

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ვ. ჯერძევაძე

**X** ორჯ ბერკლისა და  
ღავით ჰიუმის  
იდეალიზმის  
**ლენინური**  
პრიტიკა

«მეცნიერება»

1969



ნაშრომში ვ. ი. ლენინის პრინციპულ დებულებათა გამოყენებით კრიტიკულადაა განხილული და შეფასებული ქ. ბერკლისა და დ. იუმის იდეალისტური ფილოსოფია. ამასთან ნაჩვენებია აღნიშნულ ფილოსოფოსთა გავლენა როგორც ნეოპოზიტივისტებზე, ისე თანამედროვე რევოლუციონისტებზე და აგრეთვე ვ. ი. ლენინის ფილოსოფიური იდეების აქტუალობა მათ მცდარ შეხედულებათა წინააღმდეგ ბრძოლაში.

## შეხვევა

ჯორჯ ბერკლი და დავით იუმი XVIII საუკუნის ინგლისური იდეალისტური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენლები არიან. ქათი იდეალისტური ნაზრევის დალაგება და კრიტიკა დღეს მართოდენ ისტორიული ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს, რადგან ბერკლისა და იუმის ფილოსოფია უშუალოდ თუ შუალობით ამჟამადაც დიდ ზეგავლენას ახდენს თანამედროვე სუბიექტურ იდეალიზმზე. ბერკლისა და იუმის იდეალისტური პრინციპები დაედო საფუძვლად ისეთ სუბიექტურ-იდეალისტურ მიმართულებებს, როგორცაა: პრაგმატიზმი, მახიზმი და საერთოდ პოზიტივიზმი.

ვ. ი. ლენინი წერს: „უახლესმა“ მახისტებმა მატერიალისტების წინააღმდეგ ვერ მოიყვანეს ვერც ერთი, სრულიად ვერც ერთი საბუთი, რომელიც ეპისკოპოს ბერკლის არ ჰქონდეს“<sup>1</sup>. ხოლო ვ. ი. ლენინის მიხედვით „განსხვავება მახიზმსა და პრაგმატიზმს შორის უმნიშვნელო და შეათეხარისხოვანია“<sup>2</sup>. ამასთან როგორც მახიზმი, ისე პრაგმატიზმი პოზიტივისტურ ფილოსოფიას წარმოადგენს.

ბერკლის სუბიექტურმა იდეალიზმმა უშუალოდ განსაზღვრა იუმის სუბიექტურ-აგნოსტიკური მოძღვრება, რომელმაც თავის მხრივ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა კანტის კრიტიკული იდეალიზმის მომზადებაში. თავისი სუბიექტურ-აგნოსტიკური ფილოსოფიური სისტემის აგებისას იუმი ბერკლისეული სუბიექტურ-იდეალისტური პრინციპებიდან ამოდის. იუმმა, — წერს პროფ. ს. წერეთელი, — „ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმი თანამიმდევრულად განავითარა“<sup>3</sup>.

ბერკლისა და იუმისათვის საერთოა: სწეულთა პირველადი და ქეორადი თვისებების სუბიექტურობის მტკიცება, აღქმისა და გრძნობადი ობიექტის იდენტიფიცირება, აღქმისაგან საგნის არსებობის და-

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, თბ., 1950, გვ. 33.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 436.

<sup>3</sup> ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1962, გვ. 159.

მოკიდებულების აღიარება, ზოგადისა და სხეულებრივი სუბსტანციის არსებობის უარყოფა, ჩვენი შემეცნების ობიექტებად არა მატერიალური საგნების, არამედ შეგრძნებებისა და აღქმების გამოცხადება, ასახვის მატერიალისტური კონცეფციისა და მიზეზობრიობის ობიექტურობის უგულებელყოფა და სხვა.

აღნიშნულ პრინციპებს სუბიექტური იდეალიზმი დღესაც ემყარება, ამიტომ ბერკლისა და იუმის იდეალისტური დებულებების მარქსისტულ-ლენინური კრიტიკა იმავე დროს თანამედროვე სუბიექტური იდეალისტების ამოსავალ იდეათა კრიტიკასაც წარმოადგენს.

ბერკლისა და იუმის იდეალისტური ფილოსოფიის შეფასება და კრიტიკა მოგვცა ვ. ლენინმა წიგნში — „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“.

ვ. ლენინის მიერ ბერკლისა და იუმის იდეალისტური პრინციპების შეფასება და კრიტიკა ამოსავალ პუნქტს წარმოადგენდა მისი თანამედროვე რუსი მახსიბების ანტიმარქსისტულ შეხედულებათა წინააღმდეგ ბრძოლაში, რადგან მახსიბები ბერკლისა და იუმის იდეალიზმს ემყარებოდნენ.

როგორც ცნობილია, 1905—1907 წლების რევოლუციის დამარცხების შემდეგ რეაქცია გაბატონდა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და იდეოლოგიის სფეროში, რამაც თავისი გამოხატულება პპოვა ერთი მხრივ რევოლუციური ძალების რეპრესირებასა და ჩახშობაში, ხოლო მეორე მხრივ მარქსიზმის წინააღმდეგ გალაშქრებაში.

რეაქციის პერიოდში მარქსიზმს დიდ საფრთხეს უქმნიდა პარტიული ინტელიგენციის ზოგიერთი მერყევი წარმომადგენელი, რომლებიც ცდილობდნენ მარქსიზმი მახიზმით „შეეცსოთ“. მარქსისტული ფილოსოფიის მიმართ ასეთი რევიზიონისტული პოზიცია დაიკავეს მენშევიკმა მწერლებმა (იუშევიჩი, ვალენტინოვი) და ისეთმა ინტელიგენტებმა, რომლებიც წინათ ბოლშევიკების მხარეზე იყვნენ, თუმცა ნაშდვილი მარქსისტები არასოდეს არ ყოფილან (ბოგდანოვი, ბაზაროვი). მარქსიზმის ფილოსოფიურ რევიზიას ეწეოდნენ აგრეთვე ბერჰანი, გელფონდი, სუვოროვი.

რუსი მახსიბები მარქსიზმის „გაუმჯობესებისა“ და „შესწორების“ თვალთმაქცური ლოზუნგით ცდილობდნენ მარქსიზმის გაყალბებას. ბაზაროვი მასის, ავენარიუსის და სხვათა იდეალისტურ „ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს“ მარქსისტულ ტენდენციად თვლიდა გზოსეოლოგიაში. იგი ბერკლისა და იუმის მსგავსად გრძნობად წარმოდგენას ჩვენს გარეშე არსებულ სინამდვილესთან აიგივებდა. ბაზაროვი ბოგდანოვთან ერთად კანტისა და იუმის იდეალისტურ შეხედუ-

ლებებს იზიარებდა ბუნების ობიექტური კანონზომიერების უარყოფის საქმეში.

ბოგდანოვი უარყოფდა კემმარიტების ობიექტურობას. ამასთან იგი აღიარებდა ფსიქიკურის ფიზიკურამდე არსებობას და პირველის მიერ მეორის წარმოებას, რითაც იგი, ვ. ლენინის თქმით, „წმინდა ხეცობის ფილოსოფიის მომხრე“ გამოდის, თუმცა სიტყვიერად ბოგდანოვი ყოველგვარ სარწმუნოებას უარყოფდა. ემყარებოდა რა ბერკლისა და იუმის იდეალიზმს და მახიზმს, იგი აღიარებდა საზოგადოებრივი ცნობიერებისა და საზოგადოებრივი ყოფიერების იდენტობას. ამასთან ბოგდანოვი მახის იდეალისტობას დაუშვებლად თვლიდა.

ვალენტინოვი უაზრო გამონაგონს უწოდებდა იმის თქმას, რომ სამყაროს მეცნიერული ახსნა მტკიცე დასაბუთებას პოულობს „მხოლოდ მატერიალიზმში“. ვალენტინოვისა და სხვა მახისტების წინააღმდეგ ლენინმა დაამტკიცა, რომ სამყაროს მეცნიერულ სურათს დიალექტიკური მატერიალიზმი იძლევა. ებრძოდნენ რა ფილოსოფიურ მატერიალიზმს, ვალენტინოვი და მთელი რიგი სხვა რუსი მახისტები ატომების ელექტრონებად დაშლასთან დაკავშირებით „მატერიის გაქრობას“ და ფილოსოფიური მატერიალიზმის „მოძველებას“ ქადაგებდნენ.

დღის წესრიგში აუცილებლობით დადგა ახალ საბუნებისმეტყველო აღმოჩენათა მარქსისტული ანალიზი და განზოგადება, რაც შესანიშნავად შეასრულა ვ. ლენინმა თავის „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“. ამასთან რუსი და უცხოელი მახისტების მცდარი, იდეალისტური შეხედულებების წინააღმდეგ ბრძოლაში ვ. ლენინმა დაიცვა და განვითარების ახალ, მაღალ საფეხურზე აიყვანა მარქსისტული ფილოსოფია.

ამჟამად ვ. ლენინს უდიდეს ფილოსოფოსად აღიარებენ მარქსიზმ-ლენინიზმის ისეთი დიდი მტრებიც კი, როგორც არიან: ბოხენსკი, ვეტტერი, ფეტშერი, შაიერი და სხვანი. მაგალითად, ი. ბოხენსკი წერს: „ლენინი არის სახელდობრ თანამედროვე დიალექტიკური მატერიალიზმის ფუძემდებელი, და ეს სისტემა ატარებს მისი პიროვნების მძლავრ ანაბეჭდს“<sup>4</sup>.

ვ. ლენინმა ცხადყო, რომ მარქსისტული ფილოსოფიის რუსი რევოიონისტები ბერკლისა და იუმის იდეალიზმიდან და მათი მიმდევარი დასავლეთევროპელი მახისტების შეხედულებებიდან ამოდიან. ამასთან ვ. ლენინმა დაასაბუთა: ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას არაფერი საერთო არა აქვს მარქსიზმთან. რუს მახისტებს კი „მარქსიზმთან გა-

<sup>4</sup> J. M. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische materialismus, 2 auflage, Bern, 1956, s. 32.

თიშვა და ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ბანაკში გადასვლა ისე წარმოედგინათ, თითქოს, „პატარა შესწორებები“ შექმონდათ მარქსიზმში!<sup>5</sup>.

რუს მახისტებს შესაძლებლად მიაჩნდათ იუმის აგნოსტიციზმისა და მარქსისა და ენგელსის მატერიალიზმის „შეერთება“<sup>6</sup>. ასევე მარქსისტული ფილოსოფიის თანამედროვე რევიზიონისტები — ანრი ლეფევერი, მიხაილო მარკოვიჩი, ე. ბლოხი, ე. ვიატრი, ზ. ბაუშანი და სხვანი, რომლებიც დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის „გალრმავებისა“ და „შევსების“ უსაფუძვლო პრეტენზიით გამოდიან, შესაძლებლად თვლიან მატერიალიზმის (რომელშიც უპირველეს ყოვლისა დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმს გულისხმობენ) და იდეალიზმის (რომლის ქვეშ უპირატესად ნეოპოზიტივიზმი ესმით) შერიგებას და თანამშრომლობას.

იუგოსლაველი რევიზიონისტი მ. მარკოვიჩი იმ თვალსაზრისს ატარებს, თითქოს ამჟამად ფილოსოფიაში ადგილი აქვს არა ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულების — მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლას, არამედ მათ საყოველთაო შერიგებას, თანამშრომლობას და მეგობრობას. მ. მარკოვიჩი მარქსისტებს მოუწოდებს: პატივისცემით მოეკიდონ ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსებს და ბურჟუაზიულ იდეოლოგიას<sup>7</sup>, ხოლო ფრანგი რევიზიონისტის ა. ლეფევერის „მეხედულებით, მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის ძველი კონფლიქტი ვითომც უკვე გადალახულია. ამასთან იგი წერს: იდეათა ისტორიის თვალსაზრისით, მატერიალისტური და იდეალისტური მოძღვრებანი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან. მუდმივ მოქმედებდნენ რა ერთმანეთზე, ისინი ერთმანეთს მსკვალავდნენ და ცდილობდნენ ერთმანეთი შეევსოთ, თავიანთ კრიტიკაში ერთმანეთის მიმართ სწორი იყვნენ“<sup>8</sup>.

ვ. ლენინის მოძღვრება ფილოსოფიის პარტიულობის, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დიალექტრალური წინააღმდეგობისა და შეუთავსებლობის შესახებ დღესაც მახვილ იარაღს წარმოადგენს თანამედროვე ფილოსოფიური რევიზიონისტების ფალსიფიკატორული მოქმედების მხილებისა და დაგმობის საქმეში.

ვ. ლენინმა დაამტკიცა, რომ „უახლეს“ მახისტებს, რომლებშიც ვ. ლენინი უპირველეს ყოვლისა რუს მახისტებს გულისხმობს, მატე-

<sup>5</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 303.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 193.

<sup>7</sup> М. И. Споров, Против философского ревизионизма, М., 1959, стр. 40, 41.

<sup>8</sup> Против современного ревизионизма в философии и социологии, М., 1960, стр. 90—91.

რიალიზმის წინააღმდეგ არცერთი ისეთი საბუთი არ მოუტანიათ, რო-  
ძელიც ეპისკოპოს ბერკლის არ ჰქონდეს, და „ბოგდანოვიც სრულიად  
ვერაფერს მატებს იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის ძველ ფილოსო-  
ფიას, გარდა „ახალი“ სახელებისა“<sup>9</sup>.

ვ. ლენინმა დაასაბუთა, რომ მახისტთა იდეური ბელადის ერნსტ  
შახის მოძღვრება თავის მხრივ სუბიექტური იდეალიზმია, „ბერკლია-  
ნობის უბრალო გადაღვევა“, ამასთან რუსი მახისტების უახლოესი  
ფილოსოფიური მასწავლებლები „მახი და ავენარიუსი იუმის ხაზით  
შიდიან“, რასაც ვ. ლენინი მატერიალიზმის „საწინააღმდეგო მიმარ-  
თულებად“ თვლის.

ვ. ლენინმა ცხადყო, რომ რუსი და დასავლეთევროპელი მახისტე-  
ბის შეხედულებათა ფილოსოფიურ წყაროს წარმოადგენდა ბერკლისა  
და იუმის იდეალიზმი. ჩვენს მიზანსაც ამ უკანასკნელის მარქსისტულ-  
ლენინური შეფასება და კრიტიკა წარმოადგენს.

---

<sup>9</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 230.

## ჯორჯ ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკა

ბერკლი (1685—1753) ინგლისური სუბიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფიის ფუძემდებელია. იგი ჯერ კიდევ 24 წლის ასაკში იყო ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური მოაზროვნე. სტუდენტობის პერიოდის დანე ბერკლი ურადღებას იქცედა როგორც უალრესად რელიგიური პიროვნება, რამაც მის იდეალისტურ ფილოსოფიას თავისებური თეოლოგიური იერი მისცა.

ბერკლიმ თავისი მოძღვრება სისტემის სახით გადმოსცა სამ აღრინდელ ფილოსოფიურ თხზულებაში: „ხედვის ახალი თეორიის ცდა“ (1709 წ.), „ტრაქტატი ადამიანის ცოდნის საწყისების შესახებ“ (1710 წ.), „სამი დიალოგი ჰილასსა და ფილონუსს შორის“ (1713 წ.).

ბერკლი თავისი ფილოსოფიის ძირითად ამოცანად თვლის მატერიალიზმის, სკეპტიციზმისა და ათეიზმის განადგურებას. მისი აზრით, აღნიშნული მოძღვრებანი ზოგად-აბსტრაქტულ იდეებს ემყარებიან. ამიტომ ბერკლი თავის ტრაქტატს აბსტრაქტულ იდეათა კრიტიკით იწყებს.

### 1. აბსტრაქტულ იდეათა უარყოფის ნომინალისტური თეორია

ბერკლი პრინციპული ხასიათის ბრძოლას აწარმოებს ლოკისეული აბსტრაქციის თეორიის წინააღმდეგ. იმისათვის რომ ნათლად გავარკვიოთ ამ ბრძოლის აზრი, საჭიროა სქემატურად მაინც დავახასიათოთ ლოკის აღნიშნული კონცეფცია.

ლოკის შეხედულებით, ზოგად იდეებამდე მიდიან ცალკეულ იდეათაგან დროისა და ადგილის გარემოებების, ამასთან ცალკეულ საგანთათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური თავისებურებების განყენებით და მხოლოდ იმის შენარჩუნებით, რაც საერთოა ყველა მათ-



თვის. მაგალითად, ადამიანის ზოგად იდეას ანუ ცნებას ლებულობენ პეტრეს, იაკობის, მარიამის, ანას და ა. შ. კონკრეტული იდეებიდან იმ ნიშნების გამორიცხვით, რაც თავისებურია თითოეულ მათგანში და იმის დატოვებით, რითაც ისინი ერთმანეთს ჰგვანან, ან რაც მათთვის საერთო და ზოგადია.

ლოკის კონცეფციით, ადამიანი ზოგად, განყენებულ ცნებებს საგნებს შორის შემჩნეულ მსგავსებათა საფუძველზე ჰქმნის<sup>1</sup>. რადგან განყენებული იდეები ანუ ცნებები ცალკეულ საგანთა და მათთვისებათა ანალოგიური ნიშნების საფუძველზეა მიღებული, ამიტომ ისინი, ლოკის აზრით, მრავალ საგანთა ანთვისებათა წარმომადგენელი ხდებიან.

მიუხედავად ამისა ლოკი უარყოფს საგნებში ზოგადის არსებობას, რაც მის არათანამიმდევრულობას მოასწავებს; რადგან თუ საგნებში მსგავსი ნიშნები არსებობს, მაშინ იქ ზოგადიც არსებულა, ვინაიდან მსგავსება იგივეობას გულისხმობს, ხოლო საგნებში ეს იგივეობრივი არის სწორედ ზოგადი. ემყარება რა ცალკეულისა და ზოგადის ერთმანეთისაგან გათიშვის მეტაფიზიკურ-ანტიდიალექტიკურ თვალსაზრისს, ლოკი უარყოფს ბუნებაში ზოგადის არსებობას. მაგრამ როგორც კონცეპტუალისტი აღიარებს ცნობიერებაში მის არსებობას განყენებული, ზოგადი წარმოდგენის სახით. ხოლო ეს უკანასკნელი კი თავის მხრივ მიუღებელი იყო ლოკის წინამორბედ ჰობსისათვის, რომელიც ზოგადს მხოლოდ სახელთა სახელს უწოდებდა და კატეგორიულად უარყოფდა მის არსებობას როგორც ბუნებაში, ისე ცნობიერებაში.

ჰობსის აზრით, არ არსებობს ზოგადი, განყენებული წარმოდგენა; იგი ყოველთვის ცალკეულ, ინდივიდუალურ საგანთა წარმოდგენაა<sup>2</sup>. ჰობსის ეს ნომინალისტური კონცეფცია გახდა ერთგვარი გამოსავალი პუნქტი ბერკლისათვის ლოკისეულ აბსტრაქტულ ცნებათა უარყოფის საქმეში.

ბერკლი გონების მიერ განყენებული იდეების შექმნისთვისებს „სასწაულებრივ უნარად“ თვლის და მას შეუძლებლად აღიარებს. მე არ შემიძლია,—წერს ბერკლი,—განყენებული იდეა შევადგინო სხეულის ისეთი მოძრაობისა, რომელიც „არც ჩქარია, არც ნელი, არც მრუდხაზოვანი, არც სწორხაზოვანი“<sup>3</sup>. განყენებული მოძრაობა მას წი-

<sup>1</sup> Дж о н Л о к к. Избранные философские произведения, Соцэкгиз, М., т. I, 1960, стр. 414.

<sup>2</sup> Том а с Г о б с с, Избранные произведения в двух томах, т. I, М., 1965, стр. 100.

<sup>3</sup> Дж о р д ж Б е р к л и. Трактат о началах человеческого знания, СПб, 1905, стр. 38—39.

ნაღმდევობრივ, წარმოდგენისათვის მიუწვდომელ ცნებად მიაჩნია, რადგან განყენებული მოძრაობა, მისი აზრით, ერთდროულად ყოველი სახის მოძრაობა უნდა იყოს და კონკრეტულად კი — არცერთი მათგანი.

ბერკლი აქ აყენებს რთულ საკითხს, რომელიც, ჩვენი აზრით, შეიძლება გადაიქრას მხოლოდ ზოგადისა და ერთეულის კავშირის დიალექტიკური გაგების საფუძველზე, რომლის თანახმად ცნება, მაგალითად, ცალკეულთა იგივეობრივ, საერთო მხარეს გამოხატავს. მექანიკური მოძრაობა, როგორც ასეთი, მართალია, რომელიმე კონკრეტული სახის მოძრაობა არაა, მაგრამ იგი ეხება ცალკეულ მექანიკურ მოძრაობათა საერთო თვისებას — სხეულებისა და მათი ნაწილების სივრცეში ადგილგადანაცვლებას და ამით თავის თავში მოიცავს და აერთიანებს მექანიკური მოძრაობის ყველა სახეს.

ბერკლი ასევე შეუძლებლად მიიჩნევს ადამიანისა და სხვათა განყენებული იდეების შექმნასაც. ბერკლის აზრით, ადამიანის იდეა უნდა იყოს თეთრი, შავი ან წითური, წელში გამართული ან მოხრილი, დაბალი ან საშუალო სიმაღლის ადამიანის იდეა. ჩვენ არ შეგვიძლია ადამიანის განყენებული იდეა ვაწარმოოთ<sup>4</sup>.

აქ ბერკლის წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ ადამიანის ცნებიდან განყენებულია ესა თუ ის კონკრეტული სიმაღლე, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი თავის თავში ვერ მოიცავდა ყველა სახის სიმაღლეს. ადამიანის ცნებაში, რომ მხოლოდ რომელიმე ინდივიდუალური სიმაღლე იგულისხმებოდეს, იგი მაშინ ამა თუ იმ კერძო პიროვნებას აღნიშნავდა და არა ყველა ადამიანს. ადამიანის ცნებიდან განყენებულია ესა თუ ის განსაზღვრული სიმაღლე და სწორედ ამით შეუძლია მას ყოველი კონკრეტული სიმაღლის ადამიანებს წარმომადგენლობდეს და შოიციავდეს. იგივე ითქმის ადამიანის ცნების სხვა ნიშნების შესახებაც.

განაგრძობს რა ლოკის კრიტიკას ზოგადი იდეების საკითხში, ბერკლი წერს: ადამიანი ვერ წვდება ისეთი სამკუთხედის ზოგად იდეას, რომელიც „არც მახვილკუთხა არის, არც სწორკუთხა, არც ტოლგვერდა, არც ტოლფერდა, არც სხვადასხვაგვერდა, მაგრამ რომელიც ერთად ყოველია და არცერთი მათგანი“<sup>5</sup>.

ბერკლის ამ მსჯელობის მიმართ უნდა აღვნიშნოთ: მართლაც, სამკუთხედის ცნება არ წარმოადგენს რომელიმე კონკრეტულ სამკუთხედს, რადგან ამ შემთხვევაში იგი რომელიმე კერძო სამკუთხედი იქნებოდა და არა სამკუთხედის ცნება, ეს უკანასკნელი ყველა სამკუთხედის საერთო ნიშანს — სამკუთხოვნობას შეიცავს და ამით თავის

<sup>4</sup> Джордж Беркли. Трактат, стр. 39.

<sup>5</sup> იქვე. გვ. 45—46.

თავში აერთიანებს ყველა წიპის სამკუთხედებს. სამკუთხედის ცნება კონკრეტულად რომელიმე ტიპის სამკუთხედი არაა, მაგრამ სწორედ ამიტომ არის იგი ყველა სახის სამკუთხედების მომცველი.

როგორც აქ, ისე სხვა შემთხვევებშიც, ზოგადის გაგების საკითხში ბერკლის ძირითადი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ, მისი კონცეფციით, ზოგადი და ცალკეული ერთმანეთისაგანაა მოწყვეტილი. მან არ იცის, რომ ზოგადი არსებობს მხოლოდ ცალკეულში, ცალკეულის მეშვეობით, რომ ამიტომ „უარყოფა... ზოგადის ობიექტურობისა ცალკეულსა და განსაკუთრებულში შეუძლებელია“<sup>6</sup>, რომ აბსტრაქციების პროცესიც ცალკეული საგნებიდან საერთო თვისების ან ნიშნის აზრობრივ გამოცალკევებას ემყარება, და რომ სწორკუთხა სამკუთხედი არა მარტო სწორკუთხა სამკუთხედი, არამედ იმავე დროს საერთოდ სამკუთხედიცაა.

ბერკლის კარგად ესმის, რომ მეცნიერება ზოგად ცნებებს ემყარება. ამიტომ მათი პირდაპირი უარყოფა შეუძლებლად მიაჩნია. „მე აბსოლუტურად უარყოფ არა ზოგად იდეათა არსებობას, — წერს ბერკლი, — არამედ მხოლოდ განყენებული ზოგადი იდეების არსებობას“<sup>7</sup>.

მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგადი იდეა არ შეიძლება იმავედროულად განყენებულად არ იყოს. ამიტომ ბერკლი იძლევა ზოგადის სიმბოლიურ გაგებას, რითაც უარყოფს არა მარტო განყენებულის, არამედ ზოგადის არსებობასაც. ცვლის რა ზოგადს სიმბოლოთი, ბერკლის კერძო აპყავს ზოგადის რანგში. განსაზღვრული იდეა, რომელიც თავისთავად კერძოა, — აღნიშნავს ბერკლი, — ზოგადი ხდება, როდესაც იგი წარმომადგენლობს ან ცვლის იმავე გვარის ყველა დანარჩენ კერძო იდეებს<sup>8</sup>.

დგას რა ანტიდიალექტიკურ-მეტაფიზიკურ თვალსაზრისზე, ბერკლის ზოგადი ესმის არა როგორც ცალკეულთა საერთო თვისება, „მხარე ანდა არსება“<sup>9</sup>, არამედ როგორც მათი თავისებური სიმრავლე. მაგრამ დაუშვებელია ზოგადი ცალკეულთა სიმრავლით შევცვალოთ, რადგან ზოგადი ცალკეულთა ჯამს კი არ წარმოადგენს, არამედ მათ საერთო მხარეს.

როგორც ვნახეთ, ბერკლი ზოგადს ცვლის წარმომადგენლით, რომელიც თავისი ბუნებით ერთეულია. მაგრამ არ შეიძლება ერთმა რო-

<sup>6</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი, თხზულებანი, ტ. 38, თბ., 1963, გვ. 373, 175.

<sup>7</sup> Д ж о р д ж Б е р к л и, Трактат, стр. 43.

<sup>8</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 43.

<sup>9</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი, ტ. 38, გვ. 373.

მელომე ცალკეულმა მრავალთა წარმომადგენლის როლი შეასრულოს, თუ ამ წარმომადგენელსა და მით წარმოდგენილთა შორის რაიმე საერთო, ან იგივეობრივი არ არსებობს, ხოლო საგნებში ეს საერთო და იგივეობრივი არის ზოგადი, რომელსაც ბერკლი უარყოფს. ამით იგი წინააღმდეგობაში მოდის თავის თავთან. ბერკლის მსგავსად, დ. იუმიც ზოგადს ერთეულთან აიგივებდა. იუმის აზრით, ყველა ზოგადი იდეა ერთეულია.

აკრიტიკებს რა ამ მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს, ჰეგელი წერს: ანტიდიალექტიკურ ფილოსოფიას სურდა ზოგადი ეპოვნა როგორც ცალკეული საგანი სხვა ცალკეულ საგანთა გვერდით, რომელთაგანაც იგი იყო აბსტრაქტირებული. მაგრამ ასეთი ზოგადი უკვე ზოგადი არ არის<sup>10</sup>.

ბერკლის აზრით, სიტყვებიც არაა თავისთავად ზოგადი. სიტყვებში აღნიშნავენ ან წარმომადგენლობენ კერძოებს და ამ გზით თავიანთი საკუთარი ბუნებით კერძო სახელები ზოგადნი ხდებიან<sup>11</sup>.

ბერკლის ამ კონცეფციის წინააღმდეგ უნდა ითქვას, რომ სიტყვებში თავიანთი ბუნებით კერძონი კი არ არიან, არამედ ზოგადნი, რადგან მრავალ ერთგვაროვან ობიექტს აღნიშნავენ. ვ. ი. ლენინი გვასწავლის: აზრი და სიტყვა ზოგადს გვიჩვენებენ<sup>12</sup>.

ლოკი იმ აზრს იცავდა, რომ სიტყვები ზოგადნი ხდებიან ზოგადი იდეათა ნიშნებად გამოყენებით. ლოკის ამ კონცეფციის წინააღმდეგ ბერკლი წერს: სიტყვა ზოგადი ხდება არა იმის გამო, რომ ის განყენებული ზოგადი იდეის ნიშნად იქცევა, არამედ იმიტომ რომ იგი მრავალი კერძო იდეის ნიშანი ხდება, რომელთაგან ის რომელიმეს განუჩივლად იწვევს ჩვენს გონებაში.

ბერკლი განსაკუთრებით იმის წინააღმდეგია, რომ ზოგადი სახელები ზოგად-აბსტრაქტული ცნებების აღმნიშვნელად იქნან მიჩნეულნი. ზოგადი სახელების გამოცხადებას ზოგადი იდეების აღმნიშვნელებად ბერკლი იმიტომ ეწინააღმდეგება, რომ ზოგადი სახელით აღნიშნული იდეა ზოგადი გამოდის და ამით აღიარებული ხდება ზოგად-აბსტრაქტული იდეების არსებობა, რაც კატეგორიულად ეწინააღმდეგება ბერკლის ნომინალისტურ კონცეფციას.

ზოგად-აბსტრაქტული იდეების უარყოფის ბერკლისეული მოძღვრება მატერიის, როგორც მთელი სინამდვილის საფუძვლის, იგნორირებისაკენაა მიმართული.

<sup>10</sup> Гегель, Сочинения, т. I, м., 1929, стр. 31—32.

<sup>11</sup> Беркли, Трактат, стр. 42.

<sup>12</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 38, გვ. 278.

მატერიის ბერკლისეული უარყოფა მომზადებული იყო როგორც შისი წინამორბედი იდეალისტების მოძღვრებებით, ისე მეტაფიზიკოს მატერიალისტთა არათანამიმდევრული შეხედულებებით. ამ მხრივ განსაკუთრებით დიდი როლი შეასრულეს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის პლატონის მოძღვრებამ მატერიაზე, სხეულებრივი სუბსტანციის პასიურობის ახალი დროის იდეალისტურმა თეორიამ და მატერიის ცნების მეტაფიზიკურ-ანტიდიალექტიკურმა გაგებამ.

როგორც ცნობილია, იდეალისტი პლატონი მატერიას არარსს უწოდებდა, ხოლო ახალ დროში დეკარტი, მალბრანში და ოკაზიონალისტები საერთოდ, მართალია, მატერიის არსებობას აღიარებდნენ, მაგრამ მას პასიურ სუბსტანციად მიიჩნევდნენ და უარყოფდნენ სულზე მის ზემოქმედებას, ამ უკანასკნელ შეხედულებას კი ბერკლი მატერიის არსებობის უარსაყოფად იყენებდა. მატერიის ბერკლიანური უგულებელყოფის საქმეში, როგორც აღვნიშნავთ, ნაკლები მნიშვნელობა არ ჰქონია აგრეთვე მატერიის ცნების მეტაფიზიკურ-ანტიდიალექტიკურ გაგებასაც. ლოკს მატერიალური სუბსტანცია განუსაზღვრელ ვარაუდად ესახებოდა. მართალია, მას ისევე როგორც ჰობსსაც, მატერია სხეულთა გარეშე არ ეგულებოდა, მაგრამ მის ისეთ გაგებას იძლეოდა, რომ, თითქოს, იგი რაღაც სხვა უნდა ყოფილიყო, რაც შეგრობებებში მოცემულ თვისებათაგან განსხვავდება. ლოკის მიხედვით, მატერიალური სუბსტანცია არის რაღაც განსხვავებული განფენილობის, ფიგურის, სიმკვრივის, მოძრაობისა და დაკვირვებისათვის საწოდოში სხვა იდეებისაგან. ჩვენ ისე შორსა ვართ მატერიალური სუბსტანციის იდეისაგან, — აღნიშნავს ლოკი, — თითქოს, მის შესახებ საერთოდ არაფერი ვიცოდეთ.

ბერკლი ჩაეჭიდა ლოკის ამ ანტიდიალექტიკურ-მეტაფიზიკურ შეხედულებებს და ისინი მატერიის უარსაყოფად გამოიყენა. აკრიტიკებს რა სუბსტანციასთან აქციდენციების მიმართების ჰობსისეულ და ლოკისეულ გაგებას, ბერკლი წერს: რასაც ფილოსოფოსები სუბიექტისა და მოღუსის (აქციდენციის, ვ. კ.) შესახებ ამბობენ, ყოველივე ეს დაუსაბუთებელი და გაუგებარია. მაგალითად, ისინი ფიქრობენ, თითქოს, წინადადებაში: „კუბი არის მაგარი, განფენილი და კვადრატებით შემოსაზღვრული“ — სიტყვა კუბი აღნიშნავს სუბიექტს ან სუბსტანციას, რომელიც განსხვავებულია მასში არსებული სიმაგრისა, განფენილობისა და ფიგურისაგან; ამის გაგება მე არ შემიძლია; ჩემთვის კუბი არ წარმოადგენს იმისაგან განსხვავებულს, რაც მოღუსებით ან

აქციდენციებით აღინიშნება. ამიტომ დებულება — „კუბი არის მაგარი, განფენილი და კვადრატებით შემოსაზღვრული“ — იმას კი არ ნიშნავს, რომ ეს თვისებანი მათგან განსხვავებულ, მაგრამ მათ მატარებელ სუბიექტს მივაწეროთ, არამედ ავხსნათ სიტყვა „კუბის“ მნიშვნელობა<sup>14</sup>.

აქ ბერკლი კარგად გრძნობს მატერიის მეტაფიზიკური გაგების სისუსტეს, რასაც მოხერხებულად იყენებს მატერიის არსებობის უარსაყოფად.

მხედველობაში აქვს რა მეტაფიზიკოს მატერიალისტთა მოძღვრება მატერიის შეუმცენებლობის შესახებ, ბერკლი წერს: მატერია, რომლის არსებობა მტკიცდება ფილოსოფოსების მიერ, არის რაღაც შეუმცენებელი, რომელსაც არ გააჩნია არცერთი იმ კერძო თვისებათაგანი, რომელთა საშუალებითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ჩვენი შეგრძნებით აღქმული საგნები<sup>15</sup>.

ბერკლისათვის, ისევე როგორც მეტაფიზიკოსი მატერიალისტებისათვის, უცნობია ის დიალექტიკური თვალსაზრისი, რომ მატერია სხეულთაგან განყენებით, მათგან მიღმა კი არ არსებობს, არამედ სხეულების სახით, რომ ცალკეული სხეულები მატერიის არსებობის განსხვავებულ სახეებს წარმოადგენენ, რომ მატერია სხეულების სახით არსებობს და, რომ სხეულთა თვისებების შემცენებით თვით მატერიას ვიმცენებთ. მატერია რომ სხეულთა გრძნობადი თვისებების მიღმა არსებობდეს, მაშინ ეს თვისებანი არამატერიალურად უნდა მიგვეჩნია, რაც სინამდვილის საწინააღმდეგო შეხედულება იქნებოდა; რადგან სხეულთა თვისებანი მატერიის გამოვლენას წარმოადგენენ. ამასთან დაკავშირებით კარგი იქნება, თუ გავიხსენებთ ერთ ადგილს ფ. ენგელსის „ბუნების დიალექტიკიდან, სადაც ნათქვამია: „... ნივთიერება, მატერია სხვა არა არის რა, თუ არა ნივთიერებათა ერთობლიობა, რომლიდანაც აბსტრაპირებულია ეს ცნება“<sup>16</sup>. ამიტომ სავსებით სწორია პროფ. ს. წერეთელი, როცა იგი წერს, რომ „მატერია მატერიულურ საგნებში არსებობს და არა ცალკე, სწორედ ამიტომაც ის ზოგადი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ზოგადი კი არა, ცალკეული იქნებოდა“<sup>17</sup>.

მატერია, როგორც არსებულის ზოგადი იდეა, ბერკლის განყენებულ და გაუგებარ ცნებად მიაჩნია. ბერკლის მიხედვით, მატერია

<sup>14</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 96.

<sup>15</sup> ი ქ ე ე, გვ. 93—94.

<sup>16</sup> ფ რ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1950, გვ. 242.

<sup>17</sup> ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1962, გვ. 155.

უმოქმედო, აღუქმელი სუბსტანციაა. იგი „სრულიად უცნობი და შეუძველებელი საგანია“<sup>18</sup>. ამდენად. იგი არც არსებობს.

აკრიტიკებს რა ბერკლის ამ კონცეფციის ანალოგიურ მახისტურ დებულებას მატერიის ობიექტური არსებობის უარყოფის შესახებ, ვ. ი. ლენინი წერს: „მატერია არის ის, რაც მოქმედებს ჩვენს გრძნობათა ორგანოებზე და იწვევს შეგრძნებას; მატერია არის ობიექტური. რეალობა, რომელიც შეგრძნებაში გვეძლევა“<sup>19</sup>.

მატერიალური სუბსტანციის ბერკლიანური უარყოფის წინააღმდეგ ჰეგელი აღნიშნავს: „ბერკლი ასეთ სუბსტანციას აცხადებს ყველაზე გაუგებარ საგნად სამყაროში, მაგრამ გაუგებრობა ამ ყოფიერებას რაღაც აბსოლუტურად უმნიშვნელოდ ვერ გახდის“<sup>20</sup>.

ზოგად-განყენებულ ცნებათა ბერკლისეული უარყოფა, ისევე როგორც მისი ძირითადი კონცეფცია არსებობისა და აღქმის იგივეობის შესახებ მიმართულია მატერიის როგორც ზოგადი და „აღუქმელი“ სუბსტანციის არსებობის წინააღმდეგ.

ბერკლი „ტრაქტატში“ მატერიის არსებობას იმ არგუმენტაციით უარყოფდა, რომ ჩვენ მის შესახებ ცნებები და შეგრძნებები არ გვაჩნია, მაგრამ ამ საფუძველზე ხომ მას ღმერთის არსებობაც უნდა უარეყო. აღნიშნული უხერხულობის თავიდან აცილების მიზნით ბერკლი „სამ დიალოგში“ ამბობს: „მე მატერიალური სუბსტანციის არსებობას უარყოფ არა უბრალოდ იმიტომ, რომ ცნება არ გამაჩნია მის შესახებ, არამედ იმიტომ რომ მის შესახებ ცნება წინააღმდეგობრივია. არათანამიმდევრობა იქნებოდა, თუ მის შესახებ ცნება იარსებებდა“<sup>21</sup>.

გამოდის რა იმ თვალსაზრისიდან, რომ წარმოდგენების ან იდეების სუბსტანცია სულიერი ან მატერიალური უნდა იყოს, ბერკლი იძლევა მატერიის ცნების წინააღმდეგობრივი ბუნების შემდეგ განმარტებას: წარმოდგენები რომ იმაში არსებობენ, რაც არ აღიქვამს, ან წარმოიშობიან იმით, რაც არ მოქმედებს — ეს წინააღმდეგობრივია. მაგრამ არავითარი წინააღმდეგობა არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ აღქმელი საგანი არის წარმოდგენათა სუბიექტი ან მოქმედი საგანია მათი მიზეზი<sup>22</sup>.

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ბერკლი სხეულთა თვისებებს შეცდომით წარმოდგენებთან აიგივებს და საგნებსაც წარმოდგენათა კომბინაციებად თვლის. აქედან გამომდინარე მას შეუძლებლად მიაჩნია წარ-

<sup>18</sup> Д ж о р д ж Б е р к л и, Три разговора между Гиласом и Филопусом, М., 1937, стр. 116.

<sup>19</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, ტ. 14, თბ., 1950, გვ. 176.

<sup>20</sup> Г е г е л ь, Сочинения, т. XI, М., 1935, стр. 372.

<sup>21</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 87.

<sup>22</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 88.

ძოდგენების არსებობა არააღმქმელ და ვითომც უმოქმედო მატერია-  
ში. მაგრამ ბერკლის ამ კონცეფციის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ  
სხეულებში წარმოდგენები კი არ არსებობს, არამედ წარმოდგენათა  
გამომწვევი თვისებები. ამიტომ ბერკლის მტკიცება მატერიის ცნების  
წინააღმდეგობრივი ბუნების შესახებ საფუძველსაა მოკლებული.

კანტს ბერკლი ჰყავს მხედველობაში როდესაც წერს: „დოგმა-  
ტური იდეალისტი უნდა ვუწოდოთ მას, ვინც უარყოფს მატერიის არ-  
სებობას... დოგმატური იდეალისტი თავის შეხედულებებს მისდევს  
მხოლოდ იმიტომ, რომ ფიქრობს, თითქოს, წინააღმდეგობა აღმოაჩინა  
მატერიის შესაძლებლობაში საერთოდ“<sup>23</sup>.

უარყოფს რა მატერიის არსებობას, ბერკლი წერს: თქვენ შეგიძ-  
ლიათ თუ ეს მოგწონთ, სიტყვა მატერია იმ აზრით გამოიყენოთ, რო-  
გორც სხვა ადამიანები იყენებენ სიტყვა არარას.

თანამედროვე იდეალისტები ბერკლის ხაზს აგრძელებენ მატე-  
რიის უარყოფის საქმეში. ბ. რასელი იმ კონცეფციამდე მიდის, თით-  
ქოს ფიზიკაში მატერიის ადგილს ენერჯია იჭერდეს. მისი შეხედულე-  
ბით, მასა მხოლოდ ენერჯიის ფორმაა, ამიტომ ფიზიკაში საფუძვე-  
ლიაო ენერჯია და არა მასა. ბურჟუაზიული იდეალისტი ფიზიკოსები  
იმ აზრს იცავენ, თითქოს, შესაძლებელი იყოს მატერიის ანიჰილაცია  
ანუ მოსპობა და მოძრაობისა და ენერჯიის უმატერიოდ არსებობა. მა-  
თი აზრით, ზოგიერთ ბირთვულ რეაქციაში, ვითომც, ადგილი აქვს  
პთელი მასის გაქრობას და ენერჯიად გადაქცევას. მაგალითად, დ. ბ.  
ჰოიზინგტონი წერს: „ზოგიერთ ბირთვულ რეაქციაში (ელემენტარ-  
ული ნაწილაკების ანიჰილაცია) მასა მთლიანად გარდაიქმნება ენერ-  
ჯიად“<sup>24</sup>. მაშინ როდესაც მატერიალისტური ფიზიკის მიხედვით ბირ-  
თვულ რეაქციებში ადგილი აქვს არა მასის გაქრობას, არამედ მატე-  
რიის ერთი ფორმის მეორე ფორმად გადაქცევას.

ბერკლი მატერიის აღიარებაში ათეიზმის დასაყრდენს ხედავს. იგი  
თავის უბის წიგნაკში წერდა: თუ მატერიის არსებობას დავუშვებთ, მა-  
შინ ვერავინ ვერ დაამტკიცებს, რომ ღმერთი არ არის მატერია.

მოჰყავს რა ბერკლის ეს დებულება, გ. ვ. პლენანოვი აღნიშნავს:  
„რათა თავიდან აეცდინა ასეთი „საშინელი შედეგი“, რჩებოდა ერთი  
საშუალება: არ დაეშვა მატერიის არსებობა“<sup>25</sup>.

ბერკლი მატერიალური სუბსტანციის არსებობის უარსაყოფად  
აყეხებდა ისეთ დებულებებს, რომლებიც მისდა უნებლიედ სულიერი

<sup>23</sup> И. К а н т. Соч., т. 3, М., 1964, стр. 739.

<sup>24</sup> Д. Б. Х'о й з'и н г т о н, Основы ядерной техники, М., 1961, стр. 11.

<sup>25</sup> Г. В. П л е х а н о в, Предисловие к книге А. Деборина; Введение в философию диалектического материализма; издание 6, 1931, стр. 19.



სუბსტანციის წინააღმდეგაც იყო მიმართული. სინამდვილეში, თუ მატერიალურ სუბსტანციას იმ საფუძვლით უარყოფთ, რომ იგი აღუქმელია და მის შესახებ შეგარძნებანი არ გავაჩნია, განა ასეთივე არაა სულიერი სუბსტანცია?

ა. ბექსტერი, რომელმაც ინგლისურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პირველმა განიხილა კრიტიკული თვალსაზრისით ბერკლის ფილოსოფია, თავის შრომაში — „გამოკვლევა ადამიანის სულის ბუნების შესახებ“ — აღნიშნავს: „მატერიის უარყოფას მიეყავართ სულის უარყოფისა და სრული სკეპტიციზმისაკენ<sup>26</sup>“. მართლაც, რამდენიმე წლის შემდეგ, გამოქვეყნდა დ. იუმის ტრაქტატი, რომელშიც მატერიალურ სუბსტანციასთან ერთად სულიერი სუბსტანციაცაა უარყოფილი. იუმი როგორც მატერიალურ, ისე სულიერ სუბსტანციას საერთოდ „შიუწვდომელ ქიმერას<sup>27</sup>“ უწოდებს.

უარყოფს რა მატერიას, ანუ სხეულებრივ სუბსტანციას, ბერკლი ამასთან სხეულთა და მათ პირველად და მეორად თვისებათა ობიექტურ არსებობასაც უგულვებლყოფს.

### 3. სხაულთა თვისებაების ობიექტურობის უარყოფა

სხეულთა პირველად და მეორად თვისებათა შესახებ აზრს ჩამოყალიბებული სახით პირველად დემოკრიტესთან ვხვდებით. იგი წერდა: საერთო შეხედულებით არსებობს ფერი, სიტკბო, სიმწარე, „სინამდვილეში კი არსებობს მხოლოდ ატომები და სიცარიელე“<sup>28</sup>.

ახალ დროში სხეულთა პირველად და მეორად თვისებათა შესახებ მსჯელობდნენ: გალილეი, ჰობსი, ლოკი და სხვანი. სხეულთა მეორადი თვისებების შესახებ გალილეი აღნიშნავდა, რომ მათ „თავიანთ წყაროდ აქვთ მხოლოდ ჩვენი შეგარძნებები“. თვით სხეულებისათვის კი დამახასიათებელია მხოლოდ სიდიდე, ფიგურა და მოძრაობა<sup>29</sup>.

გალილეის მსგავსად, ჰობსი სხეულთა ობიექტურ თვისებებად აღიარებდა განუფენილობას და მოძრაობას. სხვა „თვისებათა სუბიექტს, — ამბობს იგი, — წარმოადგენს არა ობიექტი, არამედ შემგარძნები არსება“<sup>30</sup>. ჰობსი სხეულთა ყველა მეორადი თვისებების განმსაზღვრელ მიზეზად მათი შემადგენელი ნაწილაკების მექანიკურ მოძრაობას თვლიდა.

<sup>26</sup> იხ. The works of George Berkeley by Alexander Cambrell Frasser, vol. I, Oxford, 1871, p. 248.

<sup>27</sup> Д. Ю м, Соч. т. I, стр. 334.

<sup>28</sup> Материалисты древней Греции, М., 1955, стр. 61.

<sup>29</sup> История философии, т. II, М., 1941, стр. 70

<sup>30</sup> Г о б с, Соч. т. I, М., 1965, стр. 444.

პირველად და მეორად თვისებათა შესახებ მოძღვრება სისტემის სახით ჯ. ლოკთან გვხვდება. მისი აზრით, ობიექტთა პირველადი თვისებანია: სხეულის ნაწილაკების სიმკვრივე; განფენილობა, სიდიდე. ფორმა, განლაგება, მოძრაობა ან უძრაობა და რიცხვი, ხოლო მეორადი თვისებანი, რომლებიც პირველად თვისებათაგან არიან წარმოებულნი. არის: ფერი, გემო, სუნი, ბგერა, სითბო, სიცივე და სხვ.

ლოკის კონცეფციით, პირველადია ის თვისებანი, რომლებიც საგნებით მოუცილებადი არიან სხეულთაგან რა ცვლილებაც არ უნდა განიცადონ და რა მდგომარეობაშიც არ უნდა იმყოფებოდნენ ისინი. პირველადი თვისებანი სხეულებში ობიექტურად არსებობენ იმავე სახით, რა სახითაც აღიქმებიან ისინი, ხოლო მეორადი თვისებანი შემგრძნობ სუბიექტზე არიან დამოკიდებულნი და იმდენად არსებობენ, რამდენადაც აღიქმებიან.

მიუხედავად ამისა, ლოკი მეორად თვისებათა იდეებს რეალურ და ადექვატურ იდეებს უწოდებს, რადგან ისინი საგანთაგან არიან მიღებული და შეესატყვისებიან მათ შესაბამის პირველ სახეებს. ბერკლის შეხედულებანი თვისებათა სუბიექტურობის შესახებ დიდადაა დავალებული როგორც ჰობსის, ისე ლოკის სათანადო მოძღვრებისაგან.

ბერკლი საგანთა თვისებებს შეგრძნებებთან აიგივებს და ამ გზით მათ ობიექტურობას უარყოფს. იგი სხეულთა პირველადი და მეორადი თვისებების არსებობას მხოლოდ აღმქმელ სუბიექტში ცნობს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს კონცეფცია აშკარად ყალბია, ის იმდენად მკაცრი ლოგიკურობით ხასიათდება, რომ თუ ბერკლისეული მტკიცების გამოსავალი წინამძღვრები მიიღე, არ შეიძლება დანასჯესაც არ დაეთანხმო.

ბერკლი, ერთი მხრივ, ემყარება მეორად თვისებათა აღმქმელ სუბიექტში არსებობის ჰობსისეულ და ლოკისეულ კონცეფციას, ხოლო, მეორე მხრივ, პირველად და მეორად თვისებათა განუყრელი არსებობის ფაქტს, რის საფუძველზედაც ასკენის, თითქოს, პირველადი თვისებებიც სულში არსებობდეს. „განფენილობა, ფიგურა და მოძრაობა, — წერს ბერკლი, — ყველა დანარჩენ თვისებათაგან განუყნებული. წარმოუდგენელია; ამრიგად ისინი უნდა იმყოფებოდნენ იქვე, სადაც დანარჩენი შეგრძნებადი თვისებანია, ე. ი. სულში და სხვაგან არსად“<sup>81</sup>. ბერკლის ამ კონცეფციის წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ, მართალია, პირველადი და მეორადი თვისებანი განუყრელად არსებობენ. მაგრამ არა სულში, არამედ საგნობრივ სამყაროში, პირველადი თვისე-

<sup>81</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 68.

ბანი — პირდაპირ, ხოლო მეორადნი — მათი გამოპწევი მიზეზების სახით.

ბერკლი პირველად თვისებათა ობიექტურობის უარყოფისას მეორად თვისებათა სუბიექტურობიდან გამოდის, მაგრამ ეს უკანასკნელნი წმინდა სუბიექტურნი არ არიან, რადგან სხეულთა ობიექტური თვისებების სხვაგვარად ყოფნას წარმოადგენენ აღმქმელი სუბიექტის ცნობიერებაში. ვ. ლენინი იმომებს ლ. ფოიერბასს, რომელიც წერს: „სიმლაში, როგორც გემოვნება, მარილის ობიექტური თვისების სუბიექტური გამოხატულება“<sup>32</sup>.

ბერკლი ცდილობს პირველად თვისებათა სუბიექტურობის პირდაპირი გზით დასაბუთებასაც. მისი აზრით, ობიექტთან მიახლოების ან ძისგან დაშორების დროს ხილული განფენილობა და სიდიდე რამდენჯერმე იცვლება. აქედან გამომდინარეობს, რომ ისინი სინამდვილეში ობიექტს არ ახასიათებს და მხოლოდ სულში იმყოფებიან<sup>33</sup>. მაგრამ ობიექტის განფენილობა და სიდიდე, რომ აღმქმელის სულში ან გონებაში არსებობდეს და არა ობიექტურად, მაშინ სხეულთან მიახლოებისას ან მისგან დაშორებისას განფენილობის ან სიდიდის ცვლილებას აღვილი არ ექნებოდა, რადგან „განუფენელი და სიდიდეს მოკლებული სხეული“ ვერავითარ ზეგავლენას ვერ მოახდენდა სულში არსებული განფენილობისა და სიდიდის ცვლილებაზე. ამასთან, ბერკლის კონტეფციით, სული „უეჭველად განუფენელია“. ეს კი შეუძლებელს ხდის მასში განფენილობისა და სიდიდის მოთავსებას.

განფენილობის ობიექტურობის უარყოფის საფუძველზე ბერკლი აგრეთვე უგულებელყოფს მოძრაობის, სიმკვრივის, ნივთობრიობის და სიმძიმის ობიექტურობასაც. „რადგან აღიარებულია, — წერს ბერკლი. — რომ განფენილობა გონების გარეშე არ არსებობს, აუცილებლად იგივე უნდა ვაღიაროთ მოძრაობის, სიმკვრივისა და სიმძიმის შესახებაც, რადგან ყველა ისინი, ცხადია, განფენილობას გულისხმობენ“<sup>34</sup>. ამასთან, რადგან ბერკლის აზრით, განფენილობა არ შეიძლება აზროვნებას მოკლებულ სუბსტანციაში არსებობდეს, ამიტომ იგივეა მართებული ნივთობრიობის შესახებაც<sup>35</sup>. ჩვენ ვუჩვენეთ განფენილობის ობიექტურობის უარყოფის ბერკლისეული მტკიცების მცდარობა, ამიტომ ბერკლი ცდება განფენილობასთან დაკავშირებული მოძრაობის, სიმკვრივის, ნივთობრიობის და სიმძიმის ობიექტურობის უგულებელყოფის დროსაც.

<sup>32</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 140—141.

<sup>33</sup> ბერკლი, Три разговора, стр. 30—31.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 33.

<sup>35</sup> ბერკლი, Трактат, стр. 68.

ანვითარებს რა ლოკის მოძღვრებას მეორად თვისებათა სუბიექტურობის შესახებ, ბერკლი ცდილობს დაასაბუთოს ისეთი მეორადა თვისებების წმინდა სუბიექტურობაც, როგორცაა: ფერი, გემო, სუნი, სიბზო, სიცივე, ბერა.

ბერკლი „სამ დილოგში“ იმ თვალსაზრისს ატარებს, რომ ყოველი ფერი ერთნაირად მოჩვენებითია; არცერთი მათგანი სინამდვილეში ვარე საგანს არ ახასიათებს და მხოლოდ გონებაში იმყოფება. აღნიშნულის დასასაბუთებლად ბერკლი ამბობს: ფერი რომ გარე საგანთა ნამდვილი თვისება ან მდგომარეობა იყოს, მაშინ იგი არ შეიცვლებოდა თვით სხეულებში მომხდარი ცვლილების გარეშე. მაშინ როდესაც, ბერკლის აზრით, მანძილის ცვლილების ან მიკროსკოპის გამოყენების შემთხვევაში, ამასთან ღამით სინათლეზე, ან დღისით ობიექტის ფერი იცვლება.

მათალია, ფერი, როგორც ასეთი, ობიექტში არ არსებობს, მაგრამ ბერკლი იფიქვებს, რომ ობიექტურია მისი გამომწვევი მიზეზები — სინათლის ტალღების თავისებურებანი, რომლებიც სათანადო ფიზიოლოგიურ პროცესებს იწვევენ მხედველობის რეცეპტორებში. ამიტომ ფერი არ არის წმინდა სუბიექტური ფენომენი. ვ. ლენინი წერს: ბუნებისმეტყველება „ამა თუ იმ ფერის სხვადასხვა შეგრძნებას... ხსნის იმ სინათლის ტალღების სიგრძის სხვადასხვაობით, რომელნიც ადამიანის თვალის ბადურის გარეშე, თვით ადამიანის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებობს“<sup>36</sup>. ფერა, — აღნიშნავს სხვაგან ვ. ლენინი, — არის თვალის ბადურაზე ფიზიკური ობიექტის ზემოქმედების შედეგი.

წინააღმდეგ ბერკლის შეხედულებისა, გარე სინამდვილიდან სხვადასხვა ფერთა შეგრძნებების მიღება ადასტურებს, რომ ფერები ჩვენში ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედებით წარმოიშობიან. ხოლო გარე მატერიალური სინამდვილის განმსაზღვრელ ზემოქმედებას კი ბერკლი კატეგორიულად უარყოფს.

