

ფილო ნადიბანიძე

ალეთოლოგიური რეალიზმის

ძირითადი პრინციპები

მეცნიერება

1981

1 ფ (c 41)
87.3(2 რ) რ
1[ნუტუბიძე შ]
5-16-

ნაშრომში გადმოცემული და გაანალიზებულია შ. ნუტუბიძის ფილოსოფიური კონცეფციის — ალეთოლოგიური რეალიზმის — ძირითადი პრინციპები, რომელთა მატერიალისტურ ინტერპრეტაციას; ავტორი პრინციპულად გამორიცხავს.

წიგნების

შალვა ისაკის ძე ნუცუბიძე (1888-1969) სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოვიდა მეოცე საუკუნის დასაწყისში. ცნობილია, რომ ამ დროისათვის კაპიტალიზმის განვითარება რუსეთში რეალურ სინამდვილედ იქცა. სასაქონლო მეურნეობამ თავისი კანონები დააწესა არა მარტო ქალაქად, არამედ სოფლადაც, რამაც, თავის მხრივ, სრულიად გამოკვეთილი სახე მისცა ახალი კლასების — ბურჟუაზიისა და პროლეტარიატის — ურთიერთწინააღმდეგ ბრძოლას. ყოველივე ამას თან დაერთო არა მარტო მეფის რუსეთის ფეოდალური ჩამორჩენილობის ნაშთები, არამედ მისი კოლონიალური პოლიტიკაც, რამაც, სხვა მსგავს მოვლენებთან ერთად, იმის რეალური შესაძლებლობა შექმნა, რომ რევოლუციის ცენტრმა დასავლეთიდან აღმოსავლეთში გადმოინაცვლა. უმოკლეს ხანში რუსეთი და, ცხადია, რუსეთის იმპერიაში შემავალი ამიერკავკასიაც, რევოლუციის ცეცხლში გაეხვია. აღმოსავლეთი აღსდგა თავისუფლებისათვის; იგი ითხოვდა არა მარტო ეკონომიკურ, სოციალურ-პოლიტიკურ და ეროვნულ თავისუფლებას, არამედ იდეურ თავისუფლებასაც და ყოველგვარ მონურ მორჩილებაზე უარს აცხადებდა. ამ ბრძოლის თავისებური გამოძახილი იყო შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი და, ჩვენი აზრით, სწორედ ამაშია მისი ისტორიული მნიშვნელობაც და, თუ გნებავთ, ის ნაკლიც, რომელიც გარდამავალი ხანის ფილოსოფიური კონცეფციებისათვისაა დამახასიათებელი.

აღმოსავლეთის დიდმა მოაზროვნემ — შ. ნუცუბიძემ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში გამოაწვია დასავლეთის ფილოსოფიური სამყარო და თითქმის არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა არ დაუტოვებია ისე, რომ მათი დაძლევა არ ეცადოს იმანენტური კრიტიკის გზით. საკუთარი ალეთოლოგიური კონცეფციის პოზიციებიდან კრიტიკის განსაკუთრებულ ობიექტად აქცია გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ის სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადი. რომელიც კანტის კრიტიკული ფილოსოფიიდან, ნეოკანტიანურ სკოლებზე გავლით, აქეთ, იმპერიალიზმის ეპოქისაკენ მოედინებოდა. ამ ბრძოლაში წამოაყენა მან თავისი ცნობილი ლოზუნ-

გი „წინ კანტიდან“ და განაჩენიც, — რომლის თანახმადაც ვერც ერთი გნოსეოლოგიური თეორია ონტოლოგიურის გარეშე ვერ დაფუძნდებოდა —, სამართლიანი გამოიტანა. წინამდებარე გამოკვლევის პირველი სამი თავი სწორედ ამ მოვლენათა ანალიზს ეხება.

მართალია, შ. ნუტუბიძე კარგად იცნობდა კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის ნაშრომებს და იხსენებდა კიდევ მათ, მაგრამ მისთვის მიუღებელ მიმდინარეობებს სრულიად არ აკრიტიკებდა მარქსიზმის პოზიციებიდან. პირიქით, მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ფილოსოფიური აზრი, იოანე პეტრიწის შემდეგ, ხელახლა გაუტოლდა შ. ნუტუბიძის ნააზრევში მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის დონეს, მაინც, სამწუხაროდ, ალეთოლოგიური რეალიზმის სასწორი იდეალიზმის მხარეზე გადაიხარა, გნოსეოლოგიური დუალიზმის დაძლევა იდეალისტური მონიზმის ნიადაგზე განხორციელდა.

მართლაც, არაა ძნელი დასანახი, რომ აქ, ერთი მხრივ. სპეციალური მეცნიერებათა დონეზე მოპოვებული ცოდნა, ანუ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ წარმოადგენს რეალური სინამდვილის ნაწილების ურთიერთმიმართების, ურთიერთკავშირების ასახვას; რომ ამ დონეზე შედგენილ მსჯელობაში აუცილებლობით დაიძებნება სუბიექტ-ობიექტი; რომ, მაგალითად, მსჯელობაში — „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“ — გარკვეულად აღმოვაჩინთ იმ მომენტს, რომლის თანახმადაც მაგნოლიას ყვავილების არსებობა წინ უსწრებს მათ დათვლას; რომ „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა მონაბოვარი, წარმოადგენს რეალური სინამდვილის ამ გვარად ყოფნის, ანუ მის გარკვეულობის გამოხატულებას და, ამდენად, იგი, როგორც ფილოსოფიური შემეცნების მასალა, ჭეშმარიტების შემცველიცაა და ა. შ.

მაგრამ, მეორე მხრივ. ასევე თვალში საცემია ისიც, რომ ფილოსოფიური შემეცნების კარიბჭესთან, ე. ი. იქ, სადაც სპეციალური მეცნიერებები თავის სამუშაოს ამთავრებენ და მათ მიერ მოპოვებულ მასალაზე წმინდა ფილოსოფიური რეფლექსია იწყება, სრულიად მოულოდნელად, ზემოთ აღნიშნულის საწინააღმდეგოდ, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ცხადდება ისეთ წინალოგიკურ, უშინაარსო, ირელაციონალურ ფენომენად, რომელსაც კორელატი არ გააჩნია რეალურ სინამდვილეში. შ. ნუტუბიძის კატეგორიული მტკიცების თანახმად, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის არა არსებული არსის ამსახველი სურათი და მისი სუბიექტუ-

რი გამოხატულება, არამედ იგი როგორღაც არსებობს ამ არსებულთან.

მაშასადამე, თუ ყოველივე ეს ასეა, თუ ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად. წმინდა ფილოსოფიური რეფლექსია რეალურ სინამდვილის ამსახველ ფენომენს არ ემყარება, მაშინ ობიექტურო-სინამდვილის საგნები და მოვლენები ხომ ისევე ისეთ «ნივთებად» დარჩებიან ალეთოლოგიაში, როგორც ეს კანტთან იყო და შემეცნების თეორიული დუალიზმიც ხომ ვადაუღახავი დარჩება? ცხადია, შ. ნუცუბიძე, რომელიც კატეგორიულად მოითხოვდა «კანტრიან წინსვლას», აქ ვერ შეჩერდებოდა. ამიტომ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებულობაზე მალა მდგომი «ჭეშმარიტება თავისთავად» ალეთოლოგიურ რეალიზმში გამოცხადდა ქმნილ (Perfexture) არსად, ანუ შინაგანი აქტიურობის მქონე (ჭეშმარიტებად არსებულნი) არსის განხორციელებად, რომელიც, თავისი სრულყოფისათვის, ამიერიდან მხოლოდ იმას საჭიროებდა, რომ აწმყაში — «არის» ნიშნით — გადასულ იყო და «ჭეშმარიტებად ჩვენთვის» გამხდარიყო. მაგრამ ამის განხორციელება არ იყო აღვლილი საქმე, ვინაიდან ფილოსოფია და ფილოსოფოსობა ამისათვის უნდა განთავისუფლებულიყო არა მარტო «სპეციალურ-ადამიანური», არამედ «სპეციფიკურ-ადამიანური» თავისებურებებისაგან. პირველი («სპეციალურ-ადამიანური»), კატეგორიულად უნდა ყოფილიყო უარყოფილი, რადგან, ბეკონის მოძღვრებაში განხილული იდეოლების მსგავსად, ჭეშმარიტ შემეცნებას უშლიდა ხელს; ხოლო მეორე («სპეციფიკურ-ადამიანური»), ისე უნდა დათრგუნულიყო შემეცნების პროცესში, რომ მისი არსება, როგორც წინასწარი მოსაზრება, აუცილებლობით დამთხვეოდ ა «ჭეშმარიტებას თავისთავად».

ცხადია, ამ გზით მართლაც გადაიდგა ნაბიჯი „კანტიდან წინ“, მაგრამ, როგორც ეს ამ გამოკვლევების მესამე თავშია ნახვევები, „ჭეშმარიტება თავისთავად“-ის უშინაარსობაში, რომელმაც, გამოყვანის ნაცვლად, აუცილებლობით მოითხოვა მიყვანის რედუქციული მეთოდი, ალეთოლოგია ახალი სიძნელის წინაშე დააყენა. სახელდობრ. თუ „ჭეშმარიტებაში ჩვენთვის“ ყოველგვარ „სპეციალურ-ადამიანურს“ აღმოვფხვრით და ყოველგვარ სპეციფიკურ-ადამიანურს“ დავთრგუნავთ, მაშინ რაღა იქნება, უშინაარსო „ჭეშმარიტებაში თავისთავად“ ისეთი, რომელიც „დაფარულს გაამჟღავნებს“ და ფილოსოფიის და ფილოსოფოსობის საბოლოო მიზანს გაამართლებს?

მაგრამ განცვიფრებას იწვევს არა ეს, ეპოქალურ ჩარჩოებშია

მოქცევა. არამედ ამ „ჩარჩოების“ იქეთ გადახედვა და ის ფაქტი, რომ, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის უშუალო ზეგავლენის მიუხედავად, შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი მაინც ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების გამგრძელებლად დარჩა. ეს ტრადიციები კი, რომელთა მაგისტრალური ხაზი იოანე პეტრიწის ნეოპლატონურ შეხედულებათა სისტემაზე გავლით მოედინება, უფრო დიდი ყოფილა, ვიდრე ის აქამდე გვევლინა; ირკვევა, რომ ამ მაგისტრალური ხაზის სათავეებთან მდებარე ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის იდეური მემკვიდრეობა, რომლის უდიდეს ზეგავლენას განუყოფლად განიცდიდა შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნება, პეტრე იბერიელის იდეური საკუთრება ყოფილა. ეს პიპოთეზა და მისი დასაბუთების გზების ჩვენება, რაც თავისი მნიშვნელობით ეროვნულ ფარგლებს სცილდება, XX საუკ. დიდ ქართველ მოაზროვნეს შ. ნუცუბიძეს ეკუთვნის.

შ. ნუცუბიძეს ეკუთვნის, აგრეთვე, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, შექმნა და ჩამოყალიბება. მან არა მარტო პირველმა გაცვალა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ლაბირინთში ძნელად სავალი გზა, არამედ ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შედეგად სისტემატური წესითაც დააღაგა იგი. შეიძლება ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე — ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ნამამთავარი და ქართული ფილოსოფიური აზრის უკვდავი მემკვიდრეა.

შ. ნუცუბიძე მრავალმხრივი მოღვაწე იყო. იგი მრავალ დარგში შეეხო ქართული ფილოსოფიის, ლიტერატურის, ხელოვნებისა და, საერთოდ, ქართული კულტურის მნიშვნელოვან საკითხებს. აქედან, პირველ რიგში, საყურადღებო და აღსანიშნავია მისი ფუნდამენტური გამოკვლევები რუსთველოლოგიაში, რომელთაც არა მარტო ეთიკური, ესთეტიკური და ზოგადფილოსოფიური სტატუსი შოუძებნეს ქართული პოეზიის უკვდავ ძეგლს, არამედ უფრო მეტიც, აღმოსავლური რენესანსის იდეის წამოყენებისა და მალაქ-მეცნიერულ დონეზე აყვანის გზით, უაღრესად დიდი წვლილი შეიტანეს ევროპოცენტრისტული თეორიების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

აქვე უნდა აღინიშნოს შ. ნუცუბიძის მაღალი ერუდიცია შთარგმნელობით დარგში. ალბათ, არ იქნება გადაჭარბებული თუ ვიტყვი, რომ რუსთაველის უკვდავი ქმნილების რუსულ ენაზე თარგმნით განსაკვიფრებელი სიღიადით გამოამჟღავნა თავი მისმა პოეტურმა ნიჭმა.

აღსანიშნავია და ხაზგასასმელია აგრეთვე ისიც, რომ ივ. ჯავახიშვილთან და სხვებთან ერთად, შ. ნუცუბიძე იყო ერთ-ერთი და-

შაარსებელი ქართული უნივერსიტეტისა, რომლის კედლებში თავი-
სი განთქმული, „ფილოსოფიურ აზროვნებაში გაწრთვნილი სემინა-
რებით“ (მ. გოგიბერიძე) და ორიგინალური ფილოსოფიური კონ-
ცეფციით მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა დასავლეთისადმი იდეური
შორჩილების წინააღმდეგ ბრძოლას. შ. ნუცუბიძემ აქვე გამოაქვეყ-
ნა სახელმძღვანელოდ განკუთვნილი მრავალი ნაშრომი — ლოგი-
კის, ესთეტიკისა და ფილოსოფიის სხვადასხვა დარგში, რომელთაც
უაღრესად დიდი როლი შეასრულეს მეცნიერული კადრების აღ-
ზრდის საქმეში. ამასთან, დიდი ორატორული ნიჭით დაჯილდოებუ-
ლი ფილოსოფოსი მრავალ დარგში კითხულობდა ლექციების კურსს
და სწორედ ისეთი ერუდიციის ადამიანი იყო, ეპოქას რომ ესაჭი-
როებოდა.

ერთი სიტყვით, ამ ფენომენალური ნიჭის მქონე ადამიანის მო-
ღვაწეობის სფეროების უბრალო აღნუსხვეაც კი ძნელი საქმეა. ამი-
ტომ სრულიად მართებული იქნება, თუ შ. ნუცუბიძეზე იგივეს გა-
ვიმეორებთ, რასაც ის ბ. ბოლცანოზე წერდა: „უნივერსალური
მოაზროვნის გონებრივი განწყობის გარკვევა ერთბაშად არა მარტო
ძნელია, არამედ შეუძლებელიც, რადგან ისევე ძნელია იმისი დად-
გენა, თუ რა აინტერესებს მას მომეტებულად, როგორც შეუძლე-
ბელია შეშლილის გონებრივ განწყობაზე ლაპარაკი. ამ უკიდურე-
სობის ორიგინალობა იმაშია, რომ მისთვის ერთი რაიმე საზომის
მიყენება გაუმართლებელია: გენოსი ერთნაირად არის დაინტერე-
სებული ყველაფრით და მის მიმართ ინტერესის ცნებას ცოტა თა-
ვისებურად უნდა გამოყენება“ (კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ.
217).

ყოველივე ეს გვაიძულებს შ. ნუცუბიძის გონებრივი მოღვაწე-
ობის უსაზღვრო სივრცის წარმოსახვა ვცადოთ „მცირე გალაქტი-
კებად“ დაშლის ისეთი ფორმით, რომ ნაწილებზე მსჯელობის დროს
მხედველობიდან არ დაგვეკარგოს მისი ნააზრევის არქიტექტონიკა.

კანტის ფილოსოფიის კრიტიკა

ცნობილია, რომ XX საუკუნის დასაწყისში რევოლუციის ცენტრმა დასავლეთიდან აღმოსავლეთში გადმოინაცვლა, აღმოსავლეთი აღსდგა თავისუფლებისათვის; იგი ითხოვდა არა მარტო ეკონომიკურ, სოციალურ-პოლიტიკურ და ეროვნულ თავისუფლებას, არამედ — აზრის თავისუფლებასაც და ყოველგვარ მონურ მორჩილებაზე უარს ამბობდა. ამ ბრძოლის თავისებური ანარეკლი იყო შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი, რომლის თანახმადაც, ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის კრაზის შემდეგ ფილოსოფიურ აზრს თავისი წინსავალი გზა უნდა ეძებნა არა მატერიალიზმის რომელიმე სახეობაში, ანდა — არა „უკან — კანტისაკენ“ დაბრუნებაში, არამედ კანტის ფილოსოფიის შინაგანი წინააღმდეგობების ახლებურ დაძლევისა და ისევე „კანტიდან — წინ“ სელაში. ცხადია, ყოველივე ეს სრულიადაც არ ნიშნავდა კანტის შეუფასებლობას, პირიქით, შ. ნუცუბიძე დიდად აფასებდა მის ნააზრევს და წერდა, რომ „კანტი მოთავსებული კაცობრიობის აზროვნების პერსპექტივებში, როგორც თავისი მიღწევებით. ისე შეცდომებით ნათლად გვიჩვენებს იმ გზას, რომელზედაც უნდა შესდგეს კაცობრიობის აზროვნება, დამოუკიდებლად იმისაგან, იქნება ეს გზა იმავე დასავლეთის მოაზროვნისაგან შეგნებული, თუ იგი აღმოსავლეთიდან მოვა“¹. ამიტომ, ბუნებრივია, შ. ნუცუბიძის, როგორც „აღმოსავლეთის მოაზროვნის“, ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემაში შესვლის პირველ და ამასთან აუცილებელ პირობას წარმოადგენს კანტის ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზის ჩვენება, რაც მან ალეთოლოგიური რეალიზმის პოზიციებიდან განახორციელა.

1. დასაწყისშივე უნდა აღინიშნოს, რომ კანტის ფილოსოფია

¹ შ. ნუცუბიძე, კანტი კაცობრიობის ისტორიის პერსპექტივებში, ჟურნ. «კავკასიონი», 1924, № 3—4, გვ. 11.

მრავალგვარი ინტერპრეტაციის საბაზს იძლევა, რაზედაც ფილოსოფიის ისტორიის თითქმის ყველა მეკვლევარი მიუთითებს. მართლაც, საკმარისია ამ მიზნით აღინიშნოს: ერთი მხრივ, «წმინდა გონების კრიტიკის» მთელ მანძილზე, კანტი აღნიშნავს, რომ ცდაში, მოცემული ემპირიული მასალის გარეშე შეუძლებელია ყოველგვარი a priori შემეცნება; მეორე მხრივ, მასში გვხვდება ადგილები, სადაც პირდაპირ არის მითითებული, რომ ემპირიული ცნობიერებიდან შესაძლებელია წმინდა ცნობიერებაზე გადასვლა, რადგან ემპირიულის რეალური შინაარსის სრულიად ქრება და მხოლოდ წმინდა ფორმალური ცნობიერება a priori რჩება². ამგვარმა ფაქტებმა შეუწყვეს ხელი არა მარტო კანტის ფილოსოფიის მრავალგვარ გაგებას, არამედ—ნეოკანტიანელთა შორის არსებულ განხილვებსაც. ამისდა მიუხედავად, შეიძლება ითქვას, რომ კანტის ფილოსოფიაში, მოიპოვება სახელმძღვანელო ძაფი, რომლის ირგვლივაც სისტემატური წესით ლაგდება ირიტიკული ფილოსოფიის ძირითადი კატეგორიები, რაც მისი სწორი გაგებისა და კრიტიკისათვის საკმაო საფუძველს ქმნის. ამ მხრივ, პირველ რიგში ყურადღება უნდა გამახვილდეს იუმის ფილოსოფიაზე, როგორც კრიტიკული ფილოსოფიის ამოსავალ წყაროზე. ცნობილია, რომ კანტი თვითონვე აღიარებდა ამ ფაქტს და სწორად მიუთითებდა იმ გარემოებაზე, რომ იუმმა შეაწყვეტინა მას «ლოკატური თვლემა», და იუმის ფილოსოფიიდან აიღო მან ის დასაყრდენი, რომლის საფუძველზედაც «კოპერნიკისებური გადატრიალება» მოახდინა. აქ აუცილებლობით დგება კითხვა, თუ რა იყო იუმის ფილოსოფიაში ისეთი, რამაც ასეთი დიდი გავლენა მოახდინა კანტზე? ახალ დროში დავით იუმი იყო იმ ზოგადგამაერთიანებელი ფილოსოფიის შემქმნელი, რომლის ნააზრევშიაც თავისი ლოგიკური და ასრული კპოვა ცალ მხრივმა ემპირიზმმა. მან პირველმა შემოიღარგლა თანამიმდევრულად შემეცნების არე უშუალო ცდით, ანუ შთაბეჭდილებებით და თავისი ფილოსოფიის დანასკვად სკეპტიციზმი მიიღო. ამიტომ იყო, რომ ვ. ი. ლენინი იუმს ყოველთვის კანტთან ერთად იხსენებდა, როგორც აგნოსტიციზმის მამამთავარს. მცდარმა ამოსავალმა პრინციპმა იუმი ფსიქოლოგიზმამდე მიიყვანა, ამიტომ იძულებული გახდა, გონების უშუალო დახასიათება დაეწყო. იუმის აზრით, ადამიანის გონებას აქვს მეხსიერებისა და წარმოსახვის უნარი. პირველში თავს იყრიან შინაგანი და გარეგანი შეგრძენების გზით მიღებული პერცეფციები, შთაბეჭდილებები, ხოლო მეორეში იღებდა გარდაიქმნებიან და, შთაბეჭდილებებთან შედარებით, მკრთალდებიან. გონებას არ შეუძლია ცდის გარეშე დასკვნის გაკეთება საგანთა რეალური არ-

² Кант, Соч., т. 3, М., 1964, стр. 241.

სებობისა და ფაქტების შესახებ, რადგან ცდის მიღმა გავლით გონება იმ საზღვარს სცილდება, სადაც არც მეხსიერებისა და არც გრძნობების არავითარი მოწმობა არა აქვს.

ამ გარემოებათა საფუძველზე იუმი საყვედურს გამოთქვამდა თავის წინამორბედთა მისამართით— მიზეზობრივი კავშირის განუსჯელად აღიარებისათვის. იგი სრულ ულოგიკობად თვლიდა არა მარტო მიზეზობრიობისა და მატერიალური სუბსტანციის, არამედ უმაღლესი სულის, იდეალური სუბსტანციის აღიარებასაც. ცხადია, საერთო მცდარობის მიუხედავად, ცალმხრივი ემპირიზმის პოზიციებზე მდგომი იუმი ამაში მართალი იყო, რადგან, როგორც თვითონვე მიუთითებდა, თუ ჩვენ არ ვიცით, რა ფორმით მოქმედებენ სხეულები ერთიმეორეზე, თუ მათი ძალა და ენერჯია სრულიად მიუწვდომელია ჩვენთვის, განა ჩვენთვის მიუწვდომელი არ არის ის წესი და ის ძალა, რომელთა მეშვეობითაც სული, თუნდაც უმაღლესი სული, მოქმედებს თავისთავზე და სხეულებზე?³

ყოველივე ამით იუმმა, მართლაც, ლოგიკურად დაასრულა ცალმხრივი სუბიექტური ემპირიზმი და სრული თანმიმდევრობა დაიცვა, მაგრამ მისმა ფილოსოფიურმა ერუდიციამ არა მარტო ამაში იჩინა თავი, არამედ ამ უკანასკნელის შემდეგ წამოჭრილი პრობლემის დანახვამიც, რაც ფილოსოფიის ისტორიაში იშვიათი მოვლენაა. იგი მიხვდა, რომ მიზეზობრიობის უარყოფით არაცდისეულ მეცნიერებათა არსებობა უარყო: მიხვდა, რომ ცალმხრივმა სუბიექტურმა ემპირიზმმა სეკტიკურ დასკვნამდე მიიყვანა და ამიტომ პრობლემა, რომელიც მისი მოძღვრების დასასრულს იბადებოდა, თვითონვე ასე ჩამოაყალიბა: იქნებ ყოველგვარი მოქმედების აუცილებლობა, როგორც მატერიის, ისე გონებისა, — ჩვენთვის რომ ვთქვათ — არის თვისება, რომელიც მიეწერება არა მოქმედ მიზეზს, არამედ მოაზროვნეს, ანუ მოქმედების განმხილველ გონიერ არსებას?⁴ მაშასადამე, იუმმა, როგორც დიდმა მოაზროვნემ, ყველაფერი გააკეთა, რაც თავისი ეპოქის ჩარჩოებში მოქცეულს შეეძლო; მან, ერთი მხრივ, პასუხი გასცა ძველ კითხვებს და ემპირიზმის ყველა კარი ჩაკეტა, ხოლო, მეორე მხრივ, — სეკტიციზმის ტყვეობაში მოყოლილმა, — გამოსავალი გზის ძებნა დაიწყო და პრობლემა, რომელსაც მისი ფილოსოფიური მოძღვრება ბადებდა, ნათლად ჩამოაყალიბა. მაგრამ პრობლემა, რომელიც მან ეკვის სახით გამოთქვა, მისივე შეხედულებების დასაწყისად აღარ გამოდგებოდა: იგი დასაწყისი და ამოსავალი უნდა გამხდარიყო ისეთი

³ Ю м, Исследование о человеческом уме, М., 1961, გვ. 27—28, 112

⁴ იქვე, გვ. 108.

ფილოსოფიური სისტემისათვის, სადაც გონების შესაძლებლობანი შემოწმდებოდა, სადაც მეცნიერების შესაძლებლობის პირობები დადგინდებოდა. ამ საქმის გაკეთება წილად ხვდა იმანუილ კანტს. რომელმაც ღირსეული ხარკი გადაუხადა იუმის ნააზრევს და მიუთითა: ერთადერთი, რამაც მას ყველაზე დიდი დახმარება გაუწია, ეს იყო იუმის ექვი, რომ იუმის ფილოსოფიის გაცნობამ შეაწყვეტინა „დოგმატური თვლენა“ და მან მისცა ის „ნაპერწყალი“, საიდანაც დიდი ცეცხლი დაანთო და ა. შ.⁵

ყოველივე ამის შესახებ ჩვენში ერთ-ერთმა პირველთაგანმა შ. ნუტუბიძემ მიუთითა⁶. მან, როგორც დიდი ერუდიციის მქონე მოაზროვნემ, მთელი სიღრმით გააანალიზა არა მარტო ის ფილოსოფიური პრობლემატიკა, რომელიც ორ ფილოსოფიურ სისტემას ერთიმეორესთან აკავშირებდა, არამედ ის აუცილებლობანიც, რომლებიც ისტორიული განვითარების ზეალმეველ გზაზე პირველს აქცევდა მეორის წინაპირობად. შ. ნუტუბიძის აზრით, არც ძველი და არც ახალი სკეპტიციზმი არ სცილდება გულუბრყვილო რეალიზმის ფარგლებს, რადგან იგი (სკეპტიციზმი) დოგმატურად ლებულობს რეალიზმის მიერ მოხაზული შემეცნების პირობებს და თავიდანვე ექვის თვალთ უყურებს ჰემმარიტი შემეცნების შესაძლებლობას. მართალია, ამ ხაზიდან იუმს მცირე გადახვევა ჰქონდა. იგი შთაბეჭდილებებს უფრო მეტი რწმენით ეკიდებოდა, ვიდრე მათ გარდაქმნათა მკრთალ იდეებს, მაგრამ ეს საქმის ვითარებას არ ცვლის და, საბოლოოდ, იუმთან სკეპტიციზმი იმარჯვებს, რადგან შემეცნების ზღვარი შთაბეჭდილებებით იფარგლება. შ. ნუტუბიძეს სხვა ხასიათის შენიშვნებიც ჰქონდა იუმის ფილოსოფიის მიმართ: იუმმა, უარყო საგანთა და მოვლენათა შორის არსებული მიწათებები, ხოლო თვითონ საგნები და მოვლენები, რომელნიც თავის მხრივ მრავალ განსაზღვრულობათა ერთიანობას წარმოადგენენ, განუსჯელად, უკრიტიკოდ მიიღო: რამდენადაც საგანთა და მოვლენათა მთლიანობა დოგმატურად არის მიღებული, იმდენად არავითარ საფუძველს არ ემყარება მათი „...გამოცალკეება და გამოყოფა იმ სინამდვილის მრავალგვარობიდან, რომელიც სწორედ რომ ემპირიის მრავალსახიანობას ახასიათებს“⁷. ამ მცდარმა ნაბიჯმა შეუძლებელი გახადა საგანთა და მოვლენათა შორის კავშირის აღდგენა, რამაც იუმი აიძულა მხოლოდ რიცხობრივი მიმართება დაენახა.

იუმის ფილოსოფიამ ცხადყო, რომ ემპირიზმის ნიადაგზე მეც-

⁵ კ ა ნ ტ ი, პროლეგომენები, თბ., 1936, გვ. 45—54.

⁶ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 1920, გვ. 167.

⁷ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, გვ. 90.

ნიერების შესაძლებლობის პირობები ვერ გაირკვეოდა; მაგრამ იგი გაურკვეველი რჩებოდა რაციონალიზმისათვისაც, რომლის თანახმად, პიზეზი და შედეგი, საფუძველი და დასკვნა ერთიმეორისაგან არ განსხვავდებიან. ერთი სიტყვით, ფილოსოფიური პრობლემატიკა, რომელიც კანტს წარმოუდგა, აუცილებლობით მოითხოვდა არა მარტო რაციონალიზმისა და ემპირიზმის ცალმხრივობათა დაძლე-ვას, არამედ მეცნიერების — როგორც ასეთის — შესაძლებლობის პირობების დადგენასაც. მაგრამ წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ კანტთან განუხორციელებელი დარჩა ყოველივე ეს, რადგან კრი-ტიკულმა ფილოსოფიამ მოგვცა არა ამ მიმდინარეობათა ცალმხრი-ვობის მოხსნა, როგორც ამას კანტი ფიქრობდა, არამედ — „მატე-რიალიზმის შერიგება იდეალიზმთან, კომპრომისი მათ შორის, ერთ სისტემაში სხვადასხვაგვარი, მოწინააღმდეგე ფილოსოფიური მიმ-დინარეობების შეთავსება“⁸, რისთვისაც, — ვ. ი. ლენინის თქმით-, კანტმა სამართლიანად დაიმსახურა კრიტიკა, როგორც მარცხნიდან, ისე — მარჯვნიდან.

2. მართალია, შ. ნუტუბიძემ კანტი გააკრიტიკა არა მატერია-ლიზმის, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმის პოზიციებიდან, მაგ-რამ ამ კრიტიკის ისტორიული პარალელებიდან და თვით ალეთო-ლოგიის შინაგანი პრინციპებიდან იმდენი დადებითი მასალა ამოი-კრიფება, რომ იგი შეიძლება, — და არა მარტო შეიძლება, — არა-მედ უდავოდ დიდ დანხარებას გაუწევს ყველას, ვინც კანტის „წა-კითხვას“ და აქედან წინ წასვლას მოისურვებს. შ. ნუტუბიძემ უარ-ყო კანტისა და მის წინამორბედთა ცოდნის ზღვარდებულობის პრინ-ციპი, რაც მას სრულიად მიუღებლად მიაჩნდა ყოველგვარი თვალ-საზრისისათვის; ცოდნა, აპოსტერიორული იქნება ის, თუ აპრიორუ-ლი, სინამდვილის გაშლა-განვითარებაა, ანუ მისი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, „თავისთავად არსებული კეშმარიტების“ გადაქცევაა-„კეშმარიტებად ჩვენთვის“. სკეპტიციზმი და აგნოსტიციზმი კი ამის საწინააღმდეგოს აკეთებენ სხვადასხვა გზით. იუმისათვის ყოველ-გვარი ცოდნის ერთადერთი წყარო გარედან მიღებული მასალაა. იგი არა მარტო აპოსტერიორული ხასიათისაა, არამედ — სრულიად-გარკვეულიც: ის, რაც ვიცით, მხოლოდ იმიტომ ვიცით, რომ იგი თავისთავადაა გარკვეული; მიუღებელი აქ მხოლოდ ისაა, რომ ჩვენ უშუალოდ მოცემულის მიღმა ვერ გავდივართ და სინამდვი-ლის ობიექტურ კანონზომიერებას ფსიქოლოგიურ ასოციაციებად-ვაცხადებთ. მართალია, სხვა გზით, მაგრამ, შ. ნუტუბიძის აზრით, კანტის აპრიორიზმიც აგნოსტიციზმს ემსახურება. ემპირიზმისა და

⁸ ვ. ი. ლენინი, თხზ. მეოთხე გამოცემა, ტ. 14, კვ. 91.

რაციონალიზმის ცალმხრივობათა მოხსნის მიზნით, „წმინდა გონების კრიტიკის“ დასაწყისშივე კანტმა რაციონალიზმიც გარკვეული საზღვრებით შემოფარგლა და მეცნიერული ცოდნის ორი — ამოსტერიორული და აპრიორული — წყარო დაასახელა; მაგრამ კანტის ფილოსოფიაში ეს მომენტები დაუკავშირებელი დარჩა, რადგან, მისივე აღიარებით, შემეცნების ამ ორ წყაროს ერთი ძირი, ერთი სათავეც რომ ჰქონდეს — ჩვენთვის მაინც მიუწვდომელი და გაუგებარი დარჩებოდა⁹. ცხადია, შ. ნუტუბიძე, რომელიც „კანტიდან — წინ“ სელას ფიქრობდა, განსხვავებულთა ერთიანობის ძირის მიწვდომას შეეცადა და ეს ძირი განსხვავებულთა იგივეობაში დაინახა, ამიტომაც აღნიშნა, რომ აზრს შეუძლია მიწვდეს მხოლოდ აზრობრივს¹⁰.

განმეორებათა თავიდან აცილების მიზნით, კანტის შეხედულებათა განხილვის დროს ლოგიკური მახვილი იმანენტურ კრიტიკაზე უნდა გაეთდეს, რისთვისაც, პირველ რიგში ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის კატეგორიები საკუთარი სისტემის შესაბამისად უნდა დალაგდნენ; ეს გამართლებულია არა მარტო დიდაქტიკურად, არამედ პოზიტიური აზრის სრულყოფილად გადმოცემის თვალსაზრისითაც. ყოველგვარი შემეცნება, კანტის მიხედვით, ცდით იწყება და ამიტომ გასარკვევიც უპირველესად ისაა, თუ რა ესმოდა მას ამ ცდაში. ცნობილია, რომ კანტისათვის ცდა არც ექსპერიმენტი იყო და არც პრაქტიკის სხვა რომელიმე სახე, არამედ — იმ წარმოდგენათა ერთობლიობა, რომელთანაც ჩვენს შემეცნებას უშუალოდ აქვს საქმე¹¹. მართალია, წერდა კანტი „კრიტიკის“ შესავალში, ყოველგვარი შემეცნება ცდით იწყება, მაგრამ ცდით არ ამოიწურება, მთლიანად ცდიდან არ მომდინარეობს. პირიქით, შემეცნების ეს გრძნობადი საფეხური, ანუ ცდა, ერთი მხრივ, შედგება იმისაგან, რასაც ჩვენ გარეგანი საგნების ზემოქმედების გზით შთაბეჭდილებების სახით აღვიქვამთ; მეორე მხრივ, იმისაგან, რასაც ჩვენი შემეცნებითი უნარი დებს მასში. მაშასადამე, ცდა მარტივი ბუნებისა არაა და აქ უამრავი საკითხი იყრის თავს. ამიტომ უფრო დაწვრილებით უნდა შევჩერდეთ მასზე. ჯერ ერთი, კანტი უშეგბს გარეგანი სინამდვილის საგანთა არსებობას, რომელთა ზემოქმედებაც ჩვენს შემეცნებითს უნარს აღძრავს და ჩვენში იწვევს შეგ-

⁹ Кант, Соч., т. 3, гл. 123—124.

¹⁰ შ. ნუტუბიძე, შემეცნება როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, თბილისის უნივერსიტეტის «მოამბე», ტ. 3, 1923, გვ. 58—60.

¹¹ ზოგჯერ «ცდას» შემეცნების აზრითაც ხმარობდა კანტი, მაგრამ ამას ამჟღავნებს ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს.

რძნებას; მაგრამ ეს უკანასკნელი სულაც არ წარმოადგენს გარეგანი სინამდვილის ასახვას, პირიქით, ჩვენ არაფერი ვიცით, თუ რას წარმოადგენენ ნივთები თავისთავად, — ვიცით მხოლოდ მათი მოვლენები, ე. ი. ჩვენ ვიცით მხოლოდ ის წარმოდგენები, რომლებიც ჩვენი გრძნობების აფიცირებითაა მათგან გამოწვეული. მეორე, გარეგანი სინამდვილიდან შეგრძნებების სახით მიღებული მასალა უფორმო, უწესრიგო და ყოველნაირად ბრმაა, იგი მოკლებულია ყოველგვარ გარკვეულობას; გარკვეულობასა და წესრიგს მას ანიჭებს ჩვენი გრძნობადი ინტუიციის აპრიორული ფორმები — დრო და სივრცე. ამიტომ ცდა, რომელიც ჩვენი შემეცნების უშუალო ამოსავალ საგანს წარმოადგენს, თავისი ბუნებით სინთეზურია, იგი წარმოადგენს აპოსტერიორულისა და აპრიორულის ერთიანობას, რაც ცდაში დაახლოებით ისე უნდა იქნას წარმოდგენილი, როგორც ფორმისა და მატერიის ურთიერთობა არისტოტელესთან.

საკითხის ნათელსაყოფად ამ პარალელს თვითონვე მიმართავს კანტი ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში და აღნიშნავს, რომ: ის, რაც მოვლენებში შეგრძნებებს შეეფარდება — მატერიაა, ხოლო ის, რაც უწესრიგო შეგრძნებებს მოაწესრიგებს — ფორმა. კავშირი ფორმასა და მატერიას შორის მტკიცე და აუცილებელია, რადგან ფორმა შინაარსის გარეშე ცარიელია, ხოლო შინაარსი ფორმის გარეშე — ბრმა. მაგრამ, კანტის აზრით, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ორივეს ერთი დასაბამი აქვს; პირიქით, ფორმა შეიძლება განხილული იქნეს მატერიისაგან დამოუკიდებლად, რადგან იგი ჩვენს სულში აპრიორულადაა მოცემული, რის დასასაბუთებლადაც კანტი შემდეგ არგუმენტებს აყენებს: ა) დრო და სივრცე ცდიდან არ გამოიყვანება, რადგან ცდაში მოცემული მოვლენების წარმოდგენა თითონ საჭიროებს დროისა და სივრცის ცნებებს; ბ) მოვლენებისაგან დამოუკიდებლად დროისა და სივრცის წარმოდგენა შეიძლება. ხოლო პირიქით — არა; გ) ყოველივე ეს იმას ამტკიცებს, რომ დრო და სივრცე, ერთად აღებული, ჩვენი სულის ერთ-ერთი უნარის — მგრძნობელობის — აპრიორული ფორმებია და მათი მეშვეობით არის შესაძლებელი მეცნიერულად ღირებული აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის მიღება; დ) მამასადამე, დროსა და სივრცეში მომხდარ სინთეზებს ობიექტური და ამასთანავე აუცილებლობითი ხასიათი აქვს¹².

ალეთოლოგიური რეალიზმის თვალსაზრისით, კანტის ეს არგუმენტები არისტოტელეს მიერ პლატონის წინააღმდეგ და ლოკის მიერ

¹² К а н т, Соч., т. 3, გვ. 142, 185.

დეკარტის წინააღმდეგ წამოყენებული საბუთების ტოლია და ასეთსავე ეპოქას ქმნიან აზროვნების ისტორიაში, რადგან ეს არგუმენტები ისეთი ახალი აზროვნების კანონმდებელი არიან, რომლებსაც ვერც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა გვერდს ვერ აუვლის. მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს, თითქოს კანტის ნააზროვნო შინაგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი და, მაშასადამე, მისაღებია. პირიქით, შინაგანუბნობის აზრით, კანტი მხოლოდ ის ხილია, რომელზე გავლითაც კეჰმარტებასთან მისვლა შეიძლება, მაგრამ ამის შესახებ ქვემოთ. ახლა კი ყურადღება მივაქციოთ იმას, თუ რა დასკვნები გამომდინარეობენ ტრანსცენდენტალური ესთეტიკიდან, როგორც შემეცნების გრძობადი საფეხურიდან. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ იგი ძირეულად განსხვავდება არა მარტო გულუბრყვლო რეალიზმისაგან, რომელიც წარმოდგენის საგანს ვერ სცილდება, არამედ მარქსისტული შემეცნების თეორიისაგანაც. მარქსისტული შემეცნების თეორიის თანახმად, გარეგანი ობიექტური რეალობა შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს (ეს დებულება კანტისათვისაც მისაღებია); გარეგანი ობიექტური რეალობა მოქმედებს ჩვენი გრძობის ორგანოებზე და იწვევს ჩვენში შეგრძნებას (კანტისათვის ესეც მისაღებია, მაგრამ იგი აქედან სულ სხვა გზით მიდის). მარქსიზმის თანახმად, შეგრძნება ობიექტური რეალობის სუბიექტური გამოხატულებაა, სინამდვილის კეჰმარტი სურათია. კანტისათვის, პირიქით, გარეგანი, ობიექტური რეალობა მხოლოდ აღძრავს ჩვენი სულის უნარს და იქედან მიღებული შეგრძნებაც აბსოლუტურად არაფერს გვეუბნება გარეგანი საგნის შესახებ (ამ სუსტ ადგილს თითქმის ყველა მიმდინარეობა ამჩნევს და ნეოკანტიანელებიც ამ პუნქტიდან იწყებენ კანტის შესწორებას). გარეგანი სინამდვილიდან მიღებულ უფორმო და უწყსარიგო მასალას დროისა და სივრცის აპრიორული ფორმების მეშვეობით მოაწესრიგებს შემეცნებელი სუბიექტი. ამიერიდან, პირველი, რაც ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ გვიჩვენა, არის ის, რომ შემეცნების საგანი, რომელთანაც ცნობიერებას უშუალოდ აქვს საქმე, არის სუბიექტის უნარის პრაღექტი და არა ის ობიექტური რეალობა, რომლის აღსანიშნავად კანტმა განსხვავებული ტერმინიც კი შემოიღო—ნივთი თავისთავადის (Ding an sich) სახელწოდებით. ყოველივე ამით კანტმა დასაწყისშივე შემოთარგლა შემეცნების საზღვაო და გზა გაუხსნა რწმენასა და ფიდეიზმს, რაც, თავის მხრივ, მეტაფიზიკის, როგორც მეცნიერების, უარყოფასაც გულისხმობდა. დროისა და სივრცის აპრიორულობის დასაბუთებით კანტმა გამართლებულად მიიჩნია მათემატიკის, როგორც მეცნიერების, არსებობა, რადგან შემეცნებელი სუბიექტის

ამ აპრიორული ფორმებისაგან დამოუკიდებლად შეუიღებელია მო-
აზრებულ იქნეს არა მარტო სივრცითი მონაკვეთები, არამედ მექანიკუ-
რი მოძრაობა და მათი არითმეტიკული აღრიცხვაც. ნათელყო აგრეთვე
ისიც, რომ ღირებულების მქონეა მხოლოდ სინთეზურ-აპრიორული
მსჯელობა, რადგან ანალიზურ მსჯელობას სწორედ ის აკლია, რაც
საგანს გარკვეულობას, ხოლო ჩვენ—ცოდნას გვმატებს. ამ გზით
ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა კანტმა გადააქცია ჩვენი სჯლის
ერთ-ერთ უნარის — მგრძნობელობის — ყველა აპრიორული პრინ-
ციპის შემსწავლელ მეცნიერებად¹².

ახლა, ასევე მოკლედ, ჩვენი ამოცანის შესაბამის ფარგლებში,
ყურადღება მივაქციოთ იმას, თუ რა სამუშაოს ასრულებს ჩვენი
სულის მეორე უნარი — განსჯა, რომელსაც სამუშაო მასალას
მგრძნობელობა აძლევს. ამ საკითხს კანტი განიხილავს ტრანსცენ-
დენტალური ლოგიკის პირველ ნაწილში — ანალიტიკაში და აღ-
ნიშნავს, რომ ამ ცნებაში მას ესმის თვითონ განსჯის, როგორც
არაგრძნობადი შემეცნების უნარის, თავისთავადი გაშლა. თუ ესთე-
ტიკის მთავარი ამოცანა იყო მათემატიკის, როგორც მეცნიერების
შესაძლებლობის დასაბუთება და ამ მეცნიერებაში აპრიორულ-სინ-
თეზური მსჯელობის, როგორც ერთადერთი ღირებულების მქონე
მსჯელობის, შესაძლებლობის ჩვენება, ანალიტიკა ამავე საქმის გა-
კეთებას ისახავს მიზნად ბუნებისმეტყველებისათვის. მაგრამ რა
არის ბუნება, რომლის შესახებ არსებული მეცნიერების შესაძლებ-
ლობის პირობებსაც კანტი იკვლევს? ცხადია, არა ის გარეგანი მა-
ტერიალური სინამდვილე, რომელიც ჩვენი ცნობიერებისაგან და-
მოუკიდებლად არსებობს. ასეთ სინამდვილესთან კანტს მხოლოდ
ერთხელ. შემეცნების დასაწყისში ჰქონდა საქმე. შემეცნებითი უნა-
რის აღძვრის შემდეგ გარეგანი სინამდვილე ტრანსცენდენტურ,
ჩვენი შემეცნებისათვის მიუწვდომელ სფეროდ გამოცხადდა. ბუ-
ნება, საგანი (და არა ნივთი თავისთავად), რომელზედაც მსჯელობა
მიმდინარეობს კანტის ანალიტიკაში, ტრანსცენდენტალური ხასია-
თისაა და თავიდან ბოლომდე წარმოდგენს შემეცნებელი სუბი-
ექტის მოღვაწეობის შედეგად შექმნილ წარმოდგენათა ერთობლიო-
ბას. აი, ეს უკანასკნელი სინამდვილეა განსჯის საგანი, რომელიც ემ-
პირიულად რეალურია, ხოლო ტრანსცენდენტალურად — იდეალუ-
რი. მაშასადამე. ახლა სრულიად გასაგებია ის, თუ რატომ თვლის
კანტი განსჯას არაგრძნობადი შემეცნების უნარის თავისთავად
გაშლად. ანუ წარმოდგენათა შეერთების წესად¹⁴.

¹² К а н т, Сои., т. 3, გვ. 128.

¹⁴ იქვე, გვ. 165—167.

საერთოდ, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის, კერძოდ, ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის ძირითადი პრობლემატიკა ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ერთ-ერთმა პირველთაგანმა შ. ნუცუბიძემ გააანალიზა და გარკვევით აჩვენა ის განსხვავება, რომელიც არსებობს არისტოტელესა და კანტის ლოგიკას შორის. შ. ნუცუბიძის ლოგიკურ შეხედულებათა განხილვის დროს ამ საკითხზე ფართოდ შეეჩერდებით, აქ კი, სადაც ძირითადად სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობის შესაძლებლობას ვიხილავთ ბუნებისმეტყველებაში, მხოლოდ ნაწილობრივ შევეხებით. ცნობილია, რომ არისტოტელესათვის ნიშანი, უპირველეს ყოვლისა, არის საგნის ნიშანი; ე. ი. ცნობიერების ყოველგვარი ფაქტი ყოფიერების გამოჩატულებაა და აბსტრაქციის, ანუ ჩვენი გონების მოღვაწეობის შედეგად არსებითი ნიშნების დადგენაც გარეგანი საგნის რაობის, მისი კანონზომიერების გამოთქმა-გამოხატვას ნიშნავს. სხვანაირად, მეცნიერული ცნების შინაარსი გარეგანი ობიექტური სინამდვილის ასახვაა და ის ლოგიკა, რომელიც მან შექმნა და დაგვიტოვა ამ პროცესის მხოლოდ ერთ მხარეს — სწორი აზროვნების წესებსა და კანონებს ეხება. კანტი ამ ლოგიკას უმაღლეს სასწავლებელში ასწავლიდა და, მისი აზრით, იგი არც არავის შეუსწორებია და არც შესწორებას საჭიროებს. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა კი, რომელიც, ზოგადად, ფორმალური ლოგიკის ტრადიციულ სქემას ემყარება, სულ სხვა შინაარსით ივსება.

განსჯის სპეციფიკურ უნარს — მსჯელობას — განხილვის საგანს აძლევს ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა. ეს საგანი, როგორც ითქვა, ემპირიულად, ე. ი. მოცემულობის თვალსაზრისით — რეალურია, ხოლო ტრანსცენდენტალურად, ე. ი. იმდენად, რამდენადაც მასში ჩვენ შეგვიძლია ის აღმოვაჩინოთ, რაც აპრიორულად შეგვიტანია — იდეალური. განსჯის საგანი გარკვეულთა, იგი არაა ქაოტური მასალა, რომელსაც ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში დროისა და სივრცის აპრიორული ფორმები აწესრიგებს. პირიქით, იგი სწორედ ის საგანია, რომელიც დროისა და სივრცის აპრიორული ფორმების მეშვეობით მოწესრიგდა. მაგრამ თავისთავად გარკვეული ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ჩვენთვის გარკვეულობას და, განსჯის უნარის გამართლებაც სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ თავისთავად გარკვეული გადააქციოს გარკვეულობად ჩვენთვის. საიდან იწყებს ამ პროცესს განსჯა? ცხადია, ამ უშუალოდ მოცემული მასალის ანალიზიდან, რომელიც მას წარმოდგენათა სახით აქვს მოცემული. ეს პროცესი მსჯელობის ფორმით მიმდინარეობს. მსჯელობაში ხდება წარმოდგენათა ურთიერთშედარება და

მათთვის იმ საერთო წესის მიცემა (დადგენა), რომლის ქვეშაც წარმოდგენათა მრავალფეროვნება ცნების ფორმას მიიღებს. საერთოდ, განსჯა ეხება ცნებადი შემეცნების ანალიზს, სადაც პირველ რიგში ის აშკარავდება, რომ განსჯის აპრიორულ წესებს შეაქვს კავშირი და კანონზომიერება წარმოდგენათა იმ მრავალფეროვნებაში, რომელთა ერთობლიობასაც კანტი ბუნებას უწოდებს. ადამიანს რომ წარმოდგენათა მრავალფეროვნების შეერთების, ანუ ცნებად ფორმამდე ამაღლების უნარი არ ჰქონდეს, მაშინ იგი მოკლებული იქნებოდა შემეცნების შესაძლებლობას. ადამიანს აქვს ასეთი უნარი და იგი სრულიადაც არ გამოიყვანება იქიდან, რისი შეერთების წესიც ის არის. პირიქით, იგი მისი აპრიორული უნარია და ის მსჯელობის 12 სახედ და მათ შესაბამის ამდენივე კატეგორიად გაიშლება¹⁵

მაშასადამე, ზემონათქვამი გვიჩვენებს, რომ კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკა არის მოძღვრება ჩვენი აზროვნების იმ აპრიორული წესებისა და კანონების შესახებ, რომელსაც წესრიგი, გარკვეულობა და კანონზომიერება შეაქვს ბუნებაში. მაგრამ განსახილველი და, თუ საერთოდ არა ჯერჯერობით მაინც, გაუგებარარისაა, თუ როგორ ხდება გრძნობად წარმოდგენათა შეერთება განსჯის ტრანსცენდენტალ-აპრიორულ წესებთან? ანდა, როგორც კანტი წერდა. — როგორ არის შესაძლებელი წმინდა განსჯითი ცნებების ქვეშ კერეტიითი მასალის მოქცევა? ამ კითხვაზე პასუხი იქნება იმის ახსნა, თუ როგორ არის შესაძლებელი ბუნებისმეტყველებაში აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობა. ამიტომ კანტი ცდილობს, რაც შეიძლება ზუსტი და ლოგიკური იყოს ამ პუნქტში, რადგან ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის შემდეგ იგი ასეთი პრინციპული ხასიათის სიძნელეს აღარ ელოდება. ტრანსცენდენტალურ-ესთეტიკასთან შედარებით (სადაც ფორმისა და მასალის, როგორც ყოვლად უცხო მხარეების, შეერთება მიუღწეველია), კანტის ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში აღნიშნული სიძნელიდან გამოსვლის უფრო მეტი შესაძლებლობა აქვს. ამას შ. ნუცუბიძე იმაში ხედავს, რომ ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის ფორმები კანტთან ისეთივე ბუნებისა არიან, როგორც — ტრანსცენდენტალური ესთეტიკისა და მათი შინაგანი ნათესაობა თავდება შემეცნების შესაძლებლობისა¹⁶.

¹⁵ არისტოტელესაგან განსხვავებით, კანტმა მსჯელობათა სქემას დაუმატა «განუსაზღვრელ» მსჯელობა და კატეგორიებიც, როგორც ცნებათა შეერთების წესებში იმდენივე დაასახელა, რამდენი სახის მსჯელობაც მიიღო.

¹⁶ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, გვ. 170.

მართლაც, „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორი ამ საფუძველს ეყრდნობა და წერს, რომ გრძნობად-ქვერეტიოთი მასალის წმინდა განსჯითი კატეგორიების ქვეშ მოქცევა შეუძლებელია ისე, თუ რაღაცა მესამე, მათთვის ერთგვარი არ გამოიძებნა. ეს მოსაშუალებე წარმოდგენა უნდა იყოს წმინდა (რომელშიაც ემპირიულისა არაფერი იქნება), მაგრამ ამასთან ერთად იგი, ერთი მხრივ, იქნება ინტელექტუალური, ხოლო, მეორე მხრივ, — გრძნობადი¹⁷. ასეთ მოსაშუალებე კანტი თვლის გრძნობადი ინტუიციის აპრიორულ ფორმებს — დროსა და სივრცეს, რომელთა მეშვეობითაც ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში მოვლენათა სახით მოწესრიგდა უფორმო მასალა. ეს მასალა, რომელიც წარმოდგენების სახით გადაეცა განსჯას, მართლაც, მოსაშუალებე ბუნებისაა და, როგორც ითქვა, ეს აძლევს კანტს ერთგვარ საფუძველს გრძნობადი წარმოდგენები წმინდა განსჯით ცნებების ქვეშ გააერთიანოს. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში მიღებული სინთეზი იმდენად უკანონო და მიუღებელია, რამდენადაც ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში ფორმისა და მასალის, აპრიორულისა და აპოსტერიორულის სინთეზი დაუსაბუთებელია. ამისდა მიუხედავად, კანტი თვლის, რომ ზემოაღნიშნული გზით დადგინდა არა მარტო აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის შესაძლებლობა ბუნებისმეტყველებაში, არამედ თვითონ ბუნებისმეტყველების როგორც მეცნიერების. შესაძლო პირობებიც. მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ განსჯის წმინდა, აპრიორულმა კატეგორიებმა ეს გააკეთეს იმ გრძნობად-წარმოდგენათა მასალის მეშვეობით, რომელნიც, როგორც უკვე ითქვა, ემპირიულად რეალური არიან, ხოლო ტრანსცენდენტალურად — იდეალური. ასეთი მასალის გარეშე ვერავითარი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობა და, მაშასადამე, ვერავითარი მეცნიერება ვერ აიგება და ამიტომ, კანტის აზრით, მეტაფიზიკა, რომელიც ასეთ შესაძლებლობას მოკლებულია, შეუძლებელია მეცნიერებად ჩამოყალიბდეს. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი სულის მესამე უნარი — გონება — გამუდმებით მიისწრაფვის წმინდა იდეების მეშვეობით გადალახოს განსჯის სფერო, ეს ცდა ყოველთვის მარცხით მთავრდება, რადგან წინააღმდეგობაში იხლართება იმის გამო, რომ ტრანსცენდენტურ სფეროს, ანუ „ნივთს თავისლავად“ იმას მიაწერს, რაც მის საკუთარ სუბიექტსა და მის თაოსნობას ყველა ტრანსცენდენტალური წესის მიხედვით შეეხებოდა¹⁸.

¹⁷ К а н т, Соч., т. 3, გვ. 221.

¹⁸ К а н т, Соч., т. 3, გვ. 336—339.

მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ლოგიკური პრინციპის დასასრულს ჩვენ ვრჩებით წმინდა გონების ანტინომების პირისპირ, რომელნიც ზელშესახებად მიჯნავენ მეცნიერებისა და რწმენის სფეროებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ კანტის აგნოსტიციზმი პრინციპულად არ განსხვავდება იუმის იმ სკეპტიციზმისაგან, რომელმაც „დოგმატური თვლემისაგან“ გამოაფხიზლა იგი. ამისდა მიუხედავად, კანტი თვლიდა, რომ კოპერნიკისებური გადატრიალება მოახდინა, რომ მანამდე არა ყოფილა ნამდვილი ფილოსოფია და არც ნამდვილი ფილოსოფოსები და ა. შ.

