ფიქციის არამიზანშეწონილი ხარისხი“<sup>31</sup>. სინამდვილესთან აზრთა თანხმობა, როგორც ქეშმარიტების კრიტერიუმი, ფაიზინგერის თანახმად, უარყოფა. ქეშმარიტსა და მცდარს აერთიანებს ზოგადი ცნება გარესამყაროს გამოთვლის, აღრიცხვის საშუალებისა: არამიზანშეწონილ საშუალებას უწოდებენ ცდომილებას. მიზანშეწონილს კი — ქეშმარიტებას.

ფიქციების საშუალებით აღქმათა გაფორმება და ამ გზით „წარმოდგენილი სამყაროს“ შექმნა, ერთი მხრივ, მსგავსია კანტის თვალსაზრისისა, მაგრამ, მეორე მხრივ, პრინციპულად განსხვავდება ამ თვალსაზრისისაგან. ამოსავალი წერტილი ორთავე თვალსაზრისს ერთი აქვს. შეგარძნებათა მონაცემები ერთადერთი მასალაა, რომლისგანაც შენდება „ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სამყარო“, ეს მასალა წესრიგში მოყავს გარკვეულ ფორმებს. ეს ფორმები, კანტის თანახმად, აპრიორ-

<sup>28</sup> ib., გვ. 192.

<sup>29</sup> ib., 192 - ... dass diese Wahrheit nur zweckmäßige Irrtum ist“.

<sup>30</sup> ib., გვ. 193.

რულია, და ამიტომ აუცილებელია. ფაიზინგერი არ თვლის მათ აპრიორულად, აზროვნების აუცილებელ ფორმებად. ის, რაც აუცილებლობით იაზრება, ჯერ კიდევ არ არის ქეშმარიტება ან რეალობა, აუცილებლობა თვითონვეა მიზანშეწონილობის შედეგი.

გარდა ამისა: ცნობიერების ფორმების მიერ გაფორმებული გრძნობადი მასალა, კანტის თანახმად, ნამდვილი მეცნიერებაა: ფაიზინგერის მიხედვით კი ფიქციების საშუალებით გაფორმებულ გრძნობადად მოცემულ მასალას სრულიადაც არა აქვს შემეცნებითი ღირებულება.

მაგრამ კანტის თეორიაში არის გარკვეული მომენტი, რომლის თავისებურ განვითარებასაც შეადგენს ფაიზინგერის შეგეცნების თეორიის არაება. ამ მომენტს შეიცავს ცნება „als ob“ — „თითქოს“. ას გვერდზე მეტს უძღვნის ფაიზინგერი „als ob“-ის ცნების კანტისეული გაგების განმარტებას.

კანტის თეორია ცნობილია: კატეგორიებს აქვთ კონსტიტუტიური მნიშვნელობა, ისინი გრძნობადი მასალიდან აგებენ საგანს, ბუნებას; ტრანსცენდენტალურ იდეებს (ღმერთს, სულს...) არა აქვთ კონსტიტუტიური მნიშვნელობა. მათი საშუალებით საგნის აგება შეუძლებელია. შესაბამისად, შეუძლებელია მეცნიერული ცოდნის აგება, რადგან მათ არ გააჩნიათ მასალა. თეორიული ფილოსოფიის თვალსაზრისით ღმერთის, სულის და ა. შ. ცნებები ცარიელი რჩება: დებულებას მათი არაებობის შესახებ ვერც დავამტკიცებთ და ვერც უარვყოფთ. ასეთ შემთხვევაში, თითქოს, რჩება ერთი სწორი გადაწყვეტილება: თეორიული ფილოსოფია უნდა გამოეთხოვოს ამ ცნებებს. მაგრამ კანტი სხვა გზას ირჩევს: მეცნიერულ ცოდნას სურს დაასრულოს, ასე ვთქვათ. მოამრგვალოს ცოდნა. ტრანსცენდენტალური იდეები, რომელთაც რეგულატიური ხასიათი აქვთ, სწორედ აქ გვიწევენ დახმარებას: რომ დავაკმაყოფილოთ ჩვენი მისწრაფება ცოდნის დასრულებასაქენ. ამ იდეებს ისე უნდა შევხედოთ, თითქოს („als ob“) მათ რეალობები შეესატყვისებოდეს. რომ არსებობდეს ღმერთი, როგორც მთელი სინამდვილის საფუძველი, სამყაროს შესახებ არსებული მთელი ცოდნა იქნებოდა მთლიანი, ერთიანი; რომ არსებობდეს სული, რომლის გამოვლინებებიც იქნებოდა სულიერი პროცესები, მთელი სულიერი ცხოვრება წარმოდგებოდა როგორც მთლიანი სამყარო. ამიტომ, მოდით, განვიხილოთ ღმერთი, სული ისე, თითქოს ისინი მართლაც არსებობენ, ამით ცდას მივანიჭებთ ჰარმონიულობას, ერთიანობას.

ფაიზინგერის თეორიის ძირითადი ცნებაა სწორედ ცნება „als ob.“ ობიექტური სამყარო შეუცნობადია. ის ობიექტური რეალობის სახით არ გვეძლევა; ჩვენ მოცემული გვაქვს მხოლოდ შეგრძნება—



აქმები, ისინია მხოლოდ რეალური ე. ი. რეალურად მოცემული. მაგრამ, ჩვენ, ადამიანები, ვცხოვრობთ სამყაროში, რომელიც გვეძლევა შეგრძნებათა ქაოსის სახით. ჩვენ პრაქტიკული არსებები ვართ; იძულებული ვართ გზა გავიგნოთ სამყაროში და იმას, რაც გვეხმარება ორიენტაციის პროცესში, ჭეშმარიტებად ვთვლით, თუმცა წინასწარვე ვიცით, რომ ის არ არის ჭეშმარიტება, ე. ი. რომ ის სრულიადაც არ ასახავს სინამდვილეს.

ჩვენ წინასწარვე ვიცით, რომ ჩვენს ცნებას „ნივთისა თავისთავად“ ობიექტურ სამყაროში არაფერი არ შეესატყვისება, მაგრამ ისე ვმსჯელობთ, თითქოს „ნივთი თავისთავად“ მართლაც არსებობდეს და ამით ვამართლებთ შეგრძნებების არსებობას. ჩვენ ვიხილავთ მატერიას ისე, თითქოს ის შედგებოდეს ატომებისაგან, თუმცა წინასწარ ვიცით, რომ მატერიაც და ატომებიც ფიქციებია. ნრუდს ჩვენ ისე ვიხილავთ, თითქოს ის შედგება უსასრულოდ მრავალ, უსასრულოდ მცირე სწორი ხაზებისაგან.

ფაიჰინგერი მიუთითებს, რომ მრავალი მეცნიერი და ფილოსოფოსი აღიარებდა ცნება-ფიქციების არსებობას მეცნიერებაში. ზოგი ლაპარაკობდა ფიქციებზე. ზოგი ხმარობდა სხვა ტერმინს, რომელიც არსებითად ფიქციის ცნებას გამოხატავდა. ფაიჰინგერის მიერ დასახელებული ტერმინებიდან მოვიყვანთ ზოგიერთს: „ფანდი“, „ხელოვნური ცნება“, „არაპირდაპირი გზა“, „ყავარჯენი“, „სუროგატი“, „რეგულატორი იდეა“, „დროებითი ცნება“, „საანგარიშო ნიშნები“, „სასარგებლო ილუზიები“ და ა. შ.

## I. ფ. ა. ლანგე

XIX საუკუნის უკანასკნელ მესამედში იწყება კანტის ფილოსოფიის აღორძინება. უკვე 50-იან წლებში გაისმოდა ხმები, რომლებიც მოუწოდებდნენ აღედგინათ თითქმის ყველას მიერ დავიწყებული ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია კანტისა, მაგრამ იმდროინდელი გერმანიის სოციალურ-პოლიტიკური პირობები ამგვარი აღორძინების წიადაგად არ გამოდგებოდა. მარქსიზმის განვითარებისა და გავრცელების გამო მასთან ბრძოლაში ჩაერთო ლიბერალური ბურჟუაზია. დიალექტიკური მატერიალიზმისა და მასზე დაფუძნებული მეცნიერული სოციალიზმის თეორიის წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში ლიბერალური ბურჟუაზია თავის სახელოვან წარსულში ეძებდა ბასრ იარაღს, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელი იქნებოდა იდეალიზმის დაცვა, მატერიალიზმის უკუგდება — უფრო მეტიც — სოციალიზმის შესახებ თავისებური მოძღვრების შექმნა და ამით მუშათა მოძრაობაში განხეთქილების შეტანა.

კანტის ფილოსოფიის მიმართ ინტერესი უფრო გაიზარდა მას შემდეგ, რაც გამოქვეყნდა კ. ფიშერისა და ე. ცელერის შრომები კანტზე. ცელერი ამტკიცებდა, რომ გნოსეოლოგიური საკითხების გადაწყვეტის დროს ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ მეცნიერული ცოდნის განვითარება კანტის შემდეგ და ამავე დროს უნდა დაეუბრუნდეთ კანტს.

1865 წელს ო. ლიბმანმა გამოაქვეყნა წიგნი „კანტი და ეპიგონები“. რომელმაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა კანტის ფილოსოფიის აღორძინებაში. ამ წიგნის ყოველი თავი მთავრდება მოთხოვნით — „ამიტომ საკუთრა დაეუბრუნდეთ კანტს“.

იწყება კანტის მემკვიდრეობის გულმოდგინე შესწავლა. ხელახლა გამოდის მისი თხზულებები. კანტის მოძღვრების ინტერპრეტაციების გვერდით იქმნება ახალი დარგი: კანტის ფილოლოგია („Kantphilologie“): სწორდება და ზუსტდება კანტის მიერ ნახმარი სიტყვები და

გამოთქმები. იწერება „წმინდა გონების კრიტიკის“ დაწვრილებითი კომენტარები (ფაიჰინგერმა ორ სქელტანიან ტომში მოასწრო მოეცა „კრიტიკის“ პირველი 70—80 გვერდის კომენტარი). საუკუნის ბოლოს გამოდის სპეციალური უფრანალი „Kantstudien.“.

ნეოკანტიანელობამ, მისმა ზოგიერთმა სკოლამ, არა მარტო დიდი გავლენა მოახდინა საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის ოფიციალურ წარმომადგენლებზე, — ერთ დროს გერმანიის უნივერსიტეტების პროფესორთა უმრავლესობა მისი მომხრე იყო, მისი გავლენა ნაწილობრივ გერმანიის გარეთაც იგრძნობოდა, — არამედ თავი იჩინა მუშათა მოძრაობაშიც — მისი გავლენა განიცადეს სოციალ-დემოკრატიის, მეორე ინტერნაციონალის მთავარმა წარმომადგენლებმა.

კანტის ფილოსოფია სხვადასხვაგვარად იქნა გავებული. ამ განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა არსებობის შესაძლებლობა უმრავლეს შემთხვევაში გაპირობებულა იმით, რომ თვითონ კანტის ფილოსოფიის სისტემაში ცხვდებით ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულებებს, განსხვავებულ, ხშირად ურთიერთსაპირისპირო ტენდენციებს, ზოგიერთი ძირითადი ცნების უზუსტობას და ა. შ. კანტის განსხვავებული ინტერპრეტაციის საფუძველზე ჩამოყალიბდა რამდენიმე მიმართულება: 1. ფიზიოლოგიური მიმართულება, 2. რეალისტური, 3. ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური (მარბურგის სკოლა), 4. ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური (ე. წ. „ბადენის სკოლა“). ამავე დროს, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის იდეალისტური ფილოსოფიის მრავალი სკოლა არ იყო თავისუფალი კანტის ფილოსოფიის მცირე თუ დიდი ზეგავლენისაგან.

ფიზიოლოგიური მიმართულების გარჩევისას ჩვენ შევეხებით ფ. ა. ლანგეს (1828—1875) თვალსაზრისს — ეს ფილოსოფოსი ცნობილია როგორც ავტორი გახმაურებული ნაწარმოებისა — „მატერიალიზმის ისტორია და აწმყოში მისი მნიშვნელობის კრიტიკა“ (1866). ჩვენ შეეჩერდით ლანგეზე არა მარტო იმიტომ, რომ მისი ხსენებული წიგნი დიდი გავლენით სარგებლობდა და მრავალჯის გამოცა და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მან ბიძგი მისცა მარბურგის სკოლის დამაარსებელს პ. კოჰენს, ემუშავა კანტის თეორიის ინტერპრეტაციის საკითხებზე,<sup>1</sup> არამედ იმიტომაც, რომ ის არის ერთ-ერთი პირველი წარმომადგენელი სოციალიზმის შესახებ თავისებური მოძღვრებისა, რომელიც ატარებს კათედერსოციალიზმის სახელს. თავისი კათედერსოციალისტური იდეები მან გადმოსცა არა მარტო

<sup>1</sup> უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ კოჰენის შრომამ — „Kants Theorie d. Erfahrung“ — მოახდინა გავლენა ლანგეზე „ნიეთის თავისთავად“ ინტერპრეტაციისას. ამას თვითონ ლანგე აღნიშნავდა.

„მატერიალიზმის ისტორიაში“, არამედ მუშათა საკითხისადმი საგანგებოდ მიძღვნილ შრომაში „Arbeiterfrage“ (1865, ახალი გამოცემა — 1910)

ლანგე არ არის მთლად ერთგული კანტიანელი. ის არა მარტო ანარტიკებს კანტის თეორიულ ფილოსოფიას, არამედ თეორიულ ფილოსოფიის გარდა არ ცნობს კანტის ფილოსოფიის სხვა ნაწილებს მნიშვნელობას. „... მთელი პრაქტიკული ფილოსოფია (კანტისა — კ. ბ.), როგორი დიდიც არ უნდა იყოს მისი ზეგავლენა თანამედროვეებზე, მისი ფილოსოფიის ცვალებადი და წარმავალი ფორმაა“. „კანტის მიერ გატარებული დიადი რეფორმის მნიშვნელობა, პირიქით. უნდა ვეძიოთ თეორიული გონების კრიტიკაში...“<sup>2</sup> ამ „დიადი რეფორმის“ აზრი ისაა, რომ კანტი „ფრთხილად, მაგრამ მტკიცედ. უკულმა აბრუნებს“ ჩვეულებრივსა და მეცნიერებებში გავრცელებულ დებულებას და ამტკიცებს, რომ „არა ჩვენი ცნებები შეესატყვისება საგნებს, არამედ საგნები შეესატყვისება ჩვენს ცნებებს.“<sup>3</sup> მაგრამ აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ საგნები, რომლებზეც ვლაპარაკობთ, ე. ი. ჩვენი ცდის საგნები არიან „მხოლოდ ჩვენი საგნები“ და რომ ობიექტურობა „არ არის აბსოლუტური ობიექტურობა, ის არის ობიექტურობა ადამიანებისათვის და მსგავსი ორგანიზაციის მქონე ბოგეირთი სხვა არსებებისათვის, მაშინ, როდესაც მოვლენების მიღმა არსებული ნივთების აბსოლუტური არსება — „ნივთი თავისთავად“. — საბნელითაა მოცული“<sup>4</sup>. აქვე უნდა ითქვას, კანტი სწორად ხმარობდა გამოთქმას „ჩვენთვის, ადამიანებისათვის“ და ამით უსვამდა ხაზს იმ გარემოებას, რომ ეს ჩვენ — ადამიანები — ვაგებთ ამგვარად მეცნიერებას. რომ სხვა ორგანიზაციის მქონე არსებებისათვის სამყარო (მეცნიერება) სხვაგვარი იქნებოდა.

ლანგე ცდილობს უარყოს ასახვის მატერიალისტური თეორია და თითქმის ეთანხმება პროტაგორას დებულებას — ადამიანი ნივთების საზომიაო. „არსებობს ბუნების ზუსტი კვლევის ერთი დარგი, რომელიც, ჩვენი მატერიალისტებისათვის სამწუხაროდ, ხელს უშლის მათ. მოიშორონ მოვლენათა სამყაროს ნამდვილი არსებობისაკენ მიმართული ეჭვი: ეს დარგია გრძნობის ორგანოების ფიზიოლოგია. აქ მოპოვებული საოცარი წარმატებები, რომლებზეც ჩვენ შემდეგ მოგვიწევს საუბარი, როგორც ჩანს, შეიძლება ყოველ მხრივ გამოდგეს იმისათვის, რათა გამართლდეს პროტაგორას ძველი დებულება — ადამიანი ნივთების საზომიაო. და რახან დამტკი-

<sup>2</sup> Ф. А. Ланге, История материализма, т. 2, гл. 2.

<sup>3</sup> ib.

<sup>4</sup> ib.

ცებულია, რომ ჩვენი გრძნობადი აღქმების თვისებრიობა საცხებით დამოკიდებულია ჩვენი ორგანოების აგებულებაზე, უკვე აღარ შეიძლება უკუწავლათ დებულება, რომლის თანახმადაც ჩვენი გრძნობადი აღქმების კავშირი, უფრო მოკლედ, მთელი ჩვენი ცდა გაპრობებულია ფსიქიკური ორგანიზაციით; ეს უკანასკნელი გვიჩულებს განვიცადოთ ის, რასაც განვიცდით; ვიპროვნოთ ის, როგორც ვიპროვნებთ: ჩვენ რომ გვქონდეს სხვა ორგანიზაცია, იგივე საგნები სავებით სხვაგვარი იქნებოდა. ნივთი თავისთავად კი შეუძლებელია წარმოდგენილ იქნეს რომელიმე სასრული არსების მიერ.<sup>5</sup>

ცნობიერების ფორმათა აპრიორულობა, რაზეც ლაპარაკობდა კანტი, ლანგეს შემშემცნებლის ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციაზე დაყავს: „როგორც ჩანს, საქმის ვითარება ისეთია, რომ ფსიქოფიზიკური ორგანიზაცია, რომლის ძალითაც ჩვენ იტლებული ვართ განვიხილოთ ნივთები დროსა და სივრცეში, ყოველ შემთხვევაში მოცემულია ყოველ ცდამდე და, მასთანადამე, სივრცე გრძნობადი განკვერტის აპრიორულად მოცემული ფორმაა“. იმას, რაც ნათქვამია აქ სივრცის შესახებ, ლანგე ყველა კატეგორიაზე აცრელებს. ლანგე საგანგებოდ არჩევს მიზეზობრიობის ცნებას და აყალიბებს თავის, სხვა შეხედულებებისგან განსხვავებულ თვალსაზრისს.

1. ძელი მეტაფიზიკა: მიზეზობრიობის ცნების წყარო არა ცდა. არამედ წმინდა გონება და ამ მალალი წარმოშობის გამო ის გამოიყენება და მნიშვნელობის მქონეა ადამიანის ცლის გარეთაც.

2. იუმი: მიზეზობრიობის ცნების გამოყვანა წმინდა გონებიდან შეუძლებელია — მისი წყაროა ცდა. მისი გამოყენების საზღვრები საექვოა, ყოველ შემთხვევაში ის არ შეიძლება მიეყენოს არაფერს ისეთს, რაც ცდის ფარგლებს გარეთაა.

3. კანტი: მიზეზობრიობის ცნება წარმოადგენს წმინდა გონების ძირულ ცნებას და მთელი ჩვენი ცდის საფუძველში დევს. ამიტომ ის შეუზღუდველად გამოიყენება ცდის ფარგლებში. ცდის მიღმა კი მას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს.

4. ლანგე: მიზეზობრიობის ცნებას თავისი ფესვები აქვს ჩვენს ორგანიზაციაში და მიდრეკილებს სახით წინ უსწრებს ყოველ ცდას. ამიტომ მას ცდის ფარგლებში შეუზღუდველი მნიშვნელობა აქვს. ცდის გარეთ კი — არავითარი.

ამგვარი გაგების საფუძველზე „ნივთი თავისთავად“ უკვე არის ცნება სრულიად პრობლემატური რაიმესი, „რასაც ჩვენ ვთვლით მოვ-

<sup>5</sup> ib., გვ. 3—4.

<sup>6</sup> ib., გვ. 32.

ლენათა მიზეზად, როგორც კი შევიცანით, რომ ჩვენი სამყარო შეიძლება იყოს მხოლოდ წარმოდგენათა სამყარო“. ემპირიული გამოკვლევა გვიჩვენებს, რომ ყურის სამყარო არ შეესაბამება თვალის სამყაროს, რომ მოვლენათა სამყარო, როგორც მთელი, ჩვენს ორგანიზმზეა დამოკიდებული. მოვლენებისა და „ნივთის თავისთავად“ დაპირისპირება „მიზეზისა და შედეგის მიმართების ანალოგიით ჩვენს მიერ არის შექმნილი“.<sup>7</sup>

ლანგე მთელ თავს უძღვნის „გრძნობის ორგანოთა ფიზიოლოგიას და სამყაროს როგორც წარმოდგენას“. ის ეყრდნობა ჰელმპოლცს, რომელიც სარგებლობდა კანტის შეხედულებებით როგორც ევრისტიკული პრინციპებით. და აყალიბებს თავის ძირითად დებულებას: „გრძნობის ორგანოთა ფიზიოლოგია არის განვითარებული და შესწორებული კანტიანელობა...“<sup>8</sup>

ლანგეს კანტის შემეცნების თეორია დაყავს გრძნობის ორგანოების ფიზიოლოგიაზე და ამ მხრივ თავს თვლის კანტიანელად და კანტის საქმის გამგრძელებლად. მაგრამ სავსებით უარყოფს კანტის პრაქტიკული ფილოსოფიის მნიშვნელობას. იმის შემდეგ, რაც ალაგებს კანტის მოძღვრებას გონებაჰერეტიკით სამყაროზე და თავისუფლებაზე, ლანგე პირდაპირ აცხადებს, ეს აზრები მთლიანად შემცდარია.<sup>9</sup> კანტმა ვერ გაიგო — ისევე როგორც ვერ გაიგო ეს პლატონმა, — რომ გონებაჰერეტიკით სამყარო შეთხზული სამყაროა, არ არსებობს არავითარი გონებაჰერეტიკით სინამდვილე; სინამდვილე ერთია, ის მოვლენებშია მოცემული. „სინამდვილე კი, ისეთი, როგორსაც წარმოსახავს ადამიანი და როგორისკენაც მიისწრაფვის ის — აბსოლუტურად მყარი, ჩვენგან დამოუკიდებელი და მაინც ჩვენთვის შემეცნებადი — ასეთი სინამდვილე არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს...“ „სამყარო არის არა მხოლოდ წარმოდგენა, ის, ამავე დროს, ჩვენი წარმოდგენა: ის გვარის ორგანიზაციის პროდუქტია...“ „ამგვარად, შეიძლება ითქვას: „სინამდვილე“ არის მოვლენა, რომელიც არსებობს გვარისათვის, მომატყუებელი მოჩვენება კი — მოვლენა, რომელიც არსებობს ინდივიდისათვის, ისეთი მოვლენა, რომელიც ცდომილებად იქცევა მხოლოდ მაშინ, როცა მას მიეწერება „სინამდვილე“, ე. ი. არსებობა გვარისათვის“.<sup>10</sup>

მაგრამ არ შეიძლება უგულვებელყოთ ეს შეთხზული სამყარო, რადგან შეთხზვას, მაღალი და ფართო აზრით, არ შეიძლება შევხედოთ როგორც თვითნებობის ნიჭიერ თამაშს, რომლის მიზანია გარ-

<sup>7</sup> ib., გვ. 35.

<sup>8</sup> ib., გვ. 252.

<sup>9</sup> ib., გვ. 42.

<sup>10</sup> ib., გვ. 329.

თობა ცარიელი გამონაგონით. შეთხზვა არის გონის აუცილებელი ნაყოფი, რომელიც ჩვენი გვარის უღრმესი სასიცოცხლო ფესვებიდან ამოიზრდება, წყაროა ყოველივე მაღლისა და წმინდასი, ის რეალურად უპირისპირდება სინამდვილეში ცალმხრივი არსებობიდან გამომდინარე პესიმიზმს.<sup>11</sup>

რა თქმა უნდა, შეთხზვა არ არის შემეცნება; ყოველგვარი მეტაფიზიკური გამონაგონი ამახინჯებს სინამდვილეს. „ამიტომ მატერიალიზმი როგორც საპირისპირო იმ მეტაფიზიკური გამონაგონებისა, რომლებიც ცდილობენ შეიჭრან ბუნების არსებაში და მხოლოდ ცნების საფუძველზე დაადგინონ ის, რისი დადგენაც შეუძლია მხოლოდ ცდას, კარგ საქმეს აკეთებს. აი რატომაა, რომ ყველა ფილოსოფიურ თვალსაზრისს, რომელსაც აქვს ტენდენცია, მნიშვნელობა მიანიჭოს მხოლოდ ნამდვილს, აუცილებლობით ექნება სწრაფვა მატერიალიზმი-საკენ“.<sup>12</sup> ლანგე უფრო შორსაც მიდის: გრძნობადი სამყაროს ზუსტი შემეცნების საზღვრებში, აღნიშნავს ის, მატერიალიზმი ინარჩუნებს თავის უფლებებს. „... მატერიალისტიური ჰიპოთეზები ახალ გამოგონებათა ყველაზე დიდ შანსებს იძლევიან...“, „უმრავლეს შემთხვევაში უკეთესია ამ დარგში გვყავდეს უკიდურესი მატერიალისტები, ვიდრე მეოცნებეები და არეული, სუსტი კჰუის ადამიანები.“<sup>13</sup>

მაგრამ მატერიალიზმი, როგორც მსოფლმხედველობა ლანგესათვის მიუღებელია. მატერიალიზმს არა აქვს კავშირი ადამიანის გონის უმაღლეს მოქმედებებთან. მატერიალიზმი როგორც მსოფლმხედველობა ყალბია, ის ღარიბია ადამიანის ამამაღლებელი მოტივებით, არაფერს არ აძლევს ხელოვნებას, ადამიანთა ურთიერთობების გაგებაში ეგოიზმისაკენ იხრება. მას არ ძალუძს მოამრგვალოს თავისი სისტემა ისე, რომ იდეალიზმისაგან რაიმე არ ისესხოს.

ბუნებისმეცნიერული თვალსაზრისით განხილული ბუნება ისევე ვერ შთაგვაგონებს, როგორც ჩამარცვლით წაკითხული „ილიადა“. ამიტომ ადამიანმა სინამდვილეს უნდა დაუმატოს მის მიერვე შექმნილი იდეალური სამყარო. ამ სამყაროს შექმნაში მონაწილეობენ ადამიანის გონის ყველაზე საუკეთესო და მაღალი ფუნქციები. მაგრამ ამ შემთხვევაში გონის თავისუფალ მოქმედებას მტკიცების შემცველი მეცნიერების სახე არ უნდა ჰქონდეს. ეს მოქმედება ქმნის ღირებულებათა სამყაროს და „მოვლენათა საკუთარი გაგების საფუძველზე ეთიკური ზეგავლენისაკენ მიისწრაფვის“. რელიგიის მნიშვნელობა მის ეთიკურ, და არა ლოგიკურ, შინაარსშია. ნამდვილი რელიგიის პრინცი-

<sup>11</sup> ib., გვ. 331.

<sup>12</sup> ib., გვ. 342—343.

<sup>13</sup> ib., გვ. 332.

პებია არა ღმერთი და უკედავი სული. არამედ ეთიკური იდეალები, რომლებიც აღამიანის გონის უმაღლესი ფუნქციებითაა შექმნილი. „როცა დამტკიცდა, რომ დედამიწა ბრუნავს, ყოველი ფილოსტერი ფიქრობდა— დედამიწაზე დავნარცხები, თუკი ეს საშიში მოძღვრება არ იქნება უარყოფილი. ახლაც ბევრი ფიქრობს— ყუყუჩებად გადა-  
ცქევივით. თუკი ფოჯტი დავგომტკიცებს, რომ ჩვენ სული არ გა-  
გვანიაო.“<sup>14</sup>

ლანგე თავისებური და ამავე დროს ეკლექტიკური მოაზროვნეა, რომელიც ცნობს მატერიალიზმის უფლებებს გრანობადი სინამდვი-  
ლის შესახებ არსებულ მეცნიერებებში (სხვაგვარ სინამდვილეს ლანგე  
არც ცნობს). უხეშად ამარტივებს კანტის შემეცნების თეორიას, თა-  
ვისი „ფსიქოლოგიური კანტიანელობის“ საფუძველზე უარყოფს  
ყოველგვარ მეტაფიზიკას, კანტის პრაქტიკულ ფილოსოფიას, ღმერ-  
თის არსებობას და მაინც აღიარებს რელიგიის იდეალურ შინა-  
არსს. ლანგე უარყოფს იდეალისტურ მეტაფიზიკას და ამ საქმეში  
მოიხმარა ბუნებისმეცნიერულ მატერიალიზმს, მაგრამ ის არ თვლი-  
ს მატერიალიზმს დამაკაყოფილებელ მსოფლმხედველობად, რადგან,  
მისი აზრით, მატერიალიზმს არ შეუძლია მოგვეცეს ეთიკური ნორ-  
მები. ეთიკური იდეალები. სანამ რელიგიის ძველი ფორმები არ  
გადაშენებულა, რელიგიის იდეალური შინაარსი ძალაში უნდა დარ-  
ჩეს და ეს შინაარსი არ გაქრება, სანამ არ გაჩნდება ეთიკურ-  
იდეალიზმის ახალი ფორმები. იმ პერიოდამდე კი ჩვენ უნდა ვცადოთ,  
„ახლებმწიფო გამოიყოს რწმენისაგან“. როცა აღარ იარსებებენ სა-  
ერო და სამოქალაქო დაწესებულებები, რომელთა მეოხეობითაც  
საეკლესიო თემები გამხრწნელ გავლენას ახდენენ, როცა „დაიძლევა  
იერარქიის ტერორიზმი“, მაშინ სრულიად უკიდურესი თვალსაზრი-  
სები იარსებებენ ერთმანეთის გვერდით, „არ იარსებებს ფანატიკური  
ჩარება სხვის სწმენებში და დაბრკოლება შეხედულებათა განუწყვე-  
ტელი პროგრესისათვის“, „რადგან იქ. სადაც არ არსებობს არავი-  
თარი ძალადობა, შეუძლებელი უნდა იყოს ის მკედარი და უშინაარსო  
ფანატიკური რწმენა, რომელსაც ყოველთვის ცუდი გავლენა აქვს“.<sup>15</sup>

იდეალი. რომელიც ესახება ლანგეა, განხორციელდება „ორი  
მომენტის შეერთებით — სამყაროს აღმაფართოვანებელი ეთი-  
კური იდეის შეერთებით ისეთ სოციალურ ჭმედებლსთან, რომ-  
ელიც საკმაო ძალის მქონე იქნება ჩაგრული მასების მნიშვნელოვან  
საფეხურზე აწამალდებლად“. მაგრამ, სანამ ეს იდეალი არ არის

<sup>14</sup> ib., გვ. 335. უნდა ითქვას, რომ გამოთქმა — „ფსიქოლოგია სულის გა-  
რეშე“ — ლანგეს ეკუთვნის.

<sup>15</sup> ib., გვ. 340—341.



ვანხორციელებული, არ უნდა ვიჩქაროთ რწმენის ნგრევაში და წყალს ბავშვიც არ უნდა გადავაყოლოთ.

როგორ უნდა განხორციელდეს ეს იდეალი? ლანგეს შეხედულებები ამ საკითხზე ერთ-ერთი პირველი ცდაა სოციალიზმთან კანტიანელობის შეერთებისა. ამ ცდამ ზეგავლენა მოახდინა ნეოკანტიანური სკოლის ბევრ წარმომადგენელზე, ამ გზით კი რევოლუციონისტებზე, რომლებმაც, როგორც ცნობილია, მუშათა კლასის რევოლუციური მოძრაობაში რეაქციული როლი ითამაშეს.

ლანგე ეხება სოციალიზმის საკითხებს როგორც „მატერიალიზმის ისტორიაში“, ისევე სპეციალურ გამოკვლევაში — „Arbeiterfrage“. საინტერესოა ერთი გარემოება: ლანგე ალაგებს და აკრიტიკებს მატერიალისტურ მოძღვრებას, მაგრამ სავსებით არ ახსენებს ისტორიული მატერიალიზმის თეორიას, მიუხედავად იმისა, რომ ის კარგად იცნობდა მარქსის შრომებს — „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკას“, სადაც ძალზე ნათლად არის დალაგებული ამ თეორიის ძირითადი პრინციპები, „კაპიტალის“ პირველ ტომს — და მიმოწერაც კი ჰქონდა ენგელსთან. ლანგე მარქსს თვლიდა პოლიტიკური ეკონომიის ყველაზე საფუძვლიან (gründlichste) მცოდნედ: მარქსმა, აღნიშნავდა ლანგე, ჩამოგლიჯა ნიღაბი გაბატონებული პოლიტიკური ეკონომიის ფარისევლურ ტენდენციას და დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ის ეფარება თავისუფლების ნიღაბს, სინამდვილეში კი ჩაგვრისა და ექსპლოატაციისაკენ მიისწრაფვის<sup>16</sup>.

მოძღვრება კლასობრივ ინტერესთა ჰარმონიაზე ლანგესათვის ყალბი სწავლებაა. „შეიძლება მრავალგზის ამტკიცონ, რომ სპეკულანტებისა და მსხვილ მეწარმეთა წარმატებებთან ერთად თანდათან სხვათა მდგომარეობაც გაუმჯობესდება. მაგრამ, სანამ სწორია ის, რომ ამგვარი გაუმჯობესების ყოველ ნაბიჯთან ერთად იზრდება აგრეთვე განსხვავება ინდივიდების მდგომარეობაში და შემდგომი აღმავლობის საშუალებებში, მანამ ამ მოძრაობის ყოველი ნაბიჯი გვახსლოებს იმ შემობრუნების წერტილთან, სადაც ერთეული პიროვნებების სიმდიდრე და ძალა გაარღვევენ კანონისა და ჩვეულებების ყველა საზღვარს, სახელმწიფო ფორმა გადაიქცევა მოჩვენებად, ხოლო დამცირებული პროლეტარიატი გახდება შეძლებულთა სურვილების სათამაშოდ. და ეს იქნება მანამ, სანამ ბოლოს და ბოლოს არ მოხდება სოციალური მიწისძვრა, რომელიც ჩაყლაპავს ინტერესთა ცალმხრივი მეურნეობის ამ ხელოვნურ შენობას. სახელმწიფო სულ უფრო და უფრო ისყიდება. უიმედო ღატაკს ისევე სძაგს კანონი, როგორც მეტცესმეტად მდიდარს“.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Lange, Arbeiterfrage.

<sup>17</sup> Ф. А. Ланге, История материализма, гл. 283.

ლანგეს თვალსაზრისით, ამგვარი სახელმწიფოს სოციალური წონასწორობა არ არის მყარი. წონასწორობა მდგრადი იქნებოდა ისეთ რესპუბლიკაში, სადაც ყოველ ცალკეულ ადამიანს მხედველობაში ექნებოდა მთელის ინტერესები. „რადგან მოძღვრება ინტერესთა ჰარმონიაზე მცდარია, რადგან ეგოიზმის პრინციპი ანადგურებს სოციალურ წონასწორობას და, ამასთან ერთად, ზნეობის ყოველგვარ საფუძველს, ამ პრინციპს ეკონომიკის დარგშიც წარმავალი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს. მან მოჰამა თავისი დრო“. <sup>18</sup>

ყოველგვარი სისტემა — კომუნისტური იქნება ის, თუ ინდივიდუალისტური — უტოპიად გადაიქცევა, თუკი არსებულთან არ იქნება დაკავშირებული: ამა თუ იმ სისტემის აღიარება „ნიშნავს შემდგომი განვითარების მიმართ უღების განსაზღვრას“. <sup>19</sup> ლანგეს აზრის ინდივიდუალიზმი მომავალში დიდ როლს შეასრულებს, მაგრამ ჰუმანიტი „პროგრესის ნაკადი“ „საზოგადოებრიობის გრძნობის“ გზაზეა.

არსებული მდგომარეობა კი ისეთია, რომ „ბედნიერ მეწარმეს აურაცხელი სიმდიდრე უგროვდება, მუშას კი არაფერი აბადია საკუთარი უმწეო არსებობის გარდა“. <sup>20</sup>

პროლეტართა მონური შრომა ბევრ ნიჭიერ ადამიანს აძლევს დროსა და საშუალებას შემოქმედებისათვის, კვლევისა და გამოგონებისათვის. მაგრამ ამ შრომის ხარჯზე ნებივრობენ ის ადამიანებიც, რომლებიც შინაგანად უხეშნი არიან. მათთვის მოსამსახურე მანქანაა, უბედურნი დეკორუმი. „სიუხვეში გონითი ძალა სუსტდება. მხოლოდ პროლეტარიატია უხეში, ჩაგრული, მაგრამ სულიერად საღი“. აქეთსავე მდგომარეობაში იყო ძველი სამყარო, როცა ქრისტიანობამ და ხალხთა გადასახლებამ ბოლო მოუღო მის სიდიადეს. საზოგადოება მომწიფდა დაღუპვისათვის. <sup>21</sup>

როგორმა საზოგადოებამ უნდა შეცვალოს კაპიტალიზმი, რომელიც მომწიფდა დაღუპვისათვის?

ლანგე თავის თავს სოციალისტად თვლის, მაგრამ სოციალისტები ხომ მატერიალიზმის მომხრეები არიან. როგორც ვიცით, ლანგეს არ აკმაყოფილებს მატერიალიზმი როგორც მსოფლმხედველობა. „მატერიალიზმი არის პირველი, ყველაზე დაბალი. მაგრამ, ამავე დროს, შედარებით ყველაზე მყარი საფეხური ფილოსოფიისა.“

აუცილებლობა, რომელიც გამეფებულია საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში, მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას მის ცალკეულ

<sup>18</sup> ib.

<sup>19</sup> ib., გვ. 284.

<sup>20</sup> ib., გვ. 290.

<sup>21</sup> ib.

ნაწილებში საკმაო სიმარტივესა და სიმყარეს ანიჭებს. მაგრამ ის, რაც მატერიალიზმს აქცევს სისტემად, ის ძირითადი ჰიპოთეზა, რომელიც ერთ მთლიანობად აქცევს ცალკეულ საბუნებისმეტყველო შემეცნებას, ლანგეს თვალსაზრისით, ამ სისტემის ყველაზე სათუო ნაწილია და კრიტიკას ვერ უძლებს. ეს გამაერთიანებელი წერტილი, რომელიც ფაქტებს მეცნიერებად აქცევს, ხოლო მეცნიერებას — სისტემად, თავისუფალი სინთეზის შედეგია. მისი წყარო და იდეალის წყარო ერთია.<sup>22</sup>

ლანგე არ ცნობს მატერიალიზმს ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობად, მაგრამ ცდილობს იპოვოს შეხების წერტილები მატერიალისტ-სოციალისტებთან: სოციალისტები უარყოფენ რელიგიის მოძღვრებას საიქიოს შესახებ და სურთ, კაცობრიობა ბედნიერებას სააქაოში მოესწროს. ლანგე ეთანხმება ამგვარ თვალსაზრისს, მაგრამ არ ეთანხმება რევოლუციური მოძრაობის იმ წინამძღოლებს, რომლებიც სოციალურ გადატრიალებას მოითხოვენ — ამგვარი „უკიდურესობის“ მომთხოვე ადამიანები, შეიძლება მოგვევლინონ ნამდვილ წინამძღოლებად, რადგან „უკიდურეს ტენდენციებს მოძრაობაში მოყავთ მასები“<sup>23</sup>. მაგრამ სოციალური გადატრიალება ლანგესათვის ჩვენი კულტურის განადგურებას ნიშნავს: თუ ეს სოციალისტები ოდესმე მიაღწევენ თავიანთ მიზანს — ეს მიზანი კი ჭერჭერობით წმინდა უარყოფითია და არსებული საზოგადოების დალუპავს ნიშნავს, — მაშინ დადებითი იდეების ჩამოყალიბებისას, ამ ქაოსში. საეჭვოა, რომ გონების ბატონობა იქნეს შენარჩუნებული. თუკი საქმე მაინც მივა გადატრიალებამდე, ე. ო. „ჩვენი კულტურის დალუპვამდე“, ახალი საზოგადოების მშენებლები ვერ იქნებიან ვერც ეკლესია და ვერც მატერიალიზმი. სოციალურ გადატრიალებას აუცილებლობით მოჰყვება დამყაყება მრავალი ათასი წლის მანძილზე. „არსებობს მხოლოდ ერთი საშუალება იმისა, რომ თავიდან ავიცილოთ გადატრიალებისა და დამყაყების ალტერნატივა: ეს საშუალება სოციალისტებისა და დემოკრატების წინააღმდეგ მიმართული ქვემეხები არ არის, — ესაა დროული დაძლევა მატერიალიზმისა და მოსაზრობა იმ განხეთქილებისა, რომელიც წარმოშვა განათლებული კლასის დაშორებამ ხალხისა და მისი სულიერი ინტერესებისაგან. იდეებსა და მსხვერპლს ჯერ კიდევ შეუძლიათ იხსნან ჩვენი კულტურა და გამჩანაგებელი რევოლუციის გზა გადააქციონ სიკეთის მომტანი რეფორმების გზად“.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> ib., გვ. 238—239.

<sup>23</sup> ib., გვ. 327.

<sup>24</sup> ib., გვ. 328.

## II. ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლა

ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლის დამაარსებელი იყო ჰერმან კოჰენი (1842—1918) — მარბურგელი პროფესორი ფილოსოფიისა კანტის ინტერპრეტაციისადმი მიძღვნილი მისი ძირითადი შრომებია:

1. „Kants Theorie der Erfahrung“ (1871, მესამე გამოცემა, 1918),
2. „Kants Begründung der Ethik“ (1871, მეორე გამოცემა, 1910),
3. „Kants Begründung der Ästhetik“ (1889). ამ სამ წიგნში მოცემულია ცდა კანტის სამი „კრიტიკის“ ახლებური გაგებისა. ასეთივე შრომაა „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft“ (1907, მეორე გამოცემა, 1917), XX საუკუნის დასაწყისიდან კოჰენი აქვეყნებს საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის შემცველ შრომებს. ესენია: 1. „Logik der reinen Erkenntnis“ (1909, 1914, 1922), 2. „Ethik der reinen Willens“ (1904, 1907, 1921), 3. „Ästhetik d. reinen Gefühls“ (ორ ტომად, 1912). კოჰენმა საგანგებო შრომები უძღვნა უსასრულო მცირის მეთოდსა და ამ მეთოდის ისტორიას, გერმანული გონის თავისებურებას (1914 წლის ომის წლებში), რელიგიის საკითხებს — აქ უნდა აღინიშნოს შრომა „კაცობრიობის რელიგიურ განვითარებაში იუდეველთა მნიშვნელობის შესახებ“.

მარბურგის სკოლის მრავალრიცხოვან წარმომადგენელთა შორის უნდა აღინიშნოს პ. ნატორპი. რომლის ძირითადი შრომებია: „Platos Ideenlehre“ (1903, 1921), „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften“ (1910, 1921), „Kant und Marburger Schule“ (1912, 1920, 1922), გამოკვლევები ფსიქოლოგიაში და ე. კასირერი (1874—1945). უკანასკნელის კალამს ეკუთვნის 1. „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (1910), „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ (ოთხ ტომად, 1906—1933), „Philosophie der symbolischen Formen“ (1925). ამერიკაში გამოცემულ თავის ბოლო შრომებში კასირერი შორდება მარბურგის სკოლის პრინციპებს.

იმდენად, რამდენადაც მარბურგის სკოლა და მისი დამაარსებელი კანტის მოძღვრებას — შემდგომ კი აგრეთვე საკუთარ ფილოსოფიურ სისტემას — აკავშირებდნენ სოციალიზმთან, საჭიროა ვახსენოთ ამ სკოლის ის წარმომადგენლებიც, რომლებიც ცდილობდნენ შეეერთებინათ კანტიანელობა და მარქსიზმი. ამ მხრივ მეტად „ნაყოფიერი“ აღმოჩნდა კ. ფორლენდერი. ცნობილი იყვნენ აგრეთვე ფ. შტაუდინგერი, კ. შმიდტი, ე. ბერნშტეინი, მ. ადლერი და სხვა რევოლუციონისტები.

1. კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში ორი ტენდენცია შეიმჩნევა: კანტს სურს დააფუძნოს, გაამართლოს მეცნიერული ცოდნა, ახსნას მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების შესაძლებლო-

ბა, ახსნას ამ მეცნიერებათა დებულებების აუცილებლობა, საყოველ-  
თაოობა, ჭეშმარიტება. სწორედ ამ ამოცანის გადაწყვეტაში ვლინდება  
აღნიშნული ორი ტენდენცია. კანტის თეორიული ფილოსოფიის  
ინტერპრეტაციისას შეიძლება გამოიკვეთოს როგორც ერთი, ისე  
მეორე ტენდენცია.

კანტიანური და ნეოკანტიანური ფილოსოფიის განვითარების ის-  
ტორიაში ამ ინტერპრეტაციებს თავისი სახელები ეწოდა: არსებობს  
კანტის ფილოსოფიის ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური ინტერ-  
პრეტაცია და მის გვერდით კანტის ფილოსოფიის ტრანსცენდენტალ-  
ურ-ლოგიკური ინტერპრეტაცია.

კანტის თეორიული ფილოსოფიის ტრანსცენდენტალურ-ფსიქო-  
ლოგიური ინტერპრეტაციის ძირითადი აზრი ასეთია: კანტის თანახ-  
მად, შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიერებას აქვს გარკვეული  
სტრუქტურა, ორგანიზაცია, აპრიორული ფორმები, გარკვეული კა-  
ნონზომიერება; ეს არის ჩვენი ცნობიერების, უფრო მეტიც, ჩვენი  
ფსიქიკის კანონზომიერება; ზოგიერთი უფრო შორს მიდის — ფიქ-  
რობს, რომ ეს კანონზომიერება წარმოადგენს სუბიექტის ფსიქოფი-  
ზიკური ორგანიზაციის კანონზომიერებას; ამიტომ მეცნიერული ცოდ-  
ნა, სამყაროს სურათი დამოკიდებულია სუბიექტურ ორგანიზაციაზე.  
ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურაზე. მაშასადამე, რომელიმე  
სუბიექტის ცნობიერებას რომ ადამიანის ცნობიერებისაგან განსხვავე-  
ბული ორგანიზაცია ჰქონდეს, მისი ცოდნა სავსებით სხვაგვარი იქნება,  
ის სამყაროს სხვაგვარ სურათს შექმნის. კანტი მრავალგზის მიუთი-  
თებს იმას, რომ ჩვენი ცოდნა, სამყაროს ის სურათი, რომელიც შექ-  
მნილია ჩვენ მიერ, მნიშვნელობის მქონეა, საყოველთაოობის მქონეა  
მხოლოდ ჩვენთვის — ადამიანებისათვის, რომლებსაც სავსებით  
გარკვეული ფსიქიკური ორგანიზაცია გვაქვს. სამყარო — არა სამყა-  
რო „ნივთებისა თავისთავად“, არამედ „მეცნიერების სამყარო“. ე. ი.  
მეცნიერებაში გადმოცემული სამყარო ჩვენი წარმოდგენაა, ხოლო  
მეცნიერების დებულებათა საყოველთაოობა და აუცილებლობა, ე. ი.  
ჭეშმარიტება ეფუძნება ადამიანის ცნობიერების იგივეობრივ სტრუქ-  
ტურას.

კანტის ამგვარი ინტერპრეტაციის სუბიექტივიზმი და ფსიქოლო-  
გიზმი უეჭველია. ცოდნის ნამდვილი ობიექტურობა ვერ გამართლ-  
დება ამგვარი ინტერპრეტაციით.

ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური ინტერპრეტაციის არსება, რა-  
საც ჩვენ უფრო დაწვრილებით შევხებით შემდგომ, მარბურგის  
სკოლის თეორიის გადმოცემისას, ასეთია: კანტის განმარტებისას  
უნდა ვილაპარაკოთ არა შემეცნებელი სუბიექტის ფსიქიკურ ორ-  
განიზაციაზე, არამედ მეცნიერულ ცოდნაზე, რომელიც ფაქტობრივად

მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების სახით არსებობს: თეორიულმა ფილოსოფიამ უნდა გამოიკვლიოს ამ ცოდნის ლოგიკური საფუძვლები, წინამძღვრები. პრობლემის გადაწყვეტის გზა მეცნიერული ცოდნის ფაქტიდან მიდის არა მისი ფსიქიკური საფუძვლებისაკენ, ვთქვათ, შემმეცნებელი სუბიექტის ცნობიერების სუბიექტური ორგანიზაციისაკენ, არამედ ამ ცოდნის ობიექტურ-ლოგიკური წინამძღვრებისაკენ. კანტის შემეცნების თეორია, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა მართლაც შეიცავს ამგვარ ტენდენციას, კანტის ე. წ. ტრანსცენდენტალური მეთოდის პრინციპი სწორედ ამ ტენდენციას გამოხატავს. ეს ორი ტენდენცია გადახლართულია ერთმანეთში, ჩრდილავს ურთიერთს.

კანტის თეორიული ფილოსოფია ცდის თეორიას. ამიტომ კოპენის პირველ შრომას, რომელშიც კანტის ფილოსოფიაა გადმოცემული და თავისებურად შესწორებული, ეწოდება „Kants Theorie der Erfahrung“ („ცდის კანტისეული თეორია“). კანტი ორი განსხვავებული მნიშვნელობით ხმარობს ცდის ცნებას. ცდა, ჭერ ერთი, არის ერთობლიობა შეგრძნებებისა, რომლებსაც იწვევენ „ნივთები თავისთავად“ შემმეცნებელის მგრძნობელობაზე ზემოქმედებით. „ექვს გარეშეა, აღნიშნავს კანტი, რომ მთელი ჩვენი შემეცნება ცდით იწყება, რადგან, რას შეიძლებოდა გაეღვიძებინა სამოქმედოდ შემეცნების უნარი, თუ არა საგნებს, რომლებიც ზემოქმედებენ ჩვენს გრძნობებზე და, ერთი მხრივ, თვითონ წარმოქმნიან წარმოდგენებს, მეორე მხრივ კი, ჩვენი განსჯის მოქმედებას უბიძგებენ შეადაროს ეს წარმოდგენები, დააკავშიროს ისინი ერთმანეთთან ან გათიშოს ერთმანეთისაგან და ამგვარად გრძნობადი შთაბეჭდილებების მასალა გადაამუშაოს საგანთა შემეცნებად, ცდად რომ იწოდება“. უკვე აქ — „წმინდა გონების კრიტიკის“ „შესავალში“ — ცდის ცნება წინადადების პირველ ნაწილში გაგებულია როგორც მგრძნობელობაზე საგნების ზემოქმედების შედეგი, რომელიც (ე. ი. შედეგი როგორც მგრძნობელობის უხეში მასალა) უნდა გადაამუშავდეს განსჯის საშუალებით და ამ გზით გარდაიქმნას ცდად.

შემდგომ კანტი ცდის ცნების შინაარსში გულისხმობს მგრძნობელობის უხეშ მასალას, უკვე გარდაქმნილს ცნობიერების ფორმების მიერ. თუკი კანტის ამოცანაა გამოიკვლიოს „ცდის პირობები“, ამ „ცდაში“ იგულისხმება არა ის, რასაც ცდაში გულისხმობდნენ ინგლისელი ემპირისტები, ე. ი. არა შეგრძნებები, არამედ ცდა როგორც ცოდნა, როგორც მათემატიკური და წმინდა ბუნებისმეცნიერების ცოდნა. აქ ცდა ნიშნავს არა ჩვენი ცოდნის დასაწყისს — „მთელი ჩვენი შემეცნება ცდით იწყება“, — არამედ უკვე არსებულ, ასე თუ ისე დასრულებულ ცოდნას. ცდა არსებული მეცნიერებაა, ის არის

მეცნიერება, რომელიც ნიუტონის მიერ შექმნილი მექანიკის სახით არსებობს. სწორედ ამ ცდის თეორია, ე. ი. მეცნიერების კანტისეული თეორია აინტერესებს კოჰენს კანტისადმი მიძღვნილ შრომაში — „Kants Theorie der Erfahrung.“

ცდა, უწინარეს ყოვლისა, მათემატიკური ბუნებისმეცნიერებაა. ცდის თეორია გარკვეულ ამოცანას ისახავს: მან უნდა აღმოაჩინოს ცდის, მეცნიერების, ე. ი. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ლოგიკური პირობები. შემეცნება ხორციელდება მასალის (შეგრძნებათა მრავალფეროვნების) და ცნობიერების აპრიორული ფორმების სინთეზის საშუალებით. აპრიორულ ფორმებს წარმოადგენენ ინტუიციის ფორმები (სივრცე, დრო), განსჯის კატეგორიები (რაოდენობა, თვისებრიობა, მიზეზობრიობა და სხვა) და გონების იდეები (სული, სამყაროს არსება, ღმერთი). ცნობიერების აპრიორულ ფორმებს, კანტის მიხედვით, წესრიგი, კანონზომიერება შეაქვთ შეგრძნებათა ქაოსში; ამ გზით იქმნება ცდა, მეცნიერული ცოდნა ანუ, რაც იგივეა, ბუნება.

ამ უკანასკნელმა ფრაზამ შეიძლება გაუგებრობა გამოიწვიოს. შემეცნების თეორია, რომელიც ამტკიცებს—მეცნიერული ცოდნა შეგრძნებებისა და აპრიორული ფორმების საშუალებებით შენდებაო, შეიძლება მიუღებელი იყოს. მაგრამ მისი გაგება შესაძლებელია; ჩვენ შეიძლება არ დავეთანხმოთ მას, მაგრამ მისი უაზრობად გამოცხადება დაუშვებელია. ამავე დროს, თეორია, რომელიც ამტკიცებს, რომ შეგრძნებებისა და აპრიორული ფორმების სინთეზი ქმნის ბუნებას, უკვე უაზრობას ჰგავს: განა შეუძლია ჩვენს ცნობიერებას, შექმნას ბუნება, რომელიც ადამიანისა და მისი ცნობიერების გაჩენამდე არსებობდა?!

რა თქმა უნდა, ამგვარ უაზრობას არც კანტი ამტკიცებდა და არც მისი მიმდევარი კოჰენი. საქმე ისაა, რომ კანტი და მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები—და არა მხოლოდ ესენი — ბუნების ცნებას აძლევენ ჩვეულებრივისაგან განსხვავებულ მნიშვნელობას. დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით ბუნება, ან ზოგადად რომ ვთქვათ, ყოფიერება შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. ჩვენ ვიმეცნებთ ბუნებას (ყოფიერებას, სინამდვილეს), ვქმნით სინამდვილის მეცნიერულ სურათს და ეს „სურათია“ ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ მეცნიერებას, „მეცნიერულ ცოდნას“.

მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები სრულიადაც არ უარყოფენ იმის არსებობას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ყოფიერებას, ბუნებას, ე. ი. იმის არსებობას, რაც როგორც ცალკეული ინდივიდის, ისევე მთელი კაცობრიობის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია.

მარბურგის სკოლის ნეოკანტიანელები მისდევენ კანტს, მაგრამ

უკანასკნელის თვალსაზრისს უფრო მკაცრად და თანმიმდევრულად ატარებენ. ისინი კითხვას ამგვარი სახით აყენებენ: რას წარმოადგენს ის ბუნება, რომლის შესახებ ლაპარაკის უფლებაც გვეძლევა ჩვენ, როცა მეცნიერების ფარგლებში ვიმყოფებით? ბუნება ეს ის ბუნებაა, რომელზეც ჩვენ ცოდნა გვაქვს, რომელიც მოცემულია მეცნიერებებში. ლაპარაკი ბუნებაზე როგორც ასეთზე უაზროა. ბუნება როგორც ნივთების ერთობლიობა, რა თქმა უნდა, არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. შემეცნებელი ცნობიერება, აზროვნება არ არის სამყაროსა და მისი საგნების შემოქმედი, აბსოლუტური, ლტაებრივი გონება; ამგვარი მეტაფიზიკური გამოწვევა უნდა განიღვენოს მეცნიერული ცოდნის სფეროდან, შემეცნების თეორია, ლოგიკა თავისუფალი უნდა იყოს მეტაფიზიკისაგან.

მეცნიერული თვალსაზრისით ბუნება ნიშნავს იმას, რასაც ჩვენ გვაძლევს მეცნიერება, უპირველეს ყოვლისა — მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება. ბუნება არ არის გულუბრყვილო წარმოდგენა იმაზე, რაც არსებობს ცნობიერების გარეშე, ის არ არის ბუნება, რომელშიც ვცხოვრობთ ჩვენ და რომელიც თავისთავად გასაგებ რაიმედ ითვლება; ის მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების მიერ აგებული ბუნებაა. ბუნება ის კი არაა, რასაც ჩვენ გრძნობის ორგანოებით შევიგრძნობთ — რასაც ვხედავთ, ვეხებით, ვყნოსავთ და ა. შ. — არამედ ისაა, რაზეც გველაპარაკება მეცნიერება. ბუნებაა მხოლოდ მეცნიერება როგორც ბუნების „ს უ რ ა თ ი“.

ბუნების, ე. ი. მეცნიერების აგებაში მთავარ როლს ასრულებენ აპრიორული ცნებები. ისინი მეცნიერების ლოგიკურ საფუძველს შეადგენენ. ამიტომ ფილოსოფიის პირველი ამოცანაა გამოავლინოს აპრიორული ცნებები. ესაა კატეგორიათა ე. წ. მეტაფიზიკური დედუქციის მიზანი. მაგრამ ეს მხოლოდ წინასწარი სამუშაოა. ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანაა კატეგორიათა ტრანსცენდენტალური დედუქცია, რომელმაც უნდა დაამტკიცოს, რომ აპრიორული ფორმები მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების, ე. ი. ბუნების აუცილებელი და საკმარისი ლოგიკური პირობები არიან.

მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება აგებს საგანს, ბუნებას, მაგრამ არსებობს ისეთი სფერო, რომელიც მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფარგლებს მიღმაა. კანტისათვის ეს მეტაფიზიკის სფეროა. საქმე ისაა, რომ მგრძნობელობის ინტუიციისა და განსჯის კატეგორიების გარდა არსებობენ გონების იდეები — კერძოდ სულის, სამყაროსა და ღმერთის იდეები. ისინიც აპრიორული და ტრანსცენდენტალური არიან, მაგრამ მათი ტრანსცენდენტალური დედუქცია შეუძლებელია: ისინი არ აგებენ ბუნებას, მათ არა აქვთ კონსტიტუტიური მნიშვნელობა, არ შეუძლიათ აქციონ მგრძნობელობის მონა-



ეგები (შეგრძნებები) საგნად, რადგან შეგრძნებებთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. გონების იდეები ცდის მიღმა გადიან, მათ ცდის აგება არ ძალუძთ.

ღმერთის, სამყაროსა და სულის იდეები ვერ პოულობენ რეალიზაციას ცდაში. ღმერთიც, სამყაროცა და სულიც რეალური კი არა, აზრითი არსებებია (საგნებია). რამდენადაც საგანი (შემეცნება) შენდება გრძნობადი მრავალსახეობის აპრიორული სინთეზის პროცესში, ზემოთ აღნიშნული იდეები კი ვერ რეალიზდებიან, ვერ აგებენ შესაბამის საგნებს (შემეცნებას), გასაგებია, რომ ღმერთი, სამყარო და სული შეუმეცნებადია. კოპენის გაგებით, კანტი სწორედ ამ აზრით ლაპარაკობდა „ნიეთის თავისთავად“ შეუმეცნებადობაზე.

ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლა ცდილობს გაათავისუფლოს კანტის მოძღვრება ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისისაგან და წმინდა სახით გამოავლინოს ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური პრინციპი. ამ ამოცანის შესრულებას ცდილობდა კოპენი კანტისადმი მიძღვნილ წიგნებში: „ცდის კანტისეული თეორია“, „ეთიკის კანტისეული დაფუძნება“, „ესთეტიკის კანტისეული დაფუძნება“ და სხვ. შრომებში, რომლებიც მისი საკუთარი სისტემის შექმნამდე დაიწერა.

საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის შექმნის შემდეგ კოპენი კვლავ უბრუნდება კანტისადმი მიძღვნილ თავის „ყველაზე ძირითად“ შრომას („ცდის კანტისეული თეორია“) და ბოლოთქმაში აღნიშნავს კანტის მოძღვრების იმ მთავარ პუნქტებს, რომლებიც საჭიროებდნენ გადამუშავებას: ტრანსცენდენტალური მეთოდის წმინდა სახით გამოვლენა შესაძლებელი იყო „კანტის ცნებათა გარკვეული რევიზიის“ შემდეგ.

კოპენის თანახმად კანტის შემეცნებებს თეორიის პირველი ნაკლი ისაა, რომ მასში განსხვავებულია ინტუიცია და აზროვნება: კოპენი აუქმებს ამ განსხვავებას. როგორც კი ჩემთვის ნათელი გახდა ტრანსცენდენტალური მოძღვრების ახალი მნიშვნელობა, აღნიშნავს კოპენი, მე მივედი იმ აზრამდე, რომ კანტის მოძღვრება დროსა და სივრცეზე კრიტიკამდელ პერიოდს ეკუთვნის. „მომწიფებული კრიტიკა“ კი სინთეზური საფუძველდებულებებით იწყება. გადასვლა ტრანსცენდენტალური ესთეტიკიდან ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაზე ნახტომს წარმოადგენდა.

ასევე საჭირო იყო გადამუშავებულიყო კანტისეული მოძღვრება სუბსტანციის ცნებაზე, რომელსაც კანტი მიმართების კატეგორიათა პირობად მიიჩნევდა. უსასრულო მცირეთა მეთოდმა, რომლის მნიშვნელობაც კანტმა ვერ გაითვალისწინა, კოპენი მიიყვანა, მისივე სიტყ-

ვებო. „უსასრულოდ მცირე რიცხვში“ რეალობის დასაბუთებამდე და რეალობის, როგორც სუბსტანციის პირობის, დადგენამდე.

ამით გაუქმდა სენსუალისტური რეალიზმი. ამ მიმართულებით დიდი ნაბიჯი გადადგა უკვე კანტმა, როცა რეალობა გამოაცხადა კატეგორიად და ის განასხვავა არსებობისაგან („Dasein“). მაგრამ კანტმა რეალობის კატეგორია დადებით მსჯელობასთან დააკავშირა და ამით ის ფორმალურ-ლოგიკურ მნიშვნელობამდე დაიყვანა.

„კრიტიკული იდეალიზმის“ დაფუძნებისათვის საჭირო იყო განთავისუფლება „მოცემულობის“ ფაქტისაგან, რომელიც მგრძნობელობასთან იყო დაკავშირებული. კანტის თანახმად, „შინაარსი“ ეძლევა აზროვნებას. მაგრამ შინაარსი არ შეიძლება მიეცეს აზროვნებას. სენსუალისტური ცრურწმენა, თითქოს აზროვნებას მოცემული აქვს შეგრძნებები, რომელთაც ის გადაამუშავებს, უნდა უარვყოთ. შეგრძნება წარმოადგენს „შეტყობინებას“: მისი ფიზიკური აზრი უსასრულოდ მცირე რეალობით განისაზღვრება და საბუთდება.

კანტმა ყოფიერება დააკავშირა მოძრაობასთან. პირველს ის მეორის პირობად თვლიდა. სინამდვილეში კი მოძრაობაა სწორედ ყოფიერების პირობა. უფრო სწორად, მოძრაობიდან ვითარდება ის, რასაც ჩვეულებივად ყოფიერებას უწოდებენ (წმინდა, ყოფიერებას მოკლებული მოძრაობა!). ყოფიერება კარგავს ცენტრალურ ადგილს, რომელიც მას ეკავა მთელ ძველ მეტაფიზიკაში. ახალი მათემატიკა და ფიზიკა, ფიქრობს კოპენი, სავსებით ადასტურებენ ამ დებულებას. უახლოესი დროის მათემატიკა და ფიზიკა მოითხოვენ ახალ „წმინდა შემეცნების ლოგიკას“.

„მოცემულობის“ ცნება უკავშირდება „ნივთის თავისთავად“ ცნებას. ეს უკანასკნელი ცნება საექვოდ ხდის მთელ „წმინდა გონების კრიტიკას“. ყოფიერების ონტოლოგიური ცნება აღარ უნდა არსებობდეს კრიტიკული იდეალიზმის სისტემაში. „ნივთი თავისთავად“ იქცევა საზღვრით ცნებად, იდეად, მიზნად და ამით წმინდა შემეცნების ლოგიკა უკავშირდება წმინდა ნების ეთიკას და წმინდა გრძნობის ესთეტიკას.<sup>1</sup>

2. კოპენი მნიშვნელოვნად შორდება კანტის მოძღვრებას როგორც კანტის ინტერპრეტაციისადმი მიძღვნილ შრომებში, ისევე საკუთარ ფილოსოფიურ სისტემაში. „მარბურგის სკოლის ორთოდოქსულ კანტიანელობაზე ლაპარაკს არასოდეს არ ჰქონია მყარი ნიადაგი, — წერს ნატორპი, — ხოლო ამ სკოლის შემდგომმა განვი-

1 H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl. 1916, გვ. 784—797. იხ. აგრეთვე მისივე Logik d. reinen Erkenntnis, გვ. 1—78.

თარებამ მას სავსებით გამოაცალა ყოველგვარი საფუძველი“<sup>2</sup>. მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთა სამუშაო, ნატორპის თანახმად, ამგვარი იყო: „... თავდაპირველად საჭიროა ნათლად დავადგინოთ კანტის პრინციპების ზუსტი აზრი და გავიგოთ ისინი თვითონ მის მიერ დადგენილი ძირითადი იდეების საფუძველზე. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ვეცადოთ მათი განვითარება“. ნატორპი მიუთითებს იმაზე, რომ კანტის მოძღვრებაში „ძლიერია არა ერთი რომელიმე ტენდენცია“ და რომ განსხვავებული ტენდენციები „არ იყო ერთმანეთთან სავსებით შერიგებული“. სწორედ ამ ვითარებას უნდა გაეჩინა კითხვა: „რა იყო კანტის ყველაზე მთავარი საქმე, რაშია მისი იდეების უდიდესი ძალა, ისტორიულად რა უნდა ჩაითვალოს მის უპირატეს ღვაწლად, რას ეწერა მის მოძღვრებაში სიკვდილი, როგორც არასიცოცხლისუნარიანს და რას სიცოცხლე და შემდგომი განვითარება სწორედ თავისი შინაგანი ენერჯის წყალობით?“<sup>3</sup>.

ნატორპი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „ის ძირითადი იდეა, რასთანაც სხვა ყველაფერია კავშირში, რისი თვალსაზრისითაც უნდა შევაფასოთ და გავიგოთ ყოველივე სხვა, კოჰენის თანახმად არის ტრანსცენდენტალური მეთოდის იდეა.“ კანტის მოძღვრების სხვა ნაწილებს მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი ამ მეთოდის წმინდა გამოვლენას წარმოადგენენ. მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთა აზრით, კანტის მოძღვრების ბევრი ნაწილი ვერ არის ტრანსცენდენტალური მეთოდის წმინდა გამოვლენა. ეს ნაწილები „საფუძვლიანად უნდა შევასწოროთ და განვმარტოთ,“ რათა ამ მეთოდთან შესაბამისობაში მოვიყვანოთ<sup>4</sup>.

ტრანსცენდენტალურისა და ტრანსცენდენტალური მეთოდის ცნებები კანტთან არ არის ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული: ტრანსცენდენტალურს კანტი უწოდებს ისეთ აპრიორულს, რომელიც მეცნიერული ცოდნის პირობაა; მაგრამ ტრანსცენდენტალურად ის ხშირად მიიჩნევს „ნივთს თავისთავად“ და ამ უკანასკნელს ეძახის ტრანსცენდენტალურ საგანს. მეორე მხრივ, კანტთან ტრანსცენდენტალურ მეთოდს ხშირად ცვლის ფსიქოლოგიური მეთოდი, რადგან მეცნიერული ცოდნა ხშირად დაიყვანება ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურაზე, თავისებურებაზე. გარდა ამისა, ტრანსცენდენტალური მეთოდის სიწმინდე ეწინააღმდეგება მეტაფიზიკურ პრინციპს, რომლის თანახმადაც „ნივთები თავისთავად“ არსებობენ რეალურად, ობიექტურად.

<sup>2</sup> Наторп, Кант и марбургская школа, «Новые идеи в философии» тб. 5, გვ. 94.

<sup>3</sup> ib.

<sup>4</sup> ib., გვ. 95.

ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლა ასხვავებს ტრანსცენდენტალურ მეთოდს „როგორც ფსიქოლოგიური, ასევე მეტაფიზიკური მეთოდებისაგან, აგრეთვე, წმინდა ლოგიკური მეთოდისაგან, თუ ამ მეთოდს გავიგებთ არისტოტელეს ან აგრეთვე ვოლფის მსგავსად.“ ეს სკოლა ტრანსცენდენტალურ მეთოდს „ლოგისტიკისაგანაც“ ასხვავებს.<sup>5</sup>

რას ნიშნავს, რომ მარბურგის სკოლა „კანტის მსგავსად და კანტზე მკაცრადაც კი, მოითხოვს ყოველი ფილოსოფიური დებულებისათვის „ტრანსცენდენტალურ“ დაფუძნებას ან გამართლებას, იმას, რასაც კანტთან ეწოდება deductio juris?“ — კითხულობს ნატორპი. ეს მოთხოვნა ორი ნაწილისაგან შედგება: „პირველი გულისხმობს მეცნიერების, ეთიკის, ხელოვნების, რელიგიის არსებულ, ისტორიულად დამტკიცებად ფაქტებზე სწორ დაყვანას, რადგან ფილოსოფიას არ შეუძლია ისუნთქოს წმინდა აზრის „უპაერო სივრცეში...“ კანტის თქმით, ფილოსოფია გაურბის მეტაფიზიკის მშენებელთა „მაღალ კომპებს“, რომელთა ირგვლივ „მრავალი ქარი ქრის“, ის ისწრაფვის „ცდის ნაყოფიანი დაბლობისაგან“, ამ სიტყვის ფართო გაგებით, ე. ი. ცდილობს მკიდროდ დაუკავშირდეს კულტურის მთელ შემოქმედებით მუშაობას: მოვლენათა თეორიულ-მეცნიერულ „გადმოცემას“, სოციალური წყობის პრაქტიკულ ორგანიზაციას და მასში ცალკეული ინდივიდებისათვის ცხოვრების ადამიანური პირობების შექმნას, მხატვრულ შემოქმედებას და ცხოვრების ესთეტიკურად მოწყობას, რელიგიური ცხოვრების ყველაზე ინტიმურ გამოვლინებებსაც კი.“<sup>6</sup>

ადამიანი ქმნის მეცნიერებას, ზნეობას, ხელოვნებას, რელიგიას — ის ქმნის კულტურას და ამ შექმნის პროცესში აშენებს საკუთარ თავს, თავის ადამიანურ არსებას. ის კულტურაში თავისი თავის გაობიექტებას ახდენს. ადამიანის მიერ შექმნილი ეს კულტურა არის მისი სამყარო და ამ სამყაროში თავისი თავის გაობიექტებით ის „თავისი გონის ღრმა და საესებით ერთიან ბეჭედს ასვამს საკუთარ სამყაროს...“<sup>7</sup>

მაგრამ ეს გაობიექტება არ არის თვითნებური პროცესი; გაობიექტების ყოველი სამუშაოს ძირითადი საფუძველია „კანონი, და, ბოლო და ბოლოს, ის თავდაპირველი კანონი, რომელიც მაინც საკმაოდ გასაგები იქნება ჩვენთვის, თუკი მას ვუწოდებთ ლოგოსის, გონების, ratio-ს კანონს“.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> ib., გვ. 97.

<sup>6</sup> ib., გვ. 98.

<sup>7</sup> ib., გვ. 99.

<sup>8</sup> ib.,

ესა ტრანსცენდენტალური მეთოდის მეორე არსებითი მოთხოვნა. თუ დადგენილია მეცნიერების, ზნეობის, ხელოვნების, რელიგიის, ე. ი. კულტურის ფაქტები, „ფაქტებთან ერთად უნდა დამტკიცდეს „შესაძლებლობის“ საფუძველი, და ამასთან ერთად უფლებრივი საფუძველი“: ეს ნიშნავს, რომ საჭიროა ვაჩვენოთ და წმინდა სახით გამოვხატოთ ყოველ ამგვარ შემოქმედებით მუშაობაში არსებული კანონის შესაბამისი საფუძველი, ლოგოსის, ratio-ს ერთიანობა.

ამგვარად, ფილოსოფიის მეთოდს, უფრო სწორად, მეთოდს, რომელიც მარბურგელთა აზრით, თვითონვეა ფილოსოფია, გარკვეული მიზანი აქვს: მისი მიზანია იკვლიოს კულტურის ქმნის პროცესი, აღნიშნული მეთოდი იმეცნებს ამ მუშაობას მის წმინდა კანონიერ საფუძველში და ასაბუთებს მას.

კანტის ამოცანას შეადგენდა მეცნიერული ცოდნის გამართლება, მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების არსებობის უფლების დასაბუთება, ე. ი. ამ მეცნიერებათა დებულებების ქეშმარიტების — აუცილებლობისა და საყოველთაოობის — დასაბუთება. კანტი უარყოფდა მეტაფიზიკის არსებობის უფლებას, თუმცა მეტაფიზიკა ფაქტობრივად არსებობდა მეცნიერების სახით. მარბურგის სკოლა ამ ამოცანის გადაწყვეტისას უფრო შორს მიდის: ის ცდილობს იპოვოს მთელი ადამიანური კულტურის ლოგიკური საფუძველები.

როგორც აღვნიშნეთ, მარბურგის სკოლის თვალსაზრისით, კანტის ფილოსოფიის პირველი და მთავარი პრინციპია ტრანსცენდენტალური მეთოდი; ამავე დროს, მარბურგის სკოლა მკაცრად ასხვავებს ამ მეთოდს როგორც ფსიქოლოგიურ, ისე ე. წ. ფორმალურ-ლოგიკური მეთოდებისაგან.

კოჰენი იძლევა კანტის საქმის ინტერპრეტაციას. ის აგრძელებს ამ საქმეს, წმენდს კანტის ნააზრევს უცხო დანაშრევეებისაგან და ამ პროცესში დაწვრილებით განიხილავს და ახასიათებს ტრანსცენდენტალურ მეთოდს. კანტი ამოდიოდა მეცნიერების ფაქტიდან — ბუნებისმეცნიერების არსებობის ფაქტიდან. ეს ფაქტი მოცემული იყო ნიუტონის მიერ შექმნილი მეცნიერების სახით. კანტის ამოცანას შეადგენდა ნიუტონის ბუნებისმეცნიერების შემეცნებითი ღირებულების გამოკვლევა და შემოწმება. კანტს, მართალია, მხედველობაში ჰქონდა ისიც, რაც შექმნილი იყო ეილერისა და ლამბერტის მიერ, მაგრამ ტრანსცენდენტალური მეთოდი წარმოიშვა როგორც „ბუნებრივი ფილოსოფიის მათემატიკური პრინციპების“ გააზრების შედეგი<sup>9</sup>. ნიუტონმა შექმნა ბუნებისმეცნიერება, ის „თავისი მეცნიერების სისტემატიკოსია“, მაგრამ ცნებები, რომლებსაც მოიხმარს და გულისხ-

<sup>9</sup> H. Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung, გვ. 94.

მობს ის, ფილოსოფიური ცნებებია. დადგენა ამ ცნებებისა, რომლებიც კანტის თანახმად, აპრიორულნი არიან, მეტაფიზიკური დედუქციის ამოცანაა. მაგრამ მეცნიერების დაფუძნებისათვის ყველა ეს აპრიორული ცნება როდია საჭირო. ამ ცნებების მეტაფიზიკური დედუქცია (ანუ განმარტება) მოსამზადებელი საფეხურია: ტრანსცენდენტალური მეთოდი მხოლოდ ამის შემდეგ მოდის მოქმედებაში.<sup>10</sup> ტრანსცენდენტალური მეთოდის პრინციპი მოკლედ ასე შეიძლება გამოვხატოთ: „შემმეცნებელი ცნობიერების ელემენტებს წარმოადგენენ ცნობიერების ის ელემენტები, რომლებიც საკმაოდ და აუცილებელია მეცნიერების ფაქტის დასაბუთებისა და დადგენისათვის“<sup>11</sup>. მაგალითად, თუ აღმოჩნდება, რომ სისტემის ცნება მეცნიერებისათვის აუცილებელია, რომ ის კონსტიტუტიურია მეცნიერებისათვის, ასეთ შემთხვევაში აუცილებელია გამოინახოს ცნობიერების ელემენტი, რომელიც შეესაბამება მეცნიერების ამ ნიშანს. ცნობიერების ასეთი ელემენტები უნდა მოქმედებდნენ როგორც მეცნიერების საფუძვლები, მეცნიერების წანამძღვრებს კი უნდა ჰქონდეთ მნიშვნელობა როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის ძირითად ხაზებს. ამ გზით მეტაფიზიკური a priori-ს ნაცვლად გვექნება ტრანსცენდენტალური a priori<sup>12</sup>.

ტრანსცენდენტალური მეთოდის — ტრანსცენდენტალური ლოგიკის — ამოცანაა უპოვოს ლოგიკური უფლებრივი საფუძვლები ნავარაუდევ ფაქტს: ამ საფუძვლების გამოძებნა გულისხმობს იმ ფაქტის არსებობას, რომელსაც უძებნიან საფუძველს.<sup>13</sup>

ის ფაქტი, რომელსაც უძებნიან ლოგიკურ საფუძვლებს, მეცნიერების ფაქტია. კანტი ამ ფაქტიდან ამოდიოდა. მაგრამ კანტის ფილოსოფიაში მეცნიერების ლოგიკური ფაქტი გადახლართული იყო ფსიქოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ პრინციპებთან, რამდენადაც ლოგიკური საფუძვლები გაგებული იყო როგორც ადამიანის, ე. ი. სუბიექტური ცნობიერების გარკვეული სტრუქტურის პრინციპები. კოჰენს მხედველობაში აქვს არა ადამიანის სტრუქტურა, რომელმაც უნდა ახსნას მეცნიერების ესა თუ ის ხასიათი, მხედველობაში აქვს არა ის, თუ როგორ სრულდება შემეცნება ინდივიდუალურ ცნობიერებაში — მას სურს გამოიკვლიოს გაობიექტებული მეცნიერების უკანასკნელი საფუძვლები, როგორც იტყვის ის, „მეცნიერულობის სულის“ არსება.

<sup>10</sup> ib., გვ. 104.

<sup>11</sup> ib., გვ. 108.

<sup>12</sup> ib.

<sup>13</sup> Natorp, Die logische Grundlagen, გვ. 12.

საქმე ისაა, რომ შემეცნების პროცესს ფაქტობრივად ახორციელებს ყოველი ცალკეული ცნობიერება, მაგრამ მეცნიერება არსებობს, როგორც რაღაც ობიექტური, რაც არ არის დამოკიდებული ამ ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე. კითხვა ეხება არა იმას, თუ როგორ ვიმეცნებთ ჩვენ, არამედ იმას, თუ როგორია სტრუქტურა მეცნიერებისა, რომელიც „დაბეჭდილ წიგნებში არსებობს“. ასეთია ამოცანა ფილოსოფიისა, რომელიც ემთხვევა ლოგიკას, ან იმას, რასაც შემეცნების თეორია ეწოდება.

ნათელი რომ გახადოს ლოგიკის — შემეცნების თეორიის — დამოუკიდებლობა შემეცნების ფსიქოლოგიური და ანთროპოლოგიური თავისებურებებისაგან, კოპენი მიუთითებს, რომ საკითხი იმას კი არ ეხება, თუ შემეცნებელი სუბიექტის რომელი უნარებით არის გაპირობებული შემეცნების შესაძლებლობა, არამედ იმას, თუ „როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება მეცნიერებისათვის“.

მტიციება იმისა, რომ ლოგიკა არის ლოგიკა მეცნიერებისა, რომ ის ეყრდნობა მეცნიერების ფაქტს, რომ შემეცნების თეორია იკვლევს ობიექტური ხასიათის, ობიექტური შინაარსის მქონე ნამდვილი მეცნიერების ლოგიკურ საფუძვლებს, მიგვითითებს ლოგიკის, როგორც შემეცნების თეორიის, ამოცანებზე, მაგრამ სრულიადაც არ გვისახავს ფილოსოფიის მთელი სისტემის ამოცანებსა და მიზნებს. ფილოსოფიის სისტემას, გარდა ლოგიკისა, რომელიც შემეცნების თეორიის სახით გამოდის, ხომ უნდა ჰქონდეს სხვა ნაწილებიც. მით უმეტეს, რომ მარბურგის სკოლის ფილოსოფია კანტის სისტემის შემდგომ გავრძელებას წარმოადგენს, კანტთან კი შემეცნების თეორიის — სისტემის ამ პირველი ნაწილის — გვერდით არსებობს ეთიკა და ესთეტიკა.

მარბურგის სკოლა არ უარყოფს არც ეთიკას და არც ესთეტიკას. ფილოსოფიის სისტემაში ლოგიკის გვერდით თავიანთი ადგილი უნდა იპოვონ ეთიკის, ესთეტიკის, აგრეთვე რელიგიის პრობლემებმა.

ბუნებისმეცნიერება, ესთეტიკა, ეთიკა და რელიგია ადამიანის კულტურის ერთობლიობაა. კულტურა ადამიანის შემოქმედებაა და ფილოსოფიამ კულტურის ლოგიკური საფუძვლები უნდა იპოვოს. ამიტომ ფილოსოფია ორიენტირებულია კულტურაზე. მაგრამ რამდენადაც კულტურა — ცოდნა, ზნეობა, ხელოვნება, საბოლოო ანგარიშით, მეცნიერებაში გამოიხატება, ამდენად კულტურის ლოგიკური საფუძვლები მეცნიერების ლოგიკურ საფუძვლებზე დაიყვანება. მაგალითად, თუ ლოგიკა ორიენტირებულია მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფაქტზე, ეთიკა ორიენტირებულია იურიდიულ მეცნიერებაზე, მეცნიერებაზე სამართლისა და სახელმწიფოს შესახებ. მაშასადამე, ეთიკა სხვა არაფერია, თუ არა გარკვეული მეცნიერების ლოგიკა. იგივე ითქმის ესთეტიკაზე. მთელი ფილო-

სოფია დაყვანილია ლოგიკაზე. მაგრამ მთელ სისტემაში ტონის მიმცე-  
მა „წმინდა შემეცნების ლოგიკა“, რომლის ამოცანაა აღმოაჩინოს  
თანამედროვე ბუნებისმეცნიერების ლოგიკური საფუძვლები. მარ-  
ბურგის სკოლისათვის ის საკუთრივ ნამდვილი მეცნიერებაა.

კანტის ფილოსოფიის შესწორება და შემდგომი განვითარება კო-  
პენთან ხდება სხვადასხვა გზებით, რომლებმაც საბოლოოდ ერთ  
წერტილში უნდა მიგვიყვანონ.

კანტი სულის უნართა განხილვისას ერთმანეთისაგან ასხვავებდა  
მგრძნობელობასა და განსჯას. მგრძნობელობა რეცეპტულია, პასიურია,  
მასზე მოქმედებენ „ნივთები თავისთავად“ და იწვევენ შეგრძნებებს.  
მგრძნობელობას ნივთები ეძლევა სწორედ იმის წყალობით, რომ ის  
„აფიცირებულია“ „ნივთებით თავისთავად“. კანტი აღგენს მგრძნო-  
ბელობის ორ აპრიორულ ინტუიციას — დროსა და სივრცეს, — რო-  
მელთა საშუალებითაც ცდილობს გაამართლოს მათემატიკა; ის განსჯას  
გარკვეული რაოდენობის კატეგორიებს მიაწერს, რომელთა დახმა-  
რებითაც შეიძლება წმინდა ბუნებისმეცნიერების გამართლება.  
შეგრძნებები დალაგდება დროსა და სივრცეში, კანონზომიერ კავ-  
შირებში მოდის ერთმანეთთან აპრიორული კატეგორიების სა-  
ფუძველზე და ამრიგად იქმნება „ბუნება“, ე. ი. მეცნიერება.

მარბურგის სკოლის წინაშე პრობლემათა რიგი დგება. კანტის  
თვალსაზრისი დუალისტურია: ესაა დუალიზმი მგრძნობელობისა და  
განსჯისა, „ნივთისა თავისთავად“ და მოვლენისა და ა. შ. ტრანსცენ-  
დენტალურ იდეალიზმს — თავისი წმინდა სახით — არ სურს აღი-  
აროს კანტის ფილოსოფიის მატერიალისტური ტენდენცია: კანტთან  
„ნივთი თავისთავად“, როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად  
არსებული და ცნობიერებაზე მოქმედი რაღაც, მარბურგის სკოლის  
თანახმად, ინგლისური ემპირიზმის ზეგავლენის შედეგია.

მაგრამ „ნივთის თავისთავად“ ელიმინაცია კანტის ფილოსოფიაში  
მთელ რიგს ცვლილებებისას იწვევს — თუ ჩვენ „ნივთებს თავის-  
თავად“, ამ ცნების ტრადიციული გაგებით, უკუვადებთ კანტის  
თეორიული ფილოსოფიიდან, უკვე შეუძლებელი იქნება ვილაპარა-  
კოთ „მოცემულობაზე“, აპრიორული ფორმების საშუალებით შეგრძ-  
ნებათა მრავალსახეობის სინთეზზე, მგრძნობელობისა და აზროვნე-  
ბის განსხვავებაზე. რამდენადაც მგრძნობელობა თავის როლს თამა-  
შობდა მასალის ქმნაში და ა. შ.

3. ყველა ეს პრობლემა დაკავშირებულია ერთმანეთთან. ერთი  
მათჯანის ამგვარად თუ იმგვარად გადაწყვეტა განსაზღვრავს სხვა პრო-  
ბლემათა გადაწყვეტას. დავიწყეთ „ნივთის თავისთავად“  
პრობლემათ, რომელიც ცენტრალურია და რომლის გადაწყვეტაც



მარბურგელთა ფილოსოფიის მთელ სისტემას მისცემს მიმართულებას.

კანტის ფილოსოფიაში „ნივთის თავისთავად“ ცნება სავსეა წინააღმდეგობებით: „ნივთი თავისთავად“ არსებობს შემეცნებელი ცნობიერების გარეთ და მოქმედებს ცნობიერებაზე, იწვევს მასში შეგრძნებებს. მაგრამ „გარეთ“ მიუთითებს სივრცეზე, რომელშიც უნდა არსებობდნენ „ნივთები თავისთავად“. სივრცე კი, თავად კანტის თვალსაზრისით, ცნობიერების ფორმაა. ასეთივე ვითარება იქმნება, როდესაც ვლაპარაკობთ იმაზე, რომ „ნივთი თავისთავად“ მოქმედებს ცნობიერებაზე: „ნივთი თავისთავად“ მოქმედებს ცნობიერებაზე როგორც მიზეზი, მიზეზობრიობის კატეგორია კი განსჯის აპრიორული ფორმაა, რომელიც, კანტის თანახმად, არ შეიძლება მიუყუენოთ „ნივთებს თავისთავად“. თუ თანმიმდევრული ვიქნებით, ჩვენ არ უნდა მივაწეროთ რეალობა ნივთს თავისთავად, რადგან რეალობა განსჯის კატეგორიაა და ამიტომ სავსებით არ მიეყენება „ნივთს თავისთავად“ და ა. შ.

მეორე მხრივ, გარკვეული გამოთქმები, რომლებითაც ახასიათებს კანტი „ნივთის თავისთავად“ ცნებას, ნათლად ჩვენებენ ამ ცნების მრავალმნიშვნელოვნებას. თუ „ნივთი თავისთავად“ თავდაპირველად წარმოდგება როგორც რეალურად არსებული, მგრძნობელობაზე ზემოქმედი, შემდგომ ის იქცევა ხან „საზღვრით ცნებად“, ხან „ტრანსცენდენტალურ ობიექტად“ და ა. შ.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ „ნივთების თავისთავად“ რეალური არსებობის გარეშე კანტის თეორიული ფილოსოფია სავსებით გაუგებარი ხდება: თუ არ არსებობენ მგრძნობელობაზე მოქმედი „ნივთები თავისთავად“, მაშინ არ არსებობენ არც შეგრძნებები, „მრავალსახეობა“, რომელიც ერთიანობაში უნდა მოიყვანოს განსჯის სინთეზურმა ფუნქციამ. როგორც აღვნიშნეთ, თვით ზემოქმედების ცნებაც უკანონო უნდა იყოს კანტის სისტემაში.

დიდი ხანია რაც აღინიშნა (იაკობის მიერ), რომ „ნივთის თავისთავად“ გარეშე შეუძლებელია კანტის სისტემაში შეღწევა, მაგრამ ამ ცნებით შეუძლებელია ამ სისტემის ფარგლებში დარჩენაც. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, კანტის სისტემა ამ შემთხვევაში — საკითხი ჭერჭერობით ეხება მხოლოდ „ნივთს თავისთავად“ — იმდენად წინააღმდეგობრივია, რომ მის თვალსაზრისზე დარჩენა შეუძლებელია. კანტის ფილოსოფიის გაგება მეს ფარგლებს გარეთ გასვლას ნიშნავს (ვინდელბანდი). ან უნდა ვალიაროთ არსებობა „ნივთებისა თავისთავად“, რომლებიც არსებობენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მოქმედებენ ცნობიერებაზე და აისახებიან მასში, მაშასადამე. ვალიაროთ ობიექტურად არსებული მიზეზობრივი კავშირი,

ე. ი. ან უნდა გავიზიაროთ მატერიალისტური თვალსაზრისი, ანდა სავსებით უნდა უქუჟავდოთ „ნივთის თავისთავად“ ცნება და ავაგოთ უფრო თანმიმდევრული იდეალისტური მსოფლმხედველობა. ამ უკანასკნელი ვხით, როგორც ცნობილია, წავიდნენ მაიმონი, ფიხტე და სხვები.

მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები, თავად კოჰენიც, უარყოფენ „ნივთის თავისთავად“ როგორც რეალურ, ობიექტურად არსებულ ნივთს, რომლის ზემოქმედებაც მგრძნობელობაზე აძლევს დასაბამს შემეცნების პროცესს. მაგრამ მათ არ სურთ სავსებით გააუქმონ „ნივთი თავისთავად“. ისინი თავისებურად განმარტავენ ამ ცნებას და ამით გარდაქმნიან კანტის ფილოსოფიას. ფილოსოფია ორიენტირებულია მეცნიერებაზე; მოცემული გვაქვს მეცნიერების ფაქტი, საჭიროა მოიძებნოს მისი ლოგიკური საფუძველი. ფილოსოფია მეცნიერული შემეცნების ლოგიკაა. მართალია, კემპარიტი მეცნიერება მათემატიკური ბუნებისმეცნიერებაა და ლოგიკა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ლოგიკაა, მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კოჰენი არ იფარგლება ამ მეცნიერებით, მას სურს იპოვოს მთელი კულტურის ლოგიკური საფუძვლები. ფილოსოფიური, ე. ი. ლოგიკური პრობლემების სფეროში შედის ზნეობა, ხელოვნება და რელიგიაც კი. ეთიკა და ესთეტიკა თავისებურ ლოგიკას წარმოადგენენ. პირველი პრობლემაა მათემატიკისა და ფიზიკის, მათემატიკური ფიზიკის ლოგიკური დაფუძნება, ან, როგორც იტყვის კოჰენი, ზუსტ მეცნიერებათა ლოგიკური საფუძვლების გამოვლენა.

მეცნიერული ცდა, ე. ი. მეცნიერული ცოდნა მოცემულია მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფაქტში. კოჰენის აზრით, კანტის ფილოსოფია ეძებს ამ ფაქტის ლოგიკურ შემადგენელ ნაწილებს და პოულობს მგრძნობელობის აპრიორულ ფორმებს, კატეგორიებს, სქემებსა და საფუძველდებულებებს. ამ ელემენტებმა უნდა გაამართლოს მეცნიერული შემეცნება. კი მაგრამ ცნობიერებაში ხომ სხვა ელემენტებიც არსებობენ — გონების იდეები, კერძოდ, ღმერთი, სული, სამყაროს არსება, თავისუფლება. ეს იდეები მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების მიღმაა. ამ მეცნიერებას არ შეუძლია მათი შემეცნება. ისინი, ამ აზრით, შეუშეცნებადნი არიან, სწორედ ამიტომ ვუწოდებთ მათ „ნივთებს თავისთავად“, მათ არაფერი აქვთ საერთო იმ „ნივთებთან თავისთავად“, რომლებიც მოქმედებენ მგრძნობელობაზე და იწვევენ შეგრძნებებს. ისინი „ნივთებია თავისთავად“, ე. ი. შეუშეცნებადი არიან იმდენად, რამდენადაც მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფარგლებში არ თავსდებიან.

„ნივთებს თავისთავად“ წარმოადგენენ არა მხოლოდ ღმერთი,

სული და ა. შ., ასევე „ნივთია თავისთავად“, ე. ი. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერებისათვის შეუმეცნებადია, მაგალითად, ორგანიზმი. „ეთიკის კანტისეულ დაფუძნებაში“ კოჰენი მიუთითებს კანტის გამოთქმანზე იმის შესახებ, რომ „სრულყოფილი სამართლებრივი კონსტიტუცია“, ე. ი. სოციალური წყობის იდეალი არის „ნივთი თავისთავად“.

ამგვარად, „ნივთი თავისთავად“ ყოფილა „ნივთი თავისთავად“, ე. ი. შეუმეცნებადი რამ, რადგან ის მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფარგლებს მიღმაა. ამ მეცნიერებას არ შეუძლია შეიმეცნოს „ნივთი თავისთავად“, რადგან ის სულ სხვა საგანს იკვლევს. „ნივთი თავისთავად“ მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების საზღვრებს მიღმაა, მაგრამ ეს გარემოება ჯერ კიდევ არ მიუთითებს იმაზე, რომ ის „საზღვრითი“ ცნებაა. ამ ნაბიჯით საქმე არ მთავრდება. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „ნივთი თავისთავადის“ შეუმეცნებადობა, რაც შეუმეცნებადობაა ზუსტი მეცნიერებების, მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების თვალსაზრისით, გარდაიქმნება შემეცნებადად სხვა მეცნიერებათა, კერძოდ, მეტაფიზიკის თვალსაზრისით? კოჰენი უარყოფითად უპასუხებს ამ კითხვას: მისთვის, კანტის მსგავსად, მეტაფიზიკური პრობლემების გადაწყვეტა გამორიცხულია. ეს ნიშნავს მხოლოდ შემდეგს: ცდის ცნება არ შემოიფარგლება მათემატიკური ბუნებისმეცნიერებით, ცდა უფრო ფართოა, ვიდრე მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ცდა. მაგრამ მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების მიღმა არსებულ ცნებათა შორის განსაკუთრებული როლი ენიჭება იმ ცნებებს, რომლებიც აუცილებელნი არიან მეცნიერული ცოდნის ფაქტის ახსნისათვის.

„ნივთი თავისთავად“ მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ცდის მიღმაა. მაგრამ შეუძლია თუ არა ცდას არსებობა ამ ცნების გარეშე? ხომ არ არის ცდა სავსებით შემთხვევითი რაიმე? წმინდა შემეცნების ლოგიკა ორიენტირებულია მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფაქტზე, მაგრამ ეს ფაქტი ხომ შემთხვევითია. სად არის ის არაშემთხვევითი, აუცილებელი, უპირობო, რომელიც ამართლებს ამ ფაქტზე ორიენტირებას?

კოჰენისათვის ერთმანეთისაგან განსხვავებულია მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების საგანი და მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება როგორც შემეცნების საგანი. ამ ორი „საგანის“ შემეცნების წესები სხვადასხვაგვარია: პირველ შემთხვევაში — თუ გავყვებით კანტს — შემეცნება სრულდება შეგრძნებათა მოცემული მრავალსახეობის კატეგორიული სინთეზის მეშვეობით, მეორე შემთხვევაში მრავალსახეობის სინთეზი არა გვაქვს. ცდა როგორც მთელი არასოდეს არ გვეძლევა და არც შეიძლება მოგვეცეს; ცდა როგორც მთელი მუდამ

ცდის მიღმა. „თვითონ ცდა იქცევა,“ნივთად თავისთავად“<sup>14</sup>. იგი ვერ იქცევა მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების საგნად, წინააღმდეგ შემთხვევაში თავად გახდებოდა ცდის საგანი. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება იმეცნებს ცდის საგნებს, მაგრამ თვითონ ცდა, მის მთლიანობაში, არ არის ცდის საგანი, ამიტომ ის, მართალია, მოიაზრება როგორც საგანი, მაგრამ არ შეიძლება. ის, რისი შემეცნებაც შესაძლებელია, მოცემული უნდა იყოს განჭკვრეტაში, იგი უნდა გარდაიქმნას საგნად კატეგორიების საშუალებით. მაგრამ ცდა, როგორც მთელი. განჭკვრეტაში არასოდეს არ არის მოცემული და არც შეიძლება მოგვეცეს. ამიტომ ცდა მის მთლიანობაში არის „ნივთი თავისთავად“. მაშ ასე, არსებობს ნივთი, რომელიც არ განიჭკვრიტება. მაგრამ მოიაზრება და, როგორც ცნება, ასრულებს თავის დანიშნულებას. — „ესაა „ნივთის თავისთავად“, როგორც იდეის, მნიშვნელობა“<sup>15</sup>.

როდესაც ვამტიკებთ, ცდა მის მთლიანობაში „ნივთია თავისთავად“. რამდენადაც ის ცდის ფარგლებს სცილდება და ამდენად შეუშეცნებალია, ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ გავდივართ ცდის გარეთ: მას იდეის მნიშვნელობას ვანიჭებთ. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი, რადგან საჭიროა ამგვარი ცნების გნოსეოლოგიური ღირებულების ჩვენება და დამტიკება<sup>16</sup>.

აქამდე ცდაში ვგულისხმობდით მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ცდას — წერს კოჰენი. მაგრამ მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება ხომ სრულიადაც არ ამოწურავს ბუნებისმეცნიერებას. მათემატიკურთან ერთად არსებობს სხვა ბუნებისმეცნიერებაც, რომელსაც ამუშაებდნენ გალილეი, ნიუტონი; კანტიც ამუშაებდა „აღწერით ბუნებისმეცნიერებას“, რომელსაც ის „ბუნების თეორიისაგან“ ასხვავებდა. ამ მეცნიერებათა მეცნიერული აზრი, მეთოდები და ამოცანები არ არის იგივე. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება ეხება მოძრაობას და მოძრაობათა კომპლექსს. ამ მხრივ ბუნების ფორმები, რომელთაც აღწერთი ბუნებისმეცნიერება სწავლობს, არავითარ ინტერესს არ იწვევს. ბუნების ამ ფორმათა კვლევისათვის მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებას „არ გააჩნია არც ორგანო, არც საშუალება, არც თვალსაზრისი“<sup>17</sup>. როცა მათ იხილავენ „მექანიკის“ თვალსაზრისით, ისინი უკვე აღარ წარმოადგენენ ბუნების ფორმებსა და

---

<sup>14</sup> H. Cohen, „Kants Theorie...“. თავი „ნივთი თავისთავად და იდეები“ მთლიანად ამ საკითხს ეძღვნება, იხ. გვ. 638—641.

<sup>15</sup> ib., გვ. 643.

<sup>16</sup> ib., გვ. 646.

<sup>17</sup> ib., გვ. 650.

მოძრაობის ფორმებს. ბუნების ფორმები, რომლებზეცაა აქ ლაპარაკი და რომლებიც სხვა თვალსაზრისით, სხვა მეთოდით უნდა განვიხილოთ, ორგანიზმებს წარმოადგენენ. ბუნებისმეცნიერების თვალსაზრისი, მეთოდი, რა თქმა უნდა, არ გამოდგება ორგანიზმის ცნების აგებისათვის. ამ შემთხვევაში საჭიროა ცნების სხვაგვარი კონსტრუქცია: ორგანიზმში მთავარია მთელისა და ნაწილების ურთიერთობა, ორგანიზმში მიზნის და საშუალების ერთიანობაა მოცემული. მიზნისა და საშუალების იდეის გარეშე ორგანიზმის იდეა არ აიგება.

ამგვარად, მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება არ მოიცავს მთელ ცდას. ცდის ერთიანობა, სისტემა მოითხოვს იმას, რომ მას აღწერითი ბუნებისმეცნიერება დაემატოს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აღწერითი ბუნებისმეცნიერების პრინციპი — მიზანშეწონილობის პრინციპი (ფორმალური მიზანშეწონილობის პრინციპი) — კანტმა წამოაყენა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“. მაგრამ მიზნის, მიზანშეწონილობის ცნება არ არის კონსტიტუტიური ცნება, ის არ აგებს საგანს — ის არის იდეა, რომელიც მეცნიერული ცოდნის სისტემატურ ერთიანობას ემსახურება.

ახლა მეცნიერული ცდა თავისებურადაა ახსნილი. საქმე ისაა, რომ აღწერითი ბუნებისმეცნიერების ჩართვა მეცნიერული ცოდნის სისტემაში პრინციპულად ცვლის კანტის თვალსაზრისს: კანტის თანახმად, შემეცნება არის მრავალსახეობის კატეგორიალური სინთეზი მიზეზობრიობის კანონის საფუძველზე, აღწერით ბუნებისმეცნიერებაში კი ერთიანობა მიზანშეწონილების პრინციპის საფუძველზე მიიღწევა.

4. შრომებში, რომლებიც კანტის ფილოსოფიის თავისებურ ინტერპრეტაციას ეძღვნება, კოჰენი ცდილობს იპოვოს კანტისეულ „კრიტიკათა“ ის ადგილები, სადაც კანტი შორდება „ნიეთის თავისთავად“ ნატურალისტურ გაგებას. მაგალითად, კანტი უარყოფს ნიეთების დაყოფას ფენომენებად და ნოუმენებად, „ნიეთს თავისთავად“ თვლის ტრანსცენდენტურ კი არა, ტრანსცენდენტალურ საგანად, „ნიეთის თავისთავად“ შეუუმეცნებადობას აიგივებს სულის, ღმერთის და სხვ. შეუუმეცნებადობასთან და ამიტომ ახლოს მიდის იმ დასკვნასთან, რომ „ნიეთი თავისთავად“ არის რეგულატური იდეა, „ნიეთის თავისთავად“ ცნებას საზღვრით ცნებას უწოდებს.

ყველა ეს მომენტი გამოყენებულია კოჰენის მიერ. მარბურგის სკოლის წარმომადგენლების აზრით, მატერიალისტური ტენდენცია, რომელიც გამოხატულია „წმინდა გონების კრიტიკის“ დასაწყისში მოცემულ დებულებაში იმის შესახებ, რომ „ნიეთები თავისთავად“ ახდენენ მგრძობელობის აფიცირებას და შემეცნებლის ცნობიერებაში იწვევენ შეგრძნებებს, ეწინააღმდეგება კანტის ფილოსოფიის სულს.

კოჭენი ეყრდნობა „მსჯელობის კრიტიკის უნარს“, სადაც კანტი ახილავს ბიოლოგიურ მეცნიერებებს — მათი საგანია ორგანიზმი, ხოლო ძირითადი ცნებაა მიზანი (მიზანშეწონილობა), რომელიც სავსებით გამოირიცხულია მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ცოდნიდან — და მის საფუძველზე დგამს პირველ ნაბიჯს „ნივთის თავისთავადის“ გარდაქმნის მიზნით: მიზანი შეუმეცნებადია მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების თვალსაზრისით, ის ზუსტი მეცნიერებისათვის „ნივთია თავისთავად“. მაგრამ ეს მხოლოდ პირველი ნაბიჯია. მეორე ნაბიჯი ამ აზრის განზოგადებას წარმოადგენს.

რომ გავიგოთ, რას წარმოადგენს ეს მეორე ნაბიჯი და მასთან დაკავშირებული ახალი ვაგება „ნივთისა თავისთავად“, ჩვენ უნდა გავხსენოთ მარბურგის სკოლის ძირითადი მიზანი. მარბურგის სკოლა ცდილობს, ფილოსოფია მიმართული იყოს მეცნიერების ფაქტზე. უპირველეს ყოვლისა, მას აინტერესებს არა ის, თუ როგორ ვიმეცნებთ ჩვენ, არამედ მეცნიერების ლოგიკური სტრუქტურა. ცოდნა არის ზუსტი ცოდნა და როგორადაც არ უნდა განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან ზუსტი მეცნიერების ცალკეული დარგები, მათი ლოგიკური სტრუქტურა ერთნაირი უნდა იყოს. ეს იგივეობრივი ლოგიკური სტრუქტურა, რომელსაც იკვლევს წმინდა შემეცნების ლოგიკა. ცოდნას ერთიანობას ანიჭებს. მეცნიერება სისტემური ერთიანობაა, ეს უქანასქელი კი მის ლოგიკურ სტრუქტურაში ვლინდება.

ლოგიკის ორიენტაცია მეცნიერული ცოდნის ფაქტზე ნიშნავს იმას, რომ ლოგიკა ეძებს ცოდნის სისტემურ ერთიანობას თავად მეცნიერულ ცოდნაში.

კანტიც ცდილობდა მოეხდინა ამგვარი ორიენტირება მეცნიერების ფაქტზე. როგორც ვიცით, მეცნიერების ფაქტად კანტი თვლიდა „ბუნებრივი ფილოსოფიის მათემატიკურ პრინციპებს“. მაგრამ ის მეცნიერული ცოდნის ერთიანობას ეძებდა შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიერების ორგანიზაციაში. შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიერების ეს ორგანიზაცია, სტრუქტურა, იმდენად, რამდენადაც ის არ არის განსაზღვრული ობიექტური მდგომარეობით, ობიექტური სინამდვილით, — კანტის თანახმად კი საქმის ვითარება სწორედ ასეთია (ცნობიერების აპრიორული ფორმები არ არის დამოკიდებული ცდაზე, ობიექტურ სინამდვილეზე), — აღმოჩნდება სავსებით სუბიექტური, შემთხვევითი, წმინდა ადამიანური, ფსიქოლოგიური და, ამიტომ, ვერ შეძლებს გაამართლოს მეცნიერული ცოდნის ლოგიკურ-ობიექტური სისტემური ერთიანობა.

კოჭენი აღნიშნავს, რომ კანტის თეორიაში მოცემულია მეცნიერული ცოდნის სისტემური ერთიანობის არა მხოლოდ ფსიქოლო-

გიური (ანთროპოლოგიური) დასაბუთების ცდა — ეს მომენტი სწორედ რომ არ არის მთავარი, იგი ეწინააღმდეგება მეცნიერების კანტისეული თეორიის სულს — არამედ მისი ლოგიკური დასაბუთების ცდა. სწორედ ესაა ტრანსცენდენტალური მეთოდის არსება, რაც ასე ნათლად არის წარმოდგენილი „წმინდა განსჯის საფუძველდებულებებში“. აქ უკვე აღარ არის ლაპარაკი იმაზე, რომ ცნობიერების სტრუქტურა ქმნის მეცნიერული ცოდნის ერთიანობას. აქ წამოყენებულია ძირითადი დებულებები, რომლებიც მეცნიერების ფაქტის ლოგიკურ პირობებს წარმოადგენენ.

მაგრამ ამ შემთხვევაში კანტმა, ფიქრობს კოჰენი, ვერ მიიყვანა საქმე ბოლომდე. ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ მეცნიერული ცოდნის იმდროინდელი დონე ზღუდავდა მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური საფუძვლების დადგენის შესაძლებლობებს. მეორეც, „საფუძველდებულებები“ მთლიანად ვერ მოიცავენ ცდას. „საფუძველდებულებები“ — კიდევაც რომ საკმარისი იყვნენ მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების გამართლებისათვის — მათემატიკისა და წმინდა ფიზიკის დარგებით იფარგლებიან. ცდა მის მთლიანობაში უფრო ფართოა, ვიდრე მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება: არსებობენ ალწერთი (ბიოლოგიური მეცნიერებები).

ამგვარად, ჩვენ ვუბრუნდებით ბიოლოგიური მეცნიერებების ლოგიკური პრინციპის პრობლემას.

როგორც ვთქვით, ამ მეცნიერებათა პრინციპია ფორმალური მიზანშეწონილობის პრინციპი. მიზნის — მიზანშეწონილობის — ცნების არსებითი მომენტი ისაა, რომ მთელი აპირობებს თავის შემადგენელ ნაწილებს. ორგანიზმი არის მთელი და ამ მთელის საფუძველზეა შესაძლებელი მისი ნაწილების გაგება.

შეიძლება შევიტანოთ ეს პრინციპი წმინდა შემეცნების ლოგიკაში? კოჰენის აზრით, ის არ სჩადის ცოდვას კანტის წინაშე, როცა ეს პრინციპი შეაქვს წმინდა შემეცნების ლოგიკაში: კანტმაც ხომ შეიტანა თავის თეორიაში რეგულატორი იდეები, რომელთა საშუალებითაც ცდილობდა დაეფუძნებინა ცდის მთლიანობა, მიეღწია ცდის სისტემური ერთიანობისათვის. სწორედ მიზნის ცნებაა ის პრინციპი, რომელიც ლოგიკურ ელემენტებს სისტემურ ერთიანობას ანიჭებს.

მაგრამ რა მიმართება აქვს მიზნის ცნებას „ნივთთან თავისთავად“. „ნივთი თავისთავად“, როგორც მგრძობელობაზე ზემოქმედი ძალა, უკუგდებულია, ამოგდებულია წმინდა შემეცნების ლოგიკიდან: წმინდა შემეცნებიდან ხომ სავსებით გამორიცხულია შეგრძნებები როგორც საგნის აგების მასალა!

ყველაფერი ეს ასეა, „ნივთი თავისთავად“, როგორც აზრის, ცნო-

ბიერების გარეშე არსებული ნივთი, არ არსებობს. მაგრამ „ნივთი თავისთავად“ მაინც „არსებობს“: ის გამოხატავს მიზნის პრინციპს. ისმის კითხვა: რას ნიშნავს „ნივთის თავისთავად“ გადაქცევა მიზნის პრინციპად? თითქოს „ნივთის თავისთავად“ და მიზნის ცნებას შორის არავითარი საერთო არ არსებობს. ყოველ შემთხვევაში „ნივთის თავისთავად“ გადაქცევა მიზნის პრინციპად ეწინააღმდეგება კანტის მოძღვრებას. მაგრამ მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები ბრძადა არ მისდევენ კანტის ლოგიკას — ისინი მეცნიერული ცოდნის განვითარების მოთხოვნების შესაბამისად ავითარებენ კანტის მოძღვრებას.

5. კანტი ამოდიოდა მეცნიერების ფაქტიდან და ცდილობდა ეპოვა მისი „უფლების საფუძვლები“. მაგრამ რას ნიშნავს „მეცნიერების ფაქტი“, ნიშნავს თუ არა, რომ მეცნიერება როგორც ასეთი დასრულებულია? რა თქმა უნდა, არა! უკვე პლატონმა გააყეთა „ულრმესი“ აღმოჩენა: მან დაადგინა, რომ მეცნიერული ცოდნა წარმოადგენს „უსაზღვროს შემოსაზღვრას“<sup>18</sup>. მეცნიერულ შემეცნებაში არ არსებობს არც აბსოლუტური დასაწყისი და არც აბსოლუტური დასასრული.

ამიტომ, როცა ვლაპარაკობთ მეცნიერების ფაქტზე, ჩვენ არ უნდა ვიგულისხმოთ მზა, დასრულებული ცოდნა. ყოველი ახალი შემეცნება ასწორებს ძველის შეცდომებს, ავსებს ძველში არსებულ ცარიელ ადგილებს, ბადებს ახალ მნიშვნელოვან პრობლემებს. შემეცნება შეჩერებას კი არ ნიშნავს, არამედ მარადიულ წინსვლას. მეცნიერება არის განვითარება, არის მეთოდი (მეთოდი იგივეა, რასაც ლათინურად „პროცესს“ უწოდებენ)<sup>19</sup>. მაშასადამე, მეცნიერების ფაქტი თავისი არსებით ფაქტი კი არ არის, არამედ არის „fieri“. საგანი, რომელსაც ადგენს მეცნიერული ცოდნა, ქმნადობის ნაკადშია მოქცეული. არისტოტელეს მიერ ნაკურთხი გულუბრყვილო ტრადიციული თვალსაზრისის მიხედვით შემეცნების საგანი მოცემულია და შემეცნება ამ საგნის ანალიზია. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია უარყოფს ყოველგვარ მოცემულობას და თვლის, რომ საგანი ამოცანაა და დასახული, ის არის X, რაღაც გაურკვეველი, რაც უნდა გაირკვეს: ის გაურკვეველია, მაგრამ გარკვევადია.

მაგრამ თუკი მეცნიერება არის არა ფაქტი, არამედ არის fieri, პროცესი, ქმნადობა, ხოლო გაურკვეველის გარკვევის პროცესი უსასრულო ამოცანაა, მაშინ საგანი — X — ბოლომდე არასოდეს არ

<sup>18</sup> P. Natorp, Logische Grundlagen, გვ. 12.

<sup>19</sup> ib., გვ. 14—22.



იქნება გარკვეული, ის მუდამ შეუმეცნებელი დარჩება. საგნის აბსოლუტური შემეცნება, ე. ი. გაურკვეველის გარკვევა მეცნიერულ ცოდნის უსასრულო იდეალია, ის არის მეცნიერების მიზანი. „ნივთი თავისთავად“ წარმოადგენს სწორედ შემეცნების საგანს, მეცნიერების მარად მიუღწეველ მიზანს.

სხვაგვარად ეს აზრი ასე შეიძლება გამოეთქვას: მეცნიერული ცოდნის სისტემური ერთიანობა, რომლისკენაც მისწრაფვის მეცნიერება, მეცნიერული ცოდნის მიზანია, მაგრამ ის, როგორც უსასრულო იდეალი, არასოდეს არ შეიძლება განხორციელდეს, საგანი X, რომელიც უნდა გავარკვიოთ, არის ცდა მის მთლიანობაში, არის სისტემა, სისტემური ერთიანობა.

საგნის გარკვევა — მისი აგება წმინდა აზრის საშუალებით — მხოლოდ ნაწილობრივ აკმაყოფილებს შემეცნების მოთხოვნებს. ჯერ ერთი, რომელიმე საგნის გარკვევა, როგორც აღვნიშნეთ, ბადებს ახალ პრობლემებს; მეორეც, საგნის გარკვევა გაურკვეველს ტოვებს ბევრ რამეს, რაც გარკვევას მოითხოვს; და ბოლოს, რჩება საგანი როგორც მთელი, ცდა მის მთლიანობაში, საგნობრივი სამყაროს ერთიანობა, სისტემა როგორც მიზანი, როგორც იდეალი.

„ნივთი თავისთავად“ როგორც მეცნიერული ცოდნის მიზანი, როგორც საგანი X, როგორც არა მოცემული, არამედ ამოცანად დასახული, არ შედის მეცნიერული ცოდნის შემადგენლობაში. „ნივთი თავისთავად“ არ არის „კონსტიტუტიური კატეგორია, რომელიც საგნის კონსტრუირებას ახდენს“; ის არის კანტისეული იდეა, რეგულატური იდეა, რომელიც მიმართულებას აძლევს შემეცნებას, მაგრამ თავად არ აგებს შემეცნებას. ის არის „საზღვრითი ცნება“, რომელიც შემეცნების მიერ ყოველი ახალი ნაბიჯის გადადგმასთან ერთად გვშორდება, ამიტომ მუდამ მიუღწეველია და შეუმეცნებელია<sup>20</sup>.

6. ის ვითარება, რომ მგრძობებლობას — შეგრძნებებს — წარმეული აქვთ შემეცნებითი მნიშვნელობა, იწვევს კანტის შემეცნების თეორიის საფუძვლიან გარდაქმნას და მარბურგის სკოლის წინაშე აყენებს ძალზე საჭირობოროტო საკითხებს. პირველ ყოვლისა, დგება საკითხი თავად შეგრძნებების შესახებ: თუკი მათ არავითარი შემეცნებითი ღირებულება არა აქვთ, რა როლს ასრულებენ ისინი საერთოდ? ხომ არ უნდა უკუვაგლოთ შეგრძნებები შემეცნების თეორიიდან: ისინი ხომ არ წარმოადგენენ მასალას, რომლისგანაც აიგება შემეცნების საგანი და არ შედიან მეცნიერული ცოდნის შემადგენლობაში? ყოველ შემთხვევაში საჭიროა გაეცეს პასუხი

<sup>20</sup> მიზნის პრინციპი, კოპენის თანახმად, აღმოჩნდება ეთიკის პრინციპი. ამიტომ მეცნიერული ცოდნა საბოლოო ჯამში ეთიკური პრინციპით უნდა გამართლდეს.

კითხვას იმის თაობაზე. თუ რას წარმოადგენენ ისინი ასეთ შემთხვევაში—ისინი ხომ არსებობენ ფაქტობრივად. საჭიროა მივუთითოთ, თუ რატომ არა აქვთ მათ შემეცნებითი ღირებულება, თუ როგორ აიგება საგანი შეგრძნებებში მოცემული მასალის გარეშე.

კანტის თეორიაში შეგრძნებების პრობლემა უკავშირდებოდა „ნივთის თავისთავად“ პრობლემას. იმაზე, თუ როგორ ესმოდა მარბურგის სკოლას „ნივთი თავისთავად“, ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ — თუმცა ამ საკითხის ზოგიერთ მხარეზე შემდეგ გვექნება საუბარი. „ნივთი თავისთავად“ როგორც აფექციის მიზანი უკუგდებულია ფილოსოფიის სისტემიდან. მგრძნობელობა უკვე აღარ უსწრებს წინ წმინდა აზრს. Ursprung-ის პრინციპი, წმინდა აზრის პრინციპი მგრძნობელობის დახმარების გარეშე აგებს ცოდნის საგანს, ბუნებას, რომელიც „მეცნიერებაშია დალაგებული“. დრო და სივრცე აღარ წარმოადგენენ მგრძნობელობის ფორმებს — მგრძნობელობა საერთოდ უკუგდებულია „წმინდა შემეცნებიდან“—ისინი კატეგორიებია, რომელთა მიზანია მოახდინონ წმინდა აზრის შედეგის პროეცირება, გაობიექტება.

რასლა წარმოადგენენ შეგრძნებები?

„ცდის კანტისეულ თეორიაში“ კოჰენი შეეცადა თავისებურად განემარტა კანტის თეორია. ის ეყრდნობა კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ ისეთ ადგილებს, სადაც კანტი შეგრძნების, „ნივთის თავისთავად“ და ა. შ. ცნებებში დებდა მატერიალისტური ტენდენციისაგან განსხვავებულ მნიშვნელობას და ამ ადგილების საფუძველზე ასწორებს კანტს თანმიმდევრული იდეალიზმის მიმართულებით. ამავე დროს კოჰენი ამტკიცებს, რომ თავად კანტი იზიარებდა ძირითადად ამგვარ შეხედულებებს. „წმინდა შემეცნების ლოგიკასა“ და „ცდის კანტისეული თეორიის“ ბოლოსიტყვაობაში კი კოჰენი საგანგებოდ მიუთითებს კანტის მოძღვრების ნაკლოვან მხარეებზე და სავესებით გარკვევით ემიჯნება კანტის შეხედულებებს. „ბუნება არის ცდა, ე. ი. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება...“ „კვლევა არ ელის თავისი შინაარსის რაიმე სხვა მტკიცება-დასაბუთებას, გარდა იმისა, რაც მოცემულია თვითონ მასშივე, მის საშუალებებსა და კრიტერიუმში“.

ცნებები შემეცნების საკუთარი ბერკეტებია, რომლებიც რეალობის, სუბსტანციისა და ყოფიერების სახით ბუნების ვითომდა დამოუკიდებელ ობიექტურობაზე მიუთითებენ. როდესაც მკვლევარი შეიცნობს ბუნების ამ უმნიშვნელოვანეს პრედიკატებს როგორც საკუთარი გონის ბერკეტებს, ის აღარ ცდება თავისი შემეცნების უეჭველობასა და ამ შემეცნების შინაარსის ობიექტურობაში. ეს აზრია გამოთქმული კანტის ღებულებაში იმის შესახებ, რომ ჩვენ საგნებში აპრიორულად ჩვენ მიერვე მათში ჩადებულ რაიმეს შევიმეცნებთ<sup>21</sup>. ამის შემდეგ

<sup>21</sup> H. Cohen, Kants Theorie... გვ. 639—640.

აზრი აღარ აქვს მტკიცებას — თითქოს შემეცნება იყოს რაიმე მოცემულის შემეცნება, ან შეიძლებოდეს მისი აგება მოცემული მასალისაგან — შეგრძნებებისაგან.

მაგრამ წმინდა აზრი არის აზრი ზოგადის შესახებ, შეგრძნება არ შეიძლება იყოს ზოგადი, მას არ შეუძლია მოგვეცეს ზოგადი. ასეთ შემთხვევაში შეგრძნებას აქვს პრეტენზია იმისა, რომ ის ერთეულის ორგანოა<sup>22</sup>. კოჰენს არ სურს გადაწყვიტოს საკითხი — თუ რამდენად სამართლიანია ეს პრეტენზია. ის საკითხს შემდეგი ფორმით სვამს: შეიძლება თუ არა შეგრძნებები მივაკუთვნოთ საშუალებებს, რომლებითაც მუშაობს აზროვნება მეცნიერულ შრომაში? ამ საკითხის გადაწყვეტის გარეშე მეცნიერული იდეალიზმი ვერ მოიპოვებს სიცხადეს<sup>23</sup>.

შეგრძნებებისა და მათი მნიშვნელობის საკითხის განხილვისას ფსიქოლოგიის პრობლემებს ურევვენ ლოგიკის პრობლემებში. დაეუშვათ, რომ ცნობიერება — ამ ცნების ჩვეულებრივი გაგებით — იღებს რაიმე შინაარსს: ამ განასერში შეგრძნების პრობლემა ენასკვება ერთეულის პრობლემას. ცნობიერება იღებს შინაარსს. საიდან? — კითხულობს ლოგიკა. ლოგიკისავე პასუხი ასეთია: ერთეული საგნიდან. ამგვარად, ერთეულ საგანს ენიჭება ცნობიერების ერთეული შინაარსის პრინციპის მნიშვნელობა, შეგრძნება წარმოიდგინება როგორც ლოგიკურად გამართლებული. აქედან წარმოდგება შეხედულება — რომ შეგრძნება არის ობიექტური შემეცნების უშუალო წყარო.

საკვირველია, აღნიშნავს კოჰენი, როგორ არის შესაძლებელი თუნდაც ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით — ლოგიკური თვალსაზრისით ხომ ეს სავესებით გამორიცხულია — დავიცვათ ამგვარი შეხედულება: როგორ შეიძლება შეგრძნებამ მოგვეცეს ერთეულის გარანტია, როცა ის (მგრძნობელობა) ხუთ გრძნობად ნაწევრდება<sup>24</sup>. უკვე ეს ვითარება აბათილებს დებულებას იმის შესახებ, რომ შეგრძნებას შეუძლია მისცეს შემეცნებას საგანი როგორც ერთეული. საერთოდ, ფიქრობს კოჰენი, თანამედროვე ფიზიოლოგია შეგრძნებებს მეტად საექვო ცნებად თვლის.

შეგრძნებას არ შეუძლია მიუთითოს ობიექტურ შინაარსზე თუნდაც იმიტომ, რომ ყოველ გაღიზიანებას გრძნობის გარკვეული ორგანო უპასუხებს ერთი და იმავე შინაარსით, — როგორც ამას გვასწავლის შეგრძნების სპეციფიკური ენერჯის კანონი<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> H. Cohen, Logik d. reinen Erkenntnis, გვ. 434.

<sup>23</sup> ib.

<sup>24</sup> ib.

<sup>25</sup> ib., გვ. 464—465.

გარდა ამისა, ფერთა და ტონების სკალა გვიჩვენებს მხედველობისა და სმენის შეგრძნებათა საზღვარს: ამ სკალის მიღმა არსებობენ მოძრაობები, რომლებიც შეგრძნებაში არ გვეძლევიან.

კოჰენი აღნიშნავს იმას, რომ არ არსებობენ ელექტრობისა და მაგნეტიზმის სპეციფიკური შეგრძნებები. ამ არგუმენტს ის მიიჩნევს გადამწყვეტ ინსტანციად შეგრძნების წინააღმდეგ. თანამედროვე ფიზიკა „ცდილობს დააფუძნოს სინამდვილე ელექტრომაგნიტურ ნასკნელი კი არასოდეს არ გვეძლევა შეგრძნებაში. როგორღა შეიძლება ვამტკიცოთ ის, რომ სინამდვილე შეგრძნებას ეფუძნება?!“<sup>26</sup>.

ფიზიოლოგიის მონაცემებს, რომლებიც უარყოფენ შეგრძნებათა შემეცნებით ღირებულებას, ემატება პათოლოგიის მონაცემები. უკვე დეკარტისათვის იყო ცნობილი, რომ ადამიანი, რომელსაც მოკვეთეს ფეხი, ხშირად მაინც გრძნობს ფეხის ტკივილს.

კოჰენი გადმოსცემს თავის აზრებს ძალზე ძნელ, ხშირად სავსებით გაუგებარ გამოთქმებში: ის განასხვავებს ერთმანეთისაგან ცნობიერებას („Bewusstsein“) და ცნობიერობას („Bewusstheit“). ინსტინქტის მქონე ცხოველისაგან ადამიანებს განასხვავებს მათა ცოდნა, მეცნიერება. ჩვენ რომ მხოლოდ ინსტინქტები გავაჩნდეს, მაშინ გვექნებოდა მხოლოდ ცნობიერობა. ფუტკარი, რომელიც ფიჭას აგებს, სულაც არ ფლობს მათემატიკას.

მეცნიერებას ქმნის გონი, ამიტომ გონი ცნობიერებაა. ლოგიკა მეცნიერების ლოგიკაა, ცნობიერობა — მითოლოგიის საფუძველია<sup>27</sup>. ვისაც შეგრძნება მიაჩნია ცოდნის არა მხოლოდ უშუალო, ელემენტარულ საწყისად, არამედ ნამდვილ, ზუსტ, მყარ საწყისადაც, იმას მხედველობაში აქვს ცნობიერობა და არა ცნობიერება. შეგრძნება ცნობიერობის გამოხატულებაა, მაგრამ ცნობიერობა ჩვენ სულაც არ გვაინტერესებს. წმინდა შემეცნების ლოგიკა არ იკვლევს მას. ამგვარია ჩვენი ლოგიკური ღირებულება<sup>28</sup>.

