საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

დიალექტიკური მატერიალიზმის ონტოლოგიური ასპექტები

გამომცემლობა „მეცნიერება"
თბილისი
1987

15.1
Ф-433

წიგნში განხილულია დიალექტიკური მატერიალიზმის რამდენიმე ძირითადი ონტოლოგიური ასპექტი; ნაჩვენებია მარქსისტული ონტოლოგიის აუცილებლობა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის სისტემაში და მისი ფუნდამენტური მნიშვნელობა სხვა ფილოსოფიური მეცნიერებების მიმართ.

წიგნი ნავარაუდევია როგორც ფილოსოფიის სპეციალისტების, ასევე სტუდენტების, ასპირანტებისა და ფილოსოფიური პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი პროფ. ს. ა ვ ა ლ ი ა ნ ი

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი,
დოც. მ. ბ ა ქ ა ნ ი ძ ე
ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი,
დოც. გ. შ უ შ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი

Ф 0302020100 / М 607(06)-87 200-86
© გამომცემლობა "მეცნიერება", 1987

რედაქტორის წინასიტყვაობა

წინამდებარე კრებული არსებითად წარმოადგენს იმ იდეების გაღრმავებასა და განვითარებას, რომლებიც ჩამოყალიბებული იყო 1973 წლის გამოქვეყნებულ კრებულში " О предмете философии" (რედ. პროფ. ს. ავალიანი). ორივე წიგნის ძირითადი მიზანია იმის დასაბუთება, რომ მარქსისტული ონტოლოგია არის მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური სისტემის მთავარი შემადგენელი ნაწილი, მისი ბირთვი, რომელიც საფუძვლად უდევს ყველა სხვა ფილოსოფიურ მეცნიერებას. ამასთანავე უარყოფილია ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის ერთმანეთისაგან მოწყვეტის შესაძლებლობა, ანუ "ონტოლოგიზმი" და "გნოსეოლოგიზმი", რაც წარსული ეპოქის ფილოსოფიური სისტემებისათვის იყო დამახასიათებელი.

დიალექტიკური მატერიალიზმის ონტოლოგიური ასპექტების სპექტრი, ცხადია, გაცილებით უფრო სრულია, ვიდრე იგი წარმოდგენილია წინამდებარე კრებულში; მაგრამ ამჟამად მათგან არჩეულია მხოლოდ რამდენიმე ძირითადი ასპექტი, ხოლო დანარჩენის გაშუქებას ავტორები და რედაქცია მომავალში ვარაუდობს.

მკითხველი ადვილად შეამჩნევს ავტორების აზრთა სხვადასხვაობას დიალექტიკური მატერიალიზმის ონტოლოგიური ასპექტების კვლევისა და ინტერპრეტაციის პროცესში. მაგრამ ეს გარემოება არა მარტო ხელს არ უშლის, არამედ, პირიქით, ხელს უწყობს მეცნიერული აზროვნების განვითარებას საერთოდ და, კერძოდ, ონტოლოგიური პრობლემების კვლევას მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის სისტემაში. მით უმეტეს, რომ წინამდებარე კრებულის ყველა ავტორი იზიარებს იდეას მარქსისტული ონტოლოგიის პრიმატობის შესახებ.

კრებულის ავტორები დიდი სიამოვნებით მიიღებენ ყველა შენიშვნას, რომლებიც ხელს შეუწყობს პრობლემის კვლევის შემდგომ გაღრმავებას.

ი. ჯ უ დ ე ლ ი

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და ინტუიციის პრობლემა

ამჟამად ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში საეჭვოდ არის მიჩნეული მარქსისტული ფილოსოფიის სისტემაში ონტოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური დისციპლინის, არსებობის კანონიერება. ამ ეჭვს მრავალი იზიარებს, მაგრამ მას საკმაო რაოდენობის მოწინააღმდეგეებიც ჰყავს. როგორც ირკვევა, ეს ეჭვი ეყრდნობა, ერთი მხრივ, მარქსისტული ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, ფართოდ გავრცელებულ განსაზღვრებას, რომლის თანახმად. იგი წარმოადგენს მოძღვრებას ბუნების, ადამიანთა საზოგადოების და აზროვნების განვითარების ზოგადი კანონების შესახებ, ხოლო, მეორე მხრივ, იმის აღიარებას, რომ ადგილი აქვს არა მხოლოდ კერძო მეცნიერებათა, არამედ აგრეთვე სპეციალურ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა გამოყოფას ფილოსოფიიდან.

მარქსისტული ფილოსოფიის ზემოაღნიშნული განსაზღვრება; ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ზოგჯერ მთლად ნათლად არ არის წარმოდგენილი. ეს გარემოება იმაში პოულობს გამოხატულებას, რომ ხშირად ამ ფორმულით საერთოდ ფილოსოფიის საგანს ახასიათებენ [17, 390]. მაგრამ არის ისეთი შეხედულებებიც, როცა მას, როგორც მე მგონია, თავისი ნამდვილი მნიშვნელობით იყენებენ, ე.ი. იმ მნიშვნელობით, როგორც ის არის წარმოდგენილი მის ავტორთან – ფ. ენგელსთან. კერძოდ, ყველგან, სადაც ფ. ენგელსი ლაპარაკობს მოძღვრებაზე ბუნების, ადამიანთა საზოგადოებისა და აზროვნების ზოგადი კანონების შესახებ, ამ მოძღვრებაში გულისხმობს დიალექტიკას, როგორც მეცნიერებას და არა ფილოსოფიას საერთოდ [4, 45], [3, 276]. რასაკვირველია, დიალექტიკური მატერიალიზმი სწავლობს გარეგანი სამყაროს და აზროვნების ზოგად კანონებსაც, ვინაიდან დიალექტიკა, როგორც მეცნიერება, მისი ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია, მაგრამ მთლიანად მარქსისტული ფილოსოფიის საგანი მხოლოდ სინამდვილის ზოგადი

კანონები როდის*. მით უმეტეს ეს ითქმის საერთოდ ფილოსოფიაზე, ვინაიდან არსებობდნენ და არსებობენ რიგი ისეთი ფილოსოფიური სკოლები და მიმართულებები, რომლებიც დიალექტიკური განვითარების იდეას არ იზიარებენ. ფილოსოფიის განსაზღვრება კი უნდა ვრცელდებოდეს არა მხოლოდ ერთ რომელიმე ფილოსოფიაზე, არამედ, საერთოდ, ყველა ფილოსოფიურ სკოლასა და მიმართულებაზე, მათ დარგებითურთ, რომლებიც კი არსებულა ფილოსოფიის ისტორიაში ან არსებობს ამჟამად, მიუხედავად იმისა, როგორ იყო ან არის ისინი შეფასებული, როგორც ჭეშმარიტი, თუ როგორც მცდარი [11, 7-8].

მაშინ რატომ მიიპოვა ჩვენში საყოველთაო გავრცელება ზემოაღნიშნულმა განსაზღვრებამ? ჯერ ერთი, ალბათ, იმიტომ, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება დიალექტიკას, როგორც მეცნიერებას და როგორც კვლევის მეთოდს, განსაკუთრებით ისეთ პრობლემას, როგორიცაა დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის ერთიანობა; ბუნების დიალექტიკას, როგორც ამ ფილოსოფიის ერთ-ერთ მთავარ დარგს; დიალექტიკურ მეთოდს, როგორც ერთადერთ ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ მეთოდს და ა.შ. იმიტომ, რომ, როგორც ა.პ. შეპტულინი ვარაუდობს, რაკი ნებისმიერ მეცნიერებაში მთავარია მის მიერ აღმოჩენილი კანონები, ბუნებრივია, მეცნიერების საგნის განსაზღვრება აქაც მიზანშეწონილია იმ კანონების აღნიშვნით, რომლებსაც იგი შეისწავლის [12, 144]. ამასთან დაკავშირებით მინდა შევნიშნო, რომ რაც არ უნდა მნიშვნელოვანი იყოს რომელიმე ფილოსოფიური მოძღვრების დარგი მის სხვა დარგებთან შედარებით, ის მოძღვრებას მთლიანად მაინც ვერ შეცვლის და მისი განსაზღვრება არ იქნება საკმარისი ამ მოძღვრების განსაზღვრისათვის. როგორც ცნობილია, მარქსისტული ფილოსოფია არა მხოლოდ დიალექტიკის თეორიაა, დიალექტიკის კანონებზე მოძღვრებაა, არამედ მატერიალისტური თეორიაცაა, რაც მსოფლმხედველობად ხდის ამ ფილოსოფიას. მისი განსაზღვრება, როგორც მხოლოდ დიალექტიკის თეორიისა, კი ყურადღების გარეშე ტოვებს მარქსისტული ფილოსოფიის ამ მნიშვნელოვან დარგს. რაც შეეხება ზოგიერთი ჩვენი ფილოსოფოსის (ბ. კედროვი, ა. ილინი) მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ განსაზღვრება ფილოსოფიისა, როგორც მოძღვრებისა უზოგადეს კანონებზე, მოიცავს თავისთავში ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტურ გადაწყვეტას [15, 97,99], რბილად რომ ვთქვათ, გაუგებარია. ამ განსაზღვრებაში პირდაპირ და უშუალოდაა მითითებული სამყაროს უზოგადეს კანონებზე, როგორც ფილოსოფიის საგანზე და რაც არ უნდა ვეცადოთ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტურ გადაწყვეტას მასში ვერ დავინახავთ; თუმცა ამის შესახებ უფ-

---

* ამგვარად ფიქრობს, მაგალითად, ტ.ი. ოიზერმანი. მას მიაჩნია, რომ შეცდომას ჩადიან ისინი, რომლებიც ჩვენი ფილოსოფიის საგანს ზღუდავენ მხოლოდ განვითარების უზოგადესი კანონებით; რომ ეს განსაზღვრება საჭიროებს განმარტებას, კონკრეტიზაციას და გარკვეულ შეზღუდვას [14; 207, 210].

რო დაწვრილებით ქვემოთ. მაგრამ შეიძლება ითქვას, ხომ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა და მატერიალისტური დიალექტიკა, ჰეგელის დიალექტიკა და მარქსის დიალექტიკა, განსხვავება მათ შორის. განა ამ განსხვავებას იდეალიზმის და მატერიალიზმის დაპირისპირება არ ქმნის? რასაკვირველია, ქმნის, მაგრამ როგორია დიალექტიკა, მატერიალისტურია ის, თუ იდეალისტური, თვითონ დიალექტიკის როგორც მეცნიერების სფეროში კი არ წყდება, არამედ იმ მოძღვრებაში არსის შესახებ, რომელსაც იგი ეყრდნობა. გავიხსენოთ, თუ როგორ განასხვავებს კ. მარქსი თავის დიალექტიკას ჰეგელის დიალექტიკისაგან: "ჩემი დიალექტიკური მეთოდი თავის საფუძველში არა მარტო განსხვავდება ჰეგელის მეთოდისაგან, არამედ მისი სრული დაპირისპირებულობაა. ჰეგელისათვის აზროვნების პროცესი, რომელსაც იდეის სახელწოდებით დამოუკიდებელ სუბიექტადაც კი აქცევს, დემიურგია სინამდვილისა, რომელიც მის გარეგან გამოვლინებას წარმოადგენს. ჩემთვის კი, პირიქით, იდეალური სხვა არაფერია, თუ არა მატერიალური, ადამიანის თავში გადატანილი და მასში გარდაქმნილი" [1, 23]. როგორც ვხედავთ, მარქსი იმაზე მიუთითებს, რომ, ჰეგელის თანახმად, აზრი ქმნის არსს, ხოლო მის მიხედვით კი, პირველადია არსი, ხოლო აზრი, იდეალური სხვა არაფერია, თუ არა არსის, მატერიალურის ასახვა, გაცნობიერება. მაშასადამე, კ.მარქსი თავის დიალექტიკასა და ჰეგელის დიალექტიკას შორის მთავარი განსხვავების საფუძველს ხედავს არა უშუალოდ დიალექტიკაში, როგორც დიალექტიკაში, არამედ იმაში, თუ როგორ წყვეტს თვითონ კ. მარქსი ფილოსოფიის ძირითად საკითხს და როგორ წყვეტს იმავე საკითხს ჰეგელი, რაც საბოლოოდ განსაზღვრავს ამ ორ დიალექტიკას შორის განსხვავებას.

გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფია რომ მეცნიერებაა, ეს სრულებითაც იმას არ ნიშნავს, რომ ისევეა "მოწყობილი", როგორც სპეციალური მეცნიერება, ე.ი. რომ მისთვისაც მთავარია სინამდვილის კანონების შესწავლა და მისი საგანიც ამის მიხედვით უნდა დადგინდეს. ფილოსოფიის ისტორია ნათლად მეტყველებს, რომ უმრავლესობა ფილოსოფიური სკოლებისა არ აღიარებს, რომ მათი შესწავლის საგანი ობიექტური სამყაროსა და აზროვნების განვითარების უზოგადესი კანონებია. ასეთი პოზიცია შედარებით ახალია და ის აზროვნების ისტორიაში პირველად ჰეგელმა მოიპოვა. იდეალისტური ფილოსოფიის ფარგლებში, როცა მან დიალექტიკის კანონები აბსოლუტის, მისი აზრით, ფილოსოფიის ამ ჭეშმარიტი ობიექტის, კანონებად მიიჩნია, ხოლო მერე, უკვე მარქსმა მატერიალისტურად გაიგო და შემდგომ განავითარა. ამიტომ ფილოსოფიის განსაზღვრება, როგორც მეცნიერებისა ბუნების, ადამიანთა საზოგადოების და აზროვნების განვითარების უზოგადეს კანონებზე ვიწროა და საერთოდ ფილოსოფიის განსაზღვრებად არ გამოდგება. მაგრამ ის არც იმ შემთხვევაში გამოდგება, თუ მას მხოლოდ დიალექ-

ტიკურ მატერიალიზმზე გავრცელებით, ვინაიდან მაშინ ფილოსოფიის გარეთ აღმოჩნდება მატერიალისტური თეორია. მართალია, სამყაროს უზოგადესი კანონების გამოკვლევა მნიშვნელოვნად ნათელყოფს სამყაროს არსების, მისი მთელის პრობლემას, ვინაიდან ამ საფუძველზე ცნობილი ხდება სამყაროს ერთიანობა კანონზომიერების მხრივ, სამყარო როგორც კანონზომიერი მთელი. პრობლემა კი საბოლოოდ მხოლოდ მაშინ მოგვარდება, როცა გაცემული იქნება პასუხი ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე არსისა და აზრის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. ასეა ეს, ვინაიდან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ეხება იმას, რაც ფილოსოფიის როგორც თავისებური მეცნიერების შესწავლის ობიექტია, ხოლო ეს უკანასკნელი სწორედ ის საფუძველია, რაც ფილოსოფიის სპეციფიკას განაპირობებს. ფილოსოფიის საგანი თვისებრივად განსხვავდება სპეციალურ მეცნიერებათა საგნისაგან, ვინაიდან მოიცავს მთელ სამყაროს. ფილოსოფიის საგნის დადგენით გამორკვეული ხდება, არა მხოლოდ სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერება, არამედ იმ საწყისის ბუნებაც, რომელიც ამ სინამდვილის ერთიანობას ქმნის. თუ ფილოსოფია მთელ სინამდვილეს ეხება, კერძო მეცნიერებანი მის რომელიმე უბანს შეისწავლის. ამ წესით სამყარო განაწილებულია აღნიშნულ მეცნიერებებს შორის. მაგრამ თუ ასეა, მაშინ მთელი სამყაროს შესახებ ცოდნა, რომელსაც ფილოსოფიად მივიჩნევთ, კერძო მეცნიერებათა შედეგების შეკრებით და განზოგადებით ხომ არ მიიღება? რასაკვირველია, არა. ამგვარი ვარაუდი დამახასიათებელია პოზიტივიზმისათვის. მაგალითად, ე. ასტერი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიის მიზანია მთელი სამყაროს შემეცნება, ის მიისწრაფვის უნივერსალურისაკენ და ტოტალურისაკენ, რაც გასაგებს ხდის იმას, რომ ფილოსოფია, როგორც დროის (ისტორიულად), ისე საგნობრივი მნიშვნელობის მიხედვით, თავს იჩენს კერძომეცნიერული გამოკვლევების დასაწყისში, როგორც სამყაროს შემეცნება, რომლისგანაც გამოცალკევდება და დამოუკიდებელ და განვითარებულ დარგებად ყალიბდება ცალკეული მეცნიერებანი, და მათ ბოლოში, როგორც სინთეზი, რომლისკენაც მიდრეკილია ამ მეცნიერებათა შედეგები [18, XI-XII]. ძნელი არ უნდა იყოს იმის მიხვედრა, რომ ასტერის მიერ დანახული ეს უნივერსალობა კერძომეცნიერულია და არა ფილოსოფიური, ვინაიდან ის ვერ სცილდება იმ დონეს, რაც კერძომეცნიერული კვლევისთვისაა დამახასიათებელი. ასტერის მიხედვით, ფილოსოფია ინტენსიონალურად არ განსხვავდება კერძო მეცნიერებისაგან, განსხვავება თავს იჩენს მხოლოდ ექსტენსიონალურ სფეროში: მეცნიერებანი სინამდვილის ერთ რომელიმე მხარეს ეხებიან, ფილოსოფია კი ეხება ყველას ერთად. მაშასადამე, გამოდის, რომ ფილოსოფიასა და კერძო მეცნიერებას შორის განსხვავება რაოდენობრივი ყოფილა. ასეთი რამ შესაძლებელი რომ იყოს, მაშინ ფილოსოფიის არსებობა, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერებისა, არა მხოლოდ გაუგებარი, არამედ ზედმეტიც იქნებოდა, ვინაიდან იგი კერძო მეცნიერებებთან შედარებით

რაიმე ახლის მიცემას ვერ შეძლებს. ყველა კერძო მეცნიერება, ერთად აღებული, მთელ სამყაროს სწავლობს. ფილოსოფიაც ამას აკეთებს, მაგრამ "მთელი სამყარო", რომელსაც ფილოსოფიური მეცნიერება სწავლობს, იგივე არ არის, რასაც წარმოადგენს კერძომეცნიერული "მთელი სამყარო". ფილოსოფიის "მთელი", უფრო ზუსტად "სამყარო როგორც მთელი", უფრო ღრმადაა მოთავსებული; ინტენსიონალურად სხვა დონეს წარმოადგენს-უზოგადეს გარკვეულობათა და კანონთა დონეს. იგი იმყოფება საგანთა და მოვლენათა ჭრელი მრავალფეროვნების საფუძველში და მათ ერთიანობას ქმნის. ფილოსოფიური პრობლემები სამყაროს საწყისის შესახებ, მისი შეცნობადობის შესახებ, არსის სახეების შესახებ, ადამიანის ადგილის შესახებ სამყაროში და ა.შ. სწორედ ამ სფეროს ეხება, აღნიშნული პრობლემის გამოკვლევის შედეგად ყალიბდება ის, რასაც მსოფლმხედველობა ეწოდება. ფილოსოფია არის მსოფლმხედველობა და, როგორც ირკვევა, იგი იქცევა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის და მასთან დაკავშირებული პრობლემების გადაწყვეტით. ფილოსოფია ეხება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფენას, რომელიც სამყაროს ნაწილების უბრალო ჯამის იქითაა და ისეთ მთლიანობას გულისხმობს, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე ეს ჯამი. ამიტომ უფრო სწორი იქნება, თუ ამ სფეროს ვუწოდებთ სამყაროს როგორც მთელს, სამყაროს მთელს. ნათქვამის შემდეგ, ძნელი არ უნდა იყოს იმის მიხვედრა, რომ ცდებიან ისინი, ვინც ფილოსოფიის საგანში-სამყაროს მთელში მთლიანად სამყაროს (мир в целом) [13, 33-45] გულისხმობენ, და, გასაგებია, მათ არგუმენტებს განსაზღვრების წინააღმდეგ, რომ ფილოსოფია არის მოძღვრება სამყაროზე, როგორც მთელზე, ძალა არ აქვს. სამყაროს, როგორც მთელის, ცნება არსებითად განსხვავდება ცნებისაგან-მთლიანად სამყარო.