3. მართალია, შ. ნუცუბიძე კანტს „თანამედროვე ფილოსოფიის კარებად“ თვლიდა და ღიად აფასებდა მას, მაგრამ იგი შორს იყო იმ აზრისაგან, თითქოს კანტს კოპერნიკისებური გადატრიალება მოეხდინოს, თითქოს მართლაც აუცილებელი და სამართლიანი ყოფილიყოს კანტისაკენ დაბრუნება. პირიქით, შ. ნუცუბიძის აზრით, კანტის ფილოსოფია ისეთ შინაგან წინააღმდეგობებს შეიცავს, რომ იგი სისტემურ ხასიათს კარგავს, რადგან მათი დაძლევა აუცილებლობით მოითხოვს ამ სისტემიდან გასვლას. წინააღმდეგობათა ერთ-ერთ ასეთ ჯგუფს განეკუთვნება შემეცნებელი სულის ყველა უნარის აპრიორული ფორმის მიმართ არაერთნაირი საზომით მიდგომა. სახელდობრ: „თუ ყოველი ტრანსცენდენტალური ელემენტი შემეცნებისა იმიტომ და იმდენად არის ტრანსცენდენტალი, რომ შემეცნებისათვის აუცილებელ და სავალდებულო სინთეზებს უწინარესად განამტკიცებს, მაშინ არცერთი ტრანსცენდენტალი ელემენტი არ უნდა წარმოადგენდეს გამონაკლისს, და იღეგბიც ისეთივე გამოყენებას უნდა პოულობდნენ, როგორც კატეგორიები და ძირითადი დებულებანი“¹⁹. შ. ნუცუბიძის აზრით, ეს მოთხოვნა ძალაში დარჩება მანამდე, სანამ ძალაში იქნება ტრანსცენდენტალური სინთეზის ცნება; ჩვენ კი, ჭერჭერობით, მხოლოდ ის ვიცით, რომ ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მიღმა ტოვებს ტრანსცენდენტალურ იდეას და ერთიანი სინამდვილე შუაზე გახლეჩილი რჩება ნაცნობისა და უცნობის სახით. სად უნდა ვეძებოთ გამოსავალი? თუ დავუშვებთ, რომ ტრანსცენდენტალური იდეებიც ისეთივე სინთეზური ბუნებისა არიან, როგორც ჩვენი სულის სხვა უნარებისათვის დამახასიათებელი აპრიორული ფორმები, მაშინ, ცხადია, „ნივთი თავისთავად“ მოიხსნება. რადგან მოვლენების მსგავსად გასაგები გახდება ჩვენთვის. მაგრამ ეს „ლოგიკური გამოსავალი“ კანტისათვის მიუღებელია, რადგან ამ შემთხვევაში სუბიექტი იქცევა დასა-

¹⁹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, გვ. 218.

ბამად არა მარტო ფორმის, არამედ შინაარსისაც, რაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება კანტის მოძღვრებას. თუ არადა მაშინ — იძულებით ვრჩებით აგნოსტიციზმის ფარგლებში, რაც ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის სრულიად მიუღებელია.

თუმცა აქ პრინციპულად ვერ გავცდებით შ. ნუტუბიძის მიერ კანტის კრიტიკის იმანენტურ ფარგლებს, მაგრამ იმისათვის, რომ ზოგადი წარმოდგენა გვემოდეს კრიტიკის პოზიტიურ ნაწილზეც (რაც ესოდენ საჭირო და აუცილებელია პირველის გასაგებად), წინასწარ მოკლედ უნდა აღინიშნოს ის, რაც, საერთოდ, ამ გამოკვლევის საბოლოო მიზანს წარმოადგენს. პირველ რიგში ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ შ. ნუტუბიძეს კანტის ფილოსოფიის კრიტიკა არც მარქსამდელი და არც მარქსისტული მატერიალიზმის პოზიციებიდან არ უწარმოებია. მისი ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის მიუღებელი იყო ერთიანი, ჳეშმარიტებად არსებული სინამდვილის ტრანსცენდენტალურ სუბიექტად და ტრანსცენდენტურ ობიექტად დაშლა. სინამდვილის ამგვარ დანაწილებაში ამოუვსებ უფსკრულს ხედავდა შ. ნუტუბიძე და აღნიშნავდა, რომ ასეთ დაყოფას აუცილებლობით მოსდევს ერთ-ერთი კომპონენტის გაუქმება, წინააღმდეგ შემთხვევაში გონებისათვის მიუღებელი დუალიზმის პოზიციასზე ვრჩებით.

ქვეშარიტებად არსებული სინამდვილე, შ. ნუტუბიძის აზრით, ერთიანი ერთია, რომელიც მხოლოდ ნოოლოგიურად შეიძლება დაიშალოს „ქვეშარიტებად თავისთავად“ (Wahrheit an sich), „ქვეშარიტებად ჩვენთვის“ (Wahrheit für uns) და „ჩვენ ქვეშარიტებად“ (Unsere Wahrheit).

პირველი — „ქვეშარიტება თავისთავად“ — წარმოადგენს არსებულს (Bestehende), ანუ ყოფიერს (Seinde), მაგრამ ალეთოლოგიური თვალსაზრისით, „ქვეშარიტება თავისთავად“ მარტო ყოფიერი (Seiende) არაა, პირიქით იგი არის დიალექტიკური ერთიანობა „ასე-ყოფნისა“ (Sosein) და „ასე-ყოფნაზე-მეტისა“ (Mehr-als-Sosein).

ამასთან ხაზგასმით უნდა ვიცოდეთ ისიც, რომ „ქვეშარიტება თავისთავად“ არის არა არსებულის შესახებ მოსაზრება, რასაც ეს არსებული „საგნის“ სახით უპირისპირდება, არამედ იგი როგორც არსებობს ამ არსებულთან²⁰. ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად „ქვეშარიტება თავისთავად“ ქმნილი (Perfektum) არსია, რომელიც შინაგანი აქტიურობის ნიადაგზე აწმყოში „არის“ ნიშნით უნდა გადავიდეს, რათა „დაფარულის გამქლავება“ განხორციელდეს. ამისათვის

²⁰ შ. ნუტუბიძე, შრ., ტ. 2, 1979, გვ. 88.

აუცილებელია შემეცნების ალეთოლოგიური პროცესიდან გაძევებულ იქნეს „სპეციალურ-ადამიანურთან“ დაკავშირებული „ჩვენი ქვემარტება“, რომელიც სხვადასხვა იდოლების ნიადაგზე აღმოცენდება. რაც შეეხება „ქვემარტებას ჩვენთვის“, როგორც „სპეციფიკურ-ადამიანურ“ თვალსაზრისს, იგი დათრგუნვილ და დაუვანილ უნდა იქნეს „ქვემარტებაზე თავისთავად“, რაც ალეთოლოგიურ რეალიზმში რედუქციის გზით ხორციელდება. ერთი სიტყვით, „დამთხვევა—და არა შეთანხმება—ქვემარტებისა ჩვენთვის“ „ქვემარტებასთან თავისთავად“ არის შერიგების განხორციელება, რომელშიც დაპირისპირებული ელემენტები ერთი განდებიან“²¹. ამრიგად, ქვემარტების თეორიის ეს დასასრული სრულთანხმობაშია იმ ამოსავალ პრინციპთან, რომელსაც შ. ნუცუბიძე ასე აყალიბებდა: ჩვენი თვალსაზრისი რეალისტურია, რამდენადაც არსებული ქვემარტებაა და ქვემარტება—არსებული. მაგრამ იგი არსებობს განსხვავდება ჩვეულებრივი, ანუ დოკმატური რეალიზმისაგან, რადგან ჩვენ ვამტყიცებთ არა არსებობას საზოგადოდ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის, არამედ ქვემარტების არსებობას, ე. ი. ჩვენ ვამტყიცებთ არსებულის არა ქვემარტად, არამედ ქვემარტად არსებობას.

აღნიშნული პოზიციიდან შ. ნუცუბიძე კანტს პირველ რიგში აკრიტიკებდა „ნივთი თავისთავად“-ის დაშვებისათვის. შ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნების ერთ-ერთი ძირითადი პირობაა შესამეცნებელი საგნის არსებობის დაშვება შემეცნებამდე. ჯერ უნდა არსებობდეს ის, რაც შემეცნებელი უნდა იქნეს, ხოლო შემდეგ შეიძლება განხორციელდეს მისი შემეცნება, ე. ი. ონტოლოგიურის გარეშე გნოსეოლოგია ვერ აშენდება. ამიტომ, კანტი არა მარტო მართალი იყო, არამედ იძულებულიც, როდესაც „ნივთი თავისთავად“-ის არსებობას უშვებდა, მაგრამ იმ სახით, რა სახითაც მან „ნივთი თავისთავად“-ის არსებობა დაუშვა, სრულიად შეუძლებელია, რადგან იგი ყოველგვარ გარკვეულობას მოკლებულია. არსებობა და გარკვეულობა კი აუცილებლობით გულისხმობენ ერთიგვარს. თუმცა ეს უკანასკნელი იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ის აუცილებლად უნდა ვიცოდეთ; შეიძლება საგანი შეცნობილი არ გვეჩვენდეს, მაგრამ იმისათვის, რომ შევიცნოთ იგი, თავისთავად გარკვეული უნდა იყოს. ერთი სიტყვით, არსებობა უდრის გარკვეულობას, ხოლო გარკვეულობა — არსებობას. „ნივთი თავისთავად“ კი ასეთ მახასიათებლებს მოკლებულია, რაც არა მარტო მის შეუც-

²¹ იქვე, გვ. 128.

ნობლობაზე მიგვიითებებს (რასაც კანტი სწორად აღიარებდა). არამედ მის არარსებობაზეც (რასაც კანტი შეცდომით უშვებდა)²². ამ გარემოებასთან დაკავშირებით კანტმა მეორე შეცდომაც დაუშვა. იმისათვის, რომ შემეცნებისა და, კერძოდ, მეცნიერების არსებობა გაუმართლებია, შემეცნებელი სუბიექტი ყოველგვარი გარკვეულობისა და კანონზომიერების წყაროდ გამოაცხადა. მაშინ, როდესაც შ. ნუცუბიდის აზრით, ტრანსცენდენტალური ცნობიერების სწორ ანალიზს კანტი უნდა მიეყვანა შესაცნობისა და შემეცნების დაგვიარობის პრინციპამდე. ყოველივე ამან ტრანსცენდენტური ობიექტისა და ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ამგვარად არსებობა ეჭვის ქვეშ დააყენა; მაგრამ კანტმა სინთეზის პრობლემაზე მუშაობა არამართო შესაძლებლად, არამედ „წმინდა გონების კრიტიკის“ მთავარ ამოცანად მიიჩნია.

კანტი მეცნიერების არსებობიდან ამოდიოდა და, როგორც უკვე ითქვა, მისი არსებობის პირობების დადგენას ცდილობდა. შ. ნუცუბიდის აზრით, ამაში იყო კანტის ფილოსოფიის უდიდესი დამსახურება. კანტმა ამით, მართლაც, დიდი სამსახური გაუწია კაცობრიობას, რადგან სრულიად ახალ საფეხურზე აიყვანა არამართო მეცნიერების თეორია, არამედ ფილოსოფიური აზროვნებაც. მაგრამ, შ. ნუცუბიდის აზრით, კანტის ეს ამოცანა განუხორციელებელი დარჩა, რადგან აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის, როგორც ერთადერთი ღირებულების მქონე მსჯელობის, შესაძლებლობა ვერც ბუნებისმეტყველებაში ვერ დასაბუთდა. ეს მოხდა, უპირველეს ყოვლისა, იმის გამო, რომ არსებობის ფორმა ჩამოცილებულ იქნა წარმოდგენების მასალას, რამაც მთელი რიგი სიძნელეები დაზადა: ჯერ ერთი, გაუგებარი გახდა ის, თუ როგორია არსებობის ფორმა იმ მასალისა. რომელიც აპრიორულ ფორმებს უნდა შეუერთდეს. მეორე, თუ მასალას აპრიორულ ფორმებამდე სხვა ფორმა არ აქვს, მაშინ გაუგებარია, როგორ უერთდება ის აპრიორულ ფორმას. ხოლო, თუ მასალას თან ახლდა თავისი ფორმა, როგორც მისი „როგორღაც“ არსებობის ფორმა, მაშინ გაუგებარია ის, თუ როგორია მიმართება მასალის პირველ ფორმასა და აპრიორულ ფორმას შორის. ამის გამოსარკვევად კი საჭირო იქნება ახალი ფორმა — მასალა, რაც, შ. ნუცუბიდის აზრით, შეუძლებელია იმის გამო, რომ ეს პროცესი უსასრულო გაგრძელებას მოითხოვს²³.

ეს სიძნელეები, შ. ნუცუბიდის აზრით, იმაზე მიგვიითებებენ,

²² შ. ნუცუბიძე. ალეთოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1922, გვ. 175.

²³ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 25.

რომ სინთეზის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში სიტყვიერ აღიარებად ღარჩა, რომ ერთიანი სინამდვილის გაორება ადამიანური შეზღუდულობის შედეგი იყო და ამიტომ მისი შეერთება შეუძლებელი აღმოჩნდა²⁴. მაგრამ დავუშვათ, რომ ეს ასე არაა და საქმე კანტისათვის სასურველი გზით მიემართება. ამ შემთხვევაშიაც კანტის მიერ ამორჩეული გზა სრულიად მიუღებელია, რადგან საგნის შემეცნების (თეორიის) აგების მაგივრად კანტი აწარმოებს შემეცნების საგნის (თეორიის) აგებას. უფორმო მასალა, რომელიც, — გარეგანი სინამდვილის ზემოქმედების შედეგად, — შეგარძნების სახით გადადის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის გამგებლობაში, აპრიორული დროისა და სივრცის მეშვეობით მიიღებს გარკვეულობას და შემეცნებისათვის ხელმისაწვდომ მოვლენად იქცევა. მაშასადამე, კანტი აწარმოებს არა შემეცნებამდე არსებული და შემეცნებამდე გარკვეული საგნის შემეცნებას, როგორც ამას ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები მოითხოვს, არამედ შემეცნების საგნის აგებას და ამიტომ შ. ნუცუბიძე სრულიად კანონიერ კითხვას სვამს: სადღაა კანტის მიერ აგებული საგნის შემეცნება? პასუხი ერთია — კანტის ფილოსოფიაში საგნის შემეცნება და შემეცნების საგნის აგება განუყოფლად არიან ერთიმეორეზე გადანასკვლენი და ამიტომ ამ მოძღვრებას შ. ნუცუბიძე „პირწავარდნილ სუბიექტურ იდეალიზმს“ უწოდებს²⁵.

სწორია თუ არა კანტის ფილოსოფიის ასეთი კვალიფიკაცია შ. ნუცუბიძის მიერ? თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ გზას და საშუალებებს, რომელთა მეშვეობითაც შ. ნუცუბიძე ცდილობს კანტის ფილოსოფიის ნაკლოვანებათა დაძლევას, ასეთი შეფასება სწორია. სწორია, რადგან მარქსიზმის პოზიციებზე მდგომი მკითხველიც კანტის ფილოსოფიაში პირველ რიგში იმას ამჩნევს, რომ შემეცნებას გარეგანი საგანი უპირისპირდება. კანტთან კი გარეგანი საგანი სრულიად ზედმეტ ტვირთად იქცევა და ერთადერთი, რაც გონების უშუალო განხილვის ობიექტად ხდება — გარდაქმნილი, გადამუშავებული და, ასე ვთქვათ, მის მიერვე შექმნილი საგანია. ამ უკანასკნელის, გონების მოღვაწეობის შედეგად შექმნილი საგნის, გარეთ ისევე არაა აზრი, როგორც თვითონ ეს საგანი არაა აზრის გარეთ. ამ საგანს სხვანაირად არ შეუძლია ყოფნა, თუ არა აზრის ფორმებში, დროისა და სივრცის ინტუიტურ სქემებსა და კატეგორიალურ სინთეზებში. მაშასადამე, შ. ნუცუბიძე სწორია, რადგან

²⁴ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, თბ., 1929, გვ. 184—185.

²⁵ შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1969, გვ. 311.

თუ ზემოთ აღნიშნულ მთლიანობას გავჩეხავთ, კანტის ფილოსოფიიდან აღარაფერი დაგვრჩება²⁶.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში კანტმა ისევე ვერ მიაღწია სასურველ მიზანს, როგორც ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში. მას გადაუჭრელი დარჩა არა მარტო სინთეზის, არამედ ჭეშმარიტების პრობლემაც. ამის ძირითადი მიზეზი იყო ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში — სინამდვილის გაორებით — დაშვებული შეცდომა, რის შედეგადაც განსჯის აპრიორულ ფორმებსა და აპოსტერიორულ მასალას შორის ტოლობის ნიშანი კი არ დამყარდა, არამედ პირიქით — აზრმა საგნისაგან უპირობო თანხმობა მოითხოვა²⁷. სხენაირად რომ ვთქვათ, დაგვარობის პრინციპის დარღვევით კანტი იძულებული გახდა ტრანსცენდენტალური კოორდინაციიდან, რომელთანაც ასე ახლოს იდგა იგი, ტრანსცენდენტალურ სუბორდინაციაზე გადასულიყო. შ. ნუცუბიძის აზრით, საერთოდ ელემენტი, რომელიც საგანსა და აზრში უნდა იყოს, არც ერთი მათგანისაგან არ უნდა იყოს წარმოებული. თუ აზრი და არსი მთლიანი კომპლექსი არაა, ისე შეუძლებელია მთელის დახასიათება მიმდინარეობდეს ერთი ნაწილიდან. კანტის ფილოსოფიაში კი ასე არ უხდება და კომპლექსის ერთი ნაწილი სრულიად უსახო, უფორმო და პასიურია, რის გამოც შეუძლებელი ხდება არა მარტო ჭეშმარიტების, არამედ, საერთოდ, მეცნიერების შესაძლებლობის დადგენაც.

²⁶ ამ აზრის მიმართ ბ. ურიდიამ ასეთი შენიშვნა გამოთქვა: „თუ მარქსიზმის პოზიციაზე მდგომი მკითხველიც კანტის ფილოსოფიაში პირველ რიგში იმას ამჩნევს. რასაც შ. ნუცუბიძე ამჩნევდა, მაშინ არ უნდა იყოს საეჭვო, რომ შ. ნუცუბიძისეული კრიტიკა დიალექტიკურ-მატერიალისტური თუ არა, მატერიალიზმის პოზიციებიდან მაინც ხდებოდა“, (ბ. უ რ ი დ ი ა, შალვა ნუცუბიძე შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემების შესახებ, თბ., 1976, გვ. 82—83).

აღნიშნულ შენიშვნაზე ჩვენ მხოლოდ ის გვინდა ვუპასუხოთ, რაც პროფ. ბ. ურიდიას თვითონაც კარგად მოეხსენება. სახელდობრ, კანტის ფილოსოფიის ჰეგელისეული კრიტიკიდანაც ბევრი რამეა მისაღები მარქსიზმის პოზიციაზე მდგომი მკითხველისათვის, მაგრამ არა გეგონია აქედან ვინმემ დაასკვნას და თქვას, რომ „ჰეგელი მატერიალისტია“. როდესაც ორი იდეალისტი კამათობს—მოგებული მატერიალიზმი რჩება და ჩვენც ამ პუნქტში უფრო შორს არ მივდივართ. თუმცა ყოველივე აქედანაც ნათლად მოჩანს, რომ, ბ. ურიდიასაგან განსხვავებით, ალეთოლოგიურ რეალიზმს ჩვენ ვთვლით არა მატერიალისტურ კონცეფციად, არამედ იდეალისტურად და, ცხადია, დავაც არსებითად ამას ეხება და არა ურთიერთ აზრთა წყობის ლოგიკურ ანალიზს.

²⁷ შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, კანტი კაცობრიობის აზროვნების პერსპექტივებში, ურან. „კავკასიონი“, 1924, № 3—4, გვ. 9.

შ. ნუცუბიძის აზრით, კანტის ფილოსოფია სრულ გადამუშავებას საჭიროებს. ეს უნდა გაკეთდეს ალეთოლოგიურ ნიადაგზე. ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, კემმარიტებისა და, საერთოდ, შემეცნების მტკიცე საფუძველი აღდგენილი იქნება არა მაშინ, როდესაც აზროვნების პრიმატის გამო შემეცნების ერთ-ერთი ელემენტი გაქრება, არამედ მაშინ, როდესაც აზრიც და არსიც ერთი და იგივე, მათთვის თანასწორად სავალდებულო ონტოლოგიურ ძირზე დაფუძნდება.

ნეოკანტიანიზმის კრიტიკა

1. კანტის ფილოსოფიის ალეთოლოგიურმა ანალიზმა ცხადყო, რომ: ა) ერთიანი სინამდვილის ტრანსცენდენტურ და ტრანსცენდენტალურ სფეროებად დაშლა გადაულახავ სიძნელეს ქმნის მოვლენათა აპოსტერიორული მასალისა და აპრიორული ფორმის დაკავშირებისათვის. ბ) კანტი თვითონვე მიხვდა ამ სიძნელეს და აზროვნების პრიმატი აღიარა, მაგრამ ამით საქმის ვითარება არ შეცვლილა, რადგან აპოსტერიორული მასალის რაობის საკითხი ხელახლა სამსჯავროს წინაშე აღმოჩნდა და ტრანსცენდენტალური სინთეზი დაუსაბუთებელი დარჩა. გ) მართალია, ალეთოლოგიურ რეალიზში ამ სამსჯავროს მატერიალისტური გაგების მომხრე არაა, მაგრამ ონტოლოგიურის, როგორც შემეცნების აუცილებელი პირობის, გამართლებისათვის კატეგორიულად მოითხოვს გარეგანი სინამდვილის თავის უფლებებში აღდგენას. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ ონტოლოგიური არა მარტო გრძნობადი აფიცირების საბაზია, არამედ — საგანიც. დ) წინააღმდეგ შემთხვევაში შემეცნების უნარების ტოლფასოვნება ირლვევა და მისი ერთ-ერთი დამაგვირგვინებელი რგოლი — გონება — ანტინომიების წინაშე დგება, რადგან ტრანსცენდენტალურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლის მოთხოვნა ვერ სრულდება. ე) თუმცა ეს ნაკლები კი არა, არამედ კანტის ფილოსოფიის არსებაა, რომლის გასწორება აუცილებლობით მოითხოვს კანტის სისტემიდან გასვლას, რადგან თუ დავუშვებთ და გონებას ტრანსცენდენტალური სინთეზის უნარს მივანიჭებთ, მაშინ ცდის მიღმა არსებული „ნივთი თავისთავად“-ის შემეცნებაც შესაძლებელი გახდება და კანტის მთელი ფილოსოფია თავდაყირა დადგებოდა.

ამისდა მიუხედავად, ერთი მაინც უდავოა: მეცნიერების, როგორც არსებული ფაქტის, შესაძლო პირობების ძიებით კანტმა ახალ საფეხურზე აიყვანა რეფლექსური აზროვნება და გერმანული კლასიკური იდეალიზმის მომდევნო წარმომადგენლებმაც, მეტ-ნაკლებ-

ბად, იმ პრობლემატიკაზე დაიწყეს პასუხის ძებნა, რომელიც კანტის ფილოსოფიამ დააყენა. აზრთა წყობის ლოგიკური ვითარება პირველ რიგში შემეცნების დუალისტური თეორიის დაძლევის მოთხოვნადა, რადგან ყველა სახის დუალიზმი, სულ ერთია ონტოლოგიური ხასიათის იქნება ის, თუ გნოსეოლოგიური, გონების იმ უპირველეს მოთხოვნას ეწინააღმდეგება, რომელიც თალესიდან მოყოლებული დღემდე, განუწყვეტელ სწრაფვაშია აღმოაჩინოს განსხვავებულთა ერთიანობის პრინციპი, მოვლენათა ერთიანი ძირი.

ფიხტემ (1762—1814) სუბიექტური იდეალიზმის სასარგებლოდ გადაწყვიტა შემეცნების თეორიის კანტიანური დუალიზმი. შემეცნებელ სუბიექტს ჩამოაცილა ყოველივე ადამიანური და უმაღლეს რანგში აყვანილი „მე“-ს, შემეცნებლის და შესაცნობის იგივეობის საფუძველზე, აბსოლუტური გარეგადამწვდომის ნიშანი მიაწერა. ფიხტესათვის „მე“ არის წმინდა მოქმედება, რომელიც მისი ფილოსოფიის თავი და ბოლოა. „მე“ საკუთარი აქტიური მოქმედების ნიადაგზე აღმოაჩენს „არა-მე“-ს. მაგრამ არა ისე, როგორც ამას მატერიალისტური თეორია აკეთებს, მაშინ, როდესაც უშუალოდ მოცემულ წარმოდგენათა არსებობიდან გარეგანი სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა რეალურ არსებობაზე დაასკვნის, არამედ პირიქით — „მე“ თავის თავში აღმოაჩენს „არა-მე“-ს, როგორც აზროვნების ერთიანი აქტის შინაგან მხარეს. მაშასადამე, „არა-მე“ ფიხტესთან სრულიადაც არ ნიშნავს ცნობიერების ფარგლებს გარეთ გასვლას და კანტის მსგავსად „ნიეთი თავისთავად“-ის აღიარებას. პირიქით, აქ სწორედ ესაა უარყოფილი და ფიხტეც, თავისი აზრით, ამ გზით სწყვეტს „ერთხელ და სამუდამოდ“ ფილოსოფიის საპირბოროტო საკითხებს!

ცხადია, ამ გზით ფიხტემ ვერ გადაჭრა ის პრობლემები, რომელთა დაძლევისაც — ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ცალმხრივობათა მოხსნის გზით — კანტი ცდილობდა. პირიქით, გარეგანი სინამდვილის უარყოფით ფიხტემ მოქმედების აღმძვრელი ობიექტი გააუქმა და ამიტომ იძულებული გახდა თავის ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად წმინდა მოქმედება გამოეცხადებინა. მაგრამ, საბოლოო ჯამში, მოქმედება რალაციის ან ვილაციის მოქმედებაა და ამიტომ, ღმერთის დასაბუთების ონტოლოგიური თეორიის მსგავსად, წმინდა მოქმედებიდან გამოყვანილი „მე“-ს მიერ კონსტრუირებული ბუნებაც რეალური ვითარების ნეგაციად გამოიყურება. ყოველივე ამან კი კანტის ტრანსცენდენტალური იდე-

¹ Ф и х т е, Ясное, как солнце, сообщение, М., 1937, стр. 86.

ალიზმი უკიდურეს სუბიექტივიზმამდე მიიყვანა. ფიხტემ თვითონვე იგონა ეს და ამიტომ ობიექტური იდეალიზმისაკენ გადაიხარა. მაგრამ ეს უკანასკნელი, როგორც ერთ-ერთი გამოსავალი გზა, მხოლოდ ლოგიკურ მოთხოვნად დარჩა მასთან. რადგან მისი განხორციელება იმ სისტემას აღარ შეეძლო, რომელმაც იგი წამოაყენა.

სუბიექტური იდეალიზმიდან ობიექტურ იდეალიზმზე გადასვლა შელინგმა (1775—1854) დაამთავრა. მის ნააზრევში „მე“-ს პრიორიტეტი მოიხსნა, უფრო ზუსტად, შემეცნების ობიექტს გაუტოლდა და თვისებრივად გაუიგივდა. მათ შორის არსებულმა განსხვავებამ მხოლოდ რაოდენობრივი ხასიათი შეინარჩუნა და ერთიანი რეალური სინამდვილე, თვითშემეცნების უნარის მქონე, იდეალურ ძირზე დაფუძნებულ რაობად გამოცხადდა. ცხადია, ამის შემდეგ, რეალური სინამდვილის უარყოფა შელინგს აღარ დასჭირებოდა და აღარც, ფიხტეს მსგავსად, იმის მტკიცებას შეუდგებოდა — თითქოსდა, ერთადერთი სინამდვილე, რომელიც კი შეიძლება არსებობდეს, „მე“-ს მიერ ლოგიკურ კონსტრუქციებში წარმოსახული „არა-მე“ იყოს. პირიქით. შელინგის აზრით, გარეგანი ობიექტური სინამდვილე, როგორც არა ცნობიერი, მთვლემარე სული, წინ უსწრებს სუბიექტურ „მე“-ს. ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, სხვა არაფერია, თუ არა თვითცნობიერებამდე ამაღლებული „არაცნობიერი“ „მე“, რომელიც ინტუიციით ჩაწვდება სუბიექტ-ობიექტის აბსოლუტურ იგივეობას.

ჰეგელმა (1770—1831), ვისთანაც განვითარების უმაღლეს წერტილს მიაღწია მარქსამდელმა ფილოსოფიამ, პრინციპულად არ გაიზიარა არც საწყისისა და არც ინტუიტური შექმნების შელინგისეული გაგება, რადგან ერთიც და მეორეც დასაბუთებას მოკლებულ შესაძლებლობად ჩათვალა. ჰეგელის აზრით, ფილოსოფიის საწყისი თავისთავში უნდა შეიცავდეს სინამდვილის არსებობის ყველა შესაძლებლობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში საწყისი კი არა, არამედ მისი რომელიმე, მეორადი მხარე წარმოგვიდგება ლოგიკურის ამოსავალ წერტილად. ჰეგელის აზრით, ამის დაშვება აშკარა შეცდომაა, რადგან ლოგიკურად მხოლოდ ის შეიძლება იყოს პირველადი, რაც ისტორიულადაც პირველადია². ასეთად შეიძლება მიჩნეულ იქნას აბსოლუტური იდეა, რომლის თვითგანვითარება, არა მარტო მთელი სინამდვილის იდეიდან გამოიყვანასა და გაშლას ნიშნავს, არამედ თვითშემეცნებისაკენ მიმართულ პროცესსაც, რომელიც თავის თავის შემეცნებით ამოიწურება და მთავრდება.

² Гегель, Соч., т. 5, М., 1937, с. 75.

ამაში იყო ჰეგელის ფილოსოფიის დამსახურებაც და ნაკლიც, რამაც უმოკლეს ხანში დიდებაც მოჰგვარა მის ავტორს და გარდაუვალი მარცხიც.

ჰეგელის ფილოსოფიის მარცხი განაპირობა და დაჩქარა არა მარტო სიატემის დასრულებულობის მოთხოვნამ, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებაში მომხდარმა იმ ისტორიულმა ძვრებმაც, რომელთა შედეგად, ერთი მხრივ, 1848 წლის რევოლუციის მარცხის მიუხედავად, კლასთა ბრძოლის კონტურები მაინც გერმანიის ბურჟუაზიის სასარგებლოდ მოიხაზა, ხოლო, მეორე მხრივ, დღის წესრიგში აუცილებლობით დადგა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა ახალ აღმოჩენათა განზოგადებისა და შემეცნების მეთოდოლოგიის დამუშავების საკითხები. ამასთან ერთად XIX ს. მეორე ნახევრისათვის დამახასიათებელი იყო არა მარტო ფეოდალური ნაშთების წინააღმდეგ ბრძოლა, არამედ ახალ—ბურჟუაზიულ და პროლეტარულ — კლასებს შორის არსებულ ანტიგონისტურ დაპირისპირებათა გამწვავებაც, რამაც შინაგანად განაპირობა ამ კლასებისათვის საჭირო იდეოლოგიის წარმოქმნა.

რევოლუციური პროლეტარიატის იდეოლოგიები — მარქსი და ენგელსი — ჰეგელის დიალექტიკიდან იღებენ იმ რაციონალურ მარცვალს, რომელიც შემდეგ — განვითარების 'პრინციპის სახით—' შევიდა სოციალიზმის მეცნიერულ თეორიაში, ხოლო ბურჟუაზიული იდეოლოგიის ნეოკანტიანური სკოლები პირიქით — ჰეგელის სპეკულატიურ ფილოსოფიაში სასარგებლოს ვერაფერს აღმოაჩენენ და ერთადერთ გამოსავალს კანტისაკენ დაბრუნებაში დაინახავენ.

ასეთ ვითარებაში იშვა ნეოკანტიანობა და მათი ლოზუნგი — „უკან კანტისაკენ“, რომელიც 1865 წელს წამოაყენა ოტო ლიბმანმა შრომაში „კანტი და ეპიგონები“. ამიტომ, ცხადია, კანტის ფილოსოფიის ანალიზიდან გამომდინარე დასკვნები დასაწყისი და ამოსავალი უნდა გამხდარიყო ამ თემისათვის. მით უმეტეს, რომ ნეოკანტიანელები კანტის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს უკრიტიკოდ კი არ ლებულობდნენ, არამედ პირიქით — მის გადამუშავებას მოითხოვდნენ და ისეთნაირად ცდილობდნენ „ნივთი თავისთავად“-ის უარყოფას, რომ მისი „საზღვრითი მნიშვნელობა“ არ წაეშალა³.

2. ამ მიზნით. როგორც მარბურგის ნეოკანტიანური სკოლის მამამთავარმა ჰერმან კოჰენმა (1842—1918), ისე ფრაიბურგის სკო-

³ გ. თ ე ვ ა ძ ე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბ., 1963.

ლის მთავარმა ფიგურამ ჰაინრიხ რიკერტმა (1863—1936), რომელ-
თა, ნააზრევის განხილვითაც შ. ნუტუბიძე (და შესაბამისად ეს თე-
მა) იფარგლება, პირველ რიგში კანტის ტრანსცენდენტალური
ესთეტიკის გადამუშავება სცადეს. ცხადია, ეს ასეც უნდა მომხდა-
რიყო, რადგან „ნივთი თავისთავად“, რომლის უარყოფასაც ისინი
ცდილობენ, პირველ რიგში აქ ფიგურირებს, როგორც შემეცნების
აუცილებელი პირობა. შემდეგ კი იმდენად მცირდება მისი როლი,
რომ გრძნობადი აფიციერების საგანი ზედმეტ ტვირთად იქცევა იმ
სისტემისათვის, რომელიც განსჯის კატეგორიალური სინთეზებით
ქმნის შემეცნებისათვის მისაწვდომ მთელ სინამდვილეს; ყოველი-
ვე ამან გარკვეული საბაბი მისცა ნეოკანტიანელებს, რათა ხელახ-
ლა დაბრუნებოდნენ კანტიდან ჰეგელამდე განვლილ გზას, მაგრამ
ისინი მაინც ვერ ასცდნენ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისა-
თვის დამახასიათებელ აგნოსტიციზმსა და სკეპტიციზმს. რადგან
„ნივთი თავისთავადის“ სახით არა მარტო შემეცნების ონტოლო-
გიური საგანი გაქრა, არამედ შემეცნების საგნის აგების ის პირობაც
მოისპო, რომელიც კანტმა აპოსტერიორულისა და აპრიორულის შე-
საძლო სინთეზის სახით წამოაყენა.

3. კოპენის აზრით, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის, რო-
გორც სინამდვილის ერთადერთი სწორი გაგების, სათავეები პლა-
ტონის ფილოსოფიიდან იწყება. პლატონმა სამართლიანად შეხედა
წყვიის თვალთ გრძნობად შემეცნებას და ასევე სამართლიანად მი-
იჩნია ის არასარწმუნო, არაქვეშაარტ ცოდნად, რადგან ეს უკანას-
კნელი არა მარტო ასახულია ასახთან შესაბამისობას ვერ
გვიდასტურებს, არამედ იგი ვერ გვიდასტურებს, რაც მთავარია,
თვით საგნის არსებობას. პლატონი ერთ-ერთი პირველთაგანი
მიხვდა, რომ აზრმა შეიძლება იცოდეს და გაიგოს მხოლოდ და მხო-
ლოდ ის, რაც მისი დაგვარია. ამისდა მიუხედავად, არისტოტელემ
სრულიად საწინააღმდეგო ხაზი აიჩნია და, პ. კოპენის აზრით, დასა-
ბამი მისცა იმ ემპირიზმს, რომელმაც თავის უმაღლეს საფეხურს
იუმთან მიაღწია და, რომელმაც ერთგვარი უარყოფითი გავლენა
იქონია კანტზე⁴.

კოპენის აზრით, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის განვითა-
რების ხაზმა გაიარა არა ემპირიზმის მონიშნულ გზაზე, არამედ რა-
ციონალიზმის ისეთ წარმომადგენლებზე, როგორც იყვნენ ლაიბ-
ნიცი და დეკარტი. მაგრამ აქაც ბევრი სადავო ჰქონდა კოპენს. გან-
საკუთრებით არ მოსწონდა დეკარტის *Cogito ergo cum*, რად-

⁴ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung dritte auflage*; Berlin; 1938; s 25—31.

გან, კოპენის აზრით, აზროვნებიდან საგნის არსებობა არ გამოიყვანება. თუმცა დეკარტის მიერ დამარწმუნებლობის პრინციპის აზროვნებაში მონახვას კოპენი ფილოსოფიური აზროვნების დიდ მონაპოვრად თვლიდა⁵. რაც შეეხება ლაიბნიცს, რომელმაც დეკარტის დუალიზმი უარყო და ბუნების ყოველგვარი მოვლენის ცნობიერებაში კონსტრუირება სცადა, კოპენს მიაჩნდა პლატონის იმ ხაზის აღდგენად, საიდანაც ტრანსცენდენტალურმა ფილოსოფიამ თავისი პრინციპები გამოძერწა⁶.

ლაიბნიცის შემდეგ, კოპენის აზრით, კანტს უფლება არ ჰქონდა ცდა ისე გაეგო, როგორც ეს მან გაიგო. მაგრამ ლოკისა და იუმის ემპირიზმის უარყოფით გავლენას შედეგად მოჰყვა ის, რომ კანტმა მეცნიერების შესაძლო პირობების ლოგიკური ძიებიდან გენეტიკური ძიებისაკენ გადაუხვია და ფსიქოლოგიზმის გავლენის ქვეშ აღმოჩნდა. ფსიქოლოგიზმმა უარყოფითი დაღი დაასვა კანტის ფილოსოფიას. კოპენის აზრით, ახლა მთავარი ამოცანა იმაში მდგომარეობდა, რომ კანტის ნააზრევი განთავისუფლებულიყო ფსიქოლოგიზმისაგან.

ვიდრე ამ საკითხის კოპენისეულ გადაწყვეტას შევეხებოდეთ, საკიროა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძე თვალთახედვის ამავე კუთხით უყურებდა კოპენის ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას. მეტიც, იგი კიდევ უფრო შორს მიდიოდა და კოპენის ფილოსოფიის ძირითად თავისებურებათა განმსაზღვრელ მიზეზებს კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ეძებდა. ასეთ მიზეზად მას პირველ რიგში მიაჩნდა ტრანსცენდენტალური სინთეზის დაუსაბუთებლობა, რამაც, შ. ნუცუბიძის აზრით, კოპენი აუცილებლობით მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ მისი ერთ-ერთი კომპონენტი, სახელდობრ — აპოსტერიორული მასალის გარემედება — საერთოდ გაუუქმებინა. „მაშინ, კოპენის აზრით, მოძღვრება განთავისუფლდებოდა, ერთი მხრივ, ყოველივე ფსიქოლოგიზმიდან, ხოლო, მეორე მხრივ. მწყობრ ხასიათს მიიღებდა“⁷. მართალია, კოპენმა ყოველივე ეს გააკეთა და კრიტიკული ფილოსოფია ლოგიკურად უფრო მწყობრი გახადა და ფსიქოლოგიზმსაც დააშორა, მაგრამ, შ. ნუცუბიძის აზრით, ამით მხოლოდ ის გაკეთდა, რომ კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიიდან კოპენმა შუპეს იმანენტიზმისაკენ იბრუნა სახე.

ამის შესახებ ქვემოთ, ახლა კი დავუბრუნდეთ საკითხს: როგორ

⁵ იქვე, გვ. 37—51.

⁶ იქვე, გვ. 53—60.

⁷ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 1920, გვ. 219.

იხსნა ჰ. კოპენმა კანტი ფსიქოლოგიზმისაგან? კოპენის აზრით, მოცემულობის საკითხი ფილოსოფიის საკითხი არაა. და არც კიდევ საგნის მოცემულობა შემეცნების დროული საწყისის იგივეობრივი არაა. სხვანაირად, მოცემულობის პრობლემა დროში შემეცნების საწყისის პრობლემა არაა. პირიქით, იგი მხოლოდ შემეცნების პირველი ელემენტის რაობას ეხება და ამიტომ ყველაზე სადავოდ კოპენს მიაჩნია „წმინდა გონების კრიტიკის“ ის ნაწილი, სადაც კანტი უჩვენებს, რომ გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ო ბ ა ი ს ლ ე ვ ა საგანს.

ვაცთ, რომ კანტი ამ საკითხს არკვევს ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში. ვაცთ, რომ გოძნობადი შემეცნების ინტუიტიური ფორმები—აპრიორული დრო და სივრცე—აქ მიიღებენ იმ აპოსტერიორულ მასალას, რომელიც, გარეგანი საკნის ზემოქმედების (affizieren) გამო, შეგრძნების სახით გადადის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის გამგებლობაში. ვაცთ, რომ აქ ჩასახული სიძნელეები—ტრანსცენდენტალური სინთეზის დაუსაბუთებულობისა და სხვათა სახით—შემეცნების სხვა უნარების არატოლფასოვნებაშიც იჩენს თავს და ამიტომ წარმოგახვით ამ თემის დასაწყისში ყოველივე ის, რაც კანტის კრიტიკულმა ანალიზმა გვაჩვენა. ჰ. კოპენი ამ სიძნელეების გადალახვას იმის უარყოფიდან იწყებს, რომ შეგრძნებათა გენეტიკური ანალიზი ფილოსოფიის საქმე არაა, რომ დრო და სივრცე ინტუიციის ფორმები კი არაა, არამედ განსჯის ისეთივე კატეგორიებია, როგორც მისი ყველა სხვა აპრიორული ცნებები. ამიტომ, მას უდავოდ მიაჩნდა ის, რომ ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა საგნის შექმნას კი არ ემსახურება, არამედ მის, როგორც არსებულის, ახსნას იწყებს.

აქ ორ გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: პირველი, ჰ. კოპენს ფილოსოფიური მსჯელობის საგნად არ მიაჩნია შეგრძნება, რომელიც, ცხადია, რაღაცნაირად მოითხოვს შესაბამისი საგნის, როგორც კორელატის, აუცილებელ არსებობას. ამ გზას რომ გავყვეთ, კოპენის აზრით, იმავე აუცილებლობით მივალთ „ნიეთთან თავისთავად“, რა აუცილებლობითაც, ინგლისური ემპირიზმის გავლენით, კანტი მივიდა. ნეოკანტიანელთა და პირადად ჰ. კოპენის ძირითადი ამოცანა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ეს ზედმეტი ტვირთი — „ნიეთი თავისთავად“ — ჩამოსცილდეს ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას, რომლის შიგნითაც, სწორედ ამ უკანონო საგნის დაშვების საფუძველზე ტოლფასოვნება დაეკარგა ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემეცნებით უნარებს. სახელდობრ, გოძნობადობისა და განსჯის წინაშე ერთობ დაკნინებული აღმოჩნდა გონება, რომელიც ვამუდმებით ანტინომიურ მდგომარეობაშია იმის გამო,

რომ ცდის მიღმა უკანონოდ დაშვებული „ნივთი თავისთავადის“ გადაწვდომას ცდილობს. მეორე, საყურადღებო და ხელშესახები კიდევ ისაა, რომ პ. კოპენმა ინტუიტიურ აზროვნებას, რომელსაც კანტის მოძღვრებაში ტოლფასოვანი ადგილი ეკავა განსჯის გვერდით, წაართვა საკუთარი აპრიორული ფორმები — დრო და სივრცე — და ისინი განსჯის რიგით კატეგორიებად გამოაცხადა, რითაც სრული გამარჯვება იზეიმა წმინდა აზროვნებამ. ყოველივე ამან გარკვევით მოხაზა პ. კოპენის შეხედულებათა ის თავისებურებანი, რომელთა დასაბუთებასაც მისი „წმინდა შემეცნების ლოგიკა“ მიეძღვნა.

„წმინდა შემეცნების ლოგიკის“ თანახმად ტრანსცენდენტალურმა სუბიექტმა შეიძლება იცოდეს მხოლოდ ის, რაც მისი, როგორც აზროვნების, დაგვარია. პ. კოპენის ეს დებულება ი. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკიდან“ გამომდინარე დანასკვია. მაგრამ ამის დასაბუთება კანტმა ვერ შეძლო იმ „უბრალო“ მიზეზის გამო, რომ შემეცნების საგნის აგება ონტოლოგიური სინამდვილის გარეშე შეუძლებლად ჩათვალა. კანტი ამაში მართალი იყო და ვ. ი. ლენინიც სათანადოდ აფასებდა მისი ფილოსოფიის ამ მატერიალისტურ მომენტს. მაგრამ კანტმა თანმიმდევრობა არ დაიცვა, სუბიექტურ-იდეალისტური გზისკენ გადაუხვია და იმდენად დაამცირა აპოსტერიორული მასალის როლი, რომ შემდგომ ნეოკანტიანელებმა, კერძოდ, პ. კოპენმა ამ „ზედმეტი ტვირთისაგან“ სცადა კანტის ფილოსოფიის განთავისუფლება.

პ. კოპენის აზრით, სუბიექტმა შეიძლება იცოდეს, ანდა შეიძლება ამოიცნოს ის სინამდვილე, რომელიც კონკრეტული მეცნიერებებისაგან (მათემატიკის, ბუნებისმეტყველების) მიეცემა. ეს სინამდვილე, რომელიც თავისი ბუნებით აზრობრივია, ერთაღერთი სინამდვილეა, რომელიც კი შეიძლება, რომ ფილოსოფიამ გაიგოს. პ. კოპენს ამით იმის თქმა კი არ სურს, რომ კონკრეტულ მეცნიერების შესასწავლი საგნები და მოვლენები ბუნებაში ობიექტურად არ არსებობენ. არა, პ. კოპენს მხოლოდ იმის თქმა უნდა, რომ წმინდა შემეცნების ლოგიკის თანახმად, სუბიექტმა არ შეიძლება მათ შესახებ რაიმე იცოდეს. მათ შორის, სუბიექტმა არ შეიძლება იცოდეს არც მათი არსებობა, რადგან ეს უკანასკნელი შემეცნების ტრანსცენდენტალური მასალის ანალიზიდან არ გამოიყვანება. მაშასადამე, პ. კოპენის აზრით, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, როგორც ფორმის ისე მასალის მიხედვით, სინამდვილის შემოქმედი თვითონ ხდება⁸.

⁸ H. C o h e n. Logik der reine Erkenntnis. Berlin. 1914. s. 11—14.

განსასჯელი მასალის პოზიტიური ღირებულება ტრანსცენდენტალურმა სუბიექტმა არ იცის. პირიქით, ყოველგვარი მასალა, რომელიც კი ტრანსცენდენტალური განსჯისათვის მისაწვდომი ხდება, ისე განჯგუფდება კატეგორიათა აპრიორულ სქემებში, რომ კონკრეტულ მეცნიერებათა კვალი არსად არ დააჩნდება; არ დააჩნდება, რადგან ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ სრულიად ახლებურად მოწესრიგდება, სრულიად სხვა გარკვეულობა იეცემა; ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის მოცემულ მასალაში ცნობილი არაფერი არაა; პირიქით, ფილოსოფიური ანალიზი სრულიად ისეთ ახალ-ახალ მხარეებს გახსნის, რომელიც მანამდე ცნობილი არ ყოფილა არც ერთი სხვა (კერძო) მეცნიერებისათვის. ამიტომ, პ. კოჰენის აზრით, როგორც ფორმის ისე შინაარსის მიხედვით, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი თვითონ ქმნის იმ სინამდვილეს, რომელიც იმავე დროს შემეცნების პროცესად წარმოგვიდგება. მართალია, ამ სინამდვილეში ყოველთვის რჩება რაღაც ამოუცნობი უსასრულო მცირე სახით და ეს უკანასკნელი გადაიქცევა იმ „საზღვრით ცნებად“, რომლის შემეცნებითი გადალახვისკენაც გონება მიისწრაფვის, მაგრამ ამისდა მიუხედავად იგი (გონება) წინააღმდეგობაში არ ვარდება, რადგან ფორმათა ფორმის მძიებელ გონებას საკუთარი თავის მიღმა გასვლა არ სჭირდება?

მაშასადამე, პ. კოჰენთან შინაარსზე, როგორც ფორმის საპირისპირო ელემენტზე, ლაპარაკი ზედმეტია. მისი აზრით, შინაარსი, რაიმე გარკვეული შინაარსი კი არ არის, არამედ უბრალო მოცემულობაა, როგორც წმინდა შესაძლებლობა საგნის წარმოდგენისა. ამიტომ, საკუთარი თავის გარდა, გონებას არავითარი კანონმდებელი არ ჰყავს არც ესთეტიკაში და არც ანალიტიკაში, რაც აუცილებლობით მიგვითითებს იმაზე, რომ დრო და სივრცე ისეთივე მნიშვნელობის მქონენი არიან, როგორც სხვა აპრიორული კატეგორიები ანალიტიკისა. ესთეტიკის ასეთმა ინტერპრეტაციამ სრულიად შეუცვალა სახე ანალიტიკასაც, რადგან მას (ანალიტიკას), როგორც წმინდა აზროვნების სფეროს, განუსაზღვრელი ბატონობა მიენიჭა ამიერიდან აზროვნება გადაიქცა წმინდა მეთოდად, რომლის მეოხებითაც იქმნება მთელი სინამდვილე. ეს იმას ნიშნავს, რომ საკუთარი თავის გარდა აზროვნება არავისგან ზღვარდებული არაა. ამიერიდან იგი განთავისუფლებულია იმ ზედმეტი, უკანონო ელემენტებისაგან, რომელიც გარესაგნის ზემოქმედების საფუძველზე შეგარქნების სახით — იჭრებოდა მასში. ეს კი სხვანაირად იმ წინა-

* H C o h e n . logik der reine Erkenntnis. Berlin. 1914. s. 11—14.

აღმდეგობის მოხსნასაც ნიშნავს, რომელშიაც გონება იხლართებოდა.

3. ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში შ. ნუცუბიძემ ერთ-ერთმა პირველთაგანმა გაანალიზა ჰ. კოჰენის შემეცნების ნეოკანტიანური თეორია. მართალია, ეს უკანასკნელი შ. ნუცუბიძისათვის მიუღებელი იყო, მაგრამ კანტის ფილოსოფიის კრიტიკისას კი ზევრ რამეში ეთანხმებოდა მას. ცხადია, ამაში უცნაური არაფერია, რადგან, იმისდა მიუხედავად. თუ რა გზით წარმართავს ესა თუ ის მოაზროვნე ამა თუ იმ სისტემის წინააღმდეგობათა დაძლევას — განსასჯელი სისტემის შინაგანი წინააღმდეგობანი შეიძლება (და უნდა) ყველა მოაზროვნემ ერთნაირად ამოიკითხოს. განსხვავება აქ კი არ უნდა ვეძებოთ სხვადასხვა ფილოსოფიურ თეორიებს შორის, არამედ ამ წინააღმდეგობათა დაძლევის გზებსა და ფორმებში.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ჰ. კოჰენმა მართებულად გახსნა კანტის ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი მრავალი შინაგანი წინააღმდეგობა. სახელდობრ, ჰ. კოჰენმა სწორედ შეამჩნია, რომ ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა კანტის ფილოსოფიაში არ ეთანხმება არც ესთეტიკას და არც ანალიტიკას. მაშასადამე, მდგომარეობის შესაცვლელად აუცილებელი იყო ან დიალექტიკის გადამუშავება ანდა პირიქით — ესთეტიკისა და ანალიტიკის დიალექტიკასთან შეფარდება. ჰ. კოჰენმა მეორე გზა აირჩია, ე. ი. მან მიზნად დაისახა ესთეტიკისა და ანალიტიკის გადამუშავება.

რა გააკეთა ამ მიმართულებით ჰ. კოჰენმა? შ. ნუცუბიძის აზრით, ამ მიზნით მან პირველ რიგში ესთეტიკა და, მაშასადამე, ანალიტიკაც „გაწმინდა“ იმ ზედმეტი ელემენტისაგან, რომელიც ვერ აითვისა ტრანსცენდენტალურმა სინთეზმა. ეს ზედმეტი ელემენტი იყო შოელენის ის მასალა, რომელიც გარეგანი საგნის ზემოქმედების შედეგად გადაეცემოდა აზროვნებას, როგორც მისთვის სრულიად უცხო ელემენტი, მისი არადაგვარი. მან ეს გააკეთა გონების გარეთ მდებარე საგნის გაუქმების გზით. „საგნის ზემოქმედების ელიმინაციით (გაუქმებით) მან გაათავისუფლა შემეცნების აპარატი გარედან შემოჭრილი მასალიდან, და შემეცნების პროცესში ერთი მომენტის ამოღებით წაშალა ნასახიცი იმ სინთეზისა, რომელიც შესაძლებელ ჰყოფდა შემეცნების ფორმების კონსტიტუტიურ, ე. ი. სამშენებლო გამოყენებას“¹⁰.

ამ გარემოებათა საფუძველზე შემეცნების აპრიორული ფორ-

¹⁰ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, გვ. 227.

მეტი ახლებურად გადაჯგუფდნენ ჰ. კოჰენის მოძღვრებაში. კერძოდ, ინტუიციის ფორმებმა — დრომ და სივრცემ — დაკარგეს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა და, რაც მთავარია, დამაკავშირებლის ის როლი, რომელსაც ისინი ასრულებდნენ, ერთი მხრივ, ემპირიულ მასალასა, ხოლო, მეორე მხრივ, განსჯის კატეგორიებს შორის. ამიერიდან ინტუიციის ფორმები შემეცნების ჩვეულებრივ კატეგორიებად გამოცხადდნენ და ნასახივ აღარ დარჩა შემეცნების უნარებს შორის არსებული არატოლფასოვნებისა¹¹.

მართალია, ყოველივე ამით ჰ. კოჰენმა ლოგიკურად დაასრულა კანტის მოძღვრება, რადგან თანამიმდევრულად დაიცვა შემეცნების დავკარობის ის პრინციპი, რომლის დაცვასა და გამოყენებასაც ასე უშედეგოდ ცდილობდა კანტი. მაგრამ, შ. ნუტუბიძის აზრით, შედეგი არასასურველი აღმოჩნდა, რადგან ამ გზით შემეცნების პრობლემა კი არ გადაწყდა, არამედ საგნის მოცემულობასთან ერთად შემეცნების საგანი გაქრა და ამიტომ შემეცნების პრობლემაც გაყალბდა. ჰ. კოჰენის აზრით, „გონებას არაფერი არ ეძლევა და არც შეიძლება ეძლეოდეს, რადგან, მან შეიძლება შეიცნოს გონებრივი, ე. ი. მისივე ნამოქმედარი“¹². ეს კი სხვანაირად იმას ნიშნავს. რომ წმინდა აზროვნება, როგორც წესი შემეცნებისა, მარტოდმარტო რჩება თავის თავთან და საკუთარ თავს იხდის კვლევის ობიექტად. ამიერიდან შემეცნების პროცესი ერთბუნებოვანია. აქ უცნობის გაცნობიერება კი არ ხდება, არამედ პირიქით — აზრი იმეცნებს მხოლოდ აზრს, ე. ი. ტრანსცენდენტალური იდეა, ანუ წესთა წესი, იგივე შემეცნების საგანია.

ჰ. კოჰენი და მისი სკოლის წარმომადგენლები, მიუთითებს შ. ნუტუბიძე, ისე კი არ მსჯელობენ, რომ შემეცნებასა და მის საგანს შორის უნდა რაღაცა საერთო იყოს. არა, ჰ. კოჰენის აზრით „...შესაძლებელია ისე წარმოვიდგინოთ შემეცნება, რომ მას არავითარი საგანი არ ჰქონდეს“¹³. ეს კი, თავის მხრივ. იმაზე მიგვიითითებს, რომ ჰ. კოჰენს შესაძლოდ მიაჩნდა შემეცნების ერთი ელემენტისაგან — გონებისაგან — აგება; რაც, მართალია, შინაგანი წინააღმდეგობისაგან ათავისუფლებს შემეცნების პროცესს, მაგრამ სამაგიეროდ საკითხს სრულიადაც არ წყვეტს, რადგან აქ ტრანსცენდენტური პრობლემის იმანენტური დაძლევა კი არაა, არამედ საგნის უარყოფის გზით მოსპობილია ყოველგვარი ტრანსცენდენტურ—იმანენტურო-

¹¹ შ. ნუტუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 128.

¹² იქვე, გვ. 129.

¹³ იქვე, გვ. 130.

ბა. რომლის გარეშეც ვერც ერთი ჰემმარიტი შემეცნების თეორია
ჯერ აშენდება. „უსაგნო შემეცნება უაზრობაა“¹⁴. ყოველგვარი შე-
მეცნება აუცილებლობით მოითხოვს შესაცნობს. ამ ორი ელემენტის
გარეშე. შ. ნუცუბიძის აზრით, არავითარი შემეცნების თეორია არ
აშენდება. საქმე მხოლოდ იმაშია, თუ როგორ იქნება გაგებული
ამ ორი ელემენტის ურთიერთობა. კანტის მთავარი შეცდომა იმა-
ში ნელგომარეობდა, რომ გონების პრიმატი აღიარა. კოპენმა კი ეს
პრიმატი უკიდურესობამდე მიიყვანა და შეგრძნების შემეცნებითი
მნიშვნელობა, რომელიც ისედაც დამცირებული იყო კანტის ფი-
ლოსოფიაში. ნულს გაუტოლდა. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, კო-
პენმა შეგრძნებების გარეშე შემეცნების საგნის აგება ვერ მოახერ-
ხა. სულ დიდი, რაც მან მოახერხა, ეს ისაა, რომ დააპტკიცა გო-
ნების აუცილებელი მონაწილეობა მათი ათვისების საქმეში.

დავუშვათ და შეგრძნებები მთლიანად გამოვთიშეთ — წერს
შ. ნუცუბიძე. რა მოხდება? მაშინ კოპენი იძულებული იქნება თან-
დაყოლილი იდეა აღიაროს. მაგრამ კოპენი არც თანდაყოლილი იდე-
ის მომხრეა, რადგან, პლატონის მსგავსად, იგი იძულებული იქნე-
ბა შეგრძნების როლი მაინც აღიაროს, რათა მთვლემარე იდეა გა-
აღვიძოს და აამუშაოს. ეს კი იმაზე მიგვითითებს, რომ „...შეგრძნე-
ბის მონაწილეობა ისევე აუცილებელია შემეცნებაში, როგორც გო-
ნების და მეორე უპირველოდ არ გამოდგება“¹⁵. ამიტომ შეიძლება
გადაჭრით ითქვას, რომ ის, რაც შეგრძნებათა სახით კანტის ფილო-
სოფიისათვის შემთხვევით მომენტად მიაჩნდა კოპენს, თვითონაც
ვერ მოიცილა, მაგრამ მაინც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის
ახალი სახეობა შექმნა, რადგან მთელი მისი მოძღვრება ამ აუცილე-
ბელი მომენტის უარყოფას შეეწირა.