გარდა ამისა: როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ შეგრძნებებზე, ფიქრობს კოჰენი, არსებითად აღქმებს ვგულისხმობთ, რადგან ჩვენ გვეძლევა არა ცალკეული წმინდა შეგრძნებები, არამედ ყოველთვის — მხოლოდ აღქმები. მაგრამ არ არსებობს არც წმინდა აღქმები. ჰელმჰოლცმა, შოპენჰაუერის მოძღვრების გავლენით, აღადგინა და დააზუსტა ძალზე ძველი აზრი — რომ აღქმაში მონაწილეობს აზრი. ჰელმჰოლცი აღნიშნავს: ჩვენ არ შეგვიძლია დავინახოთ სახლი, რადგან ის წარმოადგენს რთულ მთლიანობას, რომლის ნაწილებიც ერთ-

<sup>26</sup> ib., გვ. 466.

<sup>27</sup> ib., გვ. 422—423.

<sup>28</sup> ib., გვ. 467.

მანეთთან დაკავშირებულია, მაგრამ ჩვენ განცალკევებული სახით გვეძლევა. ეს კავშირი არ არსებობს შეგარძნებაში; მას ქმნის აზროვნება. ჩვენს აზროვნებას აღქმაში შეაქვს არა მარტო მიზეზობრიობის კატეგორია, ის აკეთებს დასკვნას. სახლის როგორც მთლიანის აღქმა შეუძლებელია დასკვნის გარეშე. რა თქმა უნდა, ეს დასკვნა აზრცნობიერად კეთდება, მაგრამ ამგვარი დასკვნის არსებობა ფაქტია. ამრიგად, თავად ფიზიოლოგია უარყოფს შეგარძნების ღირებულებას. ია, რაც ვთქვით სახლის აღქმის შესახებ, შეიძლება გავავარცხლოთ მხედველობის აღქმის ელემენტარული პროცესების ყველა უელემენტარულეს შინაარსზე<sup>29</sup>. თუკი ფიზიოლოგია ამგვარად აფასებს შეგარძნებათა მნიშვნელობას, წმინდა შემეცნების ლოგიკას მით უფრო არ შეუძლია მიაწეროს მათ შემეცნებითი მნიშვნელობა.

უნდა უარყოფთ შეგარძნების პრეტენზია — რომ თითქოს მას აქვს მნიშვნელობა სინამდვილის შემეცნებისათვის, რომ მას შეუძლია მოგვეცეს სინამდვილის შინაარსი და რომ ცოდნა მას უნდა დაეყრდნოს. შეგარძნება არ იძლევა სინამდვილის არც თვისებრივი და არც რაოდენობრივი მხარის ცოდნას. რაღას წარმოადგენს შეგარძნება შემეცნების თვალსაზრისით? არარაობას? კოპენი უარყოფს შეგარძნების შემეცნებით ღირებულებას, მაგრამ არ თვლის მას არარაობად. „შეგარძნება ლულულდება. პირველად აზროვნება ქმნის სიტყვას. შეგარძნება აღნიშნავს ბნელ მისწრაფებას. პირველად აზროვნება აძლევს ამ მისწრაფებას მიმართულებას მიზნისაკენ“<sup>30</sup>. ჩვენ არ გვაინტერესებს, როგორ აღვიქვამთ რაიმეს სილურჯეს ან გარკვეულ ტონს, ისევე როგორც არ გვაინტერესებს, რომ ჩვენ ვიაზრებთ სუბსტანციას, მიზეზობრიობას და ა. შ. უკვე პერაკლიტემ გამოაცხადა თვალები და ყურები ცრუ მოწმეებად, დემოკრიტეს თანახმად კი შეგარძნებების შედეგი ბნელია, მხოლოდ შეხედულებაა, „ნამდვილად არსებულის“ საპირისპიროა.

შეგარძნების პრეტენზია ვერ განხორციელდება თავად შეგარძნების მიერ. ის მხოლოდ აზროვნებით შეიძლება განხორციელდეს. მკაცრად თუ ვიმსჯელებთ, შეგარძნება სხვა არაფერია, თუ არა კითხვის ნიშანი. ამ კითხვის ნიშანში ცნობიერება თავის წყაროებსა და ძალებს ავლენს<sup>31</sup>. შეგარძნება მხოლოდ კითხვებს სვამს. პასუხებს იძლევა წმინდა აზრი. სიტბოს შეგარძნება არ არის მეცნიერული ცნება. ის არც უნდა იყოს წმინდა შემეცნებაში. ის მხოლოდ საბაბი და ამოსავალია. მისი სინამდვილე გამოიხატება თერმომეტრში, რომელიც

<sup>29</sup> ib., გვ. 467—469.

<sup>30</sup> ib., გვ. 469.

<sup>31</sup> ib., გვ. 451.

აობიექტურებს მას<sup>32</sup>. შეგარძნება თავისი არსებით სუბიექტურია და ამიტომ არც შეიძლება შევიდეს ცოდნის შემადგენლობაში: ცოდნა თავის ბუნებით ობიექტურია. მათემატიკა და მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება ანგარიშს უწევენ შეგარძნებების პრეტენზიას, უპასუხებენ „კითხვის ნიშანს“, და ამ მიზნით აობიექტურებენ სინამდვილეს. მეცნიერულ ცოდნაში არ არის სითბოს, ბგერის, სინათლის და ა. შ. შეგარძნებები. ყოველივე ეს დაყვანილია მოძრაობაზე, რომელიც საბოლოო ანგარიშით რიცხვებით გამოიხატება.

კოჰენი, რა თქმა უნდა, არ ეწინააღმდეგება მეცნიერებას, როდესაც სითბოს, ბგერას, სინათლეს მოძრაობის ფორმებად თვლის. მაგრამ კოჰენი არ სჯერდება ამას. ჯერ ერთი, ის მოძრაობას თვლის წმინდა მოძრაობად და ამ საფუძველზე უარყოფს მოძრაობის სუბსტრატის არსებობას. მისი აზრით, არ არსებობს ყოფიერება, საგანი, რომელიც მოძრაობს, პირიქით, მოძრაობა ქმნის ყოფიერებას. ეს დებულებაც ვერ გამოხატავს სრულად კოჰენის აზრს. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება მოძრაობას გამოხატავს დიფერენციალური განტოლებებით, ამიტომ რეალობა მათში ფუძნდება. უსასრულოდ მცირის მათემატიკური ცნება წარმოადგენს სწორედ რეალობას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: საგანი, ბუნება, ბუნების კანონები კი არ გამოიხატება (აისახება) განტოლებებში, არამედ განტოლებები ქმნიან ბუნებას, მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების საგანს.

7. წარსული საუკუნის ბოლო მესამედში კოჰენმა მოგვცა კანტის მოძღვრების ინტერპრეტაცია. XX საუკუნის დასაწყისში ის ქმნის კრიტიკული იდეალიზმის სისტემას, გადმოსცემს თავის თეორიას რთულ, ძნელად გასაგებ, ხშირად აფორისტულ გამოთქმებში.

შემეცნება წმინდა შემეცნებაა. წმინდა შემეცნება იდეის საშუალებით მიიღწევა. „იდეის საშუალებით აღწევს პირველად სიწმინდე თავის მეთოდურ ღირებულებას“. იდეა არის საფუძველი, უფრო მეტიც — საფუძველდებულება, რომელიც ხელმძღვანელობს ზუსტ კვლევა-ძიებას. ეს იდეა არის ჰიპოთეზა, პრინციპი, საფუძველდებულება, რომლის დახმარებითაც აიგება წმინდა შემეცნება<sup>33</sup>. კრიტიკული იდეალიზმი მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებაზეა ორიენტირებული. ის ამ მეცნიერების ლოგიკურ პრინციპებს პოულობს. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების პრინციპებს წმინდა აზროვნება ქმნის, ამიტომ ლოგიკა „აზროვნებით იწყება“. რა თქმა უნდა, აქ ლაპარაკია არა ფორმალურ ლოგიკაზე. კოჰენი არ არის ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგი. მისი მიზანია წმინდა შემეცნება. ამიტომ ლოგიკის ფორმები ამ შემთხვევაში წმინდა შემეცნების

<sup>32</sup> ib.

<sup>33</sup> გვ. 7—8.

ფორმებია<sup>34</sup>. შემეცნების ფორმები არ არიან მოწყვეტილი ყოფიერების ფორმებს, უფრო მეტიც, ისინი არა თუ კავშირში არიან ერთმანეთთან, არამედ იგივეობრივი არიან, რადგან ყოფიერება აზროვნების ყოფიერებაა<sup>35</sup>. კოპენი მრავალგზის იმეორებს პარმენიდეს სიტყვებს: ერთი და იგივეა აზრი და ის, რაც მისით იაზრებაო. ეს პრინციპი უნდა განხორციელდეს ფილოსოფიის მთელს სისტემაში. სისტემა შედგება სამი ნაწილისაგან, რაც გაპირობებულია სამი შესაბამისი ობიექტის არსებობით. ეს ობიექტებია: ბუნება, ზნეობის კულტურა და ხელოვნება. ფსიქოლოგიას საქმე აქვს არა ობიექტთან, არამედ სუბიექტთან, სუბიექტის შინაარსთან და ამიტომ ადამიანის კულტურის ერთიანობასთან. ცნობიერების ერთიანობა, რომელზეც ლაპარაკობდა კანტი, ზედმეტი ცნებაა თეორიულ ფილოსოფიაში, შემეცნების თეორიაში. შემეცნების ლოგიკაში ჩვენ საქმე გვაქვს წმინდა აზროვნებასთან. ცნობიერების ერთიანობის ცნებას კოპენი კულტურის ცნობიერების ერთიანობის გამოსახატავად იტოვებს.

წმინდა აზროვნების არსებითი ნიშანია სინთეზი. მაგრამ სინთეზი აზრიანია, როცა ის მრავალსახეობის სინთეზია. ჩვეულებრივ ფიქრობენ, რომ მრავალსახეობა უკვე მოცემული უნდა იყოს, რათა მისი სინთეზი გახდეს შესაძლებელი, ფიქრობენ რომ აზროვნება „პასუხს არ აგებს“ მრავალსახეობაზე, რადგან მრავალსახეობა მოცემულია და არა აზროვნების მიერ შექმნილი.

კოპენი თავიდანვე უარყოფს მრავალსახეობის მოცემულობას, უარყოფს აზროვნებისა და მგრძობელობის დუალიზმს, ერთისა და მრავლის, მოცემულისა და გამფორმებელის დუალიზმს. აზროვნების შემოქმედებითი სუვერენობა სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ ის ქმნის საგნობრივი სამყაროს როგორც ფორმას, ისევე შინაარსს. აზროვნების არსება საგნის შექმნაა („Erzeugen“). შექმნა არის ის, რაც იქმნება. აზროვნება მოქმედებაა და ეს მოქმედება თვითონვეა მოქმედების მიზანიცა და საგანიც<sup>36</sup>. საგანი „არ ეყრდნობა საკუთარ თავს“. მას ქმნის აზროვნება. ყოფიერებას თავისი საწყისი აზროვნებაში აქვს; აზროვნება ყოფიერების საწყისია, პირველსაწყისია. აზროვნებას შეუძლია და უნდა აღმოაჩინოს თავის თავში ყოფიერება<sup>37</sup>. აზროვნება პირველსაწყისის აზროვნებაა, მას არაფერი არა აქვს და არაფერი არ უნდა ჰქონდეს მოცემული. ის მთელ მეცნიერულ შემეცნებას საკუთარი თავის საფუძველზე ქმნის. მთელი

<sup>34</sup> გვ. 12—14.

<sup>35</sup> გვ. 15.

<sup>36</sup> ib., გვ. 29.

<sup>37</sup> ib., გვ. 31.

წმინდა შემეცნება პირველსაწყისის პრინციპის სახეცვლილებაა. ამიტომ ლოგიკა არის პირველსაწყისის ლოგიკა და ამით ის ხდება წმინდა შემეცნების ლოგიკა<sup>35</sup>.

კოპენს ყალბად ესმის მათემატიკური ცოდნა — ის მათემატიკურ ცოდნას წყვეტს რეალობას, ფიქრობს, რომ ეს ცოდნა მხოლოდ წმინდა აზრით იქმნება. ამგვარ თვალსაზრისს კოპენი ავრცელებს არა მხოლოდ მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებაზე, რომელსაც საერთოდ მათემატიკასთან აიგივებს. ამ თვალსაზრისის ის საზოგადოებრივ მეცნიერებებსაც უქვემდებარებს: „მათემატიკას — წერს ის, — აქვს უუკველი მნიშვნელობა გონის შემსწავლელი მეცნიერებებისათვის. ისტორია ეფუძნება ქრონოლოგიას; პოლიტიკური ეკონომია — სტატისტიკას. სამართლის შემსწავლელი მეცნიერების საფუძველია პირობის ცნება. ერთიანობის პრობლემა კი ამ მეცნიერების მნიშვნელოვანი პრობლემაა“<sup>39</sup>.

ამ დებულებათა არსის გაგებისათვის საჭიროა ავხსნათ იმ ცნებათა აზრი, რომლებსაც მარბურგის სკოლის თეორიაში მოიხმარენ. რას წარმოადგენს ის აზროვნება, რომელიც ქმნის საგანს, სინამდვილეს? ხომ არ ეძლევა კოპენტან აზროვნების ცნებას მნიშვნელობა ჰეგელისეული უსასრულო გონებისა, რომელიც სინამდვილის იგივეობრივია? როგორ უნდა გავიგოთ აზროვნებისა და ყოფიერების იგივეობა, — პარმენიდეს ეს პრინციპი, — რომელიც ძალზე ხშირად გვხვდება კოპენის თხზულებაში? როგორ ესმის მარბურგის სკოლას არსი მათემატიკისა, რომელიც მისთვის მეცნიერული ცოდნის იდეალია და რომელზეც ეძლევა ორიენტაცია შემეცნების ლოგიკას? როგორია კავშირი მათემატიკასა და ლოგიკას შორის? ახსნას მოითხოვს მრავალი საკითხი. ამგვარი ახსნის გარეშე მარბურგის სკოლის მთელი თეორია გაუგებარი რჩება.

დავიწყოთ ლოგიკისა და მათემატიკის მიმართების საკითხის განხილვით, მით უმეტეს, რომ ეს საკითხი ბოლო ასწლელში აქტუალური გახდა.

მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთა აზრით, მათემატიკის ლოგიკური დაფუძნება მათემატიკის აპრიორული ხასიათის გარანტიას იძლევა: მათემატიკა აიგება წმინდა აზროვნების მიერ; წმინდა აზროვნების დაფუძნება კი ცდაზე მათემატიკის საზრისის ვერგაგებაა. თუმცა ამის აღნიშვნა ჯერ კიდევ ვერ წყვეტს საკითხს: მათემატიკა ლოგიკურ საფუძველზე შენდება, მაგრამ დგება კითხვა — არის თუ არა მისი მეთოდის მხოლოდ ლოგიკური, არსებობს თუ არა რაიმე

<sup>35</sup> ib., გვ. 36.

<sup>39</sup> ib., გვ. 43.



ჯანსხვეება მათემატიკასა და ლოგიკას შორის? იქნებ ლოგიკა მათემატიკაა, მათემატიკა კი — ლოგიკა?

ნატორპი არჩევს ამ საკითხს და აკრიტიკებს ფორმალიზმს ლოგიკაში (ლოგისტიკას), რომელიც ლოგიკას აიგივებს მათემატიკასთან. თუ დაეყრდნობით დებულებას, რომლის თანახმად ლოგიკა თვითონ არის დედუქციური მეცნიერება და ამასთანავე ვალიარებთ, რომ არა მხოლოდ მათემატიკაა დედუქციური მეცნიერება, არამედ ყოველი წმინდა დედუქციაც მათემატიკაა, ჩვენ ვერ გავეჭვებით ასეთ შედეგს: ლოგიკა მთლიანად გადაიქცევა მათემატიკად, მათემატიკა კი — მთლიანად ლოგიკად<sup>40</sup>.

ნატორპის თანახმად, ესაა სწორედ ფორმალიზმის შეცდომა. ლოგიკის ამოცანა ხომ დედუქციური მეთოდის კანონების დადგენაა, გამართლება იმისა, რომ ამ მეთოდს აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს. შეიძლება თუ არა დავადგინოთ ეს კანონები და გავამართლოთ ეს მეთოდი ამავე მეთოდის საშუალებით? ნატორპი აღნიშნავს, რომ ეს შეუძლებელია, რადგან დედუქციის მეთოდი წინააღმდეგ უნდა იყოს დადგენილი და გამართლებული, რათა მისი საშუალებით გამართლდეს ეს მეთოდი. ცდა იმისა, რომ ლოგიკა, როგორც დედუქციური მეცნიერება, გადააქციონ მეცნიერებად დედუქციის შესახებ, თავის თავში გაუმართლებელ წრეს შეიცავს. ნატორპი ეხება მათემატიკური ლოგიკის (ლოგისტიკის) ზოგად ხაზიან და აღნიშნავს: რადაც არ უნდა მივიჩნიოთ ის — მეცნიერებად თუ თამაშად, მოძღვრებად თუ გართობად, ყოველ შემთხვევაში მარბურგის სკოლა ლოგიკის ამდაგვარი გაგების წინააღმდეგია<sup>41</sup>.

ჩვენთვის „ლოგოსი“, წერს ნატორპი, აღნიშნავს გამოთქმულის საზრისს: სიმბოლოები, რომლებიც არ შეიცავენ გარკვეულ საზრისს, გულგრილი არიან საზრისის მიმართ, შეიძლება მრავალ ღირებულებას ატარებდნენ, მრავალ რაიმეს წარმოადგენდნენ, მაგრამ ლოგიკური ვერ იქნებიან<sup>42</sup>.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ ლოგიკურისა და შემეცნების თანამედროვე გაგების ძირითადი შეცდომის წყაროს მარბურგელები არისტოტელეს მატერიალისტურ თეორიაში ხედავენ. ეს შეცდომა არის ცრურწმენა გულუბრყვილო რეალიზმისა, რომლის თანახმადაც საგნები გვეძლევა აღქმებში, ხოლო წარმოდგენები ამ უკანასკნელთა ასახვაა. ასეთი გაგებიდან გამომდინარეობს შემდეგი: შემეცნების მთელი ამოცანაა წინასწარ მოცემული საგნობრივი შინაარსის ანა-

<sup>40</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, გვ. 5.

<sup>41</sup> ib., გვ. 7.

<sup>42</sup> ib., გვ. 8.

ლიზური ვადამუშავება. არისტოტელეს სილოგისტიკა და თანამედროვე სილოგისტიკის კიდევ უფრო მეტის მომცველი და ზუსტად მომუშავე მექანიზმი სწორედ ამ ანალიზური მოქმედების შესანიშნავი საწესალებაა.

ნატორპი სულაც არ უარყოფს აზროვნების ანალიზურ მოქმედებას. ია ლოგიკის ძირითად პრინციპად თვლის კანტის დებულებას: სადაც განსჯას წინასწარ არაფერი შეუერთებია, იქ მას არც არაფერი შეუძლია დაშალოს. აზროვნებისათვის არსებითია სინთეზი. ანალიზის მიზანია საფუძველში მდებარე სინთეზის აღმოჩენა.

მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები აღიარებენ აზროვნების სინთეზური მოქმედების პრინციპს და, ამდენად, ძნელ მდგომარეობაში ვარდებიან. აზროვნება სინთეზია, მაგრამ რის სინთეზს ახდენს ის, რას აკავშირებს იგი? როცა კანტი ლაპარაკობდა მრავალსახეობის სინთეზზე, ვითარება გასაგები იყო, რადგან მრავალსახეობა მოცემული იყო შეგრძნებების სახით და საჭირო იყო მათი მოწესრიგება, კანონზომიერ კავშირში მოყვანა, ამ გზით საგნის შექმნა. მაგრამ თუ მრავალსახეობა არ არის მოცემული, დგება კითხვა, რაღას უნდა წარმოადგენდეს აზროვნების სინთეზური მოქმედება, რა უნდა მოაწესრიგოს აზროვნებამ, რა უნდა დააკავშიროს მან ერთმანეთთან?

აზროვნება. ფიქრობენ მარბურგელები, ყოველ ცალკეულ მეცნიერებაში განსაკუთრებულ საგანზე მიმართული. აზროვნება ქმნის ამ საგანს სინთეზის კანონების შესაბამისად, მაგრამ არ აცნობიერებს ამ კანონებს. სწორედ ლოგიკა არის ის მეცნიერება, რომელიც გაიაზრებს ამ კანონებს (ამიტომაც არ შეიძლება ლოგიკა გაფიცივით მათემატიკასთან!).

მაგრამ ამით სინთეზის ცნება ჯერ არ არის ახსნილი. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა აიხსნას, რა არის სინთეზის აზრი, სინთეზის ცნება, ინატორპის აზრით, უპირველეს ყოვლისა, გვიცავს ცოდნის ანალიზური დაფუძნებისაგან: ანალიზი ცოდნას ტავტოლოგიად აქცევს. სინთეზის პრინციპი არის პრინციპი არა ტავტოლოგიისა, არამედ ჰეტეროლოგიისა. პირველის არსება გამოიხატება ასეთი ფორმით: „A არის A“, მეორის კი ასეთია: „A არის B“. შემეცნება ადგენს განსხვავებულის იგივეობას და იგივეობრივის განსხვავებულობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში შემეცნებაში არ იქნებოდა პროგრესი.

შემეცნების სინთეზურობის ფაქტი გამოიხატება იმაში, რომ დაშვებულია რაღაც ფაქტი და წარმოებს ამ ფაქტის ლოგიკური საფუძვლების კვლევა. ასეთია პრობლემის დასმა კანტის ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში. ამის მსგავსად მსჯელობდა პლატონი. პლატონის თანახმად, მეცნიერება, ვთქვათ მათემატიკა, რომელსაც აქვს გარკვეული საგანი, ეყრდნობა გარკვეულ წანამძღვრებს (ჰიპოთეზებს): მან

თავად არაფერი იცის ამ წანამძღვრების თაობაზე. მეცნიერება ამოდის ამ წანამძღვრებიდან, მიემართება დანასკვებისაკენ და ასაბუთებს მათ. დამტკიცებული დებულებები სწორია, რადგან ისინი შეესაბამებიან მიღებულ წანამძღვრებს. ამ წანამძღვრების შესახებ ანგარიშს გვაძლევს, მსჯელობს საესებით სხვა, უფრო ფუნდამენტური მეცნიერება. პლატონი მას დიალექტიკას უწოდებდა. აქედან ამოიზარდა სწორედ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა.

საკითხი რომელიმე მეცნიერების ძირითადი წანამძღვრების შესახებ არ ისტება თვითონ ამ მეცნიერების ფარგლებში. ამიტომ მოცემული მეცნიერების ყველა დებულება გაიაზრება როგორც პირობითი: თუ წანამძღვრები ძალაში არიან („ქეშმარიტებებს“ წარმოადგენენ), მაშინ მათს საფუძველზე დამტკიცებული დებულებებიც ძალის მქონე იქნებიან. ფილოსოფია — ლოგიკა — ამოდის მეცნიერების ფაქტიდან, „ცდიდან“; როგორც იტყოდა კანტი, და კითხვას სვამს ამ მეცნიერების „შესაძლებლობის“ თაობაზე<sup>43</sup>. სწორედ ესაა კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდი.

კანტისათვის მეცნიერების ფაქტს წარმოადგენდა ნიუტონის მექანიკა და ტრანსცენდენტალური მეთოდი სხვა არაფერია, თუ არა გააზრება ამ მეცნიერებისა. ტრანსცენდენტალური მეთოდი ფაქტად მიიჩნევს მეცნიერების არსებობას. ამ მეთოდის პრინციპია ისეთი ელემენტების (პიპოთეზების) გამოძებნა, რომლებიც აუცილებელი და საკმარისია მეცნიერების ფაქტის დაფუძნებისათვის<sup>44</sup>.

რას წარმოადგენს მარბურგელებისათვის მეცნიერების ფაქტი? ჩვეულებისამებრ მარბურგელები რაიმე საკითხის გადაწყვეტისას თავის „წინაპრებს“ მიმართავენ, თანაც ისე, რომ ამ წინაპრებს ნეოკანტიანური პოზიციებიდან განმარტავენ. მათი აზრით, მეცნიერების ფაქტის ცნება დაადგინა პლატონმა და ეს იყო ამ ფილოსოფოსის უდიდესი აღმოჩენა. მეცნიერული შემეცნება როგორც უსასრულო პროცესი „უსაზღვროს შემოსაზღვრაა,“ მას არა აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული. ყოველ პირობით დასაწყისამდე უნდა ვეძიოთ უფრო ადრეული დასაწყისი, ყოველი პირობითი დასასრულის შემდეგ კი კიდევ სხვა, შემდგომი დასასრული; ყოველ ცენტრში, რომელზეც ჩერდება აზრი, უნდა ვეძიოთ ახალი ცენტრი და ა. შ.<sup>45</sup>. თუკი ეს ასეა, თუკი მეცნიერული შემეცნება ამგვარია, მეცნიერების „ფაქტის“ ცნება დასრულებული მეცნიერების მნიშვნელობით არ არსებობს.

ამიტომ მეცნიერების ფაქტი უნდა გავიგოთ როგორც „fieri“ და

<sup>43</sup> ib., გვ. 11—13.

<sup>44</sup> H. Cohen, *Kants Theorie* ... 94, გვ. 108.

<sup>45</sup> Natorp, *Die logischen Grundlagen*..., გვ. 14.

არა როგორც „Faktum“ განვითარება, პროცესი ან, რაც იგივეა, მეთოდი — აი რა არის მთავარი. ამ პროცესის კანონი, რომელიც განსაზღვრავს უსასრულო შემეცნების მთელ მიმართულებას, არის ძირითადი კანონი ლოგიკურისა, წმინდა აზროვნებისა. მეთოდისა<sup>46</sup>. შემეცნების ამ უსასრულო პროცესში ამ კანონით რქმნება საგანი: საგნის ქმნა არის სწორედ აზროვნების სინთეზური მოქმედება.

ანალიზური მეთოდი შემეცნების საგანს მოცემულად გულისხმობს. ის ეყრდნობა წინააღმდეგობის კანონს და ლინზის მსგავსია: მოცემულ საგანს შლის შემადგენელ ნაწილებად, ამდენად, საგანს არაფერს ახალს არ ქმატებს. თუ შემეცნების საგანი წინასწარ ეძლევა შემეცნებას, მაშინ შემეცნებას შეუძლია მხოლოდ „უფრო ნათელი გახადოს“ მოცემული საგანი. ასეთია აზრის ანალიზური პროცესის ფუნქცია.

გარდა ამისა, წინააღმდეგობა არ შეიძლება იყოს განვითარების პრინციპი, ის მხოლოდ არჩევის პრინციპია. ის კი არ აფართოებს ცოდნას, არამედ ცოდნის მხოლოდ ახსნა-განმარტებას იძლევა. შემეცნების პრინციპია არა წინააღმდეგობა, არამედ იგივეობა, მხოლოდ იგივეობა არა ბველი, ფორმალურ-ლოგიკური მნიშვნელობით. აქ იგივეობა სინთეზურობის აზრით უნდა გაეიგოთ: ის არის იგივეობა, რომელიც განსხვავებულობას გულისხმობს. განსხვავებულობის იგივეობა არის სწორედ ის, რასაც კანტი „მრავალფეროვნების ერთიანობას“ უწოდებდა.

ამით სრულიადაც არ წყდება ის საკითხი, რომელიც ზემოთ იყო დამსული. კანტისეული „მრავალფეროვნების ერთიანობა“ აქ საქმეს ვერ შეელის: მრავალფეროვნების ფაქტი, რომელიც კანტის მიერ „ნიეთის თავისთავად“ აფიცირებით აიხსნებოდა, ამ შემთხვევაში აუხსნელი რჩება. ერთადერთი გამოსავალი, რომლითაც მარბურგის სკოლა ცდილობს გაამართლოს აზროვნების სინთეზური პრინციპი, ე. ი. „მრავალფეროვნების ერთიანობის“ პრინციპი, იმის მტკიცებაა, რომ განსხვავება წინასწარ არ ეძლევა აზროვნებას, რომ როგორც იგივეობა, ისევე განსხვავება პირველად აზროვნების მიერ ღვინდება. აზროვნება ეწოდება როგორც გაიგივებას, ისევე განსხვავებას<sup>47</sup>. თავდაპირველია არა მტკიცება, არა უარყოფა, არა იგივეობა, არა განსხვავება (მით უმეტეს — არა წინააღმდეგობა), არა სინთეზი. არა ანალიზი, არამედ კავშირი. ის არის წარმოქმნა, საწყისი („Ursprung“) შემეცნებისა.

<sup>46</sup> ib., გვ. 15—16.

<sup>47</sup> ib., გვ. 21.

ამ მსჯელობას, როგორც ამას აღნიშნავს ნატორპი, მიეყავართ ლოგიკურის ფუნდამენტურ პრინციპთან, რომელსაც კოჰენმა უწოდა „Ursprung“-ი<sup>48</sup>.

ცნება „Ursprung“-ისა ძირითადია კოჰენის ლოგიკაში. არსებითად „Ursprung“-ი არის პირველსაწყისი, „არზე“ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსებისა. ესაა თაღისის წყალი, დემოკრიტეს ატომი, ის ძირი, რომლისგანაც წარმოიშვა მთელი მრავალფეროვნება სინამდვილისა. ის ყოფიერების საფუძველში მდებარე პრინციპია<sup>49</sup>. მეცნიერული აზროვნება პირველსაწყისის გააზრებას ნიშნავს. პირველსაწყისი, ამ სიტყვის მნიშვნელობის მიხედვით, პირველი უნდა იყოს, მას არაფერი არ უნდა უსწრებდეს წინ, მისგან უნდა წარმოიშვას ყოველივე. ყოველი არსებული სხვა არაფერია, თუ არა ძირითადი პრინციპის, პირველსაწყისის სახეცვლილება.

მაგრამ კოჰენს სრულიადაც არ სურს იკვლიოს მეტაფიზიკური პრობლემები. პირველსაწყისის პრობლემა როდია ობიექტური სინამდვილის სუბსტანციის, არსების პრობლემა. კოჰენს მხოლოდ შემეცნება აინტერესებს, ის სწორედ შემეცნების პირველსაწყისს, შემეცნების პრინციპს ეძებს, მისი პრობლემა შემეცნების ლოგიკის ფარგლებშია მოცემული. შემეცნების პირველსაწყისს (წარმოშობს) ის აზრში ეძებს. მისთვის თავად აზრია პირველსაწყისი და ამიტომ შემეცნების ლოგიკა, ამავე დროს, პირველსაწყისის ლოგიკაა. პირველსაწყისის პრინციპით გამსჭვალულია არა მარტო შემეცნების დასაწყისი, არამედ საერთოდ მთელი შემეცნება. პირველსაწყისის არსება ისაა, რომ აზროვნება „უნდა იწყებოდეს პირველსაწყისით, რამდენადაც ის არის შემეცნების აზროვნება, მაშასადამე, ყოფიერების აზროვნება... ყოფიერება, როგორც რეალობა, თავის გარკვეულობას პირველსაწყისის საფუძველზე აღწევს“<sup>50</sup>.

ეს არც თუ ისე გასაგები, ნახევრად საიდუმლო გამოთქმები, რომლებიც გულისხმობენ კოჰენის ადრეულ, კანტის ფილოსოფიის განმარტებისადმი მიძღვნილი შრომების ცოდნას, შეიცავენ სრულიად გარკვეულ თვალსაზრისს. შემეცნებას ახორციელებს წმინდა აზროვნება; აზროვნება წმინდაა, რამდენადაც მას არაფერი არა აქვს მოცემული. მგრძნობელობა, რომელიც კანტთან ასრულებდა ცნობიერების მიმღები, აღმქმელი სფეროს როლს, სავსებით უკუგდებულია. წმინდა აზროვნება იმეცნებს საგანს, სინამდვილეს, მაგრამ ეს საგანი არ ეძლევა შემეცნებას როგორც შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილე,

<sup>48</sup> ib., გვ. 22.

<sup>49</sup> H. Cohen, Logik... გვ. 36—36, 79.

<sup>50</sup> ib., გვ. 134.

რომელზეც მიმართულია აზრი. საგანი იქმნება აზროვნების მიერ. აზროვნება ქმნის ყოფიერებას, რეალობას, მეცნიერების საგანს.

კვლავ უნდა გავუსვათ ხაზი ერთ გარემოებას: აქ საკითხი არ ეხება იმ საგნის შექმნას, რომელიც არსებობს ობიექტურად, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. წმინდა აზროვნება არ არის მსგავსი ჰეგელის აბსოლუტური მეტაფიზიკური გონისა, ის ადამიანის აზროვნებაა, მეცნიერული აზროვნებაა, აზროვნებაა, რომელიც ქმნის მეცნიერებას, მათემატიკასა და მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებას. საგანი, რეალობა, ყოფიერება სხვა არაფერია, თუ არა მეცნიერების „რეალობა“, „სინამდვილე“, ის სინამდვილე, რომელიც გადმოცემულია მეცნიერებაში. აზროვნება, შემეცნება ქმნის ამ სინამდვილეს და არა ობიექტურ სინამდვილეს, რომელიც, რა თქმა უნდა, არსებობდა, არსებობს და იარსებებს შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად. ობიექტური სინამდვილე არსებობს, მაგრამ მეცნიერებისათვის სინამდვილე იმგვარია, რაგვარიც შექმნილია მის მიერ, რაგვარადაც მოცემულია ეს სინამდვილე მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებაში. რის საფუძველზე შეგვიძლია ჩვენ ვილაპარაკოთ ჰეშმარიტ სინამდვილეზე? რა თქმა უნდა, მხოლოდ მეცნიერებაში მოცემული დებულებების საფუძველზე! მზის აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ მოძრაობა, ე. ი. ჩვენთვის უშუალოდ მოცემული რამ, არის ჰეშმარიტი სინამდვილე, თუ დედამიწის ბრუნვა თავის ღერძის გარშემო, ე. ი. ის, რასაც ამტკიცებს მეცნიერება? ჰეშმარიტი სინამდვილე მოცემულია მეცნიერებაში, — როგორც ამბობს კოპენი, — „დაბეჭდილ წიგნებში“, მეცნიერება კი იქმნება წმინდა აზროვნებით.

ლოგიკა როგორც მეცნიერება სრულიადაც არ სწავლობს საკითხს ობიექტური სინამდვილის შესახებ, მას შემეცნების პრობლემა აინტერესებს, აინტერესებს შემეცნება, რომელიც მეცნიერებაში ხორციელდება. მისი საგანია მეცნიერება, მეცნიერების სტრუქტურა, უფრო სწორად, არა მეცნიერება მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, არამედ მეცნიერულობის სული ზოგადად. იმის მტკიცება, რომ აზროვნება ქმნის ყოფიერებას, არ არის მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური დებულება მეტაფიზიკური არსების — ღმერთის, აბსოლუტური გონის და ა. შ. — მიერ ყოფიერების შექმნის შესახებ. ეს წმინდა გნოსეოლოგიური, როგორც იტყოდნენ მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები, მეთოდური (სიტყვისაგან „მეთოდი“) — მტკიცებაა. ცოდნა, როგორც სინამდვილის „სურათი“, წმინდა აზროვნებით იქმნება, ამავე დროს, სინამდვილის ეს „სურათი“ ობიექტური სინამდვილის ასახვა კი არ არის, არამედ ერთადერთი სინამდვილეა, რომელზეც შეიძლება აზრიანი ლაპარაკი მეცნიერებაში. სხვა სინამდვილეს მეცნიერება არ იცნობს.

8. მარბურგის სკოლის მამამთავრის კოჰენის მიერ წამოყენებული ძირითადი დებულებები უფრო დაწვრილებით და პოპულარულად განვითარებული აქვს ე. კასირერს. შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ის უბრუნდება კანტის თვალსაზრისს, რამდენადაც ლაპარაკობს გრძნობადი შთაბეჭდილებების მრავალფეროვნებაზე, მოცემულის იმ მრავალფეროვნებაზე, რომელსაც აწესრიგებს წმინდა აზრი. მაგრამ გამოთქმები: „გრძნობადი შთაბეჭდილებების მრავალფეროვნება“, „მოცემული“ კასირერის მიერ, საბოლოო ჯამში, კოჰენის თვალსაზრისის შესაბამისად გამოიყენება. ეს არის „მოცემული“, რომელსაც შემეცნებამ უნდა უპოვოს საწყისი აზრში, ან, როგორც იტყვის კოჰენი, უპოვოს აზრისეული „წინყოფნა“.

კასირერი ეყრდნობა კოჰენის აზრს მეცნიერული სინამდვილის შექმნის შესახებ („მეცნიერების სინამდვილე“ არის სინამდვილე მეცნიერების თვალსაზრისით) და ცდილობს უარყოს ასახვის მატერიალისტური თეორია. „ტრადიციული“ (მატერიალისტური — კ. ბ.) თვალსაზრისი, წერს კასირერი, არ იცნობს და არც უნდა იცნობდეს სხვა ამოცანას, გარდა აღქმით მოცემული ფაქტების ასახვისა და მათი შინაარსების შემოკლებული სახით გადაცემისა. აქ არ არის აზროვნების შემოქმედებითი თავისუფლება და თვითნებობა: ცნების სახე წინასწარეა განსაზღვრული მასალის სახით. რაც უფრო მეტად ვთავისუფლდებით საკუთარი წარმონაქმნებისაგან, გონის საკუთარი „კერპებისაგან“, მით უფრო წმინდაა გარე სინამდვილის სახე. ეს თვალსაზრისი, კოჰენის აზრით, აბსტრაქციის ტრადიციული თეორიაა: „ცნება მოცემულის მხოლოდ ასლია, ის გადმოსცემს აღქმაში არსებულ ზოგიერთ ნიშანს“<sup>51</sup>.

ამ თვალსაზრისს კასირერი აიგივებს წმინდა აღწერის თვალსაზრისთან. „ბუნების ახსნის მეტაფიზიკურ იდეალს ახლა უპირისპირდება სინამდვილის სრულყოფილი და ერთმნიშვნელოვანი აღწერის უფრო უპრეტენზიო ამოცანა“. ამ შემთხვევაში ფიზიკის საგანია მოვლენები იმ სახით, რა სახითაც უშუალოდ მისაწვდომი არიან ისინი ჩვენთვის: „ბგერათა, ფერთა, სუნის, გემოს შეგრძნებები, კუნთოვანი გრძნობები, შეხების აღქმები — აი ის ერთადერთი მასალა, რომლისგანაც აიგება ფიზიკის მთელი სამყარო. ყოველივე ის, რაც თითქოს არსებობს ამ სამყაროში — ატომისა თუ მოლეკულის, ეთერისა თუ ენერჯიის ცნებები — სინამდვილეში არ წარმოადგენს რაიმე პრინციპულად ახალ ელემენტს, ის თავისებური ნიღაბია, რომლითაც გრძნობათა მოწაცემები წარმოადგებიან ჩვენ წინაშე“<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Э. Кассирер, Познание и действительность, 1910, гл. 152.

<sup>52</sup> ib., гл. 153—154.

კასირერს ასახვის თეორია დაჰყავს წმინდა აღწერის თეორიაზე და ამის შემდეგ ამ უკანასკნელს გამანადგურებელი კრიტიკის საგნად აქცევს. აღწერის თვალსაზრისი გადაულახავ სიბნელეს შეიცავს. ფიზიკის თეორიები გარკვეულობას პოულობენ მათემატიკური ფორმის წყალობით, რომელთა მეოხებითაც გადმოიცემა ეს თეორიები. მაგრამ მათემატიკური ცნებების მთელი შინაარსი, აღნიშნავს კასირერი, წმინდა კონსტრუქციას ემყარება. შეგრძნებებში მოცემული რამ მხოლოდ ფსიქოლოგიური ამოსავალი წერტილია და ამდენად არ შედის მეცნიერული ცოდნის შემადგენლობაში: შეგრძნებებში მოცემული რამ მათემატიკურად შეიმეცნება მხოლოდ მაშინ, როცა ის რაციონალური კანონების შესაბამისად განიმარტება<sup>53</sup>. კასირერის ეს მსჯელობა თითქოს არ უნდა იწვევდეს რაიმე საწინააღმდეგოს ჩვენი მხრიდან: რა თქმა უნდა, შეგრძნებებში მოცემული მასალა უნდა განიმარტოს, ის უნდა დაუჭვემდებაროთ „რაციონალურ კანონებს“. მაგრამ საქმე ისაა, თუ როგორ გვესმის ეს განმარტება და შეგრძნების დაქვემდებარება კანონისადმი.

როგორც კი გადავდგამთ პირველ ნაბიჯს ცალკეული ფაქტების გულუბრყვილო დაკვირვებიდან, „როგორც კი ვკითხულობთ რეალობის კავშირისა და კანონის შესახებ, ჩვენ გავდივართ იმ ვიწრო ჩარჩოებიდან, რომლებშიც გვაქცევს პოზიტივიზმის მოთხოვნები.

იმისთვის, რომ მკაცრად და ადეკვატურად აღვნიშნოთ ეს კავშირი, ჩვენ კვლავ იძულებული ვართ მივმართოთ გარკვეულ სისტემას, რომელიც საფუძვლებისა და შედეგების მხოლოდ ზოგად ჰიპოთეზურ კავშირებს ავითარებს, მაგრამ უარი უნდა ვთქვათ მისი ელემენტების „ნამდვილობაზე“<sup>54</sup>. აღწერამაც კი უარი უნდა თქვას სინამდვილეზე, მან სინამდვილე უნდა შეცვალოს რიცხვებისა და სიდიდეების სფეროდან აღებული სიმბოლოებით. შეგრძნება, კოჰენის თანახმად, კითხვის ნიშანია. ის აღნიშნავს რაიმეს, მაგრამ არაფერს გვეუბნება მეცნიერების სინამდვილეზე. აზრი ქმნის სინამდვილეს იმით, რომ პასუხს იძლევა აღნიშნულ კითხვაზე. კოჰენის ცნობილ გამოთქმას—*ვარსკვლავები ცაზე კი არაა, არამედ ასტრონომიის წიგნებშიაო*—კასირერი ასე გადმოსცემს: *შეგრძნებათა საშუალებით ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ ცაზე არსებული კაშკაშა წერტილების სიმრავლე; ამ წყვეტილ აგრეგატს უწყვეტ აგრეგატად გარდაქმნის მხოლოდ ელიფსის წმინდა მათემატიკური ცნება (ლაპარაკია მარსის ცალკეული ადგილმდებარეობის შესახებ), რომელიც წინასწარ უნდა შემუშავდეს. მექანიკის*

<sup>53</sup> ib., გვ. 156.

<sup>54</sup> ib., გვ. 157.



დარგში გაკეთებული პირველი ნაბიჯები უკვე დამოკიდებულია წანამძღვრებზე, რომლებიც გრძნობად ცდაში ვერ ეტევიან. კვლავ იბადება კითხვა: ხომ არ არის ამ დებულებაში რაიმე ისეთი, რაც მიუღებელია ჩვენი თვალსაზრისით? ციური სხეულების, მაგალითად, მარსის, მოძრაობის კანონი ხომ მართლაც არ არის მოცემული გრძნობად აღქმაში, ის ხომ გრძნობად ცდაში მოცემულის ჩარჩოებს მიღმაა. პრინციპული განსხვავება მარბურგელთა სკოლის თვალსაზრისსა და ჩვენს თვალსაზრისს შორის მთელი სინარულით გაირკვევა კასირერის შემდგომი მსჯელობიდან. გრძნობადი აღქმების აგრეგატი უნდა მიეკუთვნოს აუცილებელ ცნებათა და კანონთა გარკვეულ სისტემას და ამ მიკუთვნებით ერთიანობაში უნდა მოვიდეს. მაგრამ აზროვნების ეს პროცესი აღქმის შემადგენელი ნაწილების კომბინირება კი არ არის, არამედ სინამდვილის დამოუკიდებელი კონსტრუირებაა. აზროვნების ეს კონსტრუქციული მუშაობა ნათლად მელაწინდება საზღვრით იდეალურ სახეთა შექმნისას. „როცა ემპირიკოსი აღიარებს, რომ მან არ იცის, რა არის აბსოლუტურად ზედმიწევნით სწორი, აბსოლუტურად ზუსტი ზედაპირი, არამედ იცის, თუ რა არის ნაკლებად თუ ბევრად ზედმიწევნით სწორი, ცოტად თუ ბევრად ზუსტი ზედაპირი“..., ამით ის აღიარებს სიზუსტის სხვადასხვა ხარისხების განსხვავებას: მაგრამ „სიზუსტის სხვადასხვა ხარისხების განსხვავება გულისხმობს შედარებას ზუსტი იდეასთან, რომლის ძირითადი ფუნქცია, ამგვარად, სავსებით დასტურდება“<sup>55</sup>. იდეის ყოფიერება სწორედ ამ ფუნქციაშია მოცემული. არც ერთი ბუნებისმეცნიერული თეორია არ ეხება ფაქტებს, ყოველი მათგანი ეხება იდეალურ ზღვრებს, რომელთაც ფაქტების ადგილზე ვათავსებთ. „ჩვენ ვსწავლობთ სხეულთა დარტყმას და ურთიერთზე მოქმედ მასებს ვიხილავთ როგორც სავსებით მკვრივს ან არამკვრივს, ვადგენთ სითხეში წნევის გავრცელების კანონს ისე, რომ შემოგვაქვს სრულყოფილი სითხის ცნება. ჩვენ ვსწავლობთ მიმართებას გაზების, წნევისა, ტემპერატურასა და მოცულობას შორის იმის საფუძველზე, რომ ვეყრდნობით ცნებას „იდეალური“ გაზების შესახებ, იმის საშუალებით, რომ გრძნობადად უშუალოდ მოცემულის ადგილზე ვსვამთ ჰიპოთეზურად მოგონილ მოდელებს. ამგვარად, ირკვევა, რომ ბუნების უმნიშვნელოვანეს კანონებს ძალა აქვთ ისეთ პირობებში, რომლებიც სინამდვილეში არ არსებობენ“<sup>56</sup>.

9. მარბურგელთა სკოლა პრინციპულად უარყოფს „ნივთს თავისთავად“, როგორც რეალურად არსებულ ნივთს, რომელიც არსებობს

<sup>55</sup> ib., გვ. 173.

<sup>56</sup> ib.,

ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად და ზემოქმედებს მგრძნობელობაზე. „ნივთი თავისთავად“ არავითარ როლს არ ასრულებს მეცნიერულ ცოდნაში. ამგვარად გაგებული „ნივთის თავისთავად“ ცნებასთან ერთად ცოდნის შემადგენლობიდან იღვევება შეგრძნებები. რჩება წმინდა აზროვნება, რომელიც შემეცნების პროცესში აგებს საგანს: ცოდნა და შემეცნების საგანი იგივეობრივია.

რას ნიშნავს საგნის (ბუნების) აგება წმინდა აზრის საშუალებით? ეს. რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ სამყარო, ბუნება, რომელშიც ცხოვრობენ და მოქმედებენ ადამიანები — ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ობიექტურად არსებულ სამყაროს, რომელიც შემეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია და შემეცნების პროცესში ცოტად თუ ბევრად ადეკვატურად აისახება მეცნიერულ ცოდნაში — იქმნება წმინდა აზრით, ის მეცნიერების მიერ აგებული ბუნებაა (საგანია). თავისთავადი სამყარო, ბუნება, რომლის არსებობასაც, რა თქმა უნდა, არავინ არ უარყოფს, არ არის ის სამყარო, ის ბუნება, რომელიც მეცნიერული ცოდნის საგანია.

ყოველდღიური, გულუბრყვილო, არამეცნიერული შეხედულების მიხედვით შემეცნების საგანი ობიექტურად არსებული საგანია. „მაგრამ ეს გულუბრყვილო ნდობა მალე ინგრევა. ობიექტისაგან მიღებული შთაბეჭდილება და თავად ეს ობიექტი ერთმანეთს სცილდება. მთელი ჩვენი ცოდნა, რაგინდ დასრულებულიც არ უნდა იყოს ის, თვითონ საგნებს კი არ იძლევა, არამედ ამ საგნებისა და მათი ურთიერთმიმართების ნიშნებს“<sup>57</sup>.

ნივთი ჩვენ უნდა ვიაზროთ, როგორც თავისუფალი ყოველი სპეციფიკური თვისებისაგან. ის არ ანათებს, არ გამოსცემს ხმას, მას არა აქვს სუნი; ნივთის ყველა ეს „თვისება“ ჩვენი შეგრძნებების შინაარსია მხოლოდ და ამიტომ უნდა განვღვენოთ ნივთის ცნებიდან. უფრო მეტიც, ამ ცნებიდან უნდა განიღვენოს ყველა სივრცულ-დროითი თვისება, უნდა განიღვენოს ისეთი მიმართებები, როგორებიცაა: სიმრავლისა და რიცხვის, ცვალებადობისა და მიზნის მიმართებები. საგანთა აბსოლუტურ ყოფიერებასთან „წინააღმდეგობაში მოღის ყველაფერი ცნობილი, ყველაფერი შემეცნებადი“.

„ამრიგად, ჩვენ ვიმეცნებთ არა „საგნებს“, — ეს იმის აღიარება იქნებოდა, რომ ისინი უფრო ადრე გარკვეული და მოცემული არიან როგორც საგნები, — არამედ საგნობრივად...“

ვითარება სავსებით ნათელია: ჩვენ წინაშეა სამყარო, ბუნება, საგანი — ამ შემთხვევაში სულ ერთია, რომელ ტერმინს ვიხმართ —

<sup>57</sup> ib., გვ. 393—394.

როგორც კითხვის ნიშანი; მოცემულია თუ არა იგი ჩვენთვის, როგორც შემეცნებელთათვის? პასუხი ამ კითხვაზე შეუძლებელია, თუკი არ გამოვიკვლიეთ „მოცემულის“ ცნება. თუ საგნის მოცემულობა გავიგეთ როგორც უკვე გარკვეულობა, მაშინ, რა თქმა უნდა, საგანი მოცემული არ არის, რადგან, კოპენის თანახმად, გარკვეულობა შემეცნებულობის იგივეობრივია — შემეცნება ხომ გაურკვეველის გარკვევაა. მაგრამ თუკი მოცემულობა გავიგეთ როგორც რაღაც გაურკვეველის მოცემულობა, მაშინ, უეჭველია, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საგანი მოცემულია. მაგრამ რას ნიშნავს, „საგანი მოცემულია“ როგორც რაღაც გაურკვეველი? ეს ნიშნავს, რომ ის უცნობია, რომ ის არის რაღაც უცნობი X. სწორედ ამიტომ უნდა ვთქვათ, რომ საგანი, როგორც რაღაც გაურკვეველი, ჯერ კიდევ უცნობი, მოცემული კი არ არის, არამედ ამოცანა და დასახული.

ბუნება მათემატიკური ბუნებისმეცნიერებისათვის მოცემული კი არ არის, არამედ ამოცანა და დასახული. მათემატიკურმა ბუნებისმეცნიერებამ უნდა ამოხსნას ეს ამოცანა, უნდა გაარკვიოს ეს გაურკვეველი და ამით ეს უკანასკნელი მეცნიერების საგნად უნდა გადააქციოს.

საგანი შემეცნების საწყისი კი არ არის, არამედ შემეცნების დასასრულია. მეცნიერების საგანი არ არის გულუბრყვილო ცნობიერების საგანი, რომელიც აღიქმება — დაინახება, მოისმინება, შეიგრძნობა და ა. შ. — გრძობის ორგანოების საშუალებით, არამედ ისაა, რასაც ქმნის წმინდა აზრი.

გაურკვეველი X გაირკვევა, ის, რაც ამოცანა და დასახული, ამოხსნება წმინდა აზრის საკუთარი ძალებით, თავად წმინდა აზრის ბუნებით, ისევე როგორც განტოლების უცნობი გაირკვევა განტოლებისათვის ბუნებით (ნატორპი).

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ კოპენის თანახმად კანტი ცდებოდა, როცა გრძობადი მონაცემების მრავალფეროვნების მოცემულობას აღიარებდა. გრძობადი მონაცემები — შეგრძნებები — რაღაც გაურკვეველია, წმინდა სუბიექტურია, კითხვის ნიშანია. რა თქმა უნდა, კოპენი არ უარყოფს შეგრძნებების არსებობას, მაგრამ შეგრძნებებს მისთვის არა აქვთ შემეცნებითი მნიშვნელობა. მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები არ უარყოფენ არც დაკვირვების, ცდის, ექსპერიმენტის შედეგებს: სავსებით უაზრო იქნებოდა მეცნიერების განვითარების თანამედროვე დონეზე ვისმეს უარყო ექსპერიმენტის მონაცემები. მაგრამ დაკვირვების, ცდისა და ექსპერიმენტის შედეგები გრძობადი მონაცემებია. ისინი არ აგებენ და ვერც ააგებენ საგანს. გარკვეულობა პირველად აზრს შეაქვს, აზრი ქმნის ყოფიერებას „წინყოფნის“ ფორმით. „წინყოფნა“ ჰიპოთეზაა, მეთოდია და,

ამავე დროს, საგანია, მაგრამ არა გულუბრყვილო ცნობიერების საგანი, არამედ მეცნიერების მიერ დადგენილი, გარკვეული საგანი.

ჰიპოთეზა იდეაა, პრინციპია, ძირითადი კანონია, საფუძველდებულებაა — ეს ცნებები ერთმანეთის იგივეობრივია, მაგრამ ამ ცნებათა არსების გაგების მიზნით უკეთესი იქნება განვიხილოთ იდეის ცნება.

იდეა როგორც ჰიპოთეზა წარმოადგენს რეგულატურ იდეას იმ მნიშვნელობით, რომელიც ეძლევა მას კანტის ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში. მაგრამ თუ კანტის თეორიაში იდეა რეგულატური იდეა იყო და არ აგებდა საგანს (ე. ი. არ იღებდა მონაწილეობას საგნის კონსტრუირებაში), მარბურგის სკოლის თეორიაში იდეა რეგულატურ პრინციპად რჩება, მაგრამ აგებს საგანს. იდეა, კანტის თვალსაზრისით, მაინც იღებს მონაწილეობას შემეცნების პროცესში: ის სისტემურ ერთიანობას ანიჭებს ცოდნას, უხეშად რომ ვთქვათ, ამრგვალებს მას. იდეა უნდა ვიაზროთ არა უპირობოდ, არამედ ისე, „თითქოს“ („als ob“) ის ნამდვილი იყოს, თითქოს მას შეესაბამებოდა რეალობა.

მარბურგის სკოლის შეხედულებები სწორედ ამ თვალსაზრისითაა ყველაზე ადვილი გასაგები. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ კოპენის თანახმად სითბოს, ბგერის, სუნის, სინათლის შეგრძნებები არ შედის ცოდნის შემადგენლობაში: ცოდნის შემადგენლობაშია მოლეკულური მოძრაობის, ტალღობრივი და ელექტრომაგნიტური რხევის და ა. შ. ცნებები. ეს ცნებები წარმოადგენენ სწორედ იმ „წინყოფნას“, რომელსაც ქმნის და სითბოს, ბგერის, სინათლის და ა. შ. ადგილზე სვამს წმინდა აზრი. სითბო, მაგალითად, „გაობიექტურდება თერმომეტრში“; სითბო არ არის საგანი, საგანია ის, რასაც აზრი სვამს (ქმნის — setzt) სითბოს სუბიექტური შეგრძნების ადგილზე.

მეცნიერული ცოდნის განვითარების გარკვეულ პერიოდში სითბოს, ბგერის და ა. შ. ცნებები გარკვეულ როლს ასრულებდნენ, ისევე როგორც თამაშობდა გარკვეულსა და მეტად მნიშვნელოვან როლს სუბსტანციის ცნება. „სუბსტანციის ლოგიკური იდეა საერთოდ სამყაროს მეცნიერული განხილვის სათავეშია მოქცეული; ისტორიულად ის არის საზღვარი, რომელიც მეცნიერულ კვლევას გამოყოფს მითისაგან“. სუბსტანციის იდეა გამოხატავდა იმის ცდას, რომ გრძობადი სინამდვილის მრავალფეროვნება ერთი პირველადი ნივთიერებიდან ყოფილიყო გამოყვანილი. ეს იდეა იძლეოდა იმის შესაძლებლობას, რომ სამყაროსეული მთელი მოწესრიგებულიყო. უკვე ეს პრინციპი შეიცავდა იმ მეთოდის ჰიპოთეზის ლოგიკის პრინციპს, რომლის საფუძველზეც შეიძლებოდა სამყარო გაგვეაზრებინა ისე, თითქოს ის ერთიანი ყოფილიყო. ეს პრინციპი უკვე მიუთითებდა იმაზე, რომ

გრძნობადი სამყარო არ არის მისი საფუძვლის იგივეობრივი. სუბსტანციას არა აქვს გრძნობადი თვისებები. ეს უკვე დემოკრიტემ იცოდა. მეცნიერული ცოდნის განვითარების პროცესში ატომი, „თავისი ფიზიკური მნიშვნელობით, განისაზღვრება არა როგორც ნივთიერების ნაწილი, არამედ როგორც გარკვეულ ცვლილებათა სუბიექტი“, როგორც „შესაძლებელ მიმართებათა აზროვნებითი საყრდენი წერტილი“. მეცნიერებაში ატომები შესულია როგორც ჰიპოთეზები („როგორც ჰიპოთეზური სუბსტრატები“). ატომი აღარ არის ნივთიერება. ატომის ცნება არ ასახავს სინამდვილეს, ის არის აზროვნებითი საყრდენი, რომელიც შესაძლებლობას გვაძლევს დავამყაროთ კავშირი საფუძვლებსა და შედეგებს შორის.

ატომი აზროვნებითი სქემაა, რომელიც გრძნობადი მონაცემების ადგილს იკავებს. „ატომი და ეთერი, მასა და ძალა სხვა არაფერია, თუ არა ამგვარი სქემების მაგალითები“<sup>59</sup>. ისინი ლოგიკური ინსტრუმენტებია და არა რეალობები. „უკვე შეუძლებელია შეცდომას ჩავდიოდეთ და ფიზიკის საგნებს — მასას, ძალას, ატომს, ეთერს — ვთვლიდეთ რეალობებად, რომლებიც უნდა შევისწავლოთ და რომელთა სიღრმეშიც უნდა შევიჭრათ; შეცდომა შეუძლებელია მას შემდეგ, რაც ჩვენ გავიგეთ, რომ ისინი არიან იარაღები, რომელთაც აზრი ქმნის თავისთვის, რათა მოვლენათა ქაოსი განაწევრებული და გაზომვადი მთელის სახით გამოხატოს“. „თავად მატერია იქცევა იდეად, რამდენადაც მისი შინაარსი სულ უფრო თვალნათლივ დიფერენციალურ კონცეფციებზე, რომლებიც შექმნილი და გამოცდილია მათმატიკის მიერ“<sup>60</sup>.

დებულებას იძის შესახებ, რომ ფიზიკის ცნებებს არ შეესაბამება რაიმე რეალობები, რომ ისინი „ჰიპოთეზებია“, ე. ი. მეცნიერების საგნის ამგები წმინდა აზრის პროდუქტებია, ნათელყოფს ის ფაქტი, რომ ეს ცნებები ცვლიან ერთმანეთს, ერთი ქრება, მეორე იკავებს მის ადგილს. „აინშტაინმა ფიზიკიდან გააძევა ეთერი როგორც ჰიპოთეზური მატერია. ის ვერ იზამდა ამას აღრე, ეთერი რომ ჰიპოთეზად არ ჩავთვალა, ეთერისთვის რომ მოცემულის მნიშვნელობა მიეცა.“<sup>61</sup>

ამ გამოთქმათა სწორად გაგებისათვის საჭიროა ნათელყოფით „ჰიპოთეზის“ ცნება. ჰიპოთეზა არის „იდეა“, „პრინციპი“. „საფუძველდებულება“, „ძირითადი კანონი“<sup>62</sup> და ა. შ. მეცნიერება არის სისტე-

<sup>58</sup> ib., გვ. 194—214.

<sup>59</sup> ib.,

<sup>60</sup> ib., გვ. 216.

<sup>61</sup> H. Cohen, Logik... გვ. 439.

<sup>62</sup> ib., გვ. 6—9.

მური ერთიანობა; ლოგიკური პრინციპი, რომელიც იძლევა ამ პრინციპის განხორციელების საშუალებას, ჰიპოთეზაა.

ამ დებულებაში თითქოს არაფერია საკამათო. მართლაც, ჩვენ ვაგებთ ჰიპოთეზას მოვლენათა კლასის ახსნის მიზნით. ამით ჩვენ კავშირში, სისტემურ ერთიანობაში მოგვყავს ცოდნა ამ მოვლენების შესახებ. პრაქტიკაში ვამოწმებთ აღნიშნულ ჰიპოთეზას, ვაყენებთ-ექსპერიმენტებს, რის შედეგადაც ან ვამართლებთ მას, შესწორება შეგვაქვს მასში, ანდა უარყოფთ როგორც მცდარს, სინამდვილესთან შეუსაბამოს. ამ ბოლო შემთხვევაში ჩვენ ახალი ფაქტების (ახალი მონაცემების) საფუძველზე ვქმნით ახალ ჰიპოთეზას.

თუ პრაქტიკა, ექსპერიმენტი ამართლებს ჰიპოთეზას, ვთვლით, რომ ეს ჰიპოთეზა იძლევა სინამდვილის ცოტად თუ ბევრად სწორ სურათს, რომ ის ასახავს სინამდვილის, ყოველ შემთხვევაში, ერთ მხარეს, ნაწილს.

მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებები პრინციპულად განსხვავდება ჩვენი თვალსაზრისისაგან. მათთვის ჰიპოთეზას არა აქვს რაიმე საერთო რეალურ, ობიექტურ სინამდვილესთან, რომელიც შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს; ჰიპოთეზა არის აზრი, რომელსაც ჩვენ ვდებთ მოვლენების საფუძველში, მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ცოდნის სისტემურ ერთიანობას მივალწიოთ; ჰიპოთეზას არაფერი შეესაბამება ობიექტურ რეალობაში, პირიქით, ის თავდადა ერთადერთი რეალობა; ჰიპოთეზა არ ასახავს ობიექტურ რეალობას, ის არის „დამხმარე“, რეგულატორი იდეა, ცდის ერთიანობის, ცოდნის საგნის შემქმნელი იარაღი.

ატომის, ელექტრონის, ელექტრომაგნიტური ჯხევის და ა. შ. ცნებები ჩვენ იმიტომ კი არ შემოგვაქვს მეცნიერებაში, რომ ისინი სინამდვილეს ასახავენ, არამედ იმიტომ, რომ მათ გარეშე შეუძლებელია აშენდეს მეცნიერული ცოდნა როგორც სისტემა. ფაიჰინგერის მსგავსად შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ ჩვენ ვქმნით ამ ცნებებს ისე, „თითქოსდა“ მათ რეალობები შეესაბამებოდეს. მაგრამ ფაიჰინგერსა და კოპენს შორის განსხვავებაა. პირველს შემოაქვს ეს ცნებები პრაქტიკულად მიზანშეწონილი მოტივების საფუძველზე და ჰეშმარიტებად თვლის მიზანშეწონილ მცდარობას, კოპენი კი ამ ცნებებს მიიჩნევს ლოგიკურ პრინციპებად, ე. ი. ეყრდნობა ლოგიკურ მიზანშეწონილობას და ჰეშმარიტებას თვლის არა სინამდვილის ასახვად, არა მიზანშეწონილ მცდარობად, არამედ ჰეშმარიტების ძიების მეთოდად: ჰეშმარიტება ჰეშმარიტება კი არ არის, არამედ ჰეშმარიტების ძიებაა, „ჰეშმარიტება განძი კი არ არის, არამედ განძის მაძიებელია.“ ის, ამავდ დროს, არის ჰიპოთეზა, რეგულატორი იდეა, მეცნიერული ცოდნის მეთოდი.

საინტერესოა განვიხილოთ მარბურგის სკოლის შეხედულებათა მიმართება პრაგმატიზმთან. მარბურგელები ჭეშმარიტების ცნებისა და სასარგებლოს ცნების ვულგარული გაიგივების წინააღმდეგნი არიან. „რამდენადაც პრაგმატიზმის არსებობა ჭეშმარიტების ცნების გაიგივება „სასარგებლოს“ ცნებასთან, მას მოღური ფილოსოფიის ბედი ეწევა... უკვე თავად სასარგებლოს ცნება ეწინააღმდეგება თავისი თავის მკაცრად განსაზღვრების ყოველ ცდას, რადგან ეს სარგებლობა ხან გარკვეული სურვილებისა და მიდრეკილების მქონე ცალკეული ინდივიდის მიმართ განიხილება, ხან კი ადამიანის ზოგადი გვარის სტრუქტურის მიმართ“<sup>63</sup>. მაგრამ ჯემსის კრიტიკისას კასირერი აღნიშნავს, რომ მისი არგუმენტები არ ეხება „პრაგმატიზმის შედარებით დახვეწილ ფორმას“. ამგვარი პრაგმატიზმის თვალსაზრისით „რაიმე დებულებას ჭეშმარიტება ეწოდება არა იმიტომ, რომ ის ემთხვევა ყოველგვარი აზროვნებისა და ყოველივე გააზრებადის მიღმა მყოფ რეალობას, არამედ იმიტომ, რომ მას ახალ ნაყოფიერ დასკვნებთან მიეყავართ.“ კასირერი ეთანხმება ჭეშმარიტების ამგვარ გაგებას, რომელიც დიუის მიერაა წამოყენებული. ჭეშმარიტება არის ჰიპოთეზა და ის „მნიშვნელობის მქონეა იმდენად, რამდენადაც მას ძალუძს აზრებში ჩამოაყალიბოს და ერთიანი გახადოს ადრე ერთმანეთთან დაუკავშირებელი გრძნობადი მონაცემები“<sup>64</sup>.

10. კოპენის რამდენადმე გაუგებარი აზრები შემეცნების საგნის შესახებ უფრო ნათლადაა გამოთქმული ნატორპის მიერ. თავის შრომაში „Platos Ideenlehre“, რომელშიც მოცემულია იდეებზე პლატონის მოძღვრების თავისებური, ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტური ინტერპრეტაცია, ნატორპი დოგმატურ მეთოდს უპირისპირებს კრიტიკულ მეთოდს. იდეების შესახებ პლატონისეული მოძღვრების აქამდე გაბატონებული ყალბი გაგება, მისი აზრით, არისტოტელესა და თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიის ბევრი თანამედროვე მკვლევრის დოგმატიზმით უნდა აიხსნას.

კრიტიციზმმა დოგმატიზმი დააბრალა იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს, რომლებიც აშენებდნენ მეტაფიზიკურ სისტემებს და მათზე დაყრდნობით ცდილობდნენ გაემართლებინათ შემეცნების თეორიის პრინციპები. თავად კრიტიციზმი კი აგებს შემეცნების თეორიას ყოველგვარი — ყოველ შემთხვევაში მეტაფიზიკური — წანამძღვრების გარეშე. დოგმატიზმი ყოფიერების ანალიზით იწყებს, კრიტიციზმი კი — შემეცნების ანალიზით. ნატორპის თვალსაზრისით ამგვარია გავრცელებული დაპირისპირება დოგმატური და კრიტიკული მეთოდებისა.

<sup>63</sup> Э. Кассирер, Познание и действительность, гл. 411.

<sup>64</sup> ib., гл. 412—413.

აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ამ მეთოდების ურთიერთდაპირისპირება კანტიდან მოდის. ნეოკანტიანელი ნატორპი არ ეთანხმება დოგმატიზმისა და კრიტიციზმის ამგვარ გაგებას. მნიშვნელობა იმას როდია აქვს ჩვენ ყოფიერების ანალიზით დავიწყებთ თუ შემეცნების ანალიზით—მეთოდი ორივე შემთხვევაში შეიძლება აღმოჩნდეს დოგმატიური. დოგმატიზმი და კრიტიციზმი, ნატორპის თანახმად, განსხვავდებიან შემეცნების ამოცანის გაგებაში. შეიძლება დავიწყოთ შემეცნების ანალიზით, მაგრამ, თუ სწორად არ იქნება გაგებული შემეცნების მიზნები და ამოცანები, მაინც დოგმატიური მეთოდის თვალსაზრისზე აღმოვჩნდებით. როგორია ეს მიზნები და ამოცანები? ყოველი შემეცნება საგნის შემეცნებაა. უსაგნო შემეცნება აბსურდული ცნებაა. საგანი შემეცნების მიზანია, შემეცნება ამ მიზნისაკენ მიმავალი გზაა. ამ წინამძღვრის გარეშე შემეცნება კარგავს ყოველგვარ აზრს. აქ მთავარია შემეცნების საგნის ცნება. დოგმატიური მეთოდი შემეცნების საგანს მოცემულად თვლის — ესაა ამ მეთოდის თავისებურება. ამ მეთოდის თანახმად საგანი მოცემულია და შემეცნების მიზანი ამ მოცემული საგნის შემეცნებაა, ამ საგანთან მიახლოებაა, იმის გამჟღავნებაა, რაც ამ საგნიდან ცდამოციამოცემული.

კრიტიკული მეთოდის თანახმად საგანი არ არის მოცემული ცდამოციამოცემული. ცდა მხოლოდ საბაბია საგნის აგებისა: საგანი მოცემული კი არ არის, არამედ ამოცანადაა დასახული. X-ია. ეს X ჯერ კიდევ არაა საგანი, რამდენადაც ის ჯერ კიდევ გაურკვეველია, მაგრამ ის გარკვევადია. ამ X-ის გარკვევაა სწორედ შემეცნება, საგნის აგება. შემეცნებრივ წინაშე დგას შემეცნების საგნის გარკვევის უსასრულო ამოცანა, რადგან საგანი არაა. ოდეს არ შეიძლება გავარკვიოთ საბოლოოდ, ამომწურავად, ის ქმნადობაშია, ანდა როგორც ამბობს ნატორპი სხვა შრომაში, რადგან საგანი დასრულებული ფაქტი კი არ არის, არამედ არის fieri.

დოგმატიზმი არ განასხვავებს ემპირიულს ტრანსცენდენტალურსაგან. მისთვის საგანი გარკვეული რამაა, შემეცნებისაგან დაოუკიდებელია, მოცემულია. დოგმატიზმისათვის გრძნობადი ცდის მონაცემები წარმოადგენენ შემეცნების პირობებს, რომლებიც შემეცნებრივ გარეთაა. პირობებისაგან—მოცემული საგნისაგან—შემეცნების ამგვარ დამოკიდებულებას დოგმატიზმი ერთადერთ დამოკიდებულებად თვლის. როცა დოგმატიზმი ხვდება თეორიას, რომელიც აღიარებს, რომ შემეცნება მის ტრანსცენდენტალურ პირობებზეა დამოკიდებული, მას ეს დამოკიდებულება თავის ყაიდაზე ესმის: ტრანსცენდენტალურ იდეას არაგრძნობად რეალობად თვლის, ტრანსცენდენტალურს ტრანსცენდენტურად გარდაქმნის<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> P. Natorp, *Platos Ideenl. etc.* 33 380



ამგვარი დოგმატური მეთოდი იყო სწორედ იმის მიზეზი, რომ საუკუნეების მანძილზე არ იყო გაგებული პლატონის მოძღვრება იდეებზე. ეს მოძღვრება ტრანსცენდენტალურია. დოგმატიზმმა კი ის გადააქცია მოძღვრებად რეალური, ტრანსცენდენტური, შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი იდეების შესახებ.

უკვე კოპენმა თავის სტატიაში „Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt“ მიუთითა იმაზე, რომ პლატონი იდეას წეშპარიტი სინამდვილის შემეცნებაში აზროვნების აქტიურ ფუნქციას ანიჭებდა. თუმცა კოპენი აღიარებს, რომ პლატონმა გადაუხვია სწორ გზას, იდეებს ტრანსცენდენტური არსებობა მიაწერა და ამით წმინდა აზროვნების თვალსაზრისი გადაიქცა ჰერეტისა და წარმოდგენის გულუბრყვილო თვალსაზრისად. პლატონს რომ თანმიმდევრულად გაეტარებინა პირველი თვალსაზრისი, ის კანტის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმამდე მივიდოდნოდა.<sup>66</sup>

ნატორპი უფრო რადიკალურ გზას გეთავაზობს: მის მიერ განმარტებული პლატონი ნამდვილი კანტიანელია, უფრო მეტიც, მარბურგის სკოლის ნეოკანტიანელია. ნატორპის თანახმად, პლატონი სულაც არ იკვლევდა ყოფიერების პრობლემას, ცოდნის საგნის პრობლემას; მისი ძირითადი მიზანი იყო შემეცნების პროცესის კვლევა. მისი პრობლემა წმინდა გნოსეოლოგიურია და არა ონტოლოგიური.

რა თქმა უნდა, პლატონი ყოველთვის წინდაუვერ ატარებდა ტრანსცენდენტალიზმის თვალსაზრისს. ხშირად, განსაკუთრებით თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში, ის მზად იყო ტრანსცენდენტალური ტრანსცენდენტურით შეეცვალა. ნატორპი დაწვრილებით არჩევს პლატონის ყველა დიალოგს და აჩვენებს, რომ ტრანსცენდენტალიზმის პრინციპი მათში სულ უფრო ნათლად მუდავნდება. უკვე „ფედროსში“, ამტკიცებს ნატორპი, სავსებით ცხადადაა გამოთქმული აზრი იმის თაობაზე, რომ სინამდვილე. ყოფიერება დამოკიდებულია განსახის წმინდა ცნებებზე. მეტაფორებმა, რომლებიც ხშირად გვხვდება პლატონის პოეტურ თხზულებებში, მისი ფილოსოფიის მკვლევრებს მისცა იმის საბაბი, რომ ტრანსცენდენტალური იდეები ტრანსცენდენტური არსებობით შეეცვალათ. იმისათვის, რომ გავიგოთ ნამდვილი პლატონი, ყურადღება არ უნდა მივაქციოთ მეტაფორებს<sup>67</sup>.

ნატორპი არ უარყოფს, რომ პლატონის მოძღვრებაში ყოფიერების

---

<sup>66</sup> თავის ლოგოკაში ლოტცეც უარყოფს იმას, რომ პლატონის იდეებს მიეწეება ტრანსცენდენტური არსებობა. პლატონისეული საშუაო იდეებისა, აღნიშნავს ლოტცეც, ღირებულებათა საშუაოა და არა ტრანსცენდენტურ არსებობათა საშუაო. ღირებულებათა თეორია, რომელიც მოგვანებოთ განავითარა ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლამ, ეყრდნობა ლოტცეს თეორიას. ვინდებლანდი ლოტცეს მოწაფე იყო.

<sup>67</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, გვ. 74—75.

ორი ცნებაა. ერთია ცნება უცვლელი ყოფიერებისა და მეორეა ცნება ცვალებადი ყოფიერებისა. მაგრამ ყოფიერების ამ ორი სახის განსხვავება ნატორპს მსჯელობის ორ სახეზე დაჰყავს. პლატონის მოძღვრებაში, ნატორპის თანახმად, ყოფიერება არის მსჯელობის ფუნქცია<sup>68</sup>: ნატორპი იყენებს მარბურგის სკოლის ტერმინოლოგიას და აღნიშნავს, რომ პლატონის იდეები შემეცნების მეთოდებია, ყოფიერების „ჰიპოთეზები“, ჰიპოთეზები ყოფიერების ლოგიკური საფუძვლების ან საფუძვლედებულებების მნიშვნელობით. გრძნობადი ცდა გაურკვეველი რამაა. შემეცნება ამ გაურკვეველის გარკვევაა. იდეები, როგორც ლოგიკური მეთოდები, გარდაქმნიან, არკვევენ ამ გაურკვეველს. სწორედ ამას ამბობს გამოთქმა: „იდეები მონაწილეობენ გრძნობად მოვლენებში.“

ნატორპის თანახმად, ტრანსცენდენტალიზმის პრინციპი სრულად გამოვლენილია პლატონის დიალოგებში: „პარმენიდე“, „სოფისტა“, „ფილებოსი“. ამ შრომებში, ფიქრობს ნატორპი, პლატონი სავსებით ერთმნიშვნელოვნად ამტკიცებს, რომ იდეა არის არა „ნიეთი თავისთავად“, არა შეტაფიზიკური არსება, არამედ გნოსეოლოგიური, ტრანსცენდენტალური ცნება. ის არის წმინდა აზროვნების მეთოდი, საფუძველი, საფუძველედებულება, რომელიც ქმნის ყოფიერებას; ის რეგულატური იდეაა, რომელიც ახდენს შემეცნების ნორმირებას, რომლის საშუალებითაც მოცემული გაურკვეველი X გაირკვევა როგორც საგანი.

\* \* \*

1. კოპენისა და მისი მიმდევრების მსჯელობა, — რომ წმინდა აზრი ქმნის საგანს, ბუნებას, რომ აზრის გარეშე არ არსებობს ბუნება, ყოფიერება, რომ ბუნება არის მხოლოდ „ბუნება“ ბუნებისმეცნიერებისა, ბუნება, მოცემული: „ნაბეჭდ წიგნებში“. ერთი უეჭველი ფაქტის სპეკულაციას ახდენს.

მართლაც, რა აზრი უნდა ჰქონდეს ლაბარაკს ბუნებაზე, საგანზე, რომლის შესახებაც ჩვენ არაფერი ვიცით? ამგვარი ბუნება (საგანი) არის მხოლოდ ჩვენთვის უცნობი X. სანამ საგანი უცნობია ჩვენთვის, ჩვენ მასზე არაფრის თქმა არ შეგვიძლია. მეცნიერების თვალსაზრისით, — ჩვენ კი საქმე გვაქვს მეცნიერულ ცოდნასთან, — ს ა გ ა ნ ი ის ა ა, რ ა ც ჩ ვ ე ნ ვ ი ც ი თ მ ა ს ზ ე. რა შეგვეძლო გვეთქვა ატომზე როგორც საგანზე გასულ საუკუნეში? მხოლოდ ის, რაც ვიცოდით მის შესახებ, ის, რაც თქმული იყო „ნაბეჭდ წიგნებში“, ის, რასაც ამტკიცებდა იმ დროის მეცნიერება.

ახასიათებს თუ არა ატომს კიდევ სხვა რაიმე თვისება გარდა ჩვენ-

<sup>68</sup> ib., გვ. 146.

თვის ნაცნობი თვისებებისა? ატომი გასული საუკუნის მეცნიერულ ცოდნაში არის X, უცნობი, ამოცანად დასახული და არა მოცემული — ჩვენ ხომ წარმოდგენა არ გვქონდა ატომის რთულ სტრუქტურაზე, იმ კანონზომიერებებზე, რომლებიც მოქმედებენ ატომის შიგნით, — ის არის გაურკვეველი, მაგრამ გარკვევადი. უფრო სწორად: ის არის X, რომელიც ერთი მხრივ გარკვეულია, მაგრამ მაინც ჯერ კიდევ გაურკვეველია, გასარკვევია. ამოსახსნელი ამოცანაა. ბევრი რამ მასში გარკვეულია, ამოცანა ამოხსნილია, მაგრამ ეს გარკვევა და ამოხსნა აბსოლუტური კი არ არის, არამედ შეფარდებითია, რამდენადაც ყოველი გარკვევა, პრობლემის ყოველი გადაწყვეტა წარმოშობს ახალ გაურკვეველობას, ახალ პრობლემებს.

საგანი ყოველთვის ახალ სახეს იღებს — ის ხან ისეთი საგანია (ბუნება), რომელიც განუყოფელი ატომებისაგან შედგება, ხან ისეთი, რომელიც ელექტრონებისა და პროტონებისაგან, ხან კი სხვადასხვა ელემენტარული ნაწილაკებისაგან შედგება. საგანი ჩვენ თვალწინ იცვლება და ეს ცვლილება დამოკიდებულია ცოდნაზე: ცოდნა ქმნის საგანს.

ის, რაც ვთქვით ატომზე, შეიძლება ითქვას ბუნების ყველა საგანზეც. განა არ არის ჭეშმარიტების მარცვალი ამგვარ მსჯელობაში? განა შეიძლება ვილაპარაკოთ საგანზე, რომელზეც არაფერი ვიცით, რომლის რაობაზეც მეცნიერებას არაფერი უთქვამს? განა შეიძლება ამგვარ „საგანზე“ სერიოზულად ვილაპარაკოთ მეცნიერებაში! ჩვენ მხოლოდ ერთი რამ შეგვიძლია: აღვნიშნოთ ის სიტყვით — „რაღაც“ (Etwas). ესაა არა „არარა“, არამედ „რაღაც“. მაგრამ რამდენადაც არაფერი ვიცით მის შესახებ, არაფერი ვარკვეულო არ შეგვიძლია ვთქვათ მასზე, ჩვენ ისღა გვრჩება, რომ აღვნიშნოთ ის სიტყვით, რომელიც აღიარებს მას, რომლისთვისაც ის არ არის „არარა“, თუმცა არც რაიმე გარკვეულია: ასე ქმნის კოპენი ზელოვენურ სიტყვას „Nichts“.

ჩვენ არ ვაქცევთ ყურადღებას თავისებურ გამოთქმებს, რომლებსაც იყენებს კოპენი, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ შემეცნების პროცესის მომენტი (მხარე, ასპექტი), რომელიც სწორად შენიშნა მან, რომელიც ნაცვლად იმისა, რომ შემეცნების მომენტად ყოფილიყო ჩათვლილი, კოპენმა შემეცნების მთელ პროცესად გადააქცია. ამრიგად, შემეცნების ერთმა მხარემ კოპენთან მთელის სახე მიიღო.

რა თქმა უნდა, რაღაც, ჯერ შეუმეცნებელი, გაურკვეველი, მაგრამ გარკვევადი მეცნიერებისათვის არის X. უცნობი. შემეცნების პროცესში ის ჩვენთვის სულ უფრო და უფრო გარკვეული ხდება. და თუ ჩვენ ელაპარაკობთ მასზე როგორც საგანზე, ჩვენ ვამბობთ მასზე იმას, რაც ვიცით მის შესახებ. რაც მეცნიერებამ დაადგინა მის თაობაზე. საგანი

(ბუნება) ამოუწურავია. მაგრამ ის სულ უფრო და უფრო გარკვეული ხდება, მისი სურათი კი სულ უფრო და უფრო ადეკვატური. შემეცნება ასიმბოტოტურად — ამ გამოთქმას მარბურჯის სკოლის წარმომადგენლებიც ხმარობენ — უახლოვდება საგანს, რომელიც არის X. ჩვენ შეგვიძლია მივძარხოთ კოჰენის სიტყვებს: ამ აზრით საგანი მოცემული კი არ არის, არამედ ამოცანადაა დასახული. დასახულია არა იმ მნიშვნელობით, რომ საგანი საერთოდ არ არსებობს და რომ ის ახლა უნდა შეექმნათ, ავადგოთ აზროვნებით. კოჰენის მსჯელობა საესეზით მარტივია, მაგრამ იდეალიზმის საფუძველზეა დამახინჯებული. მცნიერული ცოდნა არის საგნის ცოდნა. უსაგნო ცოდნა უაზრობაა: ცოდნის ცნება გულისხმობს როგორც იმის ცნებას, ვინც იმეცნებს, — შემეცნებელის გარეშე არ არსებობს და შეუძლებელია არსებობდეს ცოდნა, — ისევე იმისას, რაც შეიმეცნება, საგნის ცნებას. რა თქმა უნდა, ცოდნა საგნის შესახებ იცვლება შემეცნების განვითარების პროცესში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ცოდნის განვითარებასთან კავშირში იცვლება თავად საგანი. საგანი „გულგრილია“ შემეცნებისადმი, ის იმად რჩება, რაც არის, მიუხედავად იმისა, ვიმეცნებთ თუ არა ჩვენ მას.

კოჰენი ერთ რაბეს სწორად აღნიშნავს: როცა ვლაპარაკობთ საგნის შესახებ (როცა მეცნიერება გამოთქვამს დებულებებს საგანზე); ჩვენ იმას ვამბობთ მასზე, რაც ვიცით. მეცნიერების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე საგანი „გამოისახება“, იაზრება ისე, როგორადაც მოცემულია ის მეცნიერებაში. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ საგანი ს ა ხ ე ლ დ ო ბ რ და მ ხ ო ლ ო დ ი ს ა ა, რ ა ს ა ც წ ა რ მ ო ა - დ გ ე ნ ს ის მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა შ ი, რ ო გ ო რ ა - დ ა ც ი ა ზ რ ე ბ ა ის ა ქ. საგანი, პირველ ყოვლისა, არის საგანი; რომელიც მეცნიერული ცოდნისაგან დამოუკიდებლად არსებობს; მეცნიერული ცოდნა იმეცნებს, „არკვევს“, „აღადგენს“ აზრში მის არსებობას და რაობას. სიტყვა „საგანი“ ორი მნიშვნელობით შეიძლება ვიხმაროთ: ერთია საგანი, როგორც ის, რაც დადგენილია მეცნიერების მიერ რაიმეს შესახებ და მეორეა საგანი, როგორც ის, რაც შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. კოჰენს ეს ბოლო გაგება საგნისა პირველ გაგებაზე დაყავს. საგნად უნდა ჩაითვალოს ის, რაც დადგინდება რაიმეზე მეცნიერებაში, საგანი არსებობს ცოდნაში, მეცნიერებაში, აიგება აზრის საშუალებით. მეცნიერებისაგან, აზრისგან დამოუკიდებლად არსებული ჭერ კიდევ არ არის საგანი.

რა თქმა უნდა, ყველას აქვს იმის უფლება, რომ საგანს ნებისმიერი სახელი დაარქვას. მაგრამ საკითხს ხომ ტერმინოლოგია არ წყვეტს. ვუწოდოთ კოჰენის მსგავსად „საგანი“ საგნის შესახებ არსებულ მეც-

ნიერულ ცოდნას, „ბუნება“ კი იმას, რასაც მეცნიერული ცოდნა აღ-  
 გენს ბუნების შესახებ, ე. ი. იმას, რასაც ამტკიცებს ბუნებისმეცნიე-  
 რება „ნაბეჭდ წიგნებში“. მაგრამ ისმება კითხვა: რა დაადგინა,  
 ანუ მეცნიერულმა ცოდნამ? რა გაარკვია მეცნიერებამ (ცოდნა ზომ  
 ელურკვევლის გარკვევას)? მეცნიერება არკვევს რაღაც გაურკვეველს,  
 იმას, რაც მარბურგელების თანახმად არის X. რა არის ეს X, გაურ-  
 კვეველი, მაგრამ გარკვევადი? ამით ხომ ისაა ნათქვამი, რომ არსე-  
 ბობს რეალური, ობიექტურად არსებული საგანი. არარსებულის გამო-  
 ცხადება X-ად განა უაზრობა არ იქნებოდა?! X ხომ არის სწორედ რაი-  
 მე, ჭერ გაურკვეველი. ის შეიძლება აღმოჩნდეს არარსებული, თუკი  
 პრობლემა იქნება დასმული არასწორად, მაგრამ საერთოდ ის სრულია-  
 დაც არ არის რაღაც არარსებული. არსებული საგანი (ბუნება) არის X,  
 ე. ი. ჭერ კიდევ შეუმეცნებელი, უცნობი. ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ,  
 თუ როგორია ის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის არ არსებობს.  
 ის გაურკვეველია, მაგრამ გარკვევადია (მისი თვისებაა Bestimm-  
 barkeit). რახან მისი გარკვევა შეიძლება, ის არსებობს კიდევ. ის გარე-  
 მობა, რომ მას არკვევს — იმეცნებს — აზრი, არ გადააქცევს თავად  
 მას აზრად. რას ნიშნავს ის, რომ საგანი მოცემული კი არ არის, არა-  
 ზედ ამოცანადაა დასახული? ეს ნიშნავს, რომ საგანი, როგორც რე-  
 ალურად არსებული, არ არის შემეცნებელი, არ არის მოცემული შე-  
 მეცნებელი საგნის სახით; ის მოცემულია როგორც ამოცანა, „ამოცა-  
 ნადაა დასახული“ და შემეცნება იძლევა ამ ამოცანის ამოხსნას, სწვდება  
 საგანს. მაგრამ რადგან რეალურად არსებული საგანი ამოუწურავია. ის  
 მუდამ ამოცანად რჩება: ჩვენ ვიმეცნებთ ერთ მხარეს, შემდეგ მეორეს  
 და ა. შ.

როგორც აღვნიშნეთ, მარბურგის სკოლის წარმომადგენელნი მოიხ-  
 მარენ ამოცანად დასახული X-ის ასიმპტოტური მიახლოების, ამოხ-  
 სნის ცნებას. ასიმპტოტური მიახლოების, X-ის აგების ეს ცნება მიუთი-  
 თებს იმაზე, რომ X არის სწორედ მოცემული, მაგრამ ჭერ კიდევ უც-  
 ნობი საგანი, რომლის შემეცნებაც ასიმპტოტურად უახლოვდება საგნის  
 სრულ შემეცნებას, თუმცა ვერასოდეს სწვდება საგნის მთელ სიმიდი-  
 რეს. კოპენი მაინც იმ აზრისაა, რომ X არ არის რეალურად არსებული,  
 მაგრამ ჭერ კიდევ შეუმეცნებელი საგანი. რომ საგანი თავდაპირველად  
 წმინდა აზრის მეშვეობით აიგება და რომ სწორედ ამგვარად აგებული  
 საგანია აზრის იგივეობრივი ურთადერთი ყოფიერება, რომელსაც  
 არაფერი აქვს საერთო რეალურ, აზროვნებისაგან დამოუკიდებელ  
 ობიექტურ ყოფიერებასთან. ამიტომ მეცნიერული ცოდნა გადაიქცევა  
 ლოგიკური ელემენტებისა და მათი კავშირების სისტემად, რომელიც  
 არაფერს არ ლაპარაკობს ჭეშმარიტ სინამდვილეზე: აზრის მეშვეობით  
 აგებული საგანი მოწყვეტილია რეალურ, არსებულ საგანს, „ბუნების“.

მეცნიერების ბუნება“ — რეალურ, არსებულ ბუნებას. წმინდა ცოდნის ლოგიკა გადაიჭყევა ჰემმარტი აგნოსტიციზმის ლოგიკად.

2. კანტის დებულება, რომ მგრძნობელობის მონაცემი — შეგრძნებათა მრავალფეროვნება ფორმდება ცნობიერების აპრიორული ფორმებით, რომ ამ ფორმებს შეაქვთ წესრიგი, კანონზომიერება შეგრძნებათა ქაოსში, რის შედეგადაც წარმოიშობა კანონზომიერი წესი — ბუნება, — ჩვენთვის მოუღებელია, მაგრამ სავსებით გასაგებია.

მართალია, კანტი არ თვლის შეგრძნებებს ობიექტური სამყაროს ასახვად. მაგრამ მათ ცოდნის წყაროდ მიიჩნევს და ცოდნის შემადგენელ ნაწილადაც კი აცხადებს. შეგრძნებები იძლევიან ცოდნის მასალას და წარმოდგენილი არიან ცოდნის შემადგენლობაში როგორც ცნობიერების ფორმების საშუალებით მოწესრიგებულნი.

კოპენი ცდილობს, გაათავისუფლოს ცდის კანტისეული თეორია შეგრძნებებისაგან. წმინდა აზროვნებას არაფერი ეძლევა, ის ქმნის ცოდნის ფორმასაც და შინაარსსაც. ახლა უნდა ვიკითხოთ: შეძლო კი კოპენმა შეგრძნებათა ელიმინაცია, ცოდნის თეორიის აგება შეგრძნებათა გარეშე? გარდა ამისა, ჩნდება კითხვა: შედის თუ არა შეგრძნება ცოდნის სისტემაში? გავარჩიოთ ეს კითხვები.

კარგა ხანია ცნობილია, რომ მგრძნობელობის მონაცემები — შეგრძნებები — ობიექტური რეალობის სრულყოფილი მაჩვენებლები არ არიან. უნდა დავეთანხმოთ იმასაც, რომ ისინი ნივთების არსების შემეცნებას არ იძლევიან. მეცნიერულმა აზროვნებამ უნდა გადაამუშავოს მგრძნობელობის მონაცემები, ცოცხალ განჭვრეტაში მოცემული ნაწილა და მხოლოდ ამ გზით შეიძლება აღმოვაჩინოთ სინამდვილის არსება, კანონზომიერება.

კოპენი არ ეთანხმება შემეცნების ამგვარ გაგებას. „წმინდა აზრი“ თავად აგებს ცოდნას და ცოდნის საგანს, ამ მიზნის განსახორციელებლად მას შეგრძნებები არ ესაჭიროება. სიტბოს (სიცივის), ბგერის, ფერის შეგრძნებები სულაც არ შედის ფიზიკის ცოდნის შემადგენლობაში. ამ შემადგენლობაში შედის მოლეკულების მოძრაობა, ჰაერის რხევა. ეთერის რხევა, რაც სულაც არ გვეძლევა შეგრძნებებში. ისინი შექმნილია აზრის მიერ და განტოლებებშია გამოხატული.

ისმება კითხვა: რა აიძულებს „წმინდა აზრს“, შექმნას მოლეკულური მოძრაობის თეორია, ეთერის (ან ელექტრომაგნიტური ტალღების) თეორია? თუ „წმინდა აზრს“ არაფერი არ ეძლევა, თუ ის არაფრით არ არის გაპირობებული, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ის თვითნებურად, თავისუფლად ქმნის ყველაფერს, რაც კი მოესურვება. შექმნიდა კი „წმინდა აზრი“ ჰაერის რხევის თეორიას მაშინაც, თუ ბევ-

რის შეგრძნებები არ იარსებებდა? შეძლებდა კი „წმინდა აზრი“ ეთერის თეორიის შექმნას, რომ არ არსებულიყო სინათლის (და ფერის) შეგრძნება? კოპენი, „წმინდა აზრის“ საკუთარი თეორიის საპირისპიროდ, იძულებულია დაუთმოს თეორიაში გარკვეული ადგილი შეგრძნებას. ირკვევა, რომ „წმინდა აზრს“ შეგრძნებების გარეშე არაფრის შექმნა არ შეუძლია.

როდესაც კოპენი ზოგად აღლაპარაკობს „წმინდა აზრის“ მეშვეობით მოცემულის შექმნაზე, ის წინასწარმეტყველის ტონით მიმართავს მეტაფორებს, რომელთა არსება საეჭვოა, გასაგები იყოს ვინძესთვის. მოცემულია რაღაც („Etwas“), თავად რაიმეში არ შეიძლება ვეძიოთ მისი საწყისი („Ursprung“), გზა მისკენ არ არის სწორი: მსჯელობა არ უნდა შეუშინდეს ავანტიურისტულ შემოვლით გზას. ავრონების ეს ავანტიურა (თავგადასავალი) არის არააა („Nichts“). არააას შემოვლითი გზის დახმარებით მსჯელობა არის რაიმეს საწყისი: „უკვე დემოკრიტესთან არარსებული დასაბამს აძლევდა არსებულს, არააა — რაიმეს“. შემდგომ ამ გამოთქმათა აზრი რამდენადმე ნათელი ხდება. აღმოჩნდება, რომ მოცემული არის მუ, ბუ, ვ. ი. რაღაც გაურკვეველი, ის არის არა არააა, არამედ სწორედ რაიმე, რაც უნდა გაარკვიოს „წმინდა აზრმა“ და ამ გზით შექმნას ყოფიერება.

ამ დებულებებიდანაც ჩანს, რომ მოცემულის გარეშე მეცნიერების შენობა არ აიგება. რა თქმა უნდა, მოცემული — ჩვენ შემთხვევაში, ცოცხალ განჭვრეტაში მოცემული — არ არის ჭეშმარიტი ყოფიერება. რამდენადაც ის არ იძლევა საგნის, ბუნების არსებას, კანონზომიერებას. სამყაროს მეცნიერულ სურათს ჩვენ ამ მოცემულის საფუძველზე ვაგებთ და ამ „რაიმეს“ გარეშე წმინდა აზრი არაფერი არ იქნებოდა.

მაგრამ კოპენი კიდევ უფრო მეტს ამბობს მოცემულის შესახებ. მას არ შეუძლია სავსებით გამორიცხოს შეგრძნებები, როგორც რაღაც მოცემული, სახელდობრ როგორც მომენტი, რომლის გარეშეც ცოდნა შეუძლებელია განხორციელდეს: კოპენის თანახმად, შეგრძნებები ხომ კითხვის ნიშანი! ვიკითხოთ, რა მნიშვნელობისაა კითხვის ნიშანი? მისი მნიშვნელობა გამოხატავს იმას, რომ რაღაც არსებობს როგორც მოცემული და საჭიროა მას პასუხი გაეცეს. შეგრძნებები როგორც მოცემული, აიძულებს წმინდა აზრს, „იმუშაოს“, აიძულებს მას, აღმოაჩინოს მოცემულის არსება. კანონზომიერება. აღმოაჩინოს ის, რაც უშუალოდ არ არის მოცემული. ეს კითხვა რომ არ არსებულყო, წმინდა აზრის მოქმედებაც ხომ არ იარსებებდა!

კოპენი ამასაც არ სჯერდება: შეგრძნება თურმე გარკვეულ მოთხოვნებს უყენებს წმინდა აზრს, უკანასკნელი იღებს მათ და საკუთარი ძალებით ცდილობს დააკმაყოფილოს ისინი.

ამრიგად, მივიღეთ საპირისპირო იმისა, რასაც ამტკიცებდა კოპენი და რუსკენაც მიიწრაფოდა იგი. კოპენი ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ მთელი ცოდნის აგებს წმინდა აზრი, რომელსაც არაფერი არ ეპყლება. Ursprung-ის, უწყვეტობის, საგნისა და საგნის ცოდნის შექმნის პრინციპი არ იყო დამოკიდებული რაიმე გარეგანზე. ახლა გამოიკვია, რომ წმინდა აზრის მოქმედება დამოკიდებულია შეგრძნებებზე, რომლებიც სვამენ კითხვებს და რომ წმინდა აზრი იძლეობს გასცეს მათ პასუხი; შეგრძნებებს აქვთ გარკვეული მოთხოვნები, რომელთა დაკმაყოფილებაც მათ თვითონ არ შეუძლიათ; ამ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს წმინდა აზრი.

რატომ უნდა გაუწიოს ანგარიში ცოდნის ამგებმა წმინდა აზრმა შეგრძნებათა მოთხოვნებს. თუკი შეგრძნებები არაფერს არ იძლევიან, ეუკი მათ არა აქვთ მნიშვნელობა მეცნიერული ცოდნისათვის! ცხადია, რომ შეგრძნებები რაღაცას აძლევს აზრს, მათ გარეშე წმინდა აზრი ვერაფრის აგებას ვერ შეძლებდა.

მაგრამ თურმე შეიძლება წავიდეთ უფრო შორს! — შეგრძნებები, კოპენის თანახმად, სინამდვილის „მაჩვენებელია.“ თუკი ეს ასეა, როგორღა შეიძლება შეგრძნებათა ღირებულების უარყოფა! კოპენის შემდგომი შესწორებები ვეღარ გაამართლებენ მის დებულებებს. შესწორებები კი კოპენს მრავალი აქვს: შეგრძნებები, მისი გამოთქმით, სინამდვილის „მაჩვენებელია“. მაგრამ მათი ჩვენების ძალა საკმარისი არ არის: შეგრძნება „დუღუნებს“, „ენა ებმება“, აზრს ქმნის სიტყვა. ეს გამოთქმები, ალბათ, ძალზე კარგია: მართლაც, შეგრძნება, ცხადია, ვერ არის სინამდვილის კარგი მაჩვენებელი, ის ბევრ რამეს არ აჩვენებს, არ აჩვენებს მთავარს—ნივთთა არსებას, კავშირს, კანონზომიერებას. ის რომ ყველაფერს აჩვენებდეს, აზრი—სულ ერთია, წმინდა იქნება ის თუ არა—ზედმეტი იქნებოდა, ასეთ შემთხვევაში ზედმეტი იქნებოდა აგრეთვე მეცნიერება.

შეგრძნება „დუღუნებს“, ე. ი. გაურკვეველად ლაპარაკობს. მაგრამ მაინც ლაპარაკობს. შეგრძნებას მეტი არც უნდა მოეთხოვოს. მან რომ სრული ხმით ილაპარაკოს, აზრი სავსებით ზედმეტი გახდება. რაც „დაამტკიცა“ კოპენმა — და ეს სულაც არ არის ის, რაც მას სურდა დაემტკიცებინა — ასე შეიძლება გამოითქვას: შეგრძნებები არ და ვერ იძლევიან სინამდვილის სრულ სურათს („სინამდვილის არსაკნით მაჩვენებელი“), აზრის გარეშე მეცნიერული ცოდნა ვერ აიგება; თავად აზროვნება ვერ წავიდოდა წინ, შეგრძნებები რომ არ სვამდნენ მის წინაშე კითხვებს, შეგრძნებები რომ არაფერს არ იძლეოდნენ.

ის ზოგიერთი შენიშვნა, რომელთა საშუალებითაც კოპენი ფიქ-



რობს ნათელყოს თავისი დებულება იმის შესახებ, რომ შეგრძნებები არ შედიან ცოდნის შემადგენლობაში, საპირისპიროს ამტკიცებენ. სახლის აღქმაში მონაწილეობს აზრი, აღნიშნავს კოჭენი. ჩვენ ვხედავთ სახლის ცალკეულ ნაწილებს. აზრი აღრთიანებს მათ, ჩვენ ვაკეთებთ დასკვნებს და მხოლოდ ამის შემდეგ გვაქვს სახლის, მთელის აღქმა.

დაეუშვათ, რომ ყველაფერი ეს ასეა. კი მაგრამ განა შეგრძნებათა შინაარსი არ შედის სახლის შესახებ არსებული ცოდნის შემადგენლობაში? აზრი ხომ ნაწილებს, მხარეებს აერთიანებს. დასკვნა ხომ მხედველობაში იღებს სახლის ამ ნაწილებს. მხარეებს. რომელთა გარეშეც ვერ განხორციელდებოდა არც მათი გაერთიანება და არც დასკვნა.

იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი შეგრძნება, როგორც ამას აღნიშნავს ერთგან კოჭენი (Logik, 439), ილუზიაა, რომელიც სწორდება მათემატიკური საშუალებებით. შეგრძნებების შემეცნებითი ღირებულების უარყოფა მაინც არ შეიძლება. ილუზია ხომ თავადაა შემეცნების საგანი, მისი შემეცნება ჩვენ გვაძლევს გარკვეულ ცოდნას ჩვენს ოსიქიკაზე. თვითონ ილუზია, როგორც ცოდნის საგანი, აზრით არ იქმნება.

3. მარბურგის სკოლა ქმნის მეცნიერული ცოდნის ლოგიკას: მას არ სურს გამოიკვლიოს ჩვენი ცოდნის წარმოშობა, საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ ვიმეცნებთ ჩვენ. ლოგიკა სწავლობს მეცნიერული ცოდნის სტრუქტურას, მას აინტერესებს „მეცნიერულობის სული“. ის ამახვილებს ყურადღებას მეცნიერების ფაქტზე. ცდილობს აღმოაჩინოს მისი ლოგიკური საფუძვლები და ამით გაამართლოს, ახსნას ფაქტი.

ამოცანა სავსებით მეცნიერულადაა დასმული: ყოველი ნამდვილა მეცნიერება მოცემულიდან, გარკვეული ფაქტიდან ამოღის და ცდილობს გაარკვიოს ამ ფაქტის „შესაძლებლობის“ პირობები, იპოვოს მისი მიზეზები, კანონზომიერებები და ამით ახსნას ეს ფაქტი.

რა თქმა უნდა, როდესაც ასახსნელი ფაქტია მეცნიერული ცოდნა, ჩვენ უნდა ვეცნოთ ამ ფაქტის ლოგიკური საფუძვლები, რადგან აქ პრობლემაა არა ფაქტის არსებობა, არამედ ფაქტის ჭეშმარიტობა. აქ ასახსნელი ფაქტია მეცნიერული ცოდნა საერთოდ, პირველ ყოვლისა კი — მათემატიკური ბუნების მეცნიერება.

როგორი გზებით ცდილობენ მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები მეცნიერების ფაქტის გამართლებას და ახსნას? ისინი იხილავენ მეცნიერებას როგორც მოცემულს — ჯირჯეროვით ჩვენ მხედველობაში ვიჭონიებთ მეცნიერებას, როგორც მისი განვითარების მოცემულ საფეხურზე არსებულ ფაქტს და არა როგორც *ieri*-ს, — პოულობენ მის აუცილებელსა და საკმაო ლოგიკურ პირობებს, ე. ი. ისეთ ცნებებსა და დებულებებს, რომელთა აღიარების გარეშეც მეცნიერული ცოდნა ვერ გამართლდება. ეს ცნებები და დებულებები აპრიორულ-

ლია, ისინი აპრობირებულა არა იმ აზრით, რომ განსჯისათვის თანდაყოლილი არიან, ანდა ჩვენი გონების მიღრეკილებებს წარმოადგენენ, როგორც ამას იტყოდა ხოლმე ზოგჯერ კანტი, არამედ იმ აზრით, რომ ისინი ლოგიკურად წინ უსწრებენ, აპრობებენ მეცნიერების მთელ შენობას.

ჩვენ აქ გვაქვს სურათი, რომელიც გეომეტრიის აგების მეთოდის ანალოგიურია: ვიღებთ ევკლიდეს გეომეტრიის სისტემას და ვარკვევთ დებულებებს—აქსიომებს, — რომლებიც აუცილებელი და საკმაოა ამ სისტემის გამართლებისათვის.

ეს გზა, რაოდენ ნაყოფიერიც არ უნდა იყოს ის გეომეტრიაში და ზოგიერთ სხვა მეცნიერებაში. როგორადაც არ უნდა ჰგავდეს მას ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის გზა, „წმინდა შემეცნების ლოგიკის“ გზა, ვერ მოგვეცემს დადებით შედეგს შემეცნების თეორიაში. მართლაც, როცა აქსიომატური ვზით ვაგებთ გეომეტრიას, ჩვენ არაფერი არ შეგვიძლია ვთქვათ ამ სისტემის ქეშმარიტობის შესახებ: ჩვენ ვაგებთ ლოგიკურად უნაკლო სისტემას, რომლის ქეშმარიტობა უნდა შემოწმდეს ფიზიკური ექსპერიმენტის საშუალებით. სხვაგვარი ვითარებაა შემეცნების თეორიაში: შემეცნების თეორია ქეშმარიტების თეორიაა, მან მეცნიერების ქეშმარიტობა უნდა ახსნას, უნდა გაამართლოს ქეშმარიტების პრეტენზია, რომელიც აქვს მეცნიერების ყოველ დებულებას. ცხადია, თუკი წინამძღვრად მივიღებთ დებულებას იმის შესახებ, რომ მეცნიერების ფაქტი უკვე შეიცავს მეცნიერების ქეშმარიტობის აღიარებას, საკითხი ადვილად გადაწყდება: მოცემულია ერთმანეთთან დაკავშირებულ ქეშმარიტ დებულებათა ერთობლიობა და საჭიროა მათი ლოგიკური საფუძვლების გამორკვევა. მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში ხომ თავად მეცნიერების დებულებათა ქეშმარიტობაა გამოსარკვევი! თუ მეცნიერების დებულებათა ქეშმარიტობა არ არის დადგენილი, მათ ქეშმარიტად ვერ გადააქცევენ მეცნიერების ვერა-ვიტარო ლოგიკური საფუძვლები.

რას ვაღწევთ მეცნიერული ცოდნის ფაქტის ლოგიკური პირობების დადგენით? ამ გზით მიღწეული ყველაზე დიდი შედეგი არის მეცნიერების ელემენტების კავშირი, სისტემური ერთიანობა<sup>69</sup>, ან, როგორც ხშირად ამბობენ მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები, „ერთგვაროვნად მოწესრიგებული კავშირები“ (ანდა „ერთგვაროვნად მოწესრიგებული ცნობიერება“). მაგრამ რა ანიჭებს „ერთგვაროვნად მოწესრიგებულ კავშირებს“ ობიექტურ ხასიათს? ეს კავშირები ხომ სუბიექტურიც შეიძლება იყოს!

<sup>69</sup> კოპენის თანახმად, მხოლოდ ლოგიკური პირობების დადგენით „სისტემური უზთანობაც“ კი ვერ მიიღწევა.

კოპენის ერთ-ერთი მიმდევარი შტაუდინგერი, რომელმაც „წმინდა შემეცნების ლოგიკის“ გამოსვლის შემდეგ მიაქცია ყურადღება ამ გარემოებას, სავსებით სწორად აღნიშნავდა: „ერთგვაროვნად მოწესრიგებული კავშირები, როგორც ამას ნათელყოფს ყოველი კარგი რომანი, შეიძლება სხვადასხვა წესით დამყარდეს“. მათემატიკის მკაცრი ონსტრუქციები, აღნიშნავს შტაუდინგერი, ნებისმიერ საფუძველზე აიგება და მიუხედავად ამისა, ვითარდება თანამიმდევრულად, მეცნიერულად. მაგრამ ბუნება არ შეიძლება დაემორჩილოს ამგვარ თვითნებობას. ერთგვაროვნება არ იძლევა ობიექტურობის გარანტიას, ასეთ გარანტიას იძლევა მიმართება საგანთან, რომელიც აზროვნებით კი არ იქმნება, არამედ აზროვნებისგან დამოუკიდებლად არსებობს.

წმინდა შემეცნებას, ფიქრობს კოპენი, ქმნის წმინდა აზრი. ეს უკანასკნელი არაფრით არ არის გაპირობებული, ის თავად წარმოქმნის შემეცნების საგანს. საწყისის პრინციპი, აზრის სპონტანურობა და უწყვეტობა ქმნის ყოფიერებას — ყოფიერება და აზრი ხომ იგივეობრივია, — ქმნის ბუნებისმეცნიერების „ბუნებას“. კოპენი უარყოფს მეტაფიზიკას: საგნის შემქმნელი აზრი ჰეგელისეული აბსოლუტური გონება როდია. მაშ როგორი და ვისია ის აზრი, რომელიც ქმნის ბუნებას, მათემატიკურ ბუნებასმეცნიერებას? თუკი ეს აზრი არ არის ჰეგელისეული აბსოლუტური გონება, იქნებ ის კანტისეული „ცნობიერებაა საერთოდ“, „ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ერთიანობაა?“

კოპენთან ვხვდებით თავისებურ გამოთქმას, რომლითაც ის ახასიათებს ცოდნისა და ცოდნის საგნის ამგებ ცნობიერებას, — ეს არის ცნობიერება, რომელიც გამოსახულია „ნაბეჭდ წიგნებში“. ეს გამოთქმა უეჭველად საინტერესოა და არც თუ მთლად მცდარია. მართლაც, ვინ აშენებს მეცნიერულ ცოდნას? ნიუტონი, გალილეი, ლაიბნიცი, მაქსველი. ლორენცი, აინშტაინი და სხვები? მეცნიერების მოცემული ფაქტი — მხედველობაში გვაქვს მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება — აგებულია არა რომელიმე მათგანის მიერ, არამედ ყველა იმ მეცნიერის მიერ, რომლებიც ამ დარგში მუშაობენ. „ნაბეჭდი წიგნი“ — „ფიზიკა“ (ფიზიკის სახელმძღვანელოს სახით) რომელიმე ავტორმა შეადგინა, მაგრამ ამ წიგნის შინაარსი მრავალი ცნობიერების მოღვაწეობის შედეგია. ეს არის არა პირადად ჩემი ან რომელიმე სხვა ადამიანის ცნობიერება, არამედ ცნობიერებაა საერთოდ, ადამიანთა, უფრო სწორად, მეცნიერთა ცნობიერება, რომელიც გამოიხატება „ნაბეჭდ წიგნებში“. მაგრამ როგორიც არ უნდა იყოს ეს ცნობიერება, ის მაინც ადამიანის ცნობიერებად რჩება.

მეცნიერებას, რა თქმა უნდა, ქმნის ადამიანი, მეცნიერულ ცოდნას ქმნის ადამიანის ცნობიერება — საერთოდ ტრივიალობაა იმის მტკი-

ცება, რომ ადამიანის ცნობიერება აგებს მათემატიკურ ბუნებრივ-  
ცნობიერებას. საერთოდ ყოველგვარ მეცნიერებას, — მთავარია გავარ-  
კვით ის, თუ რა ანიჭებს ამ ცოდნას, ამ მეცნიერებას ობიექტურ  
ხასიათს.

კოპენმა კი არ გაასწორა კანტი, კი არ გაათავისუფლა კანტის მო-  
ქვლეობა სუბიექტური იდეალიზმისა და ანთროპოლოგიზმისაგან, არა-  
რედ კიდევ უფრო გააღრმავა კანტის თვალსაზრისის სუბიექტივიზმი.

კანტი ცდილობდა გამოეცხებინა შემეცნებლის ცნობიერებაში აუცი-  
ლებელი, საყოველთაო და, ამდენად, როგორც ფიქრობდა ის, ობიექ-  
ტური პრინციპები — ამრიორული ფორმები, — რომლებიც აგებენ  
სივანს. ამ ცნობიერებით აგებული მეცნიერება წარმოადგენდა მხო-  
ლოდ „ადამიანის მეცნიერებას“: მას ძალა ჰქონდა გონიერ არსებათა  
მხოლოდ გარკვეული ხასიათების, მხოლოდ ცნობიერების გარკვეული  
სტრუქტურისათვის. ჩვენ რაიმეს ვთვლით ქეშმარიტად მხოლოდ  
იმიტომ, რომ ჩვენი ცნობიერება გარკვეულად და მოწყობილი,  
რადგან ჩვენ ამ გვარად უნდა ვიზრუნოთ. ის გარემოება კი, რომ  
ჩვენ ამ გვარად უნდა ვიზრუნოთ, განსაზღვრულია არა რაიმე  
ობიექტურით, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგნით, რომელიც  
ნამდვილი შემეცნების ჯანხორციელებისათვის სწორედ ამგვარად აზ-  
რვნებას მოითხოვს, არამედ ადამიანის ცნობიერების გარკვეული  
სტრუქტურით.

რა დაუპირისპირა კოპენმა კანტს, რა გაასწორა და რით გაამდიდრა  
მან კანტის თვალსაზრისი? როგორ შეეცადა ის განთავისუფლებულიყო  
კანტის თვალსაზრისისათვის დამახასიათებელი სუბიექტივიზმისაგან  
და როგორ სურს მას დაასაბუთოს ცოდნის ობიექტურობა?

შემეცნების პრობლემა ცოდნის ობიექტურობის პრობლემაა. მეცნი-  
ერული ცოდნის დასაბუთება, გამართლება ცოდნის ობიექტურობის  
დამტკიცებას ნიშნავს. ძალუფს თუ არა ლოგიკის ორიენტაციას მეცნი-  
ერების ფაქტზე — მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებაზე — ახსნას მე-  
ცნიერული ცოდნის ობიექტური ხასიათი? მეცნიერების ფა-  
ქტი ხომ, კოპენის თანახმად, საესებით შემხთვევითია. ამ ფაქტს თავის-  
თავად არ აქვს აუცილებლობა, ობიექტური ხასიათი. მეცნიერება პი-  
რობითი რამაა, მისი დასაბუთებისათვის, გამართლებისათვის საჭიროა  
მოიძებნოს რაღაც უპირობო. უნდა ვიპოვოთ უპირობო პრინციპი;  
რომელიც გაამართლებს მეცნიერებას. „თავად ცდა, რამდენადაც ის  
შემეცნებელია როგორც რაღაც შემთხვევითი, ბადებს აზრს უპირო-  
ბოს შესახებ“.

სად უნდა ვეძიოთ ეს უპირობო? ისე ჩანს, თითქოს მეცნიერების  
ფაქტის ლოგიკური საფუძვლების დადგენა, ამავე დროს, იქნება დად-

გენა იმ უპირობოში, რომლითაც გამართლებული იქნება ეს ფაქტი. მაგრამ მეცნიერების ფაქტი შემთხვევითია, ამიტომ მისი პირობები ვერ იქნება უპირობო.

როგორც ვნახეთ, უპირობო, რომელსაც შეუძლია გაამართლოს მეცნიერების ფაქტი, კოჰენის აზრით, უნდა ჰქონდეს მიზნის ცნებაში როგორც რეგულატურ იდეაში. მიზნის ცნება არა მხოლოდ აღწერითა ბუნებისმეცნიერების ცნებაა, ის — ამ შემთხვევაში კი სწორედ ეს არის მთავარი — ეთიკის ცნებასაც წარმოადგენს. საბოლოო მიზანი, როგორც მორალური მიზანი, როგორც სიკეთის იდეა ამართლებს მეცნიერებას. თავის შრომაში „Kants Begründung der Ethik“ (გვ. 151) კოჰენი იგონებს პლატონს: ისევე როგორც მზე ანათებს ყველა საგანს, სიკეთის იდეა აქცევს ყველა საგანს შემეცნებადად. „ყველა იდეას აქვს მიმართება მორალურ ინტერესთან. კითხვასთან — საით და რატომ... მხოლოდ სიკეთის იდეა — იმეორებს კოჰენი — აქცევს ყველაფერს შემეცნებადად“.

ჩვენ არ უარვყოფთ არც მორალურ ღირებულებებს, არც ეთიკის როგორც მეცნიერების კავშირს სხვა მეცნიერებებთან. მაგრამ არ შეგვიძლია არ აღვნიშნოთ, რომ ბუნება—სულ ერთია, იქნება ის ობიექტური რეალობა, რომელსაც სწავლობს ბუნებისმეცნიერება (მეცნიერებები ბუნების შესახებ), თუ „ბუნებისმეცნიერების ბუნება“, ე. ი. „ნაბეჭდ წიგნებში“ მოცემული ბუნება — საესებოთ გულგრილია მორალური ღირებულებების მიმართ. თუკი „ბუნებას“, ე. ი. მეცნიერებას ავებს წმინდა აზრი და ამ მეცნიერების სტრუქტურა და დასაბუთება ეთიკურ პრინციპებზეა დამოკიდებული, მაშინ მეცნიერების განთავისუფლება სუბიექტივიზმისაგან შეუძლებელია.

როგორ უნდა გაამართლოს მორალურმა პრინციპმა — როგორიც არ უნდა იყოს ის — „მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების“ დებულებების, მაგალითად მსოფლიო მიზიდულობის პრინციპის, ობიექტური ხასიათი?

მორალური პრინციპი — მეცნიერების ობიექტური ხასიათის გამამართლებელი „საბოლოო მიზანი“ — საესებოთ ჰეტეროგენული პრინციპია მეცნიერებაში. ამგვარი პრინციპებით მეცნიერების გამართლებას აბსოლუტური, რელიგიური იდეალიზმის წარმომადგენლები ცდილობენ. ისინი უარყოფენ ობიექტურად არსებულ ბუნებას, როგორც იმ პრინციპს, რომელიც გვიხსნის ცოდნის ობიექტურ ხასიათს და აუცილებლობით აღიარებენ ობიექტურად, ცდის მიღმა არსებულ, ზებუნებრივ აბსოლუტს, ღმერთს და ა. შ. ცოდნის ობიექტური ხასიათი შეიძლება აიხსნას მხოლოდ რაღაც ობიექტურით, აზროვნებისაგან, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რაიმეთი.

ცოდნის ობიექტური ხასიათის დაფუძნებისას მარბურგის სკოლა ნეცნიერების გამართლების პრინციპს ცდის მიღმურის ცნებაში ეძებდა. აზრის თანმიმდევრულად განვითარება მარბურგის სკოლის წარმოადგენლებს კარხახობდა იმას, რომ ცდის მიღმურის ცნება გარდაქმნათ აბსოლუტურის მეტაფიზიკურ პრინციპად.

კოჰენისა და ნატორპის იმ შრომებში, რომლებიც ენებიან ფილოსოფიის სისტემას (კოჰენი) და ზუსტ მეცნიერებათა ლოგიკურ საფუძვლებს (ნატორპი), ყველაფერი ბოლომდე არ არის ნათქვამი, ამ შრომებს აკლია რაღაც. როცა „წმინდა ნების ეთიკაში“ კოჰენი ლაპარაკობს ეთიკის პრინციპებზე, ის გულისხმობს ადამიანს, ურთიერთობებს ადამიანთა შორის, კაცობრიობას, სახელმწიფოს, როგორც „სულთა სამეფოს“ და ა. შ. ამ ცნებათაგან არც ერთს არ ძალუეს გაამართლოს ცოდნის ობიექტური ხასიათი, ვერც ერთი მათგანი ვერ იქნება ის უპირობო, რომელიც პირობითის საფუძვლად გამოდგება.

ცოდნის ობიექტური ხასიათის გამაპირობებელი, ობიექტურად არსებული ბუნების უარყოფა აუცილებლობით ბადებს სუბიექტივიზმს, მამასადამე, აგნოსტიციზმს. ამ შემთხვევაში ერთადერთი გამოსავალია — თუმცა ეს გზა, რა თქმა უნდა, უკვე აღარ არის მეცნიერული — ცდის მიღმურის ცნების მოხმარება. მარბურგის სკოლის ლიდერები სწორედ ამ გზით მიდიან. მაგრამ თუკი კოჰენი და ნატორპი თავის კომენტატორულ თხზულებებში (კოჰენი კი ფილოსოფიის სისტემაშიც) ცდის მიღმურის ცნებას აიგივებდნენ „ნიეთთან თავისთავად“, რომელიც წარმოდგენილი იყო შემეცნების პროცესის მარეგულირებელი იდეის, მიზნის სახით და ცდილობდნენ ცოდნის ობიექტურობა გაემართლებინათ ეთიკის პრინციპებით (ამ შემთხვევაში ღმერთის ცნებაც რეგულატური იდეის როლს ასრულებდა), თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ბოლოს კოჰენმაც და ნატორპმაც გამოიტანეს საბოლოო დისკვანები და თქვეს ის, რაც აქამდე არ იყო მათ მიერ ბოლომდე თქმული.

თავის თხზულებაში „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ კოჰენი, რომელიც აქამდე უარყოფდა ღმერთს და მას რეგულატურ იდეად მიიჩნევდა, ახლა მეტაფიზიკას აღადგენს თავის უფლებებში: ახლა ის ღმერთს თვლის შემოქმედად, ყოფიერების, შემეცნების და ზნეობის წანამძვრად და საფუძვლად.

ნატორპი კი უკვე შრომაში „Sozialidealismus“, უფრო დაბეჯითებით კი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებულ „ლექციებში პრაქტიკული ფილოსოფიის შესახებ“ მიდის იმის მტკიცებამდე, რომ კატეგორიები „მხოლოდ აზროვნების ან გააზრებული ყოფიერების

კატეგორიები კი არ არის, არამედ არსებული ყოფიერების კატეგორიები<sup>70</sup>. მისი აზრით, რელიგია აბსოლუტურთან და ტრანსცენდენტურთან მიმართების გარეშე უაზრობაა, აბსოლუტური საფუძველად უდევს ყოველგვარ ერთიანობას, სიცოცხლესა და სამყაროს. მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები (მაგ., ნატროპი) ფართოდ იყენებენ იოანე მოკიქელის მოძღვრებას ლოგოსის შესახებ.

„როგორი გარდატეხაა!—წერს ერთ-ერთი ფილოსოფიის ისტორიკოსი — ტრანსცენდენტალური საფუძველების ადგილს იკაეებს ტრანსცენდენტური საფუძველი, ადამიანური ლოგოსისას — ღვთაებრივი აირველლოგოსი (Uriogos). მათ თხზულებებში სავსებით ადვილად შეიძლებოდა ეპოვათ თავისი ადგილი მონაკვეთებს ავგუსტინეს თხზულებებიდან“<sup>71</sup>.

მეცნიერული ცოდნის გამართლებას, დასაბუთებას მორალის პრინციპების საშუალებით, საბოლოო მიზნის პრინციპების მეშვეობით არც შეიძლებოდა მოჰყოლოდა სხვა შედეგი<sup>71</sup>.

1. კოჰენი სხვადასხვა გზით ცდილობს „ნიეთის თავისთავად“ პრობლემის გადაწყვეტას: კანტისეულ „ნიეთს თავისთავად“ ის უარყოფს, მაგრამ, ამავე დროს, ტოვებს ამ ცნებას იმის საფუძველზე, რომ მას ახალ მნიშვნელობას ანიჭებს.

მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება აგებს ბუნებას, მაგრამ არა მთელ ბუნებას, არამედ მხოლოდ ბუნებისმეცნიერების „ბუნებას“. აღწერითი ბუნებისმეცნიერების „ბუნება“ მათემატიკური ბუნებისმეცნიერებისათვის უცნობია, X-ია, „ნიეთია თავისთავად“. აღწერით ბუნებისმეცნიერებაში ძირითადი იდეა ხომ მიზნის ცნებაა, რომელიც მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების საზღვრებს მიღმაა.

კოჰენისათვის მიზნის ცნება ხილია წმინდა შემეცნების ლოგიკასა და წმინდა ნების ეთიკას შორის. საქმე ისაა, რომ თუ აღწერითი ბუნებისმეცნიერებაც გათვალისწინებულა, ჩვენ ვიღებთ „მთელ ცდას“. მაგრამ ცდა მის მთლიანობაში არასოდეს არ არის, არ შეიძლე-

<sup>70</sup> H. Meyer, Die Weltanschauung der Gegenwart, 1949, გვ. 125—126.

<sup>71</sup> რეგოლუტიამდელი რუსი ფილოსოფოსი ე. ტრუბეცკოი კოჰენის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს ობიექტური იდეალიზმის პოზიციებთან აკრიტიკებდა და მიუთითებდა იმაზე, რომ შემეცნების ობიექტურობას გავაპართლებთ იმ შემთხვევაში, თუკი კოჰენისეული „საწყისი“ იქნება „ყოველადი აზრი“, ღვთაებრივი აზრი. როგორც ჩანს, ტრუბეცკოიმ კოჰენსა და ნატროპზე უკეთ გაიგო, თუ რა გამოსავალი რჩება ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურ იდეალიზმს.

ბა იყოს მოცემული მეცნიერებისათვის. „ნივთი თავისთავად“ როგორც მიზანი უკვე არ არის „ნივთი თავისთავად“—მათემატიკური ბუნება-მეცნიერებისათვის, ის მთელი ცდის იდეაა, უსასრულო ამოცანაა. მთელი მეცნიერული ცოდნის მიზანია, მაგრამ ყოველი მიზანი სხვა, უფრო მაღალი მიზნის საშუალებაა და ა. შ. ბოლო მიზანი, „საბოლოო მიზანი“. რომელიც სისტემურ ერთიანობას ანიჭებს მეცნიერებას, არ არის კონსტიტუტიური იდეა, ის კი არ არის, არამედ უნდა იყოს, ის კი არ აგებს საგანს. არამედ გზას აჩვენებს, ის არის მეთოდი, რომელიც გვიხსნის „საით“ და „რისთვის“.