როგორც ვხედავთ, თვალსაზრისი, რომელიც ფილოსოფიას მიიჩნევს მოძღვრებად სამყაროს (ბუნების და საზოგადოების) და აზროვნების განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ, აწყდება სიძნელეებს, რომელთა თავიდან აცილება მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩანს შესაძლებლად, თუ ფილოსოფიას მივიჩნევთ მოძღვრებად სამყაროზე, როგორც მთელზე. ამის შესახებ უფრო ვრცლად ქვემოთ, ახლა კი მსურს შევნიშნო, რომ ყველა, ალბათ, არ გაიზიარებს ამ დასკვნას, განსაკუთრებით ის, ვინც მტკიცედ დგას მხოლოდ უზოგადესი კანონების, როგორც ფილოსოფიის საგნის პოზიციაზე. იგი, ბუნებრივია, შეეცდება თავიდან მოიცილოს ამ პრინციპის ნაკლოვანებანი ისე, რომ პრინციპი მთლიანად არ დათმოს. როგორც მე მეჩვენება, ამის ერთ-ერთ გამოვლინებად შეიძლება ჩაითვალოს ცდა წარმოდგენილ იქნას ფილოსოფია მეცნიერებად არსის შესახებ, ე.ი. ონტოლოგიად. ეს მაინცდამაინც არცაა გასაკვირი, ვინაიდან ზემოაღნიშნული ფორმულა თავისი ხასიათის მიხედვით ონტოლოგიურია, კერძოდ, ის ეხება ბუნების, ადამიანთა საზოგადოების და აზროვნების, როგორც არსებულის, უზოგადეს კანონებს, რაც ონტოლოგიის შესწავლის ობიექ-

და, მაგრამ მარქსისტული ონტოლოგიის საგანი მხოლოდ ამით არ ამოიწურება. აქ იგულისხმება არსის უზოგადესი კავშირებიც (კატეგორიები), და რაც მთავარია, არსი, როგორც მატერიალური ერთიანობა, ერთის მხრივ, და ამ მატერიალური მთელისა და ცოდნის, როგორც არსებულის ერთიანობა, მეორე მხრივ. ამიტომ ონტოლოგია არის მოძღვრება საკუთრივ მატერიის, საზოგადოებრივი არსის, ბუნების, იდეის, განვითარების, სიცოცხლის, ფსიქიკურის, საზოგადოების, თავისუფლების, გონის, ცხოვრების აზრის და ა.შ. შესახებ. ნათქვამიდან ნათელია, რომ ფორმულა უზოგადესი კანონების შესახებ არა თუ ფილოსოფიის საერთოდ განსაზღვრებად ვერ გამოდგება, არამედ ონტოლოგიისათვისაც კი ვიწროა. მაგრამ თუ აღიარებ, რომ ფილოსოფია არის მოძღვრება ობიექტური სინამდვილის და აზროვნების უზოგადეს კანონებზე, მაშინ ბუნებრივია თვალსაზრისის გაზიარება, რომ ის არსებითად ონტოლოგიას წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი ავტორი რამდენიმე ონტოლოგიის შესახებაც კი ლაპარაკობს. ეს ონტოლოგიები ერთმანეთისაგან განსხვავდება არსის სახეების მიხედვით, რომლებსაც ისინი შეისწავლიან. ზოგადი ონტოლოგია ან დიალექტიკური მატერიალიზმი იკვლევს არსს, როგორც არსებობას, მისი უნივერსალური კანონებით. სპეციალური ონტოლოგია სამია. აქედან, ორი იკვლევს მატერიალური არსის განსხვავებულ მხარეებს: ბ უ ნ ე ბ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა – მატერიალურ არსს, როგორც ბუნებას, ხოლო ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ზ მ ი – მატერიალურ არსს, როგორც საზოგადოებას. რაც შეეხება მესამეს, რომელიც არის – ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა ყ ვ ე ლ ა ზ ე უ ფ რ ო ფ ა რ თ ო ა ზ რ ი თ, იგი სწავლობს ცნობიერებას უფართოესი გაგებით. ისტორიული მატერიალიზმი და ცნობიერების ფილოსოფია, დიალექტიკური მატერიალიზმის, როგორც ზოგადი ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, შეიცავს ნაკლებად ზოგად მეცნიერებებს: ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ეთიკას, ესთეტიკას, კონკრეტულ სოციოლოგიას (ისტორიული მატერიალიზმი); გნოსეოლოგიას, ლოგიკას, ფსიქიკის ფილოსოფიას (ცნობიერების ფილოსოფია). აღნიშნული "ცალკეული ფილოსოფიური დისციპლინები შეისწავლის სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროს უზოგადეს კანონებს" [8, 185–190]. ისინი არის სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინები. ავტორს მიაჩნია, რომ აღნიშნული ფილოსოფიური დისციპლინები უკვე გამოეყვნენ დიალექტიკურ მატერიალიზმს, მაგრამ დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა, მიუხედავად ამისა, მაინც შეინარჩუნა თავისი თვითმყოფადობა, მას შემორჩა ისეთი საკითხები, როგორიცაა საკითხი სინამდვილის უზოგადესი კანონების შესახებ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, საკითხი დიალექტიკური მეთოდის შესახებ, პრობლემები, რომლებიც ეხება ზოგიერთ (უზოგადეს) კატეგორიას მთელ სინამდვილეზე რომ ვრცელდება და ა.შ.

რა შეიძლება ითქვას ამ თვალსაზრისის შესახებ? როგორც ვხედავთ, ავტორი ასხვავებს უზოგადესი კანონის რამდენიმე სახეს, მაგრამ, ვფიქრობ, არასაკმარისად ნათლად მიუთითებს, რაში მდგომარეობს მათი განსხვავება, თითოეულის სპეციფიკა, რის გარეშეც მას არ აქვს საკმაო საფუძველი ილაპარაკოს ზოგადი ფილოსოფიისაგან დამოუკიდებელ სპეციალურ ფილოსოფიურ დისციპლინათა არსებობის შესახებ. მართალია, იგი ამ მიმართულებით გარკვეულ ნაბიჯებს დგამს, მაგალითად, ამბობს, რომ არსის უზოგადესი კანონები, ისეთები, როგორიცაა დიალექტიკის კანონები და ზოგიერთი კატეგორია, რომლებიც ყველა არსებულზე ვრცელდება, უნივერსალურია, რომ სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინების უზოგადესი კანონები, რომლებიც სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროს კანონებია, განსხვავდება დიალექტიკური მატერიალიზმის კანონებისაგან და ერთმანეთისაგან, მაგრამ სახელდობრ რაშია მათი ეს განსხვავება, ამას იგი ვერ აჩვენებს. აღნიშნულის თაობაზე შეიძლება შევეხოთ მხოლოდ გამოთქმას, რომ "სინამდვილის სპეციალური სფეროს" უზოგადესი კანონები შეისწავლება "მეტად თუ ნაკლებად ზოგადი ფილოსოფიური დისციპლინის მიერ", რომლებშიც ავტორი გულისხმობს ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიას, ანუ სპეციალურ ონტოლოგიას, ისტორიის ფილოსოფიას, ანუ ისტორიულ მატერიალიზმს და ცნობიერების ფილოსოფიას – და, აგრეთვე, "ნაკლებად ზოგადი ფილოსოფიური დისციპლინების მიერ" – აქ იგულისხმება ლოგიკა, გნოსეოლოგია, ეთიკა, ესთეტიკა და სხვ. მე მეჩვენება, რომ, ავტორის მიხედვით, სინამდვილის ზემოასახელებულ სფეროებს შორის განსხვავება რაოდენობრივია ("უფრო ზოგადი", "ნაკლებად ზოგადი").

უკეთესი მდგომარეობა არც მეორე ავტორთანაა, რომელიც თავის ბჭობას აფუძნებს დიალექტიკის ორი სახის – საყოველთაოს და კონკრეტულის განსხვავებაზე. იგი თვლის, რომ კონკრეტული დიალექტიკა არის საყოველთაოს გამოვლენა კონკრეტულ პირობებში. პირველს, როგორც თეორიას, მიაკუთვნებს მოძღვრებას მოძრაობის ზოგადი წესების შესახებ, კატეგორიებისა და დიალექტიკის კანონების შესახებ, ხოლო მეორეს – მოძღვრებას შემეცნების დიალექტიკის შესახებ, დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც მოძღვრებას აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ, ისტორიულ მატერიალიზმს, როგორც მოძღვრებას საზოგადოებრივი პროცესის დიალექტიკის შესახებ და ა.შ. "ფილოსოფიური ცოდნის უზოგადეს ხარისხს ფლობს მხოლოდ ფილოსოფიური მოძღვრება საყოველთაო ობიექტური დიალექტიკის შესახებ, ხოლო ფილოსოფიის ყველა დანარჩენი ნაწილი უ ნ დ ა მ ი ე კ უ თ ვ ნ ო ს ა მ ც ო დ ნ ი ს გ ა ნ ს ა კ უ თ რ ე ბ უ ლ ო ბ ი ს დ ო ნ ე ს (მათ რიცხვში გნოსეოლოგია, ლოგიკა, ისტორიული მატერიალიზმი, ფილოსოფიის ისტორია, ეთიკა, ესთეტიკა, ბუნების დიალექტიკა, მეცნიერული ათეიზმი და სხვ.)" – აღნიშნავს ის (ხაზგასმა ჩემია – ო.ჯ.) [16, 10].

ამის შესაბამისად ავტორი გამოყოფს დიალექტიკის გამოკვლევის მთავარ ნაწილებს.

მე მეჩვენება, რომ აქ ბოლომდე ნათელი არ არის კონკრეტული დიალექტიკის კატეგორია, მაგრამ იგი, ავტორის თვალსაზრისით, როგორც ჩანს, მხოლოდ მოცულობით, ე.ი. რაოდენობრივად უნდა განსხვავდებოდეს საყოველთაო დიალექტიკის ცნებისაგან, ნინა ავტორის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, იგი არის "ნაკლებად ზოგადი", ვიდრე უკანასკნელი, არის მისი სახე. კანონების ასეთი დანაწილება ძველი საქმეა, ვინაიდან კ ა ნ ო ნ ი კ ა ტ ე გ ო რ ი ა ა, ხოლო კატეგორიას, როგორც ცნობილია, არ შეიძლება ჰქონდეს არც გვარი და არც სახე. გვარი იმის გამო, რომ მასზე უზოგადესი ცნება არ არსებობს, ხოლო სახე იმის გამო, რომ სახეს აზრი აქვს გვართან მიმართებაში, მაგრამ თუ კატეგორიას გვარი არ აქვს, მაშინ მას არც სახე ექნება. შეუძლებელია, რომ ერთმა კანონმა დაიქვემდებაროს მეორე კანონი. კანონი იქვემდებარებს მოვლენებს, მაგრამ ამ უკანასკნელის გვარი კანონის ცნება კი არ არის, არამედ მოვლენის ცნება. კანონის კატეგორიას რომ სახეები ჰქონდეს, მაშინ იგი მრავლობით რიცხვში წარმოგვიდგებოდა, რაც ლოგიკურად შეუძლებელია [7, 392]. კანონი არის მოვლენათა აუცილებელი კავშირის, მათი ერთმანეთში გადასვლის საყოველთაო ფორმა; იგი ყველგან ერთი და იგივეა და მის მიმართ არ შეიძლება ლაპარაკი არავითარ ვარიანტებზე მოცულობითი ზოგადობის ნიშნის მიხედვით. მაგრამ შეიძლება დასვან კითხვა: ხომ არსებობს სხვადასხვა კანონი, მაგალითად, ბუნების კანონები, საზოგადოების კანონები, აზროვნების კანონები. რასაკვირველია, არსებობს, მაგრამ ისინი სახეები არა კანონის როგორც უზოგადესი, უნივერსალური ცნებისა, არამედ წარმოადგენს თვით კანონს, რომელიც სინამდვილის სხვადასხვა სფეროში მოქმედებს თითოეული ამ სფეროს სპეციფიკის მიხედვით.

კანონები სინამდვილის მთლიანად (უზოგადესი კანონები) ან მისი რომელიმე სფეროს (კერძო კანონები) მოვლენების ცვლილების, განვითარების წესია და მათი გავლენა მხოლოდ ამ სფეროში ვრცელდება. ამიტომ სინამდვილის როგორც მთელის ან მისი რომელიმე მთავარი სფეროს (ბუნების, საზოგადოების, აზროვნების) კანონების სახეებზე ლაპარაკი უაზრობაა. ამრიგად, კანონის "სახეები" არ არის "ნაკლებად ზოგადი" კანონები (რაოდენობრიობის მიხედვით), არამედ წარმოადგენს არსებობის სხვადასხვა ფორმებს სამყაროს სხვადასხვა სფეროში. უზოგადესი ცნებების, ანუ კატეგორიების, მათ შორის კანონის კატეგორიის შესახებ, შეიძლება ითქვას, რომ მათ აქვთ "სახეები", მაგრამ არა პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ სხვა მნიშვნელობით, კერძოდ, მათი არსებობის ფორმის მიხედვით სინამდვილის სხვადასხვა სფეროში. მაგრამ აქ უკვე საჭიროა იმის ჩვენება, თუ რაში

მდგომარეობს ეს არსებობა. აღსანიშნავია, რომ ერთ-ერთი ავტორი პირდაპირ ლაპარაკობს უნივერსალური კანონების გამოყენებაზე, კონკრეტიზაციაზე, მაგრამ კრინტსაც არ ძრავს ამ გამოყენების ხასიათის შესახებ, იმის შესახებ, რაში მდგომარეობს იგი. რაც შეეხება მეორე ავტორს, რომელიც უზოგადესი და ნაკლებად ზოგადი კანონების ტაგებში აშკარად იხრება მოცულობითი თვალსაზრისისაკენ, კატეგორიულად ძნელია თქმა, მაგრამ როგორც ჩანს, მიაჩნია, რომ ნაკლებად ზოგადი კანონები უზოგადესი კანონების გამოყენებაა.

მე მგონია, რომ ზემოხსენებული ავტორები აშკარად თუ არა, ფარულად მაინც, იქედან ამოდიან, რომ რაკი ნაკლებად ზოგადი კანონები უზოგადესი კანონების გამოყენებაა, ამიტომ ამ კანონების ცნებებს შორის მოცულობითი განსხვავებაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მაშინ ისინი შეეცდებოდნენ ახსნათ, თუ, სახელდობრ, რაში მდგომარეობს უზოგადესი კატეგორიების კონკრეტიზაცია უფრო ნაკლებად ზოგად და კონკრეტულ კანონებში. მაგრამ ზემოაღნიშნულის შემდეგ ძნელი არ უნდა იყოს იმის მიხვედრა, რომ უაზრობაა ლაპარაკი ერთი კანონის მეორე კანონში გამოყენების შესახებ, თუნდაც ეს ეხებოდეს უზოგადესი კანონის გამოყენებას ნაკლებად ზოგად კანონში. კანონი მჟღავნდება მოვლენაში და არა მეორე კანონში. ასე რომ, საყოველთაო კანონის ნაკლებად ზოგად კანონში გამოყენების "კონსტრუქცია" ხელოვნურია და ალბათ, მოგონილია გარკვეული სიძნელიდან თავის დაღწევის მიზნით. ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ის ამ სიძნელის მეცნიერულ მოგვარებას ხელს ვერ უწყობს.

ფილოსოფია ბუნების, საზოგადოების და აზროვნების უზოგადეს კანონებსაც შეისწავლის. დიალექტიკა, როგორც ამ კანონების თეორია, ხომ მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი დარგია, მაგრამ ფილოსოფიური კვლევა-ძიება მხოლოდ ამით არ ამოიწურება. უზოგადეს კანონთა შესწავლის თვალსაზრისით ფილოსოფიურ დისციპლინებს შორის განსხვავება არ უნდა იყოს. ეს დისციპლინები განსხვავებული რომ იყვნენ, მაშინ ისინი ფილოსოფიები არ იქნებოდნენ. მაგრამ ამით სრულებითაც იმის თქმა არ მინდა, რომ ფილოსოფიურ დისციპლინებს შორის საერთოდ არ არის განსხვავება. განსხვავება არის, მაგრამ მისი საფუძველი სხვაშია და არა იმაში, რასაც ზემოხსენებული ფილოსოფოსები მიუთითებენ. საქმე ისაა, რომ ყველა ფილოსოფიური დისციპლინა სწავლობს სინამდვილის უზოგადეს კანონებს, რომლებიც დიალექტიკის კანონებს წარმოადგენს. ისინი აბსტრაქტულად, "წმინდა სახით" არ არსებობენ, არამედ მოქმედებენ სინამდვილის ძირითად სფეროებში, ისეთებში როგორიცაა ბუნება, საზოგადოება და აზროვნება, მაგრამ აქ ისინი მოვლენათა ცალკეული კლასების კანონებს კი არ წარმოადგენს, არამედ საყოველთაო არსების, სუბსტანციის (მატერიის) კანონებს, როგორც არის ისინი მოცემული ბუნებაში და საზოგადოებაში უშუალოდ, ხოლო

ცნობიერებაში ასახვის შემწეობით (რასაკვირველია, აქ "ასახვაში" მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობა იგულისხმება: ასახვა როგორც მეორადი, როგორც "გარდაქმნილი" მატერიალური, რომელსაც სუბსტანციური არსებობა არ გააჩნია და მხოლოდ მატერიის პროდუქტს, მის ატრიბუტს წარმოადგენს). ფილოსოფიის დონე კი სრულებით სხვა დონეა, ვიდრე სპეციალურ მეცნიერებათა დონე. მეცნიერებას საქმე აქვს სამყაროსთან როგორც ნაწილების ე რ თ ო ბ ლ ი ო ბ ა ს თ ა ნ, ხოლო ფილოსოფიას და მის დისციპლინებს სამყაროსთან როგორც მთ ე რ თ ი ა ნ ო ბ ა ს თ ა ნ, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე ნაწილთა უბრალო ერთობლიობა და, მაშასადამე, მეცნიერების სინამდვილისაგან თვისებრივად განსხვავებული სინამდვილეა. რაც შეეხება "სპეციალურ ფილოსოფიურ დისციპლინებს", ისინი სწავლობენ სამყაროს, როგორც მთელს და მის უზოგადეს კანონებს, თითოეული სამყაროს, როგორც მთელის თავის მონაკვეთში, სფეროში, იმ ფორმაში, რა ფორმაშიც ისინი აქ არსებობენ. ამ დისციპლინათა შესწავლის საგანი ერთი და იგივე კანონებია, დიალექტიკის კანონებია. ამაში მათ შორის განსხვავება არ არის. განსხვავებას ქმნის ამ კანონების სხვადასხვა ფორმები, რომლებიც სხვადასხვა "სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინების" შესწავლის ობიექტია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისინი სწავლობენ სამყაროს, როგორც მთელის, ცალკეულ მონაკვეთებს. ეს არ ნიშნავს, რომ ცნობილი ფილოსოფიური დისციპლინების გარდა უნდა არსებობდეს კიდევ ერთი დისციპლინა, რომელიც გააერთიანებს ცალკეული ფილოსოფიური დარგების მონაცემებს და ამით შექმნის ერთიან წარმოდგენას სამყაროზე, როგორც მთელზე. ასეთი წარმოდგენა იქმნება არა ერთის, არამედ ყველა ფილოსოფიური დისციპლინის ერთობლივი და ერთდროული მუშაობით. ეს დისციპლინები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება რანგის მიხედვით, არამედ მათ შორის თანასწორობა სუფევს. ამიტომ არ უნდა იყოს სწორი ლაპარაკი, რაიმე სპეციალურ, განზოგადების საშუალო დონის მქონე ფილოსოფიურ დისციპლინებზე, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდება მათ მიერ გამოკვლეული კანონების ხარისხით ე.წ. "რეგიონალური კანონებით" [12, 144]. მით უმეტეს არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ფილოსოფიიდან ზოგიერთი ფილოსოფიური დარგის გამოყოფის შესახებ. რაც არ უნდა ვეცადოთ, ამის გაკეთება განუხორციელებელია, ვინაიდან განა შესაძლებელია რომელიმე ფილოსოფიური დარგის ფილოსოფიის გარეშე წარმოდგენა? ასეთი რაიმეს გაკეთების უაზრობა აშკარაზე აშკარაა.