შ. ნუცუბიძის აზრით, პ. კოპენის „წმინდა შემეცნება“ საკუთა-
რი თავის ამარა დარჩა, იგი იძულებული გახდა აპრიორულ სქემებ-
ში ექებნა ყოველივე ის, რისი აშენებაც კანტის ტრანსცენდენტა-
ლურმა სინთეზმა მასალის მეშვეობით „შეძლო“. მართალია, კანტი
სწორად მიხვდა, რომ უსაგნო შემეცნება არ შეიძლება, მაგრამ დაგ-
ვარობის პრინციპი დაარღვია და ტრანსცენდენტური იმანენტუ-
რობას მოკლებული და გაუგებარი აღმოჩნდა მის ფილოსოფიაში.
ამ გარემოებამ კოპენს ერთდაგვარად უბიძგა ყოველგვარი ტრანს-
ცენდენტურის უარყოფისაკენ, რაც, რა თქმა უნდა, სრულიადაც არ
არის სწორი, რადგან ყოველგვარი იმანენტური საგანი ამავე დროს

¹⁴ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები. გვ. 131.

¹⁵ იქვე, გვ. 134.

ტრანსცენდენტურიცაა, როგორც შემეცნების პირისპირ, შემეცნების წინ მდგომი. პ. კოპენი კი სრულიად უარს ამბობს შემეცნების იმანენტური საგნის ყოველგვარ ტრანსცენდენტურობასა და მათ შორის (შემეცნებასა და საგანს) არსებულ იმ განზე, რომელსაც ასე ხელშესახებად გამოთქვამს გერმანული სიტყვა Gegenstand¹⁶.

შ. ნუტუბიდის აზრით, შემეცნებას ორი მომენტი სჭირდება ყოველთვის და ამიტომ იგი არასდროს არ გახდება ერთგანზომილებიანი, როგორც ამას პ. კოპენი ფიქრობს. ყოველი შემეცნებისას ვილაცა რაღაცას შეიცნობს, წერდა შ. ნუტუბიძე, ერთი მეორეს აითვისებს, თავის შინაარსის მონაწილედ იხდის. სულ სხვა საკითხია, თუ რაში გამოიხატება ეს „თავის შინაარსად გადაქცევა“, ანუ რა ბუნებისანი და მიმართებისანი არიან შემეცნებელი და შესამეცნებელი, თუმცა, რა აზრთა სხვაობაც არ უნდა არსებობდეს ამ საკითხში, იგი მაინც ვერ ცვლის იმ მოთხოვნას. რომ ორი მომენტის თანხლება აუცილებელი თვისებაა შემეცნებისა¹⁷.

ყოველივე ამან, შ. ნუტუბიდის აზრით, აუცილებლობით იჩინა თავი კანტის ჭეშმარიტების თეორიაშიც, სადაც მასალის უპირობო თანხმობა აზროვნების აპრიორულ ფორმებთან ტრანსცენდენტალური ლოგიკის კატეგორიულ წესადაა გამოცხადებული. მაგრამ კოპენისათვის ესეც მიუღებელია. ტრანსცენდენტალური სუბიექტის აპრიორული ფორმები ჭეშმარიტების შესაძლო პირობა კი არაა, როგორც ამას კანტი ფიქრობდა, არამედ ჭეშმარიტების საქმო პირობაა, რადგან, კოპენის აზრით, აპრიორული ფორმების „შეერთება სინამდვილის რაიმე ნაწილთან, მასთან კავშირი ჭეშმარიტებისათვის საჭირო არაა“¹⁸...

პ. კოპენის აზრით, დამოუკიდებელი გონება თვითონ ქმნის იმ სინამდვილეს, რომელიც ამავე დროს მისი შემეცნების საგანიცაა და ამიტომ ეს უკანასკნელი კი არ ეძლევა, არამედ (ამოცანასავით) მიეცემა. მართალია, ტრანსცენდენტალური გონება ამ ამოცანის მუდმივ გადაწყვეტაშია, მაგრამ მასში მუდმივად რჩება რაღაც ისეთი, რომელიც, უსასრულო მცირე სახით, არა მარტო საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში (მათემატიკასა და ფიზიკაში) იჩენს თავს, არამედ ფილოსოფიაშიც. ცხადია, უსასრულო მცირე კოპენის ფილოსოფიაში გამოყენებულია არა როგორც მონადა,

¹⁶ Schälwa Nuzubidze. Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Berlin und Leipzig. 1926. s. 86.

¹⁷ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, გვ. 228—229.

¹⁸ იქვე, გვ. 235.

არა როგორც რიცხვი, არამედ როგორც მეთოდოლოგია, რაც იხვევს სკეპტიციზმის ნიშანია. ყოველივე ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კანტის ასეთმა „შესწორებამ“ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია უაზრობამდე მიიყვანა, რადგან შემეცნება შემოქმედებით შეიცვალა და სუბიექტური იდეალიზმის კანტიანური სისტემა ობიექტური იდეალიზმისაკენ გადაიხარა¹⁹.

4. დაახლოებით ამავე შედეგამდე მივიდა ფრაიბურგის ნეოკანტიანური სკოლა და მისი მამამთავარი ჰაინრიხ რიკერტი. მაგრამ მას, კოპენისაგან განსხვავებით, ჯერ ფსიქოლოგისტური გზა აირჩია სოლო ბოლოს, პირველის პარალელურად, მეორეც (ლოგიკური) აღიარა. განვიხილოთ და ვნახოთ, თუ როგორ მსჯელობს იგი.

მართალია, სულ ერთია, რომელი რგოლიდან დავიწყოთ ჰ. რიკერტის მსჯელობათა ჯაჭვის გახსნას, რადგან ამ სისტემის ყოველი რგოლი დასაწყისისა და დასასრულის კავშირს გამოხატავს, მაგრამ მანც, გადმოცემის სიმარტივისათვის, პირველ რიგში განვიხილოთ სუბიექტ-ობიექტის რიკერტიანული ინტერპრეტაცია. ჰ. რიკერტი სუბიექტ-ობიექტის სამ შესაძლო წყვილს განიხილავს. ერთ-ერთ ასეთ წყვილად იგი ასახელებს ემპირიულ სუბიექტს და ემპირიულ ობიექტს. ასეთ გაგებას იგი ძველ გაგებად მიიჩნევს და წერს: ამ აზრის დამცველებს წარმოუდგენიათ. რომ სუბიექტი არის სული, რომელიც სხეულში თითქოსდა „სხეულებრივ“ იყოს მოთავსებული. ობიექტი კი ასეთი სუბიექტისათვის არის მის გარეთ, სივრცეში მდებარე. მაშასადამე, სული, რომელიც მოთავსებულია ადამიანის კანქვეშ — სუბიექტია, ხოლო ის, რაც ადამიანის სხეულის კანის მიღმა მდებარეობს—ობიექტურია. იმისათვის, რომ ასეთი სუბიექტი ფსიქოლოგიურ სუბიექტში არ აგვერიოს, ვუწოდოთ მას ფსიქოფიზიკური სუბიექტი²⁰. რიკერტის აზრით, ასეთი სუბიექტი ტრანსცენდენტალური შენეცნებისათვის მიუღებელია. რადგან, ჯერ ერთი, ასეთი ფსიქოფიზიკური სუბიექტი თვითონ შეიძლება დაიშალოს ფიზიკურ და ფიზიკურ (ახალ) ფენომენებად, რაც საქმის ვითარებას არა მარტო ართულებს, არამედ გაუგებარს ხდის. ხოლო, მეორე, სუბიექტ-ობიექტის ასეთი დაშვება ასახვის თეორიის იმ პოზიციიზმზე გვაყენებს, რომლის საფუძველზედაც შეუძლებელია სინამდვილის, როგორც ინტენსიური, ისე ექსტენსიური შემეცნება იმ მიზეზის გამო, რომ ასახვას არ შეუძლია გამარტივე-

¹⁹ შ. ნ ე უ ბ ი ძ ე, ალთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 128—129.

²⁰ Г. Р и к е р т, Границы естествоиспо-научного образования понятий, С.-П. 1903, ст. 148.

ბა-გარდაქმნა და, მაშასადამე, ობიექტიდან მომდინარე წარმოდგენათა უსასრულო რიგის გადალახვა.

არსებობს, აგრეთვე, სუბიექტ-ობიექტის ისეთი გაგებაც, სადაც ფ ს ი ქ ო ფ ი ზ ი კ უ რ ი სუბიექტის დაშლიდან გამოყვანილია ფსიქოლოგიური სუბიექტი და მისი საპირისპირო ტრანსცენდენტური ობიექტი. ჰ. რიკერტისათვის ეს წყვილიც მიუღებელია, რადგან, მისი აზრით, ცდაში ისეთი არაფერი გვეძლევა, რაც ცნობიერების სფეროს სცილდება. მთელი ემპირიული სინამდვილე, რომელიც კი შეიძლება ფსიქოლოგიურმა სუბიექტმა იცოდეს, ცნობიერების პროდუქტია, ე. ი. სუბიექტს საქმე აქვს მხოლოდ ფენომენთან, იმანენტურთან და მან არ შეიძლება ნოუმენი, ტრანსცენდენტური იცოდეს; წინააღმდეგ შემთხვევაში ფსიქოლოგიური სუბიექტი თვითონ უნდა იქცეს ტრანსცენდენტურ სუბიექტად, რის შესაძლებლობასაც იგი მოკლებულია და, მაშასადამე, მიუღებელია²¹.

რიკერტის აზრით, ფსიქოლოგიური სუბიექტი, თავის მხრივ, შეიძლება დაიშალოს სუბიექტ-ობიექტის ახალ წყვილად: ცნობიერებად და ცნობიერების შინაარსად. სუბიექტის ასეთ გაგებას არაფერი საერთო არა აქვს სოლიფსიზმთან, რადგან იგი არაფერს შეიცავს ისეთს, რომელიც დამახასიათებელი იქნება კონკრეტულ-ემპირიული სუბიექტისათვის. პირიქით, იგი უპიროვნო სუბიექტია, რომელიც თავისუფალია ყოველგვარი ფიზიკურისა და ფსიქიკურისაგან²². ასეთ სუბიექტს უნდა ეწოდოს გნოსეოლოგიური სუბიექტი, რომლისთვისაც ობიექტი იქნება ცნობიერების ის შინაარსი, რომლის მიმართაც გნოსეოლოგიური სუბიექტი (როგორც მეთოდი) რაღაცას აკეთებს²³.

ახლა ვნახოთ — გნოსეოლოგიური სუბიექტი, რომელიც რაღაცის მკეთებლის ნიშნით ხასიათდება და რომელსაც არც ფიზიკურის და არც ფსიქიკურის არავითარი ნიშანი არ გააჩნია, თუ როგორ განიხილავს ცნობიერების იმ შინაარსს, რომელიც ერთადერთ რეალობად ცხადდება რიკერტის მოძღვრებაში.

ჰ. რიკერტის აზრით, სუბიექტ-ობიექტის პირველი წყვილის საერთო უარყოფა სწორი არ იქნება. ასეთი წყვილი «მუშაობს» კონკრეტულ მეცნიერებებში, თუმცა ეს სრულიადაც არ ლაპარაკობს ასახვის თეორიის სასარგებლოდ. იქაც, თუ ამის თქმის უფლება აქვს ღვილოს-

²¹ Г. Риккерт, *Границы естественно-научного образования понятий*, С.-П. 1903, გვ. 150—151, 180.

²² ი ქ ე ე, გვ. 155.

²³ ი ქ ე ე, გვ. 153.

ფიურ პრობლემათა განმხილველ გნოსეოლოგიურ სუბიექტს, ემპირიულ მასალას გარკვეულობას აძლევს ფსიქოფიზიკური სუბიექტი. სამყაროს შემეცნება, როგორც ის არსებობს და როგორცის შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ერთეული ფორმების ცალ-ცალკე სახით, ადამიანის სასრულო სულისათვის განუხორციელებელი ამოცანაა. ამიტომ ის, ვინც სამყაროს ნამდვლ ასახვას (Abbild) დაუშვებს, მან თავიდანვე უარი უნდა თქვას მეცნიერებაზე. ასახვას გზით სამყაროს უმცირესი ნაწილაკის შემეცნებაც კი არ შეიძლება²⁴. რეალური სინამდვილის, როგორც თავისთავად არსებული ნათების, შემეცნებისაგან თავი რომ შევიზღუდოთ და მხოლოდ მოვლენათა სფეროთი შემოვიფარგლოთ, რიკერტის აზრით, მაშინაც კი იმ უზარმაზარი პრობლემის წინაშე ვრჩებით, რომელიც მოვლენათა უსასრულო მრავალფეროვნების სახით დგება ჩვენ წინაშე. მაშასადამე, პ. რიკერტის აზრით, ჩვენი იდეები შთაბეჭდილებათა ზუსტ ასლებსაც რომ წარმოადგენდნენ, მაშინაც კი გადაუწყვეტი სიძაელის წინაშე ვრჩებით, რადგან არც ექსტენსიური და არც ინტენსიური სინამდვილის ისე შემეცნება, როგორც ის თავისთავად არის, არ შეიძლება.

მართალია, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები სხვას არაფერს წარმოადგენენ, თუ არა სინამდვილის მრავალფეროვან მოვლენათა გამარტივებას, ანუ ცნებათა სისტემაში მოყვანას, მაგრამ, რიკერტის აზრით, ისინი ამით ამოწურავენ თავის შესაძლებლობას და ვერ ერკვევიან მრავალფეროვან მოვლენათა გამარტივების პრინციპებში. უბრალოდ, კერძო მეცნიერებები არ სწავლობენ შეშეცნება სინამდვილის განზოგადოებული ასახვაა, თუ მისი ზოგად-აპრიორულ კანონზომიერებაზე დაყვანაა.

რიკერტის აზრით, კერძო მეცნიერებათა მოვალეობა აქ თავდება. მათ მონაპოვარზე შემეცნების გაგრძელებას ფილოსოფია იწყებს. ფილოსოფიური განსჯისათვის ერთადერთი მისაღები აღმოჩნდა გნოსეოლოგიური სუბიექტი, რომლის განკარგულებაშიაც დასაწყისში მოცემულია მხოლოდ და მხოლოდ კერძო მეცნიერებებისაგან მიღებული მასალა. მართალია, ეს მასალა კერძო მეცნიერებებისათვის გარკვეული და მათ მიერვე გამარტივებულია, მაგრამ, ფილოსოფიისათვის ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან ფილოსოფიური კატეგორიებისათვის მათი იმ ფორმით მიღება, რა ფორმითაც ტრანსცენდენტალურ სუბიექტს კერძო მეცნიერებისაგან გადაეცა, სრულიად გაუგებარი და მიუღებელია, რადგან იგი შედგება ს ხ ვ ა დ ა ს ხ ვ ა

²⁴ Р и к к е р т, Границы естественно-научного образования понятий, С.-П., 1903, გვ. 33—35.

გ ვ ა რ ი უ წ ყ ვ ე ტ ო ბ ის ა გ ა ნ . თავსთავად აღებული ასეთი სინამდვილე ირაციონალურია და, მაშასადამე, შემეცნებისათვის, მიუწვდომელია. იმისათვის, რომ იგი ფილოსოფიურ ცნებაში მოექცეს და გასაგები გახდეს. უნდა გარდაიქმნას. მხოლოდ ამ გზით შეუძლია ფილოსოფიას თავის საქმის გაკეთება და იმ ემპირიულ სინამდვილეზე გაბატონება, რომელიც ცნობიერების წინაარსწარმოადგენს. 3. რიკერტის აზრით, ეს შეიძლება გაკეთდეს უ წ ყ ვ ე ტ ო ბ ის ა და ს ხ ვ ა და ს ხ ვ ა გ ვ ა რ ო ბ ის აბსტრაქტული დაყოფის გზით. ყოველგვარი სინამდვილე, რომელიც ს ხ ვ ა და ს ხ ვ ა გ ვ ა რ ი უ წ ყ ვ ე ტ ო ბ ის ა გ ა ნ შედგება, უნდა გარდაიქმნას ან ერთდაგვარ წყვეტობად, ან ს ხ ვ ა და ს ხ ვ ა გ ვ ა რ წყვეტობად, რადგან უწყვეტი (Kontinuum) სინამდვილე შეიძლება ცნებაში მოექცეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის ერთდაგვარი იქნება, ხოლო სხვადასხვაგვარი სინამდვილე კი მაშინ, თუ ის და ნ ა წ ე ვ რ ე ბ უ ლ ი, წყვეტადი (Discreetum) იქნება. რამდენადაც ასეთი გარდაქმნა გონებას შეუძლია, იმდენად, სინამდვილე რაციონალური და შემეცნებადია, ხოლო რამდენადაც ასეთი გარდაქმნის გარეშე სინამდვილის ა ს ა ხ ვ ა ს ვინმე მოიხსურებს, იმდენად იგი ირაციონალური და, მაშასადამე, შემეცნებადია ²⁵.

3. რიკერტის აზრთა წყობის ლოგიკურ ვითარებას თუ ერთი წუთით წინ გავუსწრებთ და ვიკითხავთ: საითაა მიმართული ნეოკანტიანელთა მსჯელობის პოლოტიკური მახვილი, მაშინ სრულიად ნათელი გახდება მისი რეაქციული არსი. ცნობილია, რომ მარქსიზმის თანახმად, ერთიანი მატერიალური სინამდვილის საგნები და მოვლენები არსებობენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ობიექტურად. ასევე, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ობიექტურად არსებობენ ის კანონები, რომელთა საფუძველზედაც, რომელთა შესაბამისადაც მოძრაობენ და ვითარდებიან სინამდვილის საგნები და მოვლენები. ასეთი ობიექტური კანონზომიერება გააჩნია არა მარტო ბუნებას, არამედ ადამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრებასაც, სადაც გარეგანმწვდომის როლს თამაშობს მატერიალური დოვლათის წარმოების წესი, რომლის დიალექტიკური განვითარების შინაგანი კანონზომიერებიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს სოციალიზმისა და კომუნისმის გამარჯვება.

ნეოკანტიანიზმი, როგორც ბურჟუაზიული იდეოლოგია, მისი-

²⁵ Г. Р и к к е р т, Наука о природе и наука о культуре, С—П, 1911, с. 68.

ვე ეპოქის, პროლეტარული რევოლუციის თეორიის წინააღმდეგ იყო მიმართული, რასაც სრულიადაც არ მალავდა ჰ. რიკერტი თავის „ისტორიის ფილოსოფიაში“, სადაც ისტორიის მარქსისტულ გაგებას — იდეალისტური თეორიით ცვლიდა²⁶. ამდენად, აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შ. ნუტუბიძის მიერ ნეოკანტიანური თეორიების იმანენტური კრიტიკა საყურადღებო და ნაწილობრივ მისაღებია ჩვენთვის, მაგრამ მათი პოზიტიური დაძლევა — მიუღებელია, რადგან, როგორც ამას ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების გადმოცემის დროს დავინახავთ, იგი ობიექტურ იდეალიზმზე ფუძნდება.

მაგრამ დავუბრუნდეთ საკითხს: რას გვიჩვენებს ცნობიერების შინაარსის, როგორც ერთადერთი სინამდვილის, ტრანსცენდენტალური ანალიზი? ჰ. რიკერტის აზრით, პირველი, რაც ყველაზე მთავარია, ამ ანალიზის შედეგად დგინდება, რომ წმინდა აზრიდან, ცნებიდან მისი შესაბამისი ტრანსცენდენტური საგნის არსებობის გამოყვანა არ შეიძლება, ე. ი. აქვს თუ არა აზრს შესაბამისი კორელატი „ნივთი თავისთავად“-ის სახით, გნოსეოლოგიური სუბიექტისათვის უცნობი რჩება. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ აზრი საგნით არაა პირობადებული. რეალური სინამდვილის საგნები და მოვლენები არ განსაზღვრავენ ცნობიერების შინაარსს და ამიტომ, ემპირიზმის გავლენით კანტთან დაშვებული შეცდომა უნდა გასწორდეს. მით უმეტეს, რომ კანტთანაც ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის ინტუიტიური აპარატით „ნივთი თავისთავადი“ არ აისახება. მაგრამ ყოველივე ეს ახალი სიძნელის წინაშე აყენებს რიკერტს. თუ აზრი საგნით არაა პირობადებული და იმანენტურსა და ტრანსცენდენტურ მოვლენებს შორის ხიდი არ გაიდება, მაშინ საიდან იქნეს ცნობიერების შინაარსი იმ საზრისს, რომლის მიხედვითაც ხასიათდებიან, როგორც ბუნების, ისე ისტორიის მოვლენები? ჰ. რიკერტის აზრით, სინამდვილის საზრისის განმსაზღვრელი არაა საგანი, არამედ ის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ტრანსცენდენტალური სუბიექტი სინამდვილეს იხილავს.

ჰ. რიკერტის ეს აზრი შეიძლება ასე შეჯამდეს: ერთადერთი სინამდვილე, რომელიც კი შეიძლება ჩვენ ვიცოდეთ, არის ემპირიული სინამდვილე, ანუ ჩვენი ცნობიერების ის იმანენტური შინაარსი, რომელსაც „ნივთი თავისთავადის“ სახით კორელატი არ გააჩნია ტრანსცენდენტურ სინამდვილეში. ფილოსოფიისათვის ამოსავალი და საწყისია ცნობიერების ანალიზი, რომლის დროსაც განმსაზ-

²⁶ Г. Риккерт, *Философия истории*, С—П, 1908, с. 103—105.

დგრელის, შინაარსის მიმკემის როლს თამაშობს ის თვალსაზრისი, ანუ ის მეთოდი, რომლის მიხედვითაც ემპირიულ სინამდვილეს ვიხილავთ. მაგრამ ეს ხომ შუპეის იმანენტიზმის მსგავსი რაღაცაა, რაც რიკერტისათვის სრულიად მიუღებელია. მოვლენებს ოდნავ წინ უნდა გავასწროთ და აღვნიშნოთ, რომ არა, პ. რიკერტი აქ არ ჩერდება. მისი აზრით, ემპირიული სინამდვილის (ცნობიერების შინაარსის) განმხილველი თვალსაზრისი, ემპირიული „მე“-ს თვალსაზრისი კი არაა, არამედ ტრანსცენდენტური მეთოდია, რომელიც ლოგიკურად წინ უსწრებს ყოველგვარ შემეცნებას. მაგრამ აქ ახალი სინდელის წინაშე დგება რიკერტი: არის ცნობიერების იმანენტური მასალა და არის ამ მასალის განმხილველი ტრანსცენდენტური მეთოდი. იმისათვის, რომ შემეცნება განხორციელდეს, ეს ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი მხარეები უნდა ერთიმეორეს დაუკავშირდნენ, რადგან ერთიმეორის გარეშე ვერაფერს შექმნიან. მაშასადამე, აქ საქმე გვაქვს შემეცნების თეორიულ დუალიზმთან, რომელსაც არა მარტო აღიარებს, არამედ აუცილებელ საჭიროებადაც მიიჩნევს პ. რიკერტი.

პ. რიკერტი აღიარებს შემეცნების დუალისტურ პრინციპს და განაგრძობს: როდესაც ჩვენ ემპირიულ სინამდვილეს ვიხილავთ ისე, რომ მხედველობაში გვაქვს ზოგადის დადგენა, მაშინ ის ბუნებაა, ხოლო როდესაც ამ სინამდვილეში ვეძებთ კერძოს, მაშინ ის ისტორიაა²⁷. არც ერთ და არც მეორე შემთხვევაში გნოსეოლოგიური სუბიექტი არა-რაობისგან არ იწყებს შენებას. მეცნიერების თეორია (Wissenschaftslehre) განსახილველად იღებს წინარე, კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ მიღებულ ცნებებს, რომლებიც ზოგადფილოსოფიური კატეგორიებისათვის მხოლოდ ეგზემპლარებად გამოდგება. ამ ცალკეულ ეგზემპლარებში საერთოს მოძებნა მ ა გ ე ნ ე რ ა ლ ი ზ ე ბ ე ლ ი მ ე თ ო დ ის საქმეა და ამიტომ სინამდვილისადმი ასეთ მიდგომას მაგენერალიზებელი გაგება (Generalisierende Auffassung) ეწოდება²⁸. მაგრამ სინამდვილის შემეცნებისას ჩვენ გვიანტერესებს არა მარტო ის ზოგადი, რომელსაც მაგენერალიზებელი მეთოდის საფუძველზე ვწვდებით, არამედ ის განსაკუთრებულიც (eigen tümlich), რომელიც სპეციფიკურად გამოყოფს ერთ საგანს მეორისაგან. ინდივიდუალურის ფიქსირება საწინააღმდეგო გზით ხდება, ამიტომ, მაგენერალიზებელი მეთოდის საპირისპიროდ, მას მ ა ი ნ დ ი ვ ი დ უ ა ლ ი ზ ე ბ ე ლ ი მ ე თ ო დ ი ეწოდება²⁹.

²⁷ Г. Риккерт, Границы..., с. 223.

²⁸ Г. Риккерт, Философия истории, с. 19.

²⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 20.

მართალია, რიკერტის აზრით, ცნების შემუშავების მეთოდებს აუცილებლობით მივყევართ მეტაფიზიკამდე, მაგრამ საშიში და მიუღებელი არაფერია, რადგან მეტაფიზიკური მხოლოდ ლოგიკური შესაძლებლობაა³⁰, ამ უკანასკნელის სახელწოდება ღირებულებაა, რომლის ტრანსცენდენტური არსი ყოველგვარი შემეცნების წინალოგიკური პირობაა³¹.

ემპირიული სინამდვილის მაგენერალიზებელი თვალსაზრისით განხილვის დროს მსჯელობა, პირველ რიგში, ეხება განსახილველი მასალის მრავალფეროვან მოვლენათა კლასიფიკაციას, არსებითი და არაარსებითი ნიშნების დადგენას. ეს პროცესი, რიკერტის აზრით, სრულიადაც არ ნიშნავს სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა ისე განხილვას, როგორც ისინი თავისთავად არიან. პირიქით. მსჯელობაში, სადაც არსებითი ნიშნები დადგენის გზით ტრანსცენდენტალური (თეორიული) სუბიექტი ცნების შემუშავებამდე უნდა მივიდეს, გადამწყვეტ როლს ასრულებს ის ტელეოლოგიური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც არსებითი ნიშანი ფასდება ტრანსცენდენტურ ღირებულებასთან, როგორც ჭერარსთან მიმართებაში³².

მაგენერალიზებელი მეთოდი თანდათანობით გამორიცხავს ემპირიული სინამდვილის ინდივიდუალურ, ცდაში ერთხელ ნაპულ ელემენტებს. ეს პროცესი იქამდე გრძელდება, რომ ცნებაში, საბოლოოდ, ინდივიდუალურის ნასახიც კი არ რჩება. მაგრამ, რიკერტის აზრით, აქ პარადოქსალური არაფერია, რადგან აზროვნების აპრიორული კანონმდებლობა სწორედ აქ იჩენს თავს და ერთხელ კიდევ შეგვახსენებს, რომ სამყაროს ისე შემეცნება, როგორც ის თავისთავად არსებობს, არ შეიძლება. სხვანაირად ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰემპარიტი სინამდვილეს არაფერი საერთო არა აქვს იმ სინამდვილესთან, რომელიც ჩვენ ცდაში გვეძლევა³³. ჰემპარიტი სინამდვილე ცდისეული სინამდვილის საპირისპიროა, მაგრამ ამით ცნება სინამდვილეს კი არ სცილდება, არამედ უფრო ღრმად იჭრება, რასაც, პირობითად, შეიძლება ეწოდოს ცნების მიერ ცდის საზღვრების მოჩვენებითი გადალახვა, მოჩვენებითი იმიტომ, რომ ცდის ფარგლების გადალახვა გონებას საერთოდ არ ძალუძს და მის გარეთ არსებულ რაიმე „ნივთზე“ მსჯელობა ალოგიკურია.

³⁰ Г. Риккерт, Границы..., с. 203.

³¹ იქვე, გვ. 395.

³² იქვე, გვ. 386.

³³ იქვე, გვ. 212.

3. რიკერტის აზრით, ემპირიული სინამდვილის მაგენერალიზებული მეთოდის საწინააღმდეგო თვალსაზრისით განხილვა გვაძლევს ისტორიას. ისტორიას, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისაგან განსხვავებით, აინტერესებს არა ზოგადი, არამედ მთლიანი სინამდვილის ნაწილები, ცალკეული ელემენტები, რომელნიც ერთჯერადი და განუმეორებელი არიან. ამიტომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერების შესაბამისი მაგენერალიზებული მეთოდი და ისტორიული მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი მაინდივიდუალიზებული მეთოდი თავიანთი შედეგებით ერთიმეორეს გამორიცხავენ. ფორმალური ლოგიკის ენაზე ეს შეიძლება ასე იქნეს გამოთქმული: თუ საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიერ მოპოვებულ ცნებაში მისი შემადგენელი ეგზემპლარების (ნიშნების), ე. ი. შინაარსის შემცირების შესაბამისად მისი მოცულობა იზრდება, ისტორიულ მეცნიერებაში პირიქით — ცნების შინაარსის (ცალკეული ეგზემპლარების) გაზრდასთან ერთად ცნების მოცულობაც იზრდება. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მაგენერალიზებული და მაინდივიდუალიზებული მეთოდები ერთიმეორეს აბსოლუტურად გამორიცხავენ. ისტორია დახმარებისათვის ყოველთვის მიმართავს ზოგად ცნებებს, რათა ნათელი გახადოს ინდივიდუალური ელემენტი და პირიქით. ეს იმითაა ნაკარნახევი, რომ სინამდვილე მხოლოდ ინდივიდუალური სახით არსებობს და კანონები კი მხოლოდ ზოგადია³⁴.

ისევე, როგორც ბუნებისმეტყველებაში, ისტორიული მოვლენების განხილვაც გარკვეული თვალსაზრისით, უფრო ზუსტად, გარკვეული ინტერესის მიხედვით ხდება. ისტორიული ეგზემპლარის არსებითი და არაარსებითი ნიშანი ინტერესის მიხედვით, ე. ი. გარკვეულ ფასეულობასთან მიმართებაში დგინდება. თავისთავადი ფასეულობანი მათ არ გააჩნიათ. ამ უკანასკნელს ჩვენ მივაწერთ მათ. შეიძლება ითქვას, რომ რაკი ემპირიული სინამდვილის ორივე თვალსაზრისით (მაგენერალიზებული და მაინდივიდუალიზებული) განხილვის საქმეში ჩვენი ინტერესი ერევა, ამიტომ ლოგიკური და ფსიქოლოგიური ერთიმეორეს გადაეხლართებიან და მტკიცე კავშირში არიან³⁵.

მაგრამ, რიკერტის აზრით, ყოველივე ეს ისე არ უნდა იქნას გაგებული, თითქოს ჩვენ ჩვენი ინდივიდუალური სურვილი წაგ-

³⁴ Г. Рикерт, *Философия истории*, с. 24—39.

³⁵ იქვე, გვ. 50.

ვმართავდეს. ისტორიული კვლევა-ძიებისას მთავარია ის ტრანსცენდენტური ღირებულებები, რომელიც ყოველგვარი მეცნიერების ლოგიკურ წინამძღვარს წარმოადგენს. ყოველდღიური, პრაქტიკული შეფასებანი კი შეიძლება მეცნიერების ამ მთავარ მიზანს ასცდნენ, ე. ი. ფსიქოლოგიურად შეიძლება ისე აფასებდეს ობიექტს, რომ მას არ აკავშირებდეს თეორიულ ღირებულებასთან³⁶.

3. რიკერტის აზრით, მეცნიერებაში ლაპარაკია ღირებულების იდეასთან მიმართებაზე, რომლის გარეშეც არავითარი მეცნიერება არ აიგება. მაგრამ არც ეს უკანასკნელი ნიშნავს იმას, რომ ემპირიული სინამდვილის მაინდივიდუალიზებული მეთოდით განხილვის შედეგად ისტორიის პროცესს საკუთარი ობიექტური კანონზომიერება აღმოაჩნდება. ეს უკანასკნელი ლოგიკურად შეუძლებელია; თუ გნებავთ მარტო იმიტომაც, რომ მაინდივიდუალიზებული მეთოდი ასეთ მიზანს არ ისახავს; მაგრამ შებრუნებული წესითაც რომ ვიმოქმედოთ და ცალკეული, განუმეორებელი, ისტორიული ეგზემპლარებისათვის საერთო კანონზომიერების ძებნა დავიწყოთ, შედეგი მაინც უარყოფითი გვექნება; რადგან, ჯერ ერთი, ამ შემთხვევაში ისტორიის სფეროს გაცდებით და სოციოლოგიის, საზოგადოებრივი მეცნიერების სფეროში გადავალთ; ხოლო, მეორე, და რაც მთავარია, ღირებულების იდეა, რომლის განხორციელებისათვისაც ისტორიული ინდივიდები იბრძვიან, არასდროს ბოლომდე და ისიც კანონზომიერად არ განხორციელდება³⁷.

ბოლოს. 3. რიკერტმა, შემეცნების ფსიქო-ტელეოლოგიური გზის პარალელურად, ლოგიკური გზაც აღიარა, მაგრამ ამას საქმის ვითარება არ შეუცვლია. კანტის შემეცნების თეორიისათვის დამახასიათებელი დუალიზმი და აქედან გამომდინარე სკეპტიციზმი რიკერტისთვის გადაულახავი დარჩა, რასაც არა მარტო ამჩნევდა შ. ნეტუბიძე, არამედ აკრიტიკებდა კიდევ.

5. შ. ნეტუბიძის აზრით, შემეცნების პრობლემა უძველესი და უძნელესი ფილოსოფიური პრობლემაა. საუკუნეების მანძილზე ამ პრობლემის გადაწყვეტა ხან ერთ, ხან მეორე უკიდურესობამდე მიდიოდა: ხან საგანს მიეწერებოდა შემეცნებითი პრიმატი, ხან აზრს. ეს თავისთავად მიუთითებს ამ თეორიების ცალმხრივობაზე და აუცილებლობით აყენებს საკითხს შემეცნების ელემენტების ტოლფასოვანობის აღდგენის შესახებ. მაგრამ ეს უკანასკნელი არა

³⁶ Г. Риккерт. Философия истории, გვ. 64.

³⁷ იქვე, გვ. 86—112 და, აგრეთვე, მისივე შრომა «Границы...» გვ. 438—

თუ არ გაითვალისწინეს ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ნეო-კანტიანურმა თეორიებმა, არამედ პირიქით, აზროვნების პრიმატის უსასრულოდ გაზრდის შედეგად, უკიდურეს ეგოცენტრიზმამდე მივიდნენ. თუმცა, მიუთითებს შ. ნუტუბიძე, ჭეშმარიტება აღდგენილი უნდა იქნეს და აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „საგანთა მიწვდომის ცენტრი იმგვარადვე არაა ჩვენში მოთავსებული, როგორც მსოფლიო მნათობთა საწვდომ ცენტრს არ შეიცავს ჩვენი პლანეტა“³⁸.

ამისდა მიუხედავად, ჰ. რიკერტი მართებულად მიიჩნევს ფილოსოფიური შემეცნების ამოსავალ პუნქტად კერძო მეცნიერებათა მონაპოვარს. ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმადაც ერთიანი სინამდვილის შემეცნების გზა კერძო მეცნიერებათა იმ მონაპოვარზე გადის, რომელიც, შ. ნუტუბიძის აზრით, ცნობიერების ერთადერთი შინაარსი და ფილოსოფიური შემეცნების უშუალო საგანია. მაგრამ შ. ნუტუბიძის თანხმობა ამით მთავრდება ჰ. რიკერტთან. ამ პუნქტიდან პრინციპული გამყოფი აღიმართება ჰ. რიკერტისა და შ. ნუტუბიძის თეორიებს შორის, რადგან შემეცნების საგნის გაგებიდანვე დიამეტრალურად უპირისპირდებიან ისინი ერთმეორეს.

ჰ. რიკერტის აზრით, როგორც ითქვა, შემეცნების საგანი თავისთავად გარკვეული არაა; მისი ანალიზიდან არც გარეგანი საგნის, როგორც კორელატის, არსებობა გამოიყვანება, რადგან იგი, იმანენტური ბუნებისაა. ტრანსცენდენტურზე მსჯელობა მხოლოდ იმ თვალსაზრისით შეიძლება. რა თვალსაზრისითაც იგი განხილული იქნება ღირებულებასთან მიმართებაში.

შ. ნუტუბიძის აზრით, მართალია, ცნებიდან საგნის არსებობა არ გამოიყვანება და ზოგადად აღებული ეს დებულება სწორია. თუმცა კერძო შემთხვევაში ამას არ გამოორიცხავს. პირიქით, კერძობითი მსჯელობის შინაარსი საგნის არსებობას ემთხვევა. როდესაც ვამბობთ, მაგალითად, „ქალაქი თეთრია“, ჩვენ შეგვიძლია ვამტკიცოთ ეს არა საერთოდ, არამედ აი, ამ, კონკრეტული ქალაქის მიმართ, რომელიც ჩვენი შემეცნების უშუალო საგანია და, რომლის არსებობაც ჩვენში ექვს არ იწვევს. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობიდან საგანზე გადასვლა დასაშვები და მისაღებია. სიძნელე სწორედ იმაშია, რომ საგანსა და აზრს შორის ხიდი გაიდვას. რიკერტი კი ამას ვერ ახერხებს და ამიტომ საგნის ნიველირებას მოითხოვს.

³⁸ შ. ნუტუბიძე, შემეცნება როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, ტფილ. უნივერსიტეტის «მოამბე», 1923, ტ. 3, გვ. 62.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ყოველგვარ შემეცნებას არა მარტო უნდა ჰქონდეს შესამეცნებელი საგანი, არამედ ეს უკანასკნელი წინ უნდა უსწრებდეს შემეცნებას. საგნის პირველადობა და შემეცნების მეორადობა ყოველგვარი შემეცნების ამოსავალი წინაპირობაა. რიკერტმა თითქოს დაუშვა ეს, მაგრამ მან ეს დაუშვა მხოლოდ ნახევრად, რაც, რა თქმა უნდა, არც ფორმალურად და არც შინა-არსობრივად მისაღები არაა. მისაღები არაა, რადგან შესამეცნებელი საგნის გაურკვეველი ფორმით დაშვება, როგორც ეს რიკერტმა გააკეთა, რბილად რომ ვთქვათ, ნახევრად დაშვებაა, ხოლო თუ მკაცრად და თანმიმდევრულად გავაანალიზებთ ასეთი დაშვების შინაარსს — ეს დაშვება არაა, რადგან იგი (საგანი) ჯერ კიდევ მისთვის არარსებულ გარკვეულობას, ფორმას საჭიროებს. მაგრამ, თუ ყოველივე ეს ასეა, მაშინ ხომ იმავე სიძნელეების წინაშე ვდგებით, რა სიძნელეების წინაშეც კანტი აღმოჩნდა უფორმო მასალის გაფორმებისას.

შ. ნუცუბიძის აზრით, კანტის ფილოსოფიის სიძნელეები რიკერტის ნეოკანტიანურ თეორიაშიც გალულახავი დარჩა, რადგან მან ერთიმეორეს ჩამოაცილა საგნის გარკვეულობა და არსებობა. მაშინ, როდესაც ეს ორი მხარე სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა განუყრელი თავისებურებაა. თუ ვიტყვით, რომ საგანი არსებობს, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი არსებობს, როგორც გარკვეულობა. უფრო მეტიც, იგი არსებობს სწორედ ამ გვარად და არა სხვაგვარად, რაც იმის უდავო მაუწყებელია, რომ „გარკვეულობა შეიცავს არარსებობასაც და ქეშმარიტებასაც, რადგან ის არ ყოფნას, ე. ი. სხვაგვარად ყოფნას უარყოფს და ეწინააღმდეგება“³⁹.

3. რიკერტის ერთ-ერთი შეცდომა, მიუთითებდა შალვა ნუცუბიძე, იმაშია, თითქოს მეცნიერების მიერ გარკვეული სინამდვილე, რომელსაც რიკერტი მასალას უწოდებს, ვიღაცა ბრძენში არსებობდეს და ვიღაც, ამ მასალის განმზილველი თეორიული სუბიექტი, აძლევდეს მას გარკვეულობას. არა, ეს აზროვნების პრიმიტივ უკიდურესობამდე მიყვანაა და პრინციპულად ეწინააღმდეგება საგნისა და შემეცნების ტოლფასოვნების პრინციპს. მართალია, ფილოსოფიური შემეცნების მასალას, როგორც კონკრეტულ მეცნიერებათა მონაპოვარს, არა აქვს ისეთივე არსებობა, რომ იგი გარეგანი საგნის გვერდით იმავე ფორმისა და რეალობის მქონე საგნად მოვათავსოთ, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ანშობს გზას, რომელსაც აუცი-

³⁹ შ. ნუცუბიძე, ალეთლოგიის საფუძვლები, გვ. 11.

ლებლობით მიჰყავს ფილოსოფია იმ რეალ-საგნებისაკენ, რომელთა ასახვასაც კონკრეტულ მეცნიერებათა მონაპოვარი წარმოადგენს. საქმე იმაშია, რომ ფილოსოფიის საგანი იგივე მეცნიერების საგანია: კონკრეტული მეცნიერებანი მას არკვევენ, როგორც ემპირიულ მოცემულობას და თავის ძირითად მიზნად ისახვენ გარეგანი, რეალური სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა შორის არსებულ რეალურ დამოკიდებულებათა გარკვევას, ხოლო ფილოსოფია არკვევს კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ მიღწეული ჰეგემონიების იმ პირობებს, რომელთა საფუძველზედაც გასაგები ხდება სინამდვილე, როგორც ერთიანი მთელი. „სწორედ აქ ირკვევა, რომ ის, რასაც ჩვენ შევიცნობთ, რისკენაც არის მიმართული ჩვენი შემეცნება. უკვე არსებობს, როგორც შესაცნობი სისტემა გარკვეულ დამოკიდებულებათა“⁴⁰.

მაშასადამე, შ. ნუცუბიძის აზრით, ერთიანი სინამდვილე არა მარტო თვით არსებული არსია, არამედ თვით გარკვეულიც. შემეცნებელი სუბიექტის მხრიდან სინამდვილეს არ სჭირდება გარკვეულობის მინიჭება. სულ ერთია იგი წარმოდგენილი იქნება. როგორც „ჰეგემონიებად არსებული არსი“, როგორც „ჰეგემონიებად თავისთავად“, თუ, როგორც „ჰეგემონიება ჩვენთვის“.

ყოველივე ამას, შ. ნუცუბიძის აზრით, შედეგად მოჰყვა ის, რომ პ. რიკერტი შემეცნების მეთოდოლოგიური საკითხები კანტიანური თეორიის შესაბამისად გაიგო. პ. რიკერტის აზრით, შემეცნება წარმოადგენს რედუქციას; სულ ერთია მაგენერალიზებული თვალსაზრისით განვიხილავთ ემპირიულ სინამდვილეს, თუ მაინდივიდუალიზებულს⁴¹. კონკრეტულ მეცნიერებათა მონაცემებში ფილოსოფიისათვის თავისთავად გარკვეული არაფერი არაა. აქ წარმოდგენათა ცალკეული ეგზემპლარებია და არსებითად, ფილოსოფიისათვის არაცნობიერ მასალად რჩება⁴². ეს მასალა გარდასაქმნელი და ჯერ კიდევ საკუთარი სახელებით აღსანიშნავია⁴³. ამიტომ აუცილებელია მისი (შემეცნების მასალის) სისტემაში მოყვანა იმ კატეგორიების შესაბამისად, რომელსაც ტრანსცენდენტალური სუბიექტი შემეცნების დაწყებამდე ფლობს. მაშასადამე, რიკერტის აზრით, რედუქცია ნიშნავს შემეცნების მასალის (საგნის) აპრიორულ კატეგორიებზე დაყვანას, რაც პრინციპულად მიუღებელი იყო შ. ნუცუბიძისათვის.

⁴⁰ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 29.

⁴¹ Г. Рикерт, Философия истории, с. 22.

⁴² იქვე, გვ. 21.

⁴³ იქვე, გვ. 28; ამაშია მისი ნომინალიზმი.

შ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნების ხაზი ერთ სიბრტყეზე გადის. ამ ხაზზე აბსოლუტურად გამოირიცხულია სუბიექტ-ობიექტის ყოველნაირი დაპირისპირება, როგორც შემეცნების აუცილებელი კომპონენტებისა, რადგან ჭეშმარიტებად არსებულ სინამდვილეში შემეცნება არავის არ ეკუთვნის. შემეცნება ჭეშმარიტებად არსებული სფეროების ერთიმეორეში გარდასახვაა, უცნობის ნაცნობზე დაყვანა და. ამდენად, საქმე გვაქვს ალეთოლოგიასთან, გაცხადებასთან, რაც, თავის მხრივ, აუცილებლობით არკვევს, ჭერ ერთი, იმას, რომ არსებული, როგორც არსებული, შემეცნებამდე არსებობს გარკვეული სახით, ხოლო, მეორე, არის ელემენტების სისტემას სრულიად არ ესაჭიროება სუბიექტის მიერ დაფუძნება, „...შემეცნება შლის მხოლოდ იმას, რაც არის“⁴⁴. ყოველივე ეს კი, შ. ნუცუბიძის აზრით, სრულიად ზედმეტსა და მიუღებელს ხდის არა მარტო რედუქციის ჰ. რიკერტისეულ გაგებას, არამედ მის ღირებულების თეორიასაც, რომლის თანახმადაც ყოველგვარი აზრისათვის საზრისის მიმცემი და განმსაზღვრელია ჭერარისის სახით წარმოსახული ტრანსცენდენტური ღირებულება.

როგორც უკვე ითქვა, ჰ. რიკერტის აზრით, ღირებულება არის არა მარტო ტრანსცენდენტური არსი, არამედ ყოველგვარი შემეცნების წინალოგიკური პირობაც; იგი აძლევს საზრისს ყოველგვარ მსჯელობას და ჭეშმარიტებაც მისით იზომება, რაც შ. ნუცუბიძის აზრით, არასწორი და მიუღებელია, რადგან მსჯელობის მტკიცება-უარყოფის ხასიათი თვითონ ეყრდნობა საგანთა გარკვეულობას. გარკვეულობა კი არა მარტო საგანთა ამგვარად არსებობაზე მიუთითებს, არამედ იმ კორელატზეც, რომელიც მას მუდმივად. თან ახლავს სხვაგვარად არყოფნის სახით. არსებულის ამგვარად და არა სხვაგვარად არსებობა საფუძველი ხდება იმისა, რათა დადებითი, ანუ უარყოფითი ფორმით გამოითქვას სინამდვილე, როგორც ამგვარად არსებული, ან როგორც არასხვაგვარად არსებული. ცხადია, შ. ნუცუბიძე იმას არ ამტკიცებს, რომ სინამდვილეში დადებითი ან უარყოფითი საგნები არსებობენ. არა, მისი აზრით „...დადებითი-უარყოფითი. როგორც მსჯელობის აქტის გამონახატულება, შემეცნების სუბიექტს უკავშირდება“⁴⁵, მაგრამ ამ უკანასკნელის საფუძველი საგანთა ბუნებაში იმალება და, როგორც ამას თვითონვე მიუთითებდა, „...მტკიცება-უარყოფა თვითონ არი-

⁴⁴ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძველები, გვ. 29.

⁴⁵ იქვე, გვ. 31.

ან შესაძლო მხოლოდ იმიტომ, რომ უკვე არსებობს ის, რაც დამტკიცებულ ან უარყოფილ უნდა იქნეს“⁴⁶. ამიტომ, არაა სწორი „...თითქოს მიმართების მომენტი მხოლოდ ცნობიერებას შექმნა დეს არსებულში“⁴⁷. თითქოს რეალურ საგანთა მიღმა არსებული რალაც ტრანსცენდენტური ღირებულების ნიადაგზე იძენდნენ მსჯელობები ჭეშმარიტ საზრისს. ასეთი დაშვება შეუძლებელია, რადგან ამ შემთხვევაში „...ღირებულება იქცევა ფორმის ფორმად, ანუ მეორე წყების ფორმად და ასე უსასრულოდ“⁴⁸, რაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება და გამორიცხავს ლოგიკური დასაბუთების ყოველგვარ პრინციპს.

თუ კვლევა-ძიების პროცესში ჩვენს სუბიექტურ განწყობებს მონაწილეობა არ მიუღიათ და ფსიქოლოგიზმისგან თავისუფალი ვიყავით, მაშინ ზემოთ აღნიშნულიდან შეიძლება შემდეგი დასკვნები გაკეთდეს: 1. ლოზუნგი „უკან კანტისაკენ“ მხოლოდ იმდენად შეიძლებოდა გამართლებულიყო, რამდენადაც ნეოკანტიანური შემეცნების თეორიები ახალ-ახალ გზებს დაძებნიდნენ შესაცნობისა და შემეცნების, აპოსტერიორულისა და აპრიორულის, ემპირიულისა და რაციონალურის არა მარტო ტოლფასოვნებათა აღსადგენად, არამედ მათი კანონიერი სინთეზის დასასაბუთებლადაც; მაგრამ, როგორც ეს ალეთოლოგიურმა კრიტიკამ ცხადყო, ამ მიმართულებით არაფერი ახალი ნეოკანტიანისმში არ გაკეთებულა. 2. უფრო მეტიც, ნეოკანტიანურ მიმდინარეობებს ამ მიმართულებით არც უზრუნიათ, რადგან შემეცნების პროცესის ისე და იმდაგვარად გაწმენდა სცადეს აპოსტერიორული მასალისაგან, რომ „წმინდა“ შემეცნება საკუთარი თავის ამარა დარჩა. ცხადია, უსაგნოდ დარჩენილ შემეცნებას ტრანსცენდენტალური სინთეზებისათვის დიდი შრომა აღარ დასჭირდებოდა, მაგრამ, სამაგიეროდ შ. ნუცუბიძის სამართლიანი შენიშვნის თანახმად, ონტოლოგიის გარეშე, ვერავითარი გნოსეოლოგიური თეორია მეცნიერულად ვერ დაფუძნდებოდა. 3. ჩვენ, ჩვენი მხრივ, მხოლოდ ის გვინდა დავძინოთ, რომ, სამწუხაროდ, ალეთოლოგიური რეალიზმის ზოგიერთმა ქართველმა კრიტიკოსმა ვერაფერი რაციონალური ვერ დაინახა ყოველივე ამაში, ხოლო ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი მეორე უკიდურესობამდე მივიდა — ალეთოლოგიური კრიტიკაც და ალეთოლოგიური რეალიზმიც მატერიალისტურ მოძღვრებად მონათლა.

⁴⁶ Г. Риккерт, Философия истории, გვ. 23.

⁴⁷ იქვე, გვ. 31.

⁴⁸ იქვე, გვ. 20.

ინტუიტივიზმის კრიტიკა

მართალია, კანტის ფილოსოფიის ცოდვა და ტვირთი — „ნიეთი თავისთავად“ — ნეოკანტიანურ მიმდინარეობათა წარმომადგენლებმა შემეცნებას ჩამოაცილეს და „წმინდა“ აზრი ჭეშმარიტების საკმაო პირობად განოაცხადეს, მაგრამ ამით შემეცნების პრობლემა კი არ გადაიჭრა, არამედ გაყალბდა, რადგან შემეცნება, ფაქტიურად. უსაგნოდ დარჩა. ამიტომ იყო, რომ ფილოსოფიური აზრის შემდგომმა განვითარებამ, პირველ რიგში, ამ დანაკარგის აღდგენა მოითხოვა.

1. ამ მიმართულებით, შ. ნუტუბიძის აზრით, პირველი საყურადღებო ნაბიჯი გადადგა ინტუიტივიზმმა, სადაც არა მარტო საგნის ობიექტური არსებობა აღსდგა თავის უფლებებში, არამედ მოცემულობის ორიგინალური თეორიაც დამუშავდა. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შ. ნუტუბიძე სწორედ მოცემულობის, როგორც შემეცნების ამოსავალი პრობლემის, ინტერპრეტაციაში არ ეთანხმებოდა ინტუიტივიზმის ერთ-ერთ დამფუძნებელს — ნ. ლოსკს და, აქედან გამომდინარე, მრავალ საკვანძო საკითხში აკრიტიკებდა მას. მაგრამ ჯიდრე ამ მიმართულებით დავიწყებდეთ ალეთოლოგიური რეალიზმის არგუმენტაციის განხილვას, ჭერ თვითონ ნ. ლოსკის აზრთა წყობის შინაგანი სტრუქტურა გავაანალიზოთ.

2. ნ. ლოსკის ინტუიტივისტური თეორიის თანახმად, ფილოსოფიური ცოდნის აქტი იწყება კერძო მეცნიერებათა მონაპოვარის უშუალო ანალიზიდან. შემეცნებელ სუბიექტს ყოველთვის და ყველგან პირველ რიგში საქმე აქვს სწორედ იმ მასალასთან, რომელიც მან კერძო მეცნიერებათა ნიადაგზე მიიღო. ამგვარი ვითარების გარეშე სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობა არ დგინდება. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა გამყოფიც აქედან იწყება, რადგან ერთნი, ზოგადად რომ ვთქვათ, ცნობიერებისათვის მოცემულ მასალას მიიჩნევენ გარეგანი სინამდვილის ასახვად (ემპირიზმი), მეორენი —

ცნობიერების უშუალო მდგომარეობად (რაციონალიზმი), ხოლო შესამენი — რაღაც საშუალოს მოძებნას ცდილობენ (კრიტიციზმი). მართალია, ვერც ერთი მათგანი ქვეშარიტების დაფუძნების აუცილებელ პირობებს ვერ აკმაყოფილებს, მაგრამ საყურადღებო მომენტებს უხვად შეიცავენ. ამიტომ ცოდნის დაფუძნების ინტუიცივისტური თეორია ხელალებით კი არ უარყოფს მათ, არამედ თავის დაფუძნებისათვის გამოიყენებს¹.

ნ. ლოსკის აზრით, ცოდნის ინტუიცივისტური თეორიის დაფუძნებისათვის მეტად საყურადღებო დასკვნებს იძლევა ემპირიზმი, რომლის თანახმადაც შემმეცნებელი სუბიექტი განუწყვეტლივ ცდილობს თავის „მე“-ს გარეთ გავიდეს და გაიგოს, თუ როგორ არსებობს გარესამყარო შემმეცნებელი „მე“-ს თვისებებისაგან დამოუკიდებლად. ეს უდიდესი მნიშვნელობის აქტია, რადგან ცოდნის თეორიამ აუცილებლობით უნდა გაარკვიოს არა მარტო სუბიექტისა და ობიექტის ცალკეული მხარეები, არამედ მათი ერთიანობის ონტოლოგიური რაობაც. მართლაც, თუ ვიტყვი, რომ უშუალო ცდაში ჩვენ მხოლოდ საკუთარი ცნობიერების მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, მაშინ ჩვენ იძულებული ვიქნებით ვალიაოთ, რომ ცოდნის აქტებშიაც მხოლოდ ეს მდგომარეობა იქნება ასახული: ამის აღიარება კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ ვერასდროს ჩვენ საკუთარი „მე“-ს ფარგლებს ვერ გავცდებით და აუცილებლობით მივალთ სოლიფსიზმამდე. მაშასადამე, კანტამდელი ემპირიზმის, კერძოდ კი ლოკის, დამსახურებად ის უნდა ჩაითვალოს, რომ მან თავის უფლებებში აღადგინა გარესამყარო, როგორც შემმეცნების აუცილებელი კომპონენტი და შეეცადა ცოდნის თეორია ცდაზე დაეფუძნებია. მაგრამ, ნ. ლოსკის აზრით, ემპირიზმის ძირითადი ნაკლიც აქვე ჩაისახა, რადგან ლოკმა ვერ შეძლო ცდის ცნების გარკვევა და ობიექტური სინამდვილის სუბიექტური ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა დატოვა. ამ მიმართულებით პირველ რიგში აღსანიშნავია ის, რომ ლოსკმა ცდის შინაარსი ორად გაყო: გარეგანი სინამდვილისა და ჩვენი სულიერი მოღვაწეობის ამსახველ შეგარმნებებად. ნ. ლოსკის აზრით, თავისთავად ამაში ცუდი არაფერია, რადგან ცდაში მართლაც მონაწილეობს: 1. სუბიექტური (სუბიექტის შინაგანი განცდები), 2. ტრანსსუბიექტურ-შიდასხეულებრივი (შინაგანი ტეხვების საფუძველზე მოხუცი გლეხი ხშირად წინასწარმეტყველებს ცუდ ამინდს) და 3. ტრანსსუბიექტურ-გარესხეულებრივი სამყარო (გარესინამდვილის ამსახველი). ეს ელემენტები

¹ Н. Л о с к и й, Основание интуитивизма, С—П, 1908, гл. 9.

ცდაში მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი; მათი ურთიერთგანსხვავება ყურადღების გამახვილების ნიადაგზე ხერხდება; შემეცნებელი სუბიექტი ხან ერთზე ამახვილებს ყურადღებას და ხან მეორეზე²,... მაგრამ კანტამდელ ემპირიზმში ყოველივე ამით სრულიადაც არ ირკვევა ცდის შინაარსი, რადგან საკითხი იოტის ოდენადაც არ შეხებია მოცემულობის პრობლემას. უფრო ზუსტად: კანტამდელმა ემპირიზმმა ცდაში ვერ მიიღო და ვერ აღმოაჩინა მოვლენათა არსობრივი მხარე, მათი ურთიერთკავშირის აუცილებელი ბუნება და ეს გახდა მთავარი მიზეზი იმისა, რომ იუმმა სუბსტანციად მიიჩნია ჩვევაზე დაფუძნებული კავშირი და თანაარსებობა შეგარძნებებისა. ყოველივე ამის ლოგიკური გაშიფრვის შედეგად მტკიცდება, რომ იუმის თანახმად, შეუძლებელია გარეგანი სინამდვილის არსებობისა და მისი ასახვის დაშვება. ეს კი ბერკლთან ასე ჩამოყალიბდა: esse-percipi. ერთი სიტყვით, ლოგიკურად დასრულებული ემპირიზმში მტკიცედ დასკვნამდე მივიდა. ამ შეცდომის საფუძველი იყო იმისი დაშვება, თითქოსდა ცოდნის მთელი მასალა წარმოადგენს მხოლოდ ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობას³.

