

მ. ბაქრაძე

ლ ე ნ ი ნ ი

ჩოგოჩი

ფილოსოფოსი

«მეცნიერება»

1969

3K24+10
3კ24+10
ბ197

ნაშრომში გაშუქებულია მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარების ლენინური ეტაპი. ავტორი განიხილავს ლენინის ფილოსოფიური მოღვაწეობის ძირითად საკითხებს. დახასიათებულია ლენინის მიერ მარქსისტული დიალექტიკის, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის, ისტორიული მატერიალიზმის განვითარება. ნაჩვენებია ლენინის ფილოსოფიური ნაშრომების მნიშვნელობა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკისათვის.

ფილოსოფია მარქსიზმ-ლენინიზმის შემადგენელი ნაწილია. ამ ფილოსოფიას დიალექტიკური მატერიალიზმი წარმოადგენს. როგორც ყოველი მეცნიერება, დიალექტიკური მატერიალიზმიც არის არა დოგმების სისტემა, არამედ თეორია, რომელიც განუწყვეტლივ ვითარდება და ახალი შინაარსით მდიდრდება. ამ მოთხოვნას ყოველთვის აყენებდნენ და ანხორციელებდნენ მისი კლასიკოსები, რომლებიც დიალექტიკური მატერიალიზმის კავშირს მეცნიერებასა და პრაქტიკასთან მისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვნად თვლიდნენ.

მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარებაში უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის ლენინს, რომლის მემკვიდრეობაც ამ ფილოსოფიის ისტორიის განსაკუთრებულ ეტაპს შეადგენს. ამოცანა, რომელიც ლენინის როგორც ფილოსოფოსის წინაშე იდგა, ძირითადად ორმხრივი იყო: მარქსიზმის ფილოსოფიის დაცვა მისი მტრების წინააღმდეგ ბრძოლაში და, მეორე მხრივ, მისი განვითარება ახალი ისტორიული ვითარებისა და თანამედროვე მეცნიერების, განსაკუთრებით ბუნებისმეტყველების, აღმოჩენების გათვალისწინებით.

მარქსიზმის ფილოსოფიის მტრები თუ ყალბი მეგობრები სადავოდ ხდიდნენ არა მარტო მის ჰეგემონიზმს, არამედ თვით არსებობასაც კი. მარქსიზმს არა აქვს საკუთარი ფილოსოფია — ეს იდეა ფართოდ იყო გავრცელებული რევოლუციონიზმის წარმომადგენლებს შორის.

პირველი რევოლუციონისტული მიმართულება, რომლის მამამთავარიც ე. ბერნშტეინი იყო, აყენებდა ლოზუნგს „უკან, კანტისაკენ!“ და აშკარად მოითხოვდა, რომ მარქსიზმის ფილოსოფიად კანტის თეორია გაეხადათ. რევოლუციონისტები სავსებით უარყოფდნენ დიალექტიკას, ხოლო ბერნშტეინი პირდაპირ ამბობდა, რომ ჰეგელის დიალექტიკამ მარქსსა და ენგელსზე დამღუპველი გავლენა მოახდინაო.

მარქსიზმის მახისტური რევოზია (ა. ბოგდანოვი, ვ. ბაზაროვი და სხვ.) მიზნად ისახავდა მარქსიზმის „შევსებას“ „უახლესი ფილოსოფიით“ — მახიზმით. მარქსიზმის ფილოსოფიის განვითარების ამოცა-

ნა მათ მიერ წარმოდგენილი იყო როგორც მისი პრინციპების უარყოფა და დიალექტიკური მატერიალიზმის შეცვლა სუბიექტური იდეალიზმით.

თავისთავად გასაგებია, რომ მარქსიზმის წინააღმდეგ აქტიურად იბრძოდა მთელი ბურჟუაზიული ფილოსოფია, რომლის სხვადასხვა-ნაირი „იზმები“ ერთიანდებოდნენ მარქსისტული ფილოსოფიის გაბათილების მცდელობაში.

მარქსისტული ფილოსოფიის დაცვისა და ყოველმხრივი შემოქმედებითი განვითარების მისია ლენინმა შეასრულა. დაწყებული გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან, ლენინი ამდიდრებდა და წინ სწევდა მარქსისტულ ფილოსოფიურ აზრს, იცავდა მას ბურჟუაზიული ფილოსოფოსების თავდასხმებისა და რევინიონისტული დამახინჯებებისაგან. ლენინის წიგნი „მატერიალიზმი და ეპიპირიოკრიტიციზმი“, რომელიც 1909 წ. გამოვიდა, წარმოადგენს მარქსისტული მატერიალიზმის განვითარების ნიმუშს, მებრძოლ მატერიალისტის ნაწარმოებს, რომელშიც დამუშავებულია მარქსისტული გნოსეოლოგიისა და ისტორიული მატერიალიზმის უმნიშვნელოვანესი საკითხები და ფილოსოფიურად განმარტებულია მეცნიერების ის მიღწევები, რასაც ადგილი ჰქონდა ენგელსის სიკვდილის შემდეგ.

ლენინის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა წარმოდგენილია არა მარტო მისი სპეციალური ფილოსოფიური ნაშრომებით. მის ყველა თეორიულ ნაწარმოებს უშუალო თეორიული მნიშვნელობა აქვს; ისინი ერთ მეთოდოლოგიას — მატერიალისტურ დიალექტიკას ემყარებიან და ხშირად ამ მეთოდოლოგიის საკითხებს საგანგებოდ განმარტავენ.

დიდია ლენინის დამსახურება მარქსისტული დიალექტიკის განვითარებაში. არ არის მატერიალისტური დიალექტიკის არცერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელსაც ლენინი არ შეხებოდეს და თავისი მოსაზრება არ გამოეთქვას.

სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსივლისთანავე ლენინს მწვავე კამათის საგნად დახვდა მარქსის დიალექტიკისა და ჰეგელის დიალექტიკის ურთიერთობის პრობლემა. მისი სიმწვავე პირობადებული იყო არა მარტო იმით, რომ საქმე ეხებოდა მარქსიზმის დამოკიდებულებას ფილოსოფიურ წყაროსთან. აქ უფრო მნიშვნელოვანს ის წარმოადგენდა, რომ ამ პრობლემის გადაწყვეტაში გლანდებოდა თვითონ მარქსისტული დიალექტიკის გაგება. მარქსიზმის აშკარა კრიტიკოსებიც და რევინიონისტებიც მარქსისტული დიალექტიკის კრიტიკას წინ უმძღვა-

რებდნენ იმის მტკიცებას, რომ მარქსის დიალექტიკა და ჰეგელის დიალექტიკა არსებითად ერთი და იგივეაო.

მარქსისა და ენგელსის შემდეგ ლენინი იყო პირველი მარქსისტი, ვინც ზუსტად განსაზღვრა მარქსის დიალექტიკისა და ჰეგელის დიალექტიკის ურთიერთობა, აჩვენა როგორც მათი პრინციპული დაპირისპირებულობა, ისე ჰეგელის დიალექტიკის „რაციონალური მარცვალი“, რომელიც კრიტიკულ-მატერიალისტურად არის გადამუშავებული მარქსისტულ დიალექტიკაში. ლენინმა შემდგომ დაამუშავა მატერიალისტური დიალექტიკის კანონები და კატეგორიები, გამოთქვა მთელი რიგი ფილოსოფიური დებულებებისა, რომლებიც ახალ სიტყვას წარმოადგენენ დიალექტიკის ისტორიაში.

დიალექტიკის უძირითადეს კანონად ლენინი განიხილავს დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონს, რომელიც გასაგებად ხდის საგანთა არსებას, მათ თვითმოდრავას. შესაბამისად ლენინი აწესიათებს განვითარების ორ კონცეფციას. აღსანიშნავია, რომ ლენინი მეტაფიზიკისა და დიალექტიკის დაპირისპირებას უბრალოდ იმის მიზეზით კი არ ახდენს, რომ განვითარებას უარყოფს ერთი და აღიარებს მეორე. მე-20 საუკუნეში, აღნიშნავდა ლენინი, „განვითარების პრინციპს“ ყველა ეთანხმება. მაგრამ მთავარი ის არის, თუ ვის როგორ ესმის განვითარება. მეტაფიზიკური კონცეფციის მიხედვით, განვითარება არის შემცირება ან ზრდა, განვლილის განმეორება. პირიქით, დიალექტიკა განვითარებაში ხედავს ურთიანის გაორებას, რომლის საფუძველზედაც ხდება უწყვეტობის გაწყვეტა, ნახტომები, ძველის მოსპობა და ახლის წარმოშობა.

ლენინი აკრიტიკებს პლენანოვს იმისათვის, რომ მან დაპირისპირებულთა ერთიანობა მაგალითების ჯამის სახით წარმოადგინა და ვერ გასწავლა მისი ნამდვილი შინაარსი. ვერ გაიგო იგი, როგორც ობიექტური სამყაროსა და ამავე დროს შემეცნების კანონიც. დიალექტიკა, ამბობს ლენინი, არის შემეცნების თეორია. მაშასადამე, დიალექტიკური განვითარებით ხასიათდება არა მარტო ბუნება და საზოგადოება, არამედ თვითონ შემეცნებაც. რადგანაც აზროვნება, მისი კატეგორიები არაის ასახვას წარმოადგენენ, ამიტომ დიალექტიკური კანონზომიერება მათი კანონზომიერებაც არის. უამისოდ შემეცნების დიალექტიკას ობიექტური მნიშვნელობა არ ექნებოდა. რომელიც გინდა წინადადებაში, მიუთითებს ლენინი, შეიძლება აღმოვაჩინოთ დიალექტიკის ყველა ელემენტი და, ამრიგად ვაჩვენოთ, რომ ადამიანის შემეცნებას საერთოდ ახასიათებს დიალექტიკა. ყოველი საკითხის განმარტების დროს

ლენინი ხელმძღვანელობს მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდით, რომლის თეორიასაც ის შემდგომ აღრმავებს და ამდიდრებს.

ლენინის როგორც ფილოსოფოსის დახასიათება მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გაშუქებას გულისხმობს, ხოლო ამ ამოცანის შესრულება მონოგრაფიების დიდ სერიას მოითხოვს. ამ პატარა ნაშრომში ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე საკითხზე შევჩერდებით და შევეცდებით ვაჩვენოთ ის მნიშვნელობა, რომელიც ლენინის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას აქვს მათი გარკვევისათვის.

მატერიალიზმი და მეტაფიზიკა

დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპული განსხვავება მეტაფიზიკური მეთოდისაგან საყოველთაოდ არის ცნობილი და აღიარებული. არანაკლები მნიშვნელობა აქვს იმის გაგებას, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი პრინციპულად სხვაგვარი ფილოსოფიაა, ვიდრე მეტაფიზიკა, როგორც თეორია. ასე რომ, საქმე ასე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ. თითქოს დიალექტიკური მატერიალიზმი გამორიცხავდეს მეტაფიზიკურ მეთოდს, მაგრამ თვითონ იყოს მეტაფიზიკა როგორც თეორია; დიალექტიკური მატერიალიზმის თავისებურებათა დადგენა გულისხმობს მისი განსხვავების გააზრებას მეტაფიზიკურ მეთოდსა და თეორიასთან მიმართებაში.

რას ნიშნავს მეტაფიზიკა როგორც თეორია?

თვითონ სახელწოდებაც მიუთითებს, რომ მეტაფიზიკა არის მოძღვრება ფიზიკური ქვეყნიერებისათვის მიღმური სინამდვილის შესახებ. ეს უკანასკნელი მეტაფიზიკის თეორიაში გაგებულია როგორც ფიზიკურა სამყაროს საფუძვლად მდებარე რამ, მისი განმსაზღვრელი და აზრის მიმცემი. მეტაფიზიკოსებისათვის ფიზიკური სამყარო გრძნობადი სამყაროა, ადამიანს გრძნობათა ორგანოებში რომ ეძლევა. მეტაფიზიკური სინამდვილე, პირიქით, განიხილებოდა როგორც აზროვნების სავანი, ისეთი, რის არც არსებობა და არც შემეცნება გრძნობადზე არ არის დამოკიდებული.

თუ ანსტრაქციას მოვხდენთ ცალკეული მეტაფიზიკოსების ნააზრების თავისებურებათაგან და იმას გავითვალისწინებთ, რაც არსებითად არის დამახასიათებელი მეტაფიზიკისათვის, მაშინ მისი ძირითადი ნიშნება ასე შეიძლება ჩამოგვეყალიბებინა. ნამდვილი სინამდვილე უცვლელი სინამდვილეა. ის, რაც იცვლება, არის და არც არის, ყოფნა-არყოფნის მდგომარეობაა. მაგრამ რაც არყოფნას გულისხმობს, არ არის, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით. ნამდვილია ის, რაც მხოლოდ არის. თუ არსებობა დროსა და სივრცეში ყოფნას ნიშნავს, მაშინ არსზე ისიც არ უნდა გვეთქვა, რომ ის არსებობს. ის არის აბსოლუტური არსი და სწორედ ამიტომ განსხვავებულია ყოველი არსებულისაგან. ჰერაკლიტეს სინამდვილე მუდმივ ცვალებადობაშია, ყოფნა-არყოფნის პროცესია, რაც საფუძველს მოითხოვს. ასეთი საფუძველი

თვითონ პროცესი არ იქნება, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას თვითონ დასჭირდებოდა საფუძველი და ა. შ. ამიტომ არსი უცვლელი უნდა იყოს. აბსოლუტურად უცვლელი მარადიულობას გულისხმობს. თუ რაიმე უცვლელია გარკვეული დროის განმავლობაში, შემდეგ კი ისპობა, ის მაინც არ არის უცვლელი აბსოლუტური აზრით — მოსპობა ისევ ცვალებადობაა. ამიტომ უცვლელობა და მარადიულობა განუყრელია ერთმანეთისაგან. მარადიულობა დროის გარეშე ყოფნას ნიშნავს. დროში უცვლელად ყოფნა უაზრობაა ის, რაც დროშია, ცვალებადობას ექვემდებარება. რაიმე იყოს დროში და იყოს მარადიული იგივეა, რაც იყოს ცვალებადიც და უცვლელიც. ეს კი შეუძლებელია.

არსის ამგვარი გაგებით არის განსაზღვრული მეტაფიზიკის გნოსეოლოგია. ჭეშმარიტი ცოდნა არის ცოდნა უცვლელისა და მარადიულის შესახებ. გრძნობადი საგნები ასეთი არ არის. ისინი ცვალებადი და წარმავალია. ჭეშმარიტება არ შეიძლება ცვალებადობდეს. ანეთი ჭეშმარიტება არ არის ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება არის ცოდნა ცვალებადი ქვეყნიერების უცვლელი ქვემდებარის შესახებ. გარდა ამისა, გრძნობადი სამყარო ერთეული საგნების სამყაროა, მაშინ როდესაც ჭეშმარიტება არის ზოგადის ცოდნა. ზოგადი არ არის გრძნობადი, ის აზრისეულია და, მაშასადამე, მხოლოდ აზროვნების ობიექტი შეიძლება იყოს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჭეშმარიტი ცოდნა ცნებებში გამოითქმება. ცნება ზოგადია და ამიტომ ის ცდის პროდუქტს არ წარმოადგენს. ზოგადი არ არის ცდაში მოცემული; ცდას მხოლოდ ერთეულთან აქვს საქმე. ზოგადი აზროვნებით მიიწვდომება.

ამრიგად, მეტაფიზიკის ძირითადი იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ ფიზიკური სამყაროს საფუძველი არის მის მიღმა მყოფი უცვლელი და მარადიული არსი, რომელსაც ვწვდებით არა გრძნობებით, არამედ აზროვნებით. ეს იდეა სხვადასხვანაირად არის წარმოდგენილი მეტაფიზიკურ თეორიებში, რომლებიც ხშირად მოკლებულნი არიან თანმიმდევრობას და შინაგან წინააღმდეგობებს შეიცავენ. ეს არც არის მოულოდნელი. ზეგრძნობადი არსის გრძნობად სინამდვილესთან კავშირის გააზრება ამ თეორიებში ყოველთვის აწყდებოდა გადაულახავ სიძნელეებს, რაც მათ ავტორებს აიძულებდა „შეერბილებინათ“ მეტაფიზიკური პრინციპი და მეტი ანგარიში გაეწიათ გრძნობადი სინამდვილისათვის. ეს კბადებდა ლოგიკურ შეუსაბამობებს ისეთ დიდ მეტაფიზიკურ სისტემებშიც კი, როგორც იყო პლატონის, არისტოტელის, დეკარტის, ლაიბნიცის და სხვ. სისტემები.

თავისებური მეტაფიზიკური სისტემა შექმნა ჰეგელმა. მან ზეგრძნობადი არსი გაიგო როგორც აბსოლუტური იდეა, ხოლო ბუნება

წარმოადგინა როგორც მისი „გაუცხოება“. ჰეგელისათვის სამყაროს ერთიანობა მის იდეალურობაში მდგომარეობს, ხოლო იდეალურისაგან განსხვავებული ან მისდამი დაპირისპირებული არსებობს იმდენად, რამდენადაც აბსოლუტს ის შეცნობილი არა აქვს, როგორც თავისი სხვადაყოფნა, გაუცხოება. გრძობადისა და არაგრძობადის განსხვავება ჰეგელთან საბოლოოდ დაიყვანება ცოდნის და არცოცხლის განსხვავებად. შემეცნებული ბუნება მისთვის სხვა არაა რა, თუ არა აზრად ცნობა იმისა, რაც მანამდე აზრს მისთვის უცნოდ წარმოედგინა. მაგრამ ჰეგელი ამ ზეგრძობად, აზრისეულ არსს დიალექტიკურ განვითარებაში განიხილავს. აბსოლუტური იდეა რთულ, დიალექტიკური განვითარების გზას გაივლის სანამ ის აბსოლუტური სული გახდებოდეს და აბსოლუტურ ცოდნამდე ამალდებოდეს. აბსოლუტური სული არის აბსოლუტური იდეა, რომელმაც დაამთავრა მთელი სინამდვილის შემეცნება, ე. ი. გაიგო იგი, როგორც თავისი თავი. დიალექტიკური განვითარების იდეა აქ უარყოფილია, ხოლო მეთოდისა და სისტემის წინააღმდეგობა — აშკარა.

აქ რამდენიმე მომენტს უნდა მიექცეს ყურადღება. აბსოლუტური სული, როგორც განვითარების საბოლოო საფეხური და აბსოლუტური ჰეგემონიების განსახიერება, როგორც განვითარების დასასრული და, მაშასადამე, არსის ცვალებადობის დამთავრების მათუწყებელი, ჰეგელის ფილოსოფიისათვის შემთხვევითი და გარეგნული კი არ არის, არამედ აუცილებელი და არსებითი¹. ჰეგელი ამთავრებს იმით, რითაც თანმიმდევრულად უნდა დაემთავრებინა და არ შეიძლება არ დაემთავრებინა აბსოლუტური იდეალიზმის სისტემის შემქმნელს — უცვლელი და მარადიული არსის ცნებით. ამ ცნების გარეშე არ არსებობს ჰეგელის ფილოსოფია, სრულიად გაუგებარი და უაზროა თეზისი იმის შესახებ, რომ მთელი სინამდვილის არსება არის აზრი. მეორე მხრივ, ამ იდეალური სუბსტანციის ცნებას ეწინააღმდეგება ჰეგელის დიალექტიკის „რაციონალური მარცვალი“ — იდეა იმის შესახებ, რომ სინამდვილე არის განვითარების პროცესი, რომელიც შინაგან წინააღმდეგობას ემყარება და ძველი თვისობრიობის ახალი თვისობრიობით დიალექტიკურ უარყოფას წარმოადგენს. გასაძეგია, რომ წინააღმდეგობა მეთოდსა და სისტემას შორის ჰეგელის ფილოსოფიაში არის ამავე დროს დიალექტიკის „რაციონალური მარცვლისა“ და მეტაფიზიკური თეორიის წინააღმდეგობა. ეს უკანასკნელი აღიარებს იმას, რასაც

¹ დაწერალებით ამის შესახებ იხ. К. Бакрадзе, Система и метод в философии Гегеля, 1958.

აღიარებდა ყველა მეტაფიზიკური სისტემა — უცვლელ და მარადიულ ზეგრძობად არსს. და თუ ჰეგელის დიალექტიკის მეტაფიზიკური (ანტიდიალექტიკურის აზრით) დასკვნა განსაზღვრა მისი სისტემის იდეალისტურმა ბასიათმა, მაშინ რაღაც შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი დასკვნა ნაკარნახევი იყო მეტაფიზიკით (როგორც თეორიით).

მეტაფიზიკის შემდეგ დამახასიათებელ ნიშანს შეადგენს აპრიორიზმი, ე. ი. სინამდვილის შესახებ ისეთ მსაჯულობათა აღიარება, რომლებიც ცლახ წინ უსწრებენ. მასზე არ არიან დამოკიდებული. იგულისხმებოდა, რომ მხოლოდ ასეთი და არა ცდაზე დამყარებული მსაჯულობა შეიძლება იყოს აუცილებელი. რაც შეეხება იმას. ქვეყნიერების შესახებ ნამდვილი ცოდნა აუცილებელ ხასიათს რომ ატარებს, ეს ყველა მეტაფიზიკურ თეორიაში აქსიომად იყო ჩათვლილი.

აპრიორიზმი განუყრელია მეტაფიზიკისაგან. ეს გასაგებია. ზეგრძობადი სინამდვილე, ცხადია, ემპირიული შემეცნებისათვის მიუწვდომელი იქნება; მის შესახებ ცოდნა კი მხოლოდ აპრიორული შეიძლება იყოს.

აპრიორიზმის გარდუვალი შედეგია ფილოსოფიის მოწყვეტა კონკრეტული მეცნიერებისაგან. მისი წარმოდგენა მეცნიერებათა მეცნიერებად. მართლაც, ფილოსოფია თუ a priori იმეცნებს ქვეყნიერებას სწვდება ემპირიულის მიღმური სინამდვილის კანონებს. მაშინ რაში გამოადგება მას პოზიტიურ მეცნიერებათა მონაპოვრები? რა შეუძლია, მაგალითად ფიზიკას მისცეს ფილოსოფიას, თუ ეს უკანასკნელი აპრიორულად აღმოაჩენს გრძობადი სინამდვილის არსსა და საფუძველს? სხვა საქმეა, რომ ფაქტიურად მეტაფიზიკოსები ხშირად მიმართავდნენ პოზიტიურ მეცნიერებათა მონაცემებს და ა. შ. ლაპარაკია იმაზე, მეტაფიზიკა პრინციპულად საჭიროებს და მოითხოვს თუ არა კავშირს ამ მეცნიერებებთან.

მატერიალიზმი არ აღიარებს მარადიულ და უცვლელ ზეგრძობად არსს. მას არ სცნობენ არც მე-18 საუკ. ფრანგი მატერიალისტები და არც ფოიერბახი.

კიდევ უფრო მეტი საფუძველი გვაქვს მეტაფიზიკურა არსის უარყოფისათვის დიალექტიკურ მატერიალიზმში. დიალექტიკურ — მატერიალისტურად გაგებული მატერია არ არის მეტაფიზიკური არსის რაიმე ვარიანტი, თუნდაც დიალექტიკური და მატერიალისტური.

მეტაფიზიკურ არსთან ერთად მატერიალიზმი გამორიცხავს მის აპრიორიზმსაც. აპრიორიზმის უარყოფა ფილოსოფიისა და პოზიტიურ მეცნიერებათა კავშირის აუცილებელი პირობაა. და, პირიქით, ეს კავშირი ამიშვლებს აპრიორიზმის უნიადაგობას. ამიტომ არის, რომ ლე-

ინი მეტაფიზიკის კრიტიკის დროს წინა პლანზე წამოსწევს აპრიორიზმის კრიტიკას და განსაკუთრებით აღნიშნავს კონკრეტული გამოკვლევების როლს ზოგადი თეორიის შემუშავებაში.

ლენინი მეცნიერული ფილოსოფიისათვის არსებითად მნიშვნელოვნად თვლიდა მის განუყრელ კავშირს სპეციალურ (პოზიტიურ) მეცნიერებებთან. მისი აზრი ამ საკითხზე სრულიად ნათელია: სპეციალური მეცნიერებებისაგან, კონკრეტული ცოდნისაგან მოწყვეტილი და თავის თავში ჩაკეტილი ფილოსოფია უნაყოფო თეორიაა, რომელიც არაფერს არ მატებს სინამდვილის გაგებას. ასეთ თეორიებზე ლენინი ამბობდა, რომ „უეარგისი არიან უკვე იმიტომ, რომ ისინი არსებობენ, უეარგისი არიან თავიანთი ძირითადი მეთოდებისა, თავიანთი სრული და გამოუვალი მეტაფიზიკურობის გამო“².

ლენინი ჰგომბს მეტაფიზიკას, როგორც ისეთ მოძღვრებას, რომელიც ცდილობს ფაქტების შესახებ კითხვებს პასუხი გასცეს აპრიორულ მსჯელობებით. აკრიტიკებდა რა მახაილოვსკის, რომელიც აპრიორულად, ე. ი. ფაქტებისაგან დამოუკიდებლად მსჯელობდა საზოგადოებასა თუ პროგრესზე, ლენინი წერდა: „ეს ყველაზე თვალსაჩინო ნიშანია მეტაფიზიკისა, რომლითაც ყოველი მეცნიერება იწყებდა: სანამ არ იცოდნენ, თუ როგორ შესდგომოდნენ ფაქტების შესწავლას, ყოველთვის თხზავდნენ a priori ზოგად თეორიებს, რომლებიც ყოველთვის უნაყოფო რჩებოდნენ. მეტაფიზიკონი-ქიმიკოსი, რომელმაც ჯერ არ იცოდა ფაქტიურად ქიმიური პროცესების გამოკვლევა, თხზავდა თეორიას იმის შესახებ, თუ რა ძალაა ქიმიური თვისობა? მეტაფიზიკონი-ბიოლოგი მსჯელობდა იმაზე თუ რა არის სიცოცხლე და სასიცოცხლო ძალა? მეტაფიზიკონი ფსიქოლოგი მსჯელობდა იმაზე, თუ რა არის სული? აქ უკვე თვით მეთოდი იყო უაზრო.“³ ეს „უაზრო მეთოდი“ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი გამოსაკვლევ საკითხს აპრიორულ მსჯელობებს უქვემდებარებს და სინამდვილის ფაქტიურ შესწავლას უგულებელყოფს. ლენინი, პირიქით, იმას მოითხოვს, რომ მეცნიერული გამოკვლევა ფაქტების ანალიზით იწყებოდეს და არა ზოგადი თეორიებით იმის შესახებ, თუ მაგალითად, რა არის სული ან საზოგადოება საერთოდ. მეცნიერული ფილოსოფიის მეთოდი თავის გამართლებასა და დადასტურებას საგანთა ფაქტიურ შესწავლაში უსადა ნახულობდეს. ლენინი მიუთითებს მარქსის „კაპიტალზე“, როგორც ისეთ ნაწარმოებზე, რომელიც საპირისპიროა მეტაფიზიკური სოციო-

² ვ. ლენინი, თხზ., ტ. I, გვ. 155.

³ იქვე, გვ. 155—156.

ლოგისა. „კაპიტალი“, ამბობს ლენინი, „შესაფერისი ნაჭრომი არ არის სოციოლოგ-მეტაფიზიკოსისათვის, რომელაც ვერ ამჩნევს იმის შესახებ აპრიორულ მსჯელობათა უნაყოფობას, თუ რა არის საზოგადოება.“⁴

ლენინის თქმით, მარქსმა, მოგვცა რა მეცნიერული ანალიზი ერთი საზოგადოებისა და ერთი პროგრესისა — კაპიტალისტურისა, ფაქტების ანალიზით დაიწყო და არა საბოლოო დასკვნებით. „თუ მატერიალიზმის გამოყენებამ ერთი საზოგადოებრივი ფორმაციის ანალიზისა და ახსნისათვის ასეთი ბრწყინვალე შედეგები მოგვცა, სრულიად ბუნებრივია, რომ მატერიალიზმი ისტორიაში იქცევა უკვე არა პიპოთეზად, არამედ მეცნიერულად შემოწმებულ თეორიად; სრულიად ბუნებრივია, რომ ასეთი მეთოდის აუცილებლობა ვრცელდება დანარჩენ საზოგადოებრივ ფორმაციებზეც, რომელნიც შეიძლება არც ყოფილან სპეციალური ფაქტიური შესწავლისა და დეტალური ანალიზის საგანი.“⁵

ლენინის ამ იდეებს პრინციპული მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ისეთი სოციოლოგიური კატეგორიების გამოკვლევასათვის, როგორცაა „საზოგადოება“ ან „პროგრესი“, არამედ ფილოსოფიური კატეგორიების გამოკვლევასათვის საერთოდ. ფილოსოფია ან აპრიორიზმზე იტყვის უარს, ან ის დარჩება წმინდა ლოგიკისტურ მოქცევად, რომელსაც შეუძლებელია ეწოდოს ცოდნა სინამდვილას შესახებ. ლენინის გამოთქმა „აპრიორულ მსჯელობათა უნაყოფობის“ შესახებ პირდაპირ მიმართულია მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. მეტაფიზიკა უნაყოფოა იმიტომაც, რომ უნაყოფოა აპრიორული მსჯელობები სინამდვილეზე.

აზროვნების ისტორიაში მეტაფიზიკა არაერთხელ ყოფილა უარყოფილი. მასზე თავდასხმები განსაკუთრებით მკვეთრი გახდა ახალდროში. ბეკონის, ლოკის, მე-18 საუკ. ფრანგი მატერიალისტების და სხვ. თეორიები გამოირჩევიან აშკარად გამოკვეთილი ანტიმეტაფიზიკური მიმართულებით. მაგრამ, მეტაფიზიკის პრეტენზია მეცნიერულობაზე საგანგებოდ და სისტემატურად კანტმა გამოიკვლია.

კანტი მათემატიკისა და ფიზიკის მეცნიერულობას ფაქტად თვლიდა და მის პირობებს არკვევდა. როგორ არის შესაძლებელი ეს მეცნიერებანი? ასე სვამს კითხვას კანტი. რაც შეეხება მეტაფიზიკას, კანტი მის შესაძლებლობას პრობლემად განიხილავს და მას უარყოფითად პა-

⁴ ვ. ლენინი, თხ. ტ. I, გვ. 156—157.

⁵ იქვე, გვ. 158.

სუხობს. ეს პასუხი არსებითად შემდეგში მდგომარეობს. მეტაფიზიკა აპრიორული ცნებებისაგან შედგება, ხოლო „მეტაფიზიკური შემეცნება მხოლოდ აპრიორულ მსჯელობებს უნდა შეიცავდეს“.⁶ კანტი მსჯელობებს ზოგადად ანაწილებს ორ ჯგუფად: ანალიზურად და სინთეზურად და ამ დანაწილებას კლასიკურს უწოდებს. ანალიზურად ის თვლის მსჯელობას, რომლის სუბიექტში გააზრებულია პრედიკატი. მაგ: „ყოველი სხეული არის განფენილი“ ანალიზური მსჯელობაა, რადგანაც „სხეულში“ ნაგულისხმეია „განფენილი“. ასეთი მსჯელობა ჩვენს ცოდნას არ აფართოებს. სინთეზური მსჯელობის პრედიკატი კი ისეთ რაიმეს შეიცავს, რაც მის სუბიექტში გააზრებული არ არის, ე. ი. ამ ცნებას რაღაცას უმატებს და ამით ჩემს ცოდნას მის შესახებ აფართოებს. მაგ: „ზოგი სხეული მძიმეა“. „მძიმე“ გააზრებული არ არის სხეულის ზოგად ცნებაში, მეორე პირველს არ გულისხმობს. ანალიზური მსჯელობის უარყოფა წინააღმდეგობის გარეშე შეუძლებელია. მაგ: „სხეული არ არის განფენილი“—ლოგიკური წინააღმდეგობაა. ამიტომ ყველა ანალიზური მსჯელობა აპრიორულია. ყველა სხეული რომ განფენილია, ამის ცოდნისათვის მე არ მჭირდება ცდა; საკმარისია სხეულის ცნება, რომელიც უკვე შეიცავს იმას, რომ იგი განფენილია. „განფენილობას“ მე ვღებულობ „სხეულის“ დანაწიერებით, ე. ი. ანალიზით.

სინთეზური მსჯელობა შეიძლება იყოს აპოსტერიორული და აპრიორული. სინთეზური მსჯელობა a posteriori ცდას ემყარება. სინთეზური მსჯელობა a priori ცდასაგან არ გამოიყვანება, ის აუცილებლობას თვითონვე ატარებს. ასეთია წმინდა მათემატიკა და წმინდა ბუნებათმეცნიერება.

მეტაფიზიკური მსჯელობები არის სინთეზური მსჯელობები a priori. ამიტომ ამ მსჯელობებს შესაძლებლობაზეა დამოკიდებული მეტაფიზიკის ბედ-იღბალი, ან როგორც კანტი ამბობს „მეტაფიზიკის დარჩენა თუ დაღუპვა და, მაშასადამე, მისი არსებობა“⁷.

აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობების შესაძლებლობას მათემატიკაში კანტი იმაში ხედავს, რომ ეს მსჯელობები აპრიორულ მჭკრეტელობას ემყარებიან. მათემატიკა მხოლოდ გრძნობის საგნებს შეეხება. მჭკრეტელობის აპრიორული ფორმები არის დრო და სივრცე. მათ შესაბამისად საგნებს ვიმეცნებთ, მაგრამ არა საგნებს, როგორც ისინი არსებობენ თავისთავად, არამედ როგორც ისინი გვევლინებიან. გრძნობას მხოლოდ მოვლენასთან აქვს საქმე. მაგ; გეომეტრიაში მტკი-

⁶ კ ა ნ ტ ი, პროლეგომენები, გვ. 59.

⁷ იქვე, გვ. 91.

ცება ორი მოცემული ფიგურა სრულო ტოლობის შესახებ იმას ემყარება, რომ ისინი ერთიმეორეს ფარავენ. ეს სინთეზური მსჯელობა ეყრდნობა მკვრეტელობას, რომელიც აპრიორული უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის აპოდიქტიკურად ცხადი არ იქნებოდა.

ბუნებათმეცნიერების საგანია ბუნება. ბუნება არის მოვლენათა კრებადობა, კავშირი, რომელსაც აუცილებლად განსჯა ხდის. განსჯის ცნებების ანუ კატეგორიების მეშვეობით აღქმების სინთეზური ერთიანობა წარმოდგენილია როგორც ობიექტური, ე. ი. აუცილებელი. კატეგორიები აპრიორულია და ეს არის, რაც ცდას აუცილებლობას ანიჭებს, ე. ი. ობიექტური ხასიათის მქონე მსჯელობებს უზრუნველყოფს.

კანტი განსაკუთრებით უსვამს ხაზს იმას, რომ კატეგორიებს არავითარი მნიშვნელობა არ ექნებათ, თუ ისინი მოიხმარებიან ცდის ფარგლებს გარეთ. ისინი სხვა არაფერზე არ ვრცელდებიან გარდა შესაძლებელი ცდის საგნებისა. მათი ტრანსცენდენტური მოხმარებით, ე. ი. ცდის მიღმა გასვლით „ეს ცნებები ყოველგვარ მნიშვნელობას ჰკარგავენ“. კანტი კატეგორიებს ცდის გარეშე პირდაპირ უწოდებს. ცარიელს და მათს კავშირს ცდასთან მეცნიერული შემეცნების უპირველეს პირობად თვლის. მხოლოდ გონებას, ამტკიცებს კანტი, არ შეუძლია ცოდნის მოცემა. ცდის მიღმა არავითარი ჭეშმარიტება არ არსებობს. გონება, ამბობს კანტი, „ამოდ შლის თავის ფრთებს. რათა მხოლოდ სპეკულაციის ძალით გავიდეს გრძნობადად აღქმადი სამყაროს ფარგლებს გარეთ“⁸.

მეტაფიზიკის მსჯელობები არსებითად განსხვავდებიან მეცნიერული მსჯელობებისაგან. მეტაფიზიკას „საქმე აქვს გონების წმინდა ცნებებთან, რომლებიც არასოდეს არ გვეძლევიან არავითარ შესაძლებელ ცდაში, მამასადამე, ცნებებთან, რომელთა ობიექტური რეალობა (ისინი რომ უბრალოდ გამონაგონი არ არიან) არ შეიძლება დადასტურებული იქნეს ცდით, და მტკიცებებთან, რომელთა ჭეშმარიტება ან მცდარობა არ შეიძლება აღმოჩენილ იქნეს არავითარი ცდით“⁹. მეტაფიზიკა იმიტომ არსებობს, რომ ის ემყარება გონების იდეებს, ე. ი. ცნებებს, რომელთა საგანი ცდაში არ შეიძლება იყოს მოცემული. ეს ამ ცნებებს ვანასხვავებს განსჯის ცნებებისაგან ანუ კატეგორიებისაგან. განსჯითი შემეცნების ცნებები ხომ ცდაში ხორციელდება და ყველა მისი ძირითადი დებულება ცდით საბუთდება. მაგრამ

⁸ Кант, Соч., т. 3, стр. 516.

⁹ Кант, Соч., т. 4(1), стр. 148.

მეტაფიზიკის დებულებების არც ცლით დასაბუთება შეიძლება და არც უარყოფა. კანტი განიხილავს მეტაფიზიკის ფსიქოლოგიურ, კოსმოლოგიურ და თეოლოგიურ იდეებს და ამტკიცებს რომ ეს იდეები შემეცნებას კი არ უხმარებიათ, არამედ, პირიქით, ხელს უშლიან, მაგ; სული, როგორც აზროვნების სუბსტანცია, ჩემთვის სრულიად უცნობია. ის ცდაში არ შეიძლება და ამიტომ მასზე მეცნიერული აზროვნებაც შეუძლებელია. ასევე ითქმის კი-ცხვაზე: ქვეყანას აქვს დასაწყისი, თუ იგი მარადისობიდან არსებობს. ცდა ვერაფერს გვეტყვის ამის შესახებ. კოსმოლოგიური იდეების მოსწარებით ვონება საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში ვარდება, თავის თავს უორდება—ის თვისსაც და ანტითვისსაც ერთნაირად ასაბუთებს. რაც შეეხება თეოლოგიურ იდეას, კანტი ამტკიცებს, რომ „ნატურფილოსოფიის სწორი მაქსიმუს თანახმად, ჩვენ თავი უნდა შევიკავოთ ბუნების აგებულების ახსნისაგან რომელიც უმაღლესი არსების ნებისყოფით. ვინაიდან ეს უკვე ნატურფილოსოფია კი არ იქნება, არამედ იმას აღიარება, რომ ჩვენ მასთან არაფერი არ გამოგვიდის¹⁰“.

მეტაფიზიკის შესაძლებლობის გამოკვლევას კანტი მიჰყავს იმ დასკვნამდე, რომ მეტაფიზიკა, როგორც მეცნიერება, შეუძლებელია. მეტაფიზიკა „თავისთავად დიალექტიკურია და მატყუარა“. კანტი მეტაფიზიკას უწოდებს „სოფისტურ ცრუმეცნიერებას“ და წერს შემდეგს: „ყოველი ყალბი ხელოვნება, ყოველი ცრუსიბრძნე გრძელდება განააზღვრულ დროში, ვინაიდან ბოლოს და ბოლოს ის ანგრევს თავის თავს და მისი განვითარებას უმაღლესი წერტილი არის ამასთანავე მისი დანგრევს დრო. მეტაფიზიკისათვის ეს დრო ახლა დაღუა“¹¹.

მეტაფიზიკის კანტისეული უარყოფისათვის დამახასიათებელია შემდეგი. კანტმა მეტაფიზიკის, როგორც მეცნიერების შეუძლებლობა იმით დაასაბუთა, რომ სინთეზური ცოდნის აუცილებელ პირობად საგნის გრძნობადი მოცემულობა აღიარა. სინთეზური მსჯელობა, რომელიც ზეგრძნობაზე შეეხება, ცოდნას არ გვძლევს, ვინაიდან კატეგორიები ცარეელია ცდის გარეშე. ცდის იქით არ არის ქეშმარიტება. ამით კანტმა პრინციპულად უარყო მეტაფიზიკის აპრიორიზმი და მაშასადამე მეტაფიზიკური არსის შემეცნების შესაძლებლობაც. მეტაფიზიკის არამეცნიერულობას კანტი იმაში ხედავს, რომ მისი მსჯელობები შეეხებიან შესაძლებელი ცდისათვის მიღმურ ნივთებს, მაშინ როდესაც კატეგორიებს მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ და მხოლოდ ცდის ფარგ-

¹⁰ К а н т, Соч., т. 4 (1), ст. 152.

¹¹ იქვე, გვ. 191.

ლებში. ადამიანის გონებას არა აქვს იმის უნარი, რომ წინააღმდეგობის გარეშე გასცდეს ცდას და მისწვდეს ნივთებს თავისთავად. მაშასადამე, აქ ლაპარაკია არა ასეთი ნივთების შეუძლებლობაზე, არამედ იმაზე, რომ ადამიანის გონება ვერ იმეცნება მათ. მეტაფიზიკა არის შეუძლებლების შემეცნების მცდელობა. ტრანსცენდენტური არ წარმოადგენს მეცნიერების სინამდვილეს. მეცნიერებისათვის სამყარო არის მოვლენების სამყარო და არა ნოუმენებისა. სწორედ ამიტომ მეტაფიზიკა არ არის მეცნიერება¹². სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტი ასაბუთებს არა იმ სამყაროს შეუძლებლობას, რომელიც საგნად გაუხდია ზეტაფიზიკას, არამედ გონების უუნარობას შეიმეცნოს იგი. მეტაფიზიკა იმის შემეცნებას ლაშობს, რის შემეცნებაც გონებას არ ძალუძს. მეტაფიზიკა არის მოძღვრება არა არარსებული რაღაცის, არამედ გონებიათვის მიუწვდომელი, ე. ი. შეუძლებელი რაღაცის, შესახებ. მისი არამეცნიერულობა იმის შედეგია, რომ ის გონებას მისთვის შეუფერებელ ამოცანას აყენებს, ე. ი. იმას, რომ ტრანსცენდენტური რეალობა ცოდნის ობიექტად განადოს. მაშასადამე, აქ საბოლოოდ აშხსნელად ისევ გონების თავისებურება გამოდის — ადამიანის გონება ისეთია, რომ ის ტრანსცენდენტური სამყაროს შესახებ პრობლემების გადაწყვეტას ვერ იგუებს.

კანტს მეტაფიზიკა საბოლოოდ არ დაუნარცხებია. კანტის ფილოსოფიაში მრავალი დაბრკოლება აღმოჩნდა ამ გზაზე. ავლნიშნავთ რამდენიმე მოკენტს, რომელთა გათვალისწინებაც ხელს შეუწყობს იმის გაგებას, თუ რა პერსპექტივა ჰქონდა მეტაფიზიკის დაძლევის კანტის შემდეგ ფილოსოფიაში: ჯერ ერთი, ეს იყო კანტის შეხედულება თავისთავადი ნივთის შესახებ. მისი შემეცნების ცდა კანტმა მეტაფიზიკური საქმიანობისათვის დამახასიათებლად განიხილა და იგი გონების საზღვრად ჩაივალა.¹³ ნივთი თავისთავად აპრიორული შემეცნებისათვის მიუწვდომელი გამოდგა, მაგრამ ამით მისი არსებობა საკვდოდ არ გამსდარა და კანტი პირდაპირ ლაპარაკობს მასზე, როგორც შეგრძნებათა მიზეზზე. თავისთავადი ნივთის აღიარებით კანტმა დაუთმო მეტაფიზიკას, ვინაიდან იგი რაღაც აბატრაქტული რეალობის აღმოშენებად დაარჩა. თავისთავადი ნივთის შემეცნება, თუ ასეთი

¹² ურყოფდა რა ჰქელ მეტაფიზიკას, კანტი შესაძლებლად და საკვიროდ თვლიდა ახლად, მეტაფიზიკური მეტაფიზიკის შექმნას. მაგრამ ეს სხვა საქაობია, რომელიც ჩვენ აქ არ გვოიტ რესებს.

¹³ ნოთი თავისთავად, როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობა და როგორც საზღვრითი ცნება კანტის ფილოსოფიაში ერთი და იგივე ვითარების დახასიათება სხვადასხვა მხრიდან, ასე ვთქვათ, სხვადასხვა ასპექტში.

რამ შესაძლებელია, საგანთა მბოლოდ აპრიორული გააზრება უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ცდის გარეშე შემეცნება შეშეცნებად არ იქნა ცნობილი და ამიტომ ნივთი თავისთავად საბოლოოდ სხვა არაფერი აღმოჩნდა, თუ არა შეუშეცნებადი მეტაფიზიკური არსი. ასეთად ის იმის გამო კი არ იქცა, რომ კანტმა აღიარა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური რეალობა (კანტის ფილოსოფიაში ამ მატერიალისტურ ტენდენციაზე მიუთითებს ლენინი. იხ. თხზ., ტ. 14. გვ. 245), არამედ იმიტომ, რომ ეს რეალობა წარმოდგენილ იქნა როგორც შეშეცნებისათვის მიღებული, რომელიც ფენომენალური სამყაროსათვის აუცილებელიც იყო და უცხოც.

მეორე გარემოება, რასაც აქ გვინდა მივაქციოთ ყურადღება, ეს არის აპრიორიზმის ადგილი კანტის ფილოსოფიაში. კატეგორიების აპრიორულობის მტკიცებისას კანტი იქიდან გამოდის, რომ სხვაგვარად, თუ არა ცნობიერების აპრიორული ფორმების მეშვეობით, აუცილებელი ცოდნა შეუძლებელი იქნებოდა. აპოსტერიორულ-სინთეზური მსჯელობა; ე. ი. ცდიდან მომდინარე მსჯელობა არ არის აპოდიქტიკური; მაშასადამე, ფიქრობს კანტი, აპოდიქტიკურობას აპრიორულობა ხდის შესაძლებლად. აქედან აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის პრობლემა და ა. შ. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ამ პრობლემის კანონიერება ძნელად ეუფლება მეტაფიზიკის უარყოფას. და პირიქით, მეტაფიზიკის უნიკალურობის მტკიცებას მივყავართ ამ პრობლემის კანონიერების უარყოფამდეც.

აპრიორულობა ლოგიკური ან გნოსეოლოგიური აზრით სხვას არაფერს შეიძლება ნიშნავდეს, გარდა ანალიზურობისა. ანალიზური მსჯელობა აპრიორული მსჯელობაა და, პირიქით, აპრიორული მსჯელობა. ე. ი. ისეთი, რომელიც ცდას არ ეყრდნობა, მხოლოდ ანალიზური შეიძლება იყოს. ამიტომ „აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობა“ ლოგიკური წინააღმდეგობაა — ეს იგივეა, რომ გვეთქვა: „ანალიზურ-სინთეზური მსჯელობა“. აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის პრობლემა არის ყალბი პრობლემა. ასეთი მსჯელობა საერთოდ არ შეიძლება არსებობდეს. მაგრამ კანტი ცდილობს აპრიორულობა იმგვარადაც გაიგოს, რომ ის „სინთეზურის“ დახასიათებადაც გამოდგეს. ცნებათა ეს ლოგინური დაკავშირების ამოცანა იმ მეტაფიზიკური დოგმათაც არის ნაკარნახევი, რომელიც საგანთა აუცილებლობას ლოგიკური აუცილებლობის ბუნებას მიაწერს, და რაკი ემპირიულ სამყაროში ვერ პოულობს, მის დასაბამს სხვაგან ეძებს.

ლოგიკური აუცილებლობისათვის ის არის დამახასიათებელი, რომ მისი უარყოფა შინაგან, ლოგიკური წინააღმდეგობას შეიცავს,

ე. ი. შეუძლებელია. ჰიუმი ამ მოთხოვნას პირდაპირ უყენებდა ფაქტების სამყაროს — თუ აქ აუცილებლობა არსებობს, მაშინ ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ამ აუცილებლობის გამომთქმელი მსჯელობა არ შეიძლება წინააღმდეგობის გარეშე უარყოფილ იქნას. ჰიუმი ფიქრობდა, რომ ფაქტიური აუცილებლობის მტკიცებისათვის ჩვენ საფუძველი არა გვაქვს, რადგანაც საპირისპირო ყოველი ფაქტისა ყოველთვის შესაძლებელია.

აბსოლუტური აუცილებლობის ეს ცნება მეტაფიზიკური ცნებაა. მეტაფიზიკა რეალობის შესახებ სწორედ ასეთი, აბსოლუტური ცოდნის დადგენას ცდილობდა. მას მხოლოდ აბსოლუტურ ჰუმანიტეტებასთან აქვს საქმე. ჰიუმმა სამართლიანად უარყო ასეთი ცოდნის შესაძლებლობა, მაგრამ მისი ალტერნატივა აგნოსტიციზმში დაინახა.

კანტიც უარყოფს მეტაფიზიკას, მაგრამ ამ უარყოფის შედეგად მას ჰიუმის აგნოსტიციზმი არ ეგულება. პირიქით, ის ცდილობს ცოდნის აუცილებლობისა და საყოველთაობის პირობები გამოარკვიოს. ასეთ ცოდნას კი ის ფაქტად თვლის. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტი აბსოლუტური აუცილებლობისა და აბსოლუტური საყოველთაობის პირობებს იკვლევს, ე. ი. მეტაფიზიკის მიერ დასმულ ამოცანას საბოლოოდ ვერ შორდება. ცოდნას ახასიათებს აბსოლუტური აუცილებლობა და საყოველთაობა. როგორ არის ეს შესაძლებელი? ცდა ცოდნას ასეთად ვერ გახდის. მასსადამე, დაასკვნის კანტი, ამგვარი ცოდნა აპრიორული წარმოშობის უნდა იყოს. კატეგორიების ტრანსცენდენტალურობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი წინ უსწრებენ ცდას და ზღიან მას აუცილებლად და საყოველთაოდ. ასე იქმნება ბუნება, როგორც შემეცნების ობიექტი. მაგრამ ცოდნის აბსოლუტური აუცილებლობა და საყოველთაობა, რომელსაც კანტი ფაქტად განიხილავდა, სრულიადაც არ არის ფაქტი და ამიტომ მისი პირობებიც არსად არ შეიძლება არსებობდეს. აბსოლუტური ჰუმანიტეტება. როგორც ასეთი ცოდნის გამოხატულება, მეტაფიზიკური ქიმიერაა. თუ მეცნიერება სხვაგვარად შეუძლებელია, მაშინ ჰიუმის აგნოსტიციზმი გარდუვალაია.

ამგვარად, კანტმა უდიდესი როლი შეასრულა მეტაფიზიკის გაბათილების საქმეში, მაგრამ იგი ბოლომდე მაინც ვერ მიიყვანა. მეტაფიზიკის საბედისწერო უამი ჯერ კიდევ წინ იყო.

მეტაფიზიკის საბოლოო და გადამწყვეტ გაბათილებას დიალექტიკური მატერიალიზმი წარმოადგენს. ეს ფილოსოფია პრინციპულად უარყოფს მეტაფიზიკას მისი ორივე მნიშვნელობით — როგორც მეტოდსა და როგორც თეორიასაც.

კ. მარქსი ჯერ კიდევ „წმინდა ოჯახში“, მატერიალიზმის ისტორიის ერთ-ერთი მონაკვეთის გაშუქების დროს, მატერიალიზმის განვითარებას მეტაფიზიკასთან დაპირისპირებაში განიხილავდა და მატერიალიზმს აშკარად ახასიათებდა როგორც ანტიმეტაფიზიკას. მარქსი წერდა: „მეტაფიზიკას სამუდამოდ დაამარცხებს მატერიალიზმი“¹⁴.

„მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ ლენინი არაერთხელ ჩერდება მეტაფიზიკისა და მატერიალიზმის ურთიერთობის საკითხზე და უარყოფს იმ აზრს, თითქოს მატერიალიზმი მეტაფიზიკას წარმოადგენდეს.

აზრი მატერიალიზმის მეტაფიზიკურობის შესახებ იდეალისტებისა და აგნოსტიკოსებისაგან მოდის. საკითხავია, რატომ, რის გამო აცხადებენ ისინი მატერიალისტებს მეტაფიზიკოსებად და არსებობს თუ არა სინამდვილეში ამისათვის საფუძველი. ლენინი წერს: „მრავალი იდეალისტი და ყველა აგნოსტიკოსი . . . მატერიალისტებს მეტაფიზიკოსებს უწოდებენ, იმიტომ რომ მათ ჰგონიათ, თითქოს იმ გარეგანი სამყაროს აღიარება, რომელიც დამოუკიდებელია ადამიანის ცნობიერებისაგან, ცდის საზღვრების გადალახვას წარმოადგენდეს. ჩვენ თავის ადგილას ვილაპარაკებთ ამ ტერმინოლოგიაზე და მის სრულს უმართებულობაზე მარქსიზმის თვალსაზრისით“¹⁵. „ა. ლევი პროფესორია, ხოლო რიგიან პროფესორს არ შეუძლია მატერიალისტები არ გალანძლოს და მეტაფიზიკოსები არ უწოდოს. იდეალისტი, ჰიუმისტი და კანტიანელი პროფესორებისათვის ყოველი მატერიალიზმი „მეტაფიზიკაა“, ვინაიდან იგი ფენომენს (მოვლენის, საგნისა ჩვენთვის) იქით ხედავს ჩვენს გარეშე არსებულ რეალურს“¹⁶. „კანტიანელები, ჰიუმისტების მსგავსად, მატერიალისტებს ტრანსცენდენტალურ რეალისტებს, „მეტაფიზიკოსებს“ უწოდებენ, რომელნიც თითქოს უკანონო გადასვლას (ლათინურად *transcensus*) ახდენენ ერთი სფეროდან მეორე, პრინციპულად განსხვავებულ, სფეროში. ფილოსოფიის თანამედროვე პროფესორები . . . ათასნაირ ჰანგზე დაუსრულებლივ აბრალებენ მატერიალიზმს „მეტაფიზიკურობას“ და „ტრანსცენზუსს“¹⁷. „კანტის და ჰიუმის ზაზის მომხრეები ჩვენ, მატერიალისტებს „მეტაფიზიკოსებს“ გვიწოდებენ იმიტომ, რომ ჩვენ ვაღიარებთ ობიექტურ რეალობას, რომელიც ცდაში გვაქვს მოცემული, ვაღიარებთ ჩვენი შეგარძნებების ობიექტურ, ადამიანისაგან დამოუკიდებელ წყაროს.“¹⁸ როგორც მოტანილი ადგილებიდან ჩანს: 1. ზოგიერთი იდეალის-

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 139.

¹⁵ ვ. ლენინი, თხზ. ტ. 14, გვ. 66.

¹⁶ იქვე, გვ. 124.

¹⁷ იქვე, გვ. 136. 137.

¹⁸ იქვე, გვ. 152.

ტი მატერიალიზმს მეტაფიზიკად თვლის იმის გამო, რომ ის აღიარებს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ, ობიექტურ რეალობას. 2. ეს აღიარება მათს მიერ წარმოდგენილია, როგორც ცდის საზღვრების გადალახვა.

განვიხილოთ ეს პუნქტები საგანგებოდ.