აკრიტიკებს რა ბერკლის კონცეფციას ფერთა სუბიექტური გაგების საკითხში, ბ. რასელი წერს: „არ არსებობს საფუძველი, ფერთა არსებობა უარყოფთ იქ, სადაც არ არის თვალი ან ტვინი“<sup>37</sup>. ადრეული პერიოდის ნაშრომში კი რასელი აღნიშნავს: „ბერკლის შეხედულება, რომ ფერი უექველად სულში უნდა იყოს, როგორც ჩანს, დამოკიდებულია აღსაქმელი მოვლენის აღქმის აქტთან აღრევისაგან“<sup>38</sup>. რასელის ეს კრიტიკა მიმართულია არა მარტო მეორად თვისებათა სუბიექტური

<sup>36</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14 გვ. 56, 58.

<sup>37</sup> Б е р т რ ა ი რ ა ს ს ე ლ, История западной философии, М., 1959, стр. 671.

<sup>38</sup> Р а с с е л, Проблемы философии, СПб, 1914, стр. 32.

გაგების, არამედ ამავე დროს ბერკლის ისეთი პრინციპული დებულების წინააღმდეგაც. როგორცაა არსებობისა და აღქმის იდენტობის იდეალისტური თეორია.

ბერკლი უარყოფს სიტკბოს, სიმწარის, სითბოს და სიცივის ობიექტურობასაც: ამ მიზნით იგი მათ სიამოვნება-უსიამოვნების განცდასთან აიგივებს. ეს თვისებანი არის სიამოვნება ან უსიამოვნება, ამიტომ არ შეიძლება ისინი შეგარძნების უნარს მოკლებულ საგნებში არსებობდესო. ბერკლის დასკვნით ეს თვისებანი მხოლოდ შეგარძნებანია, რომლებიც აღმქმელი სუბიექტის სულში არსებობენ და არა ობიექტებში. მაგალითად, ბერკლის მიხედვით, სუნი ან სასიამოვნოა. ან არასასიამოვნო, ამიტომ არ შეიძლება ის აღქმის უუნარო საგნებში არსებობდეს. ბერკლის ამ არგუმენტაციათა შესახებ შეიძლება ვთქვათ რომ, მართალია, აღნიშნულ თვისებათა შეგარძნებანი ფსიქოლოგიურ აქტთა სახით სუბიექტშია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ შეგარძნებათა გამომწვევი მიზეზებიც აგრეთვე აღმქმელ ინდივიდშია. ამასთან დასახელებული თვისებანი თავისთავად სიამოვნებას ან უსიამოვნებას არ წარმოადგენენ, როგორც ფიქრობს ბერკლი, არამედ მათ გამომწვევ მიზეზებს, ამიტომ მათი იდენტიფიცირება ისევე არ შეიძლება, როგორც — მიზეზისა და შედეგის გაიგივება.

ბერკლი უარყოფს ბგერის ობიექტურობასაც. მისი აზრით, ბგერა შეგარძნებას წარმოადგენს, ამიტომ არ შეიძლება იგი შეგარძნების უნარს მოკლებულ ჰაერში არსებობდეს. აქედან ბერკლი ასკვნის, რომ ბგერა გონების გარეშე არ არსებობს. ბერკლის ამ დებულებათა წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ თანამედროვე ფიზიკაში ცნობილია ულტრაბგერების არსებობა, რომელთა შეგარძნება ადამიანს არ ძალუძს. აქედან ორი დასკვნა გამომდინარეობს: პირველი, დაუშვებელია ბგერისა და შეგარძნების გაიგივება და მეორე, საერთოდ ვერ ვილაპარაკებთ ბგერების მხოლოდ ადამიანთა გონებაში არსებობის შესახებ.

ფიზიკა ბგერის შეგარძნებას ხსნის ვიბრაციული სხეულის რხევითი მოძრაობის ყურზე ზემოქმედებით, ხოლო ბერკლი საერთოდ უარყოფს მატერიალური ფაქტორების ზემოქმედების გზით შეგარძნებათა წარმოშობას.

აღიარებს რა ყველა თვისებათა სუბიექტურობას, ბერკლი ასკვნის: „თვისებანი სხვა არ არის რა თუ არა შეგარძნებანი ანუ იდეები, რომლებიც მხოლოდ მათ აღმქმელ სულში არსებობენ“<sup>39</sup>.

გამოაცხადა რა სხეულთა ყველა თვისება სულში არსებულად. ამით ბერკლიმ თვით საგანთა ობიექტურობაც უარყო. რადგან მისი

<sup>39</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 118.

აზრით, სხეულები არიან შეგრძნებათა, ან წარმოდგენათა კომბინაციები.

სხეულებისა და მათი თვისებების ობიექტურობის უარყოფის საქმეში ბერკლი არსებობისა და აღქმის იგივეობის სუბიექტურ-იდეალისტურ კონცეფციას ემყარება.

#### 4. არსებობისა და აღქმის იდეატობის სუბიექტურ-იდეალისტური მოძღვრება

ბერკლი მატერიალურ სუბსტანციასთან ერთად მატერიალური სხეულების ობიექტურ ანუ დამოუკიდებელ არსებობასაც უარყოფს. მატერიალური სხეულების ობიექტური არსებობის უგულვებლყოფის მიზნით ბერკლი სხეულთა თვისებებს სუბიექტურად აცხადებს, ხოლო თვით სხეულებს შეგრძნებათა, იდეათა, ან წარმოდგენათა კომბინაციებად.

„ტრაქტატში“ ბერკლი სხეულებს შეგრძნებათა და იდეათა კომპლექსებად თვლის. ხოლო „სამ დიალოგში“ — წარმოდგენათა კომპლექსებადაც. ბერკლისათვის თვისება, შეგრძნება, იდეა და წარმოდგენა ერთმნიშვნელოვანი ცნებებია. აქედან წარმოდგება იმ აღრევათა დიდი ნაწილი, რაც ბერკლის ფილოსოფიას ახასიათებს.

მხედველობაში აქვს რა ბერკლის მიერ იდეების, შეგრძნებებისა და საგნების ან მათი თვისებების იდენტიფიკაცია, ვ. ლენინი წერს: „ბერკლისათვის საგნები „იდეათა კრებულია“, იდეები კი მას ესმის. არა როგორც განყენებული აზრები, არამედ სწორედ როგორც... თვისობრიობანი ან შეგრძნებანი“<sup>40</sup>.

იდეათა კომბინაციებად სხეულების მიჩნევასთან დაკავშირებით ბერკლი წერს: მხედველობის გზით მე მაქვს სინათლისა და ფერთა იდეები მათი სხვადასხვა ხარისხითა და ცვლილებებით, შეხების გზით აღვიქვამ მაგარსა და რბილს, თბილსა და ცივს, მოძრაობას და წინააღმდეგობას მეტ-ნაკლები ხარისხით. ყნოსვა მე მამარაგებს სხვადასხვა სუნით, პირი — გემოთი, სქენა — სხვადასხვა ტონის ხმებით და რადგან ბევრი ამ იდეათაგანი ერთად შეიმჩნევიან, როგორც ერთმანეთის თანმხლებნი, ამიტომ ისინი ერთი სახელწოდებით აღინიშნება და ერთ საგნად არის აღიარებული. მაგალითად, თუ შეიმჩნევა, რომ განსაზღვრული ფერი, გემო, სუნი, ფიგურა, სიმკვრივე ერთადაა მოცემული, მაშინ ისინი ერთ ცალკეულ საგნად მიიღება, რომელიც, ვთქვათ, ვაშლის

<sup>40</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 14.

ასეღწოდებით აღინიშნებოდა. იდეათა სხვა კომბინაცია წარმოადგენს ქვას, ხეს, წიგნს და სხვა შეგარძნებად საცნება<sup>41</sup>.

მაგრამ არ არის სწორი საგნის დაყვანა მისი თვისებების მექანიკურ ჯამზე, რადგან სხეული თვისებათა სტრუქტურულ და ქიმიურ ძლიანობას წარმოადგენს. ამასთან სხეული ზილული თვისებებით არ ამოიწურება.

ბერკლი შეგარძნებად თვისებებს იდეებს უწოდებს. ამიტომ სხეულებსაც, როგორც შეგარძნებად თვისებათა კომბინაციებს, იგი იდეების სასელით აღნიშნავს. გარძნობს რა ამ უხერხულობას, ბერკლი ამბობს: ააგნების ნაცვლად იდეების გამოყენება უცნაური და სასაცილოც კია. ძაგალითად უხერხულია ითქვას, რომ ჩვენ ექვამთ და ვიცვამთ იდეებს. აიტყვა იდეა რომ ჩვეულებრივ მეტყველებაში საგნის აღსანიშნავად გამოიყენებოდეს, მაშინ იგი უფრო უცნაურად და სასაცილოდ არ მოგვეჩვენებოდა, ვიდრე საგანი. თუ მე შემეკითხებიან, — განაგრძობს ბერკლი, — რატომ ვიყენებ მე აქ სიტყვა „იდეას“ და ჩვეულების შესაბამისად უპირატესობას არ ვაძლევ გამოვიყენო სახელწოდება საგანი, მაშინ მე ვუპასუხებ, რომ ასე ვიქცევი ორი მიზეზის გამო: პირველი, იმიტომ რომ ტერმინი საგანი იდეის ტერმინის საპირისპიროდ გულისხმობს რაღაც სულის გარეშე არსებულს, მეორე, იმიტომ რომ სიტყვა საგანს აქვს უფრო ფართო მნიშვნელობა, ვიდრე იდეას. ვინაიდან იგი მოიცავს როგორც სულებს ანუ მოაზროვნე საგნებს, ისე იდეებს. რადგან შეგარძნებათა საგნები მხოლოდ სულში არსებობენ და აზრსა და მოქმედებას არიან მოკლებულნი, ამიტომ მე უმჯობესად მაჩაჩნია მათ სიტყვა იდეა ვუწოდო<sup>42</sup>. ბერკლი იდეებს, სულებისაგან განსხვავებით, არამოაზროვნე საგნებსაც უწოდებს. აიგივებს რა საგნებსა და იდეებს, ბერკლი წერს: ჩვენ შეგარძნებათა საგნებს ნამდვილად სხვა რაიმედ არ ვთვლით, თუ არა იდეებად. ბერკლი სხვაგან აღნიშნავს: სხეულები, როგორი აგებულებისა და წყობისაც არ უნდა იყვნენ, ისინი არიან მხოლოდ პასიური იდეები სულში.

ენება რა იდეათა ბერკლისეული გაგების განმარტებას, ვ. ლენინი წერს: „ნუ დაივიწყებთ, რომ ბერკლისათვის იდეები და საგნები ერთიდაიგივეა“<sup>43</sup>.

შეიძლება თქვან, — ამბობს ბერკლი, — თუმცა იდეები სულის გარეშე არ არსებობენ, მაგრამ შეიძლება არსებობდნენ მათი მსგავსი საგნები, რომელთა ასლს ან მსგავსებას ისინი წარმოადგენენ და როგორც საგნებიც სულის გარეშე არსებობენ არამოაზროვნე სუბსტან-

<sup>41</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 60—61.

<sup>42</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 87—88.

<sup>43</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 23.

ციაში. ამაზე მე ვუპასუხებ: „იდეა შეიძლება ჰგავდეს მხოლოდ იდეას“. ამ უქანასკნელი დებულებით ბერკლის სურს თქვას, რომ საგნებიც იდეებს წარმოადგენენ, მაგრამ ამის საწინააღმდეგოდ უნდა აღინიშნოს, რომ იდეების მსგავსება საგნებთან მათ იგივეობას არ ნიშნავს, რადგან მსგავსნი იმავე დროს განსხვავებულნიც არიან. იდეისევე განსხვავდება საგნისაგან, როგორც საგნის სურათი განსხვავდება თვით საგნისაგან. ამიტომ ბერკლის მიერ ასლისა და საგნის, ანუ ასახვისა და ასახულის გაიგივება მცდარ კონცეფციას წარმოადგენს. ვ. ლენინი ანალოგიურ საკითხთან დაკავშირებით წერს: „ასახვა შეიძლება დაახლოებით სწორი ასლი იყოს ასახულის, მაგრამ იგივეობაზე ლაპარაკი აქ უაზრობაა“<sup>44</sup>.

ბერკლი იდეების სახელწოდებას აძლევს როგორც საგნებს, ისე მათ გონებრივ სახეებსაც, რაც დაუშვებელ იდენტიფიკაციას წარმოადგენს. იგი „სამ დიალოგში“ გრძნობად თვისებებს წარმოდგენებად თვლის, ხოლო საგნებს — წარმოდგენათა კომბინაციებად. ბერკლის მიხედვით უშუალოდ აღქმადი საგნები არიან წარმოდგენები ან შეგრძნებანი.

ჰილასის მიმართვაზე: „შენ იცავ ყველა საგანთა წარმოდგენებად გადაქცევას“ — ფილონუსი, რომელიც ბერკლის ანსახიერებს და ამიტომ მისი თვალსაზრისი ბერკლის თვალსაზრისად მიგვაჩნია, უპასუხებს: „მე მხარს ვუჭერ არა საგანთა გადაქცევას წარმოდგენებად. არამედ უფრო წარმოდგენების გადაქცევას საგნებად. აღქმის იმ უშუალო ობიექტებს, რომლებიც შენი აზრით მხოლოდ საგანთა ასახვას წარმოადგენენ, მე თვით რეალურ საგნებად ვთვლი“<sup>45</sup>.

ამრიგად, ბერკლი თვით წარმოდგენებს თვლის საგნებად. ამ შეხედულებამ განსაზღვრა იუმის კონცეფცია, რომლის თანახმად ჩვენი აღქმები ერთადერთი ობიექტებია. ფ. იანის აზრით, „იუმი ერთგულად მისდევს ბერკლის: ჩვენი აღქმანი — ჩვენი ერთადერთი ობიექტებია“<sup>46</sup>.

ბერკლის წინააღმდეგ უნდა აღვნიშნოთ, რომ საგანი არ წარმოადგენს იდეათა, შეგრძნებათა ან წარმოდგენათა კომბინაციას. სხეული ობიექტურ თვისებათა მოლიანობაა და არა შეგრძნებათა კომბინაცია, რადგან სხვა რომ არა იყოს, შეგრძნებებში უშუალოდ მხოლოდ სხეულის ზოგიერთი თვისება გვეძლევა.

! ბერკლის მიხედვით „სინამდვილეში საგანი და შეგრძნება ერთი-

<sup>44</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 411.

<sup>45</sup> Б е р к л и. Три разговора, стр. 102—103.

<sup>46</sup> F. I a h n, David Humes Kausalitätstheorie, Leipzig, 1895, s. 9.



დაიგივეა<sup>47</sup>; მაგრამ საგნისა და შეგრძნების გაიგივება ყოვლად დაუშვებელია, რადგან შეგრძნება იგივე საგანი კი არაა, არამედ — მხოლოდ მისი სახეა. შეგრძნება ობიექტური რეალობის ასახვაა. შეგრძნება საგნის არსებობისაგანაა დამოკიდებული. შეგრძნება სახეა, საგანი კი — მისი ორიგინალი. შეგრძნება არ არსებობს მისი გამომწვევი საგნის გარეშე, მაშინ როდესაც საგანი მისი აღმქმელის გარეშე არსებობს, ისევე როგორც მატერიალური სამყარო არსებობდა მაშინაც კი. როდესაც ქვეყნად არავითარი აღმქმელი სუბიექტი არ იმყოფებოდა. მართალია, შეგრძნება ჰგავს საგანს, მაგრამ მსგავსება იგივეობას არ მოასწავებს. შეგრძნება, როგორც საგნის ზემოქმედების შედეგი, მეორეობითი მოვლენაა და არა ერთადერთი სინამდვილე, როგორც ეს ბერკლის მიაჩნია აკად. ა. ბოქორიშვილი წერს: „შეგრძნება არც ერთადერთი სინამდვილეა და არც ობიექტის, ფიზიკური სინამდვილის უწინარესი აქტი. შეგრძნება სუბიექტური მოვლენაა, ფსიქიკური ფენომენია და, როგორც ასეთი, მეორეობითია“<sup>48</sup>.

არ არის სწორი ბერკლის ის თვალსაზრისიც, თითქოს საგანი იდეას წარმოადგენდეს, რადგან შეიძლება საგნები ისე არსებობდნენ, რომ მათ შესახებ იდეები არ გვექონდეს. მაგალითად, რამდენი ისეთი ვარსკვლავი იყო, რომლის შესახებ დიდხანს ასტრონომებს იდეები არ გააჩნდათ, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ისინი არსებობდნენ. ისევე როგორც რამდენი ისეთი იდეა შეიძლება გვექონდეს, რომელსაც შესატყვისი ობიექტური საგანი არ გააჩნია.

მცდარია აგრეთვე საგნებისა და წარმოდგენების გაიგივების კონცეფცია, რადგან წარმოდგენა და საგანი რომ ერთიდაიგივე იყოს, მაშინ ჩვენს გონებაში არსებულ ყველა წარმოდგენას სინამდვილეში რეალური საგანი უნდა შეესაბამებოდეს და ქიმიურული წარმოდგენების შესაბამისი საგნებიც ობიექტურად უნდა არსებობდნენ, მაგრამ რადგან ეს ასე არ არის, ამიტომ ყოვლად დაუშვებელია წარმოდგენებისა და საგნების იდენტიფიცირება. წარმოდგენა საგანი კი არაა, არამედ საგნის სურათია ჩვენს ცნობიერებაში. წარმოდგენა საგნის ისეთი რეპროდუქციაა გონებაში, როდესაც შეგრძნებისაგან განსხვავებით. უშუალო, პირდაპირი კონტაქტი არ არსებობს საგანსა და აღმქმელ სუბიექტს შორის.

აკრიტიკებს რა წარმოდგენებისა და საგნების იდენტობის მცდარ სუბიექტურ-იდეალისტურ კონცეფციას, ვ. ლენინი აღნიშნავს: „ჩვენი წარმოდგენის საგნები განსხვავდებიან ჩვენი წარმოდგენებისაგან.“

<sup>47</sup> Б е р к л и. Трактат, стр. 64.

<sup>48</sup> აკად. ა. ბოქორიშვილი, პროფ. შ. ჩხარტიშვილი, ფსიქოლოგია, თბილისი, 1950, გვ. 104.

საგანი თავისთავად განსხვავდება საგნისაგან ჩვენთვის, ვინაიდან უკანასკნელი პირველის მხოლოდ ნაწილია ან ერთი მხარეა“<sup>49</sup>.

ალიარა რა საგნები შეგრძნებებად, იღებებად და წარმოდგენებად, ბერკლი ამით საგნებს სულში არსებულად აცხადებს და მათ აბსოლუტურ ანუ დამოუკიდებელ არსებობას უგულებელყოფს. იგი წერს: „შეგრძნებათა საგნები მხოლოდ სულში არსებობენ“. შეგრძნებათა უშუალო საგნებს „აღუქმელი ან სულის გარეშე არსებობა არ შეუძლიათ“<sup>50</sup>.

მხედველობაში აქვს რა ბერკლის მიერ „ტრაქტატში“ გატარებული კონცეფცია, ვ. ლენინი წერს: „ბერკლი უარყოფს ობიექტებას „აბსოლუტურ“ არსებობას, ე. ი. საგნების არსებობას ადამიანის შემეცნების გარეშე“<sup>51</sup>.

გრძნობადი საგნების სულში, ცნობიერებაში არსებობის მტკიცებისას ბერკლი ცდება, რადგან აღმქმელის გონებაში აღქმული საგნებისა და მოვლენების სახეები არსებობს და არა თვითონ საგნები და მოვლენები, ეს უკანასკნელნი დამოუკიდებელი არიან ყოველი აღმქმელისაგან.

თანამედროვე რევიზიონისტები ბერკლის კონცეფციას და მით განსაზღვრულ ავენარიუსის „პრინციპული კოორდინაციის“ თეორიას იზიარებენ, როდესაც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ბუნების არსებობას უარყოფენ.

გერმანელი რევიზიონისტი ე. ბლოხი სამყაროს განიხილავს როგორც სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთმოქმედებას. მისი აზრით, სუბიექტი და ობიექტი „მსოფლიო პროცესის ორი მხარეა“. ანხორციელებს რა, თითქოს, მარქსისტული ფილოსოფიის „გაწმენდას“ თავის მიერვე გამოგონებული „მექანიციზმისაგან“, ე. ბლოხს მიაჩნია, რომ „უსუბიექტო“ და ადამიანის მიერ „გაუშუალებელი“ ბუნება ნიშნავს ამ უკანასკნელის შესახებ მექანიკური თვალსაზრისის გაზიარებას. ე. ბლოხთან ერთად ა. ლეფვერიც მსჯელობს, „სუბიექტისა და ობიექტის უწყვეტი ურთიერთმოქმედების“ შესახებ. ემყარება რა ბუნებაში იზოლირებული მოვლენების არარსებობისა და საგნებისა და მოვლენების ურთიერთკავშირის ცნობილი მარქსისტული დებულების ფალსიფიცირებულ გაგებას, ა. ლეფვერი წერს: ადამიანისა და კაცობრიობის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად საგნების არსებობის აღიარება და შემეცნების ობიექტად მათი მიჩნევა — ეს ვულგარული მარქსიზმია. ხოლო „ვულგარული მარქსიზმი კატასტრო-

<sup>49</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 140.

<sup>50</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 87, 88.

<sup>51</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 16.

ფულად ეწინააღმდეგება თავის თავს: ერთი მხრივ სტალინთან ერთად იგი ამტკიცებს, რომ სამყაროში იზოლირებული მოვლენები არ არსებობს, ამავე დროს ამტკიცებს, რომ ეს საგანი, ეს ნივთი, ეს მოვლენა შეიძლება არსებობდეს არა მხოლოდ ჩემი ცნობიერების, არამედ ყოველი სხვა ცნობიერების გარეშეც“<sup>52</sup>.

როგორც ვხედავთ, ა. ლეფევრი „ივიწყებს“, რომ საგანთა და მოვლენათა ურთიერთკავშირის მარქსისტულ-დიალექტიკურ დებულებაში ლაპარაკია არა ცნობიერებისა და საგნების განუყრელი კავშირის სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისის შესახებ, არამედ ყოველი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ კავშირებზე, როდესაც ერთი საგანი ან მოვლენა ისეთ ზემოქმედებას ახდენს მეორეზე, რომ ხშირად არა მარტო ცვლის, არამედ ზოგჯერ კიდევ სპობს მას და დასაწყისს აძლევს ახლის წარმოშობას. ეს კი, რა თქმა უნდა, საფუძველს არ იძლევა ცნობიერებისაგან საგნების არსებობის დამოკიდებულების სუბიექტურ-იდეალისტური მტკიცებისათვის.

ცნობიერებისაგან სამყაროს არსებობის დამოკიდებულების მცდარი სუბიექტურ-იდეალისტური თეორიის წინააღმდეგ ვ. ლენინი ემყარება ბუნებისმეტყველებას, რომელიც უდავოდ ამტკიცებს ყოველი „ძე“-საგან და ცნობიერებისაგან ბუნების დამოუკიდებელ არსებობას.

ასახუთებს რა ბუნების ობიექტურ რეალობას, ვ. ლენინი აღნიშნავს: „ჩვენი შეგრძნებანი, ჩვენი ცნობიერება მხოლოდ სახეა გარეგანი სამყაროსი, და თავისთავად გასაგებია, რომ ასახვას არ შეუძლია ასახულის დამოუკიდებლად იარსებოს, მაგრამ ასახული არსებობს ამსახველის დამოუკიდებლად“<sup>53</sup>.

ვ. ლენინის ეს და სხვა დებულებანი ამჟამადაც აქტუალურ პრიციპებს წარმოადგენენ თანამედროვე რევოლუციონისტების კრიტიკის საჭმეში.

გრძნობადი ქვეყნის სულში არსებობის კონცეფცია ბერკლიზე წინ შეიმუშავა ერთ-ერთმა ფრანგმა სასულიერო პირმა არტურ კოლერმა (1680—1732), რომელმაც მალბრანშის მოძღვრების გარდაქმნის საფუძველზე 1708 წელს დასწერა ტრაქტატი — „სულისაგან დამოკიდებული ხილული ქვეყნის არსებობის შესახებ“, მაგრამ ეს შრომა დაუბეჭდავი დარჩა და მას, რა თქმა უნდა, გავლენა არ მოუხდენია ბერკლიზე.

<sup>52</sup> Против Современного ревизионизма в философии и Социологии, стр. 33, 112, 104, 114.

<sup>53</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი. ტ. 14, გვ. 75.

ბერკლის აზრით, ადამიანს არ შეუძლია საგანთა არსებობის შესაძლებლობა წარმოიდგინოს სულის გარეშე.

სინამდვილეში ადამიანს წარმოდგენაშიც არ შეუძლია გრძობადი საგანი თავის სულში არსებულად წარმოისახოს. საგნის წარმოდგენა ყოველთვის, ჩვენი ცნობიერების გარეთ არსებულ სივრცეში ხდება. აწროდგენის დროს საგანს, თითქოს ვკვრეტთ არა ჩვენს თავში, არამედ მის გარეთ, სივრცეში.

თონდაც ჩვენ არ შეგვეძლოს სულის გარეშე არსებულად საგნების წარმოდგენა, აქედან მაინც არ გამომდინარეობს, რომ ისინი სულის გარეშე არ არსებობენ, რადგან წარმოდგენების შესაძლებლობიდან თუ შეუძლებლობიდან საგანთა არსებობას ან არარსებობას ვერ გამოვიყვანთ. მაგალითად, ჩვენ არ შეგვიძლია ათკუთხედი წარმოვიდგინოთ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი როგორც გეომეტრიული ფიგურა არსებობს. ისევე როგორც კენტაერის არსებობას ვერ დავასკვნით იმის საფუძველზე, რომ ჩვენ მისი წარმოდგენა შეგვიძლია.

ბერკლის აზრით, აღქმად საგნებს არა აქვთ მათი აღქმისაგან განსხვავებული არსებობა. მართალია, — წერს ბერკლი, — ადამიანთა შორის არსებობს საოცრად გავრცელებული შეხედულება, თითქოს, სასწავლებს, მთებს, მდინარეებს, ერთი სიტყვით ყველა შეგარძნებად საგნებს აქვთ მათი აღქმისაგან განსხვავებული ბუნებრივი ან რეალური არსებობა, მაგრამ როგორი დარწმუნებულობითა და საერთო თანხმობითაც არ უნდა მტკიცდებოდეს ეს პრინციპი, ყველას, ვისაც გაბედულება აქვს იგი გამოიკვლიოს, აღმოაჩინოს, თუ მე არ ვცდები, რომ ის თავის თავში აშკარა წინააღმდეგობას შეიცავს, ვინაიდან რა არის ზემოაღნიშნული საგნები, თუ არა ჩვენს მიერ შეგარძნებებში აღქმული საგნები? და რას აღვიქვამთ ჩვენ, თუ არ ჩვენს საკუთარ იდეებს ან შეგარძნებებს და განა სრული წინააღმდეგობა არ იქნება იმის დაშვება, რომ რომელიმე მათგანი ან მათი რომელიმე კომბინაცია მათი აღქმის გარეშე არსებობს?<sup>54</sup>

აიგივეებს რა არსებობას და აღქმას, ბერკლი აღნიშნავს: „მე ვამბობ, მაგიდა, რომელზედაც მე ვწერ, არსებობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მე ვხედავ და ვეხები მას, მე რომ ჩემს კაბინეტს გარეთ ვიმყოფებოდე, მაშინაც აგრეთვე ვიტყვოდი, რომ მაგიდა არსებობს, ვგულისხმობ რა ამით, რომ ჩემს კაბინეტში ყოფნისას მისი აღქმა შემეძლიებოდა, ან რომელიმე სხვა სული ნამდვილად აღიქვამს მას. აქ იყო სუნი — ეს ნიშნავს, მე ის ვიყნოსე, იყო ბგერა — ნიშნავს, ის მოისმინეს, იყო ფერი ან ფიგურა — ნიშნავს ისინი აღქმული იქნენ მხედველობით ან შე-

<sup>54</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 62—63.

ეებით... მათი esse არის percipi და შეუძლებელია, რომ მათ რაიმე არსებობა ჰქონდეთ სულების ან მათი აღმქმელი მოაზროვნე საგნების გარეშე<sup>55</sup>.

ბერკლის აზრით, რადგან საგნების არსებობა მათ აღქმაზე დამოკიდებული, ამიტომ ყოველი სხეული „მხოლოდ მანამდე არსებობს, სანამ აღიქმება“<sup>56</sup>. სინამდვილეში საგნის არსებობა აღქმაზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ, პირიქით, აღქმაა დამოკიდებული საგნის არსებობაზე, რადგან არარსებული არც აღიქმება.

ქვანახშირის კუპრში არსებული ალიზარიანი უშუალოდ აღქმაში არ გვეძლევა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მისი არსებობა ფაქტია. ბერკლი იმ კონცეფციიდან გამოდის, რომ თითქოს გრძნობადი საგნების „რეალური ბუნება ფენომენალურის იგივეურია“, ამიტომ აღქმა. ვითომც, მთლიანად ამოსწურავს საგნის ყველა თვისებას. ამის საფუძველზე ბერკლის დასკვნა გამოჰყავს საგნის აღქმისა და მისი არსებობის იგივეობის შესახებ. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ აღქმაში და „შეგრძნებებში მთლიანად როდი გვეძლევა საგნის ყველა თვისება. ეს რომ ისე იყოს, მაშინ ჩვენ აღქმაში უშუალოდ უნდა მოგვეცემოდა, რომ წყალი ჟანგბადსა და წყალბადს შეიცავს. აქედან გამომდინარეობს, რომ აღქმაში მოცემული საგანი მთლიანად ვერ ფარავს თავისთავად არსებულ საგანს. ამიტომ ყალბია ბერკლის ძირითადი თეზისი — esse est percipi — „არსებობა არის აღქმა“ ან აღქმულად ყოფნა. აღქმის ან წარმოდგენის და საგნის გაიგივების საკითაში ბერკლი ემყარება იმ დიდ სიძნელეს, რომელიც თან ახლავს აღქმაში მოცემული საგნის განსხვავებას თავისთავად არსებული საგნისაგან. მისი აზრით, გრძნობად სხეულებს „მათი აღქმისაგან განცალკევებული არსებობა არ გააჩნიათ“. მართლაც, თუ შეუძლებელი არაა, ყოველ შემთხვევაში ძნელია აღქმაში მოცემული საგანი განვასხვაოთ აღქმის გარეშე არსებული ამავე საგნისაგან, რადგან აღქმაში მოცემული საგანი არ წარმოადგენს თავისთავად არსებული საგნისაგან გამიჯნულ და ცალკე არსებულ რაიმე სხვა საგანს. უფრო მეტი: თავისთავად არსებული საგანი „შეგრძნებაში აღქმის საგნის სახით გვეძლევა. ამ სიძნელიდან გამოსავალს გვაძლევს ვ. ლენინი, რომელიც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, წარმოდგენასა ან აღქმაში მოცემული საგანსა და თავისთავად არსებულ საგანს შორის ისეთივე განსხვავებას ხედავს, როგორც არსებობს მთელსა და მის ნაწილს შორის. ვ. ლენინის აზრით, აღქმაში მოცემული ობიექტი თავისთავადი საგნის მხოლოდ ნაწილი ან ერთი მხარეა. ამიტომ, ლენინის შეხედულებით, მათი გაიგივება ყოველად შეუძლებელია.

<sup>55</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 62.

<sup>56</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 95.

ლია. მხედველობაში აქვს რა თავისთავადი სამყაროსაგან აღქმაში მოცემული სამყაროს განსხვავება, ვ. ლენინი აღნიშნავს: „მატერიალისტისათვის სამყარო უფრო მდიდარი, ცოცხალი, მრავალფეროვანია. ვიდრე გვეჩვენება, ვინაიდან მეცნიერების განვითარების ყოველი ნაბიჯი ახალ მხარეებს ნახულობს მასში“<sup>57</sup>.

არსებობისა და აღქმის იგივეობის ბერკლისეული დებულება მხედველობაში იღებს მხოლოდ აღქმაში უშუალოდ მოცემულ საგნებს და მათ შეგვრძნებებით საწვდომ თვისებებს. ამიტომ ბერკლი ყოველთვის ლაპარაკობს არა საგნების, არამედ „გვრძნობადი საგნების“ შესახებ. ბერკლის დებულება — არსებობა არის აღქმულად ყოფნა — გამოუსადეგარია იმ საგანთა მიმართ, რომლებიც შეგვრძნებებში უშუალოდ არ გვეძლევიან. ბერკლის კონცეფციის მიხედვით, არ უნდა არსებობდეს ატომები, მოლეკულები და საერთოდ შეგვრძნებებისათვის უშუალოდ მიუწვდომელი ობიექტები. სინამდვილეში საგნები და მათი თვისებანი იმისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, აღიქვამს, თუ არ აღიქვამს ვინმე მათ.

ამტკიცებს რა აღქმის მეორადობას, ანუ მის დამოკიდებულებას საგნისაგან, ზოლო საგნის პირველადობას, ე. ი. აღქმისაგან ობიექტის დამოუკიდებელ არსებობას, არისტოტელი წერს: „აღქმადი უწინ არსებობს... ვიდრე აღქმა. სინამდვილეში, აღქმადის გაუქმება მასთან ერთად აღქმასაც აუქმებს. თუმცა აღქმა მასთან ერთად აღქმადს არ აუქმებს... აღქმადი არსებობს აღქმის არსებობამდე“<sup>58</sup>.

ბერკლის კონცეფციით, ჩვენ უნდა უარვყოთ იმ საგნების არსებობა, რომლებიც აღქმაში არ გვეძლევა. ბერკლი „მხოლოდ იმას კი არ ამტკიცებს, — წერს ვარნოკი, — რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ ჩვენს მიერ აღუქმელი საგნების არსებობა, არამედ იმასაც, რომ მათ არ შეუძლიათ არსებობა, როცა არ არიან აღქმულნი“. ამიტომ „საგნის არსებობის შესახებ შეიძლება ითქვას მხოლოდ მაშინ, როცა ეს საგანი აქტუალურად არის აღქმული“<sup>59</sup>.

არსებობისა და აღქმის იგივეობის ბერკლისეული თეზისის შესახებ ვ. ვინდელბანდი აღნიშნავს: „ყოველი სხეული არსებობს იმდენად და იმდენ ხანს, რამდენ ხანსაც იგი იქნება აღქმული, და სხეული. რომელსაც არავინ არ წარმოიდგენს, უკვე არარსებულად უნდა მივიჩნიოთ“<sup>60</sup>.

საგნებისა და წარმოდგენების იგივეობის სუბიექტურ-იდეალის-

<sup>57</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 153.

<sup>58</sup> Аристотель, Категории, М., 1939, стр. 23.

<sup>59</sup> J. I. Warnock, Berkeley, London, 1953, p. 110.

<sup>60</sup> В. Виндельбанд, История новой философии, СПб, 1902, стр. 253.

ტური თეორიის კრიტიკასთან დაკავშირებით პროფ. გეორგ მენდუ წერს: საგნები არსებობენ არა როგორც წარმოდგენები, არამედ ჩვენი წარმოდგენები ობიექტურად არსებულ საგანთა ასლებია. წინააღმდეგ ჩვენი წარმოდგენებისა, საგნებს აქვთ არა იდეალური. არამედ მატერიალური ბუნება<sup>61</sup>.

ბერკლის კონცეფციით, საგანი არ არის შეგრძნებათაგან განსხვავებული ყოფიერება; ამის საფუძველზე იგი სრულიად მცდარად ფიქრობს, თითქოს, საგნის შესახებ შეგრძნებათა თავიდან მოშორებით თვით საგანიც მოიხსობა.

ბერკლი წერს: „მე ვხედავ ამ ალუბალს, ვეხები, ვსინჯავ მას, და დარწმუნებული ვარ, რომ არარა არ შეიძლება დავინახოთ, ვიგრძნოთ, გავსინჯოთ. მაშასადამე, ის რეალურია. თავიდან მოიშორე სირბილის, სისველის, სიწითლის სიმწყლარტის შეგრძნებანი და შენ მოსპობალებს, რადგან ის არ არის შეგრძნებათაგან განსხვავებული ყოფიერება“<sup>62</sup>.

როგორც ვხედავთ, ბერკლი აიგივებს ალუბლის ობიექტურ თვისებებს და ამ თვისებათა შეგრძნებებს, საიდანაც ასკენის, თითქოს ალუბალი იგივეა, რაც მისი შეგრძნებანი, მაგრამ ალუბალი შეგრძნებებისაგან კი არ შედგება. არამედ ობიექტურ თვისებათაგან.

ალუბლის თვისებათა შეგრძნებანი, როგორც ამ თვისებათა სახეები ჩვენში, მართალია ჰგვანან ალუბლის ობიექტურ თვისებებს. მაგრამ აქედან მათი იგივეობა არ გამომდინარეობს, რადგან შეგრძნებანი — ესაა ჩვენი ცოდნა საგანთა თვისებების შესახებ და არა თითონ თვისებანი. საგნის თვისება ისევე არაა შეგრძნება, როგორც ერთი და იგივე არაა საგანი და მის შესახებ ცოდნა.

ა. სმირნოვი წერს: „ბერკლის შეცდომა მდგომარეობს საგანთა არსებობის თანაბრობაში ამ საგანთა შესახებ ჩვენს ცოდნასთან“<sup>63</sup>.

ბერკლი ერთმანეთში ურევს საგნის მატერიალურ და იდეალურ არსებობას და ახდენს მათ გაიგივებას, რაც ისევე დაუშვებელია როგორც საგნისა და მისი სარკისეული ანარეკლის გაიგივება, რადგან სარკეში საგანი კი არ არსებობს, არამედ მისი ანარეკლი.

ალუბალი მაშინ მოიხსობოდა, რომ მისთვის ობიექტური თვისებანი წაგვერთმია. ალუბლის არსებობას არაფერი არ დააკლდება იმით,

<sup>61</sup> George Berkeley, *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*, mit Einleitung und Anmerkungen neu Herausgegeben von George Mende, Berlin, 1955, s. 36.

<sup>62</sup> Беркли, Три разговора, стр. 108.

<sup>63</sup> А. Смирнов, *Философия Беркли*, Варшава, 1873, стр. 155.

გვექნება თუ არა შეგრძნებანი მისი თვისებების შესახებ. შეგრძნება თვისების ასახვაა და არა თვითონ თვისება.

აღიარებს რა აღქმისაგან საგნის არსებობის დამოკიდებულებას, ბერკლი წერს: „ცალკეულ სხეულთაგან, რა სახისაც არ უნდა იყოს ისინი, არც ერთი არ არსებობს, სანამ არ აღიქმებიან“<sup>64</sup>.

გამოდის, რომ, თითქოს. აღქმით ანუ შეგრძნებით იწყება საგნის არსებობა, მაშინ როდესაც სინამდვილეში აღქმა მხოლოდ ამქლავებს საგნის არსებობას.

ემყარება რა ქვანახშირის კუპრში ალიზარინის აღმოჩენის ფაქტს, ე. ლენინი ცნობიერებაზე და შეგრძნებებზე საგნების არსებობის დამოკიდებულების სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფციის წინააღმდეგ აღნიშნავს: „გუშინ ჩვენ არ ვიცოდით, რომ ქვანახშირის კუპრში ალიზარინი არსებობდა. დღეს ეს გავიგეთ. საკითხავია, არსებობდა თუ არა გუშინ ალიზარინი ქვანახშირის კუპრში? რა თქმა უნდა, არსებობდა. ამაში რაიმე ექვის შეტანა თანამედროვე ბუნებისმეტყველების დაცინგი იქნებოდა.

ხოლო თუ არსებობდა. მაშინ აქედან... გამომდინარეობს: საგნები არსებობენ ჩვენს გარეშე, ვინაიდან უექველია, რომ ალიზარინი გუშინ ქვანახშირის კუპრში არსებობდა, ასევე უექველია ისიც, რომ ჩვენ გუშინ არაფერი ვიცოდით მისი არსებობის შესახებ. არავითარი შეგრძნებანი ამ ალიზარინისაგან არ მიგვიღია“<sup>65</sup>.

არსებობისა და აღქმის იდენტობის ბერკლისეული თეორია სინამდვილეში უარყოფს ღმერთის არსებობას, რომლის დასასაბუთებლადაც შექმნა ძირითადად ბერკლიმ თავის ფილოსოფია. თუ არსებობა აღქმას უდრის და მაშასადამე, არავითარი რამ არ შეიძლება არსებობდეს რომელიმე სულის მიერ მისი აღქმის გარეშე, მაშინ როგორ არსებობდა ღმერთი იმ დროს, როდესაც სამყაროში ღმერთის გარდა არავითარი სხვა აღმქმელი სული არ მოიპოვებოდა? ვისი აღქმის ობიექტი უნდა ყოფილიყო იგი? ცხადია. ის ვერავის აღქმის საგანი ვერ იქნებოდა და ამიტომ, თვით ბერკლისავე კონცეფციით, ვერც იარსებებდა, რადგან. მისი აზრით, რაც არავისაგან არ აღიქმება, ის არც არსებობს. ამასთან მას არც რაიმე ობიექტის აღქმა ექნებოდა. განა დაუშვებელი არ არის. ბერკლის ფილოსოფიის მიხედვით. ისეთი რაიმეს არსებობა, რომელიც არც არაფერს არ აღიქვამს და არც არავის აღქმის ობიექტს არ წარმოადგენს?

რელიგიის მიხედვით. ღმერთი სამყაროს არარაობიდან ჰქმნის, ე. ი. იყო დრო, როდესაც. ამ მოძღვრების თანახმად. ღმერთი არსებობდა და

<sup>64</sup> Б е р к л и, Трактат, стр- 93.

<sup>65</sup> ე. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 119.



არა ნივთიერი სამყარო. აქედან გამომდინარეობს, რომ აღმქმელი სულის არსებობა იმის გარანტია არ არის, რომ აღსაქმელი საგნებიც არსებობს, რადგან არავითარ აღქმას არ შეუძლია არარსი არსებულად ქცეოს.

ბერკლის ფილოსოფიის თანახმად, ღმერთს სამყაროს შექმნამდე არავითარი აღქმა არ ექნებოდა, რადგან მისივე თქმით, „არაა არ შეიძლება დავინახოთ, ვიგრძნოთ, გავსინჯოთ“. აქედან გარდუალობით გამოდინარეობს, რომ აღქმის აქტისათვის აუცილებელია აღმქმელ სუბიექტს გარდა და მისი სულის გარეშე, სამყაროში არსებობდეს საგნები. მაშასადამე, საგანთა აღქმა მათ არსებობაზე ყოფილა დამოკიდებული და არა პირიქით, როგორც ფიქრობს ბერკლი. ამრიგად, რელიგიის თვალსაზრისითაც მიუღებელია არსებობისა და აღქმის იდენტობის ბერკლისეული კონცეფცია.

საგანთა ყოფიერება იმაში მდგომარეობს, — აღნიშნავს ბერკლი. — რათა ისინი აღქმული ან შემეცნებული იქნან, რომ. მაშასადამე, რამდენადაც ისინი სინამდვილეში აღქმული არ არიან ჩემს მიერ ან არ არსებობენ ჩემს ან რომელიმე სხვა შექმნილი სულის გონებაში, ისინი ან სრულიად არ არსებობენ, ან რომელიმე მარადიული სულის გონებაში არსებობენ, და რომ სავსებით წარმოუდგენელია თუნდაც მათ არსებობის უმცირესი ნაწილიც კი მივაწეროთ სულისაგან დამოუკიდებლად<sup>66</sup>.

აკრიტიკებს რა ბერკლის ამ კონცეფციის ანალოგიურ მახისტურ უბიექტურ-იდეალისტურ თვალსაზრისს, ვ. ლენინი წერს: „ბუნებისძეტყველება დადებითად ამტკიცებს, რომ დედამიწა ყოფილა ისეთ პდგომარეობაში, როცა მასზე არ არსებობდა არც ადამიანი და საერთოდ არც სხვა რაიმე ცოცხალი არსება და შეუძლებელიც იყო არსებულიყო. ორგანული მატერია უგვიანესი მოვლენაა, ხანგრძლივი განვითარების ნაყოფია. მაშასადამე, მაშინ არ ყოფილა შემგრძნები მატერია, არ ყოფილა არავითარი „შეგრძნებათა კომპლექსები“, — არავითარი მე, რომელიც... ვითომდა „ვანუყრულადაა“ დაკავშირებულ კარემოსთან“<sup>67</sup>.

სხეულების მსოლოდ სულში არსებობის აღიარებით ბერკლიმ სინამდვილეში მათი რეალობა უარყო. ამას, როგორც ჩანს, თითონვე გრძნობს იგი და ამიტომ მრავალგზის იმეორებს, რომ საგნები რეალურად არსებობენ. იდეები, რომლებიც შეგრძნებებში არიან აღბეჭდილი, — აღნიშნავს ბერკლი, — არიან რეალური საგნები, ან რეალურად არსებობენ. ამას ჩვენ არ ვუარყოფთ, მაგრამ ჩვენ ვუარყოფთ, რომ

<sup>66</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 64.

<sup>67</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 82.

მათ არსებობა შეეძლოთ მათი აღმქმელი სულის გარეშე<sup>68</sup>. მაგრამ სწორედ საგანთა რეალობის უარყოფაა იმის თქმა, რომ ისინი აღმქმელი სულის გარეშე არ არსებობენ.

პეგელის მიხედვით, სუბიექტური იდეალიზმისათვის „ყოველგვარი რეალობა ქრება“<sup>69</sup>. კანტი აღნიშნავს: ბერკლიმ „სხეულები უბრალო მოჩვენებაზე დაიყვანა“<sup>70</sup>. ამას კანტი იმით ხსნის, რომ ბერკლის მიხედვით, სივრცე საგნებს ახასიათებს როგორც მათი განუყოფელი პირობა და ამასთან თვით სივრცის არსებობა აღმქმელი სუბიექტის გარეშე შეუძლებლად მიაჩნია. აქედან გამომდინარე ბერკლისაგნების არსებობას მხოლოდ წარმოსახვის პროდუქტად თვლის. ბერკლის დოგმატური იდეალიზმი ამტკიცებს, რომ სივრცე ყველა საგანთან ერთად, რომელთაც ის ახასიათებს როგორც მათი განუყოფელი პირობა, თავისთავად შეუძლებელია და ამიტომ იგი საგნების სივრცეში არსებობას აცხადებს მხოლოდ წარმოსახვის ნაყოფად<sup>71</sup>.

უბერვეგის აზრით, „ბერკლის არგუმენტებს მიეყვართ მხოლოდ მოაზროვნის არსებობის დაშვებამდე“<sup>72</sup>.

ბერკლი გრძნობს, რომ ხელიდან უქრება საგნობრივი ქვეყანა. ამიტომ ის აანალიზებს და უპასუხებს იმ არგუმენტებს, რომლებიც შეიძლება წამოყენებული იქნან მისი სუბიექტურ-იდეალისტური მოძღვრების წინააღმდეგ.

შეიძლება შემომტყამათონ, — წერს ბერკლი, --- რომ ზემოთ მოყვანილი საწყისების თანახმად ყველაფერი ის, რაც რეალური და სუბსტანციალურია ბუნებაში, სამყაროდან იღვენება და იდეათა ქიმერული სქემით იცვლება. ამაზე და ყველა მსგავს შემოკამათებაზე მე ვუპასუხებ, რომ ზემოთ დალაგებული პრინციპების მიხედვით ჩვენ არცერთ საგანს არ ვკარგავთ ბუნებაში. ყველაფერი, რასაც ჩვენ ვხედავთ, ვეხებით, ვისმენთ, ან ასე თუ ისე აღვიქვამთ, ან ვაზროვნებთ, რჩება ისევე უექველი და რეალური, როგორც იგი ოდესმე იყო<sup>73</sup>.

აღნიშნულის დასასაბუთებლად ბერკლი ემყარება იმ განსხვავებას, რომელსაც იგი ატარებს შეგრძნებისა და წარმოსახვის იდეებს შორის. ბერკლის მიხედვით, შეგრძნების იდეები, წარმოსახვის იდეებისაგან განსხვავებით, ჩვენი ნების ქმნილებებს არ წარმოადგენენ. მაგრამ როგორი განსხვავებაც არ უნდა გაატაროს ბერკლიმ შეგრძნების და

<sup>68</sup> Б е р к л и. Трактат, стр. 127.

<sup>69</sup> Г е г е л ь, Сочинения, т. XI, стр. 370.

<sup>70</sup> И. К а н т, Сочинения, т. 3, м., 1964, стр. 152.

<sup>71</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 286.

<sup>72</sup> U e b e r w e g, Berkeley's Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, s. 123, Anmerkung 42.

<sup>73</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 84.

წარმოსახვის იდეებს შორის, ნამდვილი საგნები და ქიმიერები ერთიად-იგივე გამოუდის, რადგან, მისი აზრით, როგორც შეგარძნების, ისე წარმოსახვის იდეები სულისაგან არიან დამოკიდებულნი და მასში ერთნაირად არსებობენ<sup>74</sup>.

ბერკლი რეალურ და ქიმიერულ იდეათა შორის ძირითად განსხვავებას იმაში ხედავს. რომ პირველნი, მისი აზრით, დამოუკიდებელია ჩვენს ნებისაგან და ჩვენ არ შეგვიძლია იმის არჩევა — დავინახოთ, თუ არ დავინახოთ ჩვენი მხედველობის ორბიტაში მოქცეული საგანი, ან განვსაზღვროთ რომელი ობიექტი წარმოუდგეს ჩვენს ხედვას. მაშინ როდესაც მეორენი, ე. ი. ქიმიერული იდეები, პირიქით, სავესებით ჩვენს ნებაზე არიან დამოკიდებულნი და ჩვენი სურვილებისამებრ შეგვიძლია გამოვიწვიოთ ჩვენს სულში ან თავიდან მოვიშოროთ. მაგრამ ამ კრიტიკიუმის თანახმად ჩვენ არ შეგვიძლია ცხადად მოცემული საგნები სიზმარში ნასულთავან განვასხვაოთ, რადგან სიზმარში ჩვენს ნებაზე არაა დამოკიდებულნი და ვინაიდან თუ არ დავინახოთ ესა თუ ის საგანი, ან რომელი სხეული ავირჩიოთ აღქმის ობიექტად.

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე არაა მართებული ლასის ის თვალსაზრისი, თითქოს. ბერკლიმ სწორი. მნიშვნელოვანი და შემოწმებადი განსხვავებანი გაატარა რეალურსა და წარმოსახვითს შორის<sup>75</sup>.

შემომეკამათებიან, — წერს ბერკლი. — რომ ჩვენ სინამდვილეში საგანს ვხედავთ ჩვენს გარეთ ან ჩვენგან განსაზღვრულ მანძილზე და რომ, მაშასადამე, მათ არ შეუძლიათ სულში არსებობა, ვინაიდან უაზრობაა ვივარაუდოთ, რომ ის საგნები, რომლებსაც რამდენიმე მილის დაშორებით ვხედავთ. ისევე ახლოა ჩვენთან. როგორც ჩვენი საკუთარი აზრები. ამაზე მე ვუპასუხებ: ვისურვებდი ყურადღება მიაქციონ იმას, რომ სიზმარში ჩვენ ხშირად აღვიქვამთ საგნებს, თითქოს, ისინი ჩვენგან შორ მანძილზე არიან და მაინც საერთოდ აღიარებულა, რომ ეს საგნები მხოლოდ სულში არსებობენ<sup>76</sup>.

ამ მსჯელობის წინააღმდეგ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბერკლი ხშირად და ამ შემთხვევაშიც ერთმანეთში ურევს რეალურ საგანს და მის გონებრივ სწახეს ან წარმოდგენას. სიზმარში ჩვენ საგნებს კი არ ვხედავთ, არამედ ჩვენს გონებაში აღბეჭდილ საგანთა სახეებს. ამიტომ სიზმრის მაგალითი გამოუსადეგარია სულში საგნების არსებობის დასასაბუთებლად.

შემომედავებიან, — აღნიშნავს ბერკლი, — რომ ზემოთ დალაგებული საწყისებიდან გამომდინარეობს, თითქოს, საგნები ყოველ წუთ-

<sup>74</sup> Беркли, Трактат, стр. 83—84.

<sup>75</sup> A. L u c e, Berkeley's Immaterialism, Toronto and New York, 1945, p. 111.

<sup>76</sup> Беркли, Трактат, стр. 89.

ში ისპობიან და ისევ იქმნებიან, შეგრძნებათა საგნები არსებობენ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ისინი აღიქმებიან, მაშასადამე, ხეები ბაღში ან სკაპები ოთახში არიან მანამ, სანამ იქ ვინმეა, რათა ისინი აღიქვას. მე ვხუჭავ თვალებს და ოთახის მთელი მოწყობილობა არარაობად იქცევა, როგორც კი გავახელ მათ, ისევ იქმნება<sup>77</sup>.

უარყოფს რა აღნიშნულ თვალსაზრისს, საგანთა უწყვეტი არსებობის შესანარჩუნებლად ბერკლი ყველა სულთა აღქმას ემყარება, მაგრამ ხომ შეიძლება მომენტალურად საგნები ყველა სულთა ყურადღების გარეშე დარჩეს, ამ შემთხვევაში ისინი მოისპობიან და არცერთ აღქმელ სულს არ შეეძლება მათი კვლავ წარმოშობა, რადგან არარსებული არც აღიქმება, ხოლო ბერკლის კონცეფციით, აღქმის გარეშე საგნებიც არ იარსებებს.

ბერკლი გრძნობდა, რომ არსებობისა და ადამიანური აღქმის იდენტობის თეორიას აუცილებლობით უნდა მოჰყოლოდა ღმერთის არსებობის უარყოფა. ამიტომ იგი „სამ დიალოგში“ თავის კონცეფციას მნიშვნელოვნად ცვლის და აღიარებს ისეთი საგნების არსებობასაც, რომლებიც ადამიანური აღქმის, შეგრძნების, ცნობიერების ობიექტებს არ წარმოადგენენ. რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, — წერს ბერკლი, — შეიძლება არსებობდეს ბევრი საგანი, რომელთა შესახებ არც მე და არც სხვა ვინმეს არ შეიძლება გვქონდეს რაიმე წარმოდგენა ან ცნება<sup>78</sup>. ჩვენ გვწამს, რომ არსებობს საგნები, რომელთაც ჩვენ ვერ აღვიქვამთ.

ბერკლი აღიარებს ისეთი საგნების არსებობასაც, რომლებიც მათა უმნიშვნელო სიდიდის გამო ჩვენი მხედველობისათვის მიუწვდომელია<sup>79</sup>.

აკრიტიკებს რა ბერკლის ამ კონცეფციის ანალოგიურ მახისტურ თვალსაზრისს, ვ. ლენინი აღნიშნავს: „თუ თქვენ გამოდიხართ იმ დებულებიდან, რომ ყოველი არსებული შეგრძნება ან რომ სხეულები შეგრძნებათა კომპლექსებია, აღარ შეგიძლიათ ყველა თქვენი ძირითადი დებულების, მთელი „თქვენი“ ფილოსოფიის დაურღვევლად აღიაროთ, რომ ჩვენი ცნობიერების დამოუკიდებლად არსებობს ფიზიკური მოვლენა“<sup>80</sup>.

ადამიანური შეგრძნებების გარეშე საგნების არსებობის აღიარებით ბერკლიმ მართლაც დაარღვია „ტრაქტატში“ მოცემული თავისა ფილოსოფია ადამიანური აღქმისა და არსებობის იგივეობის შესახებ.

<sup>77</sup> Беркли, Трактат, стр. 92.

<sup>78</sup> Беркли, Три разговора, стр. 87—88.

<sup>79</sup> იქვე, გვ. 25.

<sup>80</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 67.

მაგრამ აქედან ისეთი დასკვნა არ უნდა გავაკეთოთ, თითქოს „სამ დიალოგში“ ბერკლი საერთოდ უარყოფდეს არსებობისა და აღქმის იგივეობას და სულში საგანთა არსებობას, რადგან ადამიანური აღქმების ნაცვლად ბერკლი ამ თხზულებაში უკვე მსჯელობს ღმერთის მიერ ყველა საგანთა აღქმისა და ღვთიურ სულში მათი არსებობის შესახებ. ბერკლი წერს: „გრძნობად საგნებს სხვაგვარი არსებობა არ შეუძლია. თუ არ მხოლოდ გონებაში ან სულში. აქედან მე გამომყავს არა ის, რომ მათ რეალური არსებობა არა აქვთ, არამედ ის, რომ მხედველობაში ვლებულთ რა ჩემი აზრისაგან მათ დამოუკიდებლობას და მათ არსებობას, რომელიც განსხვავებულია ჩემს მიერ აღქმულისაგან, უნდა არსებობდეს რომელიმე სხვა სულში, რომელიც ისინი არსებობენ. როგორც უეჭველია, ამგვარად, რომ გრძნობადი სამყარო რეალურად არსებობს, ასევე არ შეიძლება იმაში დაქვევბაც. რომ არსებობს უსასრულო, ყველგან მყოფი სული, რომელიც მას შეიცავს თავის თავში და ინარჩუნებს“<sup>81</sup>.