მაგრამ მიზნის ცნებები, ცნებები „საით“ და „რისთვის“ ეკუთვნიან ეთიკას და არა წმინდა შემეცნების ლოგიკას.

ჩვენ მოკლედ განვიხილავთ კოპენის ეთიკის ძირითად პრობლემას: და ამ პრობლემის კვლევის შედეგებს.

წმინდა შემეცნების ლოგიკა ორიენტირებული იყო მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებაზე. ეთიკა, რამდენადაც ისიც ფილოსოფიური დისციპლინაა, გარკვეულ მეცნიერებაზე უნდა იყოს ორიენტირებული: კოპენი ასახელებს ხან ისტორიას, ხან გონისმეცნიერებებს, ხან იურისპრუდენციას<sup>72</sup>. მაგრამ ძირითად ხაზს იძლევა იურისპრუდენცია. რომელიც კოპენის თანახმად, გონითი მეცნიერებების მათემატიკაა.

კოპენისადმი მიძღვნილ ლიტერატურაში ხშირად მიუთითებენ ამ, რბილად რომ ვთქვათ, უცნაურ დებულებაზე. განა შეიძლება არსებობდეს ანალოგია მკაცრი ლოგიკური დასაბუთების მქონე მათემატიკასა და იურისპრუდენციას შორის, სადაც ვერ ვიპოვით თითქმის ვერცერთ საყოველთაოობის მქონე დებულებას, სადაც თავად სამართლის ცნება ყოველ სკოლას განსხვავებულად ესმის? ეთიკის ორიენტაცია იურისპრუდენციაზე უსაფუძვლო ჩანს.

მაგრამ ეს უცნაური აზრი იმით აიხსნება, რომ კოპენი წმინდანების ეთიკის აგებას ცდილობს. ლოგიკაში ნივთი გადაიქცა ჰიპოთეზად, მეთოდად, ამის მსგავსად ეთიკა ეხება არა ცოცხალ, რეალურ ადამიანს, არამედ ადამიანის „წმინდა“ ცნებას — იურიდიულ პირს.

ცალკეული ადამიანი არ არის ეთიკის საკვლევი საგანი, ადამიანი „ეთითონაა“, როცა სხვებთანაა კავშირში. ადამიანთა კავშირი, ურთიერთობა ხორციელდება ოჯახში, ეკლესიაში, ერში. მაგრამ ამ კავშირებით არ მოიპოვება სიწმინდე, რამდენადაც ამ კავშირებში არ არის დაძლეული ნათესაური, რასობრივი, რელიგიური წინააღმ-

<sup>72</sup> Logik..., გვ 495. „ეთიკა ლოგიკის ანალოგიაა გონისმეცნიერებათათვის... ეთიკაში მათემატიკის ანალოგიაა იურისპრუდენცია, ფიზიკისა — ისტორია“.



დევობები<sup>73</sup>. ამ წინააღმდეგობებს ძლევს მხოლოდ სამართლებრივი კავშირი, რომელიც ხორციელდება სახელმწიფოში. სახელმწიფოში მიიღწევა პიროვნების თვითცნობიერება, „თვითობა“. სახელმწიფო სულთა სამეფოა<sup>74</sup>. პიროვნება სახელმწიფოს განუყოფელი ნაწილია. პიროვნების ზნეობრივი „თვითობა“ სახელმწიფოს, როგორც სულთა სამეფოს, ზნეობის იგივეობრივია.

სახელმწიფოს კოპენისეული ცნების თავისებურებების ნათელსა-ღოთად მოვიყვანთ კოპენის მსჯელობას სოკრატეს შესახებ.

თვითცნობიერება წარმოიშობა სახელმწიფოს მოქმედებაში, რომელიც კანონებში ვლინდება. სახელმწიფოს მიერ გამოცემული კანონი არ არის მხოლოდ სახელმწიფოს კანონი, ის გამოხატავს პიროვნების წმინდა ნებას, მის თვითცნობიერებას. კანონი მეთოდია, იდეაა, რომელიც გვიჩვენებს გზას, გზისმაჩვენებელი ვარსკვლავია.

მაგრამ განა არ შეიძლება კანონი ცუდი იყოს? ვინ მოთვლის იმ კანონებს, რომლებიც გამოუციანთ სახელმწიფოებს კაცობრიობის ისტორიული განვითარების პროცესში. კოპენი არ უარყოფს ამგვარი კანონების არსებობას, მაგრამ მისი თვალსაზრისით, როგორც არ უნდა იყოს სახელმწიფოს მიერ გამოცემული კანონი, ის ჭეშმარიტი, მარადიული კანონის სიმბოლოა<sup>75</sup>. ამიტომ პიროვნება უნდა დაემორჩილოს კანონს, „ის (კანონი—კ.ბ.) არა მარტო მეძლევა მე, მე მას ვაღიარებ და ამიტომ ვემორჩილები“<sup>76</sup>.

ისმება კითხვა: რა უნდა ქნას სოკრატემ, რომელსაც სიკვდილი აქვს მისჯილი, თუკი მან იცის, რომ უდანაშაულოა? კოპენის თანახმად ხომ სახელმწიფოს მიერ გამოცემული ყოველი კანონი ჭეშმარიტი ზნეობრივი კანონის სიმბოლოა და პიროვნების თვითცნობიერება უნდა აღიარებდეს და ემორჩილებოდეს მას. სოკრატემ იცის, რომ კანონი, რომელიც მიუყენეს მას, ზნეობის თვალსაზრისით ცუდია, უზნეო კანონია. მიუხედავად ამისა, სოკრატე დაემორჩილა კანონს და ამით... გაასწორა კანონი! სოკრატესათვის სახელმწიფო კანონი ძირითადი სახელმძღვანელო იყო. მან გაამართლა კანონის სიწმინდე, კანონის იდეა. მერე რა, რომ კანონი ცუდი, უზნეო, „ანომალია“ იყო, ამან არ უნდა დაჩრდილოს კანონის იდეა, ზნეობის იდეა. სოკრატე დაემორჩილა სახელმწიფო კანონს და ამით ზნეობის იდეამდე, წმინდა ნებამდე და თვითცნობიერებამდე ამაღლდა<sup>77</sup>.

ეს მსჯელობა, რომელიც სოფისტების მსჯელობას ენათესავება,

<sup>73</sup> H. Cohen, Ethik... გვ. 75—82.

<sup>74</sup> ib., გვ. 241—248.

<sup>75</sup> ib., გვ. 260 და შემდეგ.

<sup>76</sup> ib., გვ. 250.

<sup>77</sup> ib., გვ. 251.

მარბურგელთა წრეში კოპენის ეთიკის ყველაზე კარგსა და ინტიმურ ადგლად ითვლება. ნაცვლად იმისა, რომ იბრძოლოს უსამართლო, უზნეო კანონის წინააღმდეგ, შეეცადოს ამ კანონის გაუმჯობესებას, მის შეცვლას სამართლიანი კანონით, კოპენი გვიჩვენებს, დავემორჩილოთ ამ კანონს და ამით გავამართლოთ ის. მაგრამ ისმება კითხვა: რა მართლდება დამორჩილებით? უბრალოდ მართლდება უზნეო კანონი და ეს იმიტომ ზდება, რომ ეს კანონი ქვეშაირი კანონის სიმბოლოა, ზოლო ქვეშაირის სიმბოლოა ის მხოლოდ იმის ძალით, რომ სახელმწიფოს მიერაა გამოცემული.

კოპენს არ სურს (ის რასობრივი და რელიგიური დისკრიმინაციის წინააღმდეგი იყო), მაგრამ თითქოს წინასწარ ამართლებს იმ არაადამიანურ უზნეო კანონებს, რომლებიც გაბატონდნენ კაპიტალისტურ სამყაროში.

კოპენი „წმინდა ნების ეთიკაში“ განიხილავს ღმერთის ცნებას. მაგრამ, ეთიკა, მისი აზრით, არ არის დამოკიდებული რელიგიაზე. ღმერთის იდეა წმინდა მეთოდური, რეგულატური ცნებაა. ის ტრანსცენდენტურია ლოგიკისა და ეთიკის მიმართ; ის არის იდეა, რომელიც სრულყოფის გზას გვიჩვენებს.

კოპენის ეთიკა უშუალოდ უკავშირდება ე. წ. ეთიკურ სოციალიზმს. ამასთან დაკავშირებით მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები სვამენ საკითხს მარქსიზმისა და კანტიანელობის ურთიერთმიმართების შესახებ. ცნობილია, რომ მარქსიზმის კანტიანური რევიზია მარბურგის სკოლის მოძღვრებას ეყრდნობოდა. ჩვენ აქ არ ვეხებით რევიზიონისტების — ბერნშტეინის, კ. შმიდტის, ადლერისა და სხვათა შეხედულებებს, რომლებიც საბოლოოდ გაანადგურეს ვ. ი. ლენინმა და პლუხანოვმა. ჩვენ გვინტერესებს კოპენის მიმართება სოციალიზმთან და მარქსის თეორიასთან.

2. კარლ ფორლენდერი თავის შრომაში „Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus“ დაწვრილებით მოგვითხრობს „წინააღმდეგობრივ წარმოდგენათა ნაკალზე“, რომელსაც იწვევენ ჩვენში მარქსისა და კანტის სახელები. ერთ მხარეზეა მგზნებარე რევოლუციონერი, რომელიც იძულებულია ერთი ქვეყნიდან მეორეში გადავიდეს და რომლის მიზანიცაა პოლიტიკური და სოციალური ურთიერთობების საფუძვლიანი შეცვლა; ესაა ღრმა მეცნიერი და, ამავე დროს, ავტორი დიდი, მსოფლიო-ისტორიული მოძრაობისა, რომლის მილიონობით მიმდევარს ყველა კულტურულ ქვეყანაში იპოვით. მეორე მხარეზეა შორეულ კენიგსბერგში მცხოვრები წყნარი ბრძენი, რომელიც არასოდეს არ ტოვებდა თავის პროვინციას, ნამდვილი გერმანელი პროფესორი, რომლის ცხოვრებაც მკაცრად გამოზო-

მილი იყო, პოლიტიკური თეორეტიკოსი, რომელსაც არ ჰქონდა არც პატივმოყვარეობა და არც სხვა ბუნებრივი ნიჭი—პრაქტიკულ პოლიტიკაში წამყვანი როლი შეესრულებინა.

ასევე საპირისპიროა მათი თხზულებების სტილი. ერთის შრომები დაწერილია მგზნებარე ტემპერამენტისა და, ამავე დროს, ცივი განსჯის კარნახით; მისი სიტყვები მახვილია, ჭრის, როგორც ფოლადი; ის დაუნდობლად ამასხარავებს თავის მოწინააღმდეგეებს, ღრმად განსწავლულია და მისი თვალისმომჭრელად ნათელი სტილი ხან ლოგიკური სიმახვილით გამოირჩევა და ხან მახვილგონიერი ანტითეზებით. ამ თხზულებათა ავტორი არასოდეს არ არის მხოლოდ მეცნიერი. მთელი მისი ცხოვრება ერთ მიზანს ემსახურება — მას სურს თეორიულად დაასაბუთოს და პრაქტიკულად განახორციელოს ახალი მსოფლმხედველობა. თუ თავდაპირველად მისი მიმდევრების რიცხვი არ იყო დიდი, შემდგომში — განსაკუთრებით მისი სიკვდილის შემდეგ — მის სიდიადეს მტრებიც კი აღიარებენ.

მარქსის საპირისპიროდ კანტი ძველი მოდის გერმანელი მეცნიერია. თავის სქელტანიან კრიტიკულ თხზულებებში ის თავის აზრებს გრძელ, ძნელად გასაგებ წინადადებებში გამოხატავს. ის ძალზე მცირე ყურადღებას აქცევს თავისი მოძღვრების როგორც მომხრეებს, ასევე მოწინააღმდეგეებს. ისიც მოუწოდებდა რევოლუციისაკენ, გონის სფეროში, თუმცა ათწლეულთა მანძილზე ეს რევოლუცია ისევე ჩაცხრა, როგორც დაივიწყეს თავად კანტი, მაგრამ ბოლო ორმოცდაათი წლის განმავლობაში ის სულ უფრო მზარდი ძალით ვლინდება მეცნიერების სხვადასხვა დარგებში.

ძალზე განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან ის პერიოდები, რომლებშიც ცხოვრობდნენ მარქსი და კანტი. კანტის დროს გერმანია პოლიტიკურად და სოციალურად ჩამორჩენილი იყო, მანქანური ინდუსტრია და კაპიტალისტური სისტემა ჯერ არ იყო. მარქსი დაიბადა კანტზე თითქმის ერთი საუკუნით გვიან. მან ადრე მოჰკიდა ხელი პოლიტიკას, სრულიად ახალგაზრდა მონაწილეობდა 1848 წლის რევოლუციის ქარიშხალში, მოესწრო ევროპის შინაგანი და გარეგანი ისტორიის დიდ გარდაქმნას, პირველ ყოვლისა, დიდ ტექნიკურ-ინდუსტრიულ აღმოჩენებს და განვითარებას. ამიტომ მისთვის მთავარია გადატრიალება ეკონომიკურ და სოციალურ ურთიერთობებში.

სწორედ ამით აიხსნება მათი სულიერი ინტერესებისა და მეცნიერული მეთოდების განსხვავება. რა თქმა უნდა, ორთავეს სრულად ჰქონდა ათვისებული თავისი დროის ცოდნა, ორთავე შესანიშნავი მათემატიკოსი იყო. მაგრამ კანტი ცხოვრობდა განმანათლებლობის ეპოქაში. მართალია, კანტმა ფილოსოფიურად დაძლია ეს ეპოქა, მაგრამ

განმანათლებლების მსგავსად კანტიც რაციონალისტურად, ე. ი. არაისტორიულად („unhistorisch“) აზროვნებდა. მარქსი კი იყო მახვილი ანალიტიკოსი და ჰეგელის ფილოსოფიამ, მის კავშირში ბუნებისმეტყველებასა და ტექნიკის განვითარებასთან, განაპირობა ისტორიული განვითარების მარქსისეული მეთოდი, რომელიც მეცნიერებასა და ცხოვრებაში, უპირველესად ყოვლისა, ქმნადობის პროცესს იხილავს.

კანტმა გაამახვილა ყურადღება ფილოსოფიის გნოსეოლოგიურ დასაბუთებაზე. მარქსის მეცნიერული ინტერესები უპირატესად ეკონომიკის და სოციალური ისტორიისაკენაა მიმართული. პირველი უფრო მეტად ცდილობს შეარიგოს და არა გაამწვავოს წინააღმდეგობები; მეორე ბუნებით მებრძოლია, რადიკალურია რელიგიის, პოლიტიკის, ისტორიის გაგების საკითხებში და წინააღმდეგობებს ბოლომდე ამიშვლებს.

და მიუხედავად ყველა ამ განსხვავებისა, მიუხედავად იმისა, რომ კანტი გაცილებით ადრე მოკვდა, ვიდრე მარქსის პირველი თხზულება გამოვიდოდა, მიუხედავად იმისა, რომ თავისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებისა და დასაბუთებისას მარქსი არასოდეს არ ეყრდნობოდა კანტს, მაინც წარმოიშვა მოძრაობა, რომელიც თავის მამამთავრებად ამ ორ ადამიანს ასახელებს. ამ მოძრაობის წარმომადგენლები შეიძლება არც კი იქთანხმებთან მარქსისა და კანტის ცალკეულ დებულებებს, მაგრამ ფიქრობენ, რომ ამ მოაზროვნეების მეთოდური თვალსაზრისების შეერთება არ არის გამორიცხული, უფრო მეტიც, სოციალიზმის ფილოსოფიისათვის ეს შეერთება აუცილებელიცაა. სოციალიზმთან კანტიანელობის (კრიტიციზმის) ეს კავშირი გაცნობიერებული იყო როგორც ნეოკანტიანელობის წარმომადგენელთა თხზულებებში, ასევე მეცნიერული სოციალიზმის წარმომადგენელთა შრომებში.

თავისთავად გასაგებია, რომ ეს შეერთება არ უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც ორი მოაზროვნის ყველა პირადი შეხედულების. ანდა მთლიანად მათი შეხედულებების სისტემათა შეერთების ცდა. განა არსებობს ისეთი ნეოკანტიანელი, რომელიც ახლა აღიარებს კანტის პირად შეხედულებებს რელიგიაზე, ხელოვნებაზე და სიცოცხლეზე? ასევე, განა რომელიმე თავგამოდებული მარქსისტი დაიცავს მარქსისა და ენგელსის ცალკეულ ეკონომიკურ, ისტორიულ და ფილოსოფიურ გამონათქვამებს? საკითხი „კანტი და მარქსი“ ჩვენთვის ეხება მხოლოდ და მხოლოდ მარქსისა და კანტის მეთოდებს: შესაძლებელია თუ არა, ან რა ზომითაა შესაძლებელი ამ ორი მეცნიერული მეთოდის შეერთება?<sup>78</sup>

<sup>78</sup> K. Vorländer, Kant und Marx, 33. 1—4

3. საზოგადოება, კოპენის თანახმად. შეიძლება ორი თვალსაზრისით განვიხილოთ: საზოგადოება, რომელშიც არსებობს (სასაქონლო) მიმოქცევა და სამართლებრივი საზოგადოება. პირველი ემორჩილება მიზეზობრიობის კანონს და პოლიტიკური ეკონომიის ცნებების საფუძველზე შენდება, მეორე ემორჩილება მიზნის პრინციპს, — რამდენადაც აქ მთავარი თავისუფლების მიღწევაა — და შენდება ეთიკის ცნებების საფუძველზე. პირველი განაპირობებს მატერიალიზმის მოძღვრებას, რაზე დაყრდნობითაც შენდება სოციალიზმის მატერიალისტური თეორია; მეორე განაპირობებს იდეალიზმს, ამის შესატყვისად შენდება ეთიკური სოციალიზმის თეორია.

მარქსისტული მოძღვრება სოციალიზმის შესახებ, ფიქრობს კოპენი, ცდება, რადგან ჯეროვნად ვერ აღასებს ეთიკურ პრინციპებს. მარქსიზმი არ იზიარებს ეთიკის პრინციპს სოციალიზმის თეორიაში, თუმცა პრაქტიკულად მარქსის მთელი ნაღვაწი ეთიკური სულისკვეთებითაა გაუღენთილი. მისი ნაშრომი აღსავსეა მორალური პათოსით, თუმცა სოციალიზმის თეორია ეთიკას არ ეყრდნობა. რა თქმა უნდა, „წმინდა პედანტობა იქნებოდა ღვათების ამ წინასწარმეტყველთან (ე. ი. მარქსთან) რომ დაგვეძებნა ფრაზები სპირიტუალისტური მორალის შესახებ“.

ისტორიული მატერიალიზმი შეიცავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას, „მაგრამ ამ თეორიაში არსებული ზნეობრივი სული ასწორებს ამ შეცდომას“<sup>79</sup>.

მარქსი ცხოვრობდა ეკონომიკური ძვრების ეპოქაში, ამიტომ მან ყურადღება მიაქცია „კუქის საკითხებს“. რა თქმა უნდა, „კუქის მნიშვნელობა“ არ შეიძლება უარვეყოთ: „სადაც დათრგუნვილია სასიცოცხლო ძალა, იქ ნება, წმინდა ნება ვერ განხორციელდება“. სასიცოცხლო ძალა კი გამოვლინდება ორგანიზმის ნაწილების ჯანმრთელობაში და, მაშასადამე, კუქის ჯანმრთელობაშიც. კუჭზე ზრუნვა ევდემონიზმია, მაგრამ ეს უკანასკნელი ეგოიზმის საპირისპიროა. ამიტომ კუქის საკითხი, რა თქმა უნდა, დაკავშირებულია სოციალიზმთან.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ კუქის საკითხმა მთავარი ადგილი დაიკავა სოციალიზმის მარქსისტულ თეორიაში. მატერიალიზმი რადიკალურად უნდა უარვეყოთ, სოციალიზმისა და საერთოდ ეთიკის უმაღლესი ცნება უნდა იყოს ღმერთის, როგორც იდეის, ცნება. კაცობრიობის იდეა უნდა დაუუკავშიროთ ეროვნულობის იდეას. პირველი, როგორც პატივის-

<sup>79</sup> H. Cohen, Ethik... გვ. 270-290.

ცემის საგანი, უნდა განხორციელდეს მეორის სფეროში — სიყვარულის საგანში<sup>80</sup>.

როგორია ე. წ. „ეთიკური სოციალიზმის“ თეორია? სოციალიზმის პრობლემა, კოპენის თანახმად, უპირველეს ყოვლისა, ზნეობრივი პრობლემა და არა ეკონომიკური. ეთიკური სოციალიზმის მამამთავრად ის თვლის კანტს (და ფიხტეს). სოციალიზმის პრინციპი ჩამოყალიბებული იყო უკვე კანტის მიერ: მოიქეცი ისე, რომ ადამიანი, ხრც შენი და სხვა ვინმეს სახით, არ გამოიყენებოდეს საშუალებად<sup>81</sup>. კოპენი ეყრდნობა კანტის მოძღვრებას ნივთებზე, რომელთაც აქვთ ფასი (კოპენის მიხედვით „ბაზრის ფასი“) და ადამიანებზე, რომელთაც აქვთ ღირსება. ნივთები შეიძლება გამოვიყენოთ საშუალებად გარკვეული მიზნების მისაღწევად. ადამიანი კი, რომელსაც აქვს არა „ბაზრის ფასი“, არამედ ღირსება, ყოველთვის მიზანი უნდა იყოს და არა საშუალება. ეს პრინციპი „შეიცავს ახალი დროისა და მთელი მომავალი მსოფლიო ისტორიის ზნეობრივ პროგრამას“<sup>82</sup>. არსებული („ემპირიული“) სახელმწიფო „წოდებათა სახელმწიფოა“, „გაბატონებულ კლასთა სახელმწიფოა“. მხოლოდ სოციალიზმის ეთიკური პრინციპის განხორციელება შექმნის სამართლებრივ სახელმწიფოს, როგორც „ზნეობრივ პიროვნებათა ურთიერთობას“. ამისათვის, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა არა მეურნეობის (ეკონომიკური ურთიერთობების) გარდაქმნა, არამედ სამართლის გარდაქმნა. წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრების მოსპობა სულაც არ არის სოციალიზმის გზა.

მაგრამ თუკი ეს ასეა, სოციალიზმი ვერ განხორციელდება: კერძო საკუთრების არსებობის პირობებში მუდამ იარსებებს ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლუატაცია, ე. ი. ერთი ადამიანი მეორის საშუალება იქნება, ხოლო „ზნეობრივ პიროვნებათა ურთიერთობა“, რომელშიც ყოველი ადამიანი „თვითმიზანია“, ცარიელ სიტყვად დარჩება.

მთავარი მინც შემდეგია: სოციალისტური საზოგადოება როგორც „ზნეობრივ პიროვნებათა ურთიერთობა“, რომელშიც ყოველი ადამიანი მიზანია და არა საშუალება, იდეაა, რეგულატორი იდეაა, „ნივთთა თავისთავად“, რომლის მიღწევაც შეუძლებელია. ამიტომ სოციალიზმი, რომელშიც, როგორც აღნიშნავს კოპენი, საკუთრება კი არ არსებობს, არამედ შემოისაზღვრება, არასოდეს არ განხორციელდება. ამი-

<sup>80</sup> H. Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag (ლანგეს „მატერიალისტური ისტორიაში“), გვ. LXXV—LXXVI.

<sup>81</sup> H. Cohen, Ethik... გვ. 303.

<sup>82</sup> ib., გვ. 615.

ტომ მთავარია არა მიზანი—სოციალიზმი, არამედ მოძრაობა, რომელსაც მართავს იდეა<sup>83</sup>.

მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები იცავენ პლატონს და მკაცრად აკრიტიკებენ არისტოტელეს. ისინი ებრძვიან არისტოტელეს მოძღვრების ყველა მხარეს: აკრიტიკებენ არისტოტელეს მოძღვრებას ცნებისა და მსჯელობის ურთიერთმიმართების შესახებ, არისტოტელეს მიერ იდეების პლატონისეული გაგების კრიტიკას და ა. შ. მაგრამ მათი კრიტიკის მთავარი ობიექტია არისტოტელეს მოძღვრება სუბსტანციაზე და არისტოტელეს შემეცნების თეორია, რომლებშიც ცოტად თუ ბევრად ვლინდება მისი კონცეფციის მატერიალისტური ტენდენცია.

კაპირერი ეყრდნობა კოპენის (და ნატორპის) ძირითად დებულებებს — რომ სინამდვილე აზრის სინამდვილეა, რომ ყოფიერება მეცნიერების „ყოფიერებაა“, რომ შემეცნება შემეცნების საგნის შექმნაა და ავითარებს ცნების თავისებურ თეორიას, რომელიც მიმართულია „ჩვეულებრივი მსოფლმხედველობის ძირითად დაშვებათა“ წინააღმდეგ. საქმე ეხება ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის მოძღვრებას ცნებათა წარმოქმნის შესახებ.

ფორმალური ლოგიკა. რომელიც ამ შემთხვევაში მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დგას, უშვებს „თვითონ ნივთების არსებობას მათს, ერთი შეხედვით თვალუწვდენელ, სიმრავლეში და გონისათვის დამახასიათებელ უნარს, რომელიც ამ ინდივიდუალური ერთეული არსებობის მასისაგან ამ სიმრავლისათვის საერთო მომენტს გამოყოფს“. ჩვენ ობიექტებს ვაერთებთ კლასებში, რომელთაც ერთი და იგივე თვისებები აქვთ და ამ გზით ვიღებთ სულ უფრო მეტად მყარ კლასიფიკაციას, ყოფიერების დანაწევრებას ცალკეული საგნებისათვის დამახასიათებელ ნივთიერ მსგავსებათა გრადაციების მიხედვით. აზროვნების მოქმედება დაიყვანება მოცემული გრძობადი მრავალფეროვნების შედარებასა და განსხვავებაზე. აბსტრაქციის გზით ეს მსგავსი ნიშნები თავისუფლდებიან არამსგავსი შემადგენელი ნაწილებისაგან და გარკვეული მთელის სახეს იღებენ.

ამ გზით წარმოქმნილი ცნება არ არის უცხო სინამდვილის ნივთების მიმართ, ეს ცნება ამ სინამდვილის ნაწილია, ექსტრაქტია ყოვე-

<sup>83</sup> ასეთია დასკვნა კოპენის მოძღვრებისა სოციალიზმის შესახებ. ეს დასკვნა მარქსიზმის კანტიანური რევიზიის ერთ-ერთ პრინციპად იქცა.

ლივე იმისა, რასაც შეიცავს სინამდვილე. ეს თეორია, აღნიშნავს კასირერი, ერთნაირი უფლებით გვიხსნის ცნებათა წარმოქმნას როგორც აღწერით, ისევე მათემატიკურ მეცნიერებებში. „ზის ცნებას ჩვენ ვქმნით მუხათა, წიფელების, არყის ხეთა ერთობლიობისაგან მათი საერთო ნიშნების მთელი მასის გამოყოფით. მსგავსად ამისა, ჩვენ ვქმნით იოხკუთხედის ცნებას იმის საფუძველზე, რომ ვახდენთ კვადრატისა და სწორკუთხედის, რომბისა და რომბოიდის სპეციფიკური ნიშნების იზოლაციას“.

ჩვენ არ შევუდგებით ამ თეორიის დაწვრილებით დალაგებას. ეს თეორია ტრადიციული ლოგიკის ნებისმიერ სახელმძღვანელოშია მოცემული. აქ აღნიშნავთ მისგან გამომდინარე ზოგიერთ დასკვნას: ცნებათა შორის არსებული გვარისა და სახის ურთიერთობა თავისებურია: გვარის სპეციალიზაცია ახალი ნიშნების დამატებით ხდება, განზოგადება კი ზოგიერთი ნიშნის უკუგდების გზით. ცნების უფრო დიდ მოცულობას შეესაბამება უფრო ღარიბი შინაარსი, შინაარსის ზრდა კი მოცულობას ამცირებს<sup>84</sup>. კასირერი მიუთითებს იმ ცნებების უწყალოდობაზე, რომლებიც მიიღება თანმიმდევრული განზოგადების საფუძველზე: „ცნებათა პირამიდა“ მთავრდება სავსებით უშინაარსო ცნებით. „მეცნიერულმა ცნებამ წარმოდგენათა შინაარსის თავდაპირველი გაურკვევლობისა და მრავალმნიშვნელობის ნაცვლად უნდა მოგვცეს მკაცრად ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრება, აქ კი, როგორც ვხედავთ, რაც უფრო მეტად ვიყენებთ აღნიშნულ ლოგიკურ პროცესს, მით უფრო მეტად ქრება მკვეთრი საზღვრები“. თავდაპირველი კონკრეტული ერთობლიობის ნაცვლად ჩვენ ვსვამთ რაღაც ნაწილობრივს.

ნიშანთა უარყოფა განზოგადებისას არ უნდა იყოს მხოლოდ უარყოფა, ის გარკვეული დადებითი სამუშაოს გამოხატულება უნდა გახდეს. უმაღლესმა ცნებამ გასაგები უნდა გახადოს უდაბლესი, ის ამ უკანასკნელის საფუძველი უნდა იყოს. ტრადიციული მოძღვრება კი არ შეიცავს იმის არავითარ გარანტიას, რომ ეს მიზანი მართლაც მიიღწევა. არისტოტელეს თეორიაში ეს მიზანი სუბსტანციის შესახებ მოძღვრების შემუშავების საფუძველზე მიიღწევა: საერთო ნიშნების გამოყოფა არ არის უწყალო თამაში, რადგან ეყრდნობა იმის დაშვებას, „რომ ის, რაც ამ გზით მიიღება, ამავე დროს, რეალური ფორმაა...“ არისტოტელეს თანახმად, განზოგადება მთავრდება იმ რეალური ცნებების დადგენით, რომლებიც ნივთთა არსებას გამოხატავენ. ცნებათა წარმოქმნის ლოგიკური თეორია არისტოტელესთან დაკავშირებულია ნივთების არსებასთან, სუბსტანციასთან. არი-

<sup>84</sup> Э. К а с с и е р, Познание действительность, 1912, გვ. 12—15.



სტოტელეს მოძღვრება ცნების შესახებ მთლიანად გაპირობებულია ნივთისადამისი თვისებების (სუბსტანციისა და აქციდენციის) ძირითადი კატეგორიალური მიმართებით. მიმართების კატეგორია არისტოტელესთან მეორეხარისხოვან როლს ასრულებს. აქ, კასირერის აზრით, თავს იჩენს მეთოდოლოგიური უთანხმოება, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს: „იმის მიხედვით, თუ როგორ ფასდება ურთიერთმიმართება ნივთების ცნებასა და მიმართებების ცნებას შორის, არსებობს ლოგიკის ორი განსხვავებული ტიპური ფორმა, რომლებიც განსაკუთრებით მწვავედ უპირისპირდებიან ერთმანეთს მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე“<sup>85</sup>.

არისტოტელეს ლოგიკის ცნებები აღწერილი და დამაჯგუფებელი ბუნებისმეცნიერების გვარობითი ცნებებია. აქ ძირითადი მიზანია სის, ლომის, ცხენის ფორმის, სუბსტანციის გამოძებნა. როგორც კი ეს თეორია ტოვებს ბიოლოგიის სფეროს, ის „ველარ ვითარდება ბუნებრივად და ძალდაუტანებლად.“ მათემატიკური მეცნიერების ცნებები უკვე არ შეიძლება გავიგოთ როგორც მოცემულ საგანთა რაღაც ნაწილი. მაგალითად, წერტილის, ხაზის და ა. შ. ცნებები შეუძლებელია განვიხილოთ როგორც ჩვენთვის მოცემული ფიზიკური სხეულების ექსტრაქტი. მათემატიკური ცნებები მიიღება გენეტიკური დეფინიციის გზით, აზრის საშუალებით კონსტრუქციული კავშირის დადგენის გზით. შიშველ აბსტრაქციას აქ უპირისპირდება აზროვნების თავისებური აქტი, მიმართების გარკვეული კავშირების თავისუფალი შემოქმედება<sup>86</sup>.

თუკი გავიზიარებთ ტრადიციულ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ცნებათა წარმოქმნის საფუძველი ნივთთა მსგავსებაა, აღმოჩნდება, რომ აუცილებელია გარკვეული წინამძღვარი, რომლის გარეშეც ეს თვალსაზრისი არ იქნება გამართლებული: ნივთთა მსგავსება შეიძლება განდეს ნაყოფიერი და ქმედითი მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამ მსგავსებას როგორც ასეთს ვწვდებით და განვსჯით. უნდა ვალიაროთ, რომ ელემენტები, რომლებზეც ვმსჯელობთ, მსგავსნი არიან. ამიტომ აბსტრაქციის თეორიამ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მოითხოვოს — ლოგიკური განხილვის მიზნით — აღქმების განლაგება „მსგავსებათა რიგებად“. „თუ არ განვალაგეთ აღქმები რიგში, თუ არ მოვავლეთ თვალი სხვადასხვა მომენტს, არ წარმოიქმნება მათი გვარობითი კავშირის ცნობიერება და, მაშასადამე, ვერ წარმოიქმნება

<sup>85</sup> ib., გვ. 16 — 18.

<sup>86</sup> ib., გვ. 22 — 23.

თავად აბსტრაქტული საგანი“. მაგრამ რიგის ერთი საგნიდან მეორეზე ვადასვლა გულისხმობს გარკვეულ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც ხდება ეს გადასვლა. ამრიგად, — აქაც კი — ცნებათა წარმოქმნა დაკავშირებულია რ ი გ ის წ ა რ მ ო ქ მ ნ ის ვარკვეულ ფორმასთან.

ცნების წარმოქმნისას ნივთების მსგავსება როდია მთავარი; ცნება ლოგიკურად სწვდება და აწესრიგებს გრძნობად მრავალფეროვნებას იმის საშუალებით, რომ მრავალფეროვნების წერტილები განლაგდებიან აუცილებელი წესრიგით. „გარკვეული საწყისი წვერიდან ამოზრდილი ერთი შემოქმედებითი ძირითადი მიმართების შესაბამისად. ამ შემოქმედებითი მიმართების იგივეობა, რომელიც იგივეობრივი რჩება ცნობიერების ცალკეული შინაარსების მრავალფეროვნებისას, წარმოადგენს სწორედ ცნების სპეციფიკურ ფორმას.“

ცნებათა წარმოქმნის ტრადიციული თეორია გულისხმობს უკვე მოწესრიგებულ მრავალფეროვნებას. მაგრამ, როდესაც რომელიმე მრავალფეროვნებას მივაწერთ წესრიგს და ვცნობთ მისი ელემენტების კავშირს, ჩვენ უკვე ვგულისხმობთ ცნების არსებობას. ნივთისა და მისი თვისებების კატეგორია, რომელსაც ეყრდნობა ტრადიციული ლოგიკა. უკვე გულისხმობს წესრიგსა და სისტემას. მაგრამ მათემატიკურ მეცნიერებებში ნივთის კატეგორია გამოუსადეგარია თუნდაც იმიტომ, რომ წმინდა მათემატიკა განყენებას ახდენს ნივთებისა და მათი თვისებებისაგან<sup>87</sup>.

კასირერი სავესებით უარს ამბობს სუბსტანციის, ნივთისა და მისი თვისებების კატეგორიებზე. თავისებურად გვიხსნის ცნებათა წარმოქმნას მათემატიკურ მეცნიერებებში და ამის საფუძველზე ცნების საკუთარ თეორიას უპირისპირებს ცნების ტრადიციულ გაგებას. მათემატიკურ ზოგად ცნებებში კერძო შემთხვევათა გარკვეულობა კი არ ისპობა, არამედ მთელი თავისი სიმკაცრით შეინახება. როცა მათემატიკა აზოგადებს თავის ფორმულებს, იგულისხმება არა მხოლოდ ის, რომ შეინახება ყველა კერძო შემთხვევა, არამედ ისიც, რომ ისინი შეიძლება გამოვიყენოთ ზოგადი ფორმულიდან... მაგალითად, თუ დავეყრდნობით ზოგად მათემატიკურ ფორმულას, — ვთქვათ, მეორე რიგის მრუდის ფორმულას — ჩვენ შეგვიძლია მივიღოთ წრის, ელიფსის და ა. შ. კერძო გეომეტრიული სახეები. თუკი ცვლადად მივიჩნევთ ზოგად ფორმულაში შემავალ რომელიმე გარკვეულ პარამეტრს და მივცემთ მას მნიშვნელობათა უწყვეტ რიგს<sup>88</sup>.

კასირერი აზოგადებს ამ დებულებას და ასეთ დასკვნამდე მიდის:

<sup>87</sup> ib., გვ. 26—30.

<sup>88</sup> ib., გვ. 32.

ქეშმარიტი ცნება არ უგულებელყოფს მასში გააზრებული შემთხვევების დამახასიათებელ თავისებურებებს, პირიქით, ის ცდილობს აჩვენოს ამ თავისებურებათა გაჩენის აუცილებლობა და მათი კავშირები. ცნების თავისებურებაა არა წარმოდგენის სახის „ზოგადობა“, არამედ რიგის გარკვეული პრინციპის საყოველთაოობა. „ჩვენ წინ არსებული მრავალფეროვნებიდან ჩვენ არ გამოვყოფთ თვითნებურ აბსტრაქტულ ნაწილებს, ჩვენ ამ მრავალფეროვნების წევრებისათვის ვქმნით ერთმნიშვნელოვან მიმართებას იმის საფუძველზე, რომ ვიაზრებთ მათ როგორც ყოვლისმომცველი კანონით ურთიერთდაკავშირებულთ“.

ამრიგად, სუბსტანციის ცნებით გაპირობებული გვარობითი ცნების ლოგიკის საპირისპიროდ წინა პლანზე გამოდის ფუნქციის მათემატიკური ცნების ლოგიკა, რადგან ფუნქცია არის გარკვეული ზოგადი კანონი, რომელიც მოიცავს ყველა კერძო შემთხვევას იმ თანმიმდევრულ მნიშვნელობათა წყალობით, რომელთა მიღებაც შეუძლია ცვლადს.

კასირერი მიუთითებს ლოტცეზე, რომელმაც მიაქცია ყურადღება ცნების წარმოქმნის თავისებურ მომენტს. ზოგად ცნებაზე გადასვლისას აბსტრაქცია, ლოტცეს თვალსაზრისით, სულ მთლად უკუაღოდ როდი უკუაგდებს კერძო ნიშნებს. ლითონის ცნების წარმოქმნისას ჩვენ ვაღარებთ ერთმანეთს ოქროს, ვერცხლს, სპილენძს, ტყვიას და ა. შ. და, რა თქმა უნდა, ამ ზოგად ცნებას ვერ მივაწვრთ ოქროსა და ვერცხლის ფერს, სპილენძის წონას ან ტყვიის სიმკვრივეს; მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენ ვერ უარვყოფთ იმას, რომ ლითონს გააჩნია ყველა ამ ნიშნის ერთობლიობა: ლითონის ცნებაში იგულისხმება დეცი, წონაც, სიმკვრივეც და ა. შ. ზოგადი ცნება არის წესი, რომელიც არ იქმნება ერთმანეთისაგან განსხვავებული  $P_1, P_2, q_1, q_2$  ნიშნების უკუგდებათ. უკუგდებული კერძო ნიშნების ადგილი უნდა დაიკავონ  $P$  და  $Q$  ზოგადმა ნიშნებმა, რომელთა ცალკეული სახეებიცაა  $P_1, P_2, q_1, q_2$  წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ ვერ ვიპოვიდით გზას ზოგადიდან კონკრეტული ერთეული შემთხვევისაკენ<sup>69</sup>.

კასირერი ნაწილობრივ სწორი იყო, როცა ცნების წარმოქმნის ტრადიციულ მოძღვრებას ებრძოდა. ის ჰუსერლსაც კი ეყრდნობა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი თვალსაზრისი ჰუსერლისეულისაგან საგსებით განსხვავებულია. კასირერი აღიარებს ჰუსერლის არგუმენტს ემპირისტული მოძღვრების წინააღმდეგ და აღნიშნავს იმას, რომ რაიმე ელემენტების ტოლობაზე, მსგავსებაზე ლაპარაკს აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, თუ მოცემულია გარკვეული მიმართება, რომელშიც ელემენტები ტოლნი ან მსგავსნი არიან. „მაგრამ მიმართების ეს იგივეობა,

<sup>69</sup> ib., გვ. 37.

იმ თვალსაზრისის იგივეობა, რომლის შესაბამისადაც ხდება შედარება. რაღაც განსაკუთრებული და ახალია შინაარსის მიხედვით. განსხვავება ერთი მხრივ, ამ შინაარსებს შორის და მეორე მხრივ, ლოგიკურ სახეებს შორის, რომლებშიც ეს შინაარსები იაზრებიან ერთიანობაში, მყარი ფაქტია. ეს განსხვავება კატეგორიალურია და „ცნობიერების ფორმას“ ეკუთვნის.

თუკი ვიცით მიმართება, რომელიც არსებობს a, b, c...-ს შორის, ჩვენ ბჭობის საშუალებით შეგვიძლია გამოვყოთ ის და აზროვნების საგნად ვაქციოთ. აი ეს იქნება სწორედ ის, რასაც კასირერი უწოდებს ცნებასა და ცნების წარმოქმნას. მაგრამ წარმოდგენაში a, b, c... ელემენტების მხოლოდ არსებობიდან გერ გამოვყევანთ მათ გამაერთიანებელ მიმართებას. „ამ კონცეფციას არ ემუქრება საშიშროება. რომ ის გაანივთებს წმინდა ცნებას, მიაწერს ამ უკანასკნელს დამოუკიდებელ არსებობას“.

2. მრავალი კრიტიკული შენიშვნა, რომელსაც გამოთქვამს კასირერი ცნების წარმოშობის ტრადიციული თეორიის წინააღმდეგ, სავსებით სამართლიანია. ტრადიციული თეორიის ნაკლოვანებები საყოველთაოდაა ცნობილი და ჩვენ სრულიადაც არ ვაპირებთ მათ გამართლებას. ჩვენ გვინტერესებს საკითხი, თუ რა პოზიციიდან აკრიტიკებს კასირერი ამ თეორიას და რამდენად სწორია ეს პოზიცია.

ტრადიციული თეორიის ძირითადი ნაკლი, კასირერის თანახმად, ისაა, რომ მისთვის მრავალფეროვნება წინასწარვე მოწესრიგებულად იგულისხმება, ხოლო თუ გარკვეულ მრავალფეროვნებას მივაწერთ წესრიგს და მისი ელემენტების კავშირს, ამით უკვე ცნების არსებობას ვგულისხმობთ.

კასირერისათვის სამყარო, ბუნება როგორც მეცნიერების საგანი, წმინდა აზროვნების მეშვეობით იქმნება, აზროვნება ადგენს (ქმნის) მიმართებებს, კავშირებს, წესრიგს და ეს მიმართებები, კავშირები, წესრიგი წარმოადგენენ იმას, რასაც ბუნება ეწოდება.

ჩვენ ვიცავთ პრინციპულად საპირისპირო თვალსაზრისს: კავშირები, მიმართებები, „წესრიგი“ (კანონზომიერება) არსებობენ შემეცნებელი აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად. ნივთები და მოვლენები არსებობენ სამყაროში გარკვეული ფორმის მქონე სისტემის სახით. შემეცნების მიზანია აჩვენოს ყოველი ნივთის (მოვლენის) ადგილი სისტემაში. ნივთები და მიმართებები ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი არ არიან: ნივთები და მათი არსება აპირობებენ მიმართებებს და, პირიქით, მიმართებებიც აპირობებენ ნივთთა თავისებურებას.

თუ გავიზიარებთ კასირერის თვალსაზრისს, ჩვენ ველარ ავხსნით მეცნიერული ცნებების ობიექტურ ხასიათს. თუ კავშირები წმინდა აზრის ქმნილებაა, თუ ბუნების წესრიგს აზრი ქმნის, ებადება კითხვა

— რა ანიჭებს ამ წესრიგს ობიექტურ ხასიათს? დავუშვათ, რომ ჩვენ გვეძლევა არა ნივთები, არამედ მხოლოდ შთაბეჭდილებათა ქაოსი, რომელშიც წესრიგი შეგვაქვს. ამ შემთხვევაში უპასუხოდ რჩება იგივე კითხვა: რა არის ამ წესრიგის ობიექტურობის კრიტერიუმი?

როცა მრავალფეროვნებას მივაწერთ წესრიგსა და მისი ელემენტების კავშირს, ამტკიცებს კასირერი, ჩვენ უკვე ვგულისხმობთ ცნების არსებობას. კასირერი ეყრდნობა ყალბ იდეალისტურ დებულებას: ნივთი მისთვის ცნებაა, ნივთთა სისტემა (ბუნება) ცნებათა სისტემაა. მაგრამ როცა მრავალფეროვნებას მივაწერთ წესრიგს და მისი ელემენტების კავშირს, ჩვენ ვგულისხმობთ არა ცნების არსებობას, არამედ ბუნების კანონზომიერების არსებობას, ნივთთა კავშირების კანონზომიერებას. ჩვენ ვიმეცნებთ ამ კანონზომიერებას და ავსახავთ ცნებებსა და მსჯელობებში.

კასირერი ცდილობს გაამართლოს თავისი თვალსაზრისი ჰუსერლის მოსაზრებებზე დაყრდნობით, მაგრამ ეს ცდა ამაოა. ჰუსერლი აღიარებს ნივთების არსებობასაც და არსებასაც, მისთვის ნივთთა ეს მხარეები არ დაიყვანება მიმართებებზე.

და ბოლოს, უნდა ითქვას, რომ მიმართების ცნება უაზრობაა იმ ნივთების მომენტების, მხარეების და ა. შ. გარეშე, რომლებიც მიმართებაში არიან ერთმანეთთან.

### III. ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლა

1. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის შემდგომი განვითარებისა და გარდაქმნის ერთ-ერთი უაღრესად თავისებური ცდაა ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლა<sup>1</sup>.

ეს სკოლა, ჯერ ერთი, საინტერესოა იმიტომ, რომ თავისი არსებობის მანძილზე მან (ახალი ფილოსოფიური მიმართულებების ზეგავლენით) არაერთგზის გამოიცვალა თვალსაზრისი. ამ სკოლის წარმომადგენლები თვითონვე აღნიშნავდნენ იმ ნაკლოვანებებსა და შეცდომებს, რომლებიც ახასიათებდა მათს თვალსაზრისს. ისინიც ცდილობდნენ, გადაეღახათ ეს ნაკლოვანებები და ეს ცდები აიძულებდა მათ, გასულიყვნენ კანტის ფილოსოფიის ფარგლებს გარეთ — ერთი მხრივ, მიახლოებოდნენ ფიხტესა და ბოლოს ჰეგელის (ნეოჰეგელიანელობის) თვალსაზრისს, მეორე მხრივ, ეკლექტიურად შეეერთებინათ საკუთარი ძვე-

<sup>1</sup> ეს სკოლა სხვადასხვა სახელითაა ცნობილი: 1. ნეოკანტიანელთა სამხრეთ-დასავლეთ გერმანული სკოლა, 2. ფრაიბურგის სკოლა, 3. ტელეოლოგიური კრიტიციზმი, 4. Werttheoretische Kritizismus და ა. შ.

ლი თვალსაზრისი ჰუსერლისეულ იდეალიზმთან და ნეოპეგელიანელობის ზოგიერთ დებულებასთან.

აღნიშნული სკოლის მთავარი წარმომადგენლის ჰ. რიკერტის გნოსეოლოგიური შრომა — „შემეცნების საგანი“ რამდენიმეჯერ გამოიცა. ამ შრომის ბოლო გადამუშავებული გამოცემები (დაწყებული 1911 წ.) რიკერტის თანამედროვე ფილოსოფოსთა ნამდვილ „პორტრეტთა გალერეაა“: ნათლად ჩანს ის გავლენა, რომელსაც ახდენენ რიკერტისეულ თვალსაზრისზე ოიკენი, რემკე, ზიმელი, მაინონგი, ნატორპი, განსაკუთრებით კი ჰუსერლი და ლასკი.

ეს სკოლა, გარდა ამისა, იმითაა საინტერესო, რომ მან სავეგებით სწორად კი დასვა ცოდნის თეორიის ძირითადი საკითხი, კერძოდ, საკითხი ცოდნის ობიექტურობის შესახებ, მაგრამ არა თუ ვერ შეძლო ამ პრობლემის გადაწყვეტა, არამედ ნათლად აჩვენა, რომ ე. წ. ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს — თუნდაც შესწორებულს, ჰუსერლის კოპენის და სხვათა შეხედულებებით გამდიდრებულს — არ შეუძლია ააგოს ცოდნის მეცნიერული თეორია. ამ სკოლის მოძღვრების გადმოცემა და კრიტიკული ანალიზი თვალნათლივ აჩვენებს, რომ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის გამოჩენილი წარმომადგენლები ხშირად სწორად სვამენ შემეცნების თეორიის პრობლემას (ჰ. რიკერტი), მაგრამ მათი ფილოსოფიის იდეალისტური წანამძღვრების გამო პრობლემის გადაწყვეტისაკენ მიმართული ყოველი მათი ცდა ფუჭია<sup>2</sup>.

ეს სკოლა იმითაცაა საინტერესო, რომ შეეცადა მოეცა მეცნიერებათა თავისებური კლასიფიკაცია. ამასთან დაკავშირებით მან შექმნა ისტორიულ მეცნიერებათა გარკვეული თეორია, რომელიც პრინციპულად უპირისპირდება მარქსისტულ ისტორიულ მატერიალიზმს და ამიტომ ფართოდაა გავრცელებული ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსთა, სოციოლოგთა და ისტორიკოსთა შორის.

სწორედ ამით აიხსნება ის, რომ ჩვენ შედარებით დაწვრილებით ვაღმოვცემთ და კრიტიკულად ვარჩევთ ამ სკოლის შეხედულებებს.

2. სკოლის დამაარსებელია ვ. ვინდელბანდი (1848 — 1915), რომელიც ცნობილი იყო ფილოსოფიის ისტორიის დარგში შექმნილი ოხტულებებით. ამ სკოლის წარმომადგენლები (ი. კონი) ვ. ვინდელბანდს XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის დასავლეთევროპული ფილოსოფიის ერთ-ერთ გამოჩენილ წარმომადგენლად მიიჩნევენ. სიცოცხლის დასასრულს ვ. ვინდელბანდი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის პროფესორი იყო. მისი გარდაცვალების შემდეგ ეს ადგილი ჰ. რიკერტმა დაიკავა.

<sup>2</sup> როდესაც ცოდნის ობიექტურობის პრობლემის სწორ დასმავზე ვლაპარაკობთ, ჩვენ ძირითადად ჰ. რიკერტი გვაყვავს მხედველობაში.

ბადენის სკოლის ფილოსოფიური თეორიის ძირითადი დებულებები ვ. ვინდელბანდმა ჩამოაყალიბა შრომებში: „პრელუდიები“ (ორი ტომი, პირველად გამოიცა ფრაიბურგში 1884წ., შემდგომ გამოიცა მრავალჯერ), „ისტორია და ბუნებისმეტყველება“ (1894), „ნების თავისუფლების შესახებ“ (1904), „ლოგიკის პრინციპები“, (1910). „ფილოსოფიის შესავალი“ (1914. ამ წიგნში, არსებითად, მოცემულია ფილოსოფიის სისტემა, რომელიც უკვე გარკვეულად განსხვავებულია ავტორის თავდაპირველი თვალსაზრისისაგან). „ძველი ფილოსოფიის ისტორია“, „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“ (ორი ტომი, მასში გატარებულია ნეოკანტიანელთა თვალსაზრისი) და სხვ.

ვინდელბანდის იდეებმა შემდგომი განვითარება პოვა ამ სკოლის მთავარი წარმომადგენლის ჰ. რიკერტის (1883 — 1936) შრომებში. ჰ. რიკერტი, როგორც აღინიშნა ზემოთ, მისთვის თანადროული ფილოსოფიური თვალსაზრისების გავლენის ქვეშ იქცევა და შემეცნების თეორიაში ძველი გზის გვერდით სხვა გზასაც ეძებს.

რიკერტის ძირითადი შრომებია: 1. „შემეცნების საგანი“ (ფრაიბურგი, 1892); მესამე (1915) გამოცემიდან დაწყებული იმდენადაა გადამუშავებული, რომ, ავტორის სიტყვებით, ის უკვე „საესებით ახალი წიგნია“; 2. „ცნების ბუნებისმეტყველებული შექმნის საზღვრები“ (1902), მეორე გამოცემიდან დაწყებული (1913) ასევე არსებითადაა გადამუშავებული; 3. „ფილოსოფიის სისტემა“, ნაწ. I (1921); 4. „სიცოცხლის ფილოსოფია“ (1920) და მრავალი სტატია: „ფილოსოფიის ცნების შესახებ“ (ყურნალი „ლოგოსი“). „შემეცნების თეორიის ორი გზა“ (1909), „ერთი, ერთიანობა, ერთეული“ (1924), „პრედიატის ლოგიკა და ონტოლოგიის პრობლემა“ (1930) და სხვა.

ბადენის სკოლის წარმომადგენელთაგან უნდა დავასახელოთ ვინდელბანდის მოწაფე ე. ლასკი (1815 — 1915): მისი ძირითადი თხზულებებია: „ფიხტეს იდეალიზმი და ისტორია“, „ფილოსოფიის ლოგიკა და მოძღვრება კატეგორიების შესახებ“ (1911), „მოძღვრება მსჯელობის შესახებ“ (1912). ლასკი ბადენის სკოლის ერთ-ერთი ღრმად მოაზროვნე ფილოსოფოსი იყო. რიკერტი, რომლის ნაწერებზეც გარკვეული გავლენა იქონია ლასკმა, აღნიშნავდა, სისტემის შექმნა მხოლოდ ამ ფილოსოფოსს შეეძლო. ბადენის სკოლის წარმომადგენელია აგრეთვე ი. კონი (1869—1947), რომელსაც ეკუთვნის შრომები: „შემეცნების მიზნები და წინამძღვრები“ (1908), „ზოგადი ესთეტიკა“ (1901), „დიალექტიკის თეორია“ (1902), „მოძღვრება ღირებულებების შესახებ“ (3 ტომი, 1932). ამავე სკოლის წარმომადგენლის ბ. ბაუხის (1877 — 1942) თხზულებებია: „ი. კანტი“ (1917), „ბუნების კანონის ცნების შესახებ“ და სხვა. ჰ. მიუნსტერბერგის (1863

— 1916) კალამს ეკუთვნის „ღირებულებათა ფილოსოფია“ (1908), „ფსიქოტექნიკის საფუძვლები“ (1914) და სხვ. 1892 წლიდან მიუნსტერ-ბერგი ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორი იყო. ბადენის სკოლას ეკუთვნოდა რ. კრონერი, Hegelbund-ის თავმჯდომარე, ავტორი წიგნისა—„კანტიდან ჰეგელამდე“ (1924), ამ სკოლის რუსი წარმომადგენელი იყო ს. ჰესენი. მას ეკუთვნის შრომა „ინდივიდუალური ცაუზალობა“ (1909).

I. ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებების გადმოცემა რთული საქმეა. თუ მარბურგის სკოლის წარმომადგენლები მისდევენ და იცავენ ერთ, გარკვეული აზრით იგივეობრივ, თვალსაზრისს, ბადენის სკოლის წარმომადგენლები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან არა მარტო მეორეხარისხოვანი პრობლემების გაგებისას, არამედ, ხშირად, არსებითი საკითხების გადაწყვეტისასაც. უნდა აღინიშნოს, რომ სკოლის დამაარსებლები და მთავარი წარმომადგენლები ფილოსოფიური თეორიის შექმნის პროცესში არსებითად ცვლიდნენ თავიანთ შეხედულებებს.

უნდა ითქვას ისიც, რომ ბადენელთა მსჯელობა ფილოსოფიის საგნის შესახებ და ბადენის სკოლის თავად ფილოსოფია ძალზე მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული: ფილოსოფიის საგანზე ამ სკოლის წარმომადგენლების გადმოცემა გულისხმობს საკუთრივ ფილოსოფიის „სისტემის“<sup>3</sup> ცოდნას და, პირიქით, „სისტემის“ გადმოცემა მნიშვნელოვანწილადაა დამოკიდებული ფილოსოფიის საგნის პრობლემის გადაწყვეტაზე. ჩვენ შევეცდებით გადმოვცეთ ბადენის სკოლის შეხედულებები ფილოსოფიის საგანზე და ამ მიზნით დავეყრდნობით ვინდელბანდის დებულებებს („პრელუდიები“, „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“ დანართი) და რიკერტის შრომებს („შემეცნების საგანი“ — მესამე და შემდგომი გამოცემები, „ფილოსოფიის ცნების შესახებ“, „მეცნიერული ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა“).

ვინდელბანდის შეხედულებები ფილოსოფიის საგანზე ფართოდაა ენობილი. ქვემოთ მათ შევეხებით.

ძველ საბერძნეთში ფილოსოფიის ცნება გულისხმობდა ცოდნის მთელ ერთობლიობას. მეცნიერული ცოდნის განვითარების პროცესში ფილოსოფიას თანდათან გამოეყო დამოუკიდებელი მეცნიერული დისციპლინები და მე-19 საუკუნის ბოლოსათვის მთელი ს ი ნ ა მ დ -

<sup>3</sup> გარდა ამისა, გადმოცემის სიძნელე გაპირობებულია იმით, რომ, მიუხედავად სკოლის წარმომადგენელთა, განსაკუთრებით რიკერტის, ცდებისა, მათ ვერ შექმნეს ფილოსოფიის სისტემა. რიკერტი იზღუდება „ღია“ სისტემის შექმნით და თვლის, რომ ამ დროში სისტემის შექმნას შეძლებდა ჰეგელის მსგავსი მოაზროვნე: ასეთ სისტემას შექმნიდა პირველ მსოფლიო ომში დაღუპული ე. ლასკი.



ვილე, არსებული სპეციალურმა მეცნიერებებმა გაინაწილეს, რა-  
 ლა დარჩა ძველი ყოველისმომცველი მეცნიერებიდან — ფილოსოფი-  
 იდან? სინამდვილის რომელი სფეროა ფილოსოფიის საგანი? ფილო-  
 ფია აღმოჩნდა მეფე ლირის მდგომარეობაში — ამ უკანასკნელმა მთე-  
 ლი თავისი ავლა-დიდება შეიღებს დაურიგა და თავად მათხოვრად იქცა  
 („პრელუდიები“). ამიტომ უნდა უარყოფოთ ფილოსოფიის ძველი ცნება,  
 რომლის მიხედვითაც ფილოსოფია სწავლობს მთელ სინამდვილეს,  
 სინამდვილის ზოგად (უზოგადეს) კანონებს. ფილოსოფიის ისტორია,  
 რომელიც მოიცავს უკანასკნელ ასწლეულს, უფრო სწორად პერიოდს  
 „კანტიდან ნიცშემდეგ“, აჩვენებს ახალ გზას, ფილოსოფიის ახალ სა-  
 გახს. „კულტურის სწრაფი აღმავლობა და გავრცელება ბადებს მისი  
 თვითგანარების უფრო ღრმა მოთხოვნილებას და ჯერ კიდევ განმანათ-  
 ლებლობის ეპოქაში აღმოცენებული პრობლემა კულტურისა დასაბამს  
 აძლევს მოძრაობას, რომლის ლოზუნგია: „ყველა ღირებულების გა-  
 დაფასება“<sup>4</sup>. მე-19 საუკუნის დასასრულისა და მე-20 საუკუნის დასაწყ-  
 სის ფილოსოფიის ისტორიის გადმოცემისას ვინდებლანდი ასეთ  
 დასკვნამდე მიდის: ფილოსოფიას „შეუძლია იარსებოს მხოლოდ რო-  
 გორც მოძღვრებას საყოველთაო მნიშვნელობის  
 მქონე ღირებულებების შესახებ. ის აღარ ჩაერევა ცალ-  
 კეულ მეცნიერებათა მუშაობაში, რომელთა რიცხვსაც ახლა ფსიქო-  
 ლოგიაც ეკუთვნის. ფილოსოფია არ არის იმდენად პატივმოყვარე,  
 რომ მოინდომოს იმის შემეცნება, რაც მათ უკვე შეუშეცნებიათ და  
 არც ის სურს, რომ იყოს კომპილაცია და ცალკეულ მეცნიერებათა  
 ზოგადი დასკვნებიდან უზოგადესი მოძღვრება შექმნას. ფილოსო-  
 ფიას საკუთარი სფერო და საკუთარი ამოცანა იმ საყოველთაო მნი-  
 შვნელობის მქონე ღირებულებებში აქვს, რომლებიც კულტურის  
 ყველა ფუნქციის ზოგად ფონსა და ღირებულებათა ყოველი ცალკეუ-  
 ლი განხორციელების საფუძველს ქმნიან. მაგრამ ამ ღირებულებებს  
 ის აღწერს და ახსნის მხოლოდ იმ მიზნით, რათა დაახასიათოს მათი  
 მნიშვნელობა, ის განიხილავს მათ არა როგორც ფაქტებს, არამედ რო-  
 გორც ნორმებს. ამიტომ მისი ამოცანაც „კანონმდებლობაზე“ და-  
 იყვანება. მაგრამ ეს იქნება არა მის მიერ ნაკარნახევი თვითნებური  
 კანონები, არამედ გონების კანონები, რომლებიც მის მიერევა აღმო-  
 ჩენილი და შეცნობილი“<sup>5</sup>.

ამრიგად ფილოსოფიის საგანია არა სინამდვილე (არსებული) საე-  
 რთოდ და არა სინამდვილის რომელიმე ცალკეული სფერო — ისინი  
 სპეციალურმა მეცნიერებებმა გაინაწილეს, — არამედ ღირებულებებ-

<sup>4</sup> В. В н и д е л ь б а н д, История новой философии, т. 2, гл. 376.

<sup>5</sup> ib., гл. 387.

ბი. კულტურის საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ღირებულებები, — რომლებიც ნამდვილად კი არ არიან, კი არ არსებობენ, არამედ „მნიშვნელობენ“. რომელთაც აქვთ მნიშვნელობა.

ღირებულებაზე, რომელიც არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა. ქვემოთ გვეჩვენა ლაპარაკი. აქ კი გვსურს აღვნიშნოთ შემდეგი: ვინდებოდნენ ღირებულება ესმის როგორც „ნორმა“, ე. ი. თუ ჩვენი თვალსაზრისით ვილაპარაკებთ, საბოლოო ანგარიშით, როგორც რაღაც სუბიექტური, თუმცა ის — ისევე როგორც კანტი განსჯის ფორმებს — მაიწერს მას ობიექტურობას, ე. ი. ისეთ მნიშვნელობას, რომლის საფუძველზეც აიგება ობიექტი, მეცნიერული ცოდნის და საერთოდ კულტურის ობიექტური სამყარო.

რიკერტი ადრე ვინდებოდნის გზით მიდიოდა. მაგრამ მე-20 საუკუნის პირველი ათწლეულის ბოლოს მან გაითვალისწინა ამ თვალსაზრისის კრიტიკა და შეეცადა წასულიყო სხვა — ობიექტური გზით, თუმცა ისე, რომ უარი არ უთქვამს ძველ, სუბიექტურ გზაზე. ჩვენ უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ რიკერტის შეხედულებას ფილოსოფიის ცნებაზე, რადგან ეს გადამუშავებული თეორია ნეოკანტიანელთა ზადენის სკოლის შედარებით სრული გამოხატულებაა.

რიკერტს არ უნდა უარი თქვას იმ შეხედულებებზე, რომლის თანახმადაც ფილოსოფიას სურს „აქციოს თავისი კვლევის საგნად სამყარო მის მთლიანობაში“<sup>6</sup>. მაგრამ რადგან ყველა სხვა სპეციალური მეცნიერება სწავლობს ამავე მთელის ნაწილებს, „ნათელია, მათი განვითარებისა და გაფართოების პროცესში უნდა შეცვლილიყო აგრეთვე ცნება ფილოსოფიისა, რომელიც თავდაპირველად შეიცავდა ყველა მეცნიერებას“.

ფილოსოფიას აინტერესებს სამყარო როგორც მთელი. ჩნდება კითხვები: რას ნიშნავს „სამყარო“? რითი განსხვავდება სპეციალური მეცნიერებების ამოცანები ფილოსოფიის ამოცანებისაგან? როგორია თავისი არსებით საკუთრივ ფილოსოფიური მოღვაწეობა?

სამყარო როგორც მთელი — ეს არის „მე“ და „სამყარო“. ფილოსოფიის პრობლემა მოცემულია „სამყაროს“ და „მე“ მიმართებაში, სხვა სიტყვებით. სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებაში. „ფილოსოფიის ამოცანაა აჩვენოს, თუ როგორ ერთიანდება სუბიექტი და ობიექტი ერთიან ცნებაში სამყაროს შესახებ.“

დასმული პრობლემა ორი გზით შეიძლება გადაწყდეს: შეიძლება ამოსავალ წერტილად ჩავთვალოთ ობიექტი და მივალწიოთ სამყაროს ერთიანობას სუბიექტის ობიექტების სამყაროში მოთავსებით. ეს არის

6 Г. Риккерт, О понятии философии, «Логос», кн. I, 1910. ყველა შემდგომი ციტატა ამ სტატიიდანაა მოყვანილი.

გზა ფილოსოფიისა, რომელიც ყველაფერს ობიექტად აქცევს. მეორე მხრივ, შეიძლება სუბიექტზე დაყრდნობით ობიექტები ვეჭვბოთ (მსოფლიო) სუბიექტში. სპეციალური მეცნიერებები სწავლობენ სამყაროს, როგორც ობიექტებს. სინამდვილე არსებობს ფიზიკური და ფსიქიკური სინამდვილის სახით. მათ გარეშე „ჩვენ არ ვიცით არავითარი სხვა არსებობა“.

სპეციალურ მეცნიერებათა თვალსაზრისით სუბიექტი, „როგორც ფსიქიკურ პროცესთა ერთობლიობა“ ჩართულია ობიექტების ზოგად კავშირში, ფსიქიკური პროცესებიც ობიექტებია: სპეციალური მეცნიერებების ძირითადი ამოცანა ხომ მოვლენათა მიზეზობრივი ახსნაა. სუბიექტები. ამ თვალსაზრისით, შესულია ობიექტური სინამდვილის შემადგენლობაში. მიზეზობრივი რიგები, რომლებიც დროშია მოქცეული, — სინამდვილის ნიშანი სწორედ ისაა, რომ იგი დროში არსებობს, — ორი თვალსაზრისით შეიძლება განვიხილოთ: რნდივიდუალისა და გენერალიზაციის მეთოდის თვალსაზრისით. პირველ შემთხვევაში „ჩვენ გვაქვს განვითარების ერთეული ისტორიული რიგები“, მეორე შემთხვევაში „მარად განმეორებადი და უცვლელი ბუნება“<sup>7</sup>.

რიკერტი არ უარყოფს იმ მეთოდის მნიშვნელობას, რომელიც საგნებს ობიექტის ფორმაში განიხილავს, მაგრამ მიუთითებს ამ მეთოდის წინააღმდეგ საპირისპირო მეთოდის პოზიციებიდან წამოყენებულ არგუმენტებზე. მაგალითად, შეიძლება თქვან, რომ „თავად მიზეზობრიობის კატეგორია შემმეცნებელი სუბიექტის ფორმაა“. მაგრამ ჯერჯერობით მთავარი ეს არაა, ფიქრობს რიკერტი. საქმე ისაა, რომ ჩვენს ნიშანია მსოფლმხედველობის შექმნა, მსოფლმხედველობა კი უფრო მეტი რამაა, ვიდრე მიზეზობრივი კავშირების ცოდნა: „...ჩვენ ასევე გვსურს, მსოფლმხედველობამ გავგვაგებინოს ჩვენი სიცოცხლის „საზრისი“, ჩვენი „მეს“ მნიშვნელობა „სამყაროში“.

მსოფლმხედველობის მოთხოვნილება უფრო მეტი რამაა, ვიდრე სინამდვილის უბრალო ახსნა. მეთოდი, რომელიც საგნებს ობიექტის ფორმით განიხილავს, ვერ მოგვცემს მსოფლმხედველობას. „სუბიექტის ჩართვა ობიექტების მიზეზობრივ კავშირში, როგორც ჩანს, საეჭვბოთ ანადგურებს იმის იდეას, რაც ანიჭებს ჩვენს ცხოვრებას მნიშვნელობას, სიღრმეს, სიღიადეს“. აღნიშნული მეთოდი ანადგურებს იმას, რაც ყველაზე ახლობელია ჩვენთვის — ნებას და მოქმედებას. მას არ შეუძლია განმარტოს ჩვენი სიცოცხლის საზრისი: „სამყარო, რომელიც გაგებულა როგორც მხოლოდ ობიექტი, საზრისს მოკლებულია.“

<sup>7</sup> უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ ქვემოთ ვიტყვი.

მაგრამ ის ფაქტი, რომ ობიექტივიზმი ეგრე გვაძლევს მსოფლმხედველობას, ჯერ კიდევ არ ლაპარაკობს სუბიექტივიზმის მართებულობაზე. მეცნიერებათა საკვლევია საგნები და მოვლენები ხომ ჰეგელის სინამდვილის ნაწილებია. სუბიექტივიზმი, რომელიც არ აღიარებს ნათს რეალობას და ამტკიცებს, რომ ობიექტი არსებობს სუბიექტისათვის, მივა ფანტასტიკურ მეტაფიზიკამდე და ბოლოს სოლიფსიზმამდე. მართლაც, არსებული სუბიექტები ისევე რეალური არიან, როგორც არსებული ობიექტები. სუბიექტივიზმის მთავარი არგუმენტი ობიექტივიზმის წინააღმდეგ ისაა, რომ ეს უკანასკნელი აუფასურებს სამყაროს, ვერ გვიხსნის მას. მაგრამ სუბიექტივიზმი კი ანიჭებს აზრს სამყაროს იმით, რომ მთელ სინამდვილეზე ავრცელებს სუბიექტის კატეგორიას? „მსოფლიო „მეც“ ხომ შეიძლება იყოს ისეთივე მდაბალი და ღირებულებას მოკლებული, როგორც არის ხოლმე ნებისმიერი ინდივიდუალური ადამიანური, ერთობ ადამიანური სუბიექტი“.

ორთავე მეთოდი ცალმხრივია: სამყაროს საზრისს ღირებულებები ანიჭებენ. და ღირებულებებთან სუბიექტის მიმართების საკითხი დარსმება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ღირებულებათა პრობლემა გადაწყვეტილი. ამ მეთოდების ძირითადი შეცდომა ისაა, ფიქრობს რიკერტი, რომ ისინი არ გადიან სინამდვილის ფარგლებს გარეთ, სინამდვილე კი სამყაროზე უფრო ვიწრო სფეროა, მისი მხოლოდ ნაწილია. ყოფიერების გარდა ჩვენ საქმე გვაქვს ღირებულებებთან და მხოლოდ მათი ერთობლიობა, ე. ი. ყოფიერებისა და ღირებულებათა ერთობლიობა წარმოადგენს სამყაროს. ამრიგად, სამყარო შედგება სინამდვილისაგან, — ე. ი. სუბიექტებისა და ობიექტებისაგან — და ღირებულებებისაგან.

ჩვენ ვამბობთ ხოლმე, რომ ზოგიერთ ობიექტს, მაგალითად, ხელოვნების ნაწარმოებებს აქვთ ღირებულება. მაგრამ ღირებულების მქონე ობიექტი არ ემთხვევა ღირებულებას. „ყოველივე, რაც რაიმე სურათში სინამდვილეს ეკუთვნის — ტილო, საღებავები, ლაქი — არ წარმოადგენს ღირებულებებს, რომლებიც მათთანაა დაკავშირებული“. სინამდვილის მატარებელი (რეალური) ობიექტები, რომლებიც ღირებულებებთანაა დაკავშირებული, დოვლათს წარმოადგენენ. ღირებულება დოვლათში მქლავდება.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ღირებულება დაკავშირებულია სუბიექტთან, რომელიც დოვლათის შეფასებას იძლევა. შეიძლება ჩავთვალოთ, ხელოვნების ნაწარმოებს — სურათს — აქვს ღირებულება, რადგან სუბიექტი იძლევა მის შეფასებას. რიკერტის აზრით, საჭიროა მკაცრად განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ღირებულება და შეფასება. შეფასება ფსიქოლოგიური აქტია, ის არსებობს. ღირებულება არ არსებობს, ის „მნიშვნელობს“, „მნიშვნელობის“ მქონეა. რომელიმე მე-

ცნიერული ღირებულების თეორიული ღირებულება, ე. ი. ამ დებულების ქეშმარიტება განსხვავდება ამავე დებულების შეფასების აქტისაგან. ის ფაქტი, რომ რაიმე დებულება ყველას მიერ შეფასებულია როგორც ქეშმარიტება, ჯერ კიდევ არ იძლევა ამ დებულების ქეშმარიტობის გარანტიას. და პირაქით, ჯერ კიდევ აღმოუჩინელი ქეშმარიტებები მნიშვნელობის მქონენი არიან, მიუხედავად შესაბამისი შეფასების არარსებობისა. ამრიგად, დოვლათი და შეფასება, ფიქრობს რიკერტი, არ უნდა გავუიგივოთ ღირებულებას. ღირებულებები არ ეკუთვნიან არც სუბიექტებს და არც ობიექტებს. დოვლათი და შეფასება გამოხატავს ღირებულების შეერთებას სინამდვილესთან, ობიექტებთან (დოვლათთან) და სუბიექტებთან (შეფასებასთან).

სამყარო შედგება სინამდვილისა და ღირებულებებისაგან. სუბიექტები და ობიექტები სამყაროს ერთი ნაწილია, კერძოდ, სინამდვილეა. ამ ნაწილს უპირისპირდება სამყაროს მეორე ნაწილი — ღირებულებები<sup>8</sup>. ფილოსოფიის პრობლემა ამ ორი ნაწილის მიმართებისა და ერთიანობის პრობლემაა.

რომელი მეთოდი უნდა გამოიყენოს ფილოსოფიამ ამ პრობლემის გადაწყვეტისას? მეთოდი, რომელიც ყველა საგანს ობიექტის სახით ჩილავს, სპეციალურ მეცნიერებებს ეკუთვნის, მათ კი „წაართვის ფილოსოფიას ყველა პრობლემა, რომლებიც ნამდვილ ყოფიერებას ებებიან“. ყველა ფიზიკურ და ფსიქიკურ პროცესს შეისწავლის სპეციალური მეცნიერება სწორედ ამ მეთოდით. მაგრამ სპეციალური მეცნიერებები სწავლობენ სინამდვილის ცალკეულ ნაწილებს და არა სინამდვილეს როგორც მთელს. სინამდვილე, რომელსაც სწავლობენ სპეციალური მეცნიერებები, ჩვენ ცდაში გვეძლევა, ანდა, ყოველ შემთხვევაში, შეიძლება მოგვეცეს ცდაში. სინამდვილე, როგორც მთელი, ჩვენ არასოდეს გვეძლევა და არც შეიძლება მოგვეცეს, ის მუდამ „ამოცანის სახითაა დასახული“. სინამდვილე, როგორც მთელი, უკვე მხოლოდ სინამდვილე არაა. ის სინამდვილეზე მეტია, მეტია იმით, რომ მასში ღირებულებაა დაფარული. აი რატომ არ ეხება სპეციალური მეცნიერება „მთელს“: მეცნიერება ხომ არ სწავლობს ღირებულებებს.

ყოველივე თქმულის შემდეგ გასაგები ხდება ფილოსოფიის განსა

<sup>8</sup> სამყაროს როგორც მთელს, როგორც „ქეშმარიტ სინამდვილეს“ რიკერტი ჰეგლის საპირისპიროდ შემდგომში ასე ახასიათებს: „ის, რაც გონიერია, არ არის მხოლოდ სინამდვილე და ის, რაც მხოლოდ ნამდვილია, ჯერ კიდევ გონიერობ რილია.“

ზვავება სპეციალური მეცნიერებებისაგან: „ყველა წმინდა ყოფიერებითი პრობლემა აუცლებლობით ეხება სინამდვილის მხოლოდ ნაწილებს და ამიტომ სპეციალური მეცნიერებების საგანია. ასევე, ეს მეცნიერებები სწავლობენ შეფასებებს და დოვლათს. ეს მეცნიერებები იყენებენ მეთოდს, რომელიც ყოველ საგანს ობიექტის სახით იხილავს. ფილოსოფია არ იკვლევს არც ერთ წმინდა ყოფიერებით პრობლემას. ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც იწყება ღირებულებათა პრობლემა“.

ღირებულებები მკვლავდება სინამდვილეში, მაგალითად დოვლათში. ამიტომ კვლევის საწყისი წერტილი, რიკერტის აზრით, ისევ და ისევ სინამდვილეა. კულტურის სფეროში ჩვენს განკარგულებაშია ისეთი სინამდვილე, რომელიც დაკავშირებულია მნიშვნელობის მქონე ღირებულებებთან. კულტურა დოვლათის ერთობლიობაა. კულტურის დოვლათში „თითქოსდა დაილექა, გაკრისტალდა ღირებულებათა სიმრავლე.“ ფილოსოფიის პრობლემა ღირებულების საკითხია. მაგრამ ფილოსოფია იკვლევს სინამდვილეს როგორც მთელს. ამიტომ მან უნდა გადაწყვიტოს საკითხი სინამდვილისა და ღირებულების მიმართებისა და ერთიანობის შესახებ. „...ამიტომ ფილოსოფიამ უნდა ეპოვოს მესამე სამეფო, რომელიც ამ ორ სფეროს გაერთიანებს... წინააღმდეგ შემთხვევაში ფილოსოფია ვერ მოგვეცემს მსოფლმხედველობას, ე. ი. ცხოვრების საზრისის განმარტებას“. მესამე სამეფო არ არის რაღაც ვანსაკუთრებული სამეფო, რომელიც არსებობს სინამდვილისა და ღირებულებების გვერდით — „ეს უკანასკნელნი ამოწურავენ ალტერნატივას“. მესამე სამეფო მათი ერთიანობაა. რომელშიც ორთავე სფერო „წმინდადაა შენახული თავის ორმხრივობასა და განსაკუთრებულობაში.“

რა სახისაა ის კავშირი, რომელიც აერთიანებს ორ სამეფოს — არსებობის მქონე სინამდვილეს და მნიშვნელობის მქონე ღირებულებებს? ეს კავშირი არ შეიძლება იყოს რეალური, მიზეზობრივი: რეალური, მიზეზობრივი კავშირი მხოლოდ სინამდვილის მქონე საგნებს შორის შეიძლება არსებობდეს. ჩვენ ვამბობთ, წერს რიკერტი, რომ ღირებულებები ჩაძირული არიან დოვლათში და ეს სწორია, მაგრამ ეს გამოთქმა არაფერს ამბობს მათი კავშირის პრინციპზე. რიკერტს სურს, გამოიკვლიოს სინამდვილისა და ღირებულების კავშირის ხასიათი და ამ მიზნით კვლავ სუბიექტს მიმართავს. მაგრამ რას ნიშნავს ეს დაბრუნება? თუკი გამოვიკვლევთ შეფასებებს, ჩვენ ფაქტობრივად შევისწავლით ფსიქიკურ აქტებს, ე. ი. სინამდვილეს და არა ღირებულებას.

რიკერტი ცდილობს, გამოვიდეს რთული მდგომარეობიდან და ამ მიზნით გაცდის აქტის „საზრისს“ გამოყოფას. „გაცდის ან შეფასების აქტის საზრისი არ არის ამ აქტის არც ყოფიერება და არც ღირებუ-

ლება, ამდენად ის ამ ორი სამეფოს „კეშირი და ერთიანობაა“. ჩვენ „კანუმარტავთ“ (Deuten) შეფასების აქტს და ამით საზრისის სამეფოში ვიჭრებით. ამ მსჯელობის ნათელსაყოფად რიკერტს მაგალითის სახით მოყავს მეცნიერული დებულება, რომელსაც ჩვენ ქეშმარტად ვთვლით, ე. ი. გარკვეული თეორიული დოვლათი. ამ დებულების თეორიული ღირებულება, ე. ი. საზრისი არ არის დანოკიდებული აღიარების აქტზე. აღიარების აქტი ფსიქიკური აქტია, რომელიც დროში მიმდინარეობს, საზრისი კი არ არის ფსიქიკური განცდა და დროში არ მიმდინარეობს.

შეფასების აქტისათვის (მსჯელობის აქტისათვის) დამახასიათებელი საზრისი ყოფიერების ფარგლებიდან გადის, ის ღირებულებათა სამეფოზე მიუთითებს. მაგრამ არც ისაა ღირებულება, ის მხოლოდ მიგვითითებს ღირებულებისაკენ. შეფასების აქტის ამ საზრისს რიკერტი იმანენტურ საზრისს უწოდებს. მაგრამ შეფასების აქტს საზრისს აძლევს მხოლოდ ღირებულებათა სამეფო. რომ არ არსებულყო ღირებულებათა სამეფო, შეფასების აქტს არავითარი საზრისი არ ექნებოდა. ამიტომ „თავდაპირველად ჩვენ უნდა გავიგოთ კულტურის ღირებულება მის ისტორიულ მრავალფეროვნებაში. მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვეძლება მიკუთახლოვდეთ ჩვენი ცხოვრების განმარტებას ღირებულებათა თვალსაზრისით“.

ამრიგად, არსებობს ორი სამეფო — სინამდვილის სამეფო და ღირებულებათა სამეფო. სამყარო, მსოფლიო როგორც მთელი, ამ სამეფოთა ერთიანობაა. სინამდვილის ყველა ნაწილი — ობიექტები და სუბიექტები — სპეციალურ მეცნიერებათა საგნებს წარმოადგენენ. ფილოსოფია სწავლობს ღირებულების პრობლემას. მაგრამ ღირებულებები სინამდვილეშია „ჩაბირული“. ფილოსოფიამ ღირებულებათა სამეფო — თეორიული, ეთიკური, მოკლე, კულტურის ღირებულებები — სინამდვილესთან უნდა დააკავშიროს. მაგრამ რამდენადაც ჩვენ კულტურაზე, ე. ი. დოვლათის ერთობლიობაზე ვლაპარაკობთ. იგულისხმება, რომ ეს სამეფოები უკვე დაკავშირებული არიან. მაშასადამე, ჩვენ უნდა გავიგოთ ეს კეშირი — სწორედ ეს არის ფილოსოფიის საქმე.

ჩვენ შეგვიძლია დავიწყოთ სუბიექტით და შეფასების აქტებზე განმარტოთ როგორც ღირებულებაზე მიმთითებელი საზრისი. მეორე მხრივ, თავად საზრისი ღირებულების მნიშვნელობითაა გაპირობებული.

დასკვნები, რომლებსაც აკეთებს რიკერტი, ასეთია: სამყარო შედგება სამი სამეფოსაგან:<sup>9</sup> სინამდვილისაგან, ღირებულებებისაგან და

<sup>9</sup> როგორც ვნახეთ, რიკერტი საზრისს არ მიიჩნევს ცალკე სამეფოდ, რომელიც ორი დანარჩენი სამეფოს გვერდითაა მოთავსებული. მაგრამ საბოლოოდ რიკერტი საზრისსაც დამოუკიდებელი სამეფოს სახით გამოყოფს!

საზრისისაგან. სინამდვილე განაწილებულია კერძო მეცნიერებების მიერ. რომლებიც ყველაფერს ობიექტის სახეს აძლევენ. მათს კომპეტენციასია ასევე შეფასებები და დოვლათი. ღირებულებას პრობლემა, როგორც სწორედ ღირებულების პრობლემა, ფილოსოფიის კვლევის სფეროში შედის. გარდა ამისა, ფილოსოფია აერთიანებს ამ ორ სამეფოს იმის საშუალებით, რომ სინამდვილის, კერძოდ შეფასების აქტის მიმართ იმანენტური საზრისის, განმარტებას იძლევა. წინააღმდეგობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის — ფილოსოფიის ეს ძველი პრობლემა — იხსნება. სუბიექტი და ობიექტი ერთ სფეროს ეკუთვნიან. ობიექტივისტური მეთოდი კერძო მეცნიერებათა მეთოდად რჩება. ფილოსოფიაში ეს მეთოდი ვერ გვიშველის. მაგრამ ფილოსოფიაში არც სუბიექტური მეთოდი გამოდგება: „ჩვენთვის მნიშვნელოვანია მხოლოდ შეფასების სუბიექტური აქტების საზრისი. ჩვენ ღირებულებათა თვალსაზრისით უნდა განვმარტოთ სუბიექტისა და მისი შეფასებების საზრისი მეცნიერულ, მხატვრულ, სოციალურ და რელიგიურ ცხოვრებაში. ასეთია გზა, რომელიც ამართლებს მსოფლმხედველობის შესაძლებლობას. მსოფლმხედველობასთან მხოლოდ ფილოსოფიის სისტემის აგების გზით მიხვალ“.

როგორც ვხედავთ, რიკერტის მოძღვრება ფილოსოფიის საგანზე განსხვავდება ვინდელბანდის თვალსაზრისისაგან. უკვე ნათლად ჩანს მარბურგის სკოლის, ჰუსერლის და სხვათა გავლენა. რიკერტმა შეცვალა თავისი ადრეული „ცალმხრივი“ თვალსაზრისი გნოსეოლოგიაში და, შესაბამისად, შეცვალა თავისი ადრეული, ვინდელბანდის გაგების იგივეური, გაგება ფილოსოფიის საგნისა. ფილოსოფიის საგნის ამ თვალსაზრისით გაგების კრიტიკულ განხილვას ჯერ არ ვაპირებთ: საქმე ისაა, რომ რიკერტის გნოსეოლოგია უშუალოდ დააკავშირებული ფილოსოფიის საგნის გაგებასთან. იმისათვის, რომ თავი ავარიდოთ განმეორებებს, ჩვენ ჯერ შემეცნების თეორიას დავალაგებთ, შემდეგ კი კრიტიკულ ახალიზს შევუდგებთ.

II. ბადენის სკოლის ძირითადი დებულება უკვე ვინდელბანდის მიერ იყო წამოყენებული: „კანტის გაგება, — აღნიშნავდა ვინდელბანდი. — კანტის ფარგლებს გარეთ გასვლას ნიშნავს“. ამგვარი გასვლა „კანტის ფარგლებს გარეთ“, როგორც ცნობილია, უკვე ფიხტემ განახორციელა თავის ჯერარსის ფილოსოფიაში. სწორედ ჯერარსის თვალსაზრისის ატარებს ვინდელბანდი შემეცნების თეორიაში.

ვინდელბანდი აკრიტიკებს ასახვის თეორიას და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ჩვენი წარმოდგენების ჰეგემონიკობა სრულიადაც არ არის შემეცნებლისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური ყოფიერების სურათი.

ჰეგემონიკობა ისაა, რაც უნდა იაზრებოდეს. მიღებულ და გავრ-



ცლებულ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც წარმოდგენა უნდა იაზრებოდეს, რადგან ის ქეშმარიტია, ვინდელბანდი საწინააღმდეგო გაგებას უპირისპირებს: წარმოდგენა ქეშმარიტია, რადგან ის უნდა იაზრებოდეს. ამ შემთხვევაში ვინდელბანდი, ფიხტეს ტერმინოლოგიის მოშველიებით, არსებითად იმ აზრს გამოთქვამს, რომელსაც თავის დროზე კანტი იცავდა: ქეშმარიტი აზრი (წარმოდგენა) იმიტომ როდია ქეშმარიტი, რომ ის ნამდვილ ყოფიერებას ასახავს და, ამდენად, იუკი გსურს ქეშმარიტებას ვფლობდე. როდი უნდა ვიაზროვნოთ ისე, როგორც გვიკარნახებს სინამდვილე — ის ქეშმარიტია, რადგან ჩვენ განსჯის წესებთან შესაბამისად სწორედ ასე უნდა ვიაზროვნოთ.

ვინდელბანდი ამ თვალსაზრისს ატარებს როგორც ეთიკაში, ისე ესთეტიკაში (ეთიკა და ესთეტიკა ვინდელბანდისათვის ფილოსოფიის — აქსიოლოგიის — დარგებია). მაგალითად, თუკი ეთიკის სფეროში ბევლად აქტიუცებდნენ, რომ ესა თუ ის საქციელი უნდა ჩავიდინოთ, რადგან ის კარგია, ხსლა ვინდელბანდი აპირისპიროს ფიქრობს: კარგი კი არ გვიჩულებს ჩავიდინოთ გარკვეული საქციელი, არამედ ჭირარსი ხდის საქციელს კარგად.

ჭირარსის ცნება, რომელიც კანტს ჰქონდა მოცენული პრაქტიკულ ფილოსოფიაში და შემდგომ განავითარა ფიხტემ, ვინდელბანდმა გაავრცელა მთელ კულტურაზე — მეცნიერებაზე, წნუობაზე, ღელოვნებაზე და რელიგიაზე.

რიკერტი ფილოსოფიის „სისტემის“ აგებისას ეყრდნობა იმ პრინციპებს, რომლებიც ვინდელბანდმა წამოაყენა (იხ. რიკერტის „შემეცნების საგანი“, 1892). უკვე 1909 წელს თავის სტატიაში — „შემეცნების თეორიის ორი გზა“ — რიკერტი გარდაქმნის თავის თვალსაზრისს და 1915 წელს აქვეყნებს „ახალ“ წიგნს — („ein „neues“ Buch“) „შემეცნების საგანი“<sup>10</sup>. ეს „ახალი წიგნი“ მრავალი ასპექტითაა საინტერესო: იგი არის ბადენის სკოლის შემეცნების თეორიის ბოლო სიტყვა, გამოხატავს დაუკმაყოფილებლობას ბეული თვალსაზრისით. დაბოლოს, რაც მთავარია, იგი ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლის შემეცნების თეორიის კრახის მაჩვენებელია. მაგრამ ჩვენ, ამავე დროს, უნდა მივუთითოთ შემდეგ ვითარებაზე: გამოკვლევის დასაწყისში საკითხის სწორი დასმა, შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტის ნამდვილად სერიოზული ცდა და ამ პრობლემის იდეალისტური „გადაწყვეტა“, რომელიც არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა გაკოტრება, რიკერტის თეორიას კრიტიკის საინტერესო ობიექტად ხდის. რიკერტისათვის შემეცნების თეორია ფსიქოლოგიისა და მეტა-

<sup>10</sup> წიგნის შემდგომი გამოცემები არსებითად ამ გამოცემის შინაარსს იმეორებენ.

ღიზიკისაგან დამოუკიდებელი დარგია. შემეცნების თეორია მისთვის მეცნიერული ფილოსოფიის აგების ბაზისია, მან უნდა გვაჩვენოს პრაქტიკული კონების პრიმატი ჩვენს მსოფლმხედველობაში.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივაქციოთ ყურადღება იმას, რომ რიკერტი სწორად სვამს „შემეცნების თეორიის ძირითად პრობლემას.“ შემეცნებას ცნებას, აღნიშნავს რიკერტი, გარდა სუბიექტისა, რომელიც იმეცნებს. ეკუთვნის საგანი, რომელიც შეიმეცნება. საგანი არის ის, რაც უპირობირდება სუბიექტს და შეიმეცნება სუბიექტის მიერ. რაც უპირობირდება სუბიექტს, როგორც მისგან დამოუკიდებელი რამ. დამოუკიდებელი იმ აზრით, რომ შემეცნება მისკენ უნდა მიემართებოდეს. თუკი სურს მიაღწიოს თავის მიზანს. შემეცნების მიზანი კი ისაა, რომ იგი ობიექტური იყოს. ამიტომ კითხვა ასე დგას: რა არის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი საგანი შემეცნებასა, საიდან იღებს შემეცნება ობიექტურ ხასიათს?<sup>11</sup>

რიკერტს კარგად ესმის, რომ შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, ე. ი. სუბიექტისადმი ტრანსცენდენტური საგნის დაშვების გარეშე, მხოლოდ სუბიექტურ მონაცემებზე დაყრდნობით ცოდნის ობიექტურობის დასაბუთება შეუძლებელია. უნდა იყოს რაღაც სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, მისდამი ტრანსცენდენტური. ცოდნა მასზე იქნება მიმართული, მისით შეიძენს ობიექტურ ხასიათს.

რადგან შემეცნება გულისხმობს ერთმანეთთან დაკავშირებულ ორ მომენტს, ჩვენ, მიუხედავად კავშირისა შეგვიძლია დავადგინოთ მათ შორის არსებული განსხვავება. ეს შესაძლებლობას გვაძლევს, კვლევა იქნება გზით ვაწარმოოთ.

შემეცნებას ორი მხარე აქვს — სუბიექტური და ობიექტური. ამ მხარეთაგან ორთავე შეიძლება ვაქციოთ კვლევის ამოსავალ წერტილად. შეიძლება კვლევა დავიწყოთ საგნიდან (მისი არსებიდან) და შემდეგ გადავიდეთ სუბიექტზე ანდა, პირიქით, შეიძლება დავიწყოთ სუბიექტით და გადავიდეთ საგანზე (ამ უკანასკნელი გზით მიდიოდა რიკერტი თავისი წიგნის პირველ ორ გამოცემაში). გზათა სხვაობა ასე შეიძლება გამოვთქვათ: არსებობს შემეცნების საგანი და საგნის შემეცნება.

რიკერტი კვლევას იწყებს იველი — სუბიექტური — გზით. გადასაწყვეტა საკითხი ასეთია: არსებობს თუ არა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ტრანსცენდენტური სინამდვილე?<sup>12</sup>

უაზრობაა სინამდვილის შესახებ ასეთი კითხვა დაგვესვა: მართლა

<sup>11</sup> H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, გვ. 1—2.

<sup>12</sup> ib., გვ. 5.

არსებობს თუ არა სინამდვილე? ფილოსოფიას სრულიადაც არ ეპარება ეპივი სინამდვილის არსებობაში. როგორ არსებობს სინამდვილე — აი ესაა პრობლემა.<sup>13</sup> ხომ არ არის სინამდვილე ცნობიერების შინა-არსისაგან განსხვავებული რამ? პრობლემა თანდათანობით გარკვეულობას იძენს. რიკერტი წინასწარ არ გულისხმობს შემეცნების საგანს. ის წერს, რომ თავისი კვლევა განზრახ დაიწყო ასეთი სიტყვებით: „შემეცნების ცნებას, სუბიექტის გარდა, ეკუთვნის აგრეთვე სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი საგანი შემეცნებისა“. ეს არ ნიშნავს რომ შემეცნების საგანი არის სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილე. ჭრჭერობით ლაპარაკია იმაზე, რომ უნდა არსებობდეს რაღაც, რაც ჩვენს ცოდნას ობიექტურობას აძლევს. ეს რაღაც შეიძლება არ წარმოადგენდეს სინამდვილეს, ყოფიერებას, „ქეშმარიტი აზროვნება ყოველ შემთხვევაში უფრო მეტია. ვიდრე მხოლოდ სუბიექტის აზროვნება და ობიექტურობა ამ „ნეტს“ ეფუძნება.“<sup>14</sup> შეიძლება თუ არა სინამდვილე, არსებული, ყოფიერება იყოს ეს „მეტი“, იყოს ის ტრანსცენდენტური. რომელიც ცოდნის ობიექტურობას იძლევა? რიკერტს ეპივი არ ეპარება იმაში, რომ სპეციალური მეცნიერებები სწავლობენ სწორედ სინამდვილეს. სპეციალური მეცნიერებები გულისხმობენ იმას, რომ მათი კვლევის ობიექტები ნამდვილად არსებულები არიან. ისინი სვამენ კითხვას იმაზე, თუ როგორ წარმოუდგება სინამდვილე შემეცნებას. ისინი ეძებენ შინაარსისეულ ქეშმარიტებებს.

შემეცნების თეორია შემეცნების ფორმასა და შინაარსს ერთმანეთისაგან ასხვავებს. სპეციალური მეცნიერებები განყენებას ახდენენ ობიექტების არსებობის ფორმიდან, მათთვის მნიშვნელობა არა აქვს ობიექტების იმანენტობას და ტრანსცენდენტობას. სწორედ ეს უკანასკნელი პრობლემაა შემეცნების თეორიის პრობლემა. სხეულები ემორჩილებიან მიზიდულობის კანონს, მიუხედავად იმისა, თუ რას წარმოადგენენ ისინი — ცნობიერების შინაარსებს თუ ტრანსცენდენტურ რეალობებს. შემეცნების თეორია უყურადღებოდ ტოვებს შინაარსულ შემეცნებას და სვამს კითხვას შეეცნების ზოგადი ცნების შესახებ, ანუ საგნების არსებობის ფორმის შესახებ (თავისი საგნის არსებობის ფორმალური სახის შესახებ). შემეცნების თეორია კითხულობს: რას ნიშნავს ის, რომ ობიექტები „რეალურია“? ეს ნიშნავს კითხვას: არსებობს თუ არა სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი (ე. ი. მის მიმართ ტრანსცენდენტური) სინამდვილე, რომელიც შეიძლება

<sup>13</sup> ib., გვ. 6.

<sup>14</sup> ib., გვ. 8.

იყოს შედეგების საგანი და რომელიც ანიჭებს შემეცნებას ობიექტურობას?<sup>15</sup>

მაგრამ ეს მსჯელობა და კითხვები უაზროა, სანამ მოცემული არ არის სუბიექტისა და ობიექტის ზუსტი და ცალსახა ცნებები.

რიკერტი ადგენს სუბიექტისა და, შესაბამისად, ობიექტის რამდენიმე (ძირითადად სამ) ცნებას<sup>16</sup>: 1. ფსიქოფიზიკური სუბიექტი არის ჩემი „მე“, რომელიც შედგება ცნობიერებისა და სხეულისაგან. ყოველივე დანარჩენი არის გარე სამყარო, სივრცეში არსებული ობიექტები; 2. ფსიქოლოგიური სუბიექტი გულისხმობს ცნობიერებას და მის მდგომარეობებს; ამ შემთხვევაში ობიექტი იქნება ყველაფერი დანარჩენი, ყველაფერი, რაც არ არის ჩემი ცნობიერების მდგომარეობა ან ჩემი ცნობიერება. ამ ობიექტს რიკერტი ტრანსცენდენტურ ობიექტს უწოდებს; 3. დაბოლოს, სუბიექტის მესამე ცნებას მივიღებთ, თუ მეორე სუბიექტის ცნებას დავანაწილებთ ორად: სუბიექტად, რომელიც წარმოადგენს, აღიქვამს და ა. შ. და ობიექტად, რომელზეცაა მიმართული წარმოდგენა, აღქმა და ა. შ. ამრიგად, ახლა ობიექტი გულისხმობს ყველაფერს, რაც შეიძლება იქცეს ობიექტად, ე. ი. გარესამყაროს და ცნობიერების მდგომარეობებს. ამ ობიექტს რიკერტი იმანენტურ ობიექტს უწოდებს.

ჩვენ არ განვიხილავთ კრიტიკულად იმ მეთოდს, რომლითაც რიკერტი სუბიექტის ერთი ცნებიდან მეორეზე გადადის, მისი აზრით, ის ამას ახერხებს აბსტრაქციის მეშვეობით: პირველ სუბიექტს აშორებს სხეულს, შემდეგ კი დარჩენილ სუბიექტს — ცნობიერების შინაარსებს და პირად „მეს“, ე. ი. თანდათან ავიწროებს სუბიექტის ცნებას და აფართოვებს ობიექტის კორელატურ ცნებას. ბოლოს, სუბიექტია ის, რაც აცნობიერებს ცნობიერების შინაარსებს, ობიექტი კი ცნობიერების შინაარსებია<sup>17</sup>.

ისმენა კითხვა: რომელი ობიექტის არსებობაში შეიძლება შეგვეპაროს ეჭვი? პირველსა და მესამე შემთხვევაში ობიექტების არსებობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია: რად უნდა მტკიცება იმას, რომ არსებობს ობიექტების ვრცელი სამყარო ჩემ გარეთ, ფსიქოფიზიკური სუბიექტის გარეთ და რომ საზღვარი სუბიექტსა და ობიექტს შორის ჩემი სხეულის კანზე გადის. მე არ შემიძლია ეჭვი შევიტანო ჩემი სხეულის არსებობაში და უაზრობა იქნებოდა მემტკიცებინა,

<sup>15</sup> ib., გვ. 11 — 15.

<sup>16</sup> ობიექტი ამ შემთხვევაში გულისხმობს ყველაფერს, რაც „ასე თუ ისე განსხვავდება სუბიექტისაგან,“ გვ. 15.

<sup>17</sup> ib., გვ. 15—18.

რომ მისი არსებობა უფრო უეჭველია, ვიდრე მის გარშემო მატერიალური სხეულების, გარესამყაროს არსებობა. ფსიქოფიზიკური სუბიექტის გარეთ არსებულ სამყაროს არსებობაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება და ფილოსოფია სრულიადაც არ სვამს ამ საკითხს. „ვინც საკითხს გარე სამყაროს, „ნივთების თავისთავად“ რეალობის შესახებ ფილოსოფიის პრობლემად ჩათვლის, იმას შეეცნების თეორიისა არა გაეგება რა“<sup>18</sup>.

მესამე შემთხვევაშიც შეუძლებელია ეჭვი შევიტანოთ ობიექტის არსებობაში: მესამე ობიექტი ხომ იმანენტური ობიექტია, ცნობიერების შინაარსებია და განა შეიძლება ეჭვი შეგვეპაროს მათ არსებობაში?!

ეჭვი შეიძლება შევიტანოთ მხოლოდ მეორე წყვილის ობიექტში. ესაა ტრანსცენდენტური რეალობა, რომელზეც უნდა იყოს მიმართული ცნობიერება, რათა ობიექტურობის მოპოვება შეძლოს. აი სწორედ აქაა შემეცნების თეორიის პრობლემა — შემეცნების თეორიის პრობლემა ტრანსცენდენტური რეალობის პრობლემა: „გამოკვლევას, რომელიც სწავლობს ტრანსცენდენტურს შემეცნების ობიექტურობისათვის მისი მნიშვნელობის თვალსაზრისით და რომელიც სვამს საკითხს შემეცნების ტრანსცენდენტურ საგანზე, ჩვენ ტრანსცენდენტალურს ვუწოდებთ... და ამიტომ შემეცნების ფილოსოფიას ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია ეწოდება“<sup>19</sup>.

როგორღა წყვეტს რიკერტი ტრანსცენდენტური რეალობის პრობლემას? რიკერტის მიერ ამ პრობლემის გადაწყვეტა სავსებით უარყოფითია. არ არსებობს არავითარი ტრანსცენდენტური ყოფიერება, რომელზეცაა მიმართული შემეცნება და რომელიც აგვიხსნიდა ცოდნის ობიექტურობას. ყოფიერება იმანენტურია ცნობიერების მიმართ. რიკერტის წიგნის მთელი ერთი თავი („Der Standpunkt der Immanenz“) ეძღვნება იმის მტკიცებას, რომ ტრანსცენდენტური ყოფიერება არ არსებობს. რიკერტი აკრიტიკებს სხვადასხვა არგუმენტებს, რომლებიც ამის საპირისპირო თვალსაზრისს იცავენ. ფიქრობენ, რომ ტრანსცენდენტური ყოფიერება არის ჩვენი გრძნობადი შთაბეჭდილებების მიზეზი, რომ ის ამ შთაბეჭდილებების დამატებაა, ისაა, რაც უპირისპირდება და წინააღმდეგობას უწევს ჩვენს ნებას. რიკერტი არჩევს ყველა ამ არგუმენტს, ცდილობს უარყოს ისინი, აჩვენოს სამყაროს გაორების — ცნობიერების სამყაროდ და მისგან დამოუკიდებელ სამყაროდ დანაწევრების — მიზეზი და, ბოლოს, აკრიტიკებს ასახვის თეორიას. რიკერტის ამ მოსაზრებებს ჩვენ განვიხილავთ ქვემოთ, მი-

<sup>18</sup> ib., გვ. 20.

<sup>19</sup> ib., გვ. 22.

სი თეორიის კრიტიკული ანალიზისას. ახლა კი მოვისმინოთ მისი მსჯელობა იმანენტობის თვალსაზრისის შესახებ. აქ იბადება მრავალი კითხვა. რიკერტი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს ყოფიერება ცნობიერების გარეშე. ხომ არ ეწინააღმდეგება ეს დებულება ადრე გამოთქმულ მსჯელობას იმის შესახებ, რომ ფსიქოფიზიკური სუბიექტის გარეშე არსებობენ ნივთები, რომ გარე სამყარო არსებობს? ხომ არ ეწინააღმდეგება იმანენტობის თვალსაზრისი დებულებას იმის შესახებ, რომ მეცნიერული ცოდნის ობიექტურ ხასიათს აპირობებს მხოლოდ ტრანსცენდენტური, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რამ? ხომ არ იცავს რიკერტი სოლიფსიზმის თვალსაზრისს, როცა ამტკიცებს, ყოფიერება ცნობიერების გარეშე არ არსებობსო? რიკერტი ხომ საუბრით გარკვევით ამტკიცებს, რომ გამოკვლევამ იგი მიიყვანა „ფენომენალობის დებულებასთან“ („Satz der Phänomenalität“ — დილთაის ენოქქმა), „იმანენტობის დებულებასთან“, რომლის თანახმად ყოველივე, რაც ჩემთვის არსებობს, ცნობიერების ფაქტია, მთელი სინამდვილე ცნობიერების ფაქტია. თითქოს რიკერტი ვეღარ უნდა გაექცეს სოლიფსიზმს, თითქოს მან ვეღარ უნდა შეძლოს ცოდნის ობიექტური ხასიათის დასაბუთება.

მაგრამ რიკერტი სასტიკად ილაშქრებს სოლიფსიზმის წინააღმდეგ. მისი აზრით, სოლიფსიზმი წარმოადგენს აბსურდულ თვალსაზრისს, რომელიც ამტკიცებს, რომ სამყარო არის ჩემი ცნობიერების მდგომარეობა. არ უნდა მტკიცება იმას, რომ ჩემი „მეს“ განცდებისაგან, მდგომარეობებისაგან დამოუკიდებლად — სულ ერთია. ფსიქოფიზიკური იქნება ეს „მე“, თუ ფსიქოლოგიური — არსებობს სინამდვილე. მაშასადამე, ის ცნობიერება, რომლის გარეშეც ვერ იპოვით ყოფიერებას, რომლის მიმართაც სამყარო იმანენტურია, თავისებური ცნობიერებაა.

ფსიქოფიზიკური (ვრცეული) სუბიექტი და ფსიქოლოგიური სუბიექტი თავისი წარმოდგენებით, აღქმებით და ა. შ. რეალური სუბიექტებია. სხვაობა მათ შორის რაოდენობრივია<sup>20</sup>. რიკერტი მათ უპირისპირებს არარეალური, არანამდვილი სუბიექტის ცნებას. ჩვენ ხომ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ორი პირველი სუბიექტი შეიძლება გადავიყვანოთ ობიექტების სფეროში. რაღა რჩება სუბიექტის მხარეზე? ხომ არ რჩება აქ ცარიელი, უშინაარსო სიტყვა? რიკერტის აზრით, მართლაც აქ არაფერი ნამდვილი აღარ რჩება. რჩება მხოლოდ წმინდა ფორმა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ აქ არაფერი აღარ რჩება! აი ის, რაც რჩება, არის სწორედ გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი უ რ ი ს უ ბ ი ე ქ ტ ი. ეს სუ-

<sup>20</sup> ib., 39.

ბიექტი, „ცნობიერება საერთოდ“, არ არის „ჩემი“, ის „უსახელოა“, „პერსონალური“ არ არის, უპიროვნოა<sup>21</sup>. მთელი სინამდვილე — ეს უკანასკნელი კი ინდივიდუალურ „მესაც“ მოიცავს. — იმანენტურია მის მიმართ.

გნოსეოლოგიური სუბიექტი ცნობიერებადობის ფორმაა, სინამდვილე კი ამ ცნობიერების შინაარსია. იმანენტურია მხოლოდ ის, რასაც ცნობიერების ფორმა აქვს, ტრანსცენდენტური კი ისაა, რაც ამ ფორმის გარეშეა<sup>22</sup>.

ჩვენ უფრო დაწვრილებით უნდა გავარჩიოთ უპიროვნო, გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნება, რათა ნათლად გავიგოთ, რისი თქმა სურს რიკერტს. რიკერტი აგებს ცოდნის თეორიას, ცოდნის ფილოსოფიას. ცოდნის ფილოსოფია იკვლევს ცოდნას, კეშმარიტებას და არა ფიზიკური და ფსიქიკური სამყაროს საგნებსა და მოვლენებს. ამ უკანასკნელთა არსებობაში მას ეკვი არ ეპარება. ის არც ეხება მათ: ისინი სპეციალურ მეცნიერებათა შესწავლის ობიექტები არიან. ცოდნას, კეშმარიტებას ობიექტური ხასიათი აქვს. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა, კეშმარიტება არ არის დამოკიდებული ჩემზე, ამა თუ იმ ფსიქიკურ განცდაზე. ის არ არის დამოკიდებული ნება-სურვილებზე, მისწრაფებებზე, ადამიანთა პირად განცდებზე. მაგრამ შემეცნებას ხომ სუბიექტი, ცნობიერება ახორციელებს! როგორიღაა ცნობიერება იმ შემთხვევაში, თუ ის არ არის ჩემი, პირადი, თუ ის არ არის ჩემი ინდივიდუალური ფსიქიკური განცდა, რომელიც ყოველთვის სუბიექტურია. რიკერტი გვიპასუხებს: ის ზეინდივიდუალური ცნობიერებაა: ეს ცნობიერება ინდივიდუალური რომ ყოფილიყო, იმანენტობის დებულებების („არ არსებობს ყოფიერება ცნობიერების გარეშე“) მიღება ტოლფასი იქნებოდა იმისა, რომ ყოფიერება, სინამდვილე ფსიქიკურ განცდად გადაგვექცია. ეს ცნობიერება აბსოლუტური (ღვთაებრივი) რომ ყოფილიყო, ჩვენ მეტაფიზიკის ტყვეობაში აღმოვჩნდებოდით, რიკერტი კი უარყოფს მეტაფიზიკას.

რა თქმა უნდა, რიკერტი საფესვებით როდი ცდება, როცა ფილოსოფიურ ცოდნას სპეციალური ცოდნისაგან ასხვავებს. მაგრამ ის მათ საფესვებით წყვეტს ერთმანეთისაგან, ამის შედეგად კი დაახლოებით ასეთ სურათს ვიღებთ: სპეციალური მეცნიერებების საგანია სინამდვილე, ჩვენ გარეშე არსებული ყოფიერება, ცოდნის თეორიის (ცოდნის ფილოსოფიის) საგანი თავად ცოდნაა. ეს უკანასკნელია „სინამდვილე“, „ყოფიერება“ ცოდნის თეორიისათვის. ამიტომ ის ცნობიერების მი-

<sup>21</sup> ib., 48—49.

<sup>22</sup> ib., გვ. 52.

მართ იმანენტურია. ის, რა თქმა უნდა, არ არის ფსიქიკური პროცესა, ის როგორც ცოდნა „ობიექტურად“ არსებობს და ამ ცოდნის ფორმაა გნოსეოლოგიური სუბიექტი.

მთელი სინამდვილე იმანენტურია გნოსეოლოგიური სუბიექტის შიშართ. სადღა ის ტრანსცენდენტური, რომლისკენაც მიემართება ცოდნა, რათა ობიექტური იყოს? ტრანსცენდენტურის გარეშე ხომ არ არსებობს ცოდნის ობიექტური ხასიათი! იმანენტობის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიის პირველი სიტყვაა და არა უკანასკნელი. ის მხოლოდ შესავალია, რომელიც უკუაგდებს ობიექტების, ყოფიერების რეალობის მოჩვენებით ტრანსცენდენტობას: „ტრანსცენდენტური მოკვდა. გაუმარჯოს ტრანსცენდენტურს!“<sup>23</sup>.

და აი იწყება ნამდვილი ტრანსცენდენტურის ძებნა, ძებნა იმ ტრანსცენდენტურისა, რომელსაც შეუძლია ცოდნის ობიექტურობის გამართლება.

რიკერტი სავსებით სამართლიანად თვლის, რომ მხოლოდ ტრანსცენდენტური რამ, ე. ი. მხოლოდ შემეცნებლისაგან დამოუკიდებელი რამ აგვიხსნის ცოდნის ობიექტურ ხასიათს. ამავე დროს, მისი აზრით, მან უკვე დაამტკიცა, რომ ტრანსცენდენტური სინამდვილე არ არსებობს<sup>24</sup>. ამიტომ რიკერტი ასეთ დასკვნამდე მიდის: ცოდნის ობიექტურობის ახსნისას არ შეიძლება დავეყრდნოთ არც ტრანსცენდენტურ რეალობას, და არც იმანენტურ რეალობას. საერთოდ სინამდვილე არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, რომელიც ცოდნას ობიექტურობას ანიჭებს.

რიკერტის შემდგომი მსჯელობის გასაგებად ჩვენ უნდა მივაქციოთ ყურადღება ერთ, რიკერტისთვის მეტად მნიშვნელოვან პუნქტს, რომელიც მის გნოსეოლოგიაში უდიდეს როლს თამაშობს: ესაა პრობლემა ფორმისა და შინაარსისა. სპეციალური მეცნიერებები სწავლობენ „მასალას“ და არ სვამენ კითხვას მისი ნამდვილობის შესახებ, მისი ყოფიერების შესახებ.

მართალია, სპეციალური მეცნიერებები მას „სინამდვილეს“, „ყოფიერებას“ უწოდებენ და შემეცნების „საგნადაც“ კი არ მიიჩნევენ.

---

<sup>23</sup> Das Transzendente ist tot, es lebe das Transzendente! ib., გვ. 134.

<sup>24</sup> რამდენადაც ჩვენ შემეცნების თეორიის სფეროში ვიმყოფებით, ჩვენი კვლევის საგანია ცოდნა, ამიტომ შემეცნების და, მაშასადამე, ცნობიერების გარეშე ყოფიერება არ შეიძლება იყოს. ის, რაც აბსოლუტურად ცნობიერების გარეშეა, არ შეიძლება შევიშვეთ ან გავაცნობიეროთ. ამიტომ სინამდვილე მიიღწევა შემეცნების მიერ როგორც მის მიმართ იმანენტური რამ, როგორც ცნობიერების შინაარსი. ასეთია რიკერტის მსჯელობა.



მაგრამ ისინი სრულიადაც არ აყენებენ საკითხს ნამდვილობის შესახებ. სინამდვილე ფორმაა და არა შინაარსი. უკვე კანტმა დაამტკიცა, რომ ყოფიერება (Sein) არ არის პრედიკატი, რომელიც მოცემული იქნებოდა ნივთის ცნებაში. ასი ნამდვილი ტალერი არ შეიცავს თავის თავში უფრო მეტს, ვიდრე ასი შესაძლებელი ტალერი: ასი ნამდვილი ტალერის შინაარსი ასი შესაძლებელი ტალერის შინაარსიაგან მხოლოდ სინამდვილის ფორმით განსხვავდება. ფორმის პრობლემა შემეცნების თეორიის მთავარი პრობლემაა. ჩვენ კიდევ შევხვდებით ამ დებულების დამტკიცების ცდას. აქ კი მოვიყვანთ რიკერტის კიდევ ერთ მსჯელობას, რომელიც მის თვალსაზრისს ამტკიცებს. რიკერტი აკრიტიკებს ასახვის თეორიას, თუმცა აღიარებს ასახვის შეფარდებით მნიშვნელობას ცოდნის პროცესში. ამ კრიტიკული განხილვისას რიკერტი კვლავ მიუთითებს იმ განსხვავებაზე, რომელიც არსებობს „მასალასა“ და „საგანს“ შორის, შინაარსსა და ფორმას შორის. „თუ ამ ქალაქის შესახებ ვამბობ, თეთრია და არა ლურჯი-მეთქი, ჩემი წარმოდგენა ასახავს სინამდვილეს სითეთრის განზომილებაში და ეს დებულება ჭეშმარიტია, რადგან ის სწორედ ამას აკეთებს: თეთრი ქალაქი უნდა მოვიაზროთ სწორედ როგორც თეთრი და არა როგორც ლურჯი, რადგან ის თეთრია და არა ლურჯი. ეს უბრალო ამბავია და ამდენად ასახვის თეორიის წინააღმდეგ არაფერი არ შეიძლება ითქვას“. მაგრამ აქ ჩვენ ვაიგივებთ ერთმანეთთან მასალასა და საგანს და ამიტომ შემეცნების თეორიის პრობლემების მიღმა ვრჩებით. ამ შემთხვევაში ხომ ჩვენ ვამტკიცებთ არა მარტო ქალაქის სითეთრეს, არამედ სითეთრის არსებობასაც. ჩვენ საგანს მივაწერთ თვისებას, ეს უკანასკნელი კი, ყოფიერებისა და სინამდვილის მსგავსად, ცნებაა, რომელიც ცოდნის შინაარსს არ ეკუთვნის. ასახვის თეორია (რომელიც ეხება შემეცნების შინაარსს) ალბათ შეიძლება აეხსნა ის, თუ როგორ ვიმეცნებ მე ამ ქალაქის თეთრ ფერს. მაგრამ მას არ ძალუძს, უპასუხოს კითხვას — თუ რას ეყრდნობა ჭეშმარიტება ქალაქის ნამდვილად არსებობის შესახებ. პირველი მტკიცებისათვის ორიგინალი არსებობს, მეორესათვის კი — არა<sup>25</sup>. ცოდნაში — რომ ქალაქის ეს ნაკერი თეთრია — „სინამდვილე“ ეკუთვნის არა სინამდვილის შინაარსს, არამედ მის ფორმას. ამიტომ ცოდნა, რომ რაიმე ნამდვილია, თავის თავში შეიცავს სინამდვილის ფორმის პრობლემას.

პრობლემა ნათლად და არაორაზროვნადაა დასმული. ერთი რამ ცხადია: სულ ერთია, რომელ თვალსაზრისს დავადგებით — მატერიალისტურს, რომელიც აღიარებს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი

<sup>25</sup> H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, გვ. 135—145.

ყოფიერების („ტრანსცენდენტური სინამდვილის“) არსებობას, თუ იდეალისტურს, რომლის თანახმადაც სინამდვილე იმანენტურია ცნობილნიშნის მიმართ. — შეგვიძლია უფრო შორსაც წავიდეთ და ვთქვათ, რომ სინამდვილე ილუზიაა—ჩვენ მაინც უნდა ვაღიაროთ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი კანონები. მაგალითად. მიზიდულობის კანონი, ფიზიკის ძირითად შინაარსს. — რა თქმა უნდა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ბევრ საკამათოსა და ბოლომდე გადაუწყვეტელ საკითხებს — აღიარებენ როგორც ფიზიკოსი. იდეალისტები, ისევე ფიზიკოსი მატერიალისტები. ვინმე რომ იცავდეს აბსურდულ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა და არა რეალურად, ობიექტურად არსებული სინამდვილე, იძულებული იქნებოდა ელიარებინა მიზიდულობის კანონის არსებობა თავის სამყაროში: ამ შემთხვევაში მეცნიერული ცოდნის შინაარსი თვალსაზრისზე არ არის დამოკიდებული. უიხვავა ესება შემდეგს: როგორ არსებობს სინამდვილე, როგორაა სინამდვილის არსებობის ფორმა, რა გვავიძულებს ჩვენ, ვამტკიცოთ. რომ სინამდვილე არის? დებულება იმის შესახებ, რომ ქაღალდი თეთრია, ჭეშმარიტია, თუკი ქაღალდი მართლაც თეთრია, მაგრამ რა გვავიძულებს ვამტკიცოთ. რომ ის ნამდვილია? სწორედ ესაა სინამდვილის ფორმის პრობლემა, რომელიც, რიკერტის აზრით, შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემაა.

ამ პრობლემის გადაწყვეტას რიკერტი პირველი გზით იწყებს. ე. ო. ის შემეცნებიდან მიდის შემეცნების საგნისაკენ. რიკერტი აკრიტიკებს ასახვის თეორიას, ამტკიცებს, რომ ასახვა ყოველთვის წარმოდგენაა, წარმოდგენა კი, როგორც ცნობილია, თავისთავად არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. ასე ფიქრობდნენ. აღნიშნავს რიკერტი, არისტოტელე, დეკარტი. კანტი — ეს უკანასკნელი ამტკიცებდა, რომ ცოდნა ხორციელდება მასალისა და ფორმის სინთეზით, რომელიც მსჯელობის ფორმას იღებს.

ჭეშმარიტი და მცდარი ჰოყოფისა და უარყოფის მომენტებთანაა დაკავშირებული. ჰოყოფა და უარყოფა კი მხოლოდ მსჯელობის ფორმაში ხორციელდება. როგორც ჩანს. აღნიშნავს რიკერტი. აქაც შემეცნების პრობლემა ესება მხოლოდ ფორმას და არა შინაარსს. წარმოდგენები მხოლოდ შინაარსია და ამდენად ჯერ კიდევ არაა ცოდნა. ცოდნა — ჭეშმარიტება — მხოლოდ ჰოყოფის ან უარყოფის, ე. ო. მხოლოდ მსჯელობის ფორმაში წარმოიშობა. შემეცნება მსჯელობებში ხორციელდება და ამიტომ შემეცნებელი სუბიექტი წარმოდგენი სუბიექტი („ein vorstellendes Subjekt“) კი არ არის, არამედ განმსჯელი („ein urteilendes Subjekt“) სუბიექტია.

ახლა შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა ასე ჩამოყალიბ-

დება: რა არის მსჯელობის მასშტაბი ანუ საგანი, რას ეყრდნობა საგნობრიობა მსჯელობისა, რომელიც ამტკიცებს, რომ „რალაც ნამდვილად არის“ ან, რომ რალაც შინაარსს აქვს სინამდვილის ფორმა?<sup>26</sup>. რიკერტი სვამს სამ კითხვას: 1. როგორ უნდა განვასხვავოთ მსჯელობა წარმოდგენისაგან? 2. რაზეა მიმართული განმსჯელი, შემმეცნებელი სუბიექტი? 3. დაცულია თუ არა განმსჯელი სუბიექტის ამ „საგნის“ ტრანსცენდენტობა ყოველი ექვისაგან, ე. ი. გვაქვს თუ არა მისი სახით შემეცნების ობიექტურობის საიმედო საფუძველი?

რიკერტი პირველი — ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური — გზით მიდის და თვლის, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი, თუკი ის მართლაც იმეცნებს, ფსიქიკურ რეალობას წარმოადგენს. ამიტომ სუბიექტურ გზას არ შეუძლია საესეებით ჭგულებელყოს ფსიქოლოგია<sup>27</sup>. ბევრს შემეცნება ფსიქიკურ პროცესებზე დაყავს, წერს რიკერტი, ამ საფუძველზე შემეცნების თეორია ფსიქოლოგიას უიგივდება. არიან ისეთებიც, რომლებიც გნოსეოლოგიური საკითხების განხილვისას საესეებით არ უწევენ ანგარიშს ფსიქოლოგიას. ასე წარმოიშობა ალტერნატივა: ან ფსიქოლოგიზმი, ან წმინდა ლოგია, რა თქმა უნდა, შემეცნების საგანი არ არის ფსიქიკური პროცესი, მაგრამ შემმეცნებელი სუბიექტი ყოველთვის ფსიქიკური „მე“ არის. ამიტომ მისი განორიციება შემეცნების თეორიიდან ისევე არ შეიძლება, როგორც არ შეიძლება ამ სფეროდან შემეცნების საგნის ან გნოსეოლოგიური სუბიექტის განდევნა. ყოვლისმომცველ გნოსეოლოგიაში რეალურმა (ფსიქიკურმა) სუბიექტმა თავისი ადგილი უნდა იპოვოს. სწორედ მასზე დაყრდნობით გაყავს რიკერტს შემეცნების თეორიის პირველი გზა. რა თქმა უნდა, „წმინდა“ ფსიქოლოგიას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს შემეცნების თეორიაში. მაგრამ თანამედროვე ფსიქოლოგია აღარ არის წმინდა მეცნიერება ყოფიერების შესახებ. ის სცილდება ყოფიერების ფარგლებს და შეიცავს თავის თავში ისეთ რეზულტატებს, რომლებითაც შეიძლება ვისარგებლოთ ტრანსცენდენტობის პრობლემის კვლევისას. კერძოდ, ფსიქიკური ობიექტები საინტერესონი არიან იმ მიმართებით, რომ აზრს მათ შესახებ ჩვენ ვუკავშირებთ იმ ფუნქციას, რომელსაც ასრულებენ ისინი, ფუნქციას, რომელიც ყოფიერების საზღვრებს მიღზაა. ფსიქიკური ობიექტები შეიცავენ გარკვეულ მნიშვნელობას ანუ საზრისს, რომელიც რალაც სხვაზე მიუთითებს. ამიტომ მეცნიერებას სულიერი ცხოვრების შესახებ შეუძლია შეისწავლოს არა მხოლოდ

<sup>26</sup> ib., ჯვ. 151.

<sup>27</sup> ib., გვ. 156.

ფსიქიკური ცხოვრების ფაქტები, მას შეუძლია მოგვეცეს საზრისის განმარტება, რომელიც ყოფიერების საზღვრებს მიღმაა. ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ მსჯელობა. მსჯელობები ყველა სხვა ფსიქიკური აქტებისგან იმით გამოირჩევიან, რომ ისინი და მხოლოდ ისინი, შეიძლება ხასიათდებოდნენ ქეშმარიტების ნიშნით, ე. ი. იმით, რომ მხოლოდ ისინი შეიცავენ ცოდნას. ამ დებულებით ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ მსჯელობებს საზრისი აქვთ<sup>28</sup>. ფსიქიკური პროცესი არასოდეს არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტი ან მცდარი, ის უბრალოდ არსებობს. მსჯელობის ფსიქოლოგიისათვის მსჯელობები ფსიქიკური აქტებია და ამდენად ის არ ეხება მსჯელობათა ქეშმარიტებასა და მცდარობას. მსჯელობას როგორც ქეშმარიტ მსჯელობას, ე. ი. როგორც ცოდნას აქვს არა მარტო ყოფიერება, არამედ საზრისიც, რომელიც არასოდეს არ ემთხვევა ფსიქიკურ ყოფიერებას. მსჯელობის ქეშმარიტება მსჯელობის ობიექტური შინაარსია, ის ზედროულია, ზეინდივიდუალურია და ამიტომ არ არის ფსიქიკური. ეს უკანასკნელი ყოველთვის ინდივიდუალურია და დროში მიმდინარეობს. ფსიქიკური ნამდვილია, რამდენადაც ის დროში მიმდინარეობს. მსჯელობის ქეშმარიტება, ობიექტური შინაარსი არ არის ნამდვილი („nicht wirklich“). არანამდვილი ობიექტური შინაარსი მოიაზრება ან გაიგება მსჯელობის ნამდვილი აქტებით.