უდავოა, რომ მეტაფიზიკა არის ონტოლოგიური თეორია, ე. ი. გარკვეული შეხედულება რეალობის, ყოფიერების შესახებ. არც ის არის სადავო, რომ მატერიალიზმი შეიცავს ონტოლოგიას. ამ თეორიის მიხედვით, ყოფიერება არის მატერიალური, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი; ცნობიერება უმადლესად ორგანიზებული მატერიის თვისებაა და ა. შ. მაგრამ, და ამას აქვს აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა, ეს ორი თვალსაზრისი რეალობაზე (მეტაფიზიკური და მატერიალისტური) არსებითად არის ერთმანეთისაგან განსხვავებული. მეტაფიზიკისათვის არსი ანუ ყოფიერება არის მიღმური, ან, როგორც ფილოსოფოსები იტყვიან, ტრანსცენდენტური გრძნობადი ცდისათვის. ეს ნიშნავს შემდეგს: არსებობს ფიზიკური ქვეყნიერება, რომელიც ადამიანს ეძლევა შეგრძნებებში, და არსებობს მის საფუძვლად მდებარე რეალობა, რომელიც მხოლოდ აზროვნებით მიიწვდომება. ეს ნიშანდობლივია მეტაფიზიკისათვის. ონტოლოგია ჯერ კიდევ არ ხდის ფილოსოფიურ თეორიას მეტაფიზიკად. ამისათვის საკმარისია თავისებური ონტოლოგია, ისეთი, რომელიც გამოსავლად იღებს უცვლელი და მარადიული ზეგრძნობადი არსის ცნებას. და არც არის საკვირველი, მახისტები მატერიალიზმს მეტაფიზიკურობას რომ ლყიყინებდნენ, მას „ტრანსცენზუსს“ აბრალებდნენ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ისინი მატერიალიზმს განმარტავდნენ ისე, თითქოს იგი აღიარებს უკანონო გადასვლას ერთი (მოვლენების) სფეროდან პრინციპულად განსხვავებულ მეორე (თავისთავად არსებულ) სფეროზე.

ლენინი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ამ მეორე მომენტს და ასაბუთებს, რომ „სრულიად არავითარი პრინციპული განსხვავება არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს ნივთსა თავისთავად და მოვლენას შორის. განსხვავება არის მხოლოდ იმას შორის, რაც შეცნობილია და იმასა, რაც ჯერ კიდევ შეცნობილი არ არის“¹⁹. ლენინის ამ სიტყვების აზრი ის არის, რომ მატერიალიზმი არ ცნობს პრინციპულ მიჯნას მოვლენასა და თავისთავად ნივთს შორის და ამიტომ უაზრობაა ის აქ

¹⁹ ვ. ლენინი, თხზ. ტ. 14, გვ. 119. „მატერიალიზმისა და ემპირიოკრატუიზმის“ ქართულ თარგმანში „вещь в себе“ გამოთქმულია როგორც „საგანი თავისთავად“, რაც ზუსტა არ არის. ჩვენ მას ნათარგმნ ციტატაში ვცვლით „ნივთი თავისთავად“.

რაიმე „ტრანსცენზუსს“ საჭიროებდეს. „საქმე იმაშია, — წერს ლენინი, — რომ თვით იდეა „ტრანსცენზუსისა“, ე. ი. პრინციპული მიჯნისა მოვლენასა და თავისთავად ნივთს შორის აგნოსტიკოსების (პიუმისტების და კანტიანელებისა) მათ შორის) და იდეალიზტების სულელური იდეაა“²⁰. ე. ი. „ტრანსცენზუსის“ პრობლემა იქ დგება, სადაც მოვლენასა და ობიექტურ საგანს შორის პრინციპული მიჯნა არის ნაგულისხმევი. ეს კი მაშინ შეიძლება მოხდეს, თუ აღიარებულია ზეგრძნობადი არსი, მეტაფიზიკური არსი, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ამიტომ „ცდის საზღვრების გადალახვა“ მატერიალიზმში იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს მატერიალიზმი მიმართავდეს ზეგრძნობადს, მოვლენებისაგან პრინციპულად განსხვავებულ არსს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ იმას, რომ აღიარებულია ობიექტური (მატერიალური) სინამდვილის არსებობა, რომელიც ადამიანს ეძლევა შეგრძნებებში, ან, რომლის ასახვას ეს შეგრძნებები წარმოადგენენ. კანტის ტრანსცენდენტური ნივთი არის მეტაფიზიკური არსი. მატერიალიზმი რომ ასეთ არსს სცნობდეს და ჩვენი შეგრძნებებიდან მასზე გადასვლას („ტრანსცენზუსს“) ახდენდეს, აი მაშინ იქნებოდა პრობლემატური ეს გადასვლა. მაგრამ, როგორც ლენინმა ნათლად აჩვენა, მატერიალიზმისათვის არ არსებობს ტრანსცენდენტური „ნივთი თავისთავად“, რომელიც პრინციპულად არის გამოყოფილი მოვლენებისაგან. ვარდა ენგელსისა, ლენინი აქ იმოწმებს ფოიერბახსაც და აღნიშნავს, რომ „ფოიერბახის“ *An sich* (თავისთავად) პირდაპირ ეწინააღმდეგება კანტის *An sich*-ს“²¹. ლენინი შემდეგს წერდა დიუჰემზე, რომელიც მატერიალური რეალობისა და გრძნობადის ურთიერთობის საკითხს მეტაფიზიკად თვლიდა: „დიუჰემის სიყალბე იქამდე მიდის, რომ მეტაფიზიკად აცბადებს საკითხს, შეეფერება თუ არა „მატერიალური რეალობა „გრძნობად მოვლენებს““²².

ზეგრძნობადი არსი არ შეიძლება იყოს მატერიალიზმის ცნება. მატერიალური ყოფიერება არის გრძნობადი ყოფიერება. ლენინი მატერიალიზმს ახასიათებდა როგორც ისეთ ფილოსოფიას, „რომელიც გვასწავლის, რომ არსებობს მხოლოდ გრძნობადი ყოფიერება, — რომ სამყარო მოძრავი მატერიაა, — რომ ყველასათვის და თვითელი-სათვის ცნობილი გარეგანი სამყარო, ფიზიკური — ერთადერთი ობიექტური რეალობაა...“²³ ლენინი ეთანხმება და „საანბანო ჭეშმარიტებას“ უწოდებს შვეგლერის სიტყვებს იმის შესახებ, რომ მატერიალიზმის თეზისია „მხოლოდ გრძნობადი არსებობს; არ არის სხვა ყოფიერე-

²⁰ ვ. ლენინი, იქვე, გვ. 137.

²¹ იქვე, გვ. 139.

²² იქვე, გვ. 395.

²³ იქვე, გვ. 275.

ბა, გარდა მატერიალური ყოფიერებისა“²⁴. ლენინი მიუთითებს ენგელსის „ლუდვიგ ფოიერბახზე“, რომელშიც ფოიერბახისა და ენგელსის შეხედულებანი შემდგენიარად არის გადმოცემული: „ის ნივთიერი (stofflich), ჩვენს მიერ შეგრძნებით აღქმული სამყარო, რომელსაც ჩვენ თვითონ ვეკუთვნიით, ერთადერთი წამდვილი სამყაროა“²⁵. გრძნობადი სინამდვილე არის ერთადერთი სინამდვილე — ასეთია მე-18 ს. ფრანგი მატერიალისტების, ფოიერბახის, მარქსის, ენგელსის და ლენინის მატერიალიზმის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება.

როგორც ვხედავთ, არ არსებობს საფუძველი იმისათვის, რომ მატერიალიზმს მეტაფიზიკა ეწოდოს. მხოლოდ იდეალისტებსა და აგნოსტიკოსებს შეუძლიათ მატერიალიზმს „მეტაფიზიკურობა“ დააბრალონ. ლენინიც ხომ ამბობს, ფილოსოფიის თანამედროვე პროფესორები ათასნაირ ჰანგზე დაუსრულებლივ აბრალებენ მატერიალიზმს „მეტაფიზიკურობას“. ცხადია, ლენინს მეტერიალიზმის ამგვარი დასასიათება უმართებულო ჰგონია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არ იტყოდა მატერიალიზმს მეტაფიზიკურობას აბრალებენო.

დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა ბოლო მრულო ყოველგვარ მეტაფიზიკას, გადაქრით უარყო იგი თავისი აბსოლუტური და ზეგრძნობადი არსით, აპრიორიზმითა და მასთან დაკავშირებული ცრუ პრობლემებით. მან გაფანტა მეტაფიზიკური მისტერიები, როგორც ფილოსოფიის წინამეცნიერული პერიოდის ნაყოფი. მეცნიერებასთან სრული თანხმობით დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა ცხადყო, რომ მეტაფიზიკის საქმე ერთხელ და სამუდამოდ წაგებულა.

ლენინის მიერ მეტაფიზიკის კრიტიკა არსებითად უნდა განვასხვავოთ მეტაფიზიკის იმ უარყოფისაგან, რომელიც თანამედროვე პოზიტივიზმის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს შეადგენს.

პოზიტივისტები ამტკიცებენ, რომ მეტაფიზიკის უარყოფა მათ მიერ არ არის წარსულში ცნობილის გამეორება, არამედ ხდება ახალ საფუძველზე. იმის ჩვენება, რომ მეტაფიზიკის დასკვნა ტრანსცენდენტური რეალობის შესახებ არ არის მართებული, მათი აზრით, არ არის საკმარისი მისი დამსობისათვის. მთავარია მეტაფიზიკის დებულებათა ლოგიკური ანალიზი, მათი ბუნების გარკვევა.

კანტიც ჰკიცხავდა მეტაფიზიკას, მაგრამ პოზიტივისტები აღნიშნავენ, რომ ისინი სხვა, კანტისაგან განსხვავებულ საფუძველზე აბათილებენ მეტაფიზიკას. კანტი, — წერს ა. აიერი, — განიხილავდა მე-

²⁴ ვ. ლენინი, იქვე. გვ. 156.

²⁵ იქვე, გვ. 99.

ტაფიზიკის შეუძლებლობას არა როგორც ლოგიკის საკითხს, არამედ როგორც ფაქტის საკითხს: ჩვენს გონებას არა აქვს უნარი გასცდეს ფენომენალური სამყაროს საზღვრებს. მაგრამ, საზღვრების ასეთმა დადგენამ საფუძველი მისცა კრიტიკას აღენიშნა, რომ აზროვნების საზღვრების დადგენა გულისხმობს საზღვრის ორივე მხარის მოაზრებას. პოზიტივისტები თვლიან, რომ ასეთი კრიტიკა მათ არ ეხებათ, რადგანაც ისინი მეტაფიზიკას იმას კი არ სდებენ ბრალად, რომ ის იჭრება იმ სფეროში, რომლის შემეცნებაც გონებას არ ძალუძს, არამედ იმას, რომ მისი წინადადებები მოკლებულია მნიშვნელობას, უაზროა. არა მარტო პასუხი, არამედ თვით კითხვები, რომელსაც აყენებს მეტაფიზიკა, არის უაზრო.

მეტაფიზიკის უაზრო წინადადებებს პოზიტივისტები მკვეთრად ანსხვავებენ იმ უაზრო წინადადებებისაგან, რომლებიც ან აშკარად მცდარია, ან შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავენ, ან ისეთ კითხვებს აყენებენ, რომელზედაც პასუხი აშკარად უნაყოფოა. მეტაფიზიკის წინადადებების უაზრობა იმაში მდგომარეობს, რომ მათზე არც ის შეიძლება ითქვას, რომ ჭეშმარიტია და არც ის, რომ მცდარია. ისინი საერთოდ არ ატარებენ მნიშვნელობას. მეტაფიზიკა აქ უკუგდელულია ლოგიკურ საფუძველზე. ის ლოგიკურად შეუძლებელ საქმიანობად იქნა ცნობილი.

ლოგიკური პოზიტივიზმი მეტაფიზიკად ჯვლის ისეთ მოძღვრებას, რომელიც მსჯელობს საგანთა არსებისა და აღაშენების ცნობიერებისა და ობიექტური რეალობის ურთიერთობის შესახებ. მისი წარმომადგენლების აზრით, ასეთი მსჯელობები უაზრო მსჯელობებია; მათ ვერც ჭეშმარიტს ვუწოდებთ და ვერც მცდარს. საკითხი. მაგალითად, იმის შესახებ, რომელია პირველადი — ცნობიერება თუ ყოფიერება, მეტაფიზიკური საკითხია, რომელიც მეცნიერების ფარგლებში არ შეიძლება გადაწყდეს. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანი არის ცარიელი აბსტრაქცია და შემეცნების საგნად არასოდეს არ გახდება. მეცნიერება ემპირიულ რეალობას, მოვლენებს სწავლობს და არა რაღაც ტრანსცენდენტურს, მიღმურ სინაშლვილს. მატერიალიზმიცა და იდეალიზმიც, ამბობენ პოზიტივისტები, მეტაფიზიკაა, ერთსაცა და მეორესაც ცრუ პრობლემებთან აქვს საქმე. ნამდვილი მეცნიერული ფილოსოფია არც მატერიალიზმია და არც იდეალიზმი. „ფილოსოფიის ბუნებაში, — წერს აიერი, — არ არის არაფერი ისეთი, რაც საფუძველს იძლეოდეს საპირისპირო პარტიების ან „სკოლების“ არსებობისათვის“²⁶. პარტიები ფილოსოფიაში სულია

²⁶ A. Ayer, Language, Truth and Logik, 1948, p. 133.

და მატერიის ურთიერთობის საკითხმა წარმოშვა. ეს საკითხი კი უზარო საკითხად არის გამოცხადებული.

ლოგიკური პოზიტივიზმის მიხედვით, მნიშვნელობის მქონე ტავტოლოგიური ან ემპირიული წინადადებები. წინადადების მნიშვნელობის გაგება იმ მეთოდის ცოდნას ნიშნავს, რომლითაც შეგვეძლება შევამოწმოთ იგი. თუ წინადადების ჰემპარიტების ან სიმცდარის შემოწმება (ვერიფიკაცია) შეუძლებელია, მაშინ ვერც მის მნიშვნელობაზე ვილაპარაკებთ. ვერიფიკაციის პრინციპი პოზიტივიზმის ძირითადი იარაღია მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

ჩვენ აქ არ შევუძლებით იმის დაწვრილებით გარჩევას, თუ როგორ ესმით პოზიტივისტებს ვერიფიკაციის პრინციპი. ჩვენთვის მთავარია იმის აღნიშვნა, რომ მეტაფიზიკის გაბათილების ამოცანა პოზიტივისტებმა იმდენად გააყალბეს, რომ ამას შედეგად მოჰყვა მათ მიერ ფილოსოფიის უარყოფა საერთოდ, ხოლო ზოგიერთი მათგანის ცდა ფილოსოფიურ ნიადაგზე დარჩენილიყვნენ, წინააღმდეგობაში მოექცა მათსავე ანტიმეტაფიზიკურ მიზანდასახულობასთან. მართლაც, თუ ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ენის ანალიზი, კერძოდ, მეცნიერების ენის ანალიზი, რომელმაც მეცნიერების ენა მის ძირითად ელემენტებზე (პროტოკოლურ წინადადებებზე) უნდა დაიყვანოს, მაშინ ბუნებრივად იმის კითხვა ამ წინადადებათა ჰემპარიტებისა და სიმცდარის შესახებ. ამ კითხვაზე პასუხი გულისხმობს პროტოკოლურ წინადადებათა მიმართების გათვალისწინებას ფაქტებთან, ე. ი. იმასთან, რაც თვითონ არ არის ენა. თუ ამ მიმართებას გამოვრიცხავთ, ჰემპარიტებასიმცდარის საკითხიც მჩიხსნება, რაც უეჭველი მაუწყებელია ფილოსოფიაზე უარისთქმისა. და რაკი პოზიტივისტმა მეტაფიზიკად გამოაცხადა ყოველგვარი მსჯელობა რეალობასთან დამოკიდებულების შესახებ, ის, თუ თანმიმდევრული იქნება, გარდუვლად უნდა მოვიდეს ასეთ დასკვნამდე. ამოცანა მეტაფიზიკის უარყოფა იყო, უარყოფილი თვითონ ფილოსოფია აღმოჩნდა.

სიძნელეებმა, რომელიც წარმოშვა ფილოსოფიის გაიგივებამ ენის ლოგიკურ ანალიზთან, ზოგიერთი პოზიტივისტი აიძულა ფანჯრიდან კვლავ შემოეშვა კარიდან გაძევებული მეტაფიზიკა, ან ის, რაც მან დაგმო, როგორც მეტაფიზიკა. კარნაპისაგან განსხვავებით, აიერა ცდობს წინადადების მნიშვნელობის პრობლემა გადაწყვიტოს რეალობასთან მისი დამოკიდებულების მიხედვით: ცლისეული წინადადების ვერიფიკაცია ნიშნავს ფაქტებთან მისი შესაბამისობის დადგენას. ფაქტების სამყარო პოზიტივისტიკისათვის გრძნობადი მონაცემებია, რომ-

ლის „იქით“ წასვლას ის მეტაფიზიკად აცხადებს. ერთი სიტყვიტ, ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი გულისხმობს გარკვეულ (იდეალისტურ) კონცეფციას რეალობის შესახებ, ხოლო მეტაფიზიკასთან ბრძოლის ხმაურში იფარება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის უარყოფა.

ლენინმა ნახევარი საუკუნის წინათ გამოაშკარაა ამგვარი „მეტაფიზიკის“ უკუგდების ნამდვილი აზრი. ჯერ კიდევ მახისტები აცხადებდნენ პრეტენზიას იდეალიზმსა და მატერიალიზმზე „მაღლა“ დგომაზე, სინამდვილეში კი სუბიექტური იდეალისტები იყვნენ. მახისტები, ისევე როგორც თანამედროვე პოზიტივისტები, მეტაფიზიკად ნათლავდნენ მატერიის პირველადობის, ქვემარტების ობიექტურობის და სხვ. აღიარებას და თავი მოჰქონდათ უპარტიულობით ფილოსოფიაში. ლენინმა ცხადყო, რომ არაპარტიული ფილოსოფია არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს. ეხებოდა რა მახისტების ცდებს — დაეფარათ თავიანთი იდეალიზმი, ლენინი წერდა: „ყველა მახისტის ყველა ნაწიერში წითელი ზოლავით ჩანს გონებაჩლუნგი პრეტენზია მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე „მაღლა დადგომისა“, ამ „მოდველებული“ დაპირისპირების დაქლევისა. ნამდვილად კი მთელი ეს კომპანია ყოველ წუთს იდეალიზმში ვარდება, მუდმივ და შეუღრეკელ ბრძოლას აწარმოებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ²⁷“.

ლენინმა მახიზმისა და სხვ. ფილოსოფიური თეორიების კრიტიკის ღროს დაასაბუთა, რომ ფილოსოფია ყოველთვის იყო პარტიული, ხოლო ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის თანმიმდევრული გადაწყვეტა ან მატერიალიზმს შეიძლება ნიშნავდეს, ან იდეალიზმს. ახალი ფილოსოფია, ამბობდა ლენინი, ისევე პარტიულია, როგორც ორი ათასი წლის წინათ იყო. მებრძოლი პარტიები არსებითად მატერიალიზმი და იდეალიზმია.

ემპირიოკრიტიციზმის პარტიულობის ლენინური შეფასება სავსებით ძალას ინარჩუნებს თანამედროვე პოზიტივიზმის მიმართაც. ლოგიკური პოზიტივისტები, მეტაფიზიკას რომ უარყოფენ, ემპირიულ რეალობას ერთადერთ სინამდვილედ თვლიან, ხოლო ემპირიული სავსებები ესმით, როგორც შეგრძნებათა კომბინაციები. მათი ბრძოლა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ სინამდვილეში მოასწავებს ბრძოლას მატერიალიზმის წინააღმდეგ, ვინაიდან ლოგიკური პოზიტივიზმის ძირითადი პრინციპი წმინდა წყლის სუბიექტურ იდეალიზმს წარმოადგენს. თანამედროვე პოზიტივიზმი ისევე პარტიული თეორიაა, როგორც წარსულის იდეალისტური სისტემები.

²⁷ ვ. ლენინი, იქვე, გვ. 435.

ზემოთ ნათქვამი ასე შეიძლება შევაჯამოთ.

დიალექტიკური მატერიალიზმი უნდა განვიხილოთ დაპირისპირებაში მეტაფიზიკასთან მისი ორივე მნიშვნელობით: როგორც ანტიდიალექტიკურ მეთოდთან და როგორც ყოფიერების შესახებ გარკვეულ თეორიასთან. ეს უკანასკნელი ეყრდნობა უცვლელი და მარადიული ზეგრძნობადი არსის (ყოფიერების) ცნებას, რომლის შემეცნებაც აპრიორულს წარმოადგენს. აპრიორული ცოდნა, მეტაფიზიკის მიხედვით, არის არა წმინდა ლოგიკური ბუნების (ე. ი. ანალიზური), არამედ შეესება სინამდვილეს, კერძოდ, მის არსებას. მატერიალიზმისათვის უცხოა ყველა ეს ნიშანი. ამიტომ მატერიალიზმი ანტიმეტაფიზიკური თეორიაა. ანტიმეტაფიზიკურ მიმართულებას თანმიმდევრულად სტარებს დაილექტიკური მატერიალიზმი. ვ. ლენინი (ისევე, როგორც მარქსი და ენგელსი) უარყოფს იდეალისტებისა და აგნოსტიკოსების ბრალდებას მატერიალიზმის მიმართ, თითქოს იგი მეტაფიზიკური იყოს. დიალექტიკური მატერიალიზმი არა თუ მეტაფიზიკა არ არის, არამედ ის გვეკლინება როგორც მეტაფიზიკის გადაწყვეტი უარყოფა. არ არსებობს საფუძველი მეტაფიზიკური ეწოდოს ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთობის საკითხს, როგორც ამას აკეთებს ზოგიერთი იდეალისტი, განსაკუთრებით კი — თანამედროვე პოზიტივისტები. ეს საკითხი შეიძლება გაგებულ იქნეს მეტაფიზიკურადაც (პლატონი და სხვა) და არამეტაფიზიკურადაც. ლოგიკური პოზიტივიზმი იმდენად (და უკანონოდ) აფართოებს მეტაფიზიკის ცნებას, რომ მეტაფიზიკის უკუგდება ფილოსოფიაზე ხელის აღებას ნიშნავს.

ემპირიზმი და რაციონალიზმი

ლენინის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მხარეს შეადგენს დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის განვითარება. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ლენინი დიალექტიკური მატერიალიზმის გნოსეოლოგიას ავითარებდა იმდროინდელი მეცნიერების გათვალისწინებით და, მაშასადამე, მის მიერ წარმოადგენილი შემეცნების თეორია ფაქტიურად, ნამდვილად არსებული მეცნიერული ცოდნის თეორიაა. ფილოსოფია ლენინისათვის, ისევე როგორც მარქსისა და ენგელსისათვის, არ არის მეცნიერებათა მეცნიერება, ისეთი, რომელიც აპრიორულად აღმოჩენილ კანონებს მეცნიერებებს უკარნახებდა და ამ გზით მათ ცოდნის მოდელს დაუდგენდა.

გნოსეოლოგიის ძირითადი კითხვების გადაწყვეტა არსებითად არის დამოკიდებული იმის გარკვევაზე, თუ როგორია ემპირიული შე-

შეცნებისა და რაციონალური შემეცნების ურთიერთობა, ან, უფრო ზუსტად — შემეცნებაში ემპირიული და რაციონალური მომენტების ურთიერთობა.

მარქსამდელი ფილოსოფია მისთვის დამახასიათებელ ცალმხრივობებს ვერც ამ საკითხის გაგებაში ასცდა, რამაც დასაბამი მისცა რაციონალიზმისა და ემპირიზმის მრავალსაუკუნოვან დავას.

რაციონალიზმი ისეთი გნოსეოლოგიური თეორიაა, რომელიც ცოდნის ერთადერთ წყაროდ აღიარებს გონებას, აზროვნებას. რაციონალიზმი გრძნობად ცდას საერთოდ არ თვლის შემეცნებად, უფრო მეტიც. ის მას შეცდომის წყაროდ განიხილავს. ასეთი „სუფთა“ რაციონალიზმი რაციონალისტების მიერ უმრავლეს შემთხვევაში გაზიარებული არ ყოფილა. სპინოზა, ლაიბნიცი და სხვა გონების გვერდით გრძნობად ცდასაც მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, მაგრამ ეს რაციონალიზმისათვის სპეციფიკური არ არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მის დეფინიციურ ნიშნებს არ მიეკუთვნება და რაციონალისტს არათანმიმდევრულობას მოწმობს. რაციონალიზმისათვის არსებითია იმის მტკიცება, რომ ცოდნის ერთადერთ წყაროს წარმოადგენს აზროვნება, რომელიც თავისი შინაარსით სრულიადაც არ არის დამოკიდებული შეგრძნებებზე, აღქმებზე.

უარყოფს რა ცდას, როგორც ცოდნის წყაროს, რაციონალიზმი გონების შინაარსად თანდაყოლილ იდეებს აცხადებს და მათი მოაზრებით ჭეშმარიტი ცოდნის სისტემის შექმნას ცდილობს. ამას ყველაზე ნათლად დეკარტის ფილოსოფიაში ვხედავთ. დეკარტი, როგორც ტიპიური რაციონალისტი, ისეთ ურყევ ჭეშმარიტებას ეძებს, რომელიც ცოდნის დასაბამი იქნება და, რა თქმა უნდა, ცდას არ საჭიროებს. დეკარტს ასეთ პრინციპად ეგულება *cogito ergo sum* — ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ. დეკარტი ფიქრობდა, რომ ეს არის აბსოლუტურად უეჭველი ჭეშმარიტება, რადგანაც მასში დაეკვება ისევ აზროვნებაა, ე. ი. აზროვნების არსებობა მაინც უეჭველად რჩება.

საკითხის ამგვარად დაყენება ნიშანდობლივია რაციონალიზმისათვის. პირველ საქმედ პრინციპების დადგენა იგულისხმება, ხოლო შემდეგ ნაბიჯად მისგან დანარჩენი ცოდნის გამოყვანა ივარაუდება. მთელი ეს ამოცანა გაგებულია, როგორც ცოდნის დაფუძნების ამოცანა.

მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები წინააღმდეგი იყვნენ საკითხის ამგვარად დაყენებისა. ისინი პრინციპებს უყურებდნენ, როგორც კვლევა-ძიების შედეგს და არ მიაჩნდათ ისინი მის გამოსავლად. ფ. ენგელსი წერდა: „პრინციპები კვლევა-ძიების გამოსავალ პუნქტს ი ან წარმოადგენენ, არამედ მის საბოლოო შედეგს; ისინი ბუნებისა

და აღამიანთა ისტორიასზე კი არ გამოიყენება, არამედ ხდება მათგან მათი აბსტრაქცია; ბუნება და აღამიანთა სამეფო პრინციპების მიხედვით კი არ მიიძარება, არამედ პრინციპი მხოლოდ იმდენად სწორი, რამდენადც ბუნებასა და ისტორიას შეესაბამებიან²⁸.

ვ. ლენინი პირდაპირ ავითარებს დიალექტიკური მატერიალიზმის ამ ძირითად იდეას, როდესაც აკრიტიკებს მინაილოვსკის და სხვ. მსჯელობებს საერთოდ პროგრესისა თუ საერთოდ საზოგადოების შესახებ. ლენინი აქ იმას გულისხმობს, რომ ფაქტიური სინამდვილის ცოდნა ზოგადი ან უზოგადესი მსჯელობებიდან კი არ გამოიყვანება, არამედ, პირიქით, ზოგადთან ფაქტების შესწავლით მივიღივართ.

აბსოლუტურად ჭეშმარიტი პირველი პრინციპის დადგენაც დამისგან სინამდვილის ცოდნის გამოყვანის მცდელობაც რაციონალიზმში, როგორც ცნობილია, აწყდება გადაულახავ სიძნელეებს და ადასტურებს პრობლემის დასმის უკანონობას. ეს კარგად ჩანს დეკარტის მაგალითზეც. დეკარტს cogito არ ესმოდა, როგორც ინტუიცია. ის მისთვის ისეთი დებულება იყო, რომლის უარყოფაც მას ლოგიკურად შეუძლებელი წინააღმდეგობრივი ეგონა. cogito ergo sum სხვას არაფერს შეიძლება ნიშნავდეს, თუ არა იმას, რომ აზროვნება არსებობს. „ვარსებობ“ შეეხება აზროვნებას, მე-ს, როგორც აზროვნებას. მაგრამ აზროვნების არსებობა, თუნდაც ის მოცემულ მომენტში უეჭველი იყოს, არ გამოდგება იმის მტკიცების საფუძვლად, რომ ის აუცილებლად არსებობს. მისი არარსებობა არავითარ ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს. კიდევაც რომ დავუშვათ, რომ cogito-ს პრინციპი უეჭველი დებულებაა, ხოლო მისი უარყოფა წინააღმდეგობას წარმოადგენს, რის გამოყვანას შეეძლებდით მისგან? ამ პრინციპიდან რაიმე მისგან განსხვავებულის გამოყვანა სრულიად შეუძლებელია. მსჯელობაში „აზროვნება არსებობს“ აზროვნების არსებობაზე მეტი არაფერი იგულისხმება და ამიტომ ეს „მეტი“ მისგან ლოგიკურად ვერც გამოიყვანება. თუ ასეთი რაიმეს გამოძინარეობა შესაძლებელია, მაშინ აზროვნებას მიეწერება არა მარტო არსებობა, არამედ სხვა ნიშნებიც. ეს კი დეკარტის cogito-ს არ შეიძლება ეთანხმებოდეს — ის, რასაც ეს პრინციპი აღგენს, აზროვნების არსებობაა მხოლოდ.

რაციონალიზმის ძირითადი შეცდომა მდგომარეობს იმის გულგებაში, თითქოს სინამდვილის შემეცნება აპრიორულად, ცდისაგან დამოუკიდებლად, დელუქციური გზით შეიძლებოდეს. რაციონალიზმი ლოგიკისაგან იმაზე მეტს მოითხოვს, ვიდრე მას ევალება და შეუძ-

²⁸ ფ. ენ გელ ს ი, ანტი-ლიურნგი, 1952, გვ. 43.

ლია მოგვეცეს. ლოგიკა, მსოლოდ ლოგიკა, ვერაფერს გვეტყვის სინამდვილის შესახებ, ამას მას არც უნდა ვეკითხებოდეთ. ლოგიკის პრეტენზიების გაფართოება და იმგვარად წარმოდგენა, თითქოს ის უფლებამოსილია სინამდვილის ცოდნას აღგენდეს, არის ლოგიციზმი. რაციონალიზმი არის ლოგიციკტური მოძღვრება, რომელიც სინამდვილის შესახებ ცოდნას აპრიორულად, დედუქციის გზით მოპოვებულად გულისხმობს და ამავე დროს ამ ცოდნის სინამდვილესთან შეთანხმებულობის ასახანელად უაზრო ჰიპოთეზს მიმართავს. ეს არის ე. წ. წინასწარ დადგენილი (პრესტაბილური) ჰარმონია, რომელიც თითქოს არსებობს აზროვნებასა და ობიექტურ ქვეყნიერებას შორის. პრობლემა ცოდნისა და საგნის თანხმობისა, იმისა, რომ ცოდნა საგანს ასახავს, რაციონალიზმში გადაწყვეტილია რაღაც წინასწარ ჰარმონიაზე მითითებით, რომელიც კაცმა არ იცის ვინ დაადგინა და როდის. სწორედ იქ, სადაც ფილოსოფიას მოეთხოვება ზუსტი და ნათელი პასუხი, რაციონალიზმი გეტავაზობს ბნელ და გაუგებარ ღოგმას.

რაციონალიზმის საპირისპირო გნოსეოლოგიურ ხაზს ემპირიზმი წარმოადგენს. ემპირიზმი ისეთი ფილოსოფიური მიმართულებაა, რომელიც შემეცნების ერთადერთ წყაროდ თვლის ჩვენს შეგრძნებებს, აღქმებს, ე. ი. ცდას და ამტკიცებს, რომ არაფერი არ არის გონებაში (აზროვნებაში), რაც ცდიდან არ იყოს წარმომდგარი. ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს ემპირისტები გონების როლს უარყოფდნენ და მთელი ცოდნა უბრალოდ დანახულზე ან გაგონილზე დაჰყავდეთ. გონების როლს ემპირისტები აღიარებენ, მაგრამ მას სავსებით უქვემდებარებენ ცდას.

ემპირიზმი ანტიმეტაფიზიკური მიმართულებაა. ეს გასაგებიცაა. თეორია, რომელიც ცოდნის ერთადერთ წყაროდ ცდას აღიარებს, ზეგრძნობადი აბსოლუტური არსის შემეცნებასაცა და არსებობასაც შეუძლებლად ჩათვლის. ემპირიზმისათვის გრძნობადი ქვეყნიერება ერთადერთი სინამდვილეა, ხოლო მისი შემეცნების ლოგიკატური გზა მიუღებელი.

ემპირიზმი რთული და მრავალფეროვანი მოვლენაა. ის მატერიალისტურიც შეიძლება იყოს და იდეალისტურიც, იმის მიხედვით, თუ როგორ ესმით ცდის შინაარსი. მატერიალისტური ემპირიზმისათვის ცდის შინაარსი ობიექტურია, ე. ი. დამოკიდებული არ არის ადამიანის ნებაზე და ობიექტური ფითარების ასახვას წარმოადგენს; ე. ი. ცდა მეორადია, განსაზღვრული. იდეალისტური ემპირიზმი, პირიქით ცდას მიიჩნევს შემეცნების საგნად, რომელიც დამოკიდებულია სუბიექტზე, შემეცნებაზე. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის სხვადასხვა-

ნარი გადაწყვეტა განაპირობებს ცდის ცნების საპირისპირო გაგებას. მატერიალისტური ემპირიზმისა და იდეალისტური ემპირიზმის მიერ. ლენინი წერს, რომ „სუბიექტურ იდეალისტსაც და მატერიალისტსაც შუქძლიათ ჩვენი ცოდნის წყაროდ შეგარძნებანი ცნონ“, მაგრამ იქვე მიუთითებს, რომ „შეიძლება შეგარძნებიდან გამოვიდეთ და სუბიექტივიზმის ხაზით სოლიფისმისაკენ წავიდეთ („სხეულები შეგარძნებათა კომპლექსები ანუ კომპინაციებია“), და შეიძლება წავიდეთ ობიექტივიზმის ხაზით, რომელსაც მატერიალიზმისაკენ მივყავართ (შეგარძნებანი სხეულთა გარეგანი სამყაროს ასახვანია)“²⁹.

ჩვენ ცალ-ცალკე განვიხილავთ მატერიალისტური ემპირიზმისა და იდეალისტური ემპირიზმის ფუძემდებელ დებულებებს, შემდეგ კი დაეხსნათებთ დიალექტიკური მატერიალიზმის დამოკიდებულებას ემპირიზმისადმი საერთოდ. ცხადია, ეს საკითხიც ჩვენ აქ პირველ რიგში გვიანტერესებს ლენინის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისების თვალთახედვით.

ემპირიზმს ხანგრძლივი ისტორია აქვს. აბალ დროში მის კლასიკურ წარმომადგენლად შეიძლება ჩაითვალოს ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯ. ლოკი, რომელზედაც ლენინი ლაპარაკობს, როგორც ისეთ ფილოსოფოსზე, რომლისგანაც გამოვიდნენ დიდროც და ბერკლიც.

შემეცნების თეორიის ძირითადი პრინციპი, რომელსაც ლოკი ასაბუთებს, ემპირიზმის პრინციპია: შემეცნების ერთადერთი წყარო არის ცდა. ცოდნა შეიძლება იყოს მხოლოდ შეძენილი და არა თანდაყოლილი. ადამიანის ცნობიერება ანუ სული (mind) წარმოადგენს თეთრ ქალაქს, რომელზედაც დასაწყისში არავითარი ნიშანი და იდეა არ არის აღბეჭდილი. იდეებს სული ღებულობს ცდისაგან. „ცდას ემყარება მთელი ჩვენი ცოდნა, მისგან წარმოსდგება იგი საბოლოოდ“³⁰.

იდეების წყარო არის ცდა, გარეგანი ცდა, რამდენადაც იდეებს ვღებულობთ გარეშე საგნებზე დაკვირვების, ე. ი. შეგარძნების გზით, და შინაგანი ცდა, რამდენადაც იდეები წარმოსდგებიან სულის შინაგან მოქმედებაზე დაკვირვების, ე. ი. რეფლექსიის გზით. შეგარძნებასა და რეფლექსიას ლოკი უწოდებს „ცოდნის ორ წყაროს, საიდანაც წარმოსდგება ყველა იდეა, რომელიც ჩვენ გვაქვს ან ბუნებრივად შეიძლება გვექონდეს“.

²⁹ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 150.

³⁰ Локк, Избранные философские произведения, т. 1, стр. 128.

შეგრძნების გზით ჩვენ გვეძლევა ყვითლის, ცხელის, ტუბილის და სხვ. იდეები, რომლებსაც გრძნობად თვისებებს ვუწოდებთ. რეფლექსის გზით ჩვენ ვღებულობთ აღქმის, აზროვნების, ნებისყოფის და ა. შ. იდეებს. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს „შინაგან გრძნობათან“, ე. ი. გონების დაკვირვებასთან თავის საკუთარ თავზე.

შემეცნების „ორი წყაროს“ აღიარებაში ლოკის მრავალი ინტერპრეტატორი და კრიტიკოსი მის არათანმიმდევრულობას ხედავს და სენსუალიზმის ფარგლებში მას შეუძლებლად მიიჩნევს. ლაიბნიცი, რომელიც ლოკისაგან პრინციპულად განსხვავებულ თვალსაზრისს იცავს, რეფლექსის ლოკისეულ ცნებას იმგვარად განმარტავს, რომ რეფლექსიის იდეები ცდისაგან არ არიან წარმოშობილი³¹. ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, იდეების წყაროს სენსუალისტური გაგება სათანადოდ დამატებას საჭიროებს, რაც სენსუალიზმის პრინციპის უკმარობაზე მიუთითებს.

ლოკი რომ იდეების ორი წყაროს შესახებ ლაპარაკობს, ეს ჯერ კიდევ არ ჩაითვლება ხელისშემშლელ გარემოებად იმისათვის, რომ ცდის პრინციპი თავის უფლებებში რჩებოდეს და ფაქტიურად შემეცნების ერთ წყაროსთან გვექონდეს საქმე. მართლაც, შეგრძნებაცა და რეფლექსიაც ლოკის მიერ ცდად არის წარმოდგენილი, ერთი როგორც გარეგანი ცდა, ხოლო მეორე — როგორც შინაგანი. ამასთან, მეორე გაგებულაია, როგორც პირველით განსაზღვრული და მასზე დამოკიდებული. ასე რომ ამოცანად დასაბუთაია ჩვენება იდეების წარმოშობის ერთი გზისა, სადაც შეგრძნება და რეფლექსია დროულადაც და შინაარსობლივადაც ორ საფეხურს ჰქმნიან იდეების წარმოებაში. მთავარი ის არის, თუ როგორ არის გადაჭრილი ეს ამოცანა, სინამდვილეში არის თუ არა ნაჩვენები გენეტური კავშირი შინაგან და გარეგან ცდას შორის. სხვანაირად ეს საკითხი ასეც შეიძლებოდა ჩამოგვეყალიბებინა: თუ რეფლექსიის გზით ჩვენ ვღებულობთ ისეთ იდეებს, რომლებიც დამოუკიდებელია შეგრძნებისაგან, მაშინ უდავოა, რომ დაშვება რეფლექსიისა, როგორც ცოდნის წყაროსი, რაღაც სხვა წინამძღვრებს ითვალისწინებს, ვიდრე სენსუალიზმის ცნობილი პრინციპია: შეგრძნებისაგან დამოუკიდებლად რეფლექსიის გზით იდეების მიღება ცოდნის წყაროს წინამდვილ გაორებას შექმნიდა და გონებაში ისეთი იდეების არსებობას დაადასტურებდა, რომელიც აღრე გრძნობებში არ ყოფილა მოცემული. ეს ვითარება ან იმის მაუწყებელი იქნებოდა, რომ

³¹ Лейбниц, Новые опыты о человеческом разуме, 1936, стр. 101.

ლოკი არ იფარგლება სენსუალიზმის ძირითადი მოთხოვნით, და ან იმისა, რომ მას გამოსავლად იღებს, მაგრამ ბოლომდე ვერ ანხორციელებს.

ლოკის აზრით, შეგრძნებათა გზით ჩვენ გვეძლევა მარტივი იდეები, რომლებიც მთელი ჩვენი ცოდნის საფუძველია. ეს არის საგანთა თვისებების აღქმა. მაგრამ თვით აღქმა, როგორც ცნობიერების მოღვაწეობა, რეფლექსიის ობიექტია, ხოლო ამ გზით მიღებული იდეა — რეფლექსიის იდეა. აქედან ჩანს, რომ რეფლექსიის იდეები მეორეულია შეგრძნებების იდეებთან შედარებით და მათგან არიან პირობადებული: აღქმის გარეშე არც აღქმის იდეა გვექნებოდა. იგივე შეიძლება ითქვას აზროვნების შესახებაც. აზროვნების იდეები აზროვნებაზე რეფლექსიის გზით იბადება, გონება კი არ აზროვნებს მანამდე, სანამ მას გრძნობები იდეებით არ მოამარაგებენ. ეს იდეებია, რომელთა განაზრებაზე რეფლექსია გონებას აზროვნების იდეებს აწვდის. ერთი სიტყვით, რეფლექსიის იდეები ემყარებიან შეგრძნებათა იდეებს, ამ უკანასკნელზე გონების ოპერაციის შედეგს წარმოადგენენ. ამ პრინციპის თანმიმდევრული გატარება, როგორც ითქვა, რეფლექსიის ისეთი იდეების შექმნაძლებლობას გამოიციხავს, რომლებიც შეგრძნებათა იდეებზე არ იქნებოდნენ დამყარებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში რეფლექსია იდეათა თვითმყოფი, გრძნობებისაგან დამოუკიდებელი წყარო იქნებოდა და ცდის ერთიანობა შეუძლებელი გახდებოდა. ეს პირობა კი ლოკის მიერ ყოველთვის დამყარებული იყო არ არის, ე. ი. მის მიერ რეფლექსიის ისეთი იდეებიც არის აღიარებული, რომლებიც შეგრძნებათა იდეებს არ ემყარებიან და არც საჭიროებენ.

მაგრამ ლოკისეული სენსუალიზმის ეს სიძნელე იმის საბუთად არ გამოდგება, რომ ე. წ. რეფლექსიის იდეები საერთოდ ემპირიზმთან შეუთავსებლად ჩავთვალოთ და რაციონალიზმის გამართლების ნიშნად ვიგულოთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ მოგვახდებოდა აზროვნება ცოდნის დამოუკიდებელ წყაროდ გველიარებინა. ეს რაციონალიზმში გასაგებია, და გასაგებია სახელდობრ იმიტომ, რომ ის აზროვნების თვითმყოფ (დეკარტთან და ლაიბნიცთან — თანდაყოლილ) შინაარსზე მიუთითებს და, მათთანადავე, ამ მზრივ ცდის დაბმარებას არ ნოითხოვს. ამ დაშვების გარეშე რეფლექსიის იდეების დამოუკიდებელ მნიშვნელობაზე ლაპარაკი სრულიად უსაფუძვლოა. ასე, რომ, მატერიალიზმისათვის ლოკის სენსუალიზმის სიძნელის დაძლევა გულისხმობდა შეგრძნებისა და აზროვნების კავშირის ისეთ გააზრებას, რომელიც მეორეს პირველზე არც დაიყვანდა და არც მისგან დამოუკიდებელ,

თვითაყოფ წყაროდ წარმოგვიდგენდა. მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება ბოდა ემპირიზმის შემდგომი განვითარება და მოქაშვე რაციონალიზმთან შედარებით მისი უპირატესობის დადასტურება.

ემპირიზმის ერთ-ერთ საჭირობო პრობლემას ზოგადისა და ერთეულის ურთიერთობის პრობლემა წარმოადგენს. ტრადიციული ემპირიზმისათვის დამახასიათებელია ზოგადის არსებობის უარყოფა. ჩვენ შევიმეცნებთ იმას, რაც ცლაში გვეძლევა. ცლაში კი ყოველთვის მხოლოდ ერთეული გვაქვს მოცემული. მაშასადამე, დაასკვნიან მისი წარმომადგენლები, ჩვენი შემეცნება არის ერთეულის შემეცნება და არა ზოგადისა. მაგრამ ზოგადი ცოდნის ფაქტი ლოკს აიძულებს იმგვარად შეარბილოს ეს პრინციპი, რომ აღასტურებს ზოგადის არსებობას გონებაში. მის მიხედვით, ზოგადი არსებობს არა სინამდვილეში, არამედ შექმნილია გონების მიერ. როდესაც ჩვენ მრავალ საგანს ჩამოვაცილებთ განმასხვავებელ ნიშნებს და ერთ იდეაში გავერთიანებთ მათთვის საერთოს, ვღებულობთ ზოგად იდეას, რომლითაც მრავალი საგანი არის წარმოდგენილი. მაგ; „ადამიანის“ ზოგად იდეასთან მივდივართ „პეტრეს“, „პავლეს“, „ანას“ და ა. შ. ინდივიდუალური ნიშნების გამორიცხვისა და მათი მსგავსი ნიშნების შენარჩუნების გზით.

გასაგებია, რომ საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა გადაულახავი სიძნელის წინაშე დგება. ზოგადი თუ სინამდვილეში არ არსებობს და ის მხოლოდ გონების შემოქმედებას წარმოადგენს, მაშინ შეუძლებელი ზღბა იმის მტკიცება, რომ ჩვენი ცოდნა სინამდვილეს შეესაბამება, მით უმეტეს — ასახავს. ზოგადის კონცეფტუალისტური გაგება არ ეგუება მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის ძირითად პრინციპს და ამიტომ ვერ თავსდება მატერიალისტური ემპირიზმის ფარგლებში. მატერიალისტი ემპირისტები, რომელთათვისაც უცხო იყო შემეცნების დიალექტიკური თეორია, განუწყვეტლივ აწყდებოდნენ ალტერნატივას: ან სინამდვილეშიც უნდა ეცნოთ ზოგადის არსებობა, ან ეჭვის ქვეშ დაეყენებინათ ცოდნისა და სინამდვილის თანხმობის შესაძლებლობა. მეორეზე უარის თქმა მატერიალიზმისაგან განდგომა ნიშნავდა, პირველის გაზიარება კი შეუძლებლად მიაჩნდათ ემპირიზმის გამოსავალი დებულების გამო. იმის შიშით, რომ სინამდვილეში ზოგადის დაშვება გრძნობადი ქვეყნიერებისათვის მიღმური სამყაროს აღიარებამდე მიიყვანდათ, ეს ფილოსოფოსები ასეთი ზოგადის არსებობას უარყოფდნენ და ასახვის მატერიალისტურ თეორიას აშკარად დალატობდნენ.

სინამდვილეში ზოგადის უარყოფას გარღუვალად მივყავართ ობიექტური აუცილებლობის, კანონების არსებობაში დაქვევბამდე, ხოლო გარკვეულ კონტექსტში — მის უარყოფამდეც კი. მართლაც, სა-

განთა კანონი მათი კავშირის ზოგადობის ფორმაა, რეალური ზოგადი კანონის ბუნებისაა და ამიტომ მათი შტკიცება-უარყოფა განუყრელია ერთმანეთისაგან. ლოკი, რაკი ის ზოგადს გონების მიერ შექმნილად თვლს, თანმიმდევრულია, როდესაც საგანთა შესახებ ცოდნის აუცილებლობას არ აღიარებს და მას პრინციპულად უპირისპირებს ცოდნას, რომელსაც შემდეგ ანალიზური უწოდეს. მისი აზრით, დებულება „ყველა ოქრო ცეცხლგამძლეა“ მოკლებულია სიცხადეს, რაც დამახასიათებელია ისეთი წინადადებისათვის, როგორიცაა „სამკუთხედის სამი კუთხე უდრის 2 სწორს“. პირველ შემთხვევაში ჩვენ იძულებული ვართ მივმართოთ ცდას, რომელიც აუცილებელ კავშირს ვერ დაგვიდასტურებს. ცდაში მხოლოდ ერთეული გვეძლევა. ამიტომ ცდისეული ცოდნა არ არის ცოდნა ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით. ეს, როგორც ლოკი ამბობს, არის „მხოლოდ აღბათობა და არა ცოდნა“.

იდეალისტურ ემპირიზმს მატერიალისტურისაგან განსხვავებულად ესმის ცდის ცნება. ცდა მისთვისაც შემეცნების ერთადერთი წყაროა, მაგრამ შეგრძნებები, აღქმები გაიგივებულია სინამდვილესთან. საგნის აღქმა და აღქმის საგანი მისთვის ერთმანეთს ემთხვევა.

ამის დასაბუთებას იდეალისტი ემპირისტი ჯ. ბერკლი შემდეგნაირად ცდილობს. ადამიანის ცოდნის ობიექტია იდეები ანუ ის, რაც მას მოცემული აქვს გრძნობად ცდაში: ფერი, გემოს, ბგერის აღქმები და ა. შ. ამა თუ იმ იდეათა ერთობლიობა შეადგენს ერთ საგანს. მაგ; გარკვეული ფერი, გემო, ფიგურა და კონსტიტუცია ერთად მოცემული აღინიშნება სახელით „ვამლი“. მაგრამ ცოდნის ობიექტების გარდა არსებობს სული, რომელიც მათ აღიქვამს. იდეა და სული სრულიად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან. იდეის არსებობა მდგომარეობს იმაში, რომ ის აღიქმება (The existence of an idea consist in being perceived). გრძნობადი საგნის არსებობა ნიშნავს მის არსებობას ატულში, რომელიც მას აღიქვამს. როდესაც მე ვამბობ „მაგიდა, რომელზედაც მე ვწერ, არსებობს“, — ეს ნიშნავს, რომ მე ვხედავ და ვხეხუბი მას. მე რომ ჩემი კაბინეტის გარეთ ვყოფილიყავი, მაინც ვიტყოდი, რომ მაგიდა არსებობს, და ამით იმას ვიგულისხმებდი, რომ თუ ჩემს კაბინეტში ვიქნებოდი, მე შემეძლებოდა მისი აღქმა, ან მას სხვა რომელიმე სული აღიქვამს. საგნის არსებობას აღქმის გარეშე ბერკლი აბსოლუტურ არსებობას უწოდებს და მას კატეგორიულად უარყოფს. საგანთა არსებობა არის აღქმა და შეუძლებელია ისინი სულთა გარეშე არსებობდნენ. აღქმისაგან განსხვავებული არსებობის დამწევა შეიცავს აშკარა წინააღმდეგობას, ვინაიდან სახლები, მთები, მდინარეები

და ა. შ. სხვა არაფერია, თუ არა საგნები, რომლებსაც ჩვენ აღვიქვამთ, ხოლო ჩვენ სხვას არაფერს აღვიქვამთ, გარდა საკუთარი იდეებისა ან შეგრძნებებისა. გრძნობადი საგნის არსებობის განსხვავება მისი აღქმისაგან, ბერკლის აზრით, წარმოდგენს უკანონო აბსტრაქციას. შეუძლებელია ფერის, სიტბოს... გამოყოფა, გამოცალკევება აღქმისაგან. იდეები არ არსებობენ სულის გარეშე, მაგრამ იქნებ მათგან დამოუკიდებლად არიან მათი მსგავსი საგნები, რომელთაც ისინი ასახავენ? მე ვპასუხობო, წერს ბერკლი, რომ იდეა შეიძლება იყოს მსგავსი მხოლოდ იდეისა, ფერი ან ფიგურა არ შეიძლება სხვა რაიმეს ჰგავდეს, თუ არა ფერს ან ფიგურას. გარდა ამისა, ბერკლი კითხულობს: ეს ნაგულისხმევი ორიგინალები ან გარეგანი საგნები, რომლებსაც იდეები ასახავენ, თვითონ აღქმადია თუ არა? თუ კი, — მაშინ ისინი იდეებია. თუ არა, მაშინ დაე თვითეულმა თვითონ გადაწყვიტოს, აქვს თუ არა აზრი მტკიცებას, რომ ფერი ჰგავს რაღაც უნილავს, სიმაგრე ან სირბილე — რაღაც შეუხებელს და ა. შ. თვითონ შეგრძნებათა და მათი კავშირებისა და ცვალებადობის მიზეზი არის სულიერი სუბსტანცია ანუ ღმერთი.

ზოგადისა და ერთეულის ურთიერთობის გაგებაში ბერკლი ნომინალისტურ პოზიციას იცავს. ზოგადი არ არსებობს არც სინამდვილეში და არც გონებაში. არ არსებობს სამკუთხედი, რომელიც არ არის არც სწორკუთხა, არც მახვილკუთხა და ა. შ. არამედ იქნებოდა სამკუთხედი ზოგადად. ამასთან, ბერკლი უარყოფს არა ზოგადს საერთოდ, არამედ, როგორც ის ამბობს, „აბსტრაქტულ ზოგად იდეებს“. ესა თუ ის იდეა, რომელიც თავისთავად კერძოა, ზოგადად ხდება, როცა ის განიხილება, როგორც წარმომადგენელი იმავე გვარის სხვა კერძო იდეებისა. სიტყვა ზოგადია იმ აზრით, რომ ის არის ნიშანი, აღმნიშვნელი მსგავსი კერძო საგნებისა.

რაც შეეხება საგანთა აუცილებელ კავშირსა და მისი შემეცნების შესაძლებლობას, ეს საკითხი ბერკლის საგანგებოდ არ გამოუკვლევიან. მიზეზობრივი კავშირების შემოქმედს ის ღმერთში ხედავს. მისი აზრით, საგანთა მიზეზობრივი დამოკიდებულება თვითონ საგნებით არ არის განსაზღვრული. იდეა არ შეიძლება იყოს იდეის მიზეზი. იდეები, შეგრძნებები ან აღქმული საგნები არ არიან აქტიური, მათში არაა არავითარი ძალა. რაც ჩვენ გვაქვს მოცემული აღქმების სახით, ესაა იდეათა მუდმივი მიმდევრობა. ძალა ან მიზეზობრიობა ახასიათებს არა ბუნებას, არამედ სულს.

იდეალისტური ემპირიზმი ჰიუმს სკეპტიციზმამდე მიჰყავს და აგნოსტიციზმის სისტემას აყალიბებს.

ჰიუმის მიხედვით, ცნობიერების შინაარსს შეადგენს იდეები და შთაბეჭდილებები. იდეები შთაბეჭდილებათა ასლებს წარმოადგენენ. შთაბეჭდილებას ჰიუმს უწოდებს იმ პირველად გრძნობად მონაცემებს, რომელიც არის ცოდნის ერთადერთი წყარო. გონებას არა აქვს თავისი საკუთარი, ცდისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი. მისი შემოქმედება მდგომარეობს იმ მასალის შეერთება-განცალკევებაში, რომელიც გრძნობებით გვეძლევა.