ამრიგად, იმის აღიარებას, რომ ფილოსოფიის საგანი არის ბუნების, ადამიანთა საზოგადოების და აზროვნების განვითარების უზოგადესი კანონები, ფილოსოფიის, როგორც ონტოლოგიური მოძღვრების, აღიარებამდე მივყავართ, რაც ბუნებრივ შედეგად უნდა მივიჩნიოთ, ვინაიდან ძირითადი ასპექტი, რომელსაც ეს განსაზღვრება გულისხმობს, ონტოლოგიური ასპექტია.ამი-

ტომ ისიც შეიძლება როგორღაც ბუნებრივად მივიჩნიოთ, რომ ამ განსაზღვრე-ბის მომხრეები ასე დაბეჯითებით ეჭიდებიან ფილოსოფიის მათ მიერ დადგე-ნილი ფარგლებიდან და სპეციალურ ფილოსოფიურ დისციპლინად მიიჩნევენ ისეთ დისციპლინებს, როგორიცაა გნოსეოლოგია, ლოგიკა, ფსიქიკის ფილოსოფია (ცნობიერების ფილოსოფია ვიწრო აზრით).

აღნიშნულთან დაკავშირებით ირკვევა სხვა ვითარებაც, რომელიც ამჟა-მად ჩვენთვის უფრო საინტერესოა, სახელდობრ ის, რომ თურმე ფილოსოფიის საგნის საკითხში ამავე პოზიციაზე მდგომი ფილოსოფოსი შეიძლება მივიდეს ონტოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური დისციპლინის, უარყოფა-მდე. მაგალითად, ბ.მ. კედროვი, რომელიც ფილოსოფიის საგნად ბუნების, ადამიანთა საზოგადოების და აზროვნების უზოგადეს კანონებს მიიჩნევს,არ იზიარებს შეხედულებას, რომელიც გამოყოფს ონტოლოგიას, როგორც დამოუკი-დებელ ფილოსოფიურ მეცნიერებას. უფრო მეტიც, მისი აზრით, მსჯელობას სა-მყაროზე, როგორც მთელზე, რომელიც ონტოლოგიის საგანია, შემოაქვს გაურკ-ვევლობა და პირდაპირი არევდარევა ფილოსოფიის საგნის გაგებაში და პრინ-ციპულად არასწორია. როგორც ზემოთ, შრომის დასაწყისში უკვე აღვნიშნე, მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრების მის მიერ გაზიარე-ბული ფორმულა თავის თავში შეიცავს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადა-წყვეტას, რომლის საფუძველზე ირკვევა არსის რაობის პრობლემა. ამიტომ ამ თვალსაზრისის თანახმად, აღნიშნულ პრობლემაზე დამოუკიდებელი ფილოსო-ფიური დისციპლინის არსებობის საჭიროება იხსნება.

მიუხედავად იმისა, რომ ბ.მ. კედროვი ამოდის ფილოსოფიის საგნის ზე-მოაღნიშნული ფორმულიდან, მას მაინც აუცილებლად მიაჩნია შესაბამისი ცვ-ლილების შეტანა ამ ფორმულაში. ეს, მისი აზრით, ნაკარნახევია საზოგადო-ებისა და მეცნიერების პროგრესით. კონკრეტულ ფორმაში კი იგი დაკავშირე-ბულია ფილოსოფიიდან კერძო მეცნიერებათა შემდგომი გამოყოფის ფაქტთან, რომელთა საგანი ამჟამად უკვე ბუნება და საზოგადოება კი აღარ არის (რო-გორც.ეს წინათ იყო), არამედ თვით აზროვნება (მას განეკუთვნება ისეთი მეცნიერებანი, როგორიცაა ფორმალური ლოგიკა და ფსიქოლოგია) და, აგრეთ-ვე, ახალ მეცნიერებათა წარმოშობასთან, რომელნიც შეისწავლის აზროვნე-ბის ცალკეულ ასპექტებს (უმაღლესი ნერვული მოქმედების ფიზიოლოგია, კი-ბერნეტიკა და ა.შ.). აღნიშნული არ ვრცელდება აზროვნების კანონებზე, რომელთაც გააჩნია იგივე ზოგადობა, რაც აქვს ბუნებაში და საზოგადოებაში მიმდინარე ყოველგვარი მოძრაობისა და განვითარების უზოგადეს კანონებს. ამრიგად, ფილოსოფიის საგანში უნდა ჩართული იქნას აზროვნების დიალექტი-კური კანონებიც, რომელნიც ასახავს რა ყოველგვარი განვითარების უზოგა-დეს კანონებს, სპეციფიკურად მოქმედებს აზროვნების, შემეცნების პროცეს-ში [15, 97]. როგორც ვხედავთ, ბ.მ. კედროვი ფილოსოფიის საგნად აზროვ-ნების კანონების მიჩნევას უკავშირებს კერძო მეცნიერებათა გამოყოფას

ფილოსოფიიდან. მაგრამ ავტორს ეს აზრი ბუნდოვნად აქვს გამოთქმული ისე, რომ ვერ გაიგებ, როგორია კონკრეტულად ავტორის ვარაუდი: თუ ის იმას გულისხმობს, რომ ფილოსოფიის საგანი ბუნებისა და საზოგადოების უზოგადეს კანონებთან ერთად აზროვნების უზოგადესი კანონებიცაა, მაშინ ის არაფერს ახალს არ ამბობს, ვინაიდან ფილოსოფიის საგნის იმ ფორმულაში, რომლითანაც ის ამოდის, ეს აშკარადაა ნათქვამი, ხოლო თუ იგი აქ იმას გულისხმობს, რომ მას შემდეგ, რაც ფილოსოფიას ჩამოცილდნენ ბუნების, საზოგადოების და აზროვნების შემსწავლელი კერძო და სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინები და ფილოსოფიას საგნად მხოლოდ აზროვნების უზოგადესი კანონები შერჩა, მაშინ, ამის გარკვევით თქმა და დასაბუთება იყო საჭირო. მე მაინც მგონია, რომ ბ.მ. კედროვი უკანასკნელი აზრისაკენ იხრება, ვინაიდან ამოსავალი დებულებები, რომლებსაც ის ეყრდნობა, სწორედ აქეთ ეწევა მას. ამიტომ ზემოხსენებულ თვალსაზრისში უკეთ გარკვევის მიზნით, შევეხოთ ამ თვალსაზრისის მეორე წარმომადგენელს, რომელთანაც, როგორც მგონია, ის უფრო გამოკვეთილად, ნათლად და დასაბუთებულად არის განვითარებული.

იმის გამო, რომ ფილოსოფიის, როგორც ბუნების, ადამიანთა საზოგადოების და აზროვნების უზოგადესი კანონების შესახებ მეცნიერების განსაზღვრებას ფაქტობრივად განზე დარჩა ისეთი დარგი ჩვენი ფილოსოფიისა, როგორიცაა მატერიალისტური თეორია, ამან, ალბათ, ჩვენში ფილოსოფიის კიდევ ერთი განსხვავებული განსაზღვრება გამოიწვია, რომელიც შესაფერის ადგილს მიუჩენდა ამ თეორიას [6, 10]. ამ განსაზღვრების თანახმად, ფილოსოფია წარმოადგენს მოძღვრებას აზროვნების უზოგადეს კანონებზე (იგულისხმება დიალექტიკის კანონები). მოძღვრება არსზე, ამ შემთხვევაში მატერიალისტური თეორია, რასაკვირველია, ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი სფეროა, მაგრამ მას დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. ფილოსოფია არის მოძღვრება აზროვნებაზე, შემეცნებაზე, ე.ი. შემეცნების თეორია. შემეცნების ცნება კი გულისხმობს ორი წევრის არსებობას: შემმეცნებელს და შემეცნების საგანს. ამდენად, გასაგებია, შემეცნების საკითხი ვერ გადაწყდება, თუ გადაწყვეტილი არ იქნება საკითხი ცნობიერებისა და მის გარეთ არსებული საგნის ურთიერთობის შესახებ. მაშასადამე, საკითხი არსისა და ცნობიერების ურთიერთობის შესახებ, როგორც ხაზგასმით აღნიშნავენ მარქსისტული ფილოსოფიის კლასიკოსები, არის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი. ამ საკითხის გადაწყვეტის შედეგად დგინდება, თუ რა არის სამყაროს საწყისი, და, მაშასადამე, მისი ერთიანობის საფუძველი. თუ საწყისია მატერია, მაშინ სამყაროს ერთიანობა მის მატერიალურობაშია, ხოლო თუ ცნობიერებაა ასეთი, მაშინ - მის იდეალურობაში. დიალექტიკური მატერიალიზმის თანახმად, პირველადია მატერია და, მაშასადამე, სამყარო მატერიალურია; აზროვნება; ცნობიერება მას ასახავს და ეს იმის გამო ხდება, რომ ცნობიერება წარმო-

იმეა და მიაღწია თანამედროვე დონეს ბუნებისა და საზოგადოების ისტორიული განვითარების შედეგად. მაგრამ იმისათვის, რომ გაირკვეს ეს საკითხი, ფილოსოფიამ, აზროვნების უზოგადესი კანონების გარდა, უნდა შეისწავლოს ბუნებისა და საზოგადოების უზოგადესი კანონებიც. ამრიგად, წარმოდგენილი თვალსაზრისის თანახმად, უარყოფილი არ არის არსისა (ბუნების და საზოგადოების) და მისი განვითარების უზოგადესი კანონების შესწავლის აუცილებლობა, მაგრამ ყველაფერი ეს შესაძლებელია მხოლოდ შემეცნების თეორიის ფარგლებში და არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენს არსის შესახებ მოძღვრების, ანუ ონტოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების არსებობა. მის წარმომადგენლებს მოაქვთ გარკვეული ადგილები ფ. ენგელსისა და ვ.ი. ლენინის შრომებიდან. განსაკუთრებით ეყრდნობიან ფ.ენგელსის "ანტი-დიურინგის" ერთ ადგილს, სადაც ფ. ენგელსი წერს: "იმის შეგნებას, რომ დღემდე არსებული გერმანული იდეალიზმი სრულიად უკუღმართია, აუცილებლად მატერიალიზმთან უნდა მიეყვანეთ, მაგრამ თავისთავად იგულისხმება, არა XVIII საუკუნის მეტაფიზიკურ, მხოლოდ და მხოლოდ მექანიკურ მატერიალიზმამდე. წინააღმდეგ მთელი წარსული ისტორიის გულუბრყვილო რევოლუციური, მარტივი უარყოფისა, თანამედროვე მატერიალიზმი ისტორიაში ხედავს კაცობრიობის განვითარების პროცესს, და მისი ამოცანაა ამ პროცესის მოძრაობის კანონები აღმოაჩინოს. წინააღმდეგ როგორც XVIII საუკუნის ფრანგების, ისე ჯერ კიდევ ჰეგელის აზროვნებაში გაბატონებული წარმოდგენებისა ბუნებაზე, როგორც ვიწრო წრეში მოძრავ მუდმივ თავისი თავის თანასწორ მთელზე მარადი ციური სხეულებით, როგორც ამას ნიუტონი ასწავლიდა, და ორგანული არსებობის უცვლელ სახეებზე, როგორც ამას ლინეი ასწავლიდა, თანამედროვე მატერიალიზმი აზოგადებს ბუნებისმეცნიერების უახლოეს მიღწევებს, რომელთა მიხედვით ბუნებასაც თავისი ისტორია აქვს დროში, ციური სხეულები, ისევე როგორც ორგანიზმების ის სახეობანი, რომელნიც მათზე ცხოვრობენ ხელსაყრელი პირობების დროს, წარმოიშობიან და ისპობიან, და წრებრუნვანი, რამდენადაც საზოგადოდ ისინი დასაშვები არიან, დაუსრულებლად დიდ ზომებს იძენენ. ორივე შემთხვევაში ეს მატერიალიზმი არსებითად დიალექტიკურია და აღარ საჭიროებს სხვა მეცნიერებებზე მაღლა მდგომ ფილოსოფიას. როგორც კი ცალკეულ მეცნიერებას დაუყენებთ მოთხოვნას, ნათლად გამოარკვიოს თავისი ადგილი საგნებისა და საგნების შესახებ ცოდნის საყოველთაო კავშირში, ყოველი განსაკუთრებული მეცნიერება ამ საყოველთაო კავშირის შესახებ ზედმეტი ხდება. მაშინ ის, რაც მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას კიდევ ინარჩუნებს, არის მოძღვრება აზროვნებისა და მისი კანონების შესახებ — ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა. ყოველი დანარჩენი შედის პოზი-

ტიურ მეცნიერებაში ბუნებისა და ისტორიის შესახებ" (დაყოფა ჩემია – ი.ჯ.) [2, 31-32].

ზოგიერთი ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ ამ ციტატაში ლაპარაკია დიალექტიკურ მატერიალიზმზე. მაგალითად, კ. ბაქრაძის თანახმად, "აქ ენგელსი მოკლედ ახასიათებს თანამედროვე მატერიალიზმს, ე.ი. თავის თვალსაზრისს და ამტკიცებს, რომ ამ თვალსაზრისით დარჩა ლოგიკა და დიალექტიკაო" [9, 69]. მე მეჩვენება, რომ ეს ასე არ უნდა იყოს. მაგრამ მაშინ რაზე ლაპარაკობს ენგელსი? უპირველესად ყოვლისა იმაზე, რომ XVIII ს. დასასრულის და XIX ს. დასაწყისის გერმანული იდეალიზმის მცდარობის შეგნებამ მეტაფიზიკურ მატერიალიზმთან კი არ მიგვიყვანა, არამედ დიალექტიკურ მატერიალიზმთანო. რომელიც ბუნების და ადამიანთა საზოგადოების მოვლენებს განიხილავს საყოველთაო კავშირში და განვითარებაში. ამის შემდეგ მოიხსნა მეცნიერებებზე მაღლა მდგომი ფილოსოფიის საჭიროება. კერძოდ, ყოველგვარი აზრი დაკარგა ნატურფილოსოფიამ, რომელიც იძლეოდა რა სამყაროს ზოგად სურათს, "მისთვის ჯერ კიდევ უცნობი ნამდვილი კავშირის მაგივრად იდეალურ, ფანტასტიკურ კავშირს ხმარობდა, ხოლო ფაქტების ნაკლულისს აზროვნებითი სახეებით ანაზღაურებდა, ნამდვილ ხარვეზებს მხოლოდ ფანტაზიაში ავსებდა" [4, 49-50]. აზრი დაკარგა აგრეთვე ძველმა ისტორიის ფილოსოფიამ, რომელიც, ნატურფილოსოფიის მსგავსად, ნამდვილ ისტორიულ კავშირებს ფილოსოფოსების მიერ გამოგონილი კავშირებით ცვლიდა და ისტორიულ პროცესს იდეალისტური გაგების საფუძველზე განმარტავდა, ე.ი. როგორც იდეების ზეაღმავალ განვითარებას. მათ ადგილი დაიკავა მარქსისტულმა ფილოსოფიამ, რომელიც მატერიალისტურად ხსნიდა როგორც ბუნებას, ისე ისტორიას. შემდეგ, ენგელსი ლაპარაკობს, რომ ზედმეტია განსაკუთრებული მეცნიერება კავშირების შესახებ, ვინაიდან ყოველი სპეციალური მეცნიერების წინაშე დაისვა საკითხი "გამოარკვიოს თავისი ადგილი საგნებისა და საგნების შესახებ ცოდნის საყოველთაო კავშირში". მხოლოდ ყოველივე ამის შემდეგ, ე.ი. მას შემდეგ, რაც ხაზი გაუსვა იმას, რომ აღარ არის საჭირო ძველი ფილოსოფიის ცალკეული დარგები და ფუნქციები, ფ.ენგელსი ასახელებს წ ი ნ ა ნ დ ე ლ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს . იმ დარგს, რომელიც ჯ ე რ კ ი დ ე ვ რ ჩ ე ბ ა დ ა ი ნ ა რ ჩ უ ნ ე ბ ს დამოუკიდებელ არსებობას. ეს არის მოძღვრება აზროვნებაზე და მის კანონებზე, რომელიც მოიცავს ისეთ ფილოსოფიურ დარგებს, როგორიცაა ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა. მაშასადამე, ფ. ენგელსის ზემოთ მოტანილ ციტატაში ლაპარაკია არა მარქსისტულ მოძღვრებაზე აზროვნების შესახებ (მარქსისტულ ლოგიკაზე და დიალექტიკაზე), არამედ ძველ ლოგიკაზე და დიალექტიკაზე, რომლებიც არსებობდა მარქსამდე. ეს რომ ასე უნდა იყოს, ჩემი აზრით, კარგად ჩანს მეორე ციტატიდანაც, რომელიც ასევე ენგელსს ეკუთვ-

ნის: "თუ ბუნებიდან და ისტორიიდან განდევნილი ფილოსოფიისათვის კიდევ რაიმე ასპარეზი რჩება, ესაა წმინდა აზრის სფერო: მოძღვრება თვით აზროვნების პროცესის კანონებზე, ლოგიკა და დიალექტიკა". (დაყოფა ჩემია - ო.ჯ.) [4,66].