აქ კი რიკერტი ლაპარაკობს იმ სამი სამეფოს არსებობაზე, რომელთა შესახებაც უკვე ვთქვით, როცა ვახასიათებდით რიკერტის შეხედულებებს ფილოსოფიის საგანზე რიკერტი ლაპარაკობს მსჯელობის რეალურ ფსიქიკურ აქტზე (პროცესზე), ფსიქიკური ყოფიერებისაგან განსხვავებულ, ირეალურ საზრისზე და ცოდნის ტრანსცენდენტურ საგანზე, რომელზეც მიუთითებს საზრისი. საზრისის სფერო შუალედური სფეროა, ის პირველს მესამესთან აკავშირებს.

ახლა შევაჯამოთ ზემოთ თქმული: შემეცნება წარმოდგენა კი არ არის, არამედ მუდამ მსჯელობაა; სულიერი ცხოვრების პროცესების „წმინდა“ ფსიქოლოგიას არავითარი კავშირი არა აქვს შემეცნების თეორიასთან. მაგრამ იმ ფსიქოლოგიას, რომელიც შეიცავს საზრისის განმარტების ელემენტებს, შეუძლია ითამაშოს მნიშვნელოვანი როლი შემეცნების თეორიის პრობლემათა გადაწყვეტაში. ფსიქიკური ცხოვრების ფაქტები (მსჯელობის აქტები) დაკავშირებული არიან საზრისთან. ამ ფაქტებიდან ჩვენ უნდა გამოვყოთ ის, რაც ექვემდებარება საზრისის განმარტებას<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> ib., გვ. 162—163.

<sup>29</sup> ib., გვ. 167—174.

შემეცნება მის საგანთან, ჭეშმარიტებასთან მიმართებაში უნდა განვიხილოთ. ყოველი შემეცნება იწყება მსჯელობით, ვითარდება მსჯელობებში და მსჯელობით სრულდება. ნამდვილი ანუ „აქტუალური“ შემეცნება ყოველთვის მსჯელობის აქტებს წარმოადგენს. მსჯელობის აქტი მუდამ ან ჰოყოფა ან უარყოფაა. ისმება კითხვა: რატომ ვანდნთ რაიმეს ჰოყოფას ან რატომ უარყოფთ რაიმეს? ჰოყოფა და უარყოფა შეფასებებია. „რაიმეს ჰოყოფას ამ რაიმეს ღირებულების გამო ვახდენ, ხოლო მის უარყოფას მისი არაღირებულების გამო“. შემეცნების პროცესში წარმოდგენების შინაარსს ემატება ამღიარებელი ჰოყოფა და უკუმგდებელი უარყოფა. შემეცნება თავისი ლოგიკური აზრით წარმოადგენს ღირებულებათა აღიარებას და არაღირებულებათა უკუმგდებას და პირიქით, შეცდომა არის არაღირებულებათა აღიარება და ღირებულებათა უკუმგდება.

ამგვარად, ზემოთ დასმული კითხვებიდან პირველზე პასუხი გაცემულია<sup>30</sup> — ჩვენ უკვე ვიცით. თუ რით განსხვავდება მსჯელობა წარმოდგენისაგან, თუ როგორია მსჯელობის ბუნება.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ღირებულება არ უნდა აგვერიოს შეფასებებში და იმ ობიექტებში, რომლებთანაცაა ის დაკავშირებული. დოქტრინა და შეფასება არ არის ღირებულება, ისინი ღირებულებას და სწინააღმდეგობის კავშირს გამოხატავენ. ღირებულებები თავისთავად არ არიან. როგორც სუბიექტისა და ობიექტის მიღმა. მაგრამ მსჯელობისას, შეფასებისას ჩვენ თავისუფალი არა ვართ: ჭეშმარიტი მსჯელობის პროცესში ღირებულებასთან ვართ დაკავშირებული; არ შეგვიძლია რაიმეს თვითნებური ჰოყოფა ან უარყოფა, ჩვენ ყოველთვის იძულებული ვართ მივიღოთ ან უარყოფოთ ის. ღირებულება ჩემს მსჯელობას უპირობო აუცილებლობის ხასიათს აძლევს<sup>31</sup>. ეს აუცილებლობა არ არის ფსიქიკური იძულება და არც მიზეზობრივი აუცილებლობა: ის სრულიადაც არ არის რეალური, არამედ მსჯელობის ლოგიკური აუცილებლობაა. ეს აუცილებლობა ჯერ არის ის აუცილებლობაა. ის ჩვენგან მოითხოვს, იმას, რომ რაიმე ვაღიაროთ ან არ ვაღიაროთ! როგორც კი მსჯელობას ვისურვებთ და უსრულდებას მივუძღვეთ მსჯელობის საზრისს, იმწამსვე ჩნდება ჯერარსი, როგორც მიმართულების მომცემი „ძალა“.

მარტივად თუ ვიტყვით, რიკერტის აზრი ასეთია: ჰოყოფა შემეცნების ფორმაა (შინაარსია წარმოდგენა). ამ ჰოყოფის საგანი უნდა იყოს ის, რისი ჰოყოფაც ხდება. ეს საგანი ჩვენგან ჰოყოფას ითხოვს, მოით-

<sup>30</sup> ib., გვ. 196.

<sup>31</sup> ib., გვ. 203.

ხოვს, რომ დავეთანხმეთ მას. ეს საგანი ჯერარსის სახით უპირისპირდება შემეცნებას, ჩვენ უნდა დავეთანხმეთ მას.

ჯერარსის აღიარება მსჯელობის აქტს ანიჭებს იმას, რასაც ჭეშმარიტება ეწოდება. კომპერნიკისებური გადატრიალება, რომელზეც ლაპარაკობდა კანტი, ასეთ სახეს იღებს: „იმისათვის, რომ მიაღწიოს ჭეშმარიტებას („თეორიულ ღირებულებას“), შემეცნებელი სუბიექტი არ „ბრუნავს“ რეალობის გარშემო: როცა სურს შეიმეცნოს რეალობა, ის თეორიული ღირებულების გარშემო „ბრუნავს“<sup>32</sup>.

შემეცნების საგანია არა ყოფიერება, არა რეალობა. არამედ ჯერარსი. რიკერტის თვალსაზრისის („პირველი გზის“) უფრო ღრმად გაგების მიზნით შევადაროთ ეს თვალსაზრისი მატერიალიზმს. ჩვენ არ უარვყოფთ იმას, რომ შემეცნების პროცესში არ ვაზროვნებთ თვითნებურად, რომ ჩვენ არ ვამტკიცებთ ან უარვყოფთ ყველაფერს. რაც კი მოგვეპოიანება, რომ ჩვენ უნდა ვიაზროვნოთ, ასე და არა სხვაგვარად. მაგრამ მატერიალიზმის თვალსაზრისით, ჩვენ ასე უნდა ვიაზროვნოთ. რადგან ამას მოითხოვს საგანი, ობიექტი, რეალობა, ობიექტური სინამდვილე. საგანთა ობიექტური ვითარება მოითხოვს შემეცნებლისაგან, რომ მან გამოთქვას სწორედ ეს და არა სხვა მსჯელობა და შემეცნებელმა სუბიექტმა, თუკი მას სურს მიაღწიოს ჭეშმარიტებას, უნდა იაზროვნოს ისე, იმსჯელოს ისე. როგორც ამას მოითხოვს მისგან რეალური სინამდვილე. სუბიექტი ამტკიცებს, რომ ადამიანი მოკვდავია, რომ ვარდი წითელია და ა. შ., რადგან ადამიანი მართლაც მოკვდავია, რადგან ეს ვარდი მართლაც წითელია; შემეცნებელმა ამგვარად უნდა იმსჯელოს, რადგან საქმის ვითარება სწორედ ამგვარია და არა სხვაგვარი.

რიკერტი სავსებით განსხვავებულ თვალსაზრისს იცავს. ის აკრატკებს ლიპსს, რომელიც ამტკიცებდა: „ფაქტი არის ის, რაც მე უნდა ვიაზრო ან ის, რაც ჩემგან ითხოვს თავისი თავის მოაზრებას“. ეს დებულება თითქოს არ შეიძლება გახდეს დავის საგანი: თუკი მსურს სწორად აზროვნება, თუკი მსურს მივადწიო ჭეშმარიტებას, მე უნდა შესაბამისობაში ვიყო ფაქტთან, არსებულთან, სინამდვილესთან. ფაქტი მოითხოვს იმას, რომ მე ვიაზროვნო ასე და არა სხვაგვარად. რიკერტი არ ეთანხმება ამგვარ თვალსაზრისს და გარკვეული არგუმენტის საფუძველზე ცდილობს უარყოს ის. რიკერტის თანახმად, შემეცნება — როგორც ჰოყოფა. ისევე უარყოფა — სრულიადაც არ არის მიმართული ყოფიერებაზე („ფაქტზე“). გნოსეოლოგიურად ყოფიერება უკვე მსჯელობის პროდუქტია. ე. ი. შემეცნებულია. რათა მსჯე-

<sup>32</sup> ib., გვ. 209.

ლობა მიმართული იყოს ყოფიერებაზე, ჩვენ უკვე უნდა ვიცოდეთ. რომ რაღაც არის, ე. ი. ჩვენ უკვე უნდა გვეკონდეს შესრულებული მსჯელობა, ასეთ შემთხვევაში კი მსჯელობის საგანი აღარ არის საკ-რო. ჩვენ ჯერ უნდა ვიმსჯელოთ და მხოლოდ ამის შემდეგ გვეცოდინება, რომ სწამდვილე არის და არა პირიქით<sup>33</sup>. რიკერტის თანახმად, ლიპსის დებულება მცდარია: ეს დებულება წინასწარ გულისხმობს ცოდნას რეალური საგნის შესახებ, რომელიც შემეცნებლისაგან მოითხოვს გარკვეულ მსჯელობებს ამ საგნის შესახებ. მაგრამ მსჯელობამდე ჩვენ ხომ არა გვაქვს ეს ცოდნა. თუკი ვამბობთ, რომ „ფაქტი არის ის, რაც მე უნდა ვიპოვო და ა. შ.“, ჩვენ ვსვამთ საკითხს იმ ცოდნის საგნის შესახებ, რომელიც ფაქტის (რაიმეს) არსებობაზე ლაპარაკობს. ჩვენ ხომ ცოდნის საგნის შესახებ ვსვამთ კითხვას. „ფაქტი არის“ ცოდნაა და ამიტომ ამ ცოდნის საგანი აღარ შეიძლება იყოს ფაქტი.

რიკერტის თანახმად, გავრცელებული თვალსაზრისი ასეთია: მე აღვიქვამ ქაღალდს და ვასრულებ მსჯელობას: „ქაღალდი ნამდვილია (არსებობს)“; მე წარმოვიდგენ ქაღალდს როგორც ნამდვილს, არსებულს და ჩნდება რწმენა, რომ მსჯელობა ჭეშმარიტია, რადგან მასში ქაღალდი წარმოდგენილია როგორც არსებული. სწამდვილეში კი, ფიქრობს რიკერტი, მე არასოდეს არ წარმოვიდგენ ქაღალდს როგორც ნამდვილს, არსებულს; მე წარმოვიდგენ (ან ვიხსენებ) მხოლოდ გარკვეულ აღქმულ ქაღალდს როგორც თეორიულად ინდიფერენტულ შინაარსს. როგორც არსებულს, ნამდვილს მე ამ შინაარსს ვაფასებ, განვსჯი („beurteile“). მსჯელობა არ არის წარმოდგენათა უბრალო დაშლა ან შეერთება, ის ნიშნავს თანხმობას, იმ მოთხოვნის აღიარებას, რომელიც მაიძულებს ვამტყიცო წარმოდგენილი შინაარსი როგორც არსებული. იმ მსჯელობის ჭეშმარიტება, რომელიც ქაღალდის არსებობას ამტყიცებს, ეყრდნობა ჯერარსს და არა ყოფიერებას. ყოფიერება (სწამდვილე) როდის განსაზღვრავს იმას, თუ როგორ უნდა ვიმსჯელო მე მსჯელობის ჭეშმარიტების მიღწევის მიზნით. ჭეშმარიტებას რომ მივალწიო, მე უნდა ვიმსჯელო ისე. როგორც ამას მოითხოვს ჯერარსი, რომელიც დგას ჩემ წინაშე როგორც შემეცნების საგანი.

მაგრამ ახლა დგება ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ყველაზე მნიშვნელოვანი კითხვა, რომელიც პირველი გზით აგებულ შენობას დანვრევით ემუქრება. კანტის თვალსაზრისი, რომელიც, რა თქმა უნდა, ჩვენთვის სავსებით მიუღებელია, არ იდგა ასეთი საშიშროების წინაშე: კანტის თანახმად, საგანი აიგება მოცემული მასალიდან კატეგორია-

<sup>33</sup> ib., გვ. 216.

ლური სინთეზების საშუალებით. ჩვენ უნდა ვიაზროვნოთ და მართლაც ვაზროვნებთ ჩვენი აპრიორული ფორმებით — ასეთია ჩვენი ცნობიერების სტრუქტურა — აი კანტის თვალსაზრისი.

რიკერტის შეხედულება განსხვავებულია: შემეცნების საგანი, რიკერტის თანახმად, ჯერარსია. ჯერარსი მოითხოვს შემეცნებელი სუბიექტისაგან აზროვნებას ასე და არა სხვაგვარად. ხომ არ არის ეს მოთხოვნა ფსიქოლოგიური ფაქტი? ჩვენ ხომ სუბიექტით დავიწყეთ — პირველი. სუბიექტური გზა გავეყავს. ხომ არ არის ეს ჯერარსი, რომელიც მოითხოვს ჩემგან იმას, რომ მე რაიმე სინამდვილედ ვაღიარო, მსჯელობა ჭეშმარიტად ჩავთვალო, მხოლოდ ფსიქიკური, ინდივიდუალური და, ამდენად, დროითი? სადაა ამის საზომი?

შემეცნების საგანი — როგორც ამას თავად რიკერტიც აღიარებს — ტრანსცენდენტური, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი უნდა იყოს: მხოლოდ ასეთ საგანს ძალუძს მისცეს ცოდნას ობიექტური ხასიათი.

მაგრამ შემეცნების საგანი ჯერარსი აღმოჩნდა. გასაგებია, შემეცნების საგანი რომ ობიექტური რეალობა ყოფილიყო, მაშინ ამ უკანასკნელის „მოთხოვნა“ — გვეაზროვნა მასთან თანხმობაში, ცოდნის ობიექტურობის გარანტია იქნებოდა.

რიკერტი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ჯერარსი ობიექტური ხასიათისაა, რომ ის „ტრანსცენდენტური ჯერარსია.“ ჯერარსის სუბიექტურ გრძნობას, რა თქმა უნდა, შეუძლია შეცდომაში შეგვიყვანოს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ამაზე როდია საუბარი: თუ მე ვაღიარებ ჯერარსს, რა თქმა უნდა, ის ჩემს გრძნობადაც იქცევა, მაგრამ ჯერარსის დაყვანა ჩემს გრძნობაზე შეცდომაა. გრძნობა ფსიქიკური პროცესია და ამიტომ რეალურის სფეროს ეკუთვნის, წმინდა ჯერარსი კი არანამდვილი რაიმეა, მას მხოლოდ მნიშვნელობა გააჩნია („das unwirkliche Sollen, das urteilsnotwendig gibt“)<sup>34</sup>.

მაგრამ კვლავ იბადება კითხვები: 1. როგორ უნდა განვასხვავოთ ჯერარსის სუბიექტური გრძნობა ობიექტური (ტრანსცენდენტური) ჯერარსისაგან? 2. როგორ უნდა დავასკვნათ წმინდა სუბიექტურიდან (პირველი გზა) ტრანსცენდენტურ ჯერარსზე?

პირველ კითხვას რიკერტი უპასუხებს სიცხადის გრძნობაზე მითითებით. ამით, რა თქმა უნდა, პრობლემა არ წყდება, რადგან თავად სიცხადის გრძნობის მიმართაც დადგება იგივე კითხვა. მეორე კითხვას კი რიკერტი უპასუხებს იმით, რომ იმეორებს ადრე გამოთქმულ დებულებას. ამ დებულების შინაარსი ასეთია: აზროვნება, რომელიც განს-

<sup>34</sup> ib., გვ. 221—222.



ჯით, თავის ჰოყოფით აღიარებს ჭერარსს, უფრო მეტია, ვიდრე მხოლოდ აზროვნება. ეს მეტი ტრანსცენდენტურზე მიუთითებს.

ასეთია პირველი გზა, რომლითაც მიდიოდა რიკერტი თავისი „შემეცნების საგნის“ პირველ ორ გამოცემაში. რიკერტი ავითარებდა თავის თვალსაზრისს, მან (ნაწილობრივ უახლოესი ფილოსოფიური მიმართულებების მიერ წარმოებული კრიტიკის ზეგავლენითაც) შენიშნა თავისი თვალსაზრისის სუსტი მხარეები. რიკერტი აღნიშნავს, რომ პირველ გზას (გარკვეულად შეცვლილს) ნაკლი ახასიათებს და მიმართავს შემეცნების თეორიის მეორე, ობიექტურ გზას, თუმცა პირველ გზაზე უარს არ ამბობს.

რიკერტი მიდიოდა პირველი გზით — შემეცნებიდან საგნისაკენ. ამ გზას ის ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიურს უწოდებს. ჩვენ ვვსურდა, წერდა რიკერტი. შემეცნებიდან შემეცნების საგანამდე მივსულიყავით, ვგულისხმობდით, რომ არსებობს შეშეცნება და მისი ზოგადი ფორმის ცნებას ვეძებდით. ცოდნა მსჯელობის სახით არსებობს. უკვე ფაქტის მსჯელობა წარმოადგენს ჰოყოფით მსჯელობას, რამდენადაც ის ფაქტის კონსტატაციას ახდენს. ჩვენ მიუთითეთ მსჯელობის აუცილებლობაზე, რომელიც ობიექტური ჭერარსით არის გაპირობებული. ეს ჭერარსი არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა. ჩვენ მიუთითეთ „სიცხადეზე“, რომელიც ამართლებს სუბიექტურიდან, იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურისაკენ გასვლას. ვამტკიცებთ, რომ სიცხადემ — ამ ფსიქიკურმა მდგომარეობამ — შემეცნებელი აზრის იმანენტური პროცესის სფეროდან ტრანსცენდენტურისაკენ უნდა გაიყვანოს. მაგრამ შეუძლია კი იმანენტურს მიუთითოს ტრანსცენდენტურზე? იქნებ პირველი გზა, რომელიც იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურისაკენ მიდის, ჭეშმარიტი კი არ არის, არამედ ნახტომია უფსკრულზე?<sup>35</sup>

ირკვევა, რომ რიკერტის მსჯელობა არ ყოფილა კორექტული! რიკერტმა განიხილა მსჯელობის აქტი (ფსიქოლოგიური პროცესი) და მასში გამოყო საზრისი, რომელიც ტრანსცენდენტურ საგანზე მიუთითებს. რიკერტის აზრით, სიცხადის გრძნობა შემეცნების საგნის მსგავსად უზრუნველყოფს ჭეშმარიტებას. მაგრამ გრძნობაში არ შეიძლება დავინახოთ უფრო მეტი რამ, ვიდრე გრძნობა, იმანენტურში კი მეტი, ვიდრე იმანენტური. რიკერტი აღიარებს, რომ წინასწარვე უეჭველად გულისხმობდა ტრანსცენდენტურ საგანს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის იმანენტურში ტრანსცენდენტურს ვერ აღმოაჩენდა. ჩვენ მივალწიეთ ტრანსცენდენტურს „მხოლოდ იმიტომ, რომ წინასწარ შევიტანეთ ყო-

<sup>35</sup> „Ein Sprung über einen Abgrund“. ib., გვ. 251

ფიერებაში ისეთი რაიმე, რასაც ყოფიერება, როგორც მხოლოდ ყოფიერება, არ შეიცავს. ჩვენ განვმარტავდით ამ ყოფიერებას იმგვარად, რომ აღნიშნული რაიმე გვქონდა მხედველობაში“. ასე რომ არ ყოფილიყო, ვერასოდეს ვერ ვიხილავდით ფსიქიკურში ფსიქიკურზე მეტს. ტრანსცენდენტურთან ფსიქიკური ყოფიერების ანალიზმა კი არ მიკვირვანა, არამედ შემეცნების საზრისის კონსტრუირებამ. სიცხადის საზრისი, ვამტკიცებდით ჩვენ. ფსიქიკური მდგომარეობის საზღვრებს გარეთ არსებულზე მიგვიითებებს<sup>36</sup>. და კიდევ: ითვლებოდა, რომ მსჯელობის აუცილებლობა გაპირობებულია ტრანსცენდენტური და არა ფსიქოლოგიური იძულებით. „...და თუკი შემეცნების თეორიაში მივალწილთ საპირო შედეგს, ამას petitio principii-ის უნდა ვუმაღლოდეთ. ამიტომ რიკერტი იძულებულია აღიაროს, რომ ის წინასწარ გულისხმობდა იმას, რაც უნდა დამტკიცებინა. რახან ეს ასეა, პირველი გზა საეჭვოდ უნდა ჩათვალოს“<sup>37</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, რიკერტი ჰუსერლის, მაინონგის, ლიპსის და საკუთარი მოწაფის — ე. ლასკის ზეგავლენით ცდილობს გააყვეს მეორე გზას: გზას, რომელიც მიდის შემეცნების საგნიდან შემეცნებისაკენ. ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურისაკენ.

შემეცნების აქტიდან — საიდანაც იწყებოდა პირველი გზა — ტრანსცენდენტურის გამოყვანა შეუძლებელია. მაგრამ განა მსჯელობის აქტი ერთადერთი სინამდვილეა, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს შემეცნების თეორია შემეცნების საგნის აღმოჩენის მიზნით? არსებობს კიდევ ისეთი რაიმე, რაც შესაძლებლობას მოგვცემს გადავწყვიტოთ მოცემული პრობლემა. მეორე გზას რიკერტი იწყებს არა მსჯელობის აქტით, არამედ დებულებით („Salz“), ჰეგელიანური დებულებით. რა თქმა უნდა, ჰეგელიანური დებულება მოიხარება მსჯელობის აქტის საშუალებით, მაგრამ ამ დებულების ობიექტური შინაარსი, საზრისი სრულიად არ არის დამოკიდებული ამ ფსიქიკურ აქტზე. შემეცნების თეორიაში ჩვენ არ გვაინტერესებს ფსიქიკური განცდა. ფერების შემსწავლელი ფიზიკოსიც ხომ იკვლევს არა იმ ფსიქიკურ განცდებს (შეგრძნებებს), რომლებიც მის ცნობიერებაში წარმოიშობა, არამედ საგანს, რომელიც სულაც არ არის ფსიქიკური. ასევე იქცევა გნოსეოლოგი<sup>38</sup>. ამგვარად, ახლა ჩვენი ყურადღების არეშია ჰეგელიანური მსჯელობის შინაარსი, რომელიც აღიარებულია მსჯელობის აქტით, მაგრამ არ დაიყვანება ამ აქტზე. ეს შინაარსი მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებე-

<sup>36</sup> ib., გვ. 251.

<sup>37</sup> ib., გვ. 254.

<sup>38</sup> ib., გვ. 259.

ლია. არ არის ფსიქიკური, ობიექტურია: მას აქვს ის. რასაც ჩვენ ს ა ო-  
რისს ვუწოდებთ. ისმება კითხვა: რას წარმოადგენს საზრისი თავის  
ერთიანობაში, საზრისი, რომელიც გვესმის? სხვა სიტყვებით: რას  
წარმოადგენს ობიექტური ანუ ტრანსცენდენტური საზრისი?

რიკერტი მისდევს ჰუსერლს და ამტკიცებს, რომ საზრისი არ ეკუთ-  
ვნის ყოფიერების სფეროს. მსჯელობის (აზროვნების) აქტი ყოველთ-  
ვის დროშია, ის გარკვეულ დროს იწყება და გარკვეულ დროს მთავრ-  
დება. საზრისი კი, როგორც ქეშმარიტი აზრი, როგორც მსჯელობის  
ობიექტური შინაარსი არ იწყება და არ მთავრდება დროში: საზრისი  
ზედროულია.

რიკერტი თავისებური არგუმენტაციით ცდილობს დაამტკიცოს დე-  
ბულება—რომ საზრისი არ ეკუთვნის ყოფიერების სფეროს. ყოფი-  
ერების უარყოფა (უფრო ზუსტად—რაიმე არსებულის უარყოფა), რო-  
გორც მხოლოდ უარყოფა, გვაძლევს აზარას, ყოფიერების უარყოფას.  
საზრისის უარყოფამ კი შეიძლება მოგვცეს როგორც საზრისის არ-  
ყოფნა. ისევე უარყოფითი საზრისი, ე. ი. ერთ შემთხვევაში— გულ-  
გრილობა საზრისის მიმართ, ხოლო მეორე შემთხვევაში— უაზრობა.  
ასეთივე ვითარებაა მაშინ, როცა ღირებულების ცნებას ვეცნობია:  
ღირებულების უარყოფა იძლევა არა მარტო აზარას, არამედ უარყო-  
ფით ღირებულებასაც<sup>39</sup>. ქეშმარიტი საზრისი, რა თქმა უნდა, დადებითი  
საზრისია. მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებელ დადებით საზრისს  
უწოდებს სწორედ რიკერტი ტრანსცენდენტურ ღირებულებას. ტრანს-  
ცენდენტური ღირებულება არ არის ნამდვილი, ის იდეალურია, არ არ-  
სებობს, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა<sup>40</sup>. ეს ღირებულება ქმნის პირ-  
ველად იმას. რასაც ჩვენ სინამდვილეს ვუწოდებთ: საგნის საგნობ-  
რიობას სწორედ ტრანსცენდენტური ღირებულება ქმნის. შინაარსი  
\* ყოველთვის მოცულია ღირებულების ფორმით. ღირებულების მახ-  
ვილი მოდის არა მათს ურთიერთკავშირზე. არამედ მხოლოდ ღირებუ-  
ლების მომენტზე.

სწორედ ტრანსცენდენტური ღირებულებაა ის, რასაც a priori  
უწოდება. ეს a priori არ არის ფსიქიკური რეალობა, „უეჭველობა“,  
„ჩანასახები“ ან „მიდრეკილება“, არ არის რაღაც ძალა, რომლის სა-  
შუალებითაც ხორციელდება შემეცნება. ის არის თეორიული ღირებუ-  
ლება. რომელსაც აქვს მნიშვნელობა და რომლის გარეშეც დებულების

<sup>39</sup> ih., გვ. 265—272.

<sup>40</sup> აქ წარმოაშობა გარკვეული მეცნიერების პრობლემა. ამ მეცნიერების ამო-  
ცანაა შეისწავლოს ტრანსცენდენტური საზრისის ღირებულების ფორმები ისე,  
რომ არ მოაქციოს ყურადღება ფაქტობრე შემეცნებას. ეს იქნება „წმინდა ლოგი-  
კა“ ან „ობიექტური ლოგიკა“.

საზრისის მნიშვნელობა აღარ იქნებოდა საზრისი, რის გარეშეც არ იარსებებდა არავითარი „ცდა“, „აღქმა“ ან აპოსტერიორული შემეცნება<sup>41</sup>.

ამგვარად, პირველმა გზამ მიგვიყვანა საგანთან როგორც მოთხოვნასთან. ეს საგანი, რიკერტის თანახმად, ტრანსცენდენტური ჭერარსია, მეორე გზას ჩვენ უშუალოდ ტრანსცენდენტურ ღირებულებასთან მივყავართ. ჭერარსი, რიკერტის მიხედვით, არ არის „წმინდა ღირებულება“, ის მეორადია. ფორმალური ასპექტით ტრანსცენდენტური საგანია მხოლოდ ღირებულება, რომელიც „თავისთავადია“ და „მნიშვნელობის მქონეა“ აღიარების გარეშე, იმ სუბიექტთან მიმართების გარეშე, რომლისთვისაც აქვს მას მნიშვნელობა, როცა ეს სუბიექტი აღნიშნული საგნისკენაა მიმართული. თავისთავად ღირებულებას არავისთვის არა აქვს მნიშვნელობა (*Es fragt nicht, für wen es d. Transzendente (z. B.) gibt*).<sup>42</sup>

მაგრამ არც მეორე — ობიექტური გზა — არის სრულფასოვანი. თუკი ჩვენ გვსურს გადავწყვიტოთ შემეცნების საკითხი, არ შეიძლება სვლა საგნიდან შემეცნებისაკენ. საჭიროა წავიდეთ შემეცნებიდან საგნისაკენ<sup>42</sup>.

ობიექტური გზის მეოხებით ჩვენ ვიპოვეთ შემეცნების საგანი, მაგრამ არ ვიცით, თუ როგორ შევიმეცნეთ იგი. ტრანსცენდენტურს, როგორც წმინდა ღირებულებას, რეალური შემეცნებისაგან უფსკრული ყოფს. ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის მქონეა ზედროული აზრით, მაგრამ მას არავისთვის არა აქვს მნიშვნელობა! „ქეშმარიტება ჩვენ მიღმა სამეფოშია“<sup>43</sup>.

მოძღვრება იმანენტურ საზრისზე (პირველი გზა!) შემეცნების თეორიის აუცილებელი ნაწილია. როგორ გადავდივართ ყოფიერებიდან საზრისზე, სინამდვილიდან ღირებულებისაკენ? ეს გადასვლა მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუკი ჩვენ ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურს შორის მოვათავსებთ „შუალედურ სამეფოს“ — იმანენტური საზრისის სამეფოს. მაგრამ ხომ არ ვდგებით აქ გადაუწყვეტელი ამოცანის წინაშე: საზრისი და ყოფიერება, ღირებულება და სინამდვილე, ტრანსცენდენტური და იმანენტური ხომ ლოგიკურად ერთმანეთს გამოირიცხავენ?!

<sup>41</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand*, გვ. 274.

<sup>42</sup> *ib.*, გვ. 294.

<sup>43</sup> *ib.*, გვ. 293. ჩვენ არ დავილაგებია რიკერტის თეორიის ყველა მხარე, ზოგიერთი მხარე გაკვირთაა მოხსენებული. კრიტიკული ანალიზისას მათაც უფრო დრამა შევხებით.

1. ჩვენ დიდი გზა გავიარეთ რიკერტთან ერთად. ჯერ დავიწყეთ სულა შემეცნებიდან, მსჯელობის აქტიდან და შევეცადეთ მივსულიყავით შემეცნების ტრანსცენდენტურ საგანთან. გამოირკვა, რომ ეს გზა არ არის საჭსებით კორექტული. უფრო მეტიც, ის საეჭვოა“. ის გზა კი არ არის, არამედ ნახტომია უფსკრულზე. ჩვენ შევუდგეთ მეორე გზის გაყვანას — ეს არის გზა, რომელიც ტრანსცენდენტური საგნიდან იწყება. ისმება კითხვა: მივალწიეთ თუ არა ჩვენ საგნის შემეცნებას? ეს გზაც უფსკრულზე ნახტომი ხომ არ არის?

ჩვენ არ ვამტკიცებთ იმას, რომ რიკერტი არ ცდილობს გადოს ხიდი შემეცნებასა და საგანს შორის: მესამე (შუალედური) სამეფოს შექმნა სწორედ ამ მიზანს ემსახურება. მაგრამ გვაძლევს კი ის საშუალებას გავაერთიანოთ ეს ორი განცალკევებული. ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი სამეფო? ჩვენ უნდა კრიტიკულად გავაანალიზოთ რიკერტის მსჯელობები. ეს მით უფრო საჭიროა, რომ რიკერტს მრავალსხვა ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსზე უკეთესად ესმის შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა და მისი სიძნელებები, რომლებიც იდეალიზმის წინაშე დგება.

როგორც აღვნიშნეთ, რიკერტი თავისდა სასარგებლოდ გამოირჩევა ბურჟუაზიულ მოაზროვნეთაგან, ჯერ ერთი, იმით, რომ კარგად ესმის შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა, ცოდნის ობიექტურობის პრობლემა და, მეორე, იმით, რომ არ მალავს თავის შეცდომებსა თუ მარცხს და ცდილობს გამოასწოროს ისინი. სწორედ ამ ვითარების გამოა რიკერტის თეორია ჩვენთვის საინტერესო და სწორედ ამიტომ უნდა იყოს საინტერესო მისი კრიტიკული ანალიზიც. რიკერტის შემეცნების თეორია საინტერესოა, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ ის ყოველმხრივ ცდილობს სწორად გადაწყვიტოს შემეცნების პრობლემა, ეს ცდები კრაზით მთავრდება, მათ ხომ საფუძვლად კანტის და ფიხტეს იდეალისტური თვალსაზრისი უდევს.

როგორც ვთქვით, რიკერტი სწორად სვამს პრობლემას: შემეცნება, მისი ობიექტური ხასიათი შეუძლებელია აიხსნას ცნობიერების სუბიექტური მდგომარეობებით ან ფორმებით. ცოდნის ობიექტურობას ვერ ახსნის ვერც სარგებლიანობა, ვერც აზროვნების ეკონომია და ვერც სხვა მსგავსი პრინციპი. ცოდნის ობიექტური ხასიათი აიხსნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ ვალიარებთ შემეცნებლის მიღმა არსებულ ტრანსცენდენტურს, რომლისკენაცაა მიმართული ეს შემეცნებელი. ცოდნას ობიექტურობას მიანიჭებს მხოლოდ ცნობიერების მიღმა მდებარე ტრანსცენდენტური, მხოლოდ ობიექტური რამ.

კითხვა სრულიადაც არ ეხება იმას, არსებობს თუ არა ცოდნა, არ-

სებობს თუ არა ჭეშმარიტება. როგორი უწანამძღვროც არ უნდა იყოს შემეცნების თეორია — რიკერტი კი შემეცნების თეორიის უწანამძღვრობის მომხრეა — მას ერთი „წანამძღვარი“ მაინც აქვს: ცოდნა, როგორც ჭეშმარიტი ცოდნა, არსებობს. მაგრამ ეს შემეცნების თეორიის წანამძღვარი კი არ არის, არამედ საგანია: იმისთვის, რომ შევძლოთ ცოდნის თეორიის აგება, ცოდნა უნდა არსებობდეს. ამ შემთხვევაში რიკერტი იმეორებს კანტის პრობლემას. კითხვა არ ეხება ფაქტის არსებობას — აქ ჩვენ გვინტერესებს აქვს თუ არა ფაქტს არსებობის უფლება.

რიკერტი ერთ პარაგრაფს (მე-4 თავის VIII პარაგრაფს) უძღვნის რელატივიზმის კრიტიკას. ის სხვა არგუმენტებთან ერთად იყენებს ქველ, „პლატონის დროიდან“ ცნობილ საბუთს: ვინც ამტკიცებს, აბსოლუტური ჭეშმარიტება არ არსებობსო, თავად გამოთქვამს აბსოლუტურად ჭეშმარიტ მსჯელობას და ამიტომ ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს.

ცოდნა არსებობს და ის ობიექტურით, ტრანსცენდენტურითაა გაპირობებული. ეს საკითხი რიკერტის ეჭვს არ იწვევს: თუ არსებობს ცოდნა, მაშინ მას აქვს ობიექტური ხასიათი (ცოდნა, რომელსაც სუბიექტური ხასიათი აქვს, ჭეშმარიტება, რომელიც სუბიექტურია, სხვა არაფერია, თუ არა *contradictio in adjecto*), მაშინ უნდა არსებობდეს რაღაც ობიექტური, ტრანსცენდენტური. წინააღმდეგ შემთხვევაში ცოდნის ობიექტურობის ფაქტი აუხსნელი დარჩება. საკითხი ამ ობიექტურობის, ტრანსცენდენტურობის არსებობას კი არ ეხება, არამედ იმას. თუ როგორია ეს ობიექტური, ტრანსცენდენტური.

რიკერტს არ სურს მიიჩნიოს ობიექტური, ადამიანის ცნობიერებასაგან დამოუკიდებელი რეალობა ცოდნის ობიექტურობის გამაპირობებელ ტრანსცენდენტურ საგნად. შემეცნების ამგვარ ტრანსცენდენტურ საგნად ის თვლის ღირებულებას.

ღირებულება ტრანსცენდენტურია, შემეცნება კი იმანენტური. ისმება კითხვა: როგორ მიღის შემეცნებელი სუბიექტი შემეცნების აქტიდან ამ სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ საგნამდე? მეორე მხრივ, როგორ აღწევს საგანი შემეცნებამდე? საკითხი იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის კავშირს ეხება.

თავისი გამოკვლევის ბოლო ნაწილში რიკერტს გარკვეული ცვლილებები შეაქვს საგნის ცნებაში. ჭეშმარიტება მოცემულია მსჯელობაში და არა წარმოდგენაში (აღქმებში). ეს წარმოდგენები ის შინაარსია, რომლის ჰოყოფა და უარყოფა ხდება მსჯელობაში. „არის“ და „არ არის“ (მსჯელობის) ფორმაა. ის ქმნის სინამდვილეს. ამიტომ ნამდვილი სინამდვილე — ეს არის ფორმით მოცული ში-

ნაარსი. მოცემული ფაქტიც კი არ არსებობს ფორმის გარეშე, რადგან ფაქტის აღწესხვა მსჯელობაა. მაგრამ ფორმისა და შინაარსის ერთიანობაში მახვილი მოდის ფორმაზე, როგორც ცოდნის საგანზე, რომელიც ცოდნას ობიექტურობას ანიჭებს. სწორედ ის ქმნის ნამდვილ სინამდვილეს. მსჯელობა ჭეშმარიტია, რადგან ის ისე განსჯის, როგორც საჭიროა. „მსჯელობა უნდა შესრულდეს, რადგან ის უნდა შესრულდეს და არა იმიტომ, რომ ის გამოხატავს იმას, რაც ნამდვილია“. მსჯელობა იმიტომ როდია ჭეშმარიტი, რომ ის გამოხატავს რაღაც ნამდვილს, პირიქით, ნამდვილი ეწოდება იმას, რაც მსჯელობითაა აღიარებული.

პირველი გზა, რომელსაც მივყავდით შემეცნების აქტიდან საგანამდე, საეჭვო აღმოჩნდა: მსჯელობის აუცილებლობა, ე. ი. ის ვითარება, რომ მსჯელობა არის აღიარება — ჩვენ ხომ ვგრძნობთ მოთხოვნას ვაღიაროთ „ეს არის“ — სულაც არ მიუთითებს უეჭველად ტრანსცენდენტურზე. ეს ვითარება შეიძლება ფსიქოლოგიურად იყოს გაპირობებული, რასაც, როგორც ვიცით, თავად რიკერტიც აღნიშნავს. ეს არის „ნახტომი უფსკრულზე“ და არა ის გზა, რომელიც მივვიყვანს სუბიექტურიდან ობიექტურთან, ტრანსცენდენტურთან. ამ გზით ცოდნის ობიექტურობა არ აიხსნება. დებულება, რომ ცოდნის ობიექტურობა შეიძლება აიხსნას რაღაც ობიექტურით, სწორია, მაგრამ ის არ არის საკმარისი ობიექტური ცოდნისა და არაობიექტური ცოდნის, ჭეშმარიტებისა და მცდარობის გარჩევისათვის. რიკერტი ასხვავებს ერთმანეთისაგან „Sollen“-ისა და „Müssen“-ის ცნებებს, მაგრამ შემეცნებელს, რომელიც მხოლოდ მსჯელობის აქტს ეყრდნობა, არა აქვს მათი განსხვავების კრიტერიუმი. მსჯელობის ჭეშმარიტობა უნდა ვაღიაროთ, მაგრამ აღიარება ჯერ კიდევ არ არის მსჯელობის ჭეშმარიტობის კრიტერიუმი.

სწორია ის დებულებაც, რომ მსჯელობის „სანარისი“ ობიექტური ხასიათისაა, რომ ის არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, მის ფსიქიკაზე, კაცობრიობაზე. ჭეშმარიტება მსჯელობისა „ $2 \times 2 = 4$ “ სულაც არ არის განსაზღვრული იმით, რომ მე ვიპოვებ მას, რომ ჩემი ფსიქიკა განიცდის მას. ის არ არის დამოკიდებული ადამიანის ცნობიერების ორგანიზაციაზე. ეს რომ ასე იყოს. სხვაგვარად ორგანიზებული ცნობიერებისათვის ეს დებულება ჭეშმარიტი აღარ იქნებოდა.

ამ დებულებების საფუძველზე რიკერტი ფიქრობს, რომ ჭეშმარიტება (ღირებულება) „მნიშვნელობს“ თავისთავად, რომ ის „მნიშვნელობს არავისთვის“. ღირებულება ტრანსცენდენტურია, მაგრამ როგორც ღირებულება, ის კი არ არსებობს. არამედ „მნიშვნელობს“

(„gilt“)<sup>44</sup>. დავანებოთ თავი თავისთავად მნიშვნელობის მქონე ტრანსცენდენტურ ჰემმარიტება-ლირებულებას და ვიკითხოთ: როგორ უნდა გადავიდეს იმანენტურ სფეროში. ცნობიერებაში ტრანსცენდენტური ლირებულება, რომელიც იდეალურია, არანამდვილია და ამიტომ არაფსიქიკურია? თუკი შეუძლებელია გადასვლა იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურში. როგორღა იქნება შესაძლებელი გადასვლა ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურში? ანსტრაქტულად რომ ვიმსჯელოთ, ნათელია: თუკი გადასვლა იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურში „ნახტომია უფსკრულზე“, მაშინ ამის საპირისპირო გზაც ასეთივე ნახტომი იქნება. რომ არსებულებიყო ხიდი ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურს შორის, — მეორე გზა კი სწორედ ამ მიზნით იქნა გაყვანილი, — მაშინ ამ ხიდით ვისარგებლებდით იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურისაკენ მოძრაობის დროსაც.

როგორ უნდა შევეერთოთ ეს ორი განცალკევებული მომენტი? მათი ერთიანობის გარეშე ცოდნის ობიექტურობა არ აიხსნება, უფრო მეტიც, არ აიხსნება თავად ჰემმარიტი „სინამდვილე“ — სამყარო როგორც ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა. შველის თუ არა რიკერტს მის მიერ დასახელებული „შუალედური სამეფო“?

პირდაპირ უნდა ითქვას: შუალედური სამეფო ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ჩათვლება ხიდად, რომელიც შეძლებს იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის შეერთებას. იმანენტური ხომ ფსიქიკურია, მსჯელობის აქტია, ტრანსცენდენტური კი იდეალურია, რომელიც არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა. შუალედური სამეფო კი არ აერთებს მათ, არამედ მათი გაერთიანების პრობლემა ამ სამეფოს განზომილებაში გადააქვს: თავად შუალედურ სამეფოში წარმოიშობა მათი შეერთების, ერთიანობის პრობლემა; თავად შუალედური სამეფო უნდა იყოს იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის ერთიანობა. მაგრამ ეს ხომ ასე არ არის. რითი სურს რიკერტს ამ სამეფოთა დაკავშირება? — საზრისის ცნებით! მაგრამ ამ შემთხვევაში „საზრისი“ რჩება უბრალო სიტყვად, რომელიც გამოხატავს ორ, პრინციპულად განსხვავებულ ვითარებას: ერთ შემთხვევაში იმანენტურ „საზრისის“ (მსჯელობის აქტის საზრისის), მეორე შემთხვევაში კი ტრანსცენდენტურ საზრისის. ლირებულებას, რომელსაც მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებლად აქვს მნიშვნელობა. ეს ხომ ორი სხვადასხვა საზრისია! ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის კავშირის პრობლემა დაიყვანება ტრანსცენდენტური საზრისისა და იმანენტური საზრისის კავშირზე, ე. ი. პრობლემა კვლავ ელოდება გადაწყვეტას. უფრო მარტივად: როგორ უნდა

<sup>44</sup> ეს ტერმინი ძალზე გავრცელებულია შემეცნების თეორიაში. ამ სფეროშიც გვიხმარა ლოტცემ.



შეაერთოს „შუალედურმა სამეფომ“ ორი დაპირისპირებული სამეფო, როცა ეს შუალედური სამეფო განსხვავდება ფსიქიკური განცდებისაგან, მაგრამ თავადვე მოქცეულია იმანენტურის მხარეზე.

რიკერტი ხედავს ამ ვითარებას: ის ძალზე სერიოზული მოაზროვნეა და შეუძლებელია ვერ შეამჩნიოს ასეთი რამ. რიკერტი მიდიოდა პირველი, ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური გზით და ბოლოს ეს გზა საექვო აღმოჩნდა. ამ დროისათვის დასავლეთ ევროპულ ფილოსოფიაში გამოვლინდა მეორე — ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური გზის უპირატესობა. რიკერტი ამ გზასაც გაჰყვა. აღმოჩნდა, რომ მიზანს ვერც ეს გზა აღწევს. რიკერტის აზრით, ცალ-ცალკე არც ერთი გზა არ იძლევა ცოდნის ფაქტის ახსნას, არ გამოდგება შემეცნებლისა და შემეცნების საგნის კავშირის დასამყარებლად. ამიტომ, ფილოსოფოსის თანახმად, ძალაში უნდა დავტოვოთ ორივე გზა, როგორც ერთმანეთის შემავსებელი ხერხები. მაგრამ ცხადია, რომ ორი საექვო, მცდარი გზის შეერთება ვერ მოგვცემს სწორ გზას. ყველაზე საინტერესო ისაა, რომ რიკერტი თავადვე გრძნობს თავისი კონცეფციის სისუსტეს.

„ხომ არ ვდგავართ აქ—წერს რიკერტი—ისეთი პრობლემის წინაშე, რომელიც არასოდეს არ შეიძლება გადაწყდეს, რადგან საზრისი და ყოფიერება, ღირებულება და სინამდვილე, ტრანსცენდენტური და იმანენტური ლოგიკურად გამორიცხავენ ერთმანეთს?“ შეუძლებელია გავიგოთ, თუ როგორ მოდის ერთიანობაში ეს ორი სამეფო. მაგრამ შეუძლებელია უარეყოთ, რომ ეს ერთიანობა არსებობს, წინააღმდეგ შემთხვევაში შემეცნებას აზრი არ ექნებოდა. „მაგრამ მიუხედავად ამისა, მათი შეერთება მუდამ გამოცანად რჩება...“

ხომ არ უნდა შემოიფარგლოს შემეცნების თეორია ღირებულება-თა სისტემის დადგენით, ხომ არ უნდა დაჰმყოფილდეს ის შემეცნების ფაქტით? „როგორ ხლება ტრანსცენდენტური იმანენტურად, როგორ ეუფლება მსჯელობა საგანს? — შემეცნების თეორიამ ეს არ უნდა იკითხოს“<sup>45</sup>. ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ ჩვენ უარს ვამბობთ შემეცნების თეორიის პრობლემების გადაწყვეტაზე! თუკი ეს გამოუცნობი გამოცანაა, რაღა საჭირო იყო ამდენი გარჯა, ამდენი ბჭობა! ავტორის მიზანი ხომ სულაც არ იყო დაესაბუთებინა ცოდნის ფაქტის ახსნის შეუძლებლობა. პირიქით, მისი გამოკვლევის მთელი პათოსი დადებითი იყო, ის ამტკიცებდა, რომ ცოდნა ფაქტია და რომ ეს ფაქტი უხდა აიხსნას.

<sup>45</sup> H. Rickert, Der Gegenstand..., გვ. 209.

რიკერტის აზრით, ეს, ე. წ. გამოცანა, ჩვენი რეფლექსიის გამო არსებობს. როგორც კი ამას მივხვდებით, გამოცანა იმწამსვე გაქრება. საქმე ისაა, რომ ყოველი ცნებითი შემეცნება („Begreifen“) თიშავს თავდაპირველად დაკავშირებულს. ამიტომ შემეცნების პროცესში წინათ ეოროიული ერთიანობიდან თეორიული განსხვავება წარმოიშობა და გასაგებია, რომ ეს ცნებები როგორც განსხვავებული ცნებები კვლავ ველარ გაერთიანდებიან. ისინი სამუდამოდ გათშული რჩებიან. ფაქტია, რომ „ორი ცნება არ არის ერთი ცნება“, მაგრამ ამ ფაქტიდან არ გამომდინარეობს „მსოფლიო გამოცანა“.

თავისი ბჭობის ილუსტრაციის მიზნით რიკერტი ლაპარაკობს ფსიქოფიზიკური პრობლემის საკუთარ გადაწყვეტაზე. მეცნიერება იმანენტური ყოფიერების შესახებ ყოფს ცნობიერების უშუალოდ მოცემულ ობიექტურ სამყაროს ორ სფეროდ: კვანტიფიკაციას დამორჩილებულ სფეროდ და სფეროდ, რომელიც კვანტიფიკაციას არ ემორჩილება. პირველს უწოდებენ „ფიზიკურს“, მეორეს — „ფსიქიკურს“. სინამდვილეს ჯერ ამრიგად ანაწევრებენ, შემდეგ კი უკვირთ, რომ ეს ურთიერთგამომრიცხველი ცნებები „დუალისტურადაა“ მოაზრებული და არა „მონისტურად“. ამ ორი საპირისპირო „სამყაროს“ დასაკავშირებლად მიმართავენ „ფსიქოფიზიკური მიზეზობრიობის“, „ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის“ კონცეფციებს, ე. ი. ცდილობენ, ორი ცნებიდან ერთი ცნება შეიმუშავონ და ამის შემდეგ მაინც უკვირთ, რომ პრობლემა გადაუწყვეტელი რჩება.

ანალოგიური ვითარებაა მაშინაც, როცა ვცდილობთ შევანოთოთ. დაკავშირით ერთმანეთთან იმანენტური და ტრანსცენდენტური საზღვრები. მათი დანაწევრება ჩვენი რეფლექსიის შედეგია: ყოფიერების და საზღვისის ერთიანობა ჩვენ შემეცნებაში უშუალოდ გვაქვს მოცემული, „განვიცდით“ ამ ერთიანობას, მაგრამ როგორც კი აღვნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ ამ ერთიანობის „გამგებლები“ და „განმცდელნი“ სწორედ ჩვენ ვართ, ე. ი. იმას, რომ სუბიექტი იმეცნებს საგანს, ჩვენ ვანადგურებთ ამ ერთიანობას. ერთიანობა არასოდეს არ მოიზრება თეორიულად, ცნებების საშუალებით, ის მხოლოდ „ათეორიულად“ შეიძლება განვიცადოთ.

ჩვენ არ შევაჩერებთ ყურადღებას „ფიზიკურისა“ და „ფსიქიკურის“ თავისებურ, ჩვენთვის მიუღებელ გაგებაზე. მაგრამ აღვნიშნავთ, რომ ეს ანალოგია სრულიად არ ეხმარება რიკერტს და, რა თქმა უნდა, ვერ წყვეტს პრობლემას. რიკერტის წინაშე დგას წმინდა თეორიული პრობლემა — პრაქტიკის პრინციპს გნოსეოლოგიის ფარგლებში ის არ იცნობს ან არ ცნობს. პრაქტიკის პრინციპს შეეძლო აეხსნა შემეცნების კავშირი შესამეცნებელ ობიექტთან, მაგრამ რიკერტი არ მი-

მართავს ამ პრინციპს. მას არ შეუძლია გამოიყენოს ეს პრინციპი, რადგან მისთვის შემეცნების საგანი არ არის რეალური ობიექტური სინამდვილე, რომელზეცაა მიმართული ადამიანთა პრაქტიკული საწარმოო მოღვაწეობა და რომელიც აგვიხსნის შემეცნებისა და საგნის კავშირს. ნიქტის შემეცნების საგანი არის რაღაც იდეალური და არა სინამდვილე. თუკი რიკერტი მხოლოდ თეორიული სფეროთი იფარგლება და ისე სურს გადაწყვიტოს პრობლემა, დგება კითხვა: რა უფლებით უნდა გადაწყვიტოს მან თეორიული საკითხები „ათეორიულის“ საფუძველზე? მით უმეტეს, რომ ეს გადასაწყვეტი საკითხი ძალზე არსებითია მისი თეორიისათვის.

რიკერტი ერთ რაღაცეში არ ტყუის: სუბიექტისა და ობიექტის, შემეცნებისა და საგნის კავშირის საფუძველი არ არის თეორიის სფეროში. რიკერტს ეს კარგად ესმის, მაგრამ მან არ იცის, თუ სადაა ეს საფუძველი.

რიკერტი აღნიშნავს, რომ სუბიექტისა და ობიექტის, ფორმისა და შინაარსის, ერთიანობისა და მრავალფეროვნების, იგივეობისა და მსგავსების, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის და ა. შ. გათიშვა ახასიათებს ყოველ თეორიას. მონიზმი გნოსეოლოგიაში მცდარი გზაა. თუკი გვსურს გადავლახოთ დუალიზმი, ჩვენ თავი უნდა დავანებოთ თეორიულ განხილვას, მეცნიერებას. ღირებულებისა და სინამდვილის. საჭრისისა და უფიქრების, ფორმისა და შინაარსის, სუბიექტისა და ობიექტის გათიშვითაა მხოლოდ შესაძლებელი იმ სფეროს პოვნა, სადაც „არსებობს“ ქეშმარიტება<sup>46</sup>.

ხდება უცნაური რამ: შემეცნება შესაძლებელია და მართლაც არსებობს როგორც სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობა, მაგრამ ამ კავშირის გაგება ჩვენ არ შეგვიძლია. ქეშმარიტი სინამდვილე ღირებულებით გაფორმებული „შინაარსია“, მაგრამ ჩვენ არ ძალგვიძს მათი ერთიანობის, კავშირის გაგება, შემეცნება.

თუკი ჩვენ არ ძალგვიძს გავიგოთ, შევიმეცნოთ ეს ერთიანობა, მაშ როგორღა შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მასზე, ვამტკიცოთ ის, როგორ შეგვიძლია ჩავთვალოთ ამ ერთიანობის გამომთქმელი დებულება ქეშმარიტებად და მის საფუძველზე ვეძიოთ გნოსეოლოგიის ყველაზე პრინციპული საკითხის გადაწყვეტა?

ამასთან დაკავშირებით რიკერტი გამოთქვამს საინტერესო აზრს: ერთიანობა (სუბიექტისა და ობიექტისა და ა. შ.) სულაც არ არის შორეული მიზანი, რომელსაც მეცნიერება უნდა დაეძებდეს. არა! ის თავდაპირველია, ყველაზე ახლოა, ყველაზე საიმედო და ცნობილია.

<sup>46</sup> ib., გვ. 301.

ჩვენ ვეთანხმებით იმ დებულებას, რომ ეს კავშირი მართლაც ყველაზე პირველია, ყველაზე საიმედოა. ის არის ფაქტი, რომელიც უნდა გავაზროთ, გავიგოთ, შევიცნოთ და ამით გნოსეოლოგია მყარ საფუძველზე დავაყენოთ. რიკერტს არ ესმის ადამიანთა პრაქტიკული მოქმედების არსება და წინშენელობა, არ ესმის, რომ პრაქტიკაში ხორციელდება სუბიექტისა და ობიექტის კავშირი და ამიტომ მისთვის ამ ერთიანობაში არის რაღაც „გაუგებარი“ („unbegreifliche“, — არა „ზეგაუგებარი“, არამედ „გაგებამდელი“, რაც მხოლოდ განიცდება, არასოდეს კი არ გაიგება.

რა თქმა უნდა, სუბიექტისა და ობიექტის ეს თავდაპირველი, საიმედო კავშირი არსებობს მანამდე, სანამ ჩვენ მოვახდენთ მათზე რეფლექსიას, ამიტომ ის „გაგებამდელი“ ფაქტია. მაგრამ რიკერტს არ სურს და არ შეუძლია აღიაროს, რომ რეფლექსიას ძალუძს გაიზაროს და ცნებებით გამოხატოს ეს ერთიანობა. ამით ჩვენ „ორ ცნებას ერთ ცნებად“ კი არ გადავაქცევთ, როგორც ამას ფიქრობს რიკერტი, არამედ ცნებათა საშუალებით სუბიექტის და ობიექტის კავშირს გამოვხატავთ.

თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ჩვენ ამ შემთხვევაში სხვადასხვა ენაზე ელაპარაკობთ: ჩვენთვის სუბიექტისა და ობიექტის კავშირი გასაგებია, რადგან ისინი, რიკერტის ტერმინები რომ ვინმართ, „იმანენტურ“ სფეროშია (ჩვენი ტერმინებით: ისინი ერთსა და იმავე რეალურ სინამდვილეში არსებობენ). რიკერტი კი იძულებულია შეაერთოს არა მარტო წინააწარ ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი ორი მომენტი, — რაც უკვე გამორიცხავს მათი კავშირის შესაძლებლობას, — არამედ პრინციპულად განსხვავებული ორი მომენტიც. რიკერტი ვერ პოულობს გამოსავალს შექნილი მდგომარეობიდან და მასეილგონიერულ მაგალითს მიმართავს, რომელიც თავისთავად სწორია, მაგრამ, რა თქმა უნდა, არ გამოდგება პრობლემის გადასაწყვეტად. განცდა არის წინარემეცნიერული „ბავშვის სამოთხე“ („Kinderparadies“), რომელში დაბრუნებაც ჩვენ, „მეცნიერულად ჰარმაგებს“, არ გვსურს და რომელიც „სამოთხედ“ ვეჩვენებთ, როცა მოზრდილთა თვალთ ვუყურებთ მას. როდესაც „ბავშვის სამოთხეში“ ვართ, ჩვენ არაფერი ვიციტ არც ბავშვზე, არც სამოთხეზე. იგივე ითქმის განცდაზეც: სანამ ჩვენ განვიცდიტ „ერთიანობას“, სანამ ჩვენ ვფლობტ მას, ეს ერთიანობა შეუმეცნებელია. როგორც კი ვიწყებტ ერთიანობის შემეცნებას, ის იშლება და მისი აღდგენა ჩვენ აღარ შეგვიძლია.

ამრიგად, შემეცნებლისა და შემეცნების საგნის კავშირი, ერთიანობა, რომლის გარეშეც შემეცნება ვერ განხორციელდება და რომლის გააზრების, წვდომის გარეშეც შემეცნების თეორია ვერ გამართლდება,

შეუმცნებადია, ის არ შეიძლება გამოიხატოს ცნებებით. როგორღა უნდა ჩაითვალოს მეცნიერულად ის შემეცნების თეორია, რომელიც უარყოფს ცოდნის ძირითადი პრობლემის შემეცნების შესაძლებლობას, უარყოფს ამ პრობლემის ცნებითი გააზრების, გადაწყვეტის შესაძლებლობას?!<sup>47</sup>.

2. თავად ცოდნის საგნის ცნებაც ეჭვს იწვევს. რიკერტი აღნიშნავს, რომ ცოდნის საგანი ღირებულებაა. ზოგჯერ ის წერს, რომ ცოდნის საგანია ღირებულება—ფორმით მოცული შინაარსი, მაგრამ მანვილი მუდამ ღირებულებაა.

რიკერტი მისდევს პირველ გზას და ლაპარაკობს შემეცნების აქტის საზრისზე, რომელიც აღიარებს მისგან დამოუკიდებელ რაიმეს—*ჯერჯერობით ნუ ვიკამათებთ იმაზე, თუ რა არის ეს რაიმე, იყოს ის თუნდაც ღირებულება და არაყოფიერება*—ამაში არაფერია გაუგებარი. მსჯელობამ უნდა აღიაროს ის, რაც უპირისპირდება მას, რაც მოითხოვს აღიარებას. ჩვენი თვალსაზრისის მიხედვითაც ზომ ასეა: ჭეშმარიტმა მსჯელობამ უნდა აღიაროს ის, რაც უპირისპირდება მას როგორც რეალური, მსჯელობისაგან დამოუკიდებელი საქმის ვითარება, რომელიც „მოითხოვს“ ჩვენგან ამ მსჯელობის გამოთქმას. მსჯელობის აქტის საზრისი მნიშვნელობის მქონეა, ის „მნიშვნელობს“. მივმართოთ რიკერტის ტერმინებს: ჩვენ ვაფასებთ გარკვეულ საქმის ვითარებას და ვაღიარებთ ან უკლავადებთ მას მსჯელობაში.

მაგრამ სავსებით გაუგებარია ცნება ტრანსცენდენტური ღირებულებისა (მეორე გზა!), რომელიც ტრანსცენდენტურია მსჯელობის, სუბიექტის, ცნობიერების, შეფასების მიმართ, რომელსაც აქვს ღირებულება, მაგრამ აქვს „არავისათვის“, რომელსაც აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ აქვს ასევე „არავისათვის“. ღირებულება ყოველთვის ვისმესთვის ღირებულებაა, ღირებულება, რომელიც ვისმესთვის ღირებულები არ არის, აბსურდული ცნებაა. გარდა ამისა: ჭეშმარიტება არ არის ღირებულება. მას აქვს ღირებულება, მაგრამ თვითონ, რა თქმა უნდა, არ არის ღირებულება. ჭეშმარიტება მსჯელობის თვისებაა; ჭეშმარიტება შეფარდებითი ცნებაა— ამ შემთხვევაში ჩვენ მხედველობაში არა გვაქვს ჭეშმარიტების შეფარდებითობა— ის არის მსჯელობის თვისება, რომელიც მუდამ ცნება იმასთან მიმართებაში, რაც მტკიცდება მსჯელობით. ჭეშმარიტება არ არის ღირებულება, რადგან ჭეშმარიტობა შეიძლება პრედიკატის სახით მიეწეროს ღირებულებას, მაგრამ ღირებულება არ შეიძლება მიეწეროს მეორე ღირებულებას. ჭეშმარი-

<sup>47</sup> ეს გასაგები იქნებოდა იმ შემთხვევაში, რიკერტი რომ ავგოსტოციზმის თვალსაზრისს იცავდეს, ანდა რეტორიკური შემეცნების შესაძლებლობას აღიარებდეს; რიკერტი ორივე ამ თვალსაზრისს უარყოფს.

ტობას არ აპირობებს ღირებულება ან ჯერარსი, პირიქით, მსჯელობათა კეშმარიტობას აქვს ღირებულება ჩვენთვის.

კეშმარიტებისა და ღირებულების გააგივება ფიხტეს ეთიკური იდეალობის ზეგავლენით ხდება.

3. ჩვენს განსახილველ საკითხებში ყველაზე მწვავეა საკითხი ცოდნის. კეშმარიტების იდეალური ხასიათის შესახებ. ეს პრობლემა დაწერილებით განხილვას მოითხოვს.

ჰუსერლის „წმინდა ლოგიკის“ ზეგავლენით რიკერტმა განიზრახა. საბოლოოდ უარი ეთქვა ფსიქოლოგიზმზე და გაეზიარებინა თვალსაზრისი. რომელიც აღიარებს თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე კეშმარიტების სამეფოს: კეშმარიტება ფსიქიკური განცდა კი არ არის, არამედ ზეფსიქიკური, იდეალური „წარმონაქმნია“. სწორედ ამ საკითხის გადაწყვეტა მოითხოვს ჩვენგან ფრთხილ მიდგომას. აქ ადვილია გაიზიარო როგორც ფსიქოლოგიზმისა და ცალმხრივი ემპირიზმის შეცდომა, ისევე შეცდომა, რომელიც ახლავს იდეალური სამეფოს ამლიარებელ წმინდა ლოგიციზმს.

პრობლემის სწორი გადაწყვეტისათვის საჭიროა ნათლად დავაყენოთ თავად საკითხი. შემეცნებელი სუბიექტია ადამიანი, კაცობრიობა: ცოდნის მთელი ერთობლიობა განხორციელებულია კაცობრიობის მიერ, ყოველი ცალკეული ცოდნა ხორციელდება ცალკეული ადამიანების მიერ. ადამიანი იმეცნებს ცნობიერების დახმარებით, მგრძნობელობისა და აზროვნების დახმარებით (ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ შემეცნება გაპირობებულია საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკით, მაგრამ ამას აქ არ ვეხებით). ცნობიერების პროცესები ფსიქიკური პროცესებია. ჩვენ მათ ვუწოდებთ სუბიექტურს, ობიექტურის საპირისპიროდ, ან იდეალურს, მატერიალურის საპირისპიროდ. ეს ტერმინები სწორია და ჩვენ მათში ვღებთ სავსებით გარკვეულ, ერთმნიშვნელოვან აზრს. მაგრამ სწორად ერთი და იგივე ტერმინი სხვადასხვა აზრს გამოხატავს, მაგალითად, როცა ვლაპარაკობთ „ობიექტურზე“. ჩვენ ვგულისხმობთ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ სინამდვილეს (მატერიალურ სინამდვილეს), მაგრამ ამ ტერმინს კეშმარიტების მიმართაც მოვიხმართ, ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ კეშმარიტების ობიექტურ მნიშვნელობას, ხასიათს, ვგულისხმობთ არა მატერიალურ სინამდვილეს, არამედ ჩვენი წარმოდგენების, ცნებების და ა. შ. შინაარსს, რომელიც დამოუკიდებელია ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან. იგივე ითქმის იდეალურის შესახებაც. ზემოთ დასმული საკითხის გადასაწყვეტად ჩვენ ამ ცნებების (ტერმინების) ზუსტი მნიშვნელობა უნდა დავადგინოთ.

ცნობიერების პროცესები, როგორც ფსიქიკური პროცესები, ყო-

ველთვის დროში სრულდება. ცნობიერების შემეცნებითი მოქმედება ასევე ფსიქიკური პროცესია, რომელიც ცხადია. დროში არსებობს. მაგრამ უზრობაა ვამტკიცოთ, რომ ცოდნა, ან, უფრო ზუსტად, შინაარსი ცოდნისა „ $2 \times 2 = 4$ “ ან „სამკუთხედის კუთხეების ჯამი  $= 210$ “ არსებობს დროში. რა თქმა უნდა, ამ თეორემის დამტკიცების პროცესი დროში მიმდინარეობს, თეორემით გამოხატული აზრი უკავშირდება უკვე დამტკიცებულ აზრს, ჩვენ მივმართავთ აქსიომის დახმარებას და ა. შ., და ამის შემდეგ ინდივიდუალური ცნობიერება, რომელიც ამტკიცებს თეორემას, მიღის გარკვეულ დასკვნამდე. მაგრამ იმ დებულების შინაარსი, აზრი, რომელიც თეორემაშია გამოხატული, დროში არ არის „მოქცეული“. ჩვენ იმას როდი ვამბობთ, რომ ცოდნის განვითარება არ ხდება დროში: ცოდნის მოპოვება ადამიანის, კაცობრიობის საქმეა და ეს პროცესი დროში სრულდება. ცოდნის მოპოვება ხდება ცნობიერების საშუალებით, ფსიქიკური პროცესების (აქტების) საშუალებით, მაგრამ ამ პროცესების, ამ აქტების შედეგი, როგორც ცოდნა, რომელიც ობიექტური ხასიათისაა და ობიექტურ ყოფიერებას ასახავს, დროის გარეშეა. ცოდნა გამოიხატება წინადადებებით (მსჯელობებით). გაობიექტებულა სიტყვაში. ერთი ჰეშმარიტი მსჯელობის შინაარსი უკავშირდება მეორე ამგვარი მსჯელობის შინაარსს, უკავშირდება კაცობრიობის მიერ დაგროვილ ცოდნას და ცოდნის ამგვარ სისტემას — სულ ერთია, რა სახის იქნება ცოდნის<sup>48</sup> ეს სისტემა, — ობიექტური ხასიათი აქვს, ის არ არის დამოკიდებული სუბიექტის ფსიქიკურ განცდებზე. სუბიექტს შეუძლია „განიცადოს“ ეს ცოდნა, გააზროს იგი დროში არსებული შემეცნებითი აქტების საშუალებით, მაგრამ ეს ცოდნა უპირისპირდება სუბიექტს როგორც რაღაც „ობიექტურად რეალური“ რამ: ეს ცოდნა არ არის სუბიექტის ფსიქიკური მდგომარეობა, თუმცა ცოდნის წვდომა, გააზრება გულისხმობს სუბიექტის მიერ მის „განიცდას“. ეს ცოდნა, უფრო ზუსტად. ცოდნის შინაარსი არ არის ობიექტური ყოფიერება, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანო შემეცნებისა, მაგრამ ის არც ფსიქიკური პროცესია. ის ვითარება, რომ ცოდნის შინაარსი არ არის ობიექტური ყოფიერება, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანი შემეცნებისა — სავსებით ნათელია. მაგრამ ეს შინაარსი არც ფსიქიკური პროცესია. ის შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული საგნის ამსახველი ფსიქიკური მოქმედების შედეგია. ამ აზრით იდეალურია. როგორც შემეცნების ფსიქიკური მოქმედების შედეგი (რეალური პროცესი), რომელიც ასახავს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ საგანს (ობიექტურ რეალობას), ცოდნის შინაარსი შეუ-

<sup>48</sup> ჩვენ ვგულისხმობთ ცოდნას და არა სუბიექტურ დანართებს, რომლებსაც ზშირად ვხვდებით ცოდნის სისტემებში.

რებით დამოუკიდებელია სუბიექტის შემეცნებითი (ფსიქიკური) პროცესის მიმართ.

ობიექტის გარეშე ცოდნა არ არსებობს, რადგან ცოდნა ობიექტის ცოდნაა, ობიექტის ასახვაა. სუბიექტის შემეცნებითი — ფსიქიკური — მოქმედების გარეშე არ არსებობს ცოდნა, რადგან ცოდნა არის სუბიექტის (ობიექტის ამსახველი) ფსიქიკური მოქმედების შედეგი. მაგრამ თავად ცოდნა. ცოდნის შინაარსი არ არის არც სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტი და არც სუბიექტის ფსიქიკური მოქმედება, რომლის საშუალებითაც მიიღწევა ცოდნა.

რიკერტის პირველი გზა ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიურია. ის ცოდნას ფსიქოლოგიურში ეძებდა. საბოლოო ჯამში მას ცოდნა ფსიქიკურზე დაჰყავდა, მიუხედავად იმისა, რომ გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნების საშუალებით (ამ ცნებაზე ქვემოთ ვილაპარაკებთ) სურდა ებრძოლა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ. ფსიქოლოგიზმის იმ გამანადგურებელი კრიტიკის შემდეგ, რომელიც აწარმოა ჰუსერლმა, რიკერტი ცდილობს გადაიარაღებას და ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური გზის გაყვანას იწყებს. ამ გზაზე სკლისას მსჯელობის საზრისი სავსებით მოსწყდა შემეცნებით პროცესს, აქ ის არ წარმოადგენს პროცესის შედეგს, ე. ი. შემეცნების რეზულტატს და შემეცნებითი პროცესის გარეთაა. ის, როგორც იდეალური საზრისი, — ღირებულება, ჰეგელმართობა, — ტრანსცენდენტურია შემეცნების, შემეცნებითი პროცესის მიმართ. ის ობიექტურად „არსებობს“: სიტყვა „არსებობს“ ჩვენ ბრჭყალებში ჩავსვით, რადგან ეს საზრისი მნიშვნელობის მქონეა და არა არსებობისა. სავსებით გასაგებია, რომ საზრისი „მნიშვნელობს“, „მნიშვნელობის მქონეა“, მაგრამ გაუგებარია, რომ ის „მნიშვნელობს“ არავისთვის. ტერმინი „Geltung“, რომელიც პლატონის იდეების თეორიის ინტერპრეტაციის მიზნით ლოტცემ შემოიტანა ფილოსოფიაში, გამოხატავს საზრისის, ღირებულების, ჰეგელმართობის არსებობის თავისებურ სახეს. მისი გამოყენებით სურთ თქვან, რომ იდეა (ჰეგელმართობა, ღირებულება, საზრისი — ამ შემთხვევაში სულ ერთია, თუ რომელ ტერმინს ვიხმარებთ) ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, ცნობიერების გარეთაა.

ჰეგელმართობის — ცოდნის იდეალური შინაარსის — დაყვანა სუბიექტის ფსიქიკურ განცდებზე ფსიქოლოგიზმი და ვიწრო ემპირიზმი, ჰეგელმართობის მოწყვეტა შემეცნებითი პროცესისაგან, მსჯელობისაგან და მისი გადაქცევა ისეთ რაიმედ, რაც ცნობიერების მიმართ ტრანსცენდენტურია, თავისებური სახის პლატონიზმს წარმოადგენს.

4. იქნებ ჩვენ არასწორად გვესმის რიკერტის შეხედულებები: ის ხომ ფსიქოლოგიზმისა და მეტაფიზიკის (პლატონიზმის) წინააღმდეგ



იბრძვის. ის მრავალგზის მიუთითებს, რომ კემშარიტება არ არის ფსიქიკური, რომ კემშარიტება „ზეფსიქიკურია“. როდესაც მეორე გზა აირველის მსგავსად საექვო აღმოჩნდა, რიკერტი დაუბრუნდა ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიას და გნოსეოლოგიური სუბიექტის საშუალებით გაიკვლია გზა ფსიქოლოგიზმის სცილასა და პლატონიზმის ქარიბდას შორის. ვნახოთ რა არის გნოსეოლოგიური სუბიექტი.

ჩვენ აქ არ ვეხებით გნოსეოლოგიური სუბიექტის, „ცნობიერების საერთოდ“ ცნების სრულიად თვითნებურ, ლოგიკურად გაუმართლებელ კონსტრუირებას. კანტის თეორიაში ცნება „ცნობიერებისა საერთოდ“ ჩვენთვის სავსებით მიუღებელი, მაგრამ ამავე დროს ჩვენთვის სავსებით გასაგები ცნებაა: ესაა ცნობიერება, რომლის ფუნქციაა კატეგორიალური სინთეზები, ესაა კანონზომიერება, რომელიც, ყოველი ადამიანის ცნობიერებაში მოქმედებს როგორც იგივეობრივი. რიკერტს „ცნობიერება საერთოდ“ არ არის აპრიორული ფორმების ერთობლიობა, ერთიანობა. აპრიორული ყოველივე ცნობიერების გარეშე, ის ტრანსცენდენტურია „ცნობიერების საერთოდ“ მიმართ, ისაა ღირებულება. ფორმა, რომელიც როგორც ჭერარსი აღიარებულია „გნოსეოლოგიური“, „განმსჯელი“ სუბიექტის მიერ. ამ აღიარებამ როგორცაა უნდა გააფორმოს შინაარსი, შინაარსს მიანიჭოს სინამდვილის პრედიკატი, უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, უნდა წარმოქმნას კემშარიტი სინამდვილე, სამყარო.

ეს ცნობიერება მარტივად კონსტრუირდება: რეალურ ინდივიდუუმს — ფსიქოფიზიკურ სუბიექტს — გამოაკლდება სხეული. რჩება ის, რასაც ჩვეულებრივ ვეძახით ცნობიერებას. ცნობიერების მდგომარეობებს, ფსიქიკურ განცდებს. შემდგომ სუბიექტს გამოაკლდება და ობიექტების სამყაროში გადაიტანება ცნობიერების მდგომარეობები, ფსიქიკური განცდები. რაღა რჩება ამ შემთხვევაში? რჩება გაცნობიერების ფორმა, რომელიც არასოდეს არ შეიძლება იქცეს ობიექტად. ამ სუბიექტის მიმართ იმანენტურია მთელი სინამდვილე. სინამდვილე არსებობს იმდენად, რამდენადაც არსებობს ეს გნოსეოლოგიური, განმსჯელი სუბიექტი.

კემშარიტი შემეცნებისას ინდივიდუალურ სუბიექტში სჯის გნოსეოლოგიური სუბიექტი და მისი მსჯელობა ადგენს ყოფიერებას. ყოფიერება, სინამდვილე კი არ უსწრებს წინ მსჯელობას, არამედ, პირიქით, თავდაპირველადაა მსჯელობა, რომელიც ქმნის იმას, რასაც ჩვენ ცოდნაში ყოფიერებას, სინამდვილეს ვუწოდებთ. ცოდნის თვალსაზრისით ყოფიერებას, სინამდვილეს აზრი აქვს მხოლოდ ექსისტენციალური მსჯელობის ფორმაში. სინამდვილე არის ის, რასაც ჩვენ ვაღგენთ სინამდვილედ.

ამ შემთხვევაშიც ჩვენ დაწვრილებით უნდა ვანვიხილოთ რიკერტის ეს შეხედულებები. მართლაც, განა ნორმალურ ადამიანს შეუძლია ამტკიცო, რომ მსჯელობა ქმნის ობიექტურ ყოფიერებას, ობიექტურ სინამდვილეს?!

თუკი არ შეუძლია, მაშ აქ საკითხი ეხება რაღაც სხვა, არა ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ სინამდვილეს. აქ ჩვენ წინაშე ორი კითხვა დგას: ერთი ეხება სინამდვილეს, მეორე — გნოსეოლოგიურ სუბიექტს. ეს ორი კითხვა უშუალოდაა დაკავშირებული ერთმანეთთან.

ვნახოთ, როგორ მსჯელობს რიკერტი (და არა მხოლოდ ის, არამედ სხვა მრავალი ბურჟუაზიული ფილოსოფოსიც). რა არის სინამდვილე ცოდნის თვალსაზრისით? რიკერტის აზრით, თუკი ჩვენ ვილაპარაკებთ სინამდვილეზე მხოლოდ როგორც იმ სინამდვილეზე, რომელიც არსებობს ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად და ამავე დროს არ გვეცოდინება ამ სინამდვილის ზასიათი, თვისებები, შემადგენლობა, კანონზომიერება და სხვა, არსებითად ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით მასზე. რიკერტის ამ აზრს განენარტავთ ასეთი მაგალითით: შეგვეძლო თუ არა გველაპარაკა ელექტრონების სინამდვილეზე მაშინ, როცა ჯერ კიდევ არავინ არაფერი იცოდა მათი არსებობის შესახებ? მათზე, როგორც სინამდვილეზე, შევტვლით ლაპარაკი მაშინ, როცა ჩვენ ისინი შევიმეცნეთ, ე. ი. როცა ჩვენ გამოვთქვით მსჯელობა მათზე, რადგან, რიკერტის თანახმად, შემეცნება მხოლოდ მსჯელობის სახით არსებობს<sup>49</sup>. ამიტომ ჭეშმარიტი მსჯელობა ადგენს სინამდვილეს, ქმნის მას გარკვეული მასალისაგან — ჩვენი წარმოდგენებისაგან.

მართლაც, სინამდვილეზე ჩვენი წარმოდგენების უმრავლესობას თითქმის არა აქვს სინამდვილესთან რაიმე საერთო; ასეთებია, მაგალითად, სითბობადი, ფლოგისტონი, აბსოლუტური სივრცე, კაპიტალიზმის მარადიულობა, მზის ბრუნვა დედამიწის გარშემო, ეშმაკი, ანგელოზი და ა. შ. წარმოდგენენ თუ არა ისინი ჭეშმარიტ სინამდვილეს? რა თქმა უნდა, არა! ნამდვილია მხოლოდ ის, რასაც ადგენს ჭეშმარიტი მეცნიერება, ჭეშმარიტი ცოდნა, მაშასადამე... მსჯელობა! შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ეს თვალსაზრისი სწორია და ჩვენ არაფერი არ უნდა გვქონდეს მისი საწინააღმდეგო. ჯერჯერობით თავი დავანებოთ ამ თვალსაზრისის კრიტიკას და შევეხოთ სხვა პრობლემას. ვინ გამოთქვამს მსჯელობას? ხომ არ გამოთქვამს მას ინდივიდუალური სუბიექტი? მაგრამ ინდივიდუალური სუბიექტს ხომ გააჩნია ცნობიერე-

<sup>49</sup> ამგვარი მოსაზრების ჭეშმარიტება-მცდარობის შესახებ ჭეშმარიტ გვეჩვენება ლაპარაკი.

ბა როგორც გარკვეულ მდგომარეობათა, ფსიქიკურ განცდათა ერთობლიობა. ტრანსცენდენტური ღირებულება მოითხოვს მისგან აღიარებას. მაგრამ ეს მოთხოვნა შეუძლებელია განვასხვავოთ მისი განცდების ფსიქოლოგიური აუცილებლობისაგან. მაშასადამე, აღიარება, რომელიც ბორციელდება მსჯელობის აქტში, ინდივიდის ფსიქიკური განცდა კი არ არის, არამედ ზეფსიქიკურ, გნოსეოლოგიურ სუბიექტს ეკუთვნის. ეს „ჩემი“ ან „შენი“ ცნობიერება კი არ არის, არამედ ის ცნობიერებაა, რომელიც ქნის ცოდნას, მეცნიერებას და ამით განსაზღვრავს, „რა არის“ და „რა არ არის“.

მაგრამ განა ამ გნოსეოლოგიურმა, ზეინდივიდუალურმა, არათსიქიკურმა ცნობიერებამ არ დაადგინა სითბობადის, აბსოლუტური სივრცის, განუყოფელი და მარტივი ატომის სინამდვილე? ეს საგნები კი არ აღმოჩნდნენ ნამდვილნი. რიკერტის თანახმად, საქმე ისაა, რომ გნოსეოლოგიური სუბიექტი რეალობა კი არ არის, არამედ რეგულატორი იდეაა. შემეცნებელი უსასრულოდ მიისწრაფვის იმისკენ, რომ ამტკიცდეს გნოსეოლოგიურ სუბიექტამდე, მაგრამ მას არასოდეს არ შესწევს ძალა, სრულად გადაწყვიტოს ეს ამოცანა. ეს ვითარება ბადენის სკოლის ერთ-ერთმა წარმომადგენელმა ამგვარად გამოხატა: ინდივიდუალური მე შემეცნების პროცესში ცდილობს განთავისუფლდეს თავისი ინდივიდუალობისაგან და მიუახლოვდეს ზეინდივიდუალურ „მეს“ (ი. კონი).

ახლა კრიტიკულად განვიხილოთ რიკერტის შეხედულებები სინამდვილეზე და გნოსეოლოგიურ სუბიექტზე.

რა თქმა უნდა. მეცნიერული ცოდნის გარკვეულ საფეხურზე ჩვენ არ შეგვეძლო გვემტკიცებინა რომ სინამდვილეა, მაგალითად, ელექტრონი, რადგან მისი არსებობა ჯერ არ იყო აღმოჩენილი. მეცნიერებას შეეძლო ელაპარაკა ელექტრონის რეალობაზე, არსებობაზე მას შემდეგ, რაც ის შემეცნებულ იქნა, ე. ი. როცა დასაბუთდა ქეშმარიტება იმ დებულებისა, რომელიც ელექტრონის რეალობას ამტკიცებდა. მაგრამ ელექტრონის სინამდვილე, რეალობა ამ მსჯელობამ როდი წარმოქმნა: ელექტრონი უფრო ადრე არსებობდა. ვიდრე მისი გამომაჩვეული ცოდნა, მსჯელობა. ცოდნამ მხოლოდ მისი რეალობა აღმოაჩინა, მსჯელობა პრედიკატის ფორმით როდი ანიჭებს რეალობას ჩვენს წარმოდგენებს. სინამდვილე — ყოველ შემთხვევაში ის, რომელიც არ არის შექმნილი ადამიანის მიერ — არსებობდა ადამიანამდე და მის ცოდნამდე, ცოდნა მხოლოდ აღმოაჩენს სინამდვილეს და გვეუბნება, როგორია ის. რა თქმა უნდა, იმის შესახებ, თუ რა არის მართლაც ნამდვილი და რა არ არის ნამდვილი, ჩვენ ვგებულობთ მეცნიერული ცოდნის, ქეშმარიტი მსჯელობის საფუძველზე.

ვითარება, რომ სინამდვილეში დედამიწა ბრუნავს მზის გარშემო და არა პირიქით, ჩვენ მეცნიერების ჭეშმარიტი მსჯელობის საფუძველზე ვიცით, მაგრამ ეს სინამდვილე სულაც არ შეუქმნია, „გაუფორმებია“ მეცნიერებას, ჭეშმარიტ მსჯელობას.

გნოსეოლოგიური სუბიექტის განხილვისას რიკერტი ერთ სწორ მოსაზრებას გამოთქვამს: ცოდნა არ არის ინდივიდუალური სუბიექტის ფსიქიკური განცდა. სინამდვილის ცოდნა მით უფრო ადეკვატურია, რაც უფრო მეტად თავისუფალია შემემცნებელი სუბიექტი თავისი ფსიქიკის ინდივიდუალური თავისებურებებისაგან. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში იმეცნებს, ცხადია, ინდივიდუალური სუბიექტი. მაგრამ ცოდნის განვითარების პროცესში ინდივიდუალური თავისებურებები ქრება, დაგროვილ ცოდნას სხვა ადამიანები პრაქტიკულად ამოწმებენ; იმ ცოდნის სუბიექტს, რომელიც საბოლოოდ ყალიბდება როგორც ნამდვილი ცოდნა, სინამდვილის შეფარდებითი, მიახლოებულ ანაზღაურებას, წარმოადგენს არა ინდივიდუალური სუბიექტი, არამედ მთელი კაცობრიობა, არა ინდივიდუალური ცნობიერება, არამედ საზოგადოებრივი ცნობიერება. მეცნიერება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმაა, მაგრამ ეს ფორმა არ არის სინამდვილე, რეალობას მოკლებული, ცარიელი ცნება; ის რეალურად არსებული ცნობიერებაა და ელინდება ყოველ ინდივიდუალურ ცნობიერებაში, რომელიც რეალური სინამდვილის ობიექტებითაა გაპირობებული.

მეცნიერული ცოდნის სისტემაში არაფერია პირადი, ინდივიდუალური, „ჩემი“ ან „შენი“. თუმცა ახალ აღმოჩენათა უმრავლესობა მეცნიერებაში დაკავშირებულია ამა თუ იმ მეცნიერის სახელთან, მასში არაა ინდივიდუალური, ფსიქიკური განცდები — ყოველ შემთხვევაში ისინი არ უნდა შეგვხვდეს ნამდვილ მეცნიერებაში. ასეთია მეცნიერების იდეალი.

რიკერტი ამტკიცებს რომ გნოსეოლოგიური სუბიექტი, „ცნობიერება საერთოდ“ მხოლოდ ცნებაა, მეთოდური ცნებაა და არა რეალური ცნობიერება, მაგრამ. ჯერ ერთი, საბოლოო ანგარიშით, გნოსეოლოგიური სუბიექტი განმსჯელი სუბიექტია, შეუძლია კი ცნებას იყოს განმსჯელი?! გარდა ამისა, თუკი ეს სუბიექტი მხოლოდ ცნებაა, როგორ შეიძლება ცნების შინაარსი იყოს მთელი სივრცულ-დროითი სინამდვილე? კიდევაც რომ დავანებოთ თავი ობიექტურ სინამდვილეს და მივაქციოთ ყურადღება მხოლოდ ცნობიერების შინაარსს, მაინც გაუგებარი იქნება შემდეგი: როგორ შეიძლება, რომ ცნობიერების შინაარსი, რომელიც ცნობიერებისათვის ყოველ შემთხვევაში რეალობაა, იყოს მხოლოდ ცნების (გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნების) შინაარსი?

რიკერტს არ სურს იყოს მეტაფიზიკოსი, მას არ სურს იაროს გერმანული იდეალიზმის კლასიკოსების გზით, არ სურს სუბიექტი აქცეოს აბსოლუტად. ეს ცუდი როდია: მეცნიერულ გნოსეოლოგიაში აბსოლუტის, აბსოლუტური გონის ცნება კარგა ხანია საკმაოდ საეჭვო რამედგა მიჩნეული. მაგრამ რიკერტს არც ფსიქოლოგისტობა სურს, მას არ უნდა დაიყვანოს ცოდნა ფსიქიკურ განცდებზე და ამიტომ კმნის გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებას, იმ სუბიექტის ცნებას, რომელიც არ არის რეალური, ნამდვილი. მას არ ესმის, რომ ფსიქოლოგიზმს დააღწევ თავს იმ შემთხვევაში, თუკი აღიარებ ობიექტურ რეალობას, რომელიც არსებობს ყოველი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად და ჩანს, რომ ეს ცნობიერება სწორედ ობიექტურ რეალობას ასახავს.

5. რიკერტის მიერ განხილული საკითხებიდან ჩვენ კიდევ ერთ საკითხს შევეხებით. ესაა საკითხი ტრანსცენდენტური რეალობის შესახებ. რიკერტი უარყოფს რეალობას, რომელიც ტრანსცენდენტურია ცნობიერების მიმართ. აქ რიკერტი გულისხმობს „ცნობიერებას საერთოდ“. ამავე დროს, როგორც ვიცით, ის სუბიექტზე მარტივ ობიექტის ახდენს: რეალურ სუბიექტს ჩამოშორდება სხეული, ეს უკანასკნელი გადადის ობიექტების სფეროში, რომლებიც ამ სხეულს გარეთ არსებობენ. შემდეგ დარჩენილ სუბიექტს — ფსიქოლოგიურ სუბიექტს — ჩამოშორდება ცნობიერების მდგომარეობები, ისინიც ობიექტების სამყაროს უერთდებიან. რჩება ცნება სუბიექტისა, რომლისთვისაც ყველაფერი სხვა ობიექტებია; თავად ის ვერასოდეს ვერ იქნება ობიექტი. რიკერტის აზრით, მთელი ეს ამგვარად შექმნილი სამყარო ობიექტებისა იმანენტურია ამ სუბიექტისათვის. შემდგომ იწყება „მტკიცება“, რომ არ არსებობს რეალობა, რომელიც ტრანსცენდენტურია ამგვარად წარმოქმნილი „ცნობიერების საერთოდ“ მიმართ.

რიკერტმა შენიშნა, რომ პირველი გზა შეიცავს *petitio principii*-ს, მაგრამ მან ვერ შეამჩნია, რომ ამავე შეცდომას შეიცავს მისი მსჯელობა, რომელიც უარყოფს ტრანსცენდენტურ ყოფიერებას:<sup>50</sup> რიკერტი ხომ უბრალოდ კმნის ისეთი ცნობიერების ცნებას, რომლისთვისაც მთელი ობიექტური რეალობა იმანენტურია. თუკი ჩვენ ცნობიერების ამგვარი პოსტულირებულ ცნებიდან ამოვიღვართ, უაზრო ხდება ობიექტური ყოფიერების იმანენტობის მტკიცება.

რიკერტი არჩევს და აკრიტიკებს არგუმენტებს, რომლებიც ტრანსცენდენტური ყოფიერების აღიარებას ემსახურებიან<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> ტრანსცენდენტურის ცნება აქ ობიექტური რეალობის ცნების სინონიმია.

<sup>51</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand...*, გვ. 63—134.

ზოგი აღიარებს ტრანსცენდენტურ ყოფიერებას, როგორც ჩვენი შეგონებების მიზეზს. მაგრამ ამ შემთხვევაში, აღნიშნავს რიკერტი, ლაპარაკია ინდივიდუალურ სუბიექტზე და არა გნოსეოლოგიურზე. ფიზიოლოგია, რა თქმა უნდა, სწორია, როცა ამტკიცებს, რომ სივრცულ-დროითი სამყაროს ობიექტები მოქმედებენ ფსიქოფიზიკურ სუბიექტზე და იწვევენ ცნობიერების გარკვეულ მდგომარეობას. მაგრამ დრო და სივრცე გნოსეოლოგიური სუბიექტისათვის იმანენტურია.

ზოგი აღიარებს ტრანსცენდენტურ ყოფიერებას, როგორც „დამატებას“: ეველაფერი ცნობიერებაში რომ ყოფილიყო, მაშინ საგანი ხან წარმოიქმნებოდა (მისი გაცნობიერების დროს), ხან კი მოისპობოდაო (წხედველობიდან გაქრობის დროს). რიკერტის თანახმად, ეს სოლიფსიზმის აბსურდული თვალსაზრისია, რომელსაც არავინ არ იცავს. ჩვენ ხომ ინდივიდუალური ცნობიერება არ უნდა მივიღოთ მხედველობაში!

რიკერტი საგანგებოდ აკრიტიკებს ასახვის თეორიას. ეს თეორია, წერს რიკერტი, ამტკიცებს, რომ შემეცნება სინამდვილის ასლს იძლევა. ამ თეორიის საფუძველია ყოფიერების გაორება. სწორედ ესაა, რიკერტის აზრით, ამ თეორიის ჰირველი ნაკლი. რიკერტი სიტყვისაიტყვით იმეორებს ავენარიუსის თეორიას ინტროექციის შესახებ და უარყოფს სინამდვილის გაორებას — დაყოფას ფიზიკურად და ფსიქიკურად, ორიგინალად და ასლად<sup>52</sup>. ჩვენ არ დავიწყებთ ამ დებულების გაჩვენას, რამდენადაც უკვე შევეხეთ ავენარიუსის თეორიას<sup>53</sup>. ასახვის თეორია გულისხმობს სინამდვილის არსებობას იმ წარმოდგენათა გარეთ, რომლებიც მიმართული არიან ამ სინამდვილეზე, სხვა სიტყვებით, ჩვენ შემეცნება გვაქვს მაშინ, როდესაც წარმოდგენები ისეა მოწესრიგებული, როგორცაა მოწესრიგებული მათგან დამოუკიდებელი რეალობა.

და აი რიკერტი რამდენიმე არგუმენტს წამოაყენებს ასახვის თეორიის წინააღმდეგ:

1. თუკი შემეცნება ასახვაა, ასლია ორიგინალისა, ვინმემ უნდა დაადასტუროს მათი შესაბამისობა, თანხმობა. უნდა არსებობდეს სუბიექტი, რომელიც დაადასტურებს მათ მსგავსებას, მაგრამ ეს შემეცნება ხომ ვეღარ იქნება ამსახველი წარმოდგენა!

2. ასახვა არ შეიძლება იყოს სინამდვილის ამსახველი წარმოდგენა, რადგან სინამდვილე „თვალუწვდენელი მრავალფეროვნებაა“, რომელიც არ შეიძლება წარმოდგენით აესახოთ. შემეცნება „თვალუწვდენელი მრავალფეროვნებიდან“ გამოყოფს მხოლოდ აღქმულის ნაწილს

<sup>52</sup> ib., გვ., 120--126.

<sup>53</sup> ამ საკითხზე რიკერტსა და ავენარიუსს შორის არსებულ მეორეხარისხოვან განსხვავებებს მწიგნობა არა აქვს.

-- რაც, ცხადია, არ შეიძლება ჩავთვალოთ ასახვად—და სხვადასხვა დამატებების მეშვეობით აწესრიგებს მას. ის, რაც ამის შედეგად მიიღება, აღარ შეესაბამება აღქმაში მოცემულ „წესრიგს“.

3. დაბოლოს. თუკი შემეცნებას, როგორც წარმოდგენას, შეუძლია ასახოს თეთრი ქაღალდი („ის, რომ ქაღალდის ამ ნაგლეჯს აქვს თეთრი ფერი“), ისმება კითხვა: რას ეყრდნობა ცოდნა იმის შესახებ, რომ „ეს ქაღალდი ნამდვილია“. ამ უკანასკნელ ცოდნას ხომ არ გააჩნია ორიგინალი, რომელიც აისახება წარმოდგენით?!

აი რიკერტის ძირითადი არგუმენტები ასახვის თეორიის წინააღმდეგ.

პირველი არგუმენტი ხაზს უსვამს ასლისა და ორიგინალის, საგნის გათიშულობას. აქ ორი დამოუკიდებელი საგანია, ამიტომ მათ გარდა უნდა არსებობდეს სუბიექტი, რომელიც დაადგენს მათს შესაბამისობას. სინამდვილეში კი ხატი არ არის ნივთი, რომელიც გამოყოფილია აღქმული (წარმოდგენილი) საგნიდან და რომელსაც საგანთან ერთად აღვიქვამთ (წარმოვიდგენთ). მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნებოდა აუცილებელი ახალი სუბიექტი, რომელიც შეადარებდა მათ და შესაბამისობასაც დაადგენდა. ჩვენ აღვიქვამთ საგნებს და არა ასლებს, ხატებს. სინამდვილის საგანთა ასახვა სუბიექტის მოქმედებაა და როდესაც, საბოლოო-ჯამში, პრაქტიკა ამტკიცებს ჩვენი წარმოდგენების კეშმარტებას, ჩვენ საქმე კვლავ სუბიექტის მოქმედებასთან გვაქვს ვიშვორებთ: რიკერტის არგუმენტს ექნებოდა ძალა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენ ნივთებისა და მოვლენების ხატს, როგორც სუბიექტის შემეცნებითი მოქმედების პროცესს, მოვწყვეტდით, ერთი მხრივ, მოვლენებსა და პროცესებს და, მეორე მხრივ, სუბიექტის შემეცნებით მოქმედებას.

რიკერტის მეორე არგუმენტი ასახვის თეორიის წინააღმდეგ ემყარება ხატის ცნების მცდარ ინტერპრეტაციას. ხატი, ასახვა („Abbild“), რიკეტს ესმის მხოლოდ როგორც საგნის წარმოდგენა, რომელიც მეტ-ნაკლები სისრულით ასახავს საგნის ნიშანთა მთელ მრავალფეროვნებას. თუ ხატის, ასახვის ცნებას ასე გავიგებთ, მაშინ, ცხადია, ასახვის თეორია ვერ ასწინის ცოდნის ფაქტს: წარმოდგენები, ვერ ერთია, ვერ შეიძლება სინამდვილის ერთეულთა მთელი მრავალფეროვნების წილობას და, გარდა ამისა, წარმოდგენები ვერ გამოხატავენ მოვლენათა არსებას, კანონზომიერებას. აუცილებელ კავშირს. რა თქმა უნდა, შემეცნება რაიმეს ამოიჩიეს სინამდვილის მრავალფეროვნებიდან, უკუაგდებს ერთეულს, შემთხვევითს. არაარსებითს. აღმოაჩენს არსებითს, აუცილებელს და ამ გზით უფრო ღრმად, სრულად

ასახავს სინამდვილეს, ამით კი იძლევა ერთეულისა და შემთხვევითის ახსნას.

ასახვის თეორიისათვის რომ ასახვა იყოს „სურათი“, „ფოტოგრაფია“, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, ე. ი. ფოტოსურათი, რომელიც გულგრილად ასახავს ყველაფერს, ყოველივე წვრილმანს და უმნიშვნელოსაც კი, რა თქმა უნდა, რიკერტის კრიტიკა მართებული იქნებოდა.

ნესამე არგუმენტი უფრო სოლიდური ჩანს. მართლაც მსჯელობა— „ეს ქალაქის ნაგლეჯი თეთრი ფერისაა“—ორ დებულებას გულისსმობს: 1. „ეს ქალაქი თეთრია“, 2. „ეს ქალაქი არსებობს“.

პირველი დებულება, ფიქრობს რიკერტი, შეიძლება აეხსნათ ასახვის თეორიით: მე მაქვს თეთრი ქალაქის წარმოდგენა და ეს წარმოდგენა ასახავს გარკვეულ შინაარსს. მეორე დებულება კი, ამტკიცებს ოიკერტი, არავითარ შემთხვევაში არ აიხსნება ასახვის თეორიით. საიდან ვიცი მე, რომ ქალაქი არსებობს? წარმოდგენაში ხომ ქალაქის სითეთრე აისახება და არა ქალაქის არსებობა. წარმოდგენაში ჩვენ ვხვდებით წარმოდგენის ნიშნებს, არსებობა კი — აქ ლაპარაკია არა წარმოდგენის არსებობაზე, არამედ ქალაქის არსებობაზე, — არ არის წარმოდგენის ნიშანი. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ კანტის დებულება, რომელიც მოყავს რიკერტს თავისი დებულების ნათელსაყოფად: ასი ნამდვილი ტალერი არ განსხვავდება თავისი შინაარსით ასი წარმოდგენილი ტალერისაგან.

აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ჩვეულებრივ, ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გავრცელებულ შეხედულებასთან. რა თქმა უნდა, ობიექტური სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების არსებობას ჩვენ ვერ ვირწმუნებით წარმოდგენების საფუძველზე. მსჯელობის აქტიც, რომელსაც რიკერტი ესოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს — მსჯელობა ხომ სინამდვილის, არსებობის ფორმას აძლევს წარმოდგენების შინაარსს—ვერ დაამტკიცებს ობიექტური სინამდვილის არსებობას. ჩვენ არაერთგზის მივუთითეთ: იმანენტურიდან, თავის თავში ჩაკეტილი ცნობიერებიდან ვერაფრით ვერ გახვალ ობიექტურ რეალობაში; ობიექტური სინამდვილის არსებობის ცოდნა ეყრდნობა ადამიანთა პრაქტიკულ, წარმოებით მოღვაწეობას, რომელშიც სუბიექტი და ობიექტი ურთიერთკავშირში არიან. მსჯელობის აქტი არ აძლევს შინაარსს არსებობის ფორმას, არ ქმნის წარმოდგენათა შინაარსისაგან ყოფიერებას, პირიქით, ყოფიერება მოითხოვს შემმეცნებლისაგან შეასრულოს მსჯელობის აქტი, რაც შეეხება ჩვენს კონკრეტულ მაგალითს—ამ ქალაქის ნაგლეჯის არსებობას, აქაც პრაქტიკული მოღვაწეობა გვიჩვენებს იმას, თუ რასთან გვაქვს საქმე — ქალაქის წარმოდგენასთან თუ რეალურ ქალაქთან.



III. უკვე რიკერტის გნოსეოლოგიაში ნათლად ჩანს, რომ რიკერტი ცდილობს გადალახოს კანტის დუალიზმი, ჩანს ისიც, რომ რიკერტის მსოფლმხედველობის შექმნაზე გავლენა იქონია ფიხტეს იდეებმა. საქმე მხოლოდ ის როდია, რომ რიკერტი უარყოფს უფსკრულს, რომელიც არსებობს „ნიეთებსა თავისთავად“ და მოვლენებს შორის: ის აღიარებს მხოლოდ ერთ სინამდვილეს, ერთ ყოფიერებას, ემპირიულ სინამდვილეს, რომელიც იმანენტურია ცნობიერებისათვის, ფორმისა და შინაარსის ერთიანობაა. რიკერტის თანახმად, შინაარსის ქაოსურ მრავალფეროვნებას ცნობიერების აპრიორული ფორმები როდი აფორმებენ, ტრანსცენდენტური ღირებულებები უკვე წარმოდგენილი არიან შინაარსში — შინაარსი ფორმითაა მოცული. კანტი ლაპარაკობდა მოცემულობაზე, ის აღნიშნავდა, რომ მასალა გვეძლევა მგრძნობელობაზე „ნიეთების თავისთავად“ ზემოქმედების შედეგად. რიკერტისათვის მოცემულობა თავადაა კატეგორია<sup>61</sup>. ჩვენ ვთქვით, რომ საქმე მხოლოდ ეს როდია, რადგან „ნიეთის თავისთავად“ უარყოფა შეიძლება არც მიუთითებდეს ფიხტეს გავლენაზე: მე-19 საუკუნის ბოლო მესამედში ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსთა უძრავლესობა, კერძოდ კი, ნეოკანტიანელთა უმრავლესობა „ნიეთის თავისთავად“ აღიარების წინააღმდეგ გამოდიოდა. ამ შემთხვევაში ძირითადია შემდეგი რამ: კანტმა მოსწყვიტა თეორიული გონება ე. წ. პრაქტიკულ გონებას, გონება — ნებას, მეცნიერება — რწმენას და მორალს. მართალია, ის აღიარებდა პრაქტიკული გონების პრიმატს თეორიულის მიმართ, მაგრამ არ ცდილობდა მეცნიერული შემეცნების დაფუძნებას პრაქტიკული გონების ნორმებზე. მოვალეობის ცნება არავითარ როლს არ ასრულებს კანტის გნოსეოლოგიაში.

პრაქტიკული გონების პრიმატის პრინციპი ცოდნის სფეროში ფიხტემ შეიტანა. გნოსეოლოგიაში გადატანილი ეს პრინციპი პრაქტიკული გონების პრიმატისა, ვინდელბანდისა და რიკერტის თეორიის მთავარ პრინციპად გადაიქცა. ჰემმარიტი, აქ გაგებულია როგორც ჯერარსული რამ, ესაა კატეგორიული იმპერატივი, რომელიც მოქმედებს არა მარტო მორალის სფეროში, არამედ ცოდნის სფეროშიც: მოვალეობის შეგნება აძლევს აზრს შემეცნებას. კანტის გნოსეოლოგია ინტელექტუალისტურია: თეორიული გონება თვლის დებულებას ჰემმარიტად; რადგან ამ გონებას აქვს გარკვეული ფორმები, ის სულაც არ აღიარებს ჰემმარიტებას რაიმე მოვალეობის გამო. მოვალეობის შეგნებას არაფერი აქვს საერთო შემეცნებასთან, ეს შეგნება მოქმედებს პრაქტიკულ, მორალურ სფეროში. რიკერტი კი ფიქრობს, რომ „ჰემმარიტების ღირებულება კი არ ასაბუთებს მოვალეობის შეგნების ღირ-

<sup>61</sup> H Rickert, Der Gegenstand... გვ 316—368.

რებულებას. არამედ კეშმარიტების ღირებულებაა გაპირობებული მოკალეობის ცნებით“. შემეცნების აქტს ლოგიკურად წინ უსწრებს ნებელობა. კეშმარიტება ჯერარსია, უფრო სწორად, ჯერარსის ერთ-ერთი სახეა. თეორიული და პრაქტიკული გონება არ არიან მოწყვეტილი ერთმანეთს — ორივე მოვალეობის შეგნების გამოვლენაა. ამიტომ „თეორიული გონება, რომელსაც სურს კეშმარიტება, მხოლოდ სპეციალური შემთხვევაა პრაქტიკული მისწრაფებისა, რომელიც არის ყოველი კეშმარიტის და ყოველი მეცნიერების საფუძველი“<sup>55</sup>. რაღაც „ჯერ არს“, რადგან ჩვენ გვიპირისპირდება ტრანსცენდენტური ღირებულება, რომელიც თუმცა არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა და აზრს აძლევს ყოველივეს, რაც არსებობს.

სამყარო უფრო ფართოა, ვიდრე სინამდვილე და შემეცნების თეორია არ არის მთელი მსოფლმხედველობა. ადამიანი როგორც მთელი, რა თქმა უნდა, აღმატება თეორიულ ადამიანს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ თეორიულ ადამიანს ცალმხრივი პოზიცია აქვს და რომ მას არ ძალუძს შეიმეცნოს „სიცოცხლე“, „არსებობა“ („Existenz“), როგორც ამას ფიქრობს ზოგიერთი ფილოსოფოსი. სამყაროს განხილვის ყოველმხრივობას ადამიანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიადრწევს, თუკი ის სამყაროს ცალმხრივად თეორიულად მიუდგება. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეიძლება მეცნიერული მსოფლმხედველობის შექმნა<sup>56</sup>.

სამყაროს ცნება არ ემთხვევა სინამდვილის ცნებას. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სამყარო ორი — სინამდვილისა და ღირებულების — საშფოს ერთიანობაა, რასაც ახორციელებს მესამე სამეფო, საზრისის სამეფო. სინამდვილე, როგორც მხოლოდ სინამდვილე, რომელსაც სპეციალური მეცნიერებები სწავლობენ, საზრისს მოკლებულია. სინამდვილეს საზრისს ანიჭებს ღირებულების სამეფო. მსოფლმხედველობა სვამს კითხვას სამყაროს საზრისის, მნიშვნელობის შესახებ, სამყაროში ჩვენი ცხოვრების მნიშვნელობისა და საზრისის შესახებ. ცნება სრული ადამიანისა და მთლიანი სამყაროსი, რომელშიც შედის ადამიანი, მსოფლმხედველობის ამოცანაა. მთელი—ეს არის სამყარო და

---

<sup>55</sup> მკითხველისათვის ნათელი უნდა იყოს, რომ „პრაქტიკული მისწრაფების“ ცნებებში რიკერტი გულისხმობს არა პრაქტიკას, ადამიანთა საწარმოო მოღვაწეობას, არამედ ნებელობას, რომელიც აღიარებს მოვალეობას და ამით ამართლებს კეშმარიტობას.

<sup>56</sup> იხ. რიკერტის საინტერესო წერილი „Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung“ Logos, 1933, B. 22. H. 1, რომელშიც გაკრიტიკებულია ჰაიდელბერგის ექსისტენციალიზმი.

არა ცალკე განხილული სინამდვილე და ცალკე განხილული ღირებულებები; მთელი ამ ორი სამეფოს ერთიანობაა. ღირებულებასთან დაკავშირებული სინამდვილე არის დოვლათი<sup>57</sup>.

სინამდვილე, რომელიც ღირებულებასთანაა შეერთებული, წარმოადგენს იმას, რასაც ჩვენ კულტურას ვუწოდებთ. კულტურა კი, როგორც ვთქვით, „არის დოვლათთა ერთობლიობა და გაიგება მხოლოდ როგორც ასეთი“.

კულტურის დოვლათში თითქოს დაილექა, კრისტალიზაციის პროცესს დაეჭვებდებარა ღირებულებათა სიმრავლე. „ისტორიული განვითარება არის სწორედ ასეთი კრისტალიზაციის პროცესი“. ფილოსოფიის ამოცანაა გამოავლინოს დოვლათში გაკრისტალებულ ღირებულებათა ეს მრავალფეროვნება. შემეცნების თეორიას გაჰყავს გზა სამყაროსაკენ როგორც მთელისაკენ, ადამიანისაკენ როგორც მთელისაკენ, რამდენადაც ის ადგენს ღირებულების ცნებას. მაგრამ შემეცნების თეორია (ანუ ლოგიკა), ე. ი. თეორიული ფილოსოფია ღირებულებას აღმოაჩენს იმ დოვლათში, რომელსაც წარმოადგენს მეცნიერება. შემეცნების თეორია არის მეცნიერების თეორია.

ღირებულებათა სიმრავლის აღმოჩენის მიზნით ფილოსოფიამ უნდა

<sup>57</sup> „ღირებულებათა ფილოსოფიის“ სისტემის შექმნას ცდილობდნენ რიკერტი („System der Philosophie“, 1921, Von System der Werte, Logos; B. IV) მიუნსტერბერგი („Philosophie der Werte“, მეორე გამოცემა, 1921) და ი. კონი თავის სამტომეულში („Die Wertwissenschaft“, 1932). რადგან ბადენის სკოლის ეს მხარე ჩვენი საგანგებო ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს, მოკლედ შევეხებით „ღირებულებათა სისტემას“, რომელიც რიკერტს ეკუთვნის. გამარტივებელი სახით რიკერტის თვალსაზრისი ასეთია: ღირებულებათა ყოველ სფეროში უნდა განასხვავოთ ოთხი მომენტი — ღირებულება, ღირებულებისა და სინამდვილის კავშირი, სუბიექტის მიმართება ღირებულებასთან და ყოველივე აქედან გამომდინარე — მსოფლმხედველობა. ღირებულებათა ექვსი სფერო და მათი შესატყვისი მომენტები შემდეგია: 1. ლოგიკის სფერო: აქ ღირებულებაა კეშმარტება, დოვლათთა მეცნიერება, სუბიექტის მიმართებაა მსჯელობა, ამ ღირებულების აღიარებელი მსოფლმხედველობაა ინტელექტუალიზმი; 2. ესთეტიკის სფერო: ღირებულებაა მშვენიერება, დოვლათთა ხელოვნება, სუბიექტის მიმართებაა კვრეტა, მსოფლმხედველობაა ესთეტიზმი. შემდეგ მოდის მისტიკის სფერო უპიროვნო ღვათებით. ამას მოსდევს ეთიკა: აქ ღირებულებაა ზნეობა, დოვლათთა თავისუფალ პიროვნებათა საზოგადოება, სუბიექტის მიმართებაა თავისუფალი მოქმედება, მსოფლმხედველობაა მორალიზმი. მეხუთე და მეექვსე სფეროებია ეროტიკა, რომლის მსოფლმხედველობაა ევლემონიზმი და რელიგიის ფილოსოფია, რომელიც მოითხოვს პიროვნული ღვათების მიღებას და თეისტური ან პოლითეისტური მსოფლმხედველობის აღიარებას. მიუნსტერბერგთან და კონთან ჩვენ ღირებულებათა უფრო რთულ სისტემას ვხვდებით. მიუნსტერბერგის თანახმად ღირებულებები შეიძლება იყოს ნიუთისა, არსებისა, შეფასებისა (1), ბუნების, ისტორიის, გონებისა (2), ჰარმონიისა, სიყვარულის, ბედნიერებისა (3), ზრდის, პროგრესის, თვითგანვითარებისა (4), მეურნეობის, სამართლის, ზნეობისა (5), ქმნის, გამოცხადების, ხსნისა (6), მსოფლიოსაკაცობრიობის და ა. შ.

შიმართოს იმ მეცნიერებას, რომელიც სწავლობს კულტურას როგორც სიხამდვილეს, მეცნიერებას, რომელიც ობიექტად აქცევს კულტურას და გამოავლენს მის სიმდიდრესა და მრავალფეროვნებას ინდივიდუალონაციის მეთოდით. ეს მეცნიერებაა ისტორია<sup>58</sup>.

ნეოკანტიანელების მარბურგის სკოლა ორიენტაციას იღებდა მათემატიკაზე და მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებაზე, ბადენის სკოლა კი სავსებით გარკვეულად ორიენტაციას იღებს ისტორიაზე და ისტორიულ მეცნიერებაზე. „ჩვენ მიერ გატარებული პრინციპი, რომელიც მოითხოვს იმას, რომ ფილოსოფია იყოს ორიენტირებული ისტორიული კულტურული დოვლათის მრავალფეროვნებაზე, არ წარმოადგენს რაიმე სავსებით ახალ პრინციპს. ფილოსოფია აქამდეც ძალზე ხშირად მისდევდა მას, თუმცა, შესაძლებელია, ვერც კი აცნობიერებდა ამას“. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ შემეცნების თეორია ეყრდნობა გარკვეულ კულტურულ დოვლათს—მეცნიერებას: „მეცნიერებაში ისტორიული განვითარების პროცესში გაკრისტალდა ქვეშაირიტების თეორიული ღირებულებები და ჩვენ შევძლებთ მათთან მისვლას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი მეცნიერებას გავიხდით ამოსავალ წერტილად; ეთიკა უკავშირდება სოციალური ცხოვრების ისტორიულად განვითარებულ დოვლათს, მაგალითად, ოჯახს, სახელმწიფოს, ერს, და ა. შ.; ესთეტიკას მხედველობაში აქვს ხელოვნება თავის ისტორიულ მრავალფეროვნებაში. იგივე შეგვიძლია ვთქვათ ფილოსოფიის ნაწილებზეც, რომლებიც გარეგნულად არ არიან დაკავშირებული ისტორიის ცხოვრებასთან, მაგრამ უქველად თავის არსებობას ამ უკანასკნელს უნდა უშალოდნენ, რადგან რელიგიის ფილოსოფია ვერაფერს ვერ გააკეთებდა ისტორიულად არსებულ რელიგიებს რომ მის წინაშე არ დაეყენებინათ ის პრობლემები, რომელთა გარჩევაცაა მისი საქმე“<sup>59</sup>.

ამიტომ ისტორიაა სწორედ ის მეცნიერება, რომელიც იძლევა გასაღებს ფილოსოფიის სისტემის, როგორც კულტურის ფილოსოფიის; ასაგებად: ღირებულების სამყაროსთან მისვლას ფილოსოფია შეძლებს მხოლოდ მაშინ, თუ ისტორიული მასალის ანალიზს მოახდენს<sup>60</sup>.

ამრიგად, რიკერტის მთელ ამ ბჭობას ისტორიულ მეცნიერებათა პრობლემასთან მივყავართ.

თუ ბადენის სკოლის შემეცნების თეორიას გარკვეული გავლენა ჰქონდა პროფესიონალ ფილოსოფოსთა შედარებით ვიწრო წრეზე,

<sup>58</sup> Logos, 1 |

<sup>59</sup> ib.

<sup>60</sup> მხოლოდ ამ მოსაზრდებელი სამუშაოს შესრულების შემდეგ შეუძლია მას, შეუდგეს ღირებულებათა სისტემის აგებას, რა თქმა უნდა, იმ ზომით, რა ზომითაც შეიძლება ამ ამოცანის განხორციელება ისტორიული მასალის დაუსრულებლობის პირობებში.

ამ სკოლის მიერ შექმნილი თეორია ისტორიისა ფართო პოპულარობით სარგებლობდა ისტორიკოსთა, სოციოლოგთა, იურისტთა და სხვა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა წარმომადგენლებს შორის. ამ სფეროშიც ძირითადი დებულებები გამოთქმული იყო ვინდელბანდის მიერ მის სარექტორო სიტყვაში: „ისტორია და ბუნებისმეცნიერება“<sup>61</sup>. ეს დებულებები მიიღო საფუძვლად და განავითარა რიკერტმა თავის შრომაში — „ცნებათა ბუნებისმეცნიერული შექმნის საზღვრები. ისტორიულ მეცნიერებათა ლოგიკური შესავალი“<sup>61</sup>. ამ წიგნის მოკლე შინაარსი მოცემულია რიკერტის წიგნში: „მეცნიერებები კულტურის შესახებ და მეცნიერებები ბუნების შესახებ“.

რიკერტი კვლევას იწყებს სხეულებრივი სინამდვილის ცნებით. ეს სინამდვილე უპირისპირდება ადამიანს, ადამიანის შემეცნება მასზე მამართული. რიკერტი არ ლაპარაკობს იმაზე, თუ რას წარმოადგენს ეს სინამდვილე — არის თუ არა „ნიეთის თავისთავად“ მოვლენა ცნობიერებაში: ეს სინამდვილე ერთადერთია. რიკერტისთვის ეს სინამდვილე არის ემპირიულად უშუალოდ მოცემული სინამდვილე, ცდილსეული მეცნიერებების მასალა. ეს სინამდვილე ჩვენ გვეძლევა როგორც წარმონაქმნთა თვალუწვდენელი სიმრავლე დროსა და სივრცეში, როგორც სიმრავლე წარმონაქმნებისა, რომლებიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან რაოდენობრივად და თვისებრივად. რამდენადაც შემეცნება მიმართულია სინამდვილის მთლიანობაზე, ეს მთლიანობა წარმოგვიდგება როგორც ექსტენსიური სიმრავლე, ხოლო რამდენადაც შემეცნება მიმართულია ყოველი ცალკეული წარმონაქმნის თავისებურებაზე, ეს წარმონაქმნი წარმოდგება როგორც ინტენსიური სიმრავლე<sup>62</sup>. უფრო მარტივად თუ ვიტყვით, აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ სხეულებრივი სამყაროს უშუალოდ მოცემულ სინამდვილეში არსებობს მოვლენათა თვალუწვდენელი სიმრავლე და ყოველ მოვლენას აქვს თავისებათა თვალუწვდენელი სიმრავლე.

სინამდვილის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ენ ექსტენსიური და ინტენსიური მრავალფეროვნება როგორიმე წესით იქნება გადალახული. ბუნებისმეცნიერული ცნების ამოცანა და

<sup>61</sup> იხ. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902. არსებობს ამ წიგნის გამოცემის რუსული თარგმანი. ამ თარგმანით სჯობს არ ვისარგებლოთ, რადგან, როგორც ვიცით, რიკერტი თანდათანობით „აეითარებდა“ თავის თვალსაზრისს. მას სურდა საესეზოთ გადაემუშაებინა ის, დაეწერა „ახალი წიგნი“, მაგრამ დროის სიმციობის გამო აირჩიო „საშუალო გზა“ — მის ნაწილობრივ გადაემუშაებას დასაქვრდა. ახალი გამოცემები (1913), განსაკუთრებით 1922 წ. გამოცემა, საფუძვლიანადაა გადაემუშაებულს.

<sup>62</sup> H. Rickert, Grenzen..., გვ 31—33

ფუნქცია დაძლიოს მრავალფეროვნება სხეულებრივი სინამდვილის შეცნობით. <sup>63</sup>

ნათქვამის საფუძველზე ნათელი ხდება, — ამაზე ზემოთაც გვეჩვენა საუბარი, — რომ მეცნიერული შემეცნება არ შეიძლება იყოს სინამდვილის ასლი, ასახვა. ბუნებისმეცნიერული ცნებების მიზანია ემპირიული სინამდვილის გარდაქმნა და გამარტივება. უკვე სიტყვა სინამდვილის მრავალსახეობის გამარტივების პირველი საშუალებაა: სიტყვის ზოგადი მნიშვნელობა განყენებულია მოვლენათა კლასის თვისებათა მრავალფეროვნებისაგან. მაგრამ სიტყვა სინამდვილის გამარტივების მხოლოდ პირველი საფეხურია. უკვე სიტყვაში შეიძლება დაეინახოს პრიმიტიული ბუნებისმეცნიერული ცნებების ზოგადი ლოგიკური არსება. ამ ცნებათა ფუნქციები შეიძლება გამოვხატოთ ტრადიციული ლოგიკის ტერმინებით: ცნების მოცულობის საშუალებით დაიძლევა მოცემული სინამდვილის ექსტენსიური მრავალფეროვნება, ცნების შინაარსის საშუალებით კი — ამ სინამდვილის ინტენსიური მრავალფეროვნება.

ჩვენ შევამოკლებთ რიკერტის გრძელ ბკობას და მივმართავთ მხოლოდ რიკერტისეულ დასკვნებს. სიტყვა აბსტრაქციის პირველი საფეხურია, უკვე ის ამარტივებს სინამდვილის მრავალფეროვნებას. მაგრამ ბუნებისმეცნიერება არ ჩერდება აბსტრაქციის ამ საფეხურზე. ბუნებისმეცნიერების მეთოდი ზოგადი ცნებების შექმნის მეთოდია. ამ ცნებებში უკვე აღარაა ემპირიული სინამდვილის ექსტენსიური და ინტენსიური მრავალფეროვნება. ბუნებისმეცნიერება ირჩევს ზოგად წარმოდგენებს, ცნებებს. მაგრამ ეს ცნებები არ უნდა გავიგოთ, როგორც იმ ელემენტების კომპლექსი, რომლებიც მრავალფეროვნებიდანაა ამოგლეჯილი. ბუნებისმეცნიერების ცნებებში ელემენტების კავშირი უცილებლობას ემორჩილება. ეს ცნებები ან უკვე გამოხატავენ უპირობოდ საყოველთაო კავშირს, ანდა ამგვარი ცნებების წარმოქმნის წინასწარ საფეხურს წარმოადგენენ<sup>64</sup>. ასეთ ცნებებს ქმნიან უპირობოდ მნიშვნელადი მსჯელობები, ეს ცნებები თავად გამოხატულებას პოვენ მსჯელობებში, რომელთაც მნიშვნელობა აქვთ. სწორედ ასეთი მსჯელობები გამოხატავენ ბუნების კანონებს. ბუნებისმეცნიერებაში ჩვენ გვეძლევა ბუნება მის ზოგადობაში.

ბუნებისმეცნიერების მეთოდი გენერალიზაციის გზით ცნებების შექმნის მეთოდია<sup>65</sup>. ამიტომ ბუნებისმეცნიერების მეთოდით მიღებული ცნებები სინამდვილისაგან სავსებით განყენებულია: რაც უფრო ღრმად მიღის ამ ცნებათა შექმნის პროცესი, მით უფრო მეტად შორ-

<sup>63</sup> ib.

<sup>64</sup> ib., გვ. 58.

<sup>65</sup> ib., გვ. 186.

დება ბუნებისმეცნიერება სინამდვილეს, რადგან ემპირიული სინამდვილე მხოლოდ ერთეულია, მასში არაფერია ზოგადი. „ყოველივე ის, რაც ბუნებისმეცნიერებაში ატარებს სინამდვილის სახეს, ჭერ კიდევ 'ეუფეცნებელია მის მიერ'. ბუნებისმეცნიერულ ცნებაში ბუნება სულაც აღარ არის მოცემული. ბუნება, როგორც ბუნებისმეცნიერების სინამდვილე, სულაც არ არის ნამდვილი.

სანამ გავაგრძელებდეთ რიკერტის შეხედულებათა დალაგებას, გამოვიტანოთ ზოგიერთი დასკვნა. რიკერტის თანახმად, სინამდვილე არსებობს მხოლოდ როგორც ერთეული მოვლენების ერთობლიობა. ეს თავისებური „ონტოლოგიური“ ნომინალიზმი ამ მსოფლმხედველობის დამახასიათებელი ნიშანია. ზოგადი როგორც ბუნებისმეცნიერული ცნების არსება არ ასახავს და ვერც ასახავს სინამდვილეს, რადგან ზოგადი სინამდვილეში არ არსებობს. მაგრამ ზოგადში — გენერალიზაციის მეთოდის ამ პროდუქტში — გამოხატულია ბუნების კანონი. მაშასადამე, ბუნების კანონი არ არის სინამდვილის კანონი, ის არ ეკუთვნის სინამდვილის სფეროს, ის მხოლოდ „მნიშვნელობს“, ე. ი. ტრანსცენდენტური ჭერარსითაა გაპირობებული.

განვაგრძოთ რიკერტის შეხედულებათა დალაგება. ზემოთ თქმულის საფუძველზე ნათელი უნდა იყოს, რომ სინამდვილე როგორც ერთეული მოვლენების ერთობლიობა ზღვარს უდებს ცნებათა ბუნებისმეცნიერულ შექმნას. ხომ არ გამომდინარეობს აქედან, რომ ერთეული, ინდივიდუალური, სინამდვილე როგორც ასეთი მეცნიერული შემეცნების საზღვრებს მიღმაა? რიკერტი არ ფიქრობს ასე, პირიქით, მისი აზრით ინდივიდუალური, ერთეული თავისი სპეციფიკით გარკვეული მეცნიერების საგანია. ეს მეცნიერებაა ისტორია. „ისტორია (როგორც მეცნიერება — ე. ბ.) იწყება იქ, სადაც მთავრდება ბუნებისმეცნიერება“<sup>66</sup>. დიდი შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ რიკერტის თანახმად ბუნებისმეცნიერება და ისტორია ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან გამოკვლევის საგნით. ბუნებისმეცნიერებისა და ისტორიის პრინციპული განსხვავება გაპირობებულია არა ამ მეცნიერებათა საგნების თავისებურებით, არამედ თვალსაზრისებით, ეს წმინდა მეთოდოლოგიური განსხვავებაა. ემპირიული სინამდვილე ერთია: „ის გადაიქცევა ბუნებად, თუკი ჩვენ შევხედავთ მას ზოგადის თვალთახედვით. ის გადაიქცევა ისტორიად, თუკი შევხედავთ მას განსაკუთრებულისა და ინდივიდუალურის თვალთახედვით“<sup>67</sup>. ძირითადი განსხვავება ამ ორი შემეცნების მეთოდში და-

<sup>66</sup> ib., გვ. 273.