შეგენების დროს გონებას საქმე აქვს ან იდეათა მიმართებებთან ან ფაქტებთან. ცოდნა, რომელიც იდეათა მიმართებას შეეხება, ანალიზურია. ასეთი მსჯელობა მხოლოდ აზრის შემოქმედების პროდუქტია და ცდას არ საჭიროებს. ამგვარია მათემატიკური მსჯელობები. ბუნებაში არცერთი წრე ან სამკუთხედი რომ არ არსებობდეს, ევკლიდეს მიერ დამტკიცებული ჰეშმარიტებები მაინც ცხადი იქნებოდა.

სხვა ხასიათისაა ფაქტების ცოდნა. საპირისპირო ყოველი ფაქტისა ყოველთვის შესაძლებელია, რადგანაც ის ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს. მაგ. მსჯელობა „მზე იხვალ არ ამოვა“ არ არის ლოგიკურად შეუძლებელი და, მამასადამე, მისი მცდარობა ლოგიკურად ვერ დამტკიცდება. ფაქტების შესახებ მსჯელობის ჰეშმარიტება — სიმცდარის საკითხი ცდისაგან დამოუკიდებლად არ გადაწყდება.

ფაქტების ცოდნისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მიზეზობრიობის შეშეგენებას. კაუზალური ხასიათის დასკვნაა, რაც საშუალებას გვაძლევს გავცილდეთ გრძნობათა მოწმობას და ვიმსჯელოთ ისეთ რაიმეზეც. რაც უშუალოდ არა გვაქვს მოცემული.

მიზეზობრივი მიმართების ცოდნა არ მოიპოვება აპრიორული გზით. ასეთი ცოდნა მხოლოდ ცდის შედეგი შეიძლება იყოს. აპრიორული არგუმენტებით ვერც იმას აღმოვაჩინოთ, რომ თოფის წამალი ფეთქდება და ვერც იმას, რომ მადანიტი იზიდავს.

მაგრამ რას გვაძლევს ცდა ისეთს, რის საფუძველზეც ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ მიზეზობრიობის შესახებ? მიზეზის ცნება მოქმედებასთან მიზეზის აუცილებელ კავშირს გულისხმობს. მოვლენათა აუცილებელი კავშირის იდეა იქიდან წარმოსდგება, რომ ჩვენ ამ მოვლენებს ხშირად ვხედავთ ერთად. ერთი მაგალითი ამ იდეას არ გამოიწვევდა. მაგრამ ერთ მაგალითსა და მრავალ მაგალითს შორის განსხვავება არ არის, თუ იგულისხმება, რომ ისინი მსგავსია — მრავალი უფრო მეტად არ ადასტურებს აუცილებლობას, ვიდრე ერთი.

ერთადერთი რაც მათ (ერთსა და მრავალს) განასხვავებს, ის არის, რომ მსგავსი მაგალითების გამოვლენის შემდეგ ჩვენი გონება ერთი მოვლენის გამოჩენისას ჩვეულებით ელოდება მეორეს, რომელიც მას თან ახლდა ხოლმე. აქედან რწმენა იმისა, რომ ეს მეორე მოვლენაც იქნება. ამრიგად, აუცილებლობა სხვა არაფერია, თუ არა ჩვეულება. თუ ორ მოვლენას მუდამ ერთად ვხვდებით, ჩვენ მათ კავშირს აუცილებელს ვუწოდებთ. სინამდვილეში ეს არის არა ობიექტური აუცილებლობა, არამედ ჩვენთვის დამაბაზისათებელი ასოციაცია.

მოვლენათა რეგულარული მიმდევრობა, თუნდაც ეს გამონაკლისი გარეშე იყოს შენიშნული წარსულში, არ გამოდგება იმ დასკვნის საფუძვლად, რომ ის ასეთივე იქნება მომავალშიც. ასეთი დასკვნა შესაძლებელი მაშინ იქნებოდა, თუ დავუშვებდით, რომ მომავალი მსგავსია წარსულის, ე. ი. ბუნების წესრიგი უცვლელია. თუ ეს წესრიგი შეიძლება შეიცვალოს, მაშინ ცდაზე დამყარებულ არავითარ დასკვნას არ შეუძლია გაამართლოს დასკვნა წარსული ხდომილებიდან მომავალი ხდომილების შესახებ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ცდაზე დამყარებული დასკვნა თვითონ არის შესაძლებელი, თუ დავუშვებთ წარსულის მომავალთან მსგავსებას. ამიტომ ამ მსგავსების დასამტკიცებლად ასეთი დასკვნა არ გამოდგება. ჰიუმი ნათლად აღნიშნავს ინდუქციური ლოგიკის იმ სიძნელეს, რომელიც შემდეგ, განსაკუთრებით კი მილის დროიდან, კიდევ უფრო მწვავე პრობლემად გახდა.

ასეთია „კლასიკური“ პერიოდის რაციონალიზმისა და ემპირიზმის ზოგიერთი ძირითადი ნიშანი. პრობლემები, რომლებიც მათ მიერ იქნა დასმული და თავისებურად გადაწყვეტილი, განსაკუთრებული ინტერესის საგანი იყო შემდეგდროინდელი გნოსეოლოგიისათვისაც.

ლენინის ფილოსოფიურ ნაშრომებში დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით არის გაშუქებული ეს პრობლემები. მათი ლენინური გაგება მით უფრო საინტერესოა, რომ კრიტიკულად არის გათვალისწინებული ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ის ევოლუცია, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ენგელსის შემდეგ.

უპირველეს ყოვლისა, ისმის კითხვა შემეცნების წყაროს შესახებ, რომელზედაც პასუხი ნათელი და პირდაპირი უნდა იყოს. ასეთ პასუხს იძლევა ლენინი, როდესაც ის წერს: „შემეცნების თეორიის პირველი წანამძღვარი უექველად იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი ცოდნის ერთადერთი წყარო — შეგრძნებანია“³². და შემდეგ: „მთელი ცოდნა ცდისა, შეგრძნებისა, აღქმებისაგან გამომდინარეობს“³³. როგორც

³² ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 150.

³³ იქვე, გვ. 152.

ვხედავთ, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია პირველ წანამძღვარად იმ შეხედულებას იღებს, რომ ჩვენი ცოდნის ერთადერთი წყარო შეგრძნებებია. ე. წ. „შინაგანი“ ცდის არსებობა ამ პრინციპს სიძნელეს არ უქმნის, ვინაიდან შინაგანი ცდა მთლიანად წარმოებული და დამოკიდებულია გარეგანი ცდისაგან.

ცოდნის ერთადერთ წყაროდ შეგრძნებების აღიარება არ მოასწავებს ტრადიციული ემპირიზმის გამართლებას, რადგანაც ეს ემპირიზმი არ დაიყვანება აღნიშნულ დებულებაზე. ჭერჭერობით მხოლოდ ის ირკვევა, რომ ემპირიზმის ერთ-ერთი პრინციპი (შეგრძნებების ჩათვლა ცოდნის ერთადერთ წყაროდ) ჭანსალი პრინციპია, რომელსაც იზიარებს დიალექტიკური მატერიალიზმის გნოსეოლოგია.

ლენინი, განმარტავს რა შემეცნების თეორიის ზემოთ ხსენებულ პირველ წანამძღვარს, იქვე ლაპარაკობს „მეორე მნიშვნელოვანი წანამძღვარის“ შესახებ, რომელიც შეეხება იმ ობიექტურ რეალობას, ადამიანს რომ აქვს მოცემული მის შეგრძნებებში. ამრიგად, ჩვენი ცოდნის ერთადერთი წყარო შეგრძნებებია, შეგრძნებათა წყარო კი ობიექტური რეალობაა, რომელსაც შეგრძნებები ასახავენ. ამ მეორე წინამძღვარის დადგენა ფარგლავს ემპირიზმის პრინციპს, როგორც მატერიალისტური ემპირიზმისას. თავისთავად ცხადია, რომ შემეცნების თეორიის ეს მეორე წანამძღვარი დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრინციპიც არის.

აქედან ჩანს, რომ შემეცნების დიალექტიკურ-მატერიალისტური თეორიისათვის არსებითად მიუღებელია რაციონალისტური შეხედულება ცოდნის წყაროს შესახებ. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ ამ თეორიას ტრადიციული ემპირიზმისაგან განსხვავებულად ესმის არა მართო აზროვნების როლი შემეცნებაში, არამედ თვითონ შეგრძნებების როლიც. მაგრამ ეს განსხვავება მას ოდნავადაც არ აახლოებს რაციონალიზმთან, რომელიც ლოგიკისტურ კონცეფციას წარმოადგენს. შეუძლებელია რაციონალიზმს უთავსდებოდეს თეორია, რომელიც ცოდნის ერთადერთ წყაროდ შეგრძნებებს აცხადებს და ამტკიცებს, რომ ეს შეგრძნებები ობიექტურ სინამდვილეს ასახავენ.

საკითხის ერთ მხარეს გვინდა საგანგებოდ მივავციოთ ყურადღება. როდესაც ვლაპარაკობთ შეგრძნებებზე, როგორც ცოდნის ერთადერთ წყაროზე, ამით მხოლოდ იმას კი არ ვგულისხმობთ, რომ შემეცნება ცდით იწყება, არამედ იმასაც, რომ მისი შინაარსის ერთადერთ წყაროს ეს ცდა წარმოადგენს. ამ ორი რაიმეს განსხვავება აუცილებელია. შეიძლება ვინმემ აღიაროს, რომ შემეცნება ცდით იწყება,

მაგრამ არ დაეთანხმოს, რომ ცოდნა არის მხოლოდ აპოსტერიორული, ე. ი. ცდიდან წარმომდგარი. ასეთი იყო, მაგალითად, კანტის შეხედულება. იგი წერდა: „უეჭველია, რომ მთელი ჩვენი შემეცნება ცდით იწყება; მართლაც, რით აღიძვრებოდა სამოქმედოდ შემეცნების უნარი, თუ არა იმ საგნებით, რომლებიც მოქმედებენ ჩვენს გრძნობებზე და ნაწილობრივ თვითონ აწარმოებენ წარმოდგენებს, ნაწილობრივ აღძრვენ ჩვენს განსჯას შეადაროს ისინი, დააკევიროს ან განაცალკევოს და ამრიგად უნეში მასალა გრძნობადი შთაბეჭდილებებისა გადაამუშაოს საგანთა შემეცნებად, რომელიც ცდით იწოდება? მაშასადამე, არავითარი შემეცნება არ უსწრებს დროში წინ ცდას, ის ყოველთვის იწყება ცდით³⁴.“ და შემდეგ: „თუმცა მთელი ჩვენი შემეცნება ცდით იწყება, აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, რომ ის მთლიანად ცდიდან წარმოსდგება“³⁵. ერთი შეხედვით, კანტი თავის თავს ეწინააღმდეგება, როდესაც ამტკიცებს: ჩვენი შენეცნება ცდით იწყება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის მთლიანად ცდიდან წარმოსდგებაო. სინამდვილეში კი, აქ არავითარი წინააღმდეგობა არ არის. შემეცნებას ცდით დაწყება და შემეცნებას ცდიდან მომდინარეობა ორი სხვადასხვა რამ არის. როდესაც კანტი ამბობს, მთელი ჩვენი ცოდნა ცდით იწყებაო, მას მხედველობაში აქვს როგორც აპოსტერიორული, ისე აპრიორული ცოდნა, ერთი სიტყვით, „მთელი ჩვენი ცოდნა“. აპოსტერიორული შემეცნების შემთხვევაში ეს გესაჯება, მაგრამ ზუსტად იგივე ითქმის აპრიორული შემეცნების მიმართაც — ესეც ცდით იწყება, ე. ი. გენეტურად, როგორც ის ეძლევა ინდივიდუალურ ცნობიერებას, ცდიზეული წარმოშობისაა. სხეული რომ განფენილია, ამის ცოდნა ინდივიდის მიერ გამოცდილებით შეიძინება, თუმცა ლოგიკურად ის ცდას წინ უსწრებს და მისგან არ წარმოსდგება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ერთია კითხვა იმის შესახებ, თუ რეალურად როგორ იმეცნებს ინდივიდი რაიმეს, და მეორეა იმის კითხვა, თუ როგორია ამ ცოდნის ლოგიკური სტრუქტურა. კანტს რომ ეთქვა, მთელი ჩვენი ცოდნა ცდით იწყება და ცდიდანვე წარმოსდგებაო, მაშინ ეს იქნებოდა ემპირიზმის პრინციპის გაზიარება. კანტი კი სხვანაირად ფიქრობს — ემპირიზმი მისთვის მიუღებელია, და მიუღებელია, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ რომ ის, კანტის აზრით, საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნის შესაძლებლობას ვერ განმარტავს. რა თქმა უნდა, ემპირიზმის შეზღუდულობის გამო კანტი რაციონალიზმის მხარეზე

³⁴ Э. Кант, Соч., т. 3, стр. 105.

³⁵ იქვე.

როდი დგება. მას არანაკლებ ნათლად ესმოდა რაციონალიზმის შეუსაბამობა და გრძნობადი ცდის გარეშე გონების მიერ ქვეყნიერების შემეცნება შეუძლებლად მიაჩნდა. მაგრამ ეს სხვა საკითხია. ის, რაც ჩვენ ახლა გვაინტერესებს, იმის ნათელყოფაა, რომ „მთელი ჩვენი ცოდნის ცდით დაწყება“ არ შეიცავს არაფერს სპეციფიკურ ემპირისტულს და ის გნოსეოლოგიაში რაიმე თავისებურ მიმართულებაზე არ მიუთითებს. კანტი შემეცნების ბუნებას არსებითად მაშინ ეხება, როდესაც ამბობს: თუმცა მთელი ჩვენი ცოდნა ცდით იწყება, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ის მთლიანად ცდიდან წარმოსდგებაო. კანტის მიხედვით, ცდის გარდა შემეცნება გულისხმობს ტრანსცენდენტალურ პირობებს და სხვ. და ა. შ.

კიდევ უფრო ნათლად ანსხვავებენ ერთმანეთისაგან შემეცნების ცდით დაწყებას და მის ცდაზე დამოკიდებულებას თანამედროვე პოზიტივიზმისტები. ისინი ამტკიცებენ, რომ მათემატიკისა და ლოგიკის დებულებები ცდაზე არ არიან დამოკიდებული, მაგრამ იქვე აღნიშნავენ, რომ ეს მათ თანდაყოლილობაზე არ მიუთითებს. მათემატიკას და ლოგიკას ისევე უნდა სწავლა, როგორც ქიმიასა და ისტორიას. მათემატიკური და ლოგიკური კეშმარტებები შეიძლება აღმოვაჩინოთ ინდუქციური გზით, მაგრამ რაკი ისინი გავიგეთ, ვბედავთ, რომ ისინი აუცილებელია და მათი კეშმარტება ცდაზე არ არის დამოკიდებული, ცდიდან არ წარმოსდგება. ეს უკანასკნელი საკითხი, მაშასადამე, არ არის საკითხი არც იმ ისტორიული გზის შესახებ, რომლითაც ისინია აღმოჩენილი და არც ფსიქოლოგიური საკითხი, თუ თვითელი ჩვენგანი როგორ სწავლობს მათ.

შემეცნების ერთადერთი წყარო, რასაც ლენინი შეგრძნებებს უწოდებს, არის მათი გნოსეოლოგიური დახასიათება და არა უბრალოდ იმ უეჭველი ფაქტის აღნიშვნა, რომ შემეცნება ისტორიულად თუ ფსიქოლოგიურად ცდით იწყება. შემეცნებას ერთი, ერთადერთი წყარო აქვს და ამ წყაროთი ობიექტური სინამდვილე აისახება. ასეთი საწყისის მქონე თეორია აზროვნების არავითარ თვითმყოფ შინაარსს არ აღიარებს, და რაკი მან ცოდნის ერთადერთ წყაროდ შეგრძნებები სცნო, გასაგებია, რომ არც აზროვნების ინსტანციაში დაადასტურებს ისეთი შინაარსის არსებობას, რაც საბოლოოდ ობიექტური სინამდვილიდან და, მაშასადამე, შეგრძნებების გზით არ იქნებოდა შემოსული ცნობიერებაში. მართლაც, აზროვნებას რომ საკუთარი, თვითმყოფი შინაარსი ჰქონდეს, რომელიც დამოუკიდებელია გრძნობადი ცდისაგან საიდან შეეძლო მას ამ შინაარსის მიღება? იდეათა თანდაყოლი-

ლობის ჰიპოთეზა ერთადერთი გასაგები პასუხია ამ კითხვაზე, თუმცა ამის გამო ის სრულიადაც არ ხდება მეცნიერულად გამართლებული. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის უცხოა აზრი იდეათა თანდაყოლილობის შესახებ. არავითარი თანდაყოლილი შინაარსი აზროვნებას არა აქვს. ამით დიალექტიკური მატერიალიზმი გამორიცხავს რაციონალიზმს თავისი ლოგიკისტური და აპრიორისტული პრეტენზიებით.

შემეცნების წყაროს დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგება თავისებურად წარმოგვიდგენს ცნობილ პრობლემას, რომელიც ანალიზური და სინთეზური მსჯელობების ურთიერთობას შეეხება.

ანალიზური და სინთეზური მსჯელობების ურთიერთობის პრობლემა კანონიერია. მას არა მარტო ლოგიკური, არამედ ზოგად-გნოსეოლოგიური მნიშვნელობაც აქვს. პრობლემის ბუნება ისეთია, რომ მისი გადაწყვეტა მხოლოდ ლოგიკის ფარგლებში შეუძლებელია, ის არსებითად არის დამოკიდებული გნოსეოლოგიური თეორიის გამოსავალ პრინციპებზე.

ანალიზური მსჯელობის პრედიკატი მის სუბიექტშია ნაგულისხმევი და სწორედ ამიტომ პირველის მეორიდან გამოყვანა ლოგიკური ანალიზის საქმეა. ანალიზური მსჯელობის ეს დახასიათება უკვე ნიშნავს იმას, რომ მისი საპირისპირო მსჯელობა ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს, ე. ი. მისი უარყოფა ლოგიკურად შეუძლებელია. მაგრამ აქ მაშინვე დგება კითხვა, რომელიც სერიოზულ სიძნელეს ქმნის. როგორ გავიგოთ, რომ მსჯელობის სუბიექტი პრედიკატს გულისხმობს? იმის თქმა, რომ საპირისპირო შემთხვევაში ლოგიკურ წინააღმდეგობას მივიღებდით, ამ კითხვაზე პასუხი არ იქნებოდა, ვინაიდან ასეთი წინააღმდეგობის არსებობა მთლიანად იმაზეა დამოკიდებული, იგულისხმება თუ არა პრედიკატი სუბიექტში. გასაგებია, რომ ამიტომ პირველი მეორის კრიტერიუმად არ გამოვლება. ან, სხვანაირად: თუ ვინმე იტყვოდა, რომ მსჯელობა ანალიზურია, ვინაიდან მისი უარყოფა ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს, მისთვის შეიძლებოდა გვეკითხა: როგორ გავიგოთ, რომ ანალიზური მსჯელობის უარყოფელი მსჯელობა ლოგიკურ წინააღმდეგობას წარმოადგენს? თუ ამ კითხვაზე პასუხად იმას ვიგულვებდით, რომ სუბიექტი პრედიკატს გულისხმობს, მივიღებდით წრეს. მაშ რაღაც სხვა გზა უნდა არსებობდეს მსჯელობის ანალიზურობის დასადასტურებლად.

ზოგჯერ ასეთ გზას იმაში ხედავენ, რომ სიტყვის მნიშვნელობას მიმართავენ, ე. ი. ამბობენ, რომ ანალიზური მსჯელობის პრედიკატს ვღებულობთ მისი სუბიექტის, როგორც სიტყვის განმარტებით. მაგრამ

ეს სიძნელიდან გამოსავალი არ არის. რომ არაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ სიტყვების მნიშვნელობა არ არის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული, სიტყვის მნიშვნელობა და ცნების შინაარსი ორი აშკარად განსხვავებული რამ არის. ისინი უმრავლეს შემთხვევაში არ ფარავენ ერთმანეთს, ხოლო სიტყვის მნიშვნელობას ცნება არ წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ არის, რომ ენის განმარტებითი ლექსიკონი და ამა თუ იმ მეცნიერების ლექსიკონი ერთმანეთის მაგიერ არ გამოდგება და არც ისმარება.

ანალიზური მსჯელობის შესაძლებლობა მის შემადგენელ ცნებებს დადგენილად, ზუსტად ფიქსირებულად გულისხმობს. ლაპარაკია არა იმის შესახებ, რომ ასეთი მსჯელობის ცნებები ერთხელ და სამუდამოდ არის დადგენილი, ან რომ მათი შინაარსი საბოლოო ცოდნას წარმოადგენს. მეცნიერების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ცნებას განსაზღვრული შინაარსი აქვს და ამ შინაარსით მოიაზრება იგი მსჯელობებშიც და დასკვნებშიც. მისი მნიშვნელობა ამ ეტაპზე ყველასათვის იგივეობრივი უნდა იყოს. რაკი ცნების შინაარსი დადგენილია, მას შეიძლება უკავშირდებოდეს ისეთი პრედიკატი, რომელიც მის შინაარსს გააანის მთლიანად ან ნაწილობრივ. ასეთი მსჯელობა ანალიზური მსჯელობა იქნება. კანტი სინთეზური მსჯელობის მაგალითად ასახელებს მსჯელობას „ყველა სხეული მძიმეა“ და ამას აკეთებს იმაზე მითითებით, რომ „სხეული“ არ გულისხმობს „მძიმეს“. მაგრამ თუ მეცნიერებაში უკვე მოპოვებულია ცოდნა იმის შესახებ, რომ სხეული არის მძიმე, ე. ი. ეს ნიშანი უკვე მოაზრებულია სხეულის ცნებაში, მაშინ ის მისი შინაარსის ნაწილი იქნება და, მაშასადამე, ასეთი სუბიექტისა და პრედიკატის კავშირი ანალიზურ მსჯელობას მოგვცემს. თუ ამ ცნებას ემატება ნიშანი, რომელიც აქამდე მასში არ მოიაზრებოდა, და რომლის მიმატებაც სინამდვილეზე დაკვირვებამ, მისმა შესწავლამ ახლა საჭირო გახადა, მაშინ სუბიექტისა და პრედიკატის კავშირი სინთეზურია. მაშინაც კი, როცა ცნებები იცვლებიან უკვე არსებული ცნებების საფუძველზე, მათი კავშირის სინთეზურობა ცდით, ფაქტიური ვითარებით არის განსაზღვრული. ცნებები, მათი შინაარსიცა და მოცულობაც, იცვლებიან ცოდნის ისტორიული განვითარების პროცესში. მათ ემატება ან აკლდება განსაზღვრული ნიშნები, ხდება არსებული ცნებების დაზუსტება ან ახალი ცნებების ჩამოყალიბება და ა. შ. მაგრამ სანამ ესა თუ ის ცნება შენარჩუნებულია, მისი კავშირი პრედიკატთან, რომელიც მის შინაარსს (ან მის ნაწილს) explicite გვამცნობს, ანალიზური ხასიათის იქნება. ამიტომ მსჯელობის

ანალიზურობა, უპირველეს ყოვლისა, იმაზეა დამოკიდებული, მისი სუბიექტის შინაარსი დადგენილია თუ არა მეცნიერების მიერ. ცნებები მზა სახით არ ეძლევა ადამიანს, ისინი დგინდება შექმენების ისტორიულ პროცესში. თუ ცნებათა ეს ქმნადობა არ გავითვალისწინებთ, ყოველთვის საკომპანო იქნება იმის თქმა, მოცემული მსჯელობა ანალიზურია თუ არა. მაგ. ანალიზურია თუ არა მსჯელობა „ადამიანი არაა მოაზროვნე, მეტყველი, იარაღის მკეთებელი ცხოველი“? ცოდნის მოცემულ საფეხურზე ეს მსჯელობა ანალიზურია, ვინაიდან პრედიკატი გვიხსნის სუბიექტის შინაარსს, გვეუბნება იმას, რაც მასში იგულისხმება. მაგრამ ეს „იგულისხმება“ ცოდნის განვითარების შედეგია. საკმაოდ გრძელი და რთული გზა განვლო ადამიანის შემეცნებამ, სანამ ის „ადამიანში“ მოიაზრებდა „იარაღის მკეთებლობას“. ამ ნიშნის მიმატება ადამიანის ცნების მანამდელი ნიშნებისათვის (ვთქვათ, „მოაზროვნე“, „მეტყველი“) ნამდვილ სინთეზს ნიშნავდა, სინთეზს, დაშყარებულს ადამიანის ბუნების უფრო ღრმა შემეცნებაზე.

არ არსებობენ წმინდა ანალიზური მსჯელობები, ე. ი. ისეთი, რომლებიც ანალიზური იქნებოდნენ თავისთავად, ასე ვთქვათ, თავისი ბუნებით. ყოველი ანალიზური მსჯელობა შემეცნების პროცესში გავლის სინთეზურობის საფეხურს. თუ ცოდნის ერთადერთი წყაროა შეგრძნებები, ცდა, მაშინ შეუძლებელია აზროვნებას (ცნებას) ჰქონდეს იმთავითვე ფიქსირებული შინაარსი. მაშასადამე, არ არსებობენ ცნებები, რომელთა შინაარსი დადგენილი იქნებოდა ავტონომიური აზროვნების მიერ და გაიხსნებოდა ანალიზური მსჯელობის პრედიკატში. შემეცნება ყოველთვის სინთეზით იწყება და არა ცნებათა ანალიზით ან მათი დეფინიციით. სანამ ცნების ანალიზი გახდებოდა შესაძლებელი, ის უნდა სინთეზის გზით დადგინდეს.

მსჯელობის ანალიზურობის შეფარდებითი ხასიათი იმაშიც ჩანს, რომ ერთი მეცნიერების მსჯელობები შეიძლება აპრიორულს წარმოადგენდეს სხვა მეცნიერებისათვის, მაგრამ არა თავისთავად, არა აპსოლუტურად. მართალია გ. კლაუსი, როდესაც წერს: „აბსოლუტურად აპრიორული ცოდნა არ არსებობს, მაგრამ არსებობს ცოდნა შეფარდებით აპრიორული. ლოგიკისა და მათემატიკის ზოგად დებულებებს აქვთ აპრიორული ხასიათი ყველა დანარჩენი მეცნიერების მიმართ. ისინი წარმოადგენენ ნებისმიერი სხვა მეცნიერების აუცილებელ წინამძღვრებს. თქმული არ ნიშნავს, და ამაში მდგომარეობს კანტის შეცდომა, — თითქოს თვითონ ისინი მოკლებული იყვნენ წინამ-

ძღვრებს. ხსენებული დებულებები სინამდვილიდან აბსტრაქციის გზით არიან მიღებული³⁶.

ანალიზური და სინთეზური მსჯელობების ურთიერთობის პრობლემა თანამედროვე იდეალისტური ემპირიზმისათვის რთულ პრობლემას წარმოადგენს, რომლის გადაწყვეტის დროსაც ის დაუძლეველ სიძნელეებს ხვდება.

თანამედროვე იდეალისტმა ემპირისტებმა, კერძოდ, ლოგიკურმა პოზიტივისტებმა შემდგომ გააღრმავეს ანალიზური და სინთეზური მსჯელობების ტრადიციული აბსტრაქტული დაპირისპირება. ლოგიკისა და მათემატიკის მსჯელობებს ისინი აუცილებლობასა და სიცხადეს მიაწერენ ანალიზურობის გამო და მათ მკვეთრად გამოყოფენ მსჯელობებისაგან ემპირიული სამყაროს შესახებ. ამ მსჯელობებს ისინი უწოდებენ ჰიპოთეზებს, რომლებიც ყოველთვის ალბათურია და არასოდეს ცხადი. ემპირიული ჰიპოთეზა, ამ შეხედულების მიხედვით, არ შეიძლება საბოლოოდ შემოწმდეს, ე. ი. არ არის ისეთი შესაძლებელი ცდა, რომელიც საბოლოოდ გადაწყვეტდა საკითხს მოცემული მსჯელობის ჭეშმარიტების ან სიმცდარის შესახებ. არცერთი მათგანი არასოდეს ლოგიკურად ცხადი არ გახდება. აპრიორული მსჯელობები ყოველთვის ხიზლავდნენ ფილოსოფოსებს თავიანთი სიცხადის გამო. მაგრამ ეს სიცხადე მხოლოდ და მხოლოდ იმით აიხსნება, რომ ისინი ტავტოლოგიებია. ტავტოლოგიიდან არ გამომდინარეობს მსჯელობა ფაქტის შესახებ. ტავტოლოგიური მსჯელობები შეეხებიან იდეათა მიმართებას და არა ფაქტებისას. ანალიზური მსჯელობები ტავტოლოგიურია. მათი აპრიორულობა ამ ტავტოლოგიურობაში მდგომარეობს. ემპირიული მსჯელობების გაბათილება ყოველთვის შესაძლებელია. მაგრამ ლოგიკური გარანტიის უქონლობა ამ მსჯელობებს არც ირაციონალურად ხდის და არც სკეპტიციზმის გამართლების საშუალებად. თვითონ ფაქტების ბუნებაა ისეთი, რომ მათი გამომტქმელი მსჯელობები მხოლოდ ალბათური შეიძლება იყოს. „მეცნიერებისა და სალი აზრის ყველა „ჭეშმარიტება, — წერს აიერი, — არის მხოლოდ ჰიპოთეზა“³⁷. იქვე აიერი აღნიშნავს იმ სიძნელეს, რომელსაც ემპირისტი ხვდება ფორმალური ლოგიკისა და მათემატიკის ჭეშმარიტებათა განმარტების დროს. აქ ემპირისტის წინაშე ორი გზაა: მან ან ის უნდა თქვას, რომ ეს ჭეშმარიტებანი არ არიან აუცილებელი და ცხადი,

³⁶ Г. Клаус, Введение в формальную логику, 1960, стр. 447.

³⁷ A. Ayer, Language, Truth and Logic, p. 72.

ან ის, რომ მათ არა აქვთ ფაქტიური შინაარსი. თუ ავთორი ახსნიდან არცერთი დამაკმაყოფილებელი არ აღმოჩნდა, მაშინ გზა უნდა მიეცეთ რაციონალიზმს, ე. ი. დავუშვათ, რომ შესაძლებელია ქეშმარიტებანი, რომლებიც შეიძლება ვიცოდეთ ცლისაგან დამოუკიდებლად. პოზიტივისტები არ ეთანხმებიან მილის შეხედულებას, თითქოს ლოგიკისა და მათემატიკის ქეშმარიტებები მოკლებულია სიცხადეს და ემპირიულ განზოგადოებებს წარმოადგენენ. მათი აზრით, ამ ქეშმარიტებათა სტატუსი სრულიად განსხვავებულია ემპირიული ჰიპოთეზების სტატუსისაგან. ამ ქეშმარიტებათა აღმოჩენა შესაძლებელია ინდუქციური პროცესების გზით, მაგრამ მათი საფუძვლიანობა (validity) ცდაზე არაა დამოკიდებული. აიერი ბუნდოვნად თვლის კანტთან ანალიზური და სინთეზური მსჯელობების განსხვავებას. ის მიუთითებს იმაზე, რომ კანტი ამ მსჯელობების დახასიათების დროს იყენებს ორ სხვადასხვა კრიტერიუმს. როდესაც კანტი ლაპარაკობს მაგალითზე „ყველა სხეული არის განფენილი“, ის იყენებს ლოგიკურ კრიტერიუმს, მაშინ როდესაც „ $7+5=12$ “ მაგალითის დროს მიმართავს ფსიქოლოგიურ კრიტერიუმს. ფსიქოლოგიურად შესაძლებელია ვინმემ მოიაზროს 7 და 5 12-ის მოუაზრებლად, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ „ $7+5=12$ “. შეიძლება უარყოფილ იქნეს შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე. გამოდის, რომ მსჯელობა, რომელიც სინთეზურია პირველი (ფსიქოლოგიური) კრიტერიუმის მიხედვით, ანალიზურია მეორე (ლოგიკური) კრიტერიუმის მიხედვით. აიერი განმარტავს, რომ მსჯელობათა დაყოფა ანალიზურად და სინთეზურად უნდა მოხდეს ლოგიკური და არა ფსიქოლოგიური აზრით. ეპისტემოლოგიისათვის ეს არის მნიშვნელოვანი. თუ ჩვენ მყარ ლოგიკურ ნიადაგზე დავდგებით, მაშინ კანტს არ უნდა დავეთანხმოთ, თითქოს მათემატიკური მსჯელობები სინთეზური იყოს. ისინი ანალიზურია. მსჯელობა ანალიზურია, თუ მისი საფუძვლიანობა დამოკიდებულია მხოლოდ და მხოლოდ იმ სიმბოლოთა დეფინიციებზე, რომლებსაც ის შეიცავს, ხოლო სინთეზურია, თუ იგი ცლის ფაქტებით არის განსაზღვრული. მაგ; მსჯელობა „არსებობენ ჭიანჭველები, რომლებმაც დაამყარეს მონობის სისტემა“ სინთეზურია, ვინაიდან მისი ქეშმარიტება ან მცდარობა არ არის დამოკიდებული შემადგენელი სიმბოლოების დეფინიციებზე. მისი ქეშმარიტების ამ სიმცდარის დასადგენად ჭიანჭველების ქცევაზე დაკვირვებას უნდა მივმართოთ. მეორეს მხრივ, მსჯელობა „ზოგიერთი ჭიანჭველა ან პარაზიტა ან არა“, ანალიზურია. ის ქეშმარიტია ყოველგვარი ცლისაგან დამოუკიდებლად. ეს მსჯელობა არ გვაძლევს ინფორმაციას ჭიანჭველების ქცევის, საერ-

თოდ — ფაქტების, შესახებ. ის ემყარება იმას, რომ „*p* ან *q*“ კვშმარია ტია, ან არა“. კვშმარია *a priori*. ანალიზური მსჯელობები სავსებით არიან მოკლებული ფაქტიურ შინაარსს. ამიტომ არის, რომ მათი გაბათილება არავითარ ცდას არ შეუძლია. კანტი შეცდომით ფიქრობდა, რომ გეომეტრიის მსჯელობები სინთეზურია. ეს შეცდომა იქიდან წარმოსდგება, რომ გეომეტრიას კანტი უყურებდა როგორც მოძღვრებას ფიზიკური სივრცის თვისებების შესახებ. კანტის დროს კადევ შეიძლებოდა ასე ეფიქრათ, ვინაიდან ევკლიდეს გეომეტრია ერთადერთი გეომეტრია იყო. ახლა კი, არაევკლიდური გეომეტრიის აღმოჩენის შემდეგ ჩვენ ვიცით, რომ გეომეტრიის აქსიომები უბრალოდ დეფინიციებია, ხოლო თეორემები — ამ დეფინიციისა თა ლოგიკური შედეგები. გეომეტრია თავისთავად ფიზიკურ სამყაროს არ ეხება. ის არ არის მოძღვრება რაიმეს „შესახებ“. აქსიომებს შეიძლება მივცეთ ფიზიკური ინტერპრეტაცია, ხოლო თეორემები გამოვიყენოთ ობიექტებისადმი, რომლებიც აქსიომებს აკმაყოფილებენ, მაგრამ ფიზიკური სამყაროსადმი გეომეტრიის გამოყენების საკითხი არაი ემპირიული საკითხი, რომელიც გეომეტრიის ფარგლებს ჯარეთ იმყოფება. უაზროა კითხვა, რომელი გეომეტრიაა კვშმარია და რომელი მცდარი. ესა თუ ის გეომეტრია კვშმარია, თუ ის თავისუფალი წინააღმდეგობისაგან. გეომეტრია არის წმინდა ლოგიკური სისტემა მისი მსჯელობები ანალიზურია. ამით ბათილდება კანტის შეხედულება, თითქოს გეომეტრიის მსჯელობები სინთეზურ-აპრიორული იყოს მართლაც, ჩვენ გვაქვს აუცილებელ მსჯელობათა აპრიორული შემეცნება, მაგრამ ისინი სინთეზური არ არიან.

საკითხის გადაწყვეტა ლოგიკური პოზიტივისტების მიერ ჩვენთვის პრინციპულად მიუღებელია, მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი მომენტი მათ მიერ მართებულად არის გაგებული. სწორია იმის მტყიცება, რომ ცლისაგან დამოუკიდებელი შემეცნება შეუძლებელი იყოს ცოდნა ფაქტიური ვითარების შესახებ. არ არსებობენ ე. წ. „გონების კვშმარიატებანი“, რომლებიც აპრიორულად იქნებოდნენ დადგენილი და ამავე დროს ფაქტიურ შინაარსს ატარებენ.

პოზიტივისტები აღნიშნავენ შეუსაბამობებს კანტის მოძღვრებაში ანალიზური და სინთეზური მსჯელობების შესახებ, მაგრამ თვითონ კადევ უფრო იუარესებენ პოზიციას, როდესაც ჰიუმს უბრუნდებიან და მსჯელობათა ამ ტიპებს შორის აბსოლუტური ზღვარი! გავლებას ლამობენ.

პირველ რიგში კითხვა ისმის ასეთი შეხედულების ემპირიზმი ფარგლებში თავსებადობის შესახებ. თუ შემეცნების ერთადერთ წყა

როდ ცდა არის აღიარებული და ამავე დროს (ლოგიკისა და მათემატიკისათვის) დაშვებულია აპრიორული მსჯელობები, მოსალოდნელია, რომ აქ შინაგანი წინააღმდეგობა დაეინახათ. პოზიტივისტი ასეთ ინტერპრეტაციაზე აგებულ კრიტიკას არ დაეთანხმებოდა, ვინაიდან მას თავისებურად ესმის ლოგიკისა და მათემატიკის მსჯელობათა როლი. საქმე იმაშია, რომ ცდა, როგორც შემეცნების ერთადერთი წყარო, მისთვის არის ფაქტების შემეცნების წყარო, მაშინ როდესაც ლოგიკისა და მათემატიკის მსჯელობებს ის უყურებს როგორც სიმბოლოთა გამოყენების წესებს, რომლებიც გარკვეულ კონვენციას გულისხმობენ, ხოლო მათი უარყოფა შესაძლებელია ამ კონვენციის დარღვევის გზით. პოზიტივისტს რომ ეთქვა, აპრიორული მსჯელობები ფაქტების ცოდნას გვაძლევენო, მაშინ წინააღმდეგობა მისსავე თეზისთან ცდის, როგორც შემეცნების ერთადერთი წყაროს შესახებ, აშკარა იქნებოდა. მაგრამ ლოგიკისა და მათემატიკის მსჯელობებს ის ისეთ პლანში განიხილავს, რომ ამგვარი, ე. წ. შინაგანი კრიტიკა ნაკლებ ეფექტურია. აქ უფრო არსებითი და მნიშვნელოვანია იმის ჩვენება, რომ პოზიტივისტური თვალსაზრისი ანალიზური მსჯელობების შესახებ თავისთავად არის მცდარი და არ შესაბამება სინამდვილეს.

შემეცნების ლენინური თეორია ლოგიკისა და მათემატიკის დებულებებს, თვით აქსიომების ჩათვლით, განიხილავს, როგორც ეპირიაზე, ადამიანთა პრაქტიკაზე დამოკიდებულს, მისგან განსაზღვრულს. აზროვნების ლოგიკური კანონებისა და ობიექტური სინამდვილის ურთიერთობის საკითხი ლენინს ასე აქვს გააღწევეტილი: „ადამიანის პრაქტიკულ მოქმედებას ადამიანის ცნობიერება მილიარდჯერ უნდა მიეყვანა სხვადასხვა ლოგიკური ფიგურის განმეორებამდე, რათა ამ ფიგურებს აქსიომათა მნიშვნელობის მიღება შეეძლებოდათ“³⁸.

მაშ, ლოგიკური აქსიომები მილიარდჯერ განმეორებული პრაქტიკის ასახვაა. იგივე ითქმის ევკლიდური გეომეტრიის აქსიომების შესახებაც. რაც შეეხება ჰიპოთეტურ-დელუქტიურ სისტემებს, მათი აქსიომები ბირობითია იმ აზრით, რომ თუ ისინი ჰეშმარტია, ჰეშმარტი იქნება მათგან გამომდინარე თეორემებიც. მაგრამ საკითხი მათი ჰეშმარტების შესახებ თვითონ ასეთ სისტემაში არ გადაწყდება.

ასახვის ლენინური თეორია თანმიმდევრულად ატარებს თეზისს გრძნობადი ცდის, როგორც შემეცნების ერთადერთი წყაროს შესა-

³⁸ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 188.

ხებ. მისთვის შეგარძნებები, აღქმები არის სინამდვილის გარძნობადი სურათი აღამიანას ცნობიერებაში, რომლის შინაარსიც აპიტომ ამ სინამდვილით არის განსაზღვრული.

შემეცნების გარძნობად საფეხურს ლენინი „ცოცხალ განჭვრეტას“ უწოდებს და წერს შემდეგს: „ცოცხალი განჭვრეტიდან აბსტრაქტულ აზროვნებაზე და მისგან პრაქტიკაზე — ასეთია ჭეშმარიტების შემეცნების, ობიექტური რეალობის შემეცნების დიალექტიკური გზა“³⁹.

ლენინის ნაშრომებში მოცემულია შემეცნების ამ საფეხურების პრინციპულად სრული დახასიათება. განვიხილოთ ზოგიერთი ძირითადი საკითხი.

ცოცხალი განჭვრეტა და მისი როლი შემეცნებაში

შემეცნება ცოცხალი განჭვრეტით იწყება, ის არის შემეცნების პირველი საფეხური. როგორც შემეცნების საფეხური, ის, რა თქმა უნდა, შემეცნებას წარმოადგენს, კერძოდ — მის გარძნობად ფორმას.

ცოცხალ განჭვრეტაში საგნის გარძნობადი მოცემულობა, ე. ი. მისი აღქმა იღულისხმება. ამიტომ შევეცნებაში ცოცხალი განჭვრეტის როლის საკითხი არსებითად უთანაბრდება საკითხს აღქმის როლის შესახებ. ჩვენ ვამბობთ „არსებითად“ იმიტომ რომ გარძნობად შემეცნებას წარმოადგენაც უნდა მიეკუთვნოს, მაგრამ წარმოადგენა რადგანაც მეორეულია აღქმასთან შედარებით, პრობლემა უპირველესად და პრინციპულად აღქმის მიმართ ისმის.

„მატერიალიზმსა და დემპირიოკრიტიციზმში“ ლენინი ხშირად „შეგარძნებასა“ და „აღქმას“ ერთი მნიშვნელობით ხმარობს. ეს გასაგებია; რამდენადაც შემეცნების წყაროს, მისი იდეალისტური ან მატერიალისტური გაგების შესახებ არის ლაპარაკი, შეგარძნებისა და აღქმის საგანგებო განსხვავების საჭიროება არ ჩანს და კონტექსტში ნათელია, რომ „შეგარძნებაცა“ და „აღქმაც“ „ცოცხალი განჭვრეტის“ საფეხურს აღნიშნავენ.

მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ „შეგარძნება“ და „აღქმა“ საერთოდ ექვივალენტური ტერმინებია ან, რომ მათი განსხვავება უმნიშვნელოა. საგანი ზემოქმედებს ჩვენზე და ჩვენში ჩნდება ამ საგნის სურათი. ეს არის აღქმა. აღქმა ყოველთვის იღულისხმობს შეგარძნებებს, როგორც თავია მასალას, რომლისგანაც ის არის აგებული.

³⁹ ვ. ლენინი, ოხზ., ტ. 38, გვ. 167—168.

ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს შემეცნება იწყება შეგრძნებებით, შემდეგ კი ჩნდება აღქმა, როგორც საგნის სურათი. აღქმისაგან დამოუკიდებელი შეგრძნება არ არსებობს, შეგრძნება აღქმის სახით ეძლევა ადამიანს.

განსხვავებულია კანტიანური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც შემეცნების დასაწყისად წარმოდგენილია ქოთური შეგრძნებები, რომელთა ორგანიზაცია ხდება აპრიორული ფორმების მეშვეობით. სინამდვილეში კი, საგანი ცხობიერებას თავიდანვე „ორგანიზებულიად“ ეძლევა. ცნობიერების პირველი მოცემულობა არის საგნის სურათი, აღქმა და არა ცალკეული შეგრძნებები, რომელთაგანაც აღქმა ჩამოყალიბდება. შეგრძნებებისა და აღქმის დაცილება რეალურად შეუძლებელია, ისინი ინორმალურ პირობებში ყოველთვის ერთად არიან. ის, რასაც ჩვენ მაგ; ფერის შეგრძნებას ვუწოდებთ, თავის რეალურ მოცემულობაში არის ამა თუ იმ საგნის ფერის აღქმა. ფერის შეგრძნებას თავისი საკუთარი, აღქმისაგან იზოლირებული არსებობა მაშინ ექნებოდა, ფერი რომ საგნის გარეშე ეძლეოდეს ადამიანს. და რაკი ფერი ცნობიერდება როგორც გარკვეული საგნის თვისება, ამიტომ სინამდვილეში ჩვენ საქმე გვაქვს ფერის აღქმასთან და არა მის შეგრძნებასთან. შეგრძნებების გამოყოფა აღქმისაგან მათი შესწავლის მიზნით მხოლოდ აბსტრაქციაში შეიძლება და არა რეალურად, შემეცნების ბუნებრივ პროცესში.

ზემოხატვამიდან გამომდინარეობს, რომ გაუმართლებელია ლაპარაკი შეგრძნებებზე, როგორც გრძნობადი შემეცნების ფორმაზე. მართალია, ჩვენ საგნის შემეცნება შეიძლება დავიწყოთ მისი რომელიმე თვისების უშუალო წვდომით, მაგრამ ეს იქნება არა თვისების შეგრძნება, არამედ მისი აღქმა.

გრძნობადი შემეცნებისათვის, და საერთოდ შემეცნებისათვის, ის არის დამახასიათებელი, რომ ის არსებობს როგორც ასახვა, საგნის იდეალური ხატი. ამით დიალექტიკური მატერიალიზმა მკვეთრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან საგნის თვისებასა და შეგრძნებას, წინააღმდეგ შეგრძნების სუბიექტურ-იდეალისტური გაგებისა, რომელიც მათ აიგივებს და ამ გზით საგანი შეგრძნებათა კომპლექსზე დაჰყავს. ასეთი იყო ე. მაზის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც შეგრძნებები „სამყაროს ელემენტებს“ წარმოადგენენ. მაზი, ბერკელის კვალად, ამტკიცებდა, რომ სამყარო შედგება ჩვენი შეგრძნებებისაგან, ხოლო ჩვენ შევიგრძნობთ მხოლოდ ჩვენს შეგრძნებებს. შეგრძნება ჩათვლილია ნეიტრალურ ელემენტად. რომელიც არც ფსიქიკურია და არც ფიზიკური. ეს „ნეიტრალობა“ შეგრძნებას იმიტომ

დასჯირდა, რომ ის მთელი სინამდვილის საშენ მასალად გამოდგეს და ამავე დროს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილე უარყოფილა იყოს. ეს ე. წ. ელემენტი ფიზიკურად განიხილება ერთი თვალსაზრისით, ერთ მიმართებაში და ფსიქიკურად ცხადდება მეორე თვალსაზრისით, მეორე მიმართებაში. მაგ; ფერი ფიზიკური ობიექტია სინათლის წყაროსთან მიმართებაში და ფსიქიკურია თვალის ბადურაათან მიმართებაში.

ლენინმა ორმხრივ გააბათილა ეს სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი. ჯერ ერთი, ლენინმა აჩვენა, რომ ასეთი შეზღუდულება შინაგან წინააღმდეგობაში იხლართება, და მეორეც, დაასაბუთა, რომ იგი სავსებით უნიადაგოა და არც შეესაბამება მეცნიერების მტკიცებას ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის შესახებ. მართლაც, თუ მხოლოდ შევრძნობთ არსებობს, მაშინ უაზრობაა მისი განხილვა იმასთან მიმართებაში, რაც თვითონ ფსიქიკური არ არის (მაგ; ფერა-სა — სინათლის წყაროსთან), ვინაიდან ეს იქნებოდა იმის დაშვება, რაც შევრძნობას არ წარმოადგენს, ფიზიკურია. მაგრამ რა არის ეს ფიზიკური? მანთან ის იგივე ფსიქიკურია, რადგანაც შევრძნობა, თუნდაც მას „ელემენტი“ დავარქვათ, რა მიმართებაშიც არ უნდა განვიხილოთ, ფსიქიკური იქნება და მიმართება მას არაფსიქიკურად ვერ გახლავს. მან იგუბრის იმას, რომ ფიზიკურს შევრძნობა უწოდოს, ამ ტერმინს იგი ფსიქიკურის აღსანიშნავად იყენებს, ლაპარაკობს ელემენტებზე, რომლებიც ფიზიკურიც არის და ფსიქიკურიც, მაგრამ თავს ვერ აღწევს ალტერნატივას: ან ყველაფერი შევრძნობაა, და მაშინ რა მიმართებაშიც არ უნდა დავანსიათოთ შევრძნობა, ის ფსიქიკური იქნება, ან შევრძნობა ნამდვილად ფსიქიკურისაგან განსხვავებულთან დამოკიდებულებაში უნდა განვიხილოთ, და მაშინ ხელი უნდა ავიღოთ თეზისზე, თითქოს შევრძნობები ერთადერთი სინამდვილე იყოს. ან ერთი, ან მეორე, მაგრამ წინააღმდეგობაა ორივეს ერთად მტკიცება. ამ წინააღმდეგობას ააშკარავენს ლენინი. როდესაც წერს: „რაკი თქვენ მხოლოდ შევრძნობებიდან გამოდიხართ, სიტყვა „ელემენტით“ კი ვერ ასწორებთ თქვენი იდეალიზმის „ცალმხრივობას“, არამედ მხოლოდ ხლართავთ საქმეს, ლაჩრულად ემალებით თქვენს საკუთარ თეორიას. სიტყვიერად თქვენ საბოთ წინააღმდეგობას ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, მატერიალიზმსა (რომელიც პირველად ბუნებას, მატერიას ღებულობს) და იდეალიზმს შორის (რომელიც პირველად სულს, ცნობიერებას, შევრძნობას თვლის). ხოლო ნამდვილად თქვენ მაშინვე ხელახლა აღადგენთ ამ წინააღმდეგობას, აღადგენთ მას ფარულად, ისე რომ თქვენსავე ძირითად ღებუ-

ლებას დალატობთ! ვინაიდან, თუ ელემენტები შეგრძნებებია, თქვენ უფლება არა გაქვთ „ელემენტების“ არსებობა ცნოთ თუნდ ერთი წუთით ჩემი ნერვების, ჩემი ცნობიერების დამოუკიდებლად“⁴⁰.

ლენინი ასაბუთებს მატერიალიზმის თეზის ფიზიკურის პირველადობასა და ფსიქიკურის მეორადობას შესახებ. ბუნებისმეტყველებასთან სრულ თანხმობაში განიხილავს აზროვნებას, როგორც ტვინის პროდუქტს, ფუნქციას. ლენინი აბათილებს ემპირიოკრიტიციზმის მამოთავრებს რ. ავენარიუსის იდეალისტურ თვალსაზრისს, რომელიც პრინციპულად უპირისპირდება ცნობიერებას მატერიალისტურ გაგებას.

ავენარიუსი ამტკიცებდა, რომ ტვინი არ არის აზროვნების ორგანო, ხოლო ბუნებისმეტყველების შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ტვინი აზროვნებს, ის „ბუნებისმეტყველების ფეტიშიზმს“ უწოდებდა. ავენარიუსმა მთელი თეორია შექმნა ამ შეხედულების დასაფუძნებლად. ეს თეორია ინტროექციის თეორიის სახელით არის ცნობილი. მისი შინაარსი მოკლედ შემდეგში მდგომარეობს. სამყაროს ბუნებრივი გაგების მიხედვით, მთელი სინამდვილე არის ცდა, ე. ი. სამყარო არას ის, რაც ადამიანს მოცემული აქვს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ალქმა და ალქმის საგანი ერთად არის, მათი დაცილება დუალიზმი იქნებოდა. სამყაროს ეს ბუნებრივი გაგება გაყალბებულაა ინტროექციით. ადამიანი ახდენს სინამდვილის გაორებას სუბიექტურად და ობიექტურად, წარმოიდგენს, რომ ალქმა არის ცნობიერებაში, ალქმის საგანი კი — მის გარეთ. ეს ჩადება ალქმებისა ჩვენში, აზრისა — ტვინში არის ის, რასაც ავენარიუსი ინტროექციას უწოდებს და რის წინააღმდეგაც ის ილაშქრებს. ჩვენი ტვინი, — წერდა ავენარიუსი, — არ წარმოადგენს აზროვნების სამყოფელს, მის შემქმნელს, ინსტრუმენტს, მატარებელს, ორგანოს ან სუბსტრატს. აზროვნება არ არისო ტვინის ბინადარი ან მბრძანებელი, მისი მეორე ნახევარი ან მხარე, იგი ტვინის არც ფიზიოლოგიური ფუნქციაა და არც მისი მდგომარეობა საზოგადოდ. ამით ავენარიუსს პრეტენზია ჰქონდა, რომ „დუალიზმი“ გადალახა და სამყაროს ბუნებრივი გაგება აღადგინა.

ინტროექციის თეორია გამიზნული იყო განემტკიცებინა ავენარიუსის მოძღვრება პრინციპულ კოორდინაციაზე. ამ მოძღვრების დედაარსს წარმოადგენდა დებულება მე-ს და გარემოს განუწყვეტელი კოორდინაციის შესახებ. ეს იმას ნიშნავს, რომ მე, ე. ი. სუბიექტი და გარემო, ე. ი. ობიექტი უერთმანეთოდ არ არსებობენ. გარემო, რომელ-

⁴⁰ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 55.

თანაც სუბიექტს აქვს საქმე, ყოველთვის არის მისთვის მოცემული ანუ მის მიერ გაცნობიერებული გარემო. თუნდაც ადამიანი ჯერ კიდევ არ დაბადებულიყოს, ის პოტენციურ ცენტრალურ წევრად ივარაუდება და, ამრიგად, მე-ს და გერემოს კოორდინაციის განუწყვეტლობა უზრუნველყოფილია.

მახიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის ლენინური დახასიათება ჩვენთვის აქ უფრო იმ მხრივ არის საინტერესო, რომ სუბიექტურია იდეალიზმის ამ ნაირსახეობის კრიტიკის დროს ლენინი განმარტავს და ანგითარებს დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიას. ჩვენ ყურადღებას უმთავრესად საკითხის ამ მხარეს მივაქცევთ.