მაშასადამე, ენგელსის მიხედვით, მარქსისტული ფილოსოფიის წარმოშობის შემდეგ, ერთი მხრივ, აღარ არის საჭირო წინანდელი ფილოსოფიის ზოგიერთი დარგი და საერთოდ, დასრულდა ფილოსოფია, რომელიც თავის თავს მეცნიერებათა მეცნიერებად თვლიდა და პრეტენზიას აცხადებდა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე. მაგრამ მეორე მხრივ, ძველი ფილოსოფიის ყველა დარგი არ გამხდარა ზედმეტი. მოძღვრებაზე აზროვნების შესახებ ფ. ენგელსი პირდაპირ ამბობს, რომ ბუნებიდან და ისტორიიდან განდევნილი ძველი ფილოსოფიის დარგებიდან, ის ჯერ კიდევ ინარჩუნებს დამოუკიდებელ არსებობას. ამიტომ ენგელსის აღნიშნული სიტყვების ისე გაგება, რომ "მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით დამოუკიდებელ მეცნიერებად დარჩნენ ლოგიკა და დიალექტიკა" [9,68]. არ უნდა შეესაბამებოდეს სინამდვილეს. აქ ენგელსს აშკარად მხედველობაში აქვს ძველი ფილოსოფიის მოძღვრება სინამდვილეს მოწყვეტილი წმინდა აზროვნების შესახებ. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ დგება საკითხი იმის შესახებ, როგორ შევუთანხმოთ ენგელსის ეს დებულება მისსავე დებულებას, რომ ბოლო მოეღო ძველ ფილოსოფიას? ნუთუ ენგელსი აქ თავისთავს ეწინააღმდეგება? რასაკვირველია, არა. მაშ რაშია მაშინ საქმე? მე მეჩვენება, რომ მთელი საქმე აქ ფაქტის კონსტატაციაშია, ვიდრე საკითხის პრინციპულ დაყენებაში. პრინციპულად ფ. ენგელსი იმ აზრისაა, რომ დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის წარმოშობის შემდეგ, ე.ი. იმის შემდეგ, რაც მატერიალისტურად იქნა ახსნილი ბუნება და ისტორია, დადგა ძველი ფილოსოფიის დასასრული. ამ სფეროებში იგი უკვე ზედმეტი აღმოჩნდა, ვინაიდან არსებობდა პრაქტიკით შემოწმებული და დადასტურებული შეხედულებათა სისტემა ბუნებაზე და საზოგადოებაზე, მათი განვითარების უზოგადეს კანონებზე. ჩამოყალიბდა აგრეთვე აზროვნების, მისი უზოგადესი კანონების მატერიალისტური გაგება. დასაბუთდა, რომ აზროვნება, ცნობიერება საერთოდ, არის მატერიალური არსის ასახვა, რომ ცნებათა დიალექტიკა გამოხატავს ბუნებისა და საზოგადოების დიალექტიკას და არა პირიქით, როგორც ჰეგელს ეგონა. მაგრამ ამ სფეროში ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი მისი დეტალური და სისტემატური დამუშავების აზრით. არსებობს საფუძვლიანად დასაბუთებული და დეტალურად დამუშავებული სისტემები შეხედულე-

ზებისა ბუნების შესახებ – დიალექტიკური მატერიალიზმი და ისტორიის შესახებ – ისტორიული მატერიალიზმი. საჭიროა ასეთივე მოძღვრებების შექმნა აზროვნებაზე. კერძოდ, უნდა შეიქმნეს ახალი ლოგიკა და შემეცნების თეორია, რომლებიც დიალექტიკურ-მატერიალისტურ ფუნდამენტზე იქნება დაფუძნებული. მაგრამ სანამ ისინი არ არის დამუშავებული, ფ ა ქ ტ ო ბ - რ ი ვ ა დ არსებობას განაგრძობს ძველი ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა, როგორც შემეცნების თეორია იმ სახით, რომელიც მას ჰეგელმა მისანიჭა. მოგვიანებით დიალექტიკის, როგორც შემეცნების თეორიის, დამუშავებას ხელს მოჰკიდებს ვ.ი. ლენინი. იგი ყურადღებას გაამახვილებს იმაზე, რომ "დიალექტიკა მარქსის გაგებით, ასევე ჰეგელის თანახმად, შეიცავს თავის თავში იმას, რასაც ახლა უწოდებენ შემეცნების თეორიას, გნოსეოლოგიას, რომელმაც თავისი საგანი უნდა განიხილოს ასევე ისტორიულად, შეისწავლოს და განაზოგადოს შემეცნების წარმოშობა და განვითარება, არცოდნიდან ცოდნაზე გადასვლა" [5, 15–16]. პრობლემის ეს მხარე თავის შემდგომ დასაბუთებას და განვითარებას ნახულობს, უმთავრესად, ვ.ი.ლენინის შრომებში "მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი" და "ფილოსოფიური რვეულები". ასევე საინტერესო და მნიშვნელოვან მოსაზრებებს გამოთქვამს ვ.ი. ლენინი დიალექტიკური ლოგიკის შესახებ, აყალიბებს ფუნდამენტურ დებულებებს მისი დაფუძნებისათვის. ვ.ი. ლენინის ამ მუშაობამ შემდგომი გაგრძელება ჰპოვა მარქსისტ ფილოსოფოსთა შრომებში, რომლებშიც მნიშვნელოვანი შედეგები იქნა მიღწეული*.

ამრიგად, ზემომოტანილ ციტატაში ფ. ენგელსი აღწერს ფაქტობრივ მდგომარეობას, რომ მიუხედავად ძველი ფილოსოფიის დასასრულისა, მისი ერთ-ერთი დარგი – მოძღვრება აზროვნებაზე ჯერ კიდევ განაგრძობს არსებობას, ვინაიდან ამ სფეროში ბოლომდე და სისტემატურად არ არის გატარებული ახალი დიალექტიკურ-მატერიალისტური მსოფლმხედველობა, თუმცა მისი პრინციპული შეფასება ამ მოძღვრების საფუძველზე მოცემულია. მაგრამ თუ ეს ასეა ჩვენ უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მოტანილ ციტატაში ენგელსი არ ლაპარაკობს მატერიალისტურ დიალექტიკაზე, არამედ ეხება ჰეგელის დიალექტიკას, რომელიც იმყოფებოდა წმინდა აზრის სამფლობელოში. მაშასადამე, ენგელსის ამ დებულების ძირითადი აზრი არ მდგომარეობს ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებაში, თუმცა მასში გარკვეული რამ ამ მიმართულებით მაინც იგულისხმება. კერძოდ, ის, რომ ფორმალური ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია ფილოსოფიური დისციპლინებია, რომ შემეცნების პროცესი

---

* ამ შრომებიდან აღსანიშნავია ს. წერეთლის "დიალექტიკური ლოგიკა", რომელიც წარმოადგენს დიალექტიკური ლოგიკის შექმნის თავისებურ, სხვა ცდებისაგან განსხვავებულ ცდას.

დიალექტიკური პროცესია. მაგრამ, ძირითადად, აქ ლაპარაკია ძველი ფილოსოფიის კრიტიკულ შეფასებაზე, იმის შესახებ, თუ რა იყო მიღებული მისგან; ძველი ფილოსოფია თავიდან ბოლომდე შეცდომა არ ყოფილა. მან დატოვა როგორც მონაპოვარი - მოძღვრება აზროვნებაზე - ლოგიკა და დიალექტიკა. კ. მარქსმა და ფ. ენგელსმა მატერიალისტურად გადაამუშავეს ჰეგელის დიალექტიკა. მათ დიალექტიკის კანონები ობიექტურ სინამდვილეში აღმოაჩინეს. ამიტომ ჰეგელის დიალექტიკისაგან განსხვავებით, რომელიც აზროვნების სფეროთი იფარგლებოდა, მარქსისტული დიალექტიკა არის მოძღვრება არა მხოლოდ აზროვნების უზოგადეს კანონებზე, არამედ, აგრეთვე ბუნებისა და ადამიანთა საზოგადოების უზოგადეს კანონებზეც.

ამასთან კავშირში უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთმა ფილოსოფოსმა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის თვისებრივი განსხვავება მარქსამდელი ფილოსოფიური სკოლებისაგან აბსოლუტური მნიშვნელობით გაიგო. მათ საქმე ისე წარმოადგინეს, თითქოს მარქსისტული ფილოსოფია რაღაც განსაკუთრებული ფენომენი იყოს, რომლის მსგავსი არსად და არასოდეს არ ყოფილა, თითქოს იგი გაჩნდა მსოფლიო საკაცობრიო აზრის განვითარების დამოუკიდებლად, თითქოს პრობლემები, რომლებსაც ის იკვლევს და წყვეტს, მისი განსაკუთრებული პრობლემებია და არ წარმოადგენს პრობლემებს, რომლებიც აწუხებდა კაცობრიობას, მსოფლიო ფილოსოფიურ აზროვნებას.

ვ.ი. ლენინი აღნიშნავს: "ფილოსოფიის ისტორია და სოციალური მეცნიერების ისტორია სრული სიცხადით გვიჩვენებენ, რომ მარქსიზმში არაფერია "სექტანტიზმის". მსგავსი რაღაც ისეთი კარჩაკეტილი, ერთ წერტილზე გაყინული მოძღვრების აზრით, რომელიც *მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარების შარაგზის გარეშე წარმოშობილიყოს. პირიქით, მარქსის მთელი გენიალობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან პასუხი გასცა იმ კითხვებზე, რომლებიც უკვე დააყენა კაცობრიობის მოწინავე აზროვნებამ*". (ბოლო წინადადებაში დაყოფა ჩემია - ო.ჯ.) [5, 87-88].

ძირითადი პრობლემატიკა, რომელსაც ფილოსოფიური მოძღვრებები იხილავენ, ყველა ფილოსოფიურ სკოლაში ერთია; არსებობს ერთი საერთო ფილოსოფიური პრობლემატიკა, რომლის გამოკვლევასაც ცდილობს სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლა თუ მიმართულება. ამიტომ ფილოსოფიის საგანიც ერთია და მისი განსაზღვრებაც, ერთი უნდა იყოს. თუ რომელიმე თეორია ამ განსაზღვრების ფარგლებს გარეთ დარჩა, მაშინ ის ფილოსოფიურ მოძღვრებად ვერ ჩაითვლება. რასაკვირველია, არსებობს განსხვავება ფილოსოფიურ მიმართულებებსა და სკოლებს შორის, მაგრამ ეს განსხვავება, რაც არ უნდა არსებითი

იყოს ის, ისეთი არ არის, რით საგნის მიხედვით განსხვავებაში გადაიზა-რდოს. მაგალითად, მარქსისტული ფილოსოფია რით თვისებრივად განსხვავდე-ბა მარქსამდელი ფილოსოფიური სკოლებისაგან, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ საგანი აქვთ მათ განსხვავებული, არამედ იმას, რომ მარქსისტული ფილოსო-ფია შემდგომი საფეხურია ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, რომ მან პასუხი გასცა რიგ ისეთ კითხვებს, რომლებიც მოუგვარებელი დარჩა ძველ ფილოსოფიას. მარქსისტული ფილოსოფიის განსხვავება მარქსამდელი ფილოსო-ფიისაგან, რამდენიმე ძირითადი მიმართულებით მიდის. მე ამ საკითხს არ შევეხები, ვინაიდან იგი ამჟამად ჩემ თემას არ წარმოადგენს. მოკლედ ვი-ტყვი მხოლოდ განსხვავების შესახებ ერთი მიმართულებით, რომელიც უკავში-რდება განხილვის საგანს და შეუძლია ნათელი მოჰფინოს იმას, რის შესახე-ბაც ახლა ვმსჯელობთ. მარქსამდელი მატერიალიზმი მეტაფიზიკური იყო, მარ-ქსისტული მატერიალიზმი დიალექტიკურია. განსხვავება აშკარად არსებითია, მაგრამ ნიშნავს ეს იმას, რომ მარქსამდელი მატერიალიზმის კვლევის სა-განი სხვა იყო და მარქსისტული ფილოსოფიისა სხვა? რასაკვირველია, არა. საგანი მათ ერთი აქვთ. ამ მხრივ მათ შორის განსხვავება არ იგულისხმე-ბა. განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ პირველ შემთხვევაში საგანში არ არის წარმოდგენილი განვითარება, იგი ყურადღების გარეშე არის დატოვებული, მეორე შემთხვევაში, შემჩნეულია ეს მხარე საგნისა და იგი რეფლექსიის ობიექტად არის ქცეული. აქედან გამომდინარეობს, არსებობა დიალექტიკის, როგორც მოძღვრებისა, რომელიც მარქსისტული მატერიალიზმის ერთ-ერთ მთა-ვარ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს. ასეთივე საფუძველი აქვს ისტორიუ-ლი მატერიალიზმის როგორც მოძღვრების არსებობას, რომელიც ასევე მარქ-სისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად დარგს შეადგენს და ა.შ.

ზემოთ მოტანილ ციტატაში ფ. ენგელსს, კიდეც რომ ჰქონდეს მხედველო-ბაში მატერიალისტური დიალექტიკა, რომელიც არის მოძღვრება ბუნების, სა-ზოგადოების და აზროვნების განვითარების უზოგადეს კანონებზე, მაინც არასწორი იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს ის, ამ შემთხვევაში საერთოდ ფილო-სოფიის განსაზღვრებას იძლევა, ვინაიდან, როგორც უკვე აღვნიშნე, მარქ-სისტული ფილოსოფია არ დაიყვანება მხოლოდ დიალექტიკაზე. იგი მ ა ტ ე - რ ი ა ლ ი ს ტ უ რ ი თ ე ო რ ი ა ც ა ა და მისი საგნის შეზღუდვა მხოლოდ დიალექტიკის, როგორც მეცნიერების საგნით, არ იქნებოდა სწორი.

ვინც ყურადღებით დააკვირდება ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებასთან დაკავშირებით ჩვენში წამოჭრილი ორი მიმართულების მომხრეთა მსჯელო-ბებს, არ შეიძლება არ შეამჩნიოს, რომ ისინი ცალმხრივობით ხასიათდება. თუ ერთი ფილოსოფიას თვლის მოძღვრებად არსზე (ბუნებაზე და საზოგადოე-ბაზე), მეორეს იგი ესმის როგორც მეცნიერების თეორია. რასაკვირველია, ამით არ მინდა ვთქვა, რომ პირველი მიმართულება სავსებით უგულებელყოფს

შემეცნების თეორიას, ხოლო მეორე - ონტოლოგიას.

ონტოლოგისტებთან (ასე უწოდებენ პირველი მიმართულების წარმომადგენლებს) ეს გარემოება გამოიხატა ფილოსოფიიდან გნოსეოლოგიის გამოძევების ტენდენციაში იმგვარად, რომ იგი გამოცხადდა სპეციალურ ფილოსოფიურ მეცნიერებად: რაკი ფილოსოფიის განვითარება გულისხმობს მისგან მეცნიერებათა თანდათანობით გამოცალკევებას, ამიტომ სავსებით დასაშვებია, რომ გნოსეოლოგიაც გამოეყოს ფილოსოფიას და ჩამოყალიბდეს სპეციალურ ფილოსოფიურ მეცნიერებად. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჯერ ერთი, "სპეციალური ფილოსოფიური მეცნიერება" არ არის კორექტული გამოთქმა, ვინაიდან შეიცავს თავის თავში ისეთ საპირისპირო ცნებებს, როგორიცაა "სპეციალური მეცნიერება" და "ფილოსოფიური მეცნიერება", ე.ი. წინააღმდეგობის შემცველია; მეორეც, დამოუკიდებელი მეცნიერების არსებობა შესაძლებელია სხვა მეცნიერებათა საგნისაგან განსხვავებული, დამოუკიდებელი საგნის აღიარების შემთხვევაში. სპეციალური ფილოსოფიური მეცნიერებისათვის ასეთ საგნად ცხადდება უზოგადესი კანონები (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ფილოსოფია ვერ იქნება), მაგრამ უფრო დაბალი დონისა, ვიდრე ის უზოგადესი კანონებია, რომელსაც საკუთრივ ფილოსოფიური მეცნიერება (ზოგადი ფილოსოფია) სწავლობს. მაგრამ როგორც უკვე ზემოთ დავინახეთ, ასეთი კანონის ცნება არ არის გარკვეული და მთელ რიგ გადაუჭრელ სიძნელეებს ბადებს. და შემდეგ, გნოსეოლოგია იკვლევს ძირითადი საკითხის ე რ თ - ე რ თ მ თ ა ვ ა რ მხარეს, რომელიც ეხება ჩვენი ცნებებისა და წარმოდგენების ობიექტურ სინამდვილესთან ადეკვატობის საკითხს და რომლის გამოკვლევის გარეშე არ შეიძლება გადაწყდეს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი. ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუმცა ონტოლოგია და გნოსეოლოგია ფილოსოფიის განსხვავებული დარგებია, მაგრამ ერთმანეთს არ არიან მოწყვეტილი. მათ შორის კავშირი და ურთიერთგავლენა არსებობს.

გნოსეოლოგისტებთან (მეორე მიმართულების წარმომადგენლების სახელწოდება) კი ადგილი აქვს შემეცნების თეორიის აყვანას ერთადერთი ფილოსოფიური მეცნიერების რანგში და მისი კომპეტენციის ფარგლების გაფართოებას. როგორც დავინახეთ, ამის ერთ-ერთი შედეგი აქ შეიძლება იყოს ის, რომ გარდა შემეცნების კანონზომიერებისა, მას დაევალება, აგრეთვე გაარკვიოს არსის რაობა და მისი კანონზომიერება. ერთი შეხედვით ეს შესაძლებელი ჩანს, ვინაიდან ონტოლოგიაშიც ძირითადად ის ტერმინები ფიგურირებს, რომლებსაც შემეცნების თეორიაც მოიხმარს. ეს ტერმინები შემდეგია: მატერია, ცნობიერება, ასახვა, ობიექტი, სუბიექტი, პრაქტიკა და ა.შ. კერძოდ, ონტოლოგია ლაპარაკობს იმის შესახებ, თუ რა არის ა რ ს ი, მ ა ტ ე რ ი ა მისი საფუძველი თ უ ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა (შ ე გ რ ძ ნ ე ბ ა თ ა ერთობლიობა, ა ზ რ ი), როგორია მატერიის კ ა ნ ო ნ ზ ო მ ი ე -

რება. ამასთან დაკავშირებით იგი არკვევს, თუ რა არის ცნობიერება, მატერიის თვისება, თუ მას სუბსტანციური არსებობა გააჩნია; პირველადია, თუ არსის ასახვაა, მეორადია. ონტოლოგიაში ლაპარაკია, აგრეთვე, ადამიანზე როგორც მოქმედ და შემმეცნებელ სუბიექტზე, მის პრაქტიკულ და თეორიულ დამოკიდებულებაზე ობიექტთან და სხვ. იმავე ტერმინებს მიიხმარს გნოსეოლოგიაც. იგი ლაპარაკობს არსის შემეცნებაზე, სუბიექტზე და ობიექტზე როგორც შემეცნების აუცილებელ პირობებზე, არსის ასახვაზე ცნობიერებაში, მატერიის კანონზომიერების შემეცნებაზე, პრაქტიკაზე როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმზე და სხვ. თუ ეს ასეა, რატომ არ შეიძლება გნოსეოლოგიამ გაარკვიოს ონტოლოგიის პრობლემები, ხოლო რაც შეეხება ონტოლოგიას, იგი ზედმეტი გახდეს?