თუ ამ დოგმატურ საფუძველებს ჩამოვაცილებთ ემპირიზმს, მაშინ, ნ. ლოსკის აზრით, ბევრი რამე მისაღები გახდება ინტუიტივიზმისათვის, რადგან შემეცნების საგნის გარემდებარეობასთან ერთად (მართალია, სულ სხვა ფორმით და სხვა მასშტაბით, მაგრამ მაინც) თავის უფლებებში აღსდგება ლოკის მიერ დაშვებული პრინციპი შემეცნების შესაძლებლობისა. ამიტომ, რომ ინტუიტივიზმი უარს არ ამბობს ემპირიზმზე. პირიქით,—მიუთითებდა ნ. ლოსკი, — ინტუიტივიზმი იგივე ემპირიზმია, მაგრამ არა ინდივიდუალისტური, სადაც სუბიექტ-ობიექტი თავიდანვე უსაფუძვლოდაა დაცილებული, არამედ — მისტიკური. ეს სახელწოდება, უპირველეს ყოვლისა, შემდეგი მოსაზრებით მართლდება: ფილოსოფიურ მისტიციზმს რელიგიური ელფერი ახლავს, ეს იმაში გამოიხატება, რომ ფილოსოფიურ მისტიციზმს ღმერთისა და ადამიანური ცნობიერების გაყრა-განსხვავება დაუშვებლად მიაჩნია. ცოდნის დაფუძნების ინტუიტივისტური თეორიაც ამ მოძღვრების მსგავსს, ნათესაურს, იგივეობრივს შეიცავს თავის თავში, რაც იმაში ვლინდება, რომ მთელი „არა-მე“ სამყარო (ღმერთის

² Н. Лосский, Основание интуитивизма С—П, 1908, гл. 82—83. ნ. ლოსკი ამ პუნქტში გარკვეულად ენათესავება მახიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმს; ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ ჩემი წიგნი «მახიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიიდან საქართველოში», 1965, თბ., გვ. 101—112.

³ Н. Лосский, Основание интуитивизма, гл. 30—31.

ჩათვლით, თუ კი ის არსებობს) ისევე უშუალოდ შეიმეცნება, როგორც „მე“ სამყარო⁴.

მართალია, ინდივიდუალისტური ემპირიზმის თანახმად სუბიექტს თანდაყოლილი იდეები არ გააჩნია, იგი ასეთი იდეების შეშვეობით არ ქმნის ცოდნას საგანზე; პირიქით, ინდივიდუალისტური ემპირიზმი ყოველნაირად ცდილობდა საგნის ზემოქმედების შედეგად მიღებული მასალის გადამუშავებიდან მიეღო ცოდნა საგანზე, მაგრამ ამ გზით ეს მიმდინარეობა სექტიციზმამდე მივიდა. ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ ინდივიდუალისტურ ემპირიზმში ცდა, ანდა, როგორც ზემოთ ითქვა, საგნის მოცემულობა ვიწროდ იყო გაგებული. ეს კი, დაასკვნია ნ. ლოსკი, სხვანაირად. იმას ნიშნავს, რომ: რაკი დღემდე ფიზიოლოგიას არ აღმოუჩენია, თუ როგორ აისახება კავშირები და მიმართებები შეგრძნებებში, მაშასადამე, ისინი არც არსებობენ და არც ცდის მასალაში დაიძებნებია⁵. ცდის ასეთი ვიწრო გაგება მისტიკური ემპირიზმისათვის მიუღებელია. მისტიკური ემპირიზმის თანახმად არა მარტო არსებობს ზეგრძნობადი, არამედ უფრო მეტიც: ზეგრძნობადი არაა ზეცდისეული. თითოეულ, ცალ-ცალკე აღებულ აღთქმაში უკვე მოცემულია, როგორც მიზეზობრივი კავშირები, ისე სუბსტანციალობა. მაშასადამე. იძენად, რამდენადაც მისტიკურ ემპირიზმში ცდა უფრო ფართო მნიშვნელობითაა აღებული და აღიარებული, ვიდრე ეს ინდივიდუალისტურ ემპირიზმში იყო, მისტიკურ ემპირიზმს შეიძლება აგრეთვე ვუწოდოთ უნივერსალური ემპირიზმი, ანდა, მოკლედ, ინტუიტივიზმი⁶.

3. ნ. ლოსკის აზრით, ცოდნის თეორიის დაფუძნების საქმეში დიდი წვლილი შეიტანა რაციონალიზმმა. მართალია, ამ მიმდინარეობის თანახმადაც შემეცნების ამოსავალ პუნქტად მიჩნეული იყო. ცდაში უშუალოდ მოცემული გრძნობადი მასალის ანალიზი, მაგრამ ამ უკანასკნელიდან ზოგადად უცილებელი ცოდნის გამოყვანის შეუძლებლობის დაშვებამ რაციონალიზმის წარმომადგენლები უარყოფითად განაწყობა გრძნობადი მასალის მიმართ; მათ უნდობლობა გამოუცხადეს შეგრძნებებს და ინდივიდუალისტური ემპირიზმის სექტიციზმამდე მისვლა შემეცნების გრძნობადი საფეხურის კრიტიკული შეუფასებლობის შედეგად მიიჩნიეს. აქედან გამომდინარე, რაციონალიზმის წარმომადგენლებმა (დეკარტი, ლაიბნიცი, სპინოზა)

⁴ დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

⁵ იქვე, გვ. 95.

⁶ დასახ. ნაშრ., გვ. 95—96.

მეთოდოლოგიურ სკეპტიციზმს თავი დააღწიეს, მაგრამ ამიერიდან ცდის ცნების გაუმჯობესებაზე კი არ იზრუნეს, არამედ პირიქით — გრძნობადი მასალის მონაპოვრის დამცირებისა და დაკნინების გზით — გონითი შემეცნების აბსოლუტური პრიმატის გზას დაადგინენ. სხვანაირად, ეს იმას ნიშნავს, რომ რაციონალიზმის წარმომადგენლებმა უშუალოდ მოცემულ გრძნობად მასალაში კი აღარ დაიწყეს სინამდვილის ქვეშაირი სურათის ძებნა, არამედ ამ უკანასკნელის გონითი ქერეტის, გონითი დანახვის გზას დაადგინენ. მართალია, ყოველივე ეს ინტუიტივიზმისათვის მისაღები არაა, რადგან ინტუიტივიზმი, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, ცდის ცნების იმდაგვარ გაფართოებას მოითხოვს, რომ მასში (ცდაში) მთელი სისრულით იყოს მოცემული საგანი, მაგრამ, ნ. ლოსკის აზრით, ინტუიტივიზმს მაინც აქვს საერთო რაციონალიზმთან. ეს საერთო, უპირველეს ყოვლისა, იმაში მდგომარეობს, რომ ინტუიტივიზმშიც გონითი ქერეტა მისტიკურ ხასიათს ღებულობს, რადგან, ნ. ლოსკის ღრმა ჩრქვენით, აბსოლუტურ სუბიექტს (და არა ემპირიულს) მხოლოდ ამ სიმაღლიდან შეუძლია სინამდვილის ქვეშაირი დანახვა.

ცოდნის ინტუიტივისტურ თეორიას მიაჩნია, რომ ემპირიზმმა და რაციონალიზმმა უღარესად ძვირფასი მონაპოვარი დააგროვა, მაგრამ მათ შიერ დატოვებული წანამძღვრები, რომელთა ნიადაგზედაც სუბიექტის განკერძოება ფუძნდება, უარყოფილ უნდა იქნას. ახალმა გნოსეოლოგიურმა თეორიამ უნდა მოხსნას საზღვარი სუბიექტსა და ობიექტს შორის და მათი პირველსაწყისი ერთიანობა აღადგინოს. ამ მხრივ, ნ. ლოსკის აზრით, პირველი ნაბიჯები კანტმა გადადგა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ კრიტიკულმა ფილოსოფიამ ყველაფერი რიგზე გააკეთა. პირიქით, კრიტიკული ფილოსოფიის ანალიზს იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ კანტის ფილოსოფიაში არა თუ არ აღსდგა სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობა, არამედ შემეცნებელი სუბიექტის აზროვნების აპრიორული ფორმების აბსოლუტურმა კანონმდებლობამ „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორი სოლიფსიზმამდე მიიყვანა. ამით, ცხადია, დაახლოების ნაცვლად, სუბიექტი და ობიექტი უკიდურესად დასცილდნენ ერთიმეორეს. ამის მთავარი მიზეზი იყო ისევე ცდის არასწორი გაგება. მართალია, კანტი უყოყმანოდ აღიარებდა, რომ ყოველგვარი შემეცნება ცდიდან იწყება, მაგრამ ამ მართებულ დებულებას სრულიად უმართებულოდ აგვირგვინებდა, რადგან ცდაში მოქცეულ გრძნობად მასალას არაფრისმთქმელ, ბრმა მოვლენებად აცხადებდა; აქედან გამომდინარე, კანტი უშეუბნებელი არა მარტო ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს, არამედ მის შემეცნებადობასაც. ეს კი,

სხეანაირად, იმას ნიშნავდა, რომ კანტისათვის მიუღებელი იყო დე-
კულება, რომლის თანახმადაც შემეცნებელ სუბიექტს შეუძლია
ინტუიტურად გაპყვეს საგანთა თვითმოქმედებას ცდაში და ამ გზით
უსასრულოდ გავიდეს თავისი „მე“-ს ფარგლებს გარეთ⁷.

კანტმა სრულიად საწინააღმდეგო გზა აირჩია. ცდისეულ მასა-
ლაში ცდაზე აღმატებულის არც არსებობა დაუშვა და არც მისი
ძებნა დაიწყო იქ, სადაც, ინტუიტივიზმის თანახმად, მისი ბუნებ-
რივი ადგილია. ყოველივე ამით გრძნობადი მასალა დაცალა იმ
რეალური შინაარსისაგან, რომლის ბუნებრივი მატარებელიც ისაა.
„უშინაარსო“ და „უწესრიგო“ შეგრძნებათა ქაოსს კი, ცხადია, მომ-
წესრიგებელი სკირდებოდა. ასეთ მზრუნველად კანტმა ტრანსცენ-
დენტალური სუბიექტი მიუჩინა ცდაში მოქცეულ გრძნობად მასა-
ლასა და წესრიგის მიმცემის როლაც მას დააკისრა. ნ. ლოსკის აზ-
რით, ცოდნის კანტისეულმა თეორიამ სრულიად ახალი სტატუსი
მიიღო: შემეცნების რეალური საგნის უგულებელყოფამ მისივე
(საგნის) კონსტრუირება მოითხოვა და საგნის თეორიის ნაცვლად
საგნის შექმნის თეორია აღმოცენდა. კრიტიკულ ფილოსოფიაში
ამის მთავარი მიზეზი იყო იმ კანონზომიერების უარყოფა, რომე-
ლიც მთელი თავისი აუცილებლობებით მთლიანად და გამოუკლებ-
ლივ გვეძლევა ჩვენ⁸.

კანტი არ შეეცადა ცდის მიღმა გასვლას, წინააღმდეგ შემთხვევაში
ნ. ლოსკის აზრით, იგი აუცილებლად მიხვდებოდა, რომ ის კავშირ-
ურთიერთობანი, რომელსაც ჩვენ ცდაში აღმოვაჩენთ, ჩვენ მიერ ეს არ
არია⁹ ცდაში ჩადებულნი, არამედ პირიქით—ცდის მიღმა მდებარე
საგნებთან მომდინარეობენ. ამ გარემოებათა გამო, ბუნებრივია,
ტრანსსუბიექტურის არსი ისე დავახიჩადა, რომ ქვეშაირთა ცოდნის
კრიტერიუმში გახდა არა შესაშვეცნებელი საგნის სიცხადე (Очевидность),
არა მისი უშუალო მოცემულობა (Данность) ცდაში, არამედ გრძნობა-
დი მასალის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის აპრიორულ ფორმე-
ბთან შეფარდება. ერთი სიტყვით, მოცემულობის პრობლემის არას-
წორი ანალიზის საფუძველზე, კანტმა ცდის ერთიანობა დაინახა
არა საპყარის ერთიანობაში, არამედ ტრანსცენდენტალური სუბი-
ექტს თვითცნობიერების ერთიანობაში⁹. ყოველივე ამან კი, ცხადია,
არა თუ არ აღადგინა სუბიექტობიექტის პირველსაწყისი ერთიანობა,
არამედ პირიქით—კიდევ უფრო გააღრმავა მათ შორის არსებული
ტრადაციული უფსკრული.

⁷ დასახ. ნაშრ., გვ. 113.

⁸ იქვე, გვ. 112.

⁹ იქვე, გვ. 137—138.

4. ცოდნის ინტუიტივისტური თეორია წინაფილოსოფიური ნაზრევისათვის დამახასიათებელი წინააღმდეგობების დაძლევის ცდილობდა. იგი ამ პრეტენზიის ნიადაგზე აღმოცენდა და, ნ. ლოსკის აზრით, საკმაოდ სასურველ შედეგსაც მიაღწია იმით, რომ საკითხი თავიდანვე მართებულ ნიადაგზე შეაყენა; ამ უკანასკნელმა, უპირველეს ყოვლისა, იმაში იჩინა თავი, რომ ინტუიტივიზმმა თავიდანვე უყოყმანოდ მიიღო დებულება, რომლის თანახმადაც — ცოდნა არის რაღაცის ცოდნა. ცოდნას უნდა ჰქონდეს თავისი საგანი, თავისი ობიექტი. ნ. ლოსკის აზრით, „საგანი“ და „ობიექტი“ ახლობელი ცნებებია, მაგრამ ისინი ერთიმეორეს არ ჰფარავენ. „საგანი“ — გვარეობითი ცნებაა, იგი სამყაროს, მთელი სინამდვილის აღმნიშვნელი ცნებაა, საბოლოო ჯამში, შემეცნება ყოველთვის ამ საგნისკენაა მიმართული. მაგრამ შემეცნების პროცესს მისი ერთჯერადი დაქერა, ერთჯერადი გარეგადაწვდომა და, ამგვარად, გაცნობიერება არ შეუძლია. შემეცნების პროცესში ლოგიკური ოპერაციები ყოველთვის ერთიანი სინამდვილის ცალკეულ მხარეებს ეხებიან. სინამდვილის ის ნაწილი, ის მხარე, რომელსაც ახლა და ამჟერად ლოგიკური ოპერაციები ეხება, შემეცნების ობიექტად იწოდება; ე. ი. „ობიექტი“ მთელი არსებული სინამდვილის, ყოფიერების ის ნაწილია. რომელიც ლოგიკური დიფერენციაციის გზით გამოცალკევდა გასაცნობიერებლად. მაშასადამე, შემეცნების „საგანი“ მთელი სინამდვილის აღმნიშვნელი გვარეობითი ცნებაა, ხოლო „ობიექტი“ — სინამდვილის ერთი ნაწილის აღმნიშვნელი სახეობითი ცნებაა¹⁰.

ინტუიტივიზმის თანახმად, ობიექტი არის შემეცნებაში მოცემული სინამდვილე. გასარკვევი ახლა სწორედ ისაა, თუ როგორაა იგი მოცემული? თუ ვიტყვით, რომ შემეცნების ობიექტი შემეცნების გარეთაა, მაშინ, ნ. ლოსკის აზრით, იგი (ობიექტი) ტრანსცენდენტური ბუნებისა იქნება და იმავე წინააღმდეგობებში აღმოვჩნდებით, რა წინააღმდეგობებშიაც კანტი გაიხლართა. ამ წინააღმდეგობებიდან თავის დაღწევა, ცხადია, ნომინალიზმისა და კონცეფტუალიზმის ნიადაგზე არ მოხერხდება, რადგან საგანთა სახელდება ამ თეორიებში არსებითად გონების შემოქმედებით მოღვაწეობას ეყრდნობოდა და მიზანი — სინამდვილე გავიგოთ ისე, როგორც ის თავისთავად არის — განუხორციელებელი რჩება. ამასთან ეს მიზანი განუხორციელებელი რჩება იმ თეორიისათვისაც, რომელიც სინამდვილის კოპირების თვალსაზრისს იცავს. საქმე

¹⁰ დასახ. ნაშრ., გვ. 213.

იმაშია, რომ ცოდნაში მონაწილეობს და ცოდნას თან ახლავს არა კობიო, არა სიმბოლო, არა საგანთა მოვლინება, არამედ თვითონ საგანი თავისი ორიგინალური სახით¹¹.

თუ ყოველივე ეს ასეა და პრინციპულად შეუძლებელია შემეცნების ობიექტის ტრანსცენდენტური გატანა შემეცნების პროცესიდან, მაშინ, ცხადია, ობიექტის იმანენტურობა უნდა ვალიაროთ. ნ. ლოსკის მიხედვით, სხვანაირად შეუძლებელიცაა, რადგან შემეცნებას მხოლოდ ის შეუძლია განიხილოს და შეიმეცნოს, რაც მისთვის უშუალოდ მისაწვდომი და მისი დაგვარია. უფრო მეტიც: ცოდნაც შეუძლებელი იქნებოდა ობიექტის თანხლების გარეშე, რადგან კეშმარიტი ცოდნა საგნის სახეზე ყოფნას, უშუალოდ მოცემულობას გულისხმობს. მაშასადამე, შემეცნების ობიექტი თავისი ბუნებით იმანენტურია. მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს ობიექტისა და შემეცნების იგივეობას, ასე რომ იყოს, მაშინ ერთ-ერთი მხარე ზედმეტი გახდებოდა. ხოლო თუ ეს ასე არაა, მაშინ ისიც უნდა ვალიაროთ, რომ იმანენტურად მოცემული ობიექტი შემეცნების პროცესის მიმართ მაინც ტრანსცენდენტურია, მაგრამ არა იმ აზრით თითქოსდა ის (ობიექტი) შემეცნების გარეთაა. არა, ობიექტი მხოლოდ იმდენადაა ტრანსცენდენტური შემეცნებისათვის, რამდენადაც: ა) არც შემეცნების პროცესს ემთხვევა და ბ) არც შემეცნების პროცესი ქმნის მას ისე და იმგვარად, როგორც ეს კანტთანაა. აღნიშნული ძალაშია არა მარტო გარესხეულებრივი მასალის მიმართ, არამედ შიდასხეულებრივის მიმართაც, რადგან შემეცნებელმა სუბიექტმა შეიძლება თავისთავი გაიხადოს შემეცნების ობიექტად ისე, რომ მათი დამთხვევა არ მოხდეს. განსასაჯელი, გასაანალიზებელი ყოველთვის განსხვავდება განსჯა-გაანალიზებისაგან. მაშასადამე, შემეცნების ობიექტის იმანენტურობის მიუხედავად, გამყოფი შემეცნების ობიექტსა და შემეცნების პროცესს შორის იმდენად ცხადი და ხელშესახებია, რომ განსჯას არავითარი სიძნელე არ ხვდება განსასაჯელი ობიექტის გარკვეული დისტანციის მოაზრებისათვის¹².

5. ობიექტის ცნება ნ. ლოსკის ნააზრევის ის ქვაკუთხედი, რომელზედაც შინაგანი აუცილებლობით ფუძნდება ინტუიტივისტური თეორიის მთელი არქიტექტონიკა. ამიტომ მისი სრულყოფილი დახასიათება ამ მოძღვრების თავისებურებათა გადმოცემის ის აუცილებელი პირობაა, რომლის გარეშე ჩვენ, ალბათ, ახლოსაც კი ვერ

¹¹ დასახ. ნაშრ., გვ. 68.

¹² დასახ. ნაშრ., გვ. 63—66.

მივალთ იმ უმაღლეს პრინციპთან, რომლის თანახმადაც სინამდვილის ყოველი მხარე (!) უშუალოდ მიიწვედომება. აქ ერთხელ კიდევ უნდა გავუსვათ ხაზი და აღვნიშნოთ, რომ ამჟამად საფუძველს ქმნის ინტუიტივისტურად გაგებული ობიექტი, რომელშიც საგნის არსება და მოვლენა, გარეგანი და შინაგანი, უმარტივესი და უზოგადესი კავშირები, მათ შორის სუბსტანციალობაც, ორიგინალური სახით არიან მოცემულნი და თითქმის ყველა აღთქმაში უშუალოდ განიცდებიან. ეს კი, სხვანაირად, იმასაც ნიშნავს, რომ შემეცნების სუბიექტს შემეცნების საგანში არაფერი არ შეაქვს. პირიქით, იგი არა თუ არ აწესრიგებს შემეცნების საგანს, არამედ სრულიად მოწესრიგებულს ღებულობს შემეცნების დასაწყისშივე და ჭეშმარიტი თეორიის ასაგებად მას მხოლოდ საგნის ისე გაგება სჭირდება, როგორც ის თავისთავად არსებობს. ერთადერთი, რაც შემეცნებელმა სუბიექტმა უნდა გააკეთოს, ეს არის ის, რომ, შედარების გზით, უშუალოდ მოცემული ობიექტის დიფერენციაცია მოახდინოს, რაც ინტუიტივიზმისათვის სრულიად მარტივად მიიღწევა პირდაპირი და არაპირდაპირი მეთოდების (ინდუქციისა და დედუქციის) გზით. მაგრამ აქედან არ იქნება მართებული იმ დასკვნის გამოტანა, თითქოსდა, ნ. ლოსკის აზრით, ცოდნის თეორია ონტოლოგიურ სუბსტრატთან შეფარდებას ცდილობდეს. პირიქით, ნ. ლოსკი სრულიად დაუფარავად აღიარებს, რომ იგი არ კითხულობს, საით მიჰყავს ის საკუთარ თეორიას. მაგრამ, თუ მაინც და მაინც მოითხოვენ ამ საკითხზე მის პასუხს, იგი იმ აზრისაა, რომ ცოდნის თეორია კი არ უნდა შეუფარდდეს ონტოლოგიას, არამედ პირიქით, ონტოლოგია უნდა შეუფარდდეს ცოდნის თეორიას¹³.

არაა ძნელი შესამჩნევი, რომ ამ პუნქტიდან დაფარული გაკხადებულა. ახლა მხოლოდ წინვლაა საჭირო, რათა საკმაო საფუძველი მოეძებნოს ზემოთ ნათქვამს. ნ. ლოსკიც ენერგას არ იშურებს არგუმენტაციის მოსატანად და ყოველნაირად ცდილობს, სუბიექტ-ობიექტის ტრადიციული გაგების უარყოფის ნადაგზე, იმ აზრის დასაბუთებას, რომ ცოდნა თვითონაა ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ე, ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა, ს ი ც ო ც ხ ლ ე, არა მარტო იმ აზრით, რომ იგი ნამდვლად არსებობს, არამედ იმ აზრითაც, რომ იგი (ცოდნა) თავისთავში შეიცავს ყოფიერების ისეთ ელემენტებს, რომლებიც თავისთავად სრულიადაც არაა ცოდნა¹⁴. ამასთან აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნ. ლოსკისათვის ცოდნა არაა ერთადერთი სინამდვილე, ყოფიერების ერთადერთი ფორმა. პირიქით,

¹³ დასახ. ნაშრ., გვ. 247.

¹⁴ იქვე, გვ. 338.

ნ. ლოსკისავე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ცოდნა-ყოფიერება (Знание-бытие) შეიცავს ყოფიერება-არცოდნის (бытие-незнание) ელემენტებს. შემეცნებით მოღვაწეობას არც სინამდვილეში და არც ცოდნაში არავითარი ახალი ელემენტი თავისმხრივ არ შეაქვს. ინტუიტივიზმი აზროვნების პროცესს მხოლოდ იმ შედეგის გამოვლენის ძალას მიაწერს, რომელსაც ის (აზროვნება) შედარების გზით აღწევს. მაშასადამე, კრიტიციზმთან შედარებით, ინტუიტივიზმი, ერთი მხრივ, ცოდნას ანაქებს უფრო მაღალ მნიშვნელობას, რადგან მისთვის მოვლენები ცარიელი, ბრმა, უსიცოცხლო წარმოდგენები კი არაა, არამედ პირიქით—სინამდვილის ხელახალი წარმოქმნა, თავისი ორიგინალური სახით გაცოცხლება. მეორე მხრივ, ინტუიტივიზმი ცოდნას ანაქებს უფრო ნაკლებ მნიშვნელობას, რადგან სამყაროს მოვლენათა ჩონჩხი შემეცნებითი მოღვაწეობას პროდუქტად არ მიაჩნია. თუმცა ყოველივე ეს ინტუიტივიზმს სრულიადაც არ უშლის ხელს იმაში, რომ სასრულო საგანთა სამყარო გამოაცხადოს მოვლენათა სამყაროდ. მაგრამ, ზემოთ აღნიშნულის ნადაგზე, იგულისხმება, რომ ტერმინი «მოვლენა» სულ სხვა აზრით იხმარება ინტუიტივიზმში ვიდრე ის მოხმარებული იყო კრიტიციზმში. სახელდობრ, ამ ტერმინით ინტუიტივიზმი აღნიშნავს არა შემეცნების სუბიექტთან სასრულო საგნების თავისებურ მიმართებას, არამედ სასრულო საგნების აბსოლუტურ სუბიექტთან მიმართებას.

აბსოლუტური სუბიექტი, ნ. ლოსკის აღიარებით, არა მარტო უმაღლესი გონითაა აღქურვლი, არამედ უმაღლესი მიზნითაც და. აი, ამ უკანასკნელის ნიადაგზე იძენენ ინდივიდუალური საგნები ზეინდივიდუალურ მნიშვნელობას. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ აბსოლუტურ სუბიექტში, როგორც უმაღლეს გონში, მოხსნილია ყოველგვარი დაპირისპირება ყოფიერება-ცნობიერებას შორის და აბსოლუტური იგივეობის ნიადაგზე განმტკიცებულია მათი აბსოლუტური ერთიანობა; ასეთივე ერთიანობაა მიღწეული და განმტკიცებული უმაღლეს გონსა და იმ შემეცნებით უნარს შორის, რომელიც (ემპირიული სუბიექტის სახით) მხოლოდ და მხოლოდ პრობედექტიკული, მოსაზრებითაა წამოწეული წინ ინტუიტივიზმში. ეს უკანასკნელი (პრობედექტიკული მოსაზრება) კი, თავის მხრივ, მიზეზია იმისა, რომ ცოდნის დაფუძნების ლოსკისეულ თეორიაში პირდაპირ არ ეხება მსჯელობა მსოფლიო გონის იმ საერთო მოღვაწეობას, რომლის ზეინდივიდუალური თავისებურებანი გაიშალნენ შემეცნებელ სუბიექტში; ამან კი, რა თქმა უნდა, ნ. ლოსკისავე კატეგორიული მითითებით, ერთი წუთითაც არ უნდა დაგვაეჭ-

ვოს სამყაროს ერთიანობაში, რომელსაც საფუძვლად უდევს ზეინ-
დივიდუალური, მსოფლიო გონი — *Mirrored разум*¹⁵.

ცხადია, წერდა ნ. ლოსკო, როდესაც შემეცნებითი მოღვაწეო-
ბის თავისებურებანი, საბოლოო ჯამში, აბსოლუტური გონის მიზ-
ნების შესაბამისად წყდება, მაშინ საკითხი გნოსეოლოგიის სფერო-
დან ონტოლოგიურ სფეროში გადადის და ამიერიდან ჩვენც ამ სფე-
როს გნოსეოლოგიური ონტოლოგია უნდა ვუწოდოთ, ყოველივე
ეს იმის აუცილებელი შედეგია, რომ, ადრე თუ გვიან, სუბსტანცი-
ის საკითხი უნდა წამოტივტივდეს, უნდა არენაზე გამოჩნდეს ის,
ვის „თვალშიაც“ საგანთა და მოვლენათა უშუალო გონითი ჰერეტი-
კეშმარტების ტოლია. ასე მოხდა ეს აქაც. ამან კი ინტუიტივიზმი
იმდენად გააფართოვა, რომ ერთიორად დაახლოვა შელინგისა და
ჰეგელის მოძღვრებასთან¹⁶. ასეთია, მოკლედ, ძირითადი პრინცი-
პები ცოდნის დაფუძნების ინტუიტივისტური თეორიისა, რომლის
მართებულ კლასიფიკაციას თვითონვე იძლევა ნ. ლოსკი, როდესაც
საკუთარი მოძღვრების ობიექტურ იდეალიზმთან ნათესაობაზე მი-
უთითებს.

6. ამ პუნქტიდან ინტუიტივიზმის ალეთოლოგიურ კრიტიკაზე
უნდა გადავიდეთ. მაგრამ წინასწარ უნდა მივუთითოთ, რომ შ. ნუ-
ცუბიძეს ინტუიტივიზმი იდეალიზმთან ნათესაობისათვის არ გა-
უკრიტიკებია, რადგან ნ. ლოსკის მიერ სამყაროს ერთიანობის სა-
ფუძვლად აღიარებული „მსოფლიო გონი“ პრინციპულად არ გან-
სხვავდებოდა ალეთოლოგიის ამოსავალი — „ჰეშმარტებად არ-
სებული არსისაგან“. ამიტომ ინტუიტივიზმის ალეთოლოგიური
კრიტიკა (წინარე კრიტიკების მსგავსად) სხვა არაფერია, თუ არა
ახლის დაბადების ის წესი, რომელსაც შინაგანი აუცილებლობით
მიყვავართ შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური კონცეფციის ძირითადი
პრინციპების პოზიტიური გამოძერწვისავენ.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ინტუიტივიზმმა გარკვეული ნაბიჯი გა-
დადგა ცოდნის თეორიის დაფუძნების გზაზე. ეს უკანასკნელი,
უპირველეს ყოვლისა, იმაში გამოიხატა, რომ ინტუიტივიზმმა თავის
უფლებებში აღადგინა შემეცნების საგნის შემეცნებისაგან დამოუ-
კიდებლად არსებობა. ცხადია, ეს ცოტას არ ნიშნავდა, რადგან შე-
მეცნების საგნის კონსტრუირებამ შემეცნების პროცესი დაფარა.
შეიძლება ითქვას, რომ ინტუიტივიზმმა ამ მხრივ დაუგვიანებელი
თქვა თავისი სიტყვა. მართლაც, შემეცნების საგანი შემეცნებადღე

¹⁵ დასახ. ნაშრ., გვ. 245.

¹⁶ იქვე, გვ. 192.

და შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად რომ არ არსებობდეს, მაშინ მივიღებდით ჩვენს საგანს, რაც ისევე შეუძლებელია, როგორც ჩვენი ჭეშმარიტება¹⁷.

ინტუიტივიზმისათვის მიუღებელი იყო არა მარტო საგნის აშენება, არამედ მასში რაიმე გარკვეულობის ელემენტის შეტანაც. ამ მიმდინარეობის თანახმად საგანი თავისთავადაა გარკვეული და იგი სუბიექტისაგან არაერთარ ჩარევას არ მოითხოვს. შ. ნუცუბიძის აზრით, ყოველივე ეს ინტუიტივიზმში დადებით მომენტად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ საგნის პირველადობა და მისი თავისთავად გარკვეულობა შემეცნების საკმაო პირობა არაა. საგნის პირველადობა და მისი თვითგარკვეულობა ჭეშმარიტი ცოდნის მხოლოდ ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა და, როგორც კი ამ პირობას მივიღებთ, მაშინვე შემეცნების „სიმძიმის ცენტრი“ საგნის მოცემულობის პრობლემაზე გადაინაცვლებს. მართალია, საგნის მოცემულობის სწორი გაგება ჭეშმარიტი ცოდნის აუცილებელი პირობაა. მაგრამ არც ამ უკანასკნელის მართებული გადაწყვეტა იძლევა ჭეშმარიტი ცოდნის მიღების სრულ გარანტიას. საქმე იმაშია, რომ მოცემულობის პრობლემის გადაწყვეტიდან „სიმძიმის ცენტრი“ ახლა უკვე სხვაგან — საგნისა და შემეცნების დაკავშირებაზე — გადაინაცვლებს. შ. ნუცუბიძის აზრით, უმაღლესი პრინციპების შეჩახება აქ იმ მესამე ელემენტის გამონახვით უნდა დამთავრდეს, რომელი ელემენტიც საგანსა და შემეცნებას ერთიმეორესთან დააკავშირებს. მაგრამ ეს სრულიადაც არაა მართვი საქმე, რადგან მეკავშირის როლის შესრულება მხოლოდ იმ ელემენტს შეუძლია, რომელიც, ერთი მხრივ, საგნისდაგვარი იქნება, ხოლო, მეორე მხრივ — შემეცნების, თუ საგანსა და შემეცნებას შორის საერთო არაფერია, მაშინ არც მოცემულობის ფენომენზე შეიძლება ლაპარაკი. ხოლო, თუ საგანსა და შემეცნებას შორის საერთო ელემენტი გამოინახა, მაშინ, ცხადია, მოცემულობის ფენომენის ნიადაგზე უნდა ნათელეყოთ მათი კავშირი. ჭეშმარიტი ცოდნის მიღებისათვის ამ პრობლემების ურთიერთკავშირში განხილვა აუცილებელია.

ზუსტად აი აქ, ამ პუნქტში, სადაც ჭეშმარიტი ცოდნის მიღების მრავალი კარდინალური საკითხის მართებული გადაწყვეტა აუცილებლობით მოითხოვს მათ ურთიერთკავშირში განხილვას, ხელშესახებად გამომქლავნდა არა მარტო რაციონალიზმისა და ემპირიზმის ნაკლოვანებანი, არამედ იმ ფილოსოფიისაც, რომელმაც აპოსტერი-

¹⁷ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, გვ. 268.

ორულისა და აპრიორულის ტრანსცენდენტალური სინთეზის დასაბუთება ვერ მოახერხა და, მაშასადამე, ვერც ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ცალმხრივობათა დაძლევა შეძლო. ინტუიტივიზმმა თითქოს ყოველივე ეს გაითვალისწინა: თავის უფლებებში აღადგინა საგნის ობიექტური არსებობა და საკუთარი გარკვეულობა და უბრუნა მას, უარი თქვა რაციონალიზმისათვის დამახასიათებელ ისეთი-იდეების არსებობაზე, რომლებსაც არავითარი კავშირი არა აქვთ საგნებთან, უარი თქვა აგრეთვე სინამდვილის „მე“-დ და „არამე“-დ გაყოფაზე, მაგრამ ინტუიტივიზმი მაინც ერთობ დაძვირებული აღმოჩნდა ემპირიზმისაგან; ემპირიზმისაგან, რომელმაც, შთაბეჭდილებებისა და წარმოდგენების უსასრულო მანევრირების მიუხედავად, საიმედო მეკავშირე ვერ მოძებნა და არც შეიძლებოდა მოეცებნა ასასახსა და ასახულს შორის, რადგან, შ. ნუცუბიძის აზრით, „...ამ ორი წყებას შუა არავითარი საერთო ელემენტი არაა და არც შეიძლება იყოს“¹⁸.

მართალია, წერს შ. ნუცუბიძე, ნ. ლოსკისათვის სინამდვილის „მე“-დ და „არა—მე“-დ გაყოფა მიუღებელია, რადგან ასეთი ამოსავალი თეორიულ დასაბუთებას მოკლებულია, მაგრამ სამწუხარო და სავალალო მაინც ისაა, რომ „ინტუიტივიზმი ტრადიციას უწევს ანგარიშს, როდესაც „მე“ და „არამეზე“ მაინც ლაპარაკობს. არსებითად იგი სხვანაირად უნდა მოქცეულიყო და შეშეცნების პროცესის და მისი საგნის მიმართებაზე უნდა ელაპარაკა. სუბიექტიდან განშორება მას უფრო ხელსაყრელ პირობებში ჩააყენებდა გარესაგანთა ათვისების შეზადგენლობის გამორკვევისას ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მოცემულობის პრობლემის გადაჭრისას“¹⁹.

რა თქმა უნდა, ალეთოლოგიური რეალიზმის პოზიციებიდან წარმოებული ყოველგვარი კრიტიკა ჩვენ, პირველ რიგში, თვით ალეთოლოგიის რაობის გასაგებად გვანტერესებს. ამიტომ, ამჯერადაც ხაზგასასმელი და აღსანიშნავი სწორედ ისაა, რომ შ. ნუცუბიძისათვის ინტუიტივიზმში მიუღებელია არა ემპირიული სუბიექტის მოხსნა და მისი აბსოლუტური სუბიექტის რანგში აყვანა. არამედ, საერთოდ, სუბიექტზე, როგორც შემშეცნებელ სუბიექტზე მსჯელობა. ეს კი, თავის მხრივ, იმაზე მიგვიბრუნებს, რომ შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, ჰემმარიტი ცოდნის მიღების მიზნით, ადამიანისათვის ადამიანურისაგან განთავისუფლებული კონცეფცია ააგოს და ამ გზით გვაზიაროს სიბრძნეს.

¹⁸ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, გვ. 269.

¹⁹ იქვე, გვ. 305.

7. დავებრუნდეთ ჩვენი მსჯელობის საგანს და ვნახოთ — რაძღენადაა მისაღები შ. ნუცუბიძისათვის მოცემულობის პრობლემის ინტუიტივისტური ინტერპრეტაცია. ინტუიტივიზმის თანახმად, როგორც ეს უკვე ითქვა, მოცემულობა აუცილებლობით გულისხმობს იმას, რაც მოცემულია და იმას, ვისთვისაც ის მოცემულია, ე. ი. სუბიექტსა და ობიექტს. ყოველივე ამას ინტუიტივიზმი იღებს წმინდად უშუალო ფენომენის ანალიზიდან. შემეცნების უშუალო ფენომენი — საგნის უშუალო განცდაა. განცდა კი, თავის მხრივ, საგნის უშუალო მოცემულობაა. ამ უშუალო მოცემულობაში საგანი (ობიექტი) წარმოდგენილია არა ერთი რომელიმე კუთხით, არამედ მთელი თავისი მოცულობით, მთელი თავისი შინაგანი კავშირებითა და კანონზომიერებით.

დაეუშვათ, რომ ყოველივე ეს ასეა, დაუშვათ, რომ საგანი, მართლაც, მთელი თავისი მოცულობით გვეძლევა შემეცნებაში. გადაჩქვევტს ამით ინტუიტივიზმი შემეცნების საკითხს? სრულიადაც არა, რადგან, შ. ნუცუბიძის აზრით, ინტუიტივიზმი ახალი ალტერნატივის წინაშე აღმოჩნდება: თუ საგანი მთელი თავისი მოცულობით უშუალოდაა წარმოდგენილი შემეცნებაში, მაშინ შესამეცნებლად აღარაფერი რჩება. ხოლო თუ საგანი შემეცნების გარეთ დარჩება, როგორც შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტი, მაშინ აუცილებელია გაირკვეს — როგორ ხდება თავისთავად არსებული საგანი — საგნად ჩვენთვის²⁰.

ერთი სიტყვით, მოცემულობის პრობლემას ზემოთ აღნიშნული გზით სინათლე არ ეფინება. პირიქით, ისეთი მდგომარეობა იქმნება, თითქოს თვით საგნები იყვნენ შემეცნება, თითქოს ისინი მოიცავდნენ მთელ ცნობიერებას და არავითარი შემეცნებითი დანართი არ არსებობდეს. ამის დასაფარავად ინტუიტივიზმში მსჯელობა იწყება ერთი განცდის მეორე განცდასთან შედარებაზე და შემეცნებადაც სწორედ ეს უკანასკნელი — შემეცნებელი სუბიექტის მიერ განცდათა ურთიერთშედარება — ცხადდება. მაგრამ, შ. ნუცუბიძის აზრით, ყოველივე ეს აღნიშნული სიძნელეებიდან თავის დაღწევას არ ნიშნავს; პირიქით, ამით არაფერი არ ემატება მოცემულობის პრობლემის გადაწყვეტას; იგი ისევე ბნელით მოცულია და გაურკვეველი რჩება, რადგან ინტუიტივიზმს არ გააჩნია შემეცნების კომპონენტების ზუსტი და ნათელი დახასიათება²¹.

ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, დამთავრებულ მსჯელობაში, ანუ განხორციელებულ შემეცნებაში მონაწილეობს სამი

²⁰ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, გვ. 273.

²¹ იქვე, გვ. 305.

კომპონენტი: 1. შემეცნება, 2. შემეცნების საგანი და 3. ის იგივე-ობრივ-დაგვარი ელემენტი, რომელიც შემეცნებასა და საგანს აკავშირებს. თუ ამ კომპონენტების ბუნება ნათლად არ იქნა გარკვეული, მაშინ, ცხადია, „შეუძლებელი იქნება არა მარტო მოცემულობის პრობლემის, არამედ მთლიანად, შემეცნების საერთო ხასიათის გარკვევა. ამასთან უნდა გვახსოვდეს, რომ მათი ნამდვილი ბუნების დადგენა მხოლოდ მათი ურთიერთკავშირში განხილვის გზით შეიძლება, რადგან საგანი და შემეცნება ერთიმეორით არიან აზრდებულნი და ერთიმეორეს ჰფენენ სინათლეს, ხოლო ორივე ერთად კი — იმ იგივეობრივ ელემენტს, რომლის ნიადაგზედაც მათი კავშირი დგინდება.

დავიწყოთ თავიდან და დასაწყისშივე დავსვათ კითხვა იმის შესახებ, თუ რა არის მთავარი? ცხადია, პირველ რიგში ძველი შეცდომები აღარ უნდა გამეორდეს — არ უნდა დაირღვეს წონასწორობა შემეცნების კომპონენტებს შორის; ერთის პრიმატმა — მეორე არ უნდა დაფაროს. ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ამ ამოცანას ინტუიტივიზმა თავი ვერ გაართვა. მართალია, ინტუიტივიზმმა პრინციპულად გაილაშქრა კრიტიციზმის წინააღმდეგ და სამართლიანად გაუსვა ხაზი იმ გარემოებას, რომ შემეცნებას, თავის მხრივ, არაფერი არ შეაქვს საგანში. მაგრამ გზა, რომელიც ინტუიტივიზმმა აირჩია, არ გამოდგა. საქმე იმაშია, კრიტიციზმისაგან განსხვავებით, ინტუიტივიზმმა შემეცნების გარეთ გადაისროლა საგანი. მართალია, ეს არ იყო საგნის აბსოლუტური გარემდებარების აღიარება, ეს არ იყო კანტიანური ტრანსცენდენტიზმი, მაგრამ საგნის გატანა შემეცნების გარეთ მაინც არღვევდა შემეცნების შესაძლო პირობებს და ამიტომ ხელახლა დადგა ინტუიტივიზმში საგნის შემოტანის, ანუ საგნის იმანენტური მოცემულობის საკითხი. ინტუიტივიზმისათვის საგნის მოცემულობა არ ნიშნავს არც მისი მოვლენებისა და არც მის მიერ გამოწვეული სურათების შემოსვლას შემეცნებაში. პირიქით, ერთადერთი, რაც ინტუიტივიზმს მისაღებად მიაჩნია, ესაა საგნის უშუალო განცდის სახით შემოსვლა შემეცნებაში. ასე უშუალოდ მოცემული საგანი უკვე ტრანსცენდენტალური აღარაა. რგი იმანენტურია. მაგრამ ისე და იმგვარად, რომ შემეცნებას — განცდათა შედარების აქტებს — არ ემთხვევა.

მ. ნუცუბიძის აზრით, აქ მეორე უკიდურესობასთან გვაქვს საქმე. უპირველეს ყოვლისა იმიტომ. რომ ინტუიტივიზმს არა აქვს არავითარი საბუთი იმის დასამტკიცებლად — თითქოსდა ის, რაც მას მოცემულად მიაჩნია, მართლაც ასეა. „უტყვევით, რომ ცნობიერების ფენომენში აღმოჩნდა ისეთი რამ, რაც აშკარად ჩვენ არ გვე-

კუთვნის, არამედ ჩვენთვის მოცემულია. სადაა იმისი საბუთი, რომ ის, რაც ჩვენი არაა ცნობიერებაში, აუცილებლად საგანია, ე. ი. რაც სუბიექტს არ ეკუთვნის აუცილებლად ობიექტის დახასიათებაა²². ამის უტყუარ საბუთს ინტუიტივიზმი მოცემულობაში ხედავს; მაგრამ ინტუიტივიზმს მოცემულობის შესაძლო პირობები გამოკვლეული არა აქვს და ამიტომ სრულიადაც არაა ეს საბუთი. ყველაფერს რომ თავი გავანებოთ, მოცემულობა არ შეიძლება საბუთად გამოდგეს, უბრალოდ, იმიტომ, რომ ინტუიტივისტსაც შეიძლება ერთ საგანზე ორგვარი შეხედულება (დღეს-ერთი, ხვალ-მეორე). ჰქონდეს. მაშასადამე, აქედან ცხადია, რომ მოცემულობა იმის თავდებად (კრიტიკრიუმად) არ გამოდგება, თითქოსდა მართლაც საგანი გვეძლევა — ისიც უშუალოდ და ისეთი მთლიანი, უნივერსალური სახით, რომ თითქოსდა მის მიღმა აღარაფერი რჩება.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ინტუიტივიზმი აუქმებს შემეცნების ცნებას. ამის მთავარი მიზეზი ისაა, რომ ინტუიტივიზმი არ ასხვავებს საგნისა და შემეცნების ფენომენებს. ინტუიტივიზმისათვის საგანი უდრის განცდას და განცდა უდრის საგანს. აქ არავითარი განსხვავება არაა. საგანი მთელი თავისი მოცულობით უშუალოდაა მოცემული და ამიტომ შემეცნებასაც, როგორც პროცესს, ადგილი აღარ რჩება. ეს კი. სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ: „...ინტუიტივიზმის ნიადაგზე შემეცნება არ ეფარდება შესაცნობს და ამ გზით არ გამოიყვანება შემეცნების შესაძლებლობა; შემეცნება თვით საგნების გარჩევაა და საზომი ჰეშმარიტებისა ის კი არაა, თუ რამდენად ეთანხმება შემეცნება შესაცნობს, არამედ თვით საგანი თავისი უშუალო მოცემულობაში“²³.

ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ინტუიტივიზმი უფრო მეტს ამტკიცებს, ვიდრე ეს საჭიროა, რადგან მოცემულობის ისეთ უნივერსალურ ფორმას იღებს და აღიარებს, რომ შემეცნებბის პროცესი ზედმეტი ხდება. ერთი სიტყვით, ინტუიტივიზმი დამთავრებულ შემეცნებას არ ეყრდნობა. ფაქტიურად, იგი მოცემულობის საფუხურზე ჩერდება და შემეცნების ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას — საგნის მოცემულობას — საგნის შემეცნებად აცხადებს. ამ სიძნელიდან თავის გამოხსნის მიზნით ინტუიტივიზმი მიმართავს საგნის, როგორც უშუალო განცდის, შედარება-განსხვავების აქტებს. თითქოსდა ეს უკანასკნელი იყოს შემეცნება. მაგრამ, არსებითად რომ ვიმსჯელოთ, ვიდრე ამ საფუხურზე ვრჩებით, ვიდრე

²² შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, გვ. 307—308.

²³ იქვე, გვ. 310.

უშუალოდ მოცემულ საგანთა შედარება-განსხვავების აქტებთან გვაქვს საგნე, ჩვენ არავითარი შემეცნება არ გვაქვს²⁴.

აღეთოლოგიური თვალსაზრისით, ინტუიტივიზმი მეორე უკიდურესობაში ჩაეარდა. კანტის კრიტიკულ ფილოსოფიაში გონების პრიმატმა დაფარა შემეცნების მთელი პროცესი და ამ ნიადაგზე „განმონანა“ იგივეობრივი მომენტი აზრსა და არსს შორის, ხოლო ინტუიტივიზმში პირიქით, „საგანმა და ფარა მთელი არე შემეცნებისა და დამთავრებულ მსჯელობაში: საგნის შეტი არაფერი დარჩა“²⁵. უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ, საგნის დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლამ (ინტუიტივიზმში) შემეცნების დამოკიდებულობა იმსხვერპლა და, ცხადია, ეს მოსლა არა მარტო მოცემულობის პრობლემის არასწორი გადაწყვეტის ნიადაგზე, არამედ საერთოდ, შემეცნებისა და მისი კომპონენტების არასწორი გაგების ნიადაგზე. შ. ნუცუბიძის აზრით, ამის უმთავრესი მიზეზი მაინც ის იყო, რომ ინტუიტივიზმმა საგნის იმანენტურობის კანტიანური თეორიის დაძლევა არასწორი პოზიციიდან განახორციელა. იმის შიშით, რომ კავშირი არ გასწყვეტოდა შემეცნებასა და შესაცნობს შორის, მეორე უკიდურესობაში ჩაეარდა: შემეცნების საგანი, მთელი თავისი მოცულობით, უშუალოდ გადაისროლა ცნობიერების სფეროში. „მართალია, ინტუიტივიზმი გარკვეულად აცხადებს, რომ შემეცნება შეუძლებელია, თუ საგანი შემეცნების გარეშეა, ე. ი. თუ შემეცნებასა და მის საგანს შორის არავითარი კავშირი არაა, მაგრამ ამ განცხადებიდან, კანტის დაგვარად, იგი სრულიად უმართებულოდ პირდაპირ გადადის იმაზე. რომ არა მარტო საერთოა რამ საგანსა და მის შემეცნებას შორის, არამედ მთელი შემეცნება მარტოდენ საგნით ამოიწურება“²⁶. ყოველივე ეს კი, ცხადია, სრულიად აშკარად მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ, თუ ტრანსცენდენტალურმა ფილოსოფიამ უსაგნო შემეცნება მიიღო, სამაგიეროდ ინტუიტივიზმმა მიიღო უშემეცნებო საგანი. ეს კი, საბოლოო ჯამში, იმის მაუწყებელია, რომ შემეცნების კომპონენტებს შორის წონასწორობის აღდგენა ვერც ინტუიტივიზმმა მოახერხა.

8. აღნიშნული სიძნელეებიდან თავის დაღწევა, შ. ნუცუბიძის აზრით, მხოლოდ აღეთოლოგიურ ნიადაგზეა შესაძლებელი, რადგან ამ მოძღვრებაში ერთდროულად წყდება, როგორც არსის, ისე აზრის ძირითადი პრინციპები. ეს კი, თავის მხრივ, იმაზე მიგვითი-

²⁴ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, გვ. 313.

²⁵ იქვე.

²⁶ იქვე, გვ. 315.

თებს, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმიც გნოსეოლოგიურ-ონტოლოგიის ბუნებისაა. ამ მოძღვრების თანახმად, უსაგნო შემეცნება შეუძლებელია. შემეცნებას უნდა საგანი ჰქონდეს. შემეცნების საგანი არ შეიძლება იყოს გაურკვეველი. ცხადია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ის, რაც თავისთავად გარკვეულია, ჩვენთვისაც ასევე გარკვეულია. არა, ალეთოლოგიურ რეალიზმში საგნის გარკვეულობაზე მსჯელობა, პირველ რიგში, იმას გულისხმობს, რომ შემეცნებას არაფერი არ შეაქვს საგანში. ამ მიზნით ალეთოლოგიური რეალიზმი თავიდანვე აცხადებს, რომ არსებობა და გარკვეულობა აუცილებლობით გულისხმობენ ერთიმეორეს. თუ არსებობს არსი, მაშასადამე, იგი არსებობს, როგორც გარკვეულობა. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ, რაც თავისთავად გარკვეულია. თითქოსდა, იგი ასევე გარკვეულია (ან გარკვეული უნდა იყოს) ჩვენთვისაც. არა, ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის ასეთი რამ მიუღებელია, რადგან ამ შემთხვევაშიაც შემეცნება ისევე ზედმეტი აღმოჩნდებოდა, როგორც ეს ინტუიტივიზმში მოხდა. ალეთოლოგიური რეალიზმი აუცილებლობით გულისხმობს არა მარტო საგანს, არამედ მის შემეცნებასაც.

საზგადასმელი და აღსანიშნავი ახლა ისაა, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმი შემეცნების ქვეშ სრულიადაც არ გულისხმობს შემეცნებელ სუბიექტს; როგორც ეს ზემოთ, ინტუიტივიზმის მისაწარით ადინიშნა, შემეცნებელ სუბიექტზე ლაპარაკი ალეთოლოგიურ რეალიზმს მიაჩნია ემპირიზმის გადმონაშთად. ეს გადმონაშთი, შ. ნუტუბიძის აზრით, არაფერს არ მატებს შემეცნებას და იგი უარყოფილ უნდა იქნეს. უფრო ჰეტიც, მოცემულობაც კი, როგორც მოცემულობა, არ მოითხოვს რისამე ვისმესთვის მოვლინებას. „ჩვეულებრივი დაკავშირება მოცემულობისა ემპირიულ ან გნოსეოლოგიურ მე-სთან სავალდებულო არაა და ყოველ შემთხვევაში თვით მოცემულობიდან არ გამომდინარეობს. მოცემულობა ორი მომენტია — მონაცემი და მისი რაგვარობა, ე. ი. ერთისა და იმავესი ორ სახედ ყოფნა. სუბიექტის ჩარევას საქმეში არავითარი კავშირი არ აქვს ერთსა და იმავეს ორგვარად ყოფნასთან.

მოცემულობას რომ იმასთან კავშირი არ აქვს, ვის ეძლევა იგი და რომ საკითხის ცენტრი სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში არაა, იქედანაც ჩანს, რომ მოცემული და მონაცემი

ერთი და' იგივე უნდა იყოს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში მონაცემებზე ლაპარაკი ზედმეტი იქნებოდა“²⁷. (ხაზგასმა ჩემია. ფ. ნ.).

მაშასადამე, ჯერ-ჯერობით მხოლოდ ორი რამ გავარკვეით: პირველი ის, რომ არსებობს საგანი, ხოლო მეორე ის, რომ არსებობს მისი (საგნის) შემეცნება და ეს უკანასკნელი (შემეცნება) არაა ალეთოლოგიური თვალსაზრისით სავალდებულო დაკავშირებული იყოს ემპირიულ, ან გნოსეოლოგიურ სუბიექტთან. ეს კი, ცხადია, გარკვევით მიგვითითებს იმაზე, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში საქმე არ ეხება ასახვის მატერიალისტურ პრინციპებს. პირიქით, შ. ნუცუბიძის აზრით. ალეთოლოგიურ რეალიზმში ერთი და იგივე ფენომენი ერთხელ არის თავისთავად, როგორც გაუცნობიერებელი არსი, ხოლო მეორედ — როგორც შეცნობილი არსი, ანუ არსი სხვისთვის; მაგრამ ეს სხვისთვის იმას კი არ გამოხატავს, თუ ვისთვის, არამედ იმ ასახებას არსისა, რომელშიაც იგი შესაცნობი ხდება.

აქ ამით უნდა დავამთავროთ. უფრო შორს ვერ წავალთ, რადგან ალეთოლოგიამ გამოამჟღავნა, რისი გამომჟღავნებაც მას ინტუიტივიზმთან მიმართებაში შეეძლო. ახლა საკითხავი და გასაანალიზებელი ისაა, თუ შემეცნების ალეთოლოგიური არქიტექტონიკა რა პრინციპებს ემყარება.

²⁷ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, გვ. 316—317.

ჰუმპარიტების თეორია

1. წინა თავებში ცალ-ცალკე იყო განხილული კანტის, ნეოკანტიანიზმისა და ინტუიტივიზმის ალეთოლოგიური კრიტიკა. ამ კრიტიკიდან მიღებული საერთო დასკვნები „საზღვრითი ხაზის“ როლს ასრულებენ შ. ნუცუბიძისათვის მისაღებ და მიუღებელ დებულებებს შორის. ამიტომ, ცხადია, ისინი ერთგვარ უარყოფით, მაგრამ ამასთან აუცილებელ მომენტებს წარმოადგენენ ალეთოლოგიურ რეალიზმის ძირითადი პრინციპების ნათელყოფისათვის. ამ გარემოებათა გამო ეს დასკვნები კრიტიკული ნაწილის დასასრულს კი არ მოვათავსეთ, სადაც მათი ბუნებრივი ადგილი იყო, არამედ აქ, ამ თავის დასაწყისში, რათა, რაც შეიძლება მეტი სინათლე მოეფინოს ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების გადმოცემას.

რა გვიჩვენა ალეთოლოგიურმა კრიტიკამ? ა. პირველ რიგში ის, რომ ერთიანი სინამდვილის ტრანსცენდენტურ და ტრანსცენდენტალურ სფეროებად დანაწევრება გადაულახავ სიძნელებს ქმნის მოვლენათა აბსტრაქციული მასალისა და აპრიორული ფორმების დაკავშირების გზაზე. მართალია, კანტი თვითონვე მიხვდა ამ სიძნელეს და გეზი აზროვნების პრიმატზე აიღო, მაგრამ ამით საქმის ვითარება არ შეცვლილა, რადგან აბსტრაქციული მასალის რაობის საკითხი ხელახლა სამსჯავროს წინაშე დადგა. დიდი მცდელობის მიუხედავად იგივეობრივი ელემენტის გამონახვა მაინც გაძნელდა და ტრანსცენდენტალური სინთეზიც დაუსაბუთებელი დარჩა. ერთი სიტყვით, და გ ვ ა რ ო ბ ი ს პრინციპი, რომლის აღდგენის მოთხოვნა ახალ დროში კანტის ერთ-ერთი ძირითადი დამსახურება იყო, მის ნააზრევში არ განხორციელდა. ამას შედეგად მოყვანის, რომ შემეცნების უნარებს შორის ტოლფასოვნება დაირღვა და მისი დამაგვირგვინებელი რგოლი — გ ო ნ ე ბ ა — ანტინომიურ ვითარებაში აღმოჩნდა. ტრანსცენდენტალურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლის მოთხოვნა განუხორციელებელი დარჩა. კანტის

ფილოსოფიისათვის ეს არსებითი ნაკლია. ამის გამოსწორება აუცილებლობით მოითხოვს კანტის სისტემიდან გასვლას, რადგან, თუ დაუშვებთ და გონებას ტრანსცენდენტალური სინთეზის უნარს მივანიჭებთ, მაშინ კდის მიღმა არსებული „ნიეთის“ შემეცნებაც შესაძლებელი გახდება და კანტის მთელი ფილოსოფია თავდაყირა დადგება. ამისდა მიუხედავად, შ. ნუტუბიძისათვის კანტის ნააზრევი ფილოსოფიური რეფლექსიის ის მონაპოვარია, საიდანაც წინსვლა უნდა განხორციელდეს.