ბერკლის ამ კონცეფციის ანალოგიურ შეხედულებას იზიარებს ფრანგი რევიზიონისტი ა. ლეფევრი, როცა უარყოფს ყოველი ცნობიერების გარეშე საგნების არსებობას. აღიარებს რა „სუბიექტისა და ობიექტის უწყვეტი ურთიერთმოქმედების“ მცდარ თეზისს, ა. ლეფევრი წერს: არ შეიძლება ვუარყოთ „ჩემს გარეშე ამ ხის არსებობა“, მაგრამ „შეუძლია თუ არა მას ყოველი ცნობიერების გარეშე არსებობა. ეს უკვე სხვა საკითხია“<sup>82</sup>. ვ. ლენინის მიერ „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ განვითარებული მოძღვრება ყოველი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად საგნების არსებობის შესახებ დღესაც წარმატებით შეიძლება იქნას გამოყენებული ა. ლეფევრის აღნიშნული თვალსაზრისისა და სხვა თანამედროვე რევიზიონისტების ანალოგიურ მცდარ შეხედულებათა წინააღმდეგ.

აღიარებს რა ადამიანის მიერ აღქმული საგნების ან წარმოდგენების ღვთიურ სულში არსებობას, ბერკლი აღნიშნავს: ცხადია, რომ საგნები, რომლებსაც მე აღვიქვამ, არიან ჩემი საკუთარი წარმოდგენები და რომ არავითარი წარმოდგენა არ შეიძლება სხვანაირად არსებობდეს თუ არ გონებაში. არანაკლებ ცხადია, რომ ეს წარმოდგენები, ან ჩემს მიერ აღქმული საგნები — თვითონ ან მათი პირველსახეები — ჩემი სულისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ, რადგან ვიცით, რომ მე არ ვარ მათი შემოქმედი, ამიტომ ჩემს განკარგულებაში არაა ჩემი სურვილით განვსაზღვრო, როგორი კერძო წარმოდგენები წარმოიშვან ჩემში, როგორც კი თვალს გავახეღ და ყურს გავამახვილებ. ამიტომ ისინი

<sup>81</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 60.

<sup>82</sup> Против современного ревизионизма в философии и социологии, стр. 115.

უნდა არსებობდნენ რომელიმე სულში, ვისი ნებითაც მე ისინი მეკ-  
ლინებიან<sup>83</sup>. როგორც ვხედავთ, ბერკლი აღიარებს გრძნობადი საგნე-  
ბის არსებობას ჩვენი სულის გარეშე. მაგრამ ამასთან გრძნობადი საგ-  
ნები, მისი აზრით, ისევე ჩვენი საკუთარი წარმოდგენებია. ამიტომ  
ბერკლი აქ წინააღმდეგობაში ვარდება, რადგან ყოვლად შეუძლებე-  
ლია, რომ ჩვენი საკუთარი წარმოდგენები ჩვენი სულის გარეშე და მის-  
გან დამოუკიდებლად არსებობდნენ. ავითარებს რა „ტრაქტატში“ მო-  
ცემული მოძღვრებისაგან განსხვავებულ კონცეფციას, „სამ ღიალოგ-  
ში“ ბერკლი ცნობს ღმერთის სულში საგანთა არსებობას და ღვთიური  
აღქმისა და საგნის იგივეობის თვალსაზრისზე დგება.

ბერკლი წერს: სადავო პუნქტი ჩემსა და მატერიალისტებს შორის  
იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ აქვთ თუ არა საგნებს ამა თუ იმ პი-  
რის გონების გარეშე ნ ა მ დ ვ ი ლ ი არსებობა. არამედ იმაში, აქვთ  
თუ არა მათ ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი არსებობა, რომელიც განსხვავებუ-  
ლია იმისაგან, რომ ისინი ღმერთის მიერ აღიქმებიან და გარეშენი  
არიან ყოველი გონების მიმართ<sup>84</sup>. ამრიგად, ბერკლი საგანთა არსებო-  
ბას ძირითადად ღმერთის აღქმებზე ამყარებს. ვარნოკი აღნიშნავს:  
„ღმერთის აღქმისა და ღმერთის ნებელობისადმი მიმართვის გარეშე  
ბერკლის თეორია (ყოველ შემთხვევაში მისი საკუთარი თვალსაზრისის  
მისედვით) უსაფუძვლო იქნებოდა“<sup>85</sup>.

ბერკლის კონცეფციით, საგნები უწყვეტად არსებობენ, იმიტომ  
რომ ისინი ღმერთის განუწყვეტელი აღქმის ობიექტებს წარმოადგე-  
ხენ. ამ საკითხის შესახებ ბ. რასელი წერს: ბერკლი ამტკიცებდა, რომ  
მატერიალური საგნები არსებობენ მხოლოდ აღქმისას. „შეკამათებაზე,  
რომ ამ შემთხვევაში, მაგალითად, ხე არსებობას შეწყვეტდა, თუ არა-  
ვინ არ დაინახავდა მას, ის უპასუხებდა, რომ ღმერთი ყოველთვის  
აღიქვამს ყოველივეს, ღმერთი რომ არ არსებულაყო, მაშინ მას, რა-  
საც ჩვენ მატერიალურ ობიექტებად ვთვლით, ნანტომისებური არსე-  
ბობა ექნებოდა, უეცრად წარმოიშობოდა რა იმ მომენტში, როდესაც  
ჩვენ მათ ვხედავთ, მაგრამ უკვე დადგინდა ისე, რომ ღმერთის აღქმის  
შეოხებით ხეებიც, კლდეებიც და ქვებიც არსებობენ ისე განუწყვეტ-  
ლივ, როგორადაც საღი აზრი ფიქრობს. ეს, მისი შეხედულებით, სა-  
ფუძვლიან არგუმენტს წარმოადგენს ღმერთის არსებობის სასარგებ-  
ლოდ“<sup>86</sup>.

მართლაც, ბერკლის კონცეფციით, საგნები აღამიანთა „მიერ მა-

<sup>83</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 85.

<sup>84</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 90—91.

<sup>85</sup> G. I. W a r n o c k, Berkeley, p. 128.

<sup>86</sup> Б. Р а с с е л, История западной философии, стр. 666.

თი აღქმის მომენტთა შორის“ ღვთიურ სულში განაგრძობენ არსებობას. ასე შემოიტანა ბერკლიმ თავის ფილოსოფიაში ღმერთის ცნება, რაც ეწინააღმდეგება მის სუბიექტურ-იდეალისტურ მოძღვრებას.

ამრიგად, ბერკლი ღვთიურ აღქმასთან ერთად, ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიუხედავად, ადამიანურ აღქმასაც ემყარება. ამ უკანასკნელის მეოხებით იგი სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებზე რჩება. მაგრამ ღმერთის ობიექტური არსებობის აღიარებით და სამყაროსა და მასში არსებული საგნების ღვთიურ წარმოდგენებად გამოცხადებით იგი ობიექტური იდეალიზმისაკენ იხრება.

აღნიშნული საკითხის შესახებ ვ. ლენინი წერს: „ბერკლის „იდეები“ გამოპყავს ღვთაების ზემოქმედებიდან ადამიანის გონებაზე და ამრიგად იგი ობიექტურ იდეალიზმს უახლოვდება: სამყარო ჩემი წარმოდგენა კი არ ყოფილა, არამედ ერთი უზენაესი სულიერი მიზეზის შედეგი“<sup>87</sup>.

ასე გამოიყენა ბერკლიმ ემპირისტული სუბიექტურ-იდეალისტური პრინციპი — „არსებობა არის აღქმულად ყოფნა“ — თავისი ძირითადი მიზნის—ღმერთის არსებობის დასასაბუთებლად, რაც მთელი მისი ფილოსოფიის ლეიტმოტივს წარმოადგენს. ამასთან დაკავშირებით პროფ. კ. ბაქრაძე წერს: „ღმერთის ცნება არ არის შემთხვევითი ცნება ბერკლის ფილოსოფიაში... პირიქით, მისი მთელი მსჯელობა ისეა წარმართული, რომ მიიყვანოს მკითხველი ღმერთის არსებობის აღიარებამდე“<sup>88</sup>.

წინააღმდეგობა სუბიექტურ და ობიექტურ იდეალიზმს შორის შიგნიდან ანგრევს ბერკლის სუბიექტურ-იდეალისტურ ფილოსოფიას. ბერკლი თავისი სუბიექტივიზმით მიზნად ისახავდა დაემტკიცებინა სრულიად საწინააღმდეგო — ღმერთის ობიექტური არსებობა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ბერკლის ფილოსოფიას თავიდან ბოლომდე გასდევს შინაგანი წინააღმდეგობა, რაც თავის გამოხატულებას პოულობს სუბიექტურ და ობიექტურ იდეალისტურ მოძღვრებათა დაპირისპირებაში.

ბერკლი ერთი მხრივ საგანთა განუწყვეტელ არსებობას ასაბუთებს ღმერთის საშუალებით, ხოლო, მეორე მხრივ, საგანთა განუწყვეტელი არსებობის საფუძველზე ასკვნის ღმერთის არსებობის შესახებ, რაც მტკიცების მანკიერ წესს წარმოადგენს. იგი წერდა: მე უშუალოდ და აუცილებლად ვასკვნი ღმერთის არსებობის შესახებ იმ საფუძველზე, რომ ყველა გრძნობადი საგანი მან უნდა აღიქვას<sup>89</sup>. ამ

<sup>87</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 24.

<sup>88</sup> პროფ. კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი, თბ., 1965, გვ. 19.

<sup>89</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 60.

დებულების აზრი შემდეგში მდგომარეობს: რადგან ღვთიური აღქმის გარეშე საგნები განუწყვეტლად ვერ იარსებებენ, ისინი ღმერთ-მა უნდა აღიქვას, რათა უწყვეტად იარსებონ, ამიტომ ღმერთი არსებობს. „გრძნობადი საგნები, — განაგრძობს ბერკლი, — რეალურად არსებობენ, და თუ ისინი რეალურად არსებობენ, ისინი აუცილებლად აღიქმებიან უსასრულო სულის მიერ, ამიტომ უსასრულო სული ანუ ღმერთი არსებობს... უსასრულო სულის არსებობის შესახებ შეიძლება დავასკვნათ მხოლოდ გრძნობადი სამყაროს არსებობის საფუძველზე“<sup>90</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ბერკლი სხეულებრივი სამყაროს არსებობას ღვთიურ აღქმაზე ამყარებს, იგი პირდაპირ აღნიშნავს: ღმერთი „არაფერს არ აღიქვამს გრძნობებით“. ამიტომ ბერკლის მიმართ უნდა შევნიშნოთ: როგორ წარმოადგენენ საგნები ღვთიურ აღქმებს, როცა თვით ბერკლისვე თქმით „გრძნობადი საგნები შეიძლება აღქმული იქნან მხოლოდ გრძნობებით?“<sup>91</sup>.

ბერკლიმ დებულება — „არსებობა არის აღქმულად ყოფნა“ — იმის საფუძველზე მიიღო, რომ ადამიანისეული აღქმები და შეგრძნებები საგნებთან გააიგივა, მაგრამ შემდეგში სრულიად სხვა პოზიცია დაიკავა და აღიარა არა მარტო ადამიანის მიერ აღუქმელი საგნების არსებობა, არამედ ჩვენი აღქმებისა და საგნების განსხვავებაც, ამით მან სინამდვილეში უარყო თავისი ძირითადი პრინციპი — „არსებობა არის აღქმა“, — რადგან ეს დებულება არა ღვთიურ, არამედ ადამიანურ აღქმას ემყარება.

მხედველობაში აქვს რა ღმერთის არსებობის აღიარებით ბერკლის მიერ სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპების ლალატი, პროფ. გეორგ მენდელ წერს: ბერკლი არ დარჩა ბოლომდე თვით მის მიერ ჩამოყალიბებული პრინციპების ერთგული. მაგრამ როგორ შეიძლება ადამიანმა დადებითი შეფასება მისცეს იმ ფილოსოფიას, რომლის შემოქმედი მისი ძირითადი პრინციპების ერთგული არ რჩება?<sup>92</sup>

ვ. ლენინი გვასწავლის, რომ სუბიექტური იდეალისტები თავს ვერ აღწევენ სოლიფსიზმს, „თუ აშკარა ლოგიკური უაზრობანი არ ჩაიღიანეს“<sup>93</sup>.

მართლაც, ბერკლიმ სოლიფსიზმს, ე. ი. მხოლოდ შემმეცნებელი სუბიექტის არსებობის აღიარებას თავი იმით დააღწია, რომ ცნო სამ-

<sup>90</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 61.

<sup>91</sup> ი კ ვ ე, გვ. 98, 36.

<sup>92</sup> G e o r g e B e r k e l e y, Drei Dialoge, mit Einleitung und Anmerkungen neue herausgegeben von George Mende, s. 35.

<sup>93</sup> ვ. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 38.



ყაროში ღმერთის ობიექტური არსებობა, რაც მისი სუბიექტური იდე-  
ალიზმის პრინციპების მიხედვით აშკარა ლოგიკურ უაზრობას ნიშ-  
ნავს. თუ რაიმეს არსებობა მის აღქმადობაში მდგომარეობს, როგორც  
ამას ბერკლი ამტკიცებს, მაშინ ვერაფერს ვერ ვიტყვით ღმერთის არ-  
სებობის შესახებ, რადგან იგი აღქმის ობიექტს არ წარმოადგენს.

შიაჩნია რა ყველა საგანი და მთელი სამყარო ღმერთის სულში  
არსებულად, ბერკლი როგორც „ტრაქტატში“, ისე „სამ დიალოგში“  
ძრავალგზის იმეორებს წმინდა წერილიდან მოტანილ ადგილს: „ჩვენ  
ვცნობობთ, ვმოდჩაობთ და ვარსებობთ ღმერთში“<sup>94</sup>. ბერკლი ხში-  
რად ამბობს, რომ გრძნობადი საგნები, ღვთიურ სულში არსებობენ.  
ამასთან, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბერკლის აზრით, უსასრულო.  
ყველგან მყოფი სული თავის თავში შეიცავს და ინარჩუნებს გრძნო-  
ბად სამყაროს. ამ დებულებებმა ზოგიერთ მკვლევარს საფუძველი მის-  
ცა აზრი გამოეთქვა ბერკლის სათანადო გამოთქმების პანთეისტური  
ხასიათის შესახებ.

რიპარდ ფალკენბერგი წერს: ზოგიერთი პანთეისტური გადაკვრით  
გამონათქვამი „ნამდვილად არის ბერკლთან“<sup>95</sup>.

მართალია, ბერკლის თვალსაზრისით, ყველა გრძნობადი საგანი და  
მთელი სამყარო ღმერთში არსებობს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ჩვენ  
მას პანთეისტად ვერ გამოვაცხადებთ, რადგან ბერკლის კონცეფციის  
მიხედვით გამორიცხულია ღმერთისა და სამყაროს იგივეობა, რაც პან-  
თეიზმის არსებას წარმოადგენს.

ეხება რა აღნიშნული საკითხის გარკვევას, ა. ლასი წერს: ბერკლის  
იმატერიალიზმი არ წარმოადგენს პანთეიზმს. ბერკლის სწამდა გრძნო-  
ბადი სამყარო, რომელიც მისი გაგებით არის სხვა, ვიდრე ღმერთი, მას  
არ შეეძლო დაეშვა. ან ესწავლებინა, რომ ყველაფერი არის ღმერთი.  
ან რომ ღმერთი არის ყველაფერი. ქრისტიანობის მსგავსად მას ღმერ-  
თი შიაჩნდა, როგორც ყველგან მყოფი, ყველაფრის შემქმნელი და  
ყველაფერში არსებული. ის იყო პანენთეისტი, მაგრამ არა პანთეისტი<sup>96</sup>.

ბერკლი აღიარებდა პასიურ და ბოლოვადი საგნების არსებობას.  
რომლებიც, მისი კონცეფციით, რადიკალურად განსხვავდება აქტიურ  
და უსასრულო ღვთაებრივი სულისაგან, ამიტომ ბერკლი ვერ დაუშვებ-  
და მათ იგივეობას. ამასთან, ბერკლის შეხედულებით, ღმერთი არა მარ-

<sup>94</sup> Б е р к л и. Трактат, стр. 110, Три разговора, стр. 63, 92.

<sup>95</sup> Р и х а р д Ф а л ь к е н б е р г, История новой философии, М., 1910,  
стр. 175.

<sup>96</sup> А. L u c e. Berkeley's Immaterialism, p. 22. რანესის ფილოსოფიურ  
ლექსიკონში პანენთეიზმის შემდეგ ეტიმოლოგიურ განმარტებას ეკითხულობთ: Panen-  
theism-gr. pan—ყველაფერი, theos—ღმერთი, en-ში, ე. ი. ყველაფერი ღმერთში.

ტო შეიცავს გრძნობად სამყაროს, არამედ მოიცავს კიდევ მას. ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ბერკლი ონტოლოგიაში პანენთეისტი და არა პანთეისტი.

ამასთან ბერკლი არც პანთეისტიკისტია, რადგან პანთეისტიზმის ძიხედვით ყველაფერი არის სული. ხოლო ბერკლი სულებს გარდა ცნობს მათგან პრინციპულად განსხვავებულ გრძნობად საგანთა არსებობას.

## 5. უმეცნების სხვა საკითხები

ბერკლი არსებულისა და აღქმულის განსხვავებაში უნდავს არა მარტო ათეიზმის, არამედ გნოსეოლოგიური სკეპტიციზმის სათავესაც. ხოლო აღქმულისა და არსებულის განსხვავებას კი, მისი აზრით, შეიცავს ასახვის თეორია, რაც მას ყოფიერების გაორებად მიაჩნია. ასახვის თეორიის უარყოფის საქმეში იგი რამდენადმე დეკარტის კონცეფციას ემყარება. მთავარი და ყველაზე უფრო ჩვეულებრივი შეცდომაა, — წერს დეკარტი, — იმის ფიქრი, რომ ჩემში არსებული იდეები ემსგავსებიან ან შეეფარდებიან ჩემს გარეშე არსებულ საგნებს. იდეები შეცდომისათვის საბაბს არ მომცემდა, თუ მე იდეებს შევხედავდი მხოლოდ როგორც ჩემი აზრის სახეცვლილებას ან ფორმას და არ მოვისურვებდი მათ დაყენებას რომელიმე გარეგან საგანთან მიმართებაში<sup>97</sup>. იდეა რომ გარე საგნიდან მოდის, — აღნიშნავს დეკარტი, — დამაჯერებლად არ მიმაჩნია, რადგან ძილის დროს ეს იდეები ჩნდებიან ჩემში იმ საგანთა დაუხმარებლად, რომელთაც ისინი წარმოადგენენ<sup>98</sup>. საგნების საფუძველზე იდეათა წარმოშობას დეკარტი იმ „არკუმენტი“ უარყოფს, რომ, თითქოს, თავისი ბუნებით პასიურ მატერიალურ სხეულებს არ შეუძლიათ ზემოქმედება მოახდინონ სულზე და იქ იდეები წარმოშვან. იდეების გამომწვევ მიზეზად დეკარტი ლმერთს თვლის.

უარყოფს რა საგნებისაგან იდეების წარმოშობას და უკანასკნელთა მსგავსებას პირველუბთან (იგი მათ იგავეობას; აღიარებს), ბერკლი წერს: „ჩვენ ჩავარდნილი ვიყავით ფრიად სამიშ დაბნეულობაში შეგრძნებადი საგნების — გონებრივისა სულში და რეალურისა სულის გარეშე ორგვარი არსებობის ვარაუდით. რის შედეგადაც არამოაზროვნე საგნები აღიარებული იყო ბუნებრივი არსებობის მქონეებად თავისთავად, რომლებიც განსხვავებულია სულების მიერ მათი აღქმისაგან. ეს შეხედულება პირდაპირ გზას ხსნის სკეპტიციზმისაკენ, რადგან სანამ აღამიანები ფიქრობენ, რომ რეალური საგნები სულის გარეშე

<sup>97</sup> რ ე ნ ე დ ე კ ა რ ტ ი, მეტაფიზიკური განაზრგბანი, თბილისი, 1955, გვ. 30.

<sup>98</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 33.

არსებობენ და რომ მათი ცოდნა რეალურია მხოლოდ იმდენად. რამდენადაც ის რეალურ საგნებს შეესაბამება, მანამდე აღმოჩნდება, რომ არ შეიძლება დამტკიცებული იქნას არსებობს თუ არა საერთოდ რაიმე რეალური ცოდნა. ვინაიდან როგორ შეიძლება გავი-კოთ, რომ აღქმული საგნები შეესატყვისება აღუქმელ ან სულის გა-რეშე არსებულ საგნებს?<sup>99</sup>

მაგრამ მარქსისტულ-ლენინური შემეცნების თეორიის მიხედვით ამ შესატყვისობის კრიტერიუმს პრაქტიკა წარმოადგენს. ვ. ლენინი ფ. ენგელსის დებულებებზე დამყარებით ასაბუთებს, რომ ჩვენი შეგრ-ძნებების, აღქმებისა და წარმოდგენების საგნებთან შესატყვისობას პრაქტიკა ადასტურებს. ფ. ენგელსი ნაშრომის — „სოციალიზმის გან-ვითარება უტოპიიდან მეცნიერებისაკენ“ — ინგლისური გამოცემის შესავალში აღნიშნავს: „იმ მომენტში, როდესაც ჩვენს სასარგებლოდ ვაქცევთ... ნივთებს ჩვენ მიერ მათში აღქმული თვისებების თანახ-მად, — შეუცდომელ გამოცდას ვუკეთებთ ჩვენს გრძნობად აღქმათა სისწორეს, თუ უსწორობას. თუ ეს აღქმანი უსწორონი იყვნენ, ჩვენი მსჯელობაც მოცემული ნივთის გამოსადეგობის შესახებ უსწორო უნ-და იყოს, და ჩვენი ამ ნივთის გამოყენების ყოველგვარი ცდა აუცი-ლებლად მარცხით დამთავრდება, ხოლო თუ მიზანს ვაღწევთ, თუ ჩვენ ვხედავთ, რომ ნივთი შეესაბამება ჩვენს წარმოდგენას მასზე, რომ იგი ასრულებს იმას, რისთვისაც ჩვენ ის გამოვიყენეთ. მაშინ ეს იქნება იმის დადებითი დამამტკიცებელი საბუთი, რომ ამ ფაჩვლებში ჩვენი აღქმანი ნივთისა და მისი თვისებებისა შეესაბამება ჩვენს გარეშე არ-სებულ სინამდვილეს“<sup>100</sup>.

ვ. ლენინის აზრით. ადამიანის პრაქტიკული წარმატებანი ამტკი-ცებს, რომ ჩვენი წარმოდგენები შეესაბამებიან იმ საგნების ობიექტურ ბუნებას, რომელთაც ჩვენ აღვიჭვამთ. ასევე „ბუნებაზე ბატონობა, რაც კაცობრიობის პრაქტიკაში მყლავნდება, იმის შედეგია, რომ ბუნების პროცესები და მოვლენები ობიექტურად სწორად აისახება ადამიანის თავში“<sup>101</sup>. ადამიანს შეგრძნებები რომ ობიექტურად სწორ წარმოდგე-ნებს არ აძლევდეს თავისი გარემომცველი სინამდვილის შესახებ, მა-შინ „ადამიანი ბიოლოგიურად ვერ შეეგუებოდა გარემოს“<sup>102</sup>. მართ-ლაც, ადამიანს რომ შესატყვისი შეგრძნებები და წარმოდგენები არ გააჩნდეს თავისი გარემომცველი საგნების შესახებ, მაშინ იგი გარე-

<sup>99</sup> Б е р к л и. Трактат. стр. 123—124.

<sup>100</sup> ვ. მ ა რ ქ ს ი, ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩული ნაწერები ორ ტომად. ტ. II, 1950, თბ., გვ. 109.

<sup>101</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 168.

<sup>102</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 235, 220.

მომი ვერც სწორ ორიენტირებას შეძლებდა და სათანადოდ ვერც თავის ცხოვრებისეულ და ვიტალურ მოთხოვნებს დაიკმაყოფილებდა.

აღნიშნულიც საკმაო იმისათვის, რათა არასწორად იქნას მიჩნეული ბურჟუაზიული ფილოსოფოსის — ალბერტ ლევის მიერ ვ. ი. ლენინის ის კრიტიკა, თითქოს, „პრაქტიკა აშკარად არადამარწმუნებელი“ იყოს, როგორც შემეცნების თეორიის კრიტერიუმში და თითქოს „პრაქტიკისადმი მიმართვა“ ეშმაკურ არგუმენტს წარმოადგენდეს<sup>103</sup>.

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით, პრაქტიკა ჩვენი შემეცნების მდიდარი წყარო და კრიტერიუმია. თავისი საწარმოო-პრაქტიკული საქმიანობის საფუძველზე ადამიანი არა მარტო უფრო-დაუფრო ღრმად იმეცნებს საგნებსა და მოვლენებს, არამედ ბუნების შესახებ თავისი ცოდნის სისწორის შემოწმებასაც ახდენს: ამიტომ აშკარად მცდარია ა. ლეფვერი, როცა იგი „მარქსიზმისა და ფილოსოფიის კრიზისზე“ ლაპარაკობს და ამ მითიური კრიზისიდან გამოსავალს ხედავს პრაქტიკასთან კავშირისაგან დიალექტიკური მატერიალიზმის განთავისუფლებაში<sup>104</sup>.

ბერკლი ცდებდა, როდესაც მატერიალისტების მისამართით საგნის ორგვარი არსებობის შესახებ ლაპარაკობს, რადგან გონებაში საგანი ვერ არ არსებობს, არამედ მისი სახე, სურათი, რომელიც მხოლოდ ჰგავს მის შესატყვის საგანს. ამასთან არ არსებობს ცოდნა თავისთავად, იგი ყოველთვის საგნის ცოდნაა, ამიტომ არ შეიძლება ის თავის შესატყვის საგანს არ შეესაბამებოდეს.

ბერკლი ებრძვის საგნებისა და მათი გონებისეული სახეების არსებობის ლოკისეულ მატერიალისტურ თეორიას, რომელშიც იგი სინამდვილის გაორებას ხედავს. „ბერკლის მიანია, რომ სამყაროს ლოკისეული სურათი აბსურდულ და სრულიად ზედმეტ დუბლიკაციას წარმოადგენს“<sup>105</sup>. მაგრამ ფაქტიურად თვითონ ბერკლი აორებს სინამდვილეს, როცა საგანთა არქეტიპულ ანუ მარადიულ და ამისაგან განსხვავებულ ექტიპალურ ანუ ბუნებრივ არსებობას აღიარებს.

ბერკლი საგანთა არქეტიპული არსებობის ქვეშ გულისხმობს ღვთიურ სულში ამ საგანთა იდეების მარადიულ არსებობას, ხოლო ექტიპალურად კი თვლის დროში შექმნილ ბუნებრივ საგნებს.

ბერკლი აღქმის ობიექტებად ისევ ჩვენს საკუთარ შეგრძნებებს, იდეებსა და წარმოდგენებს თვლის, მაგრამ აღქმის ობიექტებად ისევ ჩვენი საკუთარი შეგრძნებების, იდეებისა და წარმოდგენების გამო-

<sup>103</sup> Albert William Lewis, philosophy and the modern World, Indiana University Press, 1959, p. 213.

<sup>104</sup> Против современного р визионизма в философии и социологии, стр. 24.

<sup>105</sup> G. I. Warnock, Berkeley, p. 102.

ცხადება ფაქტიურად უარყოფს საგანთა შემეცნებას და მათ არსებობასაც კი, რადგან თუ ჩვენ მხოლოდ ჩვენს საკუთარ იდეებს, შეგარძნებებსა და წარმოდგენებს აღვიქვამთ, მაშინ საიდან გვეცოდინება თვით საგნების არსებობა ან ის, რომ ჩვენი შეგარძნებები, იდეები და წარმოდგენები საგნებს შეესატყვისებიან და ცოდნას გვაძლევენ მათ შესახებ?

როგორც ქვემოთაც ვნახავთ, ბერკლი ფიქრობს, რომ ჩვენში შეგარძნებებს ღმერთი იწვევს. ხოლო ამ კონცეფციის თანახმად, საგნები არასაპირო და ზედმეტი ხდება. თუმცა ბერკლი „სამ დიალოგში“ არ უარყოფს ადამიანის სულის გარეშე საგნების არსებობას.

მართალია, ბერკლი, როგორც ემპირისტი შეგარძნებათა მონაცემებს ემყარება, მაგრამ შეგარძნებანი მიაჩნია თვით აღქმის საგნებად და უარყოფს, რომ შეგარძნებანი ობიექტურად არსებულ საგანთა სახეებს წარმოადგენს.

ბერკლის აზრით, იდეები არათანდაყოლილია და მთლიანად ცდადანაა მიღებული. მაგრამ ადამიანის სული მაინც ლოკისეულ „fabula in sa“-ს არ წარმოადგენს, რადგან მასში იმთავითვე არსებობს ზოგიერთი ისეთი ცნება. რომლებიც ცდაში არ გვეძლევიან, მაგალითად: ყოფიერების, მშვენიერების, სიკეთის, მსგავსების, თანაბრობის ცნებები. მაგრამ ბერკლის მისამართით უნდა შევნიშნოთ, რომ აღნიშნულ ცნებათა ცდაში მოუტეებლობის საფუძველზე მათ თანდაყოლილობაზე ვერ ვილაპარაკებთ, რადგან ისინი სინამდვილეში გონების აბსტრაქტული მოქმედების გზითაა მიღებული, რასაც, რა თქმა უნდა, ბერკლი. როგორც ნომინალისტი ვერ გაიზიარებს.

ბერკლი აღიარებს შემეცნებას „შეგარძნებების საშუალებით, ან დასკვნათა დახმარებით შეგარძნებების საფუძველზე“. რადგან ბერკლის საგანი შეგარძნებად თვისებათა კომბინაციად მიაჩნია, ამიტომ იგი უარყოფს შეგარძნებებისათვის მიუწვდომელ საგნისეულ არსებას. ბერკლის აზრით, საგნის არსება „ფიქციაა, რომელიც ჩვენი გონებითაა შექმნილი“. ბერკლის მიხედვით, ჭეშმარიტება შეგარძნებათა საშუალებით ძეღავნდება. მისი თვალსაზრისით, რასაც უშუალოდ ვერ აღვიქვამთ, მას ვერც გონებით აღვიქვამთ. ამასთან დაკავშირებით ჰეგელი წერს: „ემპირიზმი, ნაცვლად იმისა, რომ ჭეშმარიტი თვით აზრებში ეძებოს, ცდილობს იგი ცდიდან... მიიღოს“<sup>106</sup>.

როგორც ვნახეთ, ბერკლის „ტრაქტატის“ ამოსავალი საწყისების თანახმად უარყოფილია საგნებისა და მათი თვისებების ადამიანისაგან დაშორებული არსებობა, რადგან, ბერკლის კონცეფციით, ისინი ადამიანის სულის გარეშე არ არსებობენ. მაგრამ „სამი დიალოგის“ მი-

<sup>106</sup> ქ ვ ე ლ ი. ლოკის მეცნიერება, თბილისი, 1962, გვ. 115.

ხედვით ბერკლიმ არსებობა ღვთიურ აღქმასთან გააიგივა, ამით, თითქოს, სხეულთა რეალური არსებობა აღიარა, რამდენადაც ისინი ადაშიანთა სულის გარეშე არსებულად ცნო. ეს ერთგვარად ლეკარტის მეტოღურ სკეპტიციზმს ჰგავს.

ჰილასი ასე მიმართავს ფილონუსს: შენ გამოდინარ იგივე საწყისებიდან, რომელთაგან ჩვეულებრივ გამოდიან აკადემიკოსები, კარტეზიანელები და მათი მსგავსი მიმართულებანი და ღიღნანს ამას ისედასახე ჰქონდა, თითქოს შენ იცავ მათ ფილოსოფიურ სკეპტიციზმს, მაგრამ შემდეგში შენი დასკვნები პირდაპირ მათი დასკვნების საწინააღმდეგოა. ერთიდაიგივე საწყისებს, — უპასუხებს ჰილასს ფილონუსი, რომლებსაც, ერთი შეხედვით სკეპტიციზმისაკენ მიუყვართ, განსაზღვრულ წერტილთან მისვლისას. ადაშიანი მიჰყავს უკანვე, საღი აზრისაკენ<sup>107</sup>.

მართალია, ლეკარტი და ბერკლი, როგორც საპირისპირო გნოლოგიური მიმართულების წარმომადგენლები, ურთიერთგანსხვავებული პრინციპებიდან გამოდიან: ლეკარტი აზროვნებიდან, ბერკლი აღქმიდან, მაგრამ მათი შეთოდები ერთმანეთს ემსგავსებიან იმ მხრივ, რომ ისინი მიზნად ისახავენ არსებულის დამტკიცებას ფსიქიკური უნარებიდან რეალობისაკენ წასვლის გზით. ხოლო „აზრისა და შეგრძნებებისაგან საგნებისაკენ“ წასვლას ვ. ლენინი იდეალისტურ ხაზად თვლის<sup>108</sup>.

ლეკარტის დებულება — „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“ — ბერკლთან შეცვლილია პრინციპით — „არსებობა არის აღქმა“. ლეკარტი, როგორც რაციონალისტი, „მე“-ს და, საბოლოო ანგარიშით, მთელი რეალობის არსებობის დასამტკიცებლად აზროვნებიდან გამოდის. ხოლო ბერკლი, როგორც ემპირისტი არსებულის დასასაბუთებლად აღქმას ემყარება.

ლეკარტი „მე“-ს არსებობას აზროვნებას უკავშირებს. „ჩვენ ვარსებობთ მხოლოდ იმიტომ, — აღნიშნავს ლეკარტი, — რომ ჩვენ ვაზროვნებთ“<sup>109</sup>. ლეკარტის შეხედულებით „მე“ არსებობს მხოლოდ მანამდე, სანამ აზროვნებს. „მე ვარ, მე ვარსებობ — ეს ცხადია, მაგრამ რამდენი ხნის განმავლობაში? სანამ ვაზროვნებ“<sup>110</sup>. ბერკლი, პირიქით, არსებობას აღქმას უკავშირებს და საგნები არსებულად მიაჩნია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი აღიქმებიან. ამასთან საგანთა

<sup>107</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 126.

<sup>108</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 38.

<sup>109</sup> Р е н е Д е к а р т, Избранные произведения, М., 1950, стр. 429.

<sup>110</sup> რ ე ნ ე ლ ე კ ა რ ტ ი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, გვ. 14.

განუწყვეტელ არსებობას, ბერკლის აზრით, განაპირობებს მათი განუწყვეტელი აღქმა.

მხედველობაში აქვს რა ბერკლის ამ თვალსაზრისის ანალოგიური ავენარიუსის კონცეფცია პრინციპული კოორდინაციის ანუ „მე“-საგან გარემოს განუყოფელი არსებობის შესახებ, ვ. ლენინი აღნიშნავს: „იდეალისტი უარყოფს ფიზიკურის ყოფიერებას ფსიქიკისაგან დამოუკიდებლად“<sup>111</sup>.

დეკარტი გარე სამყაროს უეჭველი არსებობის დასამტკიცებლად ჯერ მოაზროვნე „მე“-ს დადგენიდან გამოდის, აქედან ღმერთის არსებობის დამტკიცებამდე მიდის, ხოლო ღმერთის არსებობის საფუძველზე კი — საგანთა არსებობის უეჭველობამდე. ახასიათებს რა თავის მეტოდურ სკეპტიციზმს, რ. დეკარტი წერს: ვინც ყველაფერში დაეჭვებას დაიწყებდა, შეუძლებელია დაეპყებულყო რომ თვითონ ის არსებობს იმ დროს, როდესაც ექვობს. ვინც ასე მსჯელობს და არ შეუძლია დაეჭვდეს თავის თავში, თუმცა ექვობს ყველა დანარჩენში, თავად არ წარმოადგენს იმას. რასაც ჩვენს სხეულს ვუწოდებთ, არამედ არის ის, რასაც ჩვენ ჩვენი სულის ან ცნობიერების სახელს ვარქმევთ. ამ ცნობიერების არსებობა მე მივიღე პირველ საწყისად, რომლისგან ვამოვიყვანე ყველაზე ნათელი შედეგი, სახელდობრ, რომ არსებობს ღმერთი — სამყაროში ყველა არსებულის შემოქმედი. და რადგან ის არის ყველა ქეშმარიტებათა წყარო, ამიტომ მას ჩვენი განსჯა თავისი ბუნებით ისეთად არ შეუქმნია, რომ საგანთა შესახებ მსჯელობაში მოვეტყვილებინეთ“<sup>112</sup>.

მოაზროვნე საგნის არსებობის საფუძველზე ღმერთის არსებობის დამტკიცებისას დეკარტი აღნიშნავს: „მე“ ვარ საგანი, რომელიც აზროვნებს და რომელსაც თავის თავში აქვს ღმერთის იდეა. როგორც არ უნდა იყოს ჩემი არსებობის მიზეზი, აუცილებლად უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს მიზეზიც არის აგრეთვე საგანი, რომელიც აზროვნებს, რადგან „მიზეზში იმდენი რეალობა მაინც უნდა იყოს, რამდენიც შედეგშია“. ამ მოაზროვნე საგანს თავის თავში აქვს ყველა იმ სისრულის იდეა, რომელსაც მე ღმერთს მივაწერა“<sup>113</sup>. „დამტკიცია“ რა მოაზროვნე „მე“-ს არსებობიდან გამოვლით ღმერთის არსებობა, დეკარტი შემდეგ ღმერთის საფუძველზე ასკვნის საგანთა არსებობის შესახებ. დეკარტი წერს: ღმერთი ჩვენ არ გვატყვილებს, ამიტომ ის გვაძლევს მიდრეკილებას ვიფიქროთ, რომ იდეები ნივთიერი საგნებიდან მოდიან და ეს საგნები არსებობენ“<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 175.

<sup>112</sup> P. D e k a r t, Избранные произведения, стр. 417.

<sup>113</sup> რ. დ ე კ ა რ ტ ი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, გვ. 47.

<sup>114</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 87.

ასევე ბერკლიც ღმერთის არსებობის საფუძველზე მიდის საგანთა განუწყვეტელი არსებობის დასაბუთებამდე. „სამ დიალოგში“ იგი საგნებს დროის ზოგიერთ შუალედში ადამიანის აღქმის გარეშე არსებულად აღიარებს. ხოლო რადგან, მისი კონცეფციით, საგნებს აღქმის გარეშე არსებობა არ შეუძლიათ, ამიტომ ისინი, ბერკლის აზრით, ადამიანური აღქმის მომენტთა შორის ღმერთის აღქმებს უნდა წარმოადგენდნენ, რათა განუწყვეტლად იარსებონ.

დეკარტის მიხედვით, მოაზროვნე „მე“-ს არსებობის ხანგრძლივობას განსაზღვრავს აზროვნების ხანგრძლივობა, ხოლო ბერკლის თანახმად საგანთა უწყვეტ არსებობას აღქმის უწყვეტობა განაპირობებს. დეკარტის კონცეფციით, „მე“ არსებობს მანამ, სანამ აზროვნებს, ბერკლის შეხედულებით კი საგნები მანამდე არსებობენ, ვიდრე აღქმის ობიექტებს წარმოადგენენ.

დეკარტი მოაზროვნე საგანს აზროვნებასთან აიგივებს, ხოლო ბერკლი აღქმად საგანს — აღქმასთან. ასეთია მოკლედ დეკარტისა და ბერკლის ძირითად პრინციპთა ურთიერთმიმართება.

ბერკლის კონცეფციით, ჩვენი შემეცნების საგნებია: იდეები და სულები. ბერკლი წერს: ადამიანის ცოდნა ბუნებრივად ორ სფეროდ იყოფა: იდეების ცოდნა და სულების ცოდნა. მაგრამ ბერკლი ადამიანის შემეცნების საგნად თვლის აგრეთვე იდეათა ანუ საგანთა შორის მიმართებებსაც. აღიარებს რა ადამიანის შემეცნების საგნებად იდეებს, სულებს და იდეათა შორის მიმართებებს, ბერკლი წერს: მე მიძახნია, რომ იდეები, სულები და მიმართებანი, თითოეული თავის გვარში, წარმოადგენენ ადამიანის შემეცნებისა და მეტყველების საგნებს. ამიტომ, — განაგრძობს ბერკლი, — ტერმინი იდეა არასწორად ფართოვდება ყოველივე იმის აღსანიშნავად, რაც ჩვენ შეიძლება ვიცოდეთ ან რის შესახებაც შეიძლება ცნება გვექონდეს<sup>115</sup>. ბერკლის აქ უპირველეს ყოვლისა მხედველობაში ჰყავს ლოკი, რომელიც შემეცნების ობიექტებად თვლიდა მხოლოდ იდეებს და მათ მიმართებებს. რაც შეეხება სულებს, რომლებიც ბერკლის შემეცნების ობიექტებად ესახებოდა, ლოკს შეუშემეცნებლად მიაჩნდა.

ბერკლი „ტრაქტატის“ ძირითადი ნაწილის პირველსავე პარაგრაფში ადამიანის ცოდნის საგნად თვლის ოთხგვარ იდეას: 1) ჩვენს შეგრძნებებში ნამდვილად აღბეჭდილი იდეები, ანუ გრძნობადი საგნები; 2) სულის მდგომარეობებზე და მოქმედებებზე დაკვირვების გზით აღქმული იდეები, რომლებიც იგივე რეფლექსიის იდეებია; 3) მეხსიერებისა და წარმოსახვის საფუძველზე წარმოშობილი იდეები; აქ ბერკლი გულისხმობს როგორც საგანთა და მოვლენათა გონებისეულ იდეებს,

<sup>115</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 127.



ისე ფანტაზიისა და სიზმრის იდეებს; 4) ისეთი იდეები, რომლებიც იდეათა შეერთების, დანაწილების და ა. შ. გზით მიიღება.

ბერკლის აზრით, სულები და იდეები ერთიდაიგივე წესით არ შეიმეცნება. ბერკლი წერს: ჩვენი სულები არ შეიძლება იმავე წესით იქნან შემეცნებელი, როგორც უგრძნობი, უმოქმედო საგნები, ე. ი. იდეების საშუალებით<sup>116</sup>. მაშასადამე, ბერკლის კონცეფციით საგნები იდეების გზით შეიმეცნება. გამოდის რომ იდეები იდეების გზით შეიმეცნება, რადგან, ბერკლის აზრით, საგნებიც ხომ იდეებია.

ბერკლის საგნების ანუ იდეების შემეცნება ძირითადად მათი არსებობის შემეცნებაზე დაჰყავს. ამიტომ მას არ ჰქირდება საგანთა ბუნების გამოკვლევა. „ბერკლის თვალსაზრისი იდეების შესახებ არ არის ისეთი თვალსაზრისი, რომელიც საგანთა ბუნების ახსნას მოითხოვდეს“<sup>117</sup>. მიაჩნია რა შემეცნების ძირითად მიზნად არა შესამეცნებელთა ბუნების გამოკვლევა, არამედ მათი არსებობის შემეცნება, ბერკლი არსებითად პასუხობს არა ლოკის კითხვას, „საიდან არიან მიღებული იდეები“, არამედ კითხვას — „სად იმყოფებიან ისინი“<sup>118</sup>.

ბერკლი, როგორც ვნახეთ, ადამიანის შემეცნების ობიექტებად თვლის ისევე ადამიანის შეგრძნებებს, იდეებსა და წარმოდგენებს, რათა იგი იუმის მოძღვრებას ამზადებს. ბერკლი „ხედვის თეორიაში“ წერს: ჩვენი გამოკვლევის საგანი იყო ის, რასაც ჩვენ ყოველთვის შევკვიდრდით დაეკვირდეთ თვით ჩვენში, ე. ი. ჩვენი საკუთარი იდეები<sup>119</sup>.

გამოდიოდა რა ბერკლიდან, იუმი არ აყენებდა საკითხს ობიექტურ რეალობასთან ცნობიერების დამოკიდებულების შესახებ. მისი აზრით, ჩვენს სულს არაფრის შემეცნება არ შეუძლია, გარდა თავისი საკუთარი აღქმებისა. ამიტომ, იუმის შეხედულებით, შეუძლებელია გავიგოთ მატერიალურ სამყაროსთან პერკეფციების კავშირი.

იუმი არ ირკვევს შეგრძნებათა წარმოშობა წყაროს. მისი აზრით, ჩვენს სულში შეგრძნებები უცნობი მიზეზისაგან ჩნდება. ამასთან როგორც თითონვე აღნიშნავს, მას პერკეფციათა ანუ აღქმათა წარმოშობა არ აინტერესებს. ამიტომ იუმი შეგრძნებებს განიხილავდა თავისთავად, მატერიალურ საგნებთან დამოკიდებულების გარეშე. ამრიგად, იუმი, ბერკლის მსგავსად უარყოფს ასახვის თეორიას. ყოველივე ამ და სხვა დებულებათა საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ბერკლიმ განმსაზღვრელი გავლენა მოახდინა იუმზე.

<sup>116</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 171.

<sup>117</sup> English philosophy by Thomas Forsyth, London, 1910, p. 64.

<sup>118</sup> B e r k e l e y, Hume and Kant, edited by T. Smith and M. Greene, Chicago, 1957, p. 3.

<sup>119</sup> B e r k e l e y, The Theory of vision..., 1733, p. 379.

ბერკლის მიხედვით, საგნები, როგორც პასიურნი, არ შეიძლება იდეების მიზეზი იყონ. ამასთან, მისი კონცეფციით, იდეები ხშირად სხეულთა ზემოქმედების გარეშე წარმოდგებიან. ემყარება რა სიზმრების დროს სხეულთა ზემოქმედების გარეშე იდეათა წარმოშობას, ბერკლი აღნიშნავს: ჩვენთვის დამახასიათებელია ყველა იდეები, რომლებსაც ჩვენ ვფლობთ, თუნდაც ჩვენს გარეშე არ არსებულებო მათი მსგავსი სხეულები. გარე სხეულთა ვარაუდი არაა აუცილებელი ჩვენი იდეების წარმოშობის ასახსნელად, რადგან ისინი ხშირად წარმოდგებიან და შეიძლება ყოველთვის წარმოდგენ გარე სხეულთა ზემოქმედების გარეშე<sup>120</sup>. მაგრამ სიზმრის მაგალითზე მითითება ვერ დაამტკიცებს იმას, რომ იდეები საგნებიდან არ არიან წარმოშობილნი. რადგან აღამიანი სიზმარში საგნებს კი არ ხედავს, არამედ საგანთა სახეებს. რომლებიც გარე სინამდვილის ზემოქმედებით არიან აღბეჭდილნი აღამიანთა ცნობიერებაში. სიზმრის ფაქტი, პირიქით, იმას ასაბუთებს, რომ აღამიანის გონებაში არსებული იდეები საგანთა საფუძველზეა წარმოშობილი, რაკი უარყოფილია იდეათა თანდაყოლილობა, რასაც ბერკლიც ეთანხმება. იდეათა საგნობრივ წარმოშობას ისიც ადასტურებს, რომ ჩვენ არ გავგაჩნია იმ რეალურ საგანთა იდეები, რომლებიც არ გვინახავს, არ გვსმენია, ან საერთოდ შეგარძნებაში არ მოგვცემია.

უარყოფს რა სხეულთა ზემოქმედების გზით იდეათა წარმოშობის ლოკისეულ მატერიალისტურ თეორიას, ბერკლი წერს: განფენილობა. ფიგურა და მოძრაობა არ შეიძლება ჩვენი შეგარძნებების მიზეზნი იყონ. ამიტომ უეჭველად ყალბია ვამტკიცოთ, თითქოს, შეგარძნებანი იწარმოებიან ძალებით, რომლებიც სხეულებრივ ნაწილაკთა ფიგურიდან, რიცხვიდან, მოძრაობიდან და სიდიდიდან გამოდიან<sup>121</sup>.

ბერკლის აზრით, იდეათა მიზეზი არის სულიერი სუბსტანცია, ანუ ღმერთი. ბერკლი „სამ დიალოგში“ წერს: ღვთიური სული „ყოველ მომენტში იწვევს ჩემში იმ გრძნობად შთაბეჭდილებებს, რომლებსაც მე აღვიქვამ“<sup>122</sup>.

თავის გვიანდელ ფილოსოფიურ ნაშრომში — „ჯაჭვში“ (Siris) ბერკლი იმ თვალსაზრისს ატარებს, რომ გრძნობადი სინამდვილე თავისთავად ქაოსს წარმოადგენს და მას მთლიანობას და წესრიგს აძლევს „ჩვენი პიროვნების იგივეობა“ ღვთიური სულის მარგანიზებელი მოქმედების საფუძველზე. ბერკლი „ჯაჭვის“ 295-ე პარაგრაფში აღნიშნავს: გრძნობადი საგნები იმყოფებიან განუწყვეტელ ცვლილე-

<sup>120</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 73.

<sup>121</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 79.

<sup>122</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 64.

ბაში და გადასვლებში, ისინი თავისთავად წარმოადგენენ ქაოსს. მაგრამ ჩვენი პიროვნების იგივეობა (უცვლელობა) წარმოადგენს საფუძველს ამ ქაოსის მთლიანობად, „სამყაროდ“ გადაქცევისათვის ამ ნაწილთა კავშირის, დამოკიდებულებისა და წესრიგის გზით, რაც მთლიანად სულის საქმეს წარმოადგენს. სული შეიცავს ყველაფერს და მოქმედებს ყველაფერზე, ის არის ერთიანობისა და იგივეობის, პარმონიისა და წესრიგის, არსებობისა და მდგრადობის წყარო. აქ შესაძლებელია რამდენადმე კანტის შემეცნების თეორიის საწყისები იქნას ამოკითხული.

შართალია, ბერკლი ნალბრანშის მსგავსად ფიქრობს, რომ ჩვენი შეგრძნებების მიზეზს ღმერთი წარმოადგენს, მაგრამ მისთვის მიუღებელია ნალბრანშის ის კონცეფცია, რომლის თანახმად, თითქოს, ჩვენ საგნებს ვხედავთ არა თავისთავად, არამედ იმის ჰერეტის გზით, რასაც ისინი წარმოადგენენ ღვთაების არსებაში<sup>123</sup>.

ბერკლის თვალსაზრისით, საგნებს ჩვენ იდეების გზით ვიმეცნებთ, სოლო მათ შორის არსებულ მიმართებებსა და სულებს — ცნების გზით. ბერკლი წერს: შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენ გვაქვს რაიმე ცოდნა ან ცნება ჩვენი საკუთარი გონების. სულების და მოქმედი არსებების შესახებ, რომლებზედაც, სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით, იდეები არ გავგაჩნია. ამგვარადვე ჩვენ ვიცით და გვაქვს ცნება საგნებსა ან იდეებს შორის მიმართებათა შესახებ, რომელი მიმართებანიც განსხვავდებიან თანაფარდი იდეებისა და საგნებისაგან, რამდენადაც უკანასკნელნი შეიძლება ჩვენს მიერ აღქმულნი იქნან პირველთა აღქმის გარეშე<sup>124</sup>. ცხადია, საგანთა შორის არსებული მიმართებანი იგივე არაა, რაც საგნები, მაგრამ ეს განსხვავება იმით კი არაა განსაზღვრული, რომ საგნების აღქმა მათ შორის არსებულ მიმართებათა გარეშე შეიძლება, არამედ გაპირობებულია მათ შორის არსებული ობიექტური ხასიათის განსხვავებით, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მიმართებათა არსებობა საგანთა არსებობაზეა დამოკიდებული და არა პირიქით. საგნებისა და მიმართებების განსხვავებას ბერკლი ხაზს უსვამს იმიტომ, რომ, მისი აზრით, მიმართებანი იდეებით არ შეიმეცნებიან, რადგან ისინი საგანთაგან განსხვავდებიან. მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ აღქმაში გვეძლევა არა მარტო საგნები, არამედ მათი შეგრძნებადი მიმართებანიც.

ბერკლის შეხედულებით, საგანთა მიმართებების ცოდნა ნიშნავს მათი ურთიერთშემოქმედების შემეცნებას. რადგან ყოველი მიმართება სულის მოქმედებას გულისხმობს, — აღნიშნავს ბერკლი, — ამიტომ:

<sup>123</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 176.

<sup>124</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 127.

შკაცრად რომ ვთქვათ, ჩვენ გვაქვს არა იდეა, არამედ უფრო ცნება საგანთა შორის მიმართების ან ურთიერთზემოქმედების შესახებ<sup>125</sup>.

ესაა, თითქმის, ყველაფერი, რასაც ბერკლი საგნების მიმართებათა შესახებ ლაპარაკობს. მას ამ საკითხზე მეტის თქმაც არ ჰქონდა. რადგან იგი საგანთა მიმართებების ან მათი ურთიერთზემოქმედების მიზეზად ღვთიურ სულს თვლის და არა თვით საგნებს, რომლებიც მას პასიურად და უმოქმედოდ ესახება.

ბერკლის აზრით, ადამიანის სული ან ადამიანის პიროვნება შეგრძნებებით არ აღიქმება, რადგან ის იდეა არ არის<sup>126</sup>.

ამგვარად, ბერკლის კონცეფციით, სულებისა და იდეათა მიმართებების შესახებ ჩვენ გვაქვს არა იდეები ან შეგრძნებანი, არამედ ცნებები; ბერკლის მიმართ უნდა შევნიშნოთ: შეუძლებელია რაიმეს რეალური ცნება გვექონდეს ცდისეულ მონაცემთა გარეშე, რადგან ცნებები „ცდის მონაცემების“ განზოგადებაა<sup>127</sup>.

ბერკლის კონცეფციით, სხვათა სულებს ჩვენ ვიმეცნებთ ჩვენი სულის ანალოგიის საფუძველზე. თუ „ტრაქტატში“ ბერკლი ღმერთის არსებობის შემეცნებას ბუნებაზე დაკვირვების საფუძველზე ცდილობს, „სამ დიალოგში“ ამ მიზნით იგი ადამიანის სულის დაკვირვებას ემყარება.

ბერკლი მხოლოდ ღმერთის არსებობის შემეცნების შესახებ ლაპარაკობს, რაც შეეხება ღმერთის ბუნებას, იგი, მისი კონცეფციით, მიუწვდომელია. ბერკლი წერს: ღმერთის ბუნება მიუწვდომელია ბოლოვადი სულებისათვის, ამიტომ არ უნდა მოველოდეთ, რომ ვინმეს — მ ა ტ რ ი ა ლ ის ტ ი ქნება იგი თუ არა მ ა ტ რ ი ა ლ ის ტ ი — სავსებით ზუსტი ცნებები ჰქონდეს ღმერთის, მისი ატრიბუტებისა და მოქმედების წესთა შესახებ<sup>128</sup>. მაგრამ ბერკლის ამ დებულების მიმართ შეიძლება ითქვას, რომ თუ ზუსტი ცნებები არ გაგვაჩნია რაიმე საგნის, მისი ატრიბუტებისა და მოქმედების წესთა შესახებ, მაშინ არც ამ საგნის არსებობის შესახებ გვექნება რაიმე ზუსტი ცნება.

იუმი, მართალია, ბერკლის პრინციპებიდან გამოდის, მაგრამ ზოგიერთი საკითხის ორიგინალური გადაჭრის თვალსაზრისით გაცილებით შორს მიდის თავის წინამორბედთან შედარებით. იუმი ზოგჯერ ბერკლის საწინააღმდეგო პოზიციებსაც იჭერს (ათეიზმი, აგნოსტიციზმი). რაც იმით აიხსნება, რომ იუმიმ თანამიმდევრულად განავითარა თვით ბერკლის მიერ არათანამიმდევრულად გადაჭრილი საკითხები.

<sup>125</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 172, იხ. აგრეთვე siris—§§ 297, 308.

<sup>126</sup> Б е р к л и, Трактат, стр. 176.

<sup>127</sup> ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ანტი-დიურიზმი, თბ., 1952, გვ. 18.

<sup>128</sup> Б е р к л и, Три разговора, стр. 115.