<sup>67</sup> ib., გვ. 224.

შოკიდებულია იმაზე, თუ რა არის ამ ცნებებისათვის საძიებელი ამ სინამდვილეში: ზოგადი და არანამდვილი, თუ ინდივიდუალური. ბუნებისმეცნიერებასა და ისტორიას განსხვავებული მიზნები აქვთ<sup>68</sup>.

ასევე არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ბუნებისმეცნიერება იკვლევს მატერიალურს, ხოლო ისტორია ფსიქიკურს. ფიზიკური და ფსიქიკური — ჩვენ ეს უკვე ვიცით — ემპირიული სინამდვილეა, ისინი უშუალოდ არიან მოცემული (როგორც ამას „შემეცნების საგანში“ ვკითხულობთ: ორივე იმანენტურია ცნობიერების მიმართ). ფსიქიკური როგორც უშუალოდ მოცემული სინამდვილე ასევე ბუნებისმეცნიერების გენერალიზაციის მეთოდით გადამუშავდება, და პირიქით, „ფიზიკური შეიძლება იქცეს ისტორიული განხილვის საგნად“. რიკერტი ფიქრობს, რომ ამ თვალსაზრისით ისტორიული მეთოდი შეიძლება მივეყენოთ ბიოლოგიას, ქიმიას, ფიზიკას. სინათლის ყველა ბუნებისმეცნიერული პრობლემა კიდევ რომ გადაწყდეს, სინათლის პრობლემის ზოგიერთი მხარე მაინც პასუხის გარეშე დარჩებოდა. მაგალითად, სავსებით უპასუხო იქნებოდა კითხვები: „ყოველთვის არსებობდა თუ არა სინათლე?“ „სად და როდის წარმოიშვა ის?“ და ა. შ. ეს კითხვები ჰეშმარტად ისტორიულია და ოპტიკა როგორც გენერალიზაციის მეთოდი, მომუშავე მეცნიერება, მათ შესახებ ვერაფერს ვერ გვეტყვის. სინათლის, როგორც ინდივიდუალური სინამდვილის, ისტორია, წარსულში მისი ქმნადობა და სხვა ამგვარი პრობლემები სრულიადაც არ არიან ლოგიკურად უაზრონი<sup>69</sup>.

მაშასადამე, ცხადია, რომ ბუნებისმეცნიერება და ისტორია არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან საგნით, შესასწავლი მასალით — ორივე 'ფენომენეა'ში საგანი ერთია, კერძოდ, ის წარმოადგენს უშუალოდ მოცემულ ემპირიულ რეალობას. ამ მეცნიერებების განსხვავება წმინდა ფორმალურია, ლოგიკურია, ეს არის განსხვავება თვალსაზრისებისა, ერთი და იმავე სინამდვილის დამუშავების მეთოდებისა. „ბუნებისმეცნიერულს ვუწოდებთ ჩვენ გამოკვლევას, რომელიც მიისწრაფვის, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, ზოგადისაკენ; ისტორიაში კი ეს ტენადენცია არ შეიძლება არსებობდეს“<sup>70</sup>. ბუნებისმეცნიერება და ისტორია სავსებით ამოწურავენ ემპირიულ სინამდვილეს, რამდენადაც ემპირიულ მეცნიერებათა სახით იხილავენ მას ან ზოგადის თვალსაზრისით. ან კი ინდივიდუალურის თვალსაზრისით.

რიკერტი აღნიშნავს, რომ მეცნიერებათა ამგვარი კლასიფიკაცია კარგა ხანია, ცნობილია: ამ თვალსაზრისის იზიარებდნენ კანტი, შოპენ-

<sup>68</sup> ib., გვ. 224.

<sup>69</sup> ib., გვ. 243—244.

<sup>70</sup> ib., გვ. 264.



პაუერი, გერმანული განმანათლებლობა. განსაკუთრებული გულმოდგინებით ამ პოზიციას იცავდა ვინდელბანდი: მან უარყო მეცნიერებათა ძველი კლასიფიკაცია, რომელიც მეცნიერებებს ყოფდა ორ ჯგუფად — მეცნიერებებად ბუნების შესახებ და მეცნიერებებად გონის შესახებ, უარყო, რადგან ფსიქოლოგია ვერ თავსდება ალნიშნულთაგან ვერც ერთ ჯგუფში და შეცვალა ძველი ახლით. ემპირიული მეცნიერებები მან დაყო მეცნიერებად ხდომილებათა შესახებ და მეცნიერებებად კანონების შესახებ, ამავე დროს, პირველი ჯგუფის მეთოდს უწოდა „იდიოგრაფული“, მეორე ჯგუფისას კი — „ნომოთეტური“. ამით მან გარკვეული წვლილი შეიტანა მეცნიერებათა ლოგიკური გაყოფის პრობლემაში.

მაგრამ პრობლემა სწორედ აქ იბადება: თუკი ბუნებისმეცნიერება იმორჩილებს სინამდვილის „თვალუწვდენელ მრავალფეროვნებას“, ამარტივებს ამ სინამდვილეს ცნებათა შექმნის გარკვეული მეთოდით, მაშინ ერთეული, ინდივიდუალური — იგია სწორედ „თვალუწვდენელი მრავალფეროვნება“ — ზღვარს უდებს ცნებათა შექმნის ბუნებისმეცნიერულ მეთოდს. „ის, რაც საზღვარს უდებს ცნებათა ბუნებისმეცნიერულ შექმნას, საზღვარს, რომელსაც ეს შექმნა ვერასოდეს ვერ გადალახავს, სწორედ ერთეული, ერთჯერადი ემპირიული სინამდვილეა. აჰ უკანასკნელს ჩვენ განვიციდით უშუალოდ მის თვალსაჩინოებასა და ინდივიდუალობაში“<sup>71</sup>. ბუნების კანონის რაობა უკვე გულისხმობს იმას, რომ მას არაფერი ძალუძს თქვას იმაზე, რაც ხდება ერთხელ იქ ან აქ, ახლა ან შემდგომ, რაც არასოდეს არ მეორდება იმავე თავისებურებებით და ინდივიდუალობით<sup>72</sup>.

მაგრამ თუ ისტორიამ უნდა გადმოსცეს მხოლოდ ერთეული, ინდივიდუალური, მაშინ ის უნდა შემოისაზღვროს სინამდვილის ნაწილით, რადგან მას არ შეუძლია მოიცვას ისტორიულ მოვლენათა ერთეულების მთელი თვალუწვდენელი მრავალფეროვნება. მაშ, რომელ ხაწილს გადმოსცემს ის? არჩევანში ხომ არ უნდა არსებობდეს თვითნებობა, ხომ უნდა არსებობდეს რაღაც მეცნიერული პრინციპი, რომლის მიხედვითაც სრულდება არჩევანი<sup>73</sup>. რიკერტი შედარებით ადვილად წყვეტს პრობლემას: უნდა გამოვყოთ არსებითი და მოვიშოროთ არაარსებითი. მაგალითად, ის, რომ ფრიდრიხ ვილჰელმ IV-მ უარი თქვა მეფის ტახტზე, არსებითი, „ისტორიული“ ფაქტია, მაგრამ პოლიტი-

<sup>71</sup> ib., გვ. 197.

<sup>72</sup> ib., გვ. 198.

<sup>73</sup> ib., გვ. 290.

კური ისტორიის თვალსაზრისით მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ ვინ შეუქერა მას სერტუკი<sup>74</sup>.

მაგრამ კვლავ ჩნდება კითხვა: თუკი ისტორიამ უნდა გადმოსცეს ინდივიდუალური მის განუმეორებლობაში, როგორღა უნდა ვილაპარაკოთ ისტორიული ცნებების შექმნაზე: ცნება თავისი არსებით ხომ ზოგადზეა მიმართული და ერთეულისაგან, ინდივიდუალურისაგან განყენებულია... ახლა აღმოჩნდება, რომ ცნებას ბუნებრივმეცნიერების სფეროში სხვა მნიშვნელობა აქვს და ისტორიაში სხვა. მართალია, ისტორია არ ქმნის ზოგად ცნებებს, მაგრამ მანაც უნდა შექმნას „აზრები“ იულიუს კეისრის, ოცდაათწლიანი ომის და ა. შ. შესახებ, „აზრები“, რომლებიც ვერ მოიცავენ ამ მოვლენათა „თვალუწვდენელ მრავალფეროვნებას“. ისინი არ შეიცავენ ზოგად შინაარსს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უნდა ჩავთვალოთ „ცნებებად“, რადგან სინამდვილიდან არსებითს გამოყოფენ<sup>75</sup>.

ამრიგად, ცნებათა ისტორიული შექმნის პრობლემის არსი ასეთია: შესაძლებელია თუ არა ემპირიული სინამდვილის მეცნიერული გადამუშავება და გამარტივება იმგვარად, რომ ინდივიდუალობა არ გაქრეს ისე, როგორც ეს ხდება ბუნებისმეცნიერებაში?<sup>76</sup> რა თქმა უნდა, ზოგადის გარეშე მეცნიერული ცნებების შექმნა შეუძლებელია, მაგრამ ამ შემთხვევაში ისტორიული ცნება ხომ არ იქნება *contradictio in adjecto*? არავითარ შემთხვევაში, გვეუბნება რიკერტი. საქმე ისაა, რომ ბუნებისმეცნიერებისათვის ზოგადი მიზანია, ისტორიისათვის კი მხოლოდ საშუალებებია. ისტორია იყენებს ზოგად ცნებებს — ის ხოლმე ხმარობს მსჯელობებს, მსჯელობათა ელემენტები კი ცნებებია, რომლებიც ზოგადია: ზოგადის გარეშე შეუძლებელია აზროვნება და გახსჯა, — მაგრამ ეს ზოგადი მხოლოდ საშუალებაა, გზაა, რომლის დახმარებითაც ვალწევთ ინდივიდუალურს, როგორც მიზანს. ისტორია გადმოსცემს ინდივიდუალურს ზოგადის საშუალებით<sup>77</sup>.

ბუნებისმეცნიერული ცნება გამოყოფს მრავალი ინდივიდუალური წარმონაქმნიდან მათთვის ზოგადს და ყურადღების გარეშე ტოვებს იმას, რაც ახასიათებთ მათ როგორც ინდივიდუალურ მოვლენებს; ისტორიული ცნება კი გამოყოფს სწორედ იმას, რითაც ეს ინდივიდუალობები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ყურადღების გარეშე ტოვებს იმას, რაც მათთვის ზოგადია<sup>78</sup>. ;

74 ib., გვ. 290.

75 ib., გვ. 293—294.

76 ib., გვ. 300.

77 ib., გვ. 302—303.

78 ib., გვ. 330.

რა არის ინდივიდუალურის ის არსებითი მხარე, რაც განასხვავებს მას სხვა ინდივიდუალობებისაგან? ამ არსებითს, იმას, რითაც ინდივიდუალური გამოიყოფა როგორც ისტორიის საგანი, ინდივიდუალური მოვლენა უნდა უმადლოდეს ღირებულებას. ისტორიული ინდივიდუუმის ერთობა ღირებულებასთან მიმართებას ეყრდნობა. ისტორიული ცნებების შექმნის დროს ჩვენ ემპირიულ სინამდვილის თვალუწვდენელი მრავალფეროვნებიდან გამოვყოფთ მხოლოდ იმას, რასაც ღირებულებასთან აქვს მიმართება. ამიტომ ისტორიული ცნებების შექმნა წარმოადგენს ცნებათა ტელეოლოგიურ წარმოქმნას<sup>79</sup>.

ისტორიის საგანია ინდივიდუალური, სიტყვასიტყვით რომ ვთქვათ — „individuum“-ი, ე. ი. ის, რაც განუმეორებელია, ის, რაც არ უნდა გაყოს. ასეთი ინდივიდუალურის მნიშვნელობა დამოკიდებულია იმ ღირებულებაზე, რომელზეცაა მიმართული ისტორიული სინამდვილე<sup>80</sup>.

ხ.ომ არ წარმოვიდგენთ ხოლმე ჩვენ ისტორიულ სინამდვილეს კავშირებს მოკლებულ, ერთმანეთისაგან გათიშული ერთეულების სახით, როცა ამ ინდივიდუალობებს ვიხილავთ? ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, ლაპარაკია არა მხოლოდ პიროვნებებზე, არამედ ყოველგვარ ინდივიდუალურზე, ერთეულზე, რომელსაც მიმართება აქვს ღირებულებასთან, როგორებიცაა, მაგალითად, „რენესანსი“, „პოლანდიური ფერწერა“ და სხვა.<sup>81</sup> ემპირიულ სინამდვილეში, როგორცაა ის თავის განუმეორებლობაში, არაფერია ერთმანეთისაგან გათიშული. ისტორიამაც უნდა დააკავშიროს ერთმანეთთან თავისი საკვლევი ობიექტები. რიკერტი არ უარყოფს იმას, რომ ისტორიულ მოვლენებს შორის არსებობს გარკვეული კავშირები: ეს მოვლენები გავლენას ახდენენ ერთმანეთზე, „მიზეზობრივ კავშირში არიან ერთმანეთთან“. მიზეზობრიობას ანგარიში უნდა გაუწიოს იმ მეცნიერებამაც, რომლის მეთოდია გენერალიზაცია და იმ მეცნიერებამაც, რომლის საქმეა ინდივიდუალიზაცია. მაგრამ, რიკერტის თანახმად, ერთმანეთში არ უნდა ავირიოთ მიზეზობრიობა და ბუნების კანონზომიერება. დებულება, რომ ყოველ ხდომილებას აქვს მიზეზი, არის არა მიზეზობრიობის კანონი, არამედ მიზეზობრიობის პრინციპი. მოკლედ, ჩვენ ვასხეავებთ ინდი-

<sup>79</sup> ib., გვ. 337.

<sup>80</sup> ib., გვ. 351.

<sup>81</sup> „იტალიური რენესანსი ისეთივე ინდივიდუუმია როგორც მაკიაველი, ხოლო რომანტიკული სკოლა ისეთივე — როგორც ნოვალისი“. („Grenzen“ 5. Aufl. 1929, გვ. 361). რადგან თავად რიკერტი მიუთითებს, რომ მესამე-მეხუთე გამოცემებში მეოთხე თავის პარაგრაფები გადაამუშავებულია, ჩვენ შემდგომ მეხუთე გამოცემას ეუთითებთ.

ვიდუალურსა და ზოგად, ისტორიულსა და ბუნებისმეტყველებულ მიზეზობრივ კავშირებს, და ვასხვავებთ მათ მიზეზობრიობის პრინციპისაგან, რომელიც ორივე სფეროში მოქმედებს. ის, რომ ლისაბონი 1755 წლის 1 ნოემბერს დაანგრია მიწისძვრამ, ან ის, რომ ფრიდრიხ ვილჰელმმა უარი თქვა ტახტზე, რა თქმა უნდა, მიზეზობრივად გაპირობებული იყო, მაგრამ აქ არ არის არავითარი მიზეზობრიობის კანონი, რომლის შინაარსშიც შეიძლებოდა მოგვეძებნა ადგილი ამ ინდივიდუალური ხდომილებებისათვის. მაგრამ ეს ხდომილებები შემთხვევითი როდია: ისტორიული ინდივიდუალური შემთხვევითი რომ იყოს, ვერ იარსებებდა ვერც ისტორია როგორც მეცნიერება, რადგან არ შეიძლება არსებობდეს მეცნიერება შემთხვევითის შესახებ.

რიკერტი სრულიადაც არ უარყოფს მიზეზობრივ კავშირს ისტორიულ ხდომილებებში, მაგრამ კატეგორიულად ილაშქრებს ისტორიის მიმართ კანონის ცნების გამოყენების წინააღმდეგ: ერთეული ინდივიდუალური მოვლენების მიმართ გამოყენებული კანონის ცნება წინააღმდეგობას შეიცავს<sup>82</sup>, ისტორიული განვითარების კანონი არის *contradictio in adjecto*<sup>83</sup>.

თუ არ არსებობს ისტორიის კანონები, ისტორიული განვითარება, მაშინ აგრეთვე შეუძლებელია მომავალი ხდომილებების წინასწარ გახვრეტაც. ჩვენ შეგვიძლია წინასწარ განვეკრიტოთ, რომ ალუბლის ხე გაზაფხულზე აყვავდება, ხოლო ზაფხულში მოგვეცემს ნაყოფს — ეს განსაზღვრულია კანონით, რომელიც გამოხატავს ამ ხეების ზოგადს მაგრამ ბუნებისმეტყველების მიერ დადგენილი კანონები ვერაფერს იტყვიან მასზე, თუ როგორ იქნებიან განსხვავებული ერთმანეთისაგან ამ ხეების, ინდივიდუალური ფოთლები ან ნაყოფები<sup>84</sup>. ჩვენ რომ შეგვეცდოს მომავლის ყოველმხრივი წინასწარ ჰვრეტა, წინასწარ ცოდნა ყველაფრისა, რაც მოხდება, ჩვენი განზრახვები, მოქმედებები დაკარგავდნენ აზრს. ჩვენ უნდა გვიხაროდეს, რომ არ არსებობს ისტორიული კანონები<sup>85</sup>.

აქამდე რიკერტის ბჭობა ეხებოდა ბუნებისმეტყველებისა და ისტორიის ფორმალურ, ლოგიკურ განსხვავებას. ახლა რიკერტი ამ გეზის საპირისპიროდ (ჩვენ ჭერჭერობით ვლაპარაკობთ დაპირისპირებაზე და არა წინააღმდეგობაზე, ამ უკანასკნელზე ქვემოთ გვექნება საუბარი), სხვა გეზს სახავს — მას სურს შინაარსის მიხედვით განასხვავოს ეს მეცნიერებები.

<sup>82</sup> ib., 83. 337.

<sup>83</sup> ib., 83. 401, 464.

<sup>84</sup> ib., 83. 471—472.

<sup>85</sup> ib., 83. 473.

ფორმალური და ლოგიკური განსხვავების გარდა, წერს რიკერტი, არსებობს აგრეთვე მატერიალური განსხვავება და მეცნიერებათა ლოგიკამ უნდა შეისწავლოს ეს საკითხები — ამ მეცნიერებათა განსხვავება მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქნება სრული<sup>86</sup>. უმალ ნათელი ხდება. ფიქრობს რიკერტი, რომ ისტორია უპირატესად გონით და ფსიქიკურ პროცესებს სწავლობს; ისტორიის მასალა, თუ მთლად არა, ნაწილობრივ მაინც, გონითი ცხოვრებაა<sup>87</sup>. ამას მით უფრო გასაგებად ზღის ის ვითარება, რომ ღირებულების განწყობა აქვს მხოლოდ გონითი არსებები წარმოადგენენ. ამიტომ ღირებულების ცნება ადგენს კავშირს გონითსა და ისტორიულს შორის, ამით ჩვენ ისტორიული მეთოდის ფორმალური ცნებიდან ისტორიული მასალის თავისებურებაზე გადავდივართ<sup>88</sup>.

გონითი ისტორიის მასალაა. მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მასალა — გონითი პროცესები — განსაზღვრავს ისტორიის ლოგიკურ სტრუქტურას. გონითი პროცესები შეიძლება დაეუმორჩილოთ როგორც გენერალიზაციის, ისევე ინდივიდუალიზაციის მეთოდს. ისტორიის ლოგიკური სტრუქტურა კი მაინდივიდუალიზებელია და ცნებათა თავისებური წარმოშობა, რომლის არსებითი მომენტიცაა ღირებულებასთან მიმართება, გვაგებინებს იმას, თუ რატომაა ისტორიის კვლევის საგანი უპირატესად გონითი ცხოვრება<sup>89</sup>.

რიკერტს მაინც არ სურს უწოდოს ისტორიას მეცნიერება გონის შესახებ. თავის წიგნში ის მრავალჯერ სვამს საკითხს „გონის მეცნიერების“ ცნებაც შესახებ. გონის ცნება არ არის გამოსადეგი, ფიქრობს ის, რადგან ხშირად გონი გაგებულია როგორც ფსიქიკური პროცესი, რიკერტს კი ფსიქოლოგიზმიდან განთავისუფლება სურს. ხშირად გონი ესმით როგორც რაღაც აბსოლუტური (პეგელის „გონის“ მსგავსად), რიკერტი კი ებრძვის მეტაფიზიკას.

ახლა ასპარეზზე გამოდის ცნებები, რომლებსაც ჩვენ უკვე გავეცანიით, ამიტომ რიკერტის მსჯელობის ამ ნაწილს მოკლედ გადმოვცემთ.

პირველი ცნება, რომელზეც ლაპარაკობს რიკერტი, კულტურის ცნებაა. კულტურა არის დოვლათი, რადგან მასში „განზორციელებულია“ ღირებულებები. კულტურა არსებობს იქ, სადაც არსებობს რა-

<sup>86</sup> ib., გვ. 479.

<sup>87</sup> ib., გვ. 481.

<sup>88</sup> ib., გვ. 503—505.

<sup>89</sup> ib., გვ. 511—512.

ლაც კულტურისადმი მიმართული („wertbezogene“) ან ისტორიულ-ტელეოლოგიური განვითარება და ამით მყარდება კულტურისა და ისტორიის კავშირი: კულტურისა და ისტორიის ცნებები აპირობებენ ერთმანეთს — კულტურისეული ღირებულებები შესაძლებელს ხდიან ისტორიას როგორც მეცნიერებას, ისტორია კი ქმნის კულტურის დოვლას, როგორც განხორციელებულია კულტურის ღირებულებები<sup>90</sup>. „მეცნიერება კულტურის შესახებ“ — ისტორიის ყველაზე სწორი სახელია, რამდენადაც ეს ცნება მოიცავს მატერიალურ-ტექნიკურ კულტურასაც.

ისტორია გადმოსცემს ნამდვილ ამბებს, მაგრამ არა მათი ნამდვილობის გამო, არამედ იმ ღირებულებათა გამო, რომლებზეც მიუთითებს წმინდა ყოფიერება. კულტურის დარგები ეს ის დარგებია, რომლებსაც ჰეგელი ობიექტურსა და აბსოლუტურ გონს უწოდებდა: სამართალი, მორალი, ზნეობა, რელიგია, ხელოვნება<sup>91</sup>. მაგრამ კულტურის დოვლათებია აგრეთვე მანქანები, ტექნიკა, რომელიც ადამიანმა შექმნა<sup>92</sup>. ღირებულებები სინამდვილეს მოკლებული სამეფოა და ეს, როგორც ვიცით, განსაკუთრებით ნათელი ხდება, როცა მსჯელობის იეორიულ „შინაარსს“ ვიხილავთ. მსჯელობის რეალური აქტი ყოველ ინდივიდში თავისებურია, მაგრამ მოაზრებული შინაარსი იგივეობრივია. ნამდვილი აქტები არასოდეს არ ემთხვევა არც იმანენტურსა და არც ტრანსცენდენტურ საზრისს: აქტები, როგორც ვიცით, არ შეიძლება ჰეგელიანური ან მცდარი იყოს, რადგან მათ რეალური არსებობა გააჩნიათ. მხოლოდ საზრისი შეიძლება იყოს ჰეგელიანური ან მცდარი. ამიტომ კულტურის ცნებას ორი აზრი შეიძლება ჰქონდეს: ერთია კულტურა როგორც რეალობა, რომელსაც აქვს საზრისი, ე. ი. რეალობა, რომელშიც განხორციელებულია ღირებულებები, მეორეა კულტურა როგორც ირეალური, რეალობას მოწყვეტილი ღირებულებები, რომლებიც „თავისუფლად არიან გამოკიდული“ („frei schwebende“). ისტორია როგორც რეალური მეცნიერება სწავლობს არა ცნებით განცალკევებულობაში განხილულ კულტურის არანამდვილ შინაარსს, არამედ საზრისის მქონე კულტურის სინამდვილეს მის ერთჯერად დროით მსვლელობაში. ამით კულტურის ისტორიის ცნება საბოლოოდ და დადგენილი<sup>93</sup>.

ამრიგად, მასალის მიხედვით ბუნებისმეცნიერება განსხვავდება

<sup>90</sup> ib., გვ. 520—525.

<sup>91</sup> ib., გვ. 534.

<sup>92</sup> ib., გვ. 524.

<sup>93</sup> ib., გვ. 537.

ისტორიისაგან, როგორც საზრისისაგან თავისუფალი („sinnfrei ან frei von Werten“)<sup>94</sup> და საზრისით სავსე („Sinnvoll“) დარგები<sup>95</sup>.

ჩვენ აქ აღარ შევეხებით იმანენტურ საზრისს, რომელიც უნდა იყოს ხიდი რეალობასა და ღირებულებას შორის<sup>96</sup>.

იმ სქელტანიანი წიგნის ბოლოს, რომელიც ენება ცნებათა ბუნებისშეცნიერულ შექმნას და ამასთან კავშირში „ისტორიის ლოგიკას“, რიკერტი თავისი გნოსეოლოგიის ძირითად პრინციპებს უბრუნდება.

ჩვენ უკვე განვიხილეთ ეს პრინციპები და თუ კიდევ ერთხელ ვიხილავთ მათ, მხოლოდ იმიტომ, რომ ხაზი გაუვსვათ იმ მომენტს, რომელიც შემეცნების თეორიის გადმოცემისას არ იყო განსაკუთრებული ყურადღების საგანი და რომელიც რიკერტის ამ შრომაში უფრო ხელშესახებადაა გადმოცემული.

მამ ასე, ყოველ განმსჯელ შემეცნებას — მხოლოდ ამგვარი შემეცნებისას გვაქვს ჩვენ ცნებათა მეცნიერული შექმნა — ეკუთვნის აუცილებლობით შესამეცნებელი ობიექტი და შემეცნებელი სუბიექტი. შემეცნებას არ ექნება აზრი, თუკი ჩვენ არ ვაღიარებთ, ერთი მხრივ, „საგანს“ როგორც მასშტაბს, საგანს, რომელსაც აქვს მნიშვნელობა („gilt“) შემეცნების ნამდვილი აქტისათვის და, მეორე მხრივ, შემეცნების ნამდვილ აქტს, რომელიც აღიარებს და აფასებს ამ საგანს და ამით ეუფლება მას<sup>97</sup>. შემეცნებელი სუბიექტი, რამდენადაც ის ღირებულებისკენაა მიმართული, უპირისპირდება ჭერარსს, იმპერატივს, რომელიც აღიარებას ითხოვს. ღირებულება წარმოდგება როგორც „კატეგორიული იმპერატივი“, როგორც ობიექტურად მნიშვნელოვანი „მოვალეობა“. სხვა სიტყვებით, შემეცნების ნებისმიერ აქტს წინ უსწრებს ნება, რომელსაც სურს ის, რაც უნდა სურდეს, „ავტონომიური“ ნება, რომელიც ჭერარსის გამო თავის თავს კანონს უწესებს<sup>98</sup>.

ისტორიაში ადამიანი მონაწილეობს როგორც სურვილის მქონე და შემეცნებელი არსება; ადამიანის ეს ორი მხარე — პრაქტიკული და თეორიული — ორი განსხვავებული სახეა, რომლებშიც გამოვლინდება ავტონომიური ნება. ღირებულების თავისუფლად ამღიარებელ, სურვილის მქონე ამ სუბიექტში ჩვენ გვაქვს ზელოგიკური რეალური ბაზისი ისტორიულ განვითარებაში ღირებულებების განხორ-

<sup>94</sup> ib., გვ. 642.

<sup>95</sup> ib., გვ. 551, 543.

<sup>96</sup> ib., გვ. 572—574.

<sup>97</sup> ib., გვ. 689.

<sup>98</sup> ib., გვ. 690.

ციელებისათვის. თუ ვლაპარაკობთ წმინდა ლოგიკაზე, ნების პრიმატს აზრი არა აქვს. ნებას ეყრდნობა არა ჭეშმარიტება როგორც ღირებულება, არამედ რეალური მეცნიერება, რომელსაც სურს ჭეშმარიტება: მსჯელობა. რომელიც გამოხატავს ცოდნას, ხომ კერძო შემთხვევა ღირებულების შესატყვისი მოქმედებისა<sup>99</sup>. ამიტომ პრიმატი აქვს ზელოგიკურ ნებას.

ეს ვითარება უკვე მიუთითებს იმაზე, რომ ჩვენ უნდა გადავლახოთ ემპირიული ისტორიის საზღვრები და შევიქრათ ისტორიის ფილოსოფიაში, ამით კი — მსოფლმხედველობის პრობლემაში. თავისთავად ისტორიას არ ძალუძს გადაწყვიტოს ფილოსოფიური პრობლემები. ანგარიში უნდა გაეწიოს „მორალური სიკეთის“, სილამაზის, წმინდანობის პრობლემებს. ვინც ლაპარაკობს ჭეშმარიტებაზე, სიკეთეზე, ლამაზზე, წმინდაზე, ის გულისხმობს ღირებულებებს, რომლებიც ობიექტური და ზეინდივიდუალური არიან<sup>100</sup>. და კიდევ ერთხელ: თავისთავად ეს ღირებულებები, მსგავსად ჭეშმარიტებისა, სულაც არ არიან დამოკიდებული ნებაზე, მაგრამ მათი რეალური შემეცნება გულისხმობს ნებას. მოქმედებას. „მაგრამ მოქმედებას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, თუ შედეგსა და ირეალურ, მნიშვნელად ღირებულებას შორის არსებობს აუცილებელი კავშირი. რომლის დადგენაც ჩვენს ნებაზე არ არის დამოკიდებული“. ამ უძღურებას წმინდა ნების აღიარებამდე მივყავართ. ამ ნებისათვის უცნობია კონფლიქტი მიდრეკილებასა და მოვალეობას შორის. თუკი ეს ასეა, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ წმინდა ნების იდეალი გადაიქცევა წმინდა ძალად, რომელიც აკეთებს იმას, რასაც ვერ ვაკეთებთ ჩვენ, ე. ი. ჩვენი ქცევის საშუალებით ახორციელებს დოვლათს, რომელშიც გამოვლინდება უპირობო მნიშვნელობის მქონე ღირებულება.

„ჩვენი უძღურების შეგნება მოითხოვს ობიექტურად კეთილი ანუ წმინდა სინამდვილის აღიარებას... რომელიც ემპირიული სინამდვილის მიღმაა“<sup>101</sup>. ეს რეალური მსოფლიო ძალა (ძალაუფლება — „Weltmacht“) ვერასოდეს ვერ იქცევა თეორიული შემეცნების საგნად, ის რელიგიურ რწმენად რჩება. მართალია, მეცნიერების საშუალებით რელიგიის დასაბუთება შეუძლებელია, მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ ჩვენი მსოფლმხედველობა მიგვიითითებს ცარიელ ადგილებზე, რომლებიც უნდა შეივსოს ისტორიულ რელიგიებზე ორიენტირებული რწმენით. რელიგია არ მოითხოვს მეცნიერულ გამართლებას, ის ყოველ

<sup>99</sup> ib., გვ. 691.

<sup>100</sup> ib., გვ. 696.

<sup>101</sup> ib., გვ. 729.



მეცნიერებაზე მაღლა დგას; მეცნიერება ვერაფერს ახალს ვერ მისცემს რელიგიას<sup>102</sup>.



რიკერტის ძირითად შრომაზე დაყრდნობით (მხედველობაში გეჭონდა მესამე, მეოთხე და მეხუთე გამოცემები). ჩვენ შევეცადეთ ობიექტურად გადმოგვეცა რიკერტის შეხედულებები ცნებათა ბუნებისმეცნიერული შექმნის საზღვრებზე და ისტორიის ლოგიკაზე. მისი ყველა სხვა წერილი და წიგნი — „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ — ზოგიერთ მათგანში რიკერტის თვალსაზრისი შეცვლილია — ჩვენ მიერ გათვალისწინებულია. უნდა ითქვას, რომ ყველა ეს ცვლილება შეტანილია „Grenzen“-ის ბოლო გამოცემაში.

რიკერტის შეხედულებები ფართოდ იყო გავრცელებული არა მხოლოდ დასავლეთ ევროპაში, პოპულარული იყო რიკერტი რუსეთშიც. მას დღეისათვის არ დაუკარგავს გავლენა, რამდენადაც სოციოლოგიის, ისტორიის ფილოსოფიის, ისტორიის ლოგიკის დარგში მოქმედაფე ფილოსოფოსები იმეორებენ რიკერტის ძირითად შეხედულებებს მცირე ცვლილებებით, ძალაში ტოვებენ რიკერტის თეზის ზუნებისმეცნიერებისა და ისტორიის პრინციპული მეთოდოლოგიური განსხვავების შესახებ, თეზის იმის შესახებ, რომ შეუძლებელია დავადგინოთ ისტორიული პროცესის კანონები, რომ ასეთი კანონები არ არსებობენ.

ჩვენ დაწვრილებით გავარჩევთ კრიტიკულად იმ შეხედულებებს და არგუმენტებს, რომლებიც მათს დასასაბუთებლად მოყავენ რიკერტს. რიკერტის შეხედულებათა გადმოცემისას სავსებით გამოვტოვეთ მატერიალისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ წამოყენებული ცალკეული მოსაზრებები, რადგან მატერიალიზმის საპირისპირო ცალკეული გამოთქმები კარგავენ მნიშვნელობას იქ, სადაც ისტორიის მატერიალისტური გაგების წინააღმდეგ მიმართულია მთელი სქელტანიანი წიგნი (ეს ფაქტიურად ასეა, მიუხედავად იმისა, რომ რიკერტის თანახმად ისტორიის მატერიალისტური გაგება სულაც არ არის „ისტორიის ლოგიკის“ საკითხი).

ა. ჰ. რიკერტის გნოსეოლოგიის კრიტიკულმა ანალიზმა მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლა „ნახტომია უფსკრულზე“. ამას, სხვათა შორის, თავად რიკერტი აღიარებს. ჩვენმა ანალიზმა ისიც აჩვენა, რომ ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურზე გადასვლაც ასეთივე ნახტომია. რიკერტი ამოდ ეცადა გაედო ხიდი შემეცნებელი სუბიექტიდან შესამეცნებელი ობიექტისაკენ.

<sup>102</sup> ib., გვ. 734.

ეს „ნახტომები უფსკრულზე“ რიკერტის მსოფლმხედველობის დამახასიათებელი ნიშანია. თავისებური „ნახტომი უფსკრულზე“ ახასიათებს აგრეთვე რიკერტის მსჯელობას მეცნიერებათა ორ დარგად გაყოფის შესახებ. ნათელია, რომ მეცნიერებათა გაყოფის ძირითადი პრინციპი წმინდა ფორმალურია. ეს გაყოფა ეყრდნობა არა შინაარსის, მასალის, შესწავლილი საგნის დაპირისპირებას, არამედ თვალსაზრისებზე, მეთოდების დაპირისპირებას. ემპირიული სინამდვილე ერთია: მასში არ არის არც ბუნება და არც ისტორია. ეს ერთადერთი ემპირიული სინამდვილე გადაიქცევა ბუნებად, როდესაც ჩვენ მას ვიხილავთ გარკვეული თვალსაზრისით, ვამუშავებთ გარკვეული მეთოდით. ამაზე რიკერტი არაერთგზის ლაპარაკობს!

ამ მეცნიერებათა გაყოფა ფორმალური თვალსაზრისით, სხვადასხვა მეთოდების თვალსაზრისით სულაც არ არის წინასწარი, როგორც შემდგომში ამტკიცებს რიკერტი. ეს გაყოფა პრინციპული ხასიათისაა და არ ეხება ამ მეცნიერებათა შინაარსს. ამ დებულების ქეშმარიტება ნათელი ხდება ასახვის თეორიის რიკერტისეული კრიტიკის საფუძველზე. თუკი შემეცნების ამოცანაა სინამდვილის ასახვა, წერს რიკერტი, თუკი, სხვა სიტყვებით, შემეცნების ამოცანაა ცნებებით გამოსახოს მოცემული სინამდვილის შინაარსი, მაშინ დებულება იმის შესახებ, რომ შესაძლებელია სინამდვილის ორი, ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი გადმოცემა, მიუღებელი აღმოჩნდება. თუკი მეცნიერებამ უნდა ასახოს სინამდვილე, მაშინ ქეშმარიტი იქნება მხოლოდ ერთი ხატი (ასახვა) სინამდვილისა: ყოველ მეცნიერებას ექნება ერთი და იგივე მიზანი და ცნების შექმნის ლოგიკური სტრუქტურა ამ მიზნით იქნება გაპირობებული, ამიტომ იარსებებს მხოლოდ ერთი მეთოდი. ამ შემთხვევაში მეთოდოლოგიური განსხვავება გაპირობებული იქნება მასალის, შინაარსის თავისებურებით. ამ მეცნიერებათა ფორმალური, ლოგიკური გაყოფა შეიძლება გამართლდეს მხოლოდ ჩვენ მიერ აღწერილის საპირისპირო ვითარებაში, ე. ი. ამ შემთხვევაში, თუ ასახვის თეორია უკუგდებულია როგორც ყალბი მოძღვრება და შინაარსის მომენტი აღარ თამაშობს რაიმე როლს<sup>103</sup>. იმის დასაბუთება, რომ მეცნიერება არ ასახავს სინამდვილეს, გვაძლევს სინამდვილის სხვადასხვა მხრიდან გაშართივებისა და გადამუშავების შესაძლებლობას. ეს შესაძლებლობა გადაიქცევა ლოგიკურ აუცილებლობად, რამდენადაც ჩვენ ცნებათა შექმნასთან გვაქვს საქმე.

ბოლოს რიკერტი ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე აცხადებს,

<sup>103</sup> ib., გვ. 217.

რომ ერთი და იგივე შინაარსი შეიძლება იყოს ორივე მეთოდის კვლევის საგანი. მთელი ემპირიული სინამდვილე შეიძლება გახდეს საგანი როგორც ბუნებისმეცნიერული, ასევე ისტორიული ვადმოცემისა.

და უცებ მეცნიერებათა გაყოფის ამ ფორმალურ პრინციპს ცვლის შინაარსობრივი პრინციპი: თურმე იმისთვის, რათა გავიგოთ ცნებათა ისტორიული შექმნის არსება და აუცილებლობა, საჭიროა აგრეთვე გავიგოთ თუ სინამდვილის რომელი ნაწილისთვისაა აუცილებელი ცნებათა ამგვარი შექმნა. მაშასადამე, არსებობს სინამდვილის ნაწილი როგორც გარკვეული შინაარსი, რომელსაც სწავლობს ისტორია: მაშასადამე, თვალსაზრისი, მეთოდი კი არ ქმნის ინდიფერენტული ემპირიული სინამდვილიდან ბუნებას ან ისტორიას, არამედ თავად ამ ემპირიულ სინამდვილეში არსებობს განსხვავება ბუნებასა და ისტორიულ მოვლენათა შორის. ბოლოს და ბოლოს საქმის ერთარება სწორედ ასეთია: თავად მოცემულ სინამდვილეში არსებობს პრინციპული განსხვავება ფიზიკურსა და გონითს შორის, უფრო ზუსტად, ბუნებასა და კულტურას შორის, საზრისისაგან (ღირებულებებისაგან) თავისუფალსა და საზრისის, ღირებულებების მქონეს შორის.

როგორ ხდება ნახტომი მეცნიერების წმინდა ფორმალური, ლოგიკური გაყოფიდან, რომელიც ყურადღებას არ აქცევს მასალის შინაარსის განსხვავებას, მეცნიერების შინაარსულ გაყოფაზე, სადაც გათვალისწინებულია სინამდვილის რეალურად არსებულ ნაწილთა განსხვავება?

რიკერტი რომ მატერიალისტურ თვალსაზრისზე იდგეს, ის რომ ასახვის თეორიის პრინციპებს იცავდეს, შეეძლო ეთქვა, რომ სამყაროში, მისი ერთიანობის მიუხედავად, არსებობენ თვისებრივად განსხვავებული სფეროები — ბუნება და ისტორია, — ეს თვისებრივი განსხვავება კი აპირობებს განსხვავებას ცნებათა შექმნის მეთოდებს, შორის. ჩვენ არ ვეხებით იმას, მისაღებია ჩვენთვის თუ არა ასეთი დასკვნა, მხოლოდ იმას ვამბობთ, რომ ამგვარი თვალსაზრისი გასაგები იქნებოდა. მაგრამ რიკერტი არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს; ის მეცნიერებებს ყოფს ფორმალური პრინციპის საფუძველზე და სავსებით არ აქცევს ყურადღებას შინაარსს, მასალას: ეს ფორმალური პრინციპი სულაც არ არის დამოკიდებული შინაარსზე. თავად რიკერტი ამტკიცებს, რომ ცნებათა შექმნის ისტორიული პრინციპი, ან, უფრო მარტივად, ისტორია შეიძლება მიუყენოთ მატერიალურ პროცესებს; გავიხსენოთ თუნდაც მისი მსჯელობა სინათლის შესახებ. სინათლის გაჩენა, ამ სინათლის გაჩენის დრო, ადგილი და ა. შ. არ არის გონივი, კულტურული მოვლენა, მაგრამ ფორმალური პრინციპის, მეთოდის თვალთახედვით ის, რიკერტის თანახმად, შეიძლება იქცეს ისტო-

რის საგნად. ვიმეორებთ: როგორ ივსება შინაარსით ფორმალური პრინციპი, როგორ თანხვედება მატერიალურს ლოგიკური, შინაარსისაგან მოწყვეტილი რამ, ისეთი რამ, რაც არ არის განსაზღვრული სინამდვილის თავისებურებით? რიკერტმა აბსოლუტურად, პრინციპულად მოსწყვიტა ფორმა შინაარსს და მერე შეეცადა შეერიგებინა ისინი. პრინციპულად ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი მომენტების შერიგება საცხებით უიმედო წამოწყებაა. გარდა ამისა, რიკერტი სულაც არ ცდილობს გვაჩვენოს, თუ როგორ სურს შეარიგოს ეს მომენტები. ის უბრალოდ აცხადებს, რომ ისტორია უპირატესად სწავლობს ადამიანურს, სულიერ კულტურას. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს იმას, სწორია თუ არა ეს დებულება — ის შეიძლება სწორიც იყოს, თუკი ჩვენ ისტორიის ცნებაში სწორი მნიშვნელობა ჩავდეთ — მთავარი იმის გარკვევაა, თუ როგორ მოვახერხებთ ჩვენ გადახტომა იმ უფსკრულზე, რომელიც ფორმალურს მატერიალურისაგან ყოფს.

სიტყვა „ისტორიას“ შეიძლება ჰქონდეს როგორც ფართო, ისევე ვიწრო მნიშვნელობა. „გერმანულ იდეოლოგიაში“ მარქსი და ენგელსი წერდნენ: „ჩვენ ვიცნობთ მხოლოდ ერთადერთ მეცნიერებას, ისტორიის მეცნიერებას. განვიხილავთ რა ისტორიას, ორი მხრიდან, იგი შეიძლება დაყოფილ იქნეს ბუნების ისტორიად და ადამიანთა ისტორიად“<sup>101</sup>. ჩვენი თვალსაზრისის თანახმად, მთელი სამყარო ისტორიული პროცესია და ფილოსოფიის ამოცანაა აღმოაჩინოს განვითარების ისტორიული პროცესის უზოგადესი კანონები. მაგრამ ჩვენ ისტორიის ცნებას უფრო ვიწრო მნიშვნელობითაც ვხმარობთ და მასში ვგულისხმობთ კაცობრიობის, მისი მატერიალური და სულიერი კულტურის ისტორიას. ამიტომ ჩვენ არ დავუწყებთ კამათს რიკერტს, როცა ის გვთავაზობს ზოგად დებულებას (და არა ისტორიის როგორც მეცნიერების კონკრეტულ გაგებას) იმის შესახებ, რომ ისტორია სწავლობს ადამიანურს, კულტურას. მაგრამ თუკი ჩვენ უბრალოდ ვაცხადებთ, რომ ისტორია იკვლევს ღირებულებების განმახორციელებელ ადამიანურს, გონითს, კულტურას, მაშინ რაღა საქირთა ვწეროთ ასობით გვერდი და ვამტყიკოთ, რომ განსხვავება ამ მეცნიერებებს — ბუნებისმეცნიერებასა და ისტორიას — შორის გაპირობებულია წმინდა ფორმალური პრინციპით, თვალსაზრისით?

რიკერტი ამ მეცნიერებათა გაყოფას ფორმალურ პრინციპზე, თვალსაზრისთა განსხვავებაზე დაყრდნობით იწყებს, მერე კი თანდათანობით მკითხველს სრულიად სხვა პრინციპს აპარებს — ეს უკვე შინაარსობრივი პრინციპია, ემპირიული სინამდვილის თავისებრივი განსაკუ-

<sup>101</sup> კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, „გერმანული იდეოლოგია“, თბ., 1948, გვ. 13.

ვების ამლიარებელი პრინციპია. მეთოდოლოგიის ორმაგი ხასიათი გადაიქცევა თავად სინამდვილის ორმაგობის პრინციპად, მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელი თავდაპირველად უარიყოფოდა.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ რიკერტი ვერ გრძნობს ამ, ასე ვთქვათ, უზერხელოობას. მრავალმა შენიშვნამ, გასწორებამ, ახალმა და ახალმა ფორმულირებებმა, ისეთებმა, მაგალითად, როგორცაა „შეთარღებითი ისტორიული“, „უპირატესად ისტორიული“, და ა. შ., რიკერტის თანახმად, უნდა გაამართლონ ნახტომი წმინდა ფორმალურიდან შინაარსობლივისაკენ, ბუნებისა და ისტორიის მიმართ ინდიფერენტული სინამდვილიდან სინამდვილის თვისებრივად განსხვავებულ ნაწილებისაკენ, უფრო მეტიც, სინამდვილის უსაზრისო ნაწილიდან იმ ნაწილისაკენ, რომელიც სავსეა საზრისით, ე. ი. აბსოლუტურად განსხვავდება პირველი ნაწილისაგან.

ბ. განვიხილოთ პირველი პრინციპი, რომლის საფუძველზეც მეცნიერებები იყოფა ბუნებისმეცნიერებებად და ისტორიად. ეს პრინციპი წმინდა ფორმალურია, სინამდვილის მიმართ გამოშუშავებული „თვალსაზრისის“ პრინციპია. მართლაც, შეიძლება თუ არა გავყოთ მეცნიერებები წმინდა ფორმალურ პრინციპზე დაყრდნობით, აქ ჩვენ ვლპარაკობთ მეცნიერებათა გაყოფაზე და არა „კლასიფიკაციაზე“, რადგან რიკერტი ფიქრობს, რომ მის მიერ მოცემული გაყოფა არ არის კლასიფიკაცია, რომ მას ტყუილად აკრიტიკებენ. როცა მეცნიერების კლასიფიკაციას დებენ ბრალად ცხადია, ჩვენ ვერ უარყოფთ იმას, რომ რაიმე საგნის, სინამდვილის მოვლენის კვლევაზე ზეგავლენას ახდენს გარკვეული თვალსაზრისი. რაიმე დებულება, მაგალითად, „ $2 \times 2 = 4$ “, შეიძლება განვიხილოთ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, გრამატიკის თვალსაზრისით, ქეშირიტების თვალსაზრისით; აღამიანი შეიძლება განვიხილოთ ბიოლოგიური თვალსაზრისით, სოციოლოგიური თვალსაზრისით და ა. შ. ეს სხვადასხვა თვალსაზრისი სხვადასხვა მეცნიერების თვალსაზრისია. მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, რომ ეს გარკვეული თვალსაზრისი აპირობებს ამ გარკვეულ მეცნიერებას, განსხვავებული თვალსაზრისები — განსხვავებულ მეცნიერებებს. საქმე ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს საგანი თავისთავად ინდიფერენტულია და თვალსაზრისი გადააქცევს მას ხან ერთ, ხან მეორე საგნად, რომელთაც სწავლობს ხან ერთი მეცნიერება და ხან მეორე. საქმე ისე როდი უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც ეს წარმოდგენილი აქვს რიკერტს, რომლის თანახმადაც სინამდვილის გადაქცევა ბუნებად მან ისტორიად თვალსაზრისზე დამოკიდებული. საქმე ისაა, რომ თავად საგანში არსებობს განსხვავებული მხარეები, რომლებიც სავსებით დამოუკიდებელია თვალსაზრისისაგან, ფორმალური

პრინციპისაგან, მხარეები, რომლებიც განსხვავებულ კანონზომიერებებს ემორჩილებიან. ჩვენ ვსწავლობთ სხვადასხვა კანონზომიერებათა შქონე სხვადასხვა მხარეებს და სხვადასხვა თვალსაზრისზე ვდგებით. აღმნიანი ერთი საგანია, მაგრამ მასში ობიექტურად, ჩვენი თვალსაზრისისაგან დამოუკიდებლად არსებობს ორი მხარე — ყოველ შემთხვევაში ორი მხარე — ბიოლოგიური და სოციალური: ეს შესწავლის ორი განსხვავებული ობიექტია, ორი განსხვავებული კანონზომიერება და მათ სხვადასხვა მეცნიერება სწავლობს. თვალსაზრისი კი არ ქმნის კანონზომიერებასა და მეცნიერების ობიექტს, არამედ, პირიქით. თავად თვალსაზრისი, თუკი იგი გამართლებულია, განსაზღვრულია სინამდვილის თავისებურებით, საგნის იმ მხარის თავისებურებით, კანონზომიერებით, რომელიც სხვა მხარეებთან კავშირში ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაში აღინიშნება ერთი სიტყვით, მაგალითად, სიტყვით — „აღამიანი“. ერთი და იგივე საგანი, მაგალითად, ბრილიანტი — ამ მაგალითზე რიკერტი ხშირად ლაპარაკობს — შეიძლება განვიხილოთ ფიზიკის, ქიმიის, ესთეტიკის, პოლიტეკონომიის (როგორც საქონელი) და ა. შ. თვალსაზრისით, მაგრამ ეს თვალსაზრისები როდი ქმნიან ამ საგანში მხარეებს — აქ ჩამოთვლილ მეცნიერებათა შესასწავლ „ობიექტებს“, არამედ, პირიქით, ამ საგნის თვისებრივად განსხვავებული მხარეები თავად აპირობებენ სხვადასხვა თვალსაზრისებს. ობიექტის თავისებურებებისაგან, კანონზომიერებისაგან მოწყვეტილი წმინდა თვალსაზრისი არ შეიძლება იყოს მეცნიერებათა გაყოფის პრინციპი და ვერაფერს ვერ მოგვცემს სინამდვილის შემეცნებისათვის.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ თავად რიკერტმაც ვერ შეძლო ბოლომდე გაეტარებინა მეცნიერებათა გაყოფის პრინციპი: მას მოუხდა „უფსკრულზე გადახტომა“ და მეცნიერებათა გაყოფის სრულიად სხვა პრინციპზე დაყრდნობა.

გ. რაც უფრო მეტი ძალით ცდილობს რიკერტი ცნებათა ბუნების-მეცნიერული შექმნის საზღვრების ჩვენებას და ისტორიის თავისებურების დასაბუთებას, მით უფრო გასაოცარია, თანმიმდევრულობის თვალსაზრისით, და მით უფრო ყალბია, თავისი არსებით, მის მიერ წაშოყენებული დებულებები. ამოსავალი დებულება ჯერჯერობით არაერთად ექვს არ იწვევს: არსებობს ერთი, ჩვენთვის მოცემული ემპირიული სინამდვილე; მას სწავლობენ ემპირიული მეცნიერებები; ამ სინამდვილის მიღმა არ არსებობს სხვა სინამდვილე, კანტისეული შეუმეცხებადი საგნები არ არსებობენ. როგორიღაა ის შედეგი, რომელსაც ვიღებთ ჩვენ იმის საფუძველზე, რომ ამ ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ე ს სწავლობს ბუნებისმეცნიერება და ისტორია? შედეგი გასაოცარია: ის შედეგი, რო-

მელიც მიიღება ბუნებისმეცნიერების მიერ სინამდვილის შემეცნებით, ნამდვილი არაა, ის, რაც სინამდვილიდან რჩება ბუნებისმეცნიერებაში, ჯერ კიდევ არ არის შემეცნებული მის მიერ, — სინამდვილე სასესებით აორთქლებულია ბუნებისმეცნიერებიდან, სინამდვილე მხოლოდ ისტორიის საგნად რჩება. ჩვენ აქ კიდევ ერთხელ ვუსვამთ ხაზს იმას, რომ მეცნიერებათა გაყოფის ფორმალური პრინციპის მიუხედავად, რიკერტს თავისთვის შეუმჩნევლად შემოაქვს მატერიალური პრინციპი: არანამდვილი ბუნებისმეცნიერების საგანია, ნამდვილი — ისტორიისა. და ყოველივე ამას ნათლად ზედავს მკითხველი, რომელსაც აქვე უთხრეს, რომ მეცნიერებათა გაყოფის პრინციპი წმინდა ფორმალურია და რომ ამ პრინციპის საფუძველზე ემპირიული სინამდვილე გადაიქცევა ხან ბუნებად და ხან ისტორიად.

ბუნებისმეცნიერული ცნებების შექმნის მეთოდი ზოგადი ცნებების შექმნის მეთოდია; როგორც კი შეიქმნება ასეთი ცნება, ის სწყდება სინამდვილეს, მას უკვე აღარაფერი აქვს საერთო სინამდვილესთან. რაც უფრო მეტად ვაზოგადებთ ცნებას, მით უფრო მეტად შორდება იგი სინამდვილეს. ბოლოს სინამდვილე სასესებით იკარგება.

გ.¹ თავის ჰეტეროთეტური პრინციპის მიუხედავად (რასაც ჩვენ აქ არ ვეხებით), რომლის თანახმადაც აზროვნებამ, თუკი მას სურს მოიცვას მთელი, ერთი გვერდით უნდა აღიაროს მეორეც. მაგალითად, სუბიექტთან ერთად ობიექტი, შინაარსთან ერთად ფორმა და ა. შ., რიკერტი წყვეტს ერთმანეთისაგან ზოგადსა და კერძოს, ინდივიდუალურს. რიკერტი უარყოფს ზოგადის არსებობას სინამდვილის სფეროში, სინამდვილე მისთვის სასესებით ინდივიდუალურია და ამიტომ ბუნებისმეცნიერება ზოგადი ცნებების შექმნისას სასესებით წყდება სინამდვილეს, ის არ არის მეცნიერება სინამდვილის შესახებ. რიკერტის აზრით, ბუნებისმეცნიერება ამარტივებს სინამდვილეს. ფაქტობრივად ის რიკერტის ხელში კი არ ამარტივებს, არამედ უკუაგდება სინამდვილეს, რადგან გამარტივებული სინამდვილე მანც სინამდვილეა, სინამდვილის ნაწილია და არა ნამდვილობას მოკლებული რამ.

რიკერტის თანახმად, ცნებათა ბუნებისმეცნიერული შექმნა სინამდვილეს გადაამუშავებს ისე, რომ „მხედველობაში აქვს ზოგადი“. წინასწარ ვიტყვი, ზოგადი არის ის, რაც მსგავსია სინამდვილის სხვადასხვა საგნებსა და მოვლენებში. რიკერტს შეეძლო ესწავლა თუნდაც ჰუსერლისაგან, რომ ნივთთა მსგავსება გარკვეული მიმართებით იგივეობაა. — ჰუსერლის გავლენა ხომ ამკარად იგრძნობა რიკერტის გადაამუშავებულ მოძღვრებაში. ეს იგივეობრივი არსებობს სწორედ სინამდვილის ერთეულ, ინდივიდუალურ საგნებსა და მოვლენებში.

თუკი ჩვენ ამოვდივართ ჩვენთვის მოცემული სინამდვილის საგნებიდან და მოვლენებიდან — ამ შემთხვევაში სულ ერთია, როგორ გავიგებთ ამ სინამდვილეს — და თუ ამ სინამდვილის „გადამუშავება“, „გამარტივება“ წარმოადგენს განზოგადებას, ჩვენ ვერ განვთავისუფლდებით სინამდვილიდან, როგორაც არ უნდა გადავამუშავოთ, გავამარტივოთ იგი. სინამდვილე, რომელიც მოცემულია ზოგად ცნებებში, მაინც სინამდვილეა და არა სინამდვილეს მოკლებული რამ.

მართალია, განზოგადების საფუძველზე მიღებული სინამდვილე განსხვავდება ერთეული, ინდივიდუალური საგნებისა და მოვლენების თვისებათა მრავალფეროვნების სიმდიდრისაგან, მაგრამ ეს სულაც არ იძლევა საფუძველს, რომ ის არანამდვილად ჩათვალოთ. რა შემეცნებითი ღირებულება აქვს ისეთ ცნებებს, რომლებსაც უკვე აღარ აქვთ არაჯითარი მიმართება სინამდვილესთან? რა ღირებულება აქვთ ბუნებისმეცნიერებებს, თუკი ისინი სავსებით მოწყვეტილი არიან სინამდვილეს. რიკერტმა შეიძლება გეოთხრას, რომ შემეცნება კი არ ასახავს სინამდვილეს, არამედ ღირებულების აღიარებაა, მაგრამ ბუნება ხომ თავისუფალია ღირებულებისაგან!

რიკერტი აღადგენს ნომინალიზმს (კონცეპტუალიზმს), რომლის მცდარობაც თავად ბურჟუაზიულმა ფილოსოფოსებმა ამხილეს.

რიკერტი სწორია, როცა ამტკიცებს, რომ კანონი ზოგადია მაგრამ საკითხავია — რისი კანონი? სინამდვილისა? არა, რამდენადაც სინამდვილე სავსებით გამოყოფილია ზოგადიდან, მაშასადამე — კანონიდანაც!

ზოგადი მეცნიერული კანონების წარმოქმნის პროცესში ჩვენ ვმორღებით ერთეული საგნებისა და მოვლენების მრავალფეროვნებას. მაგრამ ზოგადი ვერ მოიცავს ერთეულის მთელ მრავალფეროვნებას. მეცნიერების მიზანი მხოლოდ ზოგადი ცნებების შექმნა როდია, მეცნიერებამ ზოგადის საფუძველზე ერთეული უნდა გაიგოს, ახსნას სინამდვილე კონკრეტული მთელია მეცნიერების — ჩვენ ვერ ვცდებით მხედველობაში გვაქვს ბუნებისმეცნიერება — მიზანი და ამოცანებია ამ კონკრეტული მთელის გაგება, მოცვა. სინამდვილე არც ზოგადია და არც ერთეული, ის ზოგადისა და ერთეულის კონკრეტული მთელია. ჩვენ სინამდვილის მოვლენებიდან გამოვყოფთ ზოგადს იგივეობრივს, აღმოვაჩინოთ ამ ერთეულთა კანონებს და ამით ვიგებთ ამ ერთეულს.

მაგრამ რა ხდება, რიკერტის მიხედვით, ისტორიაში, როგორც მეცნიერებაში? ჩვენ არ ვედავებებით რიკერტს იმაში, რომ ისტორია სწავლობს კულტურას, ფ. ი. კაცობრიობას და იმას, რაც შექმნილია; კაცობრიობის მიერ არც იმაზე დაუწყებთ კამათს, რომ ბუნებებსმეცნიერებას არ აიხტერვსებს, მაგალითად, ამ ქვისკონსერვტული ვერძნა



აქ და ახლა, ისტორიას კი აინტერესებს მეფე ფრიდრიხ ვილჰელმ IV, გოეთე, ბისმარკი, როგორც კონკრეტულები, ე. ი. ინდივიდუალურები; ერთეულები.

ბუნებისმეცნიერება სხელთა ვარდნის ერთეული ფაქტებიდან ქმნის ზოგად ცნებას იმის საშუალებით, რომ რაღაც გარკვეულ თვისებებს უკუთვალდებს. ამით ეს მეცნიერება შორდება სინამდვილეს. ამ პრინციპით რომ მივუდგეთ ისტორიულ პიროვნებებს — გოეთეს, ბისმარკს და ა. შ., ჩვენ მივიღებთ ბუნებისმეცნიერულ ცნებას — homo sapiens, რომელიც სულაც არ აინტერესებს ისტორიას: ისტორიული სინამდვილე, როგორც ჩვენთვის ემპირიულად მოცემული სინამდვილე, თავის ინდივიდუალობაში და ერთჯერადობაში საცხებით ქრება.

დროებით დავადგეთ ისტორიული ცნებების შექმნის ფორმალურ თვალსაზრისზე, რომელსაც იცავს რიკერტი. ხომ არ აღმოჩნდება ამ შემთხვევაშიც, — ისევე როგორც ბუნებისმეცნიერული ცნებების შექმნისას, — რომ ისტორიულ ცნებათა შექმნის საზღვარს ადგენს სწორედ ემპირიული რეალობა?

ისტორიული ცნებების შექმნის დროს ხომ ჩვენ ემპირიულად მოცემული სინამდვილიდან გამოვეყოფთ გარკვეულ თვისებებს, უკუთვალდებთ ბევრ სხვა თვისებას — მაგალითად, ფრიდრიხ ვილჰელმ IV-ის სერთუსს და მისთ. — ამით კი ვშორდებით მოცემულ ემპირიულ სინამდვილეს. ჩვენ რიკერტისავე სიტყვებით შეგვიძლია ვთქვათ: ყველაფერი, რაც კი რჩება ემპირიული სინამდვილიდან ისტორიაში, ჯერ კიდევ არ არის გაგებული ამ უკანასკნელის მიერ. თუკი რიკერტი გამოგვედგება და გვეტყვის, რომ ინდივიდუალური როგორც ისტორიის საგანი გაპირობებულია ღირებულებასთან მიმართებით, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ამ საბუთს არა აქვს ძალა: ღირებულებასთან მიმართება ისტორიის ცნებათა შექმნის ფორმალური პრინციპი კი არ არის, არამედ შინაარსობრივი პრინციპია. აქ საცხებით გაუმართლებელი „ნახტომია“. ჩვენ ხომ ფორმალურ პრინციპზე ვლაპარაკობთ. ფრიდრიხ ვილჰელმ IV-ის ისტორიული ცნება სრულიადაც არ თანხვდება ამ პიროვნების ემპირიულ სინამდვილეს.

დ. მაგრამ ყველაზე მთავარ მოსაზრებას ახლა უნდა შევეხოთ. მიუხედავად მრავალი შესწორებისა, რიკერტის ძირითადი აზრი ასეთია: ბუნებისმეცნიერება გადაამუშავებს ემპირიულ სინამდვილეს. ზოგადის თვალსაზრისით, ისტორია კი — ინდივიდუალურის თვალსაზრისით. ბუნებისმეცნიერება ადგენს კანონებს. ზოგადი სწორედ კანონს გამოხატავს; ისტორია არ ადგენს კანონებს; ისტორიაში არ არსებობს კანონები; რადგან: უაზრობაა, ვილაპარაკოთ ერთეული ინდივიდუალური, „ერთჯერადი“ მოვლენების კანონებზე.

ჩვენ არ ვდავობთ იმ დებულების თაობაზე, რომ ისტორია აქცევს ყურადღებას ინდივიდუალურს: ისტორია არ იქნებოდა ჭეშმარიტი ისტორია, მას რომ თავისი შესწავლისა და გადმოცემის საგნად არ გაეხადა 1789 წ. საფრანგეთის რევოლუცია — არა რევოლუცია საერთოდ, არამედ სწორედ ეს რევოლუცია ყველა იმ ძირითადი თავისებურებით, რითაც განსხვავდება იგი სხვა რევოლუციებისაგან, მაგალითად, 1830 წლის, 1848 წლის, 1905 წლის რევოლუციებისაგან, — ბილმარკის პოლიტიკური მოღვაწეობა, პირველი მსოფლიო ომის ისტორია და დიდი სამამულო ომის ისტორია. ყველა ეს ფაქტი თავიანთი თავისებურებებით, ინდივიდუალობით ერთხელ, გარკვეულ ადგილას და დროში მოხდა: როგორც ინდივიდუალური მოვლენები ისინი ერთჯერადნი არიან, არ მეორდებიან.

მაგრამ ახლა ვიკითხოთ: განა მეორდება მოცემული ქვის ინდივიდუალური ვარდნა აქ და ახლა? განა ეს ფაქტი შეიძლება განმეორდეს მთელი თავისი თავისებურებებით და ინდივიდუალობით? თავი რომ დავანებოთ ამ მოვლენათა თავისებურებებს, უკვე ამ ფაქტის „განმეორების“ დრო იქნება სხვა. განა დღევანდელი წვიმა იმეორებს შარშანდელ წვიმას მთელი თავისი ინდივიდუალობით? განა დედამიწის ბრუნვა მზის გარშემო ყოველწლიურად მთელი თავისი ინდივიდუალობით მეორდება? ყოველ ახალ შემთხვევაში დედამიწა მზესთან ერთად ხომ ახალ სივრცეში მოძრაობს.

ფაქტობრივად არ არსებობს მოვლენათა აბსოლუტური განმეორებადობა, — არც ბუნებაში და არც ისტორიაში. მეორე მხრივ, არ არსებობს აბსოლუტურად ინდივიდუალური ფაქტები, მოვლენები — არც ბუნებაში და არც ისტორიაში.

ნამდვილის ნომინალიზმი და იდეალურის თავისებური რეალიზმი უცნაურად უთავსდებიან ერთმანეთს რიკერტის თეორიაში.

ბუნების და ისტორიის ყოველი მოვლენა მეორდება კიდევ და არც მეორდება: მეორდება ის, რაც ზოგადია ამ ფაქტებში, არ მეორდება ინდივიდუალური, თავისებური. 1789 წლის საფრანგეთის რევოლუცია, რა თქმა უნდა, მოხდა ერთხელ და ამიტომ ის არ მომხდარა და არც შეიძლებოდა მომხდარიყო მეორედ. იგივე უნდა ითქვას ჩხგლისის რევოლუციაზე, 1830 წ. საფრანგეთის რევოლუციაზე, 1848 წლის გერმანიის რევოლუციაზე და ა. შ. მაგრამ მიუხედავად მათი თავისებურებებისა, სპეციფიკური ნიშნებისა, ყველა ამ რევოლუციაში იყო რაღაც ზოგადი, ის, რასაც ჩვენ ბურჟუაზიულ რევოლუციას ვუწოდებთ. მათ აერთიანებთ არა სიტყვა „ბურჟუაზიული რევოლუცია“, არამედ ის ზოგადი, რომელიც გამოვლინდა მათში, რამაც გვიანტულა ერთი სახელი გვეწოდებინა ყველა ამ რევოლუციისათვის.

მიუხედავად მათი განსხვავებისა, მათი ინდივიდუალობისა, ისინი მსგავსნი არიან, მსგავსება კი, როგორც ვიცით, იგივეობას გულისხმობს. ეს იგივეობრივი მომენტია სწორედ ამ რევოლუციათა კანონი.

ანდა გავარჩიოთ მაგალითი, რომელიც მოყავს რიკერტს: იტალიური რენესანსი. ვის შეუძლია უარყოს, რომ ეს კულტურულ-პოლიტიკური მოვლენა ინდივიდუალურია, ერთეულია, ერთჯერადია როგორც იტალიურია, რენესანსი. მაგრამ რენესანსი როგორც ისტორიული მოვლენა მხოლოდ იტალიაში ღმრ არ იყო. ჩვენ სხვადასხვა ქვეყანაში არსებულ მსგავს მოვლენებს ერთი სიტყვით აღვნიშნავთ და ამას ჩავდივართ არა იმიტომ, რომ ამ სიტყვით გვსურს გაჯეროთიანოთ განსხვავებული მოვლენები, არამედ იმიტომ, რომ ეს თავისებურებათა მატარებელი მოვლენები ავლენენ რაღაც ზოგადს, კერძოდ, ამ მოვლენების გარკვეულ კანონზომიერებას.

ჩვენ ვსწავლობთ ამ მოვლენებს და ამის საფუძველზე აღმოვაჩინებთ მათში არსებულ ზოგადს, კანონზომიერებას, რომელიც გარკვეულ სიტუაციაში, გარკვეულ პირობებში თავისებურად გამოვლიანდება. ისტორია სწავლობს და გადმოსცემს ამ მოვლენებს მათს ინდივიდუალობაში, აგვიხსნის მათ აღმოჩენილი კანონზომიერებების საფუძველზე, ითვალისწინებს ამ კანონზომიერების გამოვლენის განსხვავებულ პირობებს, პირობებს, რომლებიც განსაზღვრავენ მათს ინდივიდუალობას.

რა თქმა უნდა, ისტორიას არ ძალუძს ერთეული ფაქტებისა და მოვლენათა მთელი მრავალფეროვნების გადმოცემა — ეს არა მარტო შეუძლებელია, არამედ უაზრობაცაა. ის ამოარჩევს გარკვეულ ფაქტებს, მოვლენებს, სხვა მოვლენებს კი უყურადღებოდ ტოვებს. რიკერტი აღნიშნავს, რომ ისტორია ამოარჩევს არსებით მოვლენებს გარკვეულ თვალსაზრისზე დაყრდნობით, ღირებულებასთან მიმართების საფუძველზე. არაფერი რომ არ ვთქვათ ამგვარი თვალსაზრისის სუბიექტივიზმზე, — ყველას შეუძლია ჩათვალოს ღირებულებად ის, რაც მას ღირებულებად ეჩვენება. — საჭირო იქნება მივუთითოთ ასეთ ვითარებაზე: არსებითია ისტორიაში ის, რაშიც ვლინდება განვითარების კანონზომიერება. ის ფაქტი, რომ ფრიდრიხ ვილჰელმ IV-მ უარი თქვა მეფის ტახტზე, იქნება მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენა, რომელსაც ისტორიკოსი გვერდს ვერ აუღლის, თუკი ფაქტმა გარკვეული როლი ითამაშა ისტორიული პროცესის კანონზომიერ განვითარებაში. ვინ და როგორ შეუქერა ფრიდრიხ ვილჰელმ IV-ს სერთუკი — ეს ფაქტი, თუკი მხედველობაში არ მივიღებთ მოდის ისტორიას, სულაც არ ასრულებდა რაიმე როლს გერმანელი ხალხის პოლიტიკურ ისტორიაში, ეს ფაქტი არ არის ამ ხალხის პოლიტიკური, ეროვნული

ისტორიის კანონზომიერი განვითარების გამოვლენა. ბისმარკის სახელ-  
თან დაკავშირებული კანონი სოციალისტების წინააღმდეგ პრუსიის  
სახელმწიფოს თავისებური განვითარების კანონზომიერების გამოვ-  
ლენა იყო, მასში თავისებურად გამოვლინდა ამ ქვეყნის კაპიტალისტუ-  
რი განვითარება და ამიტომ ის იყო არსებითი მოვლენა, რომელსაც  
გვერდს ვერ აუვლის ისტორიკოსი. რაც შეეხება იმას, ჰქონდა თუ  
არა ბისმარკს უღვაშები — ეს საკითხი არ არის არსებითი, რადგან ის  
არ გამოხატავს ისტორიული პროცესის განვითარების კანონზომიერე-  
ბას. ამიტომ ისტორია, მართალია, ამოარჩევს მოვლენებს, მაგრამ გა-  
დმოსცემს მათს თავისებურებებს, ინდივიდუალობას ისე, რომ მხე-  
დველობაში აქვს ზოგადი კანონზომიერება, რომელიც გამოვლინდე-  
ბა ამ თავისებურებაში. ისტორიული სინამდვილის მრავალფეროვნე-  
ბიდან ისტორია არჩევს ფაქტებს არა ღირებულებასთან მათი მიმარ-  
ების დადგენილ, არამედ იმის მეოხებით, რომ ამ ფაქტებს კაცობრი-  
ობისა და ცალკეული ხალხების ისტორიული განვითარების კანონზო-  
მიერებასთან კავშირში განიხილავს.

ე. იქნებ ჩვენ არასწორად გადმოვცემთ რიკერტის შეხედულებებს,  
როცა წინ ვწევთ მის დებულებას, რომ ისტორიაში არ არის კანონე-  
ბი, რომ ისტორიის კანონის ცნება უაზრო ცნებაა, რომ ეს უკანასკ-  
ნელი არის *contradictio in adjecto* და ამის შემდეგ ვაკრიტიკებთ  
მით: რიკერტი ხომ არ უარყოფს აბსოლუტურად ისტორიის კანო-  
ნებს, ის ხომ უშეებს ისტორიული მოვლენების ბუნებისმეცნიერული  
გადაშუშავების შესაძლებლობას და ფიქრობს, რომ ეს ამოცანა შეუ-  
ძლია შეასრულოს განსაკუთრებულმა მეცნიერებამ — სოციოლოგიამ.  
რიკერტი, მისი თვალსაზრისით, წყვეტს მეთოდოლოგიურ საკითხს,  
რომელიც არ უნდა ეხებოდეს შინაარსს: ის იმასაც კი ფიქრობს, რომ  
მისი მეთოდოლოგია არ გამორჩეხავს ისტორიულ მატერიალიზმსაც  
კი, რომელსაც რიკერტი არ აღიარებს: ეს მეთოდოლოგია არ სწავ-  
ლობს და წინასწარ არ წყვეტს კითხვას იმის შესახებ, თუ საზოგადო-  
ებრივი ცხოვრების რომელი ფაქტორი განაპირობებს საზოგადოებრივ  
ფიზიონომიას.

მაგრამ, ვერ ვართ, რიკერტმა ვერაშეძლო ბოლომდე გაეტარებინა  
თავისი წმინდა ფორმალური მეთოდოლოგიური პრინციპი; „გადაახტა  
უფსკრულს“ და ბოლოს მეცნიერებათა გაყოფის პრინციპის საკი-  
თხის გადაწყვეტისას შინაარსობრივ თვალსაზრისზე დადგა.

... გარდა ამისა, ისტორიული მატერიალიზმი როგორც სოციოლოგია,  
სულაც არ არის მოწყვეტილი ისტორიისაგან როგორც მეცნიერებისა-  
გან ისტორიული მატერიალიზმი გადმოსცემს კაცობრიობის ისტორი-

ული განვითარების პროცესს ლოგიკურ ფორმაში, ის განყენებას ახდენს ათასი შემთხვევითი მოვლენისაგან, ხეულებისაგან და გადმოცემს მას მის აუცილებელ განვითარებაში; ლოგიკურად გაწმენდილი ცორმით. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს ეს კანონზომიერება არ ვლინდებოდეს რეალურ ისტორიულ პროცესში. ვაცობრიობის განვითარების რეალური, კანონზომიერი ისტორიული პროცესი — ასეთია ისტორიული სინამდვილე ყველა თავისი შემთხვევითობით და ხეული ჯგუფით. კანონზომიერება გამოაგლეწს თავს ამ შემთხვევითობაში, ვრთულებში, ინდივიდუალობებში ისტორიული მატერიალიზმი გადგოს ცემს სწორედ ამ კანონზომიერებას ნამდვილ ისტორიაში, მის შემთხვევით მოვლენებში კანონზომიერება რომ არ არსებობდეს, ისტორიული მატერიალიზმი ვერ გამოავლენდა მას მის წმინდა, შემთხვევითობისაგან ლოგიკურად გაწმენდილი ფორმით.

IV. დაბოლოს, შევჩვხოთ ფილოსოფიის ზოგად ცნებას. მცდარია აზრი იმის შესახებ, რომ მოცემული სინამდვილე საესეებით განიწრლეს სპეციალურმა მეცნიერებებმა, კერძოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებმა (რომელთა შემადგენლობაშიცაა, რიკერტის მიხედვით, ფსიქოლოგია) და ისტორიამ — მეცნიერებებმა ინდივიდუალურის, ერთჯერადის შესახებ; მცდარია აზრი, თითქოს სინამდვილის სფეროში არ რჩება არაფერი ისეთი, რასაც უნდა იკვლევდეს ფილოსოფია.

როცა ასეთ შეცდომას ჩადიან, ბუნებრივია, რომ ფილოსოფიის საგანს ეძებენ სინამდვილის მიღმა, იდეალურ სამყაროში, ღრებულებათა სამყაროში. ეს, ჩვენი თვალსაზრისით საესებთ გაუმართლებელი, გასვლა მოცემულის სფეროდან გაუმართლებელი აგრეთვე რიკერტისათვის, რომელიც ებრძვის მეტაფიზიკას. მეტაფიზიკა ხომ სხვა არაფერია, თუ არა გასვლა მოცემულის გარეთ, გასვლა ტრანსცენდენტურისაკენ — ამ შემთხვევაში სულ ერთია, როგორ გავიგებთ ამ ტრანსცენდენტურს: არსებული თუ მნიშვნელობის შქონე. მატერიალური თუ იდეალური ტრანსცენდენტურის ჩათვლა მოცემული სამყაროს საფუძვლად უკვე არის ის, რასაც ბადენის სკოლის ტერმინოლოგიით მეტაფიზიკა ეწოდება. მაშ რალა საჭირო იყო ბრძოლა მეტაფიზიკასთან?

მთავარი კი ისაა, რომ სინამდვილის შიგნით, იმაში, რაც არსებობს, აღის კიდევ ერთი სფერო, რომელსაც არ სწავლობენ სპეციალური მეცნიერებები: ეს სფეროა ცოდნა, მეცნიერება და ის არის სწორედ ფილოსოფიური და არა სპეციალური მეცნიერების კვლევის საგანი, ცოდნის, მეცნიერების იდეალურ ბუნებაზე ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ ინდეალობა არ ნიშნავს იმის, რომ მეცნიერება მხოლოდ მნიშვნე

ლობს“, მნიშვნელობის მქონეა, ღირებულებაა: ის ნამდვილად არსებობს და როგორც არსებულს აქვს მნიშვნელობა, ღირებულება, აქვს ღირებულება არა „არავისთვის“, არამედ ჩვენთვის, ადამიანებისათვის.

ფილოსოფია სწავლობს „ყველაფერს“, მაგრამ არა იმ გაგებით, რომ ის სპეციალურ მეცნიერებათა საქმეებში ერევა და მათ სპეციალურ პრობლემებს არკვევს. მეორე მხრივ, ფილოსოფია არ არის იმ ძირითადი დებულებების კომპილაცია, რომლებსაც ადგენენ სპეციალური მეცნიერებები.

სინამდვილე ერთია, მაგრამ მრავალფეროვანია, მრავალი თვისებრიობის შემცველია, მასში მრავალი სპეციფიკური სფეროა, არსებობის მრავალი განსხვავებული ფორმაა. რომელთაც სპეციფიკური კანონზომიერებები აქვთ. სფეროთა ეს მრავალფეროვნება, არსებობის ფორმების მრავალფეროვნება, ამ სფეროებთან დაკავშირებულ კანონზომიერებათა მრავალფეროვნება აპირობებს სპეციალურ მეცნიერებათა მრავალფეროვნებას. მაგრამ არსებობის ფორმების ამ მრავალფეროვნების მიუხედავად. მათში არსებობს რაღაც ერთი, იგივეობრივი რაც აქცევს მათ ამ მთლიანობის შემადგენელ ნაწილად. ეს იგივეობრივი, როგორც სინამდვილის განსხვავებული ფორმების ერთიანობის საფუძველი, გამოიხატება სწორედ მთელის უზოგადეს კანონებში; ეს კანონები განსაზღვრავს როგორც მთლიანი სინამდვილის, ასევე ძირითადად, ამ სინამდვილის ცალკეული ნაწილების შემეცნების პროცესს<sup>105</sup>.

რიკერტის ფილოსოფია საესეა წინააღმდეგობებით, რიკერტი ცდილობს შეასწოროს და გაართულოს თავისი თეორია, მაგრამ ეს სულ ახალ და ახალ წინააღმდეგობებს ბადებს. იმანენტური და ტრანსცენდენტური მოწყვეტილია ერთმანეთისაგან და რიკერტი ამოღო ცდილობს გადოს ხიდი მათ შორის. ნომინალიზმი რაღაც უცნაურად ურიგდება ღირებულებას როგორც იდეალურ ზოგადს. ბუნება აბსოლუტურად მოწყვეტილია ისტორიას, მეცნიერებათა გაყოფის ფორმალური პრინციპი — შინაარსობრივ პრინციპს. მეცნიერების, ცოდნის ფაქტის აღიარება უკავშირდება აგნოსტიციზმს: ბუნებისმეცნიერებათა ცნებებში ხომ არაფერია სინამდვილისა, რომელიც უნდა შეისწავლოს ბუნებისმეცნიერებამ.

ღებულების საზრისის აღიარების საფუძველზე გაშლილი ბრძოლა ფსიქოლოგიზმთან ბოლოს და ბოლოს უკავშირდება ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიას („ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიაც ფსიქო-

<sup>105</sup> ჩვენ აღარ ვლპარაკობთ იმაზე, რომ სინამდვილის ერთიანობა მის მატერიალურობაშია და რომ დიალექტიკა, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება, სწავლობს ამ სინამდვილის განვითარების უზოგადეს კანონებს.

ლოგიააო“ — იტყვიან შემდეგ ფენომენოლოგები). მეტაფიზიკასთან

ბრძოლა სრულდება მეტაფიზიკის აღიარებით არა მხოლოდ იმ გაგებით, როგორც ზემოთ გვექონდა საუბარი. რიკერტი უფრო შორს მიდის: წმინდა ნება, წმინდა ძალა, ცნებები რეალური მსოფლიო ძალის რწმენისა, სიკეთისა, აღნიშნავს ის, მართალია, არ შეიძლება დასაბუთდეს, მაგრამ მათი არც უარყოფაა შესაძლებელი, რამდენადაც მსოფლმხედველობა მიგვიითიბებს ისეთ ადგილებზე, რომელთაც შეესება სჭირდებათ. მაგრამ რელიგია ხომ არც მოითხოვს ამგვარ გამართლებას, ის ყველა მეცნიერებაზე მალა ღვას. მეცნიერებას არ ძალუძს მისცეს რელიგიას ისეთი რამ, რაც რელიგიას აღრევე არ გააჩნდა.

V. ე. ლასკი (1875—1915). ლასკის მთავარი შრომებია: 1) „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“, 1911; 2) „Die Lehre von Urteilen“, 1912.

ლასკი ვინდელბანდის მოწაფე იყო. იგი კანტისა და თავისი მასწავლებლის მოძღვრების სრულყოფას ცდილობდა და გამოიმუშავა თავისებური თვალსაზრისი, რომელიც კანტისა და ვინდელბანდის შეხედულებების საპირისპიროა. ცოდნის კრიტიკული თეორიის შედეგი იყო მეტაფიზიკის როგორც მეცნიერების უარყოფა, ლასკი კი ფიქრობს, რომ მეტაფიზიკის შეუძლებლობა არ შეიძლება დასაბუთდეს შემეცნების თეორიით.

უპირველესად ყოვლისა საჭიროა მივაქციოთ ყურადღება იმ პრობლემას, რომელიც სურს გადაწყვიტოს ლასკმა: ამ პრობლემის სახელია „ფილოსოფიის ლოგიკა“. რას ნიშნავს „ფილოსოფიის ლოგიკა“? კანტის პრობლემის კვლევა ცოდნის ლოგიკური საფუძვლების გამოარკვევას ნიშნავდა. კანტის თანახმად, მეცნიერული ცოდნა მათემატიკა და წმინდა ფიზიკაა. ესაა კანტისათვის ნამდვილი ცოდნა. კანტი ამ ცოდნის საფუძვლებს (ლოგიკას) იკვლევს. ამ კვლევის შედეგია წარმოდგენილი „წმინდა გონების კრიტიკაში“. მაგრამ „კრიტიკაში“ მოცემული შედეგი ხომ გარკვეული ცოდნაა. ამიტომ მათემატიკისა და ფიზიკის გარდა არსებობს ფილოსოფიური ცოდნა. ის ცოდნა, რომელიც მოცემულია „კრიტიკაში“. კანტი სვამს კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი მათემატიკა, როგორც მეცნიერული ცოდნა, თუ როგორაა შესაძლებელი ფიზიკა, როგორც მეცნიერული ცოდნა, მაგრამ, ამავე დროს, უნდა დაისვას კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი ის ცოდნა, რომელიც მოცემულია „კრიტიკაში“. კანტი იკვლევს მათემატიკის ლოგიკას. ფიზიკის ლოგიკას, ახლა უნდა ვიკვლიოთ ლოგიკა იმ შემეცნებისა, რომელიც განხორციელდა „წმინდა გონების კრიტიკაში“, ე. ი. უნდა დაისვას კითხვა ფილოსოფიის ლოგიკის შესახებ.

ლასკისათვის ძირითად პრინციპად რჩება ძველი კრიტიკული დე-

ბულება: ყოფიერება, საგნობრიობა სინამდვილე შემეცნებლისაგან დამოუკიდებელი და შემეცნებლის საპირისპირო, რამე არ არის. აზარად შედეგია ლოგიკურისა, რომელიც მასალას აფორმებს. სწორედ ამანია კანტის მიერ განხორციელებული „კოპერნიკისებური გადატრიალება“.

ამ „კოპერნიკისებურ“ თვალსაზრისს ლასკი ბადენის სკოლის ტერმინებში აყალიბებს: ყოფიერება, საგნობრიობა კი არ „არის“, არამედ „მნიშვნელობის მქონეა“. ის უპირისპირდება შემეცნებელს როგორც ლოგიკური მნიშვნელადობის მოთხოვნილება.<sup>106</sup> ყოფიერების ცნება კანტმა გადააქცია ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ცნებად და ამით იგი მეტაფიზიკის სფეროდან გამოირიცხა.

ლასკი კანტის მეორე პრინციპსაც იზიარებს: შემეცნება არის გასაღის გაფორმება კატეგორიების საშუალებით. კატეგორია ანიჭებს მასალას ყოფიერების, ობიექტური საგნობრიობის ფორმას, კემმარტივების მნიშვნელობას. რამე ეს შემეცნება ნიშნავს ამ რამეებს ლოგიკურ გაფორმებას კატეგორიის საშუალებით. მაგრამ კანტმა შემოფარგლა შემეცნებადი სფერო. მხოლოდ გრძნობადად მოცემული ჯერტულ-დროითი ყოფიერებით: კატეგორიები მიეყენება მხოლოდ იმას, რაც სიერტესა და დროში გლინდება, ე. ი. მხოლოდ გრძნობად მასალას.

კანტმა ვერ გაატარა თანმიმდევრულად თავისი თვალსაზრისი: „წმინდა გონების კრიტიკა“ ხომ შემეცნებაა აბრიორული ფორმებისა, კატეგორიებისა, რომლებიც სულაც არ ეკუთვნისან გრძნობადი არსებობის სფეროს; კანტი ვალდებული იყო ეჩვენებინა, როგორ შეიშეცნება ეს ლოგიკური ფორმები.

იმისათვის, რომ გავარკვეოთ, როგორ შეიშეცნებიან თავად კატეგორიები, საჭიროა მივუყენოთ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პრინციპები „წმინდა გონების კრიტიკას“, როგორც შემეცნების გარკვეულ სახეს. კანტის თანახმად, შემეცნება არის გრძნობადად მოცემულის გაფორმება, მაგრამ კატეგორიების შემეცნება ასეთი რამ არ არის, რადგან კატეგორიები არ განეკუთვნიებიან გრძნობადად მოცემულის. ვრტულ-დროითის სფეროს. თუ გრძნობადად მოცემული არსებულია, გრძნობადად მოცემულისაგან, სიერტულია და დროითისაგან განსხვავებული ყოველივე მოაზრებადი არარსებულია („Nicht-seiende“).<sup>107</sup> ასეთებაა, მაგალითად, კატეგორიები.

კანტმა შეიშო ეჩვენებინა ყოფიერების კატეგორიები, ე. ი. კატე-

<sup>106</sup> E. Lask, Die Logik der Philo- op. i. na i die Kategorientel. re. 1911, გვ. 12.

<sup>107</sup> ibi; გვ. 59, 70, 136.



გორიები, რომლებიც აფორმებენ გრძნობადად მოცემულს, რითაც ხორციელდება ყოფიერების შემცენება. მაგრამ ხომ არსებობენ თავად კატეგორიები, რომელთა შემცენებაც საჭიროა. არარსებული (მაგალითად, კატეგორიები) იმავე წესით უნდა შევიშენოთ, რა წესითაც ვინეცნებთ გრძნობადად მოცემულს — მასალისა და ფორმის სინთეზით, რადგან შემცენების აზრი და შესაძლებლობა ესაა.

მაგრამ, პირველ ყოვლისა, საჭიროა უფრო ზუსტად განისაზღვროს არარსებულის სფერო. არარსებულის სფერო (ე. ი. გრძნობადი, სივრცულ-დროითისაგან განსხვავებული სფერო) თავად იყოფა ორ რეგიონად: 1. არაგრძნობადის სფეროდ და 2. ზეგრძნობადის სფეროდ. პირველი სფერო „მნიშვნელადის“ სფეროა, მეორე მეთაფიზიკური ზეყოფიერების სფერო. მნიშვნელადის სფერო ქმნის ფილოსოფიის სფეროს. არსებობს ყოფიერების მეცნიერული შემცენება, მაგრამ არსებობს აგრეთვე მისი ფილოსოფიური შემცენება.<sup>108</sup>

როგორია კატეგორიების ფუნქცია ყოფიერების შემცენებაში? ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ არსებულს, ან საგნობრიობას, შედგება გრძნობადი, ალოგიკური მასალისაგან და ფორმისაგან (კატეგორიისაგან), რომელიც ამ მასალას საგნობრიობას ანიჭებს. კატეგორია მასალას მხოლოდ გარედან აფორმებს. ეს არ ესმოდა რაციონალიზმს: კატეგორია მხოლოდ „მოიცავს“ მასალას. ე. ი. ალოგიკური მასალა ლოგიკური ფორმითაა მოცული, მაგრამ ამის წყალობით თავად როდი გადაიქცევა ლოგიკურად.<sup>109</sup>

კატეგორია, როგორც ფორმა, მიმართულია მასალაზე, ის „საჭიროებს“ მასალას, რომელსაც ეყრდნობა, კატეგორია თავისთავად ცარიელია, ის მნიშვნელობის მქონეა, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა მასალის მიმართ. მასალა საჭიროებს გაფორმებას, თავისთავად მას არა აქვს აზრი და მნიშვნელობა. მასალა და შესაბამისი ფორმა ერთად წარმოადგენენ „თეორიულ საზრისს“, „საგანს“. მასალა აპირობებს იმ ფორმას, რომელიც შეესაბამება მას, ის ფორმის დიფერენცირებას ახდენს. ასე აპირობებს გრძნობადი მასალა ყოფიერების კატეგორიებს. მაგრამ გრძნობადი სფეროს საზღვრებშიც ცალკეული მომენტები შესაბამისი კატეგორიების დიფერენცირებას ახდენენ. ასეთი კატეგორიებია, მაგალითად, მიზეზობრიობა, ნივთობა და ა. შ.<sup>110</sup>

ამრიგად, შედარებით ფართო სფეროების — ყოფიერების, მნიშვნელობისა და ზეყოფიერების სფეროთა — კატეგორიების შიგნით არსებობს მათ მიმართ დამორჩილებული სპეციალური კატეგორიები.

<sup>108</sup> ib., გვ. 35.

<sup>109</sup> ib., გვ. 33.

<sup>110</sup> ib., გვ. 56 — 59.

ყოველ მათგანს თავისებურებას ანიჭებს მასალა და ამიტომ ყოველ მათგანში არის რაღაც „მღვრიეს“ მომენტი, რაც განპირობებულია არა ლოგიკურის არსებით, არამედ ალოგიკური შინაარსით.

გრძნობად მასალას ჩვენ განვიცდით, მაგრამ არ შევიმეცნებთ. ამ მასალას მოიცავს კატეგორია და სწორედ ამით ხდება მისი შემეცნება. მაგრამ ამ დროს თავად კატეგორია კი არ შეიმეცნება, არამედ მხოლოდ განიცდება, თუკი არ იქნა მოცული ახალი კატეგორიით.<sup>111</sup> თუ გრძნობად მასალას ჩვენ ვუწოდებთ „მხოლოდ მასალას“ („Nur Material“). მაშინ მასალა არ ემთხვევა გრძნობადს. რადგან კატეგორია (ფორმა) შეიძლება იქცეს მასალად ახალი კატეგორიისათვის.

დებულება — „A არის B-ს მიზეზი“ — გამოხატავს A-ს და B-ს შემეცნებას. ეს შემეცნება ნიშნავს მიზეზობრივი კავშირის დამყარებას A-სა და B-ს შორის. ამ კავშირის დამყარება, რაც დებულებით გამოთქმება, ან ქეშმარიტია (მნიშვნელადია—gültig), ან არა. თუკი ახლა ჩვენ ვიტყვით. რომ მოცემული დებულება ქეშმარიტია, მაშინ ან ახალ დებულებაში მიზეზობრიობის კატეგორია, რომელიც პირველ დებულებებში A-სა და B-ს კავშირის ფორმას წარმოადგენდა, უკვე ქეშმარიტების ფორმით მოცული მასალაა. მიზეზობრიობა, როგორც უოფიერების ფორმა, ახლა მასალაა ქეშმარიტების მნიშვნელადობის ფორმისათვის. მიზეზობრიობის კატეგორია ამით არ იცვლება, მას ახალი ფორმა მოიცავს და სწორედ ესაა მისი შემეცნება.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ ერთ თავისებურ მომენტს, რომელიც კანტის მოძღვრებიდან მიღებული შედეგია. საგანი არის მასალისა და ფორმის კავშირი (ფორმით მოცული მასალა). შემეცნება მასალისა და ფორმის კავშირია. საგანი და შემეცნება იგივეობრივია. ქეშმარიტება კატეგორიალურად გაფორმებული მასალის იგივეობრივია. ამიტომ სივრცულ-დროითი საგნები ქეშმარიტებებია, ფიზიკური საგნები ფიზიკური ქეშმარიტებებია. რა თქმა უნდა, ისინი მსჯელობები, დებულებები არიან, ისინი საზრისის ერთეულებს წარმოადგენენ<sup>112</sup>.

ასახვის თეორია ვერ ხედავს, რომ საგანი და საზრისი იგივეობრივია და ამიტომ ასახვა ამ შემთხვევაში საკლებით ზედმეტია.

ის ვითარება, რომ გრძნობადი არ არის ერთადერთი მასალა, რამელიც განისაზღვრება და, ამიტომ, შეიმეცნება კატეგორიით, ნათელი ხდება იმით, რომ არსებობს ლოგიკა და შემეცნების თეორია. ჩვენ ხომ იმეცნებთ არა მარტო გრძნობადს, არამედ კატეგორიებსაც, ე. ი. აკატეგორიებადს. გრძნობადი შეიმეცნება ყოფიერების კატეგორიებით.

<sup>111</sup> ib., გვ. 80.

<sup>112</sup> ib., გვ. 40.

რამდენადაც გრძნობად მასალას მოიცავს კატეგორიები, ყოფიერების კატეგორიები კი — როგორც მასალა — მნიშვნელობის კატეგორიებით შეიმეცნება.

ამრიგად, „თეორიული საზრისი“ ქვედა და ზედა „სართულები-საგან“ შედგება. ქვედა სართული — ესაა მთელი, რომელიც შედგება გრძნობადისაგან და ყოფიერების კატეგორიებისაგან. ზედა სართული — ესაა მთელი, რომელიც შედგება მასალისაგან — ყოფიერების კატეგორიებისაგან და ფორმისაგან — მნიშვნელობის კატეგორიებისაგან.<sup>113</sup>

გრძნობადი „არის“, ე. ი. ყოფიერების მქონეა, თავად ყოფიერება კი, როგორც არაგრძნობადი ფორმა, მნიშვნელობის მქონეა. გრძნობადის შემეცნება ნიშნავს იმას, რომ ის მოცულია ყოფიერების კატეგორიებით, ყოფიერების კატეგორიების შემეცნებისას კი ეს უკანასკნელნი მოცულნი არიან მნიშვნელობის კატეგორიებით. გრძნობადის შემეცნებისათვის საჭიროა ფორმები (კატეგორიები), ფორმების შემეცნებისათვის კი საჭიროა ახალი ფორმები — ფორმათა ფორმები. ხომ არ წარმოიშობა ამ შემთხვევაში რეგრესი უსასრულობაში, რამდენადაც ფორმათა ფორმების შემეცნებისათვის საჭირო გახდება ახალი ფორმა — ფორმათა ფორმების ფორმა? არა, უპასუხებს ლასკი, მნიშვნელობის მნიშვნელობა არ ქმნის რაიმე ახალს.<sup>114</sup> ამრიგად, რჩება მხოლოდ ორი სართული: ყოფიერების ფორმებით მოცული გრძნობადი და მნიშვნელობის ფორმებით მოცული ყოფიერების ფორმები.

შესაძლებელია, რომ გრძნობადის გარდა არსებობდეს აგრეთვე ზეგრძნობადი — მეტაფიზიკური. მისი შემეცნებაც — თუკი ეს შესაძლებელია — ვერ განხორციელდება ფორმის გარეშე.

ზეგრძნობადი, როგორც მასალა, ლოგიკური კატეგორიებით უნდა გაფორმდეს. მაგრამ ეს კატეგორიები ეკუთვნიან არა მეტაფიზიკის სფეროს, არამედ ლოგიკას, რადგან კატეგორია ყოველთვის ლოგიკური ფორმაა, მეტაფიზიკას კი მხოლოდ მასალა ეკუთვნის.<sup>115</sup> ამიტომ კატეგორიების კლასიფიკაცია ასეთია: ყოფიერების კატეგორიები, მნიშვნელობის კატეგორიები და, შესაძლებელია, ზეყოფიერების კატეგორიები. ამ კატეგორიების თავისებურებას აპირობებს მასალა. მაგრამ როგორიც არ უნდა იყოს მასალა, ის იქნება მასალა, რომელიც განიცდება და არ იქნება შემეცნებული, თუკი მას არ გააფორმებს კატეგორია: გრძნობადი თუ ზეგრძნობადი (მეტაფიზი-

<sup>113</sup> ib., გვ. 88—100.

<sup>114</sup> ib., გვ. 112.

<sup>115</sup> ib., გვ. 120—125.

კური) მასალა ვერ მოიპოვებს საგნობრიობას, ჯერ გადაიჭყენა შე-  
მეცნების საგნად, თუკი მას არ მოიცავს ლოგიკური ფორმა.

ლოგიკური ფორმა არ არის მთელი სინამდვილე, ის აფორმებს  
ყველაფერს — გრძნობადს, არაგრძნობადს, ზეგრძნობადს. ჰეგელის  
შეცდომა ის იყო, რომ მან მთელი სინამდვილე დაიყვანა ლოგიკურ  
აზრზე, ლოგოსზე. სწორია არა პანლოგიზმი, არამედ ლოგოსის „პა-  
ნარქია“<sup>116</sup> ლოგიკურ ფორმას ემორჩილება ყველაფერი, მას უნდა  
დაემორჩილოს აგრეთვე „ნივთი თავისთავად“, ლასკის აზრით. კანტის-  
თვის „ნივთი თავისთავად“ შეუმეცნებადია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას,  
რომ ეს უკანასკნელი არ არის მოცული ლოგიკური ფორმით.

ჩვენ არ დავალაგებთ ლასკის თეორიას კატეგორიათა სპეცია-  
ლური სახეების შესახებ, არაფერს ვიტყვით იმ ცვლილებაზე, რო-  
მელიც შეიტანა ფილოსოფოსმა ვინდელბანდის მოძღვრებაში რეფ-  
ლექსიურ და კონსტიტუტიურ კატეგორიებზე და ა. შ. ყურადღებას  
მივაქცევთ მხოლოდ მის საბოლოო დებულებებს რაციონალიზმის  
და ემპირიზმის შესახებ, დებულებებს, რომლებიც, მისი აზრით, კან-  
ტის თეორიის შემდგომი განვითარებაა. ლასკი თვლის, რომ მისი  
თეორია არიგებს ერთმანეთთან რაციონალიზმსა და ირაციონალიზმს  
(ემპირიზმს). ირაციონალურია, ე. ი. ალოგიკურია — „ლოგიკურად  
შიშველია“ („logisch nackte“) მასა, რომელიც არ არის მოცული  
კატეგორიით, ამავე დროს, სულ ერთია, როგორია ეს მასა — გრძნო-  
ბადია თუ არაგრძნობადი. რაციონალურია კატეგორიალური ფორმა.  
რაციონალიზმი გადალახულია იმის აღიარებით, რომ მასალა მხო-  
ლოდ მოცულია ფორმით, ამით მასალა სულაც არ ხდება რაციო-  
ნალური, მასალის ირაციონალურობა არ ისპობა. ასევე გადალახულია  
ირაციონალიზმი, რადგან ფორმა როდია მოცემული მასალაში.<sup>117</sup>  
მისაღებია მასალის ირაციონალურობა და არა ირაციონალიზმი, ფორმის  
რაციონალურობა და არა რაციონალიზმი.<sup>118</sup> ფორმა ვერ შეაღწევს მა-  
სალაში — ასეთი მასალა არ არსებობს, მაგრამ არ არსებობს არა-  
ფერი ისეთი (ისეთი მასალა), რასაც ვერ მოიცავს კატეგორია.

ლასკის თეორია ეხება კანტის და ნეოკანტიანელთა ბადენის  
სკოლის ფილოსოფიის ზოგიერთ კერძო საკითხს. ლასკის ფართო  
მასშტაბის განზრახვა — გადაემუშაებინა კანტის მოძღვრება, არ გა-  
ხორციელებულა. ამიტომ ჩვენ შემოვიფარგლებით იმით, რომ გვაკ-  
ეთებთ ზოგიერთ შენიშვნას მის მიერ წამოყენებული დებულებების  
მიმართ. თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ ერთი რამ: რიკერტის საპირის-

<sup>116</sup> ib., გვ. 130—135.

<sup>117</sup> ib., გვ. 212.

<sup>118</sup> ib., გვ. 214.

პიროდ, რომლისთვისაც ღირებულება მნიშვნელობის მქონეა, მაგრამ ეს მნიშვნელობა „არაეისტვისაა“, რომლისთვისაც ღირებულება „არსებობს“ რაიმესთან მიმართების გარეშე; ლასკს კარგად ესმის, რომ მნიშვნელობა რაიმესთვის მნიშვნელობაა, რომ მნიშვნელობა („Geltung“) არ „არსებობს“ თავისთავად; „Geltung“-ი ყოველთვის არის „Hingeltung“-ი. ფორმას თავისთავად არა აქვს მნიშვნელობა. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში უცნაური ვითარება იქმნება: კატეგორიას თავისთავად მნიშვნელობა არა აქვს, მასალა კი ალოგიკურია, ე. ი. ისიც მოკლებულია მნიშვნელობას. ჩნდება კითხვები: ჯერ ერთი, როგორ ხდება ის, რომ მნიშვნელობას მოკლებული რაღაც მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, რასაც არა აქვს მნიშვნელობა? გარდა ამისა, როგორ ხდება ის, რომ ორი მნიშვნელობას მოკლებული მომენტიდან წარმოიშობა მნიშვნელობის მქონე რაღაც და ეს მაშინ, როდესაც კატეგორია კი არ იჭრება მასალაში, მასალას კი არ გარდაქმნის, არამედ გარედან მოიცავს მას?

ამ შემთხვევაში ხომ კანტის ძველი შეცდომა მეორდება: კანტმა აპრიორული, წმინდა ფორმა მოსწყვიტა აპოსტერიორულ, ემპირიულ მასალას და შემდგომ ამაოდ ცდილობდა შეეერთებინა ისინი. ერთიანის გაორების ნაცვლად კანტი ერთმანეთისაგან პრინციპულად გათიშული მომენტების დაკავშირებას ცდილობდა.

ლასკი ვერ წავიდა კანტზე შორს: მანაც ალოგიკური ფორმა მოსწყვიტა ალოგიკურ მასალას. იცოდა, რომ მათი შეერთება შეუძლებელია და ამიტომ შენიშნავს, ფორმა მასალას „მოიცავს“, „მოიცავს“ გარედან, რადგან მათი დაკავშირება შეუძლებელი აღმოჩნდა.

როგორ უნდა შეიქმნას საგანი, როგორც ერთიანობა, თუკი შინაარსი რჩება ალოგიკური, ხოლო ფორმა გარედან მოიცავს მას? ეს ორი განსხვავებული, ერთმანეთის მიმართ პრინციპულად უცხო მომენტი ერთიმეორის მიმართ გარეგანია და საგნის ერთიანობა კვლავ პრობლემად რჩება.

ჩვენ აქ არ ვეხებით საგნისა და ქეშმარიტების იგივეობის პრობლემას: საქმე ისაა, რომ ლასკის მოძღვრება თავისებური ტერმინების გამოყენებით არსებითად კანტის თვალსაზრისის იმეორებს — საგანი იქმნება იმით, რომ კატეგორია აფორმებს მასალას. ქეშმარიტებაც ესაა. მაგრამ კანტის თანახმად კატეგორია აფორმებს შინაარსს, წესრიგში მოჰყავს ქაოსი, კანონზომიერება შეაქვს მრავალფეროვნების ქაოსში. ეს თეორია მიუღებელია, მაგრამ გასაგებია. ლასკის თეორია კი მიუღებელიცაა და გაუგებარიც: ამ თეორიის მიხედვით ფორმა (კატეგორია) არ აფორმებს მასალას, მას არ შეაქვს მასალაში კანონზომიერება, წესრიგი, ფორმა მხოლოდ „მოიცავს“ მასალას ისე, რომ

მასში არაფერს არ ცვლის. რაღაა ჭეშმარიტება, თუკი ფორმა თავის-  
თავად. მასალის გარეშე არაა ჭეშმარიტი, თუ მასალა თავისთავად  
არაა ჭეშმარიტი, თუ ფორმა ვერ უკავშირდება მასალას?! ისინი  
განსხვავებული არიან და იმით, რომ ფორმა მოიცავს მასალას,  
არაფერი არ იცვლება, ფორმა კვლავ გარეგანია მასალის მიმართ, მა-  
სალა კი ფორმისადმი უცხოა.

მე-19 საუკუნის ბოლოს და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ერთ-ერთი აქტუალური საკითხი იყო პრობლემა ე. წ. „წმინდა ლოგიკისა“. ე. ი. ლოგიკისა, როგორც სხვა მეცნიერებებისაგან, უპირველეს ყოვლისა კი, ფსიქოლოგიისაგან დამოუკიდებელი თეორიული მეცნიერებებისა.

ბრძოლამ ლოგიკასა და შემეცნების თეორიაში გამეფებული ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ თავის უმაღლეს წერტილს მიაღწია გერმანელი პროფესორის ე. კუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევებში“.

ბრძოლა ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის ფსიქოლოგიური დაფუძნების წინააღმდეგ დასავლეთი ევროპის ფილოსოფიაში კარგა ხანია მიმდინარეობდა, მაგრამ ის არ იყო თანმიმდევრული და არასოდეს არ იყო ბოლმდე მიყვანილი.

ლაიბნიცმა წამოაყენა დებულება „ფორმის არგუმენტის“ შესახებ, რომლის თანახმადაც დასკვნას საფუძვლად უნდა ედოს ფსიქოლოგიური საფუძვლებისაგან დამოუკიდებელი ფორმა და სცადა ლოგიკა გადაექცია მათემატიკური ფორმის მქონე დისციპლინად, „უნივერსალურ მათემატიკად“. თუკი ჩვენ მაინც ყურადღების გარეშე დავტოვებთ ლაიბნიცს, რადგან მისმა იდეებმა თავის დროზე ვერ მოახდინეს გავლენა ლოგიკაზე და ფსიქოლოგიზმისა და ანტი-ფსიქოლოგიზმის ბრძოლის გარეთ დარჩნენ, ის არ უნდა დავივიწყოთ, რომ უკვე კანტი შეეცადა ფსიქოლოგიის გარეშე აეგო ლოგიკა და შემეცნების თეორია.

კანტის მსჯელობა ლოგიკაზე არსებითად ორ დისციპლინას ეხება: კანტს მხედველობაში აქვს, ერთი მხრივ, ფორმალური ლოგიკა, მეორე მხრივ — შემეცნების თეორია, რომელსაც ის ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას უწოდებს. კანტის თანახმად, ორივე ლოგიკა ფსიქოლოგიისაგან დამოუკიდებელია.

ზოგადი — ფორმალური — ლოგიკა, წერს კანტი, შეიძლება ორი მიმართებით განვიხილოთ: ის არის განსჯის ან ზოგადი, ან განსაკუთ-

რებული გამოყენების ლოგია. „პირველი შეიცავს აზროვნების უპირობოდ აუცილებელ წესებს, ურომლისოდაც შეუძლებელია განსჯის რაიმე გამოყენება, და, ამრიგად, იკვლევს მას, მიუხედავად იმ საგნების განსხვავებისა, რომლებზეც შეიძლება მიმართული იყოს იგი“.

ზოგადი ლოგია შეიძლება იყოს ან წმინდა, ან გამოყენებითი. „პირველში განვეყენებით ყველა ემპირიულ პირობას, რაშიც ჩვენი განსჯა მოქმედებს, მაგალითად, გრძობათა ზეგავლენას, წარმოსახვის თამაშს, მეხსიერების კანონებს, ჩვეულების ძალას და ა. შ.“ შემდგომ ვკითხულობთ: „... ზოგად, მაგრამ წმინდა ლოგიკას საქმე აქვს მხოლოდ a priori-ის პრინციპებთან და განსჯისა და გონების კანონია, ოღონდ მხოლოდ მისი ფორმალური გამოყენების თვალსაზრისით. შინაარსი შეიძლება ნებისმიერი იყოს (ემპირიული ან ტრანსცენდენტალური).“<sup>1</sup>

ზოგადი, წმინდა ფორმალური ლოგია ორ პრინციპს ემორჩილება:

1. როგორც ზოგადი ლოგია, იგი განეყენება განსჯითი შემეცნების ყოველგვარ შინაარსს და მისი საგნების განსხვავებულობას, და საქმე მხოლოდ აზროვნების წმინდა ფორმასთან აქვს.

2. როგორც წმინდა ლოგიკას, მას არა აქვს არავითარი ემპირიული პრინციპები, ამდენად არაფერს დაისესხებს (როგორც ზოგჯერ ირწმუნებიან) ფსიქოლოგიიდან, რომელსაც, მაშასადამე, განსჯის კანონზე არავითარი გავლენა არა აქვს. ლოგია დასაბუთების მეცნიერებაა და მასში ყველაფერი სრულიად a priori სარწმუნო და ცხადი უნდა იყოს.

იქმის მიერ გამოცემულ „ლოგიკაში“ კანტი ცდილობს დაასაბუთოს ლოგიკის დამოუკიდებლობა ფსიქოლოგიისაგან იმის საშუალებით, რომ ყოფიერებას უპირისპირებს ჯერარსს. ზოგიერთი ლოგიკოსი, აღნიშნავს კანტი, ლოგიკის წანამძღვრებად ფსიქოლოგიურ პრინციპებს მიიჩნევს. მაგრამ ლოგიკაში ფსიქოლოგიის პრინციპების შეტანა ისეთივე უაზრობაა როგორც მორალის გამოყვანა ცხოვრებიდან. ლოგიკის პრინციპები ფსიქოლოგიიდან რომ მიიღებოდეს, მაშინ ჩვენ გვეცოდინებოდა მხოლოდ ის, თუ როგორ სრულდება აზროვნება სხვადასხვა სუბიექტურ პირობებში. ამ შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ შემთხვევითი კანონების შემეცნება გვექნებოდა. ლოგიკაში კი საკითხი ენება არა შემთხვევით წესებს, არამედ აუცილებელს, აქ ლაპარაკია, არა იმაზე, თუ როგორ ვაზროვნებთ, არამედ იმაზე, თუ როგორც უნდა ვიზროვნოთ<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, გვ. 76.

<sup>2</sup> I. Kant, Logik, გვ. 15. ბ. ერდმანის მიერ გამოცემულ „კანტის რეფლექსიებში“ ეს დებულება არაერთგზის მეორდება. კანტი აღნიშნავს, რომ ლოგიკა „untersucht nicht, wie der Verstand denkt (und was geschieht), sondern



ჩვენ აქ არ ვეხებით იმას, თუ რამდენად სწორია კანტის მსჯელობა, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ის ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე გამოდის ლოგიკური და ფსიქოლოგიური პრობლემების აღრევის წინააღმდეგ, იმ თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომელიც ცდილობს ლოგიკა ფსიქოლოგიურ პრობლემებზე დააფუძნოს.

ამავე თვალსაზრისის იცავს კანტი შემეცნების თეორიის სფეროში — ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში: ეს უკანასკნელი ფსიქოლოგიისაგან დამოუკიდებელი უნდა იყოს.

კანტის პრობლემის ის ფორმულირება, რომელსაც ვხვდებით ჩვენ „პროლეგომენებში“ და „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში, ნათლად მიუთითებს იმავე ანტიფსიქოლოგიურ მიმართულებაზე: არსებობს მეცნიერებები—მათემატიკა და ბუნებისმეცნიერება, საჭიროა მოიძებნოს ამ მეცნიერებათა ლოგიკური საფუძვლები. ეს პრობლემა გულისხმობს ცოდნის არა ფსიქოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ ან ფიზიოლოგიურ წანამძღვრებას, არამედ ცოდნის წმინდა ლოგიკურ, კანტის ტერმინოლოგიით, „ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურ“ საფუძვლებს. კანტის თეორიული ფილოსოფიის ამ მხარის განვითარება, როგორც აღვნიშნეთ. სცადეს ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლის წარმომადგენლებმა, რომელთა თანახმადაც (კოპენი) კანტის გნოსეოლოგიის — მეცნიერების თეორიის — პრობლემა ასეთი იყო: საჭიროა დავადგინოთ აუცილებელი და საკმარისო ლოგიკური პირობები, რომლებიც გაამართლებენ მეცნიერულ ცოდნას. ეს ტენდენცია, რომელშიც ნათლადაა გამოვლენილი კანტისეული ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ანტიფსიქოლოგიზმი, განხორციელებულია წმინდა განსჯის საფუძველდებულებებისადმი მიძღვნილ თავში.

ჩვენ არ უარვყოფთ ამ ტენდენციას, მაგრამ აღვნიშნავთ პრინციპულად საპირისპირო შედეგს, რომელსაც იღებს კანტის ლოგიკა და შემეცნების თეორია. მეცნიერული ცოდნის აუცილებელსა და საკმარის პირობებს კანტი პოულობს ადამიანის ცნობიერების ორგანიზაციაში, სტრუქტურაში, სპეციფიკურ ადამიანური ცნობიერების აპრიორულ ფორმებში. ცნობიერების სხვა ორგანიზაციისათვის, სხვა სტრუქტურისათვის მეცნიერული ცოდნა აზსებითად სხვაგვარი იქნება: სამყაროს სურათი, რომელიც უნდა შექმნას მეცნიერებამ, ცნობიერების წყობაზეა დამოკიდებული. ამიტომ კაცობრიობის მეცნიე-

---

lehrt, was geschehen soll, d. i. wie denken soll. Jenes tut die Psychologie oder Anthropologie, und ihre Bemerkungen sind zufällig, diese ist notwendig und a priori“. იქვე ივ. წერს: „Sie (ლოგიკა კ. ბ.) ist aber nicht auf empirischen, psychologischen Prinzipien gegründet“... Refl. 421.

რული ცოდნა მხოლოდ ჩვენი — ადამიანების — ცოდნაა, ის წმინდა ადამიანურია, სუბიექტურია, სავსებით შემთხვევითია, რადგან შემეცნებლის სტრუქტურის შემთხვევით სახეზეა დამოკიდებული. ანთროპოლოგიაში და რელატივიზმი, რომლებიც, როგორც ვნახავთ, ფსიქოლოგიაში თავისებური ფორმებია, საბოლოო ანგარიშით ბატონობს კანტის ლოგიკასა და შემეცნების თეორიაში.

ფსიქოლოგიაში ებრძოდა და „წმინდა ლოგიკას“ იცავდა ჰერბარტი, რომელიც ნათლად ასხვავებს ლოგიკურ პრობლემებს ფსიქოლოგიური პრობლემებისაგან. „წმინდა ლოგიკას, — წერს ჰერბარტი, — საქმე აქვს მოაზრებადის მიმართებებთან, ჩვენი წარმოდგენების შინაარსთან (თუმცა არა საგანგებოდ) და არა აზროვნების მოქმედებასთან, აზროვნების ფსიქოლოგიურ შესაძლებლობასთან. ფსიქოლოგიურ ცოდნას საჭიროებენ გამოყენებითი ლოგიკა და გამოყენებითი ეთიკა“.<sup>3</sup> ამგვარი გამოთქმები ხშირად გვხვდება როგორც ჰერბარტის შრომაში „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“, ისევე შრომაში „Psychologie als Wissenschaft“.

ფსიქოლოგიაში ბრძოლას აგრძელებენ ნეოკანტიანელები და მათი მონათესავე სკოლები (კოპენი, ვინდელბანდი, რიკერტი, რილი, შუპე, რენუვიე და სხვ.), თუმცა მათ არა მარტო ვერ შეძლეს ბოლომდე თანმიმდევრულად გამოემქადაგებინათ ფსიქოლოგიაში ყველა ძირითადი შეცდომა და მისგან გამომდინარე შედეგები, არამედ საერთოდ ვერ დააღწიეს თავი ამ შეცდომებს.

ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის სფეროდან ფსიქოლოგიაში სრული განდევნა და წმინდა ლოგიკის აგება დაისახა მიზნად ე. ჰუსერლმა.<sup>4</sup>

\* \* \*

1. თავის „ლოგიკურ გამოკვლევებში“, რომლის პირველი ნაწილის ქვესათაურია „წმინდა ლოგიკის პროლეგომენები“, ხოლო მეორე ნაწილისა — „გამოკვლევები შემეცნების ფენომენოლოგიისა და თეორიის სფეროში“. ჰუსერლი დაწვრილებით არჩევს ფსიქოლოგისტების ძირითად არგუმენტებს, საგანგებოდ აკრიტიკებს მილის, სპენსერის, ზიგვარტის, ერდმანის, მახის, ავენარიუსის და სხვათა ფსიქოლოგისტურ თეორიებს და ამ თეორიებიდან გამომდინარე რელატივის-

<sup>3</sup> „In der Logik ist es notwendig alles psychologische zu ignorieren.“  
- „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“, § 34.

<sup>4</sup> ამ თავში ჩვენ განვიხილავთ ჰუსერლის ფილოსოფიური კონცეფციის განვითარების მხოლოდ ერთ პერიოდს, რომელიც მოიცავს მისი „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველსა და მეორე ტომებს.

ტურ, ანთროპოლოგისტურ და სუბიექტივისტურ შედეგებს. ის მოკლედ ახასიათებს „წმინდა ლოგიკის“ იდეის ნიშნებს და გეთავაზობს ძირითადი ფილოსოფიური მეცნიერების — ფენომენოლოგიის — პირველ, ჯერ კიდევ არასრულყოფილ თეორიას. ფენომენოლოგია, ჰუსერლის თანახმად, უნდა იყოს არა მარტო ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის საფუძველი, ის საფუძველად უნდა დაედოს მთელ ფილოსოფიურ სისტემას და სპეციალურ მეცნიერებებსაც კი.

ახალ ფილოსოფიაში ჯერ ბეკონი და დეკარტი, შემდეგ კი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თითქმის ყოველი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ამტკიცებს, რომ მისი კონცეფციით ედება სათავე ჰუმანიტ ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას; ყოველი მათგანი ფიქრობს, რომ ახდენს „კომპერნიკისებურ გადატრიალებას“ ფილოსოფიაში. ასე ეგონათ კანტსა და ფიხტეს, ასე ახდენდა ყველა ღირებულებათა გადაფასებას ნიცშე, ასე ფიქრობდნენ ავენარისი, შუპე, ბერგსონი, ჯემსი, კოპენი, ჰუსერლი, უახლესი დროის პოზიტივისტები და ა. შ. XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში ფილოსოფოსები ცდილობდნენ დაემტკიცებინათ, რომ ფილოსოფიის ისტორია იმ თვალსაზრისის განვითარებაა, რომელიც დასრულებას მათს სისტემაში პოულობს.

2. ჰუსერლის აზრით, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის სფეროში არსებობს სამი ძირითადი მიმართულება — ფსიქოლოგიური, ფორმალური და მეტაფიზიკური. ამ მიმართულებათაგან წამყვანი ადგილი ფსიქოლოგიურს ეკუთვნის. მაგრამ ლოგიკის სფეროში მოქმედი პრინციპი — „bellum omnium contra omnes“ — ფსიქოლოგიურ მიმართულებაშიც არსებობს.

პრობლემები, რომლებიც ეხებიან ლოგიკის არსებას, შემდეგია:

1. რა სახის დისციპლინაა ლოგიკა — თეორიულია თუ პრაქტიკული („ტექნიკური მოძღვრება“)?

2. არის თუ არა ის სხვა მეცნიერებებისაგან, კერძოდ, ფსიქოლოგიისაგან ან მეტაფიზიკისაგან, დამოუკიდებელი მეცნიერება?

3. ფორმალური დისციპლინაა ის, ე. ი. მან უნდა შეისწავლოს, როგორც ამბობენ ხოლმე, „შემეცნების მხოლოდ ფორმა“, თუ აგრეთვე ყურად უნდა იღოს შემეცნების „მატერიალ“.

4. აპრიორული და დემონსტრაციული დისციპლინის ბუნებისაა ის, თუ ემპირიულისა და ინდუქციურის?<sup>5</sup>

კითხვები ნათლად და მწვავედაა დასმული. ჰუსერლის აზრით, ამ პრობლემების გადაწყვეტის გზა არსებითად მხოლოდ ორგვარი შეიძ-

<sup>5</sup> Э. Гуссерль, Логические исследования, ч. I, Петербург, 1909. გვ. 1.

ლება იყოს: „ლოგიკა არის თეორიული, ფსიქოლოგიისაგან დამოუკიდებელი, ამავე დროს ფორმალური და დემონსტრაციული მეცნიერება — ასე ამტკიცებს ზოგიერთი. ზოგი კი მას თელის ფსიქოლოგიაზე დამოკიდებულ ტექნიკურ მეცნიერებად, რითაც, ბუნებრივია, გამორიცხულია. რომ ის არის ფორმალური და დემონსტრაციული დისციპლინა, მსგავსად არითმეტიკისა, რომელსაც საწინააღმდეგო მიმართულებისათვის ნიმუშის მნიშვნელობა აქვს“<sup>6</sup>.

ჰუსერლი იცავს პირველ თვალსაზრისს, ამავე დროს, ის თავის გადაწყვეტას უკავშირებს „შემეცნების თეორიის კარდინალურ საკითხს, რომელიც შემეცნების თბიექტურობას ეხება.“<sup>7</sup>

3. ჰუსერლისადმი მიძღვნილ ლიტერატურაში ვხვდებით მტკიცებას, რომლის თანახმადაც ჰუსერლის მიერ თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში წამოყენებული დებულებები შეიძლება გავიგოთ როგორც რეალიზმის გამოხატულება. მართლაც, „ლოგიკური გამოკვლევების“ დასაწყისი ამგვარ შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ჰუსერლი აღნიშნავს ცალკეული, დიდად განვითარებული სპეციალური მეცნიერებების არასრულყოფილებას. ეს არასრულყოფილება გამოიხატება იმაში, რომ აღნიშნული მეცნიერებები არ იკვლევენ „თავისი დასკვნების საბოლოო წანამძღვრებს“, საბოლოო საფუძვლებს, არ იკვლევენ იმ პრინციპებს, რომლებსაც ეყრდნობა მათ მიერ გამოყენებული მეთოდების სისწორე.

ამ საბოლოო საფუძვლებს აანალიზებს ლოგიკა როგორც მეცნიერებათმოდკრება („Wissenschaftslehre“), მეცნიერება მეცნიერული ცოდნის შესახებ. გარდა ამისა, მეცნიერებები გულისხმობენ მეტაფიზიკური ხასიათის წანამძღვრებს. მაგალითად, გულისხმობენ, რომ არსებობს სივრცესა და დროში მოთავსებული გარესამყარო და ა. შ. მაგრამ ეს მეტაფიზიკური ძირითადი დებულებები საკმარისი არ არის, რადგან ისინი ეკუთვნიან მეცნიერებებს, რომელთა საგანიცაა რეა-

<sup>6</sup> ib., გვ. 5.

<sup>7</sup> ჰუსერლის პირველი შრომა — „არითმეტიკის ფილოსოფია“ (1891 წ.) — არა თუ თავისუფალია ფსიქოლოგიისაგან, არამედ ძირითადად ფსიქოლოგიის პრინციპებს იცავს. ჰუსერლი თავად ლაპარაკობს ამაზე „ლოგიკურ გამოკვლევებში“: „ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებს დიდი ადგილი უკავია ჩემს „არითმეტიკის ფილოსოფიაში“. ამ შრომაში მოცემული „ფსიქოლოგიური დაფუძნება“, როგორც თავად ჰუსერლი წერს, არასოდეს არ აკმაყოფილებდა მას. ჰუსერლი აღნიშნავდა: „რაც შეეხება ჩემს კრიტიკულ დამოკიდებულებას ფსიქოლოგიურ ლოგიკასა და შემეცნების თეორიასთან, მე მოგაგონებთ გოეთეს სიტყვებს: „არაფერს არ ეყარობან ისე მკაცრად, როგორც ახლად მიტოვებულ „შედომებს“. ამიტომ ო. ბეკერი ამოოვ ცდილობს (იხ. „Kantstudien, Bd. XXV, H. 2—3, 1930) ამტკიცოს ჰუსერლის განვითარების ხაზის „სიმყარე“ და „არითმეტიკის ფილოსოფიაში“ ამოიკითხოს ფილოსოფოსის შედარებით გვიანდელი კონცეფცია

ლური სინამდვილე. არსებობს მეცნიერებები, რომლებიც არ სწავლობენ რეალურ სინამდვილეს. ასეთია, მაგალითად, მეცნიერება რიცხვებზე. ამგვარი მეცნიერებები სხვაგვარ წანამძღვრებს ეყრდნობა. ამავე დროს, არსებობს ისეთი წანამძღვრები, რომლებიც საერთოა ყველა მეცნიერებისათვის. მეცნიერება სწორედ მათი წყალობითაა მეცნიერება. პულერლი მეცნიერებათმოდღვრების სფეროს უწოდებს იმ ახალი დისციპლინის სფეროს, რომლის თავისებურებაც გამოიხატება იმაში, რომ ის არის „მეცნიერება ყველა მეცნიერების შესახებ“.