ამგვარ შედეგებამდე შეიძლება მიგვიყვანოს იმ ტენდენციების განვითარებამ, რომლის შესახებაც ჩვენ ზემოთ ვილაპარაკეთ, რაც არა მხოლოდ თეორიულად არ არის სწორი, არამედ პრაქტიკულადაც განუხორციელებელია. ამიტომ საჭიროა ონტოლოგიაზე და გნოსეოლოგიაზე უარის თქმა. ეს კი მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ უარს ვიტყვით ფილოსოფიის საგნის ჩვენში გავრცელებულ განსაზღვრებაზე, რომლის თანახმად ფილოსოფია გაგებულია როგორც მხოლოდ მოძღვრება ბუნების, საზოგადოების და აზროვნების განვითარების უზოგადეს კანონებზე. მაგრამ როგორ უნდა გაკეთდეს ეს? ერთადერთი სწორი გზა ამისკენ არის ის, რომ ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებისას ამოვიდეთ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხიდან. მეცნიერების საკითხები იმას ეხება, რაც მეცნიერების შესწავლის საგანს წარმოადგენს. ეს არის მეცნიერების საგნის სტრუქტურა და მისი მხარეები, მისი კანონზომიერება და სხვ. ხოლო რაც შეეხება მეცნიერებათა ძირითად საკითხებს, გასაგებია, ისინი მათი საგნის ძირითად ვითარებას ეხება, ამიტომ ამ საკითხების გადაწყვეტა განაპირობებს სხვა, შედარებით ნაკლები მნიშვნელობის მქონე საკითხების გადაწყვეტის ხასიათს და მიმართულებას. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი სწორედ ასეთი საკითხია. როგორც ცნობილია, იგი მდგომარეობს იმაში, თუ რა ურთიერთობაა მატერიასა და ცნობიერებას შორის. ეს საკითხი ორ მხარეს, ორ ასპექტს გულისხმობს: პირველი ეხება იმას, თუ ამ ორი საწყისიდან რომელია პირველადი, რომელი რომელს განსაზღვრავს, ანუ გენეტიკურად, ისტორიულად რომელი იყო უწინ, ხოლო მეორე კი – იმას, გამოხატავს, ასახავს თუ არა ჩვენი ცნებები და წარმოდგენები საგნების შესახებ თვით ამ საგნებს, შეიმეცნებს თუ არა მათ, თუ ამის გაკეთება შეუძლებელია და, მაშასადამე, ადამიანს

არაფერი იცის ობიექტური სამყაროს შესახებ. ამ საკითხს თავისი ორივე მხარეთი, ფ. ენგელსი უწოდებს "მ თ ე ლ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს , გ ა ნ ს ა კ უ თ რ ე ბ ი თ უ ა ხ ლ ე ს ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს უ დ ი დ ე ს ძ ი რ ი თ ა დ ს ა კ ი თ ხ ს". მაგრამ საინტერესოა, რატომაა ეს საკითხი ძირითადი საკითხი? ჯერ ერთი, იმიტომ რომ მისი გადაწყვეტის ხასიათი განაპირობებს თვითონ ფილოსოფიური მოძღვრების ხასიათს, მის თავისებურებებს. ამ საკითხზე პასუხის მიხედვით იყოფიან ფილოსოფოსები მატერიალისტებად, იდეალისტებად, დუალისტებად, აგნოსტიკოსებად და ა.შ. მეორე, იმიტომ, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ საკითხის გადაწყვეტაზეა დამოკიდებული ფილოსოფიის სხვა საკითხების გადაწყვეტის თავისებურება და მიმართულება. კერძოდ, როგორც მატერიალიზმი ამტკიცებს, თუ მატერია პირველადია, ხოლო ცნობიერება მეორადი, ე.ი. თუ არსი მატერიალურია, ხოლო მისი განვითარების კანონები მატერიის განვითარების უზოგადესი კანონებია, მაშინ ცნობიერებას სუბსტანციური არსებობა არ გააჩნია, იგი უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის – ადამიანის ტვინის თვისებაა, ფუნქციაა, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, ადამიანთა საზოგადოებრივ-ისტორიული განვითარების შედეგი და, მაშასადამე, ობიექტური სინამდვილის ასახვაა; რომ ამის გამო, ადამიანი არა მხოლოდ შეიმეცნებს სამყაროს, არამედ მიღწეული ცოდნის საფუძველზე გარდაქმნის მას თავისი მიზნების შესაბამისად, რომ ამ დროს ადამიანი ქმნის სოციალურ-ეკონომიკურ გარემოს, რომელიც განსაზღვრავს მის განვითარებას, მის შეხედულებებს, მის დამოკიდებულებას სხვა ადამიანებთან და ბუნებასთან. იგივე არსის, შემეცნების, ადამიანის ბუნების და მისი გარემოსთან ურთიერთობის საკითხები დგება და წყდება იდეალისტურ ფილოსოფიაშიც, მაგრამ უკვე მატერიალიზმის საპირისპირო პოზიციებიდან. მაშასადამე, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და მასთან დაკავშირებული პრობლემები ის საერთო რგოლი არის, რომელსაც ყველა ფილოსოფიური მიმართულება და სკოლა უნდა შეეხოს.

მე უკვე აღვნიშნე, რომ ფილოსოფიის საგნის სწორი განსაზღვრების მიღწევისათვის უნდა ამოვიდეთ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხებიდან-მეთქი. ახლა შევეცდები ვაჩვენო, რომ კვლევის ამ მიმართულებას მივყავართ ფილოსოფიის განსაზღვრებასთან, რომლის თანახმადაც იგი არის მოძღვრება სამყაროზე, როგორც მთელზე და სამყაროს, როგორც მთელის განვითარების უზოგადეს კანონებზე და არა მხოლოდ უზოგადეს კანონებზე.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, სამყარო, როგორც მთელი, ანუ სამყაროს მთელი არ ნიშნავს სამყაროს ნაწილების უბრალო ჯამს. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში შეიძლება ვილაპარაკოთ მთელ სამყაროზე, მაგრამ ეს არ იქნება ლაპარაკი სამყაროზე, როგორც მთელზე. მთელ სამყაროზე არ არსებობს ერთი კერძო მეცნიერება. იგი დანაწილებულია მრავალ კერძო მეცნიერებას შორის

და მხოლოდ მათი შედეგების შეკრების საფუძველზე შეიძლება მივაღწიოთ სამყაროს ერთიან მეცნიერულ სურათს. ეს შეკრება, ბუნებრივია, არაფერს ახალს არ იძლევა იმასთან შედარებით, რაც მათი შედეგების შეკრებამდე ცალკეულ მეცნიერებებში იყო მოცემული. ამიტომ ასეთი მოქმედება საერთოდ გამოსადეგია მხოლოდ იმ შემთხვევისათვის, როცა უნდა დაჯამებულად წარმოვადგინოთ საერთოდ მეცნიერების მდგომარეობა განვითარების ამა თუ იმ ეტაპზე. გასაგებია, ფილოსოფიის საგნის ძიება ამ სფეროში უნაყოფო საქმეა. მაგრამ თუ ვიმსჯელებთ ფილოსოფიის დონეზე, მაშინ აღმოჩნდება, რომ სინამდვილის ნაწილები ერთიმეორის გვერდზე უბრალოდ არ არიან მოთავსებული, არამედ ამ ნაწილებს შორის კავშირი და ურთიერთზემოქმედება არსებობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ აქვთ რაღაც საერთო, იგივეობრივი. თუ ორ ან მეტ რაიმეს არაფერი არ აქვს საერთო, მათ შორის კავშირის შესახებ ზედმეტია ლაპარაკი. მაშასადამე, სამყაროს ნაწილებს, მის სხვადასხვა სფეროებს აქვს იგივეობრივი რაღაც, რაც მათი ერთიანობის საფუძველია. ეს არის სწორედ ის, რასაც ფილოსოფიაში სუბსტანციას, საწყისს უწოდებენ. მაშასადამე, დგება საკითხი, რა არის სუბსტანცია, საწყისი? ეს არ არის კერძომეცნიერული პრობლემა, იმიტომ რომ სინამდვილის რომელიმე ნაწილს, რომელიმე ჯგუფს მოვლენებისას კი არ ეხება, არამედ მთლიანად სამყაროს. ამრიგად, ისევ წამოიწია პირველ პლანზე "მთლიანი სამყარო", ზემოთ ხომ ვლაპარაკობდით მთლიანად სამყაროზე. მაგრამ თუ ეს ის, "მთლიანად სამყაროა", რომელიც უკვე ვახსენე, მაშინ წამოჭრილი საკითხი არ უნდა იყოს ძნელი მოსაგვარებელი. ამისთვის საკმარისია, გავერთიანოთ კერძო მეცნიერებათა მუშაობა ერთ მოქმედებად. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს ის სამყარო არ არის, ესაა სამყარო როგორც მთელი, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე სამყაროს ნაწილების უბრალო ერთიანობა. ესაა ერთიანობა ერთი საწყისის საფუძველზე და ამიტომ ისეთია, როგორიც ეს საწყისია. საწყისი კი არ შეიძლება სინამდვილის რომელიმე ნაწილი იყოს (აქ ლაპარაკია იმ ნაწილებზე, რომლებიც ცალკეულ მეცნიერებათა შორის არის დარიგებული), ვინაიდან საწყისი ყველას ეხება, ყველას განსაზღვრავს, ე.ი. საყოველთაოა. ასეთი კი ან მატერიალური არსია ან იდეალური არსი. ამაზე უფრო მაღალი არსი არ არსებობს. საგნები, მოვლენები მრავალნაირად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ ძირითადი განსხვავება, რომელიც მათ ყოფს საგანთა, მოვლენათა ორ დიდ კლასად, მათ მატერიალურობა-იდეალურობაშია. მაშასადამე, სუბსტანცია, რომელიც სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს განსაზღვრავს ან მატერიაა, ანდა ცნობიერება და, მაშასადამე, სამყარო ან მატერიალურია და ან იდეალური. მატერიალიზმი სამყაროში, როგორც მთელში, გულისხმობს სამყაროს, როგორც მატერიალურ მთელს, ხოლო იდეალიზმი კი – სამყაროს, როგორც იდეალურ მთელს. აქედან, ადვილი მისახვედრია, რომ სამყაროს

ეს სფერო არ შეიძლება იყოს კერძო მეცნიერებათა საგანი, და, ამიტომ, ის "მთლიანი სამყარო", რომელიც დანაწილებულია მათ შორის. ეს სფერო მხოლოდ ფილოსოფიის საგანი შეიძლება იყოს. იგი უფრო ღრმად იმყოფება, ვიდრე კერძო მეცნიერების საგანი. იგი უზოგადესის სამფლობელოა და მისი შემეცნება მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნებით შეიძლება. თავისთავად გასაგებია, რომ როცა ფილოსოფია იკვლევს ამ მთელს, არკვევს იმას, თუ როგორია ის, მატერიალურია (მატერიალიზმი), თუ იდეალურია (იდეალიზმი), მაშინ არ შეიძლება არ დადგეს მის წინაშე საკითხი, როგორია ეს მთელი, უცვლელია, თუ განიცდის ცვლილებას; თუ იცვლება, როგორია მისი ცვლილების კანონები. ერთი აქ უდავოა, ისინი უზოგადესი კანონები უნდა იყოს, ვინაიდან უზოგადესის სფეროში მოქმედებენ, მაგრამ თუ ასეთია ეს კანონები, მაშინ რით განსხვავდება ისინი კერძომეცნიერული კანონებისაგან და ა.შ.

ყველა ეს საკითხი - და უამრავი საკითხები, რომლებიც სხვადასხვა ფილოსოფიურ დისციპლინებში წამოიჭრება - შეიძლება დაისვას და გადაწყდეს მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც პასუხია გაცემული ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე; კერძოდ, მის იმ მხარეზე, რომელიც ეხება საკითხს, თუ რა არის პირველადი, არსი თუ აზრი.

მაგრამ სამყაროს მთელის პრობლემა მხოლოდ ამაზე არ დაიყვანება. იგი გულისხმობს, აგრეთვე, მეორე მნიშვნელოვან ასპექტს - გნოსეოლოგიურს: შეგვიძლია თუ არა ჩვენ ჩვენს წარმოდგენებში და ცნებებში შევიმეცნოთ ობიექტური სინამდვილე, მივაღწიოთ ობიექტურ ჭეშმარიტებას და ამით სინამდვილესთან შემეცნებითი ერთიანობა დავამყაროთ. დასმულ კითხვაზე დადებითი პასუხის შედეგად მჟღავნდება ის მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ სამყაროში, როგორც მთელში, იგულისხმება არა მხოლოდ ობიექტური სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების ერთიანობა, არამედ ამ სინამდვილისა და ცოდნის ერთიანობაც, და ამით საბოლოოდ ირკვევა სამყაროს, როგორც მთელის პრობლემა.

ამიტომ კიდევ ვიმეორებ, რომ ფილოსოფია, როგორც ჩანს, არის მოძღვრება *სამყაროზე, როგორც მთელზე, მის უზოგადეს კავშირებზე და მისი ცვალებადობის უზოგადეს კანონებზე*. მატერიალიზმი სამყაროს მთელში გულისხმობს მის მატერიალურ ერთიანობას, ერთი მხრივ, და სინამდვილისა და ცოდნის ერთიანობას, მეორე მხრივ, იდეალიზმი კი, პირიქით, სამყაროს ერთიანობას მის იდეალურობაში ხედავს, ხოლო რაც შეეხება ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს, უმრავლესობა იდეალისტებისა ცნობს ცოდნის შესაძლებლობას, მის ერთიანობას ობიექტურ სინამდვილესთან, მაგრამ ზოგიერთი უარყოფს ამას (ბერკლი, კანტი), გარდა ამისა, ზოგიერთ ფილოსოფოსს სამყაროს საგანთა და მოვლენათა საყოველთაო კავშირები და მათი ცვალება-

რობა მეტაფიზიკურად ესმის, ხოლო ზოგს კი დიალექტიკურად, ე.ი. მასში განვითარებას, ახლის წარმოშობას ხედავს.

ფილოსოფიის ამგვარი განმარტება, რომელიც ყალიბდება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის და ამ საკითხთან დაკავშირებული პრობლემატიკის გათვალისწინებისა და გამოკვლევის საფუძველზე, რასაკვირველია, საბოლოო არ არის და არც შეიძლება იყოს. ის პერიოდულად იცვლება ფილოსოფიური ცოდნის პროგრესის შედეგად, ვინაიდან ეს უკანასკნელი, ძირითადად, სხვა არაფერია, თუ არა ფილოსოფიის საგნის შესახებ ცოდნის განვითარება და გაღრმავება.

მაშასადამე, ფილოსოფიის საგნის რაობა ირკვევა სწორედ ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის ერთობლივი მოღვაწეობის შედეგად. ცალ-ცალკე ამის გაკეთება არც ონტოლოგიას და არც გნოსეოლოგიას არ შეუძლია. ამიტომ ორივე ეს მეცნიერება ფილოსოფიისათვის არა მხოლოდ აუცილებელია, არამედ ძირითადიცაა.

ონტოლოგია და გნოსეოლოგია რომ ფილოსოფიის ძირითადი დისციპლინებია, ამაში დარწმუნებისათვის დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის ისტორიის ძალზე მოკლე და ზერელე წარმოდგენაც კი საკმარისია ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით. ის აჩვენებს, რომ ონტოლოგია და გნოსეოლოგია, მათი პრობლემატიკა ყოველთვის იყო ფილოსოფოსთა განსაკუთრებული ყურადღების საგანი. არისტოტელე ლაპარაკობდა პირველ ფილოსოფიაზე, რომელიც მის შემდეგ უკვე ფიგურირებს როგორც მეტაფიზიკა. მე მეჩვენება, რომ მასში იგულისხმებოდა, უმთავრესად ონტოლოგია – მოძღვრება, არსებულის, როგორც არსებულის, ე.ი. არსის რაობის შესახებ. ის არისტოტელეს მიაჩნდა საფუძველში მდებარე მოძღვრებად, რომელიც დამოუკიდებელია ცდისაგან, აუცილებელია. ძირითადად ამ აზრს იზიარებდნენ ფილოსოფოსები ახალ დრომდე, სანამ შემეცნების თეორია არ იქცა მთავარ მეცნიერებად, ხოლო კანტმა გადაჭრით არ გაილაშქრა ძველი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ და არ აჩვენა მისი მცდარობა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, სწორედ, კანტის შემდეგ აღსდგა ონტოლოგია ახალი ძალით ფიხტეს, შელინგის და, განსაკუთრებით, ჰეგელის სისტემებში, როგორც მოძღვრება, რომელიც არსებულს, როგორც ასეთს, ზეგრძნობადს, აბსოლუტურს ეძებს არა ობიექტურ სამყაროში, როგორც ამას წინათ ქონდა ადგილი, არამედ სუბიექტში ("მე"-ში, სუბიექტის და ობიექტის იგივეობაში, გონში). პოზიტივიზმი შეეცადა ონტოლოგიური [მეტაფიზიკური) პრობლემები ცრუ პრობლემებად გამოეცხადებინა. ო. კონტი მას თვლიდა განვლილ ეტაპად ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში, რომელიც პოზიტიურმა მეცნიერებებმა შეცვალა. ნეოკანტიანელების გამოსვლის შემდეგ (XIX ს. 60-იანი წლებიდან), როდესაც ნააზრევში შემეცნების თეორია მთავარ ფილოსოფიურ მეცნიერებად იქნა მიჩნეული, ონტოლოგიამ დაკარგა თავისი გავლენა; გაბატონდა

მოძღვრება შემეცნების პრინციპებზე და ცალკეულ მეცნიერებათა მეთოდებზე. მაგრამ XX ს. დასაწყისიდან, დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიაში, თანდათანობით სუსტდება ნეოკანტიანელობის გავლენა და, შესაბამისად, გნოსეოლოგიის მნიშვნელობა; ისევ ხდება შემობრუნება მეტაფიზიკისაკენ, ვითარდება ონტოლოგიური სკოლები (ახალი ონტოლოგია, ფუნდამენტალური ონტოლოგია), რომლებმაც ამჟამად მნიშვნელოვან გავლენას მიაღწიეს, ხოლო შემეცნების თეორია როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერება, გაუქმებულად ცხადდება; უკეთეს შემთხვევაში მას ენიჭება მხოლოდ უფლება იყოს ონტოლოგიის ერთ-ერთი ნაწილი.

აქ, მე მინდა, ყურადღება მივაქციო იმ ფაქტს, რომ ფილოსოფიის ისტორიის მსვლელობაში ონტოლოგია და გნოსეოლოგია, ყოველი მორიგი გადამტვერების მერე, ფენიქსივით ისევ აღსდგებოდა ხოლმე ფერფლიდან, რაც იმას ადასტურებს, რომ, საერთოდ, ფილოსოფია არ არსებობს ამ მეცნიერებათა გარეშე, რომ ისინი აუცილებელი ფილოსოფიური დისციპლინებია. ამიტომ შემთხვევები, როცა თითქოს ხერხდება ფილოსოფიის წარმოდგენა რომელიმე ამ დარგის გარეშე, უფრო მოჩვენებით ვითარებას განეკუთვნება, ვიდრე რეალურ ვითარებას.

როგორც დავინახეთ, იგივე ხდება ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში: ონტოლოგისტები ვერ უარყოფენ გნოსეოლოგიის პრობლემატიკას, ისე როგორც გნოსეოლოგისტები - ონტოლოგიისას. ოღონდ ონტოლოგისტებს მიაჩნიათ, რომ გნოსეოლოგიის პრობლემები წარმატებით შეიძლება გადაწყდეს ონტოლოგიის ფარგლებში, რომლის ნაწილსაც წარმოადგენს გნოსეოლოგია როგორც სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინა, ხოლო გნოსეოლოგისტებს სჯერათ, რომ სწორედ გნოსეოლოგიას, როგორც ერთადერთ ფილოსოფიურ მეცნიერებას, ეკუთვნის და ძალაც შესწევს მოაგვაროს პრობლემები, რომლებიც ონტოლოგიურადაა მიჩნეული; ასე რომ, ონტოლოგია არსებითი სახით - არც როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერება და არც, მით უმეტეს, როგორც გნოსეოლოგიის ნაწილი, არ არის საჭირო.

ის, თუ როგორ გაიგებ ამა თუ იმ დისციპლინის სპეციფიკას და მნიშვნელობას, მის ადგილს ფილოსოფიურ სისტემაში, ძირითადად, იმით განისაზღვრება, თუ როგორი წარმოდგენა გაქვს ფილოსოფიაზე, რას გულისხმობ მის საგანში, მის მეთოდში და ამოცანებში. მე შევეცადე მეჩვენებინა აღნიშნული დებულების მიმართულება. ჩვენში ონტოლოგისტებსა და გნოსეოლოგისტებს შორის ატეხილი დავის რამდენიმე მაგალითზე. ვფიქრობ, იგი ნათლად უნდა ადასტურებდეს, რომ ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის როგორც ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ადგილისა და მნიშვნელობის თაობაზე აზრთა სხვადასხვაობის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზია არა ამ მეცნიერებათა ვარგისობა ან უვარგისობა, არამედ ნათელი და გარკვეული წარმოდგენების უქონლობა ფილოსოფიის საგანზე.