დავით იუმის სუბიექტურ-აგნოსტიკური  
იდეალიზმის კრიტიკა

დ. იუმი (1711—1776) მოღვაწეობას იწყებს იმ პერიოდში, როდესაც ინგლისის ბურჟუაზიამ პოლიტიკურ არენაზე უკვე ნახევარი საუკუნის წინ მოიპოვა გამარჯვება და მსხვილ ფეოდალებთან ერთად თანაბრად გაინაწილა სახელმწიფო ხელისუფლება. იუმი 1688 წლის პოლიტიკური გადატრიალების შემდეგ დამყარებული მსხვილი ბურჟუებისა და მიწათმფლობელების კლასობრივი კომპრომისის მომხრეა. ამ კომპრომისს იუმის სუბიექტურ-აგნოსტიკურ ფილოსოფიაში იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის მერყეობა შეესატყვისება.

იუმის ძირითადი ფილოსოფიური შრომებია: „ტრაქტატი ადამიანის ბუნების შესახებ“ (1738) და „გამოკვლევა ადამიანის შემეცნების შესახებ“ (1748), რომელიც „ტრაქტატის“ პირველი ნაწილის გადამუშავებას წარმოადგენს.

იუმის ემპირისტული ფილოსოფია პერცეფციებს ანუ აღქმებს ემყარება. ამიტომ უმჯობესია იუმის მოძღვრებას ანალიზი პერცეფციების, ე. ი. შთაბეჭდილებებისა და იდეების დახასიათებით დავიწყოთ.

1. მოძღვრება პერცეფციების შესახებ

იუმი პერცეფციებს ორ კლასად ჰყოფს: შთაბეჭდილებებად და იდეებად. შთაბეჭდილებათა ქვეშ, — წერს იუმი, — მე გგულისხმობ უფრო ძლიერ პერცეფციებს, როგორცაა: ჩვენი შეგრძნებები, აფექტები და გრძნობები, ხოლო იდეათა ქვეშ — უფრო სუსტ პერცეფ-

ციებს ანდა უფრო ძლიერი პერცეფციების ასლებს მეხსიერებასა და წარმოსახვაში!

შთაბეჭდილებანი, — აღნიშნავს იუმი, — არის ჩვენი შეგრძნებები, აფექტები და ემოციები სულში მათი პირველი გამოვლენისას. მისი აზრით, შთაბეჭდილება ეს არის რომელიმე სახის აფექტის, ან ემოციის განცდა ან შეგრძნებების გზით მოწოდებული სახეების ფლობა. იდეისაგან განსხვავებით, შთაბეჭდილება არის სახეზე მყოფი ობიექტის ან აფექტის აღქმა. ამის შესაბამისად იუმი შთაბეჭდილებებს ორ სახედ ჰყოფს: შეგრძნების შთაბეჭდილებანი და რეფლექსიის შთაბეჭდილებანი. შეგრძნების შთაბეჭდილებებს იუმი პირველადად თვლის, ხოლო რეფლექსიის შთაბეჭდილებებს — მეორადად, რადგან ისინი, მისი აზრით, შეგრძნებათა შთაბეჭდილებებისაგან არის წარმოშობილი.

ეხება რა პირველადი შთაბეჭდილებებისაგან იდეების საშუალებით რეფლექსიის შთაბეჭდილებების წარმოშობის საკითხს, იუმი აღნიშნავს, რომ პირველად რომელიმე შთაბეჭდილება ზემოქმედებს შეგრძნებაზე და გვაიძულებს აღვიქვათ სითბო ან საციკვე, წყურვილი ან შიმშილი, ამა თუ იმ სახის სიამოვნება ან უსიამოვნება. ამ შთაბეჭდილებებიდან გონება გადმოიღებს ასლს, რომელიც ჩივბა შთაბეჭდილებათა შეწყვეტის შემდეგაც და რომელსაც ჩვენ იდეას ვუწოდებთ. აღდგება რა სულში სიამოვნების ან უსიამოვნების ეს იდეა, იგი წარმოშობს ახალ შთაბეჭდილებებს — სურვილს, სიძულვილს, იმედს და შიშს, რომლებიც საკუთრივ შეიძლება რეფლექსიის შთაბეჭდილებებად იქნან წოდებულნი. რადგან რეფლექსიიდან არიან მიღებულნი. ეს შთაბეჭდილებანი ისევ გადაიღება მეხსიერებით და წარმოსახვით და ხდებიან იდეები, რომლებმაც შეიძლება თავის მხრივ დასაწყისი მისცენ სხვა შთაბეჭდილებებსა და იდეებს. ამგვარად, რეფლექსიის შთაბეჭდილებანი წინ უსწრებენ მხოლოდ მათ შესატყვის იდეებს, მაგრამ მოსდევენ შეგრძნების იდეებს და უკანასკნელთაგან მიიღებიან<sup>2</sup>. მაშასადამე, იუმის კონცეფციით, რეფლექსიის შთაბეჭდილებანი გაშუალებული სახით შეგრძნებათა შთაბეჭდილებებისაგან მიიღება. ამით იუმი პასუხი გასცა ჯ. ლოკთან დაყენებულ პრობლემას, რომელიც, რა თქმა უნდა, რეფლექსიის შთაბეჭდილებებს შეგრძნებათა საფუძველზე ხსნიდა, მაგრამ პირველის მეორისაგან წარმოშობაზე პირდაპირ როდი ამბობდა.

იუმი შეგრძნების შთაბეჭდილებათა საფუძველზე ხსნის როგორც რეფლექსიის შთაბეჭდილებათა, ისე იდეათა წარმოშობას, მაგრამ თვით შეგრძნების შთაბეჭდილებათა გამსაზღვრელ მიზეზებს არ იკვლევს.

<sup>1</sup> Д а в и д Ю м, Сочинения в двух томах, т. I, Трактат, м., 1965, стр. 601.

<sup>2</sup> ი ვ ი, გვ. 96.

რადგან ეს უკანასკნელი აუხსნელად ესახება. რაც შეეხება იმ შთაბეჭდილებებს, რომელთა წყაროს შეგრძნებები წარმოადგენენ. — ამბობს იუმი, — მათი უკანასკნელი მიზეზი, ჩემი შეხედულებით, ადამიანის გონების მიერ სავსებით აუხსნელია; და ყოველთვის შეუძლებელი იქნება უქვევლად გადაიკრას, წარმოდგებიან ეს შთაბეჭდილებანი უშუალოდ ობიექტიდან, წარმოიშობიან თუ არა ისინი გონებას შემოქმედების ძალით. თუ თავიანთი წარმოქმნით ჩვენი არსებობის შემოქმედით არიან დავალებული<sup>3</sup>.

იუმისათვის მიუღებელია, რომ როგორც შთაბეჭდილებანი, ისე შეგრძნებები და აღქმები ჩვენს გარეშე არსებული საგნების სახეებს და გამოხატულებებს წარმოადგენენ. ამის საწინააღმდეგოდ ვ. ლენინი ევასწავლის: „ჩვენს გარეშე არსებობენ საგნები. ჩვენი აღქმები და წარმოდგენები — მათი გამოხატულებანია. ამ გამოხატულებათა შემოწმებას, კეშმარიტთა გამორჩევას შემცდართაგან პრაქტიკა იძლევა“<sup>4</sup>.

იუმი სკეპტიკურად უყურებს ობიექტთაგან შთაბეჭდილებების წარმოშობას. მაგრამ ამ სკეპტიციზმს აბათილებს ობიექტებისაგან შთაბეჭდილებათა დამოკიდებულების ფაქტები. ზაფხულში ბარად ადამიანი თოვლის შთაბეჭდილებას ვერ ღებულობს, რაც იმით აიხსნება. რომ ამ დროს ბარში თოვლი არ მოიპოვება. იუმის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მკვლევარის ბასონის შეხედულებით, მატერიალური ობიექტების მიერ აღქმების გამოწვევა იუმს ყალბ თეორიად მიაჩნია<sup>5</sup>.

უარყოფს რა რაიმე გარე ფაქტორის საფუძველზე პერცეფციების წარმოშობას, იუმი თვლის, რომ მრავალი ამ პერცეფციათაგანი სინამდვილეში არავითარი გარეგანით არ გამოიწვევა, როგორც ეს ხდება. ჰავალითად, სიზმრებში, შეშლილობის ან სხვა ავადმყოფობათა დროს<sup>6</sup>.

ვ. ლენინის აზრით, იუმი თავიდან იშორებს კითხვას — „არის თუ არა რაიმე ჩემი შეგრძნებების უკანო“<sup>7</sup>.

იუმი ივიწყებს რომ ის აღქმები, რომლებიც ადამიანს სიზმრებში ეძლევა, ცნობიერებაში არსებული შთაბეჭდილებების რეპროდუქციაა. ხოლო თვით ეს შთაბეჭდილებანი კი ადამიანს საგანთა შეგრძნებების უზით აქვს მიღებული. ამასთან ისიც აღსანიშნავია, რომ სიზმრისეული და ავადმყოფური მოჩვენებები იმის არგუმენტად არ გამოდგება, რათა საგანთაგან აღქმების წარმოშობა ვუარყოთ. მაგრამ იუმი მართალია, როცა შეუძლებლად თვლის იმის დამტკიცებას, რომ გრძნობადი შთა-

<sup>3</sup> Д. Юм, т. I, стр. 181.

<sup>4</sup> ვ. ლ. ე. ნ. ი. ნ. ი., თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 14, თბ. 1950, გვ. 128.

<sup>5</sup> A. H. B a s s o n. David Hume, London, 1958, p. 117.

<sup>6</sup> Д а в и д Юм, Сочинения в двух томах, т. 2, м., 1966, стр. 156.

<sup>7</sup> ვ. ლ. ე. ნ. ი. ნ. ი., ტ. 14, გვ. 71

ბეჭდილებანი ადამიანის გონების ან ღმერთის შემოქმედებას წარმოადგენენ.

ჩვენი გაგებით, შთაბეჭდილებანი არ შეიძლება ადამიანის გონების შემოქმედება იყოს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ იმ საგანთა შთაბეჭდილებებიც გვექნებოდა, რომლებიც არასოდეს არ გვიხახავს, ან ნებისმიერი საგნის შთაბეჭდილების მიღებას შევძლებდით თვით შესატყვის საგანთა გარეშე — ვარდს დავინახავდით იქ, სადაც ვარდი არ არის. შთაბეჭდილებები რომ ჩვენი გონების პროდუქტი იყვნენ, მაშინ ისინი ფანტაზიები იქნებოდნენ.

შთაბეჭდილებანი არც ღმერთის შემოქმედების შედეგს წარმოადგენენ, რადგან ამ შემთხვევაშიც საგანთა შთაბეჭდილებანი თვით საგანთა აღქმის გარეშე გვექნებოდა. ხოლო თუ შთაბეჭდილებები მძინე საგანთა საფუძველზე გვეძლევა, მაშინ ღმერთის მიერ შთაბეჭდილებათა შექმნა ზედმეტი აღმოჩნდება.

იუმის თვალსაზრისით, პერსეფციის მეორე სახე — იდეა — ეს ისეთი გონებისეული აღქმაა, რომლის შესატყვისი კორელატი სახეზე არ იმყოფება. სახელდობრ, იგი წერს: როდესაც ჩვენ ვფიქრობთ რომელიმე აფექტის ან ობიექტის შესახებ, რომელიც სახეზე არ არის. მაშინ ეს აღქმა წარმოადგენს იდეას<sup>8</sup>. ამიტომ ფრიდრიხ იოლლი იუმისეულ იდეას სავსებით მართებულად წარმოადგენად თვლის. მისი აზრით, იდეას ყველაზე მეტად შეესაბამება „სიტყვა „წარმოდგენა“. ვ. ი. აღდგენილი აღქმა, უშუალო აღქმის საპირისპიროდ, რომელსაც იუმი „Impression“-ს (შთაბეჭდილება, ვ. კ.) უწოდებს<sup>9</sup>.

იუმი მრავალგზის იმეორებს: ყველა ჩვენი იდეა ჩვენი შთაბეჭდილებებისაგანაა გადმოღებული. მისი აზრით, იდეები შთაბეჭდილებათა ასლებია. მაგრამ სინამდვილეში, როგორც ვ. ი. ლენინი გვასწავლის შთაბეჭდილებანი, შეგრძნებანი და იდეები საგანთაგან არიან გადაღებულნი და მათ ასლსა და ასახვას წარმოადგენენ. რადგან იუმის მიხედვით, იდეები შთაბეჭდილებათა ასლებია, ამიტომ, მისი აზრით. იდეის ანუ წარმოდგენის ქეშმარიტების კრიტერიუმი ნათელ და ზუსტ შთაბეჭდილებასთან მის შესატყვისობაში მდგომარეობს. რამდენადაც ყველა ჩვენი შთაბეჭდილება ნათელი და ზუსტია, — წერს იუმი, — მათგან გადაღებული იდეებიც იმავე ბუნების უნდა იყონ. ამრიგად. იდეათა სიზუსტე შთაბეჭდილებათა სიზუსტეზეა დამყარებული, ხოლო თვით შთაბეჭდილების სიზუსტეს, იუმის მიხედვით, არავითარი კრიტერიუმი არ გააჩნია, რადგან შთაბეჭდილებათა გამომწვევი მიზეზები უცნობია და გასაგებია, რომ მისი როგორც ასლის შედარება ორი-

<sup>8</sup> Д. Юм, т. I, стр. 795.

<sup>9</sup> Фридрих Иодл, Давид Юм, М., 1901, стр. 28.



გინალთან შეუძლებელია. ამიტომ საკითხი შთაბეჭდილებათა კვშმარიტება-არაკვშმარიტების შესახებ იუმთან არ დგას.

იუმის მიხედვით, მარტივი იდეები მარტივ შთაბეჭდილებათა ზუსტი ასლებია, ამასთან შთაბეჭდილებანი იდეათა მიზეზებია. მაგრამ საკითხავია, როგორია იდეა, როგორც მოქმედება, შთაბეჭდილების, როგორც მიზეზის ასლი, როცა მისი კონცეფციით, მიზეზი და მოქმედება ერთმანეთისაგან სავსებით განსხვავებულია.

იუმის შეხედულებით, შთაბეჭდილებანი და იდეები ორგვარია: მარტივი და რთული. მარტივი აღქმები, ე. ი. შთაბეჭდილებანი და იდეები აღნიშნავს იუმი, — ეს ისინია, რომლებიც არ უშვებენ არც განსხვავებას, არც დაყოფას<sup>10</sup>. იუმის კონცეფციით, მარტივი იდეები და შთაბეჭდილებანი ბუნებით ერთიდაიგივენი არიან და ზუსტად შეესატყვისებიან ერთმანეთს. რაც შეეხება რთულ აღქმებს, ისინი, მისი აზრით ერთმანეთისაგან განსხვავებული ნაწილებისაგან შედგება. რთული აღქმები, — ამბობს იუმი, — მარტივთა საწინააღმდეგოა და შეიძლება მათში განსხვავებული იქნას ნაწილები. თუმცა განსაზღვრულ ფერი, გემო და სუნი წარმოადგენენ თვისებებს, რომლებიც მოცემულ ვაშლში არიან შეერთებულნი, მაგრამ ძნელი არ არის იმის გაგება, რომ ეს თვისებანი იგივენი კი არა, არამედ მაინც განსხვავებული არიან ერთმანეთისაგან<sup>11</sup>.

რადგან რთული შთაბეჭდილება განსხვავებული ნაწილებისაგან შედგება, ამიტომ, იუმის აზრით, იგი სავსებით ზუსტად არ აისახება რთულ იდეაში; რთული იდეა რთული შთაბეჭდილების ზუსტ ასლს არ წარმოადგენს. ბევრი ჩვენი რთული შთაბეჭდილებათაგანი, — წერს იუმი, არასოდეს ზუსტად არ აისახებიან იდეებში. მე ვნახე პარიზი. მაგრამ დავიწყებ მე განა იმის მტკიცებას, რომ შემიძლია ამ ქალაქის ისეთი იდეა შევქმნა, რომელიც სავსებით წარმოადგენდა მის ყველა ქუჩებსა და სახლებს ნამდვილ და ზუსტ პროპორციებში?<sup>12</sup>. შთაბეჭდილებებისა და იდეების მარტივად და რთულად დაყოფის საკითხში იუმი ლოკის გავლენას განიცდის.

იუმი რთულ იდეებს იდეათა ასოციაციის პროდუქტად თვლის. რომელთა ძირითად სახეებად ლოკის მსგავსად მიაჩნია მიმართებანი, სუბსტანციები და მოდუსები. თვით იუმისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ. „იდეათა ასოციაციის პრინციპი... მსჭვალავს თითქმის მთელ მის ფილოსოფიას“<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 90

<sup>11</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 90.

<sup>12</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 91.

<sup>13</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 809.

## 2. იდეათა ასოციაცია

იუმის კონცეფციით, არსებობს სხვადასხვა აზრთა ანუ ჩვენი სულის იდეათა დაკავშირების განსაზღვრული პრინციპები, რომელთა საფუძველზე იდეები მესსიერებაში ან წარმოსახვაში თავიანთი გამოჩენისას ერთმანეთს იწვევენ მეთოდურად და სწორად. იუმის თქმით, არცერთ ფილოსოფოსს არ უცდია ჩამოეთვალა ან კლასიფიკაცია ეყო ასოციაციის ყველა პრინციპისათვის.

„მე მიმაჩნია, — წერს იუმი, — რომ არსებობს იდეათა შორის კავშირის მხოლოდ სამი პრინციპი, სახელდობრ: მსგავსება, მოსაზღვრეობა დროში ან სივრცეში და მიზეზობრიობა... პორტრეტს ბუნებრივად გადააქვს ჩვენი აზრები ორიგინალზე (მსგავსება). რომელიმე შენობის ერთი სადგომის (помещении) ხსენებას ბუნებრივად მივყავართ სხვების შესახებ საკითხის აღძვრისა და საუბრისაკენ (მოსაზღვრეობა), ხოლო როდესაც ვფიქრობთ ჭრილობის შესახებ, საეჭვოა ჩვენ თავის შეკავება შეეძლოთ, რათა არ ვიფიქროთ მისი მომდევნო ტკივილის შესახებ (მიზეზი და მოქმედება)“. იუმის თვალსაზრისით, მსგავსება, მოსაზღვრეობა და მიზეზობრიობა ერთადერთი პრინციპებია, რომლებიც ჩვენს აზრებს აკავშირებენ და ქმნიან აზროვნების ან მეტყველების იმ სწორ მიმდინარეობას, რომელიც მეტ-ნაკლები ხარისხით მთელი კაცობრიობისათვისაა დამახასიათებელი. ჩვენს გონებაში მოსული რომელიმე იდეა, — აღნიშნავს იუმი, — თან იწვევს მის კორელატს და ადვილად და შეუმჩნევლად მიაპყრობს მისკენ ჩვენს ყურადღებას<sup>14</sup>.

იუმის მიხედვით, როგორც ცვალებადიც არ უნდა იყონ ჩვენი აზრები, მათი ცვლა განსაზღვრულ წესებსა და მეთოდს მისდევს. წესი კი, რომელსაც ისინი მისდევენ, — ესაა გადასვლა ერთი ობიექტიდან იმაზე, რაც მისი მსგავსია, მოსაზღვრეა ან მით იწარმოება. როდესაც ჩვენს წარმოსახვაში რომელიმე იდეა იმყოფება, მეორე იდეა, რომელიც მასთანაა დაკავშირებული ამ მიმართებათა დახმარებით, ბუნებრივად მოსდევს მას და ძალზე ადვილად ამოცურდება აღნიშნული კავშირის საშუალებით<sup>15</sup>.

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იუმს იდეათა ასოციაციის მიზეზები აღაპიანის ბუნებაში ეგულება. მაშინ როდესაც სინამდვილეში იდეათა ასოციაცია შესატყვის საგანთა მსგავსებით, მოსაზღვრეობითა და მიზეზობრივი მიმართებითაა განსაზღვრული. ერთგან იუმი, ერთი შეხედვით, თითქოს, კიდევ უახლოვდება ასეთ გაგებას: როგორც გრძნო-

<sup>14</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 26, 53.

<sup>15</sup> Д. Юм, т. 1, стр. 99.

ები აღიქვამენ ობიექტებს ერთმანეთისადმი მათ მომიჯნავეობაში, ასევე წარმოსახვამაც ხანგრძლივი ჩვევის ძალით აზროვნების იგივე წესი უნდა შეიძინოს. მაგრამ აქ ლაპარაკია აღქმაში ობიექტთა მოსაზღვრეობის მსგავსებაზე ჩვენს გონებაში იდეათა ასოციაციასთან და არა პირველის მიერ მეორის დეტერმინაციაზე. მაშინ როდესაც ვ. ი. ლენინის მიხედვით, ცნებები და მათი მიმართებანი ობიექტური სამყაროს ასახვას წარმოადგენენ<sup>16</sup>. საბოლოო ანგარიშით, იუმი ასოციაციის მიზეზებს ადამიანის ბუნებაში ეძებს. რაც შეეხება ასოციაციის „მიზეზებს, — წერს იუმი, — ისინი უმეტეს ნაწილად უცნობია და ადამიანის ბუნების პირველსაწყის თვისებებზე უნდა იქნან დაყვანილი“<sup>17</sup>. ამრიგად, იუმს იდეათა კავშირი სუბიექტიდან გამოჰყავს და არა საგანთა კავშირიდან. ამასთან, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იგააგანთა შორის ობიექტური კავშირ-მიმართებების არსებობას უარყოფს ან ყოველ შემთხვევაში მის შემეცნებას შეუძლებლად მიიჩნევს და ცნობიერებაში არსებული იდეათა კავშირი გადააქვს ობიექტთა მიმართებებზე. საწინააღმდეგოდ ამისა, თვლის რა ცნებებსა და მათ მიმართებებს ობიექტური სამყაროს ასახვად, ვ. ლენინი წერს: „ნიეთთა დიალექტიკა ქმნის იდეათა დიალექტიკას და არა პირიქით“<sup>18</sup>.

იუმის კონცეფციით, ჩვენი წარმოსახვა ადვილად გადადის ერთი იდეიდან ყოველ სხვაზე, რომელსაც მსგავსება აქვს მასთან და წარმოსახვის ეს თვისება ასოციაციის საკმაო საწყისს წარმოადგენს. მაგრამ ორი ობიექტი წარმოსახვაში ერთმანეთთან კავშირდება არა მხოლოდ ამ შემთხვევაში, როდესაც ერთი მათგანი უშუალოდ ჰგავს მეორეს, ესაზღვრება მას, თუ მის უშუალო მიზეზს წარმოადგენს, არამედ აგრეთვე მაშინაც, როდესაც მათ შორის არის მესამე ობიექტი, რომელიც ერთ-ერთ ამ დამოკიდებულებაში იმყოფება ორივესთან<sup>19</sup>. ბიძაშვილები, — აღნიშნავს იუმი, — ნათესაურად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული მათი მშობლების ნათესაობის გამო.

იუმის კონცეფციით, იდეათა ასოციაციის საფუძველზე იქმნება დამოკიდებულებანი ანუ მიმართებანი. ხოლო „მიმართებათა თვით ბუნება და არსება იმაში მდგომარეობს, — წერს იუმი, — რომ დაადგინოს ჩვენი იდეების ურთიერთკავშირი და გააადვილოს ერთი იდეის გამოჩენისას თანაფარდ იდეაზე გადასვლა“<sup>20</sup>. დამოკიდებულებანი ანუ მიმართებანი, იუმის აზრით, იდეების ასოციაციათა სახეებია, რომელთაც საფუძველად უდევთ ზემოაღნიშნული რომელიმე ერთი პრინციპ-

<sup>16</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 38, გვ. 194.

<sup>17</sup> Д. Юм, т. I, стр. 101.

<sup>18</sup> ვ. ლენინი, ტ. 38, გვ. 194.

<sup>19</sup> Д. Юм, т. I, стр. 100.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 315.

თავანი, ე. ი. მსგავსება, მოსაზღვრეობა ან მიზეზობრიობა. სიტყვა დამოკიდებულება ჩვეულებრივ მეტყველებაში აღნიშნავს იმ თვისებას. რომლის საშუალებითაც ორი იდეა კავშირდება წარმოსახვაში, ამასთან ერთი მათგანი თავის მხრივ ბუნებრივად იწვევს მეორეს. მხოლოდ ფილოსოფიაში ვაფართოებთ ამ სიტყვის მნიშვნელობას, — განაგრძობს იუმი, — აღვნიშნავთ რა მით შედარების ნებისმიერ საგანს დამაკავშირებელი პრინციპის არარსებობის შემთხვევაშიც კი; მაგალითად, მანძილს ფილოსოფოსები ჰქმნიან და მოკიდებულებად აღიარებენ, იმიტომ რომ იდეას მის შესახებ ჩვენ ობიექტთა შედარების გზით ვიძინებთ<sup>21</sup>.

მიმართების ჩვეულებრივი გავებისაგან განსხვავებით, რომელიც წარმოსახვაში ორი იდეის დაკავშირებას გულისხმობს, ფილოსოფიური მიმართების იდეები იწარმოება იმ თვისებათა დახმარებით, „რომლებიც უშვებენ ობიექტთა შედარებას“<sup>22</sup>. იუმის აზრით, ეს თვისებანი სულ შეიძლება: მსგავსება, იგივეობა, დროისა და ადგილის მიმართებანი, რაოდენობრივი ან რიცხვობრივი თანაფარდობანი, რომელიმე თვისების ხარისხი, დაპირისპირებულობა და მიზეზობრიობა.

მსგავსება, იუმის მიხედვით ისეთი მიმართებაა, რომლის გარეშე არცერთი ფილოსოფიური დამოკიდებულება არ არსებობს, ვინაიდან შედარება შეიძლება მხოლოდ იმ ობიექტებისა, რომელთა შორის არის თუნდაც რაიმე მსგავსება.

იგივეობა აღნიშნულ მიმართებათაგან ყველაზე ზოგადია, ყოველ ყოფიერებას ახასიათებს და ხანგრძლივობით ხასიათდება.

იგივეობის შემდეგ იუმი მოკულობის მიხედვით ყველაზე ფართოდ და ზოგადად თვლის სივრცისა და დროის მიმართებებს, რომლებიც, მისი შეხედულებით, ურიცხვი რაოდენობის შედარებათა წყაროს წარმოადგენენ, მაგალითად: დაშორებული, მომიჯნავე, ზევით, ქვევით; წინათ, შემდეგ და ა. შ.

რაოდენობრივი და რიცხვითი თანაფარდობანი, შესატყვის მიმართებათა მდიდარი წყაროა და იძლევა ობიექტთა შედარების საშუალებას რაოდენობრივი და რიცხობრივი თვალსაზრისით.

მიმართების მეხუთე სახეს, იუმის შეხედულებით, წარმოადგენს რომელიმე ორი ობიექტის განსხვავება მათი საერთო თვისების ხარისხების მიხედვით. მაგალითად ორი მძიმე ობიექტიდან ერთი შეიძლება მჭეტი ან ნაკლები წონისა იყოს, ვიდრე მეორე. იგივე ითქმის ფერებისა და სხვა თვისებათა შესახებ.

<sup>21</sup> Д. Юм, т. I, стр. 102.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 102.

დაპირისპირების მიმართება, — წერს იუმი, — ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს გამონაკლისად იმ წესისაგან, რომელიც ამბობს, რომ არცერთი სახის მიმართება არ შეიძლება არსებობდეს მსგავსების რაიმე ხარისხის გარეშე. მაგრამ მწედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ არავითარი ორი იდეა არ წარმოადგენს თავისთავად საპირისპიროს არსებობისა და არარსებობის იდეათა გამოკლებით, მაგრამ უკანასკნელნი აშკარად მსგავსნი არიან, რადგან ორივენი შეიცავენ თავიანთ თავში ობიექტის განსაზღვრულ იდეას, თუმცა არარსებობის იდეა ობიექტს გამორიცხავს ყოველი დროიდან და ადგილიდან. რომლებშიც, როგორც ვარაუდობენ, ის არ არსებობს.

დასასრულ, იუმის აზრით, ფილოსოფიურ მიმართებათა მეშვედგე გვარს წარმოადგენს მიზეზობრიობა<sup>23</sup>, რომელზედაც ქვემოთ სპეციალურად შევჩერდებით. აღნიშნულ მიმართებებს იუმი ჰყოფს ორ კლასად: 1) ისეთები, რომლებიც სავსებით ჩვენს მიერ შედარებული იდეებისაგან არიან დამოკიდებულნი და 2) ისეთები, რომლებიც შეიძლება შეცვლილ იქნან იდეებში და ობიექტებში ყოველგვარი ცვლილების გარეშე.

სამკუთხედის სამ კუთხესა და ორ სწორ კუთხეს შორის ტოლობის მიმართება, — წერს იუმი, — ჩვენ სამკუთხედის იდეიდან გაოგვყავს და ეს მიმართება უცვლელია, სანამ ეს იდეა უცვლელი დარჩება. პირიქით, ორ ობიექტს შორის მოსაზღვრეობის და მანძილის მიმართებანი შეიძლება შეცვლილ იქნას უბრალოდ ამ ობიექტთა ადგილის შეცვლის გზით თვით მათში ან მათ იდეებში ყოველგვარი ცვლილების გარეშე<sup>24</sup>.

იუმის კონცეფციით, აღნიშნული შვიდი ფილოსოფიური მიმართებიდან ოთხი რჩება მხოლოდ ისეთი, რომლებიც მარტოოდენ იდეებისაგან არიან დამოკიდებულნი. ესენია შემდეგი მიმართებანი: მსგავსება, დაპირისპირებულობა, თვისების ხარისხები და რაოდენობრივი ან რიცხობრივი მიმართებანი. სამი ამ მიმართებათაგანი შეიძლება პირველი დანახვისთანავე იქნას აღმოჩენილი და უფრო ინტუციის სფეროს ეკუთვნის, ვიდრე დემონსტრაციას. როდესაც ობიექტები ერთმანეთს გვანან, ეს მსგავსება მაშინვე ზემოქმედებს თვალზე ან უფრო გონებაზე და იშვიათად მოითხოვს მეორედ ნახვას მათი მსგავსების აღმოსაჩენად. ასევე დვას საქმე დაპირისპირებისა და რომელიმე თვისების ხარისხის მიმართ. არავინ არ დაეკვდება ოდესმე იმაში, რომ არსებობა და არარსებობა ერთმანეთს სპობენ და რომ ისინი სრულიად შეუთავსებადნი და საპირისპირონი არიან. ასევე შეგვიძლია ერთმანე-

<sup>23</sup> Д. Ю м., т. I, стр. 103—104.

<sup>24</sup> Д. Ю м., т. I, стр. 164.

თისაგან განვასხვაოთ რომელიმე თვისების, მაგალითად, ფერის, გემოს, სითბოს, სიცივის ხარისხები. ჩვენ შეგვიძლია, — განავრცობს იუმი, — ასევე მოვიქცეთ რაოდენობრივი ან რიცხობრივი მიმართებების დროს, ე. ი. პირველი შეხედვისთანავე შევნიშნოთ ფიგურებსა და რიცხვებს შორის მეტ-ნაკლებობა, განსაკუთრებით თუ მათ შორის განსხვავება დიდი და შესამჩნევია. გამონაკლისს წარმოადგენს ფრიად მცირე რიცხვები ან განფენილობის ძალზე განსაზღვრული ნაწილები<sup>25</sup>.

იუმის კონცეფციით, გეომეტრია, ალგებრა და არითმეტიკა გამოხატავს არა ობიექტთა, არამედ იდეათა შორის მიმართებას და რომ მთელი მათემატიკა „მარტოოდენ იდეათაგან არის დამოკიდებული“. ამ და სხვა დებულებათა საფუძველზე ვინდებლბანდი აღნიშნავდა: „იუმი მათემატიკას ხედავს სავსებით რაციონალიზმის თვალსაზრისით“<sup>26</sup>.

მაგრამ იუმი როგორც ემპირისტი, რომელიც ყველა ჯეშმარტი იდეის წყაროს გრძნობად შთაბეჭდილებებში ხედავდა, ვერ დაუშვებდა მათემატიკის წმინდა რაციონალისტურ გაგებას, მიუხედავად იმისა, რომ მისი კონცეფცია მათემატიკის შესახებ რაციონალიზმის მომენტს შეიცავდა. „ტრაქტატის“ III ნაწილის 1 თავის ბოლო აბზაცში იუმი გმობს მათემატიკის რაციონალისტურ გაგებას. ამასთან იგი უაზროს და წინააღმდეგობრივს უწოდებს იმის მტკიცებას, თითქოს, „გეომეტრიის ობიექტები, ე. ი. ზედაპირები, ხაზები, წერტილები, რომელთა დამოკიდებულებებს და მდებარეობებსაც ის ირკვევს, არის მხოლოდ იდეები ჩვენს გონებაში და რომ ეს ობიექტები არა თუ ოდესმე არსებებულა, არამედ არც არასოდეს არ შეუძლიათ ბუნებაში არსებობა“<sup>27</sup>. სხვაგან იუმი წერს: „ყველა იდეა რაოდენობის შესახებ, რომელთა საფუძველზედაც მათემატიკოსები მსჯელობენ, სხვა არა არის რა, თუ არა კერძო იდეები, რომლებიც ჩვენ შეგრძნებებითა და წარმოსახვით გვეძლევა“<sup>28</sup>. მართალია, იუმი მათემატიკურ დებულებათა აღმოჩენას, მათ უეჭველობას და სიცხადეს ობიექტურ სინამდვილეს არ უკავშირებს. მაგრამ ამით იგი მათემატიკის რაციონალისტობაზე კი არა, არამედ მის შედარებით დამოუკიდებლობაზე ლაპარაკობს.

იუმის კონცეფციით, იდეათა ასოციაციის საფუძველზე იწარმოება არა მარტო მიმართებანი, არამედ — სხვა რთული იდეებიც, რომელთა ერთ სახეს მიმართებებთან და მოღუსებთან ერთად სუბსტან-

<sup>25</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 165—166.

<sup>26</sup> В. В и н д е л ь б а н д, История новой философии, т. I, СПб, 1908, стр. 277.

<sup>27</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 135.

<sup>28</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 161.

ცია წარმოადგენს. იუმი ემპირიზმის პოზიციებიდან უარყოფს როგორც მატერიალური, ისე სულიერი სუბსტანციის არსებობას. ხოლო სულიერი სუბსტანციის უგულებელყოფა კი ძირს უთხრის ყოველ ოფიციალურ რელიგიას.

### 3. სუბსტანციის საკითხი და რელიგიისადმი დამოკიდებულება

მატერიალური სუბსტანციის ბერკლიანური კრიტიკა იუმმა ბოლომდე განავითარა და იგი სულიერ სუბსტანციაზეც გაავრცელა, რაც ემპირიზმის თანამიმდევრული გატარების შედეგს წარმოადგენს.

იუმის კონცეფციით, სუბსტანციის იდეას არ გვაძლევს არც შეგრძნების და არც რეფლექსიის შთაბეჭდილებანი. ამიტომ ჩვენ არ გავაჩნია არც მატერიისა და არც სულის იდეები. ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ სხეულის ცალკეულ თვისებათა ან სულის პერცეფციათა ერთობლიობა და არა მათ საფუძველში ანდა მათ მიღმა არსებული მატერიალური ან სულიერი სუბსტანცია.

გამოდის რა მატერიალური სუბსტანციის ბერკლიანური გაგებიდან, იუმი წერს: „ჩვენ არა გვაქვს სუბსტანციის სხვანაირი იდეა, გარდა ცალკეულ თვისებათა ერთობლიობის იდეისა, და ჩვენ ამ იდეას არავითარ სხვა მნიშვნელობას არ მივაწერთ, როდესაც მის შესახებ ვლაპარაკობთ, ან ვმსჯელობთ“<sup>29</sup>. იუმის კონცეფციით, მატერიალური სუბსტანცია არის მარტივ თვისებათა ერთობლიობა და არა „რალაც უცნობი რაიმე“, რასაც ეს თვისებანი მიეკუთვნებიან. ამიტომ უწოდებდა იუმი მატერიალურ სუბსტანციას, როგორც მთელი სამყაროს საფუძველს, „მიუწვდომელ ქიმერას“.

იძლევა რა სუბსტანციის იუმისეული გაგების კომენტარს, ალფრედ შეფერი წერს: „სუბსტანცია სხვა არა არის ზა თუ არა ქვალიტეტების (ანუ გრძნობად მოცემულობათა) კოექსისტენციის (თანარსებობის, ვ. კ.) წარმოდგენა“<sup>30</sup>.

მიუხედავად აღნიშნულისა, იუმი, ბერკლის მსგავსად, სინამდვილეში მატერიალურ სუბსტანციას და საგნის თვისებებს ერთმანეთისაგან თიშავს და ავიწყდება, რომ საგნის თვისებანი თვით სუბსტანციის გამოვლენანია. იუმის აზრით, სუბსტანცია „რალაც უცნობი და უხილავია“ და „სავსებით განსხვავებულია აღქმისაგან“.

იუმი უარყოფს არა მარტო მატერიალური, არამედ სულიერი სუბსტანციის არსებობასაც. იუმის კონცეფციით, როგორც გარე სუბ-

<sup>29</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 105.

<sup>30</sup> Monographien Zur Philosophien Forschung, Band XXXIV, David Hume. Philosophie und Politik von Alfred Schaller, meisenheim am Glan, 1963, s. 26.

სტანცია არაა განსხვავებული ცალკეულ თვისებათაგან, ასევე ჩვენ არა გვაქვს სულის შესახებ ცალკეულ აღქმათაგან განსხვავებული წარმოდგენა<sup>31</sup>. თვლის რა სულს აღქმათა ერთობლიობად, იუმი წერს: „სული იმდენად, რამდენადაც ჩვენ მისი წვდომა შეგვიძლია სხვა არა არის რა, თუ არა სხვადასხვა პერცეფციათა, ისეთების როგორცაა: სითბოსა და სიცივის, სიყვარულისა და მრისხანების, აზრისა და შეგრძნების სისტემა ან რიგი“<sup>32</sup>. იუმი საერთოდ მატერიალურ და სულიერ სუბსტანციას იმის საფუძველზე უარყოფს, რომ აღამიანს არ გააჩნია ამ სუბსტანციათა იდეების შესატყვისი შთაბეჭდილებანი

თანამედროვე პოზიტივისტები იუმის ხაზს განაგრძობენ სუბსტანციის უარყოფის საქმეში. რასელი სუბსტანციის ცნებას „სიზუსტეს“ მოკლებულ უნიჭო ცნებად“ თვლის. გამოდის რა სუბსტანციისა და თვისებების მეტაფიზიკური დაპირისპირების ყალბი პოზიციიდან, რასელი წერს: „იგულისხმება, რომ სუბსტანცია — ეს თვისებათა დამტარია, რომელიც რალაცნაირად განსხვავებულია ყველა თავის თვისებათაგან. მაგრამ როდესაც უკუვაგდებთ თვისებებს და სუბსტანციის წარმოდგენას ვცდილობთ, ჩვენ ვრწმუნდებით, რომ მისგან არაფერი აღარ რჩება“<sup>33</sup>.

მაგრამ საქმე იმაშია, რომ სუბსტანცია არ არის თვისებათაგან განსხვავებული და გამოიჭნული რამ. იგი თვისებათა სახით არსებობს და ყოველი თვისება მისი ამა თუ იმ მხარის გამოვლენას წარმოადგენს. ამიტომ, ცხადია, თვისებათა გარეშე არც სუბსტანცია იარსებებს. სხეულებრივი სუბსტანციისა და საგნის თვისებათა ერთმანეთისაგან მეტაფიზიკური გათიშვისა და ამის საფუძველზე მატერიის უცნობად გამოცხადების ბერკლიანურ-იუმისებურ გაცებას იზიარებს თანამედროვე ფრანგი რევიზიონისტი ა. ლეფვერი, როცა წერს: „მატერია წარმოადგენს თავისებურ იქსს (უცნობს), მაგრამ რომელიც დამტკიცებას უნდა დაექვემდებაროს (ან უარი უნდა ვთქვათ ამ დამტკიცებაზე)“<sup>34</sup>. ამის საფუძველზე ა. ლეფვერი სრულიად მცდარად მატერიალიზმს პირობით და დაუმტკიცებელ დაშვებად თვლის და არა მეცნიერულ თეორიად.

3. ი. ლენინის მოძღვრება მატერიაზე, როგორც ობიექტურ რეალობაზე, რომელიც შეგრძნებაში გვეძლევა და ამასთან მისი კონცეფცია სუბსტანციის მოვლენებში მოცემულობის შესახებ რადიკალურად უარყოფს ა. ლეფვერის აღნიშნულ აგნოსტიკურ თვალსაზრისს მატერიის მიმართ.

<sup>31</sup> Д. Ю м., т. I, стр. 398.

<sup>32</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 805.

<sup>33</sup> Б. Р а с с е л, История западной философии, стр. 222.

<sup>34</sup> М. И. С и д о р о в, Против философского ревизионизма, стр. 28.



იუმი აღქმებსა და აზრებს მატერიალურ სუბსტრატს წყვეტს. მისი შეხედულებით, შეუძლებელია აზრი ან აღქმა, რომლებიც დაუნაწილებელი და დაუყოფადი ბუნების არიან, განფენილ სუბსტანციასთან იყონ შეერთებულნი; კიდევ რომ დავუშვათ ასეთი შეერთების შესაძლებლობა, იგი აბსურდამდე მიგვიყვანდაო. მაგრამ აბსურდს ადგილი არ ექნება, თუ აზროვნებას ტვინის ფუნქციად მივიჩნევთ, როგორც ეს ჯარგად იცოდნენ იუმის თანამემამულეებმა: ტოლანდომ და პრისტლიმ. მაგალითად, ჯ. ტოლანდი პირდაპირ აღნიშნავს: „აზროვნება არ შეიძლება სხვანაირად არსებობდეს, თუ არ როგორც ტვინის მოქმედება“<sup>35</sup>.

აკრიტიკებდა რა ავენარიუსის ანალოგიურ მცდარ კონცეფციას შეგარძნებისა და აზრის მატერიალური სუბსტანციიდან მოწყვეტის საკითხში, ვ. ი. ლენინი წერდა: „გვრჩება შეგარძნება უმატერიოდ, აზრი უტვინოდ. ეს ნამდვილი უაზრობა წარმოადგენს ცდას სუბიექტური იდეალიზმი შემოგვაპარონ ახალ სამოსელში“<sup>36</sup>.

იუმი გმობს მატერიალისტებსაც, რომლებიც აზროვნებას განფენილობას უკავშირებენ, და იდეალისტებსაც, რომლებიც აზროვნებას სულს მიაწერენ. დაიყვანა რა სული აღქმათა ერთობლობაზე, იუმმა უარყო „მეს“, როგორც ასეთის არსებობა. იუმი წერს: „მე არასგზით არ შემიძლია შევიტყო ჩემი „მე“ როგორც რაღაც აღქმათა გვერდით არსებული და არასგზით არ შემიძლია რაიმე შევნიშნო რომელიმე აღქმის გარდა“. რადგან ჩვენი „მეს“ შთაბეჭდილება არ გვეძლევა, ამიტომ არც მისი იდეა გავგაჩინა<sup>37</sup>.

აიერის აზრით, ნეოპოზიტივისტების არაგუმენტაცია როგორც „მეს“ მიუწვდომლობის, ისე მრავალ სხვა საკითხში იუმის არაგუმენტაციას ემთხვევა<sup>38</sup>. მართლაც, ბ. რასელი, თითქმის, უცვლელად იღებს იუმის აზრს „მეს“ მიუწვდომლობის საკითხში. „ფილოსოფიის პრობლემებში“ იგი წერს: „როდესაც ჩვენ ვცდილობთ ჩვენს თავშივე ჩავიხედოთ, ყოველთვის აღმოჩნდება, რომ ჩვენ ვხვდებით რომელიმე ცალკეულ აზრს ან შეგარძნებას, და არა „მეს“, რომელსაც აზრი ან გრძობა მიეკუთვნება“. რასელის აზრით, იუმმა ფსიქოლოგიიდან განდევნა სუბსტანციის ცნება, ისევე როგორც ბერკლიმ განდევნა წინათ იგი ფიზიკიდან<sup>39</sup>. ჰანს მაიერის შეხედულებით, იუმი არის უსუბიექტო ფსიქო-

<sup>35</sup> Д. Т о л а н д, Избр. Соч., М.-Л., 1927, стр. 83.

<sup>36</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 208.

<sup>37</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 352, 366, 397.

<sup>38</sup> А. I. А у е r, Language, truth and Logik, London, 1936, p. 196.

<sup>39</sup> Б. Р а с с е л, История западной философии, стр. 681.

ლოგის ფუძემდებელი, რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა მეოცე საუკუნემდე<sup>40</sup>.

სულიერი სუბსტანციის უარყოფით იუმი ათეიზმის მიმართულ-ებით მიღის. მართალია, ღმერთის არარსებობის შესახებ იუმი თავის თხზულებებში პირდაპირ და უშუალოდ არაფერს წერდა, მაგრამ მეგობართა წრეში იგი აშკარად უარყოფდა ღმერთის არსებობას. ა. სმიტის ერთ-ერთი ორთოდოქსი მსმენელი წერს: „იუმთან მეგობრობა ხელს უშლიდა სმიტს ქრისტიანი ყოფილიყო. მას იუმის ყოველი სიტყვა სჯეროდა... ამიტომ ის იმასაც უჯეროდა, რომ არც ღმერთი არსებობს და არც სასწაული“<sup>41</sup>. მართლაც, არ შეიძლებოდა ემპირიზმსა და სკეპტიციზმს იუმი ღმერთისა და საერთოდ რელიგიური დოგმატიზმის უარყოფამდე არ მიეყვანა, რადგან, თვით იუმისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, ათეისტი და სკეპტიკოსი ესენი თითქმის სინონიმებია: ხოლო იუმს ათეისტიც და სკეპტიკოსიც ორივე ერთნაირად რელიგიის მტრად ესახებოდა. მისი აზრით, ათეისტთან ერთად რელიგიის მეორე მტერს სკეპტიკოსი წარმოადგენს.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ენგელსი წერს: „იუმისეული სკეპტიციზმი ჭერ კიდევ აქამდე წარმოადგენს ყოველგვარი არარელიგიური ფილოსოფოსობის ფორმას ინგლისში“<sup>42</sup>.

„ღიალოვებში ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“ ფილონი, რომელიც იუმს ანსახიერებს, ასე მიმართავს მის თანამოსაუბრე კლეანს: ჩვენი იდეები არ გადიან ჩვენი ცდის ფარგლებს გარეთ. ღვთიური ატრიბუტებისა და მოქმედებების შესახებ ჩვენ არავითარი ცდა არა გვაქვს. მე რატომ უნდა მივიყვანო ბოლომდე ჩემი სილოგიზმი: შენ თვით შეძლებ სათანადო დასკვნის გამოტანას. იუმი ეპიკურეს პირით ამბობს: „უმაღლესი გონება და უმაღლესი სიკეთე მთლიანად გამოგონებულა“<sup>43</sup>. ჯ. ბოსუელის თქმით, იუმი მორწმუნე ადამიანებს „არამზადებს“ უწოდებდა, ხოლო საიქიო ცხოვრებას — „ყველაზე დაუჯერებელ გამონაგონს“<sup>44</sup>. უარყოფს რა საიქიო ცხოვრებას, იუმი წერს: „ნუთუ ადამიანებს სწამთ ის, რასაც მათ თავში უჭედენ (ღმრთისმეტყველები) და რასაც თითქოს ისინი აღიარებენ? პასუხი, ცხადია, უარყოფითი იქნება... მომავალი ცხოვრება... უცხოა ჩვენი გაგებისათვის“. ნაშრომში — „სულის უკვდავების შესახებ“ — იუმი ლაპარაკობს სი-

<sup>40</sup> Geschichte der abendländischen Weltanschauung, IV Band, von Dr. phil. Hans Meyer, Würzburg und Paderborn, 1950, s. 223.

<sup>41</sup> კ. მ ა რ კ ს ი, კაპიტალი, ტომი პირველი, თბ., 1954, გვ. 779.

<sup>42</sup> К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, т. I, стр. 601.

<sup>43</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 464, 141.

<sup>44</sup> Private papers of James Boswell ed. by Scott and A. Pottle, vol. XII, 1931, p. 227—228.

კვდილის შემდეგ სულის „სრული ჩაქრობის“ შესახებ<sup>45</sup>. იუმი ამავე თხზულებაში პირდაპირ აღიარებს სულის აუცილებელ მოკვდაობას: „ბუნებასთან ანალოგიაზე დამყარებული ფიზიკური არგუმენტები ხათლად მეტყველებენ სულს მოკვდაობის სასარგებლოდ“. ასევე იუმი გადაჭრით უარყოფს ბიბლიურ სასწაულთა ქეშმარიტებასაც. დაუჭრებლად მიაჩნია რა ქრისტიან მოციქულთა გადმოცემები ღვთიურ სასწაულთა შესახებ იუმი წერს: „არავითარი მოწმობა არაა საკმარისი სასწაულის დასადგენად“. იუმის აზრით, სასწაული გაუნათლებელ ხალხს სწამს.

ჰანს მაიერი აღნიშნავს: იუმის კონცეფციით, ქრისტიანობის ქეშმარიტებისათვის სასწაულმოქმედებრივი საბუთები საკმარისი არაა. ემპირისტული სკეპსისი აქაც უქანასკნელი სიტყვაა<sup>46</sup>.

იუმი უარყოფს აგრეთვე მოსეს ხუთი წიგნის ღვთიურ წარმოშობას. იგი ჩვეულებრივი მწერლისა და ისტორიკოსის მიერ შეთხზულ ნაწარმოებად მიაჩნია და არა ღვთიურ სიტყვად, როგორც ეს ბიბლიიდან ჩანს. იუმი გმობს არა მარტო ამა თუ იმ რელიგიურ დოგმატს, არამედ მთელ რელიგიასაც საერთოდ. იგი განათლებულ მეგობართა წრეში აღნიშნავდა, რომ მან ყოველგვარი რელიგიური რწმენა დაკარგა იმ დროიდან როგორც კი ლოკისა და სხვა „თავისუფალმოაზროვნეების“ კითხვა დაიწყო<sup>47</sup>. ე. ი. თითქმის სტუდენტობის წლებიდანვე. იუმი გმობდა რელიგიურ მორალს, ხოლო რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის ცერემონიალებს „საოცარ ცრურწმენად“ თვლიდა. იგი ტოლანდის მსგავსად ამტკიცებდა, რომ რელიგია ემყარება შიშსა და იმედს და ეს აფექტები განსაზღვრავენო მათი შესატყვისი ღვთაების წარმოშობას. ღმერთის ანთროპოლოგიური გაგებით ჰიუმი ფიიერბახის ერთ-ერთ წინამორბედად გვევლინება.

იუმი მოითხოვდა: უმაღლესი მიზეზი ანუ ღმერთი ერთხელ და სამუდამოდ გამორიცხულიყო ფილოსოფიიდან. ამიტომ იყო, რომ ახალგაზრდა კ. მარქსმა თავის სადოქტორო დისერტაციაში რელიგიისაგან ფილოსოფიის ემანსიპაციისათვის ბრძოლაში მოკავშირედ იუმი გაიხალა<sup>48</sup>.

იუმი თანამიმდევრული არ იყო რელიგიის უარყოფის საქმეში; მეცნიერული თვალსაზრისით იგი რელიგიას მიუღებლად თვლიდა, მაგრამ მისი, როგორც ასე ვთქვათ, სოციალური ლაგამის საჭიროებას მაინც აღიარებდა.

<sup>45</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 215, т. 2, стр. 804.

<sup>46</sup> Geschichte der abendländischen weltanschauung, IV Band, s. 225.

<sup>47</sup> E. S. M o s s n e r, The Life of David Hume, Nelson, 1954, p. 51.

<sup>48</sup> К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Из ранних произведений, м. 1956, стр. 24.

ჩვენ ზემოთ მოკლედ დავახასიათეთ ის მიმართებანი, რომლებიც საცხები იდეებისაგანა დამოკიდებული. ანლა აუცილებელია განვიხილოთ ობიექტთა ურთიერთმიმართებათა ცვლილებებისაგან დამოკიდებული მიმართებანი. რომლებიც იუმის აზრით, ექსპერიმენტალურ ან ემპირიულ მეცნიერებათა საფუძველს წარმოადგენენ.

იუმს ობიექტთა ურთიერთმიმართებათა ცვლილებებისაგან დამოკიდებულ მიმართებებად მიაჩნია: ი გ ი ვ ე ო ბ ა, მ დ გ ო მ ა რ ე ო ბ ა დ რ ო ს ა და ს ი ვ რ ც ე შ ი და მ ი ზ ე ზ ო ბ რ ი ო ბ ა. აღნიშნულ მიმართებათაგან იუმი სპეციალურად მხოლოდ მეორე და მესამე მიმართებაზე ჩერდება. რადგან, იუმის კონცეფციით, იგივეობა და დროისა და სივრცის მიმართება განაპირობებს მიზეზობრიობას<sup>49</sup>, ამიტომ, ბუნებრივია, უკანასკნელის გარკვევამდე დროისა და სივრცის საკითხი განვიხილოთ.

#### 4. დრო და სივრცე

იუმი ბერკლის მსგავსად აღიარებს, რომ სივრცის ანუ განფენილობის იდეას ადამიანი აღქმათა საფუძველზე, კერძოდ მხედველობისა და შეხების გზით იღებს. აიგივებს რა სივრცესა და განფენილობას, იუმი/წერს: სივრცის იდეა გონებას ორი შეგარძებით ეძლევა — მხედველობით და შეხებით და არაფერი არ მიგვაჩნია ჩვენ განფენილად. თუ ის უხილავი და შეუხებელია<sup>50</sup>. სივრცე დროისაგან განსხვავებით. თანაარსებულ ობიექტთა განლაგების განსაზღვრულ წესრიგს წარმოადგენს, მაშინ როდესაც, დრო არათანაარსებულ ობიექტთა ან აღქმალა თანამიმდევრობაა. განფენილობა, — წერს იუმი, — „სხვა არა არის რა, თუ არა ხილვად და შეხებად წერტილთა ერთობლიობა, რომლებიც განსაზღვრული წესრიგით არიან განლაგებული“<sup>51</sup>. აქედან გამომდინარე იუმი ბერკლის მსგავსად ამტკიცებს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია სივრცის ანუ ისეთი სივრცის იდეა ვაწარმოთ, რომელშიც არავითარი ხილვადი და შეხებადი არ იმყოფება<sup>52</sup>.

დაუკავშირა რა სივრცის არსებობა ობიექტთა არსებობას, იუმი. ისევე როგორც ბერკლი, ნიუტონს დაუპირისპირდა სივრცის აბსოლუტურობის საკითხში. ნიუტონის აზრით, სივრცე დამოუკიდებელია როგორც ობიექტური სხეულებისაგან, ისე აღმქმელი სუბიექტისაგან. იგი სივრცეს სხეულთა სათავსად მიიჩნევდა; ბოლო ეს კონცეფცია და-

<sup>49</sup> Д. Юм, т. I, стр. 169.

<sup>50</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 120.

<sup>51</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 156.

<sup>52</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 148.

საშვებად თვლიდა ცარიელი სივრცის არსებობას. რაც იუმისათვის მიუღებელია.

ბერკლის მსგავსად, იუმი გამოვიდა განფენილობის უსასრულო დაყოფის წინააღმდეგ. იუმის აზრით, განფენილობის უსასრულო დაყოფის შემთხვევაში აუცილებლად მივალთ მათემატიკურ წერტილებამდე, „რომელთაც არც ნაწილები აქვს და არც შემადგენლობა“, ამიტომ „ისინი ყველა არარსი იქნებოდა. ეს ნიშნავს იარსებებდა რეალური ყოფიერება, რომელიც არარსთაგან იქნებოდა შედგენილი, ხოლო ეს აბსურდია“<sup>53</sup>.

იუმის მიმართ აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ განფენილობის ნაწილები რაოდენ უსასრულოდაც არ უნდა დავანაწილოთ, არასოდეს ნულს არ გაუტოლდებიან, წინააღმდეგ შემთხვევაში განფენილობის ესა თუ ის ნაწილი დაყოფით არარაობად უნდა ქცეულიყო. რა უსაზღვროდაც არ უნდა დანაწილდეს ესა თუ ის განფენილობა ან სიდიდე, ამ უსასრულოდ მცირეთა უსასრულო ჯამმა პირვანდელი სიდიდე უნდა მოგვეცეს. სწორედ ამას ემყარება ცნობილი მათემატიკური თეორემა იუმის შესახებ, რომ უსასრულოდ მცირეთა ჯამი სასრული სიდიდეა, თუ მათი რიცხვი უსასრულოა. იუმი განფენილობის უსასრულოდ დაყოფის შესაძლებლობის უარყოფას სუბიექტურ-იდეალისტური პოზიციებიდან ეწვეა. განფენილობა, — წერს იუმი. — უსასრულოდ დაყოფადი არაა და არ შედგება ნაწილთა უსასრულო რიცხვისაგან, ვინაიდან როგორც ერთის, ისე მეორის წარმოდგენა ჩვენს შეზღუდულ უნარებს აღემატება<sup>54</sup>. მაგრამ წარმოდგენა არ განსაზღვრავს რაიმეს არსებობას ან არარსებობას. ჩვენ არ შეგვიძლია ასკუთხედი წარმოვიდგინოთ, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის მის არსებობას. ისევე როგორც რაიმე ფანტასტიკური წარმოდგენა მისი შესატყვისი საგნის რეალური არსებობის გაჩანტიას არ წარმოადგენს.