მეცნიერება ცოდნისკენაა მიმართული. მეცნიერების მიზანია, მოგვეცეს სხვადასხვა სახის ცოდნა, თუმცა მეცნიერების ცნება ჯერ კიდევ არ განისაზღვრება ამათ. მეცნიერების არსებას განეკუთვნება სისტემური კავშირი, დასაბუთების კავშირის ერთიანობა; სისტემური ერთიანობა არა მარტო სისტემაა ცალკეული ცოდნისა, მასში თავად დასაბუთებაც იგულისხმება. „მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი სისტემატიკა ჩვენი გამოგონება როდია: ის ფესვგადგმულია თავად ნივთებში, ჩვენ მას ვპოულობთ და აღმოვაჩენთ ხოლმე“.

მეცნიერული ცოდნა დასაბუთებული ცოდნაა. დასაბუთების ფორმები (ტიპები) კლასის ცნებას წარმოადგენს, ე. ი. ცალკეულ დებულებას დასაბუთების ცალკე ტიპი როდი ესადაგება. დასაბუთების ერთი და იგივე ფორმა დებულებათა სიმრავლეს მიეყენება. მაგალითად, დასკვნის გარკვეული ფორმა („ყოველი A არის B, X არის A, მაშასადამე, X არის B“) კლასის ცნებაა და ის მოიცავს ამავე აგებულების მქონე დებულებათა კავშირების უსასრულო მრავალფეროვნებას. ეს ფორმა უფრო რელიეფურად გამოხატავს ამ დებულებათა აგებულებას. ამ სქემაში მოქცეული ყოველი დასაბუთება ნამდვილად სწორია, რადგან ის სწორ წანამძღვრებს ეყრდნობა.

„შინაარსის კავშირების გარკვეული ფორმები გამოდინარეობს ყოველი მოცემული სფეროს საგნების ზოგადი ბუნებიდან“. მეორე მხრივ, დასაბუთების ფორმა მნიშვნელოვანწილად დამოუკიდებელია ცოდნის სფეროსგან (ეს ითქმის, მაგალითად, დასკვნის ფორმაზე). დასაბუთების ფორმის ეს შედარებითი დამოუკიდებლობა ცოდნის სფეროსაგან მეცნიერებათმოდღვრების შესაძლებლობას ქმნის.

ამრიგად, მეცნიერებათმოდღვრების (ლოგიკის) ამოცანაა — შეისწავლოს მეცნიერებები „როგორც ამა თუ იმ სახის სისტემური ერთიანობები“, ე. ი. შეისწავლოს ის, თუ რა აძლევს მათ მეცნიერების ფორმას, თუ როგორია მათი არსებითი სახეები და ფორმები.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Э. Гуссерль, Логические исследования, гл. 6—27.

ჯერჯერობით ჰუსერლის მსჯელობაში არაფერია ისეთი, რაც იდეალისტურად შეიძლება და ჩაგვეთვალა. აქ ნათქვამია, რომ მეცნიერული ცოდნა დასაბუთებული ცოდნაა და რომ დასაბუთების ფორმა ცოდნას ანიჭებს მეცნიერების ხასიათს.

4. მეცნიერება ნამდვილი მეცნიერებაა, მეთოდი კი — მართლაც მეთოდი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი იგი შეესაბამება იმ მიზანს, რომლისკენაც მიისწრაფვის. ლოგიკა იკვლევს, რა არის ჰეგელიანი, ნამდვილი მეცნიერება, ე. ი. იმას, რაც მეცნიერების კონსტიტუირებას ახდენს. მიღებულ საზომს ის უყენებს არსებულ მეცნიერებას და ადგენს, თუ რა ზომით შეესაბამება ან არ შეესაბამება ეს მეცნიერება მეცნიერების იდეას. ამ აზრით ლოგიკა ნორმატიული მეცნიერებაა. მაგრამ თუკი ნორმა მიზანია, ნორმატიული დისციპლინიდან წარმოიქმნება ტექნიკური მოძღვრება. ასეთი იყო ზიგვარტის თვალსაზრისი. ის წერდა: „ტექნიკურ მოძღვრებად ყოფნა ლოგიკის უმაღლესა ამოცანაა, მიღებული ნამდვილი არსებაა.“

ამოცანა, რომელსაც ისახავს ჰუსერლი, ახლა ასეთია: იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ყოველი ნორმატიული დისციპლინა გულსხმობს თეორიულს და რომ ეს თეორიული დისციპლინა არ შეიძლება იყოს ფსიქოლოგია, როგორც ამას ბევრი ლოგიკოსი ფიქრობს. ჰუსერლი დაწვრილებით არჩევს ფსიქოლოგისტებისა და ანტიფსიქოლოგისტების კამათს, იცავს ანტიფსიქოლოგიზმის თვალსაზრისს და იძლევა ე. წ. წმინდა ლოგიკის ზოგად სქემას<sup>9</sup>.

ჰუსერლის ძირითადი ამოცანაა უარყოს ფსიქოლოგისტების არგუმენტები და ამით გაასუფთავოს გზა წმინდა ლოგიკის აგებისათვის. საერთოდ ფსიქოლოგიზმი მიმართულებაა, რომელიც ცდილობს დაიყვანოს ყველა სოციალური მოვლენა ფსიქიკაზე, ახსნას ისინი ფსიქიკურ მოვლენათა კანონზომიერებებზე დაყრდნობით, კერძოდ, ფსიქოლოგიზმი ცდილობს დააფუძნოს ლოგიკა და შემეცნების თეორია ფსიქოლოგიის საშუალებით.

ჰუსერლის აზრით, ნორმატივიზმი ლოგიკის სფეროში ფსიქოლოგიზმის სახეა. ის იწყებს იმ გავრცელებული თვალსაზრისის განხილვით, რომლის თანახმადაც ლოგიკა არის ნორმატიული მეცნიერება, და ამტკიცებს თავის ძირითად დებულებას: ნორმატიული მეცნიერებების საფუძველი ყოველთვის თეორიული მეცნიერებებია.

ნორმატიული მეცნიერებების კანონი მიგვიითთებს იმაზე, რაც უნდა იყოს, თეორიული მეცნიერების კანონები კი იმაზე, რაც არის. მტკიცება — რაც უნდა იყოს, გულისხმობს გარკვეულ

<sup>9</sup> ჰუსერლის მიმდევართა აზრით, ეს კამათი კარგა ხანია გადაწყვეტილია და ამიტომ აღარ ეხებათ მას. ჩვენს ლიტერატურაში ამ მიმართულებათა კამათი თითქმის არაა გაშუქებული. ამიტომ ჩვენ შედარებით დაწვრილებით უნდა შევეჩერდეთ მასზე.

ღირებულებას, რომლის საზრისიც გამოიხატება თეორიულ დებულებაში. მაგალითად ნორმატიული დებულება — „მებრძოლი უნდა იყოს მამაცი“ გულისხმობს დებულებას — „მამაცი მებრძოლი კარგი მებრძოლია.“ დებულება — „ადამიანს უნდა უყვარდეს მოყვასი“, ნიშნავს: ვისაც არ უყვარს მოყვასი, არ არის კარგი და, მაშასადამე, eo ipso (ამ მიმართებით) ცუდი ადამიანია. ზოგადი ფორმით ეს აზრა შეიძლება გამოვხატოთ ასე: „A უნდა იყოს B“ ნიშნავს დებულებას — „მხოლოდ ის A, რომელიც არის B, არის კარგი A“ და დებულებას — „A, რომელიც არ არის B, არის ცუდი A“.

ჰუსერლი აზოგადებს თავის მსჯელობას და მიდის დასკვნამდე, რომ ყოველი ნორმატიული დისციპლინა საფუძვლის სახით გულისხმობს ერთ ან რამდენიმე თეორიულ დისციპლინას. ყოველი ნორმატიული დისციპლინა მოითხოვს არანორმატიული ჰუმპარიტების შემეცნებას. ამ ჰუმპარიტებებს ის გარკვეული თეორიული დისციპლინებისაგან სესხულობს და ნორმატიულ ფორმულირებას აძლევს.<sup>10</sup>

ახლა იბადება ასეთი ძირითადი კითხვა: რომელ თეორიულ დისციპლინებში პოულობს მეცნიერებათმოდღერება თავის არსებით საფუძვლებს? ჰუსერლის აზრით, გაბატონებული მიმართულება ამტკიცებს, რომ ლოგიკის არსებითი თეორიული საფუძვლები ფსიქოლოგიაშია.

„ლოგიკა, რამდენადაც ის საერთოდ მეცნიერებაა, წარმოადგენს ფსიქოლოგიის ნაწილს, ანდა განშტოებას და განსხვავდება მისგან ისე, როგორც ნაწილი განსხვავდება მთელისაგან...“ (მილი); „ლოგიკა რომ ფსიქოლოგიური მეცნიერებაა, ისევე სარწმუნოა, როგორც ის ფაქტები, რომ შემეცნება მიმდინარეობს მხოლოდ ფსიქიკაში და რომ აზროვნება, რომელიც მასში სრულდება, ფსიქოლოგიური პროცესია“ (ლიპსი) და ა. შ.<sup>11</sup> ასეთია ფსიქოლოგისტების თვალსაზრისი. როგორ არგუმენტებს მიმართავენ ისინი თავისი თვალსაზრისის დასაცავად? ფსიქოლოგიზმის სასარგებლოდ მოხმობილი პირველი და ძირითადი არგუმენტი ლიპსის ზემომოყვანილი საბუთია; მართლაც, რაზეა ლაპარაკი ლოგიკაში, რომელ მასალას ეხება ლოგიკის მიერ დადგენილი წესები? ეს წესები ეხება ცნებებს, მსჯელობებს, დასკვნებს და ა. შ. მაგრამ ეს მასალა ხომ ფსიქიკურია. იმისათვის, რომ შევძლოთ დავადგინოთ ცნებების, მსჯელობების, დასკვნების წარმმართველი წესები, საჭიროა ამ მასალის თვისებების ცოდნა.

ყველაზე საკვირველი ისაა, წერს ჰუსერლი, რომ ფსიქოლოგიზმის

<sup>10</sup> Э. Гуссерль, Логические исследования, гл. 24—41.

<sup>11</sup> ფსიქოლოგიზმის თვალსაზრისის იცავდნენ: ვ. ვუნდტი, ბ. ერდმანი, ციჰენი, მაზი, კორნელიუსი და ბევრი სხვა.

მტრები ცდილობენ „დაამტკიცონ ამ ორი დისციპლინის სხვაობა ლოგოსის ნორმატიული გაგების საფუძველზე“. ნორმატივისტების თვალსაზრისით, ფსიქოლოგია იხილავს აზროვნებას ისე, როგორც ის არის, ლოგიკა კი — აზროვნებას, როგორც ის უნდა იყოს. მაგრამ ამგვარი მტკიცება ეერ აღწევს მიზანს, რადგან ფსიქოლოგისტი სავსებით მართებულად იტყვის: „აზროვნება ისე, როგორც ის უნდა იყოს, მხოლოდ კერძო შემთხვევაა აზროვნებისა, როგორც ის არის“, ხოლო აზროვნება როგორც ფსიქიკური პროცესი ფსიქოლოგიის ამოცანაა.

ერთი შეხედვით ასევე უნაყოფოა ანტიფსიქოლოგისტების მეორე არგუმენტი: ლოგიკა, აღნიშნავენ ისინი, ვერ დაეყრდნობა ფსიქოლოგიას, რადგან ფსიქოლოგია, რამდენადაც ის მეცნიერებაა, თვითონ უნდა დაემორჩილოს ლოგიკის კანონებს. ის, ვინც ლოგიკას ფსიქოლოგიაზე ამყარებს, წრეში ექცევა.

მაგრამ ასეთ შემთხვევაში თავად ლოგიკაც შეუძლებელი აღმოჩნდება, ამბობენ ფსიქოლოგისტები, რადგან ლოგიკა, როგორც მეცნიერება, თავად უნდა იყოს ლოგიკური: მას უნდა დაესაბუთებინა იმ წესების სისწორე, რომელთაც გულისხმობს.

აქამდე ჰუსერლი ობიექტურად გადმოსცემდა როგორც ფსიქოლოგისტების, ისე ანტიფსიქოლოგისტების არგუმენტაციას. ფსიქოლოგისტების უქანასკნელი არგუმენტის გარჩევისას კი ის უკვე თავად ერევა კამათში და მიუთითებს ფსიქოლოგისტების მსჯელობის ორაზროვნებაზე: ფსიქოლოგისტების არგუმენტი ორ მომენტს ურევს, კერძოდ, ის ურევს ერთმანეთში „დასკვნის გამოყვანას ლოგიკის კანონების შესაბამისად და დასკვნის გამოყვანას ლოგიკის წესებიდან. წრეში აღმოვჩნდებით მეორე შემთხვევაში“.<sup>12</sup>

ყოველ შემთხვევაში იმ არგუმენტებს, რომლებსაც აყენებენ ანტიფსიქოლოგისტები ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ, ჰუსერლი უსაფუძვლოდ მიიჩნევს. თავად ჰუსერლი აყენებს არგუმენტების მთელ რიგს ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის სფეროში არსებული ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ. ამ არგუმენტებში სწორი — ზოგჯერ კი ბრწყინვალე — მსჯელობა გადახლართულია მცდარ, იდეალისტურ დებულებებთან.

5. ფსიქოლოგია — სულ ერთია, როგორ განისაზღვრავთ მას, როგორც მეცნიერებას ფსიქიკურ ფაქტებზე, თუ მეცნიერებას ცნობიერების ფაქტებზე და ა. შ. — მეცნიერებაა ფაქტების შესახებ და ამიტომ ცდილული მეცნიერებაა. მასში ვერ ვიპოვით ნამდვილ, ზუსტ კანონებს. ის, რასაც ფსიქოლოგია კანონს უწოდებს, ცდის მიახ-

<sup>12</sup> Э. Гуссерль, „Логические исследования“, гл. 42—50.



ლოებითი განზოგადებებია. მიახლოებით თეორიულ საფუძვლებს კი მხოლოდ მიახლოებითი წესები შეიძლება დაეყრდნოს. კანონები ლოგიკისა, სილოგისტიკისა, დასკვნისა ტოლობის შესახებ, დასკვნისა  $n$ -დან  $n+1$ -ზე და ა. შ. აბსოლუტურად ზუსტი კანონებია. ისინი ვერ დაეყრდნობიან მიახლოებით კანონებს.

5 ა. ბუნებრივი კანონები (ე. ი. ფაქტების კანონები) ერთეული ფაქტების ინდუქციას ეყრდნობა, ინდუქციას კი შეუძლია დაასაბუთოს კანონთა არა ჭეშმარიტება, არამედ მცირე თუ დიდი ალბათობა. ლოგიკური კანონები კი აპოდექტურად ცხადი, ზეემპირიული, აპრიორულია. ფსიქოლოგია ვერ იქნება ამგვარი კანონების საფუძველი.

5 ბ. ლოგიკური კანონები არ არის კანონები ფაქტების შესახებ. რადგან ლოგიკურ კანონებს ერთი ბუნება აქვთ, ეს დებულება შეიძლება დამტკიცდეს, თუკი ზოგიერთ მათგანს განვიხილავთ. განვიხილოთ კანონები, რომლებიც ეხებიან ჭეშმარიტებას საერთოდ, ე. ი. კანონები, „რომლებშიც რეგულირებას დამორჩილებულ „საგანებს“ წარმოადგენენ ჭეშმარიტებები“. მაგალითად, განვიხილოთ დებულებები: A ჭეშმარიტების კონტრადიქტორულად დაპირისპირებული არ არის ჭეშმარიტება, ორი — A და B — ჭეშმარიტების კონიუნქციური და დისიუნქციური შეერთება ასევე ჭეშმარიტებაა და ა. შ. ეს კანონები სულაც არ არიან ფაქტების კანონები, რადგან ჭეშმარიტება არ არის ფაქტი, არ არის დროში განსაზღვრული რამ. ჭეშმარიტებას ძალა აქვს რმ საგანების მიმართ, რომლებიც დროში არსებობენ და იცვლებიან, მაგრამ თავად ის ყოველივე დროითზე მალაა<sup>13</sup>.

5 გ. ლოგიკის კანონების ფსიქოლოგისტური გაგება არსებითად გამოხატავს არა ლოგიკურ კანონს, „არამედ სრულიად გაურკვეველ და მეცნიერულად შეუმოწმებელ ცდისეულ დებულებას“. მაგალითად, მილის თანახმად, წინააღმდეგობის პრინციპი არის „ცდის ერთ-ერთი ადრეული და უახლოესი განზოგადება ჩვენ მიერ.“ რწმენა და ურწმუნობა სულის ორი განსხვავებული მდგომარეობაა. გარე სინამდვილეში სინათლე და სიბნელე, ხმაური და სიჩუმე, ტოლობა და უტოლობა და ა. შ., ე. ი. ყოველი დადებითი მოვლენა და მისი უარყოფა, მკაცრად დაპირისპირებული არიან. იქ, სადაც გვხვდება ერთი, არ გვხვდება მეორე. წინააღმდეგობის პრინციპი, ფიქრობს მილი, ყველა ამგვარი ფაქტის განზოგადებაა.

პუსერლი აკრიტიკებს მილს და წერს, რომ ამ საგანზე მსჯელობისას მილი თითქოს ყველა ღმერთისაგან მიტოვებულია: წინააღმდეგობის კანონში გამოთქმული შეუთავსებლობა, კერძოდ, ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობის ჭეშმარიტობის შეუძლებლობა მილის

<sup>13</sup> ib., გვ. 51—65.

მიერ გაგებულა როგორც ამგვარი მსჯელობების შეუთავსებლობა ჩვენს რწმენაში. „ნაცვლად იმისა, რომ ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობის ქეშმარიტობის შეუთავსებლობაზე იყოს ლაპარაკი, ლაპარაკია შესაბამისი მსჯელობის აქტების შეუთავსებლობაზე.“

ამგვარად გაგებული წინააღმდეგობის პრინციპი კანონის ბუნების მქონე აღარაა. კიდევაც რომ არ არსებობდნენ ადამიანები, რომლებიც სოფიზმებით მოტყუებულნი წინააღმდეგობაში ვარდებიან და ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობებს ქეშმარიტებებად თვლიან, მილის დებულება მაინც დაარჩება მეცნიერულად შეუმოწმებელ ცდისაეულ დებულებად<sup>14</sup>.

6. ჰუსერლი არ იფარგლება ფსიქოლოგიზმის ზოგადი კრიტიკით: ის იხილავს ყველა შედეგს, რომლებიც გამომდინარეობენ ფსიქოლოგიზმიდან და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ფსიქოლოგიზმი არის „სკეპტიკური რელატივიზმი“ და ამდენად ეწინააღმდეგება „საერთოდ თეორიის შესაძლებლობის ცხად პირობებს“. ჰუსერლი განასხვავებს ორი სახის სკეპტიციზმს: მეტაფიზიკურს ანუ არანამდვილ სკეპტიციზმს და გნოსეოლოგიურს. პირველია ფილოსოფიური თეორია, რომელიც ზღუდავს ადამიანის შემეცნების შესაძლებლობებს, მაგალითად, უარყოფს „ნიეთის თავისთავად“ შემეცნებას. სკეპტიციზმის ეს სახე თავისუფალია ლოგიკური წინააღმდეგობებისაგან და მისი არსებობის უფლება აოგუმენტებსა და დასაბუთებებზეა დამოკიდებული. ჰუსერლი არ ეხება ამ სკეპტიციზმს. მას აინტერესებს გნოსეოლოგიური სკეპტიციზმი, რომელიც სუბიექტივიზმსა და რელატივიზმთანაა დაკავშირებული.

რელატივიზმი ორი სახის შეიძლება იყოს: ინდივიდუალური და სპეციფიკური. პირველს გამოხატავს პროტაგორას ფორმულა: „ადამიანი ნიეთთა საზომია“. ეს ნიშნავს იმას, რომ ყოველი ქეშმარიტების საზომი ინდივიდუალური ადამიანია. ყოველი ქეშმარიტება (და ყოველი შემეცნება) შეფარდებითია და დამოკიდებულია მსჯელობის გამომტკმელ სუბიექტზე. რელატივიზმის ამ სახეს ჰუსერლი „უზრდელ სკეპტიციზმს“ უწოდებს, და მას ახალ დროში არაინიცავს სერიოზულად. ამ სკეპტიციზმის მტკიცებათა შინაარსში უარიყოფა სწორედ მტკიცებათა საზრისი ანუ შინაარსი, ამიტომ ამ თვალსაზრისის უკუგდება ზედმეტი საქმეა.

მეორე სახის რელატივიზმი ერთეული ინდივიდის ადგილზე ათავსებს „არსებათა შემთხვევით სახეს“, მაგალითად, ადამიანს საერთოდ. „ყოველი ადამიანური ქეშმარიტების საზომი აქ არის ადამიანი

<sup>14</sup> ib., გვ. 67—87.

როგორც ასეთი“. ყოველი მსჯელობა, რომელიც ფესვედგმულია ადამიანის სპეციფიკურ თვისებებში, ქეშმარიტია. რელატივიზმის ეს სახე ანთროპოლოგიზმია.

6ა. სპეციფიკური რელატივიზმი ამტკიცებს, რომ განმსჯელი არსების ყოველი სახე ქმნის ქეშმარიტებას, რომელიც დამოკიდებულია ამ სახის ორგანიზაციაზე, ამ სახის აზროვნების კანონებზე. მსჯელობის ერთი და იგივე შინაარსი ხომი-ს სახისათვის ქეშმარიტია, სხვაგვარი ორგანიზაციის მქონე სუბიექტისათვის კი მცდარია. ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ ამ თეორიას არ ესმის ცნებები: „ქეშმარიტება“ და „მცდარობა“. ქეშმარიტება იდენტურად ერთია მიუხედავად იმისა, თუ ვინ აღიქვამს მას მსჯელობაში — ადამიანები თუ უჩინულები, ანგელოზები თუ ღმერთები. ქეშმარიტება იდეალური ერთობაა რასათა, ინდივიდებისა და განცდების რეალური მრავალფეროვნების საპირისპიროდ.

6ბ. სახის ორგანიზაცია ფაქტია (ე. ი. შემთხვევითი რამაა): თუკი ქეშმარიტებას სახის ორგანიზაციაზე დავაყრდნობთ, მას ფაქტის ბუნება ექნება. მაგრამ ფაქტი ინდივიდუალურია და დროშია განსაზღვრული. ქეშმარიტებამ შეიძლება დაადგინოს ფაქტი (დროითი ფაქტი), მაგრამ თავად არ არის დამოკიდებული დროზე. უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან მსჯელობის შინაარსი (საზრისი) და მსჯელობის რეალური აქტი.  $2 \times 2 = 4$  ქეშმარიტია და მუდამ იგივეობრივია, სულ ერთია, ვინაც არ უნდა გამოთქვას ის. ჩემი მსჯელობა იმის თაობაზე, რომ  $2 \times 2 = 4$ , დროში სრულდება და მიზეზობრივადაა განსაზღვრული, მაგრამ ასეთი არაა თავად ქეშმარიტება  $2 \times 2 = 4$ .

6გ. ანთროპოლოგიზმი ქეშმარიტების უარყოფამდე მიდის. თუკი ქეშმარიტება დაკავშირებულია ადამიანის ორგანიზაციასთან, მაშინ ამ ორგანიზაციის არარსებობა ქეშმარიტების არარსებობას ნიშნავს. მსჯელობა—„ქეშმარიტება არ არსებობს“—ასეთ შემთხვევაში უაზრო დასკვნამდე მიდის: „არსებობს ქეშმარიტება იმის შესახებ, რომ არ არსებობს ქეშმარიტება“. ადამიანური ორგანიზაცია ყოველთვის როდი არსებობდა, მაგრამ „თავში არავის არ მოსვლია უარეყო, როგორც უაზრობა, გარკვეული გეოლოგიური და ფიზიკური თეორიები, რომლებიც ადგენენ ადამიანის მოდემის არსებობის დასაწყისსა და ბოლოს“.

6დ. ქეშმარიტების შეფარდებითობას შედეგად მოსდევს სამყაროს არსებობის შეფარდებითობა, „რადგან სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა ერთობლივი საგნობრივი ერთიანობა, რომელიც შეესაბამება მთელი ფაქტობრივი ქეშმარიტების იდეალურ სისტემას და მისგან მოუცილებელია“. ქეშმარიტების სუბიექტივისტურად გაგება დაუშვებელია, არ შეიძლება მისი საგანი ვალიაროთ აბსოლუტურად (თა-

ვისთავად) არსებულად, „რადგან ეს საგანი არსებობს მხოლოდ ჰეშმარიტებაში და ჰეშმარიტების ძალით“ (ხაზგასმა ჩემია — კ. ბ.).

ვინც აღიარებს ანთროპოლოგიზმის სისწორეს, მან უნდა აღიაროს ისიც, რომ ამა თუ იმ სახის ორგანიზაციის შეცვლასთან ერთად სამყაროც შეიცვლება. „და აი ჩვენ მივიღეთ მხიარული თამაში: ღმერთი ქმნის ადამიანს, ადამიანი კი ღმერთს.“

ნე. ორგანიზაცია ფაქტია. ფაქტები შემთხვევითია, „ისინი შეიძლებოდა სულაც არ არსებულიყვნენ, ანდა სხვაგვარი ყოფილიყვნენ“. თუკი ლოგიკური კანონები ორგანიზაციითაა გაპირობებული, მაშინ ისინი შეიძლებოდა სულაც არ არსებულიყვნენ ანდა სხვაგვარი ყოფილიყვნენ. მაგრამ ლოგიკურ კანონებში უნდა ვიგულისხმოთ ის იდეალური კანონები, რომლებიც ფესვგადგმული არიან ჰეშმარიტების, დებულების, საგნის, თვისების, მიმართების და ა. შ. ცნებების საზრისში (არსებაში, შინაარსში), ე. ი. იმ ცნებებითა საზრისში, რომლებიც ყველა მეცნიერების მუდმივი კუთვნილებაა. ეს „იმიტომ, რომ ისინი იმ საშენი მასალის კატეგორიები არიან, რომლიდანაც თავისი ცნების შესაბამისად იქმნება მეცნიერება როგორც ასეთი“.

რელატივიზმი არის ფსიქოლოგიზმი, ფსიქოლოგიზმი ყველა თავის გამოვლინებაში რელატივიზმია. რელატივიზმის და იმიტომ ფსიქოლოგიზმის სახეებია ემპირიზმიც, რომლისთვისაც ლოგიკური კანონები ემპირიულ-ფსიქოლოგიური კანონებია; აპრიორიზმიც, რომლისთვისაც „ცნობიერება საერთოდ“ ადამიანური ცნობიერებაა; და ის თეორიაც, რომლისთვისაც შემეცნება ადამიანის ფსიქოფიზიკური ორგანიზაციითაა განსაზღვრული. კანტიანური თეორიები, რომელთა თანახმადაც ადამიანის ცნობიერების ტრანსცენდენტალური პრინციპები აგებენ მეცნიერებას, ჰეშმარიტებას, რელატივიზმსა და ფსიქოლოგიზმს წარმოადგენენ: „ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიაა“<sup>15</sup>.

7. ჩვენ გამოვტოვებთ ჰუსერლის გრძელ შენიშვნებს, რომლებშიც ის ლაპარაკობს ზიგვარტისა და ერდმანის ლოგიკის ანთროპოლოგიზმის შესახებ. აქ კონკრეტული მასალის საფუძველზეა ნაჩვენები ამ თეორიის მცდარობა. შევეხებით მხოლოდ ერთ მომენტს, რომელიც ჰუსერლის თვალსაზრისის თავისებურებას გვიჩვენებს. ერდმანის თანახმად „ადამიანის“ სახეობისგან განსხვავებულ არსებებს შეიძლება ჰქონდეთ სავსებით სხვა ლოგიკური საფუძველდებულებები, ე. ი. (უმატებს ჰუსერლი) „შეიძლება არსებობდნენ თავისებური სახის

<sup>15</sup> ib., გვ. 95—108.

არსებები, ასე ვთქვათ, ლოგიკური ზეკაცები, რომლებთანაც ჩვენი საფუძველდებულეები აუცილებელი არ არის, მათთვის აუცილებელია სავსებით სხვა საფუძველდებულებები და ის, რაც ჩვენთვის ჭეშმარიტია, მათთვის მცდარი იქნებოდა“. ჰუსერლს ეს დებულება აბსურდამდე დაჰყავს: თუკი შეიძლება არსებობდნენ ისეთი არსებანი, რომელთათვისაც ჩვენი ლოგიკური პრინციპები არ არის აუცილებელი, მაშინ შეიძლება „მათთვის ჭეშმარიტი იყოს ის, რომ ისინი არ განიცდიან იმ ფსიქიკურ განცდებს, რომელთაც განიცდიან. ჩვენთვის შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ის, რომ ვარსებობთ ჩვენც და ისინიც, მათთვის კი ეს მცდარია და ა. შ.“ ასეთი არსებები განსჯას მოკლებული არიან, დაასკვნის ჰუსერლი, ისინი ლაპარაკობენ ჭეშმარიტებაზე და ანადგურებენ მის კანონებს, ამტყიცებენ, რომ მათ აქვთ აზროვნების საკუთარი კანონები და უარყოფენ იმ კანონებს, რომლებზეცაა დამოკიდებული საერთოდ კანონები. ჭეშმარიტება და მცდარობა, არსებობა და არარსებობა მათ აზროვნებაში არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან<sup>16</sup>.

8. აქამდე ჰუსერლი ძირითადად აკრიტიკებდა ფსიქოლოგიზმს და მისგან გამომდინარე რელატივისტურსა და ანთროპოლოგისტურ შედეგებს იმანენტური თვალსაზრისით: ის იხილავდა გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის თანახმადაც ლოგიკა არის ნორმატიული მეცნიერება, და ლოგიკის ფსიქოლოგისტურ დაფუძნებას. კრიტიკა მიმართული იყო ამგვარად გაგებული ლოგიკის ფსიქოლოგისტური დაფუძნების წინააღმდეგ. ნორმატიული დისციპლინა ეყრდნობა თეორიულს. ამ უკანასკნელის როლს ფსიქოლოგია ვერ შეასრულებს.

მაგრამ ახლა საკითხი ასე დგას: არის თუ არა საერთოდ ლოგიკა ნორმატიული დისციპლინა? ამასთან დაკავშირებით ჰუსერლი იხილავს ე. წ. ფსიქოლოგისტურ ცრურწმენებს. ნორმატივიზმი ლოგიკაში მჭიდროდაა დაკავშირებული ფსიქოლოგიზმთან. ნორმატივიზმის თანახმად, ლოგიკა ადგენს ნორმებს, რომლებიც ფსიქიკურს არეგულირებენ. ამიტომ ნორმატიული კანონები უნდა ეყრდნობოდეს მეცენების ფსიქოლოგიას.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ლოგიკური კანონები სულაც არ არის ნორმები. ფსიქოლოგისტები ვერ ასხვავებენ ერთმანეთისაგან კანონებსა და მათ ნორმატიულ ფორმულირებებს. სილოგიზმის პრინციპი: „ნიშანი ნიშნისა არის ნიშანი საგნისა“ (ჰუსერლი მიუთითებს, რომ ამგვარი ფორმულირება სავსებით სწორად არ გამოხატავს ამ პრინციპს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ამას არა აქვს მნიშვნელობა) სულაც არ

<sup>16</sup> ib., გვ. 131.

შეიცავს ნორმატიულ აზრს. რა თქმა უნდა, ჩვენ შეგვიძლია მივცეთ მას ნორმატიული ფორმა: ვინც აღიარებს იმას, რომ საგნის ნიშანს აქვს რაღაც ნიშანი, იმან უნდა აღიაროს, რომ ეს უკანასკნელი ნიშანი არის საგნის ნიშანი. მაგრამ ეს დებულება ხომ აღარ არის თავდაპირველი ლოგიკური დებულება; ის ახალი დებულებაა, რომელიც ლოგიკურ დებულებაში ნორმატიული აზრის შეტანით მივიღეთ.

საერთოდ თეორიული დისციპლინების ქეშმარიტებები ყოველთვის შეიძლება ითარგმნოს ნორმების ენაზე. მაგალითად, წმინდა თეორიული კანონი  $(a+b) \cdot (a-b) = a^2 - b^2$  გამოხატავს აზრს, რომ ნებისმიერი ორი რიცხვის ჯამისა და სხვაობის ნამრავლი მათი კვადრატების სხვაობის ტოლია. „აქ სულაც არ არის ლაპარაკი ჩვენი მსჯელობის პროცესზე და იმ წესზე, რომლის მიხედვითაც უნდა სრულდებოდეს ის“. აქ არავითარი ნორმა არ არის. ეს კანონი შეიძლება ითარგმნოს ნორმატიულ ენაზე, მისგან შეგვიძლია მივიღოთ პრაქტიკული კანონი: იმისათვის, რომ განსაზღვროთ ორი რიცხვის ჯამისა და სხვაობის ნამრავლი, საჭიროა ესა და ეს.

ყოველი თეორიული დებულება შეიძლება დავიყვანოთ ნორმაზე, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი უნდა ავირიოთ ერთმანეთში ან გავუიგივოთ ერთმანეთს.

ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ფსიქოლოგისტებისა და ანტიფსიქოლოგისტების კამათში თავად იგი შუა ხაზს მისდევს. უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ იგი არ ეთანხმება ფსიქოლოგისტებს, მაგრამ ასევე არ ეთანხმება ანტიფსიქოლოგისტების არგუმენტაციას და ლოგიკის კანონების იმ გაგებას, რომლებსაც გვთავაზობენ ისინი. „ყოველ შემთხვევაში ანტიფსიქოლოგისტებს თავის არგუმენტებში არ უნდა გაესვათ ხაზი იმ ვითარებაზე, რომ ფსიქოლოგიას საქმე აქვს ბუნებრივ კანონებთან, ლოგიკას კი — ნორმატიულ კანონებთან. ბუნებრივი კანონის, როგორც ფაქტობრივი ყოფიერებისა და პროცესის ემპირიულად დასაბუთებული წესის, საპირისპირო რამ არის არა ნორმატიული კანონი, როგორც მითითება, არამედ იდეალური კანონი, როგორც მხოლოდ ცნებებიდან (იდეებიდან, წმინდა გვარობითი ცნებებიდან) გამომდინარე და ამიტომ არა-ემპირიული კანონზომიერება“. ანტიფსიქოლოგისტებმა ვერ შენიშნეს წმინდა ლოგიკური დებულებების თეორიული ხასიათი.

ფსიქოლოგისტები ყურადღებას აქცევდნენ ლოგიკის ფაქტობრივ შინაარსს (მსჯელობას, დასკვნას და ა. შ.) და ამის საფუძველზე ამტკიცებდნენ, რომ ლოგიკა შემეცნების ფსიქოლოგიას უნდა დაეყრდნოს, რამდენადაც მსჯელობები, დასკვნები და ა. შ. ფსიქიკური მოქ-

მედებებია. მაგრამ ასეთ მტკიცებას უაზრობამდე მივყავართ: შეკრება, გამრავლება, გამოკლება, გაყოფა ფსიქიკური მოქმედებებია, მაშასადამე, არითმეტიკაც ფსიქოლოგიას უნდა დაეყრდნოს და მის ნაწილად ჩაითვალოს. „... მათემატიკოსი მხოლოდ გაიღივებდა, მისთვის რომ ვისმეს დაეძალეზინა ფსიქოლოგიის შესწავლა მისი თეორიული დებულებების უკეთ და უფრო ღრმად დასაბუთების მიზნით... მათემატიკური და ფსიქიკური ერთმანეთის მიმართ იმდენად უცხო სამყაროებია, რომ თავად აზრი მათი გაერთიანების შესახებ აბსურდულია.“ წმინდა მათემატიკური თეორია არ არის ფსიქოლოგიის ნაწილი ან განშტოება! რა თქმა უნდა, თვლა და არითმეტიკული ოპერაციებზე, როგორც დროში მიმდინარე ფსიქიკური აქტები, ფსიქოლოგიის კომპეტენციაში შედის. მაგრამ არითმეტიკის სფერო სულაც არაა ფსიქიკური განცდების სფერო და ამიტომ არც ფსიქოლოგიის სფეროა. არითმეტიკის სფეროში არ არის ინდივიდუალური ფაქტები, არაა დროში განსაზღვრულობა. თვლის აქტები წარმოიშობიან და ისპობიან, რიცხვი ხუთი არ არის ჩემს ან ვინმე სხვის მიერ დათვლილი ხუთი, ის არ არის დროში მიმდინარე ჩემში ან ვინმე სხვაში არსებული წარმოდგენა ხუთისა. უაზრობაა, რიცხვებზე ვთქვათ, დროში არსებობენო, ჩემი ან ვინმე სხვისი გამოთვლააო. რა თქმა უნდა, ფსიქიკის გარეშე დათვლა არ იარსებებს, ასევე ფსიქიკის გარეშე არ იარსებებდა მსჯელობის, დასკვნის აქტები, მაგრამ ლოგიკური კანონები, ისევე როგორც არითმეტიკული კანონები, ფსიქიკური ფაქტები არ არის.

ფსიქოლოგისტებს მსჯელობა ესმით როგორც მსჯელობის აქტი, რომელიც მიმდინარეობს დროში ვინმეს ცნობიერებაში (იგივე შეიძლება ითქვას დასკვნის შესახებაც). მსჯელობის აქტს შეიძლება და უნდა სწავლობდეს ფსიქოლოგია. მაგრამ ლოგიკა ლაპარაკობს არა მსჯელობის აქტებზე, არამედ დებულებებზე, „რომელიც, შესაძლებელი განცდების მრავალსახეობის მიუხედავად, ერთია.“ როდესაც ლოგიკოსი ლაპარაკობს „ყოველ მსჯელობაზე“, ის გულისხმობს არა „მსჯელობის ყოველ აქტს“, არამედ „ყოველ ობიექტურ ვითარებას.“ ცნება „მსჯელობის“ მოცულობაში თანასწორუფლებიანი წევრის სახით არ შედის მსჯელობა „ $2X2=4$ ,“ რომელსაც მე ახლა განვიციდი და მსჯელობა, რომელიც მე განვიცადე გუშინ ან როდისმე, ანდა რომელიც განიცადეს სხვებმა. პირიქით, ამ მოცულობაში შედის არა რომელიმე ეს აქტი, არამედ უბრალო მსჯელობა „ $2X2=4$ ,“ როგორც ასეთი, მის გვერდით კი, მაგალითად, მსჯელობა „დღემამიწა არის კუბი“, პითაგორას თეორემა და ა. შ., ამასთანავე ყოველი მათგანი როგორც განსაკუთრებული წევრი.

როდესაც ვინმე ამტკიცებს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯე-

ლობიდან ერთი ჭეშმარიტია, მეორე კი მცდარიც, ის გულისხმობს — თუკი მას თავისი თავის ესმის — კანონს არა მსჯელობის აქტების შესახებ, არამედ კანონს მსჯელობის შინაარსების შესახებ, კანონს იდეალური მნიშვნელობების შესახებ, რომლებსაც მოკლედ დებულებებს უწოდებენ.

ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ იდეალური და რეალური მეცნიერებები: პირველნი ადგენენ იდეალურ-კანონზომიერ ზოგად დებულებებს, რომლებიც ეყრდნობიან ჭეშმარიტად გვარობით ცნებებს (მაგალითად, წინააღმდეგობის პრინციპი); ისინი აპრიორულია. მეორენი ადგენენ ალბათობის შემცველ რეალურ-კანონზომიერ ზოგად დებულებებს ფაქტების შესახებ (მაგალითად, „ყველა ყვავი შავია“, მიზიდულობის კანონი და ა. შ.), ისინი ემპირიულია.

მეცნიერება — მეცნიერული ცოდნა — ცალკეულ დებულებათა კრებული კი არ არის, არამედ მათი გარკვეული კავშირია. ცოდნაში სამი სახის კავშირი არსებობს: 1. შემეცნების განცდათა კავშირი, ე. ი. წარმოდგენების, მსჯელობების და ა. შ. ფსიქოლოგიური კავშირი; მათში სუბიექტურად რეალიზდება მეცნიერება; 2. მეცნიერებაში გამოკვლეული, შემეცნებული საგნების კავშირი; ისინი ქმნიან მეცნიერების სფეროს. ცხადია, შემეცნების კავშირები განსხვავდებიან შემეცნებულის კავშირებისაგან; 3. ლოგიკური კავშირი, თეორიული იდეების კავშირი, „რომელიც ახდენს მეცნიერული დისციპლინის, თეორიის ჭეშმარიტებათა ერთიანობის კონსტიტუირებას“. მაგალითად, ფიზიკაში ჩვენ ვასხვავებთ ფსიქიკური განცდების კავშირს, რომლებიც ეუფლებიან ფიზიკური პროცესების შემეცნებელ მოაზროვნე სუბიექტს იმ ფიზიკური პროცესების კავშირისაგან, რომლებიც ფიზიკოსის მიერ შეისწავლებიან. ეს ორი სახის კავშირი სხვაა, ვიდრე ჭეშმარიტებათა ლოგიკური, იდეალური კავშირი ფიზიკაში.

ეს კავშირები ყოველ მეცნიერებაში არსებობს. მაგრამ ლოგიკის საგანი ყველა ეს კავშირი როდია. ლოგიკის საგანია მხოლოდ, ჭერ ერთი, ეს უკანასკნელი — იდეალური — კავშირები და, გარდა ამისა, არა ყოველი იდეალური კავშირი (მაგალითად არითმეტიკაში, ანალიზურ მექანიკაში და სხვ. არსებული კავშირები) არამედ ყველა მათთვის საერთო იდეალური კავშირები: „ლოგიკური კავშირები ერთდროულად ამ კავშირების ნაწილები და წესებიცა, ისინი ერთდროულად ეკუთვნიან თეორიულ ერთიანობასაც და ლოგიკური მეცნიერების სფეროსაც“.

9. ფსიქოლოგიზმის კრიტიკისა და თავისი შეხედულებების განვითარებასთან დაკავშირებით ჰუსერლი ეხება მისი თეორიისათვის ერთ-ერთ მეტად აქტუალურ საკითხს — სიცხადის პრობლემას. მეც-



ნიერების მიზანი ხომ ქეშმარიტებაა. „მაგრამ მსჯელობას ჩვენ მაშინ ვთვლით ქეშმარიტად, როცა ის ცხადია“ — ამბობენ ფსიქოლოგისტები. სიცხადე კი „თაღისებური და შინაგანი ცდის საფუძველზე ყველასთვის კარგად ცნობილი ფსიქიკური ხასიათია,“ ის არის გრძნობა, რომელიც მსჯელობის ქეშმარიტების გარანტიას იძლევა. თანამედროვე ლოგიკოსები — მილიდან მოყოლებული და მაინონგით დამთავრებული — სიცხადეს თვლიან „დამატებით“ გრძნობად, რომელიც ახლავს ქეშმარიტ მსჯელობებს. თუ ეს ასეა, მაშინ ირკვევა, რომ ქეშმარიტება — კერძოდ, ლოგიკური ქეშმარიტება — გარკვეულ ფსიქიკურ განცდას ეყრდნობა, მაშასადამე ფსიქოლოგიზმი გამართლებულია.

ჰუსერლი არ ეთანხმება მტკიცებას, რომ „ყოველი ქეშმარიტება მსჯელობაშია მოცემული.“ მაგრამ ჯერჯერობით ეს ვითარება არ არის მისთვის მთავარი. ჰუსერლი არ იმეორებს ადრე მოყვანილ არგუმენტებს იმის შესახებ, რომ ფსიქოლოგია ემპირიული მეცნიერებაა და ამიტომ მას არ ძალუძს დაასაბუთოს ქეშმარიტება სიცხადის ემპირიული გრძნობით. ახლა ის მიუთითებს იმაზე, რომ სიცხადე ახასიათებს ისეთ დებულებებსაც, რომლებიც არ შეიძლება გავამართლოთ ემპირიულად ან ფსიქოლოგიურად, რადგან ისინი ფსიქოლოგიურად შეუძლებელნი არიან: სიცხადის გრძნობით არ შეიძლება გამართლდეს მათემატიკის რთული დებულებები, „ი სხეულის პრობლემის“ გადაწყვეტა და ა. შ. რა თქმა უნდა, გარკვეული ბუნებრივი პირობები — „ინტერესის მიმართვა, აზროვნების სიცხადე, ვარჯიში და ა. შ.“ — მოცემული უნდა იყოს, მაგრამ სიცხადის არსებას ისინი როდი შეადგენენ. ემპირიზმსა და ფსიქოლოგიზმს არ ესმით, რა განსხვავება და მიმართებაა რეალურსა და იდეალურს შორის, არ ესმით, რა მიმართებაა ქეშმარიტებასა და სიცხადეს შორის. სიცხადე არ არის გრძნობა, რომელიც შეგველო უბრალოდ „მიგვემაგრებინა“ გარკვეული კლასის მსჯელობათა ნებისმიერ მსჯელობაზე (მაგალითად, ე. წ. ქეშმარიტი მსჯელობების კლასის მსჯელობებზე). სიცხადე არ არის დამატებითი გრძნობა, ის სხვა არაფერია, თუ არა ქეშმარიტების „განცდა“. შეიძლება ვკითხოთ ჰუსერლს — კი მაგრამ, განა განცდა ფსიქიკური მოვლენა არაა, რითი განსხვავდება „განცდა“ ბრჭყალებს მოშორებული განცდისაგან? ჰუსერლი ითვალისწინებს, რა თქმა უნდა, ამგვარ შებასუხებას: „ქეშმარიტება განიცდება მხოლოდ იმ აზრით, რა აზრითაც შეიძლება განვიცადოთ იდეალური რეალურ აქტში“... „ქეშმარიტება არის იდეა, რომლის ერთეული შემთხვევაც წარმოადგენს აქტუალურ განცდას ცხად მსჯელობაში“, „ქეშმარიტება ისეთ მიმართებაშია სიცხადესთან, როგორ მიმართებაშიცაა რაიმე ინდივიდუალურის ყოფიერება მის ადეკვატურ

აქმასთან“, „აქედან ჩნდება შედარება სიცხადეში ქეშმარიტების ხედვასთან, ქვერეტასთან, აღქმასთან“ და ბოლოს: „განცდა აზრში ნაგულისხმევის დამთხვევისა მოცემულთან, რომელიც იგულისხმებოდა, გამოთქმის აქტუალური საზრისის დამთხვევისა თავად მოცემული საქმის ვითარებასთან, არის სიცხადე, ამ დამთხვევის იდეა კი ქეშმარიტებაა“<sup>17</sup>.

ქეშმარიტების იდეალობაა სწორედ ქეშმარიტების ობიექტურობა<sup>18</sup>.

10. ჰუსერლი ჭერჭერობით განზე დებს გნოსეოლოგიის ძირითადი საკითხების გადაწყვეტას და „წმინდა ლოგიკის“ მონახაზს იძლევა, მაგრამ უკვე აქ იგულისხმება ჰუსერლის ზოგიერთი ძირითადი ცნება. გარკვეული შეხედულებები, რომლებსაც ის ავითარებს „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში. იმისათვის, რომ სწორად გავიგოთ ჰუსერლის თეაღსაზრისი, ჩვენ უკვე ზუსტად აღარ გავყვებით საკითხების მისეულ დალაგებას.

ჰუსერლი პრინციპულად უარყოფს ფსიქოლოგიზმს ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის სფეროში. ლოგიკის სფეროში არსებული ნორმატივიზმი არსებითად ფსიქოლოგიზმის სახეა. ლოგიკის პრინციპების ნორმატიული გაგება, ე. ი. წმინდა ლოგიკური დებულებების თარგმნა ნორმატიულ ენაზე არა მარტო შესაძლებელია, არამედ საჭიროც კია. მაგრამ ამგვარი თარგმნის საფუძველზე ლოგიკური დებულებები, როგორც წმინდა თეორიული დებულებები, აზროვნების ნორმებად როლი გადაიქცევიან. ნამდვილი მეცნიერება ერთიანობაა თეორიული დებულებებისა, თეორიული კავშირებისა და დასაბუთებებისა, რომელთაც იდეალური ხასიათი აქვთ, რამდენადაც ქეშმარიტება, როგორც ცოდნის ძიზანი, იდეალურია.

რა თქმა უნდა, მეცნიერება უპირველეს ყოვლისა, ანთროპოლოგიური და ფსიქოლოგიური ერთიანობაა, კერძოდ, აზროვნების აქტების ერთიანობაა. მაგრამ ამ შემთხვევაში ლაპარაკი ამაზე როდია, ლაპარაკია იმაზე, „რაც მეცნიერებას მეცნიერებად გადააქცევს“ (და არა იმაზე, თუ ვინ ქმნის მეცნიერებას).

მეცნიერებას ერთიანობას ანიჭებს ობიექტური კავშირი. ეს კავშირი ორგვარად შეიძლება გავიგოთ: 1. როგორც კავშირი ნივთებისა.

---

<sup>17</sup> ორიგინალში ვითხულობთ: *Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen das sie meint zwischen den aktuellen Sinn der Aussage und dem, selbst Gegebenen Sachverhalt ist die Evidenz*. „Log. untersucht“, 1913, გვ. 190—191. უნდა მიექვს ყურადღება ჩემ მიერ ხაზგასმულ გამოთქმებს.

<sup>18</sup> Э. Гуссерль, *Логические исследования*, гл. 134—166.

რომლებზეც მიმართულია<sup>19</sup> აზროვნების განცდები და 2. როგორც ჭეშმარიტებათა კავშირი. ნივთების კავშირი და ჭეშმარიტებათა კავშირი ერთად, ერთმანეთისაგან განუყოფლადა მოცემული. „არაფერი არ შეიძლება არსებობდეს, ასე ან ისე გარკვეული რომ არ იყოს და ის, რომ რაღაც არის და ასე ან ისე გარკვეულია, არის სწორედ ჭეშმარიტება თავის თავად, რომელიც აუცილებელი კორელატია ყოფიერებისა თავის თავად“ (კურსივი ჩემია — კ. ბ.)

ჩვენ ყურადღებით უნდა განვიხილოთ ჰუსერლის ეს თავისებური აზრი: ეს დებულება ერთ-ერთი მთავართაგანია არა მარტო ჰუსერლის ფილოსოფოსობის დასაწყისში, არამედ შემდგომშიც, როცა მან „ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგის“ აგება დაიწყო.

ჭეშმარიტება არ არის ფაქტი: ფაქტები ემპირიულია, ჭეშმარიტება იდეალურია; ფაქტები რეალურია, ჭეშმარიტება არ არის რეალური ის იდეალურ მნიშვნელობას ფლობს, ის იდეალური ერთიანობაა. ყოველი ფაქტი ჩნდივიდუალურია და დროითი ბუნების მქონეა, ის ჩნდება და ისპობა; ის მიზეზობრივადაა გაპირობებული სხვა ფაქტებით და თავად ასევე აპირობებს სხვა ფაქტებს. ჭეშმარიტება არ ჩნდება და არ ისპობა. ჩნდება და ისპობა ის, რაღაც დროითი ბუნება აქვს, ჭეშმარიტება კი დროის გარეშეა. „ჭეშმარიტება კი“ მარადიულია“, ანდა უკეთ: ის არის იდეა და როგორც ასეთი ზედროულია“<sup>20</sup>.

დროში სრულდება შემეცნების აქტი, აქტი, რომლითაც ნაწვდომია ჭეშმარიტება, მაგრამ თავად ჭეშმარიტება სულაც არ არის დამოკიდებული შემეცნების აქტზე.

ჰუსერლი აკრიტიკებს ანთროპოლოგიზმს ზიგვარტის ლოგიკაში და წერს: „ზიგვარტის თანახმად, მაშასადამე, ასევე ფიქცია იქნებოდა ლაპარაკი ჭეშმარიტებებზე, რომლებიც აუცილებელი არიან თავისთავად, მაგრამ არავის მიერ არ არიან შემეცნებულნი, მაგალითად, ლაპარაკი ჭეშმარიტებებზე, რომლებიც შემეცნების ადამიანური უნარების ფარგლებს გარეთაა.“ „მიზიდულობის ფორმულის გამომთქმელი მსჯელობა (ზიგვარტის მიხედვით — კ. ბ.) ნიუტონამდე არ იყო ჭეშმარიტი“. მაგრამ ეს დებულება ხომ „პირველ გაცნობისთანავე აღმოჩნდებოდა წინააღმდეგობრივი და საერთოდ მცდარი...“<sup>21</sup>

<sup>19</sup> კავშირი ნივთებისა, რომლებზეც ინტენციონალურად („intentional“) მიმართულია აზროვნების განცდები („Denkerlebnisse“), გვ. 228. ტექსტში ჩვენ გამოვტოვებ სიტყვა „intentional“—ამ საკობს შემდგომ დაუბრუნდებით.

<sup>20</sup> Э. Гуссерль, Логические исследования, гв. 111.

<sup>21</sup> ib., гв. 110.

ზიგვარტის მტკიცება წინააღმდეგობრივია და ამიტომ მცდარია, რადგან ის აღიარებს, რომ აღნიშნული დებულება ქეშმარიტია უკვე ნიუტონამდე. ქეშმარიტება, დასკვნის ჰუსერლი, სულაც არ არის. დამოკიდებული იმაზე, ვიმეცნებთ, შევიმეცნეთ, თუ შევიმეცნებთ ჩვენ მას: ის აუცილებელია თავისთავად<sup>22</sup>.

ქეშმარიტება არ არის დამოკიდებული ადამიანზე და მის ორგანიზაციაზე. ჩვენ „ვაცნობიერებთ“ მას, ის „განიცდება“, „აღიქმება“ ჩვენ მიერ, ჩვენ უშუალოდ ვჭვრეტთ მას. ქეშმარიტება, გაბნეული ერთეული კონკრეტული შემთხვევების მრავალფეროვნების საპირისპირო (ე. ი. მსჯელობის ცხადი აქტების საპირისპიროდ), ერთია<sup>23</sup>.

ადამიანები ან სხვა მოაზროვნე არსებები შეიძლება არც არსებობდნენ, მაგრამ ამის გამო ქეშმარიტება — ქეშმარიტებათა იდეალური სამეფო — როდი იცვლის სახეს. „თუ მოაზროვნე არსებანი არ არსებობენ, თუ ბუნების წყობა გამორიცხავს მათ და ისინი, მაშასადამე რეალურად შეუძლებელი არიან, თუ ქეშმარიტებათა გარკვეული კლასებისათვის არ გამოიძებნება მათი შემეცნებელი არსებები, მაშინ ეს იდეალური შესაძლებლობები მოკლებული არიან მათ განმახორციელებელ სინამდვილეს. ასეთ შემთხვევაში ქეშმარიტების (ან ქეშმარიტებათა გარკვეული კლასების) აღქმა, შემეცნება, ვაცნობიერება არასოდეს და არსად არ რეალიზდება. მაგრამ ყოველი ქეშმარიტება რჩება ისეთი, როგორცაა ის — ინარჩუნებს თავის იდეალურ ყოფიერებას. ის „სადაც ცარიელ სივრცეში“ კი არ არის, არამედ მნიშვნელობის ერთიანობაა ქეშმარიტების ზედროულ სამეფოში. ის ეკუთვნის აბსოლუტურად აუცილებლის სფეროს, რასაც ჩვენ მივაკუთვნებთ ყველაფერს, რისი აუცილებლობაც ჩვენთვის სარწმუნოა, ყველაფერს, რაც „აუცილებელია, თუმცა ეს ჩვენ ჯერ კიდევ არ შეგვიმეცნებია და შესაძლებელია შემდგომშიც შემეცნების გარეშე დარჩეს.“<sup>24</sup>.

ამრიგად, ქეშმარიტება როგორც იდეალური ერთიანობა სულაც არ მოითხოვს ცნობიერებას, შემეცნებას. ის სულაც არ არის დაკავშირებული შემეცნებელ სუბიექტთან. ის შეიძლება განხორციელდეს შემეცნების აქტებში, მაგრამ ეს სულაც არ არის არსებითი მისთვის.

სწორედ ეს ქეშმარიტება — თავად ქეშმარიტება და არა მისი შემეცნება — და მისი იდეალური კანონები აინტერესებს ლოგიკას.

11. ჩვენ შედარებით დაწვრილებით გადმოვეციოთ ჰუსერლის ის ძირითადი დებულებები, რომლებიც მან წამოაყენა „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველ ტომში (ეს არ ითქმის „წმინდა ლოგიკის“ სქე-

<sup>22</sup> ib.,

<sup>23</sup> ib., გვ. 112.

<sup>24</sup> ib.,

მატურ მონახაზზე, „წმინდა ლოგიკას“ შევეხებით მაშინ, როდესაც გავარჩევთ „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომს).

ჰუსერლის შემდგომი მსჯელობის ნათლად გაგებისათვის — კრიტიკულად უნდა განვიხილოთ მის მიერ წამოყენებული ძირითადი დებულებები, რადგან ამ უკანასკნელთა ქეშმარიტება ან მცდარობა განაპირობებს შემდგომ მსჯელობათა ქეშმარიტებასა და მცდარობას. ეს მსჯელობები, ჰუსერლის თანახმად, აიგება პირველი ტომით მომზადებულ საფუძველზე.

ჰუსერლი უთუოდ სწორია, როცა უარყოფს ლოგიკის ფსიქოლოგისტურ დაფუძნებას: ლოგიკა, რა თქმა უნდა, არ არის ფსიქოლოგიის განშტოება და არ ემყარება ფსიქოლოგიის კანონებს. ის სუვერენული მეცნიერებაა, მას თავისი კვლევის საგანი აქვს, ის სწავლობს ლოგიკური კავშირების პრინციპებს, მსჯელობის კავშირების, წინამძღვრებისა და დანასკვის კავშირების პრინციპებს, დასაბუთების პრინციპებს, რომლებიც არსებითად და პრინციპულად განსხვავდებიან ფსიქიკური განცდებისაგან. ის, ვისაც ლოგიკური პრინციპები და კავშირები დაყავს წმინდა ფსიქიკურ განცდებზე, სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისზე დგება. ჰუსერლი სწორია, როცა ამტკიცებს, რომ წინააღმდეგობის პრინციპი არ გულისხმობს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობის ერთდროული ქეშმარიტების გაზარების შეუძლებლობას, იმ შემთხვევაშიც კი ეს შეუძლებლობა რომ აპოდიქტური სიცხადით ყოფილიყო დადგენილი; ამ პრინციპის თანახმად ორი ამგვარი მსჯელობა ვერ იქნება ქეშმარიტი, მიუხედავად იმისა, შეუძლია თუ არა ადამიანს ჩათვალოს ისინი ქეშმარიტებად.

ეს პრინციპი ობიექტური ხასიათისაა, ის ობიექტურ საქმის ვითარებას ასახავს და არა ამა თუ იმ ინდივიდის ფსიქიკურ განცდას.

ჰუსერლი სწორია მაშინაც, როცა ფიქრობს, რომ ვითარება არ შეიცვლება, თუ ინდივიდუალურ ცნობიერებას შეცვლის ცნობიერება საერთოდ, ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურა. წინააღმდეგობის პრინციპი — ისევე როგორც ყველა სხვა ლოგიკური პრინციპი და კავშირი — ძალაშია იმისდა მიუხედავად, თუ რას წარმოადგენენ მოაზროვნე არსებანი — „ადამიანებს, ანგელოზებს, ღმერთებს“, და ეს ისევე. როგორც ობიექტური ქეშმარიტება ინარჩუნებს ძალას ყველა მოაზროვნე არსების მიმართ, მიუხედავად იმისა, თუ როგორი წყობა აქვთ მათ. და თუ ქეშმარიტება — ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით — სხვა ორგანიზაციის მქონე მოაზროვნე არსებებისათვის არაა ქეშმარიტება, ხოლო მცდარობა ქეშმარიტებაა, ეს ნიშნავს, რომ ამ არსებებმა არ იციან, რა არის ქეშმარიტება და რა არის მცდარობა. „ევეკლიდეს სივრცეში კუთხეების ჯამი ორი სწორის ტოლია,“ „ $2 \times 2 = 4$ “, წინააღმდეგობის პრინციპით გამოთქმული ვითარება —

ყველა ეს დებულება ჰემმარიტია და არცერთ არსებას არ შეუძლია გონივრული საბუთით ჩათვალოს ისინი მცდარობად, ეს არ ძალუძს თავად ღმერთს, ყოვლად ძლიერადაც რომ წარმოვიდგინოთ იგი. ჰემმარიტებას „ $2X2=4$ “ თავად ღმერთიც კი ვერ გადააქცევს მცდარობად, ისევე, როგორც ის ვერ შეასრულებს ვიოლინოზე დიფერენციალურ განტოლებას.

ჰუსერლი სწორია მაშინაც, როცა ამტკიცებს, რომ ლოგიკა თეორიული მეცნიერებაა და არა ნორმატიული. ლოგიკური დებულებების თარგმნა ნორმატიულ ენაზე სრულიადაც არ გადააქცევს ლოგიკას ნორმატიულ დისციპლინად. ჰუსერლმა მარტივი, მაგრამ დამაჯერებელი არგუმენტებით გვიჩვენა, რომ ე. წ. ნორმატიული მეცნიერებების საფუძველს თეორიული დისციპლინები წარმოადგენენ.

ყველა ეს სწორი დებულება ამა თუ იმ ზომით ჰუსერლამდეც იყო გამოთქმული. ჰუსერლი თვითონვე მიგვითითებს თავის წინამორბედებზე, უპირველეს ყოვლისა ლაიბნიცსა და ბოლცანოზე (ცნობიერების გამოკვლევისას კი ბრენტანოზე). რა თქმა უნდა, საქმის ვითარება სულაც არ არის ისე, როგორც ეს წარმოგვიდგინა ჰუსერლის ფენომენოლოგიის ყოფილმა მიმდევარმა ლინკემ, რომელიც არაერთგზის გამოსულა ჰუსერლის დასაცავად. გარკვეული მიზეზების გამო ლინკეს არ სურს დაინახოს რაიმე ორიგინალური ჰუსერლის მოძღვრებაში. მისი აზრით, ჰუსერლის ყველა დებულება ბოლცანოსა და ბრენტანოსგანაა ნახესხები. ჰუსერლმა განიხილა ფსიქოლოგიზმიდან გამომდინარე ყველა შედეგი და გვიჩვენა მათი აბსურდულობა.

ფსიქოლოგიზმი ლოგიკასა და შემეცნების თეორიაში წარმოადგენს რელატივიზმსა და ანთროპოლოგიზმს, და ამიტომ — სუბიექტური იდეალიზმს. ახლა იბადება კითხვა: რაღას წარმოადგენს ანტიფსიქოლოგიზმი? ჩვენ ვამბობთ, რომ ფსიქოლოგიზმი სუბიექტური იდეალიზმია, შეგვიძლია თუ არა მსგავსი „ოპერაცია“ ჩავატაროთ ანტიფსიქოლოგიზმზე და ის ობიექტურ იდეალიზმად გამოვაცხადოთ?

ს. რუბინშტეინი სწორედ ასეთ დასკვნამდე მიდის თავის შესანიშნავსა და ღრმად გააზრებულ წიგნში — „ყოფიერება და ცნობიერება“ (1957). მისთვის ობიექტური იდეალიზმისა და სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციები ანტიფსიქოლოგიზმისა და ფსიქოლოგიზმის პოზიციების ანალოგიურია. ის სავსებით სამართლიანად მიუთითებს იმ მცდარ თვალსაზრისზე, რომელიც აქვთ ამ საკითხის გადაწყვეტისას ობიექტურ იდეალიზმსა და სუბიექტურ იდეალიზმს და თავის მსჯელობას დაურთავს ფრაზას: „საბოლოო ანგარიშით კი აგრეთვე ანტიფსიქოლოგიზმსა და ფსიქოლოგიზმს“<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, 1957, гл. 44—45. !

ჩვენ ვცხურს მიეუთითოთ, რომ ანტიფსიქოლოგიზმი როგორც ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის სფეროში არსებული ანტიფსიქოლოგიზმი საერთოდ სწორი თვალსაზრისია; ის როგორც თეორია სრულიადაც არ არის ლოგიკურად დაკავშირებული ობიექტურ იდეალიზმთან და საერთოდ იდეალიზმთან, მაშინ როდესაც ფსიქოლოგიზმი ლოგიკური აუცილებლობით უკავშირდება სუბიექტურ იდეალიზმს.

თუ ვაღიარებთ, რომ მეცნიერება, ქეშმარიტება, ლოგიკური პრინციპები გაპირობებულია შემეცნებელი სუბიექტის ფსიქიკური ან ფსიქოფიზიკური ორგანიზაციით, ანდა უბრალოდ ფსიქიკით, შედეგად მივიღებთ ფსიქოლოგიზმს, ანთროპოლოგიზმს, სუბიექტურ იდეალიზმს. მაგრამ იმის აღიარება, რომ ქეშმარიტება როგორც ჩვენი წარმოდგენების, ცნებების და ა. შ. შინაარსი, არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე, სუბიექტზე, ე. ი. არ არის დამოკიდებული შემეცნებლის ფსიქიკაზე, არ არის გაპირობებული შემეცნებლის ფსიქიკური ორგანიზაციით, სულაც არ არის ობიექტური იდეალიზმი.

საკითხი გადაწყდება იმით კი არა, რომ ერთმანეთს დავეუბრისპირებთ ფსიქოლოგიზმს და ანტიფსიქოლოგიზმს, სუბიექტურ იდეალიზმს და ობიექტურ იდეალიზმს, არამედ იმის ანალიზით, თუ რა პოზიციებიდან ხდება ფსიქოლოგიზმის კრიტიკა.

ასახვის მარქსისტულ-ლენინური თეორია ფსიქოლოგიზმს აკრიტიკებს თანმიმდევრული მატერიალიზმის პოზიციებიდან. შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს შემეცნების საგანი, არსებობს ობიექტური სამყარო, არსებობენ ობიექტური სამყაროს ნივთებისა და მოვლენების კავშირები და მიმართებები; როცა ვიმეცნებთ თავად ცოდნას, ე. ი. როცა შემეცნების საგანია თავად ცოდნა, ეს ცოდნა, როგორც შემეცნების საგანი, მაინც არ არის დამოკიდებული ცოდნაზე მიმართულ აქტებზე. შემეცნებლის ცნობიერებაში ადეკვატურად აისახება საგანთა და მოვლენათა ეს ობიექტური საქმის ვითარება. ქეშმარიტება, როგორც ობიექტური საქმის ვითარების ადეკვატური ასახვა ცნობიერებაში, არ არის დამოკიდებული ცნობიერების თავისებურებაზე, სტრუქტურაზე. ცნობიერება სინამდვილის შემეცნების პირობაა, ობიექტური ვითარების ასახვის, შემეცნების „ორგანო“, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ შემეცნების, ქეშმარიტების სტრუქტურა, თავისებურება ცნობიერების თავისებურებაზეა დამოკიდებული. ჩვენ რამდენადმე შევცვლით ჰუსერლის სიტყვებს და ვიტყვი: ვინც არ უნდა იმეცნებდეს სინამდვილეს — ადამიანი, ღმერთი თუ ანგელოზი — შემეცნების პროცესში მიღწეული ქეშმარიტება ერთია, რა თქმა უნდა, თუკი შემეცნება სწორია. თუ ორი

კონტრადიქტორული მსჯელობის კონიუნქციის მცდარობა არ არის აღიარებული რომელიმე მოაზროვნე არსების მიერ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ არსებას არ ესმის „ქვეშარიტებისა“ და „მცდარობის“ აზრი. ქვეშარიტება ობიექტური საქმის ვითარების ადეკვატური ასახვაა და უაზრობა იქნებოდა გვემტკიცებინა, რომ განსხვავებული ფსიქიკის ორგანიზაციის მქონე არსებები სინამდვილის სურათის შექმნის დროს ფლობენ განსხვავებულ ქვეშარიტებებს ერთსა და იმავე საგნებზე. საკითხი აქ არ ეხება ქვეშარიტების შეფარდებითობას, რაც შემეცნების განვითარებასთანაა დაკავშირებული. როგორც ვთქვით, ეკვილდეს სივრცეში სამკუთხედის შიდა კუთხეების ჯამი ორი სწორის ტოლია და არავითარ სხვა ცნობიერებას, არავითარ სხვა ორგანიზაციას არ შეუძლია ქვეშარიტების სახით წამოაყენოს ამ მტკიცებისაგან განსხვავებული დებულება.

ჰუსერლი სწორია ამ საკითხის განხილვისას, ის სწორია მაშინაც, როცა უარყოფს ფსიქოლოგიზმს. ანტიფსიქოლოგიზმი არ არის ობიექტური იდეალიზმი. ის სრულიადაც არ არის დაკავშირებული ობიექტურ იდეალიზმთან, რამდენადაც სწორად გაგებული ანტიფსიქოლოგიზმი გამოხატულია ქვეშარიტების განსაზღვრებაში, რომელიც მოგვცა ლენინმა: ობიექტური ქვეშარიტება ჩვენი წარმოდგენების ის შინაარსია, რომელიც არ არის დამოკიდებული არც ადამიანზე. არც კაცობრიობაზე. ეს შინაარსი განსაზღვრულია ობიექტური სინამდვილით. ობიექტური საქმის ვითარებით. სწორად გაგებული ანტიფსიქოლოგიზმი არ წყვეტს ქვეშარიტებას შემეცნების პროცესისაგან, სუბიექტის შემეცნებითი მოქმედებისაგან, ის ამტკიცებს მხოლოდ, რომ ქვეშარიტება არ იქმნება ფსიქიკური ორგანიზაციის კანონზომიერებებით, სულ ერთია, ვისი იქნება ეს ორგანიზაცია — ინდივიდის თუ ზოგადად ადამიანის.

ჰუსერლის შეცდომა ის კი არაა, რომ იგი ებრძვის ფსიქოლოგიზმს და იცავს ანტიფსიქოლოგისტურ პოზიციას, არამედ ისაა, რომ ის ფსიქოლოგიზმს იდეალიზმის პოზიციებიდან აკრიტიკებს<sup>26</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ჰუსერლისათვის ქვეშარიტება იდეალური ერთიანობაა. ქვეშარიტება არაა დამოკიდებული იმაზე, იმეცნებს, თუ არ იმეცნებს მას ვინმე. ის არ „მოითხოვს“, თავისი თავის შემეცნებას, თავისთავადაა აუცილებელი, ის მნიშვნელობის ერთიანობაა ქვეშარიტების ზედროულ სამეფოში. ქვეშარიტება ქვეშარიტებად რჩება

<sup>26</sup> უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბევრი ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ჰუსერლის მიერ წამოყენებულ ძალზე ძლიერი არგუმენტებისა სავსებით თავსდავლიანად აკრძალავს იდეალიზმისაგან. ის ზოგადი თვალსაზრისი კი, რომელსაც ჰუსერლი საკუთარი შეხედულების სახით უპირისპირებს ფსიქოლოგიზმს, პრინციპულად იდეალისტურია.



მაშინაც კი, როცა არ არსებობენ შემმეცნებელი არსებანი. თუ არ არსებობენ შემმეცნებელი სუბიექტები, ჭეშმარიტება როდი კარგავს ჭეშმარიტობას, ის უბრალოდ არ რეალიზდება. ჭეშმარიტება არის ჭეშმარიტება თავისთავად, მას ადამიანისაგან, შემმეცნებელი არსებებისაგან დამოუკიდებლად აქვს მნიშვნელობა („მნიშვნელობის ერთიანობა“), „არაფერი არ შეიძლება არსებობდეს, ასე ან ისე გარკვეული რომ არ იყოს და ის, რომ რაღაც არის და ასე ან ისე გარკვეულია, არის სწორედ ჭეშმარიტება თავისთავად“ (ხაზგასმა ჩემია — კ. ბ.). მიზიდულობის გამომთქმელი მსჯელობა ნიუტონამდე იყო ჭეშმარიტი. ყველა ამ დებულებას ჩვენ უკვე ვიცნობთ.

ჰუსერლის ეს ძირითადი დებულებები, რომლებიც საყრდენი წერტილებია ფსიქოლოგიზმთან, შესაბამისად კი რელატივიზმთან, ანთროპოლოგიზმთან — ბრძოლაში და რომლებმაც დიდი ზეგავლენა მოახდინეს XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე, დაწერილებით ანალიზს მოითხოვს.

1. ჩვენ ვერა და ვერ დავეთანხმებით იმას, რომ გნოსეოლოგიისა (და ლოგიკის) სფეროში შემოტანილ იქნეს ცნება „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. რა თქმა უნდა, ჰუსერლის თანახმად, „ჭეშმარიტება თავისთავად“, არ არის ნივთი, მოვლენა, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად დროსა და სივრცეში არსებული ობიექტური რეალობის სახის მქონე რაღაც. „ჭეშმარიტება თავისთავად“—ეს იმის გარკვეულობაა, რაც არსებობს; „ჭეშმარიტება თავისთავად რაიმეს ყოფიერება კი არ არის, არამედ ამ „რაიმეს ამგვარად ყოფნაა“<sup>27</sup>.

იქნებ ყველას აქვს იმის უფლება, რომ ტერმინები თავისი სურვილისამებრ მოიხმაროს და ჰუსერლიც „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ უწოდებს იმას, რაც ნივთებისა და მოვლენების გარკვეულობაა. ეს გარკვეულობა, რა თქმა უნდა, შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. მაგრამ ეს გარკვეულობა რაიმესი რაც არის, ხომ ისაა, რასაც ჰუსერლი საქმის ვითარებას („Sachverhalt“) უწოდებს. მაგრამ საქმის ვითარება თავისთავად ჯერ კიდევ არ არის ჭეშმარიტება, ჭეშმარიტება ამ საქმის ვითარების შემეცნებაა. ჭეშმარიტება შემეცნებაშია, ამ უკანასკნელის გარეშე ჭეშმარიტება არ შეიძლება არსებობდეს. ჰუსერლი წერს, რომ შემეცნების მიზანი ჭეშმარიტებაა. ეს გამომთქმა თავისთავად არ არის მცდარი და ჩვენც ხშირად მივმართავთ ხოლმე მას, მაგრამ იგი თავისებურ ორაზროვნებას შეიცავს: გამომთქმაში—„შემეცნების მიზანი ჭეშმარიტებაა“—შეიძლება ჩავდოთ აზრი: „შემეცნების სა-

<sup>27</sup> ჰუსერლი, ჭეშმარიტების სხვა ცნებაც აქვს. ახლა ჩვენ გვიანტერესებს ცნება „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“.

განი ჰეშმარიტებაა“. აქედან გამომდინარეობს, რომ ჰეშმარიტება დამოუკიდებელია შეშეცნებისაგან. რომ ის არის „ჰეშმარიტება თავისთავად“. ნამდვილად კი გამოთქმა—„შეშეცნების მიზანი ჰეშმარიტებაა“—იმას კი არ ნიშნავს. რომ ჰეშმარიტება არის შეშეცნების ს ა გ ა ნ ი, სინამდვილე. არამედ შემდეგ აზრს: ნამდვილი შეშეცნება ჰეშმარიტი შეშეცნებაა. გამოთქმები: „ჰეშმარიტების ძიება“, „ჰეშმარიტების აღმოჩენა“ არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ვეძებთ დაფარულსა და სამყაროში უკვე არსებულ ჰეშმარიტებას, რომ ჩვენ აღმოვაჩინებთ ხოლმე ჰეშმარიტებას ისე, როგორც „კოლუმბმა აღმოაჩინა ამერიკა“ (გავიხსენოთ რასელი თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში), რომელიც კოლუმბამდე არსებობდა. ეს გამოთქმები მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ვეძებთ საგნების კავშირებსა და მიმართებებს, რომ ჩვენ შეშეცნების პროცესში აღმოვაჩინებთ ხოლმე ობიექტურ საქმის ვითარებებს.

2. აქედან გამომდინარეობს ჰუსერლის თავისებური ფორმულირებები: მოზიდულობის კანონის გამომხატველი მსჯელობა ნიუტონამდე იყო ჰეშმარიტი. ამ ვითარების უარყოფელი ადამიანი წინააღმდეგობებში ჩავარდება: „ხომ მართალია, რომ მისი მტკიცების თავად აზრში იგულისხმება ამ მტკიცების უპირობო ჰეშმარიტება ყველა დროისათვის“.

ჰუსერლი, ეს ღრმა და ნათელი მოაზროვნე ამ შემთხვევებში—„ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველ ტომში — თავისებურ დასკვნამდე მიდის მის მიერ გამოყენებული ტერმინების (ცნებების) სიბნელისა და ორაზროვნების გამო.

მოზიდულობის ფორმულის გამომთქმელი მსჯელობა ნიუტონამდე იყო ჰეშმარიტი! რა მსჯელობებზე ლაპარაკობს ჰუსერლი? იმ მსჯელობაზე, რომელიც ნიუტონამდე იყო, ე. ი. მსჯელობაზე, რომელიც სულაც არ არსებობდა და პირველად ნიუტონის მიერ იყო გამოთქმული.

როგორ შეიძლება მსჯელობა იყოს ჰეშმარიტი ან მცდარი, თუკის ჯერ კიდევ არ არსებობს? ჰუსერლი, რა თქმა უნდა, უპასუხებდა, რომ მას მხედველობაში აქვს არა მსჯელობის აქტი, არამედ მსჯელობის შინაარსი. მაგრამ რა არის მსჯელობის შინაარსი? ესაა მისი სანარსი, რომელიც, ჰუსერლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გ ა ი ა ზ რ ე ბ ა მსჯელობის აქტში და სულაც არ ემთხვევა გააზრებულ საგანს, საქმის ობიექტურ ვითარებას.

რა თქმა უნდა, ხიუტონის მიერ აღმოჩენილი კანონი ნიუტონამდე არსებობდა და მოქმედებდა, მაგრამ ამ კანონის გამომხატველი ჰეშმარიტება ნიუტონამდე არ არსებობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ ობიექტურად არსებული კანონი უნდა გავუიგივოთ ამ კანონის ცოდნას, ჰეშმარიტებას, ცოდნის სახით მოცემული ჰეშმარიტება — საქმის ვითარებას.

ჩვენ არ შევეკამათებოდით ჰუსერლს, აქ მხოლოდ ტერმინოლოგიურ სხვაობას რომ ეხებოდეს კითხვა: ის ჭეშმარიტებას უწოდებს საგნის, ნოვლენის გარკვეულობას, „ამგვარად ყოფნას“, იმას კი, რასაც ჩვენ ჭეშმარიტებად ვთვლით. უწოდებს ჭეშმარიტების „აღქმას“, „შემცნებას“, „გაცნობიერებას“, ჭეშმარიტების რეალიზაციას ცნობიერებაში (იხ. „ლოგიკური გამოკვლევები“, ტ. I, გვ. 112). მაგრამ აქ ხომ ტერმინოლოგიური სხვაობა არაა: ჰუსერლის თანახმად „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც გარკვეულობა, როგორც ის ვითარება, რომ რაღაც არის და ასე ან ისე გარკვეულა, არის „იდეა, რომლის ერთეული შემთხვევაა ცხადი მსჯელობით მოცემული აქტუალური განცდა“<sup>28</sup>.

ამრიგად, საგნის გარკვეულობა (და არა მხოლოდ აზრის ან საერთოდ სულიერის გარკვეულობა: „არაფერი არ შეიძლება არსებობდეს ისე, რომ ასე ან ისე გარკვეული არ იყოს“ და ეს ასე ან ისე გარკვეულობა არის „ჭეშმარიტება თავისთავად“) იდეაა. ის, ვინც საგნის გარკვეულობას იდეად თვლის, იდეალიზმის პოზიციიზე დგას. თუ ჩვენ ჰუსერლს ვუსაყვედურებთ იმას, რომ ის იდეალისტია, რა თქმა უნდა, ამით მისი შეხედულებების კრიტიკული განხილვის ამოცანა შესრულებულა არ იქნება. ჰუსერლს არანაკლები ძალით შეუძლია გაგვაკრიტიკოს იმიტომ, რომ ჩვენ მატერიალიზმს ვიცავთ. ჩვენ მხოლოდ იმის ჩვენება გვსურდა, რომ ფსიქოლოგიზმის კრიტიკა ჰუსერლის მიერ საბოლოო ჯამში იდეალისტურ პრინციპებს ეყრდნობა.

იბადება კითხვა: „სადაა“ ჭეშმარიტება როგორც იდეა, „სადაა“ საერთოდ ე. წ. „იდეალური საგნები“ (ჭეშმარიტება ასევე იდეალური საგანია), რომლებზეც ლაპარაკობს ჰუსერლი? ცნობიერებაშია? არა. გვეუბნება ჰუსერლი, რეალურ სამყაროშია? ასევე არა, ამბობს ჰუსერლი. იდეათა პლატონისეულ სამყაროში (ე. ი. სამყაროში, რომელზეც ლაპარაკობდნენ პლატონის მოძღვრების ტრადიციული გაგების ავტორები)? ისევე და ისევე არა. ჭეშმარიტება არაა რეალურ სამყაროში — არც ცნობიერების სამყაროში, არც მატერიალურ სამყაროში, ის საერთოდ არაა სივრცულსა და დროით სამყაროში, — ის ზედროული იდეების სამყაროშია. ის არაა, — ვიმეორებთ ჰუსერლის სიტყვებს, — სადღაც ცარიელ სივრცეში, არამედ მნიშვნელობის ერთიანობაა ჭეშმარიტების ზედროულ სამყაროში. ის აბსოლუტურად აუცილებელია სფეროს ეკუთვნის.

3. ექვს იწვევს გამოთქმები: „ჭეშმარიტებას აქვს თავისთავადი მნი-

<sup>28</sup> Э. Гуссерль, Логические исследования, гл. 165.

შენელობა“, „ქეშმარიტება აბსოლუტურად აუცილებელია“, რამე მნიშვნელობის მქონეა, აუცილებელია რაიმესათვის ან ვინმესთვის. ქეშმარიტება, თუკი ის „მნიშვნელობის მქონეა“, აუცილებელია მხოლოდ შემეცნებელი სუბიექტისათვის. უაზრობაა ვილაპარაკოთ ქეშმარიტებაზე, რომელიც აუცილებელია და მნიშვნელობის მქონეა „არავისათვის“.

ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ჰუსერლამდეც ლაპარაკობდნენ და მით უმეტეს ჰუსერლის ზეგავლენით ხშირად ლაპარაკობენ ქეშმარიტების „აბსოლუტურ მნიშვნელობაზე“, „აბსოლუტურ აუცილებლობაზე“. მართლაც, ქეშმარიტება, თუკი ის ქეშმარიტებაა, მნიშვნელობის, აბსოლუტური აუცილებლობის მქონე უნდა იყოს. ამ შემთხვევაში ჩვენ ვგულისხმობთ არა სადავო, ჭერ კიდევ გადაუწყვეტელ პრობლემებს, როდესაც გარკვეული ფაქტების საფუძველზე მეცნიერთა ერთი ნაწილი აუცილებლად თვის გააკეთოს გარკვეული დასკვნები და დაიცვას გარკვეული დებულებები, მეცნიერთა მეორე ნაწილი კი აუცილებლად მიიჩნევს დაიცვას სულ სხვა, ხშირად საპირისპირო დებულებები, არამედ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს აბსოლუტური ქეშმარიტებები, როგორებიცაა ჰუსერლის მიერ მოყვანილი დებულებები — „ეკვიდურ სივრცეში სამკუთხედის შიდა კუთხეების ჯამი ორი სწორის ტოლია“, „ $2 \times 2 = 4$ “, „4 ლუწი რიცხვია“, „ორი კონტრადიქტორიული მსჯელობა ერთსა და იმავე საგანზე არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტი“ და ა. შ. უეჭველია, რომ ამ ქეშმარიტებებს აქვთ „აბსოლუტური მნიშვნელობა“ და „აბსოლუტური აუცილებლობა“. იბადება კითხვა: შეიძლება თუ არა ვილაპარაკოთ რაიმეს აუცილებლობაზე და მხედველობაში არ მივიღოთ ის, ვისთვისაცაა ის აუცილებელი? აუცილებლობა, როგორიც არ უნდა იყოს ის — აბსოლუტური თუ შეფარდებითი — თანაფარდობითი ცნებაა და მისი კორელატური ცნების გარეშე უაზროა.

ჩვეუ უნდა ითქვას „მნიშვნელობაზე“. სიტყვას აქვს მნიშვნელობა — ეს ნიშნავს იმას, რომ მას აქვს მნიშვნელობა ჩვენთვის — ამ სიტყვის გამომთქმელთათვის და სხვებისათვის — ამ სიტყვის აღმქმელთა და გამგებთათვის. ამის გარეშე ეს „სიტყვა“ უბრალო ხაზებია ან ბგერებია, რომელთაც არა აქვთ აზრი და მნიშვნელობა, მით უმეტეს — „აბსოლუტური აუცილებლობა“.

როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ქეშმარიტება აუცილებელია, ეს ნიშნავს იმას, რომ ის აუცილებელია ვინმესთვის. ლაპარაკი ქეშმარიტების მნიშვნელობაზე, რომელსაც არავისთვის არა აქვს მნიშვნელობა და „თაყისთავადი“ მნიშვნელობა აქვს, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია.

4. ჰუსერლი კეშმარიტებას ცოდნისაგან წყვეტს. მისთვის კეშმარიტება შეიძლება არსებობდეს და არსებობს კიდევ ცოდნის გარეშე, ცოდნამდე, მეცნიერებამდე. ის მხოლოდ „რეალიზდება“ ცოდნაში. ცოდნა კეშმარიტების გარეშე არ არსებობს, მაგრამ კეშმარიტებები არსებობენ ცოდნის გარეშე.

რათა უფრო ნათელი იყოს ჰუსერლის აზრი, ჩვენ ვისარგებლებთ ბოლცანოს მაგალითით. ამ ხეზე ფოთლების რიცხვი გარკვეულია ე. ი. ისინი რამდენიცაა იმდენია. ჩვენ არ ვიცით ფოთლების რიცხვი, ან დაგვითვლია ისინი, მაგრამ ამით ხომ არაფერი შეცვლილა — ისინი რამდენიცაა იმდენია. როცა ამ ფოთლებს დავითვლით, ჩვენ გვეცოდინება ეს რიცხვი. ხეზე არსებული ფოთლების რიცხვი არის „კეშმარიტება თავისთავად“, ის არ არის დამოკიდებული ჩვენს ცოდნაზე, არ არის დამოკიდებული შემმეცნებელი არსების არსებობა-არარსებობაზე.

ასევე მსჯელობს ჰუსერლი: სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ორი სწორის ტოლია. აღნიშნული აზრი არ არის დამოკიდებული ჩვენ მიერ ამ დებულების შემეცნება-არშემეცნებაზე. ის ვითარება, რომ სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ორი სწორის ტოლია, არის „კეშმარიტება თავისთავად“.

ბოლცანომ ვერ შეძლო ბოლომდე თანმიმდევრულად განვეცთარებინა თავისი მოძღვრება „კეშმარიტებაზე თავისთავად“. მას ესმოდა, რომ კეშმარიტება არ შეიძლება არსებობდეს შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე. კეშმარიტება მისთვის არის ღმერთის ცოდნა სინამდვილეზე, ცოდნა იმისა, თუ რა და როგორ არსებობს. ეს კეშმარიტება, როგორც ღმერთის მიერ შემეცნებული, მაგრამ ჩვენ მიერ ჯერ შეუმეცნებელი სინამდვილე, არის „კეშმარიტება თავისთავად“. ამიტომ ბოლცანოსთვის „კეშმარიტება თავისთავად“ არ არსებობს ცნობიერების გარეშე, შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე. „კეშმარიტება თავისთავად“ ის კეშმარიტებაა, რომელიც არსებობს ღმერთის ცნობიერებაში, მაგრამ ჭერჭერობით ადამიანის ცნობიერებისათვის მიუღწეველი დაჩენილა. ამ ხეზე არსებული ფოთლების რიცხვი შემეცნებელია ღმერთის მიერ და ამიტომ არის იგი კეშმარიტება. ჩვენ არ ვიცით ეს რიცხვი, ის ჩვენთვის „კეშმარიტებაა თავისთავად“.

ჰუსერლი „ასწორებს“ ბოლცანოს თვალსაზრისს და თვლის, რომ კეშმარიტება არსებობს შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე, შემმეცნებელ სუბიექტამდე. ჰუსერლი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ კეშმარიტება არსებობს შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე, კერძოდ, ადამიანის ცნობიერების გარეშე და წერს: „ჯერ არავის მოსვლია თავში უარეყო როგორც უ ა ზ რ ო ბ ა გარკვეული გეოლოგიური და ფიზი-

კური თეორიები, რომლებიც ადგენენ ადამიანის გვარის დასაწყისსა და ბოლოს“.

ჰუსერლს კვლავ არ სურს გაიგოს განსხვავება, რომელიც არსებობს რაიმე თეორიის კუთვნილ ჰემმარიტებასა და ამ თეორიის (ჰემმარიტების) შესაბამის სინამდვილეს შორის. ადამიანთა გვარის წარმოშობის ფაქტი მოხდა გარკვეულ პირობებში, უფრო ადრე, ვიდრე გაჩნდებოდა ჰემმარიტება ამ ფაქტის შესახებ. იმის შემდეგ, რაც შევიმეცნეთ ეს ფაქტი, ეს პირობები და შევქმენით თეორია, ჩვენ ვიცით (ან ვთვლით, რომ ვიცით), როგორ წარმოიშვა ადამიანთა გვარი. მაგრამ აქედან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს, რომ ადამიანთა გვარის წარმოშობა ჰემმარიტებაა. შეიძლება არ უარეყოთ უაზრობების სახით გეოლოგიური და ფიზიკური თეორიები ადამიანთა გვარის წარმოშობის შესახებ, მაგრამ ამ თეორიების აღიარება არ ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ამ თეორიების კუთვნილი ჰემმარიტებები ამ თეორიების შექმნამდე არსებობდნენ. ჰუსერლი უკანა რიცხვით მიაწერს ჰემმარიტობის ნიშანს ყოფიერებას, საქმის ვითარებას, საგანთა კავშირებს: რახან ჩვენ შევიმეცნეთ საგანთა კავშირი და ვფლობთ ჰემმარიტებას ამ კავშირების შესახებ, თავად ეს კავშირები, უკეთ, ამ კავშირთა გარკვეულობა, ჰემმარიტებად წარმოგვიდგება.

5. ჰუსერლი სწყვეტს ჰემმარიტებას „მოაზროვნე გონებას“ და ამტკიცებს: „ჰემმარიტებას არსებითი მიმართება რომ ჰქონოდა მოაზროვნე გონებებთან, ის წარმოიშობოდა და მოისპობოდა მათთან ერთად, თუ ცალკეულ პიროვნებებთან ერთად არა, ყოველ შემთხვევაში გვართან ერთად. არ იარსებებდა არც ნამდვილი ობიექტურობა, არც ჰემმარიტება, არც ყოფიერება“.

რადგან ეს არგუმენტი მიმართულია იმ თეორიის წინააღმდეგ, რომლის თანახმადაც ჰემმარიტება გაპირობებულია გვარის ორგანიზაციით, ის სწორია; სწორია იმდენად, რამდენადაც ეს თეორია უარყოფს ჰემმარიტებას როგორც ასეთს. მაგრამ ის პრინციპულად მცდარია, რადგან უარყოფს ჰემმარიტების კავშირს მოაზროვნე გონებებთან. რა თქმა უნდა, ჰემმარიტება „წარმოიშობა“ „მოაზროვნე გონებებთან“ ერთად. ამ უკანასკნელთა გარეშე იარსებებდა ბუნება როგორც საგნებისა და მათი კავშირების გარკვეული სისტემა, მაგრამ არ იარსებებდა ჰემმარიტება მათ შესახებ. თუ ჰემმარიტებას დავაკავშირებთ „მოაზროვნე გონებებთან“, ფიქრობს ჰუსერლი, მაშინ ჩვენ უარეყოფთ ნამდვილ ობიექტურობას, ჰემმარიტებას, ყოფიერებას. კი მაგრამ ისმება კითხვა: რატომ უარიყოფა ამ შემთხვევაში ყოფიერება? უარიყოფა ის იმიტომ, რომ ყოფიერება არსებობს როგორც გარკვეული ყოფიერება და ის, რომ იგი არის და ასე ან ისე გარკვეუ-

ლია. წარმოადგენს სწორედ ქეშმარიტებას, მაშასადამე, თუ არ არის ქეშმარიტება, არ არის არც ყოფიერება.

რა არის ბოლოს და ბოლოს საგნის გარკვეულობა, რასაც ჰუსერლი აიგივებს „ქეშმარიტებასთან თავისთავად?“ სამყაროს საგნები ერთმანეთთან კავშირში არიან და ამ ურთიერთკავშირში განსაზღვრავენ ერთმანეთს. ამ კავშირებსა და მიმართებებში ისინი ამჟღავნებენ თავიანთ თვისებებს. ისინი დარჩებოდნენ „საგნებად თავისთავად“, გაურკვეველ რაიმედ ამ კავშირებისა და მიმართებების გარეშე. ამ კავშირებსა და მიმართებებში აქვთ მათ გარკვეულობა, ე. ი. სწორედ მათში — კავშირებსა და მიმართებებში — იკავებენ ისინი გარკვეულ ადგილს სინამდვილას სისტემის შიგნით. როგორც არ უნდა იყოს ეს კავშირები და მიმართებები — ჰუსერლის სიტყვებით რომ ვთქვათ — რეალური თუ იდეალური, ისინი რჩებიან კავშირებად და მიმართებებად და არ წარმოადგენენ ქეშმარიტებებს. ქეშმარიტება ამ კავშირებისა და მიმართების შემეცნებაა, ჩვენებაა საგნების ადგილისა სამყაროს სისტემაში, რომელიც ამ საგნების გარკვეულობას, კონსტრუირებას ახდენს. ნამდვილი ობიექტურობა, ყოფიერების ობიექტურობა იმის აღიარებაა, რომ ყოფიერება არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ცნობიერების გარეთ. ქეშმარიტების ობიექტურობა კი იმას, ვინც არ ემსახურება, რომ ქეშმარიტება ცნობიერებისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელია და ცნობიერების გარეთ არსებობს, არამედ იმას, რომ ცნობიერების შემეცნებითი პროცესების შინაარსი არაა დამოკიდებული ცნობიერების სტრუქტურაზე, ორგანიზაციაზე, შემეცნებლის ფსიქიკაზე. ნამდვილი ქეშმარიტება შეფარდებით დამოუკიდებელია ცნობიერებისაგან, რადგან აბსოლუტურად დამოკიდებულია საქმის ობიექტურ ვითარებაზე.

6. როცა კანტი ლაპარაკობდა ქეშმარიტების აუცილებლობაზე, ყველაფერი გასაგები იყო: ცნობიერების აპრიორული ფორმები ყველა შემეცნებელ სუბიექტს — ადამიანს — იგივეობრივი აქვს, აპრიორული ფორმებით გრძნობადი მასალის გაფორმების კანონზომიერება ყველას ერთი აქვს, ამიტომ ქეშმარიტებას, ქეშმარიტ დებულებას ყველასთვის აქვს მნიშვნელობა, ის ყველასთვის აუცილებელია. ჩვენ აქ არ ვეხებით კანტის მკდარ მოძღვრებას ცნობიერების აპრიორული ფორმების შესახებ. ჩვენ მხოლოდ იმას ვუსვამთ ხაზს, რომ ეს თვალსაზრისი ვაჰაგები თვალსაზრისია.

ასევე გასაგებია დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისი, თუმცა ეს უკანასკნელი პრინციპულად განსხვავდება კანტის თვალსაზრისისაგან. ქეშმარიტება — თუკი ის მართლაც ქეშმარიტებაა, ქეშმარიტი მსჯელობაა, — მნიშვნელობის მქონეა, აუცილებელია შემეცნე-

ნებელი სუბიექტისათვის, რადგან ის არაა დამოკიდებული შემმეცნებელი სუბიექტის სტრუქტურაზე. ჭეშმარიტება არის შემმეცნებელი სუბიექტის აზრთა შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე, ის რეალური სინამდვილის კავშირებით და მიმართებებითაა განსაზღვრული, მნიშვნელობის მქონეა, აუცილებელია ყველა გონიერი, მოაზროვნე არსებისათვის.

ჭუსერლი, რომლის თანახმადაც ჭეშმარიტება არსებობს თავისთავად. თავისთავადი მნიშვნელობისა და აუცილებლობის მქონეა, რომლის თანახმადაც ჭეშმარიტება აუცილებელი იყო მაშინაც კი, როცა არ არსებობდა შემმეცნებელი სუბიექტი და ასეთივე დარჩება მაშინ, როცა აღარ იარსებებენ მოაზროვნე არსებები, ასეთ შეცდომას აკეთებს: საქმის ვითარებასთან ერთად ის შემმეცნებელ სუბიექტსაც იწარებს. ბიუტონის მიერ აღმოჩენილი მიზიდულობის კანონი აუცილებელი იქნებოდა შემმეცნებელი სუბიექტისათვის, ამ უკანასკნელს რომ ბიუტონამდე სცოდნოდა ეს კანონი. რა თქმა უნდა, ის „აუცილებელი“ იქნებოდა ვარდნილი ქვისათვის, მაგრამ აქ ხომ ლაპარაკია არა ქვის ვარდნის ფაქტზე, არამედ ჭეშმარიტებაზე ამ ფაქტის შესახებ.

მიზიდულობის დებულების ჭეშმარიტება აუცილებელია როგორც ადამიანისათვის, ისევე „ანგელოზებისა და ღმერთებისათვის“, რადგან ის გამოხატავს ნამდვილ მდგომარეობას, საქმის ობიექტურ ვითარებას, რეალურ მოვლენათა გარკვეულ კავშირს. მაგრამ დიდი შეცდომა იქნებოდა, რომ ეს რეალური, მატერიალური მოვლენების კავშირი ჭეშმარიტებად ჩაგვეთვალა.

არსებითად ვერც ჭუსერლმა შეძლო ბოლომდე თანმიმდევრულად განეცხთარებინა თავისი მოძღვრება „ჭეშმარიტების თავისთავად“ შესახებ, იმ ჭეშმარიტების შესახებ, რომელიც არსებობს „მოაზროვნე გონებათაგან“ დამოუკიდებლად. „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში (თუმცა უკვე პირველ ტომშიც ვპოულობთ ამგვარ აზრს) ჭუსერლი იძლევა ჭეშმარიტების ოთხგვარ გაგებას. თავად ჭუსერლი აღიარებს ყოველ მათგანს, მაგრამ ძირითადი განსაზღვრების სახით გამოყოფს განსაზღვრებას, რომელიც დაკავშირებულია „მოაზროვნე გონებებთან“: ამ განსაზღვრების მიხედვით ჭეშმარიტება არის *adaequatio rei et intellectus* — საგნისა და აზრის თანხმობა. ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ფსიქოლოგიზმისაგან განთავისუფლების მიზნით ჭუსერლი ჭეშმარიტებას სწყვეტს მოაზროვნე სუბიექტს და ჭეშმარიტების ონტოლოგიზაციას ახდენს. ამით ის პლატონიზმის აღორძინებას ახდენს: იდეა (ჭეშმარიტება) არსებობს ობიექტურად. მაგრამ ჭუსერლს არ სურს იცოს პლატონის მიმდევარი, არ სურს გაიზიაროს პლატონის მოძღვრე-



ბა იმ სახით, რა სახითაც წარმოდგენილია ის ტრადიციულ ინტერპრეტაციაში. კეშმარიტება (იდეა) არ არის რეალობა, ამტკიცებს ჰუსერლი, ის კი არ არსებობს რეალურად, არამედ მნიშვნელობის მქონეა. დამოუკიდებელია ცნობიერებისა და შემეცნებისაგან. „კეშმარიტებას არსებითი მიმართება რომ ჰქონოდა მოაზროვნე გონებებთან, ის წარმოიშობოდა და მოისპობოდა მათთან ერთად, თუ ცალკეულ პიროვნებებთან ერთად არა, ყოველ შემთხვევაში გვართან ერთად. არ იარსებებდა არც ნამდვილი ობიექტურობა, არც კეშმარიტება, არც ყოფიერება“<sup>29</sup>.

7. ჰუსერლი არ დაეთანხმებოდა ჩვენს საყვედურს იმის თაობაზე, რომ ის კეშმარიტების ონტოლოგიზაციას ახდენს. გვაანალიზოთ ეს მომენტი. ჰუსერლი ამტკიცებს, რომ კეშმარიტება იდეალურია; იდეალურია, რადგან დროსა და სივრცეში არაა. მართლაც, არ შეიძლება რაიმე ვთქვათ იმის წინააღმდეგ, რომ კეშმარიტება დებულებისა „ $2 \times 2 = 4$ “, ან კეშმარიტება წინააღმდეგობის პრინციპისა არ არის დამოკიდებული სივრცით გარკვეულობაზე. კეშმარიტება სივრცით ფაქტებზე თავად, რა თქმა უნდა, არაა სივრცითი.

კეშმარიტება არ არის დროში: როგორც ვთქვით, აქ საკითხი არ ეხება ჩვენი შემეცნების განვითარებას, რის შესახებაც ვერავენ იტყვის იმას, რომ ის დროის გარეშე ხდება. კითხვა ეხება თავად კეშმარიტებას, მაგალითად კეშმარიტებას იმის შესახებ, რომ  $2 \times 2 = 4$ , რომ სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ორი სწორის ტოლია და ა. შ. ამ კეშმარიტებათა შესახებ ვერ ვიტყვით, რომ ისინი დროში არიან, „კეშმარიტების აღმოჩენა“ გამოთქმაა, რომელიც ნიშნავს საგანთა გარკვეული მიმართების აღმოჩენას, ობიექტური საქმის ვითარების ასახვას, შემეცნებას. ეს აღმოჩენა ხდება დროში, მაგრამ კეშმარიტებას, როგორც ობიექტური ვითარების ასახვას, „ხატს“, რა თქმა უნდა, არ ახასიათებს დროითი მომენტი. კეშმარიტება დროში არსებული ფაქტის შესახებ თავად არაა დროითი. 1812 წელს ნაპოლეონის რუსეთში შეჭრის ფაქტი დროში მოხდა, მაგრამ კეშმარიტება ამ ფაქტის შესახებ არ არის დროითი თვისების მქონე. დროში ხდება ამ ფაქტის შემეცნება, დროშია აზროვნება ამ ფაქტის შესახებ, ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესები, რომლებსაც კეშმარიტებასთან მივყავართ.

კეშმარიტების მოწყვეტა აზრისაგან, შემეცნების პროცესისაგან, ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესისაგან კეშმარიტების ონტოლოგიზაციაა; ამ შემთხვევაში სულ ერთია, თუ რა ფორმას მიიღებს ეს ონტოლოგიზაცია. დებულება იმის შესახებ, რომ კეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შინაარსია, რომელიც არაა დამოკიდებული ადამი-

<sup>29</sup> ო. Гуссерль, Логические исследования, გვ. 113.

ანზე და კაცობრიობაზე. სრულიადაც არაა კეშმარიტების მოწყვეტა სუბიექტის შემეცნებითი მოქმედებისაგან. კეშმარიტება შემეცნებითი, მანასადამე, ფსიქიკური მოქმედების შედეგია. შემეცნებითი, ფსიქიკური პროცესი დროში მიმდინარეობს და ჩვენ მას არ ვახასიათებთ როგორც იდეალურს: ეს მოქმედება დროში მიმდინარეობს, ყოველ ცნობიერებაში თავისებური და ინდივიდუალურია. ის მრავალგვარია, რადგან ობიექტურ რეალობას, გარკვეულ ობიექტურ საქმის ვითარებას იმეცნებს, ასახავს მრავალი სუბიექტი. ამ მოქმედების შედეგი — კეშმარიტება კი ერთია. ის ინდივიდუალური ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესების, სინთეზისა და თავისებურებაზე კი არ არის დამოკიდებული, პრაქტიკულად დამოკიდებულია მის მიერ ასახულ სინამდვილეზე, კეშმარიტების მიერ ასახულ ობიექტურ საქმის ვითარებაზე.

ს. რუბინშტეინი, რომელსაც ჩვენ არ დავეთანხმებით ანტიფსიქოლოგიზმისა და ობიექტური იდეალიზმის გაიგივებაში („ობიექტური იდეალიზმი ე. წ. ანტიფსიქოლოგიზმის სახით“, — წერს ის, იხ. მისი „Бытие и сознание“, გვ. 34), შესანიშნავად გვიხსნის საკითხს კეშმარიტების იდეალურობის შესახებ და კეშმარიტების კავშირს ფსიქიკურ შემეცნებით პროცესთან<sup>30</sup>. „ფსიქიკური მოქმედების როგორც შემეცნებითი მოქმედების პროდუქტა, საშუალებით, — წერს ს. რუბინშტეინი, — ხდება გადასვლა ცოდნის იდეალური შინაარსის სფეროში (სწორედ ისაა იდეალური ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით). სწორედ ეს ნიშნავს იმას, რომ ფსიქიკური (შემეცნებითი — კ. ბ.) მოქმედება არის ობიექტური რეალობის ასახვა, სხვა სიტყვებით, რომ თავის რეზულტატურ გამოვლენაში, თავისი პროდუქტების საშუალებით ეს მოქმედება გადადის რაღაც თვისებრივად განსხვავებულში, სპეციფიკურში — ყოფიერების სხვადასხვა მხარეებსა თუ თვისებების მათემატიკურ, ფიზიკურ და ა. შ. ცოდნაში“. „რადგან ცოდნის შინაარსი ყოფიერებაზეა დამოკიდებული და ცოდნის სისტემის სხვადასხვა ნაწილი ურთიერთ-მიმართებაშია, ეს შინაარსი იძენს, გარკვეული აზრით, დამოუკიდებლობას სუბიექტისაგან“<sup>31</sup>. რუბინშტეინი სწორად მიუთითებს, რომ ცოდნის შინაარსის ამ შეფარდებით დამოუკიდებლობაში უნდა დავინახოთ ობიექტური იდეალიზმის გნოსეოლოგიური ფესვები. ობიექტური იდეალიზმი იდეის, ცოდნის იდეალური შინაარსის, კეშმარიტების

<sup>30</sup> კეშმარიტების იდეალურად ჩათვლა, საერთოდ ლაპარაკი კეშმარიტების იდეალურობის შესახებ ბევრს შეიძლება მოეჩვენოს არა მხოლოდ უცნაურად, არამედ იდეალისტურ მსჯელობადაც. ამიტომ გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით მე ქვემოთ მომყავს დებულებები ს. რუბინშტეინის წიგნიდან, რომელმაც ჩვენს ლიტერატურაში სრული მოწონება დაიმსახურა.

<sup>31</sup> С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, гв. 44.

ონტოლოგიზაციას, ჰიპოსტაზირებას ახდენს, სუბიექტს აზროვნებით მოქმედებას უპირისპირებს მათ.

იქმნება მცდარი ალტერნატივა: ან ცოდნის შინაარსი ობიექტურია და: მაშინ ეს ცოდნა (კეშმარიტება, იდეა) არსებობს სუბიექტის, სუბიექტის შემეცნებითი მოქმედების გარეშე, ანდა ის სუბიექტის შემეცნებითი მოქმედების პროდუქტია და მაშინ სავსებით სუბიექტურია. ჰუსერლი იცავდა სრულიად მართებულ თვალსაზრისს — ანტიფსიქოლოგიზმს, მაგრამ სავსებით უგულებელყო სუბიექტის შემეცნებითი მოქმედება.

მაშ ასე, კეშმარიტება, როგორც ჩვენი ცოდნის შინაარსი, იდეალურია, ის იდეალურია როგორც ფსიქიკური შემეცნებითი მოქმედების შედეგი და არა როგორც დროში მიმდინარე ფსიქიკური პროცესი. სუბიექტისაგან კეშმარიტების შეფარდებითი დამოკიდებულება ნიშნავს იმას, რომ ის აბსოლუტურად დამოკიდებულია ობიექტურ სინამდვილეზე. ობიექტურ საქმის ვითარებაზე.

8. ლოგიკასა და გნოსეოლოგიაში არსებული ანთროპოლოგიზმის კრიტიკა ჰუსერლის მიერ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ მიმართული ბევრი მისი არგუმენტი არღვევს ამ თეორიის საფუძვლებს, აჩვენებს მის მცდარობას, უფრო მეტიც — აბსურდულობას: კიდევ იმიტომ, რომ ამ არგუმენტების ერთი ნაწილი მიზანს ვერ აღწევს. ეს უკანასკნელი ვითარება საინტერესოა, რადგან ეს არგუმენტები უშუალოდ არიან დაკავშირებული ჰუსერლის იდეალისტურ თვალსაზრისთან.

განვიხილოთ მოკლედ არგუმენტების ორივე რიგი. არგუმენტების პირველ რიგზე ჩვენ უკვე დაწვრილებით ვილაპარაკეთ. მათი არსი ასეთია: თუ კეშმარიტება დამოკიდებულია შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციაზე, სტრუქტურაზე, მაშინ შემეცნებელი სუბიექტის ყოველმა სახემ უნდა შექმნას სამყაროს თავისი განსაკუთრებული სურათი, თავისი განსაკუთრებული მეცნიერება, თავისი განსაკუთრებული კეშმარიტება; ის, რაც შემეცნებელი სუბიექტების ერთი სახისათვის (მაგალითად, ადამიანისათვის) კეშმარიტებაა, შემეცნებელი სუბიექტების სხვა სახისათვის შეიძლება იყოს მცდარობა. მაგრამ კეშმარიტი დებულება ევკლიდურ სივრცეში სამკუთხედის შიდა კუთხეების ჯამის შესახებ არ შეიძლება იყოს არაკეშმარიტება, არ შეიძლება იყოს მცდარობა შემეცნებელი სუბიექტისათვის, რომელ გვარსაც არ უნდა ეკუთვნოდეს ის. და ჰუსერლი უეჭველად სწორია, როცა ამტკიცებს, რომ კეშმარიტება, მსგავსად კეშმარიტებისა იმის შესახებ, რომ  $2 \times 2 = 4$ , და მსგავსად მრავალი ასეთი კეშმარიტებისა, რჩება კეშმარიტებად,

მიუხედავად იმისა, თუ ვინ იმეცნებს მას — ადამიანი, ანგელოზი თუ ღმერთი.

ჩვენ შეგვიძლია ამას დავეუმატოთ: ქვეშაობა არ არის დამოკიდებული არც ადამიანზე და არც კაცობრიობაზე, ის შე ფ ა რ დ ე ბ ი თ დამოუკიდებელია, შემმეცნებლის ცნობიერების სტრუქტურისაგან დამოუკიდებელია, რადგან აბსოლუტურად დამოკიდებულია ობიექტურ საქმის ვითარებაზე.

არგუმენტების მეორე რიგს პირველი რიგისაგან განსხვავებული ხასიათი აქვს. ამ არგუმენტაციის არსება ასეთია: თუკი ჩვენ ვალიარებთ, რომ ქვეშაობა დამოკიდებულია შემმეცნებელი სუბიექტის გარკვეული სახის ორგანიზაციაზე, სტრუქტურაზე, მაშინ აუცილებლობით მივალთ რელატივიზმამდე: შემმეცნებელი სუბიექტის სახე საგანთა (ქვეშაობების) საზომია. რამდენიცაა ასეთი სახე, იმდენია ქვეშაობაც. სახის ორგანიზაციის შეცვლასთან ერთად იცვლება ქვეშაობაც.

ჯერჯერობით ეს არგუმენტი იმეორებს პირველ არგუმენტს. მაგრამ ჰუსერლი არ ჯერდება ნათქვამს და განაგრძობს: სახის ორგანიზაციის შეცვლასთან ერთად, უნდა შეიცვალოს არა მარტო ქვეშაობა, არამედ უნდა შეიცვალოს აგრეთვე სამყარო. „და აი ჩვენ მხიარულად ვთამაშობთ: სამყაროდან წარმოდგება ადამიანი, ადამიანიდან კი — სამყარო: ღმერთი ქმნის ადამიანს, ადამიანი კი — ღმერთს.“

ჩვენ სულაც არ გვსურს დავიცვათ ანთროპოლოგიზმი და რელატივიზმი, რომელთა აბსურდულობაზე უკვე გვქონდა საუბარი, მაგრამ პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ ჰუსერლის ამ მსჯელობას ვერ დავეთანხმებოთ. საქმე ის კი არაა, რომ ეს არგუმენტი სუსტია, მცდარია, არამედ ისაა, რომ ამ არგუმენტის აზრი ნათლად აჩვენებს ჰუსერლის თვალსაზრისის მცდარობას. განა სახის ორგანიზაციის ცვლილებასთან ერთად უნდა შეიცვალოს თავად სამყაროც? ეს სრულიადაც არ გამოძინარეობს ანთროპოლოგისტური გნოსეოლოგიიდან. ამ თეორიიდან გამოძინარეობს საეხებით სხვა რამ, კერძოდ ის, რაზეც ადრე მიუთითა ჰუსერლმა და რაც ჩვენ რამდენჯერმე აღვნიშნეთ, კერძოდ: თუ ქვეშაობა სახის ორგანიზაციაზეა დამოკიდებული, მაშინ არ შეიძლება არსებობდეს ერთი ქვეშაობა შემმეცნებელი არსებების ყველა შესაძლებელი სახისათვის, მაშინ ყოველი სახე შექმნიდა სამყაროს საკუთარ განსაკუთრებულ სურათს, საკუთარ განსაკუთრებულ ქვეშაობებას, რომელიც სხვებისათვის მნიშვნელობის მქონე ქვეშაობებებისაგან განსხვავებული იქნება. ქვეშაობა დამოკიდებული იქნება „ადამიანზე, კაცობრიობაზე“, ე. ი. ის სულაც არ იქნება ქვეშაობა.

ანთროპოლოგიზმი წარმოადგენს რელატივიზმს და აგნოსტიციზმს. ის თვლის, რომ კეშმარიტება განსაზღვრულია შემმეცნებელი სუბიექტის სახის ორგანიზაციით, სტრუქტურით. მაგრამ, როგორც ითქვა, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ „ჩვენ მზიარულად ვთამაშობთ: სამყაროდან წარმოდგება ადამიანი, ადამიანიდან კი — სამყარო“. ჰუსერლის გამოთქმა რომ გადავსხვაფეროთ, ანთროპოლოგიზმიდან გამომდინარეობს შემდეგი: სამყაროდან წარმოიქმნება შემმეცნებელი არსებების სხვადასხვა სახეები (ე. ი. სახეები, რომელთაც განსხვავებული სტრუქტურის, ორგანიზაციის ცნობიერება აქვთ), ხოლო ისინი მნიშვნელოვანია სამყაროს სხვადასხვა სურათებს, სხვადასხვა კეშმარიტებებს ერთი და იმავე საგნების შესახებ. სამყაროს ნამდვილი სურათი, ობიექტური საქმის ვითარებით განსაზღვრული კეშმარიტი ცოდნა მიუღწევადია.

ჰუსერლის თვალსაზრისის შეცდომა ის კი არაა, რომ მან ვერ შენიშნა ანთროპოლოგიზმის ეს შედეგი — ჰუსერლი ხომ თავად ლაპარაკობს ამაზე; მისი შეცდომა ისაა, რომ მან ანთროპოლოგიზმს დააბრალა უფრო მეტი: ჰუსერლის აზრით, ამ თეორიის თანახმად სხვის ორგანიზაციის ცვლილებასთან ერთად სამყაროც უნდა შეიცვალოს.

იბადება კითხვა: რას ეყრდნობა ეს ბრალდება? ჰუსერლი ახდენს კეშმარიტების ონტოლოგიზაციას, კეშმარიტებას იგივეებს სინამდვილესთან და ამის შემდეგ ელარ ასხვავებს ერთმანეთისაგან „სამყაროს სურათს“ და თავად სამყაროს, კეშმარიტებას და ობიექტურ საქმის ვითარებას. მართალია, ის უხეშად, ტლანქად კი არ აიგივებს ერთმანეთთან კეშმარიტებასა და ობიექტურ საგანს, არამედ მიიჩნევს, რომ სინამდვილე კი არ აპირობებს კეშმარიტებას, არამედ, პირიქით, კეშმარიტება განაპირობებს სამყაროს არსებობას. ჰუსერლის თანახმად, კეშმარიტების შეფარდებითობის შედეგია სამყაროს არსებობის შეფარდებითობა: „რადგან სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა ერთობლივი საგნობრივი ერთიანობა, რომელიც შეესატყვისება მთელი ფაქტიური კეშმარიტების იდეალურ სისტემას და მისგან მოუცილებელია“ და „საგანი არსებობს მხოლოდ კეშმარიტებაში და კეშმარიტების ძალით“<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> კეშმარიტების არსებობა კი არ არის დამოკიდებული საგანზე, არამედ პირიქით, საგნის არსებობაა დამოკიდებული კეშმარიტებაზე. „Gegenstand, der nur ist, wenn die Wahrheit besteht“ გვ. 121. და შემდეგ: „Halten wir uns an die einzigen Spezies, die wir tatsächlich kennen, die animalischen, so bedingte Änderung ihrer Konstitution eine „Änderung der Welt“ და ეს იმტომ, რომ სამყაროს არსებობა დამოკიდებულია კეშმარიტების არსებობაზე!

ჩვენ არ ვთვლით სადავოდ იმას, რომ სამყარო არის ერთობლივი საგნობრივი ერთიანობა. მაგრამ დებულება, რომ ის შეესატყვისება მთელი ფაქტობრივი ქეშმარიტების იდეალურ სისტემას, აშკარა უაზრობაა. ეს დებულება პლატონიზმის თავისებური სახეა, პლატონიზმს კი თავად ჰუსერლი განადგურებულ მოძღვრებად მიიჩნევს. პლატონიზმი ჰუსერლს იმდენად მცდარ მოძღვრებად მიაჩნია, რომ ზედმეტად თვლის მის კრიტიკასაც კი.

რათა ზაზი გავუსვათ ქეშმარიტების ჩვენ გაგებასა და ჰუსერლის კონცეფციას შორის არსებულ პრინციპულ განსხვავებას, აღვნიშნავთ შემდეგა: ნამდვილი არსებობის სამყაროს ცოდნაში, მეცნიერებაში, შეესატყვისება ქეშმარიტებათა სამყარო; სამყაროში არსებულ საგანთა და მოვლენათა კავშირებს ცოდნის სისტემაში შეესატყვისება ქეშმარიტებათა გარკვეული კავშირი. სამყარო საგნობრივი ერთიანობაა (აქ საგანში იგულისხმება არა მარტო მატერიალური, არამედ გონითიც — სამყარო როგორც მთელი). მეცნიერული ცოდნის იდეალი, რომლისკენაც მისწრაფვის შემეცნება, რომელსაც ის ასიმპტოტურად უახლოვდება, მაგრამ ვერასოდეს ვერ აღწევს, არის ქეშმარიტებათა სისტემა. ეს სისტემა შეესატყვისება სამყაროს სისტემას, რადგან სამყაროც სისტემაა, კანონზომიერი მთელია და არა უფორმო, ქაოსური რაღაც.

ჰუსერლის თვალსაზრისი პრინციპულად საპირისპიროა: არსებობს („existiert“) ქეშმარიტებათა იდეალური სამყარო, რომელიც დროისა და სივრცის გარეშეა. ეს იდეალური სამყარო ახდენს რეალური სამყაროს კონსტიტუირებას. იდეალური სამეფოს ქეშმარიტებათა ერთიანობა, სისტემა განსაზღვრავს საგნობრივი სამეფოს ერთიანობას, სისტემას.

იბადება კითხვა: რაღა განსხვავებაა პლატონიზმსა და ჰუსერლის თეორიას შორის? ჯერჯერობით ეს განსხვავება ასეთია: პლატონი, ტრადიციული ინტერპრეტაციის მიხედვით, „გულუბრყვილოდ“ თვლიდა, რომ იდეების სამყარო სივრცეშია. ცხადია, ეს შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავდა. ჰუსერლი უკუაგდებს ამ გულუბრყვილო შეხედულებას და ფიქრობს, რომ ქეშმარიტებათა იდეალური სამეფო არ არსებობს „საღდაც ცარიელ სივრცეში“. მაგრამ პლატონის თეორიის განთავსუფლება ამგვარი „გულუბრყვილობისაგან“ სულაც არ ათავისუფლებს ქეშმარიტების ჰუსერლისეულ თეორიას პლატონიზმისაგან.

ზემოთ თქმულის საფუძველზე იქმნება თავისებური სურათი: არსებობს იდეალურ ქეშმარიტებათა სამეფო. ის არსებობს შემეცნებების გარეშე, ყოველგვარ შემეცნებაზე ადრე, ყოველგვარ შესაძლებელ შემეცნებელ სუბიექტზე ადრე. ეს სამეფო განსაზღვრავს საგნობრივი

სამყაროს სტრუქტურას, ამ უკანასკნელის კონსტიტუირებას ახდენს: ეს სამეფოები კორელაციაში არიან ურთიერთთან. ყოფიერებას თავის-თავად, წერს ჰუსერლი, შეესაბამება „ქეშმარიტება თავისთავად“. ჰუსერლის აზრით, უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვი, რომ „ქეშმარიტებას თავისთავად“ შეესატყვისება ყოფიერება თავისთავად.

რევოლუციამდელ რუსეთში მოღვაწე ფილოსოფოსი ლანცი ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ ისტორიულ ღირებულებად მიიჩნევს იმას, რომ ჰუსერლმა აღმოაჩინა ქეშმარიტებათა იდეალური სამყარო როგორც წმინდა მეცნიერების სამეფო. „ეს არის წმინდა მეცნიერების სამეფო“ — წერს ის. „ყოფიერების სამყარო მთელი თავისი დეტალებით აისახება ამ სამყაროში, როგორც უცნაურ სარკეში. ყოველი საგანი, საგნის ყოველი მცირე ნაწილი არეკლება მასში იდეალური აჩრდილის სახით. და ეს აჩრდილი, რომელიც თავად საგანზე აღრეა დაბადებული, ცხოვრობს იქ მარადიულად, სიერცისა და დროის გარეშე“<sup>33</sup>.

ანთროპოლოგიზმთან ბრძოლის პროცესში ჰუსერლი უკიდურესობამდე მიდის: ანთროპოლოგიზმისაგან ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის განთავისუფლების მიზნით ის არა მარტო უარყოფს თეორიას, რომლის თანახმადაც ქეშმარიტება შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციაზეა დამოკიდებული, არამედ შემეცნების თეორიიდან თავად შემეცნებელ სუბიექტსაც ააქვებს. ქეშმარიტებათა იდეალური სამეფო — აი რა არის მეცნიერება. მეცნიერებას არ ქმნის შემეცნებელი ცნობიერება. მეცნიერება არსებობს, თუმცა არსებობს არა რეალურად, როგორც სავნობრივი ყოფიერება, არამედ იდეალურად, როგორც მნიშვნელობის საზრისების სისტემა.

ქეშმარიტებისა და ქეშმარიტებათა სისტემის ონტოლოგიზაცია მეცნიერების ონტოლოგიზაციაა. რა თქმა უნდა, გარკვეული აზრით, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მეცნიერების ობიექტურ არსებობაზე (მეცნიერების ობიექტურ რეალობაზეც კი). სინამდვილის შემეცნების პრო-

---

<sup>33</sup> Вопросы философии и психологии. Москва. 1939. № 111, (98), ст. 433. ლანცი მთლად სწორად არ გადმოსცემს ჰუსერლის შეხედულებებს. მაგალითად, ის წერს: „ქეშმარიტება ყოველთვის ქეშმარიტება რამეს შესახებ, ამიტომ ის აუცილებლობით გულისხმობს, უფრო კარგად რომ ვთქვათ, ადგენს საგანს“.

წინადადების პირველი ნაწილი, კერძოდ, აზრი იმის შესახებ, რომ ქეშმარიტება ქეშმარიტება რამეს შესახებ და ამიტომ გულისხმობს საგანს, არავითარ სიმცდარეს არ შეიცავს. მაგრამ როცა ვამბობთ იმას, რომ ქეშმარიტება ადგენს საგანს, ჩვენ უფრო კარგად კი არ გამოვთქვამთ აზრს, არამედ ნათქვამის საწინააღმდეგოს ვამტკიცებთ. გარდა ამისა: განა „ქეშმარიტება თავისთავად“ ქეშმარიტება რამეს შესახებ?

ცესში ამ შემეცნებითი მოქმედების შედეგები — ცნებები, იდეები — ქმნიან გარკვეულ ლოგიკურ სისტემას. ცნებებსა და მსჯელობებს შორის კავშირის ეს სისტემა შედარებით დამოუკიდებელია შემეცნებელი სუბიექტის მიმართ, მიუხედავად იმისა, რომ ის ამ სუბიექტის შემეცნებითი მოღვაწეობის პროდუქტია. უფრო მეტიც, ის შედარებით დამოუკიდებელია იმ ცალკეული საგნების მიმართაც, რომელთა შესწავლის საფუძველზეცაა მიღებული. მეცნიერული ცოდნის ეს სისტემა ინდივიდუალური, დროში არსებული, ამა თუ იმ სუბიექტის ცნობიერებაში მიმდინარე ფსიქიკური პროცესი კი არ არის, არამედ მეცნიერული ცოდნის სწორედ იდეალური შინაარსია. არ შეიძლება ის მოვწყვიტოთ შემეცნებით მოქმედებას, ცნობიერებას და ვამტკიცოთ მისი დამოუკიდებლობა როგორც ცნობიერებისაგან, ისე ობიექტური სინამდვილისაგან; ეს შინაარსი არის ცნობიერების შემეცნებითი მოქმედების შედეგი (და არა თავად ეს შემეცნებითი მოქმედება), რომელიც ობიექტური საქმის ვითარებითაა განსაზღვრული, გაპირობებული.

ჰუსერლის შეცდომა ისაა, რომ მასთან ჰეგელიანიტიზმი მოწყვეტილია ცნობიერების შემეცნებითი მოქმედებისაგან („ჰეგელიანიტიზმი თავისთავად“), მეცნიერების იდეალური შინაარსი — რეალური სინამდვილისაგან (მეცნიერება არის ჰეგელიანიტიზმითა იდეალური სამეფო, რომელიც რეალური სამყაროსაგან დამოუკიდებლად არსებობს).

9. იმ პრავალ საკითხთაგან, რომელთა გადაწყვეტაც ბადებს ეკვს, ჩვენ კიდევ ერთ საკითხს შევხებით. ჰუსერლისათვის ფსიქოლოგია არის მეცნიერება ფაქტების შესახებ. ამავე დროს, ის ფიქრობს, რომ ფაქტების შემსწავლელ მეცნიერებებს — ემპირიულ მეცნიერებებს — არ შეუძლიათ აღმოაჩინონ და დაადგინონ საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე კანონები. ისინი, ჰუსერლის აზრით, ადგენენ მხოლოდ გაურკვეველ, არაზუსტ („vague“) წესებს. ამგვარ წესებზე დაყრდნობილი ლოგიკის კანონები თავად გაურკვეველნი და არაზუსტნი იქნებიან, რაც ლოგიკური კანონების საზრისს ეწინააღმდეგება.