ბ. ნეოკანტიანურმა მიმდინარეობებმა კანტის ფილოსოფიიდან, პირველ რიგში, ტრანსცენდენტური მომენტის განდევნა სცადეს, მაგრამ ვერცერთმა მათგანმა სასურველ შედეგს ვერ მიაღწია. მართალია, ასეთმა ოპერაციამ და გვარობის პრინციპი აღადგინა, აპრიორულისა და აპოსტერიორულის კონტრადიქტორულ დაპირისპირებას ბოლო მოუღო, მაგრამ, შ. ნუტუბიძის აზრით, შედეგი არასასურველი აღმოჩნდა. რადგან ონტოლოგიურის უარყოფით შემეცნების პრობლემა გაყალბდა; საკვლევი საკიჯხი კი არ აიხსნა, არამედ მოიხსნა, ვინაიდან დაგვარობის პრინციპი აღდგა არა იგივეობრივი მომენტის გამონახვის გზით, არამედ ერთი მხარის, აპრიორულის გააბსოლუტებით.

აპოსტერიორული მასალის მნიშვნელობის ნულამდის დაყვანით ჰ. კოჰენმა წმინდა აზროვნება იმ რანგში აიყვანა, რომ, მისდა უნებურად, მისი ნააზრევი თანდაყოლილი იდეებისაკენ გადაიხარა. ამის მომხრე კი თვითონვე არ იყო ის, რადგან პლატონის მსგავსად, შეგარქნებები მთვლემარე იდეების გასაღვიძებლად მაინც სჭირდებოდა მასაც. ეს კი იმაზე მიგვიტოთებს, რომ ის, რაც კანტის ფილოსოფიის ალოგიკურ მომენტად მიაჩნდა ჰ. კოჰენს, თვითონაც ვერ ჩამოაცილა თავის მოძღვრებას: ამისდა მიუხედავად, მან მაინც შექმნა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ახალი სახეობა, რადგან მთელი მისი მოღვაწეობა სწორედ ამ მომენტის უარყოფას შეეწირა.

დაახლოებით ამავე შედეგებამდე მივიდა ფრაიბურგის ნეოკანტიანური სკოლა და მისი მამამთავარი ჰ. რიკერტი, რომელმაც პრინციპულად დააცილა ერთიგეორეს საგანი და მისი გარკვეულობა. ამ საქმეში მთავარი როლი შეასრულა მისმა ღირებულებების თეორიამ, რომლის მიხედვითაც საგანთა არსი საგანთა მიღმაა გატანილი და, აზროვნების აპრიორული ფორმების მსგავსად, საგანთა საზომად გვევლინება. ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის ყოველივე ეს მიუღებელი იყო, რადგან, შ. ნუტუბიძის კატეგორიული მტკიცების თანახმად, ყოველგვარი მსჯელობის გარკვეულობა საგანთა გარკვეულობას ემყარება. შ. ნუტუბიძის აზრით, ნეოკანტიანელებმა

კანტონ ფილოსოფია უკიდურესობამდე მიიყვანეს, წმინდა აზრი ჰენსტიტების საკმაო პირობად გამოაცხადეს და, ფაქტიურად, შემეცნება უსაღნოდ დატოვეს. ამიტომ იყო, რომ ფილოსოფიური აზრის შემდგომმა განვითარებებში, პირველ რიგში, ამ დანაკარგის აღდგენა მოითხოვა.

გ. ამ მიმართულებით საყურადღებო ნაბიჯი გადადგა ინტუიტივიზმმა. ინტუიტივისტურ ფილოსოფიაში არა მარტო შემეცნების საგნის ობიექტური არსებობა აღდგა თავის უფლებებში, არამედ მოცემულობის ორიგინალური თეორიაც დამუშავდა. ამისდა მიუხედავად, ეს მოძღვრებაც მიუღებელი აღმოჩნდა ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის, რადგან, ჭერ ერთი, მოცემულობის ინტუიტივისტურმა გაგებამ მთელი შემეცნება დაფარა, ხოლო, მეორე, შემეცნებულ სუბიექტიც, ტრადიციისამებრ, უკანონოდ შეინარჩუნა. მართალია, ინტუიტივიზმს შემეცნებელი სუბიექტი აბსოლუტური სუბიექტის რანგში აპყავს და მისტიკური ხედვის იმ უნარსაც უნარჩუნებს, რომლის ძალითაც შემეცნებაში მოცემულ საგანს უშუალოდ და ყოველმხრივ განჭვრეტს, მაგრამ ამისდა მიუხედავად, სუბიექტის შენარჩუნება ალეთოლოგიურ რეალიზმს ინტუიტივიზმის ნაკლად მიაჩნია.

2. ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიაში ემპირიული ობიექტი და ემპირიული სუბიექტი, როგორც ფაქტი, არც ერთი ფილოსოფოსის და, მაშასადამე, არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობის მიერ უარყოფილი არ ყოფილა. ფილოსოფიური რეფლექსიის და, საერთოდ, ფილოსოფოსობის ამ დონემდე ჩამოყვანა — ფილოსოფიის შეურაცხყოფა და დამდაბლება იქნებოდა. ფილოსოფიური განსჯისათვის ყოველად შეუფერებელია, მაგალითად, თანამოსაუბრემ მიგვიყვანოს ფანჯარასთან და ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმის უარყოფის მიზნით, იმის მტკიცება დაგვიწყოს, რომ: აი, ამ ფანჯრის წინ აღმართული ხე არა მარტო აი ახლა არსებობს, როდესაც ჩვენ მას აღვიქვამთ, არამედ იგი იარსებებს მაშინაც, როდესაც ჩვენ ამ ფანჯარას მოვცილდებით. სამწუხაროდ, ამგვარ შეუფერებელ მსჯელობას სახელმძღვანელოდ განკუთვნილ ლიტერატურაშიც კი ვხვდებით, რაც, რა თქმა უნდა, ერთობ უხერხულ მდგომარეობას ქმნის. ჯ. ბერკლი ემპირიული სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა ფაქტიურ არსებობას კი არ უარყოფდა, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით, არამედ მათგან იმდენად იმიჯნებოდა, რომ თავის ფილოსოფიურ რეფლექსიაში ერთადერთ რეალობად იმ შეგრძნებათა კომპლექსს აცხადებდა, რომელიც, მართლაც, შემეცნებელ სუბიექტთან ერთად ჩნდება და მას-

თან ერთად ქრება. ერთი სიტყვით, სუბიექტური იდეალიზმის არსი. ემპირიული სინამდვილის, როგორც ფაქტის, უარყოფაში კი არ მდგომარეობს, არამედ მის (ემპირიული სინამდვილის) უგულვებლყოფაში, ანუ გნოსეოლოგიურის ონტოლოგიურისაგან მოწყვეტაში.

ფაქტიურად, ასეთსავე ნიველირებას განიცდის ემპირიული სუბიექტი ობიექტურ იდეალიზმში. „გონის ფენომონოლოგიაში“, მაგალითად, ჰეგელი მთელი ძალით აამოქმედებს ემპირიული სუბიექტისა და ემპირიული ობიექტის ურთიერთობას. ემპირიული სუბიექტი. პირველ რიგში, პრაქტიკულად უკავშირდება გარე სამყაროს; გარდაქმნის რა გარე სინამდვილეს, თვითონაც გარდაიქმნება; ემპირიული სუბიექტი გარდაიქმნება არა მარტო პრაქტიკულად, არამედ ცნობიერადაც, ე. ი. თანდათანობით უფრო ღრმად ეუფლება სინამდვილის კანონზომიერებას; ყოველივე ამიტომ თანდათან მალალ საფეხურზე ადის არა მარტო ინდივიდუალური ცნობიერება, არამედ საზოგადოებრივიც და ა. შ. ცხადია, „გონის ფენომონოლოგიის“ წაკითხვა აქ რომ შევწყვიტოთ, სრულ გაუგებრობაში აღმოვჩნდებით, რადგან ყოველივე ეს ხომ ერთ-ერთი დაბალი საფეხურია აბსოლუტური იდეის თვითშემეცნების გზაზე; უმაღლეს საფეხურზე სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთგარემდებარება მოიხსნება და მათი აბსოლუტური იგივეობის გაცნობიერების ნიადაგზე უმაღლესი გონი სრულ თავისუფლებას იზეიმებს. ყოველივე ეს კი, თავის მხრივ, იმას გვამცნობს, რომ ემპირიული სუბიექტის მოღვაწეობა, საბოლოო ჯამში, აბსოლუტური სულის იდეური მოღვაწეობა ყოფილა. მაშასადამე, ამ შემთხვევაშიც ემპირიული სუბიექტი, როგორც ფაქტი, უარყოფილი კი არაა, არამედ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, აბსოლუტური იდეასთან „შეზღლის“ გზითაა ნიველირებული.

მარქსისტულმა ფილოსოფიამ პრინციპულად დაძლია იდეალისტურ მიმდინარეობათა აღნიშნული ნაკლოვანებანი და, თავის მხრივ, სუბიექტ-ობიექტის ნიველირება—უგულვებლყოფის გზას კი არ დაადვა, არამედ მათ რეალურ არსებობას ერთიანი მატერიალური საფუძველი მოუძებნა და, ისტორიულობის პრინციპზე დაყრდნობით, დიალექტიკურ ერთიანობაში მყოფი ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ცნობიერების თავისებურებანი ყოფიერების შესაბამისი ფორმებით ახსნა.

როგორია საქმის ვითარება ამ მხრივ ალეთოლოგიურ რეალიზმში? დაფარული და ორაზროვანი აქ არაფერია. შ. ნუტუბიძე სრულიად ნათლად, სრულიად გარკვევით მიუთითებს, რომ ფილოსოფია მხოლოდ ადამიანებისათვის არსებობს და „ფილოსოფოსობასაც“;

როგორც სამყაროს ათვისების წესს, მხოლოდ ადამიანები შეიმუშავენ. ცოცხალი და მოქმედი ადამიანი დღემდე საკუთარი, „სპეციფიკურ-ადამიანური“ წესით აზროვნებდა და მომავალშიც ასე იაზროვნებს. ამის წინააღმდეგ ბრძოლა ისეთივე უაზრობაა, როგორც ფაქტის წინაშე გაჭიურება. ეს არაა პრობლემა, ეს ფაქტია. პრობლემა და ფილოსოფოსობის უმთავრესი ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებაში მოიძებნოს ისეთი რგოლი, რომელზე დაყრდნობითაც დაპირისპირებულ მხარეებზე მალა დაედგებით და სიბრძნეს ვეზიარებით. ამისათვის არაა აუცილებელი ყველაფერი „ადამიანურში ჩახტეს“, ყველაფერი „ადამიანურში“ გაიშალოს. პირიქით, იმისათვის რომ დაპირისპირებულთა მალა დავდგეთ და სიბრძნეს ვეზიაროთ, აუცილებელია არა მარტო „სპეციალურ-ადამიანურის“ უარყოფა, არამედ „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ დაძლევა¹.

3. ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ფილოსოფოსობის ნამდვილ აზრს კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ ეთანხმება. რადგან სინამდვილე მართლაც ისე უნდა იქნეს გაგებულნი, როგორც ის თავისთავად არის. ჩვენ არა მარტო ფილოსოფიაში ვართ ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგი; არამედ ფსიქოლოგიაშიც. ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის დანაშრევები უნდა ჩამოსცილდეს ყოველგვარ მეცნიერებას. საკითხის ამგვარად დაყენებაში აუცილებლად უნდა დავეთანხმობთ ალეთოლოგიურ რეალიზმს. მაგრამ საკითხავი ისაა, რომ აივნიდან „გადასაღვრელ წყალს“ არ გადავყოლოთ ის „ბავშვიც“, ვისთვისაც ფილოსოფია და ფილოსოფოსობის სწორი გზების შემუშავება გეჭირდება.

როგორია ამ მხრივ საქმის ვითარება ალეთოლოგიურ რეალიზმში?

რამდენადაც ყოველგვარი კერძო მხოლოდ და მხოლოდ ზოგადის ნიადაგზე გაიგება, იმდენად ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც გარკვეული ფილოსოფიური კონცეფციის, ცალკეული ნაწილებიც მხოლოდ იმ ზოგად-ამოსავალი პრინციპების გაანალიზების საფუძველზე გახდება ნათელი, რომელ პრინციპებსაც იგი ეყრდნობა. ასეთი პრინციპები კი მაშინვე იჩენენ თავს, როგორც კი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი დაისმის. შ. ნუტუბიძე ერთერთი მათგანი იყო ჩვენში, ვინც, კოლხეთის ფილოსოფიური სკოლებიდან მოყოლებული დღემდე, ნათლად ხედავდა ამ საკითხის გადაწყვეტის სიღიადესაც და სიძნელესაც.

¹ შ. ნუტუბიძე, შრ., ტ. 2, 1977, გვ. 212.

დასაწყისიდანვე უნდა მივეთითოთ, რომ შ. ნუცუბიძე მონისტური ნიადაგზე მდგომი მოაზროვნე იყო. მისთვის ერთნაირად მიუღებელი იყო, როგორც პლურალიზმი, ისე დუალიზმი, რადგან ორივე შემთხვევაში დაუკმაყოფილებელი რჩება ის შემეცნებითი მოთხოვნილება, რომელიც განუწყვეტლივ მიისწრაფის, გაიგოს განსხვავებულთა ერთიანობის ის ძირი — ძველი ბერძნები არხეს ('Αρχή') რომ უწოდებდნენ. ამასთან შ. ნუცუბიძემ ნათლად იცოდა ისიც, რომ სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ურთიერთწინააღმდეგ ბრძოლაც, არსებითად, განსხვავებულთა ამ ერთიანობისათვის საჭირო „საერთო ნიადაგისათვის“ ბრძოლას ეწირებოდნენ, რადგან ერთის მეორედან გამოყვანა ურთულეს საქმეს წარმოადგენს. ამ გარემოებათა გამო შ. ნუცუბიძისათვის ნათელი იყო, რომ თავიდანვე უნდა მოღებოდა ბოლო ერთიანი სინამდვილის სუბიექტად და ობიექტად გახლეჩის საქმეს. მაგრამ ეს უნდა გაკეთებულიყო არა სუბიექტის გააბსოლუტების ნეოკანტაიანური ანდა სუბიექტის შემეცნების პროცესიდან პლატონური გაძევების გზით, არამედ სრულიად საწინააღმდეგო ფორმით. ამისათვის, ცხადია, საჭირო იყო სინამდვილის ისეთი სუბსტანციონალური მოაზრება. სადაც, ყოველგვარი განის მიუხედავად, შესაცნობი და შემეცნება ურთიერთდაცილებულნი არ იქნებოდნენ. ასეთ სინამდვილედ ალეთოლოგიურ რეალიზმში აღებულია ჭეშმარიტებად არსებული არსი. „ამრიგად, — წერდა შ. ნუცუბიძე, — ჩვენი თვალსაზრისი რეალისტურია, რამდენადაც არსებული ჭეშმარიტებაა და ჭეშმარიტება — არსებული. მაგრამ იგი არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივი, ანუ დოგმატური რეალიზმისაგან, რადგან ჩვენ ვამტკიცებთ არა არსებობას საზოგადოდ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის, არამედ ჭეშმარიტების არსებობას, ე. ი. ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ჭეშმარიტად, არამედ ჭეშმარიტებად არსებობას“². შ. ნუცუბიძე თანმიმდევრულად იცავდა ამ პრინციპს არა მარტო „ალეთოლოგიის პირველ შესავალში“, არამედ „სპეციალურ შესავალშიც“, სადაც ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ „...ჭეშმარიტების შესახებ მოძღვრებისა და რეალიზმის იგივეობა არ შეიძლება დაიფაროს“³.

მაშასადამე, პირველი, რაც ამთავოთვე თვალში გვეცემა, ეს ისაა, რომ ალეთოლოგიაში საგანთა არსი გაიგივებულია იდეალურთან, რაც თავის მხრივ, ხსნის ცნობიერების წარმოშობის საკიოხს, რადგან

² შ. ნუცუბიძე. შრ., ტ. 1, 1973, გვ. 207.

³ შ. ნუცუბიძე. შრ., ტ. 2, 1979, გვ. 371.

ცნობიერებასა და ყოფიერებას შორის არსებული განიწილს უტარდება. მეორე, რასაც არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭება ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნებისათვის, ეს ისაა, რომ ქვემარტივად არსიზული არსი თვითგარკვეული ბუნებისაა. იგი არ საჭიროებს თავის ნათელყოფისათვის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის აპრიორულ კონსტრუქციებს. არსის თვითგარკვეულობა, შ. ნუცუბიძის აზრით, უპირველეს ყოვლისა, იმას ნიშნავს, რომ იგი თავის თავში შეიცავს არამარტო „ასე-ყოფნას“ (Sosein), არამედ „ასე-ყოფნაზე მეტსაც“, ანუ „ასე-ყოფნაზე წარმატებულსაც“ (Melior-als-Sosein). ეს „მეტი“, ეს „წარმატებული“ ამ შემთხვევაში სხვა არაფერია, თუ არა ის გარკვეულობა, რომელიც არსს ერთდროულად ანიჭებს ამ გვარად და არასხვაგვარად არსებობის ტატულს. მაშასადამე, როდესაც ვამტკიცებთ, რომ არსი ამ გვარად არსებობს, მაშინ იმავე დროს იმასაც ვამტკიცებთ, რომ იგი სხვაგვარად არ არსებობს. არსის ამგვარად არსებობა გამორიცხავს მის სხვაგვარად არსებობას⁴. ამ მხრივ, შ. ნუცუბიძის აზრით, განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის პარმენიდეს, რომელმაც არ — არსი უარყო და არსს სრული გარკვეულობა მიანიჭა. არსებობა და გარკვეულობა აუცილებლობით კულისხმობენ არა მარტო ერთიმეორეს, არამედ ქვემარტივებსაც. საწინააღმდეგოს დაშვება შეუძლებელია, ოდგან სხვა გზით იმავე სიძნელეების წინაშე აღმოვჩნდებოდით, რა სიძნელეების წინაშეც კანტი დადგა. სახელდობრ, ხელახლა წარმოიშლებოდნენ კითხვები იმის შესახებ, თუ როგორ არსებობდა უფორმო და გაურკვეველი სინამდვილე მანამდე, სანამ ის ფორმასა და გარკვეულობას შეიძენდა და ა. შ.

აღნიშნულ სიძნელეებს მხოლოდ მაშინ დავალწევთ თავს, თუ დასაწყისშივე ამოსავალ პრინციპად მივიღებთ არა მარტო არსის ქვემარტივებად არსებობას. არამედ მის გარკვეულობასაც, რაც, რა თქმა უნდა, სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი თავიდანვე ისევე გარკვეული და გასაგები იყო ჩვენთვისაც, როგორც ის თავისთავადაა. არა, ასე რომ იყოს, მაშინ სრულიად ზედმეტი განდებოდა „არსის აქტუალობის“ ის პრინციპი, რომელიც „დაფარულის გამომჟღავნებას“ ემსახურება და, რომელიც, შ. ნუცუბიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ალეთოლოგიის განსაკუთრებული თეზისია“⁵. შ. ნუცუბიძის აზრით, „არსის აქტივობა“ პრინციპულად გამორიცხავს სუბიექტის აქტივობას „დაფარულის გატანდების“ საქმეში. ამიტომ, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახ-

⁴ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 222.

⁵ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 374—376.

მად, არსის აქტივობის თეზისზე უნდა დაიმსხვრეს ყოველგვარი ასუბიექტივიზმი.

4. არსის აქტივობის თეზისი მოლოდინის იმ გრძნობას აღძრავს, თითქოსდა ქვეშაირიტებად არსებული არსი დიალექტიკური განვითარების გზით დაიძრება წინ — თვითშემეცნებისაკენ. ერთი შეხედვით, მოლოდინის გრძნობა მართლდება კიდეც, რადგან „დაფარული“, „საიდუმლო“, „გამოსამქლავნებელი“ არსის ისეთ ანტიპოდებად (არ-არსად)⁶ ცხადდებიან, რომელთა გადალახვისაკენ გამუდმებით მიისწრაფის შინაგანი აქტიურობის მქონე არსი. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ალეთოლოგიური რეალიზმი სრულიად საწინააღმდეგო პრინციპს ემყარება. აქ (ალეთოლოგიურ რეალიზმში) თვითმოსხსნისა და თვითდადგენის გზით კი არ წარმოიქმნება მაღალი — დაბალიდან, ახალი — ძველიდან, არამედ პირიქით — არსის არსებობის მაღალი და დაბალი ფორმები თავიდანვე ერთად არსებობენ⁷.

არსის არსებობის დაბალმა ფორმებმა არ იციან, რომ არსებობენ. მით უმეტეს, მათ არ იციან, რომ ამგვარად არსებობენ. არც ის იციან, რომ მათი ამგვარად არსებობა პრინციპულად გამორიცხავს მათ სხვაგვარად არსებობას. ასე მაგ., „ლითონმა არ იცის, რომ ის არის. რაც არის და არ არის. რაც არ არის“⁸. ამისდა მიუხედავად. როგორც ეს უკვე ითქვა, არსის არსებობის დაბალი ფორმები თავისთავად გარკვეულნი არიან. გარკვეულობა კი „არსებობაზე მეტის“ მაჩვენებელია და, რაც მთავარია, ეს „მეტი“ რომ არ ახლდეს არსებულს — შემეცნება საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა. თუმცა ყოველივე ეს, როგორც უკვე ითქვა, სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ის. რაც თავისთავად გარკვეულია — ჩვენთვისაც ასევე გასაგები და გარკვეული იყოს. არა, არსის არსებობის სხვადასხვა ფორმები. მათი თავისთავადი გარკვეულობანი არ ვიცით და არც გვეცოდინება მანამდე, სანამ დამოკიდებულებათა სისტემაში არ შევა არსის არსებობის უმაღლესი ფორმა — ადამიანი, რომლის არსებობასაც „არსებობაზე მეტის“, „არსებობაზე წარმატებულის“ მაღალი ტიტული დაერთვის — ცნობიერების სახით. არსის არსებობის უმაღლესი ფორმა — ადამიანი — არა მარტო არსებობს, არამედ იცის

⁶ ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, როგორც უკვე ითქვა, არ-არსი არ არსებობს. შ. ნუკუბიძე მხოლოდ „დაფარულის“, „გამოსამქლავნებელის“ სინონიმად ხმარობს ამ ტერმინს. «არ არსი არის ის, რაც არ ქმნილა, არ მომხდარა» (შ. ნ. შრ., ტ. 2, გვ. 340).

⁷ შ. ნუკუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 222—223, 242.

⁸ იქვე, გვ. 222.

კიდევ, რომ არსებობს და ეს შემეცნებითი უნარი წარმოადგენს მის „არსებობაზე წარმატებულს“⁹.

ადამიანმა არა მარტო საკუთარი თავის და გარეგან საგანთა არსებობა იცის, არამედ გარკვეულ დისტანციასაც აკყარებს მათ შორის. მაგრამ, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ადამიანი მარტო სამყაროს პასიური ჰერეტიკი როდი კმაყოფილდება. პირიქით, ადამიანი აქტიურად ზემოქმედებს გარეგანი სინამდვილის საგნებზე და მოვლენებზე, რათა საკუთარი მოთხოვნილებების შესაბამისად შეუცვალოს სახე მათ. გარდაქმნის რა გარეგანი სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს, ადამიანი თვითონაც გარდაიქმნება, როგორც ფიზიკურად, ისე გონებრივად. ყოველივე ეს, ალეთოლოგიური რეალიზმის მიხედვით, სხვა არაფერია თუ არა ჰემარტიკულად არსებული არსის სრულქმნა. ყოველგვარი ცვლილების საბოლოო მიზანი ესაა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კ. მარქსის თეზისს — სამყაროს შეცვლის შესახებ — არავითარი გაუმჯობესება არ ესაჭიროება, არ ესაჭიროება, რადგან ფილოსოფიის სფეროს საშუალებით სამყაროს შეცვლამდე მისვლა — უმაღლესი სიბრძნე და სამყაროს სრულქმნაა¹⁰.

ამ პლანში და ამ მიმართულებით ადამიანი სრულიადაც არაა მოკლებული პრაქტიკულ მოქმედებას. პირიქით, ადამიანი „...არა მარტო მოქმედებს, არამედ შეიცნობს თავს მოქმედად“¹¹. მოქმედ ადამიანს, უპირველეს ყოვლისა, იმის გაგება სურს, თუ რა მიმართებაა რეალური სინამდვილის ნაწილებს შორის. ამ მიზნით გრძნობის ორგანოებით, ყურადღებით, წარმოსახვისა და სხვა უნარებით ალჭურვილი ადამიანი გარკვეულ მსჯელობებს ააგებს სინამდვილის შესახებ. დაითვლის და გამოიანგარიშებს, მაგალითად, რომ „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“. ამ სახით იგი დამთავრებული მსჯელობაა, მაგრამ ყოველთვის ასეთი როდი იყო ეს მსჯელობა. მას წინ უსწრებდა რთული პროცესი — ყურადღების მიპყრობა მაგნოლიასადმი, ყვავილების დათვლა და სხვა¹². მაგრამ ამ პროცესის ყველაზე მთავარი მომენტები მაინც „...შემეცნებელი სუბიექტი და გარემდებარე — შესაცნობი საგანი ანუ ობიექტი“¹³.

⁹ «არსებობაზე წარმატებული ყოველთვის ერთი და იგივე არაა». (შრ., ტ. 1, გვ. 241). ერთ შემთხვევაში იგი აღნიშნავს საგნის გარკვეულობას, ხოლო მეორე შემთხვევაში — წარმოსახვის, ანუ შემეცნების უნარს.

¹⁰ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 394—395.

¹¹ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 242.

¹² იქვე, გვ. 242—245.

¹³ იქვე, გვ. 245.

ეს კომპონენტები რომ არ ყოფილიყო, შემეცნება ფეხს ვერ აიდგამდა. უფრო მეტიც, სუბიექტ-ობიექტზე საკითხიც კი არ დაისმოდა.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის პირველ ეტაპზე, სადაც ჭერ კიდევ ფილოსოფიური შემეცნების საკითხიც კი არ დამდგარა, ყოველივე ეს ასეა. არსებობს რეალური სუბიექტი და არსებობს რეალური ობიექტი, საგანი. სუბიექტი არაფერს არ შეიტანს საგანში. იგი მხოლოდ იმას დაადგენს, რაც არის. რაც არის კი, როგორც ითქვა, თავისთავად გარკვეულია და სწორედ ამიტომ არ საჭიროებს სუბიექტის მხრიდან რაიმე გარკვეულობის შეტანას. ამ გზით აღმოცენებული ცოდნა, რომელიც სპეციალური მეცნიერებების სახით ჩამოყალიბდება, ემყარება შემდეგ იმპერატივს: „შემეცნება არ უნდა შეიცავდეს არაფერს იმის გარდა, რაც არის“¹⁴.

მართალია, ყოველივე ეს ასეა და ჩვენც ამიტომ გავუსვით ხაზი საგანგებოდ, მაგრამ ნაადრევი იქნება აქედან იმ დასკვნის გაკეთება, თითქოსდა შ. ნუსუბიძის ალეთოლოგია შემეცნების მატერიალისტური თეორია იყოს; თითქოსდა ამ კონცეფციის ადამიანი შემეცნების ისეთი სრულუფლებიანი კომპონენტი იყოს, რომელიც კანონიერად ატარებს იმ წარმოებით ურთიერთობათა ერთობლიობის ბეჭედს, რომელშიაც ის ცხოვრობს და, რაც მთავარია, თითქოსდა, შემეცნების პროგრესის ასეთ სრულუფლებიან წევრად დარჩება ყოველთვის. არა! აქ ბევრის თქმას არ ვაპირებთ ამის თაობაზე, რადგან ალეთოლოგიის ძირითადი პრინციპების გადმოცემა თვითონ იტყვის სათქმელს; მაგრამ ერთი კი უნდა წინასწარ აღვნიშნოთ: ზემოთ აღნიშნულზე შეჩერება და ამ მომენტის გაზვიადება, ალეთოლოგიის მატერიალისტურად წაკითხვის მიზნით, დიდი პატივი არ იქნება იმ კონცეფციისათვის, რომლის მიხედვითაც საკუთარივე ფილოსოფიური რეფლექსია არც კი დაწყებულია.

5. დავუბრუნდეთ საკვლევ საკითხს და ვნახოთ, თუ რას მოუტანს ფილოსოფიას სპეციალური მეცნიერებები, რომელთა მიხედვითაც — „შემეცნება არ უნდა შეიცავდეს არაფერს იმის გარდა, რაც არის“. დასრულებულ შემეცნებაში, ანუ სპეციალური მეცნიერების მიერ მოპოვებულ ცოდნაში, რომელიც მსჯელობების სახით ჩამოყალიბდება, მართო ის კი არაა გამოთქმული, რომ ეს ასეა, რომ, მაგალითად, „ლითონი ელექტროობის გამტარია“, არამედ ისიც, რომ ეს მოვლენა სხვაგვარად არ არსებობს და ამიტომ სწორედ ასეთი გარკვეულობის მქონეა. ეს კი, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, იმას ნიშნავს, რომ საგნის გარკვეულობა

¹⁴ იქვე, გვ. 198.

თავისთავში შეიცავს არა მარტო არსებობას, არამედ ქეშ-მარიტებასაც. „ამგვარად, გარკვეულობა არსისა, ე. ი. ამგვარად ყოფნა უარყოფაა სხვაგვარად ყოფნისა და ამდენად შეიცავს თავის არსებობას და ქეშმარიტებას“¹⁵. მაშასადამე, სპეციალური მეცნიერებები, რომელთა ძირითადი დანიშნულება იმაში მდგომარეობს, რომ ქეშმარიტებად არსებული არსის რეალური მხარე ასახონ, რეალური სინამდვილის არსებას — ქეშმარიტებასაც სწვდებიან. ეს, უპირველეს ყოვლისა, იმის გამო ხდება ასე, რომ სინამდვილეში რეალური სინამდვილე და მისი ქეშმარიტებად არსებული არსი (არსება) ცალ-ცალკე კი არ არსებობენ, არამედ ერთიანობაში არიან. „მართალია, — წერს შ. ნუცუბიძე — სპეციალური მეცნიერება არ ისახავს მიზნად გაარკვიოს მოვლენებში ჩაქსოვილი ქეშმარიტება, როგორც ასეთი, რადგან მისი საქმე არაა ალეთოლოგიური მხარე სინამდვილისა, არამედ რეალური, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს. რომ მეცნიერებათა მტკიცებები ქეშმარიტ მოვლენათა მიმართების ასახვა არ იყოს. მეცნიერება არკვევს ქეშმარიტ საგნებს, ფილოსოფია ქეშმარიტებას, როგორც საგანს, და ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ პირველ შემთხვევაში მარტოოდენ მასალაა, ე. ი. საგანი სისტემის, ანუ ქეშმარიტების გარეშე და მეორეში ქეშმარიტება საგნის გარეშე. რამდენადაც ჩვენ ამ ორი მომენტის განუყრელობას ვიცავთ, იმდენად ჩვენთვის არ არსებობს სინამდვილე, რომელიც არაა ქეშმარიტება და ქეშმარიტება, რომელიც არაა ნამდვილი“¹⁶.

მიუხედავად იმისა, რომ სპეციალურ მეცნიერებებში მიწვდომილ სინამდვილეს თან ახლავს ქეშმარიტებაც, როგორც არსებულის არსება. მაინც სპეციალური მეცნიერებებისათვის გაუგებარი რჩება სინამდვილის მთლიანი რაობა და ფილოსოფიაც ამაში პოულობს თავის არსებობის გამართლებას. ყოველივე ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ სპეციალურ მეცნიერებებში მოპოვებული ქეშმარიტება საკუთარ რეფლექსიას მოკლებულია და ამიტომ ამ დონეზე იგი რჩება, როგორც „ქეშმარიტება თავისთავად“. სამაგიეროდ, ამ უკანასკნელის ნიადაგზე გაიშლება ფილოსოფიური რეფლექსია. მეორე მხრივ, ფილოსოფიური რეფლექსიის დასაწყისი მეცნიერების დასასრულია¹⁷. ყოველივე ეს კი, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, მხოლოდ იმაზე მიგვიბრუნებს, რომ ფილოსოფიური შემეცნებისათვის „ხე ჩემს წინ მდგომარე თავისი ყვავილებით, როგორც ხე და როგორც ყვავილი არაა შემეცნების საგანი და არც

¹⁵ იქვე, გვ. 205.

¹⁶ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. I, გვ. 207.

¹⁷ იქვე, გვ. 237.

შეიძლება იყოს, რადგან მის ხეობაში, მის ყვავილობაში, როგორც ფიზიკურ ფენომენში, არაა არაფერი შემეცნების დაგვარი, შემეცნებასთან საერთო“¹⁸. ასეთი მხოლოდ ჭეშმარიტებაა. ჭეშმარიტება კი, როგორც მასალა ფილოსოფიური ძიებისა, მხოლოდ სპეციალურ მეცნიერებებშია მოცემული და ამიტომ ფილოსოფია თავის საგნის შესაბამის იმპერატივს წამოაყენებს. ამ იმპერატივის თანახმად „არსებულის შემეცნება იმაზე მეტია, რაც არის“.

რას ნიშნავს ფილოსოფიური იმპერატივის ამგვარი მოთხოვნა? უპირველეს ყოვლისა იმას, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმი არსებულს, როგორც ჭეშმარიტებად არსებული არსის ამგვარად ყოფნას, უშუალოდ კი არ სწვდება, არამედ იგი მას სწავლობს, როგორც სპეციალურ მეცნიერებებში მოცემულს. ამიტომ არსებულის შემეცნება ფილოსოფიისათვის იმაზე მეტია, რაც არის. მაინც, რა არის ეს მეტი? ალეთოლოგიური ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ეს მეტი არის ის ასახება, რომელიც სპეციალურ მეცნიერებებში მოცემულია ჭეშმარიტების სახით. ეს იმას არ ნიშნავს, და ეს კარგად უნდა ვიცოდეთ, რომ სპეციალურ მეცნიერებებში მოცემული მასალა სხვაა და არსებული სხვა. არა, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ეს იგივე სინამდვილეა, მაგრამ არა როგორც არსებული, არამედ შემეცნებით ასახებაში. აქ საქმე გვაქვს ერთი და იგივე კომპლექსის სხვადასხვა მხრივ გაშუქებასთან: ერთ შემთხვევაში კვლევა-ძიების საგანია არსებული არსის ნაწილები და მათ შორის არსებული დამოკიდებულება, ხოლო მეორე შემთხვევაში — თვითონ ჭეშმარიტება, როგორც არსებულში განსახიერებული ჭეშმარიტება. მაშასადამე, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, „ფილოსოფიის საგანი იგივე მეცნიერების საგანია. მეცნიერება მას სწავლობს. როგორც ემპირიულ მოცემულობას, ფილოსოფია — ამ მოცემულობის გარკვეულობას. მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფიას არსებულში განსახიერებული ჭეშმარიტება, ანუ არსის ჭეშმარიტების ფორმით განსახიერება“¹⁹.

6. ცხადია, ჭერ-ჭერობით ძალიან მცირე გვაქვს მოპოვებული. ფაქტიურად მხოლოდ ის ვიცით, რომ ჭეშმარიტებად არსებული არსი Perfektum-ში, ანუ ჭმნილ-ში ვადავიდა და სპეციალურ მეცნიერებებში წარმოსდგა, როგორც „ჭეშმარიტება თავასთავად“. ვიცით აგრეთვე ისიც, რომ ამ „ჭმნილს“ საკუთარი თავის რეფლექსია არ შეუძლია სპე-

¹⁸ იქვე, გვ. 330.

¹⁹ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. I, გვ. 218.

ციალურ მეცნიერებათა დონეზე და სწორედ ამიტომ ეწოდა მას „ჭეშმარიტება თავისთავად“. ამასთან ვიცით ისიც, რომ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ალეთოლოგიური რეალ იზმის საშენი მასალაა და ტერმინი „ალეთოლოგიაც“ „ჭეშმარიტების თეორიის“ აზრით იხმარება. ცხადია, ამით სრულიადაც არ წყდება ალეთოლოგიური რეალ იზმის რაობის საკითხი და არც შეიძლება გადაწყვეტილიყო, რადგან ფილოსოფიის საშენ მასალას „ამ შემთხვევაში“ „ჭეშმარიტებას თავისთავად“, (როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა მონაპოვარს) სრულიადაც არ ძალუძს განსაზღვროს ამათუ იმ კონცეფციის ხასიათი. პირიქით, ფილოსოფიური კონცეფციის ზოგადი პრინციპების საფუძველზე უნდა გახდეს ნათელი და გასაგები მასში მოხმარებულ იმ მასალის რაობა. თუმცა არც ის უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ, საბოლოო ჯამში, მეცნიერული პრინციპები საგნიდან გამოყვანილი პრინციპებია და სწორედ ამის გამო აძარტლებს, თუ აძარტლებს, საკუთარი „საშენი მასალის“ სწორ ანალიზს. ამიტომ, ჩვენი აზრით, სრულიად უღაცაა, რომ ამა თუ იმ კონცეფციაში მოხმარებულ იმ მასალის ცალკე „ამოღება“ და ამ მასალის ფილოსოფიური სისტემისაგან დამოუკიდებლად განხილვა სავალალოა ყოველ გვარი კონცეფციისათვის, რადგან ალბათობის ძალიან დიდი შესაძლებლობა იქმნება იმისათვის, რომ განსახილველი კონცეფციის ძირითადი პრინციპების მიღმა დავჩვიეთ.

საიდან უნდა დაიწყოს ფილოსოფიურმა რეფლექსიამ? ჰეგელის აზრით, ლოგიკურად პირველი ისტორიულადაც პირველი უნდა იყოს, საიდანაც ისტორიული იწყებს, ლოგიკურამაც იქიდან უნდა დაიწყოს. ცნობილია, რომ კ. მარქსი, სრულიად საწინააღმდეგო პასუხს იძლევა ამ კითხვაზე და მიუთითებს, რომ შემეცნება იწყება Post festum-იდან, ანუ იმ უშუალოდ მოცემული სინამდვილიდან, რომელიც თავისი ბუნებით განვითარების ბოლოა. ცხადია, მარქსი უფრო ახლოსაა ვიდრე ჰეგელი არისტოტელეს იმ დებულებასთან, რომლის თანახმადაც ჩვენი შემეცნებისათვის პირველადი ისაა, რაც თავისი ბუნებით მეორადია, ... მაგრამ შ. ნუტუბიძე, რომელმაც ზედმიწევნით იცოდა ყოველივე ეს, სულ სხვა პლანში აყენებს საკითხს და, როგორც ზემოთ აღინიშნა, თვლის, რომ ხე, როგორც ხე, როგორც ფიზიკური ფენომენი, არ შეიძლება ფილოსოფიური რეფლექსიის, ფილოსოფიური შემეცნების საგანი გახდეს, რადგან მასში არაფერი არაა შემეცნების დაგვარი. შ. ნუტუბიძის აზრით, შემეცნებამ უნდა დაიწყოს შემეცნების დაგვარით, ე. ი. აზროვნების საწყისი მხოლოდ აზრის დაგვარი შეიძლება იყოს და, ამ აზრით, დეკარტეს Cogito არაფთარ შემდგომი განვითარე-

ზას არ საჭიროებს, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ის გარემოება, რომ „თავისთავადი“ კვშმარიტება უნდა გადაიქცეს „ჩვენთვის“ კვშმარიტებად. ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ასეთი ობიექტი, ასეთი „ამოსავალი მასალა“ შეიძლება იყოს მხოლოდ „კვშმარიტება თავისთავად“, რომელშიც პრინციპულადაა მოხსნილი არსისა და აზრის დაპირისპირება, რადგან „კვშმარიტება თავისთავად“ სხვა არაფერია თუ არა „ქმნილი არსი“ და ამდენად, არსს კი არ უპირისპირდება, არამედ, შ. ნუცუბიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „არსში დგას“²⁰.

7. ალეთოლოგიური რეალიზმი, რომელიც „...მართლაც იღებს, როგორც ამოსავალ მასალას, მეცნიერების კვშმარიტებას იმ მიზნით, რომ იგი ფილოსოფიურ კვშმარიტებად აქციოს“²¹, ამიერიდან ერთდროულად გაარკვევს, როგორც არსის, ისე აზრის პრინციპებს, რადგან „კვშმარიტება თავისთავად“ ერთსაც შეიცავს და მეორესაც. მაგრამ საკითხს: ვი და გამოსარკვევი ახლა სწორედ ისაა, თუ ვინ და როგორ გაარკვევს ყოველივე ამას?

დავით ჰიუმი, რომელმაც ცალმხრივი ემპირიზმი ლოგიკურ დაბოლოებამდე მიიყვანა, ჩვენი აზრით, ერთ მეტად საყურადღებო მოაზროვნას აყენებდა: ადამიანად დავრჩენილიყავით მაშინაც, როდესაც ფილოსოფოსობას მივეცემოდით. არ ვიცი, ვინ როგორ განსჯის ამ მოაზროვნას, ვინ რომელი კუთხით შეეცდება მის ინტერპრეტაციას, მაგრამ ერთი კი უდავოა: რაც არ უნდა შორეულ „სამოგზაურო“ გზას დაადგეს ადამიანის აბსტრაქტული აზროვნება, არაღროს არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ, იგი მაინც ადამიანური აზროვნებაა. დაახლოებით ამავე აზრით 1844 წელს ასეთი წერილით მიმართავდა ფ. ენგელსი კ. მარქსს: ჩვენ უნდა ამოვიღეთ ემპირიული „მე“-დან, სხეულებრივი ინდივიდიდან, მაგრამ არა იმისათვის, რომ, შტირნერივით, მასზე შევჩერდეთ, არამედ იმისათვის, რომ მისგან „აღადამიანად“ ავმალდეთ. „ადამიანი“ ყოველთვის გამჭვირვალე ფიგურად რჩება, თუ მის საფუძველს ემპირიული ადამიანი არ წარმოადგენს. ერთი სიტყვით, ჩვენ უნდა ამოვიღეთ ემპირიზმიდან და მატერიალიზმიდან, თუ გვინდა, რომ ჩვენი იდეები და განსაკუთრებით, ჩვენი „ადამიანი“ რაღაც რეალურ ადამიანად დარჩეს²².

მაშასადამე, მარქსიზმის კლასიკოსები ადრინდელ წერილებშიც კი სწორ პოზიციაზე იდგნენ. ამიტომ იყო, რომ მათ შემდგომ ნააზრევში ემპირიული სუბიექტი კი არ გაქრა, არამედ რეალურ-კონ-

²⁰ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 376—377, 218.

²¹ იქვე, ტ. 1, გვ. 237.

²² კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, თხზ., ტ. 27, 1962, რუსული გამოცემა, გვ. 12.

კრეტულ ადამიანად დაფუძნდა, როგორც გარკვეულ წარმოებით ურთიერთობათა ნაყოფი. ამ უკანასკნელიდან „გამოქვეყნებული“ თეორიული სუბიექტი — თავის მოღვაწეობის ხასიათის მიხედვით — გარკვეულ ისტორიულ ჩარჩოებში მოქცევა. სამწუხაროდ, ერთეულისა და ზოგადის ეს დიალექტიკური ერთიანობა ალეთოლოგიურ რეალიზმში დატული არაა. ეს ამჟამად იგრძნობა ალეთოლოგიური კრიტიკიდანაც, სადაც შ. ნუცუბიძე, უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტის შენარჩუნებას უსაყვედურებს მისთვის მიუღებელ მიმდინარეობათა წარმომადგენლებს. ეს საყვედური მართო ემპირიულ სუბიექტს კი არ ეხება, რომელიც, შ. ნუცუბიძის აზრით, მხოლოდ ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი უ რ ა დ უკავშირდება შექმენებას. არამედ, ნებით თუ უნებლიედ, შემეცნების თეორიულ სუბიექტშიც გადაინაცვლებს და, ამიტომ, ალეთოლოგიური რეალიზმის ლერძიც ჭეშმარიტების ონტოლოგიური გაგებისაკენ გადაიხრება.

ცხადია, პირველ რიგში ახლა სწორედ იმის ჩვენება გვმართებს, თუ როგორ კეთდება ყოველივე ეს ალეთოლოგიურ რეალიზმში. ამიტომ ვალდებული ვართ პირველ წყაროებს მივმართოთ და ზუსტად წარმოვადგინოთ ამ მიმართულებით განვითარებული დებულებები. ალეთოლოგიის „პირველი“ და „სპეციალური“ შესავალი (1926, 1931) „ალეთოლოგიის საფუძვლებზე“ (1922) ადრე რომ დაწერილიყო, მაშინ ლოგიკური ანალიზი ისტორიულ ვითარებასაც დაემთხვეოდა და რამდენადმე უფრო გასაგები იქნებოდა ის კატეგორიული მტკიცებანი, რომელსაც „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ გვთავაზობს. მაგრამ ეს სრულიად არ გვაგდებს გამოუვალ მდგომარეობაში. ჩვენ მაინც დაეიცავთ ისტორიულ პრინციპს. ჭერ ალეთოლოგიის საფუძვლებიდან“ მოვიყვანთ კატეგორიული ფორმით გამოთქმულ დებულებებს, ხოლო შემდეგ, „პირველადი შესავალისა“ და „სპეციალური შესავლის“ საფუძველზე, იმას ვაჩვენებთ, თუ როგორ იქნა მიღებული ეს ძირითადი დებულებები.

აი, რას გვთავაზობს „ალეთოლოგიის საფუძვლები“:

1. „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ჭეშმარიტად, არამედ ჭეშმარიტებად არსებობას“²³. მაშასადამე,...

2. „საკითხს მთელი ბუნების ცნობიერების შესახებ არა აქვს მნიშვნელობა თვითცნობიერების გამოყვანისათვის. ამიტომაც სრულიად განზე რჩება დიდი ნატურალისტური ძიება განსულიერების პრობლემისათვის“²⁴.

²³ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 207.

²⁴ იქვე, გვ. 242.

3. „სუბიექტი და ობიექტი — ორივე სინამდვილის ნაწილია, ონტოლოგიური მოვლენაა, მსჯელობა ამ სინამდვილის ერთ-ერთი ასახებაა სრულიად თავისებური, ნოლოლოგიური, შემეცნებითი. ამიტომაც, სრულიად უსაფუძვლოა შემეცნების საკითხის სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობათ წარმოდგენა, შემეცნება უკავშირდება მას მხოლოდ წარმოშობის თვალსაზრისით, როგორც პირობას და არსებითად კი მისგან დამოუკიდებელია“²⁵.

4. „შემეცნება მხოლოდ ფსიქოლოგიურად უკავშირდება „მე“-ს, მაგრამ მისი ბუნება ამით სრულიადაც არ ირკვევა, ისე როგორც ელექტროობა უკავშირდება მავთულს, მაგრამ ელექტროობის თვისებას ეს ოდნავადაც არ არკვევს“²⁶.

5. „შემეცნება არსის თავის თავად გამომქლავნებაა და არა ჩვენს „მე“-სა და არსის შუა ურთიერთობის გამოკვლევა“²⁷.

6. „შემეცნება, როგორც ფსიქოლოგიური პროცესი, შეიცავს შემეცნებელ სუბიექტს და შესაცნობ ობიექტს, მაგრამ ეს გრძელდება, ვიდრე არ დამთავრებულა შემეცნების პროცესი, ვიდრე საქმე გვაქვს მის გენეზისთან. დამთავრებული შემეცნება, რომელიც შეადგენს გნოსეოლოგიური ძიების საგანს, არ საჭიროებს სუბიექტს ისე, როგორც ობიექტსაც, არამედ გამომქლავნებულ სინამდვილეს. მის შემეცნებით ასახებას“²⁸.

7. „...შემეცნების თეორია დაკავშირებულია შემეცნების საკითხის სუბიექტ-ობიექტის დამოკიდებულების ნიადაგზე დაყენებასთან, ხოლო ჰეგელიზმის თეორია კი არა“²⁹.

8. ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, აღნიშნული პრინციპი დაცული უნდა იქნას მოცემულობის ანალიზის დროსაც. „მოცემულობა არ მოითხოვს რისამე ვინმესთვის მოვლინებას. ჩვეულებრივი დაკავშირება მოცემულობისა ექპირიულ ან გნოსეოლოგიურ მე-სთან სავალდებულო არაა და ყოველ შემთხვევაში თვით მოცემულობიდან არ გაჰომდინარეობს, მოცემულობა ორი მომენტია — ჰონაცემი და მისი რაგვარობა, ე. ი. ერთისა და იმავესი ორ სახედ ყოფნა. სუბიექტის ჩართვას საქმეში არავითარი კავშირი არა აქვს ერთსა და იმავეს ორგვარად ყოფნასთან, გარდა წმინდა ფსიქოლოგიურისა, რომ ცოცხალი ადამიანები, გარკვეული ფსიქო-ფიზიკური კონსტრუქციის მქონენი, აზროვნებენ,

²⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 246.

²⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 244—245.

²⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 245.

²⁸ ი ქ ვ ე.

²⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 251.

მსჯელობენ და სხვ. ერთი და იგივე ფენომენი ერთხელ არის თავის-
თავად. როგორც არსი და მეორედ — როგორც შემეცნებული არსი
ანუ არსი სხვისთვის; მაგრამ ეს ს ხ ვ ი ს თ ვ ი ს ი მ ა ს კ ი არ გამო-
ნატავს, თუ ვ ი ს თ ვ ი ს, არამედ იმ ასახებას არსისა, რომელშიაც
იგი შესაყნობი ხდება³⁰.

ამრიგად, აქ მოყვანილი ამონაწერების გრძელი რიგი გვიჩვენ-
ებს, რომ „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ მიწვდომილია დაპირის-
პირებულთა მალა მდგომი სფერო — „ქეშმარიტება თავისთავად“,
რომელიც სიბრძნისაკენ მიმავალი თვით გაცხადების გზაზე სრუ-
ლიადაც აღარ საჭიროებს დაკავშირებულ იქნეს „ემპირიულ ან
გნოსეოლოგიურ“ მე“-სთან. პირიქით, ალეთოლოგიური რეალიზმის
თანახმად, მხოლოდ ამ მიმართულებით შეიძლება ავიცილოთ თა-
ვიდან ცალმხრივი იდეალიზმი და მატერიალიზმი, რადგან „ქეშმა-
რიტება თავისთავად“ შუალედურ სფეროდ გამოდის არსისა და
აზროვნების მიმართ³¹. მართალია, „ალეთოლოგიის საფუძვლები“,
სადაც შ. ნუტუბიძის კონცეფციის ძირითადი პრინციპია ჩამოყალი-
ბებული და გადმოცემული. ამ ნ ი ა დ ა გ ზ ე ფუძნდება, მაგრამ
ის, თუ როგორ მიიწვდომება დაპირისპირებულთა მალა მდგომი
სფერო და როგორ განთავისუფლდება იმ ადამიანისაგან, ვისთვისაც
ეს ფილოსოფიაა საჭირო — დეტალურად „პირველ“ და „სპეცია-
ლურ“ შესავალში გაანალიზდება.

ალეთოლოგიური რეალიზმის ორივე შესავალის თანახმად, ფი-
ლოსოფია და ფილოსოფოსობა მხოლოდ ადამიანს სჭირდება, რად-
გან ადამიანზე დაბალმა ფორმებმა თავის არსებობაც კი არ იციან.
და ვერაფერს ხედავენ. ხოლო ადამიანზე უფრო მაღალი ფორმა—
ღმერთი, თუ იგი არსებობს, ფილოსოფიას არ საჭიროებს, რადგან
ყველაფერს ხედავს. ამრიგად, შ. ნუტუბიძის აზრთა წყობის თანახ-
მად, „ფილოსოფიის ცენტრში დგას ადამიანი, მაგრამ არა როგორც
მიზანი, არამედ, როგორც ტვირთი და ცოდვა, შეცდომის მუდმივი
შესაძლებლობის აზრით“³². ამიტომ ფილოსოფიის და ფილოსოფო-
სობის პირველი ამოცანაა — ადამიანური შეზღუდულობების დაქ-
ლევა, რაც ამავე დროს აუცილებლობით მიგვიყვანს „ქეშმარიტება-
სთან თავისთავად“.

ამ მხრივ, შ. ნუტუბიძის აზრით, უაღრესად დიდი სამუშაო შე-
ასრულა ტრანსცენდენტალურმა და ფენომონოლოგიურმა ფილო-

³⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 316—317.

³¹ შ. ნუტუბიძე, ტ. 2, გვ. 211.

³² შ. ნუტუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 222.

სოფიამ. მაგრამ მათ მიერ წარმოებული „განწყენდა“ არასრული გამოდგა; საბოლოო ჯამში, მათ მაინც ადამიანური ცნობიერება შერჩათ ხელში, რადგან ადამიანური მსჯელობის გარეშე აღებულ „ქეშმარიტებას-თავისთავად“ ვერ მიაღწიეს. ანთროპოლოგიურთან მხოლოდ მაშინ გაწყდება სრულად კავშირი, როდესაც ფილოსოფოსობის ამოსავალ წერტილად აღებული იქნება დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი „ქეშმარიტება თავისთავად“. ამისათვის საჭირო და აუცილებელია არა ის, რომ ზურგი შევაქციოთ ადამიანს და, პლატონის მსგავსად, ზეადაშიანურზე გადავიდეთ, არამედ ის, რომ ფილოსოფოსობის დაწყების საბაზად მივიღოთ ადამიანი და ხელი მოვკიდოთ იმ საქმიანობას, რომელიც საშუალებას მოგვცემს ფილოსოფიური რეფლექსიიდან გავაძეოთ ყოველგვარი „სპეციალურ-ადამიანური“, ხოლო დაეთრგუნოთ და გადავლახოთ ყოველგვარი „სპეციფიკურ-ადამიანური“.

ანთროპოლოგიზმისა და ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა შეესაბამება ფილოსოფოსების ნამდვილ აზრს, რადგან აქ საქმე ეხება იმას, თუ როგორ განიღვენოს ფილოსოფიიდან „ადამიანური“ ელემენტები. ეს ელემენტები კი მრავალნაირია. ისინი მოიცავენ ადამიანური მოღვაწეობის ისეთ აქტებს, როგორიცაა შემეცნება, ნებელობა, სურვილები, გრძნობები და სხვა, რომელთაც „დაფარულის — გაცხადებისათვის“ არავითარი სარგებლობა არ მოაქვთ, რადგან, თავის მხრივ, არა მარტო ამძიმებენ ქეშმარიტებად არსებული არსის გაგებას, არამედ ამახინჯებენ კიდევ. ამის უმთავრესა და უპირველესი მიზეზი ისაა, რომ საგნის ბუნებაში ადამიანური ელემენტი ხვდება. ხშირად საგანი განიმარტება არა ისე, როგორც ის თავისთავადაა, არამედ ისე, როგორც ის გრძნობებისა და სურვილების „ბადეში“ მოჩანს. რა თქმა უნდა, ადამიანის გრძნობად-ფსიქოლოგიური აქტები შემეცნებას უნდა ჩამოსცილდეს და საგანი გაგებულ იქნეს ისე, როგორც ის თავისთავადაა. იგივე უნდა ითქვას იმ ბარიერზეც, რომელსაც დოგმატურად მიღებული სისტემები წარმოქმნიან შემეცნებელ სუბიექტში. განუსჯელად და არაკრიტიკულად რაიმეს მიღება, მით უმეტეს, თუ ის მცდარია, უმწყო მდგომარეობაში აყენებს სუბიექტს; სხვათა ავტორიტეტი აბრმავებს და საგნის ნამდვილ ბუნებასთან მისვლის გზას უხშობს მას. ამიტომ, ცხადია, ეს ელემენტიც უნდა განიღვენოს ფილოსოფიიდან და ფილოსოფოსობიდან. ასევე განიღვენილ უნდა იქნას აღზრდის გზით მიღებული ის ჩვევები, რომლებიც, სხვათა ავტორიტეტის ნიადაგზე, გაკვალული გზიდან გადახვევას გვიკრძალავენ. აქ საქმე ეხება არა მარტო აზროვნების წესებსა და მეთოდებს, არა-

მედ ენობრივ ფენომენსაც, რომლის არასწორი მოხმარა უკიდურეს სქოლასტიკურ ხასიათს აძლევს ფილოსოფიას. ერთი სიტყვით, ყოველივე ეს, მართალია ადამიანურია, მაგრამ როგორც „სპეციალურ-ადამიანური“, ანუ რაღაც ისეთი, რომელიც გარდუვალად ამახინჯებს საგნის ბუნებას, ამოღებული და გაძევებულ უნდა იქნეს შემეცნებიდან³³.