დადებითი მომენტები სივრცის გაგების საკითხში იუმთან იმაში მდგომარეობს, რომ იგი სივრცეს განსაზღვრული წესრიგით განლაგებულ თანაარსებულ ობიექტებს უკავშირებს, აღიარებს სივრცის ნაწილების თანაარსებობას და უარყოფს ცარიელ სივრცეს.

იუმი სივრცის მსგავსად დროსაც კდისეულ ცნებად თვლის. სივრცის იდეისაგან განსხვავებით, რომელიც, იუმის აზრით, შეგარძნებებისაგან უშუალოდ მიიღება, დროის იდეას ჩვენ ვიძინთ „ყოველგვარი აღქმის თანამიმდევრობისაგან — როგორც იდეებისაგან, ისე შთაბეჭდილებებისაგან, მათ რიცხვში რეფლექსიის შთაბეჭდილებებიდან და შეგარძნებების შთაბეჭდილებებიდან“<sup>55</sup>. იუმის მიხედვით, დროის იდეა

<sup>53</sup> Д. Ю м., т. I, стр. 348, 130.

<sup>54</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 125.

<sup>55</sup> ი ქ ვ ე, გვ.

უშუალოდ შეგრძნებაში არ გვეძლევა. მის იდეას ჩვენ ვქმნით შეგრძნებისა და რეფლექსიის შთაბეჭდილებების და ამასთან იდეების თანამიმდევრობაზე დაკვირვებით.

იუმი უგულებელყოფს არა მარტო სივრცის, არამედ დროის უსაყრდენად დაყოფასაც. დროის უსასრულოდ დაყოფის უარყოფის საქმეში იუმის ძირითადი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი შეუძლებლად თვლის ყოველივე იმას, რისი წარმოდგენაც შეუძლებელია. ამტიკებს რა სუბიექტურ-იდეალისტური პოზიციებიდან, ერთი მხრივ სივრცის, ხოლო მეორე მხრივ, დროის ანუ ხანგრძლივობის სასრულო რიცხვის ნაწილთაგან შედგენილობას, იუმი წერს: გონების უნარი უსასრულო არაა, მაშასადამე. განფენილობის ან ხანგრძლივობის ჩვენი იდეა შედგება ნაწილთა სასრულო და არა უსასრულო რიცხვისაგან<sup>66</sup>.

დროის გაგების საკითხში იუმის კონცეფციის დადებით მომენტებს წარმოადგენს: 1) დროის ცდისეული წარმოშობის აღიარება, 2) დროის დაკავშირება ცვალებადობიერებასთან თანამიმდევრობასთან, 3) დროის ნაწილების თანაარსებობის უარყოფა.

იუმის აზრით, არც იგივეობისა და არც დროისა და სივრცის მიმართებებს შეგრძნებებში უშუალოდ მოცემულის საზღვრებიდან არ გავყავართ. ამის გარეშე კი ჩვენ არ გვექნებოდა იმობილტების არსებობის რწმენა, რომლებიც სახეზე არ იმყოფებიან, ხოლო დაასკვნა, რომელიც უშუალოდ მოცემულის საზღვრებიდან გადის, იუმის კონცეფციით, შეიძლება დაუფუძნებელი იქნას მხოლოდ მიზეზისა და შედეგის კავშირზე. ამიტომ მიზეზობრიობას იუმი თავისი ფილოსოფიის ცენტრალურ საკითხად თვლის.

## 5. მიზანოზრიობის პრობლემა

იუმი მიზეზისა და შედეგის მიმართებას დასკვნის სახედ მიიჩნევს და მას შემეცნების მდიდარ წყაროდ აღიარებს. ამიტომ აღნიშნული მიმართების საფუძვლიანი ანალიზისათვის აუცილებელია იგი იუმისეული დასკვნის თეორიის შუქზე იქნას განხილული.

იუმი დასკვნებს ჰყოფს ორ ჯგუფად: დემონსტრაციულად და ცდისეულად. პირველს, მისი შეხედულებით, თავის იმობილტად აქვს იდეათა შორის მიმართება, მეორეს — ფაქტები ანუ არსებობა. იუმის აზრით, იდეათა მიმართებას ემყარება ისეთი მეცნიერებანი, როგორცაა: გეომეტრია, ალგებრა და არითმეტიკა და საერთოდ ყველა მსჯელობა.

<sup>66</sup> Д. Ю м., т. I, стр. 181.

რომელთა უქველობა ან ინტუიციურია, ან დემონსტრაციული, ეროცა იდეათა შორის მიმართება უშუალოდ დაინახება, ანდა მტკიცებათა გზით დგინდება.

ფაქტები, რომლებიც წარმოადგენენ ადამიანის გონების ობიექტთა ძეორე სახეს, — აღნიშნავს აქვე იუმი. სხვა წესით დასტურდება, და რა დიდიც არ უნდა იყოს ჩვენთვის მათი ქეშმარიტების სიცხადე, ის სხვა სახისაა, ვიდრე იდეათა მიმართება. ყოველი ფაქტის საპირისპირო ყოველთვის შესაძლებელია, ჩვენი გონება საწინააღმდეგოს ისე ადვილად და ნათლად წარმოიდგენს, ვითომცდა ის სავსებით შეესატყვისებოდეს სინამდვილეს. მსჯელობა: მზე ხვალ არ ამოვა — ისევე ნათელია და ისევე მტკირედ შეიცავს თავის თავში წინააღმდეგობას. როგორც მტკიცება, რომ ის ამოვა. ამიტომ ჩვენ ამოდ დავიწყებდით მისი სიყალბის დემონსტრაციულად დამტკიცებას<sup>57</sup>.

იუმის აზრით, დემონსტრაციული ხასიათის დასკვნა ცალკეული მაგალითის საფუძველზე კეთდება. მაგალითად დასკვნები, რომლებსაც გონება აკეთებს ერთი წრის განხილვისას, მათი ერთგვაროვანია, რომელთაც ის მიიღებდა მსოფლიოში ყველა წრის გამოკვლევის საფუძველზე. მაგრამ არცერთ ადამიანს, რომელმაც მხოლოდ ერთხელ ნახა, რომ სხეული მოძრაობს, მიიღო რა ბიძგი მეორე სხეულისაგან, არ შეეძლებოდა დაესკვნა, რომ ყოველი სხეული მოდის მოძრაობაში მსგავსი ბიძგის შედეგად. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ, იუმის აზრით, ცდიდან დასკვნის გამოყენებისას ადამიანი ემყარება მრავალ მაგალითზე დაკვირვების საფუძველზე გამომუშავებულ ჩვევას; რაც მას დემონსტრაციული და ინტუიციური დასკვნისაგან განასხვავებს.

იუმის კონცეფციით, მიზეზობრივ მიმართებაზე დამყარებულ ცდილსეულ დასკვნებს ადამიანი მეხსიერებისა და შეგრძნების საზღვრებიდან გაჰყავს და ისეთ ფაქტებს უდასტურებს, რომლებიც სახეზე არ არის. იგი წერს: დასკვნებს ცდიდან ჩვენ მეხსიერებისა და შეგრძნებების საზღვრებიდან გავყავართ, გვიდასტურებს რა ყველაზე შორეულ ადგილებსა და დიდი ხნით წარსულ დროში მომხდარ ფაქტებს. მაგრამ ამ დასკვნების გამოყენების დროს აღქმასა ან მეხსიერებაში ყოველთვის უნდა იყოს რაიმე ფაქტი, რომლიდანაც ჩვენ გამოვიდოდით. მაგალითად, იპოვის რა უკაცრიელ ადგილებში დიდ ნაგებობათა ნაშთებს, ყველა ადამიანს შეუძლია დაასკვნას, რომ ეს ქვეყანა ძველად კულტურული იყო, სოლო მისი მკვიდრნი — ცივილიზებულნი. მაგრამ თუ ის ამის მსგავსს ვერაფერს დაინახავდა, ასეთი დასკვნა არასოდეს აზრად არ მოუვიდოდა<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 27—28.

<sup>58</sup> იქვე, გვ. 48.

იუმის აზრით, ცდიდან დასკვნა ემყარება სახეზე მყოფი ფაქტის კავშირს იმასთან, რის შესახებაც ვასკვნით. ამ კავშირის გარეშე დასკვნა სავსებით არასაიმედო იქნებოდა. იუმი აღნიშნავს: თუ თქვენ რომელიმე ადამიანს შეეკითხებით: რატომ სწამს მას ზოგიერთი ფაქტი. რომელიც სახეზე არ არის, მაგალითად ის, რომ მისი მეგობარი სოფელში ან საფრანგეთში იმყოფება, ეს ადამიანი თქვენ მოგიყვანდათ: რაიმე საფუძველს და ეს საფუძველი იქნებოდა მეორე ფაქტი, მაგალითად მეგობრისაგან მიღებული წერილი. ანდა იპოვის რა საათს ან რომელიმე სხვა მექანიზმს უკაცრიელ კუნძულზე, ყველა დაასკვნის. რომ ოდესღაც ამ კუნძულზე ადამიანები იყვნენ. ყველა ჩვენი დასკვნა ფაქტთა შესახებ ერთგვარია: მათში ჩვენ ყოველთვის ვგულისხმობთ, რომ კავშირი არსებობს სახეზე მყოფ ფაქტსა და იმას შორის, რომლის შესახებ ჩვენ მის საფუძველზე ვასკვნით. თუ მათ არაფერი არ დაკავშირებდა, ჩვენი დასკვნა სავსებით არასაიმედო იქნებოდა. როცა ჩვენ სიბნელეში მკაფიო ხმა და გონივრული მეტყველება გვესმის, ეს ჩვენ გვარწმუნებს რომელიმე ადამიანის არსებობაში, რატომ? ამიტომ რომ ეს ფაქტები ადამიანის ორგანიზაციის გამოვლენანია, რომლებიც მჭიდროდ არის დაკავშირებულნი მასთან. მიზეზისა და მოქმედების მიმართებაზე დამყარებული ინდუქციური დასკვნა იუმს დამაჯერებლად უსახება. იგი პირდაპირ წერს: ინდუქცია „მე ფრიალ დამაჯერებლად მიმაჩნია“<sup>59</sup>. ამიტომ იუმისათვის მიუღებელია ყველა არგუმენტის ანუ მტკიცების მხოლოდ დემონსტრაციულად და ალბათურად დაყოფის ლოკისეული კონცეფცია და უმატებს ცდისეულ მტკიცებებს. რომელთა ქვეშ იუმი გულისხმობს იმ „არგუმენტებს, რომლებიც მიიღება მიზეზისა და მოქმედების მიმართებიდან და რომლებიც სავსებით თავისუფალი არიან ექვისა და დაურწმუნებლობისაგან“, მაშინ როდესაც, იუმის აზრით, ალბათობას, მიუხედავად თავისი სიცხადისა. ჯერ კიდევ ახლავს დაურწმუნებლობა<sup>61</sup>.

იუმის მიმართ უნდა შევნიშნოთ, რომ მიზეზისა და მოქმედების მიმართებაზე დამყარებული ინდუქციური დასკვნები არ შეიძლება ფრიალ დამაჯერებლად იქნას მიჩნეული, რადგან ისინი, ისევე როგორც ინდუქციური დასკვნები საერთოდ, ემყარება ყველა ანალოგიურ ფაქტთა ემპირიულ დაკვირვებას, რაც სინამდვილეში შეუძლებელია. ამიტომ „ინდუქციური დასკვნა არსებითად პრობლემატურია“<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Д. Юм, т. 2., стр. 28—29.

<sup>60</sup> Д. Юм, т. 1, стр. 196.

<sup>61</sup> იქვე, გვ. 228.

<sup>62</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 233.



იუმი დემონსტრაციული მტკიცების ერთადერთ ჭეშმარიტ ობიექტად თვლის რაოდენობასა და რიცხვს. მორალური ანუ ცდისეული დასკვნები კი, მისი აზრით, ეხება ან კერძო ან ზოგად ფაქტებს. კერძო ფაქტებს, მისი შეხედულებით, მიეკუთვნება ყოველდღიური ცნობარების ყველა გააზრება, და აგრეთვე ყველა გამოკვლევა ისტორიის, ქრონოლოგიის, გეოგრაფიისა და ასტრონომიის დარგებში. ზოგად ფაქტებს. — განაგრძობს იუმი, — განიხილავს შემდეგი მეცნიერებანი: პოლიტიკა, ბუნების ფილოსოფია, ფიზიკა, ქიმია და ა. შ. საერთოდ ყველა მეცნიერება, რომელიც იკვლევს ობიექტთა მთელი კლასის თვისებებს, მიზეზებსა და მოქმედებებს<sup>63</sup>.

ინტერესს არაა მოკლებული იმის გარკვევა, რატომ უწოდებს იუმი ცდისეულ დასკვნებს მორალურს. ცნობილია, რომ ინგლისური სიტყვის — „moral“ ერთ-ერთი მნიშვნელობაა — „ჩვევითი“, ე. ი. რაღაც ჩვევითაა განსაზღვრული. როგორც ქვემოთ გაიკვლევა, იუმის მიხედვით. მიზეზობრიობას დაქვემდებარებული ცდისეული დასკვნები ჩვევას ემყარება. ამიტომ უწოდებს იუმი ამ დასკვნებს მორალურს დემონსტრაციულთაგან განსხვავებით, რომლებიც განსჯის გზით დამტკიცებას წარმოადგენენ.

იუმი თავის დამსახურებას მიზეზობრიობის პრობლემის ანალიზში ხედავს. მისი აზრით, ცდისეული დასკვნები, რომლებიც ფაქტთა არსებობას ეხება, მიზეზობრივ მიმართებას ემყარება, ამიტომ ამ უკანასკნელის კანონზომიერებამ ემპირიული მეცნიერებანი უნდა გაამართლოს.

იუმი მიზეზისა და მოქმედების მიმართების დადგენას დასკვნის სახედ თვლის. მაგრამ ჩვეულებრივი სილოგისტური დასკვნისაგან განსხვავებით, იგი თავისებურ უშუალო დასკვნად ესახება, რომელიც ერთი ობიექტის მეორესთან დასაკავშირებლად მაშუალებელ რგოლს არ საჭიროებს.

იუმის კონცეფციით, მიზეზისა და მოქმედების მიმართების „საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია სწორი დასკვნა გავაკეთოთ ერთი ობიექტიდან მეორის შესახებ“<sup>64</sup>. იუმს დასკვნა მოქმედებიდან მიზეზზე უფრო ჭეშმარიტად, ძლიერად და დამაჯერებლად მიაჩნია, ვიდრე დელუქტიურ-შუალობითი დასკვნები. იუმი წერს: „ჩვენ უშუალოდ ვასკვნით მოქმედებიდან მიზეზზე და ეს დასკვნა არის განსჯის არა მხოლოდ ჭეშმარიტი წესი, არამედ ყველაზე ძლიერი და დამაჯერებელი. ვიდრე ის, რომლის დროს ჩვენ მესამე იდეას ვსვამთ ორი კიდურის შესაერთებლად“<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 168.

<sup>64</sup> Д. Юм, т. I, стр. 187.

<sup>65</sup> ი ქ ე ე, გვ. 195.

ამრიგად, იუმი დასკვნას მოქმედებიდან მის მიზეზზე განსჯის კეშმარიტ წესად თვლის, მაგრამ ეს თვალსაზრისი მცდარია, რადგან „ერთი შედეგი შესაძლებელია გაპირობებული იყოს მრავალი განსხვავებული საფუძვლით, ერთი მოქმედება — მრავალი განსხვავებული მიზეზით... ამიტომ დასკვნა შედეგის არსებობიდან გარკვეული საფუძვლის არსებობაზე არ არის კანონიერი“<sup>66</sup>.

იუმის აზრით, მიზეზობრივი მიმართების ცნება ცდის გზით შეიძინება და არა აპრიორულ დასკვნათა საშუალებით. იუმი აღნიშნავს: მე გადავწყვიტე ზოგადი დებულების სახით წამოვაყენო, რომ მიზეზობრიობის მიმართების ცოდნა აპრიორულ დასკვნათა გზით არ შეიძინება. არამედ მთლიანად გამომდინარეობს ცდიდან, როდესაც ჩვენ შევნიშნავთ, რომ ცალკეული ობიექტები მუდმივ უერთდებიან ერთმანეთს. რაოდენ უაღრესად ძლიერი გონება და უნარებიც არ უნდა ჰქონდეს ადამიანს, იგი მისთვის სრულიად უცნობ ობიექტში ვერც მის მიზეზს აღმოაჩენს და ვერც მის მოქმედებას. კიდევ რომ ვივარაუდოთ, რომ ადამს იმთავითვე ჰქონდა უაღრესად სრულყოფილი გონების ძალა, იგი ცეცხლის სინათლისა და სითბოს საფუძველზე ვერ დაასკვნიდა, რომ ცეცხლს მისი დაწვა შეეძლო, რადგან არცერთი ობიექტი არ ავლენს გრძნობებისათვის საწვდომ თავის თვისებებში არც მიზეზს, რომელიც მას წარმოშობს, არც მოქმედებას, რომელსაც იგი აწარმოებს, და ჩვენს გონებას ცდის დახმარების გარეშე არ შეუძლია რაიმე დასკვნა გამოიყვანოს რეალური არსებობისა და ფაქტების შესახებ. ყველა დაეთანხმება იმ დებულებას, — განაგრძობს იუმი, — რომ მიზეზნი და მოქმედებანი შეიძლება აღმოჩენილნი იქნან არა გონების, არამედ ცდის დახმარებით<sup>67</sup>.

იუმის კონცეფციით, მოქმედება საესეებით განსხვავდება მიზეზისაგან, ამიტომ ერთი მათგანი არ შეიძლება მეორეში იქნას აღმოჩენილი. არავინ არ იფიქრებს, რომ თოფის წამლის ფეთქებადობა ან მაგნიტისეული მიზიდულობა აპრიორული არგუმენტებით იქნას გამომკლავნებული. იუმის აზრით, მიზეზისა და მოქმედების მიმართებას ვერც დემონსტრაციული დასკვნების გზით აღმოვაჩინთ და ვერც ინტუიციის საშუალებით, რადგან იგი არც მსჯელობათა და მტკიცებათა დახმარებით დგინდება და არც პირველი დანახვისთანავე მიიწვდომება თვალით ან გონებით. წინასწარ გამორიცხავს რა აზროვნების როლს მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების აღმოჩენის საქმეში, იუმი აღნიშნავს: რადგან ძალა, რომლის მეშვეობით ერთი ობიექტი მეორეს კმნის, არასოდეს არ შეიძლება აღმოჩენილ იქნას ამ ობიექტთა იდეებიდან გა-

<sup>66</sup> პროფ. კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგია, თბ., 1955, გვ. 301.

<sup>67</sup> Д. Ю м., т. 2, с. 30.

ქოსვლით, ამიტომ, ცხადია, რომ მიზეზი და მოქმედება ისეთი მიმართებანია, რომელთა შესახებ ჩვენ ცდიდან ვგებულობთ და არა რომელიმე აბსტრაქტული მსჯელობიდან ან აზროვნებიდან<sup>68</sup>. როცა ჩვენ ერთი ობიექტის შთაბეჭდილებიდან მეორის იდეაზე ან რწმენაზე გადავდივართ, ამისათვის ჩვენ აღგვძრავს არა გონება, არამედ ჩვევა ან ასოციაციის პრინციპი. ჩვევა არ იმყოფება აზროვნებისაგან დამოკიდებულებაში, ამიტომ ის მოქმედებს უშუალოდ, დროს არ ტოვებს რა მოთქმებისათვის<sup>69</sup>.

ერთი ობიექტიდან მეორე ობიექტის არსებობის შესახებ აპრიორული დასკვნის შეუძლებლობას იუმი იმაზე ამყარებს, რომ, მისი აზრით, „არ არსებობს ობიექტი, რომელიც თავის თავში მეორე ობიექტის არსებობას შეიცავდეს“. ამიტომ, იუმის თვალსაზრისით, თავისთავად განხილულ არცერთ ობიექტში ისეთი არაფერია, რაც საფუძველს მოგვეცემდა იმგვარი დასკვნისათვის. რომელიც ჩვენ ამ ობიექტის საზღვრებიდან გაგვიყვანდა.

პროფ. ს. წერეთლის აზრით, „იუმი მართალია, რომ მიზეზობრიობა არაა აპრიორული, ის ცდიდან უნდა იყოს მიღებული“<sup>70</sup>. მაგრამ იუმი მცდარია იმაში. რომ იგი შემეცნებაში საერთოდ და მიზეზისა და მოქმედების მიმართების დადგენის საქმეში კერძოდ აზროვნების განმაზოგადებელ როლს უარყოფს. აზროვნების მთელი შემოქმედებითი ანალოგია მას შეგრძნებებით მოწოდებული მასალის კომბინირების უნარზე დაყავს. მაგრამ ეს არ არის სწორი, ვინაიდან როგორც ვ. ლენინი გვასწავლის, „რათა გაიგო, საქირთა ემპირიულად დაიწყო გაგება. შესწავლა, ემპირიიდან ზოგადამდე ასვლა“, რადგან „აბსტრაქტია ბუნებას ასახავს უფრო ღრმად, უფრო სწორად, უფრო სრულად. ცოცხალი განვითარებიდან აბსტრაქტულ აზროვნებაზე და მისგან პრაქტიკაზე. ასეთია ქეშმარიტების შემეცნების, ობიექტური რეალობის შემეცნების დიალექტიკური გზა“<sup>71</sup>.

იუმს მიზეზისა და მოქმედების მიმართება არც საგანთა ობიექტური კავშირიდან გამოჰყავს და არც ლოგიკური აუცილებლობიდან. მხედველობაში აქვს რა მიზეზისა და მოქმედების მიმართება, იუმი აღნიშნავს: „ზოგიერთი მიმართება გვაძლევს ერთი ობიექტიდან მეორეზე გადავიდეთ მაშინაც კი, როდესაც არავითარი ლოგიკური საფუძველი არ აღგვძრავს ასეთი გადასვლისათვის. ჩვენ შეგვიძლია ზოგადი წესიც დავადგინოთ, რომლის თანახმად, როდესაც ჩვენი გონება მუდ-

<sup>68</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 164—165.

<sup>69</sup> ი ქ ე ე, გვ. 196.

<sup>70</sup> ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1962, გვ. 163.

<sup>71</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 38, გვ. 203, 167.

მივ და ერთფეროვნად ასრულებს მსგავს გადასვლას ყოველგვარი ლოგიკური საფუძვლის გარეშე, ის ამ მიმართებათა გავლენის ქვეშ იმყოფება<sup>72</sup>. ედ. კენიგის აზრით, იუმი მივიდა იმ რეზულტატამდე, რომ მიზეზობრიობის პრინციპის ლოგიკური გამართლება შეუძლებელია<sup>73</sup>. აღნიშნული საკითხის შესახებ ბ. რასელი წერს: „კარტეზიანულ ფილოსოფიაში, როგორც სქოლასტიკოსთა ფილოსოფიაშიც მიზეზის და მოქმედების კავშირი ისევე აუცილებლად ითვლებოდა, როგორც აუცილებელი ლოგიკური კავშირი. ამ შეხედულების პირველი სერიოზული უარყოფა დაიწყო იუმიდან, რომლიდანაც იღებს საწყისს მიზეზობრიობის თანამედროვე ფილოსოფია“<sup>74</sup>. აქ რასელს, რა თქმა უნდა. მხედველობაში აქვს თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსთა იდეალისტური თეორიები მიზეზობრიობის საკითხში.

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იუმი მიზეზისა და მოქმედების კავშირს იღეათა ასოციაციის სახედ თვლის და ამ გზით მიზეზისა და მოქმედების მიმართება ფსიქოლოგიური ფაქტორიდან გამოჰყავს. სახელდობრ. იუმი ეძებს მიზეზისა და მოქმედების კავშირის იდეის შესატყვის რეფლექსიის შთაბეჭდილებას. თუ ეს უკანასკნელი მონახულ იქნა, ამით. მისი აზრით, მიზეზისა და მოქმედების მიმართებაზე დამყარებული დასკვნაც კანონიერი აღმოჩნდება. იუმი „ტრაქტატის“ პირველი წიგნის მესამე ნაწილის მე-4 თავის ბოლო აბზაცში აღნიშნავს: მართებულია, რომ „ყველა მსჯელობანი მიზეზთა და მოქმედებათა შესახებ იმთავითვე რომელიმე შთაბეჭდილებიდან მიიღება“. მაგრამ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იუმის მიხედვით, ეს შთაბეჭდილება არა გარეგანი შეგრძნების, არამედ ადამიანის შინაგანი ანუ რეფლექსიის შთაბეჭდილებაა, რომელიც ობიექტსა და მის ჩვეულებრივ თანამგზავრს შორის კავშირის განცდაში მდგომარეობს.

იუმი მიზეზობრიობის საკითხში, ისევე როგორც თავისი ფილოსოფიის მრავალ მნიშვნელოვან საკითხში იმ დებულებას ემყარება, რომ ჩვენი შთაბეჭდილებანი ჩვენი იდეების მიზეზია. თუ რაიმე შთაბეჭდილება არ გავგაჩნია, მაშინ არც მისი შესატყვისი იდეა გვექნება. იუმის ამ კონცეფციის შესახებ რასელი წერს: „იუმისეული თეორია შეიძლება პაროდოულად შემდეგნაირად გადმოვცეთ: მსჯელობა — „A წარმოადგენს B-ს მიზეზს“ — აღნიშნავს: „შთაბეჭდილება A წარმოადგენს იდეა B-ს მიზეზს“<sup>75</sup>. მაგრამ რასელის ეს აზრი იუმის აღნიშნული

<sup>72</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 190.

<sup>73</sup> K ö n i g, die Entwicklung des Causalproblems, Band I, s. 223.

<sup>74</sup> Б. Р а с с е л, История западной философии, стр. 683.

<sup>75</sup> Б. Р а с с е л, История западной философии, стр. 685.

თეორიის ზუსტი დახასიათებაა და არა პაროდული გადმოცემა, როგორც ეს თვითონ რასელს ჰგონია.

იუში გულმოდგინედ ეძებს ორ მოვლენას შორის მიზეზობრივი კავშირის განმსაზღვრელ საფუძვლებს. ასეთ საფუძვლებად იუმს მიაჩნია მიზეზისა და მოქმედების მოსაზღვრეობა, მიზეზის დროში წინსწრება მოქმედების მიმართ და მიზეზსა და მოქმედებას შორის აუცილებელი კავშირი.

თვლის რა მიზეზისა და მოქმედების მიმართების პირველ ზოგად წესად დროსა და სივრცეში მოსაზღვრეობას, იუმი აღნიშნავს: „მიზეზი და მოქმედება ერთმანეთის მოსაზღვრე უნდა იყოს სივრცესა და დროში“<sup>76</sup>. იუმი მიზეზისა და მოქმედების მიმართების მეორე ზოგად წესად თვლის დებულებას: „მიზეზი წინ უნდა უსწრებდეს მოქმედებას“<sup>77</sup>. არ შეიძლება იუმს არ დავეთანხმოთ იმაში, რომ მიზეზი გენეტურად, მართლაც, წინ უსწრებს თავის მოქმედებას.

ამჟამად ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მიზეზობრიობის ობიექტურობის უარყოფის მიზნით მიზეზისა და მოქმედების გენეტური ერთდროულობის კონცეფციას ემყარებიან და ამ გზით იგი არგუმენტისა და ფუნქციის მიმართებაზე დაჰყავთ. მაგრამ მიზეზისა და მისი მოქმედების მიმართება შეუძლებელია არგუმენტისა და მისი ფუნქციის მიმართებაზე დავიყვანოთ, რადგან არგუმენტისა და ფუნქციის ადგილების შეცვლით ამ მიმართების ბუნება არ იცვლება, მაშინ როდესაც მიზეზისა და მისი მოქმედების ადგილების შეცვლა სავსებით აბათილებს მიზეზობრიობას. კვადრატის გვერდის სიგრძის ცვლა იწვევს კვადრატის ფართობის ცვლილებას, ისევე როგორც ამ უკანასკნელს თან ახლავს კვადრატის გვერდის სიგრძის ცვლა. მიზეზი და მისი მოქმედება ადგილების ასეთ შეცვლას შეუძლებელს ხდის. მინის ჭურჭელზე ქვის დაცემა მინის ჭურჭლის გატეხის მიზეზია, მაგრამ მინის ჭურჭლის გატეხა როდია ქვის დაცემის მიზეზი. სწორედ ადგილთა ამ შეცვლის შეუძლებლობით განსხვავდება ძირითადად მიზეზობრივი მიმართება ფუნქციური დამოკიდებულებისაგან. მიზეზობრივი კავშირის ფუნქციურ მიმართებაზე დაყვანა, მართალია, კაუზალური დამოკიდებულებების უარყოფაა, მაგრამ აქედან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს, რომ თვით ფუნქციური მიმართება მიზეზობრიობას იყოს მოკლებული. „შულიატიკოვის დებულების — „ფუნქციური დამოკიდებულების ცნება არის მიზეზობრივი დამოკიდებულების უარყოფა“ — შესახებ ვ. ლენინი წერს: „რა თქმა უნდა, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ფუნქციურობა არ შეიძლება იყოს მიზეზობრიობის სახეობა“<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 282.

<sup>77</sup> ი ქ ე ე. გვ. 282.

<sup>78</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 38, გვ. 517.

იუმის კონცეფციით, დროულ-ვრცეული მოსაზღვრეობა და მიზეზის დროში წინსწრება თუმცა აუცილებელი, მაგრამ მაინც არასაკმარისი ნიშნებია მიზეზისა და მოქმედების მიმართებისათვის. ამასთან საჭიროა აგრეთვე აუცილებელი კავშირიც.

ეხება რა მოსაზღვრეობისა და დროში წინსწრების უკმარობას მიზეზისა და მოქმედების მიმართებისათვის, იუმი წერს: „ობიექტი შეიძლება ესაზღვრებოდეს სხვა ობიექტს და წინ უსწრებდეს მას, მაგრამ არ განიხილებოდეს როგორც მისი მიზეზი. საჭიროა კიდევ მხედველობაში მივიღოთ აუცილებელი კავშირი, და ეს მიმართება გაცილებით მნიშვნელოვანია, ვიდრე ორი ზემოაღნიშნული“<sup>79</sup>. „ამოკვლევის“ V თავის I ნაწილში იუმი პირდაპირ აღნიშნავს: „იქედან, რომ ცალკეულ შემთხვევაში ერთი მოვლენა წინ უსწრებს მეორეს, გონივრულა არაა დავასკვნათ — ერთი მათგანი მიზეზია, ხოლო მეორე — მოქმედება. მათი შეერთება შეიძლება თვითნებური და შემთხვევითი იყოს“. იუმი თანამიმდევრობას მიზეზობრივი მიმართების ერთ-ერთ აუცილებელ, მაგრამ არასაკმარო ნიშნად თვლიდა. ამასთან იგი, როგორც ვნახეთ, აღიარებდა დროულ-ვრცელ მოსაზღვრეობას და მიზეზსა და მოქმედებას შორის აუცილებელ კავშირს; ხოლო ამ უკანასკნელს ყველაზე არსებითად მიიჩნევდა მიზეზობრივი მიმართებისათვის. ამიტომ იუმის ფილოსოფიის ერთ-ერთი პირველი კრიტიკოსთაგანი — თომას რიდი სწორი არ იყო, როდესაც იუმს იმ პოზიციიდან ედავებოდა, თითქოს, იგი მოვლენათა თანამიმდევრობისა და მიზეზობრივი კავშირის გაიგივებას ახდენდა<sup>80</sup>.

იუმის აზრით, მიზეზსა და მოქმედებას შორის უნდა იყოს მუდმივი კავშირი, რომელიც უმთავრესია ამ მიმართებისათვის. მხედველობაში აქვს რა ეს მუდმივი კავშირი, იუმის განმარტებით მიზეზი არის „ობიექტი, რომელიც თან ახლავს სხვა ობიექტს და რომლის გამოჩენას ყოველთვის აზრი ამ უკანასკნელზე გადააქვს“<sup>81</sup>.

მიზეზობრიობის ამ იუმისეულ განმარტებაში არაფერია ნათქვამი მიზეზისაგან მოქმედების გენეტურ განსაზღვრულობაზე, ხოლო ამის გარეშე ეს მიმართება შეიძლება საფუძვლისა და შედეგის რეალურ კავშირთან გაიგივდეს, რადგან აუცილებელი კავშირი ამ უკანასკნელთა შორისაც არსებობს, თუმცა აქ საფუძველი შედეგის წარმოშობას არ განსაზღვრავს. მაგალითად, გეოგრაფიული გარემო აუცილებელია საზოგადოების განვითარებისათვის, მაგრამ გეოგრაფიული

<sup>79</sup> Д. Ю м, т. 1, стр. 173.

<sup>80</sup> Th. Reid, Essays an the intellectual powers of Man, works, vol. I, Edinburgh, 1863, p. 457

<sup>81</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 78.

ვარემო როდია საზოგადოების განვითარების გამსაზღვრელი მიზეზი.

ამასთან მიზეზისა და შედეგის კავშირი — ეს არა ობიექტთა; არამედ მათი მოქმედებების კავშირია. ქვა კი არაა მინის გატეხის მიზეზი. არამედ — ქვის მინაზე მიჯახება. ამიტომ მცდარია მიზეზისა და მოქმედების ობიექტებთან გაიგივება, რასაც ადგილი აქვს მიზეზობრიობის აღნიშნულ განმარტებაში.

ჩება რა მუდმივი შეერთების საფუძველზე ერთი ობიექტიდან მეორის არსებობის შესახებ დასკვნის საკითხს, იუმი აღნიშნავს: თუ ჩვენ ვხედავდით, რომ ორგვარი ობიექტი — ცეცხლი და სითბო, თოვლი და სიცივე ყოველთვის ერთმანეთთან იყო შეერთებული, და თუ ცეცხლი ან თოვლი ისევ აღიქმება შეგრძნებებით, მაშინ ჩვენი გონება ჩვეულების ძალით სითბოს ან სიცივეს ელოდება და სწამს, რომ ერთი ან მეორე ამ თვისებათაგანი ნაძღვილად არსებობს და გამოვლინდება, თუ ჩვენ ობიექტს დავუახლოვდებით. მსგავსი რწმენა არის აუცილებელი რეზულტატი, რომელიც ყოველთვის წარმოიშობა, როგორც კი გონება აღნიშნულ პირობებში იქნება ჩაყენებული. ასეთ გარემოებებში ჩვენი გონების ეს ოპერაცია ისევე აუცილებელია, როგორც სიყვარულის აფექტის განცდა, როდესაც ჩვენ სიკეთეს გვიშვებთან, ან სიძულვილის აფექტი, როდესაც ჩვენ შეურაცხყოფას გვაყენებენ<sup>82</sup>.

იუმის აღნიშნული მსჯელობა და საერთოდ მისი მიზეზობრივი დასკვნის თეორია ძალზე უახლოვდება სექსტ ემპირიკოსის შემდეგ დებულებას: კვამლის დანახვისას ჩვენ ვფიქრობთ ცეცხლის შესახებ. რადგან ჩვენ ხშირად ვხედავდით ამ მოვლენებს ერთმანეთთან კავშირში, ამიტომ როცა ჩვენ მხოლოდ ერთ მათგანს ვხედავთ, მეხსიერება ჩვენ შთაგვაგონებს იდეას მეორის შესახებ, რომელიც ამ მომენტში სახეზე არ არის<sup>83</sup>. იუმის აზრით, ერთი ობიექტის საფუძველზე მეორე ობიექტის წარმოდგენა და ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული განცდა „განსხვავდება ფანტაზიის ერთმანეთთან დაუკავშირებელ ოცნებათაგან“, რადგან ფანტაზიის დროს ადგილი აქვს არა აუცილებელ, არამედ შემთხვევით ასოციაციას.

მხედველობაში აქვს რა მიზეზობრივ დასკვნებში შთაბეჭდილებიდან იდეაზე აუცილებელი დასკვნა, იუმი აღნიშნავს: „იქნებ, ბოლოსდაბოლოს ნათელი გახდეს, რომ აუცილებელი კავშირი დამოკიდებულია დასკვნისაგან და არა დასკვნა აუცილებელია კავშირისაგან“<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 49.

<sup>83</sup> Н. Д. Виноградов, Философия Дэвида Юма, часть I-я, м., 1905, стр. 82.

<sup>84</sup> Д. Юм, т. I, стр. 186.

მაგრამ აუცილებელი კავშირის გარეშე დასკვნის გამოყვანის ალიარება შერყევ საფუძველზე ამყარებს იუმისეულ დასკვნის თეორიას, რადგან დასკვნის აუცილებლობა საგანთა და მოვლენათა აუცილებელი კავშირითაა გაპირობებული და არა პირიქით, როგორც ეს იუმს ჰქონია.

იუმის კონცეფციით, ყველა მოვლენა ბუნებაში ჩანს როგორც ერთმანეთისაგან საესებით იზოლირებული და განცალკევებული. ერთი მოვლენა მოსდევს მეორეს, მაგრამ ჩვენ არასოდეს არ შეგვიძლია მათ შორის კავშირი შევნიშნოთ. ისინი როგორც ჩანს, შეერთებულია, მაგრამ არასოდეს დაკავშირებული არ არიან ერთმანეთთან<sup>85</sup>.

იუმის აზრით, წარმოსახვაში იდეათა მუდმივი შეერთება წარმოშობს ერთი ობიექტის იდეიდან მეორე ობიექტის იდეაზე გადასვლის აუცილებლობას.

იუმის მიხედვით, აუცილებლობის არსება, მდგომარეობს ჩვევით წარმოშობილ მიდრეკილებაში, რათა რომელიმე ობიექტიდან მისი ჩვეულებრივი თანამგზავრის იდეაზე გადავიდეთ. იუმი აუცილებლობას მიზეზისა და მოქმედების მუდმივ კავშირთან აიგივებს. მაგრამ იუმის აზრით, მიზეზსა და მოქმედებას შორის ეს მუდმივი კავშირი გაპირობებულია არა ობიექტური კანონზომიერებით, არამედ სუბიექტური ფაქტორით, რაც შთაბეჭდილებიდან იდეაზე გადასვლის აუცილებლობაში მდგომარეობს. „აუცილებელი კავშირი და გადასვლა ერთიდაიგივეა“ — ასკვნის იუმი“. იუმის კონცეფციით, აუცილებლობა ანუ მიზეზსა და მოქმედებას შორის მუდმივი კავშირი ადამიანის გონებაში არსებობს და არა ჩვენს გარეშე არსებულ ობიექტურ სინამდვილეში.

თვლის რა აუცილებლობას მიზეზობრიობის არსებით ნაწილად, იუმი აღნიშნავს: „საერთოდ აუცილებლობა არის გონებაში და არა ობიექტებში არსებული რამ და ჩვენ მის შესახებ თვით შორეულ იდეასაც კი ვერ შევქმნით, თუ იგი ვანვიხილეთ როგორც სხეულთა თვისება. ან ჩვენში არ არის აუცილებლობის იდეა, ან აუცილებლობა სხვა არა არის რა, თუ არა ჩვენი აზრის იძულება, რათა მიზეზებიდან მოქმედებებზე და მოქმედებებიდან მიზეზებზე გადავიდეს იმ კავშირის შესაბამისად, რომელიც ჩვენთვის ცდიდანაა ცნობილი<sup>86</sup>“.

მიუღებლად თვლის რა მიზეზობრიობის ობიექტურობის უარყოფის იუმისეულ კონცეფციას, ფ. ენგელსი წერს: „ადამიანის მოქმედება ამოწმებს მიზეზობრიობას. თუ ჩაზნექილი სარკის საშუალებით მზის სხივებს ერთ ფოკუსში მოვუყრით თავს და იმავე მოქმედე-

<sup>85</sup> Д. Ю м. т. 2, стр. 75—76.

<sup>86</sup> Д. Ю м. т. 1, стр. 274.



ბას გამოვიწვევთ, რასაც ჩვეულებრივი ცეცხლის სსივების კონცენ-ტრაციის დროს, დაემატოვებოდა, რომ სითბო მზისაგან მოდის“<sup>87</sup>.

იუმის მიერ საგნობრივ სამყაროში მიზეზობრიობის უგულებელ-ყოფის საკითხთან დაკავშირებით ვოლფრად შტილერი თავის საჟურ-ნალო წერილში — „იუმისეული ინდუქციის პრობლემა და მისი გადა-წყვეტა დიალექტიკური მატერიალიზმის გზით“ — ამბობს: „იუმის თვალსაზრისით კაუზალური დამოკიდებულების მაგვარი რაღაც სი-ნამდვილეში საერთოდ არ არსებობს. ყოველ შემთხვევაში ჩვენ არა გვაქვს მისი დადგენის საშუალება. ის რაც შეგრძნებებში გვეძლევა. ეს არის მხოლოდ ორი მოვლენის თანამიმდევრობა და ეს უფლებას არ გვაძლევს მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების შესახებ დასკვნისა-თვის. ჩვენ ვიცით მხოლოდ რომ არსებობს მოვლენათა თანამიმდევ-რობა და თუ რას იწვევს ის, ეს ყოველთვის დაფარული რჩება. ცდის საშუალებით ჩვენ მეტს არაფერს არ ვსწავლობთ გარდა გარკვეული საგნების ხშირი შეერთებისა, მაგრამ ჩვენ არასოდეს არ გვაქვს იმის შესაძლებლობა, რათა მათ შორის არსებული კავშირი გავიგოთ“<sup>88</sup>.

როგორც ქვემოთაც გაირკვევა იუმა უარყოფს ობიექტურ სინამ-დვილეში მიზეზობრივი კავშირის აუცილებლობის არსებობას და იგი მხოლოდ სუბიექტის გონებაში ეგულება, მას მიზეზობრივი აუცილებ-ლობა აზროვნებიდან გამოჰყავს და არა ბუნებიდან, რაც სუბიექტურ-იდეალისტურ თვალსაზრისს წარმოადგენს. ვ. ი. ლენინი წერს: „ბუნე-ბის აუცილებლობის აღიარება და იქედან აზროვნების აუცილებლობის გამოყვანა მატერიალიზმია. ხოლო აუცილებლობის, მიზეზობრიობის. კანონზომიერების და სხვათა აზროვნებიდან გამოყვანა — იდეალიზ-მია“<sup>89</sup>.

იუმი ივიწყებს, რომ შთაბეჭდილებიდან მასთან დაკავშირებულ იდეაზე გადასვლის აუცილებლობა შესაბამე მოვლენათა აუცილებელი კავშირითაა განპირობებული. ჩვენ ცეცხლის შთაბეჭდილებიდან სით-ბოს იდეაზე იმიტომ გადავდივართ, რომ სინამდვილეში სითბო აუცი-ლებლობითაა დაკავშირებული ცეცხლთან. ამით აიხსნება ის იარყ-მოება, რომ შორიდან დანახული ცეცხლის შთაბეჭდილება ანუ შეგრ-ძნება ჩვენში სითბოს იდეას აღძრავს, და არა სიცივის წარმოდგენას.

ბუნებაში აუცილებლობის ობიექტური არსებობის დამტკიცების შესახებ ფ. ენგელსი წერს: „აუცილებლობის დამტკიცება ადამიანის მოღვაწეობაშია, ექსპერიმენტშია, შრომაშია: თუ მე შემიძლია რაიმე

<sup>87</sup> ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 236.

<sup>88</sup> Deutsche Zeitschrift für philosophie, 1959, № 3, Berlin, s. 435.

<sup>89</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 204.

გავაკეთოთ post hoc (ამის შემდეგ, ვ. კ.), იგი propter hoc-ის (ამის გამო, ვ. კ.) იდენტური განხდება<sup>90</sup>.

მხედველობაში აქვს რა იუმისა და კანტის მიერ მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის ობიექტურობის უგულებელყოფა, ვ. ი. ლენინი ამბობს: კანტი იუმს ეთანხმება ძირითადად: „ბუნების ობიექტური კანონზომიერების უარყოფაში“<sup>91</sup>.

ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, თითქოს, იუმის მიხედვით, საგნებს შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი არსებობდეს. მაგალითად, მაკნაბი წერს: „იბადება კითხვა: უარყოფს თუ არა იუმი საგნებს შორის მიზეზისა და შედეგის არსებობას და მიიჩნევს თუ არა ასეთის არსებობას უაზრობად? მე არ ვფიქრობ, რომ ეს ასე იყოს“<sup>92</sup>. მაკნაბის ეს კონცეფცია მიუღებელია, რადგან, იუმის აზრით, მიზეზთა კმედუნარიანობა ან ენერგია არ იმყოფება არც თვით ობიექტებში, არც ღვთაებაში, არც ამ ორი პრინციპის შეერთებაში, ის მთლიანად მიეკუთვნება ადამიანის სულს, რომელიც ორი ან მეტი რიცხვის ობიექტთა კავშირს განიხილავს ყველა წარსულ მაგალითებში. აქ ძვეს მიზეზთა რეალური ძალა, ისევე როგორც მათი კავშირი და აუცილებლობა<sup>93</sup>. ამრიგად, იუმი ობიექტური ანუ ფიზიკური მიზეზობრიობის ნაცვლად ფსიქიკურ მიზეზობრიობას აღიარებს. „ყველაზე ზოგადი მოსაზრება, რაც იდეალიზმში გამოყენებულია ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნების სასარგებლოდ, არის თვითმყოფი აქტივობის პრინციპი, მიითთება სულიერ ძალაზე, როგორც შემქმნელზე და ა. შ. იდეალისტი, რომელიც ფსიქიკურ მიზეზობრიობას ცნობს, ფსიქიკის ამ განსაკუთრებულ აქტივობასაც აუცილებლად აღიარებს და პირველს მეორეზე აფუძნებს“<sup>94</sup>.

უარყოფს რა საგნობრივ სამყაროში მიზეზობრიობის არსებობას, იუმი პირდაპირ აღნიშნავს: „ობიექტები უცხოა მიზეზისათვის“. წარქოსახვაში იდეათა შორის ისე მცირე კავშირი რომ ყოფილიყო, — აღნიშნავს სხვაგან იუმი, — როგორც მცირეა იგი ობიექტთა შორის. მაშინ ჩვენ ვერასოდეს ვერ შევძლებდით დასკვნის გაკეთებას მიზეზიდან მოქმედებაზე; ვერც რომელიმე ფაქტის რწმენას. ამგვარად, ეს დასკვნა დაფუძნებულია მხოლოდ იდეათა შორის კავშირზე<sup>95</sup>.

მართლაც, ის ვინც სხეულებს პასიურად და უენერგიოდ თვლის, იგი ვერ დაუშვებს მიზეზობრივი მიმართების საგნობრივ სამყაროში არსებობას. იუმს მიზეზობრიობა იდეათა ასოციაციის ერთ-ერთ სა-

<sup>90</sup> ფრ. ე ნ გ ე ლ ს ი. ბუნების დიალექტიკა, გვ. 235.

<sup>91</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 200.

<sup>92</sup> D a v i d H u m e, by D. G. C. Macnabb, Oxford, 1951, p. 106.

<sup>93</sup> Д. Ю м, т. 1, стр. 274.

<sup>94</sup> ო თ ა რ ბ ა კ უ რ ა ძ ე, თავისუფლება და აუცილებლობა, თბ. 1954, გვ. 139.

<sup>95</sup> Д. Ю м, т. 1, стр. 278, 181.

ხეობად მიაჩნდა და არა საგნების კავშირის პრინციპად. მართალია, იუმს, თითქოს, ზოგჯერ აქვს მინიშნება საგნებში მიზეზების ან ძალების არსებობის შესახებ, მაგრამ ამის მტკიცებას არ იძლევა, რადგან ისინი, მისი აზრით, ცდაში არ გვეძლევა.

აღიარებს რა მიზეზობრიობის მიმართების ადამიანისეულ გონებაში არსებობას, იუმი აღნიშნავს: მიზეზობრიობა „ქეშმარიტად ყველაზე საინტერესო და ყველაზე ხშირი შესახვედრი მიმართებაა გონებაში“<sup>96</sup>. გ. ელიოტისადმი 1751 წლის 10 მარტის თარიღით გაგზავნილ წერილში იუმი მიზეზობრიობას განსაზღვრავს როგორც „კავშირს წარმოსახვაში“. მას ობიექტთა რეალური კავშირი იღეათა ასოციაციაზე დაჰყავს. იუმი წერს: „შემეცნებაში არასოდეს არ შეინიშნება რეალური კავშირი ობიექტთა შორის და მიზეზის და მოქმედების კავშირიც კი ბეჭითი განხილვისას იღეათა შორის ჩვეულებრივ ასოციაციაზე დაიყვანება“<sup>97</sup>.

იუმის გავლენით თავისებურად კანტიც აღიარებდა მიზეზობრივი მიმართების გონებაში არსებობას.

უარყოფდა რა თავისთავადი საგნების სამყაროში მიზეზობრივი კავშირის არსებობას, კანტს იგი ვამოჰყავდა განსჯიდან, სადაც, თითქოს, მიზეზობრივი მიმართება აპრიორულად არის მოცემული ჰიპოტეზური ანუ გაპირობებული მსჯელობის ფორმით, რომელშიც მიზეზი ისე მიეკუთვნება მოქმედებას, როგორც საფუძველი — შედეგს. კანტი, ისევე როგორც იუმი, ამტკიცებს, რომ აღქმაში მოვლენათა თანამიმდევრობა წარმოდგენას არ გვაძლევს ერთი მოვლენიდან მეორის აუცილებელი გამომდინარეობის შესახებ. კანტის აზრით, ამ წარმოდგენას იძლევა მხოლოდ მიზეზობრიობის ცნება. კანტის მიხედვით, მოვლენათა განხილვა მიზეზისა და მოქმედების კავშირში — ეს ცდის საფუძველია, ამიტომ მიზეზისა და მოქმედების მიმართება წინ უსწრებს ცდას, როგორც მისი აპრიორული პირობა.

მხედველობაში ჰქონდა რა იუმისა და კანტის სუბიექტივიზმი მიზეზობრიობის გაგების საკითხში, ვ. ლენინი წერდა: „ბუნების წესრიგის და აუცილებლობის გამოყვანა არა გარეგანი ობიექტური სამყაროდან, არამედ ცნობიერებიდან, გონებიდან, ლოგიკიდან და სხვა“, ესაა „სუბიექტივისტური ხაზი მიზეზობრიობის საკითხში“, სოლო „სუბიექტივისტური ხაზი მიზეზობრიობის საკითხში ფილოსოფიური იდეალიზმია (რომლის ნაირსახეობას იუმისა და კანტის მიზეზობ-

<sup>96</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 189.

<sup>97</sup> Д. Юм, т. 1, с.р. 375.

რობის თეორიები წარმოადგენს)<sup>98</sup>. ვ. ლენინის აზრით, იუმთან მიზეზობრიობის სუბიექტური თეორიაა მოცემული.

იუმის მიხედვით, ძალა და აუცილებლობა წარმოადგენენ არა ობიექტთა, არამედ აღქმათა თვისებებს, რომლებიც შინაგანად შეიგრძნობიან, და თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ ობიექტებში მიზეზის არსებობის ან მათ შორის აუცილებელი კავშირის შესახებ, ეს იმის შედეგია, რომ ჩვენი გონებისათვის დამაბნელებელია ძლიერი მისწრაფება სხვადასხვა შინაგანი შთაბეჭდილება გარე ობიექტებზე გაავრცელოს<sup>99</sup>. ცნობიერებაში არსებული იდეათა კავშირი ჩვენ ობიექტებზე გადავჯაქვს. „ვინაიდან უჩვეულო არაა გარე სხეულებზე იქნას გადატანილი მათ მიერ გამოწვეული ყოველი შინაგანი შეგრძნება“<sup>100</sup>. ამრიგად, იუმს ჩვენს გონებაში არსებულ იდეათა კავშირიდან გამოჰყავს შესატყვის ობიექტთა კავშირი, ნაცვლად იმისა, რომ ამ უკანასკნელიდან გამოეყვანა პირველი. ერთი ობიექტი მეორესთან კავშირს იძენს ჩვენს აზრებში და ეს იძლევა საბაბს ერთი მათგანიდან მეორის არსებობის შესახებ დასკვნისათვის. „როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ, — წერს იუმი, — რომ ერთი ობიექტი მეორესთანაა დაკავშირებული, ამის ქვეშ ჩვენ მხოლოდ ვგულისხმობთ, რომ მათ კავშირი შეიძინეს ჩვენს აზრებში და საბაბს იძლევიან დასკვნისათვის, რომლის საშუალებით თითოეული მათგანი მეორის არსებობის დამტკიცებას წარმოადგენს, რამდენადმე არაჩვეულებრივი. მაგრამ, როგორც ჩანს, საკმაოდ დასაბუთებული დასკვნისათვის“<sup>101</sup>.

იუმის მიმართ უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ საგანთა შორის მიზეზობრივი კავშირის წარმოდგენამდე მივდივართ არა შესატყვის იდეათა ასოციაციის, არამედ ბუნების განსაზღვრული მოვლენების კანონზომიერი ურთიერთმომდევნობის საფუძველზე. ფ. ენგელსი აღნიშნავს: „ბუნების გარკვეული მოვლენების მარტო კანონზომიერი ურთიერთმომდევნობას შეუძლია მიზეზობრიობის წარმოდგენა შექმნას“<sup>102</sup>. ხოლო იუმს საგანთა მიზეზობრივი კავშირი გონებაში არსებული მათი შესაბამის იდეების კავშირიდან გამოჰყავს. ვ. ი. ლენინი წერს: „საერთოა იუმი-სა და კანტისათვის: ბუნების ობიექტური კანონზომიერების უარყოფა და „ცდის“ ამა თუ იმ „პირობების“ ამა თუ იმ პრინციპების, პოსტუ-

<sup>98</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 188—189.

<sup>99</sup> Д. Ю м., т. 1, стр. 275.

<sup>100</sup> Д. Ю м., т. 2, стр. 80.

<sup>101</sup> Д. Ю м., т. 2, стр. 77.

<sup>102</sup> ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 236.

ლატების, დებულეების გამოყვანა სუბიექტიდან. აღამიანია ცნობიერებიდან, და არა ბუნებიდან<sup>103</sup>

თვლის რა მიზეზსა და ძალას სინონიმებად, იუმი წერს: სინაპტიკულში ან არსებობს მატერიის არცერთი ნაწილაკი, რომელიც შეგრძნებებისათვის მისაწვდომი თავისი თვისებების გზით გამოავლენდა რაიმე ძალას ან ენერგიას, ანდა საბაბს მოგვეცემა გვეფიქრა, რომ მას რაიმეს წარმოება შეუძლია, ან თან ახლდეს სხვა ობიექტი, რომლისათვისაც ჩვენ მოქმედების წოდებას შევძლებდით. სამყაროში მოვლენათა ცვალებადობის გამომწვევი ძალა ჩვენთვის სავსებით ფარულია და არასოდის არ გამოვლინდება შეგრძნებებისათვის მისაწვდომ სხეულის არცერთ თვისებაში<sup>104</sup>.

იუმი საზნობრივ სამყაროში სავარაუდო მიზეზობრიობის შემეცნების შე აძლებლობას იმის საფუძველზე უარყოფს, რომ იგი შეგრძნებებსა და აღქმებში არ გვეძლევა.

„იუმის მიხედვით, არც მიზეზობრივი მიმართება, რომელიც საგნებს და მოვლენებს უნდა აკავშირებდეს და არც სუბსტანციური მიმართება, რომელიც ცალკეულ თვისებათა გამაერთიანებელი პრინციპი უნდა იყოს. ნამდვილად აღქმაში არ გვეძლევა, ხოლო ვინაიდან მთელი ჩვენი ცოდნა აღქმის მონაცემებს ეყრდნობა და მთელი მისი სამდიდრე ამ მონაცემებით ამოიწურება, ამიტომ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ამ მიმართებათა შემეცნებისათვის და. მაშასადამე, საერთოდ არაჩვენი სამყაროს კანონების შემეცნებისათვის“<sup>105</sup>.