მაგრამ ემპირიულ მეცნიერებათა მასალის „ფაქტიურობიდან“ არ გამომდინარეობს ამ ფაქტთა კანონების ფაქტიურობა, ე. ი. გაურკვეველობა, უზუსტობა. ვითარება ასეთია: ან არსებობენ ობიექტურად მნიშვნელოვანი კანონები, რომლებიც მოქმედებენ რეალურ სინამდვილეში და რომელთაც ემორჩილებიან ფაქტები, ანდა ასეთი კანონები რეალურ სინამდვილეში არ არსებობენ. პირველ შემთხვევაში ნამდვილ შენეცნებას შეუძლია აღმოაჩინოს ისინი და უაზრობაა მათი ჩათვლა გაურკვეველ წესებად; ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მხოლოდ იმაზე, რომ



ზოგიერთ შემთხვევაში ეს კანონები ჯერ კიდევ არ არიან სავსებით ზუსტად ფორმულირებულნი, არ არიან ბოლომდე შემეცნებულნი. მეორე შემთხვევაში, ობიექტურად მნიშვნელად კანონების უარყოფით. ჩვენ უარყოფთ რეალური სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას და ვდგებით სკეპტიციზმის თვალსაზრისზე, რომელსაც ებრძვის ჰუსერლი.

ამ არგუმენტაციასთან კავშირშია ჰუსერლის ანალოგიური მსჯელობა: ბუნების კანონი არ არის აპრიორული, ის მხოლოდ ინდუქციით შეიმეცნება. ინდუქცია კი სააღბათო დანასკვეზე მეტს ვერასოდეს ვერ მოგვცემს.

მაგრამ, ჯერ ერთი, ბუნებისმეცნიერება—მაგალითად ფიზიკა — სულაც არ იზღუდება ინდუქციით. ისეთი მეცნიერება, როგორცაა ფიზიკა, შენდება არა მარტო ინდუქციის, არამედ დედუქციის საფუძველზეც. საერთოდ შეცდომა იქნებოდა ჩაგვეთვალა, რომ ბუნებისმეცნიერებებს არ ესაჭიროებათ დედუქცია.

მტკიცება — თითქოს ე. წ. ემპირიული მეცნიერებები არაზუსტი მეცნიერებებია, რომ ისინი ადგენენ მხოლოდ გაურკვეველ წესებს და არა კანონებს და რომ ამიტომ ეს მეცნიერებები არც არიან მეცნიერებები, ამ სიტყვის ზუსტი აზრით,—უსაფუძვლოა.

ე. წ. ცდისეული მეცნიერებების ფაქტობრივი მდგომარეობის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მათ ძალუძთ აღმოაჩინონ უპირობოდ და ობიექტურად მნიშვნელადი კანონები. მართალია, ზოგიერთი მათგანის ქემპარიტება შეფარდებითია, მაგრამ გარკვეულ სფეროში ისინი ინარჩუნებენ ობიექტურ მნიშვნელობას. მეორე მხრივ, ეს მეცნიერებები აღმოაჩინენ ზოლმე ისეთ კანონებსაც, რომელთა შესახებაც ვეღარ ვიტყვივით შეფარდებითი, ანდა — უფრო მეტიც — გაურკვეველნი არიანო. მაგალითად, მსოფლიო მიზიდულობის კანონი უპირობოდ მნიშვნელადი კანონია ისევე, როგორც სხვა ბევრი კანონი, რომლებიც დადგენილია ემპირიული მეცნიერებების, კერძოდ, ფიზიკის, ქიმიის მიერ.

ჩვენ უფრო შორსაც შეგვიძლია წავიდეთ! შეიძლება კი თანმიმდევრულად განვაავითაროთ აზრი იდეალური და რეალური კანონების პრინციპული განსხვავების შესახებ?

თუ დავეთანხმებით ჰუსერლს იმაში, რომ იდეალურის ნიშნებია „დროის გარეთ ყოფნა“, ზედროულობა, „ახლა“ და „აქ“ ნიშნების უქონლობა, მაშინ რეალური სამყაროს კანონიც, მაგალითად, მიზიდულობის კანონიც იდეალური გამოვა: მასაც ზედროული მნიშვნელობა აქვს, მასაც არ ახასიათებს ნიშნები „აქ“ და „ახლა“. ისევე, როგორც იდეალური ლოგიკური კანონები, — ჰუსერლის გამოთქმა რომ ვინმართ — „რეალიზდებიან“ დროში მიმდინარე აზრისეულ აქტებში,

მიზიდულობის კანონიც „რეალიზდება“ მატერიალური სამყაროს გარკვეულ ნოვლებში.

სინამდვილეში კი, რომ არ არსებობდეს მატერიალური სამყაროს ნოვლები, არ იარსებებდა არც მიზიდულობის კანონი, არც რეალობის სხვა კანონები. მსგავსად ამისა — რომ არ არსებობდეს აზროვნების აქტები, არც ლოგიკური კანონები იარსებებდა.

კანონი არის არა მხოლოდ გარკვეული „რა“, ის აგრეთვე „რაიმეს“ კანონია. თუ არ არსებობს ეს „რაიმე“, უაზრობაა ვილაპარაკოთ კანონზე. კანონის ცნება თანაფარდობითია, ის ეფარდება იმას, რის კანონსაც წარმოადგენს.

რა თქმა უნდა, ამით ჩვენ არ გვსურს ვთქვათ, რომ ლოგიკური კანონები ფსიქიკური განცდების კანონებია და რომ „რაიმე“, რის კანონებსაც წარმოადგენენ ისინი, ფსიქიკურია. ლოგიკური კანონები, რომლებიც ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესების შედეგად დგინდებიან, ფსიქიკური განცდებისაგან დამოუკიდებელნი არიან, რადგან მთლად დამოკიდებული არიან ობიექტურ საქმის ვითარებაზე. რეალურ სინამდვილეში ობიექტური საქმის ვითარება ისეთია, რომ ორი ურთიერთგამომრიცხავი ნიშანი ერთ საგანში ერთად ვერ იარსებებს.

პუსერლისათვის ლოგიკური კანონები აპრიორულია. ის პრინციპულად ასხვავებს მათ რეალური სინამდვილის, ემპირული მეცნიერებების „კანონებისაგან“. შეიძლება მოგეჩვენოს, რომ ეს თვალსაზრისი მართებულია. მართლაც, ჩვენ წინააღმდეგობის გარეშე არ შეგვიძლია ეამტყიკოთ, რომ რაიმე A საგანს აქვს ორი ურთიერთგამომრიცხავი ნიშანი, მაგალითად a და არა-a. ამავე დროს ჩვენ თავიდანვე ვიცით, რომ ლოგიკური წინააღმდეგობების გარეშე შეგვიძლია გავიაზროთ სამყარო, რომელშიც ძალია არა აქვს მიზიდულობის კანონს, გავიაზროთ მზის სისტემა, რომლის პლანეტებიც სრულიად სხვადასხვა მიმართულებით მოძრაობენ, გავიაზროთ რკინა, რომელიც სითბოსაგან ვიწროვდება და ა. შ.

ეს ვითარება ნათლად აჩვენებს, რომ ლოგიკურ კანონებსა და ე. წ. ცდისეულ მეცნიერებათა კანონებს შორის არსებობს განსხვავება. მაგრამ ეს სხვაობა იმაში კი არ გამოიხატება, რომ პირველნი აპრიორულია, ცდიდან არ არიან შემეცნებულნი, ხოლო მეორენი ემპირიული არიან. საქმე ისაა, რომ ლოგიკური კანონები ფორმალური კანონებია, ისინი ეხებიან საგანთა მიმართებების ფორმალურ თვისებებს. ლოგიკა არ სწავლობს კონკრეტულ საგნებს, მათ კონკრეტულ თვისებებს, მათ კონკრეტულ შინაარსობრივ კავშირებს. ყოველივე ამას სპეციალური ემპირიული მეცნიერებები სწავლობენ. რა თქმა უნდა, საგანთა მიმართებების ფორმალური თვისებებიც ცდის საფუძველზე შეიმეცნება,

მაგრამ მათი შემეცნებისათვის აუცილებელი არ არის ცალკეული საგნის თვისებების შესწავლა, ცალკეული საგნების სტრუქტურის და მათი მრავალფეროვანი შინაარსობრივი კავშირების კვლევა. შეიძლება ვთქვათ, რომ ლოგიკა სწავლობს არა საგნებს, არამედ საგნობრიობას როგორც ასეთს. საგანი შეიძლება შეიცვალოს, ის შეიძლება ემორჩილებოდეს მიზიდულობის კანონს (ანდა არ ემორჩილებოდეს, როგორც ფსიქიკური მოვლენები) და ა. შ., მაგრამ ის, როგორც საგანი, — სწორედ ამ აზრით ვლადპარაკობთ ჩვენ საგნობრიობაზე — რჩება საგნად, რომელსაც აქვს გარკვეული ფორმალური თვისებები. ლოგიკური კავშირები ამ თვისებებს ასახავენ: თუ საგანს აქვს რაიმე თვისება, სოლო ამ უკანასკნელს — ასევე გარკვეული თვისება, მაშინ საგანსაც აქვს ეს უკანასკნელი თვისება; თუ საგანთა გარკვეული კლასი შედის მეორე კლასში, ხოლო ეს უკანასკნელი შედის საგანთა გარკვეულ კლასში, მაშინ საგანთა პირველი კლასი შედის საგანთა უკანასკნელ კლასში და ა. შ.

ლოგიკური კავშირები აზრში ასახავენ საგანთა მემართებათა ფორმალურ თვისებებს. ფორმალური თვისებები — ესაა თვისებები საგნისა საერთოდ. საგნობრიობისა როგორც ასეთისა, და ამიტომ მათი შესწავლა და მათი კავშირების კანონთა დადგენა არ მოითხოვს კონკრეტული მოვლენების და საგნების შესწავლას, არ მოითხოვს ექსპერიმენტულ კვლევას. დაგროვილი ცდის საფუძველზე ჩვენ უკვე შეგვიძლია აღარ მივმართოთ ცდას და აზრშივე დავადგინოთ კავშირები: საგანს, რომელზეც ვსაუბრობთ და რომელიც ჩვენთვის საინტერესოა უცნობია, ჩვენ „აპრიორულად“ უემპირიულად გარკვეულ ლოგიკურ კანონებს, მაგალითად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს, რადგან ეს კანონი ამ უკანასკნელ საგანს კი არ ეხება, არამედ საგნობრიობას როგორც ასეთს.

ჩვენ ვლადპარაკობდით საგნებსა და საგნობრიობაზე საერთოდ. ლოგიკური კანონები და კავშირები ეხება წინადადებებს, მსჯელობის შინაარსებს, და თუკი ჩვენ ვლადპარაკობდით საგნებზე და საგნობრიობაზე საერთოდ, ამით იმ ვითარების აღნიშვნა გვსურდა, რომ ლოგიკური კავშირები და კანონები გაპირობებული არიან საგნობრივი სამყაროთი. საგნის როგორც საგნის და არა ამა თუ იმ კონკრეტული საგნის თვისებებით.

ცდისეული მეცნიერება სწავლობს კონკრეტულ საგნებს, მათ კონკრეტულ თვისებებსა და მიმართებებს და ამიტომ ჩნდება აზრი, თითქოს ის ემპირიული, აპოსტერიორულია, ხოლო ლოგიკა აპრიორული მეცნიერებაა. სინამდვილეში ე. წ. იდეალური მეცნიერებები (ლოგიკა) და ე. წ. რეალური მეცნიერებები ემპირიაშია ფესვგადგმული, ობიექ-

ტური სინამდვილითაა გაპირობებული, მაგრამ სინამდვილის სხვადასხვა მხარეებს ასახავს.

ჩვენ შეგვიძლია მოვიაზროთ სამყარო, რომელშიც ძალა არა აქვს ფიზიკის ზოგიერთ კანონს, რადგან ეს კანონები დამოკიდებულია კონკრეტული საგნებისა და მოვლენების თავისებურებაზე, სტრუქტურაზე. შეიძლება, მაგალითად, მოვიაზროთ სინამდვილის სფერო, სადაც ძალა არა აქვს მიზეზობრიობას, შეიძლება მოვიაზროთ სამყარო, სადაც ნენდლეევის ცხრილი შეიცავს 200 ელემენტს, რომელთა განლაგება განსხვავდება ჩვენთვის ცნობილი განლაგებისაგან. ჩვენ სინამდვილის ამგვარი სფეროებისა და სამყაროების არსებობას უარეყოფთ არა ამ დაშვებების შინაგანი წინააღმდეგობებით, არამედ კონკრეტული სინამდვილის, კონკრეტული საგნების შესწავლის საფუძველზე. მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია დაეფუძვით ისეთი სამყაროს არსებობა, რომელშიც A საგანს ექნებოდა თვისება a და ამავე დროს ექნებოდა თვისება არა -a, ისეთი სამყაროს არსებობა, რომელშიც საგანთა კლასი A შევიდოდა B კლასში, ეს უკანასკნელი C კლასში, მაგრამ პირველი კლასი აღარ შევიდოდა მესამეში — ასეთი რამ წინააღმდეგობაში მოვიდოდა საგნისა და საგნობრიობის ცნებასთან, ობიექტური საქმის ვითარებით, ცდით, კაცობრიობის მთელი პრაქტიკით გაპირობებულ ცნებასთან.

\* \* \*

10. ჰუსერლი ფიქრობს, რომ წმინდა ლოგიკის სისტემის აგებისათვის უნდა შესრულდეს დიდი წინასწარი სამუშაო. სანამ ეს სამუშაო არაა შესრულებული, შეიძლება არსებობდეს ამ ლოგიკის მხოლოდ სქემა, მონახაზი.

წმინდა ლოგიკა არის მეცნიერების თეორია. მეცნიერება ჰეშმარტლებულებათა ერთიანობაა. წმინდა ლოგიკა აღგენს აპრიორულ პრინციპებს, რომლებითაც ხელმძღვანელობენ მეცნიერებები და რომლებთაგანაც მეცნიერებანი იღებენ იმას, რაც მათ მეცნიერებებად ხდის. ის სწავლობს იმ პრიმიტიულ ცნებებს და კანონებს, რომლებიც მეცნიერების ერთიანობას ქმნის.

ამ შემთხვევაში ჩვენ სავსებით განყენებული ვართ შემეცნების პროცესუალური ხასიათისაგან, შემეცნების აქტებისაგან. ჩვენ გვინტერესებს მეცნიერების ცნება, მეცნიერების იდეალური არსება და ესვამთ საკითხს მეცნიერების იდეალური პრინციპების შესახებ.

წმინდა ლოგიკამ უნდა დაადგინოს იმ ძირითადი ცნებების აზრი,

რომელთა გარეშეც მეცნიერება ვერ აიგება. ასეთებია დებულებების ახალ დებულებებში შეერთების ძირითადი ფორმები, სუბიექტისა და პრედკატის კავშირის ფორმები, დისიუნქციური, პირობითი კავშირები და სხვ. მეორე მხრივ მან უნდა დაადგინოს საგნის (საგნობრიობის),<sup>34</sup> მიმართების, კავშირის და სხვ. კატეგორიათა აზრი.

ამ კატეგორიებზე დაყრდნობით წმინდა ლოგიკამ უნდა დაადგინოს კანონები, რომლებიც მეცნიერების საფუძველია და რომლებიც ამართლებენ მეცნიერულ თეორიას.

გარდა ყოველივე ამისა, წმინდა ლოგიკამ უნდა გადაწყვიტოს შედარებით ზოგადი ამოცანა: მან უნდა გამოაგლინოს შესაძლებელი თეორიების სახეები.

მაგრამ ზემოთქმული მხოლოდ იდეალურ მეცნიერებებს ეხება. ცდისეული მეცნიერებები არ არიან ნამდვილი მეცნიერებები—მათ საქმე აქვთ არა იდეალურ კემპირიტებთან, არამედ მხოლოდ აღბათობასთან. მაგრამ წმინდა ლოგიკის სისტემაში აღბათობითი იდეაც უნდა გამოვიყვლიოთ.

11. „ლოგიკური გამოკვლევების“ I ტომის ბოლოს მოცემული იდეა „წმინდა ლოგიკისა“ რჩება პროგრამად, რომლის შესაბამისადაც უნდა აიგოს „წმინდა ლოგიკის“ როგორც მეცნიერების სისტემა. მისი აგების მიზნით დიდი წინასწარი სამუშაო უნდა შესრულდეს. ამ წინასწარ სამუშაოს, ჰუსერლის აზრით, ასრულებს ფენომენოლოგია<sup>35</sup>.

1. „წმინდა ფენომენოლოგია ნეიტრალური გამოკვლევის სფეროა, რომელშიც ფესვგადგმულია სხვადასხვა მეცნიერება. ერთი მხრივ, ის არის ფსიქოლოგიის როგორც ემპირიული მეცნიერების საფუძველი“. თავისი წმინდა და ინტუიციური მეთოდით ის ანალიზებს და აღწერს არსობრივ („wesensmässiger“) საყოველთაოობაში—სპეციალურად როგორც აზროვნების და შემეცნების ფენომენოლოგია — წარმოდგენების, მსჯელობათა და შემეცნების განცდებს, რომლებიც ემპირიულ თვალსაზრისით, როგორც რეალური მოვლენები, ფსიქოლოგიის კვლევის საგანია.

„მეორე მხრივ, ფენომენოლოგია გვიხსნის გზას იმ „წყარობისაკენ“, საიდანაც „გამომდინარეობენ“ წმინდა ლოგიკის ძირითადი ცნებები და იდეალური კანონები“<sup>35</sup>.

ფენომენოლოგიური (შესაბამისად, „გნოსეოლოგიური“) კვლევა ჰუსერლის აზრით, დიდ სიმწიფეებთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ამავე დროს ძალზე მნიშვნელოვანია. საქმე ისაა, რომ ლოგიკის ძირითადი

<sup>34</sup> მხედველობაში გვაქვს ჰუსერლის ფილოსოფიის პირველი პერიოდი.

<sup>35</sup> E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, 1 Teil, H. II, 1913, გვ. 4.

თადრ ცნებები და იდეალური კანონები ყოველთვის სხვა მომენტებთან კავშირში გვეიღვება. ყოველი თეორიული გამოკვლევა საბოლოოდ ზომ გამოთქმებში გამოისახება: ჰეგელიტება, კერძოდ თეორია, მხოლოდ ამ სახით ხდება მეცნიერების მონაპოვრად. ამიტომ „წმინდა ლოგიკის“ ობიექტები ყოველთვის გრამატიკულ სამოსშია გასვეული. უფრო ზუსტად. ისინი მოცემულია ისე, თითქოს ჩადებული არიან კონკრეტულ ფსიქიკურ განცდებში და ენობრივ გამოსახულებასთან დაკავშირებულნი, ამ უკანასკნელებთან ერთად გარკვეულ ფენომენოლოგიურ ერთიანობას ქმნიან.

ლოგიკოსი არ სწავლობს ამ ფენომენოლოგიური ერთიანობის ყველა მხარეს. ამ ერთიანობიდან ის გამოყოფს უპირველეს ყოვლისა აქტებს („Aktcharakter“). რომლებშიც ხორციელდება ლოგიკური წარმოდგენა, მსჯელობა, შემეცნება.

ჰუსერლი გვაფრთხილებს: ფაქტია, რომ ერთეული შემთხვევების სახით თეორიული „რეალიზდება“ გარკვეულ ფსიქიკურ აქტებში, მაგრამ ამ ფაქტიდან არ გამომდინარეობს, რომ ლოგიკური გამოკვლევის პირველი ობიექტია ფსიქიკური ფენომენები. წმინდა ლოგიკის აინტერესებს არა ფსიქოლოგიური მსჯელობა, არამედ ლოგიკური მსჯელობა, ე. ი. გამოთქმის იგივეობრივი მნიშვნელობა, რომელიც მსჯელობის მრავალფეროვან, დესკრიფციულად სხვადასხვა განცდათა საპირისპიროდ ერთია<sup>36</sup>.

მაგრამ ფენომენოლოგიური ანალიზი უარს ვერ იტყვის აზროვნების კონკრეტული განცდების გამოკვლევაზე, რადგან ლოგიკური მოცემულია სწორედ ამ განცდების კონკრეტულ სისტემაში<sup>37</sup>.

ლოგიკურ განცდათა ფენომენოლოგია მიზნად ისახავს იმას, რომ მოგვეცეს სრული დესკრიფციული (და არა ემპირიულ-ფსიქოლოგიური) გაგება ამ ფსიქიკური განცდებისა და მათში მოცემული საზრისებისა, რათა ყველა ლოგიკურ ფუნდამენტურ ცნებას გარკვეული მნიშვნელობა მისცეს<sup>38</sup>.

ფსიქიკური განცდების გამოკვლევას თითქოს ფსიქოლოგიური მეცნიერების ფორმა უნდა ჰქონდეს და ასეთმა კვლევამ, რომლის მიზანია ამ განცდებში ლოგიკური საზრისისა და კანონის აღმოჩენა, თითქოს სწორედ ფსიქოლოგიზმთან უნდა მიგვეყვანოს. „ლოგიკური განკვლევების“ პირველ გამოცემაში ხომ თავად ჰუსერლი განსაზღვრავდა ფენომენოლოგიას როგორც „დესკრიფციულ ფსიქოლოგიას“.

ნეორე ტომის გამოსვლის შემდეგ ჰუსერლის კრიტიკოსებმა მას

<sup>36</sup> ib., გვ. 4.

<sup>37</sup> ib., გვ. 5.

<sup>38</sup> ib., გვ. 6.

ფსიქოლოგიზმი დააბრალეს, ამან აიძულა ჰუსერლი უფრო გარკვეულად გაემიჯნა ფენომენოლოგია ფსიქოლოგიისაგან: „ფსიქოლოგიზმი შეიძლება გადაილახოს მხოლოდ ფენომენოლოგიის საშუალებით, რომელიც სულაც არ არის ფსიქოლოგია — ცდისეული მეცნიერება ცოცხალი რეალობების ფსიქიკური თვისებებისა და მოვლენების შესახებ“<sup>39</sup>.

გარკვეული ფაქტები, რომლებიც მიგვიჩვენებენ იმაზე, რომ აზროვნება და შემეცნება მიმართულია საგნებზე, ობიექტურ საქმის ვითარებაზე, რომ ყოველ აზროვნებას აქვს შემეცნების ობიექტურობისა და იდეალურობის ამხსნელი იდეალური კანონებისადმი დამორჩილებული ფორმა, გვაიძულებენ კვლავ დავსვათ კითხვები: როგორ გავიგოთ ის, რომ თავისთავად ობიექტური რამ შემეცნებაში „წარმოდგენად“, ე. ი. „ცოდნად“ გადაიქცევა, ე. ი. ბოლოს ხდება სუბიექტური? რას ნიშნავს ის, რომ საგანი არსებობს თავისთავად და ამავე დროს ეძლევა შემეცნებას? როგორ შეუძლია ზოგადის როგორც ცნების ან კანონის იდეალურს შეერწყას რეალურ ფსიქიკურ განცდათა ნაკადს? რას უნდა ნიშნავდეს საგნის თანხმობა აზრთან, თუკი შეიმეცნება რაიმე ინდივიდუალური ან ზოგადი, ფაქტი ან კანონი და ა. შ.?

ყველა ეს კითხვა მჭიდროდაა დაკავშირებული წმინდა ლოგიკურის პრობლემასთან. მათ ვერ გადავწყვეტთ, თუ არ ნათელვყავით ლოგიკური იდეები, როგორებიცაა: ცნება და საგანი, ჰუმბარტება და დებულება, ფაქტი და კანონი და მისთანები. ფენომენოლოგიური ანალიზის გარეშე ამ ცნებების ნათელყოფა შეუძლებელია<sup>40</sup>.

მეორე ტომის შემდგომ გადამუშავებულ გამოცემებში ჰუსერლი ლაპარაკობს ბუნებრივი განწყობისა და ფენომენოლოგიური განწყობის განსხვავებაზე, რაც, რა თქმა უნდა, პირველ გამოცემაშიც იგულისხმებოდა. საქმე ისაა, რომ ჰუსერლის თანახმად, ფენომენოლოგიური კვლევის მთელი სირთულე აზრის იმ არაბუნებრივ მიმართულებაშია, რომელსაც მოითხოვს ფენომენოლოგიური ანალიზი: ჩვენ კვლევის საგნად უნდა ვაქციოთ არა საგნები, რომლებსაც გულუბრყვილო თვალსაზრისი არსებულებად თვლის, არამედ თავად აქტები და მათი იმანენტური საზრისი. თეორიული ინტერესი ჩვენ უნდა მივმართოთ არა საგნებისაკენ, რომლებიც აღიქმებიან, იაზრებიან. არამედ აქტებისაკენ, რომლებიც გულისხმობენ ამ საგნებს. ამ აქტების აღწერა შეუძლებელია იმ გამოსახულებების განხილვის გარეშე, რომლებიც გამოთქვამენ ნაგულისხმევ საგნებს.

<sup>39</sup> ib.; გვ. 7. „...თუ ფსიქოლოგია ინარჩუნებს თავის ძველ ნიჰივიზმს, so ist Phänomenologie eben nicht deskriptive Psychologie“... § 6 Zusätze, გვ. 18.

<sup>40</sup> ib., გვ. 8.

ზემოთ დაქმული კითხვების გადაწყვეტისათვის, წმინდა ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის აგებისათვის საჭიროა ნათელყოთ არსობრივი მიმართებები გამოსახულებასა და მნიშვნელობას შორის, მნიშვნელობაზე მიმართულობასა (ინტენციასა) და მნიშვნელობის განხორციელებას შორის და ა. შ.

ამ ფენომენოლოგიურ ანალიზს არა აქვს იმის პრეტენზია, რომ შეასრულოს წმინდა ლოგიკის სისტემის როლი, ის არის წინასწარი სამუშაო. რომელიც ჩატარებულია ფილოსოფიური წმინდა ლოგიკის ასაგებად<sup>41</sup>.

გნოსოლოგიური გამოკვლევა, რომელსაც მეცნიერულობის პრეტენზია აქვს, უნდა აკმაყოფილებდეს — „როგორც ეს ხშირად თქმულა“ — უწანამძღვრობის პრინციპს. ფენომენოლოგია, ჰუსერლის თანახმად, ასრულებს ამ მოთხოვნას, რამდენადაც გამორიცხავს ყველა გამოთქმას, რომლებიც შეუძლებელია გამართლდნენ ფენომენოლოგიურად.

ფენომენოლოგიური თეორია არის უბრალოდ გააზრება და გაგება იმისა, თუ რა არის აზროვნება და შემეცნება თავის წმინდა არსებით. ის არ სვამს კითხვას „ფსიქიკურისა“ და „ფიზიკურის“ ტრანსცენდენტური რეალობის შესახებ. კითხვა ბუნებისა და „გარესამყაროს“ არსებობის შესახებ მეტაფიზიკური კითხვაა. შემეცნების თეორია, რომელიც არკვევს შემეცნებელი აზროვნების იდეალურ არსებას და საზრისს, წყვეტს აგრეთვე საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი შემეცნებითი განცდებისადმი ტრანსცენდენტური „ნივთობრივი“ საგნების ცოდნა; მაგრამ ის არ ეხება ემპირიულად დასმულ კითხვას, თუ როგორ შეგვიძლია ჩვენ, ადამიანებს განვახორციელოთ ეს ცოდნა ფაქტობრივი მოცემულობის საფუძველზე. შემეცნების თეორია ხომ სულაც არ არის თეორია, ფიქრობს ჰუსერლი. ის არ არის მეცნიერება, თუკი მეცნიერება იქნება გაგებული ზუსტი მნიშვნელობით — როგორც მოვლენათა თეორიული ახსნა. „ახსნა თეორიის მნიშვნელობით არის ერთეულების გაგება ზოგადი კანონის საფუძველზე, ამ უკანასკნელი კანონისა კი — ძირითადი კანონის დახმარებით“<sup>42</sup>. შემეცნების თეორია მსგავსს არაფერს აკეთებს, ის არაფერს არ გვიხსნის, არ აგებს დედუქციურ თეორიებს და არაფერი არ გამოყავს თეორიებიდან. „მას არ სურს ფსიქოლოგიური ან ფსიქოფიზიკური აზრით ახსნას („erklären“) შემეცნება, როგორც ობიექტური ბუნების ფაქტობრივი მოვლენა. მას სურს ნათელყოს („aufklären“) შემეცნების იდეა მისი

<sup>41</sup> ib., გვ. 11--16.

<sup>42</sup> ib., გვ. 20.



კონსტიტუტიური ელემენტების ასპექტით. მას არ სურს შეისწავლოს თანაარსებობისა და თანამიმდევრობის რეალური კავშირები, რომლებთანაც გადახლართულია შემეცნების აქტები; მას სურს გაიგოს იდეალური საზრისის სპეციფიკური (სახეობითი) კავშირებისა, რომლებშიც ხდება ცოდნის ობიექტურობის დოკუმენტირება<sup>43</sup>. რა არის ცოდნა, როგორია მისი კონსტიტუტიური ელემენტები?—აი როგორ ისმის კითხვა. ეს კითხვა სრულიადაც არ არკვევს იმას, თუ ვინაა შემეცნებელი, როგორ ხორციელდება რეალურად შემეცნება. ამიტომ ფენომენოლოგიაში (შესაბამისად, შემეცნების თეორიაში) არაა არც ერთი დებულება რეალური ყოფიერების შესახებ. ფენომენოლოგიაში არ არის არავითარი მეტაფიზიკური, არავითარი ბუნებისმეცნიერული და სპეციალურ-ფსიქოლოგიური წანამძღვრები.

2. „ლოგიკური გამოკვლევების“ პერიოდის ჰუსერლის ფილოსოფიურ შეხედულებათა განხილვისას ჩვენ შეეცხებით მხოლოდ ზოგიერთ ძირითად პრობლემას, რომლებიც მისი თვალსაზრისისათვის დამახასიათებელია. საქმე ისაა, რომ „ლოგიკური გამოკვლევები“, თავად ჰუსერლის მტკიცებათა საპირისპიროდ, არა მარტო წინასწარი სამუშაოა, რომელიც თეორიულის წინარე გამოკვლევა უნდა იყოს, არამედ არის გარკვეული თეორია მრავალფეროვანი ცნებებით, რომელთა შორისაც ის ადგენს განსხვავებას, გარკვეული წანამძღვრებით, რომელთა გარეშე ფენომენოლოგიური (შესაბამისად, დესკრიფციული) ანალიზი არ შეიძლება განხორციელდეს. ეს, მართალია, არ არის ფილოსოფიის სისტემა, მაგრამ ცნობიერების სავსებით გარკვეული თეორიაა, ზოგადი იდეალური საგნების თეორიაა, თეორიაა გარკვეული ფილოსოფიური მეთოდისა, რომელიც „პრაქტიკულად“ მოქმედებს ყველა მის გამოკვლევაში.

ჩვენ ძირითადად შეეცხებით ცნობიერების, საგნის, მნიშვნელობისა და ჰეშმარიტების პრობლემებს. თითქმის ყველა ამ პრობლემას ეძღვნება ცალკე გამოკვლევა, თუმცა ყოველი მათგანი გულისხმობს დანარჩენს, გადახლართულია სხვებთან და არც ერთი მათგანი არ წყდება სხვების გადაწყვეტის გარეშე. ეს ვითარება გარკვეულად ართულებს ჰუსერლის შეხედულებათა გადმოცემას.

3. პირველი პრობლემა, რომლის გადაწყვეტაც ძირითადად იძლევა გესაღებს სხვა პრობლემების გადაწყვეტისათვის, არის პრობლემა მნიშვნელობისა („Bedeutung“) და საგნისა („Gegenstand“). ჰუსერლი დასაწყისშივე ცდილობს მოგვეცეს „მნიშვნელობის“ ზუსტი განსაზღვრება. საგნის ცნება ჯერჯერობით გაურკვეველი რჩება, რამდენა-

<sup>43</sup> ib., გვ. 21.

დაც მასში იაზრება ხან რეალური, ხან იდეალური საგანი, ხან კი საეროოდ საგნობრიობა.

მნიშვნელობა, ჰუსერლის თანახმად, არის ის, რაც მხედველობაში აქვს გამოსახულებას („Ausdruck“). „გამოსახულების ცნებას ეკუთვნის ის, რომ მას აქვს მნიშვნელობა“. „გამოსახულება გამოხატავს იმას, რაც არის მნიშვნელობა (ე. ი. მისი საზრისი)“<sup>44</sup>.

როგორც ვხედავთ, მნიშვნელობისა და საზრისის ცნებები ტოლფასოვანნი არიან: „მნიშვნელობა ჩვენთვის საზრისის ტოლფასია“.

ჰუსერლი წმინდა დესკრიფციის თვალსაზრისით განიხილავს საზრისიანი გამოსახულების ფენომენს და მასში პოულობს, ჯერ ერთი, ფიზიკურ ფენომენს, რომელშიც ხდება გამოსახულების ფიზიკური მხარის კონსტიტუირება, მეორე, — აქტს, რომელიც აძლევს გამოსახულებას მნიშვნელობას და — შესაძლებელია — ჰერეტიტ განხორციელებას; ამ აქტში ხდება საგნობრიობასთან მიმართების კონსტიტუირება. აქტი წმინდის იმის შესაძლებლობას, რომ გამოსახულება არ არის უბრალო ბგერა. გამოსახულება გულისხმობს რაღაცას და იმით, რომ მხედველობაში აქვს ეს რაღაც, მიმართებაშია საგნობრიობასთან.

საგნობრიობა შეიძლება მოცემული იყოს აქტუალურად ჰერეტაში, ე. ი. შეიძლება მოცემული იყოს მის თანმხლებ ჰერეტაში ნამდვილად ან ფანტაზიის ხატში: ამ შემთხვევაში საგნობრიობასთან მიმართება რეალობდება. მაგრამ შეიძლება ისეც მოხდეს, რომ საგნობრიობა არ იჩნება მოცემული ჰერეტაში. ამ შემთხვევაში გამოსახულება მაინც მოქმედებს, საზრისიანად, ის მაინც რაღაც მეტია, ვიდრე სიტყვიერი ბგერა, მაგრამ აკლია მისი დამფუძნებელი—ჰერეტაში მოცემული საგანი<sup>45</sup>.

იბალება კითხვები, რომლებიც ახსნა-განმარტებას ითხოვენ. ჯერ ერთი, უფრო დაწვრილებით გაშუქებას მოითხოვს საკითხი გამოსახულების მნიშვნელობის ანუ საზრისის შესახებ. ჩვენ აქამდე ვლაპარაკობდით, ფიქრობს ჰუსერლი, გამოსახულებაზე, როგორც გარკვეულ განცდაზე. ახლა განვიხილოთ თავად გამოსახულება, ის, რაც მასშია მოცემული, განვიხილოთ მისი საზრისი და მასთან მიმართებაში არსებული საგნობრიობა. სუბიექტურ განხილვას ცვლის ობიექტური განხილვა. განვიხილოთ გამოსახულება არა როგორც „აქ“ და „ახლა“ გამოთქმული რამ, არამედ როგორც სახე („Spezies“). გამოსახულება „კვადრატული ფესვი“ ყოველთვის იგივეობრივია, ვინც და როდესაც უნდა გამოთქვას ის. იგივე ითქმის მნიშვნელობის

<sup>44</sup> ib., გვ. 37, 54.

<sup>45</sup> ib., გვ. 52.

<sup>46</sup> ib., გვ. 37.

შესახებ. თუ მე ვამბობ: „სამკუთხედის სამი სიმაღლე ერთ წერტილში გადაიკვეთება“, მე გამოვთქვამ მსჯელობას, და ვისაც ესმის ის, მე აღმიქვამს როგორც განმსჯელს. მაგრამ ჩემი მსჯელობის აქტი სულაც არ არის გამოთქმული დებულების მნიშვნელობა. მნიშვნელობის საზრისი არ შეიძლება დაიფიქსირებოდეს მსჯელობაზე, როგორც ფსიქიკურ განცდაზე. პირიქით: „ის, რასაც გამოთქვამს გამოთქმა, არის იგივეობრივი, ვინც არ უნდა გამოთქვას ის და როგორ ვითარებაში და რა დროსაც არ უნდა გააქეთოს ეს მან“.<sup>47</sup> სწორედ ეს იდეენტურია ამ გამოსახულების მნიშვნელობა, რომელიც ჩვენ ცხადად შეგვიძლია გავაცნობიეროთ, მაგრამ შეუძლებელია აღმოვაჩინოთ მსჯელობის ფაქტში ან განსმჯელში. საქმის ვითარება არის ის, რაც ეს არის, სულ ერთია, ვლიარებთ თუ არა ჩვენ მის მნიშვნელობას. ის თავისთავადი მნიშვნელობის ერთიანობაა.

ჩემი მსჯელობა არის რაღაც წარმავალი, განცდაა, რომელიც წარმორიშობა და ისპობა. მაგრამ ასეთი როდია ის, რასაც გამოთქვამს გამოთქმა. კერძოდ, ასეთი არაა შინაარსი: „სამკუთხედის სამი სიმაღლე ერთ წერტილში გადაიკვეთება“. მსჯელობის აქტები ერთიმეორისაგან განსხვავებული არიან, მაგრამ ის, რასაც გამოსახავენ გამოთქმები, მუდამ ერთი და იგივეა. ის, მკაცრად რომ ვთქვათ, იდეენტურია, იგივეობრივი გეომეტრიული ჰეშმარტებაა. მნიშვნელობა. ე. ი. გამოთქმის იდეალური შინაარსი მრავალფეროვან გამოთქმებში ერთია და ამ მნიშვნელობას ჩვენ თვითნებურად კი არ ვდებთ მათში, არამედ ვპოულობთ.

გამოსახულება განოსახავს რაღაცას, კერძოდ მნიშვნელობას, საზრისს. მაგრამ „ყოველი გამოსახულება არა მარტო ნიშნავს რაღაცას, არამედ აგრეთვე ლაპარაკობს რაიმეს შესახებ. მას აქვს არა მარტო თავისი მნიშვნელობა, ის აგრეთვე მიმართულია რაიმე საგანზე...“<sup>48</sup> სწორედ მნიშვნელობის საშუალებით აქვს გამოსახულებას მიმართება საგანთან: უნდა განვსახვავოთ ერთმანეთისაგან ის, თუ რა მნიშვნელობას შეიცავს გამოსახულება და ის, თუ რაზე ლაპარაკობს გამოსახულება. „საგანი არასოდეს არ ემთხვევა მნიშვნელობას“.<sup>49</sup> გამოსახულებებს „იენასთან გამარჯვებული“ და „ვატერლოოსთან დამარცხებული“ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ, მაგრამ იგულისხმება ერთი და იგივე საგანი და პირიქით: გამოსახულებები „ბუცეფალი ცხენა“ და „საფორნე ცხენი ცხენია“ ერთი და იმავე მნიშვნელობას მქონეა, მაგრამ ეხება სხვადასხვა საგნებს.

<sup>47</sup> ib., გვ. 43, 91, 99 და სხვ.

<sup>48</sup> ib., გვ. 46.

<sup>49</sup> ib.

ამ შემთხვევაში ჰუსერლის აზრი არ არის ახალი და თუკი ჩვენ შეეჩერდით მასზე და მოვიყვანეთ ჰუსერლის აზრის დამადასტურებელი მაგალითები, ეს მხოლოდ იმისათვის, რომ ხაზი გაგვესვა შემდეგი ვითარებისათვის: ორივე მაგალითში ლაპარაკია რეალურ საგნებზე. ჩვენ ჯერ არ ვეხებით იმას, თუ როგორი იქნება ვითარება, როცა ლაპარაკი იქნება იდეალურ საგნებზე. ახლა მთავარია საკითხი მნიშვნელობისა და საგნის მიმართების შესახებ.

ჰუსერლის თანახმად. დებულება — რომ გამოსახულებას აქვს მნიშვნელობა, საზრისი და მისი საშუალებით აქვს მიმართება საგანთან, არ უნდა გავიგოთ ისე. თითქოს გამოსახულებას აქვს ორი მხარე: „არ შეიძლება სერიოზულად ვილაპარაკოთ ორ მხარეზე, რომლებიც განსხვავებული არიან გამოსახულებაში, რადგან გამოსახულების არსებაა მხოლოდ მნიშვნელობა“<sup>50</sup>. საგანი და საგანთან მიმართება გამოსახულებისათვის არაა არსებითი — ეს უშუალოდ გამოდინარეობს წინა დებულებიდან: თუ გამოსახულების არსება მხოლოდ მისი მნიშვნელობაა, მაშინ ყველაფერი დანარჩენი — მასასადამე. საგანთან მიმართებაც — არ უნდა იყოს არსებითი. მაგრამ ჰუსერლი შემდეგ გვერდზე წერს: „მნიშვნელობა და საგანი არსებითად ეკუთვნიან გამოსახულებას“.

უფრო დაწვრილებით უნდა გავერკვეთ ამ თავისებურ ვითარებაში, საქმე ისაა, რომ გამოსახულების, საზრისის, მნიშვნელობის ფუნქციის გარდა, ჰუსერლი ლაპარაკობს ამ საზრისის განხორციელებაზე. გარდა მნიშვნელობის ინტენციისა („Bedeutungsintention“), არსებობს მნიშვნელობის განხორციელება („Bedeutungserfüllung“). საზრისის განხორციელება, როგორც ვთქვით, ხდება, თუკი საგანი მოცემულია ჭვრეტაში აქტუალურად. ნამდვილად, ანდა ფანტაზიის ხატის სახით. ასეთ შემთხვევაში მიმართება საგნობრიობისადმი რეალიზდება. საპირისპირო შემთხვევაში მნიშვნელობა არ რეალიზდება, მაგრამ გამოსახულება მაინც მოქმედებს საზრისიანად. მაგალითად, საზრისი გამოსახულებისა „ოქროს მთა“ შეიძლება განხორციელდეს ჭვრეტაში, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ მას არ შეესაბამება სინამდვილის საგანი. ის მაინც არსებობს ფანტაზიის სახით. ისეთი გამოსახულების საზრისი კი, როგორცაა „მრგვალი კვადრატი“, არ შეიძლება განხორციელდეს, მიუხედავად იმისა, რომ ამ შემთხვევაში მას საზრისი აქვს.

ამრიგად, დააკენის ჰუსერლი, გამოსახულებისათვის არაარსებითად მიმართება აქტუალურად მოცემულ, ე. ი. საზრისის განმანორ-

<sup>50</sup> ib., გვ. 49.

ცივლებელ საგნობრიობასთან<sup>51</sup>. მთავარია არა საგანი, რომელიც აქვს მხედველობაში გამოსახულებას, არამედ საგნის იდეალური კორელატი, ე. ი. საზრისი, რომელიც ხორციელდება<sup>52</sup>.

ჰუსერლი ხშირად ხმარობს გამოთქმას — „გამოსახულების შინაარსი“ და მასში სხვადასხვა მნიშვნელობას დებს: გამოსახულების შინაარსი არის, ჯერ ერთი, ინტენდირებული (ნაჯულისხმევი — კ. ბ.) საზრისის შინაარსი ანდა საზრისი, მნიშვნელობა როგორც ასეთი, მეორე, შინაარსი როგორც საზრისი, რომელიც ხორციელდება და ბოლოს, შინაარსი, როგორც საგანი.<sup>53</sup>

გამოსახულებრივების არსებითია მხოლოდ პირველი, რამდენადაც ის გამოსახავს ინტენციის იდენტურს<sup>54</sup>. მნიშვნელობაში ხდება საგანთან მიმართების კონსტიტუირება, ამავე დროს საგანი სულაც არ გულისხმობს არსებულ საგანს, იგი შეიძლება იყოს ფიქტიური და შეუძლებელიც კი.

გამოსახულების გასაგებად (მისი საზრისის „დაუფლებიანების“), სრულიადაც არ არის საჭირო, რომ ცნობიერებაში გვექონდეს მისი შესაბამისი ხატი. გამოსახულებას შეიძლება ჰქონდეს საზრისი მის საილუსტრაციოდ განკუთვნილი ჰერეტიკის გარეშე<sup>55</sup>.

ხშირად ფიქრობენ, რომ მნიშვნელობები, საზრისები გაურკვეველია. სინამდვილეში კი გაურკვეველია ჩვენი სუბიექტური „განმნიშვნელოვნება“, გააზრება. საზრისის გაურკვეველობა გააზრების გაურკვეველობაა<sup>56</sup>. თავისთავად, ობიექტურად ყოველივე, რაც არის, არის „თავისთავად“ და მისი ყოფიერება შინაარსულად გარკვეული ყოფიერებაა, რაც ახდენს თავისი თავის დოკუმენტირებას ასეთსა და ასეთ „ჰეშმარიტებებში თავისთავად“. რაც თავისთავად გარკვეულია, ის შეიძლება გაირკვეს ობიექტურად, ხოლო რაც შეიძლება გაირკვეს ობიექტურად, ის შეიძლება გამოიხატოს გარკვეული მნიშვნელობით<sup>57</sup>.

არსებითად ყველაფერი ეს მიუთითებს „ობიექტური გონების უსაზღვროობაზე“<sup>58</sup>. ჩვენ იმიტომ შევჩერდით საზრისის (მნიშვნელობის) ცნებაზე ასე დიდხანს, რომ, ჰუსერლის თანახმად, ის წმინდა ლოგიკის საგანია. ლოგიკა უნდა იყოს მეცნიერება

<sup>51</sup> ib., გვ. 50.

<sup>52</sup> ib.

<sup>53</sup> ib., გვ. 52.

<sup>54</sup> ib., გვ. 61—70.

<sup>55</sup> ib.

<sup>56</sup> გაურკვეველია არა მნიშვნელობები, საზრისები, არამედ სუბიექტური აქტები, რომლებიც გამოსახულებებს მნიშვნელობას აძლევენ.

<sup>57</sup> L. U., Bd. II, S 90—91.

<sup>58</sup> ib.

მნიშვნელობებზე როგორც ასეთებზე, აგრეთვე მათში ფესკვადგმულ იდეალურ კანონებზე, მნიშვნელობათა სახეებზე და მათ შორის არსებულ განსხვავებებზე. ეს განსხვავებები გამოიხატება მნიშვნელობათა სავსებობისა და უსავსებობაში, კემარობისა და მცდარობაში და ა. შ. სადაც ლაპარაკია მეცნიერულ თეორიაზე, იქ არ უნდა ვილაპარაკოთ სუბიექტურ გამოკვლევაზე, წარმოდგენისა და მსჯელობის აქტებზე. მეცნიერება განსაზღვრავს ცნებებს, მაგალითად ნაოს, ინტეგრალს, სინუსის და ა. შ. ცნებებს იმის საფუძველზე, რომ მხედველობაში იღებს გამოსახულებათა ობიექტურ მნიშვნელობას. მკვლევარი, რა თქმა უნდა, გამოთქვამს მსჯელობებს. მაგრამ ეს წამოაყენებს დებულებებს, რომლებიც საქმის ვითარებას ეხება. ის აყენებს დასკვნებს, მაგრამ ამ დროს მხედველობაში აქვს არა დასკვნის აქტები, არამედ კომპლექსური გამოთქმების იდენტური მნიშვნელობები. გამოსახულება შემთხვევითია, აზრი („Gedanke“), იდეალურ-იდენტური კი არსებითია, რადგან მეცნიერება მნიშვნელობათა იდეალური კავშირია. მრავალფეროვან ინდივიდუალურ განცდებს უპირისპირდება იგივეობრივი, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. ეს იგივეობრივი სახის იგივეობაა. ამ იგივეობრივ მნიშვნელობას (საზრისს) შეესატყვისება გააზრების აქტი. საზრისი (მნიშვნელობა) მიმართებაშია გააზრების აქტთან, ლოგიკური წარმოდგენა — წარმოდგენის აქტთან, ლოგიკური მსჯელობა — მსჯელობის აქტთან, ლოგიკური დასკვნა — დასკვნის აქტთან და ეს მიმართება ისეთია, როგორცაა, მაგალითად, სიწითლის (die Röte in Spezie) მიმართება აქ მღებარე ქალაღდის ნაგლეჯებთან, რომელთაც „აქვთ“ იგივე სიწითლე. ყოველ ნაგლეჯს აქვს თავისი მაკონსტიტუირებელი მომენტი (ვანფენილობა, ფორმა და ა. შ.), თავისი ინდივიდუალური სიწითლე, ე. ი. სიწითლის სახის თავისი ერთეული შემთხვევა, მაგრამ თავად ეს სახე არ არსებობს რეალურად არც ქალაღდის ამ ფერებში და არც საღმე სხვაგან სამყაროში. ის არც ჩვენს ცნობიერებაში არსებობს<sup>59</sup>.

მნიშვნელობები ქმნიან ცნებების კლასს—„ზოგად საგნებს“. ვინც შეეჩვია იმას, რომ ყოფიერებად ჩათვალოს რეალური ყოფიერება. ხოლო საგნებად — რეალური საგნები, ის საუბარს ზოგადი საგნების შესახებ მცდარობად მიიჩნევს“.

მნიშვნელობათა ეს კლასი „არსებობს“ როგორც ზოგადი საგნების იდეალურად დასშული ერთობლიობა და ის ვითარება, რომ შესაძლებელია მათი გააზრება და გამოთქმა, შემთხვევითობაა<sup>60</sup>. ის „არსებობს“ იქ, როგორაც არსებობს, სულ ერთია, „ვაზროვნებ მე, თუ არ

<sup>59</sup> ib., გვ. 101.

<sup>60</sup> ib., გვ. 105.

ვაზროვნებ. ვარსებობ მე, თუ არ ვარსებობ. არსებობენ მოაზროვნე არსებანი და მათი აქტები, თუ არ არსებობენ<sup>61</sup>.

არსებობს უსასრულო სიმრავლე მნიშვნელობებისა, რომლებიც ვერასოდეს ვერ გამოითქმებიან ადამიანის შემეცნების შეზღუდულ-ობის გამო<sup>62</sup>.

საკითხს იდეალური საგნების შესახებ ჰუსერლი მთელ გამოცვლევას უძღვნის. იდეალური, ზოგადი საგნების წვდომა აბსტრაქციის გზით ხდება, მაგრამ ჰუსერლის მიერ ნაგულისხმევი აბსტრაქცია პრინციპულად განსხვავდება იმ პროცესისაგან, რომელიც ჩვეულებრივად ატარებს ამ სახელს.

4. ლოგიკა არ იკვლევს ინდივიდუალურ საგნებს. მას მუდამ ზოგადი აქვს მხედველობაში. ამიტომ წმინდა ლოგიკისათვის საკითხს აბსტრაქციის შესახებ არსებითი მნიშვნელობა აქვს. იმ საზრისთა კატეგორიული განსხვავება, რომლებსაც ინილავს ლოგიკა, ინდივიდუალურ და ზოგად საგანთა დაპირისპირებაში მყდენდება. და რაც მთავარია: წმინდა ლოგიკის სფერო ხომ მნიშვნელობებია, მნიშვნელობები როგორც სპეციფიკური ერთიანობები. ამიტომ ჰუსერლი, როგორც თვითონვე წერს, დასაბამიდანვე იცავს სპეციფიკური (იდეალური) საგნების არსებობის უფლებას, ეს საგნები მისთვის არსებობენ, ისევე როგორც არსებობენ ინდივიდუალური (რეალური) საგნები. ამით მომზადდება საძირკველი წმინდა ლოგიკისათვის და შემეცნების შესახებ მოძღვრებისათვის. „ეს ის პუნქტია, რომლითაც რელატივისტური და ემპირისტული ფსიქოლოგიზმი განსხვავდება იდეალიზმისაგან“.

ძირითადი, „რასაც ჩვენ დაყინებით მოვითხოვთ—ესაა იმის მნიშვნელობის შეგნება, რომ არსებობს განსხვავება სპეციფიკურსა და ინდივიდუალურ საგნებს შორის და გაგება იმისა, რომ არსებობენ წარმოდგენის განსხვავებული წესები, რომელთა საშუალებითაც ხდება ამ საგნების გაცნობიერება, ამავე დროს ეს განსხვავება სიცხადის საფუძველზეა მოპოვებული“.

დესკრიფცია, შედარებითი განხილვა გვაჩვენებს, რომ აქტი, რომელიც გულისხმობს სპეციფიკურს თავისი არსებით, განსხვავდება აქტისაგან, რომელიც გულისხმობს ინდივიდუალურს<sup>63</sup>.

ჰუსერლის თანახმად, ორივე აქტი ეყრდნობა ერთსა და იმავე ფაქტს, ერთსა და იმავე მოვლენას, მაგრამ აქტების განსხვავება კი

<sup>61</sup> ib., გვ. 100.

<sup>62</sup> ib., გვ. 105.

<sup>63</sup> ib., გვ. 108—109.

არ ქმნის, არამედ გამოავლენს სხვადასხვა საგანს. მაგალითად, დავუშვათ, რომ ჩვენ წინაა წითლად შეღებილი სახლი. ერთ შემთხვევაში ეს მოვლენა ინდივიდუალური შეხედულების აქტისთვისაა წარმოდგენის საფუძველი. ე. ი. საფუძველია ისეთი აქტისთვის, რომელიც ჩვენ უბრალოდ მიმართული ვართ ამ მოვლენაზე და მხედველობაში გვაქვს ეს საგანი, საგნის ეს ნიშანი, ეს მხარე. მეორე შემთხვევაში იგივე მოვლენა მასპეციალიზებული შეხედულებისთვისაა წარმოდგენის საფუძველი, ე. ი. მოვლენაში (წითელ სახლში) ჩვენ მხედველობაში არ გვაქვს ეს საგნობრივი ნიშანი, ეს „ახლა“ და „აქ“, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მისი შინაარსი, მისი „იდეა“. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, მაგალითად, სახლის სიწითლის არა ეს მომენტი, არამედ სიწითლე („das Rot“).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სპეციფიკური, ზოგადი საგანი აბსტრაქციის საშუალებით გამოიყოფა ინდივიდუალურისაგან. ჩვენ სახლს — ინდივიდუალურ საგანს — მოვაშორებთ ყველა ნიშანს და გამოვყოფთ მის წითელ ფერს. აი ასე გამოყოფილი წითელი ფერია სწორედ ზოგადი საგანი. მილი, რომელიც უარყოფდა როგორც ზოგად წარმოდგენებს, ისევე ზოგადი საგნების არსებობას, მაინც ლაპარაკობდა მოცემული საგნიდან გარკვეული ნიშნის გამოყოფაზე ამ ნიშანზე მიმართული ყურადღების საშუალებით.

მაგრამ წითლად შეღებილი სახლიდან ნიშნის, მაგალითად, წითელი ფერის გამოყოფა არასოდეს არ მოგვცემს ზოგადს: ამ შემთხვევაში წითელი ფერი იქნება ამ სახლის წითელი ფერი, იქნება მოცემული ინდივიდუალური „აქ“ და „ახლა“ წითელი. „ყოველი ნაწილი, როგორც ინდივიდუალურის ნაწილი, თავადაც ინდივიდუალურია“.

ჰუსერლის მოპყავს კიდევ ერთი მაგალითი: დავუშვათ, რომ ჩვენ ვამახვილებთ ყურადღებას ჩვენ წინ არსებული ხის მწვანე ფერზე და სხვას ვერაფერს ვეღარ ვამჩნევთ. თუ ამ ხეს შეეცვლიან სხვა ამ ფერისავე ობიექტი, ჩვენ ვერაფერს განსხვავებას ვერ ვიგრძნობთ: მწვანე ფერი, რომელიც იყო ჩვენი ყურადღების ერთადერთი ობიექტი, იგივე დარჩება. დავუშვათ, რომ ეს მართლაც ასე მოხდა. მაგრამ ეს უკანასკნელი მწვანე ფერი განა სინამდვილეშიც იგივეა, რაცაა პირველი ფერი? ის გარემოება, რომ ჩვენ დავეწყებისა თუ „სიბრმავის“ გამო ვერ ვამჩნევთ მათ სხვაობას, ვერ შეეცვლის იმ ვითარებას, რომ ეს ფერები ობიექტურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და რომ ყოველი მათგანი ინდივიდუალურია, ყოველი მათგანი ხასიათდება ნიშნებით „აქ“ და „ახლა“.

ინდივიდუალური და ზოგადი თავისი არსებით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ის, რაც შეიძლება ითქვას პირველზე, უარობაა



მეორის მიმართ. „გამოთქმები, რომლებიც აზრიანი და ქეშმარიტი არიან ერთეული შემთხვევების მიმართ, მცდარი და უაზროა სპეცი-  
ებზე (ზოგადობების — კ. ბ.) მიმართ. ამ კონკრეტულ ფერს აქვს  
თავისი ადგილი და თავისი დრო, ის განფენილია (მთელ ზედაპირზე —  
კ. ბ.), აქვს ინტენსივობა, წარმოიშობა და ისპობა. მაგრამ ეს  
პრედიატები სრული უაზრობაა, თუ ჩვენ მას მივუყვებით ფერს რო-  
გორც სახეს. როცა იწვება სახლი, იწვება ყველა მისი ნაწილი, ისპობა  
მისი ინდივიდუალური ფორმები და თვისებრიობები, საერთოდ მისი  
ყველა მაკონსტიტუირებელი ნაწილი და მომენტი. მაგრამ განა აბ-  
სურდი არ იქნება, ვთქვათ, რომ ამასთან ერთად იწვება შესაბამისი  
გეომეტრიული, თვისებრივი და სხვა სპეციები?“<sup>64</sup>.

ზოგადის წვდომა ხდება გარკვეულ კონკრეტულ საფუძველზე,  
რა თქმა უნდა, აბსტრაქციის გზით. მაგრამ ამ აბსტრაქციის ხასიათი,  
ფიქრობს ჰუსერლი, სულაც არაა ისეთი, როგორადაც წარმოუდგე-  
ნაა ის ემპირიულ ფსიქოლოგიასა და შემეცნების თეორიას. ჰუსერლი  
საგანგებოდ იცვლევს საკითხს აბსტრაქციის შესახებ, რადგან წმინდა  
ლოგიკის ფილოსოფიური სფუფვლებებისათვის ამ საკითხს დიდი  
მნიშვნელობა აქვს, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ მნიშვნელობათა კატეგო-  
რიალურ განსხვავებებს შორის, რომლებიც უნდა შეისწავლოს ლო-  
გიკამ, არსებობს ინდივიდუალურისა და ზოგადის დაპირისპირების  
შესატყვისი განსხვავებები და, მეორე, „მნიშვნელობები როგორც  
სპეციფიკური ერთიანობები ხომ ლოგიკის მთავარი სფეროა“<sup>65</sup>.  
ინდივიდუალური საგნების გარდა სპეციფიკური (ე. ი. ზოგადი, იდე-  
ალური) საგნების არსებობის აღიარება წმინდა ლოგიკის და შემეცნე-  
ბის თეორიის საძირკველია. ეს მომენტი ასხვავებს ფსიქოლოგიზმს  
იდეალიზმისაგან. ჰუსერლის თანახმად, ამ შემთხვევაში იდეალიზმი  
არ გულისხმობს მეტაფიზიკას: აქ ლაპარაკია შემეცნების თეორიის  
ისეთ ფორმაზე, რომელიც აღიარებს იდეალურის, როგორც ობიექ-  
ტური შემეცნების შესაძლებლობის, პირობას.

როცა ლაპარაკია ზოგადის იდეალობაზე, მუდამ იაზრება მკაცრი  
იდენტურობა. ჩვეულებრივად იდენტურობის ცნებას ზუსტი მნიშვნე-  
ლობით არ ხმარობენ. ლაპარაკობენ იმავე სერთუქზე, იმავე  
ქულზე, იმავე რწმენაზე, ექვზე, სურვილზე და ა. შ. სინამდვილეში ამ  
დროს მხედველობაში აქვთ მსგავსება. მაგრამ ყოველთვის, როცა  
არსებობს მსგავსება, არსებობს იგივეობაც. ამ სიტყვის ზუსტი და  
ქეშმარიტი მნიშვნელობით. „ჩვენ არ შეგვიძლია ორი საგანი მსგავსად  
ჩავთვალოთ, თუკი არ მივუთითებთ იმ მიმართებაზე, რომელშიც  
ისინი მსგავსნი არიან. მიმართებაზე, ვამბობ მე, და აქ დევს იდენ-

<sup>64</sup> ib., გვ. 155.

<sup>65</sup> ib., გვ. 107.

ტურობა“. ყოველ მსგავსებას აქვს მიმართება სპეციებთან (სახესთან), რომლებშიც ერთიანდებიან შედარებული საგნები. „და ეს სახე უკვე აღარ არის აბოლოდ მსგავსი (იმ საგნებისა, რომლებსაც ჩვენ მსგავსებად ვთვლით — კ. ბ.). წინააღმდეგ შემთხვევაში თავიდან ვერ ავიცილებდით რეაგებს უსასრულობაში“.

თუ ორი ნივთი ფორმითაა მსგავსი, მაშინ იდენტურია სწორედ ფორმის შესატყვისი სახე. თუ ისინი ფერით არიან მსგავსნი, მაშინ ასეთია ფერის სახე და ა. შ. არ იქნება მართებული თუ იგივეობას განსაზღვრავთ როგორც მსგავსების უკიდურეს შემთხვევას. „იგივეობა აბსოლუტურად განუსაზღვრელია“. მსგავსება კი შეიძლება განსაზღვროს: „მსგავსება არის მიმართება საგნებისა, რომლებიც ერთსა და იმავე სახეში არიან მოქცეულნი“<sup>66</sup>.

თვალსაზრისი, რომელიც აღიარებს ზოგადის არსებობას, არ არის ასალი. მას პლატონიდან მოყოლებული ჩვენს დღეებამდე ბევრი იცავდა ფილოსოფიის ისტორიაში. მაგრამ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეს თვალსაზრისი ჰუსერლივით ნათლად, თანმიმდევრულად და სიღრმით არავის დაუსაბუთებია. ნომინალიზმისა და კონცეპტუალიზმის ჰუსერლისეული კრიტიკა კლასიკურად ითვლება და ეს არ არის გაზვიადება.

ზოგადის არსებობის დამტკიცებისას ჰუსერლი არ სჯერდება ამ არგუმენტს. ის აკრიტიკებს თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ზოგადი გამოიყოფა საგანთა გარკვეული კლასის მოცულობიდან. კი მაგრამ, კითხულობს ჰუსერლი, რა ქმნის მოცულობის ერთიანობას, თუკი წინასწარ არაა ნაგულისხმევი სახის ერთიანობა? „იგივე“ ზოგად მომენტზე ლაპარაკი აქ ვერ გვიშველის: ნუმერულად „იგივე“ არსებობს იმდენჯერ, რამდენიცაა ობიექტი წარმოდგენილ მოცულობაში.

ენპირიულ თვალსაზრისს, ფიქრობს ჰუსერლი, არ შეუძლია თქვას, თუ რისი ძალითაა მოცულობა ერთიანი. ეს თვალსაზრისი ლაპარაკობს მსგავსი საგნების წრეზე. მაგრამ აქაც ზოგადის, სპეციის გულისხმობის გარეშე საკითხი შეუძლებელია გადაწყდეს. დავუშვათ, რომ A ობიექტი სხვა ობიექტების მსგავსია. ია ემსგავსება ერთ საგანს a ნიშნის თვალთახედვით, მეორეს b ნიშნის თვალთახედვით. მაგრამ ამ შემთხვევაში თვალთახედვას არ შეუძლია გამოავლინოს ზოგადის არსებობა: თუ A და B მსგავსია სიწითლით, ხოლო A და C იმით, რომ ორივეს სამკუთხედის ფორმა აქვთ, უნდა ითქვას, რომ ეს მსგავსებანი განსხვავდებიან სახით. მაგრამ ამით ჩვენ ვგულისხმობთ სწორედ სახეს<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> ib., გვ., 122—113.

<sup>67</sup> ib.,

ამრიგად, ზოგადი სახე, სპეცია (იდეალური) არსებობს. ახლა საკითხი ეხება ამ ზოგადის არსებობის სახეს, ფორმას.

თავისი თვალსაზრისის განვითარებისას ჰუსერლი მიუთითებს ზოგადის არსებობის ორ მცდარ გაგებაზე: ერთია ზოგადის მცდარი მეტაფიზიკური ჰიპოსტაზირება, რომელიც გულისხმობს სპეცი-ის რეალურ არსებობას აზროვნების გარეშე; მეორეა ზოგადის მცდარი ფსიქოლოგიური ჰიპოსტაზირება, რომელიც გულისხმობს სპეციის არსებობას აზროვნებაში<sup>68</sup>.

ზოგადის მეტაფიზიკური ჰიპოსტაზირება დაკავშირებულია პლატონის რეალიზმთან, ზოგადის ფსიქოლოგიური ჰიპოსტაზირება კი გამოხატულია ლუიჯი მოძღვრებაში აბსტრაქტული იდეების შესახებ.

ამ თეორიებს ფილოსოფიის ისტორიაში ებრძოდა ნომინალიზმი. მათ წინააღმდეგ, აღნიშნავს ჰუსერლი, ძალზე ენერგიულად გაილაშქრა ბერკლიმ აბსტრაქციის თავისი ახალი თეორიით. ზოგადის შესახებ მოძღვრების აბსურდულობისაგან თავის დაღწევას ცდილობდნენ იმით, რომ უარყოფდნენ „ზოგად საგნებს როგორც თავისებურ აზრისეულ ერთიანობებს და ზოგად წარმოდგენებს როგორც აზრის თავისებურ აქტებს“.

მაშასადამე, ზოგადის ორ მცდარ გაგებას ემატება მესამე, რომელსაც ზოგადი — საგანიცა და აქტიც — სურს გაიგოს როგორც ერთეული.

ამ სამი თეორიის კრიტიკული ანალიზი ავლენს ამავე დროს ზოგადისა და აბსტრაქციის თავისებურ თეორიას, რომელიც ეკუთვნის თავად ჰუსერლს.

1. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: როდესაც აღიარებენ ზოგადის არსებობას, მაშინ — როგორც წესი — ამას არ უკავშირებენ ზოგადის განსაკუთრებული წარმოდგენების არსებობას.

ბერკლიმ ნათლად და დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ზოგადი, მაგალითად ზოგადი სამკუთხედი, რომელიც უნდა იყოს მართკუთხაც, ბლაგვკუთხაც და, ამავე დროს, არ უნდა იყოს არც ერთი მათგანი — შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ. ჰუსერლის თავისებურება ამ შემთხვევაში ისაა, რომ იგი საკითხს ზოგადი საგნების შესახებ არ გამოყოფს საკითხისაგან, რომელიც ზოგად წარმოდგენებს ეხება. „ეს მოცემულია საგანთა ბუნებაში და ჩვენმა მოსაზრებებმა უკვე ნათელი გახადეს, რომ სადავო საკითხები ზოგადი საგნების არსების შესახებ და საკითხები ზოგადი წარმოდგენების არსების შესახებ ერთმანეთისაგან განუყოფელი არიან“<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> ib., გვ. 121—122.

<sup>69</sup> ib., გვ. 122.

2. ჰუსერლის აზრით, პლატონის რეალიზმი კარგა ხანია მოისპო და მას არ შეიძლება სერიოზულად გავუწიოთ ანგარიში. დანარჩენ ორ თეორიას ჰუსერლი გამანადგურებელი კრიტიკის ობიექტად აქცევს.

ღავენებოთ თავი ამ თეორიათა კრიტიკას და დავსვათ კითხვა, რომლის გადაწყვეტამაც უნდა გამოავლინოს ზოგადის (იდეალური საგნების) არსებობის ჰუსერლისეული თვალსაზრისის თავისებურება. თუ სპეციები არ არსებობენ რეალურად აზროვნების გარეშე და არ არსებობენ აზროვნებაში, მაშინ ისინი არსად არ უნდა არსებობდნენ, ისინი საერთოდ არაარაობას წარმოადგენენ. „როგორ შეგვიძლია ჩვენ ვილაპარაკოთ რაიმეზე, თუკი ის არ არსებობს ჩვენს აზროვნებაში მაინც? იდეალური ყოფიერება, მაშასადამე, არის თავისთავად გასაგები ყოფნა ცნობიერებაში. ამიტომ მას სამართლიანად ეწოდება ასე: ცნობიერების შინაარსი. ამის საპირისპიროდ რეალური ყოფნა მხოლოდ ცნობიერებაში ყოფნა, „შინაარსად-ყოფნა“ კი არ არის, არამედ თავისთავად ყოფნა, ტრანსცენდენტური ყოფიერებაა, ცნობიერების გარეშე ყოფნა“<sup>70</sup>.

როგორც ვხედავთ, ჰუსერლი საკითხს სვამს მწვავედ და ამავე დროს სწორად: რაიმე, თუკი ის რეალურად არსებობს, უნდა არსებობდეს ან ცნობიერების გარეთ ან ცნობიერებაში. აბა სხვაგან სად შეიძლება არსებობდეს ის?

მაგრამ რას ნიშნავს რეალურად ყოფნა, რეალურად არსებობა? „ჩვენთვის რეალურია როგორც ცნობიერებაში ყოფნა, ისევე ცნობიერების გარეშე ყოფნა. რეალურია ინდივიდუალური საგანი ყველა მისი შემადგენელი ნაწილით; რეალური არის რაღაც „აქ“ და „ახლა“. რეალობის დამახასიათებელ ნიშნად დროითობაა (დროში ყოფნა — კ. ბ) საკმარისი. მართალია, რეალური ყოფნა და დროში ყოფნა იგივე არ არის, მაგრამ მათი ცნებები მოცულობით ემთხვევიან ერთმანეთს. თუ მეტაფიზიკურს გამოვრიცხავთ, რეალობა შეგვიძლია განვსაზღვროთ სწორედ დროითობის საშუალებით. აქ კითხვა ხომ იდეალურის ზედროულ „ყოფიერებასთან“ დაპირისპირებას ეხება“<sup>71</sup>.

ზოგადი, რამდენადაც ჩვენ ვლაპარაკობთ მასზე, იაზრება ჩვენ მიერ. მაგრამ ის არ არის აზრის შინაარსი — არ არის აზრისეული განცდის რეალური შემადგენელი ნაწილი. ის მოაზრებული საგანია. რეალურად და ნამდვილად არსებული საგანიც კი არ არის იმ აქტის რეალური ნაწილი, რომელშიც იაზრება იგი. „იდეალური საგნები ნამდვილად არსებობენ“. ცხად მსჯელობებში ჩვენ არა მარტო ვლაპარაკობთ ამგვარ საგნებზე („მაგალითად, რიცხვზე 2, სიწითლის

<sup>70</sup> ib., გვ. 123.

<sup>71</sup> ib., გვ. 123—124.

თვისებრიობაზე, წინააღმდეგობის პრინციპზე და ა. შ.)<sup>72</sup>) და ეიანრებთ ღათ გარკვეული პრედიკატებით, „არამედ ცხადად ვიმეცნებთ კატეგორიულ ჭეშმარიტებებს, რომლებიც ამგვარ იდეალურ საგნებს ეხებიან“. და შემდეგ: „თუ მე ვწვდები იმას, რომ 4 ლუწი რიცხვია და რომ ეს პრედიკატი მართლაც ეკუთვნის იდეალურ საგანს — 4-ს, მაშინ ეს საგანი არ შეიძლება იყოს მხოლოდ ფიქცია, უბრალოდ facon de parler, იყოს არარა“<sup>72</sup>.

რა თქმა უნდა, როცა ჰუსერლი ლაპარაკობს არსებობაზე ან საგანზე საერთოდ, ის ამყარებს „ფუნდამენტურ კატეგორიულ განსხვავებას“ იდეალურ და რეალურ ყოფიერებას შორის. ამის შესაბამისად ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ინდივიდუალური პრედიკაციები მისი თვისებების შესატყვისად და სპეციფიკურის (იდეალურის) პრედიკაციები მისი ზოგადი გარკვეულობების შესატყვისად. მაგრამ ორივე შემთხვევაში საგანს (სუბიექტს) მიეწერება ან არ მიეწერება რაღაც გარკვეულობა (პრედიკატი).

ჰუსერლი დაწერილებით და გულმოდგინედ აკრიტიკებს აბსტრაქციის ემპირისტულ თეორიებს, რომელთა თანახმად ზოგადი წარმოიშობა შემეცნებლის ცნობიერებაში მსგავსი საგნების შედარების საფუძველზე ანდა ანოციაციის კანონების საფუძველზე. ჰუსერლი აკრიტიკებს ბერკლის ნომინალიზმს, რომელიც საერთოდ უარყოფს ზოგადის არსებობას, აკრიტიკებს იუმის თეორიას, რომელიც ზოგადის არსებობა დაყავს საერთო სახელების იგივეობაზე და ა. შ.

ჩვენ გამოვტოვებთ მისი მსჯელობის ამ ნაწილს. მით უმეტეს, რომ ნომინალიზმის წინააღმდეგ მიმართული ჰუსერლისეული არგუმენტი ჩვენ უკვე გადმოვეცით.

ამ თვალსაზრისების კრიტიკისას ჰუსერლი თავის თვალსაზრისს გადმოსცემს. ჰუსერლი ეთანხმება ბერკლის, რომელიც ამტკიცებდა, რომ სამკუთხედის შესახებ რაიმე დებულების მტკიცებისას თვალწინ მუდამ ინდივიდუალური გვაქვს, მაგალითად, დაფაზე დახაზული სამკუთხედი, მაგრამ მტკიცების პროცესში ჩვენ ყურადღებას არ ვაქცევთ სამკუთხედების განსხვავებას და ვეყრდნობით სამკუთხედის მხოლოდ ისეთ გარკვეულობებს, რომლებიც ახასიათებენ ყოველ სამკუთხედს. მაგრამ ბერკლი აკეთებს ასეთ დასკვნას: ჩვენ არ გვჭირდება სამკუთხედის ზოგადი იდეის არსებობის დაშვება. ჰუსერლი არ ეთანხმება ასეთ დასკვნას.

ბერკლი ვერ ასხვავებს ერთმანეთისაგან აბსტრაქციის საფუძველსა და აბსტრაქციის შედეგს, კონკრეტულ ერთეულ შემთხვევას, რომლის საფუძველზეც ზოგადის ცნობიერება ქმნის თავის ინტუიციურ გან-

<sup>72</sup> ib., გვ. 125.

ზორციელებას და აზრისეული ინტენციის საგანს. ბერკლი ისე მსჯელობს, თითქოს შემთხვევითი ერთეული ობიექტი (ეს სამკუთხედი), რომელიც აზრისეული ინტენციის მხოლოდ საყრდენია, თავად ობიექტი იყოს. გეომეტრიული დებულება არ ეხება დახაზულ სამკუთხედს, „საკუთრივ არ არსებობს არაფერითაა წრფე, არაფითარი გეომეტრიული ფიგურა, არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს.“ დახაზულ სამკუთხედში არ არის იდეალური გეომეტრიული გარკვეულობები. რა თქმა უნდა, მათემატიკოსი უყურებს ნახაზს, მაგრამ ეს ნახაზი მას არა აქვს მხედველობაში აზროვნების არც ერთ აქტში. მას მხედველობაში აქვს „წრფე საერთოდ“, „სამკუთხედი საერთოდ“. ეს უკანასკნელია ის, რასაც ეწოდება იდეა სპეციფიკური ერთიანობის აზრით. „ამის შესაბამისად ლოგიკურად და გნოსეოლოგიურად აბსტრაქცია არის არა შინაარსის ნაწილის უბრალო გამოყოფა, არამედ თავისებური ცნობიერება, რომელიც ინტუიციურ საფუძველზე უშუალოდ სწვდება სპეციფიკურ ერთიანობას“<sup>71</sup>.

იბადება კითხვა: როგორ ხდება სპეციფიკური (იდეალური) ერთიანობის წვდომა ინტუიციურ საფუძველზე, როგორ ვწვდებით ჩვენ ზოგადს როგორც იდეალურს?

ზოგადი არ არის ინდივიდუალურის ნაწილი, მხარე. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ინდივიდუალურის ნაწილი, მომენტი ინდივიდუალურივეა. ზოგადი შეუძლებელია აიხსნას ინდივიდუალურის საფუძველზე, შეუძლებელია გამოვიყვანოთ ინდივიდუალურიდან, რადგან ინდივიდუალური არ შეიცავს მას. ზოგადი იდეა და როგორც ასეთი არ შეიძლება იყოს ინდივიდუალურში. სამკუთხედის იდეა არ შედის ინდივიდუალურ სამკუთხედში როგორც ამ უკანასკნელის შემადგენელი რეალური ნაწილი, მხარე. ადამიანის იდეა არ შედის ინდივიდუალურ ადამიანში: ინდივიდუალურში, ერთეულში ყველაფერი ინდივიდუალურია, ყველაფერი ერთეულია. ზოგადი არ არის არც ფიზიკურ და არც ფსიქიკურ მოვლენებში, რამდენადაც ისინი ინდივიდუალურებია და მხოლოდ ინდივიდუალურებია.

ზოგადი იდეა მხედველობაშია მიღებული. მხედველობაში მიღების აქტს, ინტენციონალურ აქტს მხედველობაში აქვს ეს ზოგადი, მაგრამ არ შეიცავს მას როგორც რეალურ შემადგენელ ნაწილს. დესკრიფციული, ფენომენოლოგიური ანალიზი ცხადად ამტკიცებს ამას.

ზოგადის ინტენცია არ არის ზოგადის აღქმა, გრძნობადი ჰერეტა<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> ib., გვ. 157.

<sup>72</sup> პუსერლი ხმარობს ტერმინს „Anschauung“, „Anschauung“ და ამ შემთხვევაში გულისხმობს გრძნობად ჰერეტას — „sinnliche Anschauen“, სიტყვა „sinnliche“ ხშირად გამოტოვებულია.

ქერტას („Anschauung“) მხედველობაში აქვს მხოლოდ ინდივიდუალური. ზოგადი მხედველობაში აქვს აზროვნების აქტს, ხოლო „ქერტა ნიშნავს სწორედ იმას, რომ არ იაზროვნო“<sup>75</sup>.

ყოველივე ნათქვამიდან თითქოს გამომდინარეობს, რომ ზოგადის წვდომის პროცესში გრძნობადი ქერტა არავითარ როლს არ ასრულებს. ჩვენ ამ შემთხვევაში ვლამპარაკობთ ზოგადის „წვდომაზე“ და არა „შექმნაზე“, რამდენადაც ზოგადს — სპეციას. იდეალურს — ინტენციონალური აქტი კი არ ქმნის, არამედ სწორედ სწვდება, მხედველობაში იღებს.

გრძნობადი ქერტა თამაშობს გარკვეულ როლს, ის იდეალურის წვდომის საფუძველია. ქერტა იძლევა ინდივიდუალურ საგანს: ზოგადს ვწვდებით ინდივიდუალურის საფუძველზე, მაგრამ არა ინდივიდუალურში. გრძნობადი ქერტა ჩვენ გვაძლევს კონკრეტულ საგანს, მაგალითად, წითელი ქალაღის ნაგლეჯს, რომელშიც, ვიმეორებთ, ყველაფერი ინდივიდუალურია — ქალაღის ფორმაც, წითლის ელფერიც და ა. შ. და მისგან ვერაფრით ვერ გამოყოფთ ზოგადს, რამდენადაც ეს უქანსკენელი არ არის მოცემული მასში. ზოგადის წვდომისათვის საჭიროა ინტენციის განსაკუთრებული აქტი, გრძნობად ქერტაში მოცემულთან ცნობიერების მიმართების განსაკუთრებული წესი (ცნობიერების განსაკუთრებული მიმართულება). ცნობიერება ახლა მიმართულია არა ინდივიდუალურ საგანში მოცემული სიწითლის ელფერზე, არამედ თავად სიწითლეზე როგორც ასეთზე. „ასე რომ, სიწითლის ერთეული ქერტის საფუძველზე ჩვენ უშუალოდ ვწვდებით სიწითლის სპეციფიკურ (იდეალურ — კ. ბ.) ერთიანობას, თავად სიწითლეს. ჩვენ ვუყურებთ სიწითლის მომენტს, მაგრამ ვახორციელებთ თავისებურ აქტს, რომლის ინტენციაც მიმართულია „იდეაზე“, „ზოგადზე“<sup>76</sup>.

რა თქმა უნდა, იდეა, ზოგადი აბსტრაქციის გზით მიიღება, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, ეს აბსტრაქცია პრინციპულად განსხვავდება აბსტრაქციისაგან ამ სიტყვის ჩვეულებრივი, ანდა ტრადიციული. მნიშვნელობით. აქ არ არის მსგავსი საგნების კლასის გამოყოფის პროცესი, რომელიც აქვე რომ აღვნიშნოთ, წინასწარ გულისხმობს ზოგად ცნებას. აქ არ არის არც მოცემული კლასის ცალკეულ საგანთა ნიშნების შედარებისა და ანალიზის პროცესი, რამაც. პუსერლის თანახმად, შეიძლება მოგვეცეს ინდივიდუალური და არა ზოგადი. აქ არ არის არამსგავსი ნიშნების უკუგდება და მსგავსი ნიშნების გამოყოფა და ა. შ. ზოგადის წვდომის პროცესი გაცილებით „მარტივია“.

<sup>75</sup> E. Husserl, Logische Unters., B. II, გვ. 162.

<sup>76</sup> ib., გვ. 223.

ნოცემულია ინდივიდუალური საგანი — ის შეიძლება გვეძლეოდეს ფანტაზიის ხატის ფორმითაც. ეს საგანი ერთეულია და მხოლოდ ერთეული. ჩვენ მას ვკვრეტთ. წარმოვიანახავთ ერთეულის ცნობიერების აქტში. ჩვენ „ვცვლით“ გაცნობიერების წესს, ვასრულებთ ახალ თავისებურ აქტს. ჩვენ უკვე გვაქვს ინტენციის თავისებური სახე. რომელშიც ცნობიერება უშუალოდაა მიმართული ზოგადზე. ეს თავისებური „აბსტრაქცია. ამ აქტის აზრით, სავსებით განსხვავდება წითელის მომენტის უბრალოდ ყურადღების საგნად ქცევისა და გამოყოფისაგან. რათა ხაზი გავუსვათ განსხვავებას, ჩვენ ვლაპარაკობთ მაიდეირებელ ანდა მაგენერალიზებელ აბსტრაქციაზე: „აბსტრაქციის“ საშუალებით ჩვენ ვიღებთ არა ინდივიდუალურ ერთეულ ნიშნებს, არამედ ზოგად ცნებებს“<sup>77</sup>.

ამით მაიდეირებელი აბსტრაქციის დახასიათება არ თავდება. უკვე აქ. ამ ადგილას (დაახ. შრომა, § 42, გვ. 223—224) ლაპარაკია იმ ინტენციონალური აქტის ერთ თავისებურებაზე, რომელიც ზოგადს იაზრებს, თუმცა ამ აქტის საზრისი მხოლოდ მიექვსე გამოკვლევაშია (ე. ი. მეორე ტომის მეორე ნაწილშია) დაწვრილებით გარჩეული. ირკვევა, რომ ზოგადის მფლობელი ყველა აქტი როდია ნამდვილი მაიდეირებელი აბსტრაქცია. აქტი შეიძლება იყოს სიგნიფიკატური (აღმნიშვნელი) — ზოგადი მასში მხოლოდ იაზრება, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის მოცემული, არ არსებობს უშუალო სახით. ამ დროს აქტი, რა თქმა უნდა, ინტენციონალურია, — აქტი როგორც ასეთი მუდამ ინტენციონალურია — მაგრამ ის ჯერ კიდევ არ არის შემეცნებითი. ნამდვილი მაიდეირებელი აბსტრაქცია მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როდესაც მაიდეირებელი აბსტრაქციის საგანი მოცემულია, ე. ი. არა მარტო იაზრება, არამედ აგრეთვე განიჭვრიტება. ეს კვრეტა სავსებით თავისებურია ეს არაა ის კვრეტა, რომელზეც ითქვა: კვრეტა ნიშნავს სწორედ იმას, — რომ არ იაზროვნოთ. ამ ბოლო შემთხვევაში, როგორც ვთქვით, იგულისხმებოდა გრძნობადი კვრეტა — აღქმა და ფანტაზიის ხატები. მაიდეირებელ აბსტრაქციაში იგულისხმება იდეალური, ზოგადი კვრეტა. ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ „ზოგადი კვრეტა“ ბევრს მოეჩვენება ისეთივე გამოთქმად, როგორიცაა გამოთქმა „ხის რკინა“, მაგრამ ამგვარი კვრეტა არსებობს. „აბსტრაქცია მოქმედებს თავდაპირველი (გრძნობადი — კ. ბ.) კვრეტის საფუძველზე. ამ საფუძველზე წარმოიშობა აქტის ახალი კატეგორიალური ხასიათი, რომელშიც ვლინდება ობიექტურობის ახალი სახე. რა თქმა უნდა, აქ მე მხედველობაში მაქვს მაიდეირებელი აბსტრაქცია, რომელშიც გრძნობადი ობიექტის (ჩვეულებრივი აბსტრაქციით გამოყოფილი — კ. ბ.)

<sup>77</sup> ib., გვ. 223—224.



დამოკიდებული ნაწილის ნაცვლად გაცნობიერდება ამ ობიექტის იდეა, მისი ზოგადი, როგორც აქტუალურად მოცემული რამ<sup>78</sup>. ამ აქტში იგივეობრივი „თვალწინაა“.

„აბსტრაქციის აქტში ზოგადი თავადაა მოცემული. ჩვენ მას უბრალოდ სიგნიფიკატურად როდი ვიპოვებთ, ჩვენ ვწვდებით მას, ეჭვრეტთ მას. ამ მნიშვნელობით სავსებით გამართლებულია ლაპარაკი ზოგადის ჰერეტის, ალქმის შესახებ“<sup>79</sup>.

ჰუსერლი გამოკვლევის დასაწყისშივე ნათელყოფდა ამ ინტუიცივისტურ თვალსაზრისს. არსებობს ჰერეტის, ალქმის ორი სახე, ორი აქტი — გრძობადი, პირველადი, რომელიც იძლევა რეალურ საგანს, სულ ერთია, როგორი იქნება ეს საგანი — ფიზიკური თუ წარმოსახული (მაგალითად, იუპიტერი). ამ აქტს ემყარება ახალი თავისებური აქტი; იცვლება ცნობიერების წესი, ცნობიერების განწყობა, რომელიც იძლევა იდეას, იდეალურ საგანს, ზოგადს „თავისთავადობაში“. ეს ინტუიცია, ზოგადის ჰერეტა არ არის ინტუიცია, რომელიც შელინგის თანახმად, მხოლოდ გენიოსებს აქვთ. ის ყველასთვის მისაწვდომია. ყველას შეუძლია ისწავლოს ზოგადის, იდეის „ხედვა“<sup>80</sup>.

მაიდეირებელი აბსტრაქციის ცნებისა და ზოგადის „ალქმის“ ცნების გარკვევის მიზნით ჩვენ შევეხეთ მეექვსე გამოკვლევას, რომელშიც განხილულია შემეცნების ცნება, კერძოდ ჰემმარიტების ცნება. მაგრამ იმისთვის, რომ გავიგოთ შემეცნებისა და ჰემმარიტების ჰუსერლისეული თეორია, საჭიროა უფრო დაწვრილებით გავეცნოთ ჰუსერლის მოძღვრებას ცნობიერებაზე.

საქმე ისაა, რომ სპეციების, მნიშვნელობების, იდეალური საგნების კვლევას უშუალოდ მიუყვართ ფსიქიკურ განცდათა პრობლემასთან: ჩვენ მიერ მოაზრებულა მნიშვნელობა. საზრისი ხომ ფსიქიკურ სამოსშია გახვეული. მნიშვნელობების წარმოშობის ძირები ფსიქიკურ განცდებშია. საკითხი ეხება მნიშვნელობის ცნების წარმოშობას<sup>81</sup>. მნიშვნელობები მნიშვნელობათა ინტენციებში უნდა იყოს მოცემული, ეს ინტენციები გარკვეულ მიმართებებში შეიძლება იყოს ჰერეტისთან. უნდა ვიკვლიოთ საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ ხორციელდება ინტენცია შესატყვისი ჰერეტით, რაც სიცხადის საკითხთანაა დაკავშირებული. უნდა აღვწეროთ ყველა ეს ფენომენოლოგიური მიმართება: მნიშვნელობები, ფსიქიკური განცდები, ინტენ-

<sup>78</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, Teil II, გვ. 162.

<sup>79</sup> *ib.*, გვ. 163.

<sup>80</sup> „ხედვის სწავლა“ — ჰუსერლის ჩვეულებრივი გამოთქმაა. თავისი თვალსაზრისის გამოცვლისას ჰუსერლი არაერთგზის აღნიშნავს ხოლმე, რომ მან ახლა „ისწავლა ხედვა“, გვ. 163.

<sup>81</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, B. II, Teil I, გვ. 343.

ციის განხორციელება. სიცხადე — ყოველივე ეს ფენომენოლოგიურადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან.

5. ამასთან დაკავშირებით ჰუსერლი იწყებს ცნობიერების ანალიზს. ჩვენ მოკლედ განვიხილავთ ჰუსერლის მოძღვრებას ცნობიერების შესახებ (ჩვენ შევეხებით ჰუსერლის მოღვაწეობის პირველ პერიოდს), რადგან მისი ზოგიერთი დებულება უკვე გადმოცემულია ჩვენი შრომის წინა ნაწილში.

ჰუსერლი განიხილავს ცნობიერების სამ ცნებას:

1. ცნობიერებას, როგორც ემპირიული „მეს“ ერთობლივ რეალურ ფენომენოლოგიურ მდგომარეობას, ფსიქიკური განცდების გადახაკვას განცდათა ნაკადის ერთიანობაში.

2. ცნობიერებას, როგორც საკუთარი განცდების გაცნობიერებას, აღქმაა.

3. ცნობიერებას, რომელიც გავებულია, როგორც ყოველი „ფსიქიკური აქტის“ ან „ინტენციონალური განცდის მომცველად“<sup>82</sup>.

ჰუსერლი არჩევს ცნობიერების პირველ ორ განსაზღვრებას, რომლებიც მას არ აკმაყოფილებს და ამავე დროს აკრიტიკებს მარბურგის სკოლის წარმომადგენლის ნატორპის თვალსაზრისის ცნობიერების როგორც „წმინდა მეს“ შესახებ. ჰუსერლის თანახმად, ფენომენოლოგიური ანალიზი არ იძლევა რაიმე საფუძველს ამგვარი „მეს“ არსებობის აღიარებისათვის. განცდების ერთობლიობის გარეშე არ არსებობს არაუერთი „მე“. ასეთი „მე“ არ არსებობს არც იმ ცენტრის სახით, რომელიც აუცილებელია ფსიქიკურ განცდათა კავშირისათვის, არც ისეთი რაიმეს სახით, რაც ფსიქიკური განცდებისაგან იქნებოდა განსხვავებული. „უნდა გამოვტყდე, — წერს ჰუსერლი, — რომ ამგვარი თავდაპირველი „მე“; როგორც მიმართებათა აუცილებელი ცენტრი, შეუძლებელია ვიპოვოთ“ (ფსიქიკურ განცდებში — კ. ბ.)<sup>83</sup>.

ჰუსერლი სწორად მიიჩნევს ცნობიერების მხოლოდ მესამე განსაზღვრებას. სადაც ცნობიერება გაგებულია როგორც ინტენციონალური განცდა. მაგრამ ეს განსაზღვრებაც ახსნას მოითხოვს. ცნობიერება ემთხვევა ფსიქიკურ აქტს. ცნობიერების ამგვარი გაგება შემოგვთავაზა ჰუსერლის მასწავლებელმა ბრენტანომ. ჰუსერლი ეყრდნობა ბრენტანოს, მაგრამ თავისი მასწავლებლის ყველა დებულებას როდი იზიარებს.

ბრენტანო ცდილობდა განესხვავებინა ერთმანეთისაგან ფიზიკური და ფსიქიკური ფენომენები და ამ საფუძველზე განესაზღვრა ფსიქო-

<sup>82</sup> ib., გვ. 346.

<sup>83</sup> ჰუსერლმა უფრო გვიან „ისწავლა“ ამ „მეს“ ხედვა; მაგრამ ეს მოხდა იმ პერიოდში, როცა ჰუსერლმა ისწავლა ego cogito-ს ხედვა და ა. შ.

ლოგიკა და ბუნებისმეტყველების კვლევის სფეროები. „ყოველ ფსიქიკურ ფენომენს ახასიათებს ის — წერდა ბრენტანო, — რასაც შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსები უწოდებდნენ საგნის ინტენციონალურ (აგრეთვე მენტალურ) შინაგან არსებობას და რასაც ჩვენ ახლაც ვუწოდებდით შინაარსთან მიმართებას, ობიექტზე მიმართულობას (ეს ობიექტი არ უნდა გავიგოთ როგორც რეალობა) ანდა იმანენტურ საგნობრიობას — გამოთქმებს, რომლებიც არ არის თავისუფალი ორაზროვნებისაგან. ყოველი (ფენომენი — კ. ბ.) შეიცავს თავის თავში რამეს როგორც ობიექტს, მაგრამ სხვადასხვაგვარად“<sup>84</sup>.

ჩვენთვის ახლა არა აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რამდენად სწორია ბრენტანოს მიერ დადგენილი კლასიფიკაცია ფსიქიკური და ფიზიკური ფენომენებისა. ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ აქ მთავარია შემდეგი: 1. ინტენციონალური მიმართება აქტის დესკრიფციული გვარობითი ხასიათია, 2. არსებობენ ინტენციონალური მიმართებების არსებითად სპეციფიკური განსხვავებები: მაგალითად, ინტენციონალური მიმართების ერთი სახე წარმოადგენს წესს, რომელშიც რაღაც საქმის ვითარების წმინდა წარმოდგენას „მხედველობაში აქვს ეს თავისი საგანი“. ინტენციონალური მიმართების მეორე სახეა მსჯელობის სახე — საქმის ვითარებას თვლის ჰუმბარტად ან მცდარად, ამ მიმართების სხვა სახეებია ვარაუდის, ეჭვის, იმედის, შიშის და სხვ.

ფსიქიკური ფენომენის ბრენტანოსეული განსაზღვრების ღირებულება სულაც არ არის დამოკიდებული ამ ფილოსოფოსის მიზანზე. მთავარი ისაა, რომ მან მკაცრად შემოსაზღვრა იმ განცდების კლასი, რომელიც შეიცავს ყველაფერს, რაც ახასიათებს ფსიქიკურ ყოფიერებას, ამ გამოთქმის ზუსტი მნიშვნელობით. რეალური არსება, რომელიც მოკლებული იქნებოდა ასეთ განცდებს, რომელსაც ექნებოდა<sup>85</sup> შეგრძნებათა მსგავსი შინაარსები, მაგრამ საგნობრივად ვერ გაიგებდა მათ. მაშასადამე ვერ იქნებოდა მიმართებაში საგნებთან სხვა აქტების საშუალებით, მაგალითად ვერ შეძლებდა ემსჯელა მათზე, გაეხარა ან შეწუხებულიყო მათ გამო, ჰყვარებოდა ან შეეძულებინა ისინი — აი ასეთ არსებას არავინ უწოდებდა ფსიქიკურ არსებას<sup>86</sup>.

ინტენციონალური განცდა ანდა აქტი არ უნდა გავიგოთ როგორც აქტი, რომლის საშუალებითაც წარმოდგენის, მსჯელობის, სურვილის და ა. შ. საგანი „შედის ცნობიერებაში“, ანდა პირიქით,

<sup>84</sup> E. Husserl *Logische Untersuchungen*, B. II, Teil I, გვ. 366—367.

<sup>85</sup> „რომელსაც ექნებოდა“ და არა „რომელიც განიცდის“, რადგან „განცდები აქტების სფეროშია“, შეგრძნებები კი არ არიან ინტენციონალური განცდები, ე. ი. არ არიან აქტები. *ib.*, გვ. 365—369.

<sup>86</sup> *ib.*, გვ. 365.

როგორც აქტი, რომლის საშუალებითაც „ცნობიერება ამყარებს მიმართებას საგანთან“. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ინტენციონალური განცდა შეიცავს თავისთავში ობიექტის სახით რაიმეს. აქ არაა ლაპარაკი რეალურ პროცესზე, რეალურ მიმართებაზე, რომელიც აკავშირებს ცნობიერებას და გაცნობიერებულ საგანს. ინტენციონალური განცდაში საგანი მხედველობაშია მიღებული, ეს განცდა „უმინებს“ საგანს. საგანი არ განიცდება. ე. წ. „იმანენტური“ ანუ „მენტალური“ საგანი არ ეკუთვნის განცდის დესკრიფციულ შედგენილობას: სინამდვილეში ის არ არის იმანენტური და მენტალური. რა თქმა უნდა, ის არ არის არც *intra mentem* და არც *extra mentem*, ის საერთოდ არ არის.

ჩვენ უკვე მოვიყვანეთ იუპიტერის მაგალითი. როცა წარმოვიდგენ ღვთაება იუპიტერს. მე წარმოდგენის გარკვეული განცდა მაქვს, ჩემს ცნობიერებაში ხორციელდება ღვთაება იუპიტერის წარმოდგენა. ამ ინტენციონალური განცდის დესკრიფციული ანალიზი ვერ იპოვის მასში ვერაფერს, რაც ღვთაება იუპიტერის მსგავსი იქნებოდა. ასეთი რამ არ არის არც განცდის გარეთ და, მიუხედავად ამისა, ღვთაება იუპიტერის წარმოდგენა არსებობს.

ცნობიერებისათვის სულ ერთია, თუ როგორია წარმოდგენილი საგანი — სულ ერთია, არსებობს, ფიქტიურია თუ უაზროა ის. იუპიტერს მე წარმოვიდგენ ისევე, როგორც ბისმარკს, ბაბილონის გოდოლს, ისევე როგორც კელნის ტაძარს და ა. შ.<sup>87</sup>

აქტი საგანზეა მიმართული, საგანზე მიმართულობა არ არის რეალური მოქმედება: „არ უნდა ვიფიქროთ სიტყვა „*actus*“-ის თავდაპირველ მნიშვნელობაზე, აზრი მოქმედებაზე აუცილებლად უნდა გამოირიცხოს“<sup>88</sup>.

დესკრიფციულ-ფენომენოლოგიური განხილვისათვის საგნობრიობა აქტის მიმართ ტრანსცენდენტურია. აქტი „მიმართულია საგანზე და ამ დროს სულ ერთია, საგნის ყოფიერების რომელ წესზეა ლაპარაკი — რეალურია საგანი, თუ იდეალური, ნამდვილი თუ შესაძლებელი, ანდა შეუძლებელი“<sup>89</sup>.

ჭუსერლი დაწვრილებით განიხილავს ინტენციონალური აქტის ცნებას. ჩვენ შევვებებით მასთან დაკავშირებულ მხოლოდ ძირითად ცნებებს. ჭერ ერთი, საჭიროა გაეარკვიოთ ინტენციონალური შინაარსის ცნება. ინტენციონალური შინაარსის ცნებაში უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან აქტის ინტენციონალური საგანი, ინ-

<sup>87</sup> ib., გვ. 373.

<sup>88</sup> ib., გვ. 379.

<sup>89</sup> ib., გვ. 412.

ტენციონალური მატერია (ინტენციონალური თვისებრიობისგან განსხვავებით) და აქტის ინტენციონალური არსება.

საგნის შესახებ საუბრისას უნდა აღინიშნოს ორი რამ: საგანი, რომელიც ინტენდირებულია (მხედველობაშია მიღებული, ნაგულისხმევია) და ის, თუ როგორაა ინტენდირებული საგანი: საგანი შეიძლება წარმოვიდგინოთ, შეიძლება ის იყოს მსჯელობის საგანი, გრძნობის საგანი და ა. შ. საგანი იგივე რჩება, მაგრამ ამ ინტენციითაგან ყოველს ეს საგანი თავისებურად აქვს მიღებული მხედველობაში<sup>90</sup>.

მატერიის განსხვავება აქტის თვისებრიობისაგან ასეთ მაგალითზე შეიძლება ვაჩვენოთ: მტკიცებები „ $2 \times 2 = 4$ “ და „იბსენი არის თანამედროვე რეალიზმის დამამკვიდრებელი დრამატურგიაში“ ერთი და იმავე სახისაა. ეს საერთო მომენტი წარმოდგენს მსჯელობის თვისებრიობას. მაგრამ ეს მსჯელობები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან იმით, რომ მათში მტკიცებულია სხვადასხვა შინაარსი. ამ შინაარსს ეწოდება სწორედ მატერია<sup>91</sup>. თვისებრიობა განსაზღვრავს აქტის ფორმებს, სახეებს, მაგალითად: შემეცნებითს, ემოციურს და ა. შ. ე. ი. განსაზღვრავს, იმას, თუ როგორაა მოცემული ინტენციონალურად საგანი — როგორც განსასჯელი, სასურველი თუ სხვა. მატერია კი აქტის ის მომენტი, რომელიც აძლევს აქტს მიმართებას საგნობრიობასთან<sup>92</sup>. მატერია საგნის ობიექტივაციას ახდენს. ინტენციონალური აქტის არსება აქტის თვისებრიობისა და მატერიის კავშირია<sup>93</sup>.

აქტის მატერიაზე საუბრისას იბადება კითხვა: ხომ არ ეყრდნობიან ინტენციონალური აქტები წარმოდგენებს? ბრენტანოს თანახმად, ყოველი ინტენციონალური განცდა ან წარმოდგენა ანდა წარმოდგენას ეყრდნობა. ამ საკითხის ფართო განხილვის შემდეგ ჰუსერლი ასეთ დასკვნამდე მიდის: „ცხადია, რომ ყოველი ინტენციონალური განცდის საფუძველი „წარმოდგენაა“: ცხადია, რომ ჩვენ ვერ განვსჯით, თუკი განსასჯელი საქმის ვითარება არ არის წარმოდგენილი. იგივე უნდა ვთქვათ კითხვის, ეჭვის, ვარაუდის და ა. შ. შესახებ“<sup>94</sup>.

იმისათვის რომ ინტენციონალურ განცდას ჰქონდეს მიმართება საგნობრიობასთან, ეს უკანასკნელი უნდა წარმოვიდგინოთ. „როგორ შემიძლია მე ჩავთვალო ჰემმარტებად რაიმე საქმის ვითარება. ვისურვო ის, დავეპყდე მასში და ა. შ., თუკი მას სავესებით არ წარმოვიდგენ?“<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> ib., გვ. 400.

<sup>91</sup> ib., გვ. 411,

<sup>92</sup> ib., გვ. 415.

<sup>93</sup> ib., გვ. 421, 430.

<sup>94</sup> ib., გვ. 441.

<sup>95</sup> ib., გვ. 455.

თუ წარმოდგენა გვესმის როგორც აქტი, რომელშიც რაიმე ჩვენთვის საგნობრივი ხდება — სწორედ ასეთი ვითარება გვაქვს მსჯელობის შემთხვევაში (პროპოზიციულ აქტში) — მაშინ და მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ: „ყოველი აქტი არის წარმოდგენა ანდა ის ეყრდნობა ერთ ან რამდენიმე წარმოდგენას“<sup>96</sup>.

საქმე ისაა, რომ სახელები (ნომინალური აქტები) ორგვარია: არის სახელები, რომლებიც სახელდებულ საგანს არსებობის მნიშვნელობას აძლევენ და არის სახელები, რომლებიც საგანს ამგვარ მნიშვნელობას არ ანიჭებენ. ჩვენ აქ პირველი სახის სახელები გვინტერესებს ამგვარი სახელების მაგალითი იქნება შემდეგი: „როლანდის ქანდაკება მალაზიაში“. ასეთი სახელები, ისევე როგორც (მსჯელობის ცნონსატეული) გამოთქმები, დამდგენი აქტებია<sup>97</sup>. ეს აქტები მობიექტივირებული აქტებია<sup>98</sup>. ამიტომ ჰუსერლი ასეთ დასკვნამდე მიდის: ყოველი ინტენციონალური განცდა ან მობიექტივირებული აქტია ანდა ემყარება ამგვარ აქტს<sup>99</sup>. მობიექტივირებული აქტები გამოირჩევიან იმ თავისებური ფუნქციით, რომ ისინი საგნობრიობას წარმოდგენად ხდიან ყველა სხვა აქტისათვის (მაგალითად, სურვილის, ეჭვის და ა. შ. აქტებისათვის). სურვილი, სიხარული, მისწრაფება არ წარმოადგენენ მობიექტივირებულ აქტებს, მაგრამ ამ უკანასკნელთ ეყრდნობიან.

მობიექტივირებული აქტები შემეცნებითი განცდებია.

6. „ლოგიკური გამოკვლევების“ ბოლო—მეექვსე—გამოკვლევაში. რომელიც შემდგომ გამოცემებში ცალკე წიგნად გამოვიდა და რომელიც ფენომენოლოგიური თვალსაზრისის შემდგომი განვითარების კვლობაზეა გადამუშავებული, ჰუსერლი ორ ძირითად პრობლემას იხილავს: ერთია „შემეცნება როგორც განხორციელების სინთეზი“. მეორეა „კატეგორიალური ჰერეტიკა“.

ჰუსერლი ადრეც არაერთგზის ლაპარაკობდა „მნიშვნელობის ინტენციიაზე“ და „მნიშვნელობის განხორციელებაზე“, მაგრამ აქამდე ამ საკითხებს ის განიხილავდა გაკერით, არ იკვლევდა არც მათ შესაძლებელ მიმართებებს და არც ცოდნის, ქეშმარიტების და სიცხადის პრობლემებს, რომლებიც ამ საკითხებთანაა დაკავშირებული.

ჩვენ უკვე ვიცნობთ ჰუსერლის შეხედულებას იმაზე, რომ მნიშვნელობა. — შესაბამისად, მნიშვნელობის ინტენციია, — რომელიც არსებობთა გამოსახულებაში, განსხვავდება ბგერისაგან. ზოგიერთის აზრით, აღნიშნავს ჰუსერლი, გა მ ო ს ა ხ უ ლ ე ბ ი ს გა გ ე ბ ა ნ ი შ ნ ა ვ ს

<sup>96</sup> ib., გვ. 461.

<sup>97</sup> ib., გვ. 465, 479.

<sup>98</sup> ib.

<sup>99</sup> ib., გვ. 493—494.

იმას, რომ მას ვუპოვოთ შესაბამისი წარმოსახვის ხატი. თუ ასეთი ხატი არ არის, გამოსახულება უაზრო რჩება. ცხადია, ბევრ შემთხვევაში გამოსახულებას თან ახლავს წარმოსახვის წარმოდგენა, რომელიც მნიშვნელობასთან ამა თუ იმ კავშირშია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მნიშვნელობის გაგებისათვის ამ მნიშვნელობას თანმხლები ხატი ესაჭიროება.

ეს რომ მართლაც ასეა, ჩანს შემდეგ მაგალითზე: ჩვენ კარგად გვესმის ალგებრული ფორმულა ანდა დებულება: „ყოველი კენტი ხარისხის ალგებრულ განტოლებას აქვს, ყოველ შემთხვევაში, ერთი ნამდვილი ფესვი“. როცა ამაზე ვლაპარაკობთ, მე წარმოვიდგენ ღია წიგნს — ალგებრის სახელმძღვანელოს, ალგებრული ფორმულის გრძნობად ნიშანს და ა. შ. მაგრამ ყოველივე ეს არ არის აუცილებელი ამ დებულების გაგებისათვის. „თორმეტჯერ მაინც წამიკითხავს და გამიგია ეს დებულება, მაგრამ არც ერთხელ არ მიპოვია კვალი თანმხლები წარმოსახვისა, რომელიც მოცემული საგნობრიობის გაგებას შეეხებოდა“. იგივე ითქმის გამოთქმებზე: „კულტურა“, „მეცნიერება“, „დიდფერენციალური აღრიცხვა“ და ა. შ.<sup>100</sup>.

რა თქმა უნდა, შეიძლება ხატების საშუალებით მოვახდინოთ მოცემული მნიშვნელობების ილუსტრაცია, მაგრამ ეს ხატები სრულიად ეერ გვაგებინებენ მნიშვნელობებს, მით უმეტეს, ვერ ნათელყოფენ მნიშვნელობათა ჭეშმარიტებას.

შემეცნებითი აქტი სრულიადაც არ მოითხოვს ასეთ ილუსტრაციას ხატების საშუალებით. შემეცნება არ ემთხვევა მნიშვნელობის წმინდა ინტენციას: მნიშვნელობის ინტენცია უნდა განხორციელდეს — მაშინა ჩვენ წინაშე შემეცნება.

ჩვენ გამოვტოვებთ ბევრ მომენტს. რომლებიც ჰუსერლის აზრით არსებითია და შეეხებით შემეცნების ჰუსერლისეული მოძღვრების იმ მხარეებს, რომლებიც ჩვენი თვალსაზრისითაა ძირითადი.

დებულების გაგებისათვის, მით უფრო კი მისი ჭეშმარიტების ნათელყოფისათვის, როგორც აღვნიშნეთ, არ არის საკმარისი ის, რომ ინტენციის აქტს თან ახლდეს წარმოსახვის გრძნობადი ხატი. „მხედველობაში ქონების“ აზრისეულ მნიშვნელობას უნდა დაუკავშირდეს ცოტად თუ ბევრად შესატყვისი ჭვრეტა<sup>101</sup>. თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ გვაქვს განხორციელების თავისებური ცნობიერება. მნიშვნელობის წმინდა ინტენციის აქტი განხორციელებას პოვებს ჭვრეტის აქტში. „ჩვენ ამას განვიცდით იმგვარად, რომ ჭვრეტაში მოცემულის მსგავ-

<sup>100</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, B. II, 33-2, 63.

<sup>101</sup> *ib.*, 33-32.

სად. ინტუიციურად გვეძლევა ის საგნობრივი რამ, რაც მხოლოდ იაზრებოდა. იმგვარად, რომ ის ახლა გახდა ჰერეტიკად ასე და ამგვარად გარკვეული. მაშინ. როდესაც ადრე ის მხოლოდ იაზრებოდა (მხოლოდ მნიშვნელობის მქონე იყო).“ სხვა სიტყვებით: ჰერეტის აქტის ინტენციონალური არსება შეესატყვისება იმ აქტის არსებას, რომელიც გამოხატავს მნიშვნელობას<sup>102</sup>.

თავად მნიშვნელობა ჯერ კიდევ არ არის შემეცნება. გამოსახულებას აქვს რაღაც მნიშვნელობა. მაგრამ ის ჯერ კიდევ არაფერს არ იმეცნებს. მნიშვნელობის ინტენცია არსებობს და თავისთავადაა მოცემული. მერე მას უერთდება შესატყვისი ჰერეტა. საგნის შემეცნება და მნიშვნელობის ინტენციის განხორციელება ერთსა და იმავე რაიმეს გამოხატავს. ის ვითარება, რომ სიგნიფიკაციურ აქტს შეუძლია თავისებურ მიმართებაში იყოს ჰერეტასთან, მარტივი ფენომენოლოგიური ფაქტია<sup>103</sup>. ..და იქ, სადაც ეს ხდება, ე. ი. იქ, სადაც მნიშვნელობის ინტენციის აქტი ჰერეტაში ხორციელდება, ჩვენ ვამბობთ, რომ ჰერეტის საგანი შემეცნებულია მისი ცნების საშუალებით, ანდა, რომ სახელი (სახელწოდება), რომელზეცაა საუბარი, გამოიყენება მოვლენის სახით არაებული საგნის მიმართ<sup>104</sup>.

ჰერეტა ამ შემთხვევაში არ ახლავს იმას, რაც იაზრება (ე. ი. რასაც აქვს მნიშვნელობა). ჩვენ აქ საგნობრივი იგივეობა გვაქვს. საგანი სწორედ ისე განიჭვრიტება, როგორც გაიაზრებოდა. ეს იგივეობა მიიღება არა აზრისეული რეფლექსიით, რომელიც მნიშვნელობასა და ჰერეტაზეა მიმართული. ესაა იგივეობის განცდა, იგივეობის ცნობიერება, იდენტიფიკაციის აქტი<sup>105</sup>.

ამიტომ სიგნიფიკაციის და ინტუიციის აქტის გარდა ჩვენ უნდა აღვნიშნოთ ადეკვაციის აქტი, როგორც აქტი, რომლის კორელაციცაა საგნობრივი, რომელზეც მიმართულია ეს აქტი. სინთეზს იმისას, რაც მხოლოდ გააზრებული იყო და იმისას, რაც განჰერეტადია, ჰეშმარიტების წვდომასთან მივყავართ. ყოველი საქმის ვითარების ჰეშმარიტება ხომ სწორედ იგივეობაა იმისა, რაც მხედველობაშია მიღებული და იმისა, რაც ჰერეტაშია მოცემული. მაგრამ მნიშვნელობის ინტენცია ყოველთვის როდი ხორციელდება. გაიგივების თანხედომის სინთეზს შეესატყვისება შეუსაბამობის, შეუთავსებლობის კორელაციური შესაძლებლობა: ჰერეტა არ შეესაბამება აზრისეულ მნიშვნელობას.

<sup>102</sup> ib., გვ. 32.

<sup>103</sup> ib., გვ. 33.

<sup>104</sup> ib., გვ. 34.

<sup>105</sup> ib., გვ. 32.



ინტენციისა<sup>106</sup> და განხორციელების მიმართება სხვადასხვანაირი შეიძლება იყოს: უქიდურესი წერტილებია სრული გაიგივება და სრული შეუთავსებლობა. სიგნიფიკაციური აქტები ამ მიმართებაში ყველაზე დაბალ საფეხურზე არიან მოთავსებულნი: „მათ საესებით არ უწერიათ განხორციელება, სისრულე“. წარმოსახვის აქტები, როგორც სრულიც არ უნდა იყვნენ ისინი, მაინც განსხვავდებიან აღქმის აქტებისაგან: ისინი არ იძლევიან საგანს — საგნის ნაწილსაც კი, — ისინი იძლევიან მხოლოდ ხატს. საგანი გვეძლევა აღქმით. მაგრამ აღქმებიც საგანს „იძლევიან“ სისრულის სხვადასხვა ხარისხით. სხვადასხვა „ელფერთა“. აღქმა — აქ იგულისხმება გარეგანი აღქმა — სინამდვილეში არ იძლევა საგანს სრულად და ზუსტად ისე, როგორც ის არსებობს თავისთავად: საგანი აღქმაში წარმოდგენილია მხოლოდ „წინამხრით“, მხოლოდ პერსპექტიულად შემცირებული და გამოყოფილი“. ამიტომ რჩება შესაძლებლობა ერთი და იმავე საგნის უსაზღვროდ მრავალი, შინაარსით განსხვავებული აღქმების არსებობისა<sup>107</sup>.

აღქმა რომ იძლეოდეს იმას, რისი პრეტენზიაც აქვს მას, კერძოდ, საგნის ნამდვილ და სწორ „თვითგადმოცემას“, მაშინ ყველა საგნისათვის იარსებებდა ერთადერთი აღქმა, რომელიც ამოწურავდა საგნის არსებობას<sup>108</sup>.

მეორე მხრივ, საგანი, მის თავისთავადობაში, საგანი, რომელმაც უნდა განხორციელოს აღქმის ინტენცია, საესებით როდი განსხვავდება აღქმაში მოცემული საგნისაგან. ერთ აღქმაში საგანი წარმოდგენილია ერთი მხრით, მეორეში — მეორე მხრით, ჩვენ მას ვხედავთ ხან ახლოდან, ხან შორიდან და ა. შ. მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში ინტენდირებულია ერთი და იგივე საგანი.

იდეალურად სრულყოფილი აღქმისას, რომელიც იძლევა ინტენციის სრულ განხორციელებას, დგინდება კეშმარიტი *adaequatio rei te intellectus*: საგნობრივი მართლაც ისეა „მოცემული“, როგორცაა ინტენდირებული. ამით განხორციელებულია ყოველგვარი განხორციელების იდეალი „Intellectus ამ შემთხვევაში წარმოადგენს აზრისეულ ინტენციას, მნიშვნელობის ინტენციას. *adaequatio* კი რეალიზებულია, თუ საგნობრიობა ზუსტი აზრით მოცემულია სწორედ ისე, როგორც იყო ის გააზრებული და სახელდებული“<sup>109</sup>.

ამ მსჯელობისას ჰუსერლი ლაპარაკობს კერეტაზე და ამავე დროს ჯერჯერობით არ აზუსტებს იმას, თუ რომელ კერეტაზეა აქ ლაპარაკ-

<sup>106</sup> იგულისხმება მნიშვნელობის ინტენცია.

<sup>107</sup> E. Husserl, *Log. Unters.*, B. 2, T. 2, გვ. 56, 116.

<sup>108</sup> *ib.*, გვ. 57—58.

<sup>109</sup> *ib.*, გვ. 118.

კ. ჰერტაზე საუბრისას „ჩვენ მოვიხმართ ამ ცნებას გრძნობადი აღქმის აზრით“. მაგრამ სინამდვილეში, როგორც აღნიშნავს თავად ჰუსერლი. „ჩვენ ხშირად გავდიოდით ამ ცნების ფარგლებიდან“.

აღქმას (და წარმოსახვას), რომელიც მაგენერალიზებული აბსტრაქციის საფუძველია, არ შეუძლია შეასრულოს ნამდვილი განხორციელების ფუნქციები, ის არ შეიძლება იყოს ჰერტის შესატყვისი. ინდივიდუალურად ერთეული — აღქმას კი მხოლოდ მისი მოცემა ძალეძს — არასოდეს არ შეიძლება შეიცავდეს თავისთავში ზოგადის ნაწილს.

ჩვენ უნდა გავაფართოოთ აღქმის ცნება, რადგან აღქმას როგორც გარე სამყაროს საგნების აღქმას, არ შეუძლია მოგვეცეს იდენტიფიკაციის ნამდვილი სინთეზი: საგანი ხომ ყოველთვის რაღაც ელფერითაა მოცემული. მართალია, ის მუდამ იგივე თავისთავადი საგანია, მაგრამ აღქმაში ყოველთვის ცალმხრივად გვეძლევა.

სანამ გავაფართოვებთ აღქმის ცნებას და განვიხილავთ განსხვავებას გრძნობად და კატეგორიალურ ჰერტას შორის, საჭიროა გავანალიზოთ ზოგიერთი ცნება, რომლებიც დაკავშირებული არიან დებულებასთან *adaequatio rei et intellectus*.

მაშინ როდესაც აზრისეული საესებით ემთხვევა აღქმაში მოცემულს, ჩვენ გვაქვს ჰეშმარიტება და სიცხადე.

ჩვეულებრივი, არამკაცრი აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ სიცხადის ხარისხებზე. მკაცრი აზრით, სიცხადე ახასიათებს მხოლოდ განხორციელების სრული სინთეზის აქტს, რომელიც ინტენციას — მაგალითად მსჯელობის ინტენციას — აძლევს შინაარსის აბსოლუტურ სისრულეს, აძლევს საგნის სისრულეს. სიცხადე თანხვედომის ყველაზე სრულყოფილი სინთეზის აქტია. „ისევე როგორც ყოველი იდენტიფიკაცია (აზრისეულისა და ჰერტაში მოცემულისა), სიცხადე არის მობიექტივირებული აქტი; მის მობიექტურ კორელატს ეწოდება ყოველი ერთეული ჰეშმარიტების აზრით, ანდა ასევე ჰეშმარიტება“<sup>110</sup>.

ჰუსერლი ასხვავებს ერთმანეთისაგან ჰეშმარიტების ოთხ ცნებას: 1. ჰეშმარიტება როგორც მაიდენტიფიცირებული აქტის კორელატი, არის საქმის ვითარება, როგორც თანხვედომი იდენტიფიკაციის კორელატი — იგივეობა, ე. ი. სრული შესატყვისობა მხედველობაში მიღებულისა და მოცემულისა. ეს შესატყვისობა განიცდება სიცხადეში, რამდენადაც სიცხადე არის ადეკვატური იდენტიფიკაციის აქტუალური განხორციელება. მაგრამ სიცხადე როგორც ჰეშმარიტების განცდა

<sup>110</sup> ib., გვ. 122.

ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ის ჭეშმარიტების ადეკვატური აღქმაა. ასეთად ის იქცევა მას შემდეგ, რაც მოცემულ ჭეშმარიტებაზე საგანგებო ხედვა იქნება მიმართული.

2. ჭეშმარიტების მეორე ცნება ეხება იდეალურ მიმართებას. ეს მიმართება ბატონობს იმ აქტების არსებებს შორის, რომლებიც თანხედებიან. ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა იმ საგნობრივზე, რომელიც შეესატყვისება სიცხადის აქტს, არამედ იდეაზე, რომელიც აქტის ფორმას ეკუთვნის. ეს იდეაა აბსოლუტური ადეკვატობისა როგორც ასეთისა.

3. ჭეშმარიტების მესამე ცნება გულისხმობს „მოცემული საგნის, როგორც მხედველობაში მყოფის, სიცხადეს“.

4. დაბოლოს, ჭეშმარიტება არის ინტენციის სისწორე, როგორც ამ ინტენციის ადეკვატობა ჭეშმარიტ საგანთან, კერძოდ, ის არის სისწორე მსჯელობისა — ამ სიტყვის ლოგიკური მნიშვნელობით, ე. ი. დებულებისა: დებულება საგანზეა მიმართული, ის ამტკიცებს, რომ რაღაც ასეა და მართლაც რაღაც ასეა.

უმრავლეს შემთხვევაში ჭეშმარიტების, სისწორის, ჭეშმარიტი სინამდვილის ცნებებით ახასიათებენ მსჯელობებს ანუ დებულებებს, ანდა მათ ობიექტურ კორელატებს — საქმის ვითარებებს. ყოფიერების ცნებით კი ახასიათებენ აბსოლუტურ ობიექტებს, ე. ი. არა-საქმის ვითარებებს. საჭიროა გავმიჯნოთ ჭეშმარიტებისა და ყოფიერების ცნებები. ყველაზე შესაფერი გამიჯვნა ასეთი იქნება: ჭეშმარიტების ცნება უნდა დავაკავშიროთ აქტისა და მისი იდეალური მომენტების მხარესთან, ხოლო ყოფიერების როგორც ჭეშმარიტად-ყოფნის ცნება მივაწეროთ შესატყვისი აქტის საგნობრივ კორელატს<sup>111</sup>.

აქედან გასაგები ხდება, რომ ჰუსერლს ჭეშმარიტების მეორე და მეოთხე განსაზღვრება ესმის როგორც ადეკვაციის იდეა ანდა როგორც მათობიექტივირებელი დადგენისა და მნიშვნელობის სისწორე. ჭეშმარიტების პირველი და მესამე განსაზღვრება მას ესმის როგორც ყოფიერება, — ყოფიერება ჭეშმარიტების აზრით, — რაც მხედველობაში მყოფისა და მოცემულის იგივეობაა... ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ აღქმის ცნება გაფართოებას მოითხოვს. არსებითად მეორე გამოკვლევაში, სადაც ლაპარაკი იყო მაიდეირებელ ანუ მაგენერალიზებელ აბსტრაქციაზე, აღქმის ცნება უკვე გაფართოებული იყო იდეაციის ცნების შემოტანით. თუ იდეალური საგნები ისევე აღქმაშია მოცემული, როგორც რეალური, გრძნობადი საგნები, ეს ნიშნავს იმას, რომ აღქმის ცნება ამ შემთხვევაში ჩვეულებრივ სიტყვაანბარებაში მიღებული

<sup>111</sup> ib., გვ. 125.

მნიშვნელობით არ იხმარება. ჰერეტის (აღქმის) ცნება გრძნობადი ჰერეტის ფარგლებს გარეთ გადის.

ჰუსერლი ძალზე დაწვრილებით იხილავს არაგრძნობად ჰერეტას. რომელსაც ის იდეალურსა და კატეგორიალურს უწოდებს.

ყოველი აღქმა უშუალოდ სწვდება საგანს. მაგრამ აქ უნდა დავესვათ კითხვა იმის შესახებ, თუ რას სწვდება ის—გრძნობად საგანს თუ კატეგორიალურს. რეალურ საგანს თუ იდეალურს. გრძნობადი საგანი აღქმის აქტში მარტივად და უშუალოდ „კონსტიტუირდება“. ის არ კონსტიტუირდება იმ აქტში, რომელიც სხვა საგნების მომცემ აქტებს ეყრდნობა. გრძნობადი საგნები აღქმის ერთსაფეხურიან აქტში არიან მოცემული. ჰერეტის კატეგორიალური აქტები დაფუძნებული აქტებია. ყოველი მიმართება საგნებს, საქმის ვითარებებს შორის გვეძლევა კატეგორიალური ჰერეტით, აქტით, რომელიც ეფუძნება გრძნობადი აღქმის აქტებს. ავიღოთ, მაგალითად, ისეთი სინთეზური ფორმები, რომლებიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ საქმის ვითარებათა შორის მიმართებებში: კონიუნქცია და დისიუნქცია. აქტები, რომლებშიც ისინი კონსტიტუირდებიან როგორც მოცემულობანი, გამოიხატებიან გარკვეულ მნიშვნელობებში. ეს მნიშვნელობებია „და“ და „ან“. „ის, რაც ჰერეტადად შეესატყვისება სიტყვებს „და“, „ან“, „ორივე“, „ორთაგან ერთი“, უხეშად რომ ვთქვათ, შეუძლებელია ხელთ ვიგდოთ. შეუძლებელია აღვიქვათ გრძნობის რომელიმე ორგანოთი. ის შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ რაიმე ხატის სახით, შეუძლებელია, მაგალითად, დავხატოთ. მე შემიძლია დავხატო A-ც და B-ც, შემიძლია დავხატო ისინი ერთად, მაგრამ მე არ შემიძლია დავხატო „ორივე“ ანდა „A და B“<sup>112</sup>.

აქ არსებობს მხოლოდ ერთი შესაძლებლობა: A-ს და B-ს აღქმის ცალკეული აქტის საფუძველზე ჩვენ ვახორციელებთ ახალ აქტს—კონიუნქციის აქტს და ამ აქტის საშუალებით ერთად ვიღებთ მხედველობაში ორივე ობიექტს — A-სა და B-ს. ეს აქტი ეფუძნება A-სა და B-ს აღქმის აქტებს, მაგრამ თავად საესებით ახალი აქტია — ის კატეგორიალური ხასიათის აქტია<sup>113</sup>.

ჩვენ ვწვდებით, ვჰერეტთ A-ს და B-ს ერთად და არა ცალ-ცალკე, აი ასევე ვწვდებით ჩვენ იდეალურ საგნებს. წარმოსახვაში მოცემული სიწითლე ან სამკუთხედი სპეციფიკურად ერთგვარია აღქმაში მოცემული სიწითლისა და სამკუთხედისა. ზოგადის ცნობიერება და შენეებულია აღქმაზე (გრძნობადზე), ცნობიერება სწვდება ზოგადს, თ -

<sup>112</sup> ib., გვ. 160.

<sup>113</sup> ib.