ამისდა მიუხედავად, ადამიანს არ შეუძლია მთლიანად ამოხტეს თავის თავიდან. მასში კიდევ რჩება რაღაც „სპეციფიკურ-ადამიანური“, რომელიც ერთდროულად შეიცავს თავისთავში ფილოსოფოსის დაბრკოლებასაც და შესაძლებლობასაც. ადამიანი მხოლოდ ისე მსჯელობს, როგორც მას შეუძლია. ისე „ხედავს“, როგორც მისთვის, სტრუქტურულად შეზღუდული „ადამიანისათვის“, მისაწვდომია³⁴. ამიტომ არ იქნება სწორი იმისი თქმა, თითქოსდა ის, რასთანაც ადამიანს საქმე აქვს, „სპეციფიკურ-ადამიანურში“ უნდა ჩახტეს³⁵. არა, ფილოსოფოსობის მთავარი ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ დავთრგუნოთ „სპეციფიკურ-ადამიანური“ და ვიპოვოთ ის სწორე გზა, რომელიც საშუალებას მოგვცემს „ქეშმარიტება თავისთავად“ განვეჭვრიტოთ „სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან“ გაუბუნდოვნებლად³⁶. ერთი სიტყვით, „სპეციალურ-ადამიანური“ და „სპეციფიკურ-ადამიანური“ მხოლოდ იმით ჰვანან ერთიმეორეს, რომ ორივეგან მოქმედებს „სხვაგვარად — ვერ — შესაძლებლობის პრინციპი“³⁷, არსებითად კი „სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან“ უნდა განვასხვაოთ „სპეციალურ-ადამიანური“. „...იმას, რაც ადამიანს, როგორც სახეობას, მოსდგამს და ამ სახეობასთან არის დაკავშირებული, „სპეციფიკურ-ადამიანური“ უნდა დაერქვას. მაგრამ ის, რაც შეადგენს „ადამიანურს“ სპეციალურ გარემოებაში, რომლებიც გაკაფული გზიდან გადახვევას იწვევენ, შეიძლება „სპეციალურ-ადამიანურით“ აღინიშნოს“³⁸. მაშასადამე, თუ „სპეციფიკურ-ადამიანური“ აღნიშნავს შეზღუდვას, რომელიც ადამიანის სტრუქტურის საზღვრების გადალახვის ნებას არ იძლევა, „სპეციალურ-ადამიანური“ გზიდან სავსებით გადაუხვევს; „სპეციალურ-ადამიანურში“ საქმე იქამდე მიდის, რომ ყალბდება არა მარტო სინამდვილის გაგების წესი და ხერხი, არამედ სინამდვი-

³³ ი ქ ვ ე , გვ. 255, 229.

³⁴ ი ქ ვ ე , გვ. 17.

³⁵ ი ქ ვ ე , გვ. 258—259.

³⁶ ი ქ ვ ე , გვ. 70.

³⁷ ი ქ ვ ე , გვ. 18.

³⁸ ი ქ ვ ე .

ლის მთელი სურათი³⁹. ამიტომ, ეს უკანასკნელი, როგორც შეცდომის სფერო და წყარო მთლიანად უნდა მოსცილდეს შემეცნებას. რაც შეეხება „სპეციფიკურ-ადამიანურს“, სადაც არის ფაქტები მხოლოდ ადამიანური წესით და ხერხით არის გადმოცემული, ვიმეორებთ, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, უნდა დაითრგუნოს და გადაილახოს.

საკითხავი და გასაანალიზებელი ახლა ისაა, თუ როგორ გადაწყდება „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ გადალახვის საკითხი? ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის მომხრე არც ჩვენ ვართ მეცნიერებაში, რადგან ჰეშმარიტი მეცნიერება იქითკენ უნდა მიისწრაფოდეს, რომ თავისი საგანი გაიგოს და ასახოს ისე, როგორც ის თავისთავად არის, ზენი გრძნობების, ჩვენი ემოციების, ჩვენი წინასწარი წარმოდგენებისაგან დამოუკიდებლად. „წმინდა ცდის“ სხვადასხვა კრიტიკებიც ძირითად მიზნად ამას ისახავდნენ. მაგრამ სიძნელე ყოველთვის იქ იჩენდა თავს, როდესაც, აშკარად თუ ფარულად, აუცილებლობით დგებოდა საკითხი იმის შესახებ— შეეწირებოდა თუ არა „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ გადალახვას თვითონ ადამიანი?

მართალია, შ. ნუტუბიძეს ეს საკითხი არ დაევიწყებია არც „ფილოსოფიასა და სიბრძნეში“ და არც „ჰეშმარიტებასა და შემეცნების სტრუქტურაში“, პირიქით, იგი სრულიად ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „...ვისაც სურს ფილოსოფოსობას მოწყვიტოს ყოველივე ადამიანური, ის ანგარიშს არ უწევს იმ გარემოებას, რომ ფილოსოფოსობა მხოლოდ ადამიანისათვის არსებობს“⁴⁰. მაგრამ ყოველივე ეს, რაც, ჩვენი აზრით, აშკარად ეწინააღმდეგება „ალეთოლოგიის საფუძვლებიდან“ ზემოთ მოყვანილ დებულებებს, მხოლოდ სიტყვიერ განცხადებად რჩება. საქმის ნამდვილი ვითარება ალეთოლოგიის ორივე შესავალში „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ ჩამოყალიბებული იმ ძირითადი პრინციპების ნათელყოფას ემსახურება, რომელთა თანახმადაც შემეცნებელი სუბიექტი სწორედ იქ ნიველირდება, სადაც სპეციალური მეცნიერებები თავის საქმიანობას დაამთავრებენ და მათ მიერ მოპოვებულ „ჰეშმარიტებაზე თავისთავად“ ფილოსოფიური რეფლექსია დაიწყება. ისე რომ, ვიმეორებთ, „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ გადალახვას ადამიანი მთლიანად ეწირება, მაგრამ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ეს კეთდება არა მარტო ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ

³⁹ იქვე, გვ. 15.

⁴⁰ იქვე, გვ. 223.

ბრძოლის საბაბით, არამედ თვითონ ალეთოლოგიის, როგორც ჭეშმარიტების გარკვეული თეორიის სპეციფიკის შესაბამისად. თუმცა საბაბი მაინც საბაბად რჩება და შემეცნების „განწმენდის“ იდეაც სწორედ აქედან იღებს თავის სათავეს — არა მარტო „კანტთან და ჰუსერლთან, არამედ შ. ნუტუბიძესთანაც, რომელიც ერთსაც და მეორესაც, ფენომონოლოგიასაც და ტრანსცენდენტალიზმსაც, სწორედ იმას უსაყვედურებდა, რომ არასწორად აუჩემებიათ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების სიწმინდე, რადგან მათ „...როგორც არ უნდა რადიკალურად გაატარონ „განწმენდა“, საბოლოოდ საქმე ექნებათ „აღამიანურ“ ცნობიერებასთან“⁴¹. ამიტომ ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების შესაბამისად, „...ჩვენ მაინც უნდა მივუთითოთ იმაზე, რომ „სპეციფიკურ-აღამიანურთან“ ან ანთროპოლოგიურთან სრული კავშირის გაწყვეტა მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ ყოველგვარი ფილოსოფოსობის ამოსავალ წერტილად აიღება „აღამიანური“ მსჯელობის გარეშე და დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგომი „ჭეშმარიტება-თავისთავად“⁴².

8. რას ნიშნავს შემეცნებელი სუბიექტის, როგორც მოაზროვნე არსების, შემეცნების პროცესიდან ამოღება? ჭეშმარიტებად არსებული, შინაგანი აქტივობის მქონე არსი თვითონ ხომ არ გამოდის სუბიექტის როლში?

ალეთოლოგიურ რეალიზმს დღეისათვის მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. აკადემიკოსმა შალვა ნუტუბიძემ ჯერ კიდევ 30-იან წლებში დასძლია ამ კონცეფციის იდეალისტური ბარიერები და მტკიცედ დადგა მარქსისტული მატერიალიზმის პოზიციებზე. ამიტომ სრულიად გასაგებია, რომ ის, რაც თვითონვე დასძლია მან — ალეთოლოგიური რეალიზმის სახით — მეცნიერული სიზუსტით უნდა გაანალიზდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი დარჩება არა მარტო ალეთოლოგიის, როგორც გარკვეული ფილოსოფიური კონცეფციის არსი. არამედ, რაც არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია, გაუგებარი დარჩება XX საუკუნის ფილოსოფიური აზრის დონეზე გაშლილი ალეთოლოგიური კრიტიკა და აქედან გამომდინარე ის პოზიტიური დასკვნები, რომელთა ძირითადი მახვილი მიმართული იყო დასავლეთისადმი ინტელექტუალური დამონების წინააღმდეგ.

საგანთა ლოგიკას, როგორც ვხედავთ. თავის გზით მიეყვარათ. ზემოთ დასმული კითხვები შინაგანი აუცილებლობით მოითხოვს

⁴¹ ი ქ ვ ე, გვ. 25.

⁴² ი ქ ვ ე.

პასუხს. პასუხი კი ზუსტად უნდა იქნას აწონილი, რადგან სხვისი აზრების არასწორი გაგება ორმაგ ცოდვად ითვლება. მაშასადამე, უმჯობესია საკუთარი ძალა მოპირისპირეთა კრიტიკაზე არ გავხარჯოთ და რაც შეიძლება მეტი ყურადღება მივაქციოთ საკვლევ საგანს — ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების ნათელყოფას.

პირველი, რასაც ერთხელ კიდევ გვინდა გავუსვათ ხაზი, ეს ისაა, რომ ემპირიული სუბიექტისა და ემპირიული ობიექტის არსებობას არავინ არ უარყოფს. ცხადია, მათ შორის არც შ. ნუცუბიძე, რომელიც სრულიად გარკვევით წერდა: „ერთხელ და სამუდამოდ უნდა გაირკვეს, გვსურს თუ არა ვილაპარაკოთ ფილოსოფოსობაზე, როგორც ადამიანურ საქმეზე“⁴³. ამასთან, „ჩვენ ანგარიში უნდა გავუწიოთ იმ ფაქტს, რომ ადამიანს შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ და მხოლოდ „სპეციალურ-ადამიანური“ სახით და წესით“⁴⁴. მაგრამ, ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე, შეიძლება ითქვას, რომ ქვეშაარტების თეორიაში, ანუ ალეთოლოგიურ რეალიზმში სუბიექტი იღვენება ფილოსოფიური რეფლექსიიდან. მეორე, შემეცნებელი სუბიექტის შემეცნების პროცესიდან „ამოღება“ ალეთოლოგიურ რეალიზმში განხორციელდა სუბიექტური იდეალიზმის დაბლევის მიზნით. ამას ნათლად აღმატურებს კანტი, ნეოკანტიანიზმს და ინტუიტივიზმის ნუცუბიძისეული კრიტიკა. ამ კრიტიკამ, როგორც იდეალისტური სისტემების ურთიერთიმეჯახების დროს ხდება ბოლმე, ბევრი საყურადღებო დებულება შობა, მაგრამ ალეთოლოგიურ რეალიზმში სუბიექტური იდეალიზმის დაბლევა განხორციელდა არა მატერიალიზმის პოზიციებიდან, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, არამედ იდეალიზმის პოზიციებიდან. ამის უდავო მაჩვენებელია შემეცნების პროცესიდან სუბიექტის ამოღება, რადგან მარქსისტული მატერიალიზმის თანახმად „...იდეალური მხვა არაფერია, თუ არა მატერიალური ადამიანის თავში გადატანილი და მასში გარდაქმნილი“⁴⁵. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, როგორც ამას სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს თ. ბუაჩიძე ჰეგელის ობიექტური იდეალიზმის კრიტიკის დროს, რომ: „აზროვნება მხოლოდ ადამიანის აზროვნებაა; თავისთავადი აზროვნება — მეცნიერულად დაუსაბუთებელი აზროვნება“⁴⁶.

⁴³ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 270.

⁴⁴ იქვე, გვ. 273.

⁴⁵ კ. მარქსი, კაპიტალი, თბ., 1958, გვ. 23.

⁴⁶ თ. ბუაჩიძე, ჰეგელის ფილოსოფიის არსების პრობლემა, თბ., 1976,

ლოზუნგს — „წინკანტიდან“ ალეთოლოგიურ რეალიზმში, უპირველეს ყოვლისა, ის მიზანი ჰქონდა, რომ მოეხსნა სუბიექტის პრიმატი ობიექტის მიმართ. მაგრამ ეს მიზანი ცალმხრივად კანხორციულდა; სუბიექტის ნიველირების გზით, ობიექტი ანუ ქვეშარიტებად არსებული არსი თვითონ გადაიქცა უმაღლეს სუბიექტად. მაშასადამე, ამიერიდან ქვეშარიტების თეორიაში საქმე გვექნება არა სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობის გარკვევასთან, არამედ ამ დაპირისპირებულ-ლობაზე მალა მდგომ „ქვეშარიტებასთან თავისთავად“, რომელიც, ამთავითვე მტკიცედ და გარკვევით რომ ვიცოდეთ, „... არის არა არსებული შესახებ მოსაზრება, რასაც ეს არსებული „საგნის“ სახით უპირისპირდება, არამედ იგი როგორღაც არსებობს ამ არსებულთან“⁴⁷. ქვეშარიტების თეორიის შემდგომი პროცედურა იმის ჩვენებას ითვლისწინებს, თუ როგორ გადავა „ქვეშარიტება თავისთავად“, როგორც ქმნილი (Perfektum), ჩვენთვის გარკვეულობაში, ანუ სრულქმნაში (Definitum).

9. ვიდრე ამ უმთავრეს და უძირითადეს საკითხს შევხებოდეთ, უნდა გაირკვეს: თავსებადია თუ არა ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის — „ჩვენი ქვეშარიტება“? ზემოთ აღნიშნულის შემდეგ ეს საკითხი აღარ უნდა დასმულიყო. საგანთა ლოგიკა ამას აღარ მოითხოვს, რადგან „ჩვენი“, როგორც შემეცნებელი სუბიექტი, შემეცნებიდან ამოღებული ვართ და, მაშასადამე, აღარც „ჩვენი ქვეშარიტება“ არსებობს. მაგრამ გზის ასე მოკლედ მოჭრა გამართლებული არაა, რადგან არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ „...კვლევა-ძიება ეხება მხოლოდ იმას, თუ როგორ განიღვენოს მსოფლმხედველობიდან ან იდეოლოგიიდან „ადამიანური“ ელემენტი“⁴⁸. ეს კი, ცხადია, დამატებით მსჯელობას ნიშნავს.

უკვე ვიცით, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ქვეშარიტებად არსებული არსი თავისთავად გარკვეულია და შემეცნების არც ერთ დონეზე გარედან რაიმე გარკვეულობის შეტანას არ საჭიროებს. გაურკვეველი საგნის არსებობა, როგორც ეს კანტიან ფილოსოფიის ალეთოლოგიურმა კრიტიკამ აჩვენა, სრულიად მიუღებელია, რადგან, შ. ნუტუბიძის აზრით, არა მარტო უფორმო შინაარსისა და უშინაარსო ფორმის ცალ-ცალკე არსებობა არ საბუთდება, არამედ მათ შემდგომ სინთეზზეც უაზრობაა მსჯელობა. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ ალეთოლოგიუ-

47 შ. ნუტუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 88.

48 იქვე, გვ. 14.

ჩი რეალიზმიზმისათვის მოუღებელი და შეუთავსებადია შემეცნების საგნის შექმნაც. ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად შემეცნებას წინ უნდა უსწრებდეს საგნის არსებობა, სადაც ეს ასე არაა, იქ მთელი მეცნიერება საგნის შენებით მთავრდება და შედეგად ეღებულობთ „ჩვენს“ საგანს.

თუ ყოველივე ამას თავს მოვუყრით, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად „ჯერ არსებობს საგანი და შემდეგ მისი შემეცნება და უსაგნო შემეცნება უბრალო სიტყვაა, თუ უაზრობა არაა. მასვე უნდა ახასიათებდეს დამოუკიდებლობა ჩვენგან, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებთ $F \text{ ვ ე ნ ს ს ა გ ა ნ ს } ,$ რაც ისევე შეუძლებელია, როგორც $ჩ \text{ ვ ე ნ ი } \text{ კ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა}^{49}$ -სხვათა შორის, ზიგვარტთან კამათის დროს იგივე აზრს უსვამდა ხაზს შ. ნუცუბიძე და წერდა, რომ: „ $ა რ ა ჩ ე ე ნ ი ა ზ რ ი ,$ არამედ $ჩ \text{ ვ ე ნ თ ვ ი ს ა ზ რ ი} .$ ჩვენ არ შეგვიძლია ფაქტებზე ისეთი აზრისა ვყოთ, როგორც ეს ჩვენ, შემეცნებელ სუბიექტს, მოგვესურება; „ჩვენობა“ აზრში ფრიად განსაზღვრულია და ეს საზღვარი იქაა“ გავლებული, სადაც ირკვევა, რომ აზრში ჩვენი ყოფილა მხოლოდ ის, თუ რამდენადაა იგი ჩვენთვის აზრი“⁵⁰. ამიტომ არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დავუშვათ „თითქოს კეშმარიტება ჩვენთვის ჩვენნი კეშმარიტება იყოს: ნამდვილად ეს შეიქცევა დიდი შეცდომაა. ყოფლის უწინარეს აო არსებობს ჩვენნი კეშმარიტება, რადგან ესეც *Contradictio in adiecto*-ა“⁵¹.

ასეთია კატეგორიული პასუხი, რომელსაც „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ იძლევა ზემოთ დასაშუალ კითხვაზე და ყოველივე ეს ალეთოლოგიური რეალიზმის სისტემაში ლოგიკურად გამართული პასუხია. მაგრამ ის, თუ როგორ უნდა განიხილონ ფილოსოფიიდან „ჩვენი კეშმარიტება“, როგორც შეცდომის წყარო და სათავე, დეტალურად გაანალიზებულია ალეთოლოგიის პირველ შესავალში, ანუ „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“. ამ უკანასკნელის მიხედვით კეშმარიტების სამისახე არსებობს: „კეშმარიტება თავისთავად“, „კეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი კეშმარიტება“⁵². კეშმარიტების ამ სახეებს შორის განსხვავებული დამოკიდებულებაა. ფილოსოფიური რეფლექსიაში „კეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი კეშმარიტება“ ორივე მიმართული არიან „კეშმარიტე-

⁴⁹ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 268.

⁵⁰ იქვე, გვ. 327—328.

⁵¹ იქვე, გვ. 256.

⁵² შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 125.

ბაზე თავისთავად“. ეს მათი ზაერთო ნიშანია. მათ შორის არსებული განსხვავება კი უფრო დიდი და მნიშვნელოვანია, რადგან „ქვეშაპრიტება ჩვენთვის“ ისე ვერ დაუფლებია „ქვეშაპრიტებას თავისთავად“, თუ სავსებით და სრულიად არ ჩამოიცილა (გზიდან) „ჩვენი ქვეშაპრიტება“. ერთი სიტყვით, „ქვეშაპრიტება ჩვენთვის“ დგას ბრძოლის ცენტრში. იგი ერთდროულად იბრძვის „ჩვენი ქვეშაპრიტების“ თავიდან ჩამოცილებს. და „ქვეშაპრიტება თავისთავადის“ დაუფლებსათვის. სხვათა შორის აქედან ირკვევა შემეცნების ბუნების ორგანომომილებიანობა, რომლის არსი, როგორც ითქვა, იმაში მდგომარეობს, რომ ფილოსოფიური რეფლექსია ერთდროულად წინაცაა მიმართული და უკანაც. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ მაინც, პირველ რიგში, ის გვანტყვებს — თავისებურად თუ არა ალეთოლოგიისთვის „ჩვენი ქვეშაპრიტება“? ნაწილობრივ უკვე ითქვა, რომ არა. მაგრამ რატომ და როგორ?

ორივე შესავალში, ე. ი. როგორც „ქვეშაპრიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“, ისე „ფილოსოფიასა და სიბრძნეში“ ჩვენი ქვეშაპრიტება“ დახასიათებულა, როგორც შეცდომის წყარო, რომელიც თავისი ბუნებით სხვა არაფერია, თუ არა ის „სპეციალურ-ადამიანური“, რომლის შესახებაც ზემოთ იყო მსჯელობა. კვლავ, იქ აღინიშნა, რომ „სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან“ უნდა განვასხვავოთ „სპეციალურ-ადამიანური“. საქმე იმაშია, რომ, თუ პირველი — სპეციფიკურ-ადამიანური — აღნიშნავს შეზღუდვას, რომელიც ადამიანის სტრუქტურის საზღვრების გადალახვის ნებას არ იძლევა, მეორე — სპეციალურ-ადამიანური — გზიდან საჯერბით გადაუხვევს. თუ პირველ შემთხვევაში არსის ფაქტები მხოლოდ „ადამიანური“ წესითა და ზერხით გადმოიციემა, მეორე შემთხვევაში ისინი სპეციალური გარემოებებით ზრულიად დაშახინებულნი. ეს პროცესი იქამდე მიდის, რომ ყალბდება არა მარტო სინამდვილის გაგების წესი და ზერხი, არამედ სინამდვილას მათელი სურათიც. ცხადია, ეს შეცდომის სფეროა, რადგან სინამდვილის სურათის მაგივრად თავზე გვეხვევა ჩვენ მიერ შექმნილი სურათი, ანუ „ჩვენი ქვეშაპრიტება“, რომელიც დომინანტურად გვაქვს თავზე მოხვეული სხვადასხვა იდოლების მსგავსად. მაშასადამე, — დასაბუნს შ. ნუცუბიძე — „ჩვენი ქვეშაპრიტება“ მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც არსებობს „სპეციალურ-ადამიანური“, როგორც შეცდომის წყარო. ამიტომ „სპეციალურ-ადამიანურის“ განდევნა ნიშნავს „ჩვენი ქვეშაპრიტების“ განდევნას⁵³. არსებობად

⁵³ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 123—130, 225.

ეს ასეც ხდება, რადგან „ჩვენი ჭეშმარიტება“ ვერადროს ვერ აღწევს „ჭეშმარიტებამდე, თავისთავად“, როგორც შემეცნების საგნამდე. ამის მთავარი მიზეზი კი ისაა, რომ „ჩვენი ჭეშმარიტების“ ბრძოლა, ძირითადად, სხვა თვალსაზრისების, სხვა მტკიცებების წინააღმდეგ ბრძოლას ეწირება და „სპეციალურ-ადამიანური“ შემეცნების მიღმა რჩება. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ „ჩვენი ჭეშმარიტებისაგან“ „განწმენდილ“ შემეცნებაში სრული ასპარეზი გადაეშლება „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“, რომელიც, „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ დათრგუნვის გზით უნდა დაეუფლოს დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომ „ჭეშმარიტებას თავისთავად“.

10. ალეთოლოგიურ რეალიზმში ყველაზე ინტელად მისაწვდომი ფენომენია „ჭეშმარიტება თავისთავად“, რადგან, ჯერ ერთი, იგი გამოცხადებულია რაღაც ისეთად, რომელსაც „...შინაარსობლივ ელემენტებთან საერთოდ საქმე არა აქვს“⁵⁴, ე. ი. სრულიად უშინაარსოა და „...ლოგიკურის ფარგლებს გარეთ მდებარეობს“⁵⁵. მეორე, იგი „...არის არა არსებულის შესახებ მოსაზრება, რასაც ის არსებული „საგნის“ სახით უპირისპირდება, არამედ იგი როგორღაც არსებობს ამ არსებულთან“⁵⁶. მესამე, იგი მოთავსებულია ზეადამიანურ და ადამიანურ სფეროებს შორის და „... ადამიანური გამოთქმის ფორმებს უსწრებს“⁵⁷. ამ გარემოებათა გამო ერთ-ერთი დასავლეთელი რეცენზენტი — დეფრიზი, ჩვენი აზრით, მართებულად შენიშნაფს, რომ: „ფილოსოფიის მიზანი, ნუკუბიძის (ფილოსოფიის თბილისელი პროფესორის) აზრით, არის „დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი“, „უშინაარსო“ „ჭეშმარიტება თავისთავად“; ეს ჭეშმარიტება არ არის მნიშვნელობის მქონე ფენომენი“ (175), არამედ „ალეთოლოგიურია“, მოაზროვნე სუბიექტთან მიმართების გარეშეა (180); საბოლოოდ იგი გაუტოლდება ყოველგვარი ცნობიერებისაგან დამოუცილებელ არსს (106) ან „არს-ში — დგომს“ (183). მაგრამ საკითხავია, მაშინ „ჭეშმარიტება სხვა რაღაა, თუ არა არსის ახალი სახელი“⁵⁸. ცხადია, ყოველივე ეს კვლევებებს წიშლლადეველ გარემოებად არ უნდა გაგზანდოთ. პირიქით, ალეთოლოგიურ რეალიზმის ძირითადი პრინციპების ანალიზის საფუძველზე, ჩვენგან დამოუცილებელ გამომდინარეობამდე უნდა მივიდეთ.

⁵⁴ შ. ნუკუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 79.

⁵⁵ იქვე, გვ. 49.

⁵⁶ იქვე, გვ. 88.

⁵⁷ იქვე, გვ. 406.

⁵⁸ იქვე, გვ. 406.

ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, როგორც ეს ზემოთ გარჩევა, „ქვემმარტება თავისთავად“ აღმოცენდება ემპირიული სუბიექტის მოღვაწეობის ნიღაზზე. ადამიანს მოღვაწეობა პრაგმატიკულ ხასიათს ატარებს და ამიტომ ცდილობს იგი აქტიულობის კანონზომიერებაში გარკვევას. ამიტომ დათვლის მსგავსი უკუვილებს და ამიტომ დაადგენს — რკინა ატარებს თუ არა ელექტრობას. ადამიანის ასეთი მოღვაწეობა სპეციალური მეცნიერების სახით იმ პროდუქციას მოგვცემს, რომელსაც ალეთოლოგიური რეალიზმი მონათლავს „ქვემმარტებად თავისთავად“. ახლა ამ უკანასკნელზე უნდა აღმოცენდეს ფილოსოფიური რეფლექცია. ფილოსოფიური რეფლექციის დასაწყისი და სპეციალურ მეცნიერებათა დასასრული ერთმეორეს ემთხვევა.

შემეცნების ტრადიციული გაგების თანახმად (სადაც სუბიექტობიექტი ფიგურირებს), „ქვემმარტება თავისთავად“ არსებული არსის ასახვას უნდა წარმოადგენდეს და ამიტომ იგი, ფორმალურ ლოგიკაში მიღებული ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ან ქვემმარტი უხდა იყოს, ან მცდარი. ერთი სიტყვით, რაღაცა შინაარსის მატარებელი უნდა იყოს — სულ ერთია ადეკვატური იქნება, თუ ფანტასტიკური. მაგრამ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ეს ასე არაა. „ქვემმარტება თავისთავად“ არც ქვემმარტია და არც მცდარი. იგი არაერთარი შინაარსის მქონე არაა. მაშასადამე, „ქვემმარტება თავისთავად“, აქ წარმოდგენილი აზრით, არსებობს იმისაგან დამოუკიდებლად, ქვემმარტია თუ მცდარია ის მსჯელობა, რომლის ფაქტურობასაც ეხება ის⁵⁹. „ქვემმარტებაში თავისთავად“ არაა არც ღირებულებითი მომენტი, რადგან იგი (ქვემმარტება თავისთავად) დაპირისპირებულობაზე მალა მდგომი არსია. ეს, სხვათაგან, იმას ნიშნავს, რომ იგი არის წინალოგიური, ანუ ლოგიკურის მიღმა მდებარე არსი. ამიტომ მას არ ახსიათებს რაღაცაზე მიმართება, ე. ი. მისთვის სრულიად უცხოა რეალციის მომენტი, რაც აუცილებლობით გამომდინარეობს მისი უშინაარსობიდან⁶⁰. ერთი სიტყვით, როგორც ეს ამ პარაგრაფის დასაწყისში იყო მითითებული, „ქვემმარტება თავისთავად“ არის არა არსებულის შესახებ მოსაზრება, რასაც ის არსებული „საგნის“ სახით უპირისპირდება, არამედ იგი როგორღაც არსებობს ამ არსებულთან, ე. ი. მას აქვს თავისი ონტოლოგიური სტატუსი. მაგრამ ონტოლოგიურ სტატუსში აყვანილი „ქვემმარტება თავისთავად“, არსის ახალი სახელი მხოლოდ იმდენადაა, რამდენადაც იგი ქ მ ნ ი ლ ი (Perfektum) არსია. ალეთოლოგიუ-

⁵⁹ შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, შრ., ტ. 2, გვ. 63.

⁶⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 77.

რი რეალიზმის თანახმად, „არსებულის ჭეშმარიტი ყოფნა არ იძლევა არსებულის გაორმაგებას“⁶¹. ამ აზრით, სიმრავლე უარსაყოფია; ვითარება არ არის ისე თითქოს, ერთი მხრივ, გვექონდეს ჭეშმარიტი არსი, ხოლო, მეორე მხრივ, მის გვერდით, არსებული არსი⁶². მაგრამ, თუ, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ყოველივე ეს ასეა, მაშინ დეფინიზს ჰქონია საკმაო საფუძველი თავისი შენიშვნებისათვის — „ჭეშმარიტება თავისთავად“ მართლაც სხვა არაფერია, თუ არა არსის ახალი სახელი.

მაგრამ სიბნელე და სიჩრთულე: ამაში კი არაა, არამედ ამის ნიადაგზე, იბადება. ჩვენთვის სრულად უცნაურებია, რომ ალეთოლოგიური არსი სხვა არაფერია, თუ არა არსებულის შინაგანი გარკვეულობა და ამიტომ იგი მარულადაც არ საქიროებს ცალკე, არსებულსაგან დამოუკიდებელ არსებობას. პირიქით, არსი და არსებული დიალექტიკურ ერთიანობაში არიან. სადაც ერთია, იქვეა მეორეც. ცხადია, ეს არ ნიშნავს მათ ოცივეობას. არსი „არსებულზე მეტია“. ეს „მეტი“ არის არსის გარკვეულობა—ჭეშმარიტება, ანუ „მუნყოფიერება“, რაც არსებულს ანიჭებს ამგვარად და არასხვაგვარად ყოფნას. ამიტომ, — წერს შ. ნუცუბიძე —, „ჩვენ დიდ მნიშვნელობას არ ეანიჭებთ არსსა და, ამგვარად ყოფნის გამსხვავებებს, ... რადგან არსებულს არ შეიძლება ჰქონდეს ამგვარად ყოფნის უარჩემე პოსტულირებული არსი. როგორც კი აღმოჩნდება, რომ ეს განსხვავება არ არის მყარი, მაშინვე გაქრება ის საბნელე, რომელიც იდეალური და რეალური საგნების განსხვავებიდან წარმოიშობება. „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი, არც იდეალურია და არც რეალურია, იგი არის „არსზე მეტი“⁶³. მაშასადამე, „...ალეთოლოგიური არსი არის ყოველად ურეალესი, რამდენადაც ყველაფერი არის ისე, როგორც ის არის. ამით ყოველგვარი განსხვავება ე. წ. იდეალურ და რეალურ საგნებს შორის მოსპობილია“⁶⁴.

სიჩრთულე და სიბნელე, რომელიც ყოველივე ამის გამო აღმოცენდება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში მდგომარეობს, რომ სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობის ნიადაგზე მიღწეულია და სპეციალურ მეცნიერებებში ჩამოყალიბებული „ჭეშმარიტება თავისთავად“, ობიექტური რეალობის სუბიექტურ გამოხატულებად კი არ ცხად-

⁶¹ ი ქ ვ ე, გვ. 90—91°.

⁶² ი ქ ვ ე, გვ. 88—91.

⁶³ ი ქ ვ ე, გვ. 96.

⁶⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 93.

დება, არამედ რაღაც ძალიან თანად მიხედვით, რომელიც ამ დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგას და, ვიმეორებთ, არსის სახელით გამოდის. ალეთოლოგიური რეალიზმი შეგნებულად ემყარება არსისა და ქვეშეპარტიკების იგივეობას და, როგორც თვითონვე მოუთხოვს შ. ნუ-კლბიძე, მთელი მისი კონცეფცია არსისა და ქვეშეპარტიკებს „...განსხვავების უკუგდებამზეა აგებული“⁶⁵. ამიტომ, „ქვეშეპარტიკება თავისთავად“ არა მარტო „არსში დგას“ მთლიანად, არამედ არსის აქტიულობასაც მთლიანად განიცდის⁶⁶. ამ გარემოებათა გამო, „ქვეშეპარტიკება თავისთავად“, როგორც ქმნილი სინამდვილე, ერთადერთი სინამდვილეა, რომელიც თავისთავში შეიცავს მთელ არსებულს, მაგრამ თვითონ არსებული არაა⁶⁷. ცხადია, იმ აზრით და იმ მნიშვნელობით, რა აზრითა და რა მნიშვნელობითაც მატერიაზე და ფორმაზე, მატერიაზე და მატერიალურ სინამდვილეზე მსჯელობენ.

ერთი სიტყვით, ალეთოლოგიური ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ (სხვანაირად კი ძნელად ხერხდება), „ქვეშეპარტიკება თავისთავად“ მთლიანად „არსში-დგას“ და მთელი მოცულობით განიცდის „არსის-აქტიუობას“, როგორც არსთან „განწყობილი“. ეს კი, სხვანაირად, იმას ნიშნავს, რომ ქვეშეპარტიკების თეორია, ანუ ალეთოლოგია არის არა მარტო შემეცნების სტრუქტურის შემსწავლელი მოძღვრება, არამედ „პირველი ფილოსოფია“. ლოგიკური უფლებამოსილება აქვს კიდევ ამისათვის ალეთოლოგიას, რადგან იგი ყოველნაირად ცდილობს, სპეციფიკურ მეცნიერებებზე დაყრდნობით, იმ ფანჯარაში „შეიკვირტოს“, საიდანაც არსის მუდ-ყოფიერება შოჩანს. მით უმეტეს, რომ მისი უშუალო ობიექტი — „ქვეშეპარტიკება თავისთავად“ — სწორედ იმ კანონზომიერების მატარებელ ფენომენად იქნა დახასიათებული, რომელიც შინაგანი აუცილებლობით განსაზღვრავს მოვლენათა ხასიათს. ამ მხრივ უაღრესად ზუსტი და ნიშანდობლივია კ. ბაქრაძის მითითება იმის შესახებ, რომ ალეთოლოგია მიემართება პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის კრილზე. თუმცა, მთავარი და სპეციფიკური ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის მაინც ისაა, რომ, ამ „კრილზე“ გავლით, ამ შიშდინარეობათა დაძლევა ცდილობს. ალეთოლოგია, როგორც „პირველადი ფილოსოფია“, სრულიადაც არ ერიდება იმის მტკიცებას, რომ: ის უზოგადესი კანონები და კანონზომიერება, რომლის

⁶⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 300—301.

⁶⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 374—375.

⁶⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 368—369.

ჩაწვდომასაც იგი ცდილობს, ობიექტურად არსებული კანონები და კანონზომიერებაა; რომ ეს კანონზომიერება სხვა არაფერია, თუ არა სინამდვილას წინაგანი გარკვეულობა და ა. შ., მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს უკანასკნელი მაინც ჭეშმარიტებად (ჭეშმარიტების სახით) არსებული კანონზომიერება-გარკვეულობაა და, ამიტომ, აზრისა და არსის ურთიერთდაპირისპირებას პრინციპულად გამოირიცხავს. ეს კი, თავის მხრივ, ალეთოლოგიისათვის იმის საკმაოდ საფუძველია, რომ შემეცნება კავშირში და ურთიერთშეხებაში მოვიდეს შესამეცნებელთან.

მაგრამ ყოვლივ ეს, რაც „ჭეშმარიტება თავისთავადის“ დაბასიათებით გაკეთდა, წინაფილოსოფიური საფუძვლია. მით უმეტეს, რომ საქმე, იხებოდა ისეთ ფენომენს, რომელიც ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, წინალოგიკურია. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ წინალოგიკურია არა იმ აზრით, რომ ლოგიკურს წინ უსწრებს, არამედ იმ აზრით, რომ მას არავითარი საქმე, არავითარი ქვეშორი არა აქვს ლოგიკურთან და მისი „თავისთავადობაც“ ისწორედ ამისი მდგომარეობაა. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ რომ წინალოგიკურ სფეროს განეკუთვნება ეს, უბრაულებს ყოვლისა, იმით მტკიცდება, რომ იგი უშიშარია. მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა „ჭეშმარიტება თავისთავად“ სუბიექტისაგან ელოდებოდეს გარკვეულობის მიღებას. არა, ეს კანტის ფილოსოფიისათვის იყო დამახასიათებელი. კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში „ტრანსი“ რაღაცა ისეთის აღმნიშვნელია, რომელიც „წინას“ შემეცნებასეულ პირობად მოხატლავს. ალეთოლოგია არ ეთანხმება ამას და წინაშემეცნებისეულის „აპრიორულად“ მონათვლა შეცდომად მიაჩნია. ტრანსცენდენტალური, როგორც კანონმდებელი, მაინც ლოგიკურია და, ამდენად, არ შეიძლება ის წინალოგიკური იყოს. ერთი სიტყვით, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, წინალოგიკურს არაფერი საერთო არა აქვს ტრანსცენდენტალურ-აპრიორულთან. „ტრანსცენდენტალიზმის გზა, რომელსაც არ სჯერა არსის აქტივობა და სხვადასხვა აქტივობას ცნობიერებაში გადაიტანს, აქ პრინციპულად უკუგდებულება. არსისა და ცნობიერების „შეხების“ წერტილი ახლა უნდა გავიგოთ არსის აქტივობის საფუძველზე, რის დროსაც შეცდომა თავისთავად გასაგებია უნდა გამოირიცხოს და გააზრებულ არ უნდა იქნეს, რომ ეს აქტივობა განუქაზღვრელია და ცნობიერება სხვა არაფერია, თუ არა მისი ასახვა. გულუბრყვილო რეალიზმის ამ თვალსაზრისს ან ტლანქ მატერიალიზმს გადაჭრით უნდა დავუპირისპირდეთ. არსებულის, როგორც არსში მდგომის, თვითგაფორმება არ ნიშნავს, რომ მასა და

ცნობიერებას შორის ასახვის ცალმხრივი და მარტივი დამოკიდებულება არსებობს“⁶⁸. მაშასადამე, ალეთოლოგიური რეალიზმი თავის არასუბიექტივისტურ მოძღვრებას ახორციელებს არა დაპირისპირებულიობის სფეროში, არამედ ამ დაპირისპირებულობის მოხ.ნ.ის გზით მიღებულ სფეროში, სადაც მნიშვნელობის ყოველგვარი მიმართება მოსპობილია. „ქეშმარიტ ყოფნას ისევე ნაკლებ შეიძლება ჰქონდეს მნიშვნელობა, როგორც არსს, რადგან საბოლოოდ ორივე ერთი და იგივეა: „ქეშმარიტება თავისთავად“ ალეთოლოგიურად განხილული ქეშმარიტყოფნაა“⁶⁹.

თუმცა, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, ლოგიკური ისე ვერ იარსებებს, თუ იგი წინალოგიკურში არ დგას. ხოლო თუ ყოველივე ეს ასეა, მაშინ მინც რას უნდა ნიშნავდეს „წინა“? პირველი, რაც ამ ცნების ქვეშ იგულისხმება, ისაა, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“, როგორც ქმნილი არსი, აწყოში არ გადმოსულა, არ გამხდარა „ქეშმარიტებად ჩვენთვის“ და, ამდენად, ლოგიკური ფიქსირების „წინ“ იმყოფება. მეორე, „წინა“ ნიშნავს ლოგიკურის შეზღუდულობას, ე. ი. ალეთოლოგიაში ლოგიკური ყველაფერს არ განმსჭვალავს (პეგელთან პირიქით, არსი მთლიანად ლოგიზირებულია). მესამე, წინალოგიკური ნიშნავს დაფარულს, ხოლო ლოგიკური — პირიქით, გამომჟღავნებულს. მაშასადამე, „ქეშმარიტება თავისთავად“, როგორც დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი, ალეთოლოგიურ-რეალური არსი, არა მარტო წინ უსწრებს შემეცნებას, არამედ შემეცნების საფუძველსაც წარმოადგენს, მაგრამ ყოველივე ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა „ქეშმარიტება თავისთავად“ შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობდეს; არა, იგი არავითარი აზრით არ არის შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი. პირიქით, ისინი („ქეშმარიტება თავისთავად“ და შემეცნება) ყოველთვის ერთად იპოებიან⁷⁰. ასეთია, მოკლედ, ის ძირითადი თავისუფლებანი, რომლითაც ხასიათდება „ქეშმარიტება თავისთავად“, როგორც ალეთოლოგიური შემეცნების საგანი და ობიექტი.

11. ახლა, ფილოსოფიური რეფლექსიის დაფუძნებლათვის, საჭირო და აუცილებელია შემოწმდეს — ავსაყოფილებს თუ არა „ქეშმარიტება თავისთავად“ შემეცნების ყველა წესსა და მოთხოვნას. ცხადია, ამით კიდევ ერთი ნაბიჯი ვადაიდგმება წინ ალეთოლოგიას, როგორც „პირველი ფილოსოფიის“ და, როგორც შემეცნების

⁶⁸ შ. ნუცუბიძე, ტ. 2, გვ. 357.

⁶⁹ იქვე, გვ. 359.

⁷⁰ იქვე, გვ. 385.

სტრუქტურის დამდგენი თეორიის ნათელყოფის გზაზე. მაგრამ წინასწარ უნდა ვიცოდეთ, რომ ყოველგვარ გამარტივებას გარათლებ-ბისაქენაც მიუყვება, რადგან დასრულებულ შემეცნებაში ანალიზი აუცილებლობით მოითხოვს სინთეზს. ამიტომ ალეთოლოგიური პრობლემატიკის გამოცალკევებული ანალიზის ერთ ფოკუსში თავმოყრა ისევ ჩვენ გვევლება. უკვე აღინიშნა, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად შესაცნობი და შემეცნება ერთად არიან. ეს ისე არ უნდა იქნეს გაგებულნი თითქოსდა მათ შორის არავითარი დისტანცია არ არსებობდეს. პირიქით, საპირისპირო მხარეების ერთიანობა გარკვეულ „განსაც“ გულისხმობს. ლულ ერთია, რეალურ ვითარებას უხება საქმე, თუ ლოგიკურს. ასეთსავე ვითარებასთან გვაქვს საქმე, ალეთოლოგიურ რეალიზმში, სადაც ალეთოლოგიური შემეცნების პირველი წესი სწორედ იმაზე მიგვიბრუნებს, რომ: შემეცნება მეთორეთობით მოვლენაა. შემეცნებას შესაცნობი აუცილებლად წინ უნდა უსწრებდეს (ლოგიკურად)⁷¹.

უნდა ითქვას, რომ ნეცნიერების ეს პირველი ბირთვითი პირობა ალეთოლოგიაში დაცულია არა მარტო ლოგიკურ, არამედ შემეცნების წარმოშობის ისტორიულ პლანშიც. ამის შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა, რომ რკინისა და ელექტროობის, როგორც არსებული არსის წაწილების, ურთიერთ დამოკიდებულების არსებობა წინ რომ არ უსწრებდეს შემეცნებას, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა ისეთი „თავისთავადი“ კემშარიტების ნიღბა, როგორიცაა — „რკინა ელექტროობის გამტარია“. მართალია, სპეციალურ მეცნიერებათა ამ მონაპოვარის დონეზე ერთიანი სინამდვილის რაობა არ დგინდება, მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებოა არა ეს, არამედ ის, რომ ისტორიულადაც საგანი წინ უსწრებს შემეცნებას. ამ ასპექტით იგივე ითქმის ფილოსოფიურ რეფლექსიაზეც, რადგან ეს უკანასკნელიც ხომ სპეციალურ მეცნიერებათა მონაპოვარზე („კემშარიტებაზე თავისთავად“) აღმოცენდება. ისტორიულ პლანში ნანხილი საგანსა და შემეცნებას შორის ყოველთვის დროული განით განიზომება, რაც ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის მხოლოდ და მხოლოდ შემეცნების წარმოშობის თვალსაზრისითაა მისაღები და არა საერთოდ, არა ლოგიკურად.

ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის, საერთოდ და პრინციპულად, მხოლოდ წმინდა ლოგიკური ანალიზია მისაღები, საიდანაც დროულობის მომენტი. ამსოლუტურად გამოირიცხულია

⁷¹ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 224, 226.

ამიტომ, ცხადია ჩვენს წინაშე ხელახლა დგება კითხვა, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებულნი ალეთოლოგოური შემეცნების ის პირველი ძირითადი წესი და პირობა, რომლის თანახმადაც შემეცნებას შესაძლებლობა წინ უნდა უსწრებდეს ლოგიკურად. პასუხი აღნიშნულ კითხვაზე მრავალ განსაზღვრებათა მომცველი და კონკრეტულია. შ. ნუცუბიძის აზრით, საწინააღმდეგო მტკიცებას აბსურდამდე მიყვება. თუ დავუშვებთ და შემეცნების პირველადობას ვაღიარებთ, მაშინ მივიღებთ უსაგნო შემეცნებას. უსაგნო შემეცნებას არსებობა კი ისევე დაუშვებელი და მიუღებელია, როგორც საგნის შენება. თუ დავუშვებთ და ვიტყვი, რომ შემეცნების საგანს თვითონ შემეცნება აშენებს, ამით სულერთია საქმის ვითარება მაინც არ შეიცვლება, რადგან აშენებულნი საგანიც აუცილებლობით მოიხდება შემეცნებას. ამიტომ, ცხადია, ამ შემთხვევაშიც „...შენეცნება, როგორც ასეთი, აქაც მეორეობითი მოვლენა განიხილოს და, მაშინადაც მთავარი ტრანსცენდენტალური პირობა შექმნება აქაც ისაა, რომ შემეცნებას წინ უნდა უსწრებდეს სხვა ფენომენი, რომლის ნიშნად იგი შემდგომში იშლება“⁷². წინა პარაგრაფში წარმოებულ ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „ქვეშარიტებათა თვისთავად“ სწორედ ასეთი ფენომენია და იგი არა თუ არ ეწინააღმდეგება შემეცნების აღნიშნულ წესს, არამედ პირიქით, თავის მხრივ საკმაო საფუძველს ქმნის ამ წესის დაფუძნებისათვის.

შენეცნების მეორე, წესი, მეორე ძირითადი პირობა, რომელიც თავის მხრივ, პირველს ასაბუთებს, ასე გამოითქმის: შესაძლებელია აუცილებლად გარკვეულობა უნდა იქონიოს და არ იქონიოს⁷³. ისევე, როგორც პირველი, ეს წესიც შემეცნების საგანს დამოუკიდებელია. შემეცნება კი პირიქით — მასზე ფუძნდება. ამიტომ, ცხადია, ამ წესის სწორ გაგებას დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. მით უმეტეს, რომ მისი ინტერპრეტაცია მრავალ სიმძნელესთანაა დაკავშირებული. პირველი, რასაც ამთავითვე უნდა მივქცეს ყურადღება ეს ისაა, რომ შემეცნება, საბოლოო რამში, მაინც გაურკვეველს გარკვევია და ამიტომ ამ გარემოებაში მოჩვენებით წინააღმდეგობაში არ უნდა ჩაგვაგდოს შემეცნების მეორე წესთან. ჩვენ ხანს ვუსწავთ — „მოჩვენებით წინააღმდეგობას —, — რადგან ფაქტურად აქ არავითარი ლოგიკური წინააღმდეგობა არაა. წესი ნოითხვის: შესაძლებელია საგანი თვისთავად გარკვეული უნდა იყოს! იმისადა მიუხედავად, განხორციელდება თუ არა შემეცნება, ალეთო-

⁷² შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 226.

⁷³ იქვე.

ლოგიური შემეცნების ეს წესი ძალაში უნდა დარჩეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში თავისთავად გარკვეულობას მოკლებული საგანი ვერ გადმოიქცევა გარკვეულობად ჩვენთვის. რატომ? უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ გარკვეულობას მოკლებული საგანი არ შეიძლება არსებობდეს. გარკვეულობა და არსებობა ერთიმეორეს გულისხმობენ. თუ რაიმეს შეუძლია არსებობა, გარკვეული სახით უნდა იარსებოს. გარკვეულობას მოკლებული არსებობა ლოგიკური ფიქციაა და მეტი არაფერი. მეორე, თუ შემეცნების საგანი თავისთავად გარკვეული არ იქნება, მაშინ შემეცნებას დასჭირდება საგანში გარკვეულობის გარედასმელება. ეს კი არა მარტო შემეცნების ზემოთ აღნიშნულ, პირველ წესს ეწინააღმდეგება, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმის მთელ სისტემასაც, რადგან შემეცნებას არაფრის შეტანა არ შეუძლია საგანში. საგანი გაგებულნი უნდა იქნეს ისე, როგორც ის თავისთავად არის, ე. ი. თავისთავად გარკვეული საგანი, შემეცნების შედეგად, უნდა გადაიქცეს გარკვეულობად ჩვენთვის. მაშასადამე, თავისთავად გარკვეულობა ჭერ კიდევ არ ნიშნავს გარკვეულობას ჩვენთვის და ამიტომ დებულება — შემეცნება, საბოლოო ჯამში, მაინც გაურკვეველს გარკვევა — სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება ალეთოლოგიური შემეცნების მეორე წესს.

„შესაბამობის ნიუანსი თავს იჩენს არა ამ წესის თავისთავებზე ნიშანდობაში, არამედ „ქვეშეაჩივება თავისთავად“-ის და ამ წესის ურთიერთმიმართებაში. დავაკვირდეთ: ერთი მხრივ, ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად „ქვეშეაჩივება თავისთავად“ არის სპეციალურ მეცნიერებათა ნიადაგზე აღმოცენებული ფენომენი, რომელიც თავისთავად გარკვეული უნდა იყოს. რადგან სპეციალურ მეცნიერებათა საგანი — არსებული —, როგორც არსებული და როგორც ამგვარად მყოფი, კატეგორიულად გამოირჩევა სხვაგვარად ყოფნას. ამიტომ, ვიმეორებთ, საგნის შესაბამისად, სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მოპოვებული ფენომენი — „ქვეშეაჩივება თავისთავად“ —, რომელზედაც ფილოსოფიური რეფლექსია აღმოცენდება, თავისთავად გარკვეული უნდა იყოს და შემეცნების მეორე წესთანაც სრულ შესაბამისობაში იქნება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ვიცით აგრეთვე ისიც, რომ „ქვეშეაჩივება თავისთავად“ არის ისეთი წინალოგიკური ფენომენი, რომელიც არა მარტო დაპირისპირებულობაზე მადლა დგას და ირელაციონალურია, არამედ უფრო მეტიც: ალოგიკური და უშინაარსოა. ეს კი, რა თქმა უნდა, დასაფიქრებელია, რადგან უშინაარსოს გაშინაარსიან-

ბა მეორე წლის თანახმად გამოირიცხებოდა. შით უმეტეს, რომ რედუქციას ალეთოლოგიური მეთოდი „ჩვენი ქვეშაობების“ დათრგუნვასა და „ქვეშაობება თავისთავად“-ზე დაყენას მოითხოვს.

ალეთოლოგიური შემეცნების შესახებ ძირითადი წესის თანახმად — შემეცნება და შესაცნობი დაგვარი უნდა იყოს⁷⁴. წინააღმდეგ შემთხვევაში მათი დაკავშირება არ მოხერხდება. ისინი საშუალოდ გულგრილნი დარჩებიან ერთიმეორის მიმართ. მათ ერთიმეორის არსებობაც კი არ ეკოდინებთ, რადგან იგავეობრივი მონენტის (ელემენტის) უქონლობის გამო მათი ურთიერთშეხება არ მოხდება. მანასაღამე, შემეცნებისა და შესაცნობის დაგვარობის მოთხოვნა ისეთი ნათელი პრინციპია ალეთოლოგიურ რეალიზმში, რომ საწინააღმდეგოს დაშვება სრული უაზრობა იქნება. თუმცა მართა ამით არ ამოწურება ამ წესის დიდი მნიშვნელობა; იგი დამფუძნებელი წესის როლსაც ასრულებს ალეთოლოგიური შემეცნების კანონზღებლობაში, რადგან ის არა მარტო კავშირურთიერთობას განამტკიცებს პირველ და ნეორე წესებს შორის, არამედ უფრო მეტიც — მათთან ერთიანობის ნიადაგზე, საკმაო საფუძველსაც ქმნის ალეთოლოგიური შემეცნებისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ დაპირისპირებულობაზე ძალა მდგომი ფენონენი — „ქვეშაობება თავისთავად“ — ეთანხმება და განამტკიცებს შემეცნების ამ წესის მოთხოვნას.

12. ამიერიდან ალეთოლოგიური შემეცნების „ბრძოლის“ ცენტრში დგება „ქვეშაობება ჩვენთვის“, რომელიც, „ჩვენი ქვეშაობებისათვის“ განსხვავებით, მიმართულია არა „სხვა“ აზრების უარყოფაზე, არამედ „ქვეშაობებაზე თავისთავად“, როგორც ალეთოლოგიური შემეცნების ერთადერთ რეალურ საგანზე. ამიტომ, ცხადია, ზემოთ აღნიშნული წესების შესაბამისად, ახლა ალეთოლოგიურმა შემეცნებამ, პირველ რიგში, მოცემულობის პრობლემა უნდა გაანალიზოს, რადგან ეს უკანასკნელი ის ამოუვალი პუნქტია, საიდანაც თავის დასაწყისს იღებენ, როგორც მატერიალისტური, ისე იდეალისტური შემეცნების თეორიები. ჩვენი აზრით, მოცემულობის ალეთოლოგიური ინტერპრეტაცია საკუთარ პრინციპებთან სრულ შესაბამისობაშია. ამიტომ, მისთვის ამ პრობლემის ყოველგვარი სხვა ინტერპრეტაცია მიუღებელია. სახელდაობრ, ალეთოლოგიისათვის მიუღებელია მოცემულობის საკითხის ემპირისტული გადაწყვეტა, რადგან, შ. ნუცლებიძის აზრით, ემპირიზმში თავიდანვე უკანონოდ იქნა გახლეჩილი ერთიანი სინამდვილე სუბიექტად და

⁷⁴ შ. ნუცლებიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 229.

ობიექტად. საგანი აქ ისეთ გარემოებაზე ნივთად იქნა წარმოდგენილი, რომელიც თავისი თვითმყოფობის გამო, ვერასდროს ვერ დაუკავშირდება შემეცნებას. ამიტომ, საგნის მოცემულობა შემეცნებისათვის ყოველთვის გაუგებარი რჩება. ეს ასე იქნება მანამდე, სანამ იგივეობრივი ელემენტი არ გამოინახება ამ ორ კომპონენტს შორის. თუ გარემოებაზე საგანში, როგორც ფიზიკურ ფენომენში, აზრის დაგვარი არაფერია, მაშინ ის, შ. ნუცუბიძის აზრით, სუ რათის სახითაც რომ შემოვიდეს შემეცნებაში, მაინც უცხო ელემენტად დარჩება შემეცნებისათვის, რადგან შემეცნება არაა ფიზიკური ფენომენი.

ფაქტიურად, ასეთ მდგომარეობაშია რაციონალიზმიც, რადგან ამ უკანასკნელის მიხედვითაც, აღამიანს ისეთი წარმოდგენა აქვს საგანზე, რომელიც თავისი ბუნებით სრულიადაც არაა საგნიანული. აქაც შესაცნობი და შემეცნება ურთიერთგარემოებად არიან და აუცილებლობით მოითხოვენ დამსაკავშირებელ ელემენტს — სულ ერთია ღმერთი იქნება ეს ელემენტი, თუ აბსოლუტური იდეა. საქმეს არ შევლის რაციონალიზმის არც ის მიტყუება, რომლის თანახმადაც არსში და აზრში ერთი და იგივე კანონები ბატონობენ. ეს სიძნელე ყველაზე ნათლად კანტმა დაინახა; მისი მოძღვრების დიდი დამსახურებაც სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ პირველად აქ იქნა ნაცადი იგივეობრივი მომენტის თავის უფლებებში აღდგენა. მაგრამ, როგორც ეს უკვე აღინიშნა, ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ცალმხრივობათა დაძლევა კანტის სისტემაში ვერ განხორციელდა, რადგან ტრადიციული ტვირთის — სინამდვილას სუბიექტობიექტად გახლეჩას — ვერც ის ასცდა. ამისდა მიუხედავად, კანტის ნააზრევმა ფილოსოფია სრულიად ახალ რეალეზე შეაყენა. საჭირო იყო „კანტადან წინ“ სვლა. წინსვლის ერთ-ერთ ასეთ ცდას წარმოადგენდა ინტუიტივიზმი, სადაც, მოკლედ რომ ვთქვათ, მოცემულობის საკითხი ისე გადაამუშავდა, რომ საგანმა მთელი შემეცნება დაფარა. მართალია, საგანი აღადგა თავის უფლებებში, მაგრამ მისმა სრულმა და ერთდროულმა მოცემულობამ შემეცნების პროცესი კი არ აჩანა, არამედ ზედმეტი გახადა.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ალეთოლოგიურმა რეალიზმმა გაითვალისწინა ყველა ეს ნაკლი და პირველ რიგში ის დაასაბუთა, რომ მოცემულობის საკითხი არაა ონტოლოგიური პრობლემა. მართალია, ალეთოლოგია ერთდროულად არკვევს, როგორც არსსა, ისე აზრის პრაინციპებს, მაგრამ მოცემულობა არაა შემეცნებისაგან განსხვავებული ფენომენი. იგი შემეცნების დაგვარია. წინააღმდეგ შემთხვევაში ალეთოლოგიურ შემეცნებასაც საქმე ექნებოდა შემეცნების

შილმა მღებარე საგანთან. უფრო ზუსტად: საქმე კი არ ექნებოდა, არამედ აძრწობით, არაფერი არ ეცოდინებოდა მის შესახებ, რადგან იგი იქნებოდა დროულურცეული საგანი, რაც სრულიად არ ესადაგება ალეთოლოგიური შემეცნების ბუნებას. მოცემულობა არც დროული ცნებაა და არც ვრცეული, იგი გნოსოლოგიურ ნიადაგზე აღმოცენებული კატეგორიაა და, უპირველეს ყოვლისა, ეხება შესაცნობისა და შემეცნების დიალექტიკურ ერთეულს. სახელდობრ, იგი მიუთითებს, რომ თუ არ არის შემეცნება, მაშინ არ არის არც შესამეცნებელი, უფრო მეტიც, თუ შემეცნება არაა, შეუძლებელია ცამტკიცოთ — შესამეცნებელი საგნის არსებობა. შემეცნებას მოკლებული არსებობა ისეთი არსებობაა, რომლის შესახებ არავინ არაფერი არ იცის. მაშასადამე, თუ არ არის შემეცნება, არ არის არც საგანი. საწინააღმდეგოს დაშვება შემეცნების პროცესის მიმართ შეუძლებელია, რადგან შესამეცნებელი საგნის არსებობა ხომ მხოლოდ და მხოლოდ შემეცნების ნიადაგზე ცნობიერდება. მაგრამ აქედან მცდარი დასკვნა არ უნდა გავაყვითოთ და არ უნდა ვიფიქროთ, რომ თითქოსდა, საერთოდ, შემეცნება პირველადი ბოვლენა იყოს, ხოლო საგანი — მეორადი. არა, ამის შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა, რომ შემეცნების წესის მიხედვით საგანი წინ უნდა უაწრებდეს შემეცნებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში, უსაგნო შემეცნება ფიქცია იქნება და არა შემეცნება.