მიზეზობრიობის სუბიექტური გავებით იუმმა დიდი ზეგავლენა მოახდინა მახზე და მახსიებებზე, რასაც სპეციალურად ანალიზებს ვ. ი. ლენინი „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“<sup>106</sup>

მართალია, იუმი უარყოფს მიზეზისა და მოქმედების კავშირის საზნობრივ სამყაროში აღმოჩენისა და აქედან მისი პირდაპირი გამოყვანის შესაძლებლობას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მას მისაღებ-დ მიაჩნია გრძნობადი ობიექტებისადმი ამ მიმართების გამოყენება. რამდენადაც მისი აზრით, იდეათა კაუზალური კავშირი, როგორც სულის შინაგანი გრძნობა. ობიექტების ერთმანეთთან მუდმივი შეერთებითაა განსაზღვრული.

იუმი „ტრაქტატის“ მესამე ნაწილის მე-6 თავის დასასრულში პირდაპირ წერს: „ობიექტთა მუდმივი შეერთება განაპირობებს მათ კავ-

<sup>103</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 203.

<sup>104</sup> Д. Ю м, т. 2, с. 19. 65.

<sup>105</sup> ითარჯულელი, შემეცნების გრძნობადი საფუძველი, იხ. კარბული—ლიალექტიური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, თბ., 1966, გვ. 72.

<sup>106</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 193—207.

შირს წარმოსახვაში“. ხოლო სხვაგან იუმი აღნიშნავს: „მუდმივი შეერთების შემდეგ ჩვენ შევიგრძნობთ ადვილ გადასვლას ერთი იდეიდან მეორეზე და წარმოსახვაში კავშირს. და რადგან ჩვენთვის ჩვეულებრივ საქმეს წარმოადგენს ჩვენი საკუთარი შეგრძნებები გადავიტანოთ ობიექტებზე, რომელთაგანაც ისინია დამოკიდებული, ამიტომ ამ შიხვან გრძნობას ჩვენ გარე ობიექტებისადმი ვიყენებთ“<sup>107</sup>. ამრიგად, რადგან, იუმის აზრით, წარმოსახვაში ობიექტთა მიზეზობრივ კავშირს განაპირობებს სინამდვილეში მათი მუდმივი შეერთება, ამიტომ მას შესაძლებლად მიაჩნია მიზეზობრიობის მიმართების გამოყენება გრძნობადი საგნებისადმი.

აღიარებდა რა იუმთან მიზეზობრიობის ცნების აუცილებლობას და გამოსადეგობას ბუნების მთელი შემეცნებისათვის, კანტი წერდა: „საკითხი იყო არა ის, სწორია თუ არა მიზეზობრიობის ცნება, გამოსადეგია და აუცილებელია თუ არა ის ბუნების მთელი შემეცნებისათვის: ამაში იუმი არასოდეს არ ეჭვობდა; საკითხი იმაში მდგომარეობდა, აპრიორულად მოიაზრება თუ არა ეს ცნება გონების მიერ და აქვს თუ არა მას ამგვარად, ყოველი ცდისაგან დამოუკიდებელი შინაგანი ქეშმარიტება, და ამიტომ მხოლოდ ცდის საგნებით შემოუფარგვლელი გამოყენება — აი, რაზე მოელოდა პასუხს იუმი. ლაპარაკი წარმოებდა მხოლოდ ამ ცნების წარმოშობის შესახებ, და არა მისი გამოყენების აუცილებლობის შესახებ“<sup>108</sup>. კანტს აქ მხედველობაში ჰყავს იუმის კრიტიკოსები: რიდი, ოსვალდი, ბიტტი და სხვანი, რომლებმაც, კანტის შეხედულებით, ვერ გაიგეს იუმის მოძღვრების ეს აზრი.

ყოველი მეცნიერების ერთადერთ უშუალო სარგებლობას იუმი იმაში ხედავს, რომ ისინი ჩვენ გვასწავლიან: მომავალი მოვლენები ვშართოთ და ვარეგულიროთ მათი მიზეზების დახმარებით, ამიტომ, მისი შეხედულებით, ჩვენი აზრები და ძიებანი ყოველთვის მიზეზობრიობის მიმართების გარშემო ტრიალებენ<sup>109</sup>. ამრიგად, იუმი აღიარებს მიზეზობრივი მიმართების „პრაქტიკულ“ გამოსადეგობას და მეცნიერებათა ერთადერთ სარგებლობასაც იმაში ხედავს, რომ ისინი მოვლენათა რეგულირებას და მართვას გვასწავლიან მათი მიზეზების შემწეობით.

იუმის კონცეფციით, ერთეული მაგალითის საფუძველზე ჩვენ ვერასოდეს ვერ მივაღწეოთ მიზეზსა და მოქმედებას შორის კავშირის იდეამდე. იგი წერს: იდეა მოვლენათა შორის აუცილებელი კავშირის შესახებ, როგორც ჩანს, წარმოიშობა, როდესაც მსგავს მაგალითთა რიგ-

<sup>107</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 854.

<sup>108</sup> И. К а н т, Сочинения, т. 4, ч. I, м., 1965, стр. 73.

<sup>109</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 78.

ში ჩვენ ვხვდებით ამ მოვლენათა მუდმივ შეერთებას<sup>110</sup>. მაშასადამე, იუმი ინდუქციურ დასკვნაში მსგავს მაგალითთა სიმრავლეს ემყარება, მაშინ, როდესაც სინამდვილეში შესაძლებელია ინდუქციური დასკვნა ერთი ტიპიური მოვლენის საფუძველზეც შესრულდეს, თუ საგნის ბუნება ზუსტად არის დადგენილი. მაგალითად, დასკვნა ადამიანის მოკვდაობის შესახებ იქედან კი არ გამომდინარეობს, რომ მოკვდა ივანე, სოგრატი და სხვა ყველა აქამდე ცოცხალი ადამიანი, არამედ ეს დასკვნა ადამიანის ფიზიკური ბუნებისათვის აუცილებლად დამახასიათებელ მოკვდაობას ემყარება.

„თერმოდინამიკა იძლევა იმის დამაჯერებელ მაგალითს, — წერს ვ. ენგელსი, — თუ რამდენად უსაფუძვლოა ინდუქციის პრეტენზია იმის შესახებ, რომ იგი მეცნიერული აღმოჩენის ერთადერთი ან თუნდაც უპირატესი ფორმა იყოს: ორთქლის მანქანამ მოგვცა გადამწყვეტი საბუთი იმისა, რომ სითბოდან შეიძლება მივიღოთ მექანიკური მოძრაობა. 100 000 ორთქლის მანქანამ ეს იმაზე უფრო დამაჯერებლად როდი დაამტკიცა, ვიდრე ერთმა მანქანამ“<sup>111</sup>. ეხება რა ინდუქციური დასკვნის პრობლემას, პროფ. ს. წერეთელი წერს: „ინდუქციისათვის საკმარისი უნდა იყოს ერთი ერთეულიც... ინდუქცია, როგორც კერძოდან ზოგადის მიღება, უნდა შესრულდეს ერთი ერთეულის სფეროში“<sup>112</sup>.

მსგავსი მაგალითები, რომელთა საფუძველზედაც მიდის, იუმის აზრით, ადამიანი მიზეზისა და მოქმედების აუცილებელი კავშირი იღეპმდე, ერთდროულად ცდაში არ გვეძლევა. მაგრამ აქ დიდ როლს თამაშობს მეხსიერება. მეხსიერება, — წერს იუმი, — ჩვენ გვაწოდებს სავესებით მსგავს აღქმათა დიდ რაოდენობას. ჩვენ რომ მეხსიერება არ გვქონებოდა, — აღნიშნავს იუმი, — მაშინ მიზეზობრიობის შესახებ წარმოდგენებს სავესებით მოკლებული ვიქნებოდით<sup>113</sup>.

მიზეზსა და მოქმედებას შორის მიმართების დადგენის საქმეში იუმი მოვლენების მაგალითთა მნიშვნელოვან რაოდენობასთან ერთად დიდ როლს ანიჭებს აგრეთვე მოვლენათა შორის მსგავსებას. იუმი წერს: ყველა მოვლენა ბუნებაში რომ განუწყვეტლივ იმგვარად ცვლიდნენ ერთმანეთს, რომ მსგავსი მოვლენები არ არსებულებოდა და თითოეული ობიექტი თავისთავად რაღაც სავესებით ახალს წარმოადგენდეს, რომლებსაც არავითარი მსგავსება არა აქვს ყოველივე იმასთან, რაც ჩვენს მიერ წინათ იყო ნახული, — ჩვენ ცხადია, ვერასოდეს ვერ მი-

<sup>110</sup> Д. Ю м., т. 2, стр. 77.

<sup>111</sup> ფ რ ი დ რ ი ს ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 235.

<sup>112</sup> ს ა ვ ლ ე წ ე რ ე თ ე ლ ი, დიალექტიკური ლოგიკა, თბ., 1965, გვ. 640.

<sup>113</sup> Д. Ю м., т. 1, стр. 320, 377.

ვიდოდით აუცილებლობის ან ამ ობიექტთა შორის კავშირის უმცირეს იდეამდეც კი. ასეთ პირობებში ჩვენ შეგვეძლო მხოლოდ გვეთქვა, რომ ერთი ობიექტი ან ერთი მოვლენა მეორეს მოსდევს, მაგრამ ვერ შევძლებდით გვეთქვა: ერთი მეორის მიერაა წარმოშობილი. მიმართება მიზნისა და მოქმედებას შორის სავსებით უცნობი იქნებოდა კაცობრიობისათვის. აუცილებლობისა და მიზეზობრიობის შესახებ ჩვენი იდეა — განაგრძობს იუმი, — წარმოიშობა მხოლოდ ბუნების მოქმედებებში შენიშნული ერთგვარობით, სადაც მსგავსი ობიექტები ყოველთვის ერთმანეთთანაა შეერთებული, ხოლო ჩვენი სული აღიძვრება ჩვეულებით ერთის გამოჩენისას მეორის შესახებ დასკვნისათვის<sup>114</sup>. ამასთან, იუმის კონცეფციით, „ერთგვარ პირობებში ჩაყენებული ერთგვარი ობიექტები ყოველთვის ერთგვარ მოქმედებებს აწარმოებენ“<sup>115</sup>. ამრიგად, იუმი მიზეზისა და მოქმედების მიმართების იდეის გენეზისს ამყარებს ბუნებაში მოვლენათა მსგავსებაზე, მათ ერთმანეთთან მუდმივ შეერთებაზე და ერთგვარი მიზეზებისაგან ერთგვარ მოქმედებათა წარმოებაზე. იუმის კონცეფციით, ჩვენს სულში მსგავსი მაგალითების დაკვირვება წარმოადგენს მიზეზობრიობის იდეის წყაროს. ეს დაკვირვება გონებაში წარმოშობს ახალ შთაბეჭდილებას. რომელიც მიზეზობრიობის იდეის „რეალურ მოდელს წარმოადგენს“. მსგავს შეერთებათა სხვადასხვა მაგალითებს, — განაგრძობს იუმი, — ჩვენ ძალისა და აუცილებლობის ცნებამდე მივყევართ. ეს მაგალითები თავისთავად ერთმანეთისაგან განცალკევებულად არსებობენ და კავშირს მხოლოდ მათ დამკვირვებელ გონებაში ლებულობენ. აუცილებლობა არის გონების შინაგანი შთაბეჭდილება, ან იმისადმი იძულება, რომ ჩვენი აზრი ერთი ობიექტიდან მეორეში გადავიდეს. თუ აუცილებლობას ამ თვალსაზრისით არ განვიხილავთ, ჩვენ ვერ შევძლებთ იგი გარეგან ან შინაგან ობიექტებს მივაწეროთ<sup>116</sup>.

მიზეზობრივი დასკვნების ერთგვაროვან მაგალითთა სიმრავლეზე დამყარებასთან დაკავშირებით იუმი წერს: სხეულთა და სულის მოქმედებათა ყველა ერთეულ მაგალითში არაფერია, რაც შთაბეჭდილებას წარმოშობდა და მაშასადამე შეძლებდა ჩვენთვის ძალის ან აუცილებელი კავშირის იდეა მოეცა. მაგრამ როდესაც სახეზე მრავალი ერთგვაროვანი მაგალითია და ერთიდაიგივე ობიექტს ყოველთვის თან სდევს ერთიდაიგივე მოვლენა, მაშინ ჩვენ ვიწყებთ მიზეზისა და კავშირის წარმოდგენასთან მისვლას. ჩვენ მაშინ განვიცდიით ახალ განცდას ან შთაბეჭდილებას, სახელდობრ ჩვეულ კავშირს აზრებში ან

<sup>114</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 83.

<sup>115</sup> Д. Юм, т. 1, стр. 205.

<sup>116</sup> Д. Юм, т. 1, стр. 273.



წარმოსახვაში ობიექტსა და მის ჩვეულებრივ თანამგზავრს შორის. ეს განცდა არის პირველსახე იმ იდეისათვის. რომელსაც ჩვენ ვეძებთ<sup>117</sup>.

მხედველობაში აქვს რა ერთმანეთის უშალოდ მოსაზოი რა თანამომდევნო ობიექტების ხშირი აღქმის საფუძველზე შინაგანი ანუ რეფლექსიის შთაბეჭდილებისა და მით განსაზოვრული მიზნის იდეის წარმოქმნა, იუმი „ტრაქტატის“ პირველი წიგნის მესამე ნაწილის მე-14 თავში წერს: ხშირი განმეორება „წარმოშობს ახალ შთაბეჭდილებას და მისი საშუალებით იმ იდეასაც, რომელსაც მე ამჟამად ვიკოვი“.

აიგივეებს რა ძალას მიზეზთან, ხოლო აუცილებელ კავშირს შთაბეჭდილებიდან მიზეზის იდეაზე აუცილებილ გადასვლასთან. იუმი „გამოკვლევის“ VII თავის მე-2 ნაწილში აწიშნავს: კავშირი რომელსაც ჩვენი სული გრძნობს. წარმოსახვის ეს ჩვეული გადასვლა ერთი ობიექტიდან მის ჩვეულებრივ თანამგზავრზე არის ის გრძნობა ან შთაბეჭდილება, რომლისაგან ჩვენ ვაწარმოებთ ძალის ან აუცილებელი კავშირის იდეას. თქვენ ვერასოდეს ვერ აღმოაჩენთ ამ იდეის სხვა წარმოშობას.

მასასადამე, იუმის აზრით, ჩვენს გონებაში ობიექტსა და მის ჩვეულებრივ თანამგზავრს შორის კავშირის განცდა არის ის შთაბეჭდილება, რომელიც საფუძვლად უდევს მიზეზობრიობის იდეას. ამით იუმს მითითებულად მიაჩნია მიზეზობრიობის იდეის გამსაზღვრელი შთაბეჭდილება.

ამრიგად როგორც „ტრაქტატში“ ისე „გამოკვლევაში“ იუმის ძირითადი ყურადღება გადატანილია მიზეზობრიობის იდეის შესატყვისი შთაბეჭდილების პოვნაზე, ვინაიდან ამის გარეშე მიზეზობრიობის იდეა უსაფუძვლო იქნებოდა, რამდენადაც. იუმის აზრით, რეალურია მხოლოდ ის იდეა, რომელსაც შთაბეჭდილება შეესატყვისება. ამასთან იუმის მიერ მიზეზობრიობის იდეის შესატყვისი შთაბეჭდილების გულმოდგინე ძიება იმითაცაა გაპირობებული, რომ იუმს მიზეზისა და მოქმედების მიმართების დადგენა შთაბეჭდილებისა და იდეის მიზეზობრივ კავშირზე დაჰყავს.

იუმის კონცეფციით, რომელიმე მოქმედების ხშირი განმეორება თავის მხრივ წარმოშობს ამ მოქმედების განახლებისაკენ მიდრეკილებას ან ჩვევას<sup>118</sup>. იუმი წერს: „ჩვევა შეიძლება იყოს მხოლოდ განმეორებად აღქმათა მოქმედება“<sup>119</sup>.

იუმის მიხედვით, მსგავს მოვლენათა განმეორების საფუძველზე ჩვენს გონებაში ერთი ობიექტიდან მის ჩვეულებრივ თანამგზავრზე

<sup>117</sup> Д. Ю м., т. 2, стр. 79—80.

<sup>118</sup> Д. Ю м., т. 2, стр. 45.

<sup>119</sup> Д. Ю м., т. 1, стр. 308.

გადასვლის აუცილებლობა, იძულება ან შთაბეჭდილება ჩვევის სახით ფიქსირდება. საკმაო რაოდენობის შემთხვევების დაკვირვება წარმოშობს ჩვენში მტკიცე ჩვევას, რომელსაც იუმი მიზეზობრიობის მიმართებაზე დამყარებული ცდისეული დასკვნების საბოლოო პრინციპად თვლის.

იუმი წერს: უნდა დავკმაყოფილდეთ ჩვევით, როგორც ცდიდან ყველა ჩვენი დასკვნების ყველაზე უკანასკნელი პრინციპით. ორი ობიექტის, მაგალითად, სითბოსა და ცეცხლის, წონისა და სიმკვრივის მუდმივი შეერთების შემდეგ ჩვენ მხოლოდ ჩვევა გვაიძულებს ერთ მათგანს მოველოდეთ მეორის გამოჩენისას. ეს ჰიპოტეზა, როგორც ჩანს. ერთადერთი კია, რომლის დახმარებითაც შეიძლება ავხსნათ ჩვენთვის გაძნელებული საკითხი: რატომ გამოგვყავს ჩვენ ათასი მაგალითიდან დასკვნა, რომლის მიღება ერთი მაგალითიდან არ შეგვიძლია<sup>120</sup>. აქ იუმს მხედველობაში აქვს ის გარემოება, რომ ცალკეული მაგალითი განმეორების გარეშე ადამიანში ვერავითარ ჩვევას ვერ წარმოშობს.

კანტის აზრით, მიზეზობრიობის ცნება იუმს გამოჰყავდა „ცდიდან, სახელდობრ ჩვევიდან, ე. ი. სუბიექტური აუცილებლობიდან, რომელიც წარმოიშობა ცდაში ხშირი ასოციაციის შედეგად და რომელიც ბოლოსდაბოლოს შეცდომით მიიღება ობიექტურ აუცილებლობად“<sup>121</sup>.

ჩვევაზე, როგორც მიზეზობრიობაზე დამყარებული ცდისეული დასკვნების უკანასკნელ პრინციპზე, შეჩერება იდეალიზმს წარმოადგენს, რაც ჭერ კიდევ ჰეგელმა შენიშნა. ჰეგელი წერს: „იუმისათვის ჩვევა არის „აუცილებელი ჩვევა ცნობიერებაში და ამდენად ჩვენ მასში ვხედავთ საერთოდ იდეალიზმის პრინციპს“<sup>122</sup>.

იუმი ივიწყებს, რომ დასკვნა ერთი მოვლენის საფუძველზე მეორის არსებობის შესახებ ჩვენ გამოგვყავს არა ჩვევის, არამედ ობიექტურ სინამდვილეში მიზეზისა და მოქმედების აუცილებელი კავშირის არსებობის გააზრების შედეგად. ჩვენ ვერასოდეს ვერ შევძლებდით ცეცხლის საფუძველზე სითბოს შესახებ დაგვესკვნა, რომ ეს ორი მოვლენა აუცილებლობით არ იყონ ერთმანეთთან დაკავშირებულნი ობიექტურად. მიზეზიდან მოქმედებაზე და მოქმედებიდან მიზეზზე რომ ჩვევის საფუძველზე ვასკვნიდეთ, როგორც ეს იუმს მიაჩნია, მაშინ ჩვენ უნდა გვეთქვა, რომ ღამე დღის მიზეზია, რადგან ჩვევით ვიცით, რომ ღამეს ყოველთვის დღე მოსდევს.

აკრიტიკებს ჩა იუმს მოვლენათა თანამიმდევრულ განმეორებაზე და ამ უკანასკნელით განსაზღვრულ ჩვევაზე მიზეზობრიობის რწმენის

<sup>120</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 45—46.

<sup>121</sup> И. К а н т, т. 3, стр. 188—189.

<sup>122</sup> Г е г е л ь, Соч., т. XI, м., 1935, стр. 375.

დაფუძნების გამო, ალფრედ უაიტჰედი ამტკიცებს, რომ იუმს თავისი სისტემის საფუძველზე არავითარი უფლება არ ჰქონდა ასეთი დაშვება მოეხდინა, რადგან „განმეორებას“ და „ჩვევას“ ცდაში არსებობის იმაზე შეტი საფუძველი არა აქვს, ვიდრე მიზეზობრიობას<sup>123</sup>.

იუმი მიზეზიდან მის მოქმედებაზე გადასვლას ჩვევის საფუძველზე ხსნის, ხოლო თვით ჩვევას — მიზეზისა და მოქმედების მუდმივი კავშირით. ამრიგად, იუმს გამოუდის წრე დასაბუთებაში. „ჩვევა აიძულებს ჩვენს გონებას, — წერს იუმი, — რომელიმე მიზეზიდან მის მოქმედებაზე გადავიდეს... მიზეზისა და მოქმედების მუდმივი დაკავშირება... გონებაში ჩვევას წარმოშობს“<sup>124</sup>.

იუმი როგორც მიზეზობრიობის ობიექტურობის უარყოფით, ისე მიზეზისა და მოქმედების კავშირის სიმბოლიური გაგებით ბერკლის სათანადო შეხედულებებს ეხმაურება. ბერკლის აზრით, რადგან ერთი იდეა ან საგანი არ შეიძლება მეორის მიზეზი იყოს, ამიტომ იდეათა ან საგანთა კავშირი თავის თავში შეიცავს არა მიზეზისა და მოქმედების დაშოკიდებულებას, არამედ მხოლოდ ნიშანს და აღსანიშნ საგანს. ჩემს მიერ დანახული ცეცხლი არის არა ტკივილის მიზეზი. რომელსაც მე კანვიციდი ცეცხლთან მიახლოებისას, არამედ მხოლოდ მისგან გამაფრთხილებელი ნიშანი<sup>125</sup>. ვ. ლენინის აზრით. „ს ი მ ბ ო ლ ი ზ მ ს ბერკლის თეორიაში ის გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა აქვს, რომ მახუნდა შესცვალოს „დოქტრინა“, „რომელიც ლამობს საგნები სხეულებრივი მიზეზებით ახსნას“<sup>126</sup>.

მიზეზობრიობის ბერკლისეული სიმბოლიური გაგების თავისებურ ანარეკლთან საქმე გვაქვს როგორც ერთი ობიექტის გამოჩენის საფუძველზე მეორის მოლოდინის იუმისეულ კონცეფციაში, ისე ამავე იუმის შემდეგ მსჯელობაში: თუ ჩვენ გვწამს, რომ ცეცხლი ათბობს, ხოლო წყალი აგრილებს, ეს იქედანაა, რომ სხვა შეხედულება მეტისმეტად დიდ ტანჯვად დაგვიჯდებოდა<sup>127</sup>.

თანამედროვე სუბიექტური იდეალისტები, რომლებიც უარყოფენ საგანთა შორის მიზეზობრივი კავშირის არსებობას, მიზეზობრიობის ბერკლისეული სიმბოლიური გაგებიდან გამოდიან. მაგალითად, რასელის აზრით, ქუხილი წარმოადგენს ელვის წინამავალი არსებობის ნიშანს. მეორე ინგლისელი იდეალისტი — ჰობარტის მიხედვით, გამო-

<sup>123</sup> გ. მ ა ჩ ი ტ ა ძ ე, კატეგორიების პრობლემა უაიტჰედის ფილოსოფიაში, თბ., 1966, ვ. 92.

<sup>124</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 232.

<sup>125</sup> Дж о р д ж Б е р к л и, Трактат, стр. 18—109.

<sup>126</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 23.

<sup>127</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 386.

თქმას — „მიზეზი გულისხმობს მოქმედებას“ — მხოლოდ ის აზრი აქვს, რომ პირველი მოვლენა წარმოადგენს მეორის დაწყების ნიშანს<sup>128</sup>.

იუმი ჩამოთვლის მიზეზისა და მოქმედების მიმართების შემდეგ ზოგად წესებს:

1. მიზეზი და მოქმედება ერთმანეთის მოსაზღვრე უნდა იყოს სივრცესა და დროში;

2. მიზეზი წინ უნდა უსწრებდეს მოქმედებას;

3. მიზეზსა და მოქმედებას შორის უნდა იყოს მუდმივი კავშირი.

4. ერთიდაიგივე მიზეზი ყოველთვის აწარმოებს ერთიდაიგივე მოქმედებას, ხოლო ერთიდაიგივე მოქმედება ყოველთვის ერთიდაიგივე მიზეზით გამოიწვევა;

5. როდესაც განსხვავებული ობიექტები ერთიდაიგივე მოქმედებას აწარმოებენ, ეს ყველა მათთვის დამახასიათებელი რომელიმე ზოგადი თვისებიდან წარმოდგება;

6. ორი მსგავსი ობიექტის მოქმედებაში განსხვავება დამოკიდებული უნდა იყოს იმ სპეციფიკურობაზე, რომლის ძალითაც ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან;

7. როდესაც მიზეზის ერთი ნაწილის არსებობას ან არარსებობას ყოველთვის თან ახლავს მოქმედების შესატყვისი ნაწილის არსებობა ან არარსებობა, მაშინ ეს ერთი ნაწილი შესატყვისი მოქმედების მიზეზს წარმოადგენს<sup>129</sup> და სხვ.

რა ნაკლოვანი მხარეებიც არ უნდა შევნიშნოთ ამ წესებში, ისინი ინდუქციური დასკვნების საინტერესო დებულებებს წარმოადგენენ.

იუმის აზრით, მიზეზიდან მოქმედებაზე და მოქმედებიდან მიზეზზე დასკვნის სიცხადე მცირდება იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ არ დავითვალისწინებთ საკმარის რაოდენობის შემთხვევები, რომელთაც შეუძლიათ ძლიერი ჩვევა წარმოშვან, ან ეს შემთხვევები ერთმანეთის საწინააღმდეგოა, თუ მათი მსგავსება არასრულია, ან სახეზე მყოფი შთაბეჭდილება სუსტი და ბუნდოვანია, თუ ცდა რამდენადმე წაიშალა მგზსიერებიდან, ანდა კავშირი დამოკიდებულია ობიექტთა გრძელი ჯაჭვისაგან, თუ, ბოლოს, დასკვნები ზოგად წესებს არ შეესაბამებია<sup>130</sup>.

მიზეზობრიობის იუმისეული თეორიის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ არ შეიძლება აბსტრაქტულად დავსვათ კითხვა — აღიარებს თუ არ იუმი მიზეზობრიობას, რადგან იგი მიზეზობრიობის პრობლემას ორ

<sup>128</sup> R. E. H o b a r t, Hume without Scepticism, «Minds», 1930, v. XXXIX, № 155, p. 275.

<sup>129</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 282—283.

<sup>130</sup> ი ქ ე ე. გვ. 260.

სხვადასხვა, მისი აზრით, ერთმანეთისაგან არსებითად იზოლირებულ მატერიალურ და იდეალურ სფეროებში განიხილავს და შესაბამისად აღნიშნული საკითხის ორგვარ, ერთმანეთის საპირისპირო გადაწყვეტას იძლევა; იგი აღიარებს მიზეზობრიობის ცნობიერებაში არსებობას იდეათა ანუ წარმოდგენათა ასოციაციის სახით, რაც მიზეზობრივი დასკვნების საფუძვლად მიაჩნია, ხოლო ობიექტურ სინამდვილეში კი იგი მას არ ეგულება, ან ყოველ შემთხვევაში იქედან მისი გამოყვანა შეუძლებლად მიაჩნია, თუმცა როგორც ვნახეთ, იგი არ უარყოფს ბუნების გრძობადი საგნებისადმი მიზეზობრივი მიმართების გამოყენებას. ეს გამოყენება იუმთან ემყარება აღქმათა ან ზრძობად საგანთა შორის მიზეზობრივი მიმართების არსებობის რწმენას, რომელიც ადამიანს მოვლენათა თანამომდევნობის ხშირი განმეორებით გაპირობებული ჩვევის საფუძველზე უჩნდება. მაშინ როდესაც კანტის მიხედვით გრძობადი საგნების ანუ მოვლენების სფეროში მიზეზობრიობის გამოყენება მართლდება ამ მიმართებას არსებობის ტრანსცენდენტალურ-დედუქციური დამტკიცებით.

მაგრამ საგნების სამყაროში მიზეზობრივი კავშირის ობიექტურობის უარყოფით იუმმა მისდა უნებლიედ მიზეზობრივი დასკვნები გამოუსადეგარი გასადა ცდისეულ მეცნიერებებში, რადგან რა გამოყენება უნდა ჰქონდეს მიზეზობრივ დასკვნებს იქ, სადაც ადგილი არა აქვს ობიექტურ მიზეზობრიობას. ამასთან საგნობრივ სინამდვილეში მიზეზობრიობის უჯულებელყოფით აგრეთვე მისი ნების წინააღმდეგ იუმმა საფუძველი გამოაცალა ცდისეულ მეცნიერებებს.

მიზეზობრივი დასკვნის თეორიის იდეალისტური დათუძნების ძიუსედავად, მატერიალისტურად გაგებულ ამ თეორიას და მის ჩვენს ძიერ ზემოთ ნაჩვენებ ზოგად წესებს დიდი მნიშვნელობა აქვს ინდუქციის მეთოდის დამუშავების საქმეში. იუმის აღნიშნულმა თეორიამ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ძილას ინდუქციის მეთოდის ჩამოყალიბებაზე.

იუმის ფილოსოფიის გაცნობის დროს ნათლად იგრძნობა, რომ იუმი იზიარებს იდეალისტურ ემპირიზმს, ამ უკანასკნელით განსაზღვრულ ნომინალიზმს და აგრეთვე სუბიექტურ იდეალიზმსა და აგნოსტიციზმს, რომლებიც მისი ფილოსოფიის არსებით ნიშნებს წარმოადგენს.

ჩება რა იუმის ფილოსოფიის ძირითადი ნიშნების ანალიზს, პროფ. კ. ბაქრაძე წერს: „ნომინალიზმი, სუბიექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმი — ასეთია იუმის ფილოსოფიის ზოგადი ნიშნები“<sup>131</sup>.

<sup>131</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. თანამედროვე ამერიკულ-ინგლისური ბერკუაზიული ფილოსოფია იმპერალიზმის სამსახურში, თბ., 1955, გვ. 15.

## 6. ეპიკრიზი და ნოვინალიზმი

ჩვენ ვნახეთ, რომ იუმი ეპიკრიზმის საფუძველზე იძლევა შთაბეჭდილებათაგან იდეების წარმოშობის, სუბსტანციის პრობლემის, რელიგიის კარდინალური საკითხებისა და დროისა და სივრცის ახსნას. ამასთან მიზეზისა და მოქმედების კავშირი, რომელიც გონებაში ეგულება, იუმს ობიექტთა ერთმანეთთან შეერთების ეპიკრიული დაკვირვებიდან გამოჰყავს.

მკვეთრად უპირისპირდება რა რაციონალიზმს, 'იუმი საერთოდ ეპიკრიზმას პოზიციებიდან წყვეტს შემეცნების პრინციპებსაც. მისი შეხედულებით. აზროვნების მთელი მასალა შეგარძნებათა საფუძველზე მიიღება. იუმი წერს: აზროვნების მთელი მასალა ჩვენ გარე ან შინაგანი შეგარძნებებით გვეძლევა. ემყარება რა შეგარძნებებს. იუმი მიუღებლად თვლის დეკარტის თვალსაზრისის იმის შესახებ, რომ შეგარძნებათა სიმართლე ღმერთის სიმართლეს დაუკავშირდეს, რადგან ამ შემთხვევაში შეგარძნებები სავსებით უცდომელი იქნებოდნენ, ვინაიდან შეუძლებელია ვივარაუდოთ, რომ უმალღეს არსებას ჩვენ ოდესმე მოვეტყვილებინეთ<sup>132</sup>. ამით იუმი, დეკარტისაგან განსხვავებით, ღმერთს გნოსეოლოგიიდან დევნის. იუმი მიზნად ისახავს არ გამოიყვანოს არავითარი სხვა დასკვნა, იმის გარდა, რომელიც ცდილობს მართლდება. არცერთ მეცნიერებას, არცერთ ხელოვნებას, — წერს იუმი, „არ შეუძლია ცდის საზღვრებიდან გავიდეს, ან დაადგინოს რომელიმე პრინციპი, რომელიც ცდის ავტორიტეტზე არ იქნებოდა დაფუძნებული“<sup>133</sup>.

თვით კანონის აღმოჩენითაც კი, — აღნიშნავს იუმი, — მხოლოდ ცდისაგან ვართ დავალებული და მსოფლიოში არსებული ყველა აბსტრაქტული განსჯა ერთი ნაბიჯითაც ვერ მიგვაახლოებდა ჩვენ მის ცოდნასთან<sup>134</sup>. არა მარტო ბუნების კანონები, არამედ სხეულთა ყველა მოქმედებაც მხოლოდ ცდის გზით შეიმეცნება<sup>135</sup>. იუმის აზრით, დასკვნები არ შეიძლება შეგარძნებებისა და წარმოსახვის ფარგლებიდან გავიდეს. ხოლო თუ კვლევას ჩვენი გარდობებისადმი ობიექტთა მოვლინების საზღვრებს იქით გადავიტანთ, მაშინ ჩვენი დასკვნების უმრავლესობა სკეპტიციზმითა და განუსაზღვრელობით აღსავსე აღმოჩნდება. ამრიგად, იუმი შემეცნების საქმეში მხოლოდ ეპიკრიულით იფარგლება და აზროვნებას უკრძალავს ცდის საზღვრებს იქით გასვლას, რითაც მან დიდი ზეგავლენა მოახდინა პოზიტივიზმზე.

<sup>132</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 21, 156

<sup>133</sup> Д. Юм, т. I, стр. 793, 84.

<sup>134</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 34.

<sup>135</sup> იქვე, გვ. 21.

იუმი მართალია იმაში. რომ ჩვენ ყოველი კანონის აღმოჩენის დროს ცდისეულ მონაცემებს ვემყარებით, მაგრამ მცდარია, როცა კანონის აღმოჩენას თვით ცდის ფარგლებში ცდილობს. ცდის სფეროში ჩვენ ვერასოდეს ვერ შევძლებთ ღირებულების, მიზიდულების და სხვა კანონების აღმოჩენას. ცდაში ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ მიზიდულობის ცალკეული ფაქტები და არა თვითონ კანონი, რომელიც გონების აბსტრაქტული მოქმედების გზით მიიწვედომება ემპირიულ მონაცემთა დაკვირვების საფუძველზე. ვ. ლენინი წერს: „კანონი არის ასახვა არსებითისა უნივერსუმის მოძრაობაში“<sup>136</sup>. ამიტომ, იგი როგორც არსებითი და ზოგადი არ შეიძლება უშუალოდ ცდაში მოგვეცეს, რადგან, როგორც ვ. ლენინი გვასწავლის, ზოგადს აზრი გვიჩვენებს<sup>137</sup>.

მიზეზობრიობის კანონის განხილვისას ესოდენ დიდი და მომქანცველი შრომა იუმს უპირველეს ყოვლისა იმისათვის დასჭირდა, რომ მან ამ კანონის აღმოჩენის საქმეში წინასწარ გამორიცხა გონების როლი. უარყოფს რა ყველა იმ დასკვნის გამოყენებას, რომლებიც ცდით არ მართლდება, იუმი „სიძულელით ლაპარაკობს ჰიპოტეზების შესახებ“ თავის ანონიმურ თხზულებაში—„მოკლე დალაგება ტრაქტატისა ადამიანის ბუნების შესახებ“, მაშინ როდესაც მეცნიერულ ჰიპოტეზებს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ახალ ჰეშმარტებათა აღმოჩენისათვის. აღიარებდა რა ჰიპოტეზის დიდ მნიშვნელობას ბუნებისმეტყველების განვითარების საქმეში, ფ. ენგელსი წერდა: „ბუნებისმეტყველების განვითარების ფორმა, რამდენადაც იგი აზროვნებს, არის ჰიპოტეზი“<sup>138</sup>.

იუმს აზროვნების მთელი უნარი შეგარძნებებითა და ცდით მოწოდებული მასალების კომბინაციაზე დაჰყავს. აზროვნება, — წერს იუმი, — „სინამდვილეში შეზღუდულია ძალზე ვიწრო საზღვრებით და რომ გონების მთელი შემოქმედებითი ძალა დაიყვანება მხოლოდ იმ უნარზე, რომ ჩვენთვის შეგარძნებებითა და ცდით მოწოდებული მასალა შეაერთოს, გადაადგილოს, გაადიდოს ან შეამციროს. ვფიქრობთ რა ოქროს მთის შესახებ, ჩვენ მხოლოდ ვაერთებთ ორ ერთმანეთთან შეთავსებად იდეას — ოქროსა და მთას, რომლებიც წინათაც ცნობილი იყო ჩვენთვის“<sup>139</sup>.

იუმი, ბეკონისა და სხვა ინგლისელი ემპირისტების მსგავსად გონების მოქმედების სფეროს ცდაში მოცემულით ფარგლავს. ი. ნარსკი წერს: „იუმმა თეორიას აუკრძალა მოვლენათა საზღვრებიდან გამო-

<sup>136</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 38, გვ. 146.

<sup>137</sup> იქვე, გვ. 278.

<sup>138</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 248.

<sup>139</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 21.

სვლა. XX საუკუნის ნეოპოზიტივისტები ფილოსოფიას უკმალოვანების საზღვრებიდან გამოსვლას<sup>140</sup>.

წინააღმდეგ რაციონალისტებისა, რომლებიც გონებას შემეცნების ძლიერ და სანდო უნარად აღიარებდნენ, იუმი ლაპარაკობს გონების პასიურობის, ინერტულობის, სისუსტისა და შეზღუდულობის შესახებ. მისი აზრით, სპეკულატიური განაზრებანი, როგორც ზუსტიც არ უნდა იყონ ისინი, ჯერ კიდევ ნაწილობრივ მიანიც საეჭვო და არასარწმუნოა. იუმი „აბსტრაქტულ ფილოსოფიურ თეორიებს“ აბსურდად თვლის.

ინგლისური ემპირისტულ-სენსუალისტური სკოლის ძირითადი ნაკლი, წერს გ. შტილერი, — იმაში მდგომარეობს, რომ მან ვერ შეიმუშავა ცნებითი შემეცნება და შემეცნების თეორია ცალმხრივი გრძობადი აღქმის როლის ხაზგასმის მიმართულებით წარმართა. იგი ამცირებდა რაციონალურ შემეცნებას, რაც შემდგომში ჰიუმმა უნივერსალურ მსჯელობათა მნიშვნელობის აგნოსტიკური უარყოფისათვის გამოიყენა<sup>141</sup>.

იუმი სავსებით ემპირისტულ ახსნას აძლევს თვით გონებასაც. მისი აზრით, „აღამიანის გონების ჭეშმარიტი იდეა ისეთია, რომ იგი უნდა განვიხილოთ როგორც სხვადასხვა აღქმათა... სისტემა“<sup>142</sup>, ან როგორც სხვაგან ამბობს: გონება არის „სხვადასხვა აღქმათა კონა ანუ კოლექცია“. აზროვნებაც, იუმის მიხედვით, „სხვა არა არის რა, თუ არა აღქმა“. როგორც ვხედავთ, იუმი სპეციფიკურ განსხვავებას არ ამყარებს აღქმასა და აზროვნებას შორის. მაშინ როდესაც აღქმებისა და შეგრძნებებისაგან განსხვავებით აზროვნების თავისებურება ზოგადი პრინციპების აღმოჩენასა და დადგენაში მდგომარეობს. ვ. ლენინი გვასწავლის: „დიალექტიკურია არა მხოლოდ გადასვლა მატერიიდან ცნობიერებაზე, არამედ შეგრძნებიდანაც აზროვნებაზე“<sup>143</sup>. ამიტომ ყოვლად შეუძლებელია ამ ორი, ერთმანეთისაგან თვისობრივად განსხვავებული მოვლენის იდენტიფიცირება.

ნომინალისტური პოზიციებიდან იუმი ბერკლის მსგავსად უარყოფს ზოგადის არსებობას როგორც ბუნებაში, ისე გონებაში „ბუნებაში ყველაფერი ინდივიდუალურია“ — აღნიშნავს იგი. ამასთან, ყველა იდეა ერთეულია, არ არსებობს ზოგადი ანუ აბსტრაქტული იდეები. იუმის კონცეფციით, აბსტრაქტული იდეა თავისთავად ერთეულია, მაგრამ წარმომადგენლობს რა სხვა ინდივიდუალურ იდეებს, ზოგადი ხდება. განსაკუთრებული იდეა, — აღნიშნავს იუმი, — ზოგადი ხდება ზოგად სახელთან შეერთებისას.

<sup>140</sup> Д. Ю М., т. I, с. 63.

<sup>141</sup> Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1959, № 3, Berlin, s. 432.

<sup>142</sup> Д. Ю М., т. I, с. 376.

<sup>143</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 38, გვ. 288.



იუმის ძირითადი შეცდომა იდეის გაგების საკითხში იმის შედეგია, რომ მან ზოგადი მოსწყვიტა ერთეულს და რადგან ზოგადი ერთეულის გარეშე არ გვხვდება, ამიტომ მისი არსებობაც უარყო. ის ვერ მიწვდა იმ ჭეშმარიტებას, რომ ზოგადი ერთეულშია და ერთეულის სახით არსებობს. ზოგადი ცალკეულ ობიექტთა ის საერთო თვისებაა, რომელიც შესაძლებელს ხდის სხვა მხრივ ერთმანეთისაგან განსხვავებული საგნები ერთი ზოგადი სახელით აღინიშნონ. ამტკიცებს რა ზოგადის მხოლოდ ცალკეულში და ცალკეულის მეშვეობით არსებობას, ვ. ი. ლენინი წერს: „ყოველი ცალკეული არის (ასე თუ ისე) ზოგადი“<sup>144</sup>.

იუმმა ერთმანეთს მოსწყვიტა არა მარტო ზოგადი და ერთეული, არამედ ცნება და ზოგადი სახელი და დაივიწყა, რომ ცნება ისევე ზოგადია, როგორც მისი აღმნიშვნელი სახელი. გ შტილერი ამბობს: იუმმა ვერ შეამჩნია ზოგადისა და ერთეულის ობიექტური დიალექტიკა, რადგან იგი, როგორც ყველა პოზიტივისტი, ერთეულს ფეტიშად ხდიდა<sup>145</sup>.

იუმთან, ისევე როგორც ბერკლისთან ნომინალიზმი იდეალისტური ემპირიზმითაა გაპირობებული. იუმის მიხედვით, აღქმებში მხოლოდ ცალკეული, ინდივიდუალური გვეძლევა და არა ზოგადი. მაგრამ რადგან იუმი მხოლოდ იმის არსებობას აღიარებს რაც აღიქმება, ამიტომ იგი უარყოფს ზოგადის არსებობას, რაც თავისი მხრივ ნომინალიზმის არსებას წარმოადგენს.

იუმის წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ „აღქმაში ერთეულთან ერთად ზოგადიცაა მოცემული, როგორღაც საგანთა არსებაცაა ასახული. გრძნობად აღქმას რომ არ ახასიათებდეს აღნიშნული თავისებურება, მაშინ საექვოა, რომ იგი შემეცნების წყაროდ გამომდგარიყო. ამაში ადვილად დავრწმუნდებით, თუ მივიღებთ დებულებას იმის შესახებ, რომ მთელ თავის მასალას აზროვნება გრძნობადი აღქმიდან იღებს“<sup>146</sup>.

ზოგადის უგულებელყოფა თავის მხრივ გზას ხსნის კანონებისა და მეცნიერული შემეცნების უარყოფისაკენ. „ზოგადის არსებობის უარყოფას, მოვლენათა შორის ღრმა კავშირების არსებობის უარყოფას იუმი მიჰყავს ცოდნის, მეცნიერების უარყოფისაკენ“<sup>147</sup>.

<sup>144</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 38, გვ. 373.

<sup>145</sup> Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1959, № 3, s. 444.

<sup>146</sup> ოთარ ქულელი, შემეცნების გრძნობადი საფეხური, იხ. კრებული: დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, გვ. 70.

<sup>147</sup> К. С. Б а к р а л з е. Субъективный Идеализм—идеология Империалистической буржуазии, Тб., 1955, стр. 11.

დგას რა ემპირიზმის ნიადაგზე, იუმი ამასთან უარყოფს. იდეათა თანდაყოლილობას. იუმი პირდაპირ აღნიშნავს: „იდეები არაა თანდაყოლილი“.

იუმი, მართალია, მთელი ჩვენი ცოდნის წყაროს ცდასა და შეგრძნებებში ხედავს, მაგრამ სენსუალისტებისაგან განსხვავებით, რომლებიც შეგრძნებებს საერთოდ უცდომელად თვლიან, ყოველთვის უკონტროლოდ როდი ენდობა მათ. იგი მოითხოვს შეგრძნებათა მონაცემების შემოწმებას და ზოგჯერ შესწორებასაც კი გონებითა და სხვა საშუალებებით<sup>148</sup>.

ცოდნის ორი გვარის შესაბამისად იუმი ორი სახის ჰეშმარიტებაზე ლაპარაკობს. იგი წერს: „ჰეშმარიტება ორგვარია: ის მდგომარეობს იდეათა, როგორც ასეთთა შორის მიმართების აღმოჩენაში, ანდა ობიექტთა ჩვენი იდეების შესატყვისობის აღმოჩენაში ობიექტთა რეალურ არსებობასთან“. მისი აზრით, ჰეშმარიტების პირველი კლასი დემონსტრაციულ მტკიცებათა სფეროს, მათემატიკას მიეკუთვნება და მისი სისწორე ტოლობის აღმოჩენაში მდგომარეობს, ხოლო ჰეშმარიტების მეორე კლასი ობიექტთა ან ფაქტთა რეალურ არსებობას ეხება და მისი სისწორე „მხოლოდ გარე გრძნობათა მოწმობას ემყარება“<sup>149</sup>. როგორც ვხედავთ, მათემატიკურ მტკიცებათა სისწორის კრიტერიუმს იუმი ტოლობის აღმოჩენაში ხედავს. ეხება რა იუმის გავლენის საკითხს თანამედროვე პოზიტივისტებზე, ინგლისელი ფილოსოფოსი მაკნაბი წერს: იუმის მიერ ცოდნის ორგვარად დაყოფა გახდა თანამედროვე ემპირიზმის ქვაკუთხედი და მისი მთავარი იარაღი<sup>150</sup>. „იუმის მსგავსად, — წერს ა. აიერი, — მე ყველა ჰეშმარიტ წინადადებას ორ კლასად ვყოფ: ისინი, რომლებიც მისი ტერმინოლოგიის თანახმად „იდეათა შორის მიმართებას“ გამოხატავენ და ისინი, რომლებიც ფაქტებს ეხებიან“<sup>151</sup>.

იუმი სავსებით ემპირისტული პოზიციებიდან წყვეტს ჰეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხს. მისი აზრით, მსჯელობის ჰეშმარიტობის საზომს ცდა და შეგრძნებები წარმოადგენს. ამრიგად, იუმი როგორც ცოდნის წყაროს, ისე მისი ჰეშმარატობის საზომს შეგრძნებებში და ცდაში ხედავს. ამ საკითხებზე მსჯელობის დროს იუმის დებულებანი გარეგნულად ისეთია, რომ მატერიალისტური პრინციპების მოჩვენებითობას ქმნიან, რამაც შეცდომაში შეიყვანა ზოგიერთი მკვლევარი დემოკრატიული გერმანიიდან. ჰავემანისა და ჰარნეის აზრით, იუმისე-

<sup>148</sup> D. Ю М., т. 2, стр. 154.

<sup>149</sup> Д. Ю М., т. 1, стр. 592.

<sup>150</sup> D. G. M a c n a b b, D a v i d H u m e. His theory of knowledge and morality, London, 1951, p. 46.

<sup>151</sup> A. I. A y e r, Language, truth and Logik, p. 11.

ული ემპირიზმის პრინციპები „სავეებით მარქსისტულნი არიან“<sup>152</sup>. სინამდვილეში იუმის ემპირიზმი აშკარად გამოხატული იდეალიზმის დადს ატარებს. იუმის კონცეფციით, იდეები შთაბეჭდილებათა ასლებს წარმოადგენენ და არა საგანთა სახეებს, ხოლო შთაბეჭდილება, რომლის ქვეშ იუმი გრძნობად აღქმას გულისხმობს, სუბიექტური ფენომენია და არა ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტის გამოხატულება. ჩვენს შემეცნებას საქმე აქვს ამ შთაბეჭდილებებთან და არა ობიექტურ საგნებთან. როგორც ვ. ლენინი გვასწავლის, ჩვენი ცოდნის წყაროდ შეგრძნებებისა და აღქმების გამოცხადება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მატერიალისტობას. ამასთან აუცილებლად უნდა იქნას აღიარებული, რომ „შეგრძნებანი სხეულთა, გარეგანი სამყაროს ასახვანია“. ვ. ლენინი წერს: „მთელი ცოდნა ცდისა, შეგრძნებებისა. აღქმებისაგან გამომდინარეობს. ეს ასეა. მაგრამ საკითხავია... წარმოადგენს თუ არა აღქმის წყაროს ო ბ ი ე კ ტ უ რ ი რ ე ა ლ ო ბ ა? თუ ჰო, — თქვენ მატერიალისტი ყოფილხართ. თუ არა, თქვენ თანამიმდევარი არ ყოფილხართ და აუცილებლად სუბიექტივიზმს, აგნოსტიციზმს მიადგებით“. ხოლო „აგნოსტიციზმის ან, ცოტა უფრო მეტი, სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისისათვის — შეუძლებელია ობიექტური ქვეშმარტება არსებობდეს... მატერიალიზმისათვის არსებითია ობიექტური ქვეშმარტების აღიარება“<sup>153</sup>. იუმის კონცეფციით, შემეცნების ამოსავალს წარმოადგენს არა ჩვენს დამოუკიდებლად არსებული საგნები და მიმართებანი, არამედ შთაბეჭდილებანი, რომლებიც ობიექტური სინამდვილით არ არიან განსაზღვრულნი. ეს კი იდეალისტურ ემპირიზმს წარმოადგენს. ხოლო იდეალისტური ემპირიზმიდან თავისთავად გამომდინარეობს აგნოსტიციზმი, რამდენადაც სუბიექტის ჩაკეტვას საკუთარი პერცეფციების სფეროში შედეგად მოსდევს ობიექტური სინამდვილის უარყოფა ან უკეთეს შემთხვევაში სერიოზული ეჭვი მის დამოუკიდებელ არსებობაში; რადგან თუ ჩვენ შემეცნებაში საქმე გვაქვს მხოლოდ ჩვენს საკუთარ პერცეფციებთან და არა ობიექტებთან, მაშინ არც ის გვეცოდინება შეესატყვისება თუ არა ჩვენი ცოდნა საგნობრივ სინამდვილეს და არც იმის მტკიცე რწმენა გვექნება, არსებობს თუ არა ობიექტური რეალობა, ე. ი. აგნოსტიციზმში ჩავეარდებით.

## 7. აგნოსტიციზმი

როგორც ვ. ლენინი აღნიშნავს, აგნოსტიციზმი — ეს სხარტული და სწორი გამოთქმა ინგლისელმა იუმისტმა ჰექსლიმ შემოიღო. თვითონ იუმი აგნოსტიციზმის ნაცვლად სკეპტიციზმს იყენებდა.

<sup>152</sup> Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1958, № 5, s. 708.

<sup>153</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ. 14, გვ. 150, 152.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ზოგიერთი კარდინალური საკითხის განხილვის დროს იუმი აგნოსტიციზმის პოზიციებზე იდგა. მაგალითად, იუმს შეუმეცნებლად ესახებოდა როგორც შთაბეჭდილებათა გამომწვევი ფაქტორები, ისე იდეათა ასოციაციის მიზეზები, ალქმისა და აზროვნების სუბსტრატი, სუბსტანცია და სხვა.

იუმი ზომიერ სკეპტიციზმს ისეთივე მნიშვნელობას ანიჭებდა ცრურწმენებისაგან აღამიანის განთავისუფლების საქმეში, როგორც ბეკონი იღოლების კრიტიკას. იუმი „გამოკვლევაში“ აღნიშნავს: ზომიერი სკეპტიციზმი შეიძლება იყოს ძალზე გონივრული და აუცილებელ მოსამზადებელ საშუალებას წარმოადგენდეს ფილოსოფიის შესასწავლად, ვინაიდან ის ხელს უწყობს მსჯელობებში საჭირო მიუყერძობელობას და ჩვენს გონებას ათავისუფლებს ყველა იმ ცრურწმენებისაგან, რომლებმაც ჩვენში შეიძღეს დამკვიდრება აღზრდის ან მოუფიქრებლად მიღებული შეხედულებების მეოხებით<sup>154</sup>.

დგას რა ზომიერი სკეპტიციზმის პოზიციებზე, იუმი აკრიტიკებს მის წინანდელ სკეპტიკურ თეორიებს, თუმცა ამასთან მათგან იღებს მისი სკეპტიციზმისათვის გამოსადეგ მომენტებს.

იუმი განიხილავს სკეპტიციზმის 4 სახეს:

- 1) სკეპტიციზმი, რომელიც წინ უსწრებს ყოველ შესწავლას და გამოკვლევას;
- 2) სკეპტიციზმი, რომელიც შესწავლას და გამოკვლევას მოსდევს;
- 3) სკეპტიციზმი, რომელიც ყველაფერში უსაზღვრო ეჭვებით ხასიათდება;
- 4) სკეპტიციზმი, რომელიც უსაზღვრო და აბსოლუტურ სკეპტიციზმს რამდენადმე ასწორებს საღი აზროვნებით.

თელის რა პირველი სახის სკეპტიციზმის ერთ-ერთ წარმომადგენლად დეკარტს, იუმი წერს: არსებობს სკეპტიციზმის სახე, რომელიც წინ უსწრებს ყოველ შესწავლას და ფილოსოფოსობას. დეკარტი და სხვანი ძლიერ რეკომენდაციას უწევენ მას, როგორც შეცდომათა და ნაჩქარევ მსჯელობათაგან საუკეთესო დამცველ საშუალებას. ეს სკეპტიციზმი მოითხოვს ყველაფერში ეჭვს, არა მხოლოდ ჩვენს წინანდელ შეხედულებებსა და პრინციპებში, არამედ თვით ჩვენს უნარებშიც. უკახასკენლთა სიმართლეში დარწმუნება. ამბობენ ეს ფილოსოფოსები. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ მსჯელობათა ჯაჭვის დახმარებით, რომლებიც გამოყვანილია რომელიმე პირველადი პრინციპიდან, რომელიც არ შეიძლება მცდარი ან მაცდუნებელი იყოს. მაგრამ, ჯერ ერთი, არ არსებობს ისეთი პირველადი პრინციპი, რომელსაც უპირატესობა ექნებოდა სხვა თავისთავად ცხადი და დამაჯერებელი პრინციპების წი-

<sup>154</sup> Д. Юм, т. 2, стр. 153.

ნაშე; და მეორე, ასეთი კიდევაც რომ არსებულებოდა, ჩვენ არ შეგვეძლებოდა ერთი ნაბიჯითაც გავსულიყავით მის საზღვრებს იქით თვით იმ უნარების დახმარების გარეშე, რომლებშიც, როგორც იგულისხმება, ჩვენ უკვე თვით თავიდან ვეჭვობთ. ამიტომ კარტეზიანული სკეპტიციზმი სავსებით განუყოფნავი იქნებოდა, ის რომ საერთოდ ადამიანისათვის მისაწვდომი ყოფილიყო, (რაც, ცხადია, შეუძლებელია) და არავითარ მსჯელობას არ შეეძლო ასეთ შემთხვევაში რაიმე დარწმუნებულობაშდე და დაჭერებაშდე მივეყვანეთ<sup>155</sup>. როგორც ვხედავთ. იუმს აქ მხედველობაში აქვს „Cogito“-ს პრინციპი. რომელიც ყველაფერში ეჭვის საფუძველზეა მიღებული. იუმის აზრით, ამ პრინციპის საზღვრებიდან ჩვენ გასვლას ვერ შევძლებთ, თუ შემეცნებითი უნარები არ გამოვიყენებთ. რადგან უკანასკნელთა გარეშე ჩვენ ვერავითარ დარწმუნებულობაშდე ვერ მივალთ. მართალია, დეკარტი „Cogito“-ს პრინციპის საზღვრებიდან გამოდის, როდესაც მისგან გამოჰყავს ღმერთის არსებობა, რომელზეც აფუძნებს ჩვენი შემეცნებითი უნარების უეჭველობას, მაგრამ ამით იგი უეჭვოს საოქვოზე ამყარებს, რასაც, იუმში. რა თქმა უნდა, ვერ გაიზიარებდა.