ვად სიწითლის იდეას, სამკუთხედის იდეას, „მათ ჩვენ ვწვდებით ერთადერთი წესით, რომელშიც არ არის განსხვავება ორიგინალსა და ხატს შორის“<sup>114</sup>.

\* \* \*

სანამ კრიტიკულად გავარჩევდეთ ჰუსერლის ძირითად დებულებებს „შემეცნების ფენომენოლოგიისა და თეორიის“ შესახებ. ჩვენ გესურს აღვნიშნოთ შემდეგი გარემოება: „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ წარმოდგენილია ჰუსერლის მოღვაწეობის პირველი პერიოდი, ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის სისტემის აგების საწყისი ეტაპი. ამ გამოკვლევებში გარკვეულად უკვე მოცემულია „ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისა“ და „ეგოლოგიური სოლიფსიზმის“ კონტურები, მაგრამ ამ შრომაში ჰუსერლი ისეთ პრინციპებსაც იცავს, რომლებზეც შემდგომ უარს იტყვის. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ ჰუსერლი ძალზე ცდილობს მკაცრად გამიჯნოს მის მიერ ხმარებული ცნებები, ეს უკანასკნელნი ხშირად მაინც გაურკვეველი და ორაზროვანიც კია. მაგალითად, გაურკვეველია ცნებები ფენომენოლოგიისა, როგორც დესკრიფციული ფსიქოლოგიისა, საზრისისა (მნიშვნელობისა) და საგნისა. ინტენციის განხორციელებისა, გაურკვეველია ქეშმარიტებისა და სიცხადის ცნებებიც კი.

გასაკვირი არ არის, რომ ჰუსერლი უცმაყოფილებას გამოთქვამს კრიტიკოსების მიმართ, რომლებმაც, მისი მტკიცების თანახმად, სრულიად ვერ გაიგეს მისი დებულებები. აღნიშნავს, რომ მისმა კრიტიკოსებმა (მესერმა, კიულბემ, კონმა) სავსებით დაამახინჯეს მისი შეხედულებები.

ჩვენ არაფერს ვიტყვით იმაზე, თუ რაოდენ მართებულია ჰუსერლის კრიტიკოსების აზრი, მაგრამ ის კი უნდა შევნიშნოთ, რომ იმ გაუგებრობების წყარო, რომლებსაც ჰუსერლი მიაწერს თავის კრიტიკოსებს, თავად ჰუსერლია. ჰუსერლის მიერ ერთ მნიშვნელობას მოკლებული ტერმინების ხმარებაა. ვარდა ამისა, განა სწორია ის აღმანი, რომელიც ყოველი თავისი დებულების შესახებ ამბობს ზოლმე, ეს „ცხადად ჩანსო“, ხოლო თუ ვინმე არ დაეთანხმება მის დებულებას, გვიმტკიცებს, ეს იმიტომ ხდება, რომ ამ შემთხვევაში არ სარგებლობენ სწორი მეთოდით, ე. ი. კატეგორიული ჰერეტის მეთოდით — ანდა როგორც მოგვიანებით იტყვის ჰუსერლი — არსის ჰერეტის მეთოდით.

<sup>114</sup> ib., გვ. 163.

ჩვენ აქ არ შევეხებით ამ მეთოდის არსებას, მაგრამ წინასწარ უნდა ითქვას, რომ მისი სისწორე, მეცნიერულობა არავითარი საზომით არ შეიძლება შემოწმდეს. ამ მეთოდით მიღებული შედეგები შეიძლება სავსებით სუბიექტური აღმოჩნდეს: ჰუსერლის მიმდევრები და მოწაფეები ხომ ამ მეთოდით სარგებლობდნენ და ხშირად ერთსა და იმავე ობიექტში სავსებით განსხვავებულ მოვლენებს ვკრეტდნენ. თავად ჰუსერლიც „არისის ვერტის“ მეთოდით სარგებლობდა, მაგრამ თავდაპირველად ვერ ხედავდა „მეს“ არსებობას და მხოლოდ მოგვიანებით „ისწავლა“ მისი „ხედვა“. როცა ვხედავთ იმას, თუ როგორ ავითარებს და ცვლის თავის თვალსაზრისს ჰუსერლი სამი ათწლეულის მანძილზე, თუ როგორ ცვლის ის თავის დებულებებს და ამავე დროს ყოველ ნათვანს სრული სიცხადით ხედავს, ჩვენ უკვე ეკვი გვეპარება ამ მეთოდის სისწორეში, მეცნიერულობაში და ამ მეთოდით მოპოვებული შედეგების ობიექტურ მნიშვნელობაში.

ჩვენ მოკლედ გადმოვცემთ ძირითად დებულებებს, რომლებიც კრიტიკულად იქნებიან განხილული.

„შემეცნების ფენომენოლოგიასა და თეორიას“ („ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომს) ჰუსერლი იწყებს შემეცნებითი განცდას ანალიზით, რადგან ლოგიკური ფსიქიკურ სამოსში გახვეული გვეძლევა, ის გვეძლევა როგორც ფსიქიკურ განცდაში ჩადებული რამ. რადგან ჩვენ ვლაპარაკობთ ლოგიკურზე, მხედველობაში უნდა გვქონდეს ფსიქიკური შემეცნებითი განცდები. შემეცნებითი განცდა ფენომენოლოგიური — დესკრიფციული — ანალიზის ამოსავალი წერტილია. ეს ანალიზი, ჰუსერლის თანახმად, გვაჩვენებს შემეცნების აქტს, ამ აქტს საზრისს და საგანს, რომელზეცაა მიმართული აქტი საზრისის საწუალებით. საზრისი (მნიშვნელობა) ინტენციის იდენტურია და არასოდეს არ ემთხვევა საგანს.

შემეცნების აქტი რეალურია, ის დროში არსებობს, მრავალგვარია, მაგრამ ამის გამო თავად მნიშვნელობა როდია დროითი და მრავალგვარი. მნიშვნელობა წმინდა ლოგიკური ბუნებისაა, ე. ი. ზედროულია. შემეცნება, შემეცნების აქტი რომ არ არსებულებო, მნიშვნელობა მაინც იარსებებდა. საგანი მნიშვნელობის საშუალებით აქტით ინტენდირებულია.

შემეცნება არის ურთიერთდამხვევა იმისა, რაც აქტს მიღებული აქტს მხედველობაში — სიგნიფიკაციური ინტენციისა და იმისა, რაც ვერტაშია მოცემული — ვერტითი ინტენციისა.

1. მნიშვნელობისა და საგნის განსხვავებისას ჰუსერლს მოყავს მაგალითები: „იენასთან გამარჯვებული“ და „ვატერლოოსთან დამარცხებული“ სხვადასხვა საზრისის მქონეა. მაგრამ აქ საგანი ერთია (ნაპო-

ლენი). და, პირიქით, გამოთქმას „ცხენი“ ერთი იდენტური მნიშვნელობით შეუძლია გამოხატოს ორი განსხვავებული საგანი: „ბუცევალი“ და „საფორანე ცხენი“. ვიმეორებთ ჰუსერლის სიტყვებს: მნიშვნელობა არასოდეს არ ემთხვევა საგანს. მართლაც, ამ მაგალითებში მნიშვნელობა (საზრისი) არ შეიძლება დაემთხვეს საგანს, რადგან საგნები რეალური, დროსა და სივრცეში არსებული საგნებია, მნიშვნელობა კი იდეალური და ზედროულია.

იხადება კითხვა: როგორ უნდა განვასხვავოთ მნიშვნელობა და საგანი როცა საგანი იდეალურია? მნიშვნელობა ზომ თავად იდეალური საგანია. მრავალგვარი ინდივიდუალური განცდების საპირისპიროდ, ის, რაც მათში გამოიხატება, ყოველთვის იდენტურია, ის მუდამ იგივეა ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით. პიროვნებათა და აქტების რიცხვი არ ამრავლებს მნიშვნელობას, მსჯელობა როგორც იდეალურ-ლოგიკური, ერთია. ეს კემმარიტი იდენტობა სახის იდენტობაა. მნიშვნელობა ისეთსავე მიმართებაშია მნიშვნელობის მინიკების აქტთან, როგორც ზოგადად წითელი წითელი ქალაღის ნაგლეჯთან, რომელსაც იგივე სიწითლე აქვს.

„მნიშვნელობები ქმნიან — ასე შეგვიძლია ვთქვათ ჩვენ — ცნებათა როგორც „ზოგად საგანთა“ კლასს“. ამის შემდეგ ჰუსერლი ლაპარაკობს იმაზე, რომ მნიშვნელობები იდეალური საგნებია და ა. შ.

ყოველივე ამის შემდეგ განა შეიძლება ვამტიკოთ, რომ მნიშვნელობა არასოდეს არ ემთხვევა საგანს? ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა რეალურ საგნებზე, რომლებიც, ცხადია, არ უნდა ემთხვეოდეს მნიშვნელობას. მნიშვნელობა, რომელშიც იაზრება იდეალური საგანი, — წერს ჰუსერლი, და მისი საგანი, ე. ი. თავად სპეცია, არ არის ერთი და იგივე (იხ. Log. Unters. B. II. T. I, გვ. 100). რით განსხვავდება მნიშვნელობა, როგორც იდეალური საგანი, იმ იდეალური საგნისაგან, რომელიც იაზრება ამ მნიშვნელობაში? რით განსხვავდება გამოსახულება „4 არის ლუწი რიცხვი“ 4 იდეალური საგნისაგან? — ერთიც იდეალურია, ზედროულია და მეორეც, ერთიც დამოუკიდებელია აქტისაგან და მეორეც. აქტში იაზრება, მხედველობაშია მიღებული სწორედ ის, რაც ინტენდირებულია მიწ მიერ როგორც საგანი.

ანდა იქნებ „მნიშვნელობა, რომელშიც იაზრება იდეალური საგანი“ თავადაა ისეთი იდეალური საგანი, რომელიც იაზრება მეორე, პოველისაგან განსხვავებულ მნიშვნელობაში? მაშინ ეს უკანასკნელი გააზრებული იქნება მესამე მნიშვნელობაში და ა. შ. უსასრულოდ.

2. განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაქციოთ აბსტრაქციის ჰუსერლისეულ თეორიას. არსებითად, მაიდერიბელი აბსტრაქცია

სხვა სახელია კატეგორიული ჰერეზისა და „არსის ჰერეზისა“. ჩვენ ჯერჯერობით შევხებით მხოლოდ მაიდეირებელი აბსტრაქციის ცნებას და ამ აბსტრაქციით მიღებულ იდეალურ საგნებს. ეს ანალიზი ეხება „ლოგიური გამოკვლევების“ მეორე ტომის პირველ ნაწილში მოცემულ მასალას.

ნომინალისტური და კონცეპტუალისტური თეორიების ჰუსერლი-სეული კრიტიკა ყურადსაღებია. ინდივიდუალურისაგან—მხოლოდ ინდივიდუალურისაგან—ზოგადს ვერ გამოვიყვანთ. როცა ზოგადი გამოყავთ გარკვეული კლასის საგნების მსგავსებიდან, არ ითვალისწინებენ, ჯერ ერთი, იმას, რომ საგანთა კლასი უკვე გულისხმობს ზოგადს. ამ უკანასკნელის გარეშე არც საგანთა კლასი იარსებებდა. ვარდა ამისა. საგანთა მსგავსება წინასწარ გულისხმობს მათ იგივეობას გარკვეული მიმართებით. ეს იგივეობრივი კი სწორედ ზოგადია.

მაგრამ როგორ „მიიღება“ ეს ზოგადი ჰუსერლის თანახმად? ჰუსერლი არ უარყოფს იმას, რომ ზოგადის წვდომა ეყრდნობა გრძობად-ინდივიდუალურს: ზოგადი საგნის, მაგალითად, სიწითლის როგორც გარკვეული სახის წვდომის საყრდენია ინდივიდუალური—ეს წითელი ქაღალდის ნაგლეჯი. ცნობიერება გრძობადი ჰერეზის საშუალებით მიმართულია ამ ინდივიდუალურ საგანზე, „აქ“ და „ახლა“ :ლიქვამს მის ინდივიდუალურ წითელ ფერს. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია შევეცვალოთ ჩვენი ცნობიერების განწყობა, სხვა წესით დავამყაროთ მისთან ცნობიერების მიმართება და ვწვდეთ არა ამ ინდივიდუალურ სიწითლეს, არამედ სიწითლეს მის იდეაში, სიწითლეს როგორც სახეს, რომელიც „რეალიზდება“ ამ მოცემული წითელი ქაღალდის ნაგლეჯში. ამავე დროს ეს „სიწითლე“ როგორც წითლის იდეა არ არსებობს არც ცნობიერებაში და არც ცნობიერების გარეშე—რეალურ სამყაროში. ის იდეალური საგანია.

მაიდეირებელი აბსტრაქციის თეორიას ბევრ რამეში შეიძლება შევედავოთ:

ა) რა თქმა უნდა, ზოგადის „განჰერეზა“ განსხვავდება გრძობად-ინდივიდუალურის აღქმისაგან და ასეთი განჰერეზისათვის საჭიროა „ცნობიერების განსაკუთრებული წესი“. მაგრამ შეიძლება თუ არა უბრალოდ ცნობიერების განწყობის შეცვლით, მხოლოდ ერთი საგნის გრძობადი ჰერეზის საფუძველზე, სხვა საგნებთან ამ საგნის შედარების გარეშე, განჰერეზით ზოგადი? დავუშვათ, რომ ჩვენ მოცემული გვაქვს გარკვეული, ასეთი და ასეთი სამკუთხედი. შეიძლება თუ არა ამ ინდივიდუალური სამკუთხედის აღქმის საფუძველზე შესრულდეს ინტენციის თავისებური აქტი, რომელიც სამკუთხედის იდეაზე, ზოგადზე იქნება მიმართული? სამკუთხედის იდეა აღქმაში მოცე-



მული ერთი სამკუთხედის საფუძველზე არავითარი საშუალებებით არ განიჭვრიტება: იმისთვის, რომ განეჭვრიტოთ სამკუთხედის იდეა, ჩვენ უნდა შევადაროთ გარკვეული რაოდენობის სამკუთხედები — სულ ერთია, აღქმაში იქნებიან ისინი მოცემული თუ წარმოსახვაში წარმოდგენილი.

ჩვენი კრიტიკული შენიშვნა უფრო ნათელი იქნება, თუკი სამკუთხედის ნაცვლად უფრო რთულ საგანზე ვილაპარაკებთ, მაგალითად, თუკი განვიხილავთ ადამიანს. როგორ შევძლებთ ჩვენ განეჭვრიტოთ ადამიანის არსება ერთადერთი ადამიანის საფუძველზე? როგორ შევძლებთ ჩვენ განეჭვრიტოთ, რომ აღქმაში მოცემული ადამიანის თვალების ლურჯი ფერი არ ეკუთვნის ადამიანის იდეას?

ანდა იქნებ ჰუსერლს მხედველობაში აქვს არა რეალური საგნები. რომელთა იდეის წვდომაც არ ხდება მიადვირებელი აბსტრაქციით. არამედ იდეალური—მათემატიკური, ლოგიკური და ა. შ. საგნები?

მაგრამ ჯერ ერთი, მაგალითი, რომელიც მრავალგზის მეორდება „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ — წითელი ქაღალდის ნაგლეჯი, სულაც არ ეხება ე. წ. იდეალურ საგნებს. გარდა ამისა, იდეაციის საყრდენი ხომ გრძნობად-ინდივიდუალური საგანია: ზოგადის, იდეალურის წვდომა ეყრდნობა გრძნობად-ინდივიდუალურს. მაგრამ ამ უკანასკნელისაგან არ გამოიყვანება. უაზრო იქნებოდა გვეთქვა, რომ იდეალურ საგანთა განეჭვრეტა ეყრდნობა თავად იდეალური საგნების კვრეტას.

ბ) ზოგადის, იდეალურის წვდომა გრძნობად-ინდივიდუალურის კვრეტის საფუძველზე ხდება, მაგრამ ამ გრძნობაში არ არის არაფერი იდეალური, არ არის ზოგადი: ინდივიდუალური მხოლოდ ინდივიდუალურია, ისაა „აქ“ და „ახლან“. ზოგადი ინდივიდუალურიდან კი არ გამოიყვანება, არამედ ინდივიდუალურის საფუძველზე მიიღება ცნობიერების თავისებური აქტის დახმარებით. მეორე მხრივ, ზოგადი, იდეალური არ იქმნება ცნობიერების მიერ. ის მხოლოდ განიჭვრიტება ცნობიერებით. იბადება კითხვა: სად, რაში განიჭვრიტება ზოგადი, იდეალური? ჰუსერლის თანახმად, კითხვა მცდარადაა დასმული: ზოგადი-იდეალური არ არსებობს არსად რეალურ სამყაროში, ზოგადის ჰიპოსტაზირება ისევე დაუშვებელია, როგორც იმის მტკიცება, რომ ის ცნობიერებაში არსებობს.

არსებითად, თუ ზოგადი არ არის ინდივიდუალურში, თუ არ არის ობიექტურ, რეალურ სამყაროში, მაშინ ის უნდა იქმნებოდეს ცნობიერებით. ცნობიერების ვერავითარი განწყობა, ცნობიერების ვერავითარი თავისებური წესი ვერ განეჭვრეტს იმას, რაც რაღაცნაირად მაინც არ არსებობს რეალურ საგნებში.

ჰუსერლი სწყვეტს ზოგადს, როგორც იდეალურს, ინდივიდუალური-საგანს. მას ესმის პლატონის მოძღვრების უაზრობა (იგულისხმება ამ მოძღვრების ტრადიციული გაგება): ამ მოძღვრების თანახმად, იდეებს აქვთ მეტაფიზიკური არსებობა. ამიტომ უარყოფს ზოგადის რეალურ არსებობას. რაღა რჩება ასეთ შემთხვევაში? რჩება გამოთქმა — „ზოგადი მხედველობაშია მიღებული“. მაგრამ რას ნიშნავს „მხედველობაში მიღება“? ჩვენ ვამბობთ, რომ მხედველობაში გვაქვს საგანი. რ: თქმა უნდა, საგანი, რომელიც მხედველობაში გვაქვს მიღებული, არ არის ჩვენი ცნობიერების შემადგენელი ნაწილი, ისევე როგორც აზრი საგნის შესახებ არ არის თავად ეს საგანი. საგანი ინტენდირებულია ცნობიერებით საზრისის, მნიშვნელობის საფუძველზე. მაგრამ საზრისი როგორც იდეალური ერთიანობა, როგორც „იდეალური საგანი თუ არ არსებობს რეალურ საგანში, იგი არის აზრი, აზრის შინაარსი და როგორც აზრის შინაარსი, ვერ იარსებებს აზრის გარეთ.

ჰუსერლი ებრძვის იდეალური საგნების ჰიპოსტაზირებას, მაგრამ — სურს ეს მას თუ არ სურს — თავად ახდენს მათ ჰიპოსტაზირებას. რა თქმა უნდა. ჰუსერლს ვერ უშველის იმ გულუბრყვილო პლატონისეული თვალსაზრისის უარყოფა, რომლის თანახმადაც იდეები არსებობენ სადღაც „მოაზრებად ადგილზე“.

გ) მაგრამ ყველაზე მთავარი წინაა. ინდივიდუალური მხოლოდ ინდივიდუალურია და მასში არ არის არავითარი ზოგადი, იდეალური: ინდივიდუალურის ყოველი ნაწილი, ყოველი მხარე ინდივიდუალურია. ამ ქალაქის წითელი ფერი საესებით ინდივიდუალურია და მისგან ჩვენ არ შეგვიძლია გამოვიყვანოთ „სიწითლე“ როგორც ასეთი. მაგრამ სიწითლე როგორც ზოგადი, როგორც იდეალური „რეალიზდება“ მოცემული ქალაქის ამ წითელ ფერში და წითლის ყველა არსებულ ელფერში.

რას ნიშნავს „რეალიზდება“ და რას ნიშნავს ბრჭყალები ამ სიტყვაში? თუ წითლის იდეა მართლაც რეალიზდება ამ ქალაქის წითელ ფერში, მაშინ ის როგორღაც არსებობს კიდევ რეალურად — „რეალიზდება“ სწორედ რეალურად — მოცემულ წითელ ფერში — არსებობას ნიშნავს. თუ სახლის იდეა (ჰუსერლის მეორე მაგალითი) რეალიზდება მოცემულ ინდივიდუალურ სახლში, ეს იმას ნიშნავს, რომ სახლის იდეა რაღაცნაირად „არის“ მოცემულ სახლში. აბა სხვას რას უნდა ნიშნავდეს სიტყვა „რეალიზდება“? ბრჭყალები კი მხოლოდ იმაზე მიუთითებენ, რომ ჰუსერლმა ვერ შეძლო პრობლემის გადაწყვეტა: ზოგადი ან რეალიზდება, ე. ი. ასე თუ ისე არსებობს ინდივიდუალურში, ანდა ზოგადი არ არის ინდივიდუალურში და მაშინ უაზროა ვილაპარაკოთ იმაზე, რომ იდეა რეალიზდება.

როგორც აღნიშნეთ, ჰუსერლი სწორად იქცევა, როდესაც ზოგადის უარყოფელ თეორიის აკრიტიკებს. საგნების მსგავსება, როგორც მართებულად მიუთითებს ჰუსერლი, წინასწარ გულისხმობს ამ საგანთა იგივეობას გარკვეული მიმართებით. მაგრამ თუკი ჩვენ ვლაპარაკობთ მოცემული საგნების იგივეობაზე გარკვეული მიმართებით, ამით იმასაც ვამტკიცებთ, რომ იგივეობრივი მომენტი ამ საგნებშია, ამ საგნებში არსებობს. ამ შემთხვევაში სულ ერთია, რას ვუწოდებთ ჩვენ ამ იგივეობრივ მომენტს — იდეალურს თუ არაიდეალურს. საკითხი სულაც არ ეხება ამას. აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ თუ არსებობს მსგავსი საგნების გამეორითანებელი საგნობრივი მომენტი, მაშინ ის უნდა არსებობდეს სწორედ ამ საგნებში, როგორც მათი ზოგადი, მათი არსება.

საკითხი ზოგადის არსებობის წესის, სახის შესახებ ფილოსოფიური, ონტოლოგიური ხასიათის საკითხია. ჰუსერლს სურს ხიფათის გარეშე გაიაროს ნომინალიზმის სცილასა და პლატონისეული რეალიზმის ქარიბდას შორის: ზოგადი არსებობს, მაგრამ ის არსებობს არარეალურად, ის არ არსებობს არც მატერიალურ ნივთთა შორის — სივრცეში — და არც ცნობიერებაში, ის იდეალურია.

მაგრამ იბადება კითხვა, როგორ შეგვიძლია ჩვენ განვჭკვიროთ ამ შემთხვევაში „სიწითლე“ — წითელი ქაღალდის ნაგლეჯში, — თუკი ეს სიწითლე არ არსებობს რეალურად წითელი ქაღალდის ნაგლეჯში? როგორაც არ უნდა იყოს მიმართული ცნობიერება საგანზე, ის ვერ განჭკვირებს ვერაფერს ისეთს, რაც საგანში რეალურად არ არსებობს.

ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ ზოგადი არსებობს იდეალურად და არა რეალურად, რადგან ის არ არსებობს დროში. უნდა გავერკვეთ დროულობის ცნების შინაარსში. არსებობს თუ არა მიზიდულობა დროში. „აქ“ და „ახლა“? მიზიდულობის ყოველი ერთეული ფაქტი — ამ ქვესვარდნა, დედამიწის ბრუნვა მზის გარშემო და ა. შ. დროში ხდება, ის ყოველთვის „აქ“ და „ახლა“, მაგრამ მიზიდულობა რეალურად არსებობს ობიექტურ, მატერიალურ სამყაროში, არსებობს არა მხოლოდ „აქ“ და „ახლა“, არამედ ყოველთვის, მარადიულად და ამ აზრით, დროისაგან დამოუკიდებლად. სხვაგან სად არსებობს მიზიდულობა და თანაც რეალურად, თუ არა მიზიდულობის მოვლენებში? სხვაგან სად არსებობს სიწითლე. თუ არა წითელ მოვლენებში? სხვაგან სად არსებობს მატერია, გონი, თუ არა მატერიალურსა და გონით მოვლენებში? სხვაგან სად არსებობს ადამიანი, თუ არა ცალკეულ პიროვნებებში? ან ისინი არ არსებობენ საერთოდ, არ არსებობენ რეალურად და მაშინ ეს სახელები მხოლოდ სიტყვებია, რომლებსაც რეალურ სამყაროში არაფერი შეესატყვისება, ანდა ისინი არსებობენ რეალურ-

რად როგორც იგივეობრივი მომენტები საგანთა გარკვეულ კლასებში. თუკი ფაქიკურ აქტებს ახასიათებს ინტენციონალობა, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ ინტენციონალობა როგორც რაღაც იგივეობრივი, ახასიათებს ყოველ ფაქიკურ აქტს და რომ ის რაღაც რეალურად არსებულა. წინააღმდეგ შემთხვევაში უაზრო იქნება, რომ აქტი დავანასიათოთ ინტენციონალობის მომენტით და ეს უკანასკნელი არ ჩავთვალოთ რეალურად.

ძირითადი დებულება. რომელსაც ეყრდნობა ჰუსერლი ზოგადის რეალობის უარყოფისას, ასეთია: ინდივიდუალური მხოლოდ ინდივიდუალურია, ინდივიდუალურის ყოველი ნაწილი, ყოველი მხარე კვლავ ინდივიდუალურია: ამიტომ აბსტრაქცია, რომელიც გამოყოფს ინდივიდუალურის ნაწილს ან მხარეს, შედეგად ზოგადს ვერ მოგვცემს.

დაესვათ კითხვა: ინდივიდუალური მართლაც მხოლოდ ინდივიდუალურია თუ არა? ნ. ლოსკი, რომელიც ჰუსერლის თვალსაზრისს ავითარებს, ამგვარად მსჯელობს: ზოგადი დროის გარეშეა, ის იდეალურია; შევადაროთ ერთმანეთს სოკრატე, დეკარტი და კანტი (ლაპარაკია ადამიანის იდეაზე). სოკრატე როგორც სოკრატე, აბსოლუტურად ინდივიდუალურია, ის შემოსახლდრეულია სივრცით და დროით: ის გარკვეული დროის მანძილზე (დაბადებიდან სიკვდილამდე) გარკვეულ ადგილზე (მაგალითად ათენში) იმყოფება მთლიანად, ყველა თავისი მხარითა და ნაწილით. დეკარტი მთლიანად სხვა სივრცესა და დროშია, კანტი ზუსტად გარკვეული დროის მანძილზე კენიგსბერგშია. მათ შორის არ არსებობს და შეუძლებელია არსებობდეს რაიმე რეალურად საერთო. ეს არ ნიშნავს, რომ მათ შორის არ არის რაიმე საერთო. საერთო არის, მაგრამ, ის რეალური კი არ არის, არამედ იდეალურია.

ეს ჰუსერლის მსჯელობის გამეორებაა<sup>115</sup> და ჩვენ ის მოვიყვანეთ იმ მიზნით, რომ ამგვარი არგუმენტაციის მცდარობა გვეჩვენებინა. რა თქმა უნდა. სოკრატე, დეკარტი, კანტი ინდივიდუალური არიან, განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ისინი როგორც ცალკეული პიროვნებები დროში და სივრცეში ერთმანეთისაგან გამოყოფილი არიან, მაგრამ განა არ არსებობს რაღაც მათთვის რეალურად საერთო, იგივეობრივი? განა ამ პიროვნებათა განსხვავების მიუხედავად, რეალური არ არის მათთვის საერთო და იგივეობრივი კანონზომიერება ორგანიზმისა, არაფერი რომ არ ვთქვათ ისეთ იგივეობრივ მომენტებზე, როგორცაა დანაწევრებული მეტყველება, აზროვნება, ინტენციონალური აქტები და ა. შ.? განა შეიძლება სერიოზულად ვამტკიცოთ, რომ ეს მომენტები რეალურად არ არსებობენ?

<sup>115</sup> ლოსკის დასკვნები გარკვეულად განსხვავდებიან ჰუსერლის შეხედულებებისაგან.

დ) ჰესერლი ამტკიცებს, რომ ინდივიდუალური მსოლოდ ინდივი-  
დუალურია და თავისი არსებით ზოგადსაგან განსხვავებულია. ის,  
რაც ითქმება ინდივიდუალურზე, კარგავს თავის აზრს, როცა ზოგად-  
ზე ვლაპარაკობთ. ამა თუ იმ კონკრეტულ ფერს აქვს დროითი და  
სივრცული დახასიათება, აქვს ინტენსივობა, მაგრამ ყოველივე ეს არ  
ახასიათებს ფერს როგორც სახეს. თუ დაიწვა სახლი, დაიწვება ყ ვ ე-  
ლა მისი ნაწილი, მაგრამ სახლთან ერთად ხომ არ დაიწვება შესატყ-  
ვისი გეომეტრიული, კვალიტატური და სხვა სპეციები.

უეპეულად საინტერესო მაგალითებია! რა თქმა უნდა, ინდივიდუა-  
ლური და ზოგადი განსხვავდება ერთმანეთისაგან, სახლი საერთოდ  
განსხვავდება კონკრეტული სახლისაგან. თუ დაიწვა მოცემული კონკ-  
რეტული სახლი, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ მასთან ერთად  
დაიწვა „სახლი საერთოდ“, დაიწვა შესატყვისი „კვალიტატური სპე-  
ციები“. რა არის „სახლი საერთოდ“? ესაა არსებულ საგანთა რომე-  
ლიმე კლასის გარკვეული სტრუქტურა, კანონზომიერება. რადგან ასე-  
თი სტრუქტურა, კანონზომიერება გარკვეულ საგნებში არსებობს. ჩვენ  
ამ საგნებს სახლებს ვუწოდებთ. თუ დაიწვა ეს კონკრეტული სახლი,  
ამით არ ისპობა სახლის კანონზომიერება, ისევე როგორც თუ გარდა-  
ცვალა რომელიმე კონკრეტული ადამიანი, ამით არ მოისპობა ადამია-  
ნის არსება, კანონზომიერება. მაგრამ იბადება კითხვა: იარსებებდა  
თუ არა სახლი როგორც „ზოგადი საგანი“ მაშინაც, სამყაროში რომ  
სახლი არ არსებულებოდა, იარსებებდა თუ არა ადამიანი როგორც „ზო-  
გადი საგანი“, ადამიანები რომ არ არსებულებოდნენ? როგორც კი დავს-  
ვამთ ამ კითხვას, უმალ ნათელი გახდება ჰესერლის დებულების უაზ-  
რობა. ადამიანის გაჩენამდე არ არსებობდა ზოგადი საგანი „ადამია-  
ნი“ — სულ ერთია, რას ვიგულისხმებთ მასში — რეალურ საგნებში  
არსებულ იგივეობრივ ზოგადს, თუ იდეალურ საგანს, სახეს, „სპე-  
ციას“. როგორ შეიძლება არსებობდეს იმ საგანთა სახე, რომლებიც  
არსად არაა!

3. შეიძლება თუ არა ვამტკიცოთ, რომ აქტის როგორც ფსიქიკუ-  
რი ფენომენის ფენომენოლოგიური ანალიზი გამოამყდავენებს როგორც  
მნიშვნელობას, ისევე საგანს? აქტი მიმართულია საგანზე — ეს შეიძ-  
ლება დადგინდეს ფენომენოლოგიურად, მაგრამ ამ აქტის ვერაფითარი  
ფენომენოლოგიური ანალიზი ვერ გამოავლენს მასში იდეალურ შინა-  
არსს. თავად ჰესერლიც ხომ ამტკიცებს, რომ როცა ჩვენ ვასრულებთ  
აქტს და თითქოსდა ვცხოვრობთ მასში, მაშინ ჩვენ მხედველობაში  
გვაქვს, რა თქმა უნდა, მისი საგანი და არა მისი მნიშვნელობა. როცა,  
მაგალითად, გამოვთქვამთ რაიმეს, ჩვენ ამით ვმსჯელობთ შესაბამის  
საგანზე და არა გამოთქმის მნიშვნელობაზე. ეს უკანასკნელი ჩვენთვის  
საგნად იქცევა აზროვნების რეფლექსიურ აქტში, რომელშიც ჩვენ ყუ-

რადღებას ვაქცევთ არა მარტო შესრულებულ გამოთქმას, არამედ ამ მიზნით ვასრულებთ საქრო აბსტრაქციას (უფრო სწორად იდეაციას). ამიტომ მოცემული ფსიქიკური აქტის ფენომენოლოგიურ ანალიზს არ შეუძლია გამოამყვანოს მნიშვნელობა, საზრისი. ამ მიზნით ახალი აქტი უნდა შესრულდეს. და თუ ჰუსერლს მაინც სურს იპოვოს საზრისი, იდეალური მნიშვნელობა საგანზე მიმართულ აქტში, ეს მხოლოდ იმით ხდება, რომ ჰუსერლი წინასწარ უშვებს ამ საზრისის არსებობას. რაც არავითარი დესკრიფციით არ მართლდება: მნიშვნელობა ხომ ახალი აქტით, მაიდერიებელი აბსტრაქციით მიიწვდომება და სრულიადაც არ არის მოცემული ფენომენოლოგიურად საგანზე მიმართულ აქტში.

4. როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ შემეცნებით აქტზე, რა თქმა უნდა, წინასწარ ნაგულისხმევია მისი კორელატური ცნება — შემეცნების საგნის ცნება. ყოველ შემეცნებას აქვს შემეცნების საგანი, ყოველი შემეცნება შემეცნების საგანზეა მიმართული.

გაურკვეველი ჩანს მიმართება აქტსა და იდეალურ საზრისს, მნიშვნელობას შორის. აქტი ფსიქიკური აქტია, რომელიც დროში მიმდინარეობს, მნიშვნელობა არარეალურია, იდეალურია, ზედროულია, აქტსაგან დამოუკიდებლად არსებულია, შემეცნებითი აქტები სულაც რომ არ არსებულობს, ის მაშინაც კი იარსებებდა. როგორ შეიძლება დამყარდეს მიმართება ერთი მხრივ ფსიქიკურ, რეალურ, დროითსა და მეორე მხრივ, იდეალურ, ზედროულ, ფსიქიკურისაგან დამოუკიდებელს შორის?

მათ შორის მიმართება და კავშირი გასაგები იქნებოდა, იდეალური რომ ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესის შედეგი ყოფილიყო. მაგალითად, ჩვენ ვლაპარაკობთ ქეშმარიტების იდეალურობაზე, როგორც ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესის რეზულტატზე, რამდენადაც ქეშმარიტება თავად არ არის ფსიქიკური პროცესი, რომელიც დამოკიდებულია ადამიანის, კაცობრიობის ფსიქიკაზე, დამოკიდებულია შემეცნებელი ცნობიერების სტრუქტურაზე, ორგანიზაციაზე; ქეშმარიტება დამოკიდებულია რეალურ სინამდვილეზე, გაპირობებულია ობიექტური საქმის ვითარებით და ამიტომ არ არის დამოკიდებული ფსიქიკაზე, თუმცა ფსიქიკის, ცნობიერების გარეშე მას არსებობა არ შეუძლია. საგნის, საქმის ვითარების ხატს — მართლა დახატულ ხატს კი არა, აზრს, იდეას, რომელიც ასახავს სინამდვილეს, — აქვს ობიექტური მნიშვნელობა არა იმით, რომ ის ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. მას ცნობიერებისაგან შედარებით დამოუკიდებლობა აქვს როგორც ამ ცნობიერების მოქმედების რეზულტატს და როგორც რეალურ სინამდვილეზე აბსოლუტურად დამოკიდებულს. მაგრამ როცა ფსიქიკურ აქტს საესებით აბსოლუტურ-

რად სწყვეტენ ე. წ. იდეალურ მნიშვნელობას, რომელიც ფსიქიკური შემეცნებით: „პროცესისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელია, მაშინ, ვიმეორებთ, გაუგებარი ხდება ის, თუ რა მიმართება შეიძლება არსებობდეს მათ შორის.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ჰუსერლის ზეგავლენით რიკერტმა შემეცნების მეორე გზაზე მიუთითა: ობიექტური ღირებულება როგორც საზრისი, მნიშვნელობა, შემეცნების აქტის მიმართ აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური მნიშვნელობა, რომელიც „მნიშვნელობას“, მაგრამ „მნიშვნელობას“ არავისთვის, ვერაფრით ვერ „შედის“ ცნობიერებაში. და ასევე შემეცნების აქტს არ ძალუძს დაამყაროს მიმართება ღირებულებასთან, საზრისთან.

რიკერტს არ უშველა არც საზრისის ორგვარმა გაგებამ: მან განასხვავა იმანენტური და ტრანსცენდენტური საზრისი. არ უშველა, რადგან მათ შორის შეხების წერტილია მხოლოდ სიტყვა „საზრისი“, რომელსაც არ შეუძლია დააკავშიროს ისინი: ერთ შემთხვევაში საზრისის იმანენტური ხასიათი აქვს, მეორე შემთხვევაში კი ტრანსცენდენტური.

ამ მცდარი დებულების საფუძველი ჰუსერლის კონცეფციაა. ფსიქიკური განცდა იმდენად განსხვავდება მნიშვნელობისაგან, რომ მათ შორის მიმართება პრინციპულად გამორიცხულია. მათ შორის მიმართება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ მათ აქვთ რაღაც იგივეობრივი. ამ იგივეობრივის მომენტის მეშვეობით ისინი შეძლებენ დაამყარონ ურთიერთმიმართება. მაგრამ ასეთი მომენტი, ჰუსერლის კონცეფციის თანახმად, არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს.

5. გაუგებრობას იწვევს მნიშვნელობის ცნება. მნიშვნელობა არაა გამოსახულების საზრისი: ის არის იდენტური, გამოსახულებები კი მრავალფეროვანი შეიძლება იყოს. მნიშვნელობა ეკუთვნის იდეალური საგნების ზედროულ სამეფოს, ის არსებობს, მაგრამ არსებობს არა ცნობიერების გარეშე და არა ცნობიერებაში. ის მხედველობაშია მოღებული. იბადება კითხვა: რა არის იგი? ხომ არ იგულისხმება მასში ის, რასაც ფილოსოფიასა და ლოგიკაში ჩვეულებრივად ცნებას უწოდებდნენ? ფსიქიკური შემეცნებითი მოქმედება ქმნის ცნებებს — ახლა ჩვენ არ გვაინტერესებს, თუ რა გზით ხდება ეს — ჩვეულებრივი აბსტრაქციით თუ მაიღეირებელი აბსტრაქციით, რადგან ორივე შემთხვევაში ჩვენ მოცემული გვაქვს აზროვნების აქტები, ე. ი. შემეცნებითი ფენომენები. ამ ცნებების გააზრებით, ჩვენ ვიაზრებთ საგანთა გარკვეული კლასის ზოგადს, საერთოს.

ჰუსერლი სწორედ ამ თვალსაზრისს იცავს: მისი თეორიის თანახმად ხომ მნიშვნელობები ქმნიან ცნებათა კლასს ზოგადი საგნე-

პლ. ახრით. შეუძლია კი ცნებას იარსებოს ცნობიერების, აზროვნების გარეშე? რეალური ობიექტური სამყაროს საგნებში ის არ არის, ის არ არის არც ცნობიერებაში, აზროვნებაში. ის განიჭვრიტება ცნობიერების თავსებადობის აქტით. მაგრამ სად განიჭვრიტება? არარეალურ საგანში. თუმცა გრძნობად ჰერეტაში მოცემული ამგვარი საგნის საფუძველზე. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ მნიშვნელობა-ცნებას ცნობიერების აქტი ქმნის? ჰუსერლი ხომ შემთხვევით არ ლაპარაკობს მრავალგზის მნიშვნელობის წარმოშობაზე.

ან უნდა ვაღიაროთ, რომ ზოგადი, იგივეობრივი არსებობს რეალური სამყაროს საგნებში — სხვა საქმეა თუ რა სახის აბსტრაქციით „ვწვდებით“ მას, — ანდა უნდა ვთქვათ, რომ რეალურ საგნებში იგივეობრივი, ზოგადი არ არსებობს და რომ ის იქმნება აზროვნების აქტით.

ჰუსერლის მთელი ბეობა „მხედველობაში ყოფნის“ ცნებას ეყრდნობა. მე მხედველობაში მაქვს რეალური საგანი. რა თქმა უნდა, ეს არ შედის ჩემს განცდაში როგორც მისი შემადგენელი ნაწილი. მე ვიზრებ რეალურ საგანს — ხეს. ხე, როგორც რეალური სამყაროს რეალური საგანი არ არის ჩემი აზრის შემადგენელი ნაწილი. ამ ბეობას ჰუსერლი ცნებაზე ავრცელებს (მნიშვნელობა ცნებაა): მე მხედველობაში მაქვს მნიშვნელობა-ცნება, რომლის საშუალებითაც „გუმიზნება“, „მხედველობაში ვიღებ“ საგანს, მიმართული ვარ საგანზე. ეს მნიშვნელობა-ცნება არ არის ჩემი აზროვნების შემადგენელი ნაწილი. ანალოგია, რა თქმა უნდა, მცდარია: ცხადია, ხე არ არის აზროვნების შემადგენელი ნაწილი და შედეგი. მნიშვნელობა კი როგორც ცნება სწორედ აზროვნების შედეგია. ის აზრია, რომელიც არ შეიძლება არსებობდეს აზროვნების გარეშე.

საქმის ვითარება ისე როდი უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს არსებობდნენ აზროვნება როგორც ფსიქიკური შემეცნებითი განცდა, აზრი და აზრის შინაარსი და თითქოს ეს უკანასკნელი წარმოადგენდეს მნიშვნელობა-ცნებას, რომლის საშუალებითაც ხდება საგნის ინტენდირება. სინამდვილეში აზროვნებას, როგორც ფსიქიკურ შემეცნებით განცდას, შედეგად მოსდევს სწორედ აზრი, რომელიც ემთხვევა აზრის შინაარსს. აზრის შინაარსი უნდა განვასხვავოთ აზროვნებისაგან და არა აზრისაგან.

არავითარ ფენომენოლოგიურ ანალიზს არ შეუძლია იპოვოს აზროვნებისა და მისი რეზულტატისაგან განსხვავებული რაღაც მესამე მომენტი. აზროვნების შინაარსი (ლენინი ლაპარაკობს ჩვენი წარმოდგენების შინაარსზე) არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის ცნობიერების გარეთ არსებობს.



თუ კარგად დავაკვირდებით, ნათელი გახდება, რა ოპერაციას მიმართავენ ჰუსერლი და მისი მოწაფეები, როცა მნიშვნელობა-ცნებას თვლიან არსებულად, მაგრამ ისეთ არსებულად, რომელიც არც ცნობიერებაშია და არც ცნობიერების გარეთ. ისინი ცნებას და ცნებას შინაარსს სწყვეტენ ერთმანეთისაგან, მაგრამ ცნების შინაარსი ხომ არსებითად თავად ცნებაა. საგნის ცნება არის აზრი საგანთა კლასის ზოგადის, იგივეობრივის შესახებ.

6. ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ცოდნა ხორციელდება, როცა არსებობს *adacquatio rei et intellectus*, როცა გვაქვს დამთხვევა, იდენტიფიკაცია იმისა, რაც იაზრება ჰერეტაში, მოცემულთან, მნიშვნელობის ინტენციისა მის განხორციელებასთან, მხედველობაში მიღებულსა — საგანთან.

6a. დაუშვათ, რომ ეს იდენტიფიკაცია შეიძლება განხორციელდეს, როცა საქმე გვაქვს ფანტაზიასთან, ანდა როცა საგანია განცდა, რადგან ამ უქანასკნელ შემთხვევაში არ არსებობს არავითარი განსხვავება მოცულსა და ყოფიერებას შორის. ამ შემთხვევაში საგნობრივი მოცემულია თავად, ის მართლაც ისეა მოცემული, როგორაც ინტენდირებულია.

მაგრამ შეიძლება თუ არა განხორციელდეს ამგვარი იდენტიფიკაცია, როცა საქმე გვაქვს რეალურ საგანთან? მნიშვნელობა ხომ იდეალური საგანია. როგორღა შეიძლება ვილაპარაკოთ იდეალური საგნის გაიგივებაზე დროსა და სივრცეში არსებულ რეალურ საგანთან?

რეალური საგანი — და ამიტომ ფანტაზიის საგანიც — არასოდეს არ შეიძლება გვეძლეოდეს „თავად“, როგორც ნამდვილად მოცემული, ისეთი სახით, როგორიცაა ის თავისთავად. ის ყოველთვის რაღაც ელფერით გვეძლევა, გვეძლევა „წინიდან“, „უკნიდან“, პერსპექტივაში და ა. შ. რა თქმა უნდა, ეს საგანი თავისი თავის იგივეობრივია, მაგრამ ის არასოდეს არ არის მოცემული როგორც ასეთი. ის მუდამ არის, როგორც ჰუსერლი მოგვიანებით იტყვის, X, რომელიც არასოდეს არ შეიძლება გვეძლეოდეს ისეთი სახით, როგორიცაა თავისთავად<sup>116</sup>.

ამიტომ უაზრობაა ვილაპარაკოთ მნიშვნელობისა და საგნის იდენტიფიკაციაზე. გააზრებულისა და ჰერეტაში მოცემულის გაიგივებაზე.

6b. ჩვენ შეგვიძლია უფრო შორს წავიდეთ. იდენტიფიკაცია შეუძლებელია მაშინაც, როცა საგანი იდეალურია. ჰუსერლის თანახმად ხომ მნიშვნელობა არასოდეს არ ემთხვევა საგანს. როცა ჰუსერლმა

<sup>116</sup> Der Gegenstand ist nicht wirklich gegeben, er ist nämlich nicht voll und ganz als derjenige gegeben, welcher er selbst ist. Er erscheint „von Vorderseite“, nur „perspektivisch“ verkürzt und abgeschattet u. dgl. (Logische Unters. B. 2. T. 2. გვ 561).

წამოაყენა ეს დებულება, ის ლაპარაკობდა საგანზე საერთოდ, რეალურ ან იდეალურ საგანზე კი არა, — ზოგადად საგანზე. ახლა ირკვევა, რომ დამთხვევა შეუძლებელია როგორც რეალური საგნების. ისევე იდეალური საგნების შემთხვევაში.

7. დაბოლოს განვიხილოთ ჰუსერლის მოძღვრება კეშმარიტებასა და სიცხადეზე. „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველი ნაწილისადმი მოძღვნილ კრიტიკულ შენიშვნებში ჩვენ შევეხეთ ჰუსერლის დებულებას „კეშმარიტების თავისთავად“ შესახებ. თუ ჩვენ კვლავ ვუბრუნდებით კეშმარიტების ცნებას, ამას ეკეთებთ იმიტომ, რომ „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ნაწილში ჰუსერლი ობიექტური თვალსაზრისიდან სუბიექტურზე გადადის. საქმე ისაა, რომ ახლა ჰუსერლი აყალიბებს კეშმარიტების ოთხ ცნებას და ცდილობს განასხვავოს კეშმარიტებისა და ყოფიერების ცნებები, თუმცა პირველსაც და მეორესაც „კეშმარიტებას“ უწოდებს. გამოცალკევება, როგორც ვთქვით, ასეთია: კეშმარიტების ცნებას ის აკავშირებს აქტთან (და მის იდეალურ მომენტთან), კეშმარიტი ყოფიერების ცნება კი — შესატყვისი აქტის საგნობრივ კორელატთან.

თითქოს ყველაფერი მოწესრიგდა: კეშმარიტება აღმოჩნდა ცნობიერებაში (აქტი), ყოფიერება კი — როგორც ნამდვილი ყოფიერება — აღმოჩნდა ამ კეშმარიტების შესატყვისი საგანი. კეშმარიტება უკვე აღარ არის „კეშმარიტება თავისთავად“, — ის მხედველობაში მოღებულისა და მოცემულის იგივეობაა, რაც ცხადად განიცდება.

ამბობს თუ არა ჰუსერლი უარს „კეშმარიტებაზე თავისთავად“? ხომ არ ნიშნავს ყოფიერებისა და კეშმარიტების ამგვარი განცალკევება იმას, რომ ყოფიერება, როგორც კეშმარიტი ყოფიერება, რჩება „კეშმარიტებად თავისთავად“, ხოლო აზრისა და ჰერეტიკაში მოცემულის იდენტიფიკაცია შემეცნებული კეშმარიტებაა? პირველი შეიძლება არსებობდეს და არსებობს კიდევ შემეცნებისაგან, შემეცნებითი აქტისაგან დამოუკიდებლად, მეორე კი ხორციელდება აქტში და აქტის გარეშე ვერ იარსებებს.

ერთი რამ ყოველ შემთხვევაში ნათელი ხდება: კეშმარიტება როგორც კეშმარიტება — ყოფიერების და კეშმარიტების განცალკევების აზრი კი სწორედ ესაა, წინააღმდეგ შემთხვევაში რა საჭირო იქნებოდა მათი გამოცალკევება, — შემეცნებითი აქტის მხარესაა. შემეცნებითი აქტის გარეთ არსებული „კეშმარიტება თავისთავად“ არის საგანი. საგნობრივი (სულ ერთია, როგორი იქნება ის — რეალური თუ იდეალური) მის გარკვეულობაში.

კეშმარიტება როგორც კეშმარიტება თურმე არსებობს არა „თა-

ვისთავად“. „თავისთავად“ არსებობს საგანი, საგნის გარკვეულობა; საგანი როგორცაა ის სინამდვილეში. საგანი, საგნის გარკვეულობა შეიმეცნება შემეცნებითი აქტით. გააზრებულისა და ჰერეტაში სრულად მოცემული საგნის დამთხვევა არის ნამდვილი ჰერმარტება. ყოფიერებისა და ჰერმარტების განცალკევებას მხოლოდ ეს აზრი შეიძლება ჰქონდეს. საინტერესო აქ ისაა, რომ ყოფიერების, საგნის მხარეზე ჰერმარტების ცნებისათვის არაფერი არ რჩება: მოაზრებულისა და ჰერეტაში მოცემულს დამთხვევა აქტის მხარეზე ხდება.

ჰერმარტება, როგორც მოაზრებულისა და მოცემულის დამთხვევა, განიცდება ცხადად, რამდენადაც „სიცხადე არის ადეკვატური იდენტიფიკაციის აქტუალური განხორციელება“.

რა არის სიცხადე, თუ ის არ წარმოადგენს დამატებით გრძნობას; რომელიც თან ახლავს მსჯელობის ჰერმარტობის წვდომას და ამ მსჯელობის ჰერმარტობის გარანტიას იძლევა? ჰუსერლი სასტიკად უარყოფს ამგვარ გაგებას. ის საერთოდ უარყოფს იმ აზრს, რომ სიცხადე არის ფსიქიკური განცდა, თუმცა მუდამ ლაპარაკობს ჰერმარტობის ცხადად განცდაზე: განიცდება ჰერმარტება და არა სიცხადე. ჰერმარტება უბრალოდ „დაინახება“, განიპერტება, „აღიქმება“. ჰერმარტების მიმართება სიცხადესთან ანალოგიურია იმ მიმართებისა, რომელიც არსებობს რაიმე ინდივიდუალურ ყოფიერებასა და მის ადეკვატურ აღქმას შორის. მაგალითად, როცა რაიმეს აღვიქვამთ, ჩვენ უბრალოდ ვხედავთ ამ რაიმეს, მაგრამ არ განვიცდით ამ აღქმას. როდესაც რაიმე გრძნობას განვიცდით, ჩვენ არ განვიცდით თავად ამ განცდას. ის „თავადაა“ მოცემული ადეკვატურად. „სოცხლად“.

მაგრამ რეალური სამყაროს საგნები ხომ არასოდეს არ არიან მოცემული ამგვარად. ამიტომ თავად ჰუსერლის თვალსაზრისითაც კი მიუღებელი იქნებოდა ლაპარაკი ინდივიდუალური რეალური საგნების ადეკვატურ აღქმათა ანალოგიაზე. ამ ანალოგიით ჰუსერლს სურს იმაზე მიუთითოს, რომ სიცხადე არ არის განცდა.

რევოლუციამდელ რუსეთში მოღვაწე ფილოსოფოსი ბ. იაკოვენკო სიცხადის ჰუსერლისეული თეორიის საფუძველზე აკრიტიკებდა რიკერტს. ის აღნიშნავდა, რომ სიცხადის გრძნობა, რომლითაც სურდა რიკერტს ხიდი გაედო სუბიექტადან ტრანსცენდენტურ საგნისაკენ, ვერ გადაწყვეტს ამ ამოცანას. სიცხადის გრძნობა გრძნობაა. ფსიქიკური ყოფიერება და ვერავითარი ანალიზი ვერ აღმოაჩენს მასში ფსიქიკური განცდის მეტს. სიცხადის გრძნობაში განიცდება მხოლოდ სიცხადის გრძნობა. მხოლოდ პრეტენზია მნიშვნელობისა: სიცხადე საერთოდ არ შეიძლება განიცდებოდეს, რადგან ის არაა განცდა, არაა სიცხადის პრეტენზია. ის თავად სიცხადეა. არ შეიძლე-

ბა ვილაპარაკოთ იმაზე, რომ სიცხადე ან ჭეშმარიტობა განიცდება. უნდა ვთქვათ: „სიცხადე ცხადობს, ჭეშმარიტება ჭეშმარიტობს“.

ამ მსჯელობის მიზანი ისაა, რომ აჩვენოს სიცხადის განსხვავება განცდილსაგან. ხომ გასაგებია, რომ თუ ჩვენ სიცხადეს მივიჩნევთ ფსიქიკური განცდის სახედ, მაშინ იძულებული ვიქნებით შემეცნება, ჭეშმარიტება ფსიქიკურ ფენომენად ჩავთვალოთ, ასეთ შემთხვევაში კი ველარ გადავეურჩებით ფსიქოლოგიზმსა და მის ყველა შედეგს.

8. იბადება სერიოზული კითხვა, რომელიც ეხება სიცხადესა და მის რწოლს მეცნიერული ცოდნის აგების პროცესში. ჩვენ უნდა გავარკვიოთ ჩვენი დამოკიდებულება სიცხადის პრინციპთან და მისი კავშირი პარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებასთან პრაქტიკის როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმის შესახებ.

საქმე ისაა, რომ ჩვენ არაფერი სადავო არ უნდა გვქონდეს შემეცნებაში მოცემულ სიცხადესთან. თუკი ის სწორადაა გაგებული, თუმცა მდგომარეობა სულ სხვაგვარი იქნება, თუ ილაპარაკებენ სიცხადის, აპრიორულ ხასიათზე, სიცხადეზე როგორც დამატებით გრძნობაზე, რომელიც არსების წედომისას ჭეშმარიტებაზე მიუთითებს და ა. შ.

ფიქრობენ, რომ პრაქტიკის კრიტერიუმი სავსებით გამორიცხავს სიცხადის პრინციპს. წამოაყენებენ ხოლმე ყალბ ალტერნატივას: ან პრაქტიკის კრიტერიუმი ან სიცხადე. ჭეშმარიტება მსჯელობის თვისებაა. მსჯელობა ჭეშმარიტია, როცა მისი შინაარსი ასახავს სინამდვილეს. საწინააღმდეგო შემთხვევაში ის მცდარია. პრაქტიკა როგორც კრიტერიუმი არ ქმნის ჭეშმარიტობას ან მცდარობას, ის ამოწმებს. ე. ი. ადასტურებს ან უარყოფს გამოთქმული მსჯელობების შინაარსს, თამაშობს თუ არა სიცხადე რაიმე რწოლს მსჯელობის შემოწმებისას პრაქტიკით? დიახ, რა თქმა უნდა, თამაშობს! ბევრ შემთხვევაში ჩვენ უბრალოდ ვხედავთ იმას, თუ პრაქტიკაში როგორ ხორციელდება (დასტურდება) წამოყენებული დებულება, რომლის ჭეშმარიტობის შემოწმებისათვისაც მივმართავთ ჩვენ ცდას, ექსპერიმენტს, პრაქტიკას საერთოდ. სიცხადის პრინციპმა დაკარგა ნდობა არა მარტო იმიტომ, რომ მას ბოროტად იყენებდნენ ფილოსოფიის ისტორიისა და მეცნიერებაში, არამედ იმიტომაც, რომ ბევრი, ერთი შეხედვით ცხადი, დებულება მცდარი აღმოჩნდებოდა ხოლმე. და მაინც ეს პრინციპი რჩება იმ მომენტად, რომლის მოხმარების გარეშეც ყველაზე მკაცრი დასაბუთებაც კი შეუძლებელია.

მართლაც, არაა საჭირო სიცხადე მაშინ, როცა ჩვენ რაიმეს მტკიცებთ ჭეშმარიტობის შემოწმებისათვის პრაქტიკას მივმართავთ? შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სიცხადე ამ დროს არავითარ რწოლს არ ასრულებს? მივმართოთ მაგალითს.

ცხოველთა და მცენარეთა ახალი სახეების გამოყვანა, რაც ადამიანთა მხარდ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების პრაქტიკული აუცილებლობითაა გაპირობებული, მოითხოვს ხანგრძლივ პრაქტიკულ მოღვაწეობას, დაკვირვებებს, ცდებს, ექსპერიმენტებს. მაგრამ მიღებულ ახალ სახეს ჩვენ ვხედავთ, ე. ი. ვზომავთ, ვადარებთ ძველ სახეს, განსხვავებას ციფრებში გამოვსატავთ და ეს განსხვავება ცხადად გვეჩვენება.

რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს არ ხდება ისე მარტივად, როგორც ზემოთაა აღნიშნული, ჩვენ არა მხოლოდ ვხედავთ, აღვიქვამთ, ვადარებთ ციფრებს და ა. შ. პრაქტიკული შემოწმების პროცესში ჩვენ რთულ დასკვნებს ვაკეთებთ. მაგრამ დასკვნის სისწორეც არაა სიცხადის მომენტის გარეშე: რა გვაიძულებს ჩვენ იმას, რომ მოცემული წანამძღვრებიდან ესა თუ ის დანასკვი გამოვიყვანოთ? ჩვენ არ დავიწყებთ დავას იმის თაობაზე, თუ როგორი სახისაა დებულებათა კავშირი დასკვნაში — ანალიზურია ის თუ სინთეზური, მაგრამ ვიტყვი. რომ დანასკვის წანამძღვრებიდან გამომდინარეობა ცხადია — თუკი, რა თქმა უნდა, ჩვენ გვესმის მოცემულ დებულებათა საზრისი ანღაფორმა და მათი კავშირი. რას ეყრდნობა დასკვნა? გარკვეულ წესებს, რომლებიც საგანთა მიმართებების ფორმალურ თვისებებს გამოხატავენ. სიცხადის მომენტის გარეშე შეუძლებელია მოცემული კონკრეტული სახის დასკვნა ამა თუ იმ წესს დავეუბრჩილოთ. მაშინაც კი, როცა ლოგიკას აგებენ როგორც მეცნიერებას, „რომელშიც არ არის მორალი“, რომელშიც ყველას შეუძლია შექმნას თავისი წესები, დასკვნის კონკრეტულ შემთხვევაში ამ წესებით ხელმძღვანელობა სიცხადის მომენტს მოითხოვს: წინააღმდეგ შემთხვევაში რამ უნდა გვაიძულოს, წესს დავეუბრჩილოთ მოცემული კონკრეტული დასკვნა?

ჩვენი აზრით, სიცხადე არ არის დამოუკიდებელი მომენტი ლოგიკური ბჭობის პროცესში: წესთა სიცხადე ჩვენს ცნობიერებაში საგანთა გარკვეული მიმართებების მილიარდჯერ გამეორების შედეგია. ჩვენ გვეჩვენება, რომ ეს წესები აპრიორულია, ცდისაგან დამოუკიდებელია. სინამდვილეში ისინი ცდიდანაა წარმოშობილი, პრაქტიკით გაპირობებულია. პრაქტიკის ნიადაგზე აღმოცენების შემდეგ ეს წესები თავად იწყებენ გარკვეული როლის შესრულებას შემეცნების პროცესში, დასკვნის პროცესში იმით, რომ ამა თუ იმ დებულების სიცხადეს ადასტურებენ.

როცა ვამბობთ, პრაქტიკა ადასტურებს გარკვეულ დებულებებსო, ჩვენ ამ დროს ვხედავთ, თვალნათლივ ვრწმუნდებით, რომ მოცემულია ის, რასაც ვვარაუდობდით. მაშინ კი როცა ჭეშმარიტი დებულებები-

დან გამოკვეყავს დანასკვები. სიცხადე არსის კვრეტა კი არ არის, არა-  
ნედ ლოგიკური აუცილებლობაა. რომელიც ეყრდნობა წანამძღვრების  
ანალიზს. ეს წანამძღვრები კი implicite შეიცავენ დანასკვს.

ჰუსერლის მოძღვრება სიცხადეზე თავისი განხილვის მთავარ საგ-  
ნად აო იხდის არც გრძნობად აღქმას — ეს უქანასკნელი კატეგორია-  
ლური კვრეტის, არსების ინტუიციის მხოლოდ საყრდენია, — და არც  
დასკვნის ლოგიკურ აუცილებლობას: ეს მოძღვრება ეხება არსების  
ინტუიციურ წვდომას. საკითხის არსი ასეთია: სადაა იმის საზო-  
ნი, რომ ჩვენ კატეგორიულური კვრეტის საშუალებით სწორად დავი-  
ნახეთ არსება, იდეა (კემშარიტება), რომლის ერთეული შემთხვევაც  
ცხად მსჯელობაში განიცდება? როცა ჩვენ აღვიქვამთ რაიმე აპარატის  
ისარს, აღვიქვამთ კოსმოსური რაყეტით გამოწვეულ ნატრიუმის  
ღრუბელს და ა. შ., ჩვენ აღვიქვამთ, კვრეტთ, ვხედავთ — ამ შემთხ-  
ვევაში სულ ერთია, რომელ სიტყვას ვიხმართ, — და ეს არ არის ჩე-  
მი პირადი აღქმა, კვრეტა. მე შემიძლია ვაიძულო სხვა — აღვიქვას იგივე.  
ამისთვის საჭირო არ არის ცნობიერების განწყობის შეცვლა, ჩვენ უბ-  
რალოდ ვხედავთ, და ამაშია ფაქტის სიცხადე (სულ სხვა ამბავია, თუ  
რა დასკვნებს, ჰიპოთეზებს ავაგებთ ჩვენ მოცემული ფაქტის სიცხა-  
დის საფუძველზე).

მაგრამ როცა გვეუბნებიან კატეგორიულური კვრეტა არსებას  
წვდებო, არსებას უშუალოდ „ვხედავო“, იბადება კითხვა: სადაა იმის  
გარანტია, რომ მე სწორად ვხედავ? ჩემი „ხედვა“ ხომ წმინდა სუ-  
ბიექტურია?! სად არის ამ „ხედვის“, „წვდომის“ კემშარიტობის კრი-  
ტერიუმი? როგორ უნდა ვაქციო სხვებისათვის ცხადად ის. რაც ჩემთ-  
ვისაა ცხადი? აქ მეორე ადამიანს ვერ ვეტყვით: „შეხედეთ ისარს“,  
„შეადარეთ ციფრები“ და ა. შ. აქ ჩვენ გვეუბნებიან, რომ ცნობიერე-  
ბამ სხვა წესით უნდა ამოიღოს ნიშანში საგანი. თუკი ვიკითხავთ — რა  
წესია ეს? პასუხი ასეთი უნდა იყოს: წესი, რომლის საშუალებითაც  
შეიძლება განვეკრიტოთ არსება!

სანტერესოა ისიც, რომ ფენომენოლოგიური მიმართულების წარ-  
მომადგენლები ხშირად ერთსა და იმავეს როდი „ხედავენ“. თავად ჰუ-  
სერლი, როგორც ვთქვით, თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის მან-  
ძილზე ხან ერთ რაიმეს ხედავს, ხან მეორეს. ის ვერ ხედავდა „მეს“  
ცნობიერების პროცესების მიღმა, მაგრამ უფრო გვიან „ისწავლა“  
მისი ხედვა. სადაა იმის გარანტია, რომ მეორე „ხედვა“ უფრო ცხა-  
დია, ვიდრე პირველი? პირველს ხომ ის ისეთივე სიცხადით განიცდი-  
და „აქტუალურად“, როგორც მეორეს. ის ხომ „ხედავს“, რომ ფენო-  
მენოლოგია დესკრიფციული ფსიქოლოგიაა, მეორე კი ასეთივე სიცი-

ხადით მან დაინახა, რომ ფენომენოლოგია დესკრიფციული ფსიქოლოგია კი არ არის, არამედ „ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“.

ჰეგელის კლასიციზმის ფენომენოლოგიის თეორია ვერ გვაჩვენებს ობიექტურ კრიტერიუმს, რომლის საშუალებითაც შეიძლება ჰეგელის ობიექტების განსხვავება მცდარობისაგან, სუბიექტურისა — ობიექტურისაგან<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> ფენომენოლოგიური სკოლის ერთ-ერთმა საუკეთესო წარმომადგენელმა — ინგარდენმა კი ვერაფერი უკეთესი ვერ იპოვა არსების წედომის ობიექტურობის გამართლებისათვის, გარდა ამისა: ინტუიცია არ გვატყუებს, რადგან ის არის „სიმპათიის სახე“, „საგანთან შერწყმა“, „საგანთან დამხვევა“ (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IV, გვ. 564. B V, გვ. 378). უფრო დაწვრილებით ამაზე ლაპარაკი გვექნება ჩვენი შრომის მეორე ნაწილში.

ალეთოლოგიური რეალიზმი<sup>1</sup>

დასავლური ფილოსოფიური აზრი უმთავრეს საკიოხებში კანტის ნააზრევის დაღს ატარებს. კანტის მიერ სწორად დასმული პრობლემა თავის დროზე ვერც კანტმა და ვერც თანამედროვე კანტიანელობამ სწორად ვერ გადაწყვიტა. პრობლემა—„როგორ არის შესაძლებელი მათემატიკა“ და „მათემატიკური ბუნებისმეტყველება“ ანუ ზოგადად: „როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება“, იგივეა, რაც: როგორ არის შესაძლებელი ქეშმარიტება, ვინაიდან შემეცნება სწორედ ქეშმარიტებაა. ქეშმარიტება კანტის ძირითადი პრობლემაა. აქ უკვე ნაგულისხმევია ქეშმარიტების მოცულობა, მისი ფაქტობრივი მხარე. კანტი სვამს საკითხს არა ქეშმარიტების quid facti, არამედ quid juris: ამასვე მოწმობენ კანტიანელთა გამოკვლევანი, რომელთა მიხედვით ნათელი ხდება, რომ კანტის ფილოსოფია არის ნიუტონის „principia“-ზე ნააზრევი, იმდროინდელ ფიზიკურ-მათემატიკურ მეცნიერებაზე რეფლექსია<sup>2</sup>, მეცნიერებაში მოცემული ქეშმარიტების უფლების ძიება. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, კანტის თქმით, ქეშმარიტების ლოგიკაა, ამდენად იგი მეცნიერების თეორიაც არის. მეცნიერების ტრანსცენდენტალური პირობების გამონახვის მაგიერ კანტმა გონების ტრანსცენდენტალური პირობები გამონახა: საკითხი — აუცილებელი რისთვის, — შეცვალა საკითხით — აუცილებელი ვისთვის. ამის მიხედვით პასუხიც ამგვარივე მიიღო: არა შემეცნების ასეთი და ასეთი პირობები, არამედ გონების ასეთი და ასეთი წყობა. მეცნიერების თეორიის მაგიერ, ზემოთ დასმულ საკითხზე „კრიტიკამ“ ბოლოს და ბოლოს „ჩვეულებრივი“ შემეცნების თეორიით უპასუხა<sup>3</sup>.

თანამედროვე კანტიანელებმა შეასწორეს კანტის ეს შეცდომა. კო-

<sup>1</sup> დაიბეჭდა ჟურნალში — „ჩვენი მეცნიერება“, 1922 წ. № 1.

<sup>2</sup> Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, § 13

<sup>3</sup> Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung“. ასეთია საერთოდ „მარბურგელთა“ აზრი.



ჰენის ლოგია არსებულ ფიზიკურ-მათემატიკურ მეცნიერებათა ლოგია — მეცნიერების თეორია. კოპენის და საზოგადოდ „მარბურგელთა“ ფილოსოფია მეცნიერების ფაქტზე აკეთებს ორიენტაციას, უფრო სწორად — მეცნიერების fieri-ზე (ნატორპის თქმით). მას მეცნიერულობის იდეა აქვს საგნად. ლოგია არ „ქმნის“ თვითონ ჰეშმარიტებას, ის არ ერევა ამ საქმეში. ჰეშმარიტება, როგორც „სინამდვილე“, დაბეჭდილ წიგნებშია მოცემული. ამ ფაქტიდან მისი პირობებისაკენ წასვლა, ამ პირობების გარკვევა მეცნიერების თეორიის მიზანია.

კოპენის აზრით, პირობები სავალდებულოა და აუცილებელი არა „ვ ი ს თ ვ ი ს“, არამედ „რ ი ს თ ვ ი ს“. კოპენი სავეებით თანადროულად სვამს საკითხს; მაგრამ კანტის საფუძველზე აგებული თეორია ძირითადად კანტის ტრადიციას განაგრძობს და იმავე შეცდომას უშვებს. საქმე კანტის „კოპერნიკისებურ გადატრიალებას“ ეხება.

კითხვა, როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება კანტის თეორიაში, შემდეგნაირად გადაწყდა: უფორმო მასალას — მრავალსახიანობას — აფორმებს გონების ფორმები. შემეცნების ტრანსცენდენტალური პირობებია კატეგორია — ძირითადი დებულებანი, ერთი მხრივ, და მასთან ჰეტეროგენული უფორმო მრავალსახიანობა — შეგრძნებათა შინაარსი — მეორე მხრივ. მათი სინთეზი კატეგორიული ფორმებისათვის უფორმო მრავალსახიანობის დამორჩილება-შემეცნებაა. კატეგორიული ფორმების მთლიანობა აპერცეფციის ტრანსცენდენტალური მთლიანობაა. ეს არის შემეცნების შესაძლებლობის საფუძველი. შემეცნების პრობლემა სინამდვილის პრობლემად გადაიქცა, შემეცნების პირობა — ცდის და ამ ცდის საგნების პირობად. წინაკანტიანური ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი არსსა და აზრს შორის სივრცე შეივსო აზრის ხარჯზე არსის გაუქმებით. საგანი გაქრა — მისი ადგილი ტრანსცენდენტალურმა პირობებმა დაიკავეს, რომელთა საშუალებით ხელახლა უნდა აშენდეს საგანი.

საკითხის ასეთი გადაწყვეტა, როგორც გაირკვა, სიტყვიერი აღმოჩნდა, რაც კიდევ ერთხელ დასტურდება „სქემატიზმში“. უფორმო მასალის გაფორმიანება სათქმელად ადვილია; მთლად ჰეტეროგენული, ერთგვარობას მოკლებული ფორმა (ე. ი. მასალის შეერთებისათვის საშუალო მომენტი) იყო საჭირო. მაგრამ „სქემა“, როგორც საშუალო მომენტი, პრობლემის გადაწყვეტა კი არ იყო, არამედ საკითხის გადატანა „საქმის“ შიგნით<sup>4</sup>.

აქ მოხდა „მარბურგელთა“ მიერ კანტის თეორიის ხელახალი გადამუშავება. მასალა მთლად მოიხსნა და აზროვნება, როგორც *Kontinui-*

<sup>4</sup> პრ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, თავი IV, უმთავრესად 3. „საგანი როგორც არსის სისტემა“.

tät“, „Erzeugnis“, „აშენებს სინამდვილეს“. აპერცეფციის მთლიანობა Ursprung-ად გადაიქცა, საგანი კი — საგნობრიობად, შემეცნებად.

ცდის მატერიალური პირობები დიფერენციალად გადაიქცა, ჭეშმარიტება — მეცნიერების თეორიის ძირითადი პრობლემა — საგნობრიობაში გაითქვიფა, და როგორც ასეთი „პრობლემად“ (ნატორპის თქმით) და მეთოდად იქცა.

აგნის შემეცნებად გადაქცევა კანტიანელთა ძირითადი შეცდომაა. რომლის გაგება ახალი გზით წაიყვანს ფილოსოფიურ აზრს. შემეცნებაში საგნის აშენება მათს აზრთა წყობაში იგივეა, რაც წმინდა იმანენტურში ტრანსცენდენტურის აღმოჩენა; ეს ცდა შინაგანად უსათუოდ შეიცავს წინააღმდეგობას.

საგნის საგნობრივად გადაქცევა ინტელექტუალური სპეკულაციის შედეგია, ხოლო ჭეშმარიტების „პრობლემად“ და მეთოდად გარდაქმნა. — ჭეშმარიტების ბუნების ვერგაგება.

გონების ტრანსცენდენტალური ფორმებით „ბუნების“ აგება მოთხოვდა ამ გონების ინდივიდუალური გონებისაგან განსხვავებას. ამან წარმოშვა ფილოსოფიაში სრულიად ზედმეტი და ძნელად გასაგები ცნება — ზეინდივიდუალური ცნობიერება. მას უნდა ეკისრა გარკვეულობა მოკლებულ სინამდვილეში, გარკვეულობის და მთლიანობის შეტანა. იგივე იყო დასაწყისი და ბოლო შემეცნება-საგნის. არაინდივიდუალური გონება, ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია, ცნობიერება ზოგადოდ, გნოსეოლოგიური სუბიექტი, Ursprung-ის სხვადასხვა სახელებია ერთი და იმავე ფუნქციის მატარებელი ფორმისა. ამ Ursprung-ის სისტემაში შეტანით კოჰენის თეორიამაც გვერდი აუხვია ნამდვილ მეცნიერების თეორიას, და ეს მით უფრო საინტერესოა, რადგან საკითხის მისეული დასმა არა თუ არ მოითხოვდა ამას, არამედ თითქოს მას ეწინააღმდეგებოდა კიდევ, რამდენადაც შემეცნების პროცესი ჩვეულებრივ სუბიექტ-ობიექტის ცნებაში გაიშალა.

ამის გარდა, შემეცნების დახასიათება, როგორც გაურკვევლის გარკვევა *contradictio in adjecto*-დ უნდა ჩაითვალოს; არაფერს შევლს სიტყვა „Bestimmbarkeit“-ის დამატება. თვით კანტიანურ სკოლებში დაიწყო თანდათანობითი შესწორება მეცნიერების თეორიის ნამდვილ გზასე დაყენებისათვის. ამ მხრივ საინტერესოა კოჰენის ყოფილი მოწაფის შტაუდინგერის აზრები, რომლებიც უკვე „დაბეჭდულ წიგნებში“ მოქცეული „სინამდვილით“ არ კმაყოფილდება და განასხვავებს საგანს და საგნობრიობას<sup>5</sup>. უფრო შესანიშნავია ვინ-

<sup>5</sup> Staudiner, Cohens Logik der reinen Erkenntnis und die Logik der Wahrnehmung. Kantstudien, B. VIII, 1903, H. 2.

დელბანდ-რიკერტის სკოლიდან გამოსული ლასკი, რომელსაც სურს „კიდევ ერთხელ გამოიყენოს კანტიანელობა კანტიანელობის მიმართ. მისი აზრით, „საგანის“ ცნება არ დაიყვანება შემეცნებამდე (მნიშვნელობამდე), არამედ იგულისხმება აზრში, როგორც მოუცილებელი კორელატი. ჰეგელიანობა არ იშლება აზრსა და საგნებს შორის, არამედ საგანს, რომელიც ფორმა-მატერიის შედუღებას წარმოადგენს, ზედ აკრავს. ლასკი ცდილობს, გადაიტანოს საგანში ის ტრანსცენდენტალური ფორმები, რომელნიც გონებაში აღმოაჩინა. შემეცნების ბუნების გაგება კი სურს ტერმინების — სუბიექტ-ობიექტის გარეშე წარმოადგინოს<sup>6</sup>.

ტრანსცენდენტალური ფორმების არსში გადატანა ახალ ფილოსოფიურ თეორიას და ამასთანავე ახალ ფილოსოფიურ დისციპლინას ქმნის. რამდენიმე გზით ხდება ეს თანამედროვე ფილოსოფიაში.

საინტერესოა, რომ ყველა ამ გზას ერთი და იგივე დასაწყისი აქვს: ბოლცანო — აქედან წარმოიშვა ჰუსერლის წმინდა ლოგიკა და ფენომენოლოგია. ბოლცანო-ჰუსერლის გზით წავიდა ლასკი და ფრანკიც. ბოლცანოს ნიადაგზევე წარმოიშვა პროფ. ნუტუბიძის ალეთოლოგია, როგორც „პირველი ფილოსოფია“ — ფილოსოფიური დისციპლინა და ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმართულება.

მეცნიერების ახალი თეორია — ალეთოლოგია — უმთავრესად, ორი მხრით: ემპირიზმის და კანტიანობის წინააღმდეგ იბრძვის. თუ კანტიანობას უფრო მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები ჰყავს, სამაგიეროდ ჩვეულებრივი, ყოველდღიური შეხედულებანი ემპირიზმის იერს ატარებს.

მეცნიერების ახალი თეორია კანტისებურად აყენებს საკითხს: როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება — ჰეგელიანობა. იგი კანტის ტრანსცენდენტალურ ლოგიკასავით ჰეგელიანობის ლოგიკაა, მეცნიერებაზე ნააზრევია. მეცნიერება შეისწავლის საგანთა შორის მიმართებას — ჰეგელიანობა საგანს. მეცნიერება პოვნებს ჰეგელიანობას. და ნაპოვნი ჰეგელიანობა მასალაა მეცნიერების თეორიისათვის. მეცნიერების თეორია თვითონ არ თხზავს, და როგორც დავინახავთ, ჰეგელიანობას ვერც ვერავინ შეთხზავს.

არა ჰეგელიანობა საგანი, არამედ ჰეგელიანობა როგორც საგანი არის ჰეგელიანობის თეორიის საგანი<sup>7</sup>. ჩვეულებრივი შემეცნებას

<sup>6</sup> Lask - ი თავის Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ 1911 წ., ახალ გზაზე დგება, მაგრამ ფორმა-მატერიის საკითხი მისთვის მანც დაუკლებელია და ამით იგი ისევე კანტიანელობის ფარგლებში რჩება. ყველაზე მეტად, რაც მას შეძლო საბოლოოდ - ეს პანლოგიზმის აზრის პანაქედ შეცვლა, გვ. 134.

<sup>7</sup> შ. ნუტუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 14.

თეორია შორსა მეცნიერების თეორიისაგან; შემეცნების თეორია ცუდად სვამს საკითხს: კეშმარიტების ფაქტობრივი მხარის მიღების მაგიერ იგი შეუძლებელი პრობლემის გადაწყვეტას ანდომებს ენერჯიას — კეშმარიტების საზომის ძიება ამაო საქმეა; იგი შინაგანი წინააღმდეგობის მატარებელია. საზომი ერთსა და იმავე დროს კეშმარიტებაც უნდა იყოს და კეშმარიტების საზომიც<sup>8</sup>. მეცნიერების თეორია იმდენად არის დაკავშირებული მეცნიერებასთან, რამდენადაც მეცნიერების მიერ აღმოჩენილი კეშმარიტება მეცნიერების თეორიის საგან ხდება.

ამიტომ მეცნიერების თეორია ალეთოლოგიად არის წოდებული.

სპეციალური მეცნიერებანი არსებულს შეისწავლიან, იმას, რაც არის, ალეთოლოგია — ამ არსებულის კეშმარიტებას. ორი მსჯელობიდან — 1) ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია და 2) ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია, კეშმარიტებაა, — პირველი გამოთქვამს სინამდვილის ნაწილთა შორის დამოკიდებულებას, მეორე — ამის გარდა ამ დამოკიდებულების შემეცნებით ასახებას. აქ იგვე სინამდვილესთან გვაქვს საქმე, — მაგრამ სხვა ასპექტში. სპეციალური მეცნიერების მიზანია სინამდვილე, — ის, რაც არის, მეცნიერების თეორიის — ის ზედმეტი, რომლის კერძო შემთხვევა მოცემული გვაქვს მეორე მსჯელობაში. კეშმარიტი საგანი და კეშმარიტება როგორც საგანი არ განსხვავდებიან შინაარსით, ამიტომ infinitum-ში regres-ის შიში მოხსნილია<sup>9</sup>.

რა არის ის ზედმეტი არსზე, რომელსაც მეცნიერების თეორია არკვევს? ერთი მხრივ, ჩვენ უკვე ვიცით ეს: იგივე სინამდვილის ნაწილთა შორის დამოკიდებულების კეშმარიტებად სახვა. თუ არსი არის ის, რაც არის, ნათელია, იგი ვერ იქნება ის, რაც იგი არ არის; სხვა სიტყვებით, რომელნიც ნათელყოფენ, რომ ზემომოყვანილი აზრი არ არასტავტოლოგია: თუ არსი არის, იგი გარკვეული არსია, იგი ამგვარად ყოფნაა. ამგვარად ყოფნა, არსის გარკვეულობა, სხვაგვარ შესაძლებლობათა უარყოფაა; უფრო მეტიც: არსი იმიტომ არის გარკვეული, რომ მას დაუძლევია სხვა შესაძლებლობანი და ეს დაძლევა ამ შესაძლებლობით იმ შესაძლებლობათა გაუქმებაა ამ შესაძლებლის სინამდვილეში აღმოჩენით. სხვაგვარად არყოფნა არის პირობათვით სინამდვილის, ვინაიდან სინამდვილე მხოლოდ გარკვეული სასის სინამდვილეა<sup>10</sup>. ამ დახასიათების გარეშე სინამდვილეც არ არსებობს. ლაიბნიცის ღვთაებამ მხოლოდ მაშინ შექმნა სამყარო, როდესაც სხვა

<sup>8</sup> შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 8.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 3—4.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 11, 29, 39 და სხვ.

შესაძლებლობანი უარყო, ხოლო უარყო სხვა შესაძლებლობანი ამ სამყაროს შექმნით.

სინამდვილე თავის დამოკიდებულებით უკვე არსებობს, როგორც სისტემა — ჭეშმარიტება. არსებობა მისი ერთი მომენტია. ჭეშმარიტი საგანი განუშორებელია ჭეშმარიტების — როგორც საგნისაგან.

ამიტომ, არ არსებობს სინამდვილე როგორც არარსის ჭეშმარიტება და არ არსებობს ჭეშმარიტება, რომელიც არსის გარკვეულობა არ იყოს. ალეთოლოგია იღებს არსს არა ჭეშმარიტად არსებულს, არამედ ჭეშმარიტებად არსებულს. ამ ძირითადი დასაყრდენიდან გამომდინარეობს მეცნიერების ახალი თეორიის სახელწოდებაც: ალეთოლოგიური რეალიზმი, სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზ ე დ ა კ რ ა ვ ს როგორც მისი ალეთოლოგიური ასახება—ჭეშმარიტება, რომელიც არსის გარკვეულობას, მის ამგვარად ყოფნას აღნიშნავს და სხვაგვარად ყოფნას უპირისპირდება<sup>11</sup>.

არსის გარკვეულობის თეორიის წინააღმდეგ შესაძლოა ორ მხრივ აწარმოონ კრიტიკა: თანამედროვე ფიზიკურ-მათემატიკური მეცნიერებისა და ერთ-ერთ თანადროულ კანტიანელთა სისტემის მხრივ: ჩვენ ვგულისხმობთ აინშტაინის რელატივობის პრინციპს და მარბურგელთა სკოლას — კოპენსა და ნატორპს.

გავარკვიოთ ორივეს აზრი.

რელატივობის პრინციპი პირველი შეხედვით არსის გარკვეულობაში ეჭვდება.

ყოველ სისტემას (ამოსავალ ინერციულ სისტემას) ამ თეორიით აქვს თითქოს საკუთარი სახე სინამდვილისა. ლაპარაკი იმაზე, თუ რომელი ამ სახეთაგანია ჭეშმარიტი, შეუძლებელია, ვინაიდან აინშტაინის აზრი სწორედ სისტემათა თანასწორუფლებიანობაშია. არსი გარკვეულია რომელიმე სისტემის თვალსაზრისით, უფრო სწორად, რომელიმე სისტემის რომელიმე წერტილის თვალსაზრისით. მეორე სისტემის, ანდა იმავე სისტემის მეორე წერტილის თვალსაზრისით არსი თ ა ვ ი ს ე ბ უ რ ა დ არის გარკვეული: იგი გარკვეულია, მაგრამ არ არის ისეთი, როგორც პირველ სისტემაშია.

თუ მართლაც აინშტაინის თეორიის ფილოსოფიური აზრი ასეთია, მაშინ მისი დასკვნა ფილოსოფიური რელატივიზმიცაა. ამიტომაც გამოიყენა პ ე ც ო ლ დ ტ მ ა აინშტაინის თეორია თავისი რელატივიზმის გამართლებისათვის.

არსის გარკვეულობა ჭეშმარიტებაა, რომელიც მას ზედ აკრავს.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 14. რამდენადაც ჭეშმარიტება—ალეთოლოგიური ასახება სინამდვილის — შემეცნების ტრანსცენდენტალური პირობაა, ამდენად ალეთოლოგიური რეალიზმიც ტრანსცენდენტალური რეალიზმია.

არსის თავისთავად გარკვეულობის მოსპობა ამ კუთხედების მოსპობაც იქნება და მეცნიერებაში მოცემული კუთხედების დასაყრდენზე კი არა. თვით ამ კუთხედებზე ლაპარაკიც შეუძლებელი უნდა გახდეს. მაგრამ ნათელია: აინშტაინის თეორია მხოლოდ იმიტომ არის კუთხედით, რომ იგი არსის ამა თუ იმ მხარეს აღწერს ისე, როგორც იგი არის. მაშ, აინშტაინის თეორია მოიხმოს როგორც თავის დასაყრდენს, არსის გარკვეულობას.

უპირველეს ყოვლისა აინშტაინის თეორია წმინდა ფიზიკური თეორიაა და დიდი შეცდომა იქნებოდა მისი პირდაპირ ფილოსოფიურ ენაზე გადათარგმნა, ე. ი. ფიზიკური თეორიით ფილოსოფიური თეორიის უარყოფა. ეს თეორია გაზომვის სფეროში ტრიალებს და მისი აზრის არსის გარკვეულობის უარყოფად გაგება ამ თეორიის ფილოსოფიური მხარის ვერგაგებაა.

მეორე მხრივ: საბოლოოდ აინშტაინის რელატივობის სპეციალური თეორია გალილეის გარდაქმნის ფორმულირების შესწორებაა. ლორენცის სახელთან დაკავშირებული ახალი გარდაქმნის ფორმულები იმავნაირად უარყოფენ არსის გარკვეულობას, როგორც გალილეის, ე. ი. არა თუ არ უარყოფენ, არამედ ამტკიცებენ მას. მართლაცდა, გარდაქმნის ფორმულები ერთი სისტემა S-იდან მეორე მოძრავ S' სისტემაზე გადასვლის საშუალებას გვაძლევენ: ეს სწორედ იმას ნიშნავს, რომ საგანთა შორის დამოკიდებულება ერთი და იგივე რჩება. არსის გარკვეულობა ამ არსის ნაწილთა დამოკიდებულების ერთგვარი სისტემაა — ამგვარი და არა სხვაგვარი. აინშტაინის თეორია ამ არსის ნაწილთა შორის დამოკიდებულებათა სისტემას არა თუ არ ეწინააღმდეგება, არამედ გარკვეულობის თეორია რელატივობის პრინციპში ერთგვარ გამართლებასაც ჰოულობს<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> ფილოსოფიური თვალსაზრისით ერთი და იგივეა არსის ძალაში გალილეის გარდაქმნის ფორმულები:  $x' = x - vt$ ,  $y' = y$ ,  $z' = z$  და  $t' = t$  თუ ლორენცის

$$x = \frac{x' + vt'}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

და სხვ. სიტემების ეკვივალენტობას გამოხატავენ ორთვე გარ-

დაქმნის ფორმულები. საბოლოოდ აინშტაინის რელატივობის პრინციპი შემდეგში მდგომარეობს. „არსებობს დაუბლოკებელი სიმრავლე ურთიერთანაზომიერად და სწორხაზოვნად მოძრავი ინერტული სისტემებისა, რომლებშიც ბუნების ყველა კანონი იღებს თავისი უმარტივესი ფორმის კანონების სახეს, რომელნიც უძრავ თერის და აბსოლუტური სივრცისათვის იყვნენ გამოყვანილი“. Борн М., „Теория относительности Эйнштейна и ее физические основы“, 157. ნათელია აქედან, რომ სინამდვილის სხვადასხვა სახეზე და გარკვეულობის უარყოფაზე ლაპარაკიც ზედმეტია.

არსის გარკვეულობის წინააღმდეგ ილაშქრებს აგრეთვე, როგორც აღნიშნული იყო, მარბურგელთა სკოლა. მათი აზრით, არსი აზრის არსია და მხოლოდ ამიტომაც იგი გარკვეული. აზროვნება გარკვევას ნიშნავს და აზროვნებამდე, შემეცნებამდე არსის გარკვეულობაზე ლაპარაკი შეცდომაა. ამ უკანასკნელი დებულების კემარტიტებაზე ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი. მაგრამ ამ სწორი აზრიდან მარბურგელებს შემდლარი დასკვნა გამოაქვთ: არსი აზროვნება-შემეცნებამდე თავისთავად გარკვეულია. სინამდვილე აზროვნებამდე გაურკვეველობაა, მუ ოვ-ია; აზრი არკვევს ამ მუ ოვ-ს, ამ გასარკვევ გაურკვეველობას, გასარკვევი გაურკვეველობა ერთ-ერთი ნიმუშია მარბურგელთა ცნებათა აღრევისა. გარკვევა შესაძლოა მხოლოდ იმის, რაც თავისთავად გარკვეულია, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული. გაურკვეველის გარკვევა *contradictio in adjecto*-ა სიტყვა „Besstimmbarkeit“ სიტყვად რჩება.

მარბურგელები ამ ჯერგაურკვეველს ხშირად X-ით აღნიშნავენ და მას ალგებრული შეთანასწორების უცნობს ადარებენ. გაურკვეველი იმავნაირად ამოსაცნობია, როგორც X-ი შეთანასწორებით მოცემული<sup>13</sup>. ცოტა დაკვირვებაა საჭირო, რომ ამ შედარებით მარბურგელების საწინააღმდეგო აზრი გამომდინარეობს: X-ი შეთანასწორებაში ჩვენთვის ჯერ გაურკვეველია, მაგრამ გადაწყვეტის შემდეგ, ე. ი. სვენთვის გარკვევის შემდეგ, ნათელია, რომ თავისთავადაც ყოფილა გარკვეული. X-ი რომ თავისთავად არ იყოს გარკვეული, იგი ჩვენთვისაც ვერასოდეს ვერ გაირკვეოდა. შემეცნებამდე არსის გარკვეულობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ არსი თავისთავად გაურკვეველია. ის, რაც შემეცნებისათვის ამიერიდან ირკვევა, უკვე არსებობს, როგორც გარკვეული და მხოლოდ უკანასკნელის საფუძველზეა შესაძლო შემეცნება<sup>14</sup>.

ამრიგად, არსის გარკვეულობა არის შემეცნების პირობა, მაგრამ შემეცნება არის რაიმეს შემეცნება. ეს რაიმე არის ერთსა და იმავე დროს შემეცნების საგანიც და მისი პირობაც. თვით შემეცნების ცნებიდან ნათელია შემეცნების მეორადი ბუნება. შემეცნებას აქვს აზრომანამდე, სანამ მას აქვს საგანი: შემეცნებას წინ შესაცნობი საგანი უნდა და უსწრებდეს. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ არსის გარკვეულობა პირველად ხდის შესაძლებლად შემეცნებას. ამიტომ შესაცნობი საგანი აუცილებ-

<sup>13</sup> C o h e n. „Logik d. r. Erkenntnis“, N a t o r p, „Logik“ „Logische Grundlagen“.

<sup>14</sup> ალეთოლოგიის საფუძველები, გვ. 29, 238.

ლად გარკვეული უნდა იყოს. მაგრამ ეს არაა საკმარისი შემეცნების შესაძლებლობისათვის. შემეცნებასა და შესაცნობს შორის წყვეტი მთელი წინაკანტიანური ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელ უსახო მდგომარეობაში აყენებდა ფილოსოფიურ აზრს. კანტის და კანტიანელების მიერ ამ წყვეტის შევსება არსის გაუქმებით მოხდა, და საგნის შემეცნების თეორიის მაგიერ უსაგნო შემეცნება წარმოიშვა. წყვეტის შევსება გაფუჭებული საქმის შესწორებაა: ის, რაც ბოლოში წამოიპრება როგორც აუცილებელი, იმთავითვე უნდა იქნეს მიღებული. წყვეტის შევსებაზე კი არ უნდა დაისვას საკითხი, არამედ ამ წყვეტის სავსებით მოხსნაზე: შემეცნება და შესაცნობი მსგავსი უნდა იყოს. ამით ჩვენ ანტიკურ თვალსაზრისს ვიმეორებთ, ხოლო მეცნიერების თეორიას მაგარ დასაყრდენს ვაძლევთ. ამრიგად, შემეცნების ერთი მთავარი პირობა შემდეგი იქნება: შემეცნებას უნდა ჰქონდეს საგანი, გარკვეული თავისთავად და შემეცნებისდაგვარად<sup>15</sup>.

რა შედეგებს მივალწიეთ ჩვენ, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ტერმინებით რომ ვილაპარაკოთ? გონების ტრანსცენდენტალური ფორმები, აპერცეფციის მთლიანობა, Ursprung-ი შესაცნობშია გადატანილი, ეს ფორმები არსის გარკვეულობის აღმნიშვნელია; არსებულის არსებობას ეხებიან, საგანზე ზედწაკრულს, წამატებულს გამოხატავენ. არსებულზე წამატებული თვითონ არ არსებობს, იგი არსის სხვაგვარად არყოფნის მაჩვენებელია, ე. ი. ჰეშმარიტებაა. ჰეშმარიტება თავისთავად, როგორც შემეცნების მთავარი წინამძღვარი, არის ის, რაც მთავარია ჰეშმარიტებისათვის და რაც მეცნიერებაში მოცემულ ჰეშმარიტებას ჰეშმარიტების უფლებას აძლევს.

შემეცნება ორ მომენტს გულისხმობს: შემეცნებას და შესაცნობს. ალეთოლოგიის აზრთა წყობაში ეს ორი მომენტი გამოთქმულ და გამოსათქმელ სინამდვილედ წარმოგვიდგება<sup>16</sup>. ჰეშმარიტების გადაქცევა თავისთავად ჰეშმარიტებად ჩვენთვის არის შემეცნების შინაარსი. მაგრამ შემეცნებამდე, რასაკვირველია, შეუძლებელია ლაპარაკი ჰეშმარიტებაზე თავისთავად: ამიტომაც ჰეშმარიტების თეორიაც შეუძლებელია შემეცნების გაშლამდე.

ჰეშმარიტება ერთგვარი გამოხატულებაა: თავისთავად აღებული იგი წინააღმდეგობის შინამქონეა. ამაშია ბოლცანოს და ჰუსერლის სუსტი მხარე. მათი აზრით, ჰეშმარიტება მიმართების გარემდებარეა. ჰუსერლს ჰეშმარიტება მხოლოდ ონტოლოგიის ნიადაგზე მიაჩნდა

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 43.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 73.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 75—76 და შემდეგ.



მისაღებად. ალეთოლოგია თავისუფალია ამ შეცდომისაგან. შემეცნება, როგორც ფაქტი, საშუალებას გვაძლევს ჭეშმარიტებაზე თავისთავად ვიმსჯელოთ. მაგნოლიას რომ თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია — ეს ჭეშმარიტებაა თავისთავად, რამდენადაც იგი ჩვენთვის ჭეშმარიტებად უკვე გამხდარა, ალეთოლოგია — ჭეშმარიტების თეორიაა, ე. ი. მოცემულ ჭეშმარიტებაზე ნააზრევი. აქედან ნათელია, რომ მაგნოლიას ზემოაღნიშნული მდგომარეობა ალეთოლოგიის თვალსაზრისით არ შეიძლება აღიარებულ იქნეს ჭეშმარიტებად თავისთავად, მანამ ასეთი მსჯელობა არ მომხდარა. აქ კანტისებურად დგას საკითხი: მოცემულიდან მისი პირობებისაკენ წასვლა. განსხვავება შემეცნების თეორიის ჭეშმარიტების თეორიით შეცვლაშია. ჭეშმარიტების თეორია მეცნიერებაში მიღწეული ჭეშმარიტების, კოპენის თქმით, ერთგვარ *Rechen-schaft*-ს ახდენს.

ჭეშმარიტება თავისთავად პირობაა ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის, მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენთვის ჭეშმარიტება თვით არის პირობა ჭეშმარიტებისა თავისთავად. რას ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტების ორი ასახება ერთიმეორის პირობებად გამოდიან? როგორ უნდა გვესმოდეს ამ შემთხვევაში პირობები? მსოფლიო მიზიდულობის კანონზე შეუძლებელი იყო ლაპარაკი, მანამ იგი აღმოჩენილი არ იქნებოდა. ამ შემთხვევაში ნათელია, რა აზრით არის ჩვენთვის ჭეშმარიტება თავისთავად ჭეშმარიტების პირობა. მაგრამ, მეორე მხრივ, უკვე აღმოჩენილის ნიადაგზე სიტყვა აღმოჩენილი სწორედ ამას ნიშნავს; ნათელია, მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, ანუ ერთგვარი დამოკიდებულება არსის ნაწილთა შორის, რომ არ არსებულებოდა აღმოსაჩენიცი არაფერი იქნებოდა; სხვა სიტყვებით: ჭეშმარიტება თავისთავად რომ არ იყოს, მისი ჩვენთვის გარდაქცევაც ვერ მოხერხდებოდა.

ჭეშმარიტება თავისთავად არის პირობა ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის როგორც ლოგიკურ-ონტოლოგიური პირობა, როგორც საფუძველი თავის შედგენისათვის.

ჭეშმარიტება ჩვენთვის არის პირობა ჭეშმარიტებისა თავისთავად ალეთოლოგიის კონტექსტში, ფაქტიურად, როგორც ჭეშმარიტებაზე ნააზრევის დასაწყისი.

ჭეშმარიტება ერთია: მხოლოდ ონტოლოგიურად შესაძლოა მის ორ სახეობაზე ლაპარაკი.

ჭეშმარიტება თავისთავად იმ ფაქტის გამოხატულებაა, რომ არსი არის ერთგვარი წესის შინამქონე. არსის არსებობა არის ჭეშმარიტების არსებობა. ჭეშმარიტება თავისთავად ჩაქსოვილია არსში: ამიტომაც არსი არსებობს. ნათელია აქედან: ჭეშმარიტება თავისთავად არის პირველი არსისათვის. შემეცნებითი პროცესი არსისათვის არის მეო-

რადღა მოვლენა და ჩვენთვის კეშმარტებით არსისათვის უკანასკნელაა. შემეცნების შემეცნება იწყებს კეშმარტებით ჩვენთვის და თავისთავად კეშმარტებაზე გადადის. ამდენად ჩვენთვის პირველია კეშმარტება ჩვენთვის, ხოლო უკანასკნელი—თავისთავად კეშმარტება.

აქ ხელმეორედ კეშმარტების თეორია ანტიკურ ანათა შუაგულ-წია. აქ მეორდება არისტოტელეს *πρότερον* *προς* *ἕμᾶς* და *πρότερον* *ἢ* *ἑσῆς*. ამით გადალახულია ერთსა და იმავე დროს ჰუსერლის ცალმხრივობა და ზიგვარტის კეშმარტების ფსიქოლოგიისტური ინტერპრეტაცია.

უკვე გარკვეულია კეშმარტების და მისი შემეცნების ბუნება. შესანიშნავია, რომ არც ერთხელ არ მივმართეთ შემეცნების თეორიისათვის დამახასიათებელ ძველ ტერმინებს: შემეცნების თეორიისათვის საკითხის გადაჭრა ყოველთვის სუბიექტ-ობიექტის ტერმინებში ხდებოდა. კეშმარტება და შემეცნება სუბიექტ-ობიექტის ფარგლებში იშლებოდა. კეშმარტების თეორიაში სუბიექტ-ობიექტი სრულიად მოხსნილია. როგორ ხერხდება ეს?

ალეთოლოგია ასე გადაჭრის ამ პრობლემას: არსებობაზე წამატებულ ელემენტებში არის ისეთი ელემენტებიც, რომელნიც არა მართა არსებობის ზედმეტს შეიცავენ, არამედ სხვა ელემენტების ზედმეტსაც სწვდებიან. ასეთი არის შემეცნება თავისი სპეციფიკური იარაღით—წარმოდგენით<sup>15</sup>.

ადამიანმა იცის, რომ არსებობს და რომ სხვაც არსებობს. არსებობის შეცნობა წარმოდგენის საშუალებით ხდება. წარმოდგენა არის სინთეზი თვითცნობიერების და სხვისი ცნობიერების.

„მე“ და „არამე“ არსის ნაწილებია. ამგვარად წარმოდგენაში არის ონტოლოგიური ელემენტი.

მასში ნოოლოგიური ელემენტიც არის: ცნობიერების ფორმაში გამოსახული აზრი.

არსი არის ის, რაც არის; შემეცნება არის ამ ფაქტის შეცნობა. შემეცნება მხოლოდ ფსიქოლოგიურად უკავშირდება „მე“-ს. შემეცნება არის არსის გამოძღვანება, მისი სხვაგვარად არყოფნის მხილება და არა „მე“-სა და „არამეს“ შორის კავშირის გაბმა. შემეცნება, როგორც ფსიქოლოგიური პროცესი, შეიცავს შემეცნებელ სუბიექტს და შესაცნობ ობიექტს, ასე სვამს საკითხს შემეცნების თეორია. მისთვის შემეცნება სუბიექტ-ობიექტს შორის გაშლილი პროცესია. ალეთოლოგიას მოცემულ კეშმარტებასთან აქვს საქმე. დამთავრებულ შემეცნებაში — ეს არის ალეთოლოგიის საგანი — არ არის აღარც სუბიექტი, აღარც ობიექტი, არამედ გამოძღვანებული სინამდვილე.

<sup>15</sup> ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 80.

მისი შემეცნებითი ასახება. სუბიექტ-ობიექტი მოხსნილია შემეცნების ფაქტით. ადვილი გასაგებია, ალეთოლოგიას უკვე აღარ ექნება საქმე სუბიექტ-ობიექტთან<sup>19</sup>.

ძველი შემეცნების თეორია ცდილობდა შემეცნებელი სუბიექტის შემეცნების აპარატის გარკვევას. ალეთოლოგია სხვა გზით მიდის: არსებობს დამთავრებული შემეცნება. შემეცნების თეორიამ აქამდე მხოლოდ იმიტომ შეძლო არსებობა, რომ ამას ყოველთვის გულისხმობდა. დამთავრებულ შემეცნების ნიადაგზე საკითხი შემდეგნაირად წყდება: არსზე წამატებული არის მისი ჰეშმარიტებად არსებობა. აზრი არის ამ ჰეშმარიტების მხილება. აზრი არ არის ფსიქიკური, იგი ლოგიკურ-ონტოლოგიურია. ამიტომაც აზრი ფსიქიკურია ან *contradictio in adjecto*-ა ან სიტყვების არა მათი ნამდვილი შინაარსით ხმარება. აზროვნების ფსიქოლოგიის და ჰეშმარიტების ფსიქიკურ ფენომენად აღიარება აზრისა და ჰეშმარიტების ვერგაგება<sup>20</sup>. აზრი არის მომხდარი შემეცნების საზრისი, მისი შინაარსის გამომჟღავნება. როგორ სწვდება აზრი არსს? მხოლოდ იმ საშუალებით, რომ მათ შორის დაგვარობაა. დაგვარობა ჰეშმარიტებაში სახიერდება. აზრი არსის დაგვარია; სწორედ ამიტომ იგი არ არის ფსიქიკური.

შემეცნებას და შესაცნობ საგანს შორის არსებული კავშირი, როგორც აღვნიშნეთ, ჰეშმარიტებაში სახიერდება. ეს არის ერთ-ერთი პირობა შემეცნების; მეორე მხრივ — საგნის დამოუკიდებლობა შემეცნებისაგან. დაგვარობის მოსპობით შესაძლოა თუ არა საგნის დამოუკიდებლად დატოვება და ამასთანავე შემეცნების შესაძლებლობის გან-

<sup>19</sup> ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 60, 62.

<sup>20</sup> ამგვარი აზრის მაგალითს წარმოადგენს ბ-ნ უზნაძის გამოკვლევა *impersonalia*-ზე (იხ. სამეცნიერო კრებული „ჩვენი მეცნიერება“ № 1), სადაც მსჯელობა უბრალო გამოთქმად გადაქცეულა და წმინდა აზრის ლოგიკურ-ონტოლოგიური ელემენტების — ცნება-მსჯელობის — გრამატიკულ-ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციაა მოცემული. ჩვენ ვერ გავარჩევთ ამ გამოკვლევას ახლა, ვინაიდან იგი ნაწილია ციდი შრომის და ძირითადი დასაყრდენი მთელი თეორიის დაუმტკიცებლად არის წარმოდგენილი: ჩვენ ქვეფსიქიკურის ცნებას ვეულისხმობთ.

უფრო საინტერესოა ჰეშმარიტების თეორიის თვალსაზრისით ბ-ნ დანელას წერილი „ჰეშმარიტების გვარი“ (იხ. სამეცნიერო კრებული „ჩვენი მეცნიერება“ № 1). ამ ეტიუდის აზრი შემდეგია: ჰეშმარიტება და შეცდომა მსჯელობის სახეებია. მსჯელობა მათი გვარია. მსჯელობა აზრის ფუნქციაა. აზრი გრძნობა-ფიქრების სახეებია. ფსიქიკა, „მე“ გვარია აზრის და ამიტომ ჰეშმარიტებისაც. არც ერთი აზრი მისაღები არ არის. ჰეშმარიტება და შეცდომა მსჯელობის სახეებად ვერ ჩათვლებიან, უფრო სწორი იქნებოდა მსჯელობის ჰეშმარიტების სახედ მიჩნევა. რაც შეეხება მცდარ მსჯელობას, ეს მსჯელობა კი არა, განოთქმავა, მსჯელობა, აზრი კი ყოველთვის ჰეშმარიტია.

მტკიცება? წინაქანტიანური ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი იყო საგნის შემეცნებისაგან დამოუკიდებლობა; მაგრამ ამ საგანს არც კჭონდა კავშირი შემეცნებასთან. შემეცნების და საგნის დაახლოება მოცემულობის პრობლემამ იკისრა. რა გვეძლევა ჩვენ შემეცნებისათვის და რა გზით. მოცემულობის პრობლემა არ წყვეტს და ვერ გადაწყვეტს შემეცნების საკითხს. A-სი B-სთვის მოცემულობა მათ გარეგნულ მიმართებას გამოხატავს. მოცემულობა თვითონ ერთგვარობის პრინციპს ეყრდნობა, შემეცნების და მის საგნის ერთგვარობას<sup>21</sup>.

საგნის და შემეცნების დაახლოება კანტისა და კანტიანელთა ფილოსოფიაში მოცემულობის გაუქმებით და საგნის მოსპობით დამთავრდა: საბოლოო დასკვნა არის უსაგნო შემეცნება.

ინტუიტივიზმი უფრო ხელსაყრელ პირობებშია, მაგრამ მას მოცემულობის შესაძლებლობის პირობა ვერ გაუტკვევია. კანტმა შემეცნებისათვის საერთო ელემენტად საგანსა და მის შემეცნებას შორის გონების ფორმები მიიღო. აზრიდან საგნის აშენებით კანტმა უსაგნო შემეცნების მიღებით შემეცნების შესაძლებლობა მოსპო. ინტუიტივიზმს საგანი შერჩა ხელთ, ხოლო შემეცნება გაუქმდა<sup>22</sup>.

კუშმარიტების თეორია მესამე შესაძლებლობას ირჩევს და ამით ერთ-ერთ უძნელეს პრობლემას — ტრანსცენდენტობა-იმანენტობა — ადვილად წყვეტს. საგანი მოცემული მოცემულობის შესაძლებლობა-დაგვარობის პრინციპს ემყარება. შემეცნება განხორციელდება ჩვენი სწორი წარმოდგენებით საგანზე. საგანს აქვს ორი ასახება: ონტოლოგიური — ალეთოლოგიური. ჩვენს ცნობიერებაში განხორციელებულია არა საგანი თავის უშუალობით, არამედ საგნის სწორი შემეცნებითი ასახება. მოცემულობა ორი მომენტისაგან შედგება: მონაცემი და რაგვარობა; მონაცემის ორ სახედ ყოფნა: არსი თავისთავად და არსი შეცნობილი. არსი სხვისთვის არ გამოხატავს იმას, თუ ვისთვის, არამედ—არსის იმ ასახებას, რომელშიც იგი შესაცნობი ხდება<sup>23</sup>.

მოცემული და მონაცემი ერთი და იგივეა. ეს არის A და A თავისთავად, A და ჩვენს წარმოდგენაში A<sup>1</sup>. სუბიექტ-ობიექტის პრობლემა მოხსნილია: შემეცნების თეორიას ესმოდა მოცემულობის პრობლემა, როგორც: რა გვეძლევა და ვის ეძლევა. ალეთოლოგია, როგორც ზემონათქვამიდან ჩანს, ამ საკითხებსაც სრულიად სპობს<sup>24</sup>.

მოცემული საგანი არის შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი და მას-

<sup>21</sup> ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 100, 102.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 155.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 153, 157.

<sup>24</sup> იქვე, 157.

თან დაგვარი. საგანი ყოველთვის იმანენტურია, ვინაიდან შემეცნებისათვის მოცემულია. შემეცნება არის ყოველთვის ტრანსცენდენტი, ვინაიდან ყოველთვის მიიმართება იმისაკენ, რაც ჯერ შეუცნობელია. საგნის დამოუკიდებლობა მისი ტრანსცენდენტობაა; მისი დაგვარობის მეხებით მოცემულობა შემეცნებისათვის იმანენტობაა. შემეცნება იმანენტურია; მისი შეუცნობელისაკენ მიმართვა მისი ტრანსცენდენტობაა<sup>25</sup>.

წინაკანტიანურ ფილოსოფიაში გადაუწყვეტელი დარჩა პრობლემა ტრანსცენდენტურის იმანენტობის. იმავნაირი პრობლემის წინ დადგა დღეს რიკერტი. კანტის და მარბურგელების წინაშე წამოიჭრა პრობლემა იმანენტურში ტრანსცენდენტურის აღმოჩენის. იმავე პრობლემის წინ დადგა მეორე მხრივ რიკერტი. ინტუიტივიზმის წინაშე ტრანსცენდენტურში იმანენტურის აღმოჩენამ იჩინა თავი. წინაკანტიანური თეორიები ღვთაებას მიმართავენ აუტანელი მდგომარეობიდან გამოსასვლელად, ან სკეპტიციზმით ამ მდგომარეობას აკანონებენ. კანტიანელები იმანენტურის და ინტუიტივიზმი ტრანსცენდენტურის ამარა დარჩნენ. თავისებური გზით წასული რიკერტი ბოლცანო-ჰუსერლის ზეგავლენით სასწაულის წინ დადგა და მესამე სამყაროს ძიება დაიწყო. იმანენტურა საზრისს (Sinn) და ტრანსცენდენტურს შორის იგივე უფსკრულია და სიტყვა საზრისი ხილად ვერ გამოდგება.

ჰეგელიანების თეორია მოხსნილი აქვს იმანენტვიზმ-ტრანსცენდენტვიზმის პრობლემას: აქ ორი სამყარო და მათ შორის ხიდის გაღება, ერთის მეორეში აღმოჩენა კი არ არის, არამედ ერთი და იგივე—ჰეგელიანების — სამყაროა სხვადასხვა ასახებაში.

შემეცნების საგანი ფაქტზე დანართია; ამდენად იგი არა ფაქტია, არამედ სისტემა. სინამდვილე კონკრეტულია, არსებობს იმგვარად, როგორც არის, როგორც სისტემა; უფრო სწორად, როგორც დამოკიდებულებათა სისტემა, აქ ხელახლად ანტიკურ აზრთა წყობასთან გვაქვს საქმე: ქსენოფანე, არისტოტელე.

შემეცნების საგანი არის დამოკიდებულებათა სისტემა და ამით იგი აზრის მსგავსია. მთელი, როგორც სისტემა, შემეცნებით მომენტში თავის უკუფენას გვაძლევს. შემეცნებითი მომენტის გარეშე სისტემა არის ჰეგელიანება თავისთავად. ამ სისტემას ემატება მხოლოდ ერთი მომენტი — შემეცნებითი ასახება, რომელიც მას ჩვენთვის ჰეგელიანებად გარდააქცევს.

საგანი, როგორც იმანენტურ-ტრანსცენდენტური არც იმანენტურია და არც ტრანსცენდენტური. იგი სისტემაა, ლოგიკის კონტექსტში.

<sup>25</sup> ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 158, 160.

ცნება<sup>26</sup>. შემეცნება არის მისგან დასკვნების გამოყვანა. შემეცნება საგნით იწყებს და საგნითვე ათავებს<sup>27</sup>. იგი საგანში არაფერს ცვლის. მისი შინაარსი ნაცნობიდან საცნობზე გადასვლაა. ამით იმანენტიზმ-ტრანსცენდენტიზმის პრობლემა გადაჭრილია. შემეცნება არის გარკვევა, მაგრამ არა გაურკვეველის, არამედ თავისთავად გარკვეულის ჩვენთვის გარკვევა. შემეცნების დაუბოლოებელ პროცესად დახასიათება შემეცნების ბუნების და შესაცნობი მასალის აღრევაა.

ამით ჭეშმარიტების თეორიას საფუძვლები აქვს ჩაყრილი. ახლად დასმულმა პრობლემამ ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა შექმნა, რომლის გადაწყვეტაში ანტიკური და თანამედროვე აზრი ერთმანეთს ენასკვებიან. ანტიკურმა ფილოსოფიამ მთელ ფილოსოფიურ აზრს დალი დაასვა. პლატონ-არისტოტელეს დაპირისპირებაში ალეთოლოგიური რეალიზმი საშუალო ადგილს იკავებს. პლატონის მიერ სწორად გაგებული ჭეშმარიტების ბუნება არისტოტელეს ნააზრევით არის განაყოფიერებული. ალეთოლოგიის საფუძველზე უნდა აშენდეს აზრის ყოველმხრივი შესწავლა. ამას პირდაპირ შეეხება ლოგიკა და ფილოსოფიური მეთოდოლოგია. ხოლო აზრის ფსიქოლოგია მართლაც აზრს კი არ შეისწავლის, არამედ იმ მოღვაწეობას, რომელსაც მიზნად აქვთ ჭეშმარიტება, მაგრამ მიზანი მიუღწეველი რჩება, ე. ი. შეისწავლის პროცესებს, რომელნიც აზრად ვერ ქცეულან.

---

<sup>26</sup> შ. ნ უ ც უ ბ ი ჯ ე, ბუნებ-სათუ-ს ცნებისა, უნივერსიტეტის მოამბე, წ. 1, გვ. 38.

<sup>27</sup> ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 226.

პირთა საძიებელი\*

- პეგუსტრე 255  
 აღლერი, მ. 196, 258  
 ავენაროუსი, რ. 9—12, 28, 72—99, 103,  
 107, 108, 111, 134, 135, 143,  
 115—121, 123—125, 152, 171, 318,  
 362, 363  
 აინშტაინი 237, 251, 461, 462  
 ანტისტენე '11, 86  
 არისტოტელე 36, 44, 45, 204, 216,  
 226, 239, 263—265, 290, 466, 470  
 ასშუსი, ვ. 27
- ბაუერები 33, 34  
 ბაუერი, ბ. 33,  
 ბაუზი, ბ. 271  
 ბაქრაძე კ. 3—28  
 ბეკერი ო. 364  
 ბეკონი 363  
 ბენუა აღ. 3  
 ბერგსონი 363  
 ბერდიაევი 3  
 ბერკლი 12, 14, 24, 45, 108, 118, 121,  
 130, 131, 138, 140, 141, 179, 419,  
 421, 422  
 ბერნშტეინი. ე. 196, 258  
 ბისმარკი 345, 346, 348, 428  
 ბიუნზერი ლ. 8, 48, 63—66, 68—71  
 ბოგომოლოვი ა. ს. 4, 5, 27, 28  
 ბოლცანო, ბ. 6. 21, 36, 37, 38, 39, 382,  
 389, 459, 464, 469  
 ბორნი, მ. 462  
 ბრენტანო 7, 21, 43—45, 382, 426, 427,  
 429  
 ზაბლერი 33
- გალილეი 212, 251, 462  
 გიოშელი 33  
 გოეთე 345, 364
- ღანელია 467  
 დანტე 43  
 დარვინი 47, 48, 63, 64, 98, 169, 170  
 დეკარტი 3, 45, 138, '177, 220, 290,  
 363, 444  
 დემოკრიტე 138, 221, 229, 237, 247  
 დილთაი 286  
 დიუი 239  
 დიურინგი 53  
 დიტგენი, ი. 53
- მეკლდე 250, 381, 384, 388, 395  
 ეილერი 205  
 ენგელსი, ფრ. 7, 30, 31, 35, 47, 53,  
 193, 340  
 ერდმანი, ბ. 360, 362, 367, 372  
 შავნერი 7, 49, 51  
 ეიკტოროვი, დ. 81  
 ეილი 124  
 ეინდელბანდი, ვ. 170, 209, 270—274,  
 281, 325, 329, 351, 356, 362, 458  
 ვუნდტი, ვ. '10, 78, 79, 117, 118, 170,  
 367  
 ვოლფი 204
- ზიგვარტი 362, 366, 372, 379, 466  
 ზიმელი
- თალესი 299  
 თევზაძე, გ. 5
- იაკობი 209

- აბსენი 429  
 აკოვენკო, ბ. 160, 451  
 აეშე 360  
 ანვარდენი 455  
 აულუს კეისარი 330  
 აუმი 12, 13, 14, 24, 45, 102, 107,  
 108, 118, 129, 130, 138, 139, 140,  
 160, 173, 189, 421.  
 აპოლიტი, ე. 13  
 ბაბანისი 49, 53  
 ბანტი. ი. 12, 14, '17, 19—21, 24, 39—  
 41, 45, 51, 54, 72—75, 84, 108, 130,  
 131, 138, 140, 144, '155, 157, 158,  
 159, 162, 168—170, 180, 183, '184,  
 186—190, 192, 196—218, 222, 223,  
 226—229, 231, 235, 236, 240, 246,  
 250—252, 258—260, 262, 263, 254,  
 271, 273, 274, 280, 281, 289, 290,  
 295, 296, 302, 313, 321, 328, 351,  
 352, 354, 356, 357, 359—363, 372,  
 391, 444, 456, 464, 468, 469  
 კასირერი. ე. 17, 196, 232, 233, 239,  
 263, 264, 266—269  
 კაუფმანი 135, 162, 169  
 კელუბე '126, 127, 437  
 კოლიერი 128  
 კოლუმბი 386  
 კონი. ი. 27, 270, 271, 315, 323, 437  
 კობერნიკი 294, 352, 363, 457  
 კორნელიუსი 77, 367  
 კოპენი, პ. 17, 27, 152, 187, 196, 198,  
 199, 201, 202, 205—208, 210—215,  
 217—224, 227, 229—232, 235, 236,  
 238, 239, 241—244, 246—258, 261,  
 262, 361—363, 456—478, 461, 463,  
 465  
 კრონერი, რ. 272  
 ლასი 170  
 ლაბინცი 39, 43, 45, 251, 359, 382,  
 461  
 ლამაკი 98, 109  
 ლამბერტი 205  
 ლანტი, გ. 160, 399  
 ლანგე, ფ. ა. 17, '170, 186—195, 262  
 ლასკი, ე. 19, 270—272, 296, 351, 352,  
 355—357, 459  
 ლაფატერი 62  
 ლეკური ა. 135  
 ლენინი, ე. ი. 9, 11, 29, 32, 53, 54,  
 105, '118, 124, 134, 258, 384, 448  
 ლიბმანი, ო. 186  
 ლინეი 64  
 ლონკე 382  
 ლიპსი 294, 295, 296, 367  
 ლიტრე 182  
 ლოკი 45, 67  
 ლორენცი 251, 462  
 ლოსკი, ნ. 160, 444  
 ლორტცე 241, 267, 304, 312  
 ლუპოლი, ი. 8, 54, 67  
 მაიერი, პ. 44, 101, 255  
 მაიმონი 210  
 მაინერტი 177  
 მაინონგი 44, 45, 270, 296, 377  
 მაკიაველი 331  
 მარქსი, ე. 9, 30—35, 47, 53, 193, 258—  
 261, 340  
 მატეუჩი 56  
 მაქსველი 251  
 მახი, ე. 9—12, 28, 72—74, 76, 97—103,  
 105—109, '111, 112, 114—122, 132,  
 134, 171, 362, 367  
 მეღვილი, ი. 27  
 მენდელეევი 404  
 მესერი 437  
 მილი 170, 362, 367, 369, 370, 377,  
 416  
 მოლეშოტი, ი. 48, 51, 53, 55, 62, 66,  
 70  
 მიუნსტერბერგი, პ. 271, 272, 323  
 ნაპოლეონი 30, 393, 438  
 ნატორპი, პ. 17, 196, 202—204, 216,  
 225—227, 229, 235, 239—242, 254,  
 255, 263, 270, 426, 457, 461, 463  
 ნიუტონი, ი. 21, 68, 111, 199, 205, 212,  
 227, 251, 379, 380, 386, 392, 456  
 ნიუშე, ფრ. '171, 273, 363  
 ნოვალისი 331  
 ნუტუბიძე, შ. 37, 457, 459, 460, 470  
 ოიკენი 270  
 პარმენიდე 160, 223, 224



- პაულსენი 170  
 პეტროლდტი 75, 76, 96, 98, 124, 451  
 პითაგორა 37, 375  
 პლანკი, მ. 100—102, 113, 114  
 პლატონი 22, 40, '190, 216, 226, 227, 239, 241, 242, 253, 263, 302, 312, 387, 392, 398, 418—420, 442, 443, 470  
 პლენხანოვი 258  
 პოპოვი 3  
 პროტაგორა 188  
 პტოლემეოსი 177  
 პუშკინი 4  
  
 რანკინი 101  
 რასელი 386  
 რემკე 13, 137—140, 270  
 რენუევი 362  
 რიკერტი, ჰ. 18, '19, 24, 27, 28, 143, 152, 170, 270—272, 274—298, 300—310, 310, 314—333, 335, 337—351, 356, 362, 447, 459, 469  
 რილი 362  
 როლანდი 430  
 რუბინშტეინი, ს. ლ. 382, 394  
 რუგე 33  
  
 სოკრატე 257, 444  
 სპენსერი 54, 176, 362  
 სპინოზა 62, 72  
  
 ტრუბეტკოი, ე. 255  
  
 უზნაძე 467  
  
 შაიპინგერი, ჰ. 17, 170—185, 187, 238  
 ფიშერი, კ. 186  
 ფიხტე 28, 37, 40, 54, 146, 170, 180, 210, 262, 269, 280, 281, 321, 353  
 ფოგტი 7, 8, 48—51, 53, 64—66, 70, '192  
 ფოიერბახი, ლ. 6, 33, 35, 47, 48, 52, 54, 71  
 ფორლენდერი, კ. 196, 258, 260  
  
 ფრიდრიხ ვილჰელმ IV 329, 332, 345, 347  
  
 შეეჩივი, ი. 23, 25  
 შელნგი 40  
 შვარცი 7  
 შმიდტი, კ. 196, 258  
 შმიდტი, რ. 171  
 შოპენჰაუერი, ა. 7, 13, 40—43, 54, 93, 94, 139, 163, 170, 220, 328  
 შპეტი 4  
 შტაინტალი 170  
 შტაუდინგერი, ფ. 196, 251, 458  
 შტრაუსი 33, 34  
 შტუმფი 44, 45  
 შუბერტ-ზოლდერი, რ. 134, 135, 160, 162, 169  
 შუპე, ე. 13, 16, 98, 134—137, 144—'146, 148—164, 166—169, 362, 363  
  
 ტელერი, ე. 186  
 ტიპენი 367  
  
 ჯემსი 239  
  
 ჰაიდგერი 7, 20, 322  
 ჰაინრიხსი 33  
 ჰარტმანი 32  
 ჰეგელი 4, 6, 14, 25, 32—36, 40, 53—55, 72, 75, '174, 224, 251, 269, 272, 277, 333, 334, 356  
 ჰელმპოლცი 190, 220  
 ჰემპოლინსკი, მ. 25, 26  
 ჰერაკლიტე 221  
 ჰერბარტი 362  
 ჰესენი, ს. 272  
 პოლბახი 52  
 ჰუსერლი, ე. 4—7, 20—22, 24, 25, 27, 29, 36, 38, 39, 44, 46, 267, 269, 270, 279, 280, 296, 299, 310, 343, 359, 362—370, 372—374, 376—393, 395—402, 404—410, 412—413, 4'15—428, 430, 431, 433—451, 454, 455, 459, 464, 466, 469

## შ ი ნ ა პ რ ს ი

რედაქტორისაჲვან	3
წინასიტყვაობა	29
შესავალი	30
პირველი თავი. ვულგარული მატერიალიზმი	47
მეორე თავი. ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი . . .	72
I ავენარიუსის სუბექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმი	76
II მახის შემეცნების თეორია . . . . .	97
მესამე თავი. იმანენტური ფილოსოფია . . . . .	126
მეოთხე თავი. „იდეალისტური“ („კრიტიკული“) პოზიტივიზმი	171
მეხუთე თავი. ნეოკანტიანური მიმართულებები	185
I ფ. ა. ლანგე . . . . .	186
II ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლა	196
III ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლა . . . . .	269
მეექვსე თავი. ფსიქოლოგიზმი და „წმინდა ლოგიკა“ (პუსერლი)	359
დანართი	
აღეთოლოგიური რეალიზმი	456
პირთა საძიებელი	471

გამომცემლობის რედაქტორი თ. გაბელაია  
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე  
ტექნიკური რედაქტორი თ. ფირცხელანი  
კორექტორი ე. წერეთელი

სბ 769

გადეცა წარმოებას 2.07.84. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 21.10.85.

საბეჭდი ქაღალდი 60X90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. პირობითი ნაბეჭდი

თაბახი 29,75 სააღრ.-საგამომც. თაბახი 26,07.

ტირაჟი 2000 შეკვეთის № 899

ფასი 4 მან. 20 კაპ.

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.