კერძოდ, ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მოძღვრება ობიექტური სამყაროს და აზროვნების უზოგადესი კანონების შესახებ ონტოლოგიის სფეროს განეკუთვნება, ვინაიდან შეისწავლის არსებულის, როგორც არსებულის საყოველთაო კანონებს. მაგრამ ონტოლოგია არ დაიყვანება მხოლოდ ამ მეცნიერებაზე. ის არის, აგრეთვე, მოძღვრება, სამყაროს ერთიანობაზე, რაც ეყრდნობა ფილოსოფიის უძირითადესი პრობლემის – სამყაროს საწყისის პრობლემის – გადაწყვეტას. მხოლოდ ამ პრობლემების გამოკვლევის შემდეგ შეიძლება მსჯელობა ონტოლოგიის სხვა დანარჩენ აქტუალურ პრობლემებზე. მაშასადამე, ზუსტად რომ ვთქვათ, დიალექტიკის, როგორც მეცნიერების, შესწავლის ობიექტი არის, საერთოდ, ფილოსოფიის საგნის ონტოლოგიური უბნის ერთი ნაწილი. ამიტომ მისი მთლიანად ფილოსოფიაზე გავრცელება არასწორია, ვინაიდან ძალზე ვიწროა, თუ აღარაფერს ვიტყვით იმაზე, რომ ფ. ენგელსთან ეს ფორმულა მეცნიერულად განმარტავს დიალექტიკას როგორც მოძღვრებას. ის არა თუ მთელ ფილოსოფიას, არამედ ონტოლოგიასაც ვერ მოიცავს სრულად და მხოლოდ ამ უკანასკნელის, თუმცა მნიშვნელოვან, მაგრამ ერთ უბანზე ვრცელდება.

იმის თაობაზე, რომ აღნიშნული ფორმულა ვერ გამოიყენება მთლიანად ფილოსოფიის განსაზღვრებად, უკვე ნათლად მეტყველებს შედეგები, რომლებიც მიიღება, როცა მას ამ განსაზღვრებად მიიჩნევენ. ჩვენ დავინახეთ, რომ ასეთ შემთხვევაში იძულებული არიან აღიარონ რამდენიმე ონტოლოგია, ხოლო გნოსეოლოგია ჩამოაქვეითონ სპეციალური ფილოსოფიური მეცნიერების დონეზე, რის გამოც ის ისეთ უცნაურ მდგომარეობაში ვარდება, როცა ფილოსოფიას გამოეყოფა, – ვინაიდან ფილოსოფიისაგან განსხვავებული საგანი ("ნაკლებად ზოგადი", "რეგიონალური" კანონები) აღმოაჩნდება და მაინც ფილოსოფიად რჩება.

მაგრამ არანაკლებ საგულისხმოა გნოსეოლოგისტების შედეგებიც. ისინიც მიიჩნევენ დიალექტიკურ მატერიალიზმს მეცნიერებად ბუნების, ადამიანთა საზოგადოების და აზროვნების განვითარების უზოგადეს კანონებზე, მაგრამ იმგვარად გაიგებენ ამ ფორმულას, რომ ძირითად ფილოსოფიურ დისციპლინად გნოსეოლოგია გამოჰყავთ. მთავარი მათთვის ის არის, რომ ამ ფორმულის მიხედვით ერთ-ერთი სფერო, რომელსაც ფილოსოფია შეისწავლის, აზროვნების უზოგადესი კანონების სფეროცაა, მაგრამ არ ითვალისწინებენ, თუ რა აზრითაა აქ აზროვნება და მისი კანონები გამოკვლევის ობიექტი. საქმე ისაა, რომ დიალექტიკა, როგორც მეცნიერება, შეისწავლის დიალექტიკის კანონებს, როგორც არსებულის კანონებს. ამ უკანასკნელში ბუნებასთან და საზოგადოებასთან ერთად აზროვნებაც იგულისხმება. დიალექტიკას, როგორც მეცნიერებას, აინტერესებს ის, თუ როგორ მოქმედებს ეს კანონები სინამდვილის ძირითად სფეროებში: ბუნებაში, ადამიანთა საზოგადოებასა და აზროვნებაში, როგორც არსებულში. რა სპეციფიკა ახასიათებს მათ თითოეულ ამ სფეროში,

გარდა საერთოსა, რაც ყველას, როგორც დიალექტიკის კანონებს აქვს. დიალექტიკის კანონები ყველა ამ სფეროში ერთია, მაგრამ მჟღავნდება, ვლინდება ისინი სხვადასხვა სფეროში სხვადასხვაგვარად. ეს დამოკიდებულია თვითონ სფეროს თავისებურებაზე. რაც შეეხება კანონებს, ისინი ერთი და იგივე რჩება ყველგან. როცა აზროვნებაზე, როგორც ა რ ს ე ბ უ ლ ზ ე ვმსჯელობთ, მაშინ, მხედველობაშია აზროვნება, საერთოდ, ფსიქიკური, როგორც რეალურად დროში მიმდინარე დიალექტიკური პროცესი, რომელიც ყალიბდება როგორც უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის - ტვინის ფუნქცია და ადამიანთა საზოგადოებრივ-ისტორიული სინამდვილის ასახვა, როგორც მეორადი სინამდვილე. უკანასკნელი მთლიანად მატერიის კანონზომიერების შედეგად წარმოიშობა და ვითარდება და ამაში არავითარი ზებუნებრივი ძალა მონაწილეობას არ იღებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი სამყაროს ის სფერო- ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის პირველი მხარე რომ ეხება, ონტოლოგიის სფერო. ეს ფილოსოფიური მეცნიერება იკვლევს აზროვნებასთან დაკავშირებულ ისეთ პრობლემებს, რომლებიც ცნობილია ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საკითხების სახელით: ფსიქიკა როგორც ადამიანის ტვინის ფუნქცია და ობიექტური სინამდვილის ასახვა, ცნობიერების გენეზისი და ისტორიული განვითარება, ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ერთიერთობა და ა.შ. რაც შეეხება საკითხს, რას წარმოადგენს აზროვნება, როგორც დიალექტიკური შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა, პირველისაგან თვისებრივად განსხვავებულია და განეკუთვნება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს და, მაშასადამე, გნოსეოლოგიის კომპეტენციას წარმოადგენს. აქ ლაპარაკია არა აზროვნებაზე, როგორც დროში მიმდინარე რეალურ-დიალექტიკურ პროცესზე, არამედ ჭეშმარიტების შემეცნების დიალექტიკურ კანონზომიერებაზე და მის სპეციფიკაზე იდეალურ სფეროში. შემეცნების სპეციფიკას, იმას, რომ შემეცნებაში დიალექტიკის კანონები თავისებურად მოქმედებს, ის გარემოება განაპირობებს, რომ შემეცნება იდეალური მოღვაწეობაა და არა მატერიალური, თუმცა ობიექტურ საგანს, ისევე როგორც ადამიანთა მატერიალურ მოქმედებას, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ჭეშმარიტების წვდომისა და შემდეგ კი მისი შემოწმებისათვის.

როგორც ვხედავთ, დიალექტიკის როგორც მეცნიერების ფორმულა, რომელიც ფ. ენგელსს ეკუთვნის, თითქმის არაფერს არ მეტყველებს გნოსეოლოგისტების სასარგებლოდ. ამიტომ ისინი მის თავისებურად გაგებულ ვარიანტს იყენებენ, რომლის თანახმად ეს ფორმულა, ერთი მხრივ, საერთოდ, ფილოსოფიის განსაზღვრებად იგულისხმება, ხოლო, მეორე მხრივ, წარმოდგენილია ბუნებაზე და ადამიანთა საზოგადოებაზე მოძღვრების გარეშე იმ საბუთით, რომ ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიური საკითხები (ბუნების ფილოსოფია) და ისტორიული მატერიალიზმი, როგორც დამოუკიდებელი სპეციალური ფილოსო-

ფიური დისციპლინები ჩამოყალიბდნენ. ამიტომ გნოსეოლოგისტები თვლიან, რომ დიალექტიკურ მატერიალიზმს რჩება აზროვნების უზოგადესი კანონები და, მაშასადამე, ის წარმოდგება გნოსეოლოგიის სახით, რომელიც ონტოლოგი- ის პრობლემების გადაწყვეტასაც კისრულობს.

ზემოაღნიშნულის გარდა, იმის სასარგებლოდ, თუ რაოდენ აუცილებელია როგორც გნოსეოლოგიის, ისე ონტოლოგიის არსებობა მარქსისტული ფილოსოფიის ერთიან სისტემაში, და თანაც თვითმყოფი ფილოსოფიური დისციპლინების სა- ხით, საჭიროდ მიმაჩნია მოკლედ შევეხო იმას, თუ რა გაურკვევლობას შეი- ძლება ქონდეს ადგილი, როცა ერთმანეთში ურევენ ონტოლოგიურ და გნოსეოლო- გიურ ასპექტებს და მათ თავისას არ მიუზღავენ.

უკვე ითქვა იმის შესახებ, რომ არსებობს ფილოსოფიური ტერმინები, რომლებსაც გამოიყენებს როგორც ონტოლოგია, ისე გნოსეოლოგია. ერთი შეხე- დვით შეიძლება კაცს მოეჩვენოს, რომ ისინი ერთი და იგივე მნიშვნელობით მოიხმარება ამ მეცნიერებებში. რასაკვირველია, ასეთი შემთხვევები სავ- სებით გამორიცხული არ არის, მაგრამ, როგორც წესი, ამ ტერმინებს თავ- თავისი მნიშვნელობანი შეესაბამება. ამიტომ, როცა იმ მნიშვნელობით არ მოიხმარენ ტერმინს, რაც მას მოცემულ დისციპლინაში აქვს, არამედ მასში მეორე დისციპლინის შესაფერის მნიშვნელობას იგულისხმებენ, ამან არ შე- იძლება გაურკვევლობა და შეცდომა არ გამოიწვიოს. ამის საილუსტრაციოდ მოვიტანოთ რამდენიმე მაგალითი.

ცნობილია, რომ "ობიექტურის" და "სუბიექტურის" განსხვავებული მნიშ- ვნელობანი არსებობს. ერთი მნიშვნელობის თანახმად, ობიექტურია ნივთები და მოვლენები, რომლებიც ცნობიერების დამოუკიდებლად, მის გარეთ არსე- ბობს. ეს არის ობიექტურის ონტოლოგიური მნიშვნელობა, ვინაიდან საგნებს როგორც არსის სახეებს ეხება და წარმოადგენს მატერიალისტური თეორიის ძირითად დებულებას. გნოსეოლოგიაში კი ობიექტურობა მიეწერება ცოდნას და ნიშნავს ამ უკანასკნელის შინაარსის ადეკვატურობას, შესაბამისობას სი- ნამდვილესთან, მის ჭეშმარიტებას. ეს არის შემეცნების მატერიალისტური თეორიის ძირითადი დებულება. ასევე არსებობს სუბიექტურობის ორი მნიშვ- ნელობა. ერთის თანახმად სუბიექტურია ის, რაც სუბიექტის კუთვნილებაა, მაგალითად, წარმოდგენები, ცნებები და ა.შ. არ არსებობს არავის წარმო- დგენა, არავის აზრი და ა.შ. მათ სუბიექტები, ადამიანები აყალიბებენ. მისი მეორე მნიშვნელობა კი გამოხატავს შემეცნების სპეციფიკურ თავისე- ბურებას, რაც მისი საგნისადმი, არსისადმი არასრულ ადეკვატურობაში, ე.ი. შეფარდებითობაში მდგომარეობს. აღნიშნული გასაგები გახდება, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც ზემოთ ითქვა ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის, როგორც ფილოსოფიურ მეცნიერებათა შესახებ. კერძოდ, იქ ნაჩვენები იყო, რომ ონტოლოგიურიასპექტით გამოყენებული ტერმინი არსებულს ეხება, ხოლო

იგივე ტერმინი გამოყენებული გნოსეოლოგიურ ასპექტში, ამ არსებულის შემეცნებას. ამიტომ მათი მნიშვნელობაც სხვადასხვაგვარია. აქედან ის დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ, რომ ერთი და იგივე ტერმინები, რომლებსაც სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს, ფრთხილად უნდა იქნას გამოყენებული, რათა თავიდან ავიცილოთ გაუგებრობა და შეცდომები. როგორც დავინახეთ, გნოსეოლოგიაში ობიექტურობა ნიშნავს ცოდნის ობიექტურობას. ეს კი მდგომარეობს აღქმების, წარმოდგენების და ცნებების შესაბამისობაში ობიექტურ სინამდვილესთან. ობიექტურია აზრი, რომელიც ასახავს, გამოხატავს ობიექტურად არსებულ საგანს, მაგრამ თუ ამ შემთხვევაში ობიექტურობას გავიგებთ ონტოლოგიური მნიშვნელობით, მაშინ გამოვა, რომ ჩვენ ვაღიარებთ აზრის ობიექტურ არსებობას, რაც ობიექტური იდეალიზმის ძირითად დებულებას წარმოადგენს. ასევე, მაგალითად, როცა ვამბობთ, რომ ცოდნა არა მხოლოდ ობიექტურია, ვინაიდან ასახავს ობიექტურ სინამდვილეს, არამედ სუბიექტურიცაა, და ამ უკანასკნელში ვიგულისხმებთ სუბიექტურის მეორე მნიშვნელობას, მაშინ იმას ვუსვამთ ხაზს, რომ ცოდნა შეფარდებითიცაა, მაგრამ თუ ამ "სუბიექტურში" ჩავდებთ მის ონტოლოგიურ მნიშვნელობას, მაშინ მივიღებთ ტავტოლოგიურ დებულებას იმის თაობაზე, რომ ცოდნა, რომელიც სუბიექტს ეკუთვნის, როგორც მისი მოღვაწეობის შედეგი, სუბიექტს ეკუთვნის. ასეთი მსჯელობა თავისთავად არაფერს ახალს არ გვაძლევს შემეცნების ფორმების შესახებ და თანაც იმასთან შედარებით, რასაც ვაძლევთ "სუბიექტურში" შეფარდებითობის გულისხმობის დროს, როცა ჩვენთვის ნათელი ხდება ცოდნის დიალექტიკური ბუნება, რომ ის მუდმივი სვლაა ობიექტური და აბსოლუტური ცოდნისაკენ, ყოველ მოცემულ მომენტში შეფარდებითი ცოდნის მიღწევის გზით.

ფილოსოფიაში გამოყენებული ზოგიერთ ტერმინს რომ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს და ამის გამო, ერთი და იგივე გამოთქმა რომ შეიძლება სწორი ან მცდარი იყოს, იმისდა მიხედვით, თუ რა აზრს ვდებთ ამა თუ იმ ტერმინში, ეს კარგად არის ნაჩვენები კ. ბაქრაძის მიერ: თავისთავად დებულებას - აღნიშნავს ის, - რომ "არ არის სუბიექტი უობიექტოდ და ობიექტი - უსუბიექტოდ" არა აქვს აზრი; თუ ერთმნიშვნელოვნად არ არის განსაზღვრული ამ ტერმინის საზრისი, თუ არ არის მითითებული, რას ეხება ეს დებულება, სინამდვილეს თუ ამ სინამდვილის შემეცნებას. შემმეცნებელი ცნობიერება, რომელიც შემეცნების პროცესში გამოდის, როგორც შემეცნების სუბიექტი, არ არსებობს ცოდნის ობიექტის გარეშე, ვინაიდან ცოდნა ყოველთვის არის ობიექტის ცოდნა. თუ ობიექტის ცნებაში ჩავდებთ სუბიექტის ცნების კორელაციურ აზრს, მაშინ ობიექტიც ვერ იარსებებს სუბიექტის გარეშე, ვინაიდან ობიექტის ცნებაში იგულისხმება ცოდნა. მაგრამ ამ დებულების აღიარება ონტოლოგიურ პლანში წმინდა წყლის იდეალიზმია. გნოსეოლოგიურად ობიექტის ცნებას განვასხვავებთ საგნისაგან, რომელიც არსებობს

ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად: აქ ობიექტი უკვე აღარ არის საგანი ამ აზრით, არამედ საგნის ცოდნა, "სურათი", "ანარეკლი", იგი აზრის შინაარსია, რომლის გარეშე აზრი არ არსებობს, ისე როგორც ეს შინაარსი არ არსებობს აზრის გარეშე. იდეალიზმის შეცდომა ისაა, რომ ის ამ შინაარსს აიგივებს რეალურ სინამდვილესთან, უფრო ზუსტად, ამ შინაარსს აცხადებს ერთადერთ სინამდვილედ, ერთადერთ რეალობად [10, 150-151].

ამრიგად, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის და მასთან დაკავშირებული პრობლემების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ონტოლოგია და გნოსეოლოგია აუცილებელ ფილოსოფიურ დისციპლინებს წარმოადგენს. არ არის სწორი გნოსეოლოგიის გამოცხადება დაბალი რანგის სპეციალურ ფილოსოფიურ დისციპლინად, როგორც ამას ონტოლოგისტები ჩადიან ჩვენში; მით უმეტეს არ არიან სწორი გნოსეოლოგისტები, რომლებიც სავსებით აუქმებენ ონტოლოგიას როგორც მეცნიერებას და მისი პრობლემატიკის მოგვარების საქმეს გნოსეოლოგიას აკისრებენ. აღნიშნული ფილოსოფიური მეცნიერებანი ღირსია იმისა, რომ ისინი ფილოსოფიის ძირითად დარგებად აღიარონ და დანარჩენი ფილოსოფიური დისციპლინები ამ სფეროებს შორის გაანაწილონ. მხოლოდ მაშინ შეიძლება მოენახოს ყოველ ფილოსოფიურ მეცნიერებას ის ადგილი, რომელიც მას ეკუთვნის სამართლიანად ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სისტემაში, რაც საგრძნობლად შეუწყობს ხელს აქტუალური ფილოსოფიური პრობლემატიკის კვლევას და თავიდან ააცილებს მას ბევრ გაუგებრობას და სიძნელეს, რომლებიც თავს იჩენს ხოლმე მხოლოდ იმის გამო, რომ, ზოგჯერ ცალკეული ფილოსოფიური დარგების წარმომადგენლებს კარგად არ აქვთ გააზრებული თავისი მეცნიერების საგანი და ამოცანები.

О.Н.ДЖУГЕЛИ

Основной вопрос философии и проблема онтологии

(р е з ю м е)

В настоящее время многие наши философы сомневаются, имеет ли онтология право на существование - в качестве самостоятельной философской науки - в системе диалектического материализма. Полагают , что диалектический материализм изучает наиболее общие законы развития природы, общества и мышления. Но после того, как от него отпочковались учение о природе - диалектика природы (или философское учение о природе) и учение об обществе - исторический материализм, в качестве с п е ц и а л ь н ы х философских дисциплин, он превратился в науку лишь о наиболее общих законах мышления, познания, т.е. в теорию познания, изучающую отношение познающего и познаваемого. А для решения этого необходимо также исследовать другого рода отношение между мышлением и бытием, выраженного в вопросе о первичности бытия или сознания. Получается, что отпадает нужда в онтологии как самостоятельной науке, так как этот последний вопрос, а следовательно, и вопросы о сущности бытия, об его природе, которые должна была решать онтология, исследуются в гносеологии. Этим гносеология делается единственной философской наукой.