ლენინი ცნობიერებისა და ყოფიერების ურთიერთობის პრობლემას სხვადასხვა ასპექტში განიხილავს. ეს პრობლემა, დასმული გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით, ცნობიერებისა და ყოფიერების აბსოლუტურ დაპირისპირებას გულისხმობს. „რა თქმა უნდა, — წერს ლენინი, — მატერიისა და ცნობიერების დაპირისპირებასაც აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მეტად შეზღუდულ ფარგლებში: ამ შემთხვევაში — მხოლოდ და მხოლოდ ძირითადი გნოსეოლოგიური საკითხის ფარგლებში, თუ რა ვცნოთ პირველად და რა მეორედ. ამ საზღვრებს იქით მოცემული დაპირისპირების შეფარდებითობა ექვს გარეშეა“⁴¹. რას ნიშნავს ეს „დაპირისპირების შეფარდებითობა?“ ლენინს აქ მხედველობაში იმ აქვს, რომ ცნობიერება მატერიის თვისებაა და არსებობს როგორც მატერიის შინაგანი მდგომარეობა. არსებობის თვალსაზრისით მის დაპირისპირებას მატერიასთან მხოლოდ იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც ცნობიერება ახასიათებს არა საერთოდ მატერიას, არამედ მხოლოდ უმაღლესად ორგანიზებულ მატერიას, ე. ი. რამდენადაც უმაღლესად ორგანიზებულ მატერიას, მატერიის სხვა ფორმებთან შედარებით, აქვს განსაკუთრებული თვისება — ცნობიერება.

საკითხის გადაწყვეტა ცნობიერების, როგორც მატერიის თვისების, შესახებ მხოლოდ ფილოსოფიის კომპენტენციას არ შეადგენს. აქ კონკრეტულ მეცნიერებათა მიღწევების გათვალისწინებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. საკითხი შეეხება, ჯერ ერთი, ცნობიერების მქონე მატერიის კავშირს არაორგანულ მატერიასთან, და მეორეც, იმას, თუ თვითონ უმაღლეს მატერიაში კონკრეტულად როგორია იდეალურის კავშირი მატერიალურთან. ამის თაობაზე ლენინი წერდა: „...ნამდვილად ჯერ კიდევ კარგად გამოსარკვევია, როგორ უკავშირდე-

⁴¹ ვ. ლენინი, თხ., ტ. 14, გვ. 179.

ბა ვითომდა შეგარძნებას სრულიად მოკლებული მატერია იმ მატერიას, რომელიც იმავე ატომებისაგან (ან ელექტრონებისაგან) შედგება და ამავე დროს აღჭურვილია შეგარძნების ნათლად გამოხატული უნარით. მატერიალიზმი ნათლად სვამს ჭერ კიდევ გააუწყვეტელ საკითხს და ამით გვაბიძგებს მისი გადაწყვეტისაკენ, გვაბიძგებს შემდგომი ექსპერიმენტული კვლევებისაკენ⁴². და შემდეგ: „ავენარიუსმა მხოლოდ ოდნავ შეცვლილი ფორმა მისცა ამ ძველ სოფაზმს, საკმაოდ გაცუთილს ჭერ კიდევ ეპისკოპოს ბერკლის მიერ. რადგან ჩვენ ჭერ კიდევ არ ვიცით ყველა პირობა შეგარძნების დაკავშირებისა განსაზღვრულად ორგანიზებულ მატერიასთან, თუმცა ამ კავშირს ყოველ წუთში ვამჩნევთ, — ამიტომ არსებულად მხოლოდ შეგარძნებას ვაღიარებთ“⁴³.

ლენინის შემდეგ მეცნიერება (კერძოდ ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია) საკმაოდ წინ წავიდა ამ საკითხის ექსპერიმენტული გამოკვლევის მიმართულებით, და თუმცა ამ მიღწევებმა მატერიალიზმის განმტკიცებას შეუწყვეს ხელი, იდეალურისა და მატერიალურის კავშირი საბოლოოდ გარკვეულად დღესაც არ ჩაითვლება; მაგრამ მისი მატერიალისტური გაგება რომ საკითხის პრინციპულად სწორ გადაწყვეტას წარმოადგენს, ამას ადასტურებს მეცნიერების განვითარება.

სუბიექტური იდეალიზმისათვის საგნის არსებობა მის გაცნობიერებაზეა დამოკიდებული. ლენინი აკრიტიკებდა ბაზაროვს, რომელიც ამ შეხედულებას მატერიალიზმს მიაწერდა, რითაც მატერიალიზმისა და იდეალიზმის განსხვავებას შლიდა. ლენინი მიუთითებს დედამიწის არსებობაზე ადამიანამდე, რაც ბუნებისმეტყველების მიერ არის დამტკიცებული და აჩვენებს, რომ ეს ჭეშმარიტება მაჩიზმის წინააღმდეგ მეტყველებს. მართლაც, სუბიექტისა და ობიექტის პრინციპული კოორდინაცია იმ პერიოდში, როდესაც ადამიანი ჭერ კიდევ არ იყო, მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნების აბსურდამდე მისვლით შეიძლება „განიმარტოს“.

სწორედ ამას აკეთებდნენ მახისტებო, როდესაც ლაპარაკობდნენ, თითქოს ცდა მხოლოდ ადამიანისა კი არა, ჭიისაც შეიძლება იყოს, ან რომ ჩვენ „მივიაზრებთ“ ბუნებისადმი ჩვენს თავს, როგორც გონებას, ადამიანის გაჩენამდე.

ამგვარი შეხედულების ლენინურ კრიტიკაში რამდენიმე მომენტი უნდა გავარჩიოთ. მსჯელობა ადამიანამდე დედამიწის არსებობის შესახებ, რა თქმა უნდა შემეცნებელ სუბიექტს გულისხმობს. აზრი სუბიექტის აზრია და ამიტომ ადამიანამდე დედამიწის არსებობის დადას-

⁴² ვ. ლენინი, იქვე, გვ. 44.

⁴³ იქვე, 51.

ტურება ან უარყოფა მხოლოდ მის მსჯელობას შეიძლება წარმოადგენდეს. დედამიწის ადამიანამდე არსებობა, როგორც მსჯელობის შინაარსი, ცხადია, მსჯელობაშია, მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს თითქოს ის, რასაც ეს მსჯელობა ადექვატურად ასახავს, ასევე არ არსებობს მსჯელობის გარეშე. ჩვენ რომ აზრი გვაქვს ადამიანამდე დედამიწის არსებობის შესახებ, ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ დედამიწა მართლაც არსებობდა ადამიანამდე — აზრი ჭეშმარიტიც შეიძლება იყოს და მცდარიც — მაგრამ თუ ამ აზრის ჭეშმარიტება დამტკიცებულა ბუნებისმეტყველების მიერ, მაშინ ეს იმის დადასტურებაა, რომ სუბიექტის აზრობრივი სურათი გარკვეულ რეალურ ვითარებას გამოხატავს. მსჯელობა შორეულ წარსულს ეხება თუ აწმყოს, სულერთაა, აზრობრივი შინაარსი და ასახული საგანი ორი სხვადასხვა რამ არის.

როდესაც სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობაზე ვლაპარაკობთ. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „ობიექტი“ ზოგჯერ ორი მნიშვნელობით იხმარება ხოლმე. ერთი აზრით, „ობიექტი“ ნიშნავს საგანს, რომელიც შეიძლება არსებობდეს ცნობიერებასთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე. ასეთია მატერიალური საგნები. „ობიექტის“ ეს მნიშვნელობა აქვთ მხედველობაში პლენხანოვსაც და ლენინსაც, როდესაც ისინი უარყოფენ იმას, თითქოს ობიექტი უსუბიექტოდ არ არსებობდეს.

მაგრამ „ობიექტის“ ფართო მნიშვნელობა არ უნდა ავურიოთ იმ შემთხვევებთან, როცა ტერკინი ვიწრო მნიშვნელობით იხმარება და აღნიშნავს შემეცნების ობიექტს, იმას, რაც ცოდნის საგნად არის გახდარი. ამ აზრით, სუბიექტი და ობიექტი უერთმანეთოდ არ არსებობენ იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ საგანი, როგორც შემეცნების ობიექტი, გულსაზმობს შემეცნებელ სუბიექტს, ურომლისოდაც ის შემეცნების ობიექტი კი არ იქნებოდა, არამედ, ვთქვათ, მთა ან ზღვა, ობიექტურობით, „თავისთავადობით“ რომ ხასიათდებიან და ცნობიერებასთან რაიმე მიმართებას არ საჭიროებენ. დედამიწა ადამიანამდე, როგორც შემეცნების ობიექტი, ასეთია შემეცნებელ სუბიექტთან მიმართებაში, მაგრამ ის, როგორც რეალობა, არსებობდა ყოველგვარი სუბიექტისა და მასთან მიმართების გარეშე.

იდეალისტური ფილოსოფია აყალბებს საქმის ნამდვილ ვითარებას, როდესაც აღქმის საგანი საგნის აღქმაზე დაჰყავს, ან აზროვნების საგანს საგნის გააზრებასთან აიგივეს. რეალური საგნის შემეცნების ობიექტად გახდომა მის არსებობას ცნობიერებისაგან დამოკიდებულად როდი ხდის. რაკი ადამიანამდე დედამიწის არსებობა შეიმეცნება,

ცხადია, სუბიექტის მიერ შეიმეცნება, მაგრამ, და ეს არის მთავარი, შემეცნებას საგანი ცოდნის შინაარსი უ არ არის, არამედ მეორე პირველის ასახვაა. იდეალური სურათია იმისა, რაც რეალურად არსებობს.

ასეთი კარტიკისაგან სუბიექტური იდეალიზმი თავს ვერ დაიცავდა იმაზე მითითებით, რომ ის გნოსეოლოგიურ პლანში აყენებს და წყვეტს საკითხს; რომ მას მხედველობაში აქვს სასელდობრ შემეცნების ობიექტი და არა თავისთავად არსებული საგნები. ჯერ ერთი, „შემეცნების ობიექტის“ ცნების გარკვევისათვის ძალიან ცოტას ნიშნავს იმის თქმა, რომ საგანი შემეცნების ობიექტია შემეცნებელ სუბიექტთან მიმართებაში. აქ გნოსეოლოგიურად უფრო მნიშვნელოვანია კითხვა ისმის: რას წარმოადგენს ეს საგანი. რომელნაც სუბიექტი აცნობიერებს — არსებობს ის ამ გაცნობიერებამდეც. ე. ი. შემეცნების საგნად გახდომამდე, თუ მას სხვაგვარი არსებობა არა აქვს. გარდა ცნობიერების შინაარსისა? ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს არის გნოსეოლოგიურად მნიშვნელოვანი კითხვა ამიტომ, რომ შემეცნების პროცესის, მისი ბუნების, მთელი ჩვენი ცოდნის ხასიათის გაგება არსებითად არის დამოკიდებული იმის გადაწყვეტაზე, თუ როგორ გვესმის ეს საგანი, რომელთანაც სუბიექტი მიმართებას ამყარებს შემეცნების პროცესში. არ არსებობენ წმინდა გნოსეოლოგიური კითხვები, რომელზედაც პასუხი პრინციპულად არ იქნებოდა პირობადებული ონტოლოგიური მოსაზრებებით. გავიხსენოთ, რომ ენგელსი სამყაროს შემეცნებადობის საკითხს ახასიათებს როგორც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს, რითაც იმას უსვამს ხაზს, რომ გნოსეოლოგიას არა აქვს დამოუკიდებელი შინაარსი, რომლის დადგენაც შესაძლებელი იყოს ონტოლოგიის უგულვებელყოფით. ეს „პრინციპული კოორდინაციის“ ავტორთა ნაწერებშიც კარგად ჩანს, როდესაც ისინი იშველიებენ „პოტენციური ცენტრალური წევრის“ ცნებას ან ჭიას აკისრებენ სუბიექტის მოვალეობას ადამიანის გაჩენამდე.

მეორეს მხრივ, ობიექტი, რომელიც ავენარიუსმა მიერ სუბიექტთან განუწყვეტელ კოორდინაციაში განიხილება, სინამდვილეში ცნობიერებისაგან განსხვავებულ შინაარსს არ წარმოადგენს. გამოღის რომ სუბიექტს (ცნობიერებას) ობიექტად ისევ იდეალური, ისევ აზრისეული აქვს და, ამრიგად მტკიცება პრინციპული კოორდინაციის შესახებ გვევლინება როგორც უბრალო ტაქტოლოგია: ცნობიერების შინაარსი არ არსებობს ცნობიერების გარეშე.

სუბიექტის „მიზნება“ აღამიანამდე არსებული ბუნებრივადმი ავენარიუსს იმიტომ დასჭირდა, რომ რამენაირად შერიგებოდა ბუნებისმეტყველებას, რომელიც ამტკიცებს, რომ ბუნება არსებობდა მაშინაც, როდესაც მასში არცერთი ცოცხალი არსება არ იყო. ეს შერიგება სუბიექტურ იდეალიზმს აბსურდის ფაქტად უჯდება. „ემპირიო-კრიტიციზმის“ შერიგება“ ბუნებისმეტყველებასთან, — წერს ლენინი, — იმაში მდგომარეობს, რომ ავენარიუსი მოწყალებას იჩენს და თანხმდება „მიზნობის“ ის, რის დაშვების შესაძლებლობაც გამორიცხულია ბუნებისმეტყველების მიერ. არც ერთს ცოტად თუ ბევრად განათლებულ და ჯანაუ აღამიანს ექვი არ შედის იმაში, რომ დედამიწა არსებობდა მაშინაც, როცა მასზე შეუძლებელი იყო რაიმე ცხოვრება, რაიმე შეგარძნება, რაიმე „ცენტრალური წევრი“ ყოფილიყო და, მაშასადამე, მახის და ავენარიუსის მთელი თეორია, საიდანაც გამომდინარეობს, რომ დედამიწა შეგარძნებათა კომპლექსია („სწეულები შეგარძნებათა კომპლექსებია“), ან „ელემენტთა კომპლექსი, ელემენტთა რომლებშიც ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის იგივეობაა“, ან „მოპირდაპირე წევრია, რომლის ცენტრალური წევრი არასოდეს არ შეიძლება ნულს უდრადეს“, — ეს თეორია ფილოსოფიური ობსკურანტიზმია, სუბიექტური იდეალიზმის აბსურდამდე მიყვანა“⁴⁴.

ინტროექციის თეორიას ლენინი ახასიათებს როგორც მეცნიერების საწინააღმდეგოს; კერძოდ, ის უარყოფაა იმ შეხედულებისა, რომ აზრი არის ტვინის ფუნქცია. ბუნებისმეტყველება იმ მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დგას, რომ შეგარძნებები ჩვენში არსებობენ და მათ ჩვენზე საგნების ზემოქმედება იწვევს. „ინტროექციის მოძღვრება, — წერს ლენინი, — უაზრობაა, რომელიც იდეალისტურ აბდაუბდასაც გვაპარებს და ბუნებისმეტყველებასაც ეწინააღმდეგება; ეს უკანასკნელი შეურყევლად დგას იმ თვალსაზრისზე, რომ აზრი ტვინის ფუნქციაა, რომ შეგარძნებანი, ესე იგი გარეგანი სამყაროს სახეები ჩვენში არსებობენ. რომ მათ იწვევს საგნების ზემოქმედება ჩვენს გრძნობათა ორგანოებზე“⁴⁵.

ასეთ პოზიციას ლენინი უწოდებს მატერიალისტურ მონიზმს და მას განასხვავებს იდეალისტური მონიზმისაგან, რომლის მიხედვითაც, „სული არ არის სხეულის ფუნქცია, რომ, მაშასადამე, სული პირველადია, რომ „გარემო“ და „მე“ მხოლოდ ერთი და იმავე „ელემენტების კომპლექსთა“ განუყრელ კავშირში არსებობს“. სულისა და სხეულის

⁴⁴ ვ, ლენინი. თხზ., ტ. 14, გვ. 86.

⁴⁵ იქვე, გვ. 102—103.

დღალიზმი, აღნიშნავს ლენინი, მხოლოდ ამ ორიდან ერთ-ერთი წესით შეიძლება იქნას გადალახული. ყველა სხვა შემთხვევაში, როგორც არ უნდა ხდებოდეს იდეალიზმისა და მატერიალიზმის „ცალმხრივობათა“ დაძლევა, მივიღებთ ეკლექტიზმს, ე. ი. პრინციპულად განსხვავებულ შეხედულებათა არევე-დარევას.

მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები ბატერიაზე ცნობიერებას დამოკიდებულების გამოსათქმელად ხმარობენ ტერმინებს „ფუნქცია“, „თვისება“, „პროდუქტი“. ეს ტერმინები სინონიმებს არ წარმოადგენენ და ცალ-ცალკე აღებული სხვადასხვა მხრიდან ახასიათებენ ცნობიერებას, როგორც მატერიის შინაგან მდგომარეობას.

ცნობიერება არის მატერიის (ტვინის) ფუნქცია. „ფუნქცია“ ზუსტი მნიშვნელობით აქ იმას აღნიშნავს, რომ სულიერი პროცესი შეუძლებელია ტვინში მიმდინარე სათანადო ფიზიოლოგიური პროცესის გარეშე. ცნობიერების მთელი მუშაობა ყოველთვის გულისხმობს უმაღლესი ნერვული სისტემის ფიზიოლოგიურ აქტივობას. არ არსებობს ცნობიერების ისეთი მოვლენა, რომელაც განსაზღვრული ფიზიოლოგიური პროცესის შესატყვისი არ იქნებოდა და მასთან შესაბამისობაში არ განხორციელდებოდა.

ცნობიერების ამ ტერმინში („ფუნქცია“) გაგება პრინციპულად აბათილებს სუბიექტური იდეალიზმის მტკიცებას, თითქოს სხეულები შეგრძნებათა კომპლექსს თუ კომბინაციას წარმოადგენდნენ. შეგრძნება თვითონ არის სხეულის ფუნქცია და უაზრობაა იმასთან გავაგიჟოთ, რის ფუნქციასაც წარმოადგენს. ცნობიერება, როგორც ტვინის ფუნქცია, მატერიაზე დამოკიდებულად გვევლინება და თავის ასახსნელად მისგან განსხვავებულთან მიმართებას გათვალისწინებს მოითხოვს.

მაგრამ ფსიქოფიზიკურა (ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიურის ურთიერთობის) პრობლემის სხვა მხარეს თუ შივლებზე მხედველობაში, მაშინ ცნობიერების განხილვა, როგორც ფუნქციისა, შეიძლება მატერიალიზმისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდეს და საჭირო გახდეს სხვა ტერმინების გამოყენებაც. მართლაც, არის ისეთი თეორიებიც, რომელთა ავტორები ცნობიერებას მატერიის (ტვინის) ფუნქციად აღიარებენ, მაგრამ ამაზე შორს აღარ მიდიან და ფუნქციონალურ დამოკიდებულებაზე დაყრდნობით ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის გაპართლებას ცდილობენ. ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი ისეთი თეორიაა, რომელსაც ფსიქიკურისა და ფიზიკურის კავშირი მათს პარალელურ შესაბამისობაზე დაჰყავს და, ამრიგად, ტვინის როლს სულიერ ცხოვრებაში იმით შემოფარგლავს, რომ მასში ფსიქიკურის პარალელურად მიმდინარე

პროცესს დაინახავს. ფსიქიკურს აქ სპონტანურობა მიეწერება, თუმცა შეიძლება ფიზიკურის დამოუკიდებელი არსებობა იყოს დადასტურებული.

მატერიალისტური გავება ცნობიერებისა, როგორც ტვინის ფუნქციისა, პირველის მეორეზე დამოკიდებულებას და მისგან განუყრელობას გამოთქვამს. უარყოფს სხეულთა შეგრძნებების კომპლექსად წარმოდგენას და ფსიქიკურს ფიზიკურისაგან განსაზღვრულ ადგილს მიუჩინებს საპყაროში.

ცნობიერების დახასიათება, როგორც მატერიის თვისებისა, შემდგომ აკონკრეტებს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობას, ვინაიდან ცნობიერება აქ უკვე მატერიის გარკვეულ მდგომარეობად განიხილება და, მაშასადამე. უფრო მეტია ნათქვამი, ვიდრე ის, რომ პირველი მეორეზეა დამოკიდებული.

ცნობიერება არის მატერიის თვისება, მაგრამ როგორი თვისება? ლენინი ლაპარაკობს ცნობიერებაზე, როგორც მატერიის შინაგან მდგომარეობაზე, რაც იმის მაუწყებელია, რომ ეს თვისება უმაღლესად ორგანიზებული მატერიისათვის გარეგანი და შემთხვევითი კი არ არის, არამედ მის არსებით გარკვეულობას გამოხატავს. მატერიალურ სხეულს (განვითარების დაბალ და მაღალ საფეხურზე მყოფსაც) მრავალი ისეთი თვისება შეიძლება ჰქონდეს, რომლის გამოკლებაც მის თვისობრიობას არ დაარღვევდა და საგანთა სისტემაში მას სტატუსს არ შეუცვლიდა. ცნობიერება ააეთ თვისებათა რიგს არ მიეკუთვნება. ტვინი უმაღლესად ორგანიზებულად მარტო იმიტომ არ ჩაითვლება, რომ ის რთულ ფიზიოლოგიურ მექანიზმს წარმოადგენს და განსაკუთრებული აგებულებით გამოირჩევა. თვისება ყოფიერების გაცნობიერებისა ამავე ყოფიერების განსაკუთრებულ ნაწილს აქვს და ამ თვისების გარეშე ის „უმაღლესის“ ნიშნით არ დახასიათდებოდა.

და ბოლოს, ცნობიერების განხილვა, როგორც მატერიის პროდუქტისა, ჩვენს პრობლემას კიდევ ერთი მხრიდან არკვევს. იგი ავსებს „ფუნქციისა“ და „თვისების“ ტერმინებში გამოთქმულ თვალსაზრისს იმ მხრივ, რომ შუქს ჰყენს ცნობიერების გენეტურ კავშირს მატერიასთან. ყოფიერების გაცნობიერების თვისება მატერიამ გარედან კი არ მიიღო, ვიდაცამ კი არ უზრუნველყო ფიზიკურისა და ფსიქიკურის პარაზონა, არამედ ეს თვისება, ეს ფუნქცია მატერიისავე პროდუქტია იმ აზრით, რომ მოაზროვნე ტვინი უმაღლესი საფეხურია ორგანიზებული მატერიის განვითარებაში, და იმ აზრითაც, რომ ცნობიერება არსებობს, როგორც მისი საკუთარი აქტივობის განსაკუთრებული ფორმა. ორგანიზებული მატერია თავისი განვითარების პროცესში აღწევს ისეთ

ორგანიზაციას, როდესაც მას თვისებად აქვს ცნობიერება, და ეს თვისება მისივე საკუთარი „ნაწარმოებია“, მისი მოქმედების თავისებური გამოვლენაა და ამიტომ მასთან დაკავშირებულია, როგორც თავის მატერიალურ სუბსტრატთან. ამ ვითარებას ახასიათებს „ცნობიერება-პროდუქტი“.

შეცდომა იქნებოდა „ცნობიერება-პროდუქტი“ იმგვარად გაგვეგო, თითქოს ცნობიერება ტვინთან დაკავშირებულია როგორც შედეგი თავის მიზეზთან. მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები არსად არ ლაპარაკობენ ტვინზე, როგორც ცნობიერების მიზეზზე, ვინაიდან ასეთი გაგება არ შეუთავსდებოდა ცნობიერების წარმოდგენას უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის შინაგან მდგომარეობად, მის თვისებად.

არ შეიძლება ტვინისა და ცნობიერების დროში დაცილება იმ აზრით, თითქოს ჯერ ტვინი წარმოშობილიყოს, ხოლო შემდეგ მას გასჩენოღეს ცნობიერება. მატერიის ამაღლება უმაღლესი ორგანიზაციის დონეზე ამავე დროს ნიშნავდა ამ თვისების მქონე სხეულის წარმოქმნასაც.

ამგვარად, ტვინისა და ცნობიერების ურთიერთობა უნდა გავიგოთ „ფუნქციის“: „თვისებასა“ და „პროდუქტის“ ტერმინებში. ცნობიერება ტვინის ფუნქციაა, რომელიც არის მისი შინაგანი მდგომარეობა (თვისება) და მისსავე საკუთარ პროდუქტს წარმოადგენს.

ცნობიერების ეს შინაგანი კავშირი მატერიასთან (ტვინთან) დიდი გნოსეოლოგიური მნიშვნელობის მქონეა. ტვინი, როგორც შემეცნების ბუნებრივი ორგანო, მატერიალური სხეულია, იმავე მატერიის განვითარების უმაღლესი საფეხურია, რომელსაც ის შემეცნების საგნად იხდის. მაშასადამე, იმეცნებს არა მატერიისათვის უცხო და გარეგანი რამ, არამედ მისივე ნაწილი, მართალია, თავისებური და განსაკუთრებულად ორგანიზებული, მაგრამ მაინც მისივე ნაწილი. ფ. ენგელსი წერდა: „ასე ხდება, როცა „ცნობიერებას“, „აზროვნებას“ სრულიად ნატურალისტურად იღებენ როგორც მოცემულ რამეს, როგორც წინასწარ დაპირისპირებულ რამეს არსებობაში, ბუნებობაში. მაშინ, რასაკვირველია, უაღრესად გასაკვირლად უნდა გვეჩვენოს, რომ ცნობიერება და ბუნება, აზროვნება და არსი, აზროვნების კანონები და ბუნების კანონები ასე ეთანხმებიან ერთმანეთს. მაგრამ თუ შემდეგ ვიკითხავთ, რას წარმოადგენს აზროვნება და ცნობიერება და საიდან წარმოსდგებიან ისინი, აღმოვაჩინებთ რომ ისინი ადამიანის ტვინის პროდუქტები არიან და რომ თვით ადამიანიც ბუნების პროდუქტია, რომელიც თავის გარემოში და ამ უკანასკნელთან ერთად განვითარდა; აქედან თავისთავად გასაგებია, რომ ადამიანის ტვინის ქმნი-

ლებანი, რომელიც საბოლოო ინსტანციაში ბუნების პროდუქტებიც არიან, ბუნების დანარჩენ კავშირს კი არ ეწინააღმდეგებიან, არამედ შეესაბამებიან“⁴⁶.

ცნობიერება არის გაცნობიერებული ყოფიერება. ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი შინაარსი სხვა არა შეიძლება იყოს რა, თუ არა ყოფიერების ასახვა. გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით, ეს ასახვა შეიძლება წარმოადგენდეს ადექვატურს ან არაადექვატურს, ჰეშმარიტს ან მცდარს, მაგრამ ორივე შემთხვევაში ის ასახვა იქნება. ჩვენ აქ „გნოსეოლოგიურ თვალსაზრისზე“ ვლაპარაკობთ, ვითვალისწინებთ რა იმას, რომ ცნობიერება საერთოდ ასახვას, თუმცა ყოველთვის არ ისმის საკითხი ამ ასახვის ჰეშმარიტების ან მცდარობის შესახებ. ცნობიერების ისეთი ფორმები, როგორცაა გრძნობა ან სურვილი, ასეთ პლანში არ განიხილებიან, „ჰეშმარიტებისა“ და „შეცდომის“ ნიშნებით არ განიშარტებიან, ვინაიდან ჰეშმარიტი ან მცდარი შეიძლება იყოს ცნობიერების ისეთი შინაარსი, რომელიც ცოდნისეულია. არც გრძნობა და არც სურვილი ასეთი არ არის. ისინი შემეცნებას არ წარმოადგენენ და ამიტომ არც „ჰეშმარიტება-შეცდომის“ კვალიფიკაციას ექვემდებარებიან.

ლენინი ადამიანის შეგრძნებებს, აღქმებს ახასიათებს. როგორც სინამდვილის ასახვას, გარეგანი, ობიექტური სამყაროს სახეს. ამასთან, ლენინი გამოთქვამს ერთ საინტერესო და საყურადღებო მოსაზრებას ე. წ. „სალი აზრისა“ და ფილოსოფიის ურთიერთდამოკიდებულების თაობაზე.

სად აზრს ისეთ შეხედულებას უწოდებენ, რომელსაც ნორმალური ადამიანების უმრავლესობა იზიარებს საგანთა არსებობაზე, ისე, როგორც ეს ცოცხალ განჭვრეტას წარმოუდგება: საგნები არსებობენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ჩვენი შეგრძნებები, აღქმები კი მათი ასახვაა. მეტაფიზიკოსობათვის დამახასიათებელია ბატონკაცურ დამოკიდებულება სალი აზრისადმი, ე. ი. მისი აბუჩად აგდება და განდიდება გონების ჰეშმარიტებათა, ერთადერთნი რომ არიან ფილოსოფიური ინტერესის ღირსი. სალი აზრი მის მიერ ბრბოს შეხედულებებს მიეკუთვნება და ფილოსოფოსის საქმიანობად მისგან სრულიად განსხვავებულ ჰეშმარიტებათა ძიება განიხილება.

ღიალექტიკური მატერიალიზმისათვის უცბოა სალი აზრის ეს გაბიარება. ფილოსოფიური თეორია, რა თქმა უნდა, სალი აზრად დონეს არ უთანაბრდება, ის მეცნიერული აზროვნებაა და არავითარ

⁴⁶ ფ. ენ გელსი, ანტ-ლიურნი, 1952, გვ. 44.

შეხედულებას შეუძომწმებლად და დაუხაბუთებლად არ მიიღებს. მაგრამ მას უფლება არა აქვს უგულუბელებს და შეუდიდურად უარყოს ის, რაც კაცობრიობის უდიდეს უმრავლესობას სწამს და ფილოსოფიური განაზრების გარეშეც თავის შეხედულებად გაუხზია. „ჩვენი შეგრძნებანი, ჩვენი ცნობიერება, — წერს ვ. ლენინი, — მხოლოდ სახეა გარეგანი სამყაროსი, და თავისთავად გასაგებია, რომ ასახვეს არ შეუძლია ასახულის დამოუკიდებლად იარსებოს, მაგრამ ასახული არსებობს ამსახველის დამოუკიდებლად. მატერიალიზმმა თავის შემეცნების თეორიას შეგნებულად დაუდო საფუძვლად კაცობრიობის ეს „გულუბრყვილო“ დაჭერებულობა“⁴⁷.

საღ აზრს თავიანთი მტყიცების გასამაგრებლად არც თუ ისე იშვიათად იდეალისტებიც მიმართავენ ხოლმე, მაგრამ საღ აზრთან იდეალისტური თეორიის მორიგება ჩვეულებრივ ზელოვნურ და ფორმალურ ხასიათს ატარებს. მახისტების მაგალითზე ლენინი აჩვენებს, თუ როგორ ელაციციებიან იდეალისტები „გულუბრყვილო რეალიზმს“, და რომ მისი დამოწმება მათს მიერ „მეტისმეტად იაფფასიანი სოფიზმია“.

„ცოცხალ განკვრეტას“, ჩვენს შეგრძნებებს, აღქმებს ლენინი უწოდებს „ცნობიერების უშუალო კავშირს გარეგან სამყაროსთან“⁴⁸. ეს გამოთქმა დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპულად მნიშვნელოვან მზარეს აღნიშნავს.

აბსტრაქტული აზროვნება ცნობიერების გაშუალებული კავშირია სინამდვილესთან, სახელდობრ, იგი გაშუალებულია ცოცხალი განკვრეტით, რომელიც ერთადერთი წარმოდგენა უშუალო კავშირს. ცოცხალი განკვრეტისა და აბსტრაქტული აზროვნების კავშირი სამყაროსთან ამ უკანასკნელის შემეცნებას მოასწავებს. ამიტომ „ცნობიერების უშუალო კავშირი“ აქ იგივეს ნიშნავს, რასაც „უშუალო ცოდნა“. მაშასადამე, უშუალოა მხოლოდ გრძნობადი შემეცნება და მხოლოდ მას შეიძლება ეწოდოს ინტუიცია, ე. ი. საგანთა უშუალო წვდომა. ინტელექტუალურ ინტუიციაზე, როგორც შემეცნებაზე, ლაპარაკი გამართლებული მაშინ იქნებოდა, ჩვენი ინტელექტი სინამდვილეს უშუალოდ რომ წვდებოდეს, ე. ი. ცოცხალი განკვრეტის, მისგან გაშუალების გარეშე მისი შემეცნება რომ შეეძლოს. მაგრამ ასეთი „შუამავალი“ გვერდაუფვლეია, რადგანაც „მთელი ცოდნა ცდისა, შეგრძნებებისა, აღქმისაგან გამომდინარეობს“ და „თუ არა

⁴⁷ ვ. ლენინი. თხზ., ტ. 14, გვ. 75.

⁴⁸ იქვე, გვ. 50.

შეგრძნების შემწეობით, ჩვენ არაფრის ცოდნა არ შეგვიძლია არც ნივთიერების რაიმე ფორმებზე, არც მოძრაობის რაიმე ფორმებზე“⁴⁹.

გრძნობადი შემეცნების გაგება, როგორც სინამდვილის ასახვისა, დიალექტიკურ მატერიალიზმს არსებითად მიჯნავს ე. წ. სიმბოლოების ანუ იეროგლიფების თეორიისაგან, რომლის ცნობილი წარმომადგენელიცაა უდიდესი ბუნებისმეტყველი ჰელმპოლცი. ამ თეორიას ლენინი განმარტავს როგორც ისეთს, „რომლის მიხედვით ადამიანის შეგრძნებანი და წარმოდგენანი ნამდვილი საგნების და ბუნების პროცესების ასლები, გამოსახულებანი კი არ არიან, არამედ პირობითი ნიშნები, სიმბოლოები, იეროგლიფები და სხვ“⁵⁰.

ჰელმპოლცის იეროგლიფების თეორია არ იყო თანმიმდევრული. ის მატერიალიზმისაკენაც იხრებოდა და აგნოსტიციზმისაკენაც. ამიტომ ეს თეორია ორმხრივ ცეცხლში აღმოჩნდა. მას მატერიალისტებიც აკრიტიკებდნენ და იდეალისტებიც. ასე მაგ. მახისტი ბოგდანოვი იეროგლიფურ მატერიალიზმს უარყოფდა არა არაიეროგლიფური მატერიალიზმის სასარგებლოდ, არამედ იდეალიზმის პოზიციებიდან, მაშინ როდესაც ლენინი მას აბათილებდა დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით.

ჰელმპოლცი აღიარებდა იმას, რომ ჩვენი შეგრძნებები აღმოცენდებიან ნერვულ სისტემაზე საგანთა ზემოქმედების გზით, მაგრამ ამ მატერიალისტურ შეხედულებას დალატობდა, როდესაც ამტკიცებდა რომ შეგრძნებები სიმბოლოებია, პირობითი ნიშნებია, რომლებსაც არავითარი მსგავსება არა აქვთ მათს მიერ აღნიშნულ საგნებთან.

შეგრძნების გაგება, როგორც სიმბოლოსი, პრინციპულად მიუღებელია თანმიმდევრული მატერიალიზმისათვის საერთოდ, დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის, კერძოდ. სიმბოლო ნიშანია და მისკავშირი საგანთან იმაზე დაიყვანება, რომ პირველი შეესაბამება მეორეს. მაგრამ „შესაბამისობა“ არ არის საკმარისი, და ამიტომ არც ზუსტი, დახასიათება ცნობიერების შემეცნებითი დამოკიდებულების საგანთან. ცოდნა ასახვაა, სიმბოლო კი არ არის ასახვა და ამიტომ არც ცოდნად ჩაითვლება. ჩვენი შეგრძნებები, ცნებები შეესაბამებია: სინამდვილეს, მაგრამ ცოდნად ამის გამო კი არ ხდებიან, არამედ იმეტომ, რომ ასახვენ მას, მის გამოხატულებას, სახეს წარმოდგენენ მაშინაც კი, როცა აღქმა თუ ცნება მოგვითხრობს იმაზე, რაც ნამდვილად არ არსებობს ქვეყნიერებაზე, არაფერი შეგვიშლიდა ხელს საგან

⁴⁹ ფ. ე. ნ. გელსი, იქვე, გვ. 383.

⁵⁰ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 292.

თან მათი ურთიერთობისათვის შესაბამისობა გვეწოდებინა, თუ ისინი სიმბოლოებად განიხილებოდნენ და რაღაცას აღნიშვნის მეტი არაფერი მოეთხოვებოდათ. სიმბოლო ყველაფრის შეიძლება იყოს, ნამდვილისაც და მოჩვენებითისაც, „შესაბამისობა“ ორივეს აკმაყოფილებს. მაგრამ ცნება („შესაბამისობა“), რომელიც თანაბრად მოერგებოდა ნამდვილსაც და მოჩვენებითსაც, არ გამოდგებოდა შემეცნების დასაბასიათებლად, ვინაიდან უკანასკნელ შემთხვევაში გადამწყვეტია პასუხი იმაზე, მართლაც ისეთია თუ არა ვითარება, რომელიც ცნობიერებაში გრძნობადად თუ აზროვნებად არის წარმოდგენილი.

ჩვენი აღქმები, როგორც სინამდვილის „ცოცხალი განჭვრეტა“, მისი უშუალო ხედვაა, შემეცნების პირველი საფეხურია. „პირველი საფეხური“ იმას ნიშნავს, რომ ის არა ყოფილა საკმარისი ცოდნის მოსაპოვებლად და უნდა აღსებობდეს მეორე, უფრო მაღალი საფეხური. ასეთია აბსტრაქტული აზროვნება. მეორეს მხრივ, თუ „ცოცხალი განჭვრეტა“ შემეცნების საფეხურია, მაშინ ის შემეცნებას უნდა წარმოადგენდეს. თუ ამ დონეზე ცნობიერების შინაარსს ცოდნას საერთოდ ვერ დავარკმევდით, მაშინ აზრი არ ექნებოდა გველაპარაკა მასზე, როგორც შემეცნების საფეხურზე. ვინმეს რომ იგი განეხილა მხოლოდ მასალად აზროვნებისათვის, რომელიც ერთადერთი გვაძლევს ცოდნას, ერთი რამ მაინც ცხადი უნდა ყოფილიყო. ცოცხალი განჭვრეტა მისთვის შემეცნების პროცესის საფეხური არ არის, თორემ ის ცოდნის ბუნებას სავსებით მოკლებული არ იქნებოდა და „მასალაზე“ მეტ როლს შეასრულებდა.

რას წარმოადგენს აღქმაში მოცემული ცოდნა?

ფსიქოლოგიაში ცნობილია, რომ აღქმისათვის დამახასიათებელია საგნობრივი მნიშვნელობის წვდომა, რასაც ზოგჯერ აღქმის კატეგორიალობასაც უწოდებენ ხოლმე — საგანს სუბიექტი საგანთა გარკვეული კლასის წარმომადგენლად აღიქვამს, რაც იმას აღსატურება, რომ აღქმა უბრალო გრძნობად მოცემულობაზე არ დაიყვანება, არამედ გააზრებულ სურათს წარმოადგენს. თუ ახლა გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით შევხედავთ ამ ვითარებას, აღმოჩნდება, რომ საგნობრივი მნიშვნელობის ეს წვდომა სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა მსჯელობა, სახელდობრ, აღქმის მსჯელობა. გრძნობადი ცდის გარეშე აზროვნება ვერასოდეს ვერ მოგვეცემა ცოდნას ფაქტების შესახებ. მაგრამ თვითონ ცდის შინაარსი ცოდნად მაშინ ხდება, როდესაც ის გააზრებულ შინაარსად წარმოგვიდგება და გარკვეული მსჯელობის ფორმას ღებულობს. ცოცხალი განჭვრეტა, როგორც შემეცნების პირ-

ველი საფეხური, არ არის აზროვნების წინარე საფეხური, ისეთი, რაც გრძნობად ცოდნას იძლევა. რომელსაც შემდეგ უნდა დაემატოს აზროვნების მოქმედება. აღქმით მიღებული ცოდნა თუ აღქმა, როგორც ცოდნის საფეხური, ასეთია მხოლოდ მაშინ, თუ ის გამოხატულია მსჯელობაში — აღქმის მსჯელობაში. როდესაც მე წითელ ვარდს აღვიქვამ, აღქმა თავისთავად, როგორც პერსექცია და მეტი არაფერი, არ არის ცოდნა, არც გრძნობადი და არც არაგრძნობადი. მხოლოდ აღქმის მსჯელობა „ეს ვარდი არის წითელი“ ხდის ჩემს აღქმას ცოდნის ფორმად, გრძნობადი შემეცნების ფორმად.

აღქმის გააზრებულობა, გრძნობადი შინაარსის საგნობრივი მნიშვნელობის წვდომა აღქმის მსჯელობაშია ფიქსირებული. მაგრამ ამით უკვე გარკვეული მიმართებაცაა გამოთქმული. ეს არა მარტო იმ აზრით, რომ აღქმის მსჯელობა აღქმის შინაარსისა და საგნის კავშირს აღასტურებს, არამედ იმ აზრითაც, რომ გრძნობადი შინაარსის საგნობრივი მნიშვნელობის გაცნობიერება ნიშნავს აღქმის საგნის გამოყოფას სხვა საგნებისაგან და ცნობილი საგნების სისტემაში განსაზღვრული ადგილის მიჩენას. რაკი საგანი გარკვეულ საგნად აღიქმება, ეს გარკვეულობა მხოლოდ სხვა საგნებთან მსგავსება-განსხვავების დადგენით შეიძლება ეძლეოდეს სუბიექტს. ასე რომ აღქმის საგანი თავის რეალურ მოცემულობაში სუბიექტისათვის წარმოადგენს საგანთა რომელიღაც ჯგუფის წევრს და ამავე დროს სხვა საგნებისაგან განსხვავებულს. ამით აღქმა ზოგადად სწვდება, ვინაიდან ჯგუფის წევრად საგნის მიჩნევა ნიშნავს მის განილვას როგორც სხვათა მსგავსისა და აპრიგად, რაღაც იგივეობრივი ნიშნის გაცნობიერებას.

შემოთქმული ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ლაპარაკია შემეცნების ორი საფეხურის (ცოცხალი განქვერტისა და აბსტრაქტული აზროვნების) ერთიანობაზე შემეცნების პროცესში. არა, ჯერჯერობით საქმე ეხება პირველ საფეხურს, ცოცხალ განქვერტას ანუ აღქმით შემეცნებას. თვითონ აღქმას აქვს გააზრებული ხასიათი, აზრს არის ნაზიარები და სწორედ ამის გამო გვევლინება იგი შემეცნებად. აზრს მოკლებული აღქმა გნოსეოლოგიისათვის არავითარ ინტერესს არ უნდა წარმოადგენდეს, ვინაიდან მას შემეცნებითი მნიშვნელობა არა აქვს.

შეიძლება ვინმემ თქვას, რომ აღქმის გააზრებულობა იმ ცოცხალ პროცესს გულისხმობს, რომელსაც რეალურად აქვს ადგილი, მაგრამ ეს არ გამოირიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ შემეცნების მიზნით აბსტრაქცია მოვახდინოთ აზროვნებისაგან და აღქმა დავახასიათოთ

ცალკე, როგორც სახელდობრ აღქმა. ასეთი აბსტრაქციები, ზოგადად რომ ვთქვათ, მიღებულია მეცნიერებაში.

უდავოა, რომ ჩვენ ხშირად აზრობრივად გამოვყოფთ იმას, რაც რეალურად მთელის სხვა კომპონენტებისაგან განცალკევებით არ არსებობს, მაგრამ ჩვენს მიერ ის სწორედ ასეთი გამოყოფის გზით შეისწავლება. უფრო მეტიც. ამა თუ იმ მეცნიერების საგანი ძალიან ხშირად ასეთი აბსტრაქციის მეშვეობით არის შემოფარგლული და განსაზღვრულ შემეცნების საგანს წარმოადგენს. აზროვნება, მაგალითად, რომელსაც ფსიქოლოგია შეისწავლის, რეალურად არსებობს როგორც ტვინის თვისება და სინამდვილეში მეორის პირველისაგან დაცილება შეუძლებელია. „წმინდა აზრი“, სათანადო ფიზიოლოგიური სუბსტრატისაგან განცალკევებული, მხოლოდ აბსტრაქციის შედეგია და არა სინამდვილეში არსებული რამ. მაგრამ ეს ხელს არ გვიშლის აზრობრივად გამოვყოთ იგი ამ სუბსტრატისაგან, ფსიქოლოგიური გამოკვლევის საგნად დავსაზოთ და ამნაირად დამოუკიდებელი შესწავლის ობიექტად ვაქციოთ. ანალოგიურ მდგომარეობასთან ხომ არ გვაქვს საქმე მაშინაც, როცა აღქმის გააზრებულობაზე ვლაპარაკობთ? ხომ არ შეიძლება აქაც „უყურადღებოდ“ დავტოვოთ აზროვნება, რომელიც რეალურად განუყოფელია აღქმისაგან, და შევისწავლოთ აღქმა როგორც „წმინდა აღქმა“? პასუხი, ვფიქრობთ, უარყოფითი უნდა იყოს, და აი რატომ. აღქმა, მისი კატეგორიალობის, მისი გააზრებული შინაარსის, საგნობრივი მნიშვნელობის წვდომის გარეშე არავითარ გნოსეოლოგიურ ღირებულებას არ ატარებს არა მარტო რეალურად, ე. ი. ისე, როგორც ის არსებობს სინამდვილეში; ის ასეთია მაშინაც, როდესაც აბსტრაქციას ვაზღვეთ აზროვნებისაგან და ამ აბსტრაქციის ნაყოფს ცალკე განვიხილავთ. აზრობრივი აბსტრაქცია გამართლებულია არა ყველგან და არა ყოველთვის. თუ ასეთი ოპერაციის შედეგად ჩვენ ხელთ შეგვრჩა რაღაც ისეთი, რომელიც არავითარ ინტერესს აღარ წარმოადგენს ჩვენს მიერ არჩეული თვალსაზრისისათვის, მაშინ გამოყენებული აბსტრაქციაც ფუჭია და დასახულ მიზანს ვერ ემსახურება. აზროვნებისაგან აბსტრაქტიზებული აღქმა სწორედ ასეთია, ის, ყოველ შემთხვევაში გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით, არარაა.

თეორიები, რომლებიც აღქმისა და აზროვნების აბსტრაქტულ დაპირისპირებას ემყარებიან, მიმართების შემეცნებას მთლიანად აზროვნების საქმედ აცხადებენ, ხოლო აღქმის საგნად ერთეულს თვლიან. ეს თეორიები მიმართებათა აღქმას შეუძლებლად მიიჩნევენ ან იმიტომ, რომ ისინი ობიექტურ სინამდვილეში არ ეგულებათ, ან იმიტომ, რომ მათ რაღაც მეტაფიზიკურ ბუნებას მიაწერენ, რომელიც აღქმისათვის,

ცხადია, მიუწვდომელი იქნება. საგნებისა და მიმართებების ეს დუალიზმი თავის გნოსეოლოგიურ გამოხატულებას აღქმისა და აზროვნების დუალიზმში ნაწულობს. აქ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს იმას თუ როგორ ცდილობს იდეალისტი ინტელექტუალურისა და გრძნობადის დაკავშირებას — რაკი მიმართებების, ზოგადის შემეცნება (და შექმნაც კი) პირველს დააკისრეს, ხოლო მეორეს მხოლოდ „კარჩავეტილი“ გრძნობადი მოვლენები დაუტოვეს საკვრეტად, ამით მათ შორის ფაქტიურად გაუვალი უფსკრულიც დაადასტურეს და ის უაზრო პრობლემაც დაბადეს, თუ როგორ აგებს აზროვნება სინამდვილის კანონზომიერებას.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, მიმართებები ობიექტურად არსებობენ ამ ერთადერთ რეალურ გრძნობად ქვეყნიერებაში, იქ, სადაც თვითონ საგნებია, წარმოდგენენ მათ კავშირებს და ამ მიმართებათა გარკვეული მხარეები უკვე აღქმითი შემეცნებისათვის არის მისაწვდომი.

შემეცნებაში ცოცხალი განქვრეტის როლის უკეთესად გაგებისათვის ერთ მომენტს გვინდა საგანგებოდ მივაქციოთ ყურადღება.

საგნის ან რაიმე ხდომილების აღქმა ყოველთვის არ ნიშნავს შემეცნების დაწყებას. მაგ; თუ ჩემთვის ცნობილია ზოგადი დებულება „მაგნიტი რკინას იზიდავს“, ე. ი. თუ მე უკვე მაქვს გარკვეული ცოდნა, მაშინ, ცხადია, აღქმა იმისა, რომ ამ მაგნიტმა ახლა ეს რკინა მიიზიდა, შეუძლებელია მაგნიტის თვისების შემეცნების დასაწყისად ჩაითვალოს. ეს უბრალოდ იმის კერძო შემთხვევა იქნება, რაც უკვე ცოდნად არის ქცეული. მაგრამ განსხვავებულ ვითარებასთან გვექნება საქმე, თუ მე აღვიქვამ ისეთ ხდომილებას, რომლის ამხსნელი ზოგადი დებულებაც არა მაქვს. დავუშვათ, რომ მე ვიცი ზოგიერთი ლითონის ელექტროგამტარობის თვისება, მაგრამ არ ვიცი, რკინაც ატარებს თუ არა ელექტრობას. ახლა მე აღვიქვი, რომ რკინამ ელექტრობა გაატარა. ეს გრძნობადი მოცემულობა, ცხადია, ჯერ კიდევ არ მაძლევს იმის საფუძველს, რომ გამოვთქვა მსჯელობა „რკინა ელექტრობას ატარებს“, ვინაიდან აღქმაში ასეთი ზოგადობა არ გვეძლევა. აღქმა იმისა, რომ ამ რკინამ ახლა ელექტრობა გაატარა, არის სახელდობრ ამ ერთეული ხდომილების აღქმა და მისი გამომთქმელი მსჯელობაც ამაზე მეტს ვერაფერს გვეტყვის. ასეთი აღქმები შემეცნების წყაროს მიეკუთვნებიან და იმ „ცოცხალ განქვრეტას“ წარმოდგენენ, რომელზედაც ლენინი ლაპარაკობს როგორც შემეცნების დასაწყისზე.

თუ დავაკვირდებით ამგვარ აღქმას, ადვილად შევნიშნავთ მიაჯანპირობებულობას უკვე მოპოვებული ცოდნით, იმით, რაც ანალო-

გიურ ზღომილებათა აზრობრივ სურათს წარმოადგენს. დაეუშვათ, მე ვხედავ საგანს, რომელიც აქამდე არ მინახავს, მაგ., შავ გედს. რადგანაც მე მინახავს თეთრი გედი, ყველაზე უფრო ის არის მოსალოდნელი, რომ ახლა დანახულ ფრინველს გედად ვიცნობ და, მაშასადამე, მანამდელი ცდა ხელმძღვანელობას გამოიწვევს იმაში, რომ ამჟამად დანახული გედა აღვიქვა. ამვე დროს, მე ვანვითარებ ჩემს აღქმას, რაკი ასეთ და ასეთ მოცემულობასაც (შავ გედს) აღვიქვამ როგორც გედს. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, რომ ახლად დანახული საგანი იმდენად უცხოდ მეჩვენოს, რომ მისი მიკუთვნება საგანთა რომელიმე კატეგორიისადმი მეტრისმეტად ძნელი აღმოჩნდეს. მაგრამ რაც არ უნდა დიდი იყოს ეს სიძნელე, ის რაღაცნაირად ყოველთვის დაიძლევა ადამიანის მიერ, ვინაიდან წარსული ცდისა თუ ცოდნისათვის აბსოლუტურად უცხო საგანი, ისეთი, რომელსაც არავითარი მსგავსება არ ექნებოდა ადრე აღქმულთან თუ ნასწავლთან, შეუძლებელია აღქმის საგნად გახდეს.

აღქმის კატეგორიალობა და გააზრებულობა უდავოდ მოწმობს იმას, რომ ნორმალურ პირობებში ჩვენი აღქმა არის ყოველთვის აპერცეპცია და არა პერცეპცია.

ცოცხალი განჭვრეტა ანუ საგანთა და მოვლენათა აღქმა იგივეა, რაც უშუალო შემეცნება, და როგორც ასეთი მსჯელობაში გამოითქმება. საგნის გრძნობადი ხატი, აღქმის სენსორული შინაარსი არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. მხოლოდ ამ შინაარსის საგნობრივი მნიშვნელობის გაცნობიერება შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი. ეს გაცნობიერება კი გარკვეული მსჯელობის ფორმაში ხდება. აქედანაც ჩანს, რომ აღქმის გრძნობადი შინაარსი აზროვნების (კატეგორიალობის, საგნობრივი მნიშვნელობის გაცნობიერების) გარეშე არ არის შემეცნება. შემეცნების რა ფორმასთანაც უნდა გვეჭონდეს საქმე, მისი დაბაჰიათება ყოველთვის უნდა შეიძლებოდეს „ჭეშმარიტება-შეცდომის“ ტერმინებში. თუ ჩვენ აბსტრაქციას მოვახდენთ აღქმის აზრისეული მხარისაგან და გავითვალისწინებთ მხოლოდ მის სენსორულ მხარეს, მაშინ ჭეშმარიტება-შეცდომის საკითხი იხსნება და, მაშასადამე, ვერ დაეხასიათებთ აღქმას, როგორც შემეცნებას. ასეთ შემთხვევაში ვერ ვილაპარაკებთ აღქმაზე, როგორც გრძნობად ცოდნაზე, რადგანაც აქ საერთოდ არ ექნება ადგილი ცოდნას.

აღქმა, როგორც შემეცნება, სიტყვებით გამოითქმება. აღქმის მსჯელობის ტერმინებში ცნებები კი არ არის მოაზრებული, არამედ მათ მნიშვნელობას აღქმული საგნის, მოვლენის აღნიშვნა წარმოად-

გენს. აღქმის მსჯელობა კონკრეტულ, გრძნობად ვითარებაზე მიუთითებს და ამ უკანასკნელის ფიქსაციას ახდენს.

გრძნობადი შემეცნება ძირითადად ერთეულს ასახავს. ის მიმართებები, ის ზოგადი, რომელიც აღქმაშია მოცემული, საგანთა და მოვლენათა გარეგან მხარეებს არ სცილდება. მართალია, როგორც უკვე დავინახეთ, გრძნობადი შემეცნება საგანთა განსხვავებას, საგნის გარკვეული კლასისადმი მიკუთვნებას გულისხმობს, მაგრამ ეს გარეგან მსგავსება-განსხვავებას ემყარება. აღქმის ზოგადი საგანთა არსებითი ნიშნების მოაზრებას კი არ ნიშნავს, არამედ იმ საერთოს წვდომას, რომელიც გარეგანი ნიშნების მსგავსებით არის წარმოდგენილი. ამიტომ ქვეყნიერების მეცნიერული შემეცნებისათვის ცოცხალი განჭვრეტა საკმარისი არ არის. შემეცნება ამ საფეხურზე რომ შეჩერდეს, სინამდვილის კანონები ადამიანისათვის დაფარული დარჩებოდა, ვინაიდან კანონი არის ფორმა საგანთა ზოგადი კავშირებისა, რომლებიც საგნებისა და მოვლენებისათვის არსებითი და შინაგანია. ასეთი კავშირების შემეცნება აბსტრაქტული აზროვნებით ხორციელდება.

აბსტრაქტული აზროვნება და მისი როლი შემეცნებაში

გრძნობადი შემეცნება მსჯელობას გულისხმობს და, ამრიგად, აზროვნების მონაწილეობა შემეცნების პროცესში აღქმის საფეხურზევე დასტურდება. ეს გარემოება, როგორც უკვე გაიჩვენა, არ აუქმებს შემეცნებაში ორი საფეხურის გამოყოფას: გრძნობადის და აბსტრაქტული აზროვნების. შემეცნება რომ ყოველთვის გულისხმობს აზროვნებას, ეს იქნას არ ნიშნავს, თითქოს აბსტრაქტული აზროვნების საფეხურზე ახალი არ იქმნებოდეს, ან ეს ახალი უკვე გრძნობად შემეცნებაში გვეძლეოდეს. აბსტრაქტული აზროვნების დროსაც ცოდნა მსჯელობაში გამოიხატება, მაგრამ ეს არის ცნების მსჯელობა და არა აღქმის მსჯელობა. სუბიექტი და პრედიკატი, რომელსაც ასეთი მსჯელობა შეიცავს, ცნებებია, საგანთა არსებითი ნიშნების ერთიანობას რომ ასახავენ.

აბსტრაქტული აზროვნება სინამდვილის გაშუალებული ასახვაა; მას სხვაგვარად არ შეუძლია სინამდვილესთან დაკავშირება, თუ არა ცოცხალი განჭვრეტის მეშვეობით. ინტელექტუალური ინტუიციის აღარება ეწინააღმდეგება აზროვნების ამ გაშუალებას ცოცხალი განჭვრეტით და აზროვნების უშუალო კავშირს გულისხმობს მის საგანთან. ასეთი კავშირი იმის მათწყებელი იქნებოდა, რომ ინტელექტუალური ინტუიციის წარმოადგენს შემეცნების წყაროს, თუ ერთადერთს არა,

ყოველ შემთხვევაში, ერთ-ერთს მაინც ცოცხალ განქვრეტასთან ერთად. მაგრამ თუ, პირობით, იქიდან გამოვალთ, რომ შემეცნების ერთადერთი წყაროა ჩვენი შეგრძნებები, აღქმები, როგორც ამას ლენინი არაერთხელ აღნიშნავს, მაშინ ინტელექტუალური ინტუიციის გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა უარყოფილ უნდა იქნეს.

აბსტრაქტული აზროვნებით ჩვენ სინამდვილის არსებით კავშირებს ვიმეცნებთ, იმ ზოგადს ვწვდებით, რაც საგნებისა და მოვლენების არსებას შეაღვენს. ამიტომ პირველის ხასიათის გასაგებად მეორის ბუნება უნდა გავითვალისწინოთ.

დიალექტიკური მატერიალიზმი მკვეთრად ანსხვავებს ერთმანეთისაგან „ზოგადსა“ და „კანონს“, როგორც მეცნიერებაში ფიქსირებულ ცოდნას, ობიექტურ სინამდვილეში მათი არსებობისაგან.

ნომინალიზმიცა და კონცეპტუალიზმიც ზოგადის რეალობას უარყოფენ. კონცეპტუალიზმი მას გონების პროდუქტად განიზილავს, ნომინალიზმს კი ზოგადი ესმის როგორც მხოლოდ სახელი. არცერთი მათგანისათვის კანონიერი არ არის კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ ვიმეცნებთ ზოგადს, ვინაიდან მათთვის შემეცნების იქით ზოგადს არსებობა არა აქვს; ზოგადს კი არ ვიმეცნებთ, არამედ ის თვითონ არის შემეცნება, რომელიც სხვადასხვანაირად ესმით ნომინალიზმსა და კონცეპტუალიზმს.

„ზოგადი, როგორც ცოდნა“ და „ზოგადი, როგორც რეალობა“ დიალექტიკურ მატერიალიზმში ორ სრულიად განსხვავებულ ვითარებას აღნიშნავენ. ზოგადი არც მხოლოდ სიტყვაა და არც მხოლოდ გონების პროდუქტი. ცნების ზოგადობა საგანთა ზოგადობას ასახავს. ერთი არის ცოდნა, მეორე ცოდნის ობიექტი. რას წარმოადგენს ეს ობიექტი?

ლენინი ასე განმარტავს ზოგადისა და ცალკეულის ურთიერთობას: „ცალკეული არ არსებობს სხვანაირად, თუ არა იმ კავშირში, რომელსაც ზოგადისაკენ მივყევართ. ზოგადი არსებობს მხოლოდ ცალკეულში, ცალკეულის მეშვეობით. ყოველი ცალკეული არის (ასე თუ ისე) ზოგადი. ყოველი ზოგადი არის ცალკეულის (ნაწილაკი ან მხარე, ანდა არსება). ყოველი ზოგადი მხოლოდ დაახლოებით მოიცავს ყველა ცალკეულ საგანს. ყოველი ცალკეული არასრულად შეუძის ზოგადში და ა. შ.“⁵¹ დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ აღიარებულია ზოგადის რეალურობა, მაგრამ უარყოფილია მისი არსებობა ცალკეულისაგან დამოუკიდებლად. ამიტომ ზოგადის ცნება აბსტრაქციის შედეგია.

⁵¹ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 373.

ზოგადი, როგორც ასეთი, ასე ვთქვათ, „წმინდა სახით“ სინამდვილეში არ არის, ვინაიდან „ზოგადი არსებობს მხოლოდ ცალკეულში, ცალკეულის მეშვეობით“. „ცალკეულში არსებობა“ იმას არ ნიშნავს, თითქოს ზოგადი იქნებოდა ცალკეულში და მისგან მისი რეალური განცალკევება შეიძლებოდა. ცალკეულისაგან განრიდება აზრისეულია და არა რეალური. მეორეს მხრივ, არც ცალკეულს აქვს „წმინდა“, ე. ი. ზოგადისაგან დამოუკიდებელი არსებობა. „ყოველი ცალკეული არის (ასე თუ ისე) ზოგადი“ და, მაშასადამე, რეალურად განუყოფელია ზოგადისაგან. სინამდვილეში საგანი არც ცალკეულია და არც ზოგადი, ის მათი ერთიანობაა, ე. ი. კონკრეტულია. საგანი ზოგადია. რამდენადაც მას აქვს სხვა საგნებთან იგივეობრივი ნიშნები და ცალკეულია, რამდენადაც განსხვავებულია მათგან. ეს იგივეობაც და განსხვავებაც თვითონ საგანშია.

ზოგადისა და ცალკეულის ასეთი გაგება გამოხატავს დიალექტიკური მატერიალიზმის რადიკალურ დაპირისპირებას არსების მეტაფიზიკური ცნებისადმი. ეს უკანასკნელი იმას გულისხმობს, თითქოს გრძნობადი ქვეყნიერება ერთადერთი არ იყოს, ხოლო გრძნობადი საგნები საჭიროებდნენ რაღაც ზეგრძნობად საყრდენს, რომელიც მათ ნამდვილ ბუნებას წარმოადგენს. ეს ზეგრძნობადი, მეტაფიზიკაში მითიურ ძალად ქცეული, არსება აზროვნების ობიექტად განიხილებოდა, ხოლო მისი შემეცნება მეცნიერების ამოცანად ითვლებოდა.

დიალექტიკური მატერიალიზმი არსებას, ზოგადს არ ეძებს გრძნობადი საგნების იქით ან უკან. გრძნობადი ქვეყნიერება თეატრის თოჯინა არ არის, რომელსაც მის უკან დამალული ვიღაც ამოძრავებს. არსებაცა და ზოგადიც გრძნობადი ქვეყნიერების გარკვეულობანია და ისევე მასში უნდა იქნენ აღმოჩენილი. მაშასადამე, აბსტრაქტულ აზროვნებას თავის საგნად სხვა სინამდვილე კი არა აქვს, რომელიც ზეგრძნობადია და გრძნობადთან რაღაცნაირად არის დაკავშირებული. არა, სინამდვილე ერთია. „არსებად“ და „მოვლენად“ გაორებული ქვეყნიერება, ორი სინამდვილე — უცვლელი და ცვალებადი, ზეგრძნობადი და გრძნობადი — მეტაფიზიკურ მითს წარმოადგენს.

აბსტრაქტული აზროვნება ასე იმიტომ იწოდება, რომ მისი საშუალებით საგნის არსებით ნიშნებს ვიაზრებთ, ე. ი. ცნებამ ვაყალიბებთ, რაც არაარსებითი ნიშნებისაგან აბსტრაქციას გულისხმობს. ზოგადს, როგორც საგნის არსებით გარკვეულობას, აბსტრაქტული აზროვნებით ვწვდებით, ის ცოცხალ განჭვრეტაში არ გვეძლევა. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ცოცხალი განჭვრეტა მეცნიერულ ცოდნას გვაძლევდეს კონკრეტულის შესახებ, ხოლო აბსტრაქტული აზროვნება — ზო-

გადის შესახებ. მეცნიერული შემეცნება იმას ნიშნავს, რომ საგნის არსებითი ნიშნები ვიაზროთ. ასეთი აზრი არის კონკრეტული საგნების ცოდნა. ვინაიდან არსება არის სწორედ ამ კონკრეტული საგნების არსება. ამ უკანასკნელის შემეცნება იგივეა, რაც პირველას ცოდნა არსებითად. „ცნება (შემეცნება), — წერს ლენინი, — ყოფიერებაში (უშუალო მოვლენებში) აღმოაჩენს არსებას (მიზეზის კანონა, იგივეობას, სხვაობას etc.) — ასეთია ზოგადი მსვლელობა ადამიანის მთელი შემეცნებისა (მთელი მეცნიერებისა) საერთოდ. ასეთია მსვლელობა ბუნებისმეტყველებისაც, პოლიტიკური ეკონომიისაც (ისტორიისაც)“⁵².

აღქმის მსჯელობები გრძნობად-კონკრეტულს ასახავენ, მაგრამ აზროვნება მალღდება აბსტრაქტულის დონეზე და ამით უფრო ღრმად სწვდება იმავე საგნებს, რომლებიც აღქმის მსჯელობაში ცნებებში არ იყვნენ მოაზრებული. „აზროვნება, კონკრეტულიდან აბსტრაქტულზე ასვლისას, არ შორდება — თუ იგი სწორია (NB)... ჭეშმარიტებას, არამედ მასთან მიდის. აბსტრაქცია მატერიისა, ბუნების კანონისა, აბსტრაქცია ღირებულებისა და სხვ. ერთი სიტყვით, ყველა მეცნიერული (სწორი, სეროზული, არა უაზრო) აბსტრაქცია ბუნებას ასახავს უფრო ღრმად, უფრო სწორად, უფრო სრულად“⁵³.

ლენინი ცნებებს ახასიათებს როგორც მოძრავს, რომლებიც ერთმანეთში გადადიან. „ადამიანის ცნებები უმოძრაონი კი არ არიან, არამედ მარად მოძრაობენ, გადადიან ერთმანეთში. გადაასხამენ ერთს მეორეში, უამისოდ ისინი ვერ ასახავენ ცოცხალ ცხოვრებას. ცნებათა ანალიზი, მათი შესწავლა, „მათი გამოყენების ზელოვნება“ (ენგელსი) მოითხოვს ყოველთვის ცნებათა მოძრაობის, მათი კავშირის, მათი ურთიერთგადასვლების ჩვენებას“⁵⁴. „ცნებათა მოძრაობას“, რომელზედაც ლენინი ლაპარაკობს, საერთო არაფერი აქვს ჰეგელის მოძღვრებასთან აზრის მოძრაობის შესახებ. სამყარო, როგორც პროცესი, ჰეგელთან იდეის თვითშემეცნებას წარმოადგენს და ამიტომ საკვირველი არაფერია იმაში, რომ მასთან ცნებები სპონტანური მოძრაობის უნარმქონედ განიხილებიან. მაგრამ ეს, იდეალიზმში მისაღები და გამართლებული შეხედულება მიუღებელი და გაუმართლებელია მატერიალისტისათვის.

„ცნებათა მოძრაობა“ მატერიალიზმში ორი აზრით შეიძლება გავიგოთ: (1) ცნების შინაარსი იცვლება ცოდნის განვითარების პროცეს-

⁵² ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 325.

⁵³ იქვე, გვ. 167.

⁵⁴ იქვე, გვ. 257.

ში. ეს ცვალებადობა ცნების, როგორც ასეთის, მოძრაობას კი არ მოწმობს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ადამიანმა შეცვალა თავისი აზრი გარკვეული საგნების შესახებ. შეზღუდულებს, აზრის ამ შეცვლას შეგვიძლია სიმოკლისათვის „ცნების მოძრაობა“ ვუწოდოთ. თავის მხრივ, ცნების შეცვლა ორი მიზეზით შეიძლება ხდებოდეს: ან იმიტომ, რომ საგნის შესწავლის პროცესში ახალი არსებითი ნიშნები აღმოჩნდა და ა. შ. საგანი არ შეცვლილა, მაგრამ შეიცვალა მასზე ცოდნა. ან იმიტომ, რომ საგნის შეცვლამ, მისმა გადასვლამ ახალ მდგომარეობაში მოითხოვა მასზე ცოდნის შეცვლა. ცნების ძველი შინაარსის დაზუსტება ახალი ვითარების შესაბამისად და ა. შ. ორივე შემთხვევაში ცნების ცვალებადობა ადამიანის შემეცნებითი აქტივობის შედეგია და არა მათი საკუთარი მოძრაობა.

(2) ლოგიკური აზრით, ცნებათა მოძრაობა შეიძლება ნიშნავდეს მათ კავშირს და, მაშასადამე, ცნების გადასვლა ცნებაში სხვა არაფერი იქნება, თუ არა ერთი ცნების კავშირი მეორესთან. ეს კავშირი ლოგიკური კავშირია, მისი წარმოდგენა კი რეალურ პროცესად — ჰეგელიანური მისტიკა. სხვა საქმეა, რომ ცნებათა ლოგიკურ დამოკიდებულებაში რეალური ისტორიული პროცესიც შეიძლება იყოს ასახული და, ამრიგად, ლოგიკურმა კავშირმა ისტორიული განვითარებაც სათანადოდ გამოჰატოს; მაგრამ ეს ოდნავადაც არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ცნებებს საგანთა ბუნება მიუაწეროთ და რაც რეალურისათვის არის დამახასიათებელი, იდეალურის ან ლოგიკურის ნიშნად ჩავთვალოთ. საგანთა მოძრაობის ასახვისათვის თვითონ ცნებათა ამოძრავება ისევე არ არის აუცილებელი, როგორც ის, რომ ელექტროგამტარობის ამსახველი ცნება თვითონაც ატარებდეს ელექტრობას.

აბსტრაქტული აზროვნების განსაკუთრებული და სპეციფიკური გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ მისი საშუალებით საგანთა და მოვლენათა აუცილებლობას ვიმეცნებთ. ეს აუცილებლობა ცოცხალ განქვერტაში არ გვეძლევა. იდეალისტური ემპირიზმი აუცილებლობის ობიექტურობას სწორედ იმაზე დაყრდნობით უარყოფს, რომ მას გრძნობად ცლაში ვერ აღმოაჩენს, სხვა გზა კი მისი შემეცნებისათვის არ უგულებს. ამასთან, თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ გრძნობადი ცლა იდეალისტური ემპირიზმისათვის ბუნების ასახვა კი არაა, არამედ თვითონ არის სინამდვილე, ადვილი გასაგები იქნება იმ დასკვნის გარდღევალობა, რომ ჩვენ პრინციპულად არ შეიძლება გქონდეს ობიექტური აუცილებლობის ცოდნა.

ერთი შეხედვით, იდეალისტური ემპირიზმი ზედმეტ ნდობას უცხადებს გრძნობად ცლას, ჩვენი გრძნობის ორგანოებს, რამდენადაც

მათი ჩვენება ბუნებაზე მსჯელობის ერთადერთ საფუძვლად მიაჩნია. სინამდვილეში კი, პირიქით არის. სუბიექტური იდეალიზმი აგნოსტიციზმამდე მიდის. და ამის მიზეზი ის კი არ არის, რომ ის შემეცნების ერთადერთ წყაროდ გრძნობად ცდას აღიარებს, არამედ ის, რომ ეს ცდა მის მიერ მოწყვეტილია ობიექტური ქვეყნიერებისაგან, რითაც მას ჩამორთმეული აქვს რაიმე როლი ბუნების აუცილებლობის შემეცნებაში.

გრძნობადი ცდა შემეცნების ერთადერთი წყაროა, მაგრამ, როგორც ითქვა, ამ დონეზე ჭერ კიდევ არ გვაქვს მეცნიერული ცოდნა. ასეთი ცოდნა აბსტრაქტული აზროვნების დონეს გულისხმობს. შემეცნების ამ ორა საფეხურის, ორი დონის განსხვავება იმას არ ნიშნავს, თითქოს მეორე დონეზე ჩვენ მხოლოდ დედუქციასთან გვქონდეს საქმე და აუცილებლობის შემეცნება ამაზე დაიყვანებოდეს. ასე რომ იყოს, ბუნებისმეტყველება ვერასოდეს ვერ შეძლებდა საგანთა და მოვლენათა აუცილებლობის შემეცნებას, ვინაიდან ბუნების შესახებ მეცნიერება პირველ რიგში დაკვირვებასა და ექსპერიმენტს ეყრდნობა. დაკვირვებადობის პრინციპი ბუნებისმეტყველების ისეთი პრინციპია, რომლის მნიშვნელობაც გალილეიდან დაწყებული, სულ უფრო და უფრო იზრდება. თანამედროვე ბუნებისმეტყველება წარმოუდგენელია ამ პრინციპის გარეშე. დაკვირვებადობის პრინციპი ბუნებისმეტყველებას აშორებს ლოგიციზმს და აბსტრაქტულ აზროვნებას ნამდვილად მეცნიერული შემეცნებისაგან წარმართავს.

ემპირიული დაკვირვება, როგორც მეცნიერული შემეცნების მეთოდი, იგივე არ არის, რაც საგნის უბრალო აღქმა. ემპირიული დაკვირვება, რა თქმა უნდა, აღქმას გულისხმობს, მაგრამ, ჭერ ერთი, ეს არის არა პასიური აღქმა საგნისა, არამედ ისეთი, რომელიც წინასწარ მოფიქრებულია და გარკვეული თვალსაზრისით არის გამიზნული. მეორეც, ფაქტი, რომელიც ამ დაკვირვებით დგინდება, ყოველთვის გულისხმობს რამენაირ თეორიულ განმარტებას. ეს კიდევ უფრო მეტად ითქმის ემპირიული დაკვირვების იმ ფორმაზე, რომელსაც ექსპერიმენტალურ დაკვირვებას უწოდებენ.

ერთი შეხედვით, არა არას რა იმაზე ადვილი, ვიდრე ის. რომ ადამიანმა განასხვავოს ფაქტი იმისაგან, რაც არ არის ფაქტი. ყოველ შემთხვევაში, როცა საქმე ემპირიულ ფაქტებს ეხება, და ისიც აწმყოში მყოფს, თითქოს ძნელი არ უნდა იყოს ფაქტის აღნიშვნა. მაგ; დღეს დილით შევხედე თერმომეტრს, რომელიც 7° სიბოზს აჩვენებს მე შემოძლია აღვნიშნო ფაქტი: „1967 წ. 20 დეკემბერს, 10 საათ. 45 წ. ტემპერატურა იყო 7°“. მაშასადამე, დადგენილი და გარკვეული წინადადე-

ბით გამოთქმულია ფაქტი, რომლის სიცხადე და სარწმუნობა გარანტირებული ჩანს ჩემს მიერ თერმომეტრის დანახვით. სინამდვილეში კი, ფაქტი საკმაოდ რთულ რაიმეს წარმოადგენს, რომლის დადგენისთვისაც სრულიადაც არ არის საკმარისი გრძნობადი მონაცემები.

ცნობილია, რა სიძნელეებს წააწყდა ლოგიკური პოზიტივიზმი იმასთან დაკავშირებით, რომ მისი წარმომადგენლები ე. წ. „პროტოკოლურ წინადადებებს“ განიხილავდნენ, როგორც მეცნიერული ცოდნის საძირკველს. „პროტოკოლური“ ლოგიკურმა პოზიტივისტებმა ემპირიული ფაქტების აღმნიშვნელ წინადადებებს უწოდეს, ფაქტებისა, რომელთა სიცხადე მათ უშუალო მოცემულობაში მდგომარეობდა. ამა თუ იმ წინადადების კემპარიტების თუ სიმცდარის გამორკვევა, მათი აზრით, იმაზე იყო დამოკიდებული, შეიძლებოდა თუ არა მასი დაყვანა პროტოკოლურ წინადადებებზე, რომლებიც ფაქტების კონსტატაციას ახდენენ მხოლოდ. მაგრამ გამოირკვა, რომ გრძნობადი მონაცემების დახასიათება, როგორც ცხადისა, არც ისე ადვილია, როგორც ამას ლოგიკური პოზიტივისტები ვარაუდობდნენ. ამიტომაც არის, რომ დღეს ლოგიკურ პოზიტივიზმში პროტოკოლური წინადადებები აღარ ასრულებენ იმ როლს, რასაც მათ ადრე მიაწერდნენ.

აბსოლუტურად უშუალო შემეცნება არ არსებობს. საგნის პასიური აღქმა რომ ავიღოთ, მაშინაც კი ვერ ვიტყვით, რომ მსჯელობა უშუალოდ მოცემულით არის შემოფარგლული. უშუალოდ მოცემული გრძნობადი შინაარსი მხოლოდ მსჯელობაში გამოთქმით ხდება გნოსეოლოგიურად მნიშვნელობის მქონე. ეს გამოთქმა უკვე ნიშნავს უშუალოდ მოცემულის ფარგლებიდან გასვლას, ვინაიდან გრძნობადად მოცემული საგნის განაზრება, როგორც სახელდობრ ამ საგნისა, საგანთა ამა და ამ კატეგორიას რომ ეუთვნის და ა. შ. მაშინ უბრალო მითითება კი არ არის, არამედ მისი გარკვეულობის აღწერაა, რაც განსაზღვრული მიმართებების გათვალისწინებას მოითხოვს.

ამრიგად, ემპირიული დაკვირვებით ფაქტის დადგენისათვის სრულიადაც არ არის საკმარისი რაიმე ვითარების გრძნობადი მოცემულობა. მისი დახასიათება, როგორც ფაქტისა, ყოველთვის გულისხმობს გარკვეულ თეორიულ ინტერპრეტაციას, რაც უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ მეცნიერული ცოდნის საძირკველში ვერ ვიგულებთ „წმინდა ფაქტებს“. რომლებიც თავისუფალი იქნებოდნენ ყოველგვარი ინტერპრეტაციისაგან.

თეორიის განუყრელობა დაკვირვებისაგან სავსებით აშკარაა ექსპერიმენტალური დაკვირვების შემთხვევაში. „ექსპერიმენტის რეზულტატს, — წერს გამოჩენილი ფრანგი ფიზიკოსი ლუი დე ბროილი, —

არასოდეს არა აქვს ხასიათი უბრალო ფაქტისა, რომელიც საკი-
როა მხოლოდ დადგინდეს. ამ რეზულტატის გადმოცემა ყოველთვის
შეიცავს განმარტების რაღაც ნაწილს, მაშასადამე, ფაქტში ყოველთვის
შერეულია თეორიული წარმოდგენები. ფიზიკოსი, რომელიც დენს
ზომავს ამპერმეტრით, არ დაკმაყოფილდება შემდეგი სიტყვებით: „მე
დავინახე, რომ ჩემი გამზომი ხელსაწყო ისარი გადაადგილდა სკალის
ამდენ და ამდენ კდეზე“, რამდენადაც კონსტატაცია ამ ფორმ.ში არ
წარმოდგენს არაერთარ ინტერესს. ის იტყვის: „მე გავზომე დენის
ძალა; ის აღმოჩნდა 10ა-ს ტოლი“. მაგრამ თუ ახლა მისი მტკიცება
ინტერესს წარმოადგენს, ის დაკავშირებულია ერთობლიობასთან თეო-
რიული წარმოდგენებისა ელექტრობის კანონებზე, გამზომი ხელსაწ-
ყოს მუშაობაზე და ა. შ.“⁵⁵ ლუი დე ბროილი ლაპარაკობს „ექსპერი-
მენტალური რეზულტატების ფორმულირებაში თეორიული წარმოდ-
გენების გარღვევალ ჩარევაზე“ და განაგრძობს: „არ არსებობს სრუ-
ლიად „ნედლი“ ფაქტი. ჩვენი გრძნობების მონაცემებს შეუძლიათ გამო-
დგნენ მეცნიერული თეორიის ასაშენებლად მხოლოდ მას შემდეგ, რაც
ისინი ჩვენს მიერ სათანადო იქნებიან განმარტებული, ამ განმარტე-
ბაში კი აუცილებლად ერევა ჩვენი გონების ზოგიერთი წარმოდგენა,
ე. ი. თეორიული იდეები. ეს კი ლაპარაკობს იმაზე, რომ არ შეიძლება
სრულიად მკაფიოდ გამოვყოთ ექსპერიმენტი თეორიისაგან და ჩავთვა-
ლოთ, რომ ექსპერიმენტალური ფაქტი წარმოდგენს მოცემულს,
დამოუკიდებელს რაიმე განმარტებისაგან“⁵⁶.

ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ მეცნიერული შემეცნების პრაქტიკაში
დაკვირვება წარმოდგენს ემპირიულის და რაციონალურის ისეთ ერ-
თიანობას. სადაც გრძნობადი მონაცემები ცოდნის მასალად (ფაქტად)
მხოლოდ სათანადო ინტერპრეტაციის შემდეგ გვევლინება.

უშუალო დაკვირვება, როგორც არ უნდა იყოს მასში აზროვნების
მონაწილეობა, მიეკუთვნება შემეცნების ემპირიულ დონეს. ამ დონეზე
ფაქტები დგინდება, მაგრამ არა ის, რაც საკუთრივ მეცნიერების შინა-
არსს შეადგენს, ე. ი. ზოგადი პრინციპები, კანონები. ამას აბსტრაქ-
ტული აზროვნება აკეთებს.

შემეცნების პროცესის ლენინის მიერ დახასიათება ცოდნის ორი
დონის, ორი საფეხურის განუყრელ კავშირს გულისხმობს. ამით მათი
შიშველი დაპირისპირება უარყოფილია და შემეცნების თეორიის ამო-
ცანად დასახულია ერთი საფეხურიდან მეორეზე გადასვლის ჩვენება,

⁵⁵ Луи де Бройль, По тропам науки, М., 1962, стр. 164.

⁵⁶ იქვე, გვ. 156.

იმის გარკვევა, თუ როგორ გადაედივართ კერძოდან ზოგადზე, ფაქტ დან კანონზე, უშუალო დაკვირვებიდან თეორიაზე.

აზროვნების ფორმა, რომელიც წარმოადგენს დასკვნას ცალკეულიდან ზოგადზე, არის ინდუქცია. ინდუქციური დასკვნები დიდ როლს ასრულებენ შემეცნებაში. აკვირდება რა საგნებსა და მოვლენებს, მეცნიერი იყენებს ინდუქციურ მეთოდს და აღმოაჩენს კანონებს, ზოგადებულებებს, პრინციპებს. რა თქმა უნდა, ინდუქცია არ არის საკმარისი თეორიის ასაგებად. მხოლოდ ინდუქციაზე დაყრდნობით ვერ არცერთი მეცნიერული თეორია არ შექმნილა, მაგრამ ასევე უდავოდ უნდა იყოს ისიც, რომ უინდუქციოდ ფაქტების შემეცნება შეუძლებელია.

ინდუქცია ემპირიული გამოკვლევის მეთოდია. მის ირგვლივ დიდი ხანია დავაა რაციონალისტებს და ემპირისტებს შორის. თვით ემპირიზმის შიგნითაც აღვილი აქვს აზრთა დიდ სხვაობას ინდუქციონარობისა და მისი შემეცნებითი მნიშვნელობის გაგებაში. ეს დავა იქადეც კი მიღის, რომ ზოგიერთები საერთოდ უარყოფენ ინდუქციურ ლოგიკის შესაძლებლობას.

ჩვენ აქ არ გვაინტერესებს ყველა სადავო საკითხი, რომელიც ინდუქციის პრობლემას შეეხება. შევჩერდებით ზოგიერთ მათგანზე რომელთა გარკვევა უშუალოდ არის დაკავშირებული ლენინის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან. ამასთან, შემოვიფარგლებით ინდუქციონარ გნოსეოლოგიური საკითხებით, რომლებიც განსხვავებულია მისი ლოგიკური საკითხებისაგან.

დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია უარყოფ ინდუქციისა და დედუქციის ტრადიციულ დაპირისპირებას, როდესაც ერთ-ერთი მათგანის მნიშვნელობა გაზვიადებული იყო მეორის დაკნინების თუ დამცირების ფასად.

ინდუქციის მიმართ არაერთხელ თქმულა, რომ ის არ გვაძლევს ცოდნას უცილებლობის შესახებ, ან, რაც იგივეა, რომ ინდუქციურ დასკვნა არ არის ცხადი, ე. ი. აპოდინტიკური. გამომდინარე აქედან რაციონალისტები ეძებდნენ „გონების ქეშმარიტებას“ და იღვალასახავდნენ გეომეტრიას, რომლის დებულებებიც მკაცრი აუცილებლობით ხასიათდებიან. ის გარემოება, რომ ინდუქციური დასკვნა ცდილობს მონაცემებს ემყარება, უკვე საკმარისად ითვლებოდა ინდუქციის გასკიცხავად, ვინაიდან ქეშმარიტების ემპირიული წარმოშობა შეუძლებელია რაიმედ იყო აღიარებული.

უდავოა, რომ ინდუქციური დასკვნის წანამძღვრები გრძნობა ცოდნას წარმოადგენენ. ცდაში ერთეული საგნები და მოვლენებია მც

კემული. პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რა საფუძველი გვაქვს რამდენიმე საგნის ან მოვლენის ცოდნიდან დავასკვნათ მათი მთელი კლასის შესახებ. თუ ჩვენ ვიცნობთ კლასის ყველა წევრს, მაშინ პრობლემა არ ჩნდება, ვინაიდან დანასკვეში იმავე საგნებზეა აზრი გამოთქმული, რაც წინამძღვარში იგულისხმება. ამიტომ, სამართლიანად, ასეთ დასკვნას ინდუქციად არ თვლიან და დედუქციური დასკვნის სახედ განიხილავენ.

ინდუქციური დასკვნა არის დასკვნა ცდაში მოცემულიდან იმაზე, რაც არ არის ცდაში მოცემული. ვთქვათ, ორი მოვლენა A და B ცდაში აქამდე ყოველთვის დაკავშირებულად გვეძლეოდა. ინდუქციით ჩვენ დავასკვნი, რომ მომავალშიც ეს ასე მოხდება. ან, ჩვენ შევასწავლეთ რაღაც რიცხვი გარკვეული შემთხვევებისა, მაგ. ის, რომ ეს რკინა, ეს სპილენძი და სხვ. ელექტრობას ატარებენ და დავასკვნი, რომ „ყველა ლითონი ელექტრობას ატარებს“. არც მომავალ ხდომილებებს და არც „ყველა ლითონს“ ჩვენ არ დავკვირვებივართ და ვერც დავაკვირდებოდით. ორივე შემთხვევაში არგუმენტისათვის არსებითია ის, რომ ჩვენ ცდაში მოცემულის ფარგლებიდან გავდივართ და აზრს გამოვთქვამთ აქამდე უცნობი ვითარების შესახებ. ამ აზრის, ამ დასკვნის გამართლებას შეეხება საქმე.

რაკი ინდუქცია ცდას ემყარება, ცდა კი არასოდეს არ არის დამთავრებული, ამიტომ არც იმის შესაძლებლობაა გამორიცხულია, რომ აქამდე ცნობილის საწინააღმდეგო შემთხვევას ჰქონდეს ადგილი. ამის გამო, განსაკუთრებით ჰიუმის შემდეგ, ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მრავალი მომხრე გაუჩნდა იმ იდეას, რომ ინდუქციური მეთოდი აუცილებლობის შეცნობის მეთოდად არ გამოდგება.

სანამ ამ არგუმენტს არსებითად განვიხილავთ, უნდა ვიკითხოთ: რა იგულისხმება იმ აუცილებლობაში, რომელიც ინდუქციით მიღებულ ცოდნაში ვერ აღმოაჩინეს და ინდუქციის მეცნიერულ მნიშვნელობაში დაეჭვდნენ?

დიდი ხნის ისტორია აქვს იმ შეხედულებას, რომ აუცილებლობა მხოლოდ ლოგიკურისა და მათემატიკურისათვის არის დამახასიათებელი. აუცილებლობას ამ შეხედულების მომხრეები მხოლოდ დედუქციურ საისტემებში ნახულობენ, ხოლო ფიზიკურ ქვეყნიერებას სააღბათო ცოდნის ობიექტად აცხადებენ.

აშკარაა, რომ ლოგიკაცა და მათემატიკაც აპოდქტიკური დებულებებისაგან შედგებიან მაგ: გეომეტრიის დებულება „სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი უდრის 2d“ აუცილებელ ცოდნას გამოთქვამს, ხოლო მისი უარყოფა შინაგან წინააღმდეგობას წარმოადგენს.

ამ დებულების გაბათილება, თუ ეს შესაძლებელი იქნებოდა. ცდას კი არ დაემყარებოდა, არამედ იმის ჩვენებას, რომ ის საბოლოოდ ეწინააღმდეგება იმ აქსიომებს, რომლებზედაც მოცემული გეომეტრია არის აგებული. თუ ჩვენ აუცილებლობის ანგვარ შემეცნებას საერთოდ აუცილებლობის შემეცნებასთან გავაგივებდით, მაშინ, ცხადია, მას ფაქტების შემსწავლელ მეცნიერებაში ვერ დავადასტურებდით, ვინაიდან ფაქტიური დებულების საწინააღმდეგო ვითარება ყოველთვის შესაძლებელია. მაგრამ ეს ნიშნავს არა იმას, რომ ბუნებაში აუცილებლობა არ არის, ან რომ ის ემპირიულ გამოკვლევებისათვის მიუწვდომელია, არამედ მხოლოდ იმას, რომ აუცილებლობის შემეცნება განსხვავებულია მათემატიკური შემეცნებისაგან. ამ გარემოების უგულებელყოფას გამოხატავდა ე. მახის მტკაცება იმის შესახებ, რომ გარდა ლოგიკურისა, სხვა რომელიმე აუცილებლობა, მაგალითად ფიზიკური არ არსებობს. ლენინი პრინციპულად უარყოფდა ასეთ შეხედულებას და ასაბუთებდა ობიექტური აუცილებლობის, ბუნების აუცილებლობის არსებობას, რომელიც დაახლოებით სისწორით აისახება ადამიანის გონებაში.

ინდუქციის საშუალებით მიღებული ცოდნა სააღბათოა. ამას აღნიშნავდა ენგელსი, როდესაც წერდა, რომ ინდუქციური დასკვნა არსებითად პრობლემატურია⁵⁷. მაგრამ ინდუქციური დასკვნის პრობლემატურობა ისე არ უნდა გავაგოთ, თითქოს მას მეცნიერული ღირებულება არ ჰქონდეს და ამას ინდუქციური დანასკვის საწინააღმდეგო შემთხვევების აღმოჩენა მოწმობდეს. ინდუქციური დასკვნა მხოლოდ იმაზე მითითებით ვერ გაბათილდება, რომ ცდაში მასი დანასკვის საწინააღმდეგო შემთხვევა აღმოჩნდა, ვინაიდან ინდუქციური ცოდნა სააღბათოა და არა აბსოლუტურად ცხადი. პირიქით, ინდუქციური დასკვნის ბუნებასთან ის უფრო შეუსაბამო იქნებოდა. ინდუქციით მოპოვებული ცოდნა სააღბათო რომ არ ყოფილიყო.

ინდუქციური შემეცნების პრინციპული დახასიათება მოცემული აქვს ლენინს, რომელიც წერდა: „ყველაზე მარტივი ჰეშმარტება. ყველაზე მარტივი, ინდუქციური გზით მიღებული, ყოველთვის არასრულია, რადგან ცდა ყოველთვის დაუმთავრებელია. Ergo: კავშირი ინდუქციისა ანალოგიასთან — მიხვედრასთან (მეცნიერულ განჭვრეტასთან), ყოველი ცოდნის ფარდობითობა და აბსოლუტური შინაარსი ყოველ წინგადადგმულ ნაბიჯში“⁵⁸.

როგორც მოტანალი ციტატიდან ჩანს, ინდუქციის დახასიათები-

⁵⁷ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 233.

⁵⁸ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 177.

სას ლენინი ლაპარაკობს „ყოველი ცოდნის ფარდობითობაზე“ მაგრამ იქვე უმატებს: „და აბსოლუტური შინაარსი ყოველ წინადადგმულ ნაბიჯში“. მაშასადამე, ცოდნის ალბათობა ან შეფარდებითობა არ გამორიცხავს იმას, რომ აუცილებლობა შეამეცნებოდეს, მაგრამ არა ერთბაშად, არამედ ცოდნის განვითარების პროცესში, მრავალ დასკვნის გაკეთების, მათი პრაქტიკაში შემოწმების, შესწორების, დაზუსტების და ა. შ. გზით. საალბათო და აუცალებელი ცოდნა ურთიერთ გამომრიცხავ საპირისპიროებად იმან შეიძლება წარმოადგინოს, ვისთვისაც გაუგებარია აბსოლუტური და შეფარდებითი ქვეშარიტების დიალექტიკა, ე. ი. ის, რომ „არ არსებობს გადაულახავი ზღუდე შეფარდებათსა და აბსოლუტურ ქვეშარიტებას შორის“⁵⁹, რომ „ისტორიულად პირობითია ფარგლები ჩვენი ცოდნის მიახლოებისა ობიექტურ, აბსოლუტურ ქვეშარიტებასთან, მაგრამ აუცილებელია ამ ქვეშარიტების არსებობა, უცილობელია, რომ ჩვენ ვუახლოვდებით მას“⁶⁰.

სინამდვილის აბსოლუტურად აუცილებელი შემეცნება, როგორც ითქვა, ისტორიული განვითარების პროცესში ხორციელდება. ინდუქციას კი არა, არავითარ მეთოდს არ ძალუძს ფაქტების აუცილებლობის აბსოლუტური ცოდნა მოგვეცეს, ისეთი, რომელიც ისტორიულად შემოფარგლული და შეფარდებითი არ იქნებოდა.

ინდუქციური დასკვნა რომ საალბათოა, ეს მისი ნაკლი სრულიადაც არ არის. ის ნაკლოვანი მაშინ იქნებოდა, თუ ერთეულიდან ზოგადზე დასკვნისათვის, ცდაში მოცემულის საფუძველზე ცდის გარეშე მყოფზე აზრის გამოსათქმელად სხვა, ინდუქციურზე უკეთესი დასკვნა გვექნებოდა. მაგრამ ასეთი რამ არც არის და არც შესაძლებელია ფაქტების სამყაროს ამოუწურავობისა და ჩვენი შემეცნების ისტორიული შეზღუდულობის გამო.

მაგრამ შემეცნებაში ინდუქციის მნიშვნელობის დახასიათება ზუსტა არ იქნებოდა, თუ იმას არ გავითვალისწინებდით, რომ გამოწვევის გარდა ინდუქცია ყოველთვის გამოიყენება დედუქციასთან კავშირში. ინდუქციის ცალმხრივად წარმოდგენა, შემეცნების მთლიანი პროცესიდან მისი ამოგლეჯა და შემეცნების ერთადერთ მეთოდად დასახვა ამახინჯებს მის როლს და ცოდნის განვითარების ნამდვილ სურათს. ინდუქციის ასეთ ცალმხრივ გაგებას მკაცრად აკრიტიკებდა ენგელსი: „ინდუქცია და დედუქცია ერთმანეთთან ისევე აუცილებლად არიან დაკავშირებული, როგორც სინთეზი და ანალიზი. იმის მა-

⁵⁹ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 163.

⁶⁰ იქვე.

გიერ, რომ ერთი მეორის ხარჯზე ცალმხრივად ცამდე არ განვადიდოთ, უნდა ვეცადოთ თვითელი მათგანი თავის ადგილზე გამოვიყენოთ, ეს კი მხოლოდ მაშინ შეიძლება მოხერხდეს, თუ მხედველობიდან არ გავუშვებთ მათს ურთიერთკავშირს და მათს ურთიერთშეესებას. ინდუქციონისტების აზრით, ინდუქცია შეუცდომელი მეთოდია. ეს არ არის სწორა და იმდენად, რომ მისი თითქოს ყველაზე სარწმუნო შედეგებიც კი ყოველ დღე ახალი აღმოჩენებით უარიყოფა“⁶¹. აქედან ნათლად ჩანს, რომ ენგელსი უარყოფს არა ინდუქციას, არამედ „ინდუქციონიზმს“, აკრიტიკებს, როგორც თვითონ უწოდებს მათ, ინდუქციონისტებს, რომლებიც ცალმხრივად ცამდე აღიღებენ ინდუქციას. ამასთან, ენგელსი დიდად აფასებდა ინდუქციის მნიშვნელობას, რაც იმით დასტურდება, რომ მსჯელობათა ფორმების დიალექტიკური ურთიერთობის, ე. ი. სუბორდინაციის დახასიათების დროს იგი არაერთხელ აღნიშნავს, რომ ჩვენი თეორიული ცოდნა ემპირიულ საფუძველზე ვითარდება⁶².

ინდუქციისა და დედუქციის „ურთიერთკავშირი და ურთიერთ-შეესება“ (ენგელსი) იმაზე არ დაიყვანება, რომ შემეცნების დროს მოვიხმართ ერთსაც და მეორესაც, არამედ უფრო მეტს ნიშნავს: მეცნიერული ინდუქციის მეთოდები გულისხმობენ დედუქციური დასკვნების გამოყენებას. ცნობილია, რომ მსგავსების, განსხვავების და სხვ. მეთოდები ემყარებიან დედუქციური დასკვნების გამოყენებას, რომელთა გარეშე ეს მეთოდები არ მუშაობენ.

ინდუქციის თეორიაში ამა თუ იმ ინდუქციური დასკვნის გამართლების საფუძველად ათვლება ბუნების ერთგვარობის პრინციპი. რომელსაც მილი ინდუქციის ძირითად კანონს, მის ზოგად აქსიომას უწოდებდა. ბუნებაში რომ კანონზომიერება არ იყოს, საგნებსა და მოვლენებს შორის მიმართებები რომ არ მეორდებოდეს, მაშინ ცდაში მოცემული გარკვეული ფაქტების საფუძველზე ზოგად დასკვნას ვერ გავაკეთებდით. მაგრამ როგორ მტკიცდება ბუნების ერთგვარობის პრინციპი? ეს კითხვა, როგორც ცნობილია, ჰბადებს ინდუქციის, როგორც შემეცნების მეთოდის, გამართლების პრობლემას. მაშასადამე, საკითხა შეეხება არა ცალკეული ინდუქციური დასკვნების, არამედ ინდუქციის. როგორც შემეცნების გარკვეული მეთოდის, გამართლებას. ეს გამართლება არ შეიძლება იყოს არც ემპირიული და არც ლოგიკური. ცუდა ვერ გაამართლებს ინდუქციის ძირითად კანონს, ვინაიდან აუცილებლობა ცდაში არ გვეძლევა. ის, რასაც კანონი გვეუბნება, შეეხება არა მარტო ცნობილ ფაქტებს, არამედ მომავალში მოსალოდნელსაც.

⁶¹ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 234. ⁶² იქვე, გვ. 231—232.

მაგრამ ცდას არ შეუძლია მოგვეცეს იმის გარანტია, რომ მომავალში ფაქტების კავშირი მანამდე ცნობილი კავშირების იგივეობრივი იქნება. ცდაში მოცემული ხლომილება რომ სხვა (წარსულ და მომავალ) ხლომილებებთან იგივეობრივია, ამის მტკიცება აღნიშნული კანონის საფუძველზეა შესაძლებელი. და თუ ეს კანონი თავისი გამართლები-სათვის ცდას საკიროებს, მაშინ, ცხადია, ის არ გამოდგება იმის დასა-მტკიცებლად, რომ გარკვეული ტიპის მოვლენები მომავალშიც მოცემულ კავშირში გამეორდებიან.

ინდუქციის, როგორც მეთოდის, ემპირიული გამართლების შეუძ-ლებლობამ ბევრს აფიქრებინა, რომ ჩვენ აქ საქმე გვაქვს ლოგიკურ პრობლემასთან. მოლოდინი იმ-სა, რომ მოვლენა B, რომელიც აქამდე ყოველთვის გვეძლეოდა A-სთან კავშირში, მომავალშიც ასე მოგვეცე-მა, ემყარება დასკვნას და არა ცდას. საკითხი ასე იდგა: ინდუქციის გამართლება, თუ ეს შესაძლებელია, ლოგიკური უნდა იყოს, მაგრამ ჩვენ არა გვაქვს ლოგიკური საფუძველი მოვლენათა აქამდე ცნობი-ლი მიმდევრობიდან დავასკვნათ მათი კავშირის აუცილებლობის შე-სახებ. მიუხედავად ამისა, მიღმა სცადა ბუნების ერთგვარობის პრინ-ციპისათვის ლოგიკური გამართლება მოენახა. ის ამტკიცებდა, რომ ბუნების ერთგვარობის პრინციპი ემყარება ინდუქციას მარტვი ჩა-მოთვლის გზით. მიღის ეს შეხედულება არაერთხელ ყოფილა გა-კრიტიკებული, და სამართლიანადაც. სხვა ყველაფერს რომ თავი დაე-ნებოთ, შეუძლებელია კანონის გამართლება ემყარებოდეს ინდუქ-ციას, რომელიც მხოლოდ ამ კანონის საფუძველზე არის შესაძლე-ბელი.

ინდუქციის, როგორც შემეცნების მეთოდის, გამართლება არც ემპირიულია და არც ლოგიკური. დიალექტიკური მატერიალიზმი ამ პრობლემის გადაწყვეტისათვის მიმართავს პრაქტიკას, როგორც აუ-ცილებლობის შესახებ ჩვენი ცოდნის კრიტერიუმს. ენგელსი პირდაპირ ლაპარაკობს პრაქტიკაზე, როგორც მიზეზობრიობის შესახებ ცოდ-ნის შემმოწმებლებზე. ენგელსის აზრით, ინდუქციით მიღებული ცოდ-ნის პრაქტიკულად დადასტურების შემდეგ „სკეპტიკოსს უკვე აღარ შეუძლია თქვას, რომ ადრინდელი ცდიდან არ გამომდინარეობს, რომ შემდეგშიც ასე არ იქნება“⁶³.

პრობლემის დიალექტიკურ-მატერიალისტური გადაწყვეტის თა-ვისებურებების უკეთესად გაგებისათვის პრაქტიკის ცნებას უნდა გა-ვეცნოთ. მაგრამ ამაზე ქვემოთ.

⁶³ ფ. ენგელსი, იქვე, გვ. 236.

ინდუქციით მიღებული ზოგადი მსჯელობები მეცნიერულ თეორიას, ე. ი. სისტემას ვერ შეადგენენ, თუ გამოყენებულ არ იქნა დედუქციური მეთოდი. მხოლოდ ინდუქციას არ შეუძლია ესა თუ ის თეორია ერთ მთლიან სისტემად გახადოს და მისი დასაბუთებულობა უზრუნველყოს. დედუქციური მეთოდი დასაბუთების მძლავრი იარაღია და ეს ითქმის არა მარტო დედუქციური სისტემების მიმართ (როგორცაა მაგ. გეომეტრია), არამედ მეცნიერების მიმართ საერთოდ. ვერცერთი მეცნიერება გვერდს ვერ აუვლის დედუქციური მეთოდის გამოყენებას, თუმცა, რა თქმა უნდა, მისი მნიშვნელობა სხვადასხვა მეცნიერებაში ერთნაირი არ არის.

დედუქციის გარეშე, მხოლოდ ინდუქციაზე დაყრდნობით მოვლენათა ახსნა შეუძლებელია. ინდუქცია არ არის ახსნის პრინციპი. შემეცნება ხორციელდება ინდუქციური და დედუქციური მეთოდების ერთიანი გამოყენების გზით, რაც თავის მეთოდოლოგიურ საფუძვლად გულისხმობს დიალექტიკურ მეთოდს, რომელიც უარყოფს შემეცნების პროცესის რომელიმე მომენტის ცალმხრივად წარმოდგენას და სხვა მომენტისადმი აბსტრაქტულ დაპირისპირებას.

შემეცნებაში ინდუქციისა და დედუქციის კავშირს გასაგებად ხდის ერთეულისა და ზოგადის დიალექტიკური ერთიანობა. ერთეულსა და ზოგადს შორის ერთიანობა რომ არ იყოს, მაშინ ინდუქცია და დედუქცია ერთმანეთისათვის სრულიად უცხო მეთოდები იქნებოდნენ, ხოლო მათი კავშირი შემეცნებაში გაუმართლებელიც იქნებოდა და გაუგებარიც.

ჭეშმარიტებისა და მისი კრიტიკიუმის პრობლემა

ჭეშმარიტების პრობლემა გნოსეოლოგიის ცენტრალური პრობლემაა. მის გადაწყვეტაზე არსებითად არის დამოკიდებული მთელი დანარჩენი ფილოსოფიური პრობლემატიკის გაგება. ეს გადაწყვეტა კი უშუალოდ ეყრდნობა პასუხს ფილოსოფიის ძირითად კითხვაზე, რომელიც ცნობიერებისა და ყოფიერების ურთიერთობის გამორკვევაში მდგომარეობს.

რა არის ჭეშმარიტება? არსებობს თუ არა იგი? თუ კი, როგორია მისი არსებობა, როგორ ვწვდებით მას, აბსოლუტურია ის თუ შეფარდებითი, რა წარმოადგენს მის კრიტერიუმს და ა. შ. — აი კითხვები, რომლებმაც პრინციპულად საპირისპირო გაშუქება ჰპოვეს მატერიალიზმსა და იდეალიზმში. ეს წინააღმდეგობა უძველესი დროიდან მომდინარეობს და ღღესაც მწვავე ხასიათს ატარებს.

ლენინის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ჭეშმარიტების პრობლემა ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უჭირავს. ამ პრობლემის ლენინური გაგების სრული გადმოცემა შეუძლებელია ამ პატარა ნაშრომში. ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთ საკითხს შევხებით.

ჭეშმარიტება არსებობს ჭეშმარიტი მსჯელობების სახით. მაშასადამე, ჭეშმარიტების ბუნების გამორკვევა ნიშნავს იმ პირობების გამორკვევას, რომლებშიც მსჯელობა არის ჭეშმარიტი. ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტი მსჯელობა ერთიდაიგივეა. რა თქმა უნდა, ლაპარაკია არა ამა თუ იმ ჭეშმარიტ მსჯელობაზე, არამედ ჭეშმარიტ მსჯელობაზე ზოგადად. ჭეშმარიტებას არა აქვს რაიმე თავისთავადი არსებობა, ის არსებობს, როგორც გარკვეული ხასიათის მსჯელობა. ამიტომ კითხვა: არსებობს თუ არა ჭეშმარიტება, იგივეა, რაც კითხვა: არსებობენ თუ არა მსჯელობები, რომლებსაც შეიძლება ჭეშმარიტი ეწოდოს. რას ნიშნავს, რომ მსჯელობა არის ჭეშმარიტი? ფაქტიურად ეს კითხვა იგულისხმება, როდესაც ვკითხულობთ: რა არის ჭეშმარიტება?

ამ კითხვაზე პასუხი, რომელიც გნოსეოლოგიას ანტერესებს, ის არ იქნებოდა, თუ ჩვენ დავასახელებდით ამა თუ იმ ჭეშმარიტ მსჯელობას, მაგ; „დედამიწა ბრუნავს მზის გარშემო“, „თოვლი არის თეთრი“, „თუ ნაწილაკზე მოქმედებს რამდენიმე ძალა, საერთო ძალა არის ცალკეული ძალების ჯამი“ და სხვ. არა, გნოსეოლოგია იკვლევს ჭეშმარიტების ცნებას, მსჯელობის იმ თვისებას, რაც მას ჭეშმარიტად ხდის.

ზოგჯერ „ჭეშმარიტებას“ ცნების მიმართაც ვხმარობთ ხოლმე. ცნება მხოლოდ იმდენად შეიძლება დახასიათდეს როგორც ჭეშმარიტი, რამდენადაც ის მსჯელობაშია მოცემული, ე. ი. მტკიცება-უარყოფის ფორმაშია გაშლილი. მაგრამ მაშინ ჩვენ ფაქტიურად მსჯელობასთან ვკაქვს საქმე და არა ცნებასთან მსჯელობის გარეშე.

ცალკე უნდა გამოვყოთ აღქმისა და წარმოდგენის ჭეშმარიტების საკითხი. ლენინი „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ ლაპარაკობს აღქმების, წარმოდგენების ჭეშმარიტების შესახებ, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ლენინი „ჭეშმარიტებას“ თვითონ აღქმას ან წარმოდგენას მიაწერდეს. საქმე იმაშია, რომ აღქმის; როგორც ასეთის, როგორც გრძნობადი მოცემულობის მიმართ ჭეშმარიტების საკითხი საერთოდ არ ისმის. აღქმა თავისთავად არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. ამიტომ არის, რომ ცხოველთა აღქმა შემეცნებას არ წარმოადგენს. შემეცნება იქ არის, სადაც საკითხი ჭეშმარიტება-შეცდომას შეეხება, ეს კი მაშინ არის, როდესაც ვმსჯელობთ, ე. ი. რაიმეს ვადასტურებთ ან უარყოფთ. ამიტომ „აღქმის ჭეშმარიტება“

მხოლოდ იმ მსჯელობის ჭეშმარიტებას შეიძლება ნიშნავდეს, რომელიც აღქმას ემყარება. მოკლედ: ჭეშმარიტი ან მცდარი არის აღქმის მსჯელობა და არა თვითონ აღქმა. იგივე ითქმის წარმოადგენაზეც.

ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის ძირითად თეზისს წარმოადგენს დებულება ჭეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ. მატერიალიზმისათვის, ამბობს ლენინი, არსებითია ობიექტური ჭეშმარიტების აღიარება⁶⁴. მეცნიერული შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ ჭეშმარიტების ობიექტურობის პირობით.

მაგრამ რას ნიშნავს ჭეშმარიტების ობიექტურობა? სიტყვა „ობიექტური“ მრავალი მნიშვნელობით იხმარება. „ობიექტური“ შეიძლება ნიშნავდეს საგნის ფიზიკურ არსებობას ყოველგვარი ცნობიერებისა და სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. ფიზიკური ქვეყნიერება ობიექტურად არსებობს არა მარტო იმ აზრით, რომ ის სუბიექტზე არ არის დამოკიდებული, არამედ იმ აზრითაც, რომ ის უიმისოდაც სინამდვილეა. ფიზიკური ქვეყნიერება თავის რეალობას ინარჩუნებს სუბიექტთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე. სუბიექტი იქნება თუ არ იქნება, შეიმეცნებს თუ არ შეიმეცნებს, ფიზიკური სამყარო არსებობს ამისაგან სრულიად დამოუკიდებლად. ქვეყნად არცერთი სუბიექტი რომ არ იყოს, ამით ბუნების არსებობა ოდნავადაც არ შეიბღალებოდა.

ჭეშმარიტება არ შეიძლება ობიექტური იყოს ამ აზრით. ჭეშმარიტებას არა აქვს ფიზიკური არსებობა, საერთოდ საგნობრივი არსებობა ცნობიერების გარეშე. ჭეშმარიტებას ლენინი განსაზღვრავს როგორც წვენი ცნობიერების განსაზღვრულ შინაარსს. როგორც არ უნდა იყოს ეს შინაარსი, რაკი ის ცნობიერების შინაარსია, მის გარეშე არ იქნება, შემეცნებელი სუბიექტისაგან განუყრელია და თვითმყოფ სამყაროს არ შეადგენს.

ჭეშმარიტება, ისევე როგორც შეცდომა, აზრის თვისებაა. მხოლოდ აზრი შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი. სხვა არაფერი ამ განხორცილებაში არ განიხილება და თავის გამოსათქმელად ამ ტერმინებს არ მოითხოვს. საგანი არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი, ის საგანია და მეტი არაფერი. ჩვენი აზრი მის შესახებ იქნება ჭეშმარიტი ან მცდარი. ეს ითქმის არა მარტო ფიზიკურ საგანზე, არამედ სულიერ მოვლენებზეც. ის. რაც ცოდნისეული არ არის, ცოდნას არ გამოხატავს, ჭეშმარიტება-შეცდომის გარეშე დგას. ცოდნის საგნად ყოველი არსებული შეიძლება გახდეს, დაწყებული პლანეტიდან და დამთავრებული თვითონ ცოდნით. მაგრამ რაიმე, რაკი ის ცოდნის საგნად არის ქცეული,

⁶⁴ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 150.

თვათონ უკვე აღარ განიხილება როგორც ჭეშმარიტი ან მცდარი, არამედ მის თაობაზე გამოთქმული აზრები. მსჯელობები იქნებიან ასეთი. ცოდნა, როგორც ცოდნის საგანი, შემეცნების სხვა საგანთა რიგში დგება, სუბიექტისათვის ფაქტიურ ვითარებად წარმოსდგება და აისახება ცოდნის შემეცნებაში, ასე ვთქვათ, ცოდნის ცოდნაში, რომელიც ან ჭეშმარიტება იქნება და ან შეცდომა. ცოდნის ასეთ მცდარ შემეცნებას წარმოადგენს იდეალისტური გნოსეოლოგია, რომელიც არამეცნიერულად განმარტავს ჭეშმარიტების პრობლემას.

ცნობიერების გარეშე არ არის ჭეშმარიტება ან შეცდომა. ეს ვითარება ჩვენ უნდა განვასხვავოთ ყოველდღიური ცხოვრების ენისაგან, როდესაც „ჭეშმარიტი“ ადამიანს, განცდას და საგანსაც კი მიეწერება. მაგ. ჩვენ ვამბობთ „ჭეშმარიტი ადამიანი“, „ჭეშმარიტი ჰიუზარულ“, „ჭეშმარიტი ოქრო“. ყოველდღიური ცხოვრების ენაში ასეთი გამოთქმები, როცა საგნებს შეეხებიან, მეტაფორებია, გამოყენებული ადამიანის მიმართ კი, „ჭეშმარიტი“ ღირებულებითი ტერმინია იმის გამოსახატავად, რომ ეს თუ ის ადამიანი არის კარგი, ისეთი, როგორც უნდა იყოს იგი. არცერთ ასეთ შემთხვევაში ტერმინი გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას არ ატარებს.

ამრიგად, ჭეშმარიტება არის ცნობიერების განსაზღვრული შინაარსი, ის ყოველთვის მსჯელობის თვისებაა. ის ისევე არ შეიძლება არსებობდეს სუბიექტის გარეშე, როგორც მსჯელობა, რომელიც გნოსეოლოგიურ სუბიექტს აუცილებლობით გულისხმობს.

თუ ჭეშმარიტება არ არსებობს ცნობიერების გარეშე, მაშინ ამით მისი დახასიათება, როგორც ობიექტურისა, საეჭვო ხომ არ ხდება? როგორ შეიძლება რაიმე იყოს ცნობიერების შინაარსი და ამავე ღროს ობიექტურად იწოდებოდეს? ცნობიერება ხომ, მატერიალიზმის მიხედვით, ყოფიერების ასახვაა, ხოლო ეს ასახვა ობიექტური სინამდვილის სუბიექტური სახეა და არა მისი მატერიალური ხატი.

ცნობიერება, როგორც ასახვა, ობიექტური სინამდვილის სუბიექტური სახეა. შემეცნების თეორია ამ სუბიექტურში ეძებს ისეთ შინაარსს, რომელიც სუბიექტზე არ იქნება დამოკიდებული ასეთი შინაარსი არ შეიძლება იყოს ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესი, რომელიც ფსიქოლოგიის მიერ შეისწავლება. ფსიქოლოგია იკვლევს მსჯელობის განცდას სუბიექტის მიერ და არა ამ მსჯელობის ობიექტურ შინაარსს. ცნობიერება რომ ფსიქიკურ პროცესზე დაიყვანებოდეს, მაშინ მასში რაიმე ობიექტურ შინაარსს ვერ აღმოვაჩინდით, მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტურ სინამდვილესთან გვექნებოდა საქმე და გნოსეოლოგიას ფსიქოლოგიისაგან განსხვავებული საგანი არც ექნებოდა, ე. ი. ზედმე-

ტი გახდებოდა. უფრო მეტიც, ასეთ შემთხვევაში საერთოდ მოიხსნებოდა ჭეშმარიტების პრობლემა, ვინაიდან ფსიქოლოგიას ანტიერესებს ცნობიერება არა მისი ჭეშმარიტება-სიმცდარის თვალსაზრისით. არამედ იმ კუთხით, თუ როგორ განიცდის მსჯელობას სუბიექტი.

ფსიქოლოგიზმი გნოსეოლოგიაში ამ უკანასკნელის გაუქმებას მოასწავებს. ფსიქოლოგია შემეცნების თეორიას ვერც შეცვლის და არც მის საფუძვლად გამოდგება. შემეცნების თეორიის ფსიქოლოგიაზე დამყარება იმას ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება სუბიექტზე დამოკიდებულად ჩავთვალოთ. ასეთი თვალსაზრისის პრინციპია სოფისტ პროტაგორას დებულება: ადამიანი არის საგანთა საზომი. ამ პრინციპის მიხედვით გამოდის, რომ ერთი და იგივე საგნის შესახებ იმდენი ჭეშმარიტება არსებობს, რამდენიც ადამიანია. ხოლო ორი კონტრარული მსჯელობიდან ორივე შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი. ადვილი გასაგებია, რომ ამგვარ შემეცნებას სინამდვილეში შემეცნება აღარც შეიძლება ეწოდოს, ვინაიდან მასში შეცდომის შესაძლებლობა გამორიცხულია. სოფისტი ვერ მიგვითითებს იმ ვითარებაზე, რომელსაც სუბიექტის მიერ გამოთქმული მსჯელობა არ შეესაბამება, ე. ი. როცა ის შეცდომა იქნებოდა. მაგრამ შემეცნება, რომლისთვისაც შეცდომის დამადასტურებელი ვითარება პრინციპულად შეუძლებელია, შემეცნებად არ ჩაითვლება.

ფილოსოფიური აზროვნება არ გაჰყოლია სოფისტური სუბიექტივიზმის ხაზს. მისი გადაულახავი სიძნელეები და გამოუვალი შინაგანი წინააღმდეგობები ფილოსოფოსებს იმ ამოცანის წინაშე აყენებდა, რომ ცოდნის ობიექტურობის პირობები მოექცნათ და სუბიექტისაგან ჭეშმარიტების დამოუკიდებლობა რამენაირად დაესაბუთებინათ. მაგრამ ფსიქოლოგიზმის დაძლევა საკმაოდ ძნელი საქმე აღმოჩნდა. ის ბოლომდე საერთოდ ვერ შეძლო ადელისტურმა ფილოსოფიამ.

ჭეშმარიტების სუბიექტივისტური გაგების დაძლევის ერთ-ერთ ცდას წარმოადგენდა მახსიტ ბოგდანოვის შეხედულება ჭეშმარიტებაზე. როგორც „ადამიანის ცდის მაორგანიზებელ ფორმაზე“. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ბოგდანოვი ჭეშმარიტების ობიექტურობას იმით ამართლებდა, რომ ერთი სუბიექტის ადგილზე აყენებდა კოლექტივს. ინდივიდის ცდის ადგილზე — კოლექტიურ, სოციალურად ორგანიზებულ ცდას, რომლის ზოგადნიშნადობაც მას ობიექტურობის გამოხატულებად მიაჩნდა.

ლენინმა ცხადყო, რომ ბოგდანოვის მცდელობა — თავი დაეღწია სუბიექტური იდეალიზმისაგან — ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილი, მაგრამ სავსებით უნაყოფო მცდელობაა. მსჯელობა ობიექტური არ გახ-

დება იმით, თუ მას ერთის მაგიერ ბევრი გაიზიარებს. „თუ ჭეშმარიტება, — წერდა ლენინი, — მხოლოდ იდეოლოგიური ფორმაა, მაშასადამე, შეუძლებელი ყოფილა ისეთი ჭეშმარიტება, რომელიც დამოუკიდებელია სუბიექტისაგან, კაცობრიობისაგან“⁶⁵. აზრის ჭეშმარიტება მის ზოგადნიშნადობაში რომ დაგვენახა, მაშინ, როგორც ლენინი მიუთითებს, ჭეშმარიტად უნდა ჩაგვეთვალა ისეთი შეხედულებანიც, რომელთა სიმცდარეც მეცნიერებისათვის სრულიად უეჭველია, მაგ. რელიგიის მოძღვრება. რელიგიის მოძღვრება, — წერს ლენინი, — ბევრად უფრო ზოგადნიშნადია, ვიდრე მეცნიერება, კაცობრიობის უდიდესი ნაწილი დღესაც პირველ მოძღვრებას მისდევს. ჭეშმარიტების ობიექტურობისათვის მნიშვნელობა არ აქვს იმას, რამდენი ადამიანი იზიარებს მას. იყო დრო, როდესაც ყველას ეგონა, რომ დედამიწა ბრტყელი და უძრავი სხეულია, მაგრამ ამის გამო ეს შეხედულება ჭეშმარიტი არ ყოფილა. კოპერნიკი ერთაღერთი ადამიანი იყო, როდესაც მან გამოთქვა მსჯელობა, რომ დედამიწა ბრუნავს მზის გარშემო. და მაინც, მიუხედავად „უმცირესობისა“, მისი მსჯელობა ჭეშმარიტებას წარმოადგენდა, ხოლო დანარჩენი კაცობრიობისა — შეცდომას. ასე რომ ჭეშმარიტების ბუნების გასაგებად არაფერს წყვეტს იმაზე მითითება, მსჯელობას ერთი იზიარებს, მრავალი თუ მთელი კაცობრიობა. კაცობრიობა ისევე შეიძლება ცდებოდეს, როგორც ერთ ადამიანი. ამიტომ არის, რომ ლენინი ობიექტურ ჭეშმარიტებას განსაზღვრავს როგორც ადამიანის ცნობიერების ისეთ შინაარსს, რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დამოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე.

სუბიექტივიზმი გნოსეოლოგიაში შეიძლება უარყოფილ იქნეს როგორც მატერიალისტური, ისე იდეალისტური პოზიციებიდან. მართალია, იდეალიზმი საბოლოოდ ვერ ახერხებს ჭეშმარიტების ობიექტურობის გამართლებას, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს მის წარმომადგენლებს შეგნებული არ ჰქონდეთ სუბიექტივიზმის მანიკერება. დაწყებული კანტიდან არაერთი იდეალისტი გამოსულა ფსიქოლოგისტური, და საერთოდ სუბიექტივისტური გნოსეოლოგიის სპეციალური კრიტიკით და საყურადღებო არგუმენტებიც გამოუთქვამთ ამ მიმართულებით. ლენინი ამბობდა: „როცა ერთი იდეალისტი მეორე იდეალისტის იდეალიზმის საფუძვლებს აკრიტიკებს, ამით მუდამ მოგებული რჩება მატერიალიზმი“⁶⁶. ეს ითქმის სუბიექტივიზმის

⁶⁵ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 146.

⁶⁶ იქვე, ტ. 38, გვ. 287—288.

კრიტიკაზეც იდეალისტების მხრიდან. მაგ; ჰუსერლის ზოგიერთი არ-გუმენტი გნოსეოლოგიაში ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ მატერიალიზმისათვისაც მისაღებია. ჰუსერლს აბსურდამდე მიჰყავს სუბიექტივისტური შემეცნების თეორიისათვის არსები-თად მნიშვნელოვანი დებულებები, რითაც „მოგებული რჩება მატერიალიზმი“.

მაგრამ იდეალისტური თვალსაზრისი არც ჰუსერლსა და არც სხვა რომელიმე იდეალისტს საშუალებას არ აძლევს მეცნიერულად გაამართლოს ჭეშმარიტების ობიექტურობა, გააკვიოს ის პირობები, რომელშიც ჭეშმარიტება არის ობიექტური. ჰუსერლმა სწორად შენიშნა, რომ ჭეშმარიტება არ არის სუბიექტზე, მისი ცნობიერების სტრუქტურაზე დამოკიდებული, ხოლო შემეცნების თეორია ვერ დაემყარება ფსიქოლოგიას. სწორია ისიც, რომ მსჯელობის აქტი და ჭეშმარიტება ორი სხვადასხვა რამ არის და ა. შ. მაგრამ ჰუსერლმა ფსიქოლოგიზმიდან გამოსავალი იმაში დაინახა, რომ აღიარა ჭეშმარიტება თავს-თავად, ე. ი. ისეთი, რომელიც არსებობს მაშინაც, როცა ეს არავის ცნობიერების შინაარსს არ შეადგენს. ჭეშმარიტება თუნდაც არავინ არ იცოდეს, ის მაინც არის. ჭეშმარიტების ცოდნას ჩვენთვის აქვს მნიშვნელობა, თორემ თვითონ მისთვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, იცის ის ვინმემ ან როდისმე ეცოდინება თუ არა. ჭვეყნად არცერთი შემეცნებელი არსება რომ არ იყოს, ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებად დარჩებოდა. სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2ხ-ს უდრის, დამოუკიდებლად მისი შეცნობისაგან. ჭეშმარიტება მსოფლიო მიზიდულობის კანონის შესახებ ჩვენ ნიუტონისაგან გავიგეთ, მაგრამ ამ კანონის გამოხატველი მსჯელობა ჭეშმარიტი იყო ნიუტონამდეც. ერთი სიტყვით, ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებაა ცოლნის გარეშეც.

ჭეშმარიტების ჰუსერლიანური ცნება იდეალისტური მისტიკის პროდუქტია. ჭეშმარიტება, რომელიც ცნობიერებაში არ არის და ზედროულ იდეათა სამყაროს ეკუთვნის; ჭეშმარიტება, რომელიც არსებობს ცოდნამდე, სუბიექტის გარეშე და ა. შ. სხვა არაფერია, თუ არა ცნობიერებისაგან მოწყვეტილი და თვითმყოფ არსებად გადაქცეული აზროვნების შინაარსი. ჭეშმარიტება არის მხოლოდ და მხოლოდ გნოსეოლოგიური კატეგორია. ჭეშმარიტების ონტოლოგიზაცია, რა ფორმითაც უნდა ხდებოდეს იგი, უკუღმა წარმოადგენს საქმის ერთარებას და აყალბებს მეცნიერების ნამდვილ ბუნებას.

ჭეშმარიტების ამგვარ გაგებას პრინციპულად უპირისპირდება ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორია. ეს უკანასკნელი გადაჭრით უარყოფს ჭეშმარიტების არსებობას ცნობიერების გარეშე.

ქვეშარიტება არის ჩვენი ცნობიერების შინაარსი, ის არსებობს როგორც მხოლოდ ცოდნა; ცოდნა კი სუბიექტის ცოდნაა, მისი ცნობიერების შემეცნებითა მოღვაწიობას შედეგაა. ქვეშარიტებისა და ცოდნის დაცილება შეუძლებელია. ქვეშარიტება არ არის მსჯელობის გარეშე, მსჯელობა კი სუბიექტს გულისხმობს. ქვეშარიტი ან არაქვეშარიტი არის მსჯელობა და არა ის, რის შესახებაც ვმსჯელობთ. ეს უკანასკნელი შეიძლება არსებობდეს მსჯელობამდეც, მაგრამ ის მოკლებული იქნება ქვეშარიტების ან შეცდომის თვისებას. მასზე ის უნდა გვეთქვა, რომ არსებობს, არის ასეთი და ასეთი და არა ის, ქვეშარიტება იგი თუ შეცდომა. სხეულები ერთმანეთს იზიდავდნენ ნიუტონამდეც, ე. ი. მანამდეც, სანამ ეს მიმართება ცოდნად იქნებოდა დადგენილი. მაგრამ ეს იყო ფაქტიური ვითარება და არა ქვეშარიტება. მოკლედ, მიზიდულობის კანონი ნიუტონამდეც არსებობდა, მაგრამ მიზიდულობის კანონი, როგორც მეცნიერების კანონი, ე. ი. როგორც ცოდნა, ნიუტონმა აუწყა კაცობრიობას. მაგრამ ეს ცოდნა მსჯელობაა და მხოლოდ ის ხასიათდება როგორც ქვეშარიტება. მიზიდულობის კანონი, როგორც ბუნების კანონი, არსებობს, ხოლო მსჯელობა, რომელიც ამ კანონს გამოხატავს არის ქვეშარიტება.

მაშ, რას წარმოადგენს ცნობიერების ის შინაარსი, რომელიც ობიექტურია, ე. ი. დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე? ეს შინაარსი, ქვეშარიტების ლენინური თეორიის მიხედვით, არის ასახვა ობიექტური საგნის, ობიექტური სინამდვილისა. მიაა გაცნობიერებაა და ამიტომ მასზეა დამოკიდებული. ეს გარემოება ხდის ამ შინაარსს ობიექტურად და არა მისი არსებობა ცნობიერების გარეშე. ცოდნა არის საგნის ასახვა, და თუ ეს ასახვა ადეკვატურია, მაშინ ასეთი ცოდნა არის ქვეშარიტება. მაშასადამე, ცოდნის ობიექტურობა დამოკიდებული არ არის არც ცნობიერების სტრუქტურაზე და არც კონვენციაზე. ასეთი დამოკიდებულება ცოდნის ობიექტურობას კი არ უზრუნველყოფდა, არამედ, პირიქით, მას შეუძლებელს გახდიდა. ცოდნას ობიექტურობას ანიჭებს მისი დამოკიდებულება იმაზე, რაც არსებობს ობიექტურად, ცნობიერების მისადმი მიმართების გარეშეც. აზროვნების შინაარსი, როგორც ქვეშარიტება, ასახვაა. ხოლო ის, რის ასახვასაც იგი წარმოადგენს, ობიექტურად არსებობს. საგანი თავის რეალობას ინარჩუნებს სუბიექტის მისადმი ყოველგვარი მიმართების გარეშე. სულიერი სინამდვილეც კი, გნოსეოლოგიურაა აზრით, ობიექტურია. აქაც, ისევე როგორც საერთოდ შემეცნებაში, შემეცნების საგანი და საგნის შემეცნება განსხვავებულია. სწორედ ეს ხდის შესაძლებლად მეცნიერებას სულიერის შესახებ. შემეცნების საგანი შეიძლება იყოს

მხოლოდ ობიექტური, მისი შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული. ქვეშარიტება სხვა არაფერია, თუ არა ობიექტური ვითარების ადექვატური ასახვა, ე. ი. აზრის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი. ქვეშარიტებაში არაფერია სუბიექტისაგან მიმატებული ან გამოკლებული, ის მხოლოდ ობიექტს „ხედავს“. ასეთი მსჯელობის შინაარსისათვის სუბიექტურის მიტმასნება აზრს უკარგავს ქვეშარიტებას. უპირისპირდება მის ობიექტურობას, ე. ი. იმას, რაც ქვეშარიტების დეფინიციურ ნიშანს შეადგენს. არაობიექტური ქვეშარიტება არ არის ქვეშარიტება. არაობიექტური შინაარსის მქონე მსჯელობა მცდარ მსჯელობებს მიეკუთვნება. ის შემეცნება კი არ არის, არამედ შეცდომაა.

მაგრამ როგორ არსებობს ცნობიერების ეს შინაარსი, რომლის ობიექტურობაც იმაში მდგომარეობს, რომ ის სუბიექტზე არაა დამოკიდებული და საგნის ასახვას წრმოადგენს? როგორც ითქვა, ეს შინაარსი არ არის ფსიქიკური პროცესი, რომელსაც ფსიქოლოგიური მსჯელობები გამოთქვამენ. ამ ობიექტურ შინაარსს, რომელიც ფსიქიკური შემეცნებითი მოღვაწეობის შედეგია, მაგრამ თვითონ ფსიქიკური პროცესი არ არის. ს. რუბინშტეინი უწოდებს იდეალურს⁶⁷. ცნობიერების იდეალური შინაარსი და არა დროში მიმდინარე ფსიქიკური პროცესი, არის ცოდნა, არის ქვეშარიტება.

ზემოთქმულიდან გასაგებია, რომ ობიექტური ქვეშარიტების დამოუკიდებლობა სუბიექტისაგან ნიშნავს არა მის ყოფნას უსუბიექტოდ, არამედ იმას, რომ სუბიექტის ცნობიერების იდეალური შინაარსი მთლიანად საგანზეა დამოკიდებული, მისი ასახვაა. მაგრამ ის სუბიექტის ცნობიერების შინაარსია, ამიტომ არ არსებობს სუბიექტამდე, საერთოდ სუბიექტის გარეშე. ამ აზრით არის ქვეშარიტება დამოუკიდებელი სუბიექტისაგან და არა აბსოლუტურად.

ქვეშარიტება, ქვეშარითი მსჯელობა შემეცნებას წარმოადგენს. თვითონ ქვეშარიტებაც შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, მაგრამ ეს ოდნავადაც იმას არ ნიშნავს, თითქოს ის სუბიექტის გარეშე არსებობდეს. ქვეშარიტება გნოსეოლოგიის მიერ შეიწავლება, მაგრამ შეიწავლება როგორ ჩვენი ცნობიერების იდეალური შინაარსი და არა როგორც არსებული თავისთავად, არავის ცოდნას რომ არ შეადგენს.

ზოგჯერ ლენინთან ვხვდებით ისეთ ადგილებსაც, სადაც ლაპარაკია ობიექტური ქვეშარიტების შემეცნებაზე, იმაზე, რომ მეცნიერება ასახავს ობიექტურ ქვეშარიტებას. მაგ., „შემეცნება შეიძლება ბო-

⁶⁷ С. Л. Рубинштейн, Сознание и бытие, стр. 44.

ლოგიურად სასარგებლო იყოს... მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი ასახავს ადამიანისაგან დამოუკიდებელ ობიექტურ ქვეშარიტებას“⁶⁹. „და უცილობელიცაა, რომ კათოლიციზმი სოციალურად ორგანიზებული ცდაა; ოღონდ იგი გამოხატავს არა ობიექტურ ქვეშარიტებას (რომელსაც ბოგდანოვი უარყოფს და რომელსაც მეცნიერება ასახავს)...“⁶⁹ გასაგებია, რომ ლენინი აქ ქვეშარიტების არც იმ ცოდნას გულისხმობს. რომელსაც გნოსეოლოგია გვაძლევს და არც სუბიექტის გარეშე მყოფი ქვეშარიტებისას. ლენინის სიტყვები ნიშნავს, რომ შემეცნება. აზროვნება, მეცნიერება გამოხატავს ობიექტურ ქვეშარიტებას; რომ ცოდნა, თუ ის ცოდნაა, არის ობიექტური, ე. ი. სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსის მქონე.

ქვეშარიტების ლენინური განსაზღვრება სახელდობრ განსაზღვრებაა და არა მისი ერთ-ერთი განმარტება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობის ქვეშარიტების შესახებ საკითხი ისმის მხოლოდ მაშინ, თუ მხედველობაში გვაქვს მისი მიმართება სინამდვილესთან, ე. ი. ის, შეესაბამება (ასახავს) თუ არა იგი სინამდვილეს. ამიტომ უსაფუძვლოა ლაპარაკი ე. წ. „ფორმალურ ქვეშარიტებაზე“, როგორც ისეთ მსჯელობაზე. რომლის ქვეშარიტებაც იმაში მდგომარეობს, რომ ის ლოგიკის კანონების თანახმად არის გამოყვანილი ჰხვა მსჯელობებიდან. შემეცნების ლენინური თეორია არ აღიარებს არავითარ ქვეშარიტებას. გარდა ისეთისას, რომელიც ობიექტურია.

ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, თითქოს მსჯელობათა ლოგიკური კავშირები მნიშვნელობას იყოს მოკლებული და ან ქვეშარიტი შემეცნება ლოგიკური დაკავშირებულობის გარეშე ხორციელდებოდეს. მეცნიერება სისტემას წარმოადგენს, სისტემა კი შეუძლებელი იქნებოდა. ის რომ ლოგიკურად „შეკრული“ არ იყოს და ერთმანეთთან კანონიერად დაკავშირებული მსჯელობებისაგან არ შედგებოდეს. ასეთ სისტემას კოჰერენტულ სისტემას უწოდებენ.

მეცნიერული თეორიისათვის არ არასააკმარისი, რომ მისი მსჯელობები სინამდვილეს ეთანხმებოდნენ. ისინი ლოგიკურად დაკავშირებული უნდა იყვნენ ერთმანეთთან. მსჯელობათა ასეთი შინაგანი კავშირი, შინაგანი შეთანხმებულობა ყოველი მეცნიერული სისტემის აუცილებელი პირობაა. მაგრამ რაც არ უნდა დიდი იყოს მსჯელობათა შინაგანი დაკავშირებულობის როლი მეცნიერული თეორიისათვის, ეს კოჰერენტობა არ გამოხატავს მათ ქვეშარიტებას. კოჰერენ-

⁶⁹ ე. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 168.

⁶⁹ იქვე, გვ. 289.

ტული სისტემა კოპერენტული სისტემაა, მაგრამ ის ამავე დროს ქეშ-მარტივც არის თუ არა, ეს სხვა საკითხია, რომელიც სხვა მიმართულებით უნდა გადაწყდეს.

კოპერენტობის აბსოლუტიზაციამ წარმოშვა ქეშმარტივების იდეალისტური თეორია, რომელიც კოპერენტის თეორიის სახელით არის ცნობილი. ეს თეორია მთავარ როლს ასრულებს თანამედროვე პოზიტივიზმის გნოსეოლოგიაში. (მაგ. რ. კარნაპის მოძღვრებაში ენის ლოგიკური სინტაქსის შესახებ).

კოპერენტის თეორიის ხელალებით უარყოფა შეცდომა იქნებოდა. ეს თეორია შეიცავს რაციონალურ მომენტებს, რაც მეცნიერული სისტემის დებულებათა შინაგანი შეთანხმებულობის მოთხოვნასა და სათანადო ლოგიკური წესების დამუშავებაში მდგომარეობს. კოპერენტის თეორიის მანკიერება ის არის, რომ ის უსაფუძვლოდ აზვიადებს მეცნიერული შემეცნების ამ მხარის მნიშვნელობას და მასში ხელაუც ქეშმარტივების ბუნებასა და მის გარანტიას. აქ უბრალოდ „გადაჭარბებასთან“ კი არ ღვაქვს საქმე, არამედ სრულიად ნათლად გამოკვეთილ სუბიექტურ-იდეალისტურ პოზიციასთან, რომლის წინააღმდეგაც დღესაც ძალას ინარჩუნებს ქეშმარტივების იდეალისტური თეორიების ლენინური კრიტიკა.

ქეშმარტივებაზე სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისის ნაირსახეობას წარმოადგენდა მახისტური დებულება ქეშმარტივების, როგორც ეკონომიური აზროვნების შესახებ („აზროვნების ეკონომიის პრინციპი“)

აზროვნებას ეკონომიის ან სიმარტივის პრინციპი, ზოგადად რომ ვთქვათ, გულისხმობს ისეთი ჰიპოთეზების, ცნებების, თეორიის ჩამოყალიბებას, რომლებიც რაც შეიძლება მარტივად აგვიხსნიან რაიმე ვითარებას. პრობლემების რამდენიმე შესაძლებელი გადაწყვეტიდან ჩვენ ვირჩევთ უფრო მარტივს. ერთი მოვლენის შესახებ ორი ჰიპოთეზიდან უპირატესობას ვანიჭებთ იმას, რომელიც უფრო მარტივია. სიმარტივის პრინციპი, გამოყენებული თავის ადგილზე და თავის ფარგლებში, მეცნიერული პრინციპია, მაგრამ ის შეიძლება დიდი უაზრობის წყაროდ გადაიქცეს, თუ დამახინჯებულად და გაყალბებულად იქნება წარმოდგენილი.

სუბიექტურ იდეალიზმში, კერძოდ ემპირიოკრიტიციზმში, სიმარტივის ან „აზროვნების ეკონომიის“ პრინციპი იმგვარად არის გაგებული, რომ მას საერთო არაფერი აქვს მეცნიერებასთან. ემპირიოკრიტიციზმში ეს პრინციპი ნიშნავს ობიექტური ქეშმარტივების უარყოფას და სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმის გამართლებას. მახისა და ავენარიუსის

„ეკონომიური აზროვნება“ იმაში გამოიხატა, რომ სამყარო შეგვრძნებამდე დაუყვანეს და უარყვეს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური სინამდვილე. ამიტომ იყო, რომ ლენინმა მკაცრად გააკრიტიკა „აზროვნების ეკონომიის პრინციპი“, როგორც იდეალისტური და მეცნიერებასთან შეუთავსებელი. ლენინმა დაამტკიცა, რომ „აზროვნების ეკონომიის პრინციპი, თუ იგი მართლაც დაედოთ საფუძვლად შემეცნების თეორიას, სხვა არაფრამდე არ მიგვიყვანს, გარდა სუბიექტური იდეალიზმისა. ყველაზე უფრო „ეკონომიურია“ გააზრება, რომ ვარსებობ მხოლოდ მე და ჩემი შეგვრძნებანი, — ეს უცილობელია, რაკი გნოსეოლოგიაში ესოდენ უაზრო ცნება შეგვკაქეს“⁷⁰. ლენინმა აჩვენა „ეკონომიური აზროვნებისა“ და ჭეშმარიტების გაიგვების სრული უაზრობა. ლენინი წერდა: „რომელი „აზრია“ უფრო „ეკონომიური“, რომ ატომი განუყოფელია, თუ რომ იგი დადებითი და უარყოფითი ელექტრონებისაგან შედგება? რომელი აზრია უფრო „ეკონომიური“, რომ რუსეთის ბურჟუაზიული რევოლუცია ლიბერალებმა უნდა ჩაატარონ, თუ რომ იგი ლიბერალების წინააღმდეგ უნდა ჩატარდეს? საკმაოა ამ კითხვის დასმა, რომ დავინახოთ აქ „აზროვნების ეკონომიის“ კატეგორიის გამოყენების უაზრობა და სუბიექტივიზმი. აღამიანის აზროვნება მაშინაა „ეკონომიური“, როცა იგი სწორად ასახავს ობიექტურ ჭეშმარიტებას, და ამ სისწორის კრიტერიუმია პრაქტიკა, ექსპერიმენტი, ინდუსტრია“.⁷¹

ამრიგად, აზრის ჭეშმარიტება დამოკიდებულია არა მის სიმარტივეზე, არამედ იმაზე, აქვს თუ არა მას ობიექტური შინაარსი. ამიტომ სიმარტივის პრინციპი მეორადი მნიშვნელობისაა და არა განმსაზღვრელი. თეორია ჭეშმარიტი არ გახდება იმის გამო, რომ ის მარტივია. დემოკრიტეს შეხედულება ატომზე უფრო მარტივია, ვიდრე თანამედროვე ფიზიკისა, თუმცა ჭეშმარიტია მეორე და არა პირველი. ჩვენა შემეცნება სულ უფრო უახლოვდება სინამდვილის ადექვატურ სურათს, მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეთქვა, რომ მეცნიერება საერთოდ სიმარტივისაკენ მიდის. ხშირად ხდება, რომ ამა თუ იმ ვითარებას უკეთესად ასახსნელად წინანდელზე უფრო რთული თეორიაა საჭირო. რა თქმა უნდა, თუ ეს ობიექტური შინაარსის საზიანოდ არ იქნება. მეცნიერი რაც შეიძლება მარტივი თეორიის შექმნისაკენ უნდა ისწრაფოდეს — აზრების სირთულე არ არის მათი მეცნიერული სიღრმის მაჩვენებელი. მაგრამ სიმარტივე თავისთავად არაფერს მეტყველებს თეორიის ჭეშმარიტების თუ მცდარობის შესახებ.

⁷⁰ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 208.

⁷¹ იქვე, გვ. 209.

მარქსის დიალექტიკა უფრო მარტივია, ვიდრე ჰეგელისა, მაგრამ ამის გამო კი არ არის ის ჭეშმარიტი თეორია, არამედ იმიტომ, რომ ზუსტად ასახავს სინამდვილის განვითარების უზოგადეს კანონებს. კოპერნიკის თეორია უფრო მარტივია, ვიდრე პტოლემესი, მაგრამ პირველი ჭეშმარიტია არა სიმარტივის, არამედ სინამდვილესთან შესატყვისობის გამო.

ჭეშმარიტება არის ცნობიერების სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი იდეალური შინაარსი. სუბიექტისაგან ეს დამოუკიდებლობა, როგორც დავინახეთ, გულისხმობს აზრის დამოკიდებულებას საგანზე. მის ასახვას ისე, როგორც ის არის სინამდვილეში. დებულებები არცერთ მეცნიერებაში ჭეშმარიტად არ ჩაითვლებიან, თუ ისინი ობიექტურ შინაარსს არ შეიცავენ, ე. ი. რეალურ ობიექტებს არ ასახავენ. არ არის აუცილებელი თეორიის ყოველი დებულება საგნებზე დაკვირვების შედეგს წარმოადგენდეს, მაგრამ თუ დებულებას არაერთი შემეცნებითი დამოკიდებულება არა აქვს სინამდვილესთან, მაშინ მას ჭეშმარიტსაც ვერ ვუწოდებთ.

ჭეშმარიტების ობიექტურობის პრობლემასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული საკითხი აბსოლუტური და შეფარდებითი ჭეშმარიტების შესახებ, ე. ი. „შეუძლიათ თუ არა ადამიანის წარმოდგენებს, რომელიც ობიექტურ ჭეშმარიტებას გამოხატავენ, იგი ერთბაშად, სავსებით, ყოველი პირობის გარეშე, აბსოლუტურად გამოწატონ. თუ მხოლოდ დაახლოებით, შეფარდებით“⁷².

„აბსოლუტური ჭეშმარიტება“ ნიშნავს დასრულებულ ცოდნას, ისეთს, რომელიც ზუსტად, ამომწურავად გამოხატავს საგანს, და რომელიც ამის გამო უცვლელია, მარადიულია. ასეთი ჭეშმარიტების აღმოჩენას⁷³ მრავალი ფილოსოფოსი შემეცნების მიზნად სახავდა. ისინი ფიქრობდნენ, რომ ჭეშმარიტი შეიძლება იყოს მარადიული და უცვლელი ცოდნა. რაკი შემეცნების ობიექტად საგანთა უცვლელი (ზეგრძნობადი, ზედროული) არსი აღიარეს, ამ მეტაფიზიკური სინამდვილის შესატყვისი ცოდნაც უცვლელად წარმოიდგინეს. ჭეშმარიტების უცვლელობის პირობად შემეცნების საგნის უცვლელობა ითვლებოდა, ხოლო საწინააღმდეგო თვალსაზრისი განიხილებოდა, როგორც ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფა. საკითხი ასე იდგა: ჭეშმარიტება თუ აბსოლუტური არ არის და პირობებზე ან სუბიექტზეა დამოკიდებული, მაშინ ის განუწყვეტლივ უნდა ცვალებ-

⁷² ვ. ლენინი, იქვე, გვ. 145.

⁷³ „ჭეშმარიტების აღმოჩენა“ შემოკლებული გამოთქმაა საგანთა და მოვლენათა, მათი მიმართების აღმოჩენისა, რომლებიც ჭეშმარიტ მსჯელობებში აისახებიან.

ბაღობდეს პირობებისა და ადამიანების განსხვავების მიხედვით. გამოდის, რომ დღეს რაც ჭეშმარიტია, შეიძლება ჭეშმარიტი არ იყოს ზვალ, ერთისათვის ჭეშმარიტი ჭეშმარიტი არ იყოს მეორისათვის და ა. შ. ასეთი რამ ჭეშმარიტების ცნებასთან შეუთავსებელი ჩანდა. სუბიექტივიზმისაგან გამოიჯანა აბსოლუტისტებს (აბსოლუტური ჭეშმარიტების მომხრეებს) ესმოდათ როგორც შეფარდებითობის უარყოფა საერთოდ. შეფარდებითი ცოდნა გნოსეოლოგიური აბსოლუტიზმისათვის იგივეა, რაც მხოლოდ სააღბათო შეხედულება, მოკლებული აუცილებლობას, ე. ი. ნიშანს, რომელიც არსებითია ჭეშმარიტებისათვის.

დიალექტიკური მატერიალიზმი არ იზიარებს აბსოლუტური ჭეშმარიტების ამგვარ გაგებას. ბსოლუტური და შეფარდებითი ჭეშმარიტების მეტაფიზიკურ დაპირისპირებას (სწორედ ამას აკეთებს გნოსეოლოგიური აბსოლუტიზმი) მიეყავართ მცდარ ალტერნატივამდე: მჯელობა ან ჭეშმარიტია აბსოლუტურად, ან ის მცდარია. ამასთან, საქმე შეეხება არა ამა თუ იმ ცალკეულ მსჯელობას, არამედ ჭეშმარიტებას ზოგადად. ამ შეხედულების თანახმად, შემეცნების პროდუქტი ჭეშმარიტებად არ ჩაითვლება, თუ ის აბსოლუტური ჭეშმარიტება არ არის.

გამომდინარეობს აქედან, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება არ არსებობს და ჭეშმარიტება მხოლოდ შეფარდებითია? სანამ ამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, უნდა გაირკვეს რას ნიშნავს „შეფარდებითი ჭეშმარიტება“. უკვე გამოთქმა მიუთითებს, რომ აქ ჭეშმარიტება რალაცას ეფარდება, ე. ი. აზრი ჭეშმარიტია არა უპირობოდ, არამედ მხოლოდ გარკვეულ მიმართებაში, გარკვეულ შეფარდებაში. რასთან შეფარდებაში შეიძლება ვილაპარაკოთ მსჯელობის ჭეშმარიტებაზე? ჭეშმარიტების კლასიკური განსაზღვრება, რომელსაც პრინციპულად დიალექტიკური მატერიალიზმიც იზიარებს, ამბობს, რომ ჭეშმარიტია აზრი, რომელიც თავის საგანს შეესატყვისება. მაგრამ ჭეშმარიტების შეფარდებითობაში ეს კი არ იგულისხმება, არამედ ის, რომ თვითონ აზრის თანხმობა, შესატყვისობა საგანთან არის შეფარდებითი, დაახლოებითი და არა სრული, არა აბსოლუტური. ერთი სიტყვით, საკითხი შეეხება ჭეშმარიტების შეფარდებითობას და არა იმას, რომ აზრი საგანს უნდა ეფარდებოდეს, შეესატყვისებოდეს⁷⁴.

ზოგიერთი რელატივისტი ჭეშმარიტების შეფარდებითობაში გულისხმობს აზრის დამოკიდებულებას სუბიექტის ფიზიკურ და ფსიქიკურ ორგანიზაციაზე, ე. ი. ამტკიცებს, რომ აზრი, ჭეშმარიტი ამ და

⁷⁴ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ტერმინებს „აბსოლუტური ჭეშმარიტება“, „შეფარდებითი ჭეშმარიტება“ სხვა მნიშვნელობითაც ხმარობენ. იხ. „Вопросы философии“, № 8, 1967, стр. 57—58.

ასეთი სუბიექტისათვის, მცდარი იქნება სხვა ან სხვაგვარი სუბიექტისათვის. მაგ. პროტოგორას პრინციპი რელატივისტურია. ამგვარად გაგებული ჭეშმარიტება საერთოდ არ არის ჭეშმარიტება, არც შეფარდებითი და არც არაშეფარდებითი. ჭეშმარიტება, აბსოლუტური იქნება იგი თუ შეფარდებითი, ობიექტური უნდა იყოს. შეფარდებითობა არ უპირისპირდება, არ გამორიცხავს ობიექტურობას. სწორედ ამიტომ არის შესაძლებელი შეფარდებითი ჭეშმარიტება. შეფარდებითობა რომ სუბიექტურობას ნიშნავდეს, მაშინ „შეფარდებითი ჭეშმარიტება“ შინაგანი წინააღმდეგობა იქნებოდა, იგივე, რაც გამოთქმა „მცდარი ჭეშმარიტება“.

რელატივიზმის გამართლება იმ მხრივაც უცდიათ, რომ ემყარებიან საგანთა და მოვლენათა ცვალებადობის ფაქტს და ჭეშმარიტებას განიხილავენ მუდმივად ცვალებად პირობებთან მიმართებაში, კერძოდ, ამტკიცებენ, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება შეუძლებელია, ვანაიდან განსაზღვრულ სიტუაციას განსაზღვრული ჭეშმარიტება შეესაბამება. და რადგანაც სიტუაცია პროცესია, მდინარეა, რომელშიც კრატლის თქმისა არ იყოს, ერთხელაც ვერ ჩახვალ, ამიტომ არც აბსოლუტური ჭეშმარიტება შეიძლება იყოს.

რელატივიზმის გნოსეოლოგიური ფესვები იმაში მდგომარეობს. რომ ის ახდენს ჩვენი ცოცხლის შეფარდებითობის გაზვიადებას და იქას, რაც შემეცნების მომენტია, ერთი მხარეა, მთელის მნიშვნელობას ანიჭებს.

დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია აბსოლუტიზმსაც უარყოფს და რელატივიზმსაც. ჭეშმარიტება არც მხოლოდ აბსოლუტურაა და არც მხოლოდ შეფარდებითი. ის მათი ერთიანობაა. ამ ერთიანობის ბუნება უნდა გაირკვეს.

აბსოლუტურობა ჭეშმარიტების ერთ-ერთი და აუცილებელი მომენტია. ამ მომენტის უარყოფა ჭეშმარიტებას მთლიანად სუბიექტზე გახდიდა დამოკიდებულს, ვინაიდან მსჯელობას, რომელიც არაფერს აბსოლუტურს არ გამოხატავს, ე. ი. აღქვავატურობას საესეებით მოკლებულია, ჭეშმარიტი მხოლოდ იმ პირობითლა შეიძლება ეწოდოს, რომ მას ასეთად თვლის სუბიექტი. კონვენციაზე, „კოლექტიურ ცდაზე“, „აზროვნების ეკონომიაზე“ და სხვ. მითითება აქ საქმეს ვერ უშველის. რადგანაც ყველა ასეთ შემთხვევაში აზრის ჭეშმარიტება მაინც სუბიექტზე დამოკიდებულად იგულისხმება.

აბსოლუტური ჭეშმარიტების უარყოფა ობიექტური ჭეშმარიტების უარყოფაც არის. ვინაიდან ჭეშმარიტების ობიექტურობა ნიშნავს აზრის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ შინაარსს, ე. ი.

ისეთს, რომელიც საგნის ადექვატურ სურათს წარმოადგენს. თუ ეს შინაარსი მხოლოდ საგნისაგან „მოდის“, მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული და თავისუფალია სუბიექტური მინარევებისაგან, მაშინ მისი ზუსტი დახასიათებაც უნდა შეიძლებოდეს. მაგრამ თუ აზრი ასეთ სიზუსტეს, ე. ი. აბსოლუტურობას საესეებით მოკლებულია, მას აღარც საგნის სურათი შეიძლება ეწოდოს. ამიტომ აბსოლუტური ქეშმარიტების აღიარება განუყრელია ობიექტური ქეშმარიტების აღიარებისაგან, და პირიქით. ლენინი წერს: „შეიძლება რელატივობის ელემენტი უარყო ადამიანის ამა თუ იმ წარმოდგენებში და ამავე დროს არ უარყო ობიექტური ქეშმარიტება, მაგრამ შეუძლებელია აბსოლუტური ქეშმარიტება უარყო, თუ არ უარყავი ობიექტური ქეშმარიტების არსებობა“.⁷⁵ და შემდეგ: „ობიექტური, ე. ი. ადამიანისა და კაცობრიობისაგან დამოუკიდებელი, ქეშმარიტების აღიარება ინიშნავს აბსოლუტური ქეშმარიტების ასე თუ ისე აღიარებას“⁷⁶.

მაგრამ აბსოლუტური ქეშმარიტება არ მოიპოვება ერთბაშად. ჩვენი შემეცნება თანდათანობით უახლოვდება სინამდვილის ამომწურავ სურათს და ყოველი ნაბიჯი ასეთი მიახლოებისა შეფარდებით ქეშმარიტებას წარმოადგენს, შეფარდებითს იმ აზრით, რომ ის არ არის სინამდვილის დასრულებული, აბსოლუტურად ზუსტი ასახვა, არამედ განსაზღვრულია შემეცნების ისტორიული ფარგლებით. „თანამედროვე მატერიალიზმის, ე. ი. მარქსიზმის, თვალსაზრისით ისტორიულად პირობითია ფარგლები ჩვენი ცოდნის მიახლოებისა ობიექტურ, ქეშმარიტებასთან, მაგრამ უცილობელია ამ ქეშმარიტების არსებობა, უცალობელია ის, რომ ჩვენ ვუაღლოვდებით მას. ისტორიულად პირობითია სურათის კონტურები, მაგრამ უცილობელია ის, რომ ეს სურათი გამოხატავს ობიექტურად არსებულ მოდელს“⁷⁷.

რატომ არის ისტორიულად პირობითი ჩვენი ცოდნის ფარგლები? ჯერ ერთი იმიტომ, რომ არც ერთი ადამიანის აზროვნებასა და არც ერთი თაობის ადამიანთა აზროვნებას არ ძალუძს ერთბაშად და ამომწურავად შეიმეცნოს სინამდვილე. ადამიანის შემეცნების უნარი, ამ აზრით, შეზღუდულია. აბსოლუტური შემეცნება ხორციელდება შემეცნების განვითარების ისტორიულ პროცესში, თაობათა დაუსრულებელ ურთიერთ თანმიმდევრობაში. ამიტომ ამბობს ენგელსი, რომ „აზროვნების სუვერენობა ხორციელდება უადრესად არასუვერენუ-

⁷⁵ ე. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 145.

⁷⁶ იქვე, გვ. 159.

⁷⁷ იქვე, გვ. 163.

ლად მოაზროვნე ადამიანების მთელ რიგში; შემეცნება. რომელიც ჭეშმარიტებაზე უცილობელ პრეტენზიას აცხადება, ხორციელდება მთელ რიგ შეფარდებითს შეცდომებში; არც პირველს და არც მეორეს სხვაგვარად არ შეუძლია სავსებით განხორციელდეს, თუ არა მხოლოდ კაცობრიობის დაუსრულებელ ხანგრძლივობაში⁷⁸ წინააღმდეგობა, აღნიშნავს ენგელსი, აბსოლუტურ აზროვნებასა და მის განხორციელებას შორის შეიძლება გადაიჭრას მხოლოდ დაუსრულებელ პროგრესში. „ამ აზრით ადამიანის აზროვნება ისევე სუვერენულია, როგორც არასუვერენული, მისი შემეცნების ნიჭი ისევე შეუზღუდველია, როგორც შეზღუდული. იგი შეუზღუდველი და სუვერენულია ნიჭის, მოწოდების, შესაძლებლობის, ისტორიული საბოლოო მიზნის მიხედვით; არასუვერენული და შეზღუდულია განცალკევებული განხორციელებისა და ამა თუ იმ დროს მოცემული სინამდვილის მიხედვით“.⁷⁹

შემეცნების „საბოლოო მიზანი“, ე. ი. იდეალი არის აბსოლუტური ჭეშმარიტება, მთელი სინამდვილის სრული და ადექვატური ცოდნა. ასეთ ცოდნას უახლოვდება კაცობრიობა ყოველი წინგადადგმული ნაბიჯით, მაგრამ ისე, რომ ვერასოდეს ვერ მიაღწევს მას. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ეს იდეალი რაღაც აბსოლუტურად მიუწვდომელს წარმოადგენს, რომელიც სრულიად ვერ პოულობს რეალიზაციას შემეცნების პროცესში. ასე რომ იყოს, მასთან მიახლოებაზეც ვერ ვილაპარაკებდით, რადგანაც არ გვექნებოდა არაფერი ისეთი, რაც ამ სიახლოვეს გვაუწყებდა. ცოდნის იდეალი ასე თუ ისე ხორციელდება შემეცნების რეალურ პროცესში, რაც აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლების დაგროვებაში გამოიხატება და განვითარების ყოველ მოცემულ საფეხურზე შეფარდებითი ჭეშმარიტების სახით გვევლინება.

ამრიგად, შემეცნების განვითარების ამა თუ იმ საფეხურზე მოპოვებული ცოდნა აბსოლუტურად ჭეშმარიტია, რამდენადაც ის ობიექტურაა, სინამდვილის ადექვატური ასახვაა, მაგრამ ეს ასახვა არ არის სრული, უპირობო და ამიტომ არსებობს როგორც შეფარდებითი ჭეშმარიტება. ამ შეფარდებითს ჭეშმარიტებათაგან, როგორც ენგელსი და ლენინი ამბობენ, შენდება აბსოლუტური ჭეშმარიტება.

აბსოლუტური და შეფარდებითი ჭეშმარიტების ურთიერთობის უკეთესად გაგებისათვის ერთ მომენტს უნდა მივამოთ განსაკუთრებული ყურადღება. ჩვენ მკვეთრად უნდა განვასხვავოთ შეფარდებითი

⁷⁸ ფ. ენგელსი, ანტი-დურონგი, გვ. 102—103.

⁷⁹ იქვე, გვ. 103.

ქვემარტება და შეცდომა. შეფარდებითი ქვემარტება არის ქვემარტება და შეუძლებელია ის შეცდომას უთანაბრდებოდეს. ქვემარტების შეფარდებითობა და შეცდომა ორი სხვადასხვა რამ არის.

აბსოლუტიზმი შეფარდებით ქვემარტებას აიგივებს შეცდომასთან იმაზე მითითებით, რომ თუ ქვემარტება შეფარდებითია, ცვალებადია, მაშინ ერთი დებულების მეორე საწინააღმდეგო დებულებით შეცვალა იმის დამადასტურებელი იქნებოდა, რომ ერთ-ერთი მათგანი არის ქვემარტება, მეორე კი — შეცდომა. ხომ არ შეიძლება A და არა A ორივე ქვემარტი იყოს.

ერთ რამეში აბსოლუტისტი მართალია. ქვემარტება, რომელიც ისე შეიცვლება, რომ მისგან არაფერი აღარ დარჩება, ე. ი. მთლიანად უარყოფა, საერთოდ არ წარმოადგენს ქვემარტებას. ის არც მანამღე იყო ქვემარტება, მას მხოლოდ თვლიდნენ ქვემარტებად, თუმცა ის სინამდვილეში შეცდომა იყო. მაგ. აზრი იმის შესახებ, რომ ატომი არის განუყოფელი ნაწილაკი, დიდი ხნის განმავლობაში ითვლებოდა ქვემარტებად, მაგრამ ის მე-19 საუკუნეში უარყო მეცნიერებამ, და უარყო არა როგორც შეფარდებითი ქვემარტება, არამედ როგორც შეცდომა. ქვემარტების ცვალებადობას თუ იმ აზრით გავიგებთ, რომ ის შეცდომა აღმოჩნდება, მაშინ აქ საერთოდ არ გვექნება საქმე ქვემარტების ცვალებადობასთან, არამედ უნდა ვილაპარაკოთ შეცდომის გამოაშკარავებაზე. რა თქმა უნდა, ხშირია შემთხვევები, როდესაც იმას, რაც ქვემარტებად ითვლება, შეცდომად შეიცნობენ, ხოლო რაც შეცდომა ეგონათ, ქვემარტებად აღიარებენ, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ქვემარტება შეცდომად გადაიქცა და ან შეცდომა ქვემარტებად, არამედ მხოლოდ იმას, რომ რაც ქვემარტება ეგონათ, შეცდომა ყოფილა, ან პირიქით.

რელატივიზმი ანსხვავებს ერთმანეთისაგან შეფარდებით ქვემარტებასა და შეცდომას, მაგრამ უარყოფს რა აბსოლუტურ ქვემარტებას, ამით თვითონ შეფარდებითობას ააბსოლუტებს და გარდუვალად მიდის აგნოსტიკურ და სკეპტიკურ დასკვნამდე. ლენინი წერდა: „ვინც რელატივიზმს საფუძვლად უდებს შემეცნების თეორიას, იგი თავის თავს გარდუვალად სწირავს ან აბსოლუტურ სკეპტიზმს, აგნოსტიციზმს და სოფისტიკას, ან სუბიექტივიზმს. რელატივიზმი, როგორც შემეცნების თეორიის საფუძველი, არის არა მარტო ჩვენი ცოდნის შეფარდებითობის აღიარება, არამედ უარყოფა ყოველგვარი ობიექტური, კაცობრიობისაგან დამოუკიდებლად არსებული, საზომი-

სა ანუ მოდელისა, რომელსაც ჩვენი შეფარდებითი შემეცნება უახლოვდება⁸⁰.

რელატიურობა მხოლოდ ერთ-ერთი ნიშანია კემშარიტებისა, მაგრამ ის შეფარდებითობაზე არ დაიყვანება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი ობიექტურობა უარყოფილი იქნებოდა. „როგორც ჯერ კიდევ ჰეგელმა განმარტა, დიალექტიკა შეიცავს რელატივიზმის, უარყოფის, სკეპტიციზმის მომენტს, მაგრამ იგი რელატივიზმი როდია. მარქსისა და ენგელსის მატერიალისტური დიალექტიკა უეჭველად შეიცავს რელატივიზმს, მაგრამ რელატივიზმი კი არ არის, ე. ი. აღიარებს ყველა ჩვენი ცოდნის შეფარდებითობას არა ობიექტური კემშარიტების უარყოფის აზრით, არამედ იმ აზრით, რომ ისტორიულად პირობითია ჩვენი ცოდნის სახლერების მიახლოება ამ კემშარიტებასთან“⁸¹.

დიალექტიკა სინამდვილესაც და მის შემეცნებასაც განვითარებაში განიხილავს. საგანთა და მოვლენათა ცვალებადობა რელატივიზმს ვერ გაამართლებს, ვინაიდან განვითარებაში მყოფ საგნებსა და მოვლენებში არის რაღაც უცვლელი, იგივეობრივი, რომელიც ცოდნად აისახება ჩვენს ცნობიერებაში. ცხადია, ეს ცოდნა არ იქნება ისევე ცვალებადი, როგორც თვითონ მოვლენებია.

როდესაც ცოდნის ცვალებადობისა და მისი საგნის ცვალებადობის ურთაერთობაზე ვლაპარაკობთ, შემდეგი გარემოებაც უნდა გავითვალისწინოთ. ცნობიერებაში კემშარიტებად ასახული რაიმე ვითარება შეიძლება არსებითად შეიცვალოს, სხვა თვისობრივ მდგომარეობაში გადავიდეს ან აღარც არსებობდეს ქვეყნიერებაზე, მაგრამ იგივე ბედი როდი ეწევა მის შესახებ კემშარიტებასაც. ახალი ვითარების შესაბამისი აზრი ახალი კემშარიტება იქნება და არა ძველის უარყოფა. კაპიტალისტური ფორმაცია, მაგალითად, წარმავალია, მაგრამ ცოდნა მის შესახებ არის და იქნება ყოველთვის.

ამასთან დაკავშირებით ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს კემშარიტების შეფარდებითობასა და მის კონკრეტულობას შორის. კემშარიტების კონკრეტულობა იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობა ასახავს გარკვეულ საგანს, როგორც მრავალი მხარის ერთიანობას, ე. ი. გამოთქვამს კონკრეტულ ობიექტურ ვითარებას და მისი კემშარიტება სწორედ ამ უკანასკნელთან შესატყვისობაში მდგომარეობს. ამიტომაც, რომ ობიექტური კემშარიტება ამავე დროს კონკრეტულიც არის — საგნის ადეკვატური ასახვა ნიშნავს მის ასახვას როგორც კონკრეტულისას. რაც უფრო ახლოს არის აზრი აბსო-

⁸⁰ ე. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 164.

⁸¹ იქვე, გვ. 165.

ლუტურ ჭეშმარიტებასთან, მით უფრო კონკრეტულია იგი. სხვა რამ არის ჭეშმარიტებას შეფარდებითობა. შეფარდებითია ჭეშმარიტება, რომელიც აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან შედარებით არასრულად, დაახლოებითი ადექვატურობით გამოხატავს საგანს. ჭეშმარიტება, აბსოლუტურიც და შეფარდებითიც, კონკრეტულია. არაკონკრეტული (აბსტრაქტული) ჭეშმარიტება არ არსებობს. აბსტრაქტული ჭეშმარიტება არ არის ჭეშმარიტება. „რათა ნამდვილად გაიცნოთ საგანი, — წერდა ლენინი, — საჭიროა მოიცვათ, შეისწავლოთ ყველა მისი მხარე, ყველა მისი კავშირი და „გამეშევეება“. ჩვენ ვერასოდეს ვერ მივალწევთ ამას სავსებით, მაგრამ მრავალმხრივობის მოთხოვნა უზრუნველგვყოფს შეცდომებისა და გახევეებისაგან“⁸².

ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორია, ამრიგად, გამოიცხავს მის ცალმხრივ გაგებას. ის მას ახასიათებს ობიექტურობის, აბსოლუტურობის, შეფარდებითობის, კონკრეტულობის ტერმინებში. ჭეშმარიტება ერთია. დასახელებული ტერმინები მის ბუნებას სხვადასხვა მხრიდან გამოთქვამენ, ერთის განსხვავებულ მომენტებს გვიმხევენ.

ჭეშმარიტების პრობლემის ერთ-ერთ მთავარ საკითხს წარმოადგენს საკითხი მისი კრიტერიუმის შესახებ, რომელიც სრულიად ახლებურად არის გადაწყვეტილი დიალექტიკურ მატერიალიზმში. ჭეშმარიტების კრიტერიუმში არის პრაქტიკა—ასეთია მარქსისტული ფილოსოფიის. პასუხი ამ კითხვაზე, რომელსაც ლენინი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა. ლენინი ამბობდა, რომ ცხოვრებისა და პრაქტიკის თვალსაზრისა შემეცნების თეორიის ძირითად და უპირველეს თვალსაზრისად უნდა იქცეს და მას აუცილებლად მატერიალიზმთან მიეყავართ.

რას წარმოადგენს პრაქტიკა, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმი, ე. ი. ის, რითაც უნდა შევამოწმოთ ჩვენი აზრების ჭეშმარიტება? რაკი ჭეშმარიტება გვესმის, როგორც ჩვენი აზრების შესატყვისობა სინამდვილესთან, გასაგებია, რომ კითხვა შეეხება იმ საზომს, რომლითაც ეს შესატყვისობა დადგინდებოდა. ადვილი მისახვედრია, რომ კრიტერიუმის გარეშე ჭეშმარიტების არსებობაზეც კი ვერ ვილაპარაკებდით, ვინაიდან თუ საშუალება არ გვექნებოდა გაგვეჩინა ჭეშმარიტი აზრი მცდარი აზრისაგან მაშინ ვერც ჭეშმარიტების არსებობაში დავრწმუნდებოდით. უფრო მეტაც, იმავე საფუძველზე შეცდომის შესაძლებლობაც მოიხსნებოდა და საბოლოოდ ცოდნა საერთოდ შეუძლე-

ბელი განდებოდა. ამიტომ იყო, რომ სკეპტიციზმს იერიში ყოველთვის პირველ რიგში ჭეშმარიტების კრიტერიუმზე მიჰქონდა, ვინაიდან მისმა წარმომადგენლებმა კარგად იცოდნენ, რომ სადაც ჭეშმარიტება და შეცდომა არ განირჩევა, იქ არც რაიმე შემეცნება შეიძლება იყოს.

ჭეშმარიტების კრიტერიუმის სხვადასხვანაირი გაგება არსებობს. ერთნა მსჯელობის ჭეშმარიტების კრიტერიუმს მის სინათლეში ხედავენ. ეს არის ე. წ. ჭეშმარიტების კარტეზიანული კრიტერიუმი, რომლის მიხედვითაც, მსჯელობა ჭეშმარიტია, თუ ის გონების მიერ „ნათლად და აშკარად“ მოიაზრება. მაგრამ რაიმეს „ნათლად მოაზრება“ ფსიქოლოგიურ ცნებად დარჩება, თუ მას გავიგებთ როგორც დარწმუნებულობის გრძნობას. დარწმუნებული ვიყოთ მსჯელობის ჭეშმარიტებაში და ეს მსჯელობა იყოს ჭეშმარიტი — ორი სხვადასხვა რამ არის: ნათელი აზრი ზოგჯერ შეცდომა არის ხოლმე. საქმის ვითარება არსებითად არ შეიცვლება, თუ „ნათელსა და აშკარას“ გავიგებთ როგორც „გონების თვალთ დანახულს“, ე. ი. ინტელექტუალურ ინტუიციის მოცემულს. ჭეშმარიტებას კრიტერიუმი სუბიექტზე არ უნდა იყოს დამოკიდებული. ეს უდავოა, მაგრამ თუ ორი ადამიანის „გონებას თვალი“ სხვადასხვანაირად ხედავს ერთი და იგივეს, რის საფუძველზე შეიძლება გაირჩეს ჭეშმარიტება და შეცდომა? რა უფლება გვაქვს უპარატესობა მივცეთ ერთ-ერთის „თვალს“? გრძნობადი ინტუიციის დროს ასეთი სიძნელე არ წარმოიშვება, ვინაიდან თუ ორი ადამიანიდან ერთ-ერთი მაგ; მწვანე ფერს მწვანედ არ აღიქვამს, ადვილია იმ მიზეზების გამოკვლევა, რომლებმაც ამ აღქმაზე დამყარებული მსჯელობის მცდარობა გამოიწვიეს. ეს შეიძლება იყოს ან დალტონიზმი, ან ისეთ ბუნებრივ პოზიციასი ყოფნა, რომელიც მას საშუალებას არ მისცემდა ნორმალურად აღიქვა საგანი და ა. შ. მაგრამ რით დავამტკიცებდით იმ ადამიანის მსჯელობის მცდარობას, რომელიც იტყობდა, რომ მისი გონება სახელდობრ ასე და ასე ხედავს? მიუვითიებდით მას, რომ მისი ინტელექტი არ არის სათანადოდ განვითარებული და ა. შ.? იმის გარანტია სადღაა, რომ თვითონ ფილოსოფოსები სხვადასხვანაირად არ „დაინახავენ“ პრინციპებს? ისიც ხომ ფაქტია, რომ ინტელექტუალური ინტუიციის მოწინააღმდეგეებმა, არა თუ ვერ განჭვრიტეს „გონების“ ჭეშმარიტებანი, არამედ იგი უიმედო საქმედაც კი ჩათვალეს? ყველა მატერიალისტი, იდეალისტებიდან კანტი და სხვ. კატეგორიულად უარყოფდნენ ინტელექტუალურ ინტუიციას როგორც შემეცნების წყაროს, თუმცა მათი ინტელექტის უნარი. განსაცვიფრებელია. ერთა სიტყვით, ინტელექტუალური ინტუიცია არ გამოდგება ჭეშმარიტების

კრიტიკრიუმად. რადგანაც ის ვერ გაამართლებს ცოდნის ობიექტურობას.

ცოდნის „სინათლე“ ლოგიკურად მხოლოდ ერთს შეიძლება ნიშნავდეს: აზრთა არაწინააღმდეგობრიობას, მათს კანონიერ ურთიერთკავშირსა და გამომდინარეობას. ჭეშმარიტების კოჰერენციის თეორიას ნომინრეები აზრთა ლოგიკურ დაკავშირებულობაში ხედავენ მათ ჭეშმარიტებასაც და ჭეშმარიტებას კრიტიკრიუმსაც. მაგრამ კოჰერენტობა, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, სხვა რამ არის, ვიდრე ჭეშმარიტება. იმავე საფუძველზე ის არც კრიტიკრიუმს წარმოადგენს.

ჩვენ ცალკე აღარ განვიხილავთ ისეთ თვალსაზრისებს, რომლებიც ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმად თვლიან „აზროვნების ეკონომიის პრინციპს“ ან კონვენციას. არც ერთი და არც მეორე ჭეშმარიტების ბუნებას ვერ ხდის გასაგებად. თუნდაც მარტო ამიტომ ისინი ვერც მისი კრიტიკრიუმის როლს შეასრულებენ. მათი კრიტიკა, როგორც ჭეშმარიტების დახასიათებისა, არას იმავე დროს მათი უარყოფაც. როგორც კრიტიკრიუმისა.

ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმში ობიექტური უნდა იყოს. ეს არის ის უძრავი დადესი მოთხოვნა, რომლის დაკმაყოფილების გარეშე რაიმე ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმად არ ჩაითვლება. ასეთი საზომით ჭეშმარიტება და შეცდომა ერთმანეთისაგან განირჩევა და თვითონ ცოდნის ობიექტურობაც გამართლდება. ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმში რომ არ არსებობდეს, სინამდვილის შემეცნებადობის დამტკიცება პრინციპულად შეუძლებელი იქნებოდა.

კ. მარქსმა ეს პრობლემა 1845 წ. ასე გადაწყვიტა: „საკითხი. ახასიათებს თუ არა ადამიანის აზროვნებას საგნობრივი ჭეშმარიტება. თეორიის საკითხს კი არ წარმოადგენს, არამედ პრაქტიკულს. ადამიანმა პრაქტიკაში უნდა დაამტკიცოს თავისი აზროვნების ჭეშმარიტება. ე. ი. ნამდვილობა და ძალა, მისი ამქვეყნიურობა. საკითხი პრაქტიკიდან გამოთიშული აზროვნების ნამდვილობისა და არანამდვილობის შესახებ წმინდა სქოლასტიკური საკითხია“.⁸³ „საგნობრივ ჭეშმარიტებაში“ მარქსი გულისხმობს ობიექტურ ჭეშმარიტებას და უარყოფს იმას, თითქოს მისი კრიტიკრიუმში თეორიაში შეიძლება იყოს.

რატომ უნდა ვეძებოთ ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმში პრაქტიკაში, ე. ი. ამაში, რაც არ არის თეორია? ფორმალურად იმიტომ, რომ კრიტიკრიუმში თეორიის კრიტიკრიუმია, და თუ ასეთი რამ ისევ თეორიაა, მივიღებდით რეგრესს უსასრულობაში: თეორიის კრიტიკრიუმში არას

თეორია, რომელსაც კვლავ დასჭირდება კრიტიკიუმი და ა. შ. დაუსრულებლად. მაგრამ აქ უფრო არსებითი ის არის, რომ თეორიული კრიტიკიუმი ვერ დაადასტურებს იმას, შეესატყვისება აზრი საგანს თუ არა. თეორიული კრიტიკიუმი ისევ აზრია, აზრი კი თვითონ ვერ გვეტყვის საგანთან თავისი მსგავსების შესახებ. ამისათვის რაღაც აზრისაგან განსხვავებული არის საჭირო.

რა არსებობს აზრისაგან განსხვავებულად? უპირველეს ყოვლისა, ასეთია საგანი, რომელიც აზრს უპირისპირდება. მაგრამ ჭეშმარიტების კრიტერიუმად ვერც საგანს ვალიარებთ, ვინაიდან საკითხი სწორედ აზრის საგანთან შესატყვისობას შეეხება, ხოლო მისი ერთი მხარე, თუნდაც ობექტური, ამ შესატყვისობას ვერ დაადასტურებს.

ის „მესამე“, რაც არც აზრია და არც საგანი, მაგრამ შეუძლია მათი შესატყვისობა დაადასტუროს ან უარყოს, არის პრაქტიკა.

ფილოსოფიური პრობლემა პრაქტიკის, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმის შესახებ, ორ განსხვავებულ საკითხს გულისხმობს. პრაქტიკამ უნდა დაადასტუროს (ან უარყოს) ესა თუ ის დებულება ან თეორია. ჭეშმარიტებას ამართლებს პრაქტიკა. ამავე დროს კანონიერად ისმის მეორე კითხვა: როგორ გამართლდება თვითონ ეს კრიტიკიუმი? ან, სხვაწაირად: რა იქნება კრიტიკიუმი დებულებისა „ჭეშმარიტების კრიტერიუმი არის პრაქტიკა“? ამ კითხვას უფრო ზოგადი ფორმაც შეიძლება მივცეთ: თუ ჭეშმარიტების კრიტერიუმი არსებობს, რა გაამართლებს თვითონ ამ კრიტიკიუმს? სად არის იმის გარანტია, რომ ჩვენ შეცდომით არ ჩავთვალეთ რაიმე კრიტიკიუმად? შემეცნების თეორიამ ამ კითხვებს უნდა უპასუხოს.

პრობლემის სიძნელეებმა ზოგიერთი პირდაპირ მიაყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ჭეშმარიტების კრიტერიუმი საერთოდ არ შეიძლება არსებობდეს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ფართოდ გახმაურდა ლ. ნელსონის არგუმენტი, რომლითაც ის იმის დამტკიცებას ცდილობდა, რომ „გნოსეოლოგიური კრიტიკიუმის“ აღიარებას ცუდ უსასრულობამდე მიყვავართ. ამ არგუმენტის აზრი მოკლედ ასეთია: ცოდნის ჭეშმარიტება ან მცდარობა რაიმე კრიტერიუმის საფუძველზე უნდა დადგინდეს. ეს კრიტერიუმი თუ ცოდნაა, მას თვითონ დასჭირდება კრიტერიუმი. თუ იგი ცოდნა არ არის, მაშინ იგი ჯერ უნდა შეეცნოთ; მაგრამ ანისათვის კრიტიკიუმი უნდა გამოვიყენოთ. გამოდის, რომ ჩვენ კრიტიკიუმს ვიყენებთ მანამდე, სანამ გვეცოდინება რომ ის კრიტიკიუმი. აქედან ნელსონი დაასკვნა, რომ არ შეიძლება არსებობდეს გნოსეოლოგიური კრიტიკიუმი და, მაშასადამე, არც რაიმე შემეცნების თეორია.

ნელსონი მართალია, როდესაც ლაპარაკობს იმ წინააღმდეგობაზე, რომელსაც იწვევს ცოდნის კრიტერიუმად ისევ ცოდნის აღიარება, მაგრამ პრინციპულად ცდება, როდესაც ქეშმარიტების კრიტერიუმის შესაძლებლობას საერთოდ უარყოფს.

პრაქტიკის კრიტერიუმის შემოტანით შემეცნების თეორიაში მარქსიზმმა გააბათილა სკეპტიციზმი, დაასაბუთა, რომ სინამდვილე შემეცნებადია, ხოლო ცოდნის ობიექტურობის კრიტერიუმს კი წარმოადგენს პრაქტიკა.

„პრაქტიკა“ ბერძნული სიტყვიდან წარმოსდგება და საქმეს, მოქმედებას ნიშნავს. პრაქტიკა არის ადამიანთა საქმიანობა, მათი მოღვაწეობა. მაგრამ ადამიანთა არა ყოველგვარ მოღვაწეობას შეიძლება ეწოდოს პრაქტიკა. ადამიანთა მოღვაწეობაში შედის მათი თეორიული აქტივობაც. ცხადია, ეს აქტივობა არ იქნება პრაქტიკა, როგორც ქეშმარიტების კრიტერიუმი, ვინაიდან ჩვენ სწორედ თეორიის კრიტერიუმს ვეძებთ. აქედან ისიც გამოდის, რომ პრაქტიკა არ არის შემეცნების საფეხური ან ეტაპი. შემეცნების საფეხური ისევ შემეცნებაა და ამიტომ ის მისი კრიტერიუმი არ შეიძლება იყოს.

პრაქტიკა არის ადამიანთა საგნობრივი მოღვაწეობა. მაგრამ მხოლოდ საგნობრიობა, თუნდაც ის მოქმედების დახასიათება იყოს, ცოდნის ობიექტურობას ვერ გაამართლებს, თუ ის ცოდნისათვის სრულიად გარეგანია და არაფრით არ განსხვავდება ბუნების ან მასში მიმდინარე პროცესების საგნობრიობისაგან. ასე რომ, მართო ობიექტურობა პრაქტიკას ცოდნის კრიტერიუმად ვერ გახდის. სხვა რომ არა იყოს რა, ობიექტური თვითონ ბუნებაა, და ობიექტურობა რომ საყმარისი ყოფილიყო, კრიტერიუმის როლს თვითონ ბუნება შეასრულებდა. პრაქტიკის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს თავისებურ საგნობრიობასთან და არა უბრალოდ ადამიანთა ობიექტურ (არათეორიულ) საქმიანობასთან. ეს თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ პრაქტიკა არის ადამიანთა შეგნებული და მიზანდასახული მოღვაწეობა, რომელიც სინამდვილის შეცვლას, გარდაქმნას წარმოადგენს. პრაქტიკაში ხორციელდება ადამიანთა მიზნები, მათი აზრები. ეს აზრები თითქოს სტოვებენ თავიანთ ბუნებრივ სამყოფელს-ცნობიერებას, ხორცს ისხამენ და მატერიალურ სამოსელში გვევლინებიან. მთელი კულტურა, ყველაფერი, რასაც კი ადამიანის ხელი ამჩნევია, რაც შექმნილი ან შეცვლილია მის მიერ, მისი აზრების რეალიზაციაა, „გაადამიანებულია“. პრაქტიკის ნაყოფი ადამიანის წინაშე დგას როგორც გაობიექტებული მისივე აზრი. პრაქტიკის პროცესში ხდება აზრის გასაგნობრივება და საგნის გაადამიანურება. პრაქტიკაში სუბიექტური და ობიექტური შერწყმულია ერთი-

ნობაში, და ისინი, რომლებიც მანამდე ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ აზრისა და საგნის სახით, ახლა ერთ სინამდვილეს შეადგენენ.

ცნობილია არგუმენტი ასახვის თეორიის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც ჩვენ არა გვაქვს საფუძველი ცოდნა გავიგოთ როგორც ასახვა, სურათი, რადგანაც ასეთი სურათის საგანთან მსგავსების დამტკიცება შეუძლებელია. სურათი ცნობიერებაშია, საგანი კი — მის გარეთ. როგორ უნდა შევადაროთ ისინი ერთმანეთს? ისინი ერთად არ არიან (არც აზრია ცნობიერების გარეთ და არც ობიექტური საგანია ცნობიერებაში), რომ ერთმანეთს შევადაროთ. აზროვნება მათ ვერ შეადარებს, ვინაიდან თვითონ აზროვნებაა შესადაარებელი საგანთან. ან, როგორც ბერკლი ამბობდა, იდეა შეიძლება ჰგავდეს იდეას და არა საგანს, არა იმას, რაც იდეა არ არის.

ეს არგუმენტი, როგორც ჩნელიც არ უნდა იყოს ძველი მატერიალიზმისათვის მისი დაძლევა, ბათილდება ასახვის მარქსისტულ-ლენინური თეორიით. საგანთან აზრის მსგავსების დასადასტურებლად სულაც არ არის საჭირო არც ერთის შემოტანა ცნობიერებაში და არც მეორეს „გატანა“ მის გარეთ. ასახვას თუ არა აზრი საგანს, ჰგვანან თუ არა ისინი ერთმანეთს, ამას ადასტურებს პრაქტიკა. პრაქტიკაში, როგორც ითქვა, აზრი ხორციელდება, საგნობრივდება, რაც სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა ის რომ საგნის შესატყვისი არ იყოს. აზრას წარმატება პრაქტიკაში იმის დასტურია, რომ ის სწორად ასახავს ობიექტურ ვითარებას. შედარებას, რა თქმა უნდა, მოაზროვნე სუბიექტი ახდენს. ის ადარებს თავის აზრს, რომელიც მას ახლა პრაქტიკაში ასე ვთქვათ, ობიექტურად, ხორცშესხმულად აქვს მოცემული, საგანს თუ საგანთა მიმართებას, რომელიც მანამდე მხოლოდ მოაზრებული ჰქონდა.

პრაქტიკაში, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ადამიანთა საწარმოო საქმიანობა, მატერიალური დოვლათის წარმოება, რომლის დროსაც ადამიანები ზემოქმედებენ ბუნებაზე, გარდაქმნიან მას თავიანთი ინტერესების მიხედვით. ამ პროცესში ისინი სცვლიან არა მარტო ბუნებას, არამედ საზოგადოებრივ, ეკონომიურ ურთიერთობებსაც და ა. შ. ისტორიაში კლასთა ბრძოლა, სოციალური რევოლუციები, მეცნიერული დაკვირვება და ექსპერიმენტი და სხვ. გამოხატავენ ადამიანთა პრაქტიკულ საქმიანობას.

პრაქტიკა არის ჭეშმარიტების კრატერიუმი. ეს იმას ნიშნავს, რომ პრაქტიკაში ხდება თეორიის ჭეშმარიტების შემოწმება და არა იმას, თითქოს პრაქტიკაში ხდებოდეს იგი ჭეშმარიტად. ჭეშმარიტი დებულება ჭეშმარიტია პრაქტიკამდეც, პრაქტიკა მხოლოდ ადასტურებს მის ჭეშმარიტებას.

ისმის კითხვა: თუ დებულების, თეორიის ჭეშმარიტება პრაქტიკით დასტურდება, როგორ შეგვიძლია მანამდე ვიცოდეთ, რომ ეს დებულება, თეორია ჭეშმარიტია? მეცნიერული თეორია დასაბუთებული ცოდნა და არა უბრალოდ დებულებათა ერთობლიობა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მისი ესა თუ ის დებულება ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს სხვა ჭეშმარიტი დებულებებიდან, რომლებიც მანამდე დასაბუთებული და პრაქტიკაში გამართლებული. მეცნიერული თეორია ასეთი დასკვნების სისტემას წარმოადგენს. ეს გვაძლევს საფუძველს ჭეშმარიტი ვეწოდოთ დებულებას, თუნდაც ის ჯერ კიდევ არ იყოს პრაქტიკით უშუალოდ დადასტურებული. შემოწმებით არა მარტო დასტურდება თეორიის ჭეშმარიტება, არამედ პრაქტიკის პროცესში ხდება კიდევაც მისი დაზუსტება, შემდგომი განვითარება და ა. შ.

პრაქტიკას, როგორც ჭეშმარიტებას კრიტერიუმს, განსხვავებული ფორმები და ხასიათი აქვს გამოკვლევის სხვადასხვა სფეროში. დებულების თუ თეორიის პრაქტიკული შემოწმება ბუნებისმეტყველებაში ერთნაირად ხდება. მათემატიკაში — მეორენაირად, ისტორიაში — მესამენაირად და ა. შ. პრაქტიკის კრიტერიუმის გამოყენების ეს თავისებურებანი დამოკიდებულია შესასწავლი ობიექტების ბუნებაზე, გამოკვლევის მეთოდების სპეციფიკაზე და სხვ.

პრაქტიკული შემოწმება არ უნდა გავიგოთ როგორც რომელიმე ხდომილების აღქმა. მართალია, პრაქტიკა გრძნობადი მოცემულობაა, მაგრამ მასში თუ მხოლოდ ერთეული გვეძლევა, მაშინ არსებითად არავითარი განსხვავება არ იქნებოდა შემეცნებას პრაქტიკულ შემოწმებასა და მის პირველ საფეხურს, ე. ი. ცოცხალ განჭვრეტას შორის. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ პრაქტიკაში საქმე გვექნებოდა იმის გამოვლენასთან, რაც მანამდე უკვე მოცემული გვექონდა ცოცხალ განჭვრეტაში. ადვილი დასანახავია, რომ ამგვარად გაგებული პრაქტიკის კრიტერიუმში ცოდნის შესაძლებლობის დასაფუძნებლად არ გამოდგება. მართლაც, თუ პრაქტიკა მხოლოდ ერთეული აქტების ერთობლიობაა, მაშინ მას პრინციპულად არ შეეძლება შეამოწმოს მეცნიერული დებულების ჭეშმარიტება, ვინაიდან ეს უკანასკნელი საყოველთაოობითა და აუცილებლობით ხასიათდება, ე. ი. არ შემოიფარგლება და არ არის დამოკიდებული მოცემული მომენტის ვითარებაზე. ამიტომ პრაქტიკის კრიტერიუმს საყოველთაო მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ასეთია თეორიული შემეცნება, ასეთივე უნდა იყოს მისი კრიტერიუმიც, წინააღმდეგ შემთხვევაში მეორე პირველს ვერ შეამოწმებს. მეორეს მხრივ, რაკი თეორიის კრიტერიუმის როლს ისევ თეორია ვერ იკისრებს, ამიტომ პრაქტიკა საგნობრიობას გულისხმობს. საბოლოოდ მივიღეთ შემდეგი:

პრაქტიკა არის ქვეშარიტების კრიტერიუმში, თუ ას წარმოადგენს ადამიანთა საგნობრივ მოქმედებას, რომელსაც საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს.

ასეთია პრაქტიკის მარქსისტულ-ლენინური ცნება. დიალექტიკურმატერიალიზმში პრაქტიკა გაგებულია როგორც საყოველთაობისა და უშუალო სინამდვილის ერთიანობა. „პრაქტიკა. წერს ლენინი, — უფრო მაღალია (თეორიულ) შემეცნებაზე, ვინაიდან მას აქვს არა მხოლოდ ღირსება ზოგადობისა, არამედ უშუალო სინამდვილისაც“⁸⁴. პრაქტიკაობაექტური კანონზომიერების, საგანთა კანონების შეგნებულ გამოყენებას გულისხმობს და სწორედ ამიტომ მას აქვს „ღირსება ზოგადობისა“. პრაქტიკის პროცესში სინამდვილე უშუალოდ არის მოცემული, მაგრამ ის მოცემულია როგორც „გაადამიანურებული“ მისსავე კანონების საფუძველზე. ასეთი მოცემულობა თეორიულ შემეცნებაზე უპირატესია („უფრო მაღალია“) თავისი უშუალობით, მაგრამ ინარჩუნებს მის ღირსებასაც თავისი ზოგადობით. პრაქტიკაში უშუალობისა და ზოგადობის ეს ერთიანობაა წარმოდგენილი, რაც მას უნარიანად ხდის შეამოწმოს (დაადასტუროს ან უარყოს) ჩვენი აზრების ქვეშარიტება.

და ბოლოს, ქვეშარიტების ზემოთ გადმოცემული გაგებიდან გამომდინარეობს, რომ თვითონ პრაქტიკის, როგორც ქვეშარიტების კრიტერიუმის, გამართლება თეორიის საკითხს არ წარმოადგენს. პრაქტიკის კრიტერიუმის გამართლება თეორიული რომ ყოფილიყო, მას კვლავ დასჭირდებოდა კრიტერიუმი და ა. შ. მაგრამ ეს საჭიროება არა ჩანს, ვინაიდან ქვეშარიტებას, ცოდნას პრაქტიკა ამართლებს. ეს ითქმის საერთოდ ქვეშარიტების შესახებ და მაშასადამე, ისეთი დებულების შესახებაც, როგორცაა „ქვეშარიტების კრიტერაუმი არის პრაქტიკა“. ეს დებულება, როგორც დებულება, თეორიის სფეროს მიეკუთვნება, ხოლო მისი გამართლება მხოლოდ პრაქტიკული შეიძლება იყოს. მეცნიერების განვითარების პრაქტიკა ადასტურებს იმას, რომ მეცნიერება შესაძლებელია იმ პირობით, თუ ქვეშარიტების კრიტერიუმად პრაქტიკა არის გამოყენებული. ამიტომ არ არსებობს სხვა გნოსეოლოგიური ინსტანცია, რომელიც პრაქტიკის კრიტერიუმს გაამართლებდა.

ისტორიული მატერიალიზმის ზოგიერთი საკითხი

ლენინის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაწილს შეადგენს ისტორიული მატერიალიზმის განვითარება, მისი გამდიდრება მეცნიერებისა და პრაქტიკის ახალი მონაცემების.

⁸⁴ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 212.

საფუძველზე. არ დარჩენილა ისტორიული მატერიალიზმის თითქმის არცერთი საკითხი, რომელიც გაშუქებული არ იყოს ლენინის ნაშრომებში. ჩვენ აქ მხოლოდ ზოგერთ მათგანზე შევიჩერდებით.

ისევე როგორც მარქსი და ენგელსი, ლენინიც სოციოლოგიის ჰი-რიტად საკითხად საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ურთიერთობის საკითხს თვლიდა. მასზეა დამოკიდებული დანარჩენი პრინციპული საკითხების გადაწყვეტა, ვინაიდან თუ საზოგადოებრივი ყოფიერება საზოგადოებრივი ცნობიერებით განისაზღვრება, მაშინ არსებითად ისიც იგულისხმება, რომ ადამიანთა ისტორია მოკლებულია ობიექტურ კანონზომიერებას და ა. შ. და პირიქით, თუ საზოგადოებრივი ცნობიერების განმსაზღვრელად საზოგადოებრივი ყოფიერება ვიგულებთ, მაშინ იდეალისტურ სოციოლოგიას საფუძველი ეცლება და საზოგადოების განვითარება ობიექტური კანონზომიერების მქონედ წარმოგვიდგება.

მარქსამდელი სოციოლოგია იდეალისტური იყო. იდეალისტებიცა და მატერიალისტებიც გამოსავლად იღებდნენ ცნობიერებას და ცდილობდნენ საზოგადოებრივი ცხოვრების ხასიათი და ცვალებადობა წარმოედგინათ როგორც ცნობიერებით განსაზღვრული რამ. ფილოსოფოსებისაჟვის აშკარა იყო, რომ ბუნება და საზოგადოების ისტორია არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რამდენადაც ეს უკანასკნელი შეგნებულ არსებათა მოღვაწეობას გულისხმობს, მაშინ როდესაც ბუნების ძალები შეუგნებლად მოქმედებენ. ეს განსხვავება სწორად იყო შენიშნული, მაგრამ განმარტებული იყო მცდარად. კერძოდ, რაკი ადამიანთა მოღვაწეობა მიზნების მქონე არსებათა მოღვაწეობად შეიცნეს, ეს მიზნები, იდეური მოტივები და ა. შ. ისტორიის საფუძველად გამოაცხადეს და, ამრიგად, ცნობიერება ისტორიის მამოძრავებლად ჩათვალეს.

მატერიალიზმი ცალმხრივია, არ წარმოადგენს დასრულებულ თეორიას, სანამ მისი პრინციპი — ყოფიერების პირველადობისა და ცნობიერების მეორადობის პრინციპი — მთელი სინამდვილის მიმართ არ არის გამოთქმული. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მატერიალიზმის ძირითადი დებულების თანმიმდევრული დაცვა გულისხმობს იმის დასაბუთებას, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას, კერძოდ, საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. „ცნობიერება, — წერდა ლენინი, — საზოგადოდ ასახავს ყოფიერებას, — ეს მთელი მატერიალიზმის ზოგადი დებულებაა. შეუძლებელია ამ დებულების პირდაპირი და განუყრელი კავშირი არ დავინახოთ ისტორიული მატერიალიზმის

დებულებასთან: საზოგადოებრივი ცნობიერება ასახავს საზოგადოებრივ ყოფიერებას⁸⁵.

რა არის საზოგადოებრივი ყოფიერება?

უპირველეს ყოვლისა, ცხადი უნდა იყოს, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება ადამიანთა ცხოვრების ის მხარეა, რომელიც საზოგადოებრივი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს და მას განსაზღვრავს. საზოგადოებრივი ცნობიერება არის საზოგადოების სულიერი ცხოვრება. ის, რაც მისგან დამოუკიდებელია, რის ასახვასაც იგი წარმოადგენს, იქნება საზოგადოების მატერიალური ცხოვრება. „საზოგადოებრივი ყოფიერება“ და „საზოგადოების მატერიალური ცხოვრება“ ორი ტერმინია ერთი და იგივე ცნების გამოსატქმელად.

მაგრამ ამით საზოგადოებრივი ყოფიერების ცნება ჯერ კიდევ ნათელი არ არის. რას წარმოადგენს საზოგადოების მატერიალური ცხოვრება? ხომ არ არის ის იგივე, რაც საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების პირობები? ამ ორი ცნების განსხვავება აუცილებელია, რათა პირველის შინაარსი ზუსტად იქნეს დადგენილი.

საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების პირობებს მიეკუთვნება გეოგრაფიული გარემო, რომელიც თავისი როლის გამო საზოგადოებრივ ყოფიერებად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

საზოგადოებრივი ცხოვრება გულისხმობს მატერიალური დოვლათის წარმოებას. ეს უდავოა ყველასათვის. ცხადია ისიც, რომ მატერიალური დოვლათის შექმნა შეუძლებელია სათანადო ბუნებრივი გარემოს გარეშე. გეოგრაფიული გარემო მატერიალური ცხოვრების აუცილებელი პირობაა, მაგრამ, როგორც ცნობილია, ის არ არის განმსაზღვრელი პირობა, როგორც ამას ე. წ. „გეოგრაფიული მიმართულება“ ამტკიცებს. ეს მიმართულება იდეალისტური სოციოლოგიის სახესხვაობაა. ის გარემოება, რომ მისი წარმომადგენლები ბუნებას ადამიანთა ცხოვრების განმსაზღვრელად თვლიან, მხოლოდ გარეგნულად ტოვებს მატერიალისტური თვალსაზრისის შთაბეჭდილებას. სინამდვილეში კი, ვინაიდან ეს მიმართულება მთლიანად იზიარებს შეხედულებას საზოგადოებრივი ცნობიერების პირველადობის შესახებ, „გეოგრაფიული მატერიალიზმი“ სოციოლოგიაში არ არსებობს.

ამჟამად, რომ მატერიალისტური დებულება „ბუნება განსაზღვრავს ადამიანის ცნობიერებას“, არ შეიძლება გავავრცელოთ

⁸⁵ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 411.

საზოგადოებრივი ცხოვრების მიმართ იმ აზრით, რომ „ბუნება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას“. მატერიალიზმის ამგვარად წარმოდგენა იდეალიზმთან მიგვიყვანდა. არა ბუნება, არამედ საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში ბუნება უნდა გვეცნო საზოგადოებრივ ყოფიერებად, რაც შეცდომაა.

ბუნებისა და საზოგადოებრივი ყოფიერების ცნებათა განსხვავება გულისხმობს ბუნებისა და ყოფიერების ცნებათა განსხვავებას. „ყოფიერება“ უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე „ბუნება“, იგი მოიცავს ბუნებასაცა და საზოგადოებრივ ყოფიერებასაც.

არც მატერიალური ცხოვრების მეორე პირობა—მოსახლეობის ზრდა არ არის საზოგადოებრივი ცნობიერების განმსაზღვრელი ან, რაც იგივეა, მოსახლეობის ზრდა არ წარმოადგენს საზოგადოებრივ ყოფიერებას.

საზოგადოებრივი ცხოვრების განმსაზღვრელი, ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, არის მატერიალური დოვლათის წარმოების წესი.

მატერიალური ცხოვრების სამ პირობას საერთო ნიშნები აქვთ და ამავე დროს მათ შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაც არსებობს. მატერიალური ცხოვრების სამივე პირობა უცილობელია. ამიტომ ყოველი მათგანი მუდმივ პირობას წარმოადგენს. არა თუ სამივეს, არამედ ერთ-ერთი მათგანის გამორიცხვაც კი შეუძლებლად გახდიდა საზოგადოებრივ ცხოვრებას. მაგრამ მატერიალური ცხოვრების პირობების სისტემაში წარმოების წესი არსებითად განსხვავდება გეოგრაფიული გარემოსა და მოსახლეობის ზრდისაგან. ეს განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ წარმოების წესი არის განმსაზღვრელი პირობა, მაშინ როდესაც გეოგრაფიული გარემო და მოსახლეობის ზრდა უბრალოდ პირობებს წარმოადგენენ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გეოგრაფიული გარემო, ე. ი. სათანადო ბუნებრივი პირობები აუცილებელია, რომ ადამიანებს არსებობა შეეძლოთ, ხოლო ადამიანთა გარკვეული კონტიგენტის არსებობა აუცილებელია, რომ წარმოებას ადგილი ჰქონდეს. წარმოების წესი მატერიალური ცხოვრების პირობების სისტემაში შედის არა როგორც უბრალოდ მესამე პირობა, არამედ როგორც, განმსაზღვრელი პირობა. განმსაზღვრელი პირობა აღარ არის მხოლოდ პირობა, არამედ განმსაზღვრელის როლის გამო ის საფუძველად ხდება. მაშასადამე, წარმოების წესი, როგორც განმსაზღვრელი პირობა, საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძველია, ან, რაც იგივეა,

მატერიალური ცხოვრებაა. მატერიალური ცხოვრება, ე. ი. საზოგადოებრივი ყოფიერება. სხვა არაფერია, თუ არა წარმოების წესი. ამიტომ დებულება — საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას — იმას ნიშნავს, რომ მატერიალური ცხოვრებით, წარმოების წესით არის განსაზღვრული საზოგადოების სულიერი ცხოვრება.

წარმოების პროცესში ადამიანებს შორის დამყარებული ურთიერთობები — წარმოებითი ურთიერთობები — მატერიალურია, ე. ი. დამოკიდებული არ არის ადამიანთა შეგნებაზე. ეს მათ განასხვავებს იდეოლოგიური ურთიერთობისაგან, რომელთა დამყარებაც შეგნებულობას გულისხმობს. „საზოგადოებრივი ურთიერთობანი, — წერს ვ. ლენინი, — ორნაირია — მატერიალური და იდეოლოგიური. უკანასკნელი მხოლოდ პირველთა ზედნაშენს წარმოადგენს. პირველნი კი ადამიანის ნებისყოფისა და ცნობიერების გარეშე იქმნებიან, როგორც შედეგი (ფორმა) ადამიანის საქმიანობისა, რომელიც მისი არსებობის შენარჩუნებისაგან არის მიმართული“⁸⁶.

„იდეოლოგიური ურთიერთობები“ არ არის „იდეალური ურთიერთობების“ იგივეობრივი. ასეთ გაიგივებას რომ ადგილი ჰქონდეს, მაშინ იდეოლოგიური ურთიერთობები მთლიანად ცნობიერების სფეროთი შემოიფარგლებოდა. სინამდვილეში კი ეს ასე არ არის. ვ. ლენინი მატერიალურ ურთიერთობებს ახასიათებს. როგორც ისეთ ურთიერთობებს „რომელნიც ისე ყალიბდებიან, რომ ადამიანთა ცნობიერებაში არ გაივლიან“⁸⁷. ის საზოგადოებრივი ურთიერთობები, რომლებიც მაგ. სახელმწიფოთა არის წარმოადგენილი, არ მიეკუთვნება ამგვარ ურთიერთობათა სფეროს. მართლაც, არც ერთი სახელმწიფო არასდროს არ შექმნილა, როგორც ისეთი ურთიერთობები, რომელნიც ისე ყალიბდებიან, რომ ადამიანთა შეგნებაში არ გაივლიან. საკმარისია მივუთითოთ სახელმწიფოს კანონებზე, რომლებიც ყოველთვის შეგნებული მოღვაწეობის პროდუქტია. მაშასადამე, სახელმწიფო იდეოლოგიურ ურთიერთობათა სფეროს წარმოადგენს. „იდეოლოგიური ურთიერთობები“ „იდეალურ ურთიერთობებთან“ რომ გაგვიგივებინა, ე. იდეოლოგიური ურთიერთობები ცნობიერების სფეროთი რომ შემოგვეფარგლა, მაშინ გამოვიდოდა, რომ სახელმწიფო იდეალური მოვლენაა, რაც აშკარა იდეალისტურ სიყალბეს წარმოადგენს. იდეოლოგიური ურთიერთობების ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე იდეალური ურთიერთობების ცნება. პირველი გულისხმობს ისეთ

86 ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 10.

87 იქვე, გვ. 150.

ურთიერთობებსაც, რომელნიც, მართალია მყარდებიან ისე, რომ აღამიანთა ცნობიერებაში გაივლიან. მაგრამ ამ ცნობიერების გარეშე, რეალურად არსებობენ.

საზოგადოებრივი ცნობიერება წარმოადგენს საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვას. საზოგადოებრივი ცნობიერება უნდა განვესხვაოთ საერთოდ ცნობიერებისაგან. ამ უკანასკნელის ცნება უფრო ფართოა. ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს აღამიანებს ორი ცნობიერება ჰქონდეთ: ცნობიერება საერთოდ და საზოგადოებრივი ცნობიერება. აღამიანი ასახავს ბუნებასა და საზოგადოებრივ ყოფიერებას. ასახვის შინაარსი ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივე ცნობიერების შინაარსია. და თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ ცნობიერებაზე, რომელსაც ემატება პრედიკატი „საზოგადოებრივი“. ეს მხოლოდ იმტომ, რომ დავაასახლოთ აღამიანის ერთიანი ცნობიერების გარკვეული მხარე, რომელიც საზოგადოებრივი ყოფიერების გაცნობიერებას წარმოადგენს. მეორეს მხრივ, ეს ისე არ უნდა გაიგვით, თითქოს მხოლოდ ამ უკანასკნელს აქვს საზოგადოებრივი ხასიათი. არა, ცნობიერება საერთოდ საზოგადოებრივი ბუნებისაა. აღამიანის ცნობიერება საზოგადოებრივი აღამიანის ცნობიერებაა, რომელიც შრომის პროცესში და მის საფუძველზე ჩამოყალიბდა. როდესაც ვლაპარაკობთ საზოგადოებრივ ცნობიერებაზე, როგორც ისტორიული მატერიალიზმის კატეგორიაზე, ჩვენ მას სპეციფიკურ, უფრო ვიწრო მნიშვნელობას ვაძლევთ, კერძოდ, ვახასიათებთ მას არა როგორც საერთოდ ყოფიერებას, არამედ როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერების გაცნობიერებას. საზოგადოებრივი ცნობიერება მარტო იდეების, შეხედულებათა სისტემა არ არის. ის ასეთი მაშინ იქნებოდა, თუ აღამიანი საზოგადოებრივ ყოფიერებას მხოლოდ აზროვნებით ასახავდა. სინამდვილეში კი, აღამიანი საზოგადოებრივ ყოფიერებას ასახავს არა მხოლოდ იდეებით, არამედ გრძნობებითაც. მაგ. რომ ავიღოთ მორალი, ხელოვნება, რელიგია, დავინახავთ, რომ ისინი არ ამოიწურება მხოლოდ იდეებით. აღამიანს მორალურ შეხედულებასთან ერთად მორალური გრძნობაც აქვს. ესთეტიკურ შეხედულებასთან ერთად — ესთეტიკური გრძნობაც, რელიგიურ შეხედულებასთან ერთად — რელიგიური გრძნობაც. ცხადია, ეს გრძნობები საზოგადოებრივი ყოფიერებით არის განსაზღვრული, მისი ასახვაა და ამიტომ საზოგადოებრივი ცნობიერების სფეროში შედიან.

ამ გრძნობათა სოციალური ბუნება სათანადო მეცნიერებათა მიერ შეისწავლება. მორალურ გრძნობას ეთიკა შეისწავლის და ა. შ. თითქოს სოციალური გრძნობების შესწავლა სოციალური ფსიქოლოგიის საქმე უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ცნობილი ტერმინი „სოციალური

ფსიქოლოგია“ დასახელებული გრძნობების შემეცნების აღმნიშვნელად არ იხმარება. ეს სწორიც არის. გამართლებულია მორალური და სხვ. გრძნობები იქ შეაწავლებოდეს, სადაც შესაბამისი ფენომენებთანალიზი ხდება, „სოციალური ფსიქოლოგიისათვის“ კი განაკუთვნოს თავისებური სფერო, რომელიც ერების, კლასების, უფრო მცირე სოციალური ჯგუფების და ა. შ. უშუალო პრაქტიკით განსაზღვრული შეხედულებებით, გრძნობებით და ნებით არის წარმოდგენილი (მაგ; წერილი მესაკუთრისათვის დამახასიათებელი შეხედულებები და სხვ.).

ლენინი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა მარქსისტულ იდეას ისტორიული განვითარების ობიექტური კანონზომიერების შესახებ. თავისი მოღვაწეობის დასაწყისშივე ლენინმა გაილაშქრა იმ კონცეფციების წინააღმდეგ, რომლებიც უარყოფდნენ ისტორიის კანონზომიერებას და ობიექტურ მეცნიერულ გამოკვლევას უპირისპირებდნენ ე. წ. „სუბიექტურ მეთოდს“.

რუსი ნაროდნიკების ისტორიულ-ფილოსოფიური იდეების წყარო მრავალ არსებით პუნქტში ნეოკანტიანური იდეალიზმი იყო. როგორც ერთის, ისე მეორის ლენინური კრიტიკა აქტუალურია დღესაც, როდესაც ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლები ხშირად იმეორებენ წარსულში ცნობილ, მაგრამ ლენინის მიერ გაბათილებულ, არგუმენტებს.

ბურჟუაზიული ისტორიის ფილოსოფია საზოგადოებრივი პროცესის გაგებაში ყოველთვის აწყდებოდა ორიდან ერთ-ერთ უკიდურესობას: ის ან უპირისპირებს ბუნებასა და საზოგადოებას და ამ გზით ისტორიის პროცესის აუცილებლობას უარყოფს, ან, პირიქით, ბუნებას შემეცნებასა და ისტორიულ შემეცნებას შორის განსხვავებას ვერ ხედავს და საზოგადოებასაც ბუნების მაგვარ ობიექტად განიხილავს.

მარქსიზმის მტრებთან ბრძოლაში ლენინი იცავდა მარქსის ცნობილ მსჯელობას საზოგადოების მოძრაობის ეკონომიური კანონის, როგორც ბუნებრივი კანონის, ხოლო საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციის განვითარების, როგორც ბუნებრივ-ისტორიული პროცესის შესახებ.

ეკონომიური კანონის ბუნებრიობა ან საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციის განვითარების ბუნებრივ-ისტორიულობა სრულიადაც იმას არ ნიშნავს, თითქოს მარქსი და ლენინი ბუნებისა და საზოგადოებრივი განვითარების კანონებს აიგივებდნენ. აღნიშნული გამოთქმები ხაზს იმას უსვამენ, რომ ისტორიული პროცესის კანონებიც ობიექტურია, ე. ი. დამოკიდებული არ არის ადამიანთა ნებისყოფაზე;

მაგრამ ეს არ გამოორიცხავს ამ კანონთა თავისებურებას და განსხვავებას ბუნების კანონებისაგან.

ლენინი ახასიათებს ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას, როგორც ისეთ თეორიას, რომელმაც „პირველად აიყვანა სოციოლოგია მეცნიერების სიმაღლეზე. მანამდე სოციოლოგებს უჭირდათ საზოგადოებრივ მოვლენათა რთულ ქსელში მნიშვნელოვანი და არამნიშვნელოვანი მოვლენების გარჩევა (ესაა სუბიექტივიზმის საფუძველი სოციოლოგიაში), მათ არ იცოდნენ, როგორ ეპოვათ ობიექტური კრიტერიუმი ასეთი განსაზღვრისათვის. მატერიალიზმმა მოგვცა სრულად ობიექტური კრიტერიუმი იმით, რომ გამოჰყო „წარმოებითი ურთიერთობანი“, როგორც საზოგადოების სტრუქტურა, და შესაძლებელი გახდა ამ ურთიერთობათა მიმართ გამოყენებული ყოფილიყო ის ზოგად-მეცნიერული კრიტერიუმი [გამმეორებოთობისა, რომლის გამოყენების შესაძლებლობას სოციოლოგიაში სუბიექტივისტები უარყოფდნენ“⁸⁸.

ლენინი აქ ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპულად მნიშვნელოვან მომენტებზე მიუთითებს. ისტორიაში მნიშვნელოვანია და არამნიშვნელოვანის, არსებითისა არაარსებითის გარჩევისა და განმეორების კრიტერიუმის პრობლემა იყო და რჩება ისტორიის ფილოსოფიის ისეთ პრობლემად, რომელზე პასუხზეც არსებითად არის დამოკიდებული სხვა საკითხების გადაწყვეტა. უარყოფენ რა ასეთი კრიტერიუმის ობიექტურობას, იდეალისტები ამით ისტორიული განვითარების კანონებსაც უარყოფენ და იმას ამტკიცებენ, თითქოს ისტორიკოსის თვალსაზრისზე იყოს დამოკიდებული რა ჩაითვლება ისტორიაში არსებითად და რა არა.

იმის ნათელსაყოფად, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ეს პრობლემა, საკმარისია გავიხსენოთ ნეოკანტიანელთა მტკიცება იმის შესახებ, რომ ისტორია ერთეულს, ინდივიდუალურს სწავლობს და ამიტომ მისი საქმე არ არის კანონების დადგენა. ლაპარაკია არა მარტო იმაზე, რომ ისტორია, როგორც მეცნიერება, კანონებს არ სწავლობს; ნეოკანტიანელები, მაგ. ვინდელბანდი და რიკერტი, უფრო შორს მიდიან — ისინი საერთოდ უარყოფენ ისტორიული განვითარების კანონებს, ასეთი კანონის ცნებას აბსურდად თვლიან. ერთგან რიკერტი კატეგორიულად აცხადებს: „თუ . . . ისტორიული მეცნიერების ცნება და მეცნიერებანი, რომლებიც კანონებს აყალიბებენ, ერთმანეთს გამოორიცხავენ,

მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიული კანონის ცნება არის *contradictio in adjecto*⁸⁹.

საფუძველი, რომელსაც რიკერტის ეს დასკვნა ემყარება, მოკლედ შემდეგში მდგომარეობს. განსხვავებით ბუნებისმეტყველებისაგან, რომელიც ნომოთეტურ მეცნიერებას წარმოადგენს, ე. ი. კანონებს ადგენს, ისტორია იდიოგრაფიული მეცნიერებაა, ე. ი. ინდივიდუალურ მოვლენებს შეისწავლის. მისი ცნებები ამიტომ ინდივიდუალურ შინაარსს ატარებენ. ასეთი ცნება შესაძლებელია იმით, რომ ჩვენ ობიექტებს მივაკუთვნებთ ღირებულებებს. ღირებულებებისადმი მიკუთვნება ისტორიკოსს საშუალებას აძლევს არსებითი გამოყოფის არაარსებითისაგან და ამის წყალობით არ დასჭირდეს ყველა ინდივიდუალობაზე შეჩერება. ისტორიკოსის ყურადღების საგანია არა ყოველივე ის, რასაც ისტორიაში ჰქონია ადგილი, არამედ მხოლოდ ის, რაც განახორციელებს კულტურულ ღირებულებას. ამასთან, რიკერტი ლაპარაკობს ღირებულებათა სამეფოზე, როგორც თვითმყოფ, სინამდვილისაგან დამოუკიდებელ სამეფოზე. ამ ღირებულებებს ემყარება ისტორიკოსი, როცა ის აყალიბებს ცნებებს ინდივიდუალური, მაგრამ არსებითი შინაარსით. ფაქტები, რომელთანაც ისტორიას აქვს საქმე, საერთოდ ფაქტები კი არ არის, არამედ სახელდობრ ისტორიული ფაქტებია. ისტორიული ფაქტი ისეთი ინდივიდუალიზაციაა, რომელიც სინამდვილის განსაზღვრული გაგების შედეგს წარმოადგენს. ისტორიული ფაქტის ინდივიდუალური ხასიათი მის განუმეორებლობაზე მიუთითებს. ისტორია ერთხელ მომხდარს სწავლობს და არა იმას, რაც მეორდება.

ისტორიის მატერიალისტური გაგება არსებითად სხვაგვარად წყვეტს ისტორიული კანონზომიერებისა და ისტორიაში განმეორების პრობლემას. ლენინი, როგორც დავინახეთ, მიუთითებს „წარმოებით ურთიერთობებზე“, როგორც ისეთ კატეგორიაზე, რომელიც ასახავს საზოგადოების სტრუქტურას, იმას, რაც სოციალურ ყოფიერებას წარმოადგენს და კანონზომიერად ვითარდება. მაშასადამე, საზოგადოებრივი ცხოვრების გასაგებად მისი ყველაზე არსებითი მხარე — წარმოებითი ურთიერთობები უნდა გავითვალისწინოთ. იგივე ითქმის საზოგადოების ისტორიაზეც. ეს ისტორიულ გამოკვლევაში ამხსნელი პრინციპია, რომელიც ისტორიას საშუალებას აძლევს აღწერის დონიდან ამაღლდეს ფაქტების მეცნიერული განხილვისა და ახსნის დონემდე.

⁸⁹ Риккерт, Философия истории, стр. 74.

უდავოა, რომ ისტორია მოვლენებს შეისწავლის მათს ინდივიდუალურ თავისებურებაში. მართლაც, ისტორიკოსს მაგ. საფრანგეთის ბურჟუაზიულ რევოლუციასზე მსჯელობის დროს მხოლოდ ის ნიშნები რომ განეხილა, რაც მას საერთო აქვს სხვა ბურჟუაზიულ რევოლუციებთან, მაშინ ის მოგვეცემა ბურჟუაზიული რევოლუციის დახასიათებას საერთოდ და არა საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციისას. მეორეს მხრივ, არც ის არის სადავო, რომ არა ყველაფერი, რაც ისტორიაში მომხდარა, წარმოადგენს ისტორიულ ფაქტს და ისტორიული მეცნიერების ინტერესს იწვევს. ისტორიკოსი თავის ყურადღებას აჩერებს არა ყოველ მოვლენაზე, არა ყოველგვარ ფაქტზე, არამედ ზოგიერთ მათგანზე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ის შეარჩევს განსაზღვრულ ფაქტებს, როგორც ისტორიულ ფაქტებს და მათ შესახებ მსჯელობს. და აი ისმის კითხვა: რას ემყარება ისტორიკოსი, როდესაც ასეთ არჩევანს ახდენს? ცხადია, მას ის მნიშვნელობა აინტერესებს, რომელიც ამა თუ იმ ფაქტს ჰქონია ისტორიაში. იგი განზე სტოვებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ისტორიულად უმნიშვნელო მოვლენებს და შესწავლის ობიექტად იხდის მხოლოდ ისეთებს, რომლებიც ისტორიული მნიშვნელობის მქონეა. მაგრამ კითხვა სწორედ ამას ეხება: როგორ გავარჩიოთ ისტორიული ფაქტი, ე. ი. რის შესახებაც ისტორიამ უნდა მოგვითხროს, არაისტორიული ფაქტისაგან, ე. ი. ისეთისაგან, რომელიც წარსულში კი არსებობდა, მაგრამ ისტორიულად მნიშვნელოვანი არ არის.

საზოგადოებრივი ცხოვრება უამრავი ფაქტებისაგან ყალიბდება. ესაა ინდივიდები თავიანთი საქმიანობით, მრავალ მხრივი ურთიერთობებით სხვა ინდივიდებთან, კლასების, ორგანიზაციების მოღვაწეობა, ურთიერთდამოკიდებულება და ა. შ. მაგრამ საზოგადოებრივი ცხოვრება არ არის ყოველივე ამის უბრალო ჯამი; ის არის მთელი, ორგანიზმი, რომელსაც სპეციფიკური სტრუქტურა აქვს. ამ ორგანიზმის ელემენტის თუ ნაწილის ისტორიული მნიშვნელობა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა როლი შეასრულა მან მოცემული სოციალური სტრუქტურის ცვალებადობასა და განვითარებაში. ისტორიული ფაქტის დადგენაცა და ახსნაც, მაშასადამე, გულისხმობს მისი მიმართების გათვალისწინებას აღნიშნული სტრუქტურისადმი. ლენინი წარმოებით ურთიერთობებს უწოდებს საზოგადოების სტრუქტურას, ე. ი. იმას, რაც განსაზღვრავს სოციალური ორგანიზმის ხასიათს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ წარმოებითი ურთიერთობები წარმოადგენენ ამა თუ იმ მოვლენის ისტორიული მნიშვნელობის კრიტერიუმს — რასაც დამოკიდებულება არა აქვს სოციალურ სტრუქტურასთან და არავითარ როლს არ

ასრულებს მის არსებობა-ცვალებადობაში, ის არც ისტორიულად არის მნიშვნელოვანი. და რაკი წარმოებითი ურთიერთობების განვითარება ობიექტურ კანონებს ექვემდებარება, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიული ფაქტები ისტორიის კანონების საფუძველზე დგინდება. ისტორიული მეცნიერება ამ კანონების კონკრეტულ რეალიზაციას შეისწავლის, ე. ი. სოციალური მოვლენების კანონზომიერ განვითარებას მის კონკრეტულ ფორმაში. ისტორიას, ისევე როგორც ყოველ მეცნიერებას, აინტერესებს მოვლენათა არსებითი და აუცილებელი და არა გარეგნული კავშირები. ასეთი კავშირების ზოგადობას გამოხატავენ ისტორიული განვითარების კანონები, რომლებსაც ისტორიული მატერიალიზმი შეისწავლის.

ზემოთ თქმული იმას არ ნიშნავს, თითქოს ყოველი ისტორიული მოვლენა უშუალოდ ეკონომიური მიზეზებით (წარმოებითი ურთიერთობებით) აიხსნებოდეს, ხოლო მას ისტორიულად მისი ეკონომიური მნიშვნელობა ხდიდეს. ვლადიმერობთ რა წარმოებითი ურთიერთობებზე, როგორც საზოგადოების სუბსტრუქტურაზე, ამით გამოვხატავთ სოციალური ორგანიზმის პირველად და უძირითადეს მხარეს, იმას: რაზედაც მისი ყველა სხვა დანარჩენი თვისება არის საბოლოოდ დამოკიდებული. ეს არ გამორიცხავს საზოგადოებაში სუპერსტრუქტურათა არსებობას, როგორცაა მაგ. სახელმწიფო, რელიგია, ხელოვნება და სხვ. ესენი თავის მხრივ შეიძლება გახდნენ ცალკე ისტორიული გამოკვლევების საგანი. თვითული მიკროსტრუქტურის შემთხვევაში ჩვენ მოვლენის ისტორიული მნიშვნელობის თავისებურ, საგნით განსაზღვრულ კრიტერიუმთან გვექნება საქმე, მაგრამ, საბოლოო ანგარიშით წარმოებითი ურთიერთობანი წარმოადგენენ მათი ისტორიული მნიშვნელობისა და ახსნის საფუძველს.

ისტორია მოვლენებს სწავლობს მათ ინდივიდუალობაში, კონკრეტულობაში, მაგრამ ეს არ ამართლებს ბუნებისმეტყველებისა და ისტორიის იმ დაპირისპირებას, რომელსაც ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ვხვდებით. ერთეულისა და ზოგადის დიალექტიკური ურთიერთობის ლენინური დახასიათება უარყოფს ამ დაპირისპირებას, როგორც მეტაფიზიკური თვალსაზრისის შედეგს. ისტორიული მოვლენა, ისევე როგორც ყოველი მოვლენა არც მხოლოდ ერთეულია და არც მხოლოდ ზოგადი, ის მათი ერთიანობაა. ისტორიული ინდივიდუუმის ცნება (მაგ. ცნება საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციისა) გულისხმობს ზოგადს (მოცემულ შემთხვევაში, საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის ცნება — ბურჟუაზიული რევოლუციის ცნებას). საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუცია ზოგადიც არის და ინდივიდუალუ-

რაც. ის ნიშნები, რომლებიც მას იგივეობრივი აქვს სხვა ბურჟუაზიულ რევოლუციებთან. ბურჟუაზიული რევოლუციის ზოგადი ცნებით გამოითქმება და ისტორიული მატერიალიზმის მიერ მეცნიერულ სისტემაში დადგინდება. მისი ინდივიდუალური ნიშნები, რაც მას განასხვავებს სხვა ბურჟუაზიული რევოლუციებისაგან. თავიანთ ერთიანობაში დასახელებული ინდივიდუუმის ცნებას შეადგენენ. ასეთი ცნება, ე. ი. ცნება ობიექტური და არსებითი შინაარსით, როგორც ითქვა, შეუძლებელი იქნებოდა, ისტორია რომ კანონზომიერ პროცესს არ წარმოადგენდეს.

ლენინი ამბობს, რომ ისტორიული მატერიალიზმი გვაძლევს განმეორებითობის ზოგად-მეცნიერულ კრიტერიუმს, რომლის გამოყენების შესაძლებლობას სუბიექტივისტი სოციოლოგები უარყოფენ. ისტორიული მატერიალიზმი აღიარებს საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტური კანონზომიერების არსებობას. ბუნებრივია, რომ ის ამავე დროს სცნობს განმეორებას ისტორიაში და აჩვენებს მის კრიტერიუმს. საბოლოო ანგარიშით ეს არის წარმოებითი ურთიერთობის კანონზომიერება.

მოვლენების აბსოლუტური განმეორება არ ხდება არც ისტორიაში და არც ბუნებაში. ბუნებრივი მოვლენები მეორდება არა აბსოლუტურად, არამედ არსებითად. საფრანგეთის 1789 წ. ბურჟუაზიული რევოლუცია არ განმეორებულა. მაგრამ ის, რაც მას საერთო აქვს სხვა ბურჟუაზიულ რევოლუციებთან. განმეორდა სხვა ქვეყნებში. სწორედ ეს გვაძლევს უფლებას ვუწოდოთ მათ ბურჟუაზიული რევოლუცია და დავადგინოთ ბურჟუაზიული რევოლუციის კანონები. რაც შეეხება ისტორიას, მას მხოლოდ ამ განმეორებადის საფუძველზე შეუძლია დაახასიათოს ინდივიდუუმის არსებითი ნიშნები.

საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების აღმოჩენით მარქსმა და ენგელსმა მატერიალიზმი ბოლომდე მიიყვანეს. ე. ი. შექმნეს დასრულებული და თანმიმდევრული თეორია, რომელიც მატერიალისტურად განმარტავს მთელ სინამდვილეს. ისტორიული მატერიალიზმი ამიტომ არის მარქსისტული მატერიალიზმის, ე. ი. დიალექტიკური მატერიალიზმის განუყრელი ნაწილი.

ფილოსოფიური რევიზიონიზმის კრიტიკის დროს ლენინი კატეგორიულად უარყოფდა იმათ თვალსაზრისს, ვინც ცდილობდა ისტორიული მატერიალიზმი ისტორიული იდეალიზმით შეეცვალა და ეს უკანასკნელი მარქსიზმად გაესაღებინა. „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ ლენინმა მკაცრად გაილაშქრა ასეთი შეხედუ-

ლებების წინააღმდეგ. ისტორიულ მატერიალიზმს ლენინი თვლიდა მარქსისტული ფილოსოფიის ორგანულ ნაწილად.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში იშვიათი არ არის ცდები იმის დამტკიცებისა, რომ ისტორიული მატერიალიზმი აუცილებელ კავშირში არ არის დიალექტიკურ მატერიალიზმთან. ამასთან, ისტორიული მატერიალიზმი ან საერთოდ შეუძლებლად მიაჩნიათ იმაზე მითითებით, რომ ეკონომიურ მოვლენებს არ შეიძლება მატერიალური უწოდოთ, ან იმას ამტკიცებენ, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი და ისტორიული მატერიალიზმი ორი სხვადასხვა თეორიაა, ხოლო მეორე პირველზე არაა დამოკიდებული. ასე მაგ., ბ. ვაშესლავცევი თავის წიგნში „მარქსიზმის ფილოსოფიის სილატაკე“ (1952 წ.) აცხადებს, რომ ისტორიის მარქსისტულ გაგებას უნდა ეწოდოს ეკონომიზმი და არა მატერიალიზმი. საერთოდ არ შეიძლებაო ეკონომიური მოვლენების მიმართ ითქვას, რომ ისინი მატერიალურია. ვინაიდან „წარმოების ძალები და ურთიერთობები შექმნილია ადამიანთა შემოქმედებით, წარმოსახვითა და გამომგონებლობით, ე. ი. სულის მიერ“⁹⁰. მისი აზრით, მტერიალისტურად კიდევ შეიძლება ონტოლოგია და გნოსეოლოგია იწოდებოდეს, მაგრამ არა სოციოლოგია, რომელსაც სულიერ მოღვაწეობაზე დამოკიდებულ ვითარებასთან აქვს საქმე. ამიტომ მარქსიზმის ინტერპრეტაციამ მასთან ასეთი სახე მიიღო: „საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას“ ნიშნავს, რომ (1) ეკონომიური მოღვაწეობა განსაზღვრავს (2) არაეკონომიურ-მეცნიერულ, ეთიკურ, პოლიტიკურ, და სხვ. მოღვაწეობას (საზოგადოების სულიერი ცხოვრება). მაგრამ (1) განსაზღვრავს (2)-ს შეიძლება გაგებულ იქნეს ორგვარად: ან (1) არის (2)-ის აუცილებელი პირობა, რაშიც არავინ ეჭვობს, ან 1 (არის (2)-ის მიზეზი და (2) არ არის (1)-ის მიზეზი. ეს უკანასკნელი არის ეკონომიზმის თვალსაზრისი და იგი, ვიშესლავცევის მტკიცებით, მცდარია. მას მოაქვს მაგალითები იმის საჩვენებლად, რომ მსგავსი ეკონომიკის მქონე საზოგადოებებს ჰქონდათ განსხვავებული დაწესებულებები, მორალი, ხელოვნება, რელიგია.

ცნობილი ბურჟუაზიული ფილოსოფოსი ბ. რასელი სადავოდ ხდა ისტორიული მატერიალიზმის აუცილებელ კავშირს დიალექტიკურ მატერიალიზმთან. რასელი წერს, რომ ეკონომიური განვითარების მარქსისტული თეორიის (ასე უწოდებს ის ისტორიულ მატერია-

⁹⁰ იხ. The Review of Metaphysics, 1955, IX. p. 101.

ლიზმს) ჰეშმარიტება ან მცდარობა არ არის დამოკიდებული მარქსის მეტაფიზიკის (იგულისხმება დიალექტიკური მატერიალიზმი) ჰეშმარიტებაზე ან მცდარობაზე⁹¹.

ლენინმა ჰერ კიდევ „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ გამოაშკარავა მარქსიზმის ამგვარი „განმარტებისა“ და კრიტიკა მთელი მცდარობა. მან გააბათილა მახისტი ზოგდანოვის მტკიცება, იმის შესახებ რომ რაკი სოციალურობა განუყრელია ცნობიერებისაგან, „საზოგადოებრივი ყოფიერება და საზოგადოებრივი ცნობიერება, ამ სიტყვების ზუსტი გაგებით, ერთი და იგივეა“.

ფაქტია, რომ საზოგადოებრივი ურთიერთობანი შეგნების მქონე ადამიანთა ურთიერთობანია, მაგრამ აქედან ის არ გამომდინარეობს, თითქოს ყოველგვარი საზოგადოებრივი ურთიერთობა ცნობიერებით იყოს განსაზღვრული. წარმოებითი ურთიერთობები სწორედ იმიტომ არიან მატერიალური, რომ ისინი ადამიანთა შეგნებაზე, მათ ნებისყოფაზე არ არიან დამოკიდებული. მაშასადამე, „მატერიალური“ აღნიშნავს არა მარტო „ბუნებრივს“, იმას, რაც ობიექტურია ადამიანთა გარეშეც, არამედ განსაზღვრული სახის სოციალურსაც—წარმოებით ურთიერთობებს, რომლებიც თუმცა ადამიანთა გარეშე არ არსებობენ, მაგრამ მათ შეგნებაზე, ნებისყოფაზე არ არიან დამოკიდებული. ამიტომ შეუძლებელია ერთი და იგივე იყოს საზოგადოებრივი ყოფიერება და საზოგადოებრივი ცნობიერება. „იმ ფაქტიდან, — წერდა ვ. ლენინი, — რომ, როცა ადამიანები ურთიერთობაში შედიან, შედიან მასში როგორც შეგნებული არსებანი, სრულიადაც ის არ გამომდინარეობს, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერება და საზოგადოებრივი ყოფიერება ერთი და იგივე იყოს“⁹².

ლენინი ასაბუთებდა მარქსისტული ფილოსოფიის მთლიანობას. იმას, რომ ისტორიული მატერიალიზმი მარქსისტული მატერიალიზმის დიალექტიკური მატერიალიზმის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს. დიალექტიკური მატერიალიზმი არის თეორია სინამდვილის. როგორც მთელის, კანონზომიერების შესახებ. თუ ის ჰეშმარიტია, მაშინ შეუძლებელია არაჰეშმარიტი იყოს ისტორიული მატერიალიზმი, რომელიც სინამდვილის ნაწილის — საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერების დიალექტიკური გაგებაა. ლენინი ამის შესახებ წერდა: „მატერიალიზმი საერთოდ ცნობს ობიექტურად რეალურ ყოფიერებას (მატერიას), დამოუკიდებელს კაცობრიობის ცნობიერებისა, შე-

⁹¹ Russell, Freedom and Organization, 1952, p. 225.

⁹² ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 411.

გრძნებისა და ცდისაგან და სტყ. ისტორიული მატერიალიზმი ცნობს, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება დამოუკიდებელია საზოგადოებრივი ცნობიერებისაგან. ცნობიერება იქაც და აქაც არის მხოლოდ ყოფიერების ასახვა, უკეთეს შემთხვევაში. მისი დაახლოებით სწორი (ადექვატური, იდეალურად ზუსტი) ასახვა. მარქსიზმის ამ ფილოსოფიიდან, რომელიც ფოლადის ერთი ზოდიდან არის ჩამოსხმული, არც ერთი ძირითადი დებულების, არც ერთი ნაწილის ამოღება არ შეიძლება ისე, რომ ობიექტურ ჭეშმარიტებას არ დაშორდეს და ბურჟუაზიულ-რეაქციულ სიყალბეში არ გადავარდეს⁸³.

სინამდვილის ობიექტური კანონზომიერების იდეა, რომელიც დიალექტიკურ მატერიალიზმში თანმიმდევრულად არის გატარებული, ახლებურად წარმოადგენს სამყაროში ადამიანის ადგილისა და როლის პრობლემას. წინააღმდეგ ბურჟუაზიული ფილოსოფოსების მტკიცებისა. ეს პრობლემა მარქსიზმ-ლენინიზმში ყოველთვის იყო უძირითადესი პრობლემა. ბუნებისა თუ საზოგადოების კანონზომიერების შემეცნება თვითმიზანი კი არ არის, არამედ საშუალებაა ახალი, კომუნისტური საზოგადოების აშენებისა, რომელიც ადამიანთა თავისუფალ არსებობას უზრუნველყოფს.

ძირშივე მცდარია ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გავრცელებული აზრი მარქსიზმის შესახებ, თითქოს ეს მოძღვრება არ უთავსდებოდეს იმის აღაარებას, რომ ადამიანი არის უმაღლესი ღირებულება. ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები თავიანთ მტკიცებას ჩვეულებრივ იმაზე ამყარებენ, რომ ერთმანეთს უპირისპირებენ თავისუფლებასა და აუცილებლობას და აქედან გამომდინარე უარყოფენ სინდისისა თუ ადამიანის მოქმედების შეფასების შესაძლებლობას. დეტერმინიზმი მათ მიერ განიხილება როგორც ისეთი მოძღვრება, რომელიც გამოირიცხავს ჰუმანიზმს, ადამიანის ღირსებასა და ზნეობას.

ლენინი იყო ფილოსოფოსი, რომელმაც გააბათილა ეს თვალსაზრისი მარქსიზმზე და ცხადყო, რომ ობიექტური კანონზომიერების მარქსისტული გაგება კი არ უარყოფს, არამედ, პირიქით, აფუძნებს თავისუფლებისა და ჰუმანიზმის მეცნიერულ თეორიას. „დეტერმინიზმის იდეა, — წერდა ლენინი, — ამტკიცებს ადამიანის თავისუფლების შესახებ, მაგრამ სრულიადაც არ სპობს არც ადამიანის გონებას. არც სინდისს, არც მისი მოქმედების შეფასებას. სრულიად პირიქით. მხოლოდ დეტერმინისტული შეხედულების დროსაა შესაძლებელი მკაცრი და სწორი შეფასება, და არა ყველაფრის თავზე მოხ-

⁸³ ვ. ლენინი, იქვე, გვ. 415.

ვევა თავისუფალი ნებისყოფისათვის⁹⁴. ლენინის ამ სიტყვებს პრინციპული მნიშვნელობა აქვს თანამედროვე ბურჟუაზიული იდეოლოგიის კრიტიკისათვის. ჩვენ შევეცდებით ვაჩვენოთ ეს მნიშვნელობა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისეთი გავლენიანი და გავრცელებული მიმართულებას მაგალითზე, როგორც არის ეკზისტენციალიზმი.

ეკზისტენციალიზმის ერთ-ერთი გამოჩენილი წარმომადგენელია ე. პ. სარტრი, რომლის წიგნი „Existentialism“ სპეციალურად ეძღვნება მატერიალიზმის კრიტიკასა და ეკზისტენციალისტური ჰუმანიზმის განმარტებასა და გამართლებას.

ეკზისტენციალიზმის გამოსავალი ცნება არის „არსებობა“. რომელიც მის მიერ სუბიექტურობის ტერმინებში არის მოაზრებული. ამიტომ ეკზისტენციალისტური ჰუმანიზმის გასაგებად არსებობისა და სუბიექტურობის ცნებები უნდა იქნეს გარკვეულა.

სარტრი თავის (და აგრეთვე ჰაიდეგერის) ეკზისტენციალიზმს ათეისტურს უწოდებს, განსხვავებით ქრისტიანი ეკზისტენციალისტებისაგან, როგორც არიან იასპერსი, გ. მარსელი და სხვ. ათეისტური ეკზისტენციალიზმი, სარტრის განმარტებით, პირველ პრინციპად იღებს დებულებას: არსებობა წინ უსწრებს არსებას, რაც იმასვე ნიშნავს, რომ სუბიექტურობა უნდა იყოს საწყისი პუნქტი. ასეთი დასაწყისი გამორიცხავს ღმერთის იდეას, როგორც ისეთს, რომელიც ადამიანის არსებას წინასწარ დადგენილად გულისხმობს, ხოლო მის არსებობას წინასწარ განსაზღვრულად. დეკარტის, ლაიბნიცის და სხვ. თეორიებში ღმერთი წარმოდგენილია როგორც უმადლესი ხელისანი, რომელიც ადამიანს ჰქმნის და იცის, რომ ის არის შემქმნელი. გასაგებია, რომ აქ ადამიანის არსება წინასწარ დადგენილად არის ნაგუ-ღვები, ხოლო მისი არსებობა უკვე პირობადებულია ამ წინასწარი არსებით. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ასეთი შეხედულების მიხედვით, არსება წინ უსწრებს არსებობას.

მე-18 საუკ. ფილოსოფოსთა ათეიზმმა უკუაგდო ღმერთის იდეა. მაგრამ შეინარჩუნა თვალსაზრისი არსების პირველადობის შესახებ. დიდრო, ვოლტერი, და კანტიც კი. იმ შეხედულებას იზარაბენ. რომ არსება წინ უსწრებს არსებობას. მათ ადამიანი ესმით როგორც უცვლელი ბუნების მქონე, ხოლო თვითეული ადამიანი — როგორც კერძო მაგალითი ადამიანის უნივერსალური იდეისა.

⁹⁴ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 1. გვ. 176.

ათეისტური ეკზისტენციალიზმი, სარტის მიხედვით, უფრო თანმიმდევრულია. ის აღდგენს, რომ თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას, ე. ი. ის არსებობს მანამ, სანამ რაიმე იდეთ შეიძლება განისაზღვროს. ეს არის ადამიანი, ან, როგორც ამბობს ჰაიდეგერი, ადამიანური რეალობა.

რას ინიშნავს დებულება: არსებობა წინ უსწრებს არსებობას? იმას, რომ ადამიანი არსებობს, აღის, გამოჩნდება სცენაზე და მხოლოდ შემდეგ განსაზღვრავს თავის თავს. დასაწყისში ადამიანი განუსაზღვრელია, არის არარა; ის მხოლოდ შემდეგ ხდება რაიმედ, და მან თვითონ უნდა გააკეთოს ის, რაც იქნება. ამრიგად, არ არსებობს ადამიანის ბუნება, ვინაიდან არ არის ღმერთი. ადამიანი სხვა არაფერია, თუ არა ის, რადაც ის ხდის თავის თავს, რასაც ის აკეთებს თავისი თავისაგან. სუბიექტურობაში, როგორც პირველ პრინციპში. ის იგულისხმება, რომ ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე ობიექტი; რომ მას აქვს უფრო მეტი დანიშნულება, ვიდრე ობიექტს. ადამიანი გასტყორცნის თავის თავს მომავალში და შეგნებული აქვს თავისი თავი, როგორც მომავალში მყოფს. ადამიანი დასაწყისში არის გეგმა. არაფერი არ არსებობს ამ გეგმაზე ადრე. არაფერი არაა ცაში. ადამიანი იქნება ის, რასაც ის დაგეგმავს რომ იყოს. მე შეიძლება მსურდეს დავწერო წიგნი, შევიერთო ცოლი და ა. შ. მაგრამ ყველაფერი ეს არის გამოვლენა სპონტანური არჩევანისა, რომელიც იწოდება ნებად. ადამიანს ნებავეს, და ეს ნება არის თავისუფალი.

თავისუფლებას სარტრი განმარტავს „უარყოფისა“ და „პროექტის“ ტერმინებში. თავისუფლება არის უარყოფა, კერძოდ. შესაძლებლობა იმისა, რომ ადამიანი განთავისუფლდეს მოცემულისაგან. ადამიანისათვის დამახასიათებელია სიტუაციის ფარგლებიდან გასვლა, რაც მას პროექციის საშუალებას აძლევს. პროექტი არის სწორედ გათიშვა მოცემულთან, მომავალი ვითარების ესკიზი. პროექტი გულისხმობს თავისი თავის გარეთ ყოფნას. ადამიანები ყოველთვის არიან თავის გარეთ, და ეს არის ის, რასაც ეკზისტენციალისტები უწოდებენ existence.

თავისუფლება ადამიანს პასუხისმგებლად ხდის: არსებობის პირველობა არსებასთან შედარებით ადამიანს პასუხისმგებლობას აკისრებს ყველაფრისათვის, რაც ის არის და რასაც ის აკეთებს. „თუ არსებობა წინ უსწრებს არსებობას, ადამიანი არის პასუხისმგებელი იმისათვის, რაც ის არის“.⁹⁵

ადამიანი, ამტკიცებს სარტრი, მატოვებელია სამყაროში. ტერმინი „მიტოვებულობა“ შემოიღო ჰაიდეგერმა და მასში ის იგულისხმება,

⁹⁵ Sartre, Existentialism. N-Y., 1947, p. 19.

რომ ღმერთი არ არსებობს. ჩვენ პირისპირ უნდა შევხედოთ ამის ყველა შედეგს. ეკზისტენციალიზმი მკაცრად უპირისპირდება იმ საერო ეთიკას, რომელიც რადიკალურად (მორალის გულისათვის) მაინც უშვებს ღვთაებრივს. დოსტოევსკისთან ნათქვამია, რომ ღმერთი თუ არ არსებობს, მაშინ ყველაფერი შესაძლებელია. ეს, ამბობს სარტრი, არის ეკზისტენციალიზმის ნამდვილი საწყისი პუნქტი. ყველაფერი შესაძლებელია, თუ ღმერთი არ არსებობს, და როგორც ამის შედეგი ადამიანი არის მიტოვებული, ვინაიდან არაფერია არც მასში, არც მის გარეთ, რასაც ის ჩაეჭიდებოდა.

თუ არსებობა ნამდვილად წინ უსწრებს არსებას, არ არსებობს უცვლელი ადამიანის ბუნება, არ არსებობს დეტერმინიზმი, ადამიანი არის თავისუფალი. მეორეს მხრივ, რაკი ღმერთი არ არსებობს, ჩვენ ვერ ვნახულობთ ღირებულებებს, რომლებიც დაკავშირებდნენ ჩვენს ქცევას. ადამიანს მისჭილი აქვს თავისუფლება. არც მის უკან და არც მის წინ არ არიან დადგენილი ღირებულებანი, რომლებიც გაამართლებდნენ მის ქცევას. შეიქრა რა სამყაროში, ადამიანი პასუხისმგებელია ყველაფრისათვის, რასაც კი ის აკეთებს. არც ვნებას და არც სხვა რაიმეს ადამიანი ფატალურად არ მიყავს გარკვეულ აქტებამდე. ადამიანი პასუხისმგებელია თავისი ვნებებისათვისაც კი.

ადამიანმა თვითონ უნდა გამოიგონოს ადამიანი, მისი მომავალი ცაზე კი არაა აღნიშნული, არამედ მასზევეა დამოკიდებული. მის წინაშეა ქალწულებრივი მომავალი. მაგრამ მაშინ ჩვენ მიტოვებულები ვართ. ჩვენი მომავალი ცაზე რომ ეწეროს, მას რომ ღმერთი ხედავდეს, ის უკვე აღარ იქნებოდა ნამდვილი მომავალი.

ეკზისტენციალიზმი, ამტკიცებს სარტრი, არის ოპტიმიზმი, ვინაიდან ის ადამიანის ბედს განიხილავს, როგორც თვითონ მასზე დამოკიდებულს. ის ეუბნება ადამიანს, რომ ერთადერთი იმედი მისივე მოქმედებაა, რომელიც მას საშუალებას აძლევს იცხოვროს.

ეს თეორია, სარტრის თქმით, არის ერთადერთი, რომელიც იცავს ადამიანის ღირსებას და არ დაჰყავს იგი ობიექტამდე. მატერიალიზმი განიხილავს ყოველ ადამიანს, ფილოსოფოსის ჩათვლით, როგორც ობიექტს, ისევე, როგორცაა მაგიდა, სკამი ან ქვა. სარტრი აცხადებს, რომ ის ბრალად სდებს თანამედროვე მარქსიზმს კონკრეტული ადამიანური ცხოვრების უგულვებლყოფას. რის შედეგადაც მას არ ესმის, თუ რას წარმოადგენს ადამიანი. ჩვენ, ამბობს სარტრი, ვესურს დავადგინოთ ადამიანური სფერო, როგორც ღირებულებათა სფერო, რომელიც განსხვავდება მატერიალური სამყაროსაგან.

ღირებულებათა თავისუფალი არჩევანი მათ გაუფასურებას არ მოასწავებს. ღირებულება იმით არ გახდება სერიოზული, თუ ის წინასწარ იქნება მოცემული. რაკი ღმერთი უკუგდებულა, ვილაცამ უნდა გამოიგონოს ღირებულებები. ამას აკეთებს ადამიანი. ცხოვრებას არა აქვს მნიშვნელობა a priori. სანამ თქვენ არ დაბადებულხართ, ცხოვრება არის არარა. თქვენ უნდა მისცეთ მას მნიშვნელობა, და ღირებულება სხვა არაფერია, თუ-არა ის მნიშვნელობა, რომელსაც თქვენ ირჩევთ.

ეკზისტენციალიზმის ამ (და სხვა) კარდინალური საკითხების გაშუქება სარტრს მიაჩნია საფუძვლად იმისი მტკიცებისა, რომ ეკზისტენციალიზმი არის ჰუმანიზმი.

სიტყვა „ჰუმანიზმს“, სარტრის განმარტებით აქვს ორი განსხვავებული მნიშვნელობა. ერთი აზრით, იგი ნიშნავს თეორიას, რომელიც განიხილავს ადამიანს როგორც მიზანსა და უმაღლეს ღირებულებას. ამასთან ნაგულისხმევია, რომ ეს ღირებულება სხვა ადამიანთა უკეთ-მომსახურებაში მდგომარეობს. თუ ეს ერთი, ვთქვათ—თვითმფრინავების მშენებელი—მრავალი ადამიანის დიდ საქიროებას აკმაყოფილებს, იტყვიან, რომ მას აქვს დიდი ღირებულება. ეს ჰუმანიზმი, ამბობს სარტრი, არის აბსურდი. ეკზისტენციალიზმი ადამიანებს არიყებს ასეთ ჰუმანიზმს. ჩვენ იმიტომ არ უნდა განვიხილოთ ადამიანი როგორც მიზანი, რომ ის არის მშრომელი.

მაგრამ არსებობს ჰუმანიზმის მეორე მნიშვნელობაც. ძირითადად ის ნიშნავს შემდეგს. ადამიანი არის განუწყვეტლივ თავისი თავის გარეთ. თავისი თავის პროექციით, თავისი თავის დაკარგვით თავის გარეთ ის აწარმოებს ადამიანის არსებობას. მეორეს მხრივ, მისდევს რატრანსცენდენტურ მიზნებს, მას ამით ძალუძს რომ არსებობდეს. ადამიანი არის ეს გარეთ გასვლის მდგომარეობა და ამავე დროს ამ გარეთ გასვლის ცენტრი. არ არის სხვა უნივერსუმი, გარდა ადამიანური უნივერსუმისა, ადამიანის სუბიექტურობის უნივერსუმისა. ტრანსცენდენტობა ადამიანის მუდმივი ელემენტია. ეს იმ აზრით კი არა, რომ ღმერთი არის ტრანსცენდენტური, არამედ ხსენებული გარეთ გასვლის აზრით. ტრანსცენდენტობა კავშირშია სუბიექტურობასთან, ე. ი. იმასთან, რომ ადამიანი, არ არის ჩაკეტილი თავის თავში, არამედ მყოფობს ადამიანურ სამყაროში. ეს კავშირი ტრანსცენდენტობასა და სუბიექტურობას შორის არის ის, რასაც სარტრი უწოდებს ჰუმანიზმს.

ადამიანის არსებობის პრობლემა არ არის ეკზისტენციალისტების მიერ მოგონილი პრობლემა. ყოველმა სერიოზულმა ფილოსოფიურმა თეორიამ გარკვეული პასუხი უნდა გასცეს კითხვებს იმის შესახებ,

თუ რას წარმოადგენს ადამიანი, რა ადგილი უჭირავს მას სამყაროში, რაზეა დამოკიდებული მოცემული სინამდვილის შეწყნარება თუ უარყოფა მის მიერ, რას ემყარებიან და რა როლს ასრულებენ ღირებულებანი მის ცხოვრებაში და სხვ. და ა. შ.

მარქსისტული ფილოსოფია თავისებურად პასუხობს ეკზისტენციის თაობაზე აღძრულ საკითხებს. ეს პასუხი ძალიან ხშირად დანახინჯებულად არის წარმოდგენილი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, რომლის ავტორებიც მარქსიზმს აბრალებენ „ეკონომიზმს“, ღირებულებათა უგულებელყოფას, ადამიანის ინდივიდუალობის გაუფასურობას და სხვ.

ჯერ კიდევ მარქსი და ენგელსი, ხოლო შემდეგ ლენინი, განმარტავდნენ რა სუბიექტის აქტიურობის ხასიათსა და მნიშვნელობას, ამით ადამიანის არსებობის პრობლემის მეცნიერულ გადაწყვეტასაც იძლეოდნენ.

უდავოა, რომ ადამიანური არსებობა პრინციპულად განსხვავებულია ობიექტის არსებობისაგან. ადამიანი არსებობს და ეს თავისი არსებობა მას გაცნობიერებული აქვს. მის დასახასიათებლად საკმარისი არ არის იმის თქმა, რომ მას აქვს ცნობიერება. თუ ეს ცნობიერება ისევე ობიექტის პლანში წარმოვიდგინეთ. ე. ი. როგორც იდეალური სინამდვილე და მეტი არაფერია, მაშინ ვერ გავცილდებოდით ადამიანი—ობიექტის გაგებას. უყეთეს შემთხვევაში, საქმე გვექნებოდა თავისებურ ობიექტთან, მაგრამ მაინც ობიექტთან. ცნობიერი არსება, რომელსაც თავისი ცნობიერება არ გაუცნობიერებია, ე. ი. თვითცნობიერებამდე არ ასულა, არც სუბიექტს წარმოადგენს. ადამიანს სუბიექტად ის კი არ ხდის, რომ მასში ობიექტი იდეალურ ხატად აისახება, არამედ ის, რომ ეს მის მიერ გაცნობიერებულია. ადამიანს აქვს ცნობიერების ცნობიერება, და ეს არის, რაც მას უნარს აძლევს მოუბრუნდეს ობიექტს, როგორც სუბიექტი, რომელიც აცნობიერებს საგნებს, როგორც თავისი თეორიული ინტერესების დამაკმაყოფილებელ ვითარებას.

ადამიანის ზემოქმედება გარემოზე პრაქტიკას წარმოადგენს. მისი არსებობა არის ყოველთვის არსებობა სუბიექტისა. რომლის ცნობიერებაც მის მოქმედებას გულისხმობს. ის არა მარტო მოქმედებს აზროვნების საფუძველზე, არამედ აზროვნებს კიდევ მოქმედების საყუძველზე. როგორც მოაზროვნე, ადამიანი ვერ იმოქმედებდა. ის რომ ამავე დროს არ აზროვნებდეს როგორც მოქმედი. ეს ერთიანობა მოცემულია პრაქტიკაში, რომელიც საქმეს, კეთებას გამოხატავს, „საქმე“ არც აზრია და არც მოქმედება, ცალ-ცალკე აღებული. ის არის აზრიანი მოქ-

მედება და მოქმედი აზრი. პრაქტიკაში რეალობა ინდიფერენტული-დან ადამიანურ სინამდვილედ იქცევა და ადამიანისათვის გარკვეულ აზრსა და მნიშვნელობას აძენს. ეს არის ადამიანის მიერვე შექმნილი სინამდვილე, მისი გაცნობიერებული, პრაქტიკული მოღვაწეობის შედეგი. ამას გულისხმობდა ლენინი, როდესაც წერდა: „ადამიანის ცნობიერება არა მარტო ასახავს ობიექტურ სამყაროს, არამედ ჰქმნის კიდევ მას“⁹⁶.

არსებობის უძირითადეს გარკვეულობად ეკზისტენციალიზმში თავისუფლება იგულისხმება. ეკზისტენციალიზმი ტიპიური ინდეტერმინისტული თეორიაა. მაგრამ ისეთ მომენტებსაც შეიცავს, რომლებიც ნამდვილ ვითარებას ასახავენ, თუმცა ცალმხრივად, რომელიღაც ნაწილის გაზვიადებით, რაც საერთოდ შეადგენს იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ ფესვებს. მოცემულ შემთხვევაში საქმე შეეხება თავისუფლების გარკვევას უარყოფისა და პროექტის ტერმინებში. უარყოფა მართლაც დამახასიათებელია თავისუფლებისათვის. კერძოდ, ეს არის დამოუკიდებლობა უშუალო სიტუაციისაგან. ადამიანი ანხორციელებს აქტივობას, რომელიც უშუალოდ მოცემულს სცილდება და სწორედ ეს ხდის მის მოქმედებას სპეციფიკურად. ნებისმიერი ქცევა შეუძლებელი იქნებოდა, ადამიანს რომ არ შეეძლოს აქტუალური ან უშუალო სიტუაციის იმპულსებისაგან გათავისუფლება. ნებელობა უარყოფაა, სახელდობრ-უარყოფა უშუალო სიტუაციაზე დამოკიდებულებისა. გამოითიშება რა უშუალო სიტუაციის გავლენისაგან, ადამიანი იაზრებს მომავალ სიტუაციას, აგებს მომავალი ქცევის იდეურ სურათს, ითვალისწინებს მის შესაძლო შედეგებს. ვუწოდოთ ჩვენც ამას პროექტი და მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნებისმიერ, ე. ი. სპეციფიკურ-ადამიანური ქცევისათვის დამახასიათებელია პროექცია, მომავლის სურათის, ე. ი. პროექტის შექმნა. მარქსმა ეს ვითარება „კაპიტალში“ ასე დაახასიათა: „ობობა ასრულებს ისეთ ოპერაციებს, რომლებიც ფეაქრის ოპერაციებს მოგვაგონებენ, და ფუტკარი თავისი ფიჭის უჯრედების აშენებით ბევრ ხუროთმოძღვარს გააწბილებს. მაგრამ რაც ყველაზე მდარე ხუროთმოძღვარს იმთავითვე საუკეთესო ფუტკრისაგან განასხვავებს, ეს ის გარემოებაა, რომ ხუროთმოძღვარმა, ვიდრე ფიჭის უჯრედებს ააშენებდეს, უკვე თავის თავში ააშენა იგი. შრომის პროცესის დასასრულს ვღებულობთ შედეგს, რომელიც ამ პროცესის დაწყებისას მუშის წარმოდგენაში, მამსადამე, იდეალურად, უკვე არ-

⁹⁶ ე. ი. ლენინი. თხზ., ტ. 38, გვ. 152.

სებობდა. იმაში, რაც ბუნებით მოცემულია, მუშას მარტო ფორმის ცვლილება როდი შეაქვს; იგი ამასთანავე ამ ბუნებით მოცემულში ახორციელებს თავის შეგნებულ მიზანს, რომელიც როგორც კანონი, მისი მოქმედებას წესსა და ხასიათს განსაზღვრავს და რომელსაც მან თავისი ნებისყოფა უნდა დაუქვემდებაროს⁹⁷.

მაგრამ უარყოფის მნიშვნელობა თავისუფლების მარქსისტულ თეორიაში არსებითად სხვაგვარად არის გაგებული, ვიდრე ეკზისტენციალიზმში. უარყოფა, რომელსაც თავისუფლების ეკზისტენციალისტური ცნება გულსხმობს, აბოლუტური აურყოფაა კაუზალური დეტერმინაციისა. ადამიანის თავისი თავის გარეთ გასვლა, რომელზედაც სარტრი ლაპარაკობს, ასეთი დეტერმინაციისაგან „გარეთ გასვლას“ წარმოადგენს. სხვა შინაარსი აქვს თავისუფლების მარქსისტულ ცნებას. „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ ლენინი თავისუფლებისა და აუცილებლობის მარქსისტული თეორიის გნოსეოლოგიურ წინამძღვრებს ახასიათებს, რაც მარქსიზმის ეკზისტენციალიზმთან დაპირისპირებასაც ჰფენს შუქს. თავისუფლება, როგორც კონტრაკაუზალური ფენომენი მიუღებელია თეორიისათვის, რომელიც მყარ მეცნიერულ ნიადაგზე დგას, ე. ი. მიზეზობრიობის კანონს მატერიალური სამყაროს საყოველთაო კანონად თვლის. მიზეზობრიობის კანონზე უარისთქმა სამყაროს მეცნიერული სურათის შესაძლებლობაზე ხელისაღებას ნიშნავს და სასწაულის აღიარებისათვის კარს ღია სტოვებს. აქ შემოადგების საფუძვლად იმაზე მითითება არ გამოდგება, რომ თავისუფლება მატერიალური სამყაროს მოვლენა არ არის, არამედ ახასიათებს ადამიანს როგორც ღირებულებათა სუბიექტს, რომელიც ასეთია სწორედ იმიტომ, რომ ობიექტებზე მალღდება და სულიერ შემოქმედებას ავითარებს. რა თავისებურებასაც არ უნდა ჰქმნიდეს სუბიექტურობა ადამიანის მოღვაწეობაში, ის ადამიანს მატერიალურ სამყაროზე მაღლა ვერ დააყენებს და მის კანონზომიერებასთან დაპირისპირებას ვერ გაამართლებს. არავითარ სუბიექტურობას არ შეუძლია ადამიანი ზემოპირიული ხასიათის მქონედ გახადოს და მას კონტრაკაუზალური სამყარო შეუქმნას. ჯერარსობის დეტერმინაცია, რომლითაც ღირებულებათა სფერო არის წარმოდგენილი, არ უპირისპირდება კაუზალურ დეტერმინაციას და ამას გასაგებად ჯერარსისა და არსის კავშირი ხდის. არსის კანონზომიერება კაუზალური კანონზომიერებაა, ჯერარსისა კი — ტელეოლოგიური. მიზეზისა და მიზნის ანტაგონიზმი მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც ფაქ-

⁹⁷ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, გვ. 228.

ტი და ღირებულება. არსი და ჭერარსი ურთიერთგამომრიცხავ ცნებებად განიხილებიან და ღუალისტურად წარმოდგენილი სინამდვილის დასაქასიათებლად გამოიყენებიან. თავისუფლება არ გამოორიცხავს დეტერმინაციას, არც კაუზალურს და არც ტელეოლოგიურს. თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტა უნდა ვიგულოთ არა იმ მიმართულებით, რომ დაუპირისპიროთ იგი დეტერმინაციას; 'ის უნდა გავიგოთ სპეციფიკური დეტერმინაციის ტერმინებში. თავისუფლება გამოორიცხავს არა დეტერმინაციას საერთოდ, არამედ მხოლოდ იძულებას. თავისუფლება შესაძლებელია აუცილებლობით სპეციფიკური განსაზღვრულობის პირობებში, როდესაც აუცილებლობა სუბიექტის მიერ შეცნობილია და პრაქტიკულად გამოიყენება.

მარქსიზმი დიალექტიკური დეტერმინიზმის პრინციპს ასაბუთებს. ამ პრინციპის საფუძველზე ეკზისტენციალიზმისაგან სრულიად განსხვავებით წყდება ადამიანის არსებისა და არსებობის ურთიერთობის საკითხი.

სარტრი მართალია, როდესაც კატეგორიულად უარყოფს იმას, თითქოს ადამიანის არსება უცვლელი იყოს და მის არსებობას განსაზღვრავდეს. ასეთი, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული არსება მეტაფიზიკურ სისტემებშია აღიარებული. მე-18 საუკ. ფრანგული მატერიალიზმიც ადამიანის უცვლელ ბუნებას ემყარებოდა და ადამიანის არსებობა მასზე დამოკიდებულად მიაჩნდა. მას სოციალური უსამართლობა ესმოდა როგორც ადამიანის არსების საწინააღმდეგო არსებობა და მის დაძლევაში ადამიანის ნორმალური განვითარების გარანტიას ხედავდა. მართალია სხვა საფუძველზე, მაგრამ რელიგიაც ადამიანის პრესტაბილური არსების თვალსაზრისზე დგას, რამდენადაც მას ღვთაებრივ იდეაზე დამოკიდებულად თვლის და ადამიანის არსებობას ამ იდეას უქვემდებარებს.

მარქსიზმისათვის არ არსებობს ადამიანის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული ბუნება, არსება, ხოლო მისი არსებობა მისთვის არ წარმოადგენს ასეთ არსებაზე დამოკიდებულს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მარქსიზმის თვალსაზრისით, ადამიანის არსებობა არის თავისუფალი არსებობა, რომელიც ღვინდება და ირკვევა თვითონ ადამიანის მიერ. მას მომავალი თავიდანვე კი არა აქვს მოცემული, როგორც საბედისწერო რამ, რომელიც დასაწყისშივე განსაზღვრულია და იქნება ისეთი, როგორც უნდა ყოფილიყო მისთვის დაუძლეველი არსების კარნახით. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს ადამიანი მიტოვებული იყოს სამყაროში და შიშით ზეპყურებდეს „ქალწულებრივ მომ-

ვალს“. ადამიანი თვითონ ჰქმნის თავის მომავალს, მაგრამ ამას აკეთებ რიგობრივ კანონზომიერების მქონე გარემოში, რომლის შეცვლა და გარდაქმნა ისევ მის პრაქტიკულ მოღვაწეობას შეადგენს. ადამიანის არსება არის „ყველა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთობლიობა“ (მარქსი). სხვანაირად რომ ვთქვათ, ადამიანი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა პროდუქტია. ეს ურთიერთობანი არც უამთა საწყისიდან მოცემული პირობაა და არც რაიმე ფატალური ძალა, რომელიც ადამიანის ცხოვრების ჩარხს მისდა უნებურად აბრუნებს. ადამიანები თვითონ ჰქმნიან თავიანთ ისტორიას, მაგრამ არა თვითნებურად, არამედ გარკვეული კანონების მიხედვით, რომელთა წინაშე ისინი სრულიად არ არიან საცოდავნი და უძლურნი. ღმერთის არარსებობა ადამიანს მიტოვებულს როდი ხლდა სამყაროში. სინამდვილის კანონების შეცნობითა და გამოყენებით ადამიანი ბუნებისა და საზოგადოებრივი ძალების მბრძანებელი ხდება და კულტურულ ღირებულებათა დადგენით თავის უმაღლეს ადგილს ადგენს სამყაროში. სარტრი ლაპარაკობს სუბიექტის აქტიურ როლზე ღირებულებათა შექმნაში, მაგრამ მისი სუბიექტი თვითნებობის გამომჟღავნებელია, რომელმაც უნდა გამოიგონოს ღირებულებანი. არც მარქსიზმი აღიარებს ცხოვრების აპრიორულ მნიშვნელობას. ამ მნიშვნელობას ის სუბიექტის აქტივობას უკავშირებს, მაგრამ ეს უკანასკნელი ესმის როგორც კანონზომიერი, ადამიანურ-საგნობრივი მოღვაწეობა და არა როგორც აბსოლუტურად თავისუფალი რამ.

ზემოთ თქმული ნიშნავს, რომ ესენციისა და ეკზისტენციის აბსტრაქტულ დაპირისპირებას მიგყავართ ცალმხრივობამდე, ყალბ ალტერნატივამდე: ადამიანის გასაგებად ან მის არსებას უნდა მივმართოთ ან მის არსებობას, ე. ი. დავდგეთ ან ექსცენციალიზმის ან ეკზისტენციალიზმის თვალსაზრისზე. მაგრამ არსებისა და არსებობის ურთიერთობა უნდა გაირკვეს არა ერთ-ერთის მნიშვნელობის გაზვიადების, გააბსოლუტების გზით, არამედ მათი ერთიანობის მოაზრებისა და ამ ერთიანობაში თვითოეული მათგანის ადგილის განსაზღვრით.

სარტრი ჰუმანიზმის ჰუმანიზტ მნიშვნელობას განმარტავს როგორც ტრანსცენდენტურობის და სუბიექტურობის კავშირს და უარყოფს იმას, თითქოს ნამდვილი ჰუმანიზმი ის იყოს, რომ ადამიანი სხვა ადამიანთა მოთხოვნებიდან აკმაყოფილებს, არის მშრომელი. სარტრი მართალია იმაში, რომ ადამიანი უმაღლეს ღირებულებად არ გახდის მის მიერ სხვა (ინსტრუმენტალურ) ღირებულებათა შექმნა. ასეთ შემთხვევაში ადამიანი მიზნიდან საშუალებამდე დავიდოდა და, მაშასადამე, უმაღლესი ღირებულებაც არ ექნებოდა. მაგრამ ეს უკვე აღარ არის

ჰუმანიზმი. „ადამიანის თავის გარეთ გასვლა“, „ტრანსცენდენტობა“ და ა. შ. სარტრთან ვოლუნტარისტული შინაარსის მქონეა. მისთვის ადამიანი უმაღლესი ღირებულებაა იმიტომ, რომ ის თავისუფლად ჰქმნის ადამიანურობას. ამასთან ეს თავისუფლება, როგორც დავინახეთ, გაგებულია წმინდა ინდეტერმინისტულ ყაიდაზე.

მარქსისტული ჰუმანიზმი იმ პრინციპს ეფუძნება, რომ ადამიანი არის უმაღლესი ღირებულება. სხვა ყველაფერი ღირებულება იმდენად, რამდენადაც ადამიანისათვის მნიშვნელობს. ის, რაც ღირებულებაა, იდეალურია, იდეალით არის განსაზღვრული. მარქსის აზრით, ადამიანის იდეალი ისევ ადამიანი უნდა იყოს. მარქსი ლაპარაკობდა „ადამიანის ძალის“, „ინდივიდის არსებითი ძალების“ სრულ და თავისუფალ განვითარებაზე, როგორც თვითმიზანზე, იდეალზე, რომელიც კომუნისტურ საზოგადოებაში ხორციელდება.

მარქსიზმ-ლენინიზმისათვის ადამიანი არის უმაღლესი ღირებულება. ამ აზრით შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ ადამიანი სამყაროს ცენტრს წარმოადგენს — ეკზისტენციალიზმში ამ გამოთქმას მისტიკურ-იდეალისტური შინაარსი აქვს. ჩვენთვის ის ატარებს არა რაიმე კოსმოლოგიურ მნიშვნელობას, არამედ აქსიოლოგიურს და იმას აღნიშნავს, რომ არა არის რა უფრო ღირებული, ვიდრე ადამიანი.

ამ პატარა ნაშრომში ჩამოთვლაც კი შეუძლებელია ისტორიული მატერიალიზმის ყველა იმ საკითხისა, რომელიც შემოქმედებითად არას დამუშავებული ლენინის მიერ. კლასებისა და სახელმწიფოს, სოციალისტური რევოლუციისა და პროლეტარიატის დიქტატურის, კაპიტალიზმიდან კომუნისმზე გარდამავალი პერიოდის, კომუნისტური პარტიის როლისა და კომუნისტური საზოგადოების მშენებლობის და სხვ. უმნიშვნელოვანესმა საკითხებმა ჰპოვეს თავისი მეცნიერული გაშუქება ლენინის ნაშრომებში.

ყოველი ფილოსოფიური თეორიის შინაარსისაგან განუყრელია მისი დამოკიდებულება წარსულის ფილოსოფიურ ნააზრევთან. რაკი ესა თუ ის ისტორია, როგორც მეცნიერება, გარკვეული თეორიით არის განსაზღვრული, ბუნებრივია, დიალექტიკური მატერიალიზმის შექმნა ამავე დროს ფილოსოფიის ისტორიის ახლებურ გაგებასაც ნიშნავდა. ლენინმა მრავალმხრივ გაამდიდრა მარქსისტული კონცეფცია ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ. ლენინი, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი, ამუშავებს პრინციპულ დებულებათა მთელ სისტემას, რომელიც კლასიკურ სახელმძღვანელოს წარმოადგენს ფილოსოფიის ისტორიის მარქსისტული გამოკვლევისათვის.

ფილოსოფიის ისტორიას ლენინი განიხილავდა როგორც მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორიას. ლენინი მატერიალისტია და მისი სიმპათია, რა თქმა უნდა, მატერიალისტების მხარეზეა. მაგრამ ეს ფილოსოფიის ისტორიის ლენინისეულ განხილვას სრულიადაც არ ზღვის სუბიექტურად. პირიქით, ლენინი ყოველთვის ზუსტად გადმოსცემს ამა თუ იმ ფილოსოფიის ნააზრევს და საპირისპირო ბანაკის წარმომადგენლის თეორიაშიც ადასტურებს დადებით მომენტებს, თუ ამას სინამდვილეში ჰქონდა ადგილი.

წარსულის დიდ ფილოსოფიურ სისტემებს ლენინი უყურებდა, როგორც აზროვნების განვითარების ისტორიულ საფეხურებს; მისთვის ფილოსოფიის ისტორია სხვადასხვა თეორიების ჯამი კი არ იყო, არამედ განვითარების პროცესი, რომელიც დაკავშირებულია საზოგადოებისა და მეცნიერების ისტორიასთან.

ლენინი თანაბრად დიდი იყო, როგორც დადასტურებისა და მტკიცებისას, ისე უარყოფის დროსაც. ლენინის მიერ იდეალისტური სისტემების კრიტიკა გამოიჩინებოდა დიდი სიღრმითა და კონკრეტულობით. არა აბსტრაქტული უარყოფა, ხელაღებით უკუგდება ყოველივე იმასა, რაც იდეალისტებს შეუქმნიათ, არამედ მხოლოდ მისი კონკრეტული ანალიზი და დასაბუთებული კრიტიკა შეიძლება ნიშნავდეს საპირისპირო თვალსაზრისის დაძლევას. ამასთან, ლენინი გადაჭრით წინააღმდეგი იყო იდეალიზმის არასერიოზული კრიტიკისა, საქმის ვითარების იმგვარად წარმოდგენისა, თითქოს იდეალიზმი სისულელე იყოს.

თავის ფილოსოფიურ ნაშრომებში ლენინს გამოთქმული აქვს უაღრესად საყურადღებო მოსაზრებები ბერძენი ფილოსოფოსების, ლოკის, ბერკლის, პიუმის, მე-18 საუკ. ფრანგი მატერიალისტების, კანტის, ჰეგელის, ფოიერბახის, რუსი მატერიალისტების და სხვ. შესახებ, რაც ისტორიულ-ფილოსოფიური დახასიათების ნიმუშს წარმოადგენს.

ლენინიზმი მთელი პროგრესული კაცობრიობის დროშად გახდა. საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტია თავის მოღვაწეობაში მარქსიზმ-ლენინიზმით ხელმძღვანელობს და შემოქმედებითად ანვითარებს მის იდეებს.

შ ო ნ ტ ა რ ს ო

მატერიალიზმი და მეტაფიზიკა	7
ემპირიზმი და რაციონალიზმი	26
ცოცხალი განკვერტა და მისი როლი შემეცნებაში	48
აბსტრაქტული აზროვნება და მისი როლი შემეცნებაში	68
კეშმარტებისა და მისი კრიტერიუმის პრობლემა	82
ისტორიული მატერიალიზმის ზოგიერთი საკითხი	108

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

გამომცემლობის რედაქტორი **ც. თავაძე**
ტექრედაქტორი **ნ. ბოკერია**
კორექტორი **ი. მეფარიშვილი**
მხატვარი **ვ. ხმალაძე**

გადაეცა წარმოებას 11.10.1968; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12.6.1969;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ნაბეჭდი თაბახი 8.5; საარტიცხო-საგამომცემლო
თაბახი 7.27; უე 01273; ტირაჟი 1000; შეკვეთა 2525;

ფასი 65 კაპ.

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