მაგრამ იუმს დეკარტისეული სკეპტიციზმიდან მისაღებად მიაჩნია ის მომენტები, რომ იგი თავისი რადიკალური ეჭვით გვიცავს რომელიმე დებულებისადმი მიკერძოებისაგან და ხელს გვიწყობს ცრურწმენებისა და ყალბი შეხედულებებისაგან განთავისუფლების საქმეში.

ახასიათებს რა მეორე სახის სკეპტიციზმის პრინციპებს. იუმი წერს: „არსებობს სხვა სახის სკეპტიციზმიც, — რომელიც შესწავლას და გამოკვლევას მოსდევს, როდესაც ადამიანებს მიაჩნიათ, რომ მათ აღმოაჩინეს ან თავიანთი გონებრივი ძალების სრული უსაფუძვლობა, ან მათი უუნარობა — რომელიმე განსაზღვრულ გადაწყვეტილებაშდე შივიდნენ ყველა იმ საინტერესო თეორიულ საკითხებში, რომლებსაც ჩვეულებრივ ისინი იკვლევენ. თვით ჩვენი გარე შეგრძნებებიც არის დავის საგანი ზოგიერთი ფილოსოფოსის მხრივ“<sup>156</sup>. აღნიშნული სკეპტიციზმის ერთ-ერთ წარმომადგენლად, როგორც ჩანს, იუმი გულისხმობს ფრანგ ფილოსოფოსს პიერ ბეილს (1647—1706), რომელსაც თვითონ იუმი სკეპტიკოსად თვლის. ამ სკეპტიციზმის დადებით მხარეს იუმი იმაში ხედავს, რომ მისი წარმომადგენლები „ჩვენს ცნობისმოყვარეობას აღძრავენ“, რათა მათი არაუმენტები გამოვიკვლიოთ.

მესამე სახის სკეპტიციზმის წარმომადგენლად იუმი სახავს პი-

<sup>155</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 152—153.

<sup>156</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 153.

რონს, რომლის მოძღვრება იმდენად სკეპტიკურია, რომ იგი კრძალავს რაიმე მსჯელობა გამოთქვით საგანთა შესახებ.

იუმი უარყოფითადაა განწყობილი პირონისტული სკეპტიციზმი-სადმი, რომელიც, მისი აზრით, ყოველ დარწმუნებულობას აბათილებს დროებით მაინც და არ ძალუძს რაიმე ხანგრძლივი სარგებლობა მოუტანოს საზოგადოებას. იუმის კონცეფციით, პირონისტული ანუ მეტისმეტი სკეპტიციზმის საყოველთაო და მტკიცე ბატონობის პირობებში ყოველგვარი ლაპარაკი, ყოველგვარი მოქმედება დაუყოვნებლივ შეწყდება და ადამიანები სრულ ლეთარგიაში აღმოჩნდებოდნენ. პირონისმის პრინციპებს, — აღნიშნავს იუმი, — შეუძლიათ გაიფურჩქნონ და იბატონონ ფილოსოფიურ სკოლებში, სადაც ნამდვილად ძნელია, თუ შეუძლებელი არაა, მათი უგულებელყოფა. მაგრამ როგორც კი ჩრდილიდან გამოვლენ და შეგრძნებებისა და აფექტების აღმძვრელი რეალური ობიექტების მეოხებით ჩვენი ბუნების ყველაზე ძლიერი პრინციპების წინაშე დადგებიან, ისინი კვამლივით ქრებიან.

„პირონისმის ანუ მეტისმეტი სკეპტიციზმის დიდ დამარღვეველთ, — წერს იუმი, — წარმოდგენს ჩვეულებრივი ცხოვრების მოქმედება, მეცადინეობა და საქმე“<sup>157</sup>. აქ შეიძლება ამოკითხულ იქნას დადებითი აზრი იმის შესახებ, რომ მცდარ შეხედულებებს ცხოვრებისეული პრაქტიკა უგულებელყოფს. აღნიშნულის საფუძველზე ჩვენ მიუღებლად მივგაჩნია თ. რიდის ის აზრი, თითქოს, იუმი აბსოლუტური სკეპტიციზმის წარმომადგენელი იყოს<sup>158</sup>.

პირონისტული სკეპტიციზმის დადებითი ნიშანი, იუმის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ იგი თავისი უსაზღვრო ეჭვებითა და მერყეობით ადამიანს აიძულებს გამოკვლევა შემოფარგლოს მისი გონებისათვის საწვდომი ობიექტებით.

სკეპტიციზმის მეოთხე სახედ იუმი თვლის რამდენადმე შერბილებულ სკეპტიციზმს, რომლის წარმომადგენლებია აკადემიური სკეპტიკოსები (არკეზილა, კარნეადი). სკეპტიციზმის ამ სახეს იუმი სასარგებლოდ მიიჩნევს, რადგან იგი პირონისტული, მეტისმეტი სკეპტიციზმის უსაზღვრო ეჭვებს საღი აზროვნებით ასწორებს.

სკეპტიციზმის ისტორიული ფორმების ანალიზის შემდეგ იუმი ზომიერი სკეპტიციზმის დახასიათებაზე გადადის და თავის თავსაც ამ უკანასკნელის წარმომადგენლად თვლის. მიაჩნია რა ზომიერი სკეპტიციზმი თავის ფილოსოფიურ მრწამსად, იუმი აღნიშნავს: „ჩვენ ფილოსოფოსები უნდა გავხდეთ მხოლოდ სკეპტიკურ პრინციპთა საფუძ-

<sup>157</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 162.

<sup>158</sup> об. Н. Д. В и н о г р а д о в, Философия Давида Юма, ч. I, стр. 140.

ველზე<sup>159</sup>. იუმი კვლევის საქმეში ფილოსოფიურ ეპკეებს ფრიად სასარგებლოდ მიიჩნევდა და მათში კმაყოფილების წყაროს ხედავდა.

ვ. ლენინი „ქარგად თქმულად“ თვლიდა ჰეგელის დებულებას — „ადამიანი, რომელსაც სურს აუცილებლად სეკუტიკოსი იყოს, შეუძლებელია გადაარწმუნო ანდა მიადებინო პოზიტიური ფილოსოფია“<sup>160</sup>.

ერთ-ერთი ძირითადი რამ, რაშიც იუმი ფილოსოფიურ-თეორიული თვალსაზრისით ეჭვობს — ეს გარე სამყაროს რეალობაა. მისი კონცეფციით, გარე სამყაროს არსებობას ვერ დავამტკიცებთ ვერც დემონსტრაციული, ვერც ინტუიციური გზით. იუმის აზრით, გარე სამყაროს არსებობა არც აღქმებიდან გამოიყვანება მიზეზობრიობის კანონის საფუძველზე, რადგან ჩვენი წყვეტადი აღქმებიდან გარე სამყაროს უწყვეტი არსებობა არ გამომდინარეობს.

სამყაროს არსებობის დამტკიცების შეუძლებლობის იუმისეულ აგნოსტიკურ კონცეფციას იცავს ამჟამად იუგოსლაველი რევიზიონისტი მ. მარკოვიჩი. ჩვენ ვგულისხმობთ, — აღნიშნავს მ. მარკოვიჩი, — რომ ობიექტები ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ. მაგრამ ყველაფერი, რაც ჩვენ მათ შესახებ ვიცით, მათ რიცხვში ონტოლოგიური მსჯელობანიც, თუმცა რაღაც ობიექტურად მოცემულსაც გამოსატყვენ, თავის თავში ჩვენი სუბიექტურობის ანაბეჭდს ატარებენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ როგორც არ უნდა ვიყოთ ჩვენ დარწმუნებული მატერიალური სამყაროს არსებობაში, იგი არ შეიძლება დამტკიცებული იქნას<sup>161</sup>.

როგორც ვხედავთ, მ. მარკოვიჩი გარე სამყაროს არსებობის დაუმტკიცებლობის საკითხში ასახვის მატერიალისტური თეორიის უარყოფიდან გამოდის. ვ. ი. ლენინი გვასწავლის, რომ ჩვენი შეგრძნებები და აღქმები გარე სინამდვილის ასლებსა და სურათებს გვაწვდის, რომ ცდაში, აღქმებსა და შეგრძნებებში ობიექტურად არსებული რეალობა გვეძლევა, ამიტომ ცდა ჰქმნის საგნების, გარემოს, სამყაროს ჩვენს დამოუკიდებლად არსებობის ურყევ დაჭერებულობას და რწმენას. „გულუბრყვილო რეალიზმი“ ყოველი ჯანსაღი ადამიანისა. — წერს ვ. ლენინი, — რომელსაც არც სულით ავადმყოფთა სახლში დაუყვია და არც ფილოსოფოს იდეალისტების სკოლა გაუვლია, იმაში მდგომარეობს. რომ საგნები, გარემო, სამყარო არსებობს ჩვენი შეგრძნების, ჩვენი ცნობიერების, ჩვენი მე-ს და საზოგადოდ ადამიანის დამოუკიდებლად... ცდა ჰქმნის ჩვენს რწმენას, რომ საგნები, სამყარო, გარემო არსებობს ჩვენს დამოუკიდებლად<sup>162</sup>.

<sup>159</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 162.

<sup>160</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 38, გვ. 303.

<sup>161</sup> М. И. С и д о р о в, Против философского ревизионизма стр. 44.

<sup>162</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 75.

უარყოფს რა გარე საგანთა უეპქველ არსებობას, იუმი წერს: „ერთადერთი საგნები, რომლებშიც (რეალობაში) ჩვენ ვართ დარწმუნებული ეს აღქმებია, რომლებიც უშუალოდ არიან წარმოდგენილი ჩვენი ცნობიერებისადმი, აგვიძულებენ უპირობოდ ვალიაროთ (ისინი) და წარმოდგენენ ყველა ჩვენი დასკვნის პირველ საფუძველს“<sup>163</sup>.

ნეოპოზიტივისტები იუმიდან გამოდიან, როდესაც გარე საგნებსა და გრძნობად შთაბეჭდილებებს აიგივებენ და ამ უკანასკნელთ ერთადერთ მოცემულ რეალობად თვლიან. პანს რაიხენბახი წერს: „უსაზრისოა იმის თქმა, რომ შთაბეჭდილებებს იქით კიდევ რაღაც რეალობა არსებობს“<sup>164</sup>.

ვ. ი. ლენინი იდეალისტური ფილოსოფიის სოფიზმად თვლის შეგრძნებებისა და აღქმების გარეგანი სამყაროდან მეტაფიზიკურ მოწყვეტას და მათ გამოცხადებას „ერთადერთ არსად“, რასაც აღგილი აქვს იუმის ფილოსოფიაში საერთოდ და მის ზემოთ აღნიშნულ დებულებებში კერძოდ. ვ. ლენინი წერს: „იდეალისტური ფილოსოფიის სოფიზმი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი შეგრძნებას თვლის არა ცნობიერების კავშირად გარეგან სამყაროსთან, არამედ ტიხრად, კედლად, რომელიც ცნობიერებას გარეგანი სამყაროდან ჰყოფს, — არა გარეგანი მოვლენის შეგრძნების შესატყვის სახედ, არამედ „ერთადერთ არსად“<sup>165</sup>. მაშინ როდესაც ვ. ლენინის აზრით, მატერიალისტისათვის ფაქტიურად მოცემულია გარეგანი სამყარო, რომლის სახეს ჩვენი შეგრძნებები წარმოდგენენ.

იუმისეული აგნოსტიციზმი განუყრელ კავშირშია სუბიექტივიზმთან. დაუშვებლად თვლიდა რა მახიზმის — ამ სუბიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფიისა და აგნოსტიციზმის ერთმანეთისადმი დაპირისპირებას, ვ. ლენინი წერდა: ენგელსისათვის (ისე როგორც ყოველი მატერიალისტისათვის) იუმის ხაზის მომხრენიც და კანტის ხაზის მომხრენიც ერთნაირად აგნოსტიკოსები არიან. ამიტომ მხოლოდ ფილოსოფიური ანბანის უცოდინარი აღამიანი თუ დაუპირისპირებს ერთმანეთს საერთოდ მახიზმსა და აგნოსტიციზმს, როცა თვით მახიც თავის თავს იუმის მომხრედ აღიარებს. უაზროა სიტყვებიც: „აგნოსტიკური პოზიტივიზმი“, ვინაიდან იუმის მომხრეები თავიანთ თავს სწორედ პოზიტივისტებს უწოდებენ“<sup>166</sup>.

<sup>163</sup> D. Ю М, т. I, стр. 323.

<sup>164</sup> H a n s R e i c h e n b a c h, Experience and prediction, Chicago, 1938.

p. 90.

<sup>165</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ. ტ. 14, გვ. 51.

<sup>166</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 255.



აგნოსტიციზმს სუბიექტურ იდეალიზმთან ანათესავენ მრავალ საერთო ნიშანი, რომელთა კლასიკურ ანალიზს გვაძლევს ვ. ლენინი მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში. ვ. ი. ლენინი წერს: „მახისტები სუბიექტივისტები და აგნოსტიკოსები არიან, ვინაიდან ისინი საკმაოდ არ ენდობიან ჩვენი გრძნობის ორგანოებს, თანამიმდევრულად ვერ ვაუტარებიათ სენსუალიზმი. ისინი არ ცნობენ ობიექტურ, ადამიანისაგან დამოუკიდებელ რეალობას, როგორც ჩვენი შეგრძნებების წყაროს. ისინი შეგრძნებებში ვერ ხედავენ ამ ობიექტური რეალობის სწორ ასლს“, მათი თვალსაზრისისათვის „შეუძლებელია ობიექტური ქეშმარიტება არსებობდეს“<sup>167</sup>.

აგნოსტიციზმი მრავალ სუბიექტურ-იდეალისტურ მომენტს შეიცავს, მაგრამ პირველი მანკი განსხვავდება მეორისაგან, რადგან აგნოსტიციზმში ამასთან მატერიალისტური ელემენტებიც გვხვდება. ვ. ლენინი აღნიშნავს: ფ. ენგელსი იუმის ხაზს მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის არსებულ საშუალო მერყევ ხაზად თვლის ახალ ფილოსოფიაში და მას აგნოსტიციზმს უწოდებს<sup>168</sup>.

იფარგლება რა საკუთარი სუბიექტური შთაბეჭდილებებით, იუმისეული აგნოსტიციზმი საექვოდ თვლის ობიექტური რეალობის არსებობას. ვ. ი. ლენინი წერს: „აგნოსტიკოსი ამბობს: არ ვიცი, არსებობს თუ არა ობიექტური რეალობა“<sup>169</sup>. ვ. ი. ლენინის აზრით, იუმი თავიდან იშორებს კითხვას: არის თუ არა რაიმე ჩემი შეგრძნებების უკანონო. „ეს აგნოსტიციზმის თვალსაზრისი კი, განაგრძობს ვ. ი. ლენინი, აუცილებლად იწვევს მერყეობას მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის“<sup>170</sup>.

იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ იუმი მხოლოდ ფილოსოფიური თვალსაზრისით აიგივებდა აღქმებსა და ობიექტებს და ამავე თვალსაზრისით უარყოფდა ადამიანისაგან დამოუკიდებელ საგანთა არსებობასაც (რასაც ქვემოთ შევეხებით). ხოლო ჩვეულებრივი, არაფილოსოფიური გაგებით იგი საგანთა ობიექტურ არსებობას ქეშმარიტად და უქვევლადაც კი თვლიდა. რაც იუმს განასხვავებს ბერკლისაგან, რომელიც უარყოფდა ღმერთისაგან საგანთა დამოუკიდებელ არსებობას.

დ. იუმი ედინბურგის უნივერსიტეტის ნატურფილოსოფიის პროფესორს ჯონ სტიუარტს 1854 წელს წერდა: „მე ვამტკიცებ, რომ ისეთ დებულებებს, როგორცაა: „ცეზარი არსებობდა, არსებობს ისეთი კუნძული, როგორც სიცილია, არა

<sup>167</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 150, 153.

<sup>168</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 3.

<sup>169</sup> იქვე, გვ. 152.

<sup>170</sup> იქვე, გვ. 71.

აქვთ არც დემონსტრაციული, არც ინტუიციური დასაბუთება. გააკეთებთ განა თქვენ დასკვნას, რომ მე ვუარყოფ მათ ჭეშმარიტებას და უქველობასაც კი?„<sup>171</sup>.

ფ. ენგელსი აგნოსტიციზმს „მორცხვ მატერიალიზმსაც“ კი უწოდებდა მისი ათეისტური და მატერიალისტური ელემენტების გამო. ფ. ენგელსი წერს: აგნოსტიკოსი „გეტყვით: რამდენადაც ვიცი და შეგვიძლია ვიცოდეთ, არ არსებობს სამყაროს არავითარი შემქმნელი ან ყოვლისმპყრობელი; რამდენადაც ჩვენ ვიცი, ისევე შეუძლებელია მატერიისა და ენერჯიის შექმნა, როგორც მათი მოსპობა. ჩვენთვის აზროვნება — მხოლოდ ენერჯიის ფორმაა, ტვინის ფუნქციაა; ყველაფერი, რაც ჩვენ ვიცი მდგომარეობს იმაში, რომ მატერიალურ სამყაროს განაგებენ უცვლელი კანონები“ და „ყოველგვარი ზემოქმედება გარედან აბსოლუტურად გამორიცხულია“<sup>172</sup>.

რასაკვირველია, აგნოსტიციზმის ყველა ეს ნიშანი მთლიანად არ ვრცელდება იუმის ფილოსოფიაზე, რადგან როგორც ვ. ლენინი სამართლიანად აღნიშნავს: „უქველად, უწინარეს ყოვლისა და ყველაზე მეტად“ ინგლისელ ბუნებისმეტყველ ტ. ჰექსლის „გულისხმობდა ენგელსი, როცა ინგლისურ აგნოსტიციზმზე ლაპარაკობდა“<sup>173</sup>. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვუჩვენეთ, იუმთანაც გვხვდება ათეისტური შეხედულებანი, რაც მისი ფილოსოფიის მატერიალისტურ ელემენტს წარმოადგენს.

აგნოსტიციზმის ლენინური და ენგელსისეული გაგებიდან ნათლად ჩანს, რომ აგნოსტიციზმი შინაგანად წინააღმდეგობრივი ბუნების ფილოსოფიური მოძღვრებაა, რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც სუბიექტურ-იდეალისტურ, ისე მატერიალისტურ ელემენტებსაც; და ასეთია სწორედ იუმის ფილოსოფია. ამიტომ აგნოსტიციზმი იუმის ფილოსოფიის ყველაზე შესატყვის კვალიფიკაციას წარმოადგენს.

თვლის რა ზომიერ სკეპტიციზმს შერბილებულ და „კაცობრიობისათვის სასარგებლო“ სკეპტიციზმად, იუმი მის მიზანს ხედავს იმაში, რომ ის ჩვენს გამოკვლევას ფარგლავს იმ საგნებით, რომლებიც „უფრო მეტად შეესატყვისება ადამიანის გონების შეზღუდულ ძალებს“<sup>174</sup>.

იუმის აზრით, ადამიანის წარმოსახვა თავისი ბუნებით გატაცებულია ყოველივე იმით, რაც შორეული და არაჩვეულებრივია, იჭრება რა ყველაზე შორეულ სივრცესა და დროში, რათა თავი აარიდოს მე-

<sup>171</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 856.

<sup>172</sup> ვ. მ ა რ ქ ს ი, ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩეული ნაწერები ორ ტომად, ტ. II, გვ. 111, 103.

<sup>173</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ. ტ. 14, გვ. 258.

<sup>174</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 165.

ტისშეტად ჩვეულებრივ და ნაცნობ საგნებს. „სალი განსჯა, — განავრძობს იუმი, — მხარს უჭერს საწინააღმდეგო მეთოდს: თავს არიდებს რა შორეული და მიუწვდომელი საგნების გამოკვლევას, ის იფარგლება ჩვეულებრივი ცხოვრების და ყოველდღიური ცდის საგნებით, უთმობს რა უფრო ამაღლებულ საგნებს პოეტებსა და ორატორებს, რომელთაც შეუძლიათ მათებურად შეამკონ ისინი ანდა სამღვდლოებისა და პოლიტიკოსების პროფესიას“<sup>175</sup>. იუმის ეს მსჯელობა უნებლიედ გვაგონებს კანტის კონცეფციას შესაძლებელი ცდის სფეროთი ცოდნის შემოსაზღვრის შესახებ. მოითხოვს რა ჩვენი გამოკვლევის სფეროს შემოფარგლვას, იუმი წერს: ჩვენი გამოკვლევების ვიწრო შემოსაზღვრა ყველა მიმართებით იმდენად გონიერულია, რომ საკმარისია თუნდაც ყველაზე ზერელედ გამოვიკვლიოთ ადამიანის გონების ბუნებრივი ძალები და შევადართო ისინი მათ ობიექტებს, რათა მივიღეთ ამ შემოსაზღვრის აუცილებლობის აღიარებამდე. ამ გზით ჩვენ მივალთ ძეცნიერებისა და შესწავლის ჭეშმარიტ საგანთა განსაზღვრამდე<sup>176</sup>.

აღსანიშნავია, რომ ჯ. ლოკიც აყენებდა საკითხს ადამიანის გონების უნარების შესწავლის შესახებ, რათა გარკვეულიყო, თუ რისი შეშეცნება შეუძლია მას. ლოკისა და იუმის ამ კონცეფციაში ჩანს ი. კანტის მოძღვრების საწყისები თვით ჩვენი შეშეცნებითი უნარების შენეცნების შესახებ.

ფარგლავს რა ჩვენი გამოკვლევების სფეროს, იუმს მეცნიერებისა და შესწავლის ჭეშმარიტ საგნად, ერთი მხრივ, მიაჩნია რაოდენობა და რიცხვი, ხოლო, მეორე მხრივ, ფაქტები და არსებობა. იუმი თავის „გამოკვლევას“ შემდეგი დებულებით ამთავრებს: „თუ ჩვენ ბიბლიოთეკებს ამ პრინციპების მიხედვით გადავხედავთ და მაგალითად, ღვთისმეტყველების ან სასკოლო მეტაფიზიკის რომელიმე წიგნის შესახებ ვიკითხავთ—„შეიცავს თუ არა ის რაიმე აბსტრაქტულ მსჯელობას რაოდენობის ან რიცხვის შესახებ? არა. შეიცავს თუ არა ის ცდაზე დამყარებულ რომელიმე მსჯელობას ფაქტებისა და არსებობის შესახებ? არა. მაშინ ჩაადგეთ ის ცეცხლში, ვინაიდან მასში არ შეიძლება რაიმე იყოს სოფისტიკისა და ცდომილებების გარდა“<sup>177</sup>.

იმედს ამყარებს რა ჭეშმარიტებისა და უეჭველი დასკვნების მიღწევაზე, იუმი „გამოკვლევაში“ წერს: საჭიროა დავიწყოთ ნათელი და თვითცხადი პრინციპებით, წინ წავიდეთ ფრთხილი და ნამდვილი ნაბი-

<sup>175</sup> Д. Ю М., т. 2, стр. 165.

<sup>176</sup> იქვე, გვ. 166

<sup>177</sup> Д. Ю М., т. 2, стр. 169.

ჯებით, ხშირად გადავსინჯოთ ჩვენი დასკვნები და ზუსტად გავაანალიზოთ ყველა მათი შედეგები. ეს ერთადერთი საშუალებაა, რომლის დახმარებით ჩვენ შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ ჭეშმარიტების წვდომაზე, და აგრეთვე ჩვენს დასკვნებში სათანადო სიმტკიცისა და უეჭველობის მიღწევაზე<sup>178</sup>.

მაგრამ „ტრაქტატში“ იუმი ზოგჯერ ძალზე უიმედოდაა განწყობილი როგორც ჩვენი შემეცნებითი უნარების, ისე ჭეშმარიტების წვდომისა და მისი კრიტერიუმის განსაზღვრისადმი. აქ მისი მეტისმეტი სკეპტიციზმი პესიმიზმში გადადის. იუმი წერს: მოგონება ჩემი წარსული შეცდომებისა და განცვიფრებათა შესახებ ჩემში აღძრავს მომავლისადმი უნდობლობას. იმ უნართა სავალალო მდგომარეობა, სისუსტე და მოუწესრიგებლობა, რომლებითაც უნდა ვისარგებლო ჩემს გამოკვლევებში, აღიღებს ჩემს შიშს, ხოლო ამ უნარების გაუმჯობესების ან გამოსწორების შეუძლებლობას მე, თითქმის, სასოწარკვეთილებამდე მივყავარ<sup>179</sup>.

აქვე იუმი იმ აზრს ავითარებს, რომ თუნდაც ჩვენ ჭეშმარიტებას მივსდევდეთ ჩვენს მსჯელობებში, ჩვენ კრიტერიუმი არ გავვაჩნია ამის გასაგებად. იუმი კითხულობს: „შემიძლია მე განა დარწმუნებული ვაყო, რომ, უარი ვთქვი რა ყველა დადგენილ შეხედულებებზე. ჭეშმარიტებას მივსდევ, და რომელი კრიტერიუმის საშუალებით გამოვიცნობდი მე მას, თუ ბოლოს ბედი მის კვალზე დამაყენებდა?“<sup>180</sup>. მხედველობაში აქვს რა ეს და სხვა სკეპტიკური მომენტები, ვ. ლენინი იუმს სკეპტიკოსად თვლის<sup>181</sup>.

ჭეშმარიტების წვდომაში დაურწმუნებლობას იუმთან თან ახლავს დასკვნებში შეცდომების დაშვების შიში. „ყოველი ჩემი ნაბიჯი, — წერს იუმი, — დაკავშირებულია მერყეობებთან, ხოლო ყოველი ახალი განაზრებისას მე ვშიშობ ჩემს დასკვნებში შეცდომებისა და უაზრობების დაშვებაზე“<sup>182</sup>.

მოსწყვიტა რა საგნებისაგან აღქმები და გამოაცხადა რა ისინი ჩვენი შემეცნების ერთადერთ ობიექტებად, ამით მან მიუწვდომელი გახადა როგორც ჭეშმარიტება, ისე მისი კრიტერიუმი, რასაც შედეგად აუცილებლობით მოჰყვა ჩვენი შემეცნებითი უნარების შესაძლებლობათა დამცირება. აი, რა სავალალო შედეგებამდე მიიყვანა ეს დიდი მოაზროვნე ასახვის მატერიალისტური კონცეფციის უარყოფამ.

<sup>178</sup> Д. Ю М, т. II, стр. 153.

<sup>179</sup> Д. Ю М, т. I, стр. 379.

<sup>180</sup> ი ქ ე ე. გვ. 380.

<sup>181</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 38, გვ. 203.

<sup>182</sup> Д. Ю М, т. I, стр. 380.

ზემოაღნიშნულმა აგნოსტიკურმა შეხედულებებმა ერთგვარი საფუძველი მისცა იუმის თხზულებათა ინგლისურ ენაზე გამოცემას — გრინს შემდეგი დებულება გამოეთქვა: იუმი რადიკალური სკეპტიკოსია, იგი ყველა რწმენების დენონსაციას ახდენს და მათ ფიქციად და ილუზიად თვლის<sup>183</sup>. მართალია, იუმს სკეპტიციზმზე ხელი არასოდეს არ აუღია, მაგრამ ჩვენ ვერ დავეთანხმებით გრინის ამ კონცეფციას, რადგან იგი, როგორც „ტრაქტატში“, ისე „გამოკვლევაში“ სასტიკად გმობდა მეტისმეტ სკეპტიციზმს. იუმი აცხადებს: ყველაფერში ეჭვს მე არასოდეს არ ვუპყრდი მხარს გულწრფელად და მუდმივადო. კუშმარიტი სკეპტიკოსი, — წერს იუმი, — უნდობლად ეკიდება არა მარტო თავის ფილოსოფიურ რწმენებს, არამედ თავის ფილოსოფიურ ეჭვებსაც, მაგრამ ის არასოდეს არ იტყვის უარს იმ უმანკო კმაყოფილებაზე, რომელიც შეიძლება მისცეს მას როგორც ერთმა, ისე მეორემ<sup>184</sup>.

იუმი სკეპტიკური პრინციპის წინააღმდეგ მოითხოვს „ადგილი დავუთმოთ ჩვენს სწრაფვას ყველაზე ბეჯითი ფილოსოფიური კვლევა-ძიებისაკენ<sup>185</sup>. მაგრამ სკეპტიციზმის საწინააღმდეგო დებულებათა გამოთქმით იუმი თვითონვე ამტკიცებს მის გამოუსადეგრობას ფილოსოფიური საკითხების კვლევა-ძიების საქმეში.

იუმი როგორც „ტრაქტატში“, ისე „გამოკვლევაში“ აგნოსტიციზმის პოზიციებზე რჩება ყოველივე იმის შემეცნების მხრივ, რაც ჩვენი შეგონებებისა და ცდის ფარგლებს იქით ძევს. ადარებს რა ადამიანს რთულ მანქანას, იუმის აზრით, იგი მრავალ, ჩვენი გონებისათვის სავსებით მიუწვდომელ ძალას შეიცავს<sup>186</sup>. მაგრამ ღლეს მედიცინა არა თუ ჩაწვდა ადამიანის ორგანიზმის სასიცოცხლო ფუნქციებს, არამედ წარმატებით იკვლევს მათ შემაფერხებელ მიზეზებს და ხშირ შემთხვევაში სხეულის დეფექტურ ნაწილებს თავიდან იშორებს, ხოლო ზოგჯერ სავსებით ახალი ნაწილებითაც კი ცვლის მათ.

წყვეტდა რა მატერიალური სუბსტრატისაგან ჩვენი გონების აქტებს, იუმს შეუძლებლად მიაჩნდა მათი გამსაზღვრელი მიზეზების ახსნა. ამასთან, ლოკისა და სხვა ემპირისტების მსგავსად, იგი შეუძენებლად თვლიდა სხეულთა ბუნებასა და მათი მოქმედების ფარულ მიზეზებს. მე თავს დამნაშავედ ვთვლი, — წერს იუმი, — და ვაღიარებ, რომ არასოდეს არ მქონია განზრახვა ჩაეწვდომოდი სხეულთა ბუნებას ან ამეხსნა მათი მოქმედებების ფარული მიზეზები. მსგავსი

<sup>183</sup> იხ The philosophy of David Hume by Norman Kemp Smith, Lond n, 1941, p. 80.

<sup>184</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 387, 293.

<sup>185</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 389.

<sup>186</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 88.

წამოწყება გამოდის ადამიანის გონების მისაწვდომობის საზღვრებიდან და ჩვენ არასგზით არ შეგვიძლია პრეტენზია განვაცხადოთ სხეულთა ცოდნაზე სხვანაირად, თუ არ მათ იმ გარეგან თვისებათა საშუალებით, რომლებიც ჩვენს შეგრძნებებს ევლინებათ<sup>187</sup>.

ვ. ი. ლენინის აზრით, აგნოსტიკოსი „არ სცილდება შეგრძნებებს, რომ იგი ჩერდება მოვლენათა გამოღმა მხარეს, უარს ამბობს რაიმე „უტყუარი“ დაინახოს შეგრძნებათა საზღვრებს იქით“<sup>188</sup>.

იუმის შეცდომა აქ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ერთმანეთისაგან სწყყეტს სხეულის ბუნებას და მის თვისებებს. მისთვის ცნობილი არაა ის დიალექტიკური კონცეფცია, რომ საგნის თვისებანი თვით საგნის არსების გამოვლენანია და რომ სხეულის ბუნება ან არსება ამ თვისებათა მიღმა კი არ არსებობს, არამედ თვისებათა სახით. ჩვენ ვერასოდეს ვერ მივწვდებით სხეულის არსებას, თუ ამ უკანასკნელის ძიება თვისებათა მიღმა დავიწყეთ, რადგან მხოლოდ მათი შემეცნებით შეიძლება თვით საგნისა და მისი არსების შემეცნება.

ემყარება რა ჰეგელს ფ. ენგელსი წერს: „თუ თქვენ იცით საგნის ყველა თვისება, მაშინ თვით საგანიც იცით“<sup>189</sup>. სხეულთა აღქმადი თვისებების, მოვლენების შესწავლის გზით ჩვენ საგანთა არსებას ვწვდებით, რადგან „მოვლენა არის არსების გამოვლენა“<sup>190</sup>. ადამიანი თავის პრაქტიკულ-წარმოებით საქმიანობაში საგანთა სრულიად ახალ-ახალ თვისებებს ამჟღავნებს, ეს კი ამარცხებს ყოველი სახის აგნოსტიციზმს სხეულთა ბუნების შეუმეცნებლობის შესახებ.

იუმის კონცეფციით, ადამიანის გაგების საზღვრებს გარეთ ძევს საკითხი „სამყაროთა წარმოშობის შესახებ“. იუმი ფილონის პირით ამბობს: თუ ნაწილაკთა ის შექიდილება და შეერთებაც კი, რომელიც ქვას განფენილს ხდის, ესოდენ აუხსნელია, რა ხარისხის დარწმუნებულობით შეგვიძლია ჩვენ გადავჭრათ სამყაროთა წარმოშობის საკითხი ან კვალდაკვალ მივპყვეთ მათ ისტორიას საუკუნეების მიხედვით?<sup>191</sup>. „ქვეყანა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, წერს იუმი, — წარმოადგენს რაღაც უზარმაზარ თეატრს, ამასთან ყოველივე იმის ჭეშმარიტი ზამბარები და მიზეზები, რაც მასში ხდება, ჩვენთვის სავესებით ფარულია და ჩვენ არა გვაქვს არც საკმაო ცოდნა, რათა წინასწარ დავინახოთ ის უბედურებანი, რომლებიც წამდაუწუმ გვემუქრება, არც საკმაო ძალა,

<sup>187</sup> Д. Ю м., т. I, Стр, 158.

<sup>188</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 126.

<sup>189</sup> К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч. т. 22, стр. 304.

<sup>190</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 38, გვ. 170.

<sup>191</sup> Д. Ю м., т. II, стр. 82, 452.

რათა თავიდან ავიცილინოთ ისინი“<sup>192</sup>. იუმის ამ აგნოსტიკურ შეხედულებათა შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ ფიზიკა სხეულის მოლეკულულების შექვიდულებას და შეერთებას მათთვის დამახასიათებელი თავისებური ურთიერთმიმზიდველობით ხსნის, ხოლო თანამედროვე ასტრონომიამ და ფიზიკამ განვითარების ისეთ მაღალ დონეს მიაღწია, რომ სავესებით მეცნიერულ ნიადაგზე დგას როგორც სამყაროს წარმოშობის, ისე მისი აგებულებისა და მოძრაობის კანონზომიერების ახსნის საკითხები. ადამიანი თანდათანობით წვდება სამყაროს საიდუმლოებებს მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების საფუძველზე. ამ რამდენიმე ათეული წლის წინ ვინ იფიქრებდა, რომ მთვარის უკანა, უხილავი მხრის ფოტოგრაფიული გადაღება და მთვარეზე ადამიანის მისვლა მოხერხდებოდა, მაგრამ ამჟამად განვითარებული მეცნიერებისა და მაღალი ტექნიკის პირობებში შესაძლებელი გახდა, ერთი შეხედვით, ამ მიუწვდომელი საქმის რეალიზაცია. მეცნიერებისა და რაკეტული ტექნიკის შემდგომი სრულყოფა და განვითარება ახალ-ახალ პერსპექტივებს შლის სამყაროს საიდუმლოებათა თანდათანობითი შემეცნების მიმართულებით. ადამიანი სპექტრული ანალიზის მეშვეობით წვდება შორეულ კოსმიურ სხეულთა არა მარტო ფიზიკურ, არამედ ქიმიურ თვისებებსაც. პოზიტივიზმის ფუძემდებელი—ო. კონტი 1842 წელს აღნიშნავდა: „ვერასოდეს და ვერცერთ შემთხვევაში ვერ შევძლებთ ჩვენ ცის მნათობთა ქიმიური შემადგენლობის შესწავლას“. მაგრამ ოცი წელიც არ გასულა ამის შემდეგ და ეს ამოცანა სავსებით იქნა გადაწყვეტილი სპექტრული ანალიზის აღმოჩენის საშუალებით<sup>193</sup>.

ადამიანი არა მარტო სახეზე არსებულ ბუნების მოვლენებს იმეცნებს, არამედ მომავალ მოვლენებსაც წინასწარ ჰვრეტს სამყაროს ობიექტური კანონზომიერების ცოდნის საფუძველზე. მაგალითად, ასტრონომებმა რამდენიმე ხნით აღრე იციან მთვარისა და მზის დაბნელება, ხოლო სინოპტიკოსებმა — მოსალოდნელი ამინდი. მართალია, ჩვენ არ შეგვიძლია მზისა და მთვარის დაბნელების თავიდან აცილება, მაგრამ ამას ჩვენთვის პრაქტიკული მნიშვნელობაც არა აქვს. ჩვენ არ ძალგვიძს ქარიშხლის, მიწისძვრის და სხვა საშიშ ბუნებრივ მოვლენათა თავიდან აცილება, მაგრამ სამაგიეროდ ვიცით მათი წინასწარხედვა, რაც საშუალებას გვაძლევს დროულად ვაწარმოოთ უსაფრთხოების ღონისძიებანი: შევაჩეროთ ოკეანეებში გემების გასვლა, დროზე დაკტოვოთ ის ადგილები, რომლებსაც გამანადგურებელი მიწისძვრა ემუ-

<sup>192</sup> Д. Ю м, т. II, стр. 380.

<sup>193</sup> ი. ფ. პოლაკი, ზოგადი ასტრონომიის კურსი, თბ., 1961, გვ. 196.

ქრება და სხვა. მაგრამ თანამედროვე ტექნიკის კოლოსალური განვითარების მეოხებით ისახება ბუნების ზოგიერთ მვენე მოვლენათა დაძლევის შანსებიც. მაგალითად, დღეს რეალურ საქმედ ითვლება სეტყვის თავიდან აცილება. ყოველივე ეს უსაფუძვლოს ხდის ბუნების პრინციპული შეუშეცნებლობის იუმისეულ აგნოსტიკურ კონცეფციას.

ყოველივე ამასთან აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ იუმი სამყაროს წარმოშობისა და მისი მექანიკის ახსნის საქმეში რელიგიას არ ემყარება, რაც მისი მრწამსის პროგრესულობაზე მიუთითებს. პროგრესულია ისიც, რომ მისი სკეპტიციზმი ძირს უთხრის დოგმატიზმს და რელიგიურ მეტაფიზიკას; მოგვიწოდებს: შევეამოწმოთ ყოველი ჩვენი დებულება. რათა შევიმოწყოთ მტკიცე და უეჭვო დასკვნები. მაგრამ სკეპტიციზმი როგორც მეთოდი და სისტემა ჩვენთვის მიუღებელია.

ამჟამად თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები მალალ შეფასებას აძლევენ იუმის აგნოსტიციზმს. ინგლისელი ფილოსოფოსი მონდი იუმის სკეპტიციზმის შესახებ წერს: ეს „სკეპტიციზმი თავისთავად წარმოადგენს ერთადერთ ფილოსოფიას, რომელიც არასოდეს არ კარგავს აქტუალობას და მნიშვნელობას. შეშფოთებას იწვევს ის ფაქტი, რომ სხვა სერიოზული სკეპტიკური ფილოსოფია ასე ხშირად არ გვევლინება, და ამან უნდა გააძლიეროს ჩვენი პატივისცემა ადამიანისადმი, რომელსაც გააჩნდა წინასწარხედვა და გაბედულება — წარმოდგენა მოეცა ჩვენთვის ადამიანის გონების არასრულყოფილობისა და ვიწრო საზღვრების შესახებ“<sup>194</sup>.

თუ იუმის სკეპტიციზმს მის მიერვე ჩამოთვლილ სკეპტიციზმის ისტორიულ ფორმებს შევადარებთ, ჩვენ შეგვიძლია შემდეგი დასკვნები გავაკეთოთ: იუმი თავის სკეპტიციზმს არ იწყებს შემეცნებით უნარებში დაეჭვებით, როგორც ამას ადგილი აქვს დეკარტთან შეგრძნებების მიმართ, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით არც ჩვენი შემეცნებითი უხარებისადმი სრული უნდობლობით ამთავრებს, როგორც ამას, ვთქვათ, ბეილთან ვხვდებით.

მისი სკეპტიციზმი წინ უძღვის არა გამოკვლევას, როგორც ეს დეკარტთანაა. არამედ გამოკვლევის შედეგია. დეკარტი ეჭვით იწყებს და უეჭვოთი ამთავრებს, იუმი, პირიქით. უეჭვოდან გამოდის და არსებითად ეჭვით ამთავრებს ამიტომ დეკარტის სკეპტიციზმი მეთოდი, იუმის სკეპტიციზმი კი—სისტემა, თუმცა იუმი გზადაგზა სკეპტიციზმს მეთოდის მნიშვნელობითაც იყენებს. ამრიგად, დეკარტთან სკეპტიციზმი მხოლოდ გამოსავალია, იუმთან—ფინალი.

<sup>194</sup> C. M a u n d, On the nature and significance of Humes scepticism, Revue internationale de philoso hie, 1952, № 20, p. 183.



დეკარტი გამოდის აზროვნების არსებობის ფაქტიდან და თეოლოგიის გზით მიდის მატერიალური სამყაროს ობიექტური არსებობის აღიარებამდე, იუმი იწყებს შეგრძნებებით და ამთავრებს რეალური სამყაროს ობიექტურ არსებობაში დაეჭვებით.

იუმის სკეპტიციზმი განსხვავდება აგრეთვე პირონისტული ან რადიკალური სკეპტიციზმისაგან, რომელიც საგანთა შესახებ რაიმე მსჯელობის გამოთქმის შესაძლებლობასაც კი კრძალავს, მაგრამ იუმი არც აკადემიურ სკეპტიციზმს ემზრობა, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ალბათურ მსჯელობათა სფეროს ვერ ცილდება.

იუმის სკეპტიციზმის დასკვნაა — ჩვენი შემეცნების სფეროს შემოფარგვლა მათემატიკით და აგრეთვე ცდისეული მსჯელობებით, რომლებიც მას ემპირიულ მეცნიერებათა საფუძვლად მიაჩნია.

როგორც ზემოთ ვუჩვენეთ, იუმის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ნიშანს წარმოადგენს აგრეთვე სუბიექტური იდეალიზმი.

### 8. სუბიექტური იდეალიზმი

ნაშრომის ამ ნაწილში ჩვენს ამოცანას წარმოადგენს დავახასიათოთ იუმის აგნოსტიკური ფილოსოფიის შემდეგი სუბიექტურ-იდეალისტური მომენტები: 1) შემეცნების ობიექტად არა ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული საგნების, არამედ პერცეფციების ანუ აღქმების გამოცხადება; 2) აღქმებისა და საგნების იდენტიფიცირება, 3) საგნების შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა; 4) პირველადი და მეორადი თვისებების ობიექტურობის უგულვებლყოფა და ადამიანის გონებაში მათი არსებობის აღიარება; დასასრულს, 5) ჩვენს მიერ აღუქმელი ანუ თავისთავად არსებული საგნების დამოუკიდებელი და უწყვეტი არსებობის უარყოფა. აღნიშნული დებულებანი სუბიექტურ-იდეალისტურ პრინციპებად არის მიჩნეული ვ. ლენინის „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“.

გამოდიოდა რა ბერკლის მოძღვრებიდან, იუმი შემეცნების ობიექტებად თვლიდა არა ჩვენი შეგრძნებებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ საგნებს, არამედ პერცეფციებს ანუ აღქმებს. იუმის აზრით, ადამიანის სულს შეუძლია აღიქვას მხოლოდ საგანთა პერცეფციები ან სახეები და არა თვითონ საგნები, რადგან შეგრძნებებს არ ძალუძთო უშუალო კავშირი დაამყარონ სულსა და ობიექტს შორის. იუმი წერს: „ჩვენს გონებას შეუძლია აღიქვას მხოლოდ სახეები ან პერცეფციები და რომ შეგრძნებანი სხვა არაფერია, თუ არა არხები (inlets), რომელთა გზითაც შემოდინან სახეები, მაგრამ არ შეუძლიათ რაიმე უშუალო

ურთიერთობა (intercourse) დაამყარონ გონებასა და ობიექტს შორის<sup>195</sup>.

მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენი გონება აღიქვამს არა სახეებს ან პერცეფციებს, როგორც ასეთს, არამედ საგნებს ამასთან, როგორც ვ. ლენინი გვასწავლის, აღქმები და შეგრძნებანი ადამიანს საგნებთან აკავშირებს. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ იუმი სახეებისა და პერცეფციების ქვეშ საგანთა გამოხატულებებს ან ასლებს არ გულისხმობს.

იუმის კონცეფციით, ადამიანს სინამდვილე პერცეფციების სახით წარმოუდგება. იუმი წერს: „მაგიდა, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ მცირედ მოგვეჩვენება, თუ მისგან შორს წაველთ, მაგრამ ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული რეალური მაგიდა არ იცვლება; მაშასადამე გონებას მოვევლინა მხოლოდ მისი სახე (image). ასეთია გონების ცხადი მითითებანი და არცერთი მოაზროვნე ადამიანი არასოდეს არ დაექვევბულა იმაში, რომ საგნები (existences), რომელთა შესახებაც ჩვენ ვამბობთ: ეს სახელი, ეს ხე, სხვა არა არის რა, თუ არა ჩვენი გონების აღქმები, თუ არ ერთგვაროვნად და დამოუკიდებლად არსებულ სხვა რეალობათა წარმავალი ასლები ან სახეები“<sup>196</sup>.

მაგრამ ეს „ერთგვაროვნად და დამოუკიდებლად არსებული სხვა რეალობანი“ იუმის აზრით, ისევე აღქმებია, რადგან „მათი წარმოდგენა ნათლად სხვანაირად არ შეგვიძლია, თუ არ როგორც ბუნებით სავესებით იგივეურნი აღქმებთან“. ამიტომ იუმი ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტების აღიარებას „თვითნებურად გამოგონებულ აღქმათა ახალ რიგს“<sup>197</sup> უწოდებს და მაშასადამე მათ ობიექტურ რეალობას უარყოფს. ეს ლოგიკურიცაა, რადგან თუ საგნის სახეც და თვით საგანიც ერთნაირად აღქმებდა ვალიარეთ, როგორც ამას იუმის ფილოსოფიაში აქვს ადგილი, მაშინ საგანთა რეალურ და დამოუკიდებელ არსებობაზე ვერ ვილაპარაკებთ.

აკრიტიკებს რა მახისა და ავენარიუსის ანალოგიურ კონცეფციას, რომლის თანახმად შეგრძნებანი ანუ ელემენტები არის ფიზიკური და ფსიქიკური, ე. ი. ადამიანის ნერვებისაგან დამოუკიდებელი და მისგან დამოკიდებული, ვ. ლენინი წერს: „თუ ელემენტები შეგრძნებებია, თქვენ უფლება არა გაქვთ „ელემენტების“ (ფიზიკური ელემენტების, ვ. კ.) არსებობა ცნოთ თუნდ ერთი წუთით ჩემი ნერვების, ჩემი ცნობიერების დამოუკიდებლად“<sup>198</sup>.

<sup>195</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 155.

<sup>196</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 155.

<sup>197</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 330.

<sup>198</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 55.

როგორც ვნახეთ, იუმი საგანს, მაგალითად, მაგიდას აორებს: ერთია ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული მაგიდა, ხოლო მეორე ამ მაგიდის სახე ანუ აღქმა, რომელსაც ჩვენ შევიგრძნობთ. თუმცა ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული მაგიდაც აღქმად მიიჩნია, რითაც აღმქმელისაგან მის დამოუკიდებელ, ობიექტურ არსებობას უარყოფს.

საერთოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ იუმი ფილოსოფიური თვალსაზრისით საგნებზე ზოგჯერ ისე მსჯელობს, თითქოს ისინი თავისთავად არსებობდნენ; სინამდვილეში, როგორც ვნახეთ, ობიექტებს იგი სავსებით აღქმებთან აიგივებს და ამით აღმქმელისაგან მათ დამოკიდებულებას ცნობს. იგი აღიარებს მხოლოდ ერთ ყოფიერებას, რომელსაც განურჩევლად ხან ობიექტს უწოდებს, ხან აღქმას, რაც ბევრ გაუგებრობას იწვევს. მე უპირველეს ყოვლისა ვკარაულობ, — აღნიშნავს იუმი, — რომ არსებობს მხოლოდ ერთი ყოფიერება, რომელსაც განურჩევლად ვუწოდებ ობიექტს ან აღქმას იმისაგან დამოკიდებით, რომელიც ჩემს მიზანს უფრო შეესაბამება. იუმი აღქმებისა და ობიექტების ორგვარი არსებობის შეხედულებას მიუღებლად თვლის<sup>199</sup>.

იუმის ზემოაღნიშნული მსჯელობის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ მაგიდის სიდიდე რომ მისგან დაშორებით იცვლება, ეს ამტკიცებს, რომ ჩვენ თვითონ მაგიდას აღვიქვამთ და არა მის სახეს ან პერსონაჟს, რადგან უკანასკნელ შემთხვევაში მაგიდის სიდიდის ცვლილებას ადგილი არ უნდა ჰქონებოდა, ვინაიდან პერსონაჟს, იუმის მიხედვით, თვით აღმქმელი სუბიექტი ატარებს და ამდენად მაგიდისაგან დაშორებისას მას ცვლილება არ უნდა განეცადა. სახლი, ხე და სხვა ობიექტები აღქმებს ან პერსონაჟებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ საგნებს, რომლებიც ჩვენში ამ შეგრძნებებს და აღქმებს იწვევენ. გონებას, — წერს იუმი, არასოდეს რეალურად არაფერი არ ეძლევა გარდა აღქმებისა ანუ შთაბეჭდილებებისა და იდეებისა. ჩვენ „საერთოდ არაფერს არ შევიცნობთ, გარდა აღქმებისა“.

მაგრამ იუმი უყურადღებოდ ტოვებს იმ ფაქტს, რომ ჩვენ ვიმეცნებთ საგნებს და არა აღქმებსა და შთაბეჭდილებებს.

სმიტი წერს: იუმის აზრით, რეალური, დამოუკიდებელი საგნები ცნობიერების ობიექტებს არ წარმოადგენენ<sup>200</sup>.

იუმი უარყოფს ჩვენი აღქმების წყაროდ გარე საგნების გამოცხადებას; მისი აზრით, სხეული განსხვავებულია სულისაგან და ამ უკანასკნელის საწინააღმდეგოც კია თავისი ბუნებით, ამიტომ მას არ შე-

<sup>199</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 313, 323.

<sup>200</sup> The philosophy of David Hume by Norman Kemp smith, p. 451.

უძლია ისე იმოქმედოს სულზე, რომ იქ თავისი სახე წარმოშვას. ამასთან, იუმის მიხედვით, ცდა არ გვიჩვენებს პერცეფციების კავშირს ობიექტებთან. უარყოფს რა შემეცნების წყაროდ ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული საგნების მიჩნევას, ამით იუმი უგულვებელყოფს ქვეშარითების ობიექტურობასაც, რადგან ეს უკანასკნელი გულისხმობს ადამიანის ცნობიერებაში ისეთი შინაარსის ასახვას, რომელიც ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, ხოლო ე. ლენინი ობიექტური რეალობის როგორც აღქმის წყაროს უგულვებელყოფასა და ობიექტური ქვეშარითების უარყოფაში იდეალიზმს ხედავს<sup>201</sup>.

ფარგლავს რა ჩვენი შემეცნების სფეროს პერცეფციების სუბიექტური მასალით, იუმი აღნიშნავს: „სინამდვილეში ჩვენ ერთი ნაბიჯითაც ვერ გამოვდივართ თვით ჩვენი თავის საზღვრებიდან“<sup>202</sup>. იუმის თვალსაზრისით, აღქმის პროცესში ჩვენ ვიმეცნებთ არა საგანს, არამედ გარე გრძნობათა საშუალებით მიღებულ რალაც შთაბეჭდილებებს. „ვეუცქერით რა ჩვენს კიდურებს და სხეულის ნაწილებს, — წერს იუმი, — ჩვენ, სწორად რომ ვთქვათ, აღვიქვამთ არა ჩვენს სხეულს, არამედ გარე შეგრძნებათა საშუალებით მიღებულ რალაც შთაბეჭდილებებს“<sup>203</sup>.

შხედველობაში აქვს რა ის კონცეფცია, რომ ჩვენ ობიექტებს ვიმეცნებთ არა ისე, როგორც ისინი სინამდვილეში არიან, არამედ ისე, როგორც ისინი ჩვენს შეგრძნებებს ევლინებიან, იუმი წერს: „სანამ ჩვენს გონებატვრეტას (თეორიულ შემეცნებას, ე. კ.) ვფარგლავთ ჩვენი შეგრძნებებისადმი ობიექტთა მოვლინების წესით, არ შევდივართ რა მათი რეალური ბუნებისა და ნამდვილი მოქმედებების კვლევაში; ჩვენ დაცული ვართ ყოველგვარი სიძნელეებისაგან“<sup>204</sup>.

პოზიტივისტები იუმს ემყარებიან, როცა შთაბეჭდილებებს „განცდებით“ ცვლიან და მათ ერთადერთ უეჭველ მონაცემებად მიიჩნევენ. „შლიკი, ისევე როგორც მთელი რიგი სხვა პოზიტივისტები, ერთხმად აცხადებენ, რომ განცდები წარმოადგენენ იმ ერთადერთ უეჭველ მონაცემებს, რომლებსაც სუბიექტი ფლობს“<sup>205</sup>.

როგორც ვნახეთ, იუმის კონცეფციით ადამიანს აღქმის დროს საქმე აქვს არა რეალურ ობიექტებთან, არამედ ჩვენს სულში გამოწვეულ მათ პერცეფციებთან. განიცდის რა იუმის გავლენას, ე. კანტი წერს: „გრძნო-

<sup>201</sup> ე. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 152, 150.

<sup>202</sup> Д. Ю м, т. 1, стр. 163.

<sup>203</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 301.

<sup>204</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 159.

<sup>205</sup> А. Ф. Б е г и а ш в и л и, Метод анализа в современной буржуазной философии, Тбилиси, 1960, стр. 115.

ბა არასდროს და არცერთ ნაწილს ნივთისას თავისთავად არ იმეცნებს, არამედ მხოლოდ მათს მოვლენებთან აქვს საქმე“<sup>206</sup>.

მაშასადამე, როგორც იუმი, ისე კანტი და პოზიტივისტებიც ჩვენა აღქმებს და შერძნებებს ობიექტურად არსებული საგნებიდან წყვეტენ და პირველთ უკანასკნელთა გამოხატულებად არ მიიჩნევენ. ამ საკითხის შესახებ ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს: „ისინი (იუმი და კანტი, ვ. კ.) „მოვლენებს“ პ რ ი ნ ც ი ვ უ ლ ა დ თ ი შ ა ვ ე ნ ი მისაგან, რაც გვევლინება, შეგვჩვენებს იმისაგან, რაც შეიგრძნება, საგანს ჩვენთვის -- „საგნისაგან თავისთავად“. ხოლო ვ. ლენინის აზრით, მატერიალისტი იდეალისტური ფილოსოფიის მომხრისაგან ძირითადად იმით განსხვავდება, რომ იგი შეგრძნებას, აღქმას. წარმოდგენას და საერთოდ აღმიანის ცნობიერებას ობიექტური რეალობის სახედ თვლის“<sup>207</sup>.

თანამედროვე პოზიტივისტები იუმის მსგავსად აღქმისა და დაკვირების ობიექტად შთაბეჭდილებებს თვლიან და არა რეალურ საგნებს. პ. რაისენბახი წერს: „დიდი შეცდომაა ვიფიქროთ... რომ რასაც მე ვაკვირდები არის დამოუკიდებლად არსებული ნივთები. მე ვაკვირდები მხოლოდ ამ ნივთების მიერ გამოწვეულ შთაბეჭდილებებს, ვ. ი. გარეგანი ნივთების მოქმედებას ჩემს შინაგან სამყაროზე“<sup>208</sup>. ბ. რასელის მისედვით, არ არსებობს ზუსტი საზრისი გამოთქმისა, რომელიც ამტკიცებს, რომ ჩვენ ფიზიკურ ობიექტებს აღვიქვამთ.

იუმის აზრით, აღქმები დამოუკიდებელია და სხვას არ საჭიროებენ მათი არსებობისათვის.