ამიტომ, საქმის ვითარება ასეთ სახეს იღებს: თუ შემეცნება არაა, ცხადია, საგანზე და მის მოცემულობაზე მსჯელობა ზედმეტი იქნება, რადგან მოცემულობა ხომ შემეცნებაში მოცემულობაა. ამიტომ საგანი მხოლოდ და მხოლოდ იქ იპოვება, სადაც შემეცნებაა. მაგრამ, ვიმეორებთ, შ. ნუტუბიძის აზრით, აქედან არავითარ შემთხვევაში არ გამოძინდარეობს შემეცნების პირველადობა საერთოდ. ამის დაშვება უსაგნო შემეცნების დაშვება იქნებოდა. უსაგნო შემეცნების დაშვება კი ისეთივე უაზრობაა, როგორც იმ საგნის დაშვება, რომლის შესახებაც აბსოლუტურად არაფერი არ ვიცით. ამიტომ, შ. ნუტუბიძის მტკიცებით, „ჩება შემეცნებისა და მისი საგნის ერთდროულობა, ანდა საგნის უწინარესობა შემეცნების მიმართ. ორივე დებულება ერთნაირად მისაღებია, როგორც ქვეშაორების თეორიისათვის, ისე ისტორიულად არსებული შემეცნების თეორიისათვის. შემეცნება რთგორც პროცესი, რა თქმა უნდა, საგნისა და მისი შემეცნების ერთდროულობად იშლება, ვინაიდან შეუძლებელია საგანზე, ლაპარაკი, ვიდრე ის არ გაშხდარა შემეცნების საგანი, არ შესულა შემეცნების სფეროში. მაგრამ თუ ავიღებთ უკვე მომხდარ მსჯელობას, ე. ი. დამთავრებულ შემეცნებას,

მაგ., „მავნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“, აქ შეიძლება გარჩეულ იქნეს ის მომენტი, როდესაც მავნოლია მისი თხუთმეტი ყვავილით არსებობდა, მაგრამ შემეცნების საგანს არ შეადგენდა⁷⁵. ერთი სიტყვით, შემეცნების პროცესი აუცილებლობით გულისხმობს საგნისა და მისი შემეცნების ერთდროულობას, მათ დიალექტიკურ ერთიანობას, რაც, თავის მხრივ, ასევე აუცილებლობით მიგვითითებს იმაზე, რომ საგანი და მისი შემეცნება ერთიმეორის მიმართ ტრანსცენდენტურნი არ არიან. პირიქით, მათი ერთიანობის აუცილებელი პირობაა მათი იმანენტურობა, მაგრამ ეს უკანასკნელი ალეთოლოგიური რეალობის თანახმად, სრულიად არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა ისინი ერთიმეორეს ფარავდნენ და მათ შორის ყოველგვარი დისტანცია წაშლილი იყოს. არა, ეს რომ ასე არაა, ნაჩვენები იქნება ქვემოთ, მომდევნო პარაგრაფში, სადაც შემეცნების სტრუქტურაში უფრო ღრმად შესვლის გზით, კონკრეტულად იქნება წარმოჩენილი „ჩვენთვის“ და „თავისთავად“ არსებულ კემშარიტებათა ურთიერთობის მაგალითზე.

13. ალეთოლოგიური რეალობის თანახმად, შემეცნება რთული სტრუქტურის მქონე ფენომენია; არა შარტო იმ აზრით, რომ მის „მუშაობაში“ მრავალნაირი მეთოდი (ინდუქციური, დედუქციური, რედუქციული, დიალექტიკური) მონაწილეობს, არამედ საკუთარი შემადგენლობის აზრითაც. შემეცნება, რომელიც აუცილებლად გულისხმობს შესაცნობს, თავისთავის და საგნის დიალექტიკური ერთიანობით კი არ ამოიწურება, არამედ მის სტრუქტურაში შემეცნებისა და შესაცნობის დამაკავშირებელი, შუალედური ელემენტიც დაიხებნება. ეს შუალედური ელემენტი, ალეთოლოგიური რეალობის თანახმად, ის „სპეციფიკურ-ადამიანური“ თვალსაზრისია, რომელიც „კემშარიტება ჩვენთვის“ სახით, შემეცნებას თავზე მოეხვევა მაშინვე, როგორც კი შესამეცნებელი საგნისკენ სვლას დაიწყებს. ერთი სიტყვით, როგორც ეს წინა პარაგრაფის დამსაწყისში ითქვა, „კემშარიტება ჩვენთვის“ დგას შემეცნების „ბრძოლის“ ცენტრში. შემეცნება და შესამეცნებელი მისი მეშვეობით მოდიან ურთიერთობაში, ე. ი. „კემშარიტება ჩვენთვის“ ისეთი ხასიათის ელემენტია, რომელიც ორივე მხარის (შენეცნების და შესაცნობის) დაგვარია, მაგრამ საკუთრივ არც ერთი არაა.

შემეცნების უბირთადესი და საბოლოო მიზანი ასლა სწორედ იმაშია, რომ გაარკვიოს „კემშარიტება ჩვენთვის“ (როგორც „სპეციფიკურ-ადამიანური“ თვალსაზრისის) და „კემშარიტება თა-

⁷⁵ შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, შრ., ტ. 1, გვ. 255.

ვისთავად“-ის (როგორც შემამეცნებელი სავანის) ურთიერთობა. უპირველეს ყოვლისა, ხაზგასასმელი და აღსანიშნავი ისაა, რომ აქაც იბოვება ის მომენტი, როდესაც „ქვეშმარტება თავისთავად“ ჭერ კიდევ არ განზღვრა შემეცნების სავანი და, როგორც არსებული არსი, წინ უსწრებს „ჩვენს ქვეშმარტებას“. მაგრამ როგორც კი შემეცნება ფეხს აიდგას — „ქვეშმარტება თავისთავად“ „ქვეშმარტება ჩვენთვის“ ყოველთვის ერთად იბოვებიან. უფრო მეტიც, თუ არ ვვაჭვს „ქვეშმარტება ჩვენთვის“, არ ვიცით „ქვეშმარტება თავისთავად“. შემეცნების პროცესში ისინი ერთიმეორის საფუძველზე არსებობენ, ერთიმეორის საფუძველზე განმტკიცდებიან და თუ ეს მომენტები სახეზე არაა, შემეცნება არ გაიწლება. მაგრამ ეს ხომ იმანენტური თვალსაზრისის აღიარებაა? ასეა, ალეთოლოგიური რეალიზში არ უარყოფს შესაცნობი სავანის შემეცნებაში იმანენტურ მოცემულობას: პირიქით, როგორც უკვე ითქვა, შესაცნობი და შემეცნება ყოველთვის ერთად იბოვებიან, მაგრამ, ალეთოლოგიური რეალიზში თანახმად, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ წინდა იმანენტურ თვალსაზრისზე, დავრჩეთ. არა, შ. ნუტუბიძისათვის ერთნაირად მიუღებელია აბსოლუტური იმანენტობიც და აბსოლუტური ტრანსცენდენტობიც — ამ ტერმინებს შუკება და კანტისეული გაგებით. ალეთოლოგიაში ეს ტერმინები მოხმარებულია არა სავანის მდგომარეობის დასახასიათებლად, არამედ შემეცნების მდგომარეობის დასახასიათებლად. შ. ნუტუბიძის აზრით, შემეცნების სავანი ტრანსცენდენტურიცაა და იმანენტურიც. სავანი ტრანსცენდენტურია არა იმატომ, რომ შემეცნებისაგან მოწყვეტილია, არამედ იმიტომ და მხოლოდ იმიტომ, რომ შემეცნება მას ჭერ კიდევ არ დაუფლებია. და პირიქით, სავანი იმანენტურია მხოლოდ და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შემეცნება მას უკვე დაუფულა. მასთანამე, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, „სავანი ტრანსცენდენტურია, რამდენადაც იგი თავისთავად ქვეშმარტებაა, იგივე სავანი იმანენტურია, რამდენადაც ჩვენთვის ქვეშმარტებაა“⁷⁶. მაგრამ დაჭრულებულ შემეცნებაში, სადაც „ქვეშმარტება ჩვენთვის“ დამთხვევა მოხდება „ქვეშმარტებასთან თავისთავად“, ხომ არ წაიშლება ტრანსცენდენტურობის მომენტი? არა. ტრანსცენდენტურობის რალაცა მომენტი, რალაცა განი, რალაცა მანძილი მაინც შენარჩუნებული იქნება, რადგან შემეცნების სავანი მთლიანი კომპლექსის მხოლოდ ერთი მხარეა და ამიტომ „ქვეშმარტება ჩვენთვის“ მთლიანად კი არ ემთხვევა

⁷⁶ შ. ნუტუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 321.

„ჭეშმარიტებას თავისთავად“, არამედ იგი ემთხვევა მასში არსებულ ერთ ნაწილს, ერთ წევრს და შემეცნებაც ამიტომ გრძელდება როგორც პროგრესი⁷⁷. მაგრამ თუ ყოველივე ეს ასეა, თუ „შემეცნების უწყვეტ პროცესს მართლაც ის ასაზრდოებს, რომ „თავისთავადი“ და „ჩვენთვის“ ჭეშმარიტებების სრული დამთხვევა არადროს არ ხდება, მაშინ შ. ნუტუბიძის ჭეშმარიტების თეორია ხომ იმავე დაპირისპირებულიობის სფეროში რჩება, რომელ სფეროში დარჩენისათვის მისთვის მიუღებელ მიმდინარეობას აკრიტიკებდა და სინამდვილის სუბიექტ-ობიექტად გახლეჩას ტრაგიკულ ცოდვად და ტვირთად უთვლიდა. მართალია, ეს შეუსაბამობა ალეთოლოგიის „წაკითხვის“ მრავალნაირ შესაძლებლობას იძლევა, მაგრამ, ჩვენი აზრით, მაგისტრალურ ხაზი, რომელიც ალეთოლოგიურ რეალიზმს თავიდან ბოლომდე წითელ ზოლივით გაჰყვება, მისი დაპირისპირებულობაზე მალა მდგომი ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირებაა, რომლის „გაცხადებას“ „სპეციფიკურ-ადამიანური“-„ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ მაინც ბოლომდე ეწირება და, იმისდა მიუხედავად სურს თუ არა ალეთოლოგიას ეს, შემეცნებაც ლოგიკურად სრულდება. თუ ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი მეთოდი — რედუქცია — შემეცნების დაუსრულებლობას მაინც მხარს უჭერს, ეს მეთოდის სისტემასთან შეუსაბამობაა და მეტი არაფერი.

14. მეარდა ამისა, წინა პარაფრაფიდან ისიც გავიკვთავ, რომ შემეცნების ნამდვილი საგანია არა მარტო „ჭეშმარიტება თავისთავად“, არამედ „ჭეშმარიტება ჩვენთვისაც“. უფრო ზუსტად, შემეცნების საგანი და უმთავრესი ამოცანაა — „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ ურთიერთობის გარკვევა. პირველი, რაც მათი ურთიერთობის შესახებ უკვე ითქვა, ეს ისაა, რომ შემეცნებაში ისინი ერთმეორის გარეშე არ არსებობენ. „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ რალაციონირად დგას „ჭეშმარიტებაში თავისთავად“ და „თავისთავად“ არსებობაც მხოლოდ და მხოლოდ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ შემეცნებით ვიცით. მეორე, ვიცით აგრეთვე ისიც, რომ ისინი ერთმეორეს არ ემთხვევიან და მათ შორის გარკვეული დისტანციაა. ახლა საკითხი ეხება ამ დისტანციის მოხსნას და იმის გარკვევას, თუ ერთი როგორ დაეუფლება მეორეს.

ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, „ახლავე უნდა აღინიშნოს, რომ თეზისი, რომელიც ჭეშმარიტებას მიიჩნევს შემეცნების ჭეშმარიტებად, სუბიროსპირდება ალეთოლოგიას, როგორც საბოლოოდ „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“ დაფუძნებულ „პირველ

⁷⁷ შ. ნუტუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 128—130.

ფილოსოფიას⁷⁸. გასაგებია და უკვე ვიცით ის, რომ ალეთოლოგია ეწინააღმდეგება და მხარს არ უჭერს ასახვის თეორიას. მაგრამ ხაზგასასმელად და აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ ალეთოლოგიური შემეცნება არ ეთანხმება არც უცნობიდან ნაცნობზე გადასვლას, რადგან „ქვეშაობებიდან თავისთავად“, როგორც „უშინაარსოს არ შეუძლია არაფრის თავისთავიდან გამოყვანა“⁷⁹... შ. ნუტუბიძის აზრით, „შემეცნების არსი უნდა იყოს ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლა“⁸⁰. ნაართლაც, ჩვენთვის რომ ვთქვათ, დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს იმის გაგება, რომ უცნობიდან ნაცნობზე შემეცნება ვერ გადავა, რომ ყოველგვარი ახალი ცოდნის მიღება აუცილებლობით გულსხმობს წინაწარცოდნას. მაგრამ საკითხავი ისაა და სიძნელეც, ჩვენი აზრით, იმაში მდგომარეობს, თუ საიდან გაჩნდა ის წინაწარმი ცოდნა, რომელიც, თავის მხრივ აუცილებელია ახალი ცოდნის მისაღებად. ამ სიძნელის თავიდან აცილების მიზნით დამუშავებული თანდაყოლილი იდეები, აპრიორული კონსტრუქციები და ქვეშაობებიდან არსებული სინამდვილის მაღალი ფორმა, რომელმაც, ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, თავის არსებობაც იქონი და სხვა საგნებისაც — ერთ სიბრტყეზე უნდა განლაგდნენ. შემეცნების თეორია ამ ჩიზიდან მხოლოდ მარქსიზმმა გამოიყვანა — შემეცნებაში პრაქტიკის შემოტანით. პირველად აქ გაუსვა ხაზი იმ გარემოებას, რომ აღდამიანის ცნობიერი მოღვაწეობა მისი საგნობრივი მოღვაწეობის ნიადაგზე იბადება. ცხადია, ამ საფუძვლის ჩვენებისა და აღმოჩენის შემდეგ დებულება — „შემეცნება ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლაა“ — ძალაშია და ალეთოლოგიური რედუქციაც მას ემყარება.

ჩამოღწენადაც ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად უცნობიდან ნაცნობზე გადასვლა დაუშვებელია, იმდენად ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლა აუცილებელი და დასაშვებია: როდესაც უშინაარსოდან („ქვეშაობებიდან თავისთავად“) შინაარსობლივს („ქვეშაობებიდან ჩვენთვის“) გამოიყვანის გზა მოკვეთილია, მაშინ აუცილებელია უკუმიიყვანის გზას მოემართოთ და შინაარსობლივი („ქვეშაობებიდან ჩვენთვის“) უშინაარსობზე („ქვეშაობებიდან თავისთავად“) დავიყვანოთ. რაც უფრო წინ მივდივართ ამ გზაზე, მით უფრო ითარგუნება „სპეციფიკურ-აღდამიანური“ და საბოლოო ჯამში, შინაარსობლივი („ქვეშაობებიდან ჩვენთვის“) და ე მ თ ხ ვ ე ე ა უში-

⁷⁸ შ. ნუტუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 291.

⁷⁹ იქვე, გვ. 116.

⁸⁰ იქვე, გვ. 82.

ნაარსოს („ქვეშარიტებას თავისთავად“). მაშასადამე, „დამთხვევა—
და არა შეთანხმება — „ქვეშარიტებისა ჩვენთვის“ „ქვეშარიტებას—
თან თავისთავად“ არის შეერიგების განხორციელება, რომელშიც
დაპირისპირებულ ელემენტები ერთი გახ-
დებიან“⁸¹.

ასეთია ის საბოლოო განაჩენი, რომლის სისრულეში მოყვანით
იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ცალმხრივობათა გადალახვას ცდი-
ლობს ალეთოლოგიური რეალიზმი. მაგრამ ამისი განხორციელება
ბნელი საქმეა, რადგან ლოგიკურ წინააღმდეგობათა ყველა ნასკვი
გახსნილი არაა. ჰერ ერთი, თუ მეტი არა, ხელმისაწვდომად მაინც
ბნელია იმისი გაგება, თუ როგორ ხდება შინაარსობლივის უშინაარ-
სოზე დაყვანა. მაგრამ დავუშვათ, რომ ამას მაინც ჩავწვდით, მაშინ
მაინც ახალი სიბნელის წინაშე ვდგებით; სახელდობრ, თუ
„ქვეშარიტება თავისთავად“, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომაა უში-
ნაარსო, რომ იგი სრულიად გულგრილია ქვეშარიტება-მცდარობის
ანუ სისწორის მიმართ, მაშინ საიდან მიიღებს „ქვეშარიტება ჩვენ-
თვის“ იმის სრულ გარანტიას, რომ „ქვეშარიტებაზე თავისთავად“
დაყვანისა და, მაშასადამე, მასზე დამთხვევის შემდეგ იგი ატყი-
ლებლად ნამდვილი, ადგეკატური ცოდნა იქნება სინამდვილის შე-
სახებ? ყოველგვარი მეცნიერების ძირითადი მიზანი ხომ ქვეშარიტო
ცოდნის მიღებაა? მაგრამ, ალბათ, ამგვარი კითხვები მაინც დაპარის-
პირებულთა, ე. ი. სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთმიმართების ლოგი-
კიდან მომდინარეობენ, რადგან ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახ-
მად შემეცნება არის არა სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთმიმართების
გამოკვლევა, არამედ ქვეშარიტება არსებული არსის თვით-გამომ-
ჟღავნება, თვით-გაცხადება. ეს კი, სხვათაგან იმას ნიშნავს, რომ
„თავისთავადი“ და „ჩვენთვის“ ქვეშარიტების ურთიერთდამთხვევა
ალეთოლოგიაში სხვა არაფერია, თუ, არა ქმნილი არსის, ე. ი. „ქვე-
შარიტების თავისთავად“, აწმყოში „არის“ ნიშნით გადმოხატვისა.

მართალია, ყოველივე ეს უკვე გაკეთდა პრაქტიკულად, მაგრამ
„ეს არ განლავთ პრაქტიკული ფილოსოფია, სიტყვის ჩვეულებრივი
აზრგაგებით, რადგან სულ არ შეიძლება ლაპარაკი იყოს თეორიული
პრინციპების გამოყენების შესახებ. პრაქტიკა აქ ნიშნავს არსებუ-
ლის გადასვლას მომავლიანობის ახალ ფორმაში. ისე როგორც ქმნი-
ლის, ანუ Perfektum-ის „აწმყოში“ გადასვლამ ალეთოლოგიური სფე-
როს საშუალებით ხელი შეუწყო ქვეშარიტების შემეცნებას, ე. ი. ფი-
ლოსოფიის განხორციელებას, ასევე მის შემდგომ, მხოლოდ ქვეშარიტე-

⁸¹ იქვე, გვ. 128.

ბის ცოდნის, ე. ი. ფილოსოფიის საფუძველზე შესაძლო გადასვლას მომავალში, ანუ მყოფადში მოსდევს სამყაროს გარდაქმნის, ანუ სრულქმნის განხორციელება“⁸². სამყაროს სრულქმნისაკენ მიმართული, არსის აქტუობის ქვეშ, მდგომი აზროვნების მოღვაწეობას დასასრული არა აქვს. აწმყო, ანუ სინამდვილის „როგორ-გარკვეულობის“ სახით გადმოსვლა „ქვეშარიტებაში ჩვენთვის“, რაც ამ უკანასკნელის „თავისთავად ქვეშარიტებასთან“ დამთხვევის გზით განხორციელდა, სამყაროს მომავალი სრულქმნის აუცილებელი პირობაა...

15. ქვეშარიტებად არსებული სინამდვილის, როგორც დაფარულის, გამოქვეყნება და განუწყვეტელი სრულქმნა, როგორც ვნახეთ, მიმდინარეობს არა უცნობიდან ნაცნობზე გადასვლის გზით, არამედ პირიქით — ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლის გზით. ეს კი, მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, რედუქციულია გზა და ძირითადად ამ მეთოდის საშუალებით აღწევს ქვეშარიტების თეორიულ-არსებულ არსის თვითგამქვეყნების რთული პროცესის ნათელყოფას. შ. ნუცუბიძის აზრით, „ნაცნობისაგან ნაცნობისაკენ გადასვლა გაუგებარია მოლოდინ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების ნიადაგზე. ქვეშარიტების ნიადაგზე უკვე ასეთი არაა. ქვეშარიტება თავისთავად იგივეა, რაც ქვეშარიტება ჩვენთვის, ხოლო იმ განსხვავებით, რომ მეორე უფრო რთული კომპლექსის წაწილია (ქვეშარიტება თავისთავად + შემეცნებითი მომენტი). რაც ამიერიდან უნდა გაიკვეთას, ის იმთავითვე თავისთავად გარკვეული უნდა იყოს. რაც ამიერიდან საცნობია, უკვე უნდა იყოს ნაცნობი — მხოლოდ ნაცნობი და საცნობი ფსიქიკურ პროცესებს კი არ უნდა ნიშნავდნენ, არამედ ალეთოლოგიურ მომენტებს. მაშინ შემეცნება ერთი ხაზი კი არაა — არარაობიდან დაწყებული და რაობითი გათავებული, არამედ რკალი რაობის ორგულივ შემოვლებული და მისი სხვადასხვა მხრივ უკუმფენი“⁸³. ყოველივე ეს ამკარად ნათელყო „თავისთავად“ და „ჩვენთვის“ ქვეშარიტებების უართირთდამთხვევამ, რამაც, თავის მხრივ, საკმაო საფუძველი მოუშადა ალეთოლოგიურ რეალიზმს იმისათვის, რომ საკუთარი თავი გამოეცხადებია აზრისა და არსის საერთო პრინციპებს და მდგენ მოძღვრებად. ამ გარემოებათა გამო შ. ნუცუბიძემ სრულიად მართებულად გადადგა მორიგი ნაბიჯი წინ და კატეგორიულად დააყენა საკითხი ლოგიკის ალეთოლოგიურ ნიადაგზე გადამუშავების შესახებ.

⁸² შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 394.

⁸³ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 377—378.

შ. ნუცუბიძის ლოგიკური შეხედულებების დეტალური ანალიზი წინამდებარე გამოკვლევის საგანი არაა. იგი საკმაოდ დიდი და ცალკე საკვლევია თემაა. ამიტომ, ჩვენ მხოლოდ იმის ჩვენებით შემოვფარვლებით, თუ რა მიმართულებით ცდილობდა შ. ნუცუბიძე ლოგიკის მეცნიერების გადამუშავებას.

კანტი მართალი იყო, როდესაც ლოგიკის სტაბილურ ხასიათზე მოუთხოვდა. მართლაც, მისი ფუძემდებლს — არისტოტელეს შემდეგ მოძღვრება სწორი აზროვნების კანონებისა და ფორმების შესახებ თითქმის არ შეცვლილა. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ მოძღვრების კანონები და წესები სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემაში სხვადასხვა პრინციპების ნაყოფად ცხადდებოდა და მათი „მოღერნიზაცია“ ამ პრინციპების შესაბამისად მიმდინარეობდა. არც კანტის სუბიექტურ-იდეალისტური სისტემა და არც ჰეგელის ობიექტური იდეალიზმი გამონაკლისი არ ყოფილა. ალეთლოგიური რეალიზმიც ვერ ასცდა ამ გზას, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში სისტემას დასრულებული ხასიათი არ ექნებოდა. თავისთავად ეს სწორი, ლოგიკური მოთხოვნაა და იგი ეველა სისტემაში უნდა შესრულდეს. მით უმეტეს, რომ სისტემის რაობის საკითხი ამ საფეხურზე უმაღლეს სინათლეს და გარკვეულობას აღწევს.

ავლთ თუნდაც კანტის მიერ გადამუშავებული ლოგიკა და მაშინვე ნათლად დავინახავთ, თუ რა ცვლილება განიცადა არისტოტელეს სახელთან დაკავშირებულმა ფორმალურმა ლოგიკამ. არისტოტელეს მიხედვით ლოგიკაში ერთიმეორისაგან გამიჯნული უნდა იქნას ფორმა და შინაარსი. შინაარსთან ლოგიკას არაფერი ესაქმება. ლოგიკისათვის მთავარია და აუცილებელია იმ ფორმალური წესების დაცვა და შესრულება, რომელ წესებსაც ის აღგენს. ფორმალური ლოგიკა, როგორც ფორმალური ლოგიკა სწორედ ამ ნიშნებზე არსებობს და ქეშმარიტებაც მისთვის სხვა არაფერია, თუ არა ის შედეგი, ის დანახვა, რომელიც, შინაარსისაგან დამოუკიდებლად, მის მიერ დადგენილი წესებისა და კანონების მტკიცედ დაცვის გზით გამოიყვანება.

კანტის ტრანსცენდენტალურ სისტემაში კი ყოველივე ეს ასე აღარაა. პირიქით, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპების შესაბამისად, ლოგიკა ქეშმარიტების სულ სხვა სტატუსს აყენებს. სახელდობრ, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომელიც ფორმისა და შინაარსის ურთიერთდაცილების გადალახვას ცდილობს, ქეშმარიტებად აცხადებს იმას, რაც შინაარსობრივად ფორმის ემთხვევა. აქედან, ცხადია, სრულიადაც არაა ძნელი დასანახი

ის „ფერიცვალება“, რომელიც ფორმალურმა ლოგიკამ კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში განიცადა.

როგორია საქმის ვითარება ალეთოლოგიაში? ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების ანალიზმა ცხადყო, რომ შ. ნუცუბიძის კონცეფციისათვის, უპირველეს ყოვლისა, მიუღებელია მემეცნების ერთიანი აქტის ორ ნაწილად — შემეცნების სუბიექტად და შემეცნების ობიექტად — გაყოფა. აღინიშნა, რომ ეს ტრადიციული ტვირთი ფილოსოფიას უნდა ჩამოსცილდეს, რადგან ერთიერთგამოყოფილი მხარეების დაკავშირება აღარ ხერხდება და ა. შ.... ამასთან ალეთოლოგიური რეალიზმის პოზიტიური კორპუსი სწორედ ამ დებულებების უარყოფაზე დაფუძნდა და ითქვა, რომ შემეცნება არის ერთიანი აქტი, სადაც „ქვეშარიტება თავისთავად“-ის და „ქვეშარიტება ჩვენთვის“ არსებობა და წარმოდგენა ყოველ ად შეუძლებელია ერთიმეორის გარეშე; რომ შემეცნების ობიექტური პროცესი, რომელიც, საბოლოო ჯამში, ქვეშარიტებად არსებული არსის შინაგან აქტუობას ემყარება, სხვა არაფერია თუ არა „ქვეშარიტება თავისთავად“-ის, როგორც ქ მ ნ ი ლ ი (Perfek tum) არსის, „ა რ ი ს“ ნიშნით აწმყოში გადასვლა და „ქვეშარიტებად ჩვენთვის“ გახდომა. რომ ამისდა მიუხედავად „ქვეშარიტება თავისთავად“-ის უ შ ი ნ ა ა ო ს ო ბ ი ს ლ ი მ ო, შემეცნების პროცესის ძირითადი თავისებურებებია ა რ ა გ ა - მ ო ყ ვ ა ნ ა, არამედ მ ი ყ ვ ა ნ ა; რომ ალეთოლოგიის ძირითადი მეთოდი — რ ე დ უ ქ ე ი ა შემეცნების საგნის ამ თავისებურებითა პირობადებული, რადგან უ შ ი ნ ა ა რ ს ო „ქვეშარიტებიდან თავისთავად“ ვერაფერს ვერ გამოვიყვანთ და ამიტომ იძულებული ვართ „ქვეშარიტება ჩვენთვის“ მასზე (ქვეშარიტებაზე თავისთავად) დავიყვანოთ; ყოველივე ეს კი, შ. ნუცუბიძის კატეგორიული მტკიცებით სხვა არაფერია, თუ არა დ ა მ თ ხ ვ ე ვ ა და აოა შეთანხმება „ქვეშარიტებისა ჩვენთვის“ „ქვეშარიტებასთან თავისთავად“, რაც, თავის მხრივ, შ ე რ ი გ ე ბ ი ს ისეთი განხორციელებაა, „...რომელშიც დაპირისპირებული მხაოეები ერთი გახდებიან“⁸⁴.

ერთი სიტყვით, ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების ნათელყოფის შემდეგ არაა ძნელი წარმოსადგენია ის, რომ შ. ნუცუბიძე ძველ, ტრადიციულ „ტახტზე“ არ დატოვებდა ლოგიკის, როგორც სწორი აზროვნების შემსწავლელი მუცნიერების, კ ა ნ ო ნ ე ბ ს ა და წ უ ს ე ბ ს. ეს ასეც მოხდა და ასეც უნდა მომხდარყო, რადგან ალეთოლოგიური შემეცნების უმაღლეს საფეხურზე დაპირისპირებული მხარეები — „ქვეშარიტება თავის-

⁸⁴ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2., გვ. 128.

თავად“ და „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ — ერთიმეორეს დაემ-
თხვევიან და ერთი გახდებიან; ყოველივე ეს კი, თავის
მხრივ, პრინციპულად ხსნიან ზღვარს არსსა და აზრს შორის და, ამი-
ტომ, ამიერიდან ალეთოლოგიაში მხოლოდ ისეთ ლოგიკაზე იქნება
ლაპარაკი, რომელიც ერთდროულად გაარკვევს, როგორც არსის ისე
აზრის პრინციპებს.

ზემოთ ნათქვამიდან ისიც აღვიღებლობით გამოძინარეობს,
რომ, შ. ნუტუბიძის აზრით, ეს პრინციპები არც მარტო გნოსეოლო-
გიური ხასიათის არიან და არც მარტო ონტოლოგიურის. ისინი ორ-
მაგი ბუნებისაა არიან. საწინააღმდეგო აზრი კი სინამდვილის სუ-
ბიექტ-ობიექტად გახლეჩას ეყრდნობოდა და შემეცნების პრინციპე-
ბის ცალმხრივი დახასიათებაც აქედან მომდინარეობდა. თუ ამ ცალ-
მხრიობას გადაეღვათ, რაც, შ. ნუტუბიძის მტკიცებით, მხოლოდ
და მხოლოდ ალეთოლოგიურ ნიადაგზეა შესაძლებელი, მაშინ აზ-
როვნების პრინციპების ცალმხრივობანიც მოიხსნება და ისინი ერთ-
დროულად გახდებიან, როგორც გნოსეოლოგიური, ისე ონტოლო-
გიური, ანუ ალეთოლოგიური ბუნების. უფრო ზუსტად: „აზროვნე-
ბის პრინციპები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არ ეკუთვნიან არც
არსებულს, როგორც ასეთს და არც აზრის სფეროს. მაშასადამე,
ისინი არ არიან არც ონტოლოგიური და არც ლოგიკური კანონები
და, რაკი ალეთოლოგიის სფეროს ეკუთვნიან, საქმის იმ ფაქტიურ
ვითარებაზე მიუთითებენ, სადაც არსი და აზროვნება „სხვაგვარად
ყოფნის შეუძლებლობის“ საფუძველზე ერთიან ფენომენად გვეე-
ლინებიან. ეს თუ ასეა, მაშინ „კანონის“ ძველი ცნება კარგავს ყო-
ველგვარ აზრს“⁸⁵. არ არსებობს აზროვნების არავითარი ნორმა და
კანონი. ერთადერთი, რაზედაც ამიერიდან შეგვიძლია ვიმსჯელოთ,
მხოლოდ ის პრინციპებია, რომლებიც აზროვნების საწყისად გვევ-
ლინებიან და მთელი შემეცნებითი პროცედურაც ამ პრინციპების
ნიადაგზე გაიშლება.

ალეთოლოგიაზე დაფუძნებულ ლოგიკას რთული ამოცანები
აქვს გადასაწყვეტი, რადგან მან უნდა გაატაროს შემეცნების სტრუ-
ქტურული ორმაგობა ყველა ფენომენის მიმართ. ეს კი, შ. ნუტუბი-
ძის აზრით, მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, „...თუ სუბიექტური
ლოგიკის გვერდით ობიექტური ლოგიკის პეველისეული პრინციპი
აღდგება“⁸⁶. ალეთოლოგიურ რეალიზმში ეს პრინციპები აღმდგარია
და, ჩვენი აზრით, ალეთოლოგიურ ნიადაგზე გადამუშავებული ლო-

⁸⁵ იქვე, გვ. 195.

⁸⁶ იქვე, გვ. 206.

გაკაც იმ იერსა და თავისებურებებს იძენს, რომელი თავისებურებებიც ასე დიდად აახლოებენ შ. ნუცუბიძის ამ ნააზრევს ბოლცანოსა და ჰუსერლის ნააზრევთან. მაგრამ ამის შესახებ ქვემოთ, ბოლო თავში. აქ კი დავუბრუნდეთ იმ საკითხს, თუ რა სახეს მიიღებენ ალეთოლოგიაში ფორმალური ლოგიკის კანონები.

ცნობილია, რომ ფორმალური ლოგიკის მიხედვით აზროვნების ოთხი კანონი არსებობს. პირველი სამი — იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის და გამოორცხულის მესამის — არისტოტელეს მიერაა აღმოჩენილი და ჩამოყალიბებული; ხოლო მეოთხე — საკმაო საფუძვლის კანონი — ლაიბნიცის მიერ. ფორმალურ ლოგიკაში ისინი ასე მუშაობენ: იგივეობის კანონი, მაგ., მოთხოვს, რომ მსჯელობის პროცესში ცნების შინაარსი არ შეიცვალოს, რომ მსჯელობის საგანი ერთი და იგივე დარჩეს. მართალია, იგივეობის კანონი რეალური სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა გარკვეულობას ემყარება, მაგრამ, როგორც სწორია აზროვნების კანონს. სრულიადაც არა აქვს მხედველობაში სინამდვილის საგნები და მოვლენები. მისი მთავარი მიზანი ისაა, რომ მსჯელობის პროცესში მსჯელობის საგანი არ შეიცვალოს, რათა აზრის სინსორე არ დაარღვეს...

იგივეობის კანონის ამგვარი გაგება შ. ნუცუბიძეს არ აკმაყოფილებს. ჭერ ერთი, იმიტომ, რომ სინამდვილის სუბიექტობიექტად გახლეჩა მისთვის მიუღებელია. ხოლო მეორე, რაც მთავარია, აზროვნების ასეთი კანონი რომ არსებობდეს, მაინც ვერავეითარ „ხილას“ ვერ გავუდებდით საგანთან. აზროვნება და საგანი მანკ დაუყვავშირებელი დარჩებოდა. ამიტომ აზროვნების ასეთ კანონსა და ასეთ ნორმაზე ლაპარაკი არააწორია.

ქვემოთაღნიშნულ შემთხვევაში, შემთხვევა და შესაძლებელი ყოველთვის ერთად არიან. მათი ეს „ერთად ყოფნა“ იმ საერთო პრინციპებს ემყარება, რომელთა გარეშეც ისინი არ არსებობენ, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათი გაცნობიერება არ მოხდებოდა. ამ აზრით, შემთხვევების ალეთოლოგიური პრინციპები, შემთხვევების წინააღმდეგობა არიან და მათი პრიორიტეტიც (რიგის თვალსაზრისით) ამაშია. მაგრამ თუ აზროვნების პრინციპებს აზროვნების საწყისად გამოვაცხადებთ, მაშინ საქმის ვითარება მთლიანად შეიცვლება, ვინაიდან ისინი (აზროვნების პრინციპები) აზროვნების კანონები კი აღარ იქნებიან, არამედ ისინი იქნებიან ის საფუძველი, რომელზედაც ფუძნდება აზროვნების მთელი (შინაარსითავე) შენობა; ამას უნდა დაემატოს ისიც, რომ აზროვნებამ მხოლოდ და მხოლოდ აზროვნების პრინციპების ნიადაგზე შეუძლია „არსე-

ბულზე — მეტის“ მიწვდომა, რომელიც, როგორც „კეშმარტება თავისთავად“ რალაცნაირად არსებობს არსებულთან. ერთი სიტყვით, არავითარი იგივეობა არ არსებობს იგივეობრივი საგნების გარეშე და ამიტომ — „...აზროვნების პირველი პრინციპი უნდა აღინიშნოს როგორც ამგვარად — არსის პრინციპი. იგი მოიცავს სრულად იმ „აჩსებულზე—მეტს“, რომელიც ამბობს, რომ ყველაფერი რაც არის, არის ისე. როგორც არის. როგორც ასეთს მის იმავე დროს არ შეუძლია სხვანაირად იყოს, ვიდრე იმგვარად, როგორც ის არის“⁸⁷.

აზროვნების პირველი პრინციპი თავის გამოხატულებას პოულლობს მეორე პრინციპის დაფუძნების საქმეშიც. საქმე იმაშია. რომ, როდესაც რაიმეს აზრად ყოფნას ვაღიარებთ, — იგი იმავდროს ლეცილებლობით გამოირიცხავს სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობას. ამიტომ, აზროვნების მეორე პრინციპი ფორმულირებული უნდა იქნას როგორც „სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობის“ პრინციპი⁸⁸. რა თქმა უნდა, აქაც შინაარსობლივად გაგებულ პრინციპთან გვაქვს საქმე და არა ფორმალურ ლოგიკაში არსებულ აზროვნების იმ კანონთან, რომელიც მხოლოდ იმსხ იცავდა, რომ ჩვენ აზრებს შორის წინააღმდეგობა არ ყოფილიყო დაშვებული.

რაც შეეხება გამოირიცხული ნესამის კანონს, შალვა ნუცუბიძის აზრით, იგი გაუმართლებელი და უაზროა თვით ფორმალური ლოგიკის ნიღაზზეც კი, ვინაიდან კონტრადიქტორული მსჯელობების თავისებურებათა გამო სრულიად გაუგებარია — საიდან მოაქვთ „მესამე“. ალეთოლოგიაში ამ კანონის ნაცვლად ის პრინციპია აღმოცენებული, რომლის ნიღაზზე დაპირისპირებული მხარეების არა მარტო დაპირისპირება, არამედ „ერთად შეპირისპირებაც“ იგულისხმება. თუ უარყოფის დადებით მხარესა და მნიშვნელობასაც გაერთვალისწინებთ, მაშინ აზროვნების ნესამე პრინციპი უნდა ჩამოყალიბდეს, როგორც „გარკვეულობის პრინციპი“⁸⁹.

მეორე, კანონი, რომელსაც ფორმალური ლოგიკა საქმათ საფუძვლის კანონად წარმოიდგენს, ალეთოლოგიური თვალსაზრისით თვითონვეა საფუძველს მოკლებული, რადგან რეალური ვიზარებისაგან შორსაა. რეალური საგანი, რეალური მოვლენა შენეცნების ონტოლოგიური საფუძველია. ამის გარეშე, აზრი ვერ წარმოასდგება. „რალაც უნდა არსებობდეს, რათა შემეცნებულ იქნას —

⁸⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 196.

⁸⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 197.

⁸⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 201.

ეს არის წამდვილი აზრი დებულებისა საფუძვლის შესახებ⁹⁰. ამიტომ იმ მოძღვრებაში, სადაც აზროვნების პრინციპები გამოცხადებულია ალეთოლოგიურ პრინციპებად, საყმაო საფუძვლეს კანონი უნდა გარდააქმნას „საგნობრიობის პრინციპად“.

ასეთია, არსებითად, ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი თავისებურებანი, რაც მას პრინციპულად აახლოებს და ანათემავეს ბოლცანოსა და ჰუსტერლს ნააზრევთან.

⁹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 202.

ალეთოლოგიური რეალიზმის ნათესაური
კავშირები

1. შენუცნების საგანი განსაზღვრავს მეცნიერების შინაარსაც და მეთოდსაც. ამ მხრივ, ცხადია, არც ალეთოლოგიური რეალიზმი და არც მასზე წარმოებული გამოკვლევები არ წარმოადგენენ გამო-
ნაკლისს. ამ აზრით, ჩვენი გამოკვლევები ეს ნაწილიც წინასწარაა
პირობადებული. რა არის ამჟერად ჩვენი გამოკვლევების საგანი? შ.
ნუცუბიძის აზრით, ფილოსოფია და ფილოსოფოსობა გულისხმობს
მიუღებელ შეხედულებათა კრიტიკას და პოზიტიურ მტკიცებას.
ამასთან, ცხადია, ისიც, რომ ეს მომენტები ფილოსოფიის ისტორიის
მიღმა არ დგანან და აუცილებლობით განეკუთვნებიან იდეალიზმი-
სა და მატერიალიზმის ურთიერთ წინააღმდეგ ბრძოლის ერთ-ერთ
ფართას. ამიტომ, ბუნებრივია, ფილოსოფოსობის აღნიშნულ მხარე-
ებს თან ახლავს მესამე მომენტიც — ნათესაური კავშირები — და
ჩვენი გამოკვლევების საგანიც ამჟერად ესაა.

ნათესაური კავშირების დადგენას უღოდესი მნიშვნელობა
ენიჭება ამა თუ იმ ფილოსოფიური კონცეფციის გაგებისათვის,
რადგან ამით ერთგვარ კლასიფიკაციას ვახდენთ, და, ანალოგიებისა
და შედარების გზით, ადვილად ვწვდებით საკვლევი საგნის თავისე-
ბურებებს. უნდა ითქვას, რომ არც ამ მესამე მომენტის გაანალიზებაა
ადვილი საქმე, რადგან „ნათესაური კავშირი“ ფილოსოფოსობის
ორივე მომენტის განუყრელი ნიშანთვისებაა და, ამიტომ შეიძლება
ერთი მხარის არასწორმა ინტერპრეტაციამ მეორის არასწორ გა-
გებამდე მიგვიყვანოს. უფრო მეტიც, არა მარტო შეიძლება, არამედ
ლოგიკურად მოაზროვნე მკვლევართან ეს ასეც უნდა იყოს.

ამ მხრივ საყვედური არ ეთქმის ბ. ურიდიას გამოკვლევებს
ალეთოლოგიური რეალიზმზე. ისინი უდავოდ შინაგანი ლოგიკის
შქონე გამოკვლევებია, მაგრამ ჩვენ მათ ვერ დავეთანხმებით ვერც
მესამე მომენტის — ალეთოლოგიური რეალიზმის ნათესაური კავ-
შირების — გაგებაში. კერძოდ, ჩვენთვის პრინციპულად მიუღებ-

ლია შ. ნუცუბიძისა და ს. დანელიას ადრეული პერიოდის ნაშრომების ერთ სიბრტყეზე განხილვა და „...იძის დამატებებს“ ცდა. რომ შ. ნუცუბიძისა და ს. დანელიას მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში შექმნილების თეორიის საკითხებზე მათი შეხედულებები, მოუხედავად რიგი ნაკლოვანებებისა, წინაგანი წინააღმდეგობებისა. მატერიალისტურია“ (ბ. ურიდია, „შემეცნების თეორიის პრობლემები ქართულ ფილოსოფიაში, თბ., 1975, გვ. 8). ჩვენი აზრით, რამდენადაც ეს თეზისი მართებულია ს. დანელიას მიმართ, იმდენად ის მიუღებელი და არასწორია შ. ნუცუბიძის მიმართ.

2. წინა თავებში, შ. ნუცუბიძისათვის მიუღებელ მიმდინარეობათა ალეთოლოგიურმა კრიტიკამ და ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების ანალიზმა ცხადყო, რომ: ფილოსოფიურმა რეფლექსიამ პრინციპულად უნდა ჩამოაცილოს შემეცნებას „ჩვენი ქეშმარიტება“ და („სპეციალურ-ადამიანურის“ უარყოფისა და „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ დათრგუნვის გზით) ყოველნაირად უნდა შეუწყოს ხელი „ქეშმარიტების თავისთავად“ და „ქეშმარიტების ჩვენთვის“ ერთიმეორესთან მოყვანას, ანუ მათ ისეთ შეკრებას, რომლის შედეგადაც ეს დაპირისპირებული მხარეები ერთი გახდებიან¹.

ყოველივე ეს კი, კ. ბაქრაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შორსაა ჩვეულებრივი, სუბიექტ-ობიექტთან დაკავშირებული შემეცნების თეორიისაგან. ამის მთავარ მიზეზსა და საკმაო საფუძველს კოტე ბაქრაძე იმაში ხედავდა, რომ შ. ნუცუბიძეს თავისი ფილოსოფიური კონცეფციის ამოსავალ პრინციპად მიღებული ჰქონდა „არა ქეშმარიტი საგანი, არამედ ქეშმარიტება როგორც საგანი“², ეს უდავოდ სწორი შეფასება იყო. კვლევა-ძიებამ ამ ხაზიდან არ უნდა გადაუხვიოს, თუ არ გინდა გავაბუნდოვნოთ შ. ნუცუბიძის მიერ ნათლად გამოთქმული პრინციპი: „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქეშმარიტად, არამედ ქეშმარიტებად არსებობას“³. აქ, როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი იდეალისტურადაა გადაწყვეტილი და ამიტომ, როგორც ამას თვითონვე აღნიშნავდა შ. ნუცუბიძე, ქეშმარიტებად, ანუ იდეალურად არსებული არსიდან ცნობიერების ფსიქიკური ბუნების გენეტიკურ გამოყვანას აზრი ეკარგება⁴. „ქეშ-

¹ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 2, გვ. 128.

² კ. ბაქრაძე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, ჟურ. «ჩვენი მეცნიერება», 1923, № 2—3, გვ. 14.

³ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, 1973, გვ. 107.

⁴ იქვე, გვ. 245, 246, 251, 316—317.

მხრიტებულ არსებულ აჩაი“ ნოოლოგიურად დაიშლება „ქეშმარიტებულ თავისთავად“ და „ქეშმარიტებულ ჩვენთვის“. ყველა ეს სფერო ემყარება არსისა და აზრის აბსოლუტურ ოციეობას; გახსხვაება მხოლოდ გაცნობიერების ხარისხშია. ყოველივე ეს, ცნაღია, პრინციპულად გამოჩინებას „ჩვენს ქეშმარიტებას“⁵ — არა მარტო კანტიანური გაგებით, არამედ ქეშმარიტების გაგების მატერიალისტური თვალსაზრისითაც, რადგან ალეთოლოგიურ რეალიზმში აზრის (სიწორის) ნიშანი კი არაა ქეშმარიტება, არამედ არსის არსებობის ფორმაა. ქეშმარიტების ონტოლოგიურ რანგში აყვანა კი ალცილებლობით აახლოებს ალეთოლოგიურ რეალიზმს ბოლცანოსა და ჰუსერლის ნააზრევთან. ამ მიმართულებითაც ერთ-ერთმა პირველთაგანმა კ. ბაქრაძემ მოუთითა და აღნიშნა, რომ „ბოლცანოს ნააზრევზე წარმოიშვა პროფ. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია, როგორც „პირველადი ფილოსოფია“ — ფილოსოფიური დისციპლინა და ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური შიშართულება“⁶.

უფრო მეტის თქმა და შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების ხელახლა წარმოდგენა საჭირო არაა. განმეორება ქეშმარიტებას არაფერს მატებს. რაც ითქვა სკამარისა შედარება-შეპირისპირებისათვის. ამიტომ გადავიდეთ მორიგ კითხვაზე და ვნახოთ, თუ როგორი იყო ამავე პერიოდში ს. დანელიას აზრთა წყობა.

3. შ. ნუცუბიძის „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ გამოქვეყნებიდან ერთი წლის შემდეგ, 1923 წელს გამოქვეყნდა ს. დანელიას გამოკლევა — „ქეშმარიტების გვარი“. ს. დანელიას ამ გამოკლევაში მოხსენიებული და მითითებულია შ. ნუცუბიძის შიერ ჟურ. „ვოპროსი ფილოსოფიი ი პსიხოლოგი“-აში 1913 წელს გამოქვეყნებული გამოკლევა — „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“. ამასთან, ს. დანელია იცნობდა უნივერსიტეტის მოამბეში 1919 წელს გამოქვეყნებულ შ. ნუცუბიძის გამოკლევას — „ბუნებისათვის ცნებისა“, რომელიც თავისი ხასიათით ისეთსავე მიმართებაშია შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ კონცეფციასთან, როგორც „გონის ფენომენოლოგია“ ჰეგლის ფილოსოფიურ სისტემასთან. ერთი სიტყვით, თუ ყოველივე ამას იმასაც დაუმატებთ, რომ ს. დანელია უშუალოდ მონაწილე-

⁵ ი კ ე ე, გვ. 268, 327—328, 256.

⁶ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, ჟურ. ჩვენი მეცნიერება, 1923, № 2—3, გვ. 14.

ობდა შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ სემინარებში, მაშინ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ს. დანელია არა მარტო ზედმიწევნით იცნობდა აზრთა წყობის ალეთოლოგიურ არქიტექტონიკას, არამედ უფრო მეტიც, თავის „ქეშმარიტების გვარის“ კრიტიკულ ნაწილში ამ უკანასკნელსაც გულისხმობდა.

მაგრამ რუ გაუფასურებთ მოვლენებს წინ. ენახოთ, რას უარყოფდა და რას ამტკიცებდა ს. დანელიას გამოკვლევა — „ქეშმარიტების გვარი“. როგორც სათაურიდან ჩანს, ს. დანელიას გამოკვლევა ეხებოდა ქეშმარიტების რაობას, მის რაგვარობას და თავიდანვე პრინციპულად სვამდა საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორ, რა მიზართულებით უნდა წარმართულიყო მსჯელობა ქეშმარიტების ანალიზის დროს. ს. დანელია კატეგორიულად უსვამდა ხაზს იმ გარემოებას, რომ „ქეშმარიტებას არა აქვს არსებობის ნიშანი“⁷, რომ „არ შეიძლება ითქვას: „ქეშმარიტება არის არსებობა, ქეშმარიტება არსებობს“⁸. ჩვენ ვახსენებ მოვიყვანეთ ს. დანელიას ეს სიტყვები დასაწყისშივე, რადგან თავიდანვე გვინდა ხაზგასმით ავლნიშნოთ, რომ, არაზუსტი ფორმულირების მიუხედავად, ს. დანელიას მიერ გამოთქმული დებულება წინააღმდეგობრივად სწორი და მართებული დებულებაა.

რას გვიჩვენებს ს. დანელიას აღნიშნული ნაშრომის დეტალური ანალიზი? უპირველეს ყოვლისა იმას, რომ ს. დანელიას მტკიცებით ქეშმარიტების გვარი ლოგიკური გვარია და ამიტომ ქეშმარიტებას არ მიეწერება ემპირიული, ფიზიკური არსებობის ნიშანი. ე მ პ ი რ ი უ ლ ი, ფ ი ზ ი კ უ რ ი არსებობა მხოლოდ გეხეალოგიურ, ანუ რეალურ გვარს ახასიათებს. რაც შეეხება ლოგიკურ გვარს, რომელიც თავისი ბუნებით ფსიქიკურია, არავითარ შემთხვევაში არ მიეწერება ფიზიკური, ემპირიული არსებობა. საკმე იმამია, როგორც ამას ს. დანელია თვითონვე ნათელიყოფს და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ რეალური (ფიზიკური) და ლოგიკური (ფსიქიკური) სრულიად განსხვავებულ პრინციპებს ემყარებიან. სახელდობრ, რეალური დამოკიდებულების პრინციპია მ ი ზ ე ზ ო ბ რ ი ო ბ ა, ხოლო ლოგიკური დამოკიდებულების პრინციპია მ ს გ ა ე ს ე ბ ა; მიზეზობრივი კავშირ-ურთიერთობანი ყოველთვის დროში არიან და დროში მიმდინარეობენ, ხოლო

⁷ ს. დანელია, ქეშმარიტების გვარი, ჟურნ. «ჩვენი მეცნიერება», 1923, № 1, გვ. 36.

⁸ იქვე, გვ. 36.

ლოგიკური კავშირ-ურთიერთობანი ყოველთვის დროის ფარგლებში არიან. მათი ერთმანეთში აღრევა, ს. დანელიას აზრით, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება, რადგან ისინი სრულიად განსხვავებულ გვარობას ეკუთვნებიან და სრულიად განსხვავებულ პრინციპებს ემყარებიან. მსაქადამე, დაასკვნის ს. დანელია, როდესაც ქვეშაობების ვმსჯელობთ, ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს მისი ლოგიკური გვარა, რომელსაც ემპირიული, ფიზიკური არაებობის ნიშანი არ მიეწერება; ჩვენ არ გვაქვს იმის თქმის უფლება, თითქოსდა ქვეშაობება ფიზიკურად, ემპირიულად არსებობს, ანდა პირობით, თითქოსდა რეალური სინამდვილე ქვეშაობების სახით, ქვეშაობებად არსებობს.

ვიდრე ს. დანელიას აზრთა წყობის სისტემაში ჩავერედეთ, კიდევ ერთ გარემოებას უნდა გავუსვათ ხაზი. სახელდობრ, ს. დანელია ტერმინს — „ქვეშაობებას“ ყოველთვის „მცდაობის“ საწინააღმდეგო ნიშნით ხმარობდა და აღნიშნავდა, რომ „...სიტყვა — „ქვეშაობება“ გაჩნდა იქ, სადაც ნაგულისხმევი იყო ორი შესაძლებლობა: ერთი — თვით ის, რაც სიტყვა „ქვეშაობებას“ უნდა აღნიშნა, მეორე კი ის, რასაც სიტყვა „ქვეშაობება“ ვერ აღნიშნავდა“⁹. ერთი სიტყვით, ს. დანელიას ღრმა რწმენით, ფიზიკური ნიშნების რანგში აყვანით, ანუ ემპირიული არსებობის მსწერით სრულიად ეკარება აზრი „ქვეშაობებას“¹⁰.

რა დასკვნებს გამოტანა შეიძლება ყოველივე აქედან? რა თქმა უნდა, პირველ რიგში, რაც ყველაზე მეტად ხელშესახებად იგარანობა, ის, რომ ს. დანელია პრინციპულად ეწინააღმდეგება და უარყოფს ქვეშაობების ონტოლოგიზაციის ყოველგვარ ცდას. იგი პრინციპულად განასხვავებს რეალურ და ლოგიკურ სფეროებს. ცდილობს, ამ განსხვავებულ „გვარობათა“ სპეციფიკური ნიშნების ჩვენებას და მათი ერთიმეორეში აღრევისათვის არავითარ საბაბს არ ტოვებს. ამასთან, ს. დანელიას ნაშრომს თავიდან ბოლომდე წითელი ზოლივით გასდევს ის აზრი, რომ ფილოსოფიაში მსჯელობა შეიძლება ეხებოდეს ან ონტოლოგიურს, როგორც თავისთავად არსებულ არსს, ანდა გნოსეოლოგიურს, როგორც ნაწარმოებ, როგორც ონტოლოგიურზე დამოკიდებულ, ცნობიერების ფორმით არსებულ ფენომენს. ს. დანელიას მტკიცებით, ერთიანი სინამდვილის უფრო ზოგად სფეროებად გაყოფა აღარ შეიძლება. ლოგიკური და რეალური გვარი მთელ სინამდვილეს ამოწურავს. ამ სფეროების გარეთ

⁹ იქვე, გვ. 40.

¹⁰ იქვე, გვ. 47.

აღარაფერი რჩება, და, რაც მთავარია, ამ სფეროების ერთმეორეზე დაყენა შეუძლებელია.

მართალია, ს. დანელიას „ქეშმარიტების გვარი“ ასახვის თეორიამდე ამაღლებული ტრაქტატი არაა, მაგრამ, ტერმინოლოგიურ ნაკლოვანებათა მიუხედავად, ამკარად იკავს მატერიალისტური ფილოსოფიის ხაზს, პრინციპულად ებრძვის ქეშმარიტების ონტოლოგიურ თეორიებს. საქმის ეს ვითარება კარგად აქვს დანახული და განაწლიხებული ბ. ურდის წიგნში — „შემეცნების თეორიის პრობლემები ქართულ ფილოსოფიაში“. უფრო მეტიც, ბ. ურდის წიგნში მართებულადაა გაკრიტიკებული არ. თოფურია, რომელიც უმართებულად ცდილობდა ს. დანელიას იდეალისტად მოხატვლას.

მამასადამე, ჩვენ არავითარ იდეურ კავშირს არ ვხედავთ შ. ნუცუბიძისა და ს. დანელიას ადრეული პერიოდის ნაშრომებს შორის, რადგან პირველის ნააზრევი განეკუთვნება იდეალიზმს, ხოლო მეორესი — მატერიალიზმს.

ამ მიმართულებით ჩვენი მსჯელობის საგანა ამოწურულია. ახლა გასარკვევი და, ალბათ, უფრო ღირებული ის არის, რომ დადებითი მსჯელობის ფორმით გამოვთქვათ ჩვენი მოსაზრება ალეთოლოგიური რეალიზმის იდეურ კავშირებზე. ეს უკანასკნელი კი, როგორც უკვე ითქვა, შეიძლება დაიხებნოს არა ს. დანელიას შეხედულებებთან მიმართებაში, არამედ ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ამ ნაწილთან მიმართებაში, რომლის ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა წმინდა ლოგიკის დაფუძნება. ცხადია, ამჟერადაც შედარების გზით უნდა ცხადვყოთ ის მომენტები, რომლებიც შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰუსერლის აზრთა წყობის სინტეზებს აკავშირებენ და განასხვავებენ.

4. ედმუნდ ჰუსერლი ითვლება ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ფუძემდებლად. ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მრავალი მკვლევარი შეეცხო მის ნააზრევს სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა კუთხით. მათ შორის ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო შ. ნუცუბიძე, რომელმაც თავის პირველსავე გამოცელებაში საქმის ისეთი ცოდნით გადმოსცა ჰუსერლას ქეშმარიტების თეორიასთან დაკავშირებული საკითხები, რომ უნებურად ვკითხულობთ: ბოლცანოს შემდეგ გაეცხო ჰუსერლის ნააზრევს, თუ პირიქით? მაგრამ ამას არა აქვს აზნებითი მნიშვნელობა. ფილოსოფიის ისტორიისათვის, როგორც მეცნიერებისათვის, მთავარი და მნიშვნელოვანია იმ პრობლემატიკის ნათელყოფა, რომელთა დაშლა-მოხსნა არა მარტო ფილოსოფიური აზრის განვითარების მაჩვენებელია, არამედ იმ ისტორიული პერიპეტეებისაც, რომელშიაც ის მიმდინარეობს. ერ-

თარც და შეორეც შ. ნუცუბიძეს უტყუარი სიმართლით აქვს დანახული. ამას ნათლად მოწმობს მის მიერ გამოთქმული მოთითებები: „ჭუსერლი იმდენად დამოკიდებულია ბოლცანოსაგან, რომ შიშსაც კი განოთქვამს მათ შეხედულებათა შესაძლო შერევებს გამო“¹¹. „ჭუსერლს, ბოლცანოს ნიადაგზე მდგომს, დიდი ღვაწლი მიუძღვის ლოგიკის მეცნიერების წინაშე“¹² და ა. შ.

მართლაც, როგორც ეს შ. ნუცუბიძემ ნათელყო, თავის გამოკვლევებში, ბოლცანო ის წინამორბედია ჭუსერლისათვის, რომელმაც ლაიბნიცის იდეების გაგრძელების გზით, ერთ-ერთმა პირველთაგანმა დაიწყო ბრძოლა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ; აქ, რა თქმა უნდა. მნიშვნელობა არა აქვს იმის აღნიშვნას, რომ ბოლცანომ ეს საქმე ბოლომდე ვერ მიიყვანა. შ. ნუცუბიძის აზრით, ეს საქმე ვერც ჭუსერლმა მიიყვანა ბოლომდე, მაგრამ ფსიქოლოგიზმის დაძლევის ცდა, როგორც ფაქტი, უდავოდ, დიდი ღირებულების მქონე მოვლენად დარჩა არა მარტო ლოგიკის დაფუძნების ისტორიაში, არამედ საერთოდ — მეცნიერების ისტორიაში. საქმე იმაშია, რომ ფსიქოლოგიზმი მიუღებელი და ხელისშემშლელია თვით ფსიქოლოგიური მეცნიერებისათვისაც კი; ყველა მეცნიერება თავის შესასწავლი საგნის კანონზომიერების დადგენას ცდილობს. ეს უკანასკნელი კი—შესასწავლი საგნის კანონზომიერება—არავის, არც ერთი თვალსაზრისისა და მსოფლმხედველობის წარმომადგენელს, არ სურს მოვლენათა შედარებით ცვალებად ბუნებას დაამთხვიოს, რადგან მეცნიერების არსებობის გამართლება და მისი ღირებულება სწორედ იმ კანონების აღმოჩენაში მდგომარეობს, რომელთაც, მოვლენებთან შედარებით, უფრო მყარი, უფრო სტაბილური ხასიათი აქვს და ყოველგვარი გარკვეულობის საფუძველს წარმოადგენენ.

აღნიშნულ გარემოებათა გამო, ცხადია, პირველ რიგში, ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, მართლაც, ლოგიკას მოეთხოვებოდა, რადგან ლოგიკაა სწორედ ის მეცნიერება, რომელიც არა მარტო თავის თავს, არამედ მეცნიერების ყველა დარგს ერთნაირად ემსახურება — აზრის გარკვეულობისათვის. მოძღვრება სწორი აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ, რა თქმა უნდა, დაზღვეული უნდა იყოს ფსიქოლოგიზმისაგან, მაგრამ ანტიფსიქოლოგიზმმა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა მიგვიყვანოს კემშარიტების

¹¹ Ш. Н у ц у б и д з е, *Больцано и теория науки*, жур. «Вопросы философии и психологии», 1913, т. II, с. 117.

¹² შ. ნუცუბიძე, *შრ.*, ტ. 1, გვ. 381.

ონტოლოგიზირებამდე. თუმცა, ალეთოლოგიური რეალიზმი ანა-
არ უსაყვედურებდა არც ბოლცანოს და არც ჰუსერლს. პირიქით,
შ. ნუსუბიძის სწორედ ის მიაჩნდა ბერნანდო ბოლცანოსა (1781—
1848) და ედმუნდ ჰუსერლის (1859—1939) დამსახურებად, რომ
მათ მსჯელობის შინაარსი ქვეშარიტებას დაუკავშირეს და ონტო-
ლოგიურ რანგში აიყვანეს. ცხადია, ამ მხრივ ისტორიული პრიმი-
ტი ბოლცანოს მხარეზე იყო და არც ჰუსერლი უარყოფდა „ბოჰემი-
ელი ლაბინციუს“ (ასე მოიხსენიებდნენ ბოლცანოს) ამ დამსახურე-
ბას.

ბოლცანოს თანახმად, ყოველი მეცნიერება ქვეშარიტებას სწავ-
ლობს. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ სპეციალური მეცნიერებანი
ქვეშარიტების ცალკეულ ნაწილებს სწავლობენ, ხოლო ფილოსოფია
პიორიქით — ქვეშარიტებას სწავლობს, როგორც მთელს, როგორც
სპეციალურ მეცნიერებათა ერთაწარმის ძირს და ამიტომ გვევლინება
ეს უკანასკნელი მეცნიერებათმოდღვრებად (Wissenschaftslehre).
ფილოსოფიურმა რეფლექსიამ თავის საქმიანობა უნდა დაიწყოს წინა-
დადებაში გამოთქმული მსჯელობის ანალიზიდან. რამდენადაც წინა-
დადების ფორმით გამოთქმულ მსჯელობაში მოცემულია რალაციის
მტკიცება ან უარყოფა, იმდენად ასეთი გამოთქმა წარმოადგენს „ღე-
ბულებას თავისთავად“. მაგრამ აქ ფილოსოფიურმა ანალიზმა, ფილო-
სოფიურმა რეფლექსიამ ერთი მეორისგან უნდა განასხვავოს და განაღალ-
კეფოს: მსჯელობის ენობრივი აქტი, რომელიც ყოველთვის ონტოლოგ-
ფსიქოლოგიურ სუბიექტთანაა დაკავშირებული, და სიტყვიერ გარსში
გახვეული ის საზრისი, ის შინაარსი, რომელიც ყოველთვის ერთი და
იგივე რჩება, იმისდა მიუხედავად, თუ რამდენ ენაზე და რამდენი
სუბიექტის მიერაა გამოთქმული. როდესაც ასეთი განყენება მოხდება,
მაშინ აღვლი შესამჩნევი გახდება ის, რომ გამოთქმის აქტი, გამოთქ-
მის ფორმა, ენობრივი გარსი სრულიად დამოუკიდებელია შინაარსისა-
გან და პიორიქით; მაგალითად, ღებულება — $2 \times 2 = 4$, რამდენ ენაზე
და რამდენი მილიონი ადამიანის მიერ არ უნდა იყოს გამოთქმული,
შინაარსის მიხედვით შინაარსი ერთი და იგივე იქნება. აი, ამ უკანასკნელს,
შემემეცნებელი სუბიექტის აქტებისაგან განთავსუფლებულ შინაარსს,
უწოდებს ბოლცანო „ღებულებას თავისთავად“¹³.

ბოლცანოს მეცნიერებათმოდღვრების მიხედვით, „ღებულება თა-
ვისთავად“ აბსტრაქციის შედეგად კი არ იქმნება, არამედ იგი გამოთქ-
მამდე არსებობს. უფრო მეტიც, „ღებულება თავისთავად“ ზედროუ-

¹³ Bolzano B. Wissenschaftslehre. sulzbach, 1837, გვ. 77.

ლია და ამ გარემოების ნიადაგზე აღწევს იგი შემმეცნებელი სუბიექტის რეალურ-ფსიქოლოგიური აქტებისაგან დამოუკიდებლად არსებობას. სხვანაირად, ეს იმას ნიშნავს, რომ „დებულება თავისთავად“ ხასიათდება ორი ძირითადი ნიშნით: ზედროულობით და შემმეცნებელი სუბიექტის რეალური აქტებისაგან დამოუკიდებლობით. მაშასადამე, „დებულება თავისთავად“ სრულიადაც არაა მოკლებული არსებობის მნიშვნელობას: პირიქით, ბოლცანოს აზრით, იგი უმაღლესი მნიშვნელობის მქონე, პირველი რიგის რეალობაა, რადგან აბსოლუტურად არაა დამოკიდებული დროისა და ადგილის გარემოებებზე, ეს კი იმის მათწყებელია, საბოლოო ჯამში, რომ „დებულება თავისთავად“ ბოლცანოსათვის არის საკუთარი ყოფიერების (Sein) მქონე არსი, რომელსაც არა აქვს მოცემული ყოფიერება (Dasein)¹⁴.

ალბათ, გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ შ. ნუტუბიძე იყო ერთ-ერთი პირველთაგანი არა მარტო ჩვენში, არამედ რუსეთშიც, ვინც ბოლცანოს მეცნიერებათა თეორიას დეტალური ანალიზი გაუკეთა და, რატომღაც მიეწყებულნი ბოლცანო, ხელახლა წარუდგინა ფილოსოფიურ საზოგადოებას. ამასთან შ. ნუტუბიძემ ერთ-ერთმა პირველთაგანმა ნათელყო ბოლცანოს თეორიასთან დაკავშირებული მრავალი უძნელესი საკითხი. კერძოდ, შ. ნუტუბიძეს ეკუთვნის ნათელყოფა იმ საკითხისა, თუ რატომ და როგორ არის მოკლებული მოცემულ ყოფიერებას (Dasein) „დებულება თავისთავად“, ხოლო ყოფიერებას (Sein) კი მანც ინარჩუნებს.

ბოლცანოს აზრით, როგორც ეს ნაწილობრივ უკვე ითქვა, „დებულება თავისთავად“ არის გამოთქმული დებულების, მსჯელობის შინაარსი. ეს შინაარსი, მართალია, აბსტრაქციის გზით გამოცალკევდება იმ რეალურ-კონკრეტული აქტებისაგან, რომლებიც, სპეციალურ მეცნიერებათა დონეზე, აუცილებლობით არიან დაკავშირებულნი შემმეცნებელ სუბიექტთან, მაგრამ (!) ეს ისეთი შინაარსია, ისეთი „დებულება“, რომელიც არსებობის თვალსაზრისით წინ უსწრებს ყოველგვარ შემმეცნებას. მაშასადამე, მას აქვს თავისი ყოფიერება. მაგრამ, რამდენადაც ჩვენ, ეს საკუთარი ყოფიერების მქონე შინაარსი, მხოლოდ აბსტრაქციის გზით გამოვაცალკევებთ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტებისაგან და მხოლოდ ამ გზით გახდა ხელმისაწვდომი ჩვენთვის, იმდენად, ბოლცანოს მიხედვით, უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ „დებულებას თავისთავად“ არა აქვს მოცემული ყოფიერება (Dasein); წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი უშუალოდ აღქმა მოხერხდებოდა და გა-

¹⁴ იქვე, გვ. 78.

მოცალკევებაც, როგორც აბსტრაქციის თავისებური სახეობა, ზედმეტი გახდებოდა. შ. ნუცუბიძის აზრით, ბოლცანო აქ არაერთარ წინააღმდეგობაში არ ვარდება, რადგან „მოცემული ყოფიერება არ ამოწურავს ყოფიერებას საერთოდ“¹⁵. პირიქით, უმაღლეს ყოფიერებად ბოლცანო სწორედ იმას მიიჩნევს, რაც მოცემული ყოფიერება არაა, რაც „დებულებაში თავისთავად“ საწარისის ფორმით მნიშვნელობს. უმაღლესი ყოფიერების არსებობის ფორმა იდეალურია და ამიტომ, როგორც არსებული არსი, იგი „ქეშმარიტებაა თავისთავად“. ეს უკანასკნელი — „ქეშმარიტება თავისთავად“ — „დებულება თავისთავადან“ კი არ გამოიყვანება, არამედ პირიქით მისი („დებულების თავისთავად“) წინა ლოგიკური პირობაა. სხვანაირად, „დებულება თავისთავად“, როგორც საზრისი, როგორც შინაარსი, სუბიექტურ აქტებში ვერ გაჩნდებოდა, რომ ის ობიექტურად არ არსებულებოდა, როგორც „ქეშმარიტება თავისთავად“. ამ გარემოებათა გამო, მეცნიერების თეორია იგივე ქეშმარიტების თეორიაა, ბოლცანოს აზრით, და ცოდნა — ქეშმარიტებაც ერთიმეორეს გულს ხმობენ. „ერთი შეხედვით უცნაურად ჩანს, — წერდა შ. ნუცუბიძე, — რომ ცოდნის საფუძვლად გამოცხადებულია ქეშმარიტება, მაშინ როცა თვითონ ცოდნა არის ქეშმარიტება. ისე გამოდის, რომ ქეშმარიტება არის ქეშმარიტების საფუძველი. ხომ არ გვაქვს აქ ტავტოლოგია? არაერთარი ტავტოლოგია აქ არაა. ბოლცანოს თეზისი სწორედ ასე შეიძლება იყოს ფორმულირებული: ქეშმარიტება არის ქეშმარიტების საფუძველი. რა განსხვავებაა ამ ქეშმარიტებებს შორის? ქეშმარიტება, რომელიც საფუძველია, ქეშმარიტებაა თავისთავად, ხოლო გამოყვანილი ქეშმარიტება — ესაა შემეცნებული ქეშმარიტება. შემეცნების პროცესი სწორედ ამ ქეშმარიტებებს შორის მიმართულის დადგენაში მდგომარეობს“¹⁶.

ყოველივე ეს, რაც აქ ბოლცანოს თეორიის ირგვლივ აღინიშნა და შ. ნუცუბიძის ფორმულირებითა შეჭამდა, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ იყო საჭირო და აუცილებელი, რომ საშუალება მოგვეძებოდა პარალელები გავვეფლო ამ ორი ადამიანის ნააზრევს შორის და, ანალოგიის გზით, გარკვეული დასკვნები გავვეკეთებოდა მათი თეორიების მსგავსება-განსხვავების შესახებ. რა თქმა უნდა, ახლა, როდესაც ურთიერთშესადარებელი თეორიები „ხელზე“ გვაქვს და, ანალოგიის გზით, გარკვეული დასკვნების გავკეთება შეგვიძლია მათი მსგავსება-განსხვავების შესახებ, შეგვიძლია კ. ბაქრაძის სიტყვები გავიშუროთ და ვთქვათ, რომ ალეთთალოგიური რეალიზმის

¹⁵ შ. ნუცუბიძე, შრ., ტ. 1, გვ. 75.

¹⁶ იქვე, გვ. 106—107.

შენობა, მართლაც, ბოლცანოს ქვეშაბრტეების თეორიის ნიიადაგზე დგას. საყურადღებო და აღსანიშნავი აქ კიდევ ისაა, რომ შ. ნუცუბიძე არ ეწინააღმდეგებოდა, არ უარყოფდა თავისი ფილოსოფიური კონცეფციის ასეთ კლასიფიკაციას. პირიქით, იგი ეთანხმებოდა და აღიარებდა, რადგან ეთანხმებოდა და აღიარებდა ბოლცანოს თეორიიდან გამომდინარე დასკვნებს, რის გამოც იგი ასეთი კატეგორიული ფორმით წერდა: „მე ამ დასკვნამდე . სხვა გზით მივდივარ, გზით, რომელიც საერთოდ ბოლცანოს ქვეშაბრტეების თეორიის გავლით მიემართება“¹⁷. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ შ. ნუცუბიძეს ბოლცანოს ქვეშაბრტეების თეორიასთან ნათესაობა ჰუსერლისავით არ აკრთობდა, რადგან შ. ნუცუბიძე განსხვავებასაც ხელშესახებდად გრძნობდა. მისი აზრით, ეს განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში მდგომარეობდა, რომ ბოლცანომ ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ წამოწყებული სამართლიანი ბრძოლა ბოლომდე ვერ მიიყვანა, შემეცნების საგნის ბუნება ვერ გაიგო და ქვეშაბრტეების თეორია გენეტიკური თვალსაზრისით დაავადებული დატოვა¹⁸.

5. მთავარი, რაც ბოლცანოსთან გაკეთდა, როგორც უკვე ითქვა, ეს იყო ის, რომ მსჯელობის შინაარსი ქვეშაბრტეებას დაუკავშირდა. ქვეშაბრტეებამ კი, თავის მხრივ, მსჯელობის აქტებთან ერთად, სუბიექტის არსებობა საჭიროდ აღარ მიიჩნია. ამით, რა თქმა უნდა, ქვეშაბრტეება, როგორც გნოსეოლოგიური კატეგორია, ონტოლოგიურ სფეროში იქნა გადასროლილი. მაშასადამე, ამიერიდან ქვეშაბრტეება უნდა განხილულიყო არა როგორც მიმართებითი კატეგორია, არამედ, როგორც თავისთავადი არსი. წმინდა ლოგიკის ასაგებად სწორედ ეს მოეწონა ჰუსერლს ბოლცანოსთან. ეს მოეწონა ბოლცანოსთან შ. ნუცუბიძესაც. ამიტომ, შ. ნუცუბიძის ჰუსერლთან დავაში, უპირველეს ყოვლისა, ის მელავნდება, რომ მათ ერთი და იგივე ამოცანის გადაწყვეტა აწუხებთ, ერთი და იგივე „პროექტის“ განხორციელებისათვის იბრძვიან და დავაც მხოლოდ ამ „პროექტის“ განხორციელების ხარისხსა და სიწმინდეს ეხება. მაგრამ ნუ. დავუწყობთ მოვლენებს წინ. ამ დასკვნამდე. მათი შეხედულებების ურთიერთშედარებამ უნდა მიგვიყვანოს, რისთვისაც აუცილებელია ჰუსერლის ანტიფსიქოლოგიური ლოგიკის ძირითადი დებულებების წარმოჩენა.

წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჰუსერლი ითვლება ფენომენო-

¹⁷ იქვე, გვ. 174.

¹⁸ იქვე, გვ. 255.

ლოგიური ფილოსოფიის ფუძემდებლად. ტერმინი „ფენომენით“ პუსერლი აღნიშნავდა ყოველივე იმას, რაც შეიძლება ცნობიერებაში იყოს ცხადად მოცემული. ეს უკანასკნელი — ცხადად მოცემულობა — ფენომონოლოგიის უპირობო ამოსავალია და, ამდენად, პუსერლი რაღაცნაირად ლეკარტის Cogito-სთან ახლოს დგება. უფრო მეტიც, ყოველივე ეს ფენომონოლოგიას იმის სურვლს უჩენს, რომ უ წ ა ნ ა მ ძ ღ ვ რ ო, ანუ „პირველი“ ფილოსოფიის ტიტული ატაროს¹⁹,... მაგრამ ის, რაც (მეოცე საუკუნის დამდეგიდან) ამ მიმართულებით პუსერლმა გააკეთა, ჩვენს მიზანს სცილდება და ჩვენი კვლევის საგანი არაა. ჩვენ გვინტერესებს მისი მოღვაწეობის ის პერიოდი, რომელიც წმინდა ლოგიკის დაფუძნებასთანაა დაკავშირებული და ისიც არა თავისთავად, არამედ შ. ნუტუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმთან მიმართებაში. ამიტომ, ცხადია, პირველ რიგში მის „ლოგიურ გამოკვლევებს“ უნდა მივმართოთ.

პუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ თანახმად ქეშმარიტების ძირითადი ნიშანი სიცხადეა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, პუსერლის აზრით, რომ, თითქოსდა, ქეშმარიტების წევრმა უშუალოდ შეიძლებაოდეს. არა, ეს რომ ასე იყოს, მაშინ მეცნიერება ზედმეტი გახდებოდა. პირიქით, ჩვენ უსასრულოდ ბევრს ვმსჯელობთ იმისათვის, რომ მეთოდურად დასაბუთებული ხასიათი მივცეთ ცოდნას²⁰. აქედან, ცხადია, თუ რა პრაქტიკული მოთხოვნები წაეყენება ლოგიკას, რომლის გარეშე ვერც ერთი მეცნიერება ვერ დასაბუთებს თავის დებულებებს. უფრო მეტიც, ლოგიკა ამ პრაქტიკულ ხიდაგზე აღმოცენებული მეცნიერებაა და მისი პრინციპები სრულიად მართებულად ატარებენ ნორმატიულ ხასიათს. თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენ რაიმე პრინციპები და კანონზომიერებანი შევქონდეთ მოვლუნიებში. არა, საჩნებლა და მოვლუნიებს თავიანთი პრინციპები თან ახლავთ, ისინი ობიექტურად არსებობენ და ჩვენ მხოლოდ აღმოვაჩენთ მათ. ეს ერთნაირად ეხება ყველა მეცნიერებას და მათ შორის ლოგიკასაც, რომლის პრინციპებიც მრავალგზის განმეორების შედეგად აღიბეჭდება იმ აზრში, რომლის მიმართულება-მიმდინარეობასაც ის განსაზღვრავს²¹.

ყოველივე ამის გაუთვალისწინებლობაზე და, უპირველეს ყოვლისა, ლოგიკის საგნის ფსიქოლოგიის საგანში აღრევამ ლო-

¹⁹ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ А. Бергшвильд, Проблема начала познания у В. Расселя и Э. Гуссерля, тб., 1960 г.

²⁰ Э. Гуссерль, Логические исследования, С—П, 1909, с. 9—12.

²¹ იქვე, გვ. 16.

გიკის განვითარება დიდად შეაფერხა. ვიღრე ლოგია ფსიქოლოგობისაგან არ განთავისუფლდება, ცოდნის დასაბუთება არ მოხერხდება. ამიტომ, ჰუსერლის აზრით, პირველ რიგში, თანმიმდევრულად უნდა იქნეს დაძლეული ფსიქოლოგისტთა არგუმენტაცია. ფსიქოლოგისტთა უმრავლესობის აზრით, რამდენადაც ლოგია, — როგორც მოძღვრება სწორი აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ, — ყოველთვის ფსიქიკური მოვლენების მოწესრიგებისაკენაა მიმართული, იმდენად ის ფსიქოლოგიის ნაწილი და მასზე დამყარებული მოძღვრებაა. ანტიფსიქოლოგისტთა აზრით კი ეს დებულება მიუღებელია, რადგან ლოგია ნორმატიული მეცნიერებაა და იგი აზროვნების მიმდინარეობას განიხილავს ისე, როგორც იგი უნდა იყოს, ხოლო ფსიქოლოგია პირიქით, აზროვნებას სწავლობს ისე, როგორც ის მიმდინარეობს, როგორც ის არის. ჰუსერლი ეთანხმება ანტიფსიქოლოგისტებს და ფიქრობს, რომ სიმატლე მათ მხარეს არის. მისი აზრით, მართალია, ფსიქოლოგიაც და ლოგიაც — ორივე აზროვნების პროცესებს სწავლობენ, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ლოგია მაინც ინარჩუნებს თავის საგანს, რადგან ის აზროვნების ისეთ მხარეს სწავლობს, რომელსაც ფსიქოლოგია არ ეხება. ეს მხარე სწორი აზროვნების ის ნორმებია, რომელთა შესაბამისადაც დასაბუთება უნდა იქნეს აგებული და ამიტომ სამართლიანად იქნა მიჩნეული ლოგია ნორმატიულ მეცნიერებად²².

ლოგიკის ნორმატიული თავისებურებანი სოულიადაც არ ამოწურავენ ლოგიკის ბუნებას. პირიქით, ნორმატიულობა, როგორც ფუნქცია, ლოგიკასთვის იმიტომაა დამახასიათებელი, რომ იგი, პირველ რიგში, თეორიული მეცნიერებაა. თეორიული მეცნიერებები კი, რა თქმა უნდა, ობიექტურ კანონზომიერებას ემყარებიან. ჰუსერლის თანახმად, ლოგია სწორედ ასეთი მეცნიერებაა, რადგან, არც მეტი, არც ნაკლები, ლოგიკის კანონებიც ობიექტურად არსებობენ. მაგრამ ობიექტურად არსებობენ არა მარტო იმ აზრით, რომ აზროვნების საყოველთაო კანონები არიან, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმ აზრით და იმიტომ, რომ ლოგიკის კანონები ყველგვარ შემეცნებას წინ უსწრებენ, ე. ი. ცდამდე არსებული, აპრიორული ჭეშმარიტებანი არიან 2 (Все «чисто логические» законы истинны a priori)²³.

²² ი ქ ე ე, გვ. 50.

²³ ი ქ ე ე, გვ. 52—53. მარქსიზმში ტერმინი—ობიექტური—ორი მნიშვნელობით იხმარება: პირველი, ამ ტერმინით აღნიშნავენ იმ რეალურ სინამდვილეს, რომელიც ჩვენი ცნობიერებისათვის დამოუკიდებლად არსებობს და თავისთავში შეიცავს თავის არსებობის მიზეზს, მეორე, ამ ტერმინით აღნიშნავენ აგრეთვე ჩვენი ცნობიერების

ჰესტერლი თვითონვე აკეთებს სათანადო დასკვნებს. ამასთან ეს დასკვნები სრულიადაც არ არიან ენთინეჭური ხასიათის. მეტოხველს ამ წინავე გასაკეთებელი არაფერი არ ჩნება. მკითხველს შეუძლია კონტროლი გაუწიოს მას, მაგრამ ის, რაც მსჯელობის დასრულებისათვის აუცილებელია, ჰესტერლი თვითონ აკეთებს. კერძოდ, ხეივანი აღნიშნულის განმტკიცებისა და განმარტების ნიშნით იგი განსაზღვრებს და დასძინს: თუ ყოველივე ეს ასეა, — და ჩემი ღონა რწმენით ვი ეს ასეა — რომ ლოგიკური კანონები ცდამდე არსებული ქვემარტებანი არიან, მაშინ, ცხადია, არც ერთი ლოგიკური კანონი არ გულისხმობს ვინმეს არსებობას; ამასთან ლოგიკური კანონები არ გულისხმობენ რაიმე წარმოდგენების, მსჯელობებისა და, სერათოდ, ცნობიერების რაიმე მოვლენების არსებობას; არც ერთი ლოგიკური კანონი, ამ სიტყვის პირდაპირი, ნამდვილი ნიშნელოებით, არაა ფსიქიკური ფაქტების კანონი; თავის მხრივ, არც ლოგიკური კანონები შეიცავენ რაიმე ფსიქიკურს: ლოგიკური კანონები ისევე არ გულისხმობენ სულიერი ცხოვრების რაიმე ფაქტებს, როგორც მათემატიკის კანონები არ გულისხმობენ სინამდვილის რაიმე ფაქტებს...

ლოგიკის რომელი კანონიც არ უნდა იღოთ და განიჭოთ, მაშინვე მიხვდებით, რომ ის არც ემპირიული და არც ფსიქიკური ფაქტების კანონი არაა. ასე მაგ., როდესაც ვამბობთ, რომ ყველა A არის B, ხოლო ყველა B არის C, მაშინ, ცხადია, დანახვეში იღეთ აუცილებლობით იქნება აღნიშნული — ყველა A არის C, რომ არავითარი ფსიქიკური და ემპირიული ფაქტი არ გვქნება მხედველობაში. ლოგიკური კანონები, რეალური ფაქტებისაგან დამოუკლებლად, იდეალურად არსებობენ. იდეალური კანონები არადროს რეალურიდან არ გამოიყვანებიან (ამიტომ ისინი არ უნდა ავუროთთ იმაში, რაც მათი ნეშელობით გამოითქმის ხოლმე). რეალური სინამ-

ისეთ შინაარსს, რომელიც ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოკიდებულად არსებული. სინამდვილის გამოხატულებას წარმოადგენს. პირველი — ნოტოლოგიის სფეროა, ხოლო მეორე — გნოსეოლოგიის. გნოსეოლოგიის სფეროს განეკუთვნებიან აგრეთვე აზროვნების ლოგიკური კანონებიც. მარქსიზმის თანახმად, აზროვნების კანონები ობიექტურად არსებობენ, მაგრამ არა იმ აზრით და არა იმიტომ, რომ აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი არიან და მათი არსებობა მოაზროვნე სუბიექტს არ საუიროებს, არამედ იმიტომ, რომ, პრაქტიკული მოთხოვნილების საფუძველზე, მათმა მრავალგზის განმეორებამ აღამიანის ცნობიერებაში ისეთი აქსიომატური ხასიათი შესძინა მათ, რომ აზროვნების საყოველთაო წესებად იქნენ (იხ. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 188).

დვილიდან გამოყვანილი კანონები, „ემპირიული კანონები“, როგორც არ უნდა ზუსტნი იყვნენ, მაინც ალბათური ხასიათის არიან, რადგან ცვალებად, წარმავალ საგანთა და მოვლენათა კანონები არიან. ლოგიკური კანონები პირიქით, არაფერს ეგზონატენციალურს არ შეიცავენ. ისინი ზედროული, მარადიული ქვეშაარტებები არიან და აუცილებლობით ხასიათს ატარებენ²⁴.

როგორც უნდა ვთქვათ, პუსტერლის და შ. სუტუბიძის ნააზრევი ჯერჯერობით განსხვავებული არაა. ამასთან ისინი შემეცნების აღჭერის საკუთარშიც კი ეთანხმებიან ერთიმეორეს. პუსტერლი არ უარყოფს, რომ ყოველგვარი შემეცნება და მათ შორის ლოგიკური კანონების შემეცნებაც იწყება ცალკეული ცდით, რომ ეს პროცესი გარკვეულადაა დაკავშირებული ემპირიული სუბიექტის ფაქტობრივთან და ა. შ. და ა. შ., მაგრამ ეს სრულიადაც არ უშლის ხელს. იმაში, რომ ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ლოზუნგით კონკრეტულ-ისტორიული სუბიექტი საერთოდ გააძევოს შემეცნებიდან. პუსტერლის აზრით, „ფსიქოლოგიური პირობები“ კარგად უნდა განვასწავოთ „შემეცნების საფუძვლებისაგან“. ლოგიკური შემეცნება, მართალია, ცდით იწყება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ცდიდან წარმოიშობება. არა, ლოგიკური შემეცნება, უპირველეს ყოვლისა, დასაბუთების გზით მიემართება და ცოდნაც, როგორც დასაბუთებულა ცოდნა, საფუძველ-შედგენს შინაგანი, აუცილებელი კავშირით გასწავლაში იჩენს თავს. ეს პროცესი კი წმინდა ლოგიკური პროცესია და იგი აბსოლუტურად არაა დამოკიდებული სუბიექტურ ფაქტებზე — ვინმეს განცდებსა და განწყობაზე. კერძო, კონკრეტული ფაქტებიდან შემეცნება მიემართება წინ — ზოგადობაზე, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქმისდა ერთეული ფაქტებიდან (ინდუქციის გზით) შეიძლებოდეს კანონის საყოველთაოობის გამოყვანა. არა, არც ერთი ქვეშაარტება არაა რაღაც დროში განსაზღვრული ფაქტი. ქვეშაარტება ყოველგვარ დროულობაზე ნაღლა დება. იგი არც წარმოიშობა და არც მოიხსობა. ამიტომ, რეალური ფაქტების კანონებისაგან განსხვავებით, რომელთა კანონები საგანთა გაქრობასთან ერთად ქრებიან, ლოგიკური კანონები ისევე ზედროულნი და მარადიულნი არიან, როგორც თვითონ ქვეშაარტება²⁵.

რაც შეეხება ფსიქოლოგიას, როგორც ექსპერიმენტალურ მეცნიერებას აღნიშნული განცდების შესახებ, აქ სულ სხვა მდგომარეობაა. პუსტერლის თანახმად, ფსიქოლოგია ალბათური ბუნების მეც-

²⁴ Гуссерль, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 59—63.

²⁵ იქვე, გვ. 64—65.

ნიერებაა, რადგან მისი კანონები ზედროულნი, იდეალური, სამარადისო ქვეშარტებანი კი არ არიან, არამედ პორაქით — რეალური სინამდვილის მულმივ ცვალებადობასთან დაკავშირებული პროცესების გამოწვევებანი და, ამდენად, ალბათური ნასათუს კანონები არიან. ლოგიკა რომ ფსიქოლოგიის ნაწილი იყოს, მაშინ ისიც ასეთი ალბათური ბუნებისა იქნებოდა. ეს კი, თუ ღრმად ჩაუკვირდებინან ფსიქოლოგისტები, უდიდესი ზიანის მომტანი იქნებოდა არა მარტო ლოგიკისათვის, არამედ ყველა მეცნიერებისათვის, რადგან არ არსებობს მეცნიერების არც ერთი ისეთი დარგი, რომელიც ლოგიკას, როგორც დასაბუთების თეორიას, არ ეყრდნობოდეს. საბედნიეროდ, ლოგიკის კანონები „მე“-ზე არ არიან დაშოკებულნი. წინააღმდეგ შემთხვევაში სკეპტიციზმის ტყვეობაში აღმოჩნდებოდით. ფსიქოლოგიის, როგორც ინდუქციურ მეთოდზე დაფუძნებული მეცნიერების, არსება რელატიურია. რელატივიზმს კი, რომელსაც ქვეშარტების ერთიანი საზომი არ გააჩნია, აუცილებლობით მიეყვება სკეპტიციზმამდე. ერთი სიტყვით, როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავს ზ. კაცაბაძე, ჰუსერლი ლოგიკური თანამდებობით დაიყვანს ფსიქოლოგიზმს რელატივიზმამდე და, ანტიფსიქოლოგისტური პოზიციებიდან, არა მარტო უარყოფს მას, არამედ უფრო მეტიც, მეორე უცილურესობაში, ობიექტური იდეალიზმის პოზიციებზე გადავა²⁶.

ჰუსერლისათვის, არა მარტო ლოგიკის კანონები არიან ზედროულნი და შემეცნებელი სუბიექტისაგან აბსოლუტურად დამოკიდებულნი, არამედ მათ ნადავზე მოპოვებული ქვეშარტებებიც. სხვანაირად, ქვეშარტება, როგორც ქვეშარტება, ჰუსერლის აზრით, სინამდვილის ადექვატურად ამსახველი სუბიექტური აზრი კი არაა, არამედ ის ისეთი ობიექტურად არსებული იდეაა, რომელიც თავის არსებობისათვის არავითარ სუბიექტს არ საჭიროებს. უფრო მეტიც, ყოველგვარ სუბიექტზე ადრე არსებული არაა და, იმისდა მიუხედავად აღმოჩენილი იქნება ვინმეს მიერ თუ არა, იგი ყოველთვის იარსებებს, როგორც „ქვეშარტება თავისთავად“²⁷. ასე მაგალითად, როდესაც გარკვეულ დროსა და სივრცეში, გარკვეული მანქანა ან ადამიანი გამოთვლის, რომ $2 \times 2 = 4$, ამით ისეთი ქვეშარტებაა გამოთქმული, რომლის არსებობაც არც მანქანაზეა დამოკიდებული და არც ადამიანზე. $2 \times 2 = 4$ სამართლის, ზედროული-

²⁶ З. Какабадзе, Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная философия Эдмунда Гусерля, Тб., 1966 г.

²⁷ Гуссерль, ласახ. ნაშრ., გ. 101.

ქვეშარიტებაა. იგი ასეთ ქვეშარიტებად არსებობდა აღმოჩენამდე და ასეთად დარჩება აღმოჩენის შემდეგაც.

ობიექტური იდეალიზმის პოზიციებიდანაა გადაწყვეტილი აგრეთვე ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის საკითხიც. ჰუსერლის აზრით, ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებები ერთიანობაში არიან. ეს ერთიანობა, უპირველეს ყოვლისა, საგნობრივი ერთიანობაა, რაც აუცილებლობით იჩენს თავს იმაში რომ, ასახსნელი კანონები და აქსიომები პრინციპები დაგვარნი არიან²⁸. ნათ შორის არსებული განსხვავება მხოლოდ შრომის განაწილებაშია და ეს უკანასკნელიც საგანთა ბუნებიდან მომდინარეობს; საქმე იმაშია, როგორც ეს არისტოტელემ შენიშნა, რომ საგნები შებრუნებულად წარმოგვიდგებიან: ის, რაც თავისი ბუნებით პირველადია, ჩვენი შემეცნებისათვის მეორეადა, ხოლო ის, რაც თავისი ბუნებით მეორეადა, პირიქით — ჩვენი შემეცნებისათვის პირველადია. ამიტომ ფილოსოფია თავის საგნამდე — ბუნებით პირველამდე — სპეციალურ მეცნიერებებზე გავლათ მიდის, ხოლო სპეციალური მეცნიერებები თავის ნამდვილ დაფუძნება — დასაბუთებას ფილოსოფიაში პოულობენ²⁹. ამეთია, მოკლედ, ჰუსერლის აზრთა წყობის დედააზრი, რომელთანაც უახლოეს ნათესაურ კავშირში იმყოფებიან შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები.

6. მართლაც, როგორც ეს ზემოთ იყო ნაჩვენები, შ. ნუცუბიძე თავის ალეთოლოგიურ რეალიზმს იმით განასხვავებს ჩვეულებრივი რეალიზმისაგან, რომ იგი ამტკიცებს არა არსებობას სასოგადოდ ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არამედ პირიქით, იგი ამტკიცებს სინამდვილის ქვეშარიტებად არსებობას. რა თქმა უნდა, ეს ობიექტური იდეალიზმის უპირველესი და უძირითადესი ნიშანია, რაც შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიაში ანუ ქვეშარიტების თეორიაში ნოოლოგიურად გადაიშლება „ქვეშარიტება თავისთავად“ და „ქვეშარიტებად ჩვენთვის“. არც პირველი („ქვეშარიტებად არსებული არსი), არც მეორე (ქვეშარიტება თავისთავად“) და არც მესამე („ქვეშარიტება ჩვენთვის“) თავის არსებობისათვის შემეცნებელი სუბიექტის არსებობას არ საჭიროებს. ისინი ობიექტური ქვეშარიტებები არიან სწორედ იმ აზრითა და იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ჰუსერლთან კონსტიტუირდებიან. ყოველივე ეს ერთნაირად ეხება არა მარტო ცოდნის თეორიას, არამედ შემეცნების ლოგიკურ

²⁸ იქვე, გვ. 205.

²⁹ იქვე, გვ. 220—222.

კანონებსაც, რომელთა არსი და არსებობა, შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, საკუთარი ონტოლოგიური სტატუსით ხასიათდება.

ერთი სიტყვით, შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები იქ ახლოს დგანან ე. ჰუსერლის კემშარიტების თეორიის ძირითად პრინციპებთან, რომ ჩვენ, ჩვენი მხრივ, გვეშინიან — განსხვავება არ წაშალონ მათ შორის და აი ახლა, როდესაც სახეზე გვაქვს ამ თეორიების ძირითადი პრინციპები, ლოგიკურად სწულიად უფლებამოსილნი ვართ, დავასკვნათ, რომ: ს. დანელიას ნაშრომი — „კემშარიტების გვარი“ — ერთნაირადაა მიმართული, როგორც ე. ჰუსერლის, ისე შ. ნუცუბიძის ნეხედულებათა წინააღმდეგ. უფრო მეტიც, ს. დანელიას აღნიშნული ნაშრომი, რომელიც 1923 წელს გამოქვეყნდა, თავისებური „რეცენზია“ და „პასუხი“ იყო შ. ნუცუბიძის მიერ 1922 წელს გამოქვეყნებულ „ალეთოლოგიის საფუძვლებზე“.

7. ახლა გასარკვევია და გასაანალიზებელი ისაა, თუ როგორ და რისთვის აკრიტიკებდა შ. ნუცუბიძე ე. ჰუსერლს, რომელთანაც ამდენი საერთო ჰქონდა?

უპირველესი და უმთავრესი, რაც ამ მიმართულებით უნდა აღინიშნოს, ეს ისაა, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, ჰუსერლმა სწორად ვერ გაიგო შესამეცნებელი საგნის ბუნება და ამიტომ, ბოლცანოს მსგავსად, თავი ვერ დააღწია შინაგან წინააღმდეგობებს. სხვანაირად ეს იმას ნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი პრინციპულად კი არ უარყოფს ჰუსერლის კემშარიტების თეორიას, არამედ პირიქით — მის ლოგიკურად გამართვას ცდილობს. გზა, რომელიც ამ საქმის გაკეთებისათვის ამოიჩია შ. ნუცუბიძემ, თითქმის ისეთივეა, როგორც ეს ჰუსერლთანაა. შ. ნუცუბიძის ღრმა ჩწმენითაც, „კემშარიტების თეორია ანტიფსიქოლოგიკურია, ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით“³⁰. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძე საერთოდ არ შესჯელობდეს სუბიექტზე. არა. იგი სუბიექტზე მსჯელობს, მაგრამ საქმე სწორედ იმაშია, რომ არა იმდენ ხანს და ისე, როგორც ამას ჰუსერლი აკეთებს, არამედ მხოლოდ შემეცნების წარმოშობის თვალსაზრისით. სხვანაირად, შ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნება სუბიექტს უკავშირდება „... მხოლოდ წარმოშობის თვალსაზრისით, როგორც პირობას და არსებითად მისგან დამოუკიდებელია“³¹.

³⁰ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, გვ. 191.

³¹ იქვე, გვ. 246.

როგორ უნდა გავიგოთ ის, რომ შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალზმში შემეცნება მხოლოდ წარმოშობის თვალსაზრისით უკავშირდება სუბიექტს? ჰუსერლისაგან გამსხვავებით, შ. ნუცუბიძე ასე მსჯელობდა: ქეშმარიტებად არსებულ არსს აქვს მაღალი და დაბალი ფორმები. მაღალი ფორმა — ადამიანი — ცნობიერებითაა დაჯილდოებული და მან იცის, როგორც თავისი, ისე სხვა საგნების არსებობა. პრაქტიკული მოთხოვნილებები აიძულებენ ადამიანს, რომ გარკვეული ცოდნა დააგროვოს სინამდვილის შესახებ. დროთა განმავლობაში ეს ცოდნა ჩამოყალიბდება და განმტკიცდება სპეციალურ მეცნიერებებში. სპეციალურ მეცნიერებებში გამოთქმული ცოდნა არის „ქეშმარიტება თავისთავად“, რომელიც, რა თქმა უნდა, შემეცნებელი სუბიექტის მოღვაწეობის შედეგად აღმოცენდა, მაგრამ, როგორც დამთავრებულ ცოდნას, ახლა უკვე არავითარი კავშირი არა აქვს შემეცნებელ სუბიექტთან და მისი მსჯელობის აქტებთან.

რითაც სპეციალური მეცნიერებები ამთავრებენ, ფილოსოფია, ფილოსოფიური რეფლექსია იწვევს, ე. ი. ფილოსოფიის ამოსავალი საგანი „ქეშმარიტება თავისთავად“ ფილოსოფიისათვის... „... არალოგიკური, მაგრამ არც ონტოლოგიური საწყისია“³². „ქეშმარიტებაში თავისთავად“. „... არაა ფსიქიკური, ეს ყოფიერებაა, მაგრამ არა რეალური, არამედ იდეალური“³³. ეს იმას ნიშნავს, რომ „სინამდვილე ჩვენ გვეძლევა ქეშმარიტების სახით, ანუ სწორედ ქეშმარიტებაა სინამდვილე“³⁴.

საზგავსამელი და აღსანიშნავი აქ ისაა, რომ შ. ნუცუბიძისათვის „ქეშმარიტება თავისთავად“ არის არა სუბიექტის აქტებისაგან განთავისუფლებული შინაარსი, არამედ სპეციალურ მეცნიერებებში დამთავრებული სახით მოპოვებული ცოდნა-ქეშმარიტება. ქეშმარიტების თეორიას — შ. ნუცუბიძის მტკიცებით — მხოლოდ ქეშმარიტებასთან შეიძლება ჰქონდეს საქმე და ამიტომ ყოველად შეუძლებელია ქეშმარიტების თეორიაში მსჯელობის აქტებზე ლაპარაკი. საერთოდ, — წერდა შ. ნუცუბიძე ჰუსერლის მისამართით, — „შემეცნების აქტისა და შინაარსის გათიშვა ყოველთვის მიგვიყვანს გადაუტრეულ დუალიზმამდე. სადაც აქტები გვეძლევა, იქ ჭერ ეიღვება არაა შინაარსი, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. შინაარსი, მნიშვნელობა სრულად მარტო მაშინაა მოცემული, როცა აქტი უკ-

³² ი ქ ვე, გვ. 186.

³³ ი ქ ვე, გვ. 191.

³⁴ ი ქ ვე, გვ. 189.

ვე აღარ არსებობს. სწორედ ისევე, როგორც დასრულებულ შემეცნებაში უკვე არ არის შედარების მოქმედება. შინაარსს ცალკე აქტში კი არ უნდა ვეძებდეთ, როგორც სრულიად სანაართლიანად აღნიშნავს რივერტი პუსერლის წინააღმდეგ. შინაარსი არის მთლიანი, განხორციელებული შემეცნება, იგი შემეცნებითი მოქმედების უკვე ნიღწეული ნიშანია და ამას გამო სრულიად გამოკალკევებით უნდა იქნეს შეაწავლილი. განხორციელებულ შემეცნებაში, ანუ ცოდნა-ქეშარიტებაში, არაფერი ფაქტიური არ არის⁴⁵. მაშასადამე, პირველი, რასაც შ. ნუცუბიძე უსაყვედურებს პუსერლს, ეს ისაა, რომ „წმინდა შემეცნებაში“, ანუ ქეშარიტების თეორიანი სუბიექტზე მსჯელობა არა მარტო სრულიად ზედმეტი, არამედ, ფაქტიურად, შეცდომაა, რადგან სუბიექტზე მსჯელობა ხელახლა გვაყენებს გენეტიკური თვალსაზრისითათვის დამახასიათებელ დუალიზატურ პოზიციასზე. ქეშარიტების თეორიამ უნდა გააჩვეოს და მეცნიერულ ნიადაგზე უნდა დააფუძნოს არა სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთ-მიმართება (რაც უკვე ანტიფსიქოლოგიისტურაა კრიტიკამ მოხსნა), არამედ მან უნდა გააანალიზოს და გვიჩვენოს ის, თუ რა მიმართებაში არიან „ქეშარიტება თავისთავად“ და „ქეშარიტება ჩვენთვის“. ყოველივე ეს კი, თავის მხრივ, იმაზე მივითითებს, რომ შ. ნუცუბიძე განსხვავებული პოზიციიდან კი არ აკრიტიკებდა პუსერლს, არამედ მისივე პოზიციიდან ცდილობდა მისი შეხედულებების ლოგიკურად გამართვას, რაც ერთნაირად ნათელყოფს მათი შეხედულებების იგივეობა-განსხვავებას.

შემდეგ, შ. ნუცუბიძის პუსერლს შეცდომად ნიჰნდა აგრეთვე ისიც, რომ მას შეეცნებინა საგანი შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად ქმონდა წარმოდგენილი. პუსერლი, როგორც ზემოთ ითქვა, ასე მსჯელობდა: შეშეცნებელი სუბიექტის აქტები დროული აქტებია. ისინი, სუბიექტის განცდებითურთ, გარკვეულ დროში მიმდინარეობენ და ქრებიან, ყოველივე ეს ფსიქოლოგიის საგანია და ა. შ. რაც შეეხება სუბიექტის მსჯელობის აქტებიდან გამონთავისუფლებულ შინაარსს — იგი ზედროული, სამართლისა და მაშინაც კი არსებობს, როდესაც ის ჯერ არავისი მსჯელობის საგანი არ გახდის. მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, მაგალითად, ნიუტონამდეც აჩვენებდა და იგი ქეშარიტი იყო ყოველთვის იმისგან დამოუკიდებლად, მსჯელობდა ვინმე თუ არა მასზე.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ლოგიკის ნიშნის პირველი ამოცანაა. ვერავითარი ქეშარიტების

თეორია ვერ დაფუძნდება მეცნიერულად ისე, თუ ანტიფსიქოლო-
გისტურია ბრძოლა ბოლომდე არ იქნა მიყვანილი და ამ მხრივ ჰუ-
სერლს დიდი ღვაწლი მიუძღვის ლოგიკის მეცნიერების წინაშე³⁶.
მაგრამ ჰუსერლი უფრო მეტს ამტკიცებს, ვიდრე ეს საჭირო არის.
სახელდობრ, ჰუსერლს უნდოდა, დაემტკიცებია შემეცნების საგნის
შენეცნებისაგან დამოუკიდებლობა. სინამდვილეში კი სხვა გამოუ-
ვიდა: იგი ამტკიცებს შემეცნების საგნის შემეცნების გარეშე ყოფ-
ნას. ჩვენი აზრით, დასძენს შ. ნუცუბიძე, ჰუსერლი ამ სახედათო
მდგომარეობას ასცდებოდა თავისი „ლოგიკური გამოკვლევები“ შე-
ნეცნებისა და მისი საგნის ბუნების გარჩევით რომ დაეწყოს³⁷.

შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის თანახმად, შეშეც-
ნებას არ შეუძლია საგნად გაიხადოს ის, რაც საერთოდ, მის
გარეშე არის. შ. ნუცუბიძის აზრით, ისეთ რამეზე მსჯელობა, რაზე-
დაც, საერთოდ, არ გვიფიქრია, არა მარტო შეუძლებელია, არამედ
ლოგიკურადაც ეწინააღმდეგება თავის თავს. ჰუსერლი ვერ აღუდ-
გება წინ ამ ლოგიკურ მოთხოვნას. იგი (ჰუსერლი) უბრალოდ თავს
იტყუებს, როდესაც ნიუტონის მიერ აღმოჩენილი კანონების შესა-
ხებ მსჯელობას შესაძლებლად თვლის ნიუტონამდე. ჰუსერლს რომ
თავისი „ლოგიკური გამოკვლევები“ ნიუტონის დაბადებამდე დაე-
წერა, მაშინ — დასძენს შ. ნუცუბიძე — ამ კანონების ხსენება არ
იქნებოდა მის წიგნში. ჰუსერლი მართალია, როდესაც იმის მტკი-
ცებას იწყებს, რომ მიზიდულობის კანონის შინაარსი ნიუტონის
აღმოჩენისაგან დამოუკიდებელიაო. მაგრამ ამ შემთხვევაში საკითხი
ეხება არა აშას, არამედ საკითხი ეხება იმას. თუ როგორ არის შეაძ-
ლებელი — მიზიდულობის კანონის, როგორც ფაქტის, შემეცნების
საგნად გადაქცევა. მაშასადამე, ჰუსერლს რომ თავისი მიზნისათვის
მიეღწია, საჭირო იყო ფაქტის ქეშმარიტებად გადაშეშეგებას გარ-
კვევა³⁸. ჰუსერლმა კი ეს არ გააკეთა. მან მხოლოდ ის აღნიშნა,
რომ შემეცნება სუბიექტის აქტებისაგან სრულიად დამოუკიდებე-
ლია, რომ ამ აქტებში მოთავსებული შინაარსი არ იცვლება აქტე-
ბის ცვალებადობასთან ერთად და ყოველივე ამაში ჰუსერლი მარ-
თალი იყო, მაგრამ იგი მართალი არ იყო და დიდად სცდებოდა მა-
შინ. როდესაც იმის მტკიცებას იწყებდა, რომ თითქოსდა „...საგა-
ნი შემეცნებისა სრულიად დამოუკიდებელია შემეცნებისაგან“³⁹.

³⁶ ი ქ ვე, გვ. 381.

³⁷ ი ქ ვე, გვ. 327.

³⁸ ი ქ ვე, გვ. 331.

³⁹ ი ქ ვე, გვ. 326.

შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის, შემეცნების საგნის (აბსოლუტური) გარემოდებარეობა შინაგანად შეუთავსებელია. მართალია, შემეცნების საგანი, შ. ნუცუბიძის აზრითაც, წინ უსწრებს შემეცნებას, მაგრამ ეს მხოლოდ გენეტიკური თვალსაზრისით. რაც შეეხება ალეთოლოგიურ შემეცნებას, აქ ძალა აქვს საწინააღმდეგო დებულებას — შესაცნობი და შემეცნება ერთად არიან. სხვანაირად, „ქეშმარიტება თავისთავად“ და „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ აუცილებლობით გულისხმობენ ერთიმეორეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შალვა ნუცუბიძის აზრით, იმავე სიძნელის წინაშე დავდგებოდით, რა სიძნელის წინაშეც კანტი იდგა. ყოველზე ამიტომ იყო, რომ კატეგორიული ფორმით წერდა: ჰუსერლის თვალსაზრისი რომ მივიღოთ, საგანში მარტო ტრანსცენდენტური მხარე უნდა მივიჩნიოთ და მაშინ დაისმება საკითხი იდეალური შინაარსის რეალურ აქტში მოცემის შესახებ, ე. ი. შეცვლილი რელაქციით ჩვენ დაუბრუნდებით ძველ ტრანსცენდენტიზმს⁴⁰. ეს საკითხი, დასძენს იქვე სქოლიოში შ. ნუცუბიძე, ჰუსერლმა ვერ დაძაბია. მიზეზი კი იგივე იყო, ჰუსერლს რომ გეგანალიზებია საგნის ბუნება, იგი მიხვდებოდა, რომ საგანი არა მარტო ტრანსცენდენტურია შემეცნებებს მიმართ, არამედ იმანენტურიცაა, რადგან: 1) შემეცნებებს საგანი შემეცნების საგანი არ იქნებოდა, რომ ის შემეცნებებს დაგვარი და შემეცნებაში უშუალოდ მოცემული არ იყოს. 2. ამასთან შემეცნების საგანი აღარც მაშინ იქნებოდა შემეცნების საგანი, შემეცნებას რომ ემთხვეოდეს. სხვანაირად, შ. ნუცუბიძის აზრით, „...თავისთავად აღებული არსი არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, რადგან შემეცნებას შეუძლია მისწვდეს მხოლოდ მას, რაც მისი დაგვარია, რასთანაც მას რაიმე საერთო აქვს“⁴¹. ასეთი არის „ქეშმარიტება თავისთავად“, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ იმდენად არსებობს, რადენადაც ის იმანენტურადაა მოცემული შემეცნებაში, მაგრამ ამასთან ერთად იგი ტრანსცენდენტურიცაა, რადგან ის ჯერ კიდევ არ გადაქცეულა „ქეშმარიტებად ჩვენთვის“. მთელი შემეცნების პროცესი სწორედ ერთს („ქეშმარიტებას თავისთავად“) მეორედ („ქეშმარიტებად ჩვენთვის“) გადაქცევაში მდგომარეობს და, რაც მთავარია, იგი არავითარ სუბიექტს არ საჭიროებს, რადგან ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპების შესაბამისად, „...შემეცნება არსის თავისთავად გამოქვავუნება“⁴².

⁴⁰ ი ქ ვე, გვ. 326.

⁴¹ ი ქ ვე, გვ. 329.

⁴² ი ქ ვე, გვ. 244.

ყოველივე ეს კი უნებლიედ გვახსენებს ე. ჰუსერლის „ეპოქეს“, რომელიც ისეთი რადიკალურ-უნივერსალური მეთოდია, რომლის მეშვეობით მე ჩემს თავს ვპოულობ, როგორც წმინდა მე-ს, როგორც წმინდა ცნობიერებას, რომელშიც მთელი ობიექტური სამყარო ასე არსებობს, როგორც ის ჩემთვის არის.

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ АЛЕТОЛОГИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА

Резюме

В работе дан критический анализ алетологического реализма Ш. Нуцубидзе. С одной стороны, рассмотрены те философские течения, пределением которых Ш. Нуцубидзе старался обосновать основные принципы алетологического реализма. С другой стороны, в работе ясно и четко сформулированы те основные принципы алетологического реализма, которые эту концепцию сближают не с материализмом, как это полагают некоторые исследователи, а с онтологическим пониманием истины — Б. Больцано и Э. Гуссерля. При этом в работе выявлены те рациональные моменты алетологического реализма, которые с особой силою проявляются при критике Ш. Нуцубидзе субъективного идеализма.

DIE GRÜNDLICHE PRINZIPIEN ALETHOLOGISCHEN REALISMUS

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit stellt eine kritische Analyse des alethologischen Realismus von Sch. Nuzubidse vor. Einerseits werden hier jene philosophischen Strömungen untersucht, mit deren Überwindung Sch. Nuzubidse versuchte die Grundprinzipien seines alethologischen Realismus zu begründen. Andererseits gibt diese Arbeit exakte Formulierungen jener Hauptprinzipien des alethologischen Realismus, welche diese Konzeption nicht-wie auch vermutet wird in die Nähe des Materialismus rücken, sondern welche sie mit dem ontologischen Wahrheitsverständnis von B. Bolzano und E. Husserl verknüpfen. Dabei wird auch auf jene rationalen Momente des alethologischen Realismus hingewiesen, welche in der Kritik des subjektiven Idealismus durch Sch. Nuzubidse mit besondere Stärke zum Ausdruck kommen.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წ ი ნ ა თ ქ მ ა	3
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი — კანტის ფილოსოფიის კრიტიკა	8
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე — ნეოკანტიანიზმის კრიტიკა	27
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე — ინტუიტივიზმის კრიტიკა	54
თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე — ქეშმარიტების თეორია	73
თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ე — ქეშმარიტების თეორიის ნათესაურა კავშირები	122
Резюме —	144
Zusammenfassung .	144

Надибаидзе Фидо Котилевич

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ АЛЕТОЛОГИЧЕСКОГО
РЕАЛИЗМА

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით



რეკენზენტები: ფილოსოფიის მეცნ. დოქტ. გ. ციციანიძე
ფილოსოფიის მეცნ. კანდ. ა. ბაქრაძე

ИБ 1636

რედაქტორი ვ. გოგობერიშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
ტექნორედაქტორი ც. ქაშუშაძე
კორექტორი დ. ერისთავი

გადაეცა წარმოებას 2.3.1981; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 8.10.1981;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 9,9;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7,7;
უე 09531; ტირაჟი 1000; შეყვება № 810;
ფასი 95 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниერება», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19