Как выясняется, указанная точка зрения шатка и, следовательно, неверна в силу следующих соображений: Формула - " Учение о наиболее общих законах развития природы, общества и мышлений" не может быть определением всей марксистской философии, тем более философии вообще, так как: I. Автор этой формулы Ф.Энгельс, под ней совершенно недвусмысленно подразумевает диалектику как учение, а не весь диалектический материализм. 2. Разумеется, диалектический материализм изучает наиболее общие законы внешнего мира и мышления, потому что диалектика как наука представляет собой одну из его основных отраслей, но ею не исчерпывается.
Имеются здесь и другие отрасли, в том числе и очень значительная область философии - материалистическая теория, являющаяся сутью

марксистокого мировоззрения. Следовательно, определение философии только как теории диалектики, оставляет без внимания, как- бы не - дооценивает, эту важную науку марксистской философии, решающую материалистически основной вопрос философии и связанную с ним проблематику. 3. Научное определение философии должно охватить не только весь диалектический материализм, но и все философские школы, которые существовали в истории философии и существуют в настоящее время, не исключая ни одну из них, даже самых незначительных. А формула эта относится, хотя и к значительной, но все-таки одной из отраслей философии, диалектике как учению.

Необоснованность, слабость указанной точки зрения, видимо, обусловило появление противоположного мнения, которое онтологию считает главной философской наукой, а гносеологию низводит до уровня специальной философской дисциплины, изучающей, менее общие, региональные законы действительности. При этом оно также же признает, что философия является наукой о наиболее общих законах природы, общества и мышления.

Но эта точка зрения тоже не выдерживает критики. В частности, неверно деление наиболее общих законов на более общие (предмет изучения диалектического материализма как общей философии) и на менее общие (предмет исследования специальных философских дисциплин, в том числе гносеологии), которые количественно, по объему отличаются друг от друга. В самом деле, философия является категориальным мышлением, а между категориями, как известно, не может быть родо-видового отношения. Категория не имеет ни рода, ни вида. Поэтому, невозможно чтобы закон, который представляет собой категорию, подчинял себе другой закон. Он подчиняет себе явления, но понятием последних является не понятие закона, а понятие явления. Если бы категория закона имела виды, тогда она предстала бы во множественном числе, что логически невозможно. Законы природы, общества и мышления являются не видами общего, универсального закона, а представляют собой самые наиболее общие законы, которые действуют с п е ц и ф и ч е с к и в разных сферах действительности. Отсюда ясно, что по признаку степени общности не существует различия между философскими отраслями. Оно заключается лишь в том, что отдельные философские науки изучают наиболее общие законы в той специфической форме, в какой они проявляются в разных сферах действительности. Философское мировоззрение создается, именно, совместной

и равноправной деятельностью этих наук. Значит, неверно говорить о каких-то специальных философских дисциплинах "средней общности", которые от общей философии и друг от друга различаются по степени общности изучаемых ими законов. Тем более неверно говорить о выделении из философии специальных философских наук, так как оно неосуществимо: разве возможно представить какую-нибудь философскую науку вне философии? Если нет, то какой смысл о них говорить ?

Вышеуказанное шараханье с одной крайности в другую, порождено, видимо, с одной стороны, широко распространенным у нас определением диалектического материализма как учения о наиболее общих зáконах природы, общества и мышления, а с другой, признанием того факта, что все еще происходит выделение из философии не только частных наук, но и, также специальных философских дисциплин.

Для того, чтобы разобраться в нашей проблеме и найти правильный выход из затруднений, связанных с ней, надо руководствоваться понятием философии как можно точнее и яснее выражающем ее сущность. Это понятие можно будет приобрести только исходя из сформулированного Ф.Энгельсом основного вопроса философии. Ведь вопросы науки относятся к предмету ее исследования, а именно, к структуре предмета, его различным сторонам, его закономерностям и т.д.; основные же из них, имеют в виду его основные законы и состояния. От решения основных вопросов науки зависит решение остальных ее проблем. Основной вопрос философии о взаимоотношении бытия и мышления, материи и сознания является именно таким вопросом.

Этот вопрос существует в виде двух сторон указанного взаимоотношения. Первая из них формулируется как вопрос о первичности материи или сознания, а вторая - в виде вопроса о познаваемости мира. Этим исчерпывается основныеотношения между бытием и сознанием и никакой другой еще стороны в них не подразумевается. Решением первого вопроса истолковывается существующее как существующее, т.е. природа существующего: каков мир как целое, материален ли он или идеален, каковы его наиболее общие связи и законы развития. Этот вопрос является онтологическим вопросом. Ответом на второй вопрос решается возможность познания мира, исследуется истина как отражение действительности, ее диалектическая структура, проблема ее критерия и т.д. Этот вопрос является гносеологическим вопросом.

Онтологический и гносеологический планы, аспекты качественно отличаются друг от друга, так как исследуют существенно различные

стороны взаимоотношения бытия и мышления. В то же время они на - ходятся в тесной связи друг с другом, поскольку служат единой цели - формированию мировоззрения. Онтология тем, что разъясняет сущность бытия, своеобразие его единства, а гносеология тем, что обосновывает познаваемость мира. В последнем случае предполагается, что решая положительно проблему познания мира, а значит и важнейший вопрос об единстве человеческого знания и объективной реальности, гносеология вносит свою лепту в завершение решения общефилософской проблемы об единстве мира как целого. Ведь мир как целое - не только материальное единство самой объек - тивной, независимой от сознания действительности, но и также ее единство со знанием. Это значит, что гносеология такая же мировоззренческая наука как и онтология. Ясно, что онтология и гносеология являются необходимыми и главными философскими дисциплинами и они образуют те области философии, между которыми должны быть распре - делены все остальные ее отрасли (т.н. специальные философские дисциплины). Этим, конечно, не игнорируются другие философские дисциплины, особенно те, которые изучают человека и связанные с ним проблемы, так как все эти проблемы в конечном счете связаны с ос - новным вопросом философии и из него проистекают.

На основе вышесказанного не трудно догадаться, что философия представляет собой учение о мире как целом, об его наиболее общих связях (категориях) и наиболее общих законах (диалектических). Это определение философии, конечно, не является окончательным. С прогрессом философского знания оно изменяется и обогащается, так как этот прогресс есть не что иное, как развитие и углубление знания о предмете философии.

Только при таком понимании предмета философии можно найти место для каждой философской науки в системе философских дисциплин. А это, со своей стороны, значительно будет способствовать исследованию актуальных философских проблем и поможет преодолению множества трудностей и неясностей, возникающих, иногда, вследствие не совсем ясного понимания предмета и задач своей науки некоторыми представителями отдельных отраслей философии.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. კ. მ ა რ ქ ს ი. კაპიტალი. 1954.
2. ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი. ანტი-დიურინგი. 1952.
3. ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი. ბუნების დიალექტიკა. 1942.
4. ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი. ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული. 1954.
5. ვ.ი. ლ ე ნ ი ნ ი. მარქსი, ენგელსი, მარქსიზმი. 1950.
6. დიალექტიკური მატერიალიზმი. 1970.
7. ს. წერეთელი. დიალექტიკური ლოგიკა. 1965.
8. А в а л и а н и С.Ш., Предмет философии естествознания, "Мацне", 2, 1974.
9. Б а к р а д з е К.С., Логика, Тбилиси, 1951.
10. Б а к р а д з е К.С., Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тбилиси, 1960.
11. Б о ч о р и ш в и л и А.Т., Философия, Психология, Эстетика, Тбилиси, 1979.
12. Д е м и н В.Н. О предмете марксистско-ленинской философии, "Философские науки", № 2, 18, 1980.
13. К е д р о в Б.М., По поводу трактовки предмета марксистской философии как " мира в целом", "Вопросы философии", № 10, 1979.
14. О й з е р м а н Т.И., Проблемы историко-философской науки, М., 1982.
15. П а н и н В.А., Дискуссия о предмете философии, " Вестник Московского университета", философия, № 2 , 1971.
16. С в и д е р с к и й В.И., О принципах и путях современного развития теории диалектики, Сб. "Проблемы диалектики", вып. I, изд. ЛГУ, 1972.
17. Философский словарь. М., 1980.
18. E. Aster, Geschichte der Philosophie, Einleitung, Stuttgart, 1954 ("Kroners Taschenausgabe").

ს. ა ვ ა ლ ი ა ნ ი

ცოდნის ბუნება და მისი ონტოლოგიური საფუძვლები

§ 1. წინასწარი შენიშვნები

ცოდნა, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, არის საგნის ცოდნა, ანუ ობიექტური რეალობის, გარკვეული ონტოლოგიური ვითარების ასახვა. ცოდნის საგანი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ მატერიალური, არამედ იდეალურიც, მაგრამ ყველა შემთხვევაში იგი განიხილება როგორც ობიექტურად არსებული, ე.ი. ონტოლოგიური სტატუსის მქონე რეალობა. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა ყოველთვის არსის ("ონ", "ონტოს" - არსი, არსებული) ასახვაა, ანუ ცოდნის საგანი ყოველთვის არსებობს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ცოდნა არ იქნებოდა ასახვა.

ვინაიდან ცოდნა ასახვაა, ამიტომ მისი ბუნება იმით უნდა იყოს განსაზღვრული, რის ასახვასაც წარმოადგენს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცოდნის ხასიათს მისი საგანი განსაზღვრავს, ანუ ცოდნას ონტოლოგიური საფუძვლები გააჩნია. სწორედ ამიტომ ცოდნის ბუნების გარკვევა შეუძლებელია მისი ონტოლოგიური საფუძვლების გამოკვლევის გარეშე.

რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ცოდნა მისი საგნის ასლია, ფოტოგრაფია და სხვა არაფერი. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ცოდნის ბუნება და მისი საგნის ბუნება იგივეობრივი იქნებოდა, ანუ ცოდნას არ ექნებოდა საკუთარი ბუნება. სინამდვილეში ცოდნას თავისი რეალობა გააჩნია; ეს ნიშნავს, რომ ცოდნის სამყარო და ცოდნის საგნის სამყარო იგივეობრივი არ არის. ამდენად, კ. პოპერი მართალია, როდესაც "ობიექტურ ცოდნაზე" ლაპარაკობს და, გარკვეული აზრით, მის სუვერენულობასაც კი ამტკიცებს [19]. მართლაც, ცოდნას გარკვეული დამოუკიდებლობა აქვს; იგი, როგორც ასახვა, ცხადია, არ არის იგივე, რაც ასასახი, არამედ გარკვეული სპეციფიკის მქონეა; ამ სპეციფიკის არსებობა არ გამორიცხავს ცოდნის ონტოლოგიური საფუძვლების გამოკვლევის პრინციპულ მნიშვნელობას ცოდნის ბუნების დასადგენად. ეს თავისთავად გამომდინარეობს იმ დებულებიდან, რითაც დავიწყეთ: ცოდნა არის მისი საგნის, ე.ი. გარკვეული ონტოლოგიური ვითარების ასახვა.

ადამიანის ცოდნა ერთიანია, მთლიანია, უზოგადეს კანონზომიერებას ექვემდებარება, ისევე როგორც ერთიანი და მთლიანია ის სინამდვილე, რომელსაც იგი ასახავს. მაგრამ ორივე შემთხვევაში ს ტ რ უ ქ ტ უ რ უ ლ მ თ ლ ი ა ნ ო ბ ა ს თ ა ნ გვაქვს საქმე. ამასთანავე სინამდვილის სტრუქტურული მთლიანობა განსაზღვრავს მისი ამსახველი ცოდნის ასეთსავე სტრუქტურულ მთლიანობას. აქაც ჩანს ცოდნის ონტოლოგიური საფუძვლების განმსაზღვრელი როლი.

ის, რაც ცოდნის შესახებ ითქმის, პრინციპულად შემეცნებაზეც შეიძლება გავიმეოროთ, თუმცა ცოდნა და შემეცნება სხვადასხვაა. მიუხედავად ამისა, ქვემოთ ჩვენ ყოველთვის მხედველობაში გვექნება არა შემეცნება, როგორც პროცესი, არამედ მისი შედეგი - ცოდნა; ეს ნიშნავს, რომ წინამდებარე გამოკვლევა მიეკუთვნება არა იმდენად გნოსეოლოგიას (შემეცნების თეორიას), არამედ უმეტესწილად ეპისტემოლოგიას (ცოდნის თეორიას).

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ ქვემოთ მოკლედ, კონსპექტურად გადმოიცემა ჩვენი მონოგრაფიის "Абсолютное и относительное" (თბ., 1980) ძირითადი შინაარსი; თუმცა წამოყენებული იქნება ზოგიერთი ახალი მოსაზრებაც.

§ 2. ემპირიული რეალობა; წინამეცნიერული ცოდნა

პირველი, რაც ადამიანს თავისი ცხოვრების მანძილზე ეძლევა, არის ემპირიული რეალობა, როგორც გარეგანი სამყაროს უშუალო მოცემულობა. იგი, როგორც არისტოტელე ამბობდა, "ჩვენთვის ყველაზე ნაცნობი და ნათელია", ვინაიდან ადამიანის მთელი სიცოცხლე ამ რეალობის ფონზე მიმდინარეობს.

ეს ნიშნავს, რომ ემპირიული რეალობა არ ემთხვევა ფიზიკურ რეალობას, ვინაიდან ეს უკანასკნელი მარტოოდენ გრძნობად-აღქმადი ობიექტების ერთობლიობაა; ემპირიულ რეალობაში კი, გარდა ფიზიკური რეალობისა (გრძნობად-აღქმადი ობიექტებისა), შედის აგრეთვე ეკონომიური, სოციალური, პოლიტიკური და სხვა რეალობა, რომელიც თუმცა შეგრძნებებში არ გვეძლევა, მაგრამ მაინც გარეგანი სამყაროს უშუალო მოცემულობას, ანუ ემპირიულ რეალობას წარმოადგენს. ამდენად, ემპირიული რეალობის ცნება ფიზიკური რეალობის ცნებაზე ფართოა.

ონტოლოგიური აზრით, ემპირიული რეალობა არის მოვლენათა სამყარო, ფენომენალური სინამდვილე, რომელიც არსებათა სამყაროს გამოვლენას წარმოადგენს; ამ სამყაროში არაფერია, გარდა მოვლენებისა; ცხადია, მოვლენათა და არსებათა სამყაროებად დაყოფა პირობითია, ხოლო მათი გათიშვა - პრინციპულად შეუძლებელი. სამყარო ერთი და ერთადერთია, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ გამოვლენილის (მოვლენების) და გამოსავლენის (არსების) თვალსაზრისით.

ემპირიული რეალობის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ნიშანს რელატიურობა წარმოადგენს; იგი, როგორც მოვლენათა სამყარო, დამოკიდებულია იმაზე, რის მოვლენასაც (გამოვლენას) წარმოადგენს, ანუ ემპირიული რეალობა განსაზღვრულია არსებითი რეალობით; განსაზღვრული და დამოკიდებული კი არ შეიძლება იყოს აბსოლუტური (თავისთავადი, უპირობო), არამედ მხოლოდ და მხოლოდ რელატიური.

ემპირიული რეალობის რელატიურობა მრავალმხრივ საბუთდება. აქ მხოლოდ რამდენიმე ძირითად არგუმენტს მოვიტანთ*. უწინარეს ყოვლისა შევეხებით ფიზიკური რეალობის ცნებას.

წინააღმდეგ კლასიკური აზროვნების სტილისა, რომელიც შემმეცნებელ სუბიექტს განიხილავდა როგორც ობიექტური სინამდვილის პასიურ მჭვრეტელს, უგულებელყოფდა მის აქტიურ როლს შემეცნების პროცესში და, მაშასადამე, შემმეცნებელ სუბიექტსა და შემეცნების ობიექტს ერთმანეთისაგან თიშავდა, თანამედროვე მეცნიერებამ აჩვენა ამ გათიშვის უსაფუძვლობა და დაამტკიცა, რომ შემეცნების პირობები ფუნდამენტურ როლს თამაშობს შემეცნების პროცესში და რამდენადმე კიდეც განსაზღვრავს მის შედეგებს. კერძოდ, კვანტური მექანიკის ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველზე დადგინდა, რომ შეუძლებელია ვიმსჯელოთ დაკვირვების ობიექტზე დაკვირვების პირობების გათვალისწინების გარეშე. დაკვირვების (გაზომვის) პროცესში საზომი ხელსაწყო, როგორც დაკვირვების სუბიექტური მხარე, მოქმედებს ობიექტზე და ცვლის მის მდგომარეობას. სწორედ ამიტომ დაკვირვების შედეგები, ფართო აზრით, განსაზღვრულია არა მხოლოდ დაკვირვების ობიექტის, არამედ აგრეთვე დაკვირვების პირობების (მაგალითად, საზომი ხელსაწყოს) თავისებურებებით. ეს ნიშნავს დაკვირვების (გაზომვის) პროცესის სუბიექტური და ობიექტური მხარეების განუყრელობას მიკროსამყაროს შემეცნებისას.

შემეცნების (გაზომვის) პირობები ან თუნდაც დამკვირვებელი, რომელთაც პირობითად ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ს ვუწოდებთ, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით [10, გვ. 36]. იგი სხვა არაფერია, თუ არა დაკვირვების საშუალება და ასეთი შეიძლება იყოს საზომი ხელსაწყო კვანტურ მექანიკაში ან ათვლის სისტემა აინშტაინის რელატიურობის თეორიაში, რომლებიც, საბოლოოდ, ობიექტური ვითარების მარეგისტრირებლის (ამსახველის) როლში გამოდის.

შემეცნების (დაკვირვების) შედეგების დამოკიდებულება შემეცნების პირობებზე სრულიად უდავოდ დასტურდება კვანტურ მექანიკაში (ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანაფარდობის კანონი), რომლის მიხედვით, დაკვირ-

----

* უფრო ვრცლად იხ. [6, თავ. 1].

ვების (გაზომვის) ობიექტის, ვთქვათ, ელექტრონის იმპულსისა და კოორდინატის შესახებ მსჯელობა შეუძლებელია საზომი ხელსაწყოს, როგორც დაკვირვების სუბიექტური მხარის, გათვალისწინების გარეშე, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ზემოქმედებას ახდენს გაზომვის ობიექტზე და იწვევს მისი მდგომარეობის ცვლილებას; არსებითად იგივე უნდა ითქვას აინშტაინის რელატიურობის თეორიის მიმართ, რომელშიც დაკვირვების საშუალებას (შემეცნების პირობას) ათვლის სისტემა წარმოადგენს. ამ უკანასკნელის არჩევანი არა მარტო დაკვირვების (გაზომვის) აუცილებელი პირობაა, არამედ იგი კიდეც განსაზღვრავს მის შედეგებს. მაგალითად, რელატიურობის თეორიის მიხედვით, აზრი არა აქვს ლაპარაკს სივრცეში დაშორებული ორი ხდომილობის ერთდროულობის შესახებ ათვლის სისტემის წინასწარი არჩევის გარეშე. ეს ნიშნავს, რომ ათვლის სისტემის ცნება სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის განსაზღვრებაში უნდა შევიდეს, ანუ, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, შემეცნების პირობები ობიექტური სინამდვილის დაკვირვება-გაზომვის პროცესში ფუნდამენტურ როლს თამაშობს.

ეს უკვე ნიშნავს ფიზიკური სამყაროს რელატიურობას, რაც რელატიურობის თეორიასა და კვანტურ მექანიკაში გამოვლინდება როგორც ობიექტის თვისებების დამოკიდებულება გაზომვის მეთოდზე. ასეთ ვითარებას ვ.ა. ფოკმა "დაკვირვების საშუალებების მიმართ რელატიურობა" უწოდა, რომელსაც ობიექტური, ე.ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი აქვს. სწორედ ასეთი ობიექტური რელატიურობის არსებობას ასაბუთებს აინშტაინის რელატიურობის თეორია და კვანტური მექანიკა.

ფიზიკური რეალობის რელატიურობა იმითაც მტკიცდება, რომ საგნებსა და მოვლენებს შორის, როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმი თვლის, ურთიერთკავშირი და ურთიერთგანპირობებულობა არსებობს; ერთი საგნის ან მოვლენის არსებობა დამოკიდებულია მეორე საგანზე ან მოვლენაზე; ასეთი კი მხოლოდ რელატიური შეიძლება იყოს. კიდევ მეტიც, ერთი და იგივე საგანი ან მოვლენა სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა (ზოგჯერ ურთიერთსაპირისპირო) საზრისს იძენს და, მაშასადამე, მიმართების შეცვლა მთლიანად ცვლის მას. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა მათი რელატიურობის უტყუარი საბუთი. მაგალითად, სივრცეში დაშორებული ორი ხდომილობა, აინშტაინის რელატიურობის თეორიის მიხედვით, ერთდროულია ერთი ათვლის სისტემის მიმართ, მაგრამ არ არის ერთდროული სხვა ათვლის სისტემიდან გაზომვისას. ერთდროულობის ან არაერთდროულობის შესახებ ლაპარაკი "თავისთავად", ე.ი. ათვლის სისტემასთან მიმართების გარეშე შეუძლებელია. ასევე შეუძლებელია ლაპარაკი რაიმე სიდიდის შესახებ "თავისთავად" სხვა სიდიდეებთან (საზომ ერთეულთან) მიმართების გარეშე. ასევე "კვანტურმა მექანიკამ არ იცის, რა არის იმპულსი "თავისთავად" ან კოორ-

დინჯი "თავისთავად"... იგი არაფერს არ ასაბუთებს გამოკვლევის ობი-ექტზე "თავისთავად" [8, გვ. 240-241]. ყოველივე ეს მხოლოდ და მხოლოდ გარკვეულ მიმართებაში დგინდება და მას რაიმეს მიმართ აქვს აზრი. ასეთი კი არის მხოლოდ რელატიური. სწორედ რელატიური არის ის, რაც არსებობს სხვის მიმართ, ანუ რაც თავის არსებობას სხვასთან მიმართებაში იღებს.

რელატიურია ემპირიული რეალობის ისეთი ფუნდამენტური მახასიათებლები, როგორიცაა სივრცე, დრო, მოძრაობა, ნივთი, თვისება, მიმართება და სხვ. სივრცის, დროისა და მოძრაობის რელატიურობა კარგად დასაბუთებულია აინშტაინის რელატიურობის თეორიასა და მის ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციებში [5]. ამიტომ მის შესახებ აქ აღარ შევჩერდებით. დაახლოებით ასევე შეიძლება ითქვას ნივთის, თვისებისა და მიმართების თაობაზე. თვისება ნივთის თვისებაა და, მაშასადამე, მის მიმართ აქვს აზრი, ე.ი. რელატიურია. იგი მხოლოდ გარკვეულ მიმართებაში გამოვლინდება (კ. მარქსი) და თავისთავად არ არსებობს. ჯერ კიდევ ჰერაკლიტე აღნიშნავდა, რომ მაიმუნი მშვენიერია სხვა მაიმუნების მიმართ, მაგრამ მახინჯია ადამიანებთან მიმართებაში; ასევე ზღვის წყალი მაცოცხლებელია თევზებისათვის, მაგრამ ადამიანისათვის მომაკვდინებელია. მეფე, ამბობს მარქსი, ქვეშევრდომების მიმართ არის მეფე, ისევე როგორც ეს უკანასკნელნი მეფის მიმართ არიან ქვეშევრდომები და ა.შ. თვისების რელატიურობა ტრივიალური ფაქტია და იგი სპეციალურ დასაბუთებას არც კი საჭიროებს.

"ნივთი მრავალი თვისების ერთობლიობაა" [1, გვ. 50]. აქედან ცხადია, რომ თუ თვისება რელატიურია, მაშინ ასეთივე იქნება ნივთიც, როგორც თვისებათა ერთობლიობა. ნივთის რელატიურობა იმაში მჟღავნდება, რომ იგი სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობას (საზრისს) იძენს. მაგალითად, წიგნი ადამიანის მიმართ არის წიგნი და არა ჭიანჭველას ან სპილოს მიმართ. სახლი არის სახლი, თუ მასში ადამიანები ცხოვრობენ, რკინიგზა, რომელზეც მატარებლები არ დადის, არ არის რკინიგზა (კ. მარქსის მაგალითები) და ა.შ.

ამრიგად, ემპირიული რეალობა, რომელიც ადამიანისათვის უშუალო მოცემულობას წარმოადგენს, რელატიურია. სხვას რომ თავი დავანებოთ, იგი, როგორც მოვლენათა სამყარო, არსების გამოვლენაა, მასზეა დამოკიდებული და, მაშასადამე, რელატიურია.

ემპირიული რეალობა არის ის, რაც ადამიანის ცნობიერებას შემეცნების პროცესში უშუალოდ ეძლევა. შემეცნება "ცოცხალი განჭვრეტიდან" იწყება; ეს უკანასკნელი კი სხვა არაფერია, თუ არა ემპირიული რეალობის უშუალო მოცემულობა. სწორედ ამიტომ ემპირიული რეალობა არის "ჩვენ-

თვის პირველი" სამყარო, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს და აქვს მასთან ურთიერთობა მთელი სიცოცხლის მანძილზე.

ემპირიული რეალობა ადამიანს ეძლევა და აისახება შეგრძნებებში, აღქმებში; ამიტომ შეგრძნება, აღქმა შემეცნების პირველი საფეხურია, შემეცნების ერთ-ერთი ფორმაა. მაგრამ ვინაიდან ემპირიული რეალობა სინამდვილის ფენობრივ სტრუქტურაში ყველაზე პირველია, ყველაზე ზერელეა, გარეგანია, ამიტომ მისი შემეცნება, რაც ემპირიული შემეცნების საფეხურზე ხორციელდება, სრული არ არის. ემპირიული რეალობა ონტოლოგიის ენაზე არის მოვლენათა სამყარო; მოვლენები კი გრძნობად-აღქმაში გვეძლევა, მათი შემეცნება არის გრძნობადი, ემპირიული შემეცნება, რაც, ცხადია, ზერელეა, გარეგანია, ვინაიდან ასეთია მისი საგანიც – ემპირიული რეალობა, ანუ მოვლენათა სამყარო. ნამდვილი შემეცნება არის სინამდვილის სიღრმისეული ფენის – არსებათა სამყაროს, არსების – შემეცნება, რაც გრძნობადი შემეცნებისათვის მიუწვდომელია; იგი მარტოოდენ რაციონალური მეთოდებით სრულდება (რაც, ცხადია, ემპირიულს ემყარება) და მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ   შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა ს წარმოადგენს. ამდენად, ემპირიული რეალობის შემეცნება, რაც "ცოცხალი ჭვრეტის" საფეხურზე ხორციელდება, არის წ ი ნ ა მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი   შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა, ხოლო ცნობიერება, რომელიც ამ დონის შემეცნებას აწარმოებს, არის ე მ პ ი რ ი უ ლ ი   ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა, ანუ ს ა ღ ი   ა ზ რ ი.

ემპირიული ცნობიერება, საღი აზრი, როგორც წინამეცნიერული ცოდნის ძირითადი ფორმა, არის გარეგანი სამყაროს შესახებ ადამიანთა არაკრიტიკული შეხედულებათა სისტემა; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი არის ჩვეულებრივი ადამიანის მსოფლმხედველობა (ადამიანისა, რომელსაც არავითარი მეცნიერული ცოდნა არ გააჩნია), არარეფლექსური ცნობიერება, რომელიც თვლის, რომ სამყარო ზუსტად ისეთია, როგორც გვეჩვენება, შეგრძნებებში გვეძლევა.

მაშასადამე, საღ აზრს ახასიათებს უსაზღვრო ნდობა გრძნობადი აღქმისადმი, რომელიც, მისი მიხედვით, ობიექტური სამყაროს ზუსტ სურათს იძლევა: დედამიწა უძრავია, მზე ამოდის და ჩადის, მთვარის სიდიდე ისეთია, როგორსაც ვხედავთ და ა.შ. ეს ნიშნავს, რომ საღი აზრი გრძნობად მონაცემებს საგნობრივ მნიშვნელობას ანიჭებს, ანუ, როგორც ე. მაიერსონმა თქვა, შეგრძნებათა ჰიპოსტაზირებას ახდენს [13, გვ. გვ. 389,391]. აქედან ცხადია, რომ საღ აზრს სენსუალური ხასიათი აქვს; სწორედ სენსუალიზმს უჭირავს არაკრიტიკული პოზიცია შეგრძნებების მიმართ.

საღი აზრი, ანუ ემპირიული ცნობიერება თითქოს ყოველთვის ობიექტური ვითარების ასახვას წარმოადგენს, მაგრამ სინამდვილეში იგი ხშირად თვითონ ხდება შეცდომის წყარო. მართალია, მთელი ჩვენი ცოდნა შეგრძნებებიდან იწყება, მაგრამ შეგრძნებებისადმი არაკრიტიკული, დოგმატური და-

მოკიდებულებას არაიშვიათად შეცდომამდე მივყავართ. ჩვენ კარგად ვიცით, რომ დედამიწა არაა უძრავი და არც მზე ამოდის ან ჩადის; ამ შემთხვევაში შეგრძნებებისადმი არაკრიტიკული დამოკიდებულება შეცდომის მიზეზი ხდება.

საღ აზრს, ერთი მხრივ, ობიექტური შინაარსი აქვს (რაკი ასახავს იმას, რაც გრძნობად-დაკვირვებაში გვეძლევა), მაგრამ, მეორე მხრივ, სუბიექტურობით ხასიათდება; სახელდობრ, იგი წარმოადგენს სუბიექტურ შეხედულებას სამყაროზე, ვინაიდან საღი აზრი რეალურად თვლის ყოველივე იმას, რაც ადამიანს ეჩვენება, ე.ი. ენდობა გრძნობადი მონაცემების ჰიპოსტაზირებას. ამაში ჩანს მისი ორმაგი, წინააღმდეგობრივი ბუნება.

რამდენადაც საღი აზრი ახორციელებს გრძნობადი მონაცემების ჰიპოსტაზირებას, ე.ი. თვლის, რომ სამყარო ისეთია, როგორიც გვეჩვენება (შეგრძნებებში გვეძლევა), ამდენად, მას მეტაფიზიკური ხასიათი აქვს. მისი მეტაფიზიკურობა არა მარტო იმაშია, რომ იგი ობიექტური სამყაროს არსებობას უშვებს, არამედ უმთავრესად იმაში, რომ იგი მეტაფიზიკური აზროვნების წესით სარგებლობს. "მეტაფიზიკოსისათვის - ამბობს ფ. ენგელსი - საგნები და მათი აზროვნებითი ასახვანი, ცნებანი, წარმოადგენენ კვლევა-ძიების განცალკევებულ, ერთიმეორის მიყოლებით და ერთიმეორის დამოუკიდებლად განსახილველ, მყარ, გაქვავებულ, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ საგნებს... აზროვნების ეს წესი პირველი შეხედვით იმიტომ გვგონია უაღრესად სიმართლის მსგავსი, რომ იგი ეგრეწოდებული საღი ადამიანური განსჯის დამახასიათებელია. მაგრამ საღი ადამიანური განსჯა, რომელიც ესოდენ პატივსადები თანამგზავრია შინაურობაში, ოთხ კედელს შუა, გასაოცარ თავგადასავალს განიცდის, როცა კი გაბედავს კვლევა-ძიების ფართო ასპარეზზე გამოსვლას" [2, გვ. 27]. მართლაც, მეტაფიზიკური წარმოდგენები აბსოლუტურ სივრცესა და დროზე, როგორც ნივთობრივი სამყაროს ადგილსამყოფელზე (ჭურჭელზე), თითქმის ადეკვატურად შეესაბამება საღი აზრის თვალსაზრისს. საღ აზრს არსებითად მეტაფიზიკური ხასიათი აქვს, რაც ერთხელ კიდევ ადასტურებს მის არამეცნიერულობას.

საღი აზრი, ფ. ენგელსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, "პატივსადები თანამგზავრია" ადამიანის პრაქტიკულ მოღვაწეობაში; მართლაც, უმეტეს შემთხვევაში ჩვენ ვცხოვრობთ და ვმოქმედებთ საღი აზრის, ემპირიული ცნობიერების მიხედვით. ყოველდღიურად ვხმარობთ სიტყვებს: "მზე ამოდის" (ან „ჩადის"), "ზევით და ქვევით" და ა.შ. თუმცა ჯერ კიდევ სკოლის მერხიდან ვიცით, რომ მზის ამოსვლა ან ჩასვლა სხვა არაფერია, თუ არა დედამიწის მოძრაობა ღერძის გარშემო. ასევე კოსმოსურ სივრცეში არ არსებობს "ზევით" ან "ქვევით" და ა.შ. მაგრამ საღი აზრით ყოველთვის უფრო მარტივად და ადვილად ვსარგებლობთ, ვიდრე მეცნიერებით. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ალბათ კოპერნიკიც კი მზის ამოსვლის და ჩასვლის შესახებ

ლაპარაკობდა, თუმცა მკაცრად სჯეროდა ამ გამოთქმების სიყალბე. ადამიანი ცხოვრობს და მოქმედებს ემპირიულ რეალობაში, მოვლენათა სამყაროში, რაც საღი აზრის სამყაროს წარმოადგენს. ამაშია საღი აზრის აუცილებლობა ადამიანის პრაქტიკული ცხოვრებისათვის.

მაგრამ მეცნიერების განვითარება საღი აზრის საზიანოდ მიემართება; რაც უფრო ვითარდება მეცნიერება და, საერთოდ, შემეცნება, მით უფრო ეშორდება საღი აზრის პოზიციებს. საღი აზრის წინააღმდეგ მეცნიერებამ დაამტკიცა, რომ დედამიწას სფერისებური ფორმა აქვს; იგი მოძრაობს, მზე კი დედამიწის მიმართ უძრავია; მზის ამოსვლა ან ჩასვლა ნიშნავს დედამიწის მოძრაობას ღერძის გარშემო და ა.შ. ეს მით უფრო ითქმის თანამედროვე მეცნიერებაზე, რომელმაც მკაცრად დაასაბუთა, რომ სამყარო არ არის აგებული საღი აზრის ცრურწმენების მიხედვით [18, გვ. 33]. ამრიგად, მეცნიერების განვითარება საღი აზრის მსხვრევას იწვევს; მეცნიერება წმენდს ადამიანის აზროვნებას საღი აზრის გულუბრყვილო წარმოდგენებისაგან.

ეს, რასაკვირველია, ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს მეცნიერება ძირს უთხრის ემპირიულ ცნობიერებას. სრულიად პირიქით; ნებისმიერი შემეცნება, მათ შორის მეცნიერულიც, გრძნობადი მონაცემებიდან ამოდის და, მაშასადამე, ემპირიული წარმოშობა აქვს. მაგრამ საღი აზრი გრძნობადი აღქმის უშუალო მონაცემებით კმაყოფილდება, რომელსაც იგი ერთადერთ რეალობად თვლის. მას არ შეუძლია ამ მონაცემების გააზრება, რომ ანალიზი, რის შედეგად ობიექტური სინამდვილის სურათი მახინჯდება, ე.ი. არასწორად აისახება მარტოოდენ გრძნობადი მონაცემების პრიზმაში. მეცნიერება უფრო შორს მიდის; ემყარება რა გრძნობად ცდას, იგი იმეცნებს მოვლენათა არსებას, რითაც იგი არღვევს საღი აზრის ვიწრო ჰორიზონტს. სწორედ ამიტომ ლაპარაკობენ მეცნიერებისა და საღი აზრის დაპირისპირებაზე.

მაგრამ სპეციალური მეცნიერებანი (სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნება) ბოლომდე ვერ სძლევს საღი აზრის პოზიციებს; იგი უარყოფს ამ უკანასკნელის ძირითად დებულებებს, მაგრამ ინარჩუნებს საღი აზრის "ბირთვს" - გარეგანი სამყაროს არსებობის რწმენას. სპეციალური მეცნიერებანი იმ დებულებიდან ამოდის (ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე), რომ მათი კვლევის საგანი არსებობს ობიექტურად, ადამიანის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად. შემეცნების განვითარების ამ დონეზე, როდესაც დაძლეულია საღი აზრის მრავალი ცრურწმენა, მაგრამ ჯერ კიდევ შენარჩუნებულია ობიექტური რეალობის არსებობის არარეფლექსური, გაუცნობიერებელი, დაუსაბუთებელი რ წ მ ე ნ ა, გვაქვს ს ა ბ უ ნ ე ბ ი ს მ ე ტ ყ ვ ე ლ ო მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ზ მ ი, რომელიც საღი აზრის უფრო ფაქიზი, რაფინირებული ფორმა. საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმი ეწოდება

"ბუნებისმეტყველთა დიდი უმრავლესობის სტიქიურ, შეუგნებელ, ჩამოუყალიბებელ, ფილოსოფიურად შეუცნობელ დარწმუნებას, რომ არსებობს ობიექტურად რეალური გარეგანი სამყარო, რომელსაც ჩვენი გონება ასახავს" [3, გვ. 442]. ყველა მეცნიერი-ბუნებისმკვლევარი საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის პოზიციებზე დგას. "აღქმელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი გარეგანი სამყაროს არსებობის რწმენა – წერს აინშტაინი – მთელი ბუნებისმეცნიერების საფუძველში ძევს" [17, გვ. 36]. სხვა ადგილზე აინშტაინი წერს: "არც ერთ ფიზიკოსს არ სჯერა, რომ გარეგანი სამყარო არის ცნობიერების ქმნილება; წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არ იქნებოდა ფიზიკოსი ... ვის მოხიბლავდა ვარსკვლავები, თუკი ადამიანს არ სწამდეს, რომ ისინი ნამდვილად არსებობს?" [17, გვ. 163].

საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის "სტიქიურობა" და "შეუგნებლობა" გამოიხატება გარეგანი სამყაროს არსებობის რწმენაში; მას აქვს რწმენა და არა ცოდნა გარეგანი სამყაროს არსებობისა, ხოლო რწმენა ყოველთვის დაუსაბუთებელია. სწორედ ამიტომ ეს სტიქიური, არარეფლექსური შეხედულება სამყაროზე გულუბრყვილო რეალიზმს წარმოადგენს, რომლითაც ბუნებისმკვლევარები ფართოდ სარგებლობენ. ბუნებისმეცნიერებას არ შეუძლია არსებობა ობიექტური სამყაროს არსებობის რწმენის, ე.ი. გულუბრყვილო რეალიზმის გარეშე. სწორედ ამიტომ ლაპარაკობს ვ.ი. ლენინი "საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის ა ლ მ ო უ ფ ხ ვ რ ე ლ ო ბ ი ს" შესახებ.

საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის, ანუ გულუბრყვილო რეალიზმის, როგორც საღი აზრის "გადმონაშთის" დაძლევა მეცნიერების განვითარების თვალსაზრისით აუცილებელია, რასაც დიალექტიკური მატერიალიზმის ინტერესებიც მოითხოვს. სპეციალურ მეცნიერებას, რომელიც ობიექტური სამყაროს არსებობის რწმენიდან ამოდის, არ ძალუძს საღი აზრის ბოლომდე კრიტიკა. ეს განპირობებულია იმით, რომ, სპეციალური მეცნიერება, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იკვლევს სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროს, უფრო ზუსტად, სპეციალურ არსებას სამყაროს, ხოლო სამყაროს, როგორც მთელის, რეალობის საკითხი ცოდნის იმ სფეროს კომპეტენციაში შედის, რომელიც უკანასკნელი ინსტანციის არსებას, ანუ სუბსტანციას იკვლევს; ეს არის ფილოსოფიური