მხედველობაში აქვს რა მატერიალური ან სულიერი სუბსტანციისადმი აღქმების მიკუთვნების შეუძლებლობა, იუმი განაგრძობს. ჩვენ არა გვაქვს რაიმეს სრული იდეა აღქმის გარეშე. მაშასადამე, ჩვენში არ არის სუბსტანციის იდეა. სუბსტანცია — ეს რაღაც სავსებით განსხვავებულია აღქმისაგან. ამიტომ არაფერი არაა საჭირო იმისათვის, რათა შენარჩუნებული იქნას რომელიმე აღქმის არსებობა“<sup>209</sup>.

უნდა შევნიშნოთ, რომ იუმს უფლება არ ჰქონდა აღქმები დამოუკიდებელ არსებებად გამოეცხადებინა, რადგან, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, იგი აღიარებს აღქმების არსებობის მთლიანად აღამიანისაგან დამოკიდებულებას, რაც თავის მხრივ მცდარ თვალსაზრისს წარმოადგენს, რადგან აღქმა არის აქტი, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს როგორც აღმქმელს, ისე აღსაქმელს. ამ უკანასკნელთა გარეშე მისი არსებობა ყოვლად შეუძლებელია.

<sup>206</sup> ევ. კ ა ნ ტ ი, პროლეგომენები, თბ., 1934, გვ. 96.

<sup>207</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 118, 338.

<sup>208</sup> H. R e i c h e n b a c h, Experience and prediction, p. 90.

<sup>209</sup> Д. Ю н, т. I, стр. 346.

განიცდის რა იუმის გავლენას, ა. აიერი წერს: გრძნობადი მონაცემნი უნდა მივიღოთ როგორც ასეთნი და არავითარი განსჯა არ უნდა დავიწყოთ იმის შესახებ, გააჩნიათ თუ არა მათ რომელიმე განსაკუთრებული წყარო<sup>210</sup>.

იუმის მოძღვრება აღქმათა ანუ პერცეფციათა დამოუკიდებლობის შესახებ მიმართულია რაიმე გარე ფაქტორისაგან მათი დამოკიდებულების წინააღმდეგ. რაც შეეხება პერცეფციების სუბიექტისაგან დამოკიდებულებას, ამას იუმი არა თუ უარყოფს, არამედ, პირიქით, დაბეჭითებით აღიარებს. ყველა ჩვენი აღქმა, — აღნიშნავს იუმი, დამოკიდებულია ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე და ჩვენი ნერვების მდგომარეობაზე და აგრეთვე სასიცოცხლო სულელებზე. ამიტომ ჩვენი გრძნობადი აღქმები არავითარ ცალკე ანუ ადამიანისაგან დამოუკიდებელ არსებობას არ შეიცავენ. პერცეფციების მხოლოდ სუბიექტისაგან დამოკიდებულებას იუმი იმის საფუძველზე ასაბუთებს, რომ ერთი და იგივე ობიექტი სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა ხილვად ცვლილებებს განიცდის, მაშინ როდესაც იუმის კონცეფციით, ობიექტი თავისთავად უცვლელია. მაშასადამე, რადგან აღქმების ცვლილება ობიექტთა ცვლილებით არაა განსაზღვრული, ამიტომ მისი აზრით, აღქმები დამოკიდებულია სუბიექტისაგან და არა ობიექტისაგან<sup>211</sup>.

მაგრამ აღქმები რომ ობიექტებისაგანაც არ იყონ დამოკიდებულნი და მხოლოდ სუბიექტურ ფენომენებს წარმოადგენდნენ, მაშინ, როგორც აღვნიშნეთ, მათ არავითარი ცვლილებები არ უნდა გახეცადათ ობიექტებთან მიახლოება-დაშორებისას, ხოლო რადგან ობიექტებთან მიახლოება-დაშორება ჩვენს აღქმებში ცვლილებებს იწვევს, ეს იმას ამტკიცებს, რომ აღქმები ობიექტთა საფუძველზე იცვლებიან და მაშასადამე პირველნი უკანასკნელთაგან არიან გამოწვეულნი.

მართალია, როცა ობიექტი სხვადასხვაგვარად გვეჩვენება მისგან დაშორების მანძილის ცვლილების დროს, ეს თვით ობიექტის ცვლილებით არ არის განსაზღვრული, მაგრამ იუმი ივიწყებს იმ გარემოებას, რომ ობიექტი ოპტიკის კანონების საფუძველზე შორიდან მცირე ჩანს, ხოლო ახლოდან უფრო დიდად. აღნიშნულის ანალოგიური ითქმის ობიექტის სხვა თვისებათა ხარისხებზეც.

ზემოთ ჩვენ ვუჩვენეთ, რომ იუმის მიხედვით, შთაბეჭდილებანი და საერთოდ პერცეფციები საგნებისაგან არ არიან წარმოშობილნი. მაგრამ აღქმები რომ გარე ობიექტებითაა გამოწვეული, ამას ზოგჯერ

<sup>210</sup> A. A y e r, The Foundations of Empirical Knowledge, London, 1940, p. 113—114.

<sup>211</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 322.

ოვით იუმიც აღიარებს. იუმი წერს: „გარე ობიექტები ჩვენთვის ცნობილი ხდება მხოლოდ მათ მიერ გამოწვეული აღქმების დახმარებით“<sup>212</sup>. იუმის ამ დებულებაში საქმე გვაქვს უაზრობასთან, რადგან ვამოდის, რომ აღქმებს ვიმეცნებთ აღქმების საშუალებით, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ აღქმებს წარმოადგენენ.

მართალია, იუმი უარყოფს ობიექტთა საფუძველზე იდეათა წარმოშობას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა ის აღიარებს, რომ ჩვენი აზრებისა და წარმოდგენების ცვლა ერთი რიგით მისდევს ბუნებისკმნილებათა ანუ გარე ობიექტთა წესრიგსა და ცვლას, რასაც იუმი წინასწარდაწესებული ჰარმონიის საფუძველზე ხსნის. იუმის მიხედვით, ბუნებამ ჩვენში ჩანერგა ინსტინქტი, რომელსაც ჩვენი აზრი მიჰყავს იმ მიმართულებით, რომელიც შეესატყვისება ბუნების მიერვე გარე ობიექტებში დადგენილ წესრიგს<sup>213</sup>.

ამრიგად იუმი წინასწარ დაწესებული ბუნებრივი ჰარმონიის ან შესაბამისობის არსებობას აღიარებს ობიექტებსა ანუ გრძნობად აღქმებსა და იდეებსა ანუ აზრებს შორის. მაშინ როდესაც მატერიალიზმის მიხედვით ჩვენი აზრები და წარმოდგენები გარე ობიექტების წესრიგითაა განსაზღვრული და გაპირობებული.

იუმის ეს კონცეფცია, რა თქმა უნდა, იგივე არაა, რაც სულისა და სხეულის ცვლილებათა შესატყვისობის ლაიბნიციისეული პრესტაბილური ჰარმონიის თეორია, რადგან იდეებსა და სხეულებს შორის შესატყვისობას ლაიბნიცის აზრით იწვევს ღმერთი, ხოლო იუმის მიხედვით კი — ჩვეულება ან ბუნებრივი ინსტინქტი.

იუმი პერცეფციებად თვლის როგორც სხეულთა პირველად და მეორად თვისებებს, ისე თვით სხეულებსაც. მისი აზრით, თვისებანი, როგორც პერცეფციები, გონებაში არსებობს და არა ობიექტებში. იუმი წერს: თანამედროვე მეკლევიარები ერთხმად აღიარებენ, რომ ობიექტთა ყველა გრძნობადი თვისებანი, როგორცაა: სიმაგრე, სიბრძლე, სითბო, სიცივე, სითეთრე, სიშავე და ა. შ. მხოლოდ მეორადია და თვით ობიექტებში არ არსებობენ, რომ ისინი სულის აღქმებია, რომლებსაც არა აქვთ რაიმე გარე არქეტეიპი ან მოდელი, რომელთა წარმომადგენელი ისინი იქნებოდნენ. მაგრამ თუ ეს დაიშვება მეორად თვისებათა შიშართ, იგივე უნდა ვამტყვიოთ განფენილობისა და შეუვალლობის სავარაუდო პირველადი თვისებების შესახებაც; ამასთან აღმოჩნდება რომ უკანასკნელ თვისებებს ისე მცირედ აქვთ უფლება პირველადის წოდებაზე, როგორც პირველთ. განფენილობის იდეა ჩვენს მიერ მიიღე-

<sup>212</sup> Д. Ю М., т. I, стр. 163.

<sup>213</sup> Д. Ю М., т. II, стр. 57, 58.

ბა მხოლოდ მხედველობისა და შეხების გრძნობათა საშუალებით, და თუ შეგრძნებებით აღქმული ყველა თვისება გონებაში არსებობს და არა ობიექტში, მაშინ ეს დასკვნა გადატანილი უნდა იქნას განჯენილობის იდეაზეც, რომელიც სრულ დამოკიდებულებაში იმყოფება გრძნობადი იდეებისა ანდა მეორად თვისებათა იდეებისაგან<sup>214</sup>.

როგორც ვხედავთ პირველად და მეორად თვისებათა ობიექტურობის უარყოფის საქმეში იუმი ემყარება დებულებას — „შეგრძნებებით აღქმული ყველა თვისება გონებაში არსებობს და არა ობიექტში“. მაგრამ ეს კონცეფცია ყალბია, რადგან გონებაში საგანთა თვისებები კი არ არსებობს, არამედ ამ თვისებათა შესატყვისი წარმოდგენები. იუმი თვისებას და მის შესაბამის წარმოდგენას ერთმანეთთან აიგივებს, რითაც ბერკლის იდეურ მემკვიდრედ გვევლინება. შეგრძნებათა შედეგად რომ საგნის თვისებანი აღმქმელის გონების საკუთრება ხდებოდეს, მაშინ სხეული აღქმის შედეგად ამ თვისებებს უნდა კარგავდეს.

თვით იუმი აღიარებს, რომ სხეულის თვისებათა სულის პერცეფციებად გამოცხადების საფუძველზე ჩვენ სავსებით ვსპობთ გარე ობიექტებს. მხედველობაში აქვს რა უწყვეტად და დამოუკიდებლად არსებული საგნები, იუმი წერს: „ჩვენ სავსებით ვსპობთ ამ ობიექტებს და მათ მიმართ უკიდურეს სექპტიციზმამდე მივდივართ. თუ ფერები, ბგერები, გემონი და სუნნი მხოლოდ აღქმებია, მაშინ აქედან არაფერი, რაც ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, არ შეიცავს რეალურ, უწყვეტ და დამოუკიდებელ არსებობას, ისინი (ობიექტები, ვ. კ.) არ შეიცავენ მოძრაობას, განფენილობას და სიმკვრივეს, იმ თვისებებს, რომელთა პირველადობასაც იცავენ უმთავრესად“<sup>215</sup>.

თანამედროვე პოზიტივისტები უთუოდ იუმიდან გამოდიან, როდესაც მატერიალური სუბსტანციის უგულუბელყოფის მიზნით სხეულთა პირველადი თვისებები მეორადზე დაჰყავთ. ჰ. მარგენაუ აღნიშნავს: მეცნიერების მომავალი განვითარება დაამტკიცებს, რომ მატერიის თვისებანი, რომლებიც ამჟამად პირველადად არის მიჩნეული; მეორადი აღმოჩნდება<sup>216</sup>. მხედველობაში აქვს რა სხეულის თვისებათა სუბიექტივაცია, რ. კარნაპი წერს: „ყველა ფიზიკური საგანი ფსიქიკურზე დაიყვანება“<sup>217</sup>.

<sup>214</sup> Д. Ю м, т. II, стр. 157.

<sup>215</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 340.

<sup>216</sup> H. M a r g e n a u, The Nature of phisical Reality, N. Y., Toronto, London, 1950, p. 7.

<sup>217</sup> R. C a r n a p, Der logische Aufbau der welt, Berlin, 1928, s. 78.



„მატერიის პირველადი თვისებების უარყოფა და მათი დაყვანა მეორად თვისებებზე ნეოპოზიტივიზმში მატერიალური სუბსტანციის ცნების უარყოფას ემსახურება“<sup>215</sup>.

თუ იუმი ჩვენგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობის საკითხში უკიდურეს სკეპტიციზმამდე მიდის, სამაგიეროდ იგი მტკიცედაა დარწმუნებული ჩვენი ცნობიერების წინაშე უშუალოდ წარმომდგარი აღქმების რეალურ არსებობაში. „ტრაქტატის“ მეოთხე ნაწილის მეორე თავში იუმი პირდაპირ აღნიშნავს: ერთადერთი საგნები, რომელთა რეალობაშიც ჩვენ ვართ დარწმუნებული, ეს აღქმებია, რომლებიც უშუალოდაა წარმომდგარი ჩვენი ცნობიერების წინაშე.

ერთადერთ სარწმუნო რეალურ საგნებად აღქმების მიჩნევით იუმი დიდ ზეგავლენას ახდენს პოზიტივიზმზე, რომლის თანახმად „ერთადერთ არსებულად შეგარძნებები ცხადდება“<sup>219</sup>.

აღიარა რა საგანთა თვისებანი სულის პერცეფციებად, იუმი პირდაპირი გზით წავიდა აღქმისა და ობიექტის გაიგივების კონცეფციისაკენ, რადგან, მისი აზრით, სხეული გრძნობად თვისებათა კომბინაციას წარმოადგენს. მაგიდა, რომელიც ამ წუთში ჩემს წინაშე იმყოფება, — წერს იუმი, სხვა არა არის რა, თუ არა აღქმა და ყველა მისი თვისებანი აღქმის თვისებანია.

იუმი პირდაპირ აცხადებს: ჩვენ ჩვენს აღქმებსა და ობიექტებს ერთიდაიგივედ ვღებულობთ, რადგან ჩვენი ცალკეული საგნები არის ცალკეული აღქმები, ხოლო აღქმები ისაა, რაც არსებობს<sup>220</sup>.

ვ. ლენინის თვალსაზრისით, ფიზიკურის, გარეგანი სამყაროს შეგრძნების, აღქმის იდენტურად აღიარება — ეს იდეალიზმია, ბერკლიანობა<sup>221</sup>.

ა. ბასონის მიხედვით, „იუმი გამოდის იმ დაკვირვებიდან, რომ საუაზრს არ შეუძლია რაიმე განსხვავება გაატაროს აღქმასა და მატერიალურ ობიექტს შორის“<sup>222</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ იუმი არ იძლევა აღქმისა და ობიექტის იგივეობის ვრცელ სპეციალურ დამტკიცებას; იგი ამ მხრივ ძირითადად სხეულის პირველად და მეორად თვისებათა სუბიექტურობას ემყარება. როგორც ჩანს, მას დამაკმაყოფილებლად მიაჩნია აღქმისა და საგნის იგივეობის მტკიცების ბერკლისეული არგუმენტები.

<sup>218</sup> ს ე რ გ ი ა ვ ა ლ ი ა ნ ი, თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმცენიერების ფილოსოფია, თბ., 1964, გვ. 19.

<sup>219</sup> გ უ რ ა შ თ ე ვ შ ა ძ ე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბ., 1963, გვ. 340.

<sup>220</sup> Д. Ю М., т. I, 352, 303, 399, 398.

<sup>221</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 60.

<sup>222</sup> Basson, David Hume, p. 116.

იუმი აღქმათა კოლექციებად ანუ ჯგუფებად თვლის საგნებსაც და ადამიანის გონებას ანუ „მე“-საც.

ვ. ლენინი წერს: „იუმის ფრანგული თარგმანის წინასიტყვაობის ავტორი პილიონი (F. pillon), მახის მონათესავე მიმართულების ფილოსოფოსი... სამართლიანად ამბობს, რომ იუმისათვის სუბიექტი და ობიექტი არსებითად „სხვადასხვა აღქმის ჯგუფებია“, „ცნობიერების ელემენტებია, შთაბეჭდილებანია, იდეებია და სხვ.“ ხოლო სხეულების შეგრძნებათა ან აღქმათა კომპლექსებად აღიარება ვ. ლენინის აზრით, წმინდა სუბიექტივიზმი, წმინდა ბერკლიანობაა<sup>223</sup>.

იუმის წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ აღქმისა და ობიექტის იგივეობის შემთხვევაში აღქმის შეწყვეტა თვით საგნის არსებობის შეწყვეტას უნდა იწვევდეს, მაგრამ რადგან ეს სინამდვილეში ასე არ ხდება, ამიტომ აღქმა და ობიექტი ერთიდაიგივე არ არის.

აღქმებისა და საგნების გაიგივების საფუძველზე იუმი იდეებისა და შთაბეჭდილებების სისტემას სინამდვილეს უწოდებს<sup>224</sup>.

აკრიტიკებს რა იუმის ამ კონცეფციის ანალოგიურ ბაზაროვის მახსოვრებულს — „გრძობადი წარმოდგენა არის სწორედ ჩვენს გარეშე არსებული სინამდვილე“ — ვ. ლენინი წერს: ამის თქმა „ნიშნავს და ბ რ უ ნ ე ბ ა ს ი უ მ ი ზ მ ი ს ა დ მ ი ა ნ დ ა თ ვ ი თ ბ ე რ კ ლ ი ა ნ ო ბ ი ს ა დ მ ი“.

„გრძობადი წარმოდგენა ჩვენს გარეშე არსებული სინამდვილე კი არ არის, — უპასუხებს ვ. ლენინი რუს მახსოვრებულს, — არამედ მხოლოდ ამ სინამდვილის გამოხატულება“<sup>225</sup>. ფილიპ ფრანკი იუმის აღნიშნული დებულების ანალოგიურ აზრს ავითარებს, როდესაც ამბობს: ფიზიკაში სინამდვილის ქვეშ რეალური სამყარო არ იგულისხმება; ის მთლიანად ცდის სამყაროშია მოქცეული<sup>226</sup>.

იუმის შეხედულებით, ობიექტისა და აღქმების განსხვავებას ჩვენ საგნის ორგვარი არსებობის რწმენამდე მივყევართ, რასაც იუმი მიუღებლად თვლის. იუმის მიხედვით, აღქმები საგანთა წარმომადგენლები კი არ არიან, არამედ — „ქეშმარიტი ობიექტები“. კალმისა და ქალაღლის აღქმები, — განაგრძობს აქვე იუმი, — სხვა კალამსა და სხვა ქალაღლს არ წარმოადგენენ, რომლებიც კალმისა და ქალაღლისაგან იქნებოდნენ განსხვავებულნი<sup>227</sup>. იუმის აღნიშნული კონცეფციის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ საგნებისა და აღქმების განსხვავების აღიარება

<sup>223</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 28, 153.

<sup>224</sup> Д. Юм, т. I, стр. 208.

<sup>225</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 134.

<sup>226</sup> Philipp Frank, Das Kausalgesetz und seine Grenzen, 1932, s. 254.

<sup>227</sup> Д. Юм, т. I, стр. 313.

არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს არსებულის გაორმაგებას, რადგან აღქმა საგნის სურათთა ჩვენს ცნობიერებაში და არა თვითონ საგანი.

გააიგივა რა აღქმა და ობიექტი, იუმმა უკანასკნელის არსებობა სასებით აღქმისაგან დამოკიდებულად მიიჩნია. იუმის აზრით, საგანთა დამოუკიდებელი არსებობის კონცეფცია პროფანთა მოძღვრებაა. იუმი წერს: როდესაც მე ამ მაგიდას, ამ ქვას ვაკვირდები, ჩემს წინაშე სახეზეა მხოლოდ განსაზღვრული აღქმები. ასეთია ფილოსოფოსთა მოძღვრება. მაგრამ ეს მაგიდა, რომელიც ჩემს წინ იმყოფება, და ეს ქვები შეიძლება არსებობდნენ და არსებობენ დამოუკიდებლად. ასეთია პროფანთა მოძღვრება. თვის რა პროფანთა ამ შეხედულებას „სასებით უგუნურად“; იუმი აღნიშნავს: პროფანები დამოუკიდებელ და უწყვეტ არსებობას მიაწერენ ყველაფერს, რასაც ისინი შეივარდნობენ ან ხედავენ<sup>228</sup>.

„იუმი ხშირად მსჯელობს ობიექტებზე, ბუნების საგნებზე; ამ ცნებებში იგი სრულიად არ გულისხმობს შემქმენებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტებს, ან საგნებს: ყველაფერი, რაც არის, არის მხოლოდ ცნობიერებაში, როგორც ცნობიერების შინაარსი. ფაქტები, რომელთა შესახებ წერს იუმი, სხვა არ არის რა თუ არა აღქმები, სულ ერთია ის შეგარძნებისეულია, თუ რეფლექსიით მიღებული“<sup>229</sup>. ხოლო, ე. ლენინის აზრით, ვარეგანი სამყაროს ცნობიერებისადმი მიკუთვნება და მისადმი აბსოლუტური დაკავშირება „შინდა წყლის სუბიექტურ იდეალიზმს“ წარმოადგენს<sup>230</sup>.

აღქმისა და ობიექტის იდენტობის იუმისეული მოძღვრებიდან გამომდინარეობს, რომ ობიექტებს უწყვეტი და მუდმივი არსებობა არ გააჩნიათ, რამდენადაც ჩვენს აღქმებს წყვეტადი ხასიათი აქვთ. ამიტომ, იუმის აზრით, არ შეგვიძლია ჩვენი აღქმების არსებობიდან და მათი სხვა თვისებებიდან მიზეზისა და მოქმედების მიმართების დახმარებით სწორი დასკვნა გავაკეთოთ ობიექტთა უწყვეტი არსებობის შესახებ. ჩვენ უეჭველობით შეგვიძლია დავასკვნათ, — აღნიშნავს იუმი, — რომ შეხედულება უწყვეტი და დამოუკიდებელი არსებობის შესახებ გარე შეგარძნებებიდან არასოდეს არ წარმოიშობა. მაგრამ, იუმის კონცეფციით, ვერც გონება გვაძლევს სხეულთა უწყვეტი და დამოუკიდებელი არსებობის გარანტიას, რადგან ჩვენი გონებით ყოველი აღქმადი სხვა არა არის რა, თუ არა აღქმა, რომელიც წყვეტადი და გონებისაგანა დამოკიდებული<sup>231</sup>.

<sup>228</sup> Д. Ю М. т. I, стр. 397, 303.

<sup>229</sup> პროფ. ე. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1969, გვ. 277.

<sup>230</sup> ე. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 268—269.

<sup>231</sup> Д. Ю М. т. I, стр. 328, 302, 304, 381.

იუმის კონცეფციით, სხეულთა უწყვეტი არსებობის რწმენა მხოლოდ წარმოსახვის მაცდუნებელ პრინციპზეა დამყარებული. მისი აზრით, წარმოსახვის მაცდუნებელი პრინციპი გვარწმუნებს ჩვენს მიერ აღქმელი გარე ობიექტების უწყვეტ არსებობაში. ობიექტთა უწყვეტი არსებობის რწმენა — ეს იმის შედეგია, რომ ჩვენს წყვეტად და სხვადასხვა ერთმანეთის მსგავს აღქმებს უწყვეტად და ერთიდაიგივედ წარმოვისახავთ. ეს მიდრეკილება, წერს იუმი, — იგივეობა მივაწეროთ მსგავს აღქმებს — წარმოშობს უწყვეტი არსებობის ფიქციას, ხოლო ეს ფიქცია, როგორც ეს იგივეობაც სინამდვილეში ყალბია<sup>232</sup>. ამრიგად, იუმი, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, უარყოფს გარე საგნების უწყვეტ და ადამიანური აღქმისაგან დამოუკიდებელ არსებობას.

უთუოდ იუმის კონცეფციიდან გამოდის სემანტიკური იდეალიზმის წარმომადგენელი — უოლპოლი, როცა აღნიშნავს: „უეჭველია, რეალობა თავისთავად არის უდიდესი ფიქცია“<sup>233</sup>.

იუმის მიერ თავისთავადი ანუ შემმეცნებლისაგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობის უარყოფასთან დაკავშირებით ვ. ი. ლენინი წერს: „იუმს ვაგონებაც კი არ სურს, „საგანზე თავისთავად“, იგი თვით აზრს მის შესახებ ფილოსოფიურად დაუშვებლად, „მეტაფიზიკად“ თელის (როგორც იუმისტები და კანტიანელები ამბობენ)“, ხოლო თავისთავადი საგნის უარყოფა ვ. ლენინს სუბიექტური იდეალისტების თვალსაზრისად მიაჩნია<sup>234</sup>.

ბერკლიმ, საბოლოო ანგარიშით, აღიარა ადამიანის აღქმის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად საგნების არსებობა, მაგრამ ეს თავისი სუბიექტური იდეალიზმის ღალატის ფასად დაუჯდა. მან საგნები ღმერთის აღქმებად გამოაცხადა, რის საფუძველზეც სხეულთა უწყვეტი არსებობა სცნო. იუმისათვის ეს გზა იმთავითვე ჩაკეტილი იყო. რადგან იგი თავისი ფილოსოფიური სისტემის აგებისათვის ღმერთის იდეას არ ემყარება. ამან განაპირობა ის გარემოება, რომ იუმი სუბიექტური იდეალიზმიდან ობიექტური იდეალიზმის პოზიციებზე არ გადასულა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ამ თვალსაზრისით სუბიექტური იდეალისტურ შეხედულებებში იუმი უფრო თანამიმდევრული იყო, ვიდრე ბერკლი. სხვა მხრივ იუმმაც ვერ შეძლო სუბიექტური იდეალიზმის მტკიცედ დაცვა, რადგან იგი, როგორც ვნახეთ, ჩვეულებრივი არაფილოსოფიური გაგების თანახმად, აღიარებდა საგნების დამოუკიდებელ არსებობას. „თავისი საღი აზრის განწყობილებით იუმს სწამ-

<sup>232</sup> Д. Ю м, т. I, стр. 3.

<sup>233</sup> H. Walpol, Semantics, N. Y., 1941, p. 168.

<sup>234</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 118—119, 274—275.

და ფიზიკური სამყაროს არსებობა აღმქმელი გუნებისაგან დამოუკიდებლად“<sup>235</sup>.

მხედველობაში აქვს რა იუმის წინააღმდეგობრივი დებულებანა გარე საგნების რეალობის საკითხში, ჩარლზ ჰენდელი წერს: „იუმის ფილოსოფიის ნაკლოვანება საბოლოო ანალიზით შეიძლება ის იყოს, რომ მას არ გამოუმუშავებია არსებობის თანამიმდევრული თეორია“<sup>236</sup>.

## დასკვნა

ბერკლისა და იუმის იდეალიზმის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მათი სუბიექტურ-იდეალისტური პრინციპები უდევს საფუძვლად როგორც რუსულ და დასავლეთეუროპულ მახიზმს, ისე თანამედროვე სუბიექტურ-იდეალისტურ მიმდინარეობას — ნეოპოზიტივიზმს. აიერი აღიარებს, რომ ნეოპოზიტივისტები „გამოვიდნენ ბერკლიდან და დაეით იუმიდან“<sup>1</sup>.

როგორც ვნახეთ, თანამედროვე პოზიტივისტები ებრძვიან მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას და ცდილობენ ძირი გამოუთხარონ მას. ნეოპოზიტივიზმი ისევე რეაქციულია, როგორი რეაქციულიც იყო ვ. ლენინის შეფასებით ბერკლისა და იუმის ფილოსოფიის საფუძველზე ფორმირებული მახიზმი. ბერკლის და იუმის იდეალიზმის ლენინური კრიტიკის დროს ჩვენ, თითქმის, ყოველთვის ვუჩვენებდით ნეოპოზიტივისტთა პრინციპების ნათესაობას ვ. ლენინის მიერ გაკრიტიკებულ ბერკლისა და იუმის სუბიექტურ-იდეალისტურ შეხედულებებთან. ამით თავისთავად ცხადი ხდება ვ. ლენინის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის დიდი აქტუალობა თანამედროვე სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში

ფილოსოფიური მატერიალიზმის კრიტიკის საქმეში ამჟამად განსაკუთრებულ აქტივობას იჩენენ ნეოთომისტები: იოზეფ ბოხენსკი, გუსტავ ვეტტერი, ირინგ ფეტშერი, ჰანს მაიერი და სხვანი. უპირველეს ყოვლისა მათი კრიტიკის ობიექტს წარმოადგენს მატერიის ლენინური გაგება. ისინი გაიძახიან: ლენინი იძლევა მატერიის მხოლოდ ვნოსეოლოგიურ და არა ონტოლოგიურ განსაზღვრებას. მაგალითად, ვეტტერი აღნიშნავს. „მატერიის ლენინური ფილოსოფიური ცნება მატერიას განსაზღვრავს არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ მის

<sup>235</sup> Australasian Journal of philosophy, December 1968, vol. 46, № 3, p. 230.

<sup>236</sup> Studies in the philosophy of David Hume, by Charles Hendel, N. Y., 1963, p. 4 9.

<sup>1</sup> A. A y e r, Language, Truth and Logik, p. 31.

მიმართებაში შემეცნებელ სუბიექტთან, ის არავითარ ცნობას არ გვაწვდის იმის შესახებ, რას წარმოადგენს მატერია თავისთავად<sup>2</sup>.

ვეტტერის აღნიშნული დებულების წინააღმდეგ დღესაც წარმატებით შეგვიძლია გამოვიყენოთ ამ საკითხში ბოგდანოვის ლენინური კრიტიკა. ბოგდანოვს არ მოსწონდა მატერიის ასეთი განსაზღვრება: მატერია არის ის, რაც მოქმედებს ჩვენს გრძნობათა ორგანოებზე და იწვევს შეგრძნებას; მატერია არის ობიექტური რეალობა, რომელიც შეგრძნებაში გვეძლევა. მისი აზრით, აქ აღვლი აქვს იმ დებულების უბრალო განმეორებას, რომელიც ამბობს, რომ ერთი მიმართულებისათვის ფილოსოფიაში მატერია არის პირველადი, ხოლო სული — მეორადი, მეორე მიმართულებისათვის კი — პირიქით. ვ. ლენინმა ბოგდანოვის წინააღმდეგ აჩვენა, რომ ყოფიერება და აზროვნება, მატერია და შეგრძნება, ფიზიკური და ფსიქიკური უკიდურესად და უაღრესად ფართო ცნებებია. ამიტომ ვ. ლენინი მატერიის განსაზღვრებას უახლოესი გვარის საშუალებით შეუძლებლად თვლის. ვ. ლენინის აზრით, არსებითად შეუძლებელია სხვა განსაზღვრება მივსცეთ მატერიას და სულს, გარდა იმის აღნიშვნისა, რომელი მათგანია მიღებული პირველად. ვ. ლენინი ასკვნის, რომ „უაზრობას ლაპარაკობენ მახსიებები, როცა მატერიალისტებისაგან მატერიის ისეთ განსაზღვრას მოითხოვენ, რომელიც არ იქნებოდა იმის განმეორება, რომ მატერია, ბუნება, ყოფიერება, ფიზიკური არის პირველადი, ხოლო სული, ცნობიერება, შეგრძნება, ფსიქიკური — მეორადი“<sup>3</sup>. მატერიის ცნება გნოსეოლოგიურად სხვა ას არაფერს ნიშნავს, — წერს ვ. ლენინი, — თუ არ ობიექტურ რეალობას, რომელიც ადამიანის ცნობიერების დამოუკიდებლად არსებობს და რომელსაც ეს ცნობიერება ასახავს<sup>4</sup>. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ვ. ლენინი მატერიის ცნების გნოსეოლოგიურ განსაზღვრებას „შემეცნებელ სუბიექტთან მიმართებაში“ იძლევა.

რაც შეეხება მატერიის ფიზიკურ განსაზღვრებას, მის სტრუქტურას და აღნაგობას, ვ. ლენინი ამ საკითხში თავის თანამედროვე ფიზიკას ემყარებოდა და არ შეეძლო იმაზე მეტი ეთქვა, რასაც მაშინდელი ფიზიკა იძლეოდა, რადგან მან როგორც დიდმა დიალექტიკოსმა, კარგად იცოდა, რომ მეცნიერების განვითარების საფუძველზე განუწყვეტილად ძველდება ცოდნა ნივთიერების, მატერიის აგებულების შესახებ. ამასთან ვ. ლენინს სრულიადაც არ ჰქონდა განზრახული ფიზიკის სპეციალური საკითხები დაემუშავებინა; მას სურდა მხოლოდ გნოსეოლოგიური დასკვნები გამოეტანა ფიზიკის აღმოჩენათა საფუძველზე. მატერიის ლენინურ განსაზღვრებას ნეოთომის-

<sup>2</sup> G. W e t t e r, Der dialektische Materialismus, Freiburg, 1960, s. 40.

<sup>3</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 14, გვ. 177—178.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 330—331.

ტურ-კლერიკალური ფილოსოფიის მიმდევრები იმ მიზნით აკრიტიკებენ, რათა უარყონ მატერიალური სამყაროს ობიექტური, დამოუკიდებელი არსებობა. ემყარებიან რა ბერკლის მოძღვრებას, ნეოთომისტები იმ აზრს ავითარებენ, რომ რეალური სამყარო არსებობს „აღამიანის ცნობიერების გარეშე, მაგრამ არა ყოველგვარი ცნობიერების, არა ღმერთის ცნობიერების გარეშე“<sup>5</sup>.

ნეოთომისტთა ამ რელიგიურ-იდეალისტური კონცეფციის კრიტიკის დროს ახლაც დიდი წარმატებით შეგვიძლია მოვიმარჯვოთ ვ. ლენინის ის დებულებანი, რომლებიც ბერკლის, მახისტებისა და იმანენტების წინააღმდეგაა მიმართული. როგორც ცნობილია, ვ. ლენინი პრინციპულ ბრძოლას აწარმოებდა იმანენტური სკოლის ისეთი დიდი წარმომადგენლების რელიგიური შეხედულებების წინააღმდეგ, როგორიც იყვნენ: შუპე, ლეკლერი, რემკე და შუბერტ-ზოლდერნი. ემყარებოდნენ რა აღქმისაგან სამყაროს არსებობის დამოკიდებულების ბერკლიანურ კონცეფციით გაპირობებულ ავენარიუსის „პრინციპული კოორდინაციის“ თეზისს, იმანენტები ცდილობდნენ სულის უკვდავება დაემტკიცებინათ; მაგალითად, შუბერტ-ზოლდერნი წერს: დანარჩენი სამყარო წარმოუდგენელია მე-ს გარეშე, და ეს მე-ც წარმოუდგენელია დანარჩენი სამყაროს გარეშე; ინდივიდუალურ მე-ს მოსპობასთან ერთად სამყაროც ცამტვერდება, რაც შეუძლებელია,—ხოლო დანარჩენი სამყაროს მოსპობის შემდეგ ადგილი არ რჩება ინდივიდუალურ მე-სთვისაც, რადგან მისი გამოყოფა სამყაროსაგან შეიძლება მხოლოდ ლოგიკურად და არა სივრცესა და დროში. ამიტომ ჩემმა ინდივიდუალურმა მე-მ აუცილებლად უნდა იარსებოს ჩემი სიკვდილის შემდეგაც, რაკი მასთან ერთად მთელი სამყარო არ ისპობა<sup>6</sup>.

ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმიდან გამოტანილ ამ რელიგიურ დასკვნას ვ. ლენინი უპირისპირებს ყოველი შემმეცნებელისაგან დამოუკიდებლად სამყაროს ობიექტური არსებობის მეცნიერულ-საბუნებისმეტყველო მტკიცებას და ავენარიუსის „პრინციპული კოორდინაციის“ კრიტიკას. სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკის პროცესში ვ. ლენინმა უჩვენა, რომ „მე“-სა და გარემოს შორის არ არსებობს განუწყვეტელი კავშირი; აქედან კი გამომდინარეობს, რომ სამყაროს განუწყვეტელი ყოფიერება ამა თუ იმ პიროვნების სულის უწყვეტი და მარადიული არსებობის ანუ უკვდავების გარანტიას არ წარმოადგენს.

უალრესად დიდია ვ. ლენინის იმ იდეების მნიშვნელობაც, რომლებიც ფიზიკური იდეალისტების წინააღმდეგაა მიმართული. ამჟამად ფიზიკური იდეალიზმის წარმომადგენლები მატერიისა და მოძრაობის

<sup>5</sup> იხ. მ. В. Яковлев, Марксизм и современная буржуазная история философии, М., 1964, стр. 323.

<sup>6</sup> იხ. ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 271.

ახალი ფორმების აღმოჩენასთან დაკავშირებით მატერიის გაქრობას და ამასთან ენერჯისა და მოძრაობის უმატერიოდ არსებობას ქადაგებენ თავისი დროის ფიზიკური იდეალიზმის კრიტიკის პროცესში ვ. ლენინმა დაამტკიცა, რომ ყოველ მეცნიერულ დებულებას მატერიის აღნაგობისა და მისი თვისებების შესახებ დაახლოებითი, შეფარდებითი ხასიათი აქვს, რომ ბუნებაში აბსოლუტური საზღვრები არ არსებობს, რომ მოქრავი მატერია ერთი მდგომარეობიდან გადადის მეორე, მასთან შეუღებელ მდგომარეობაში<sup>7</sup>. გენიალურად განჭვრიტა რა მეცნიერების შემდგომი განვითარების საფუძველზე მატერიის სულ ახალი და ახალი სახეების აღმოჩენის შესაძლებლობა, ვ. ლენინმა მიუთითა რომ ატომი და ელექტრონი ისევე ამოუწურავია, როგორც სამყარო; მაგრამ, ვ. ლენინის აზრით, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს მატერიის გაქრობას, რადგან მისი ყოველი ნაწილაკი თუ ფორმა ობიექტურ რეალობას წარმოადგენს. „მატერიის ერთადერთი „თვისება“, — წერს ვ. ლენინი, — რომლის აღიარებასთან დაკავშირებულაა ფილოსოფიური მატერიალიზმი, არის მისი თვისება ობიექტურ რეალობად ყოფნისა, ჩვენი ცნობიერების გარეშე არსებობისა“<sup>8</sup>. ვ. ლენინმა ამასთან დაამტკიცა, რომ მოძრაობა და ენერჯია მატერიის თვისებებს წარმოადგენს და განუყრელია მისგან.

ჩვენ ვნახეთ, რომ თანამედროვე რევოიონიზმი ბერკლისა და იუშის იდეალიზმიდან ამოდის მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის ზოგიერთი პრინციპის ფალსიფიკაციის დროს. ხოლო რევოიონიზმს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ თანამედროვე ბურჟუაზიული იდეოლოგები. მაგალითად, ბურჟუაზიული პუბლიცისტი სტივენ კინგ-პოლი ამბობს: „რევოიონიზმს აქვს უაღრესად საყურადღებო მნიშვნელობა თავისუფალი (კაპიტალისტური, ვ. ვ.) სამყაროსათვის... ეს ჩვენი საუკეთესო მოკავშირეა ცივ ომში“<sup>9</sup>. აქედან თავისთავად გასაგები ხდება ბერკლისა და იუშის იდეალისტური პრინციპების ლენინური კრიტიკის აქტუალობა თანამედროვე ფილოსოფიური რევოიონიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

ბერკლიმ დიდი ზეგავლენა მოახდინა არა მარტო პოზიტივისტებზე, არამედ გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ისეთ დიდ წარმომადგენლებზეც, როგორც იყვნენ კანტი და ფიხტე. ვ. ი. ლენინი ეთანხმება კ. ფიშერს, რომელიც წერს: „წმინდა გონების კრიტიკა წმინდა გონების“ (ე. ი. აპრიორიზმის)“ გამოკლებით — სკეპტიციზმია. წმინ-

<sup>7</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 331.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 330.

<sup>9</sup> აბ. ვ. ი. გერშკოვიჩ, Творческий материализм и пустоветы ревизионизма, Лениздат, 1960, стр. 49.



და გონების კრიტიკა თავისთავადი საგნის გამოკლებით — ბერკლიანური იდეალიზმია“<sup>10</sup>. მართლაც, ბერკლისა და კანტის ფილოსოფიური მოძღვრებანი თავიანთი ამოსავალი ემპირიული პრინციპების მიხედვით, არსებითად იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ კანტი აღიარებს ყოველი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ საგნებს, რომლებიც ჩვენში შეგარძნებებს იწვევენ, ხოლო ბერკლი კატეგორიულად უარყოფს შემეცნებლისაგან, საბოლოო ანგარიშით, ღმერთის აღქმისაგან დამოუკიდებლად არსებულ სხეულებს და მათ მიერ შეგარძნებათა წარმოშობას, რადგან შეგარძნებათა მიზეზად იგი ღმერთს აღიარებს. სხვა მხრივ, კანტიანური აპრიორიზმის გამოკლებით, ბერკლისა და კანტის ფილოსოფიურ შეხედულებათა შორის დიდი მსგავსებაა. როგორც ბერკლის ისე, კანტისაც შეგარძნებათა საგნები წარმოდგენებად (რომლებიც, კანტის აზრით, იგივე მოვლენებია) მიიჩნით და არა თავისთავად არსებულ საგნებად. ისინი შემეცნების ობიექტებად ისევე ჩვენს საკუთარ წარმოდგენებს მიიჩნევენ და უარყოფენ რომ შეგარძნებები საგანთა სახეებია.

უფრო მნიშვნელოვანია ბერკლის იდეალიზმის გავლენა ფიხტეს ფილოსოფიაზე. ფიხტე, ბერკლის მსგავსად, უარყოფდა შემეცნებლისაგან დამოუკიდებლად საგნების არსებობას. ბერკლის ფილოსოფიასთან ფიხტეს სუბიექტური იდეალიზმის მიმართების შესახებ, ვ. ლენინი წერს: „ფიხტესაც წარმოუდგენია, თითქოს, მან „განუყრელად“ შეაჯავშირა „მე“ და „გარემო“, ცნობიერება და საგანი, თითქოს, მან „გადაწყვიტა“ საკითხი იმის დამოწმებით, რომ ადამიანი ვერ გამოხატება თავის თავიდანო. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განმეორებულია ბერკლის საბუთი: მე შევიგარძნებ მხოლოდ ჩემს შეგარძნებებს, მე უფლება არა მაქვს ვიგულისხმო „ობიექტები თავისთავად“, ჩემი შეგარძნებების გარეშეო“<sup>11</sup>.

კიდევ უფრო დიდია იუმის ფილოსოფიის გავლენა კანტის მოძღვრებაზე და პოზიტივიზმზე. ეხება რა იუმისა და კანტის როლის შეფასებას ფილოსოფიის განვითარების საქმეში, ფ. ენგელსი წერს: იუმმა და კანტმა „მეტად მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ფილოსოფიურ განვითარებაში“<sup>12</sup>. იუმის სკეპტიციზმი თავისი ფილოსოფიური ექვემდებარება და ათეისტური შეხედულებებით საფუძველს უყრიდა რელიგიური მეტაფიზიკის სისტემის რღვევას. ვ. ლენინი პიერ ბეილის სკეპტიციზმის როლის შესახებ წერდა: „თეორიულად XVII საუკუნის მეტაფიზიკა

<sup>10</sup> იხ. ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 244.

<sup>11</sup> ი. ლენინი, თხზ. ტ. 14, გვ. 74.

<sup>12</sup> ვ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები ორ ტომად, ტ. II, გვ. 446.

შეარყია pierre Bayle-მ (პიერ ბეილმა, ვ. კ.) თავისი სკეპტიციზმის იარაღით... მან გამოაცხადა ათეისტური საზოგადოება... ამ ნეგატიურ უარყოფას ესაყიროებოდა პოზიტიური, ანტიმეტაფიზიკური სისტემა. ის მოგვცა ლოკმა<sup>13</sup>.

ამრიგად, სკეპტიციზმი მეტაფიზიკის ნეგატიური უარყოფით პოზიტიური, ანტიმეტაფიზიკური სისტემის შექმნას ამზადებდა და ხელს უწყობდა ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებას.

იუმმა დიდი ზეგავლენა მოახდინა გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ფუძემდებლის—გ. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ფორმირებაზე. იუმის ამოცანა მდგომარეობდა იმის ახსნაში, თუ რას ვემყარებით ჩვენ, როდესაც გრძნობადის საფუძველზე ვასყენებთ არაგრძნობადის შესახებ, ანუ როგორ ვიმეცნებთ შეგრძნებაში მოცემულიდან იმას, რაც შეგრძნებაში არაა მოცემული; ესეა რა ამ საკითხის საღიზს, კანტი აღნიშნავს. „სინაძღვილეში, ამბობდა ეს გონებაშეხვედრი ადამიანი, როდესაც მე რომელიმე ცნება მაქვს მოცემული, როგორ შემიძლია მის საზღვრებს გარეთ გავიდე და მას დავუკავშირო მეორე. რომელიც მასში სრულიად არ იმყოფება, და ამასთან ისე. თითქოს ის აუცილებლად მიეკუთვნებოდეს მას?“<sup>14</sup>. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ენაზე ეს ნიშნავს. როგორაა შესაძლებელი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობა? კანტის აზრით, იუმთან დასმულა რა მხოლოდ ამ მსჯელობის ერთი შემთხვევა — მიზეზისა და შედეგის შიშართება, მაგრამ, კანტის თქმით, ეს წარმოადგენდა „სინათლის პირველ ნაპერწკალს“, რომელმაც შესაძლებელი გახადა მეტაფიზიკის ყველა ცნების შესწავლა. მე იმთავითვე ვცადე, — წერს კანტი, — შესაძლებელია თუ არა იუმის მოსაზრება ზოგადი სახით იქნას წარმოდგენილი, და მალე აღმოვაჩინე, რომ მიზეზის და მოქმედების კავშირის ცნება სრულიადაც არ არის ერთადერთი, რომლის საშუალებით განსჯა საგანთა შორის კავშირებს აპრიორულად აზროვნებს, და რომ არსებითად მთელი მეტაფიზიკა ასეთ ცნებათაგან შედგება. მე შევეცადე დამედგინა მათი რიცხვი და როდესაც ეს მოვახერხე და ამასთან ისე, როგორც მე მსურდა, სახელდობრ, გამოვედი რა ერთი პრინციპიდან, მე შევეუდექი ამ ცნებათა დედუქციას, რომელთა შესახებ მე ამჟამად დავრწმუნდი, რომ ისინი ცდიდან კი არ არიან გამოყვანილნი, როგორც

<sup>13</sup> ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, ტ. 38, გვ. 29.

<sup>14</sup> И. К а н т, т. 4, ч. 1, стр. 92.

ამას იუმი აკეთებდა<sup>15</sup>, არამედ წმინდა განსჯიდან არიან წარმოშობილნი<sup>16</sup>.

როგორც ვხედავთ, კანტი იუმისაგან უფრო დავალებულია პრობლემის დასმით, ვიდრე მისი გადაწყვეტით. მაგრამ თვით საკითხის დაყენებას კანტისათვის იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ იგი ოფიციალურად აცხადებდა: „მე სიამოვნებით ვალიარებ: დავით იუმის მითითება იყო სახელდობრ ის, რომელმაც პირველად, მრავალი წლის ჩემი დოგმატური თვლემა შეწყვიტა და ჩემს კვლევებს სპეკულატიურ ფილოსოფიის სფეროში სავსებით სხვა მიმართულება მისცა“<sup>17</sup>-ო ეს სხვა მიმართულება კი არის ტრანსცენდენტალიზმი, რომლის მიხედვით, თითქოს, შესაძლებელია ცდის საგნების აპრიორული შემეცნება ვრძნობადი ქვრეტის ფორმების (დრო და სივრცე), კატეგორიებისა და ამ უკანასკნელთაგან გამომდინარე ძირითადი დებულებების საშუალებით.

კანტის მიხედვით, ვრძნობადი ქვრეტის ფორმების მეშვეობით წდება თავისთავად არსებული საგნების ზემოქმედებით გამოწვეული თითქოსდა ქაოტური და მოუწესრიგებელი შთაბეჭდილებების მოვლენებად ფორმირება და შემეცნებისათვის მოცემა, კატეგორიების ანუ განსჯითი ცნებების გზით კი სრულდება მოვლენების მოაზრება კავშირ-მიმართებებში და ემპირიული მსჯელობების ზოგად მსჯელობებად ჩაწოყალიბება; ძირითადი დებულებანი წარმოადგენენ მოვლენებისადმი კატეგორიათა გამოყენებისა და ცდის ერთიანობის წესებს, რომლებიც ამავე დროს განსჯისა და თვით ბუნების კანონებია, რამდენადაც, კანტის აზრით, ცდის ერთიანობა და დროსა და სივრცეში ბუნების ერთიანობა (რომელიც თვით ჩვენში არსებული მოვლენების ანუ წარმოდგენების სისტემა) ერთიდაიგივეა.

კანტის კონცეფციით, ვრძნობადობის წმინდა ფორმები, კატეგორიები და ძირითადი დებულებანი ცდიდან არ არიან დამოკიდებულნი (პირაქით, ცდა არის მათზე დამოკიდებული), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისინი ცდაში გვხვდებიან, მით მქდაენდებიან და ცდისეულ შემეცნებას მიეკუთვნებიან როგორც თვით ცდის შესაძლებლობისა და განხორციელების წინმსწრები და აუცილებელი აპრიორული პირობები. მათი ობიექტური რეალობა და შესაძლებლობა მხოლოდ ცდა-

<sup>15</sup> უნდა შევნიშნოთ, რომ მითითებულ სიტყვას რუსულ თარგმანში შესაბამება Опасаясь, რაც ტექსტს არ ეთანხმება, ამიტომ ჩვენ იგი ვთარგმნეთ ბუნა ერდმანის გამოცემის მიხედვით, სადაც ამ სიტყვის ორიგინალია: besorgt hatte.

<sup>16</sup> И. К а н т, т. 4, ч. 1, стр. 74—75.

<sup>17</sup> И. К а н т, т. 4, ч. 1, стр. 74—75.

თან მიმართებას ემყარება. ამით კანტისეული ტრანსცენდენტალიზმი და აპრიორიზმი მნიშვნელოვნად განსხვავდება რაციონალიზმისაგან.

იუმის მოძღვრების ერთგვარი გავლენა იგრძნობა აგრეთვე კანტის ეთიკასა და ესთეტიკაზე.

იუმის კონცეფციით, მორალი პრაქტიკული მეცნიერებაა, რომელიც მარეგულირებელ ზემოქმედებას ახდენს ჩვენს ცხოვრებასა და ქცევებზე. ყველა მორალური განსჯის მიზანი იმაში მდგომარეობს, — აღნიშნავს აქვე იუმი, — რათა „ჩვენი მოვალეობა გეასწავლოს“<sup>18</sup>. კანტი მორალს პრაქტიკულ ფილოსოფიად თვლიდა და იგი უპირველეს ყოვლისა, მოვალეობის ეთიკად ესახებოდა, რაშიც არ შეიძლება იუმის ზემოაღნიშნულ იდეათა ანარეკლი არ დაეინახოთ.

კანტი მშვენიერების სუბიექტური გაგებით იუმის სათანადო კონცეფციას ენათესავება. იუმი წერს: „მშვენიერება არ არის თვით საგნებში არსებული რამ; ის არსებობს მხოლოდ სულში, რომელიც მათ კვრეტს... ერთს შეუძლია უწნოც კი დაინახოს მასში, რაშიც სხვა მშვენიერს გრძნობს“<sup>19</sup>. იუმი სხვაგან აღნიშნავს: ობიექტები არ წარმოადგენენ სასურველს და საძულველს, ძვირფასს ან უარყოფის ღირსს თავისთავად, არამედ აღნიშნულ თვისებებს იძენენ მათი განმსილველი სულის თავისებური ხასიათის გამო<sup>20</sup>. მწედველობაში აქვს რა საერთოდ გემოვნების სუბიექტურობა, იუმი იმ დებულებას იზიარებს, რომ „გემოვნების შესახებ არ დაობენ“<sup>21</sup>.

იუმის ამ კონცეფციის ანალოგიურ თვალსაზრისს ავითარებს კანტი. როცა წერს: „მშვენიერება არ არის თავისთავად განსილული ობიექტის თვისება“, რადგან ცნება საგანთა შესახებ „თავისი მნიშვნელობით განსაზღვრულია ინდივიდუუმით, რომელიც გამოთქვამს მსჯელობას: საგანი ჩემთვის არის სიამოვნების საგანი, სხვისთვის შეიძლება საქმე სხვანაირად იყოს, ყველას თავის გემოვნება აქვს“<sup>22</sup>.

კიდევ უფრო ღიღია იუმის ზეგავლენა თანამედროვე პოზიტივიზმზე. „პოზიტივისტურ მოძღვრებაში შევიდა იუმის ბევრი იდეა, როგორცაა: რაციონალისტური ფილოსოფიური სისტემების კრიტიკა; მიზეზობრიობის და ძალის ცნებათა სუბიექტურობა და აგრეთვე მის მიერ ინდუქციაში ლოგიკური აუცილებლობის უარყოფა“<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Д. Ю м, т. 2, стр. 214.

<sup>19</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 724—725.

<sup>20</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 684.

<sup>21</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 725.

<sup>22</sup> И. К а н т, Сочинения, т. 5, М., 1966, стр. 368, 360.

<sup>23</sup> И. С. Н а р с к и й, философия Давида Юма, М., 1967, стр. 340.

ამასთან, როგორც ვნახეთ, ნეოპოზიტივისტებმა იუმის მოძღვრებიდან აიღეს: ერთადერთ უეჭველ მონაცემებად აღქმებისა და შთაბეჭდილების აღიარება, შემეცნების ობიექტებად საგანთა ნაცვლად შეჩივრებებისა და შთაბეჭდილებების მიჩნევა და ამ უკანასკნელთა იქიორაიმე რეალობის ძიების უსაზრისობა, ასახვის მატერიალისტური კონცეფციისა და ობიექტური ქეშმარიტების უარყოფა, პირველადი თვისებების მეორადზე დაყვანის ტენდენცია, ცოდნისა და ქეშმარიტების ორ კლასად დაყოფა და სხვა. ამიტომ იუმის იდეალისტურ დებულებათა კრიტიკა იმავე დროს ნეოპოზიტივისტთა ამოსავალ პრინციპთა კრიტიკასაც წარმოადგენს.

ხოლო თავის მხრივ, „ნეოპოზიტივიზმი და მისი უახლესი სახესხვაობა — სემანტიკური ფილოსოფია მთავარ სუბიექტურ-იდეალისტურ სკოლებს წარმოადგენენ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში“<sup>24</sup>.

ამრიგად, ჯ. ბერკლისა და დ. იუმის იდეალისტური პრინციპები დიდ ზეგავლენას ახდენდა არა მარტო წარსული პერიოდის იდეალიზმზე; არამედ იგი დღესაც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ წყაროდ რჩება ნეოპოზიტივისტების სუბიექტურ-იდეალისტური შეხედულებებისათვის; ამიტომ ბერკლისა და იუმის იდეალიზმის ლენინური კრიტიკა ამჟამადაც აქტუალურ ამოცანას წარმოადგენს.

---

<sup>24</sup> В. В. Мшвенцерадзе, Философия неопозитивизма и семантики, М., 1961, стр. 85.

# შ ი ნ ა ა რ ს ი

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

### თ ა ვ ი I

ქორჯ ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკა . . . . .	6
1. აბსტრაქტულ იდეათა უარყოფის ნომინალისტური თეორია	8
2. მატერიალური სუბსტანციის უგულვებელყოფა	13
3. სხეულთა თვისებების ობიექტურობის უარყოფა . . . . .	17
4. არსებობისა და აღქმის იდენტობის სუბიექტურ-იდეალისტური მოძღვრება	22
5. შეშფიცების სხვა საკითხები	24

### თ ა ვ ი II

დავით იუმის სუბიექტურ-აგნოსტიკური იდეალიზმის კრიტიკა	33
1. მოძღვრება პერცეფციების შესახებ	53
2. იდეათა ასოციაცია . . . . .	58
3. სუბსტანციის საკითხი და რელიგიისადმი დამოყრდებულება	63
4. დრო და სივრცე . . . . .	68
5. მიზეზობრიობის რობლემა	70
6. ემპირიზმი და ნომინალიზმი	94
7. აგნოსტიციზმი . . . . .	99
8. სუბიექტური იდეალიზმი	113
და ს კ ე ნ ა .	125



დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ო. ჯუღელი  
გამომცემლობის რედაქტორი ი. გაჩეჩილაძე  
მხატვარი გ. ნადირაძე  
ტექნორედაქტორი ლ. ჯვებენაძე  
კორექტორი ლ. გელოვანი

გადაეცა წარმოებას 8.8.69; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 5/XI 69;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ნაბეჭდი თაბახი 8,63; საალრიცხვო-საგამომცემლო  
თაბახი 7,50; უე 01369; ტირაჟი 700; შეკვეთა 2173;  
ფასი 60 კაბ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

---

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15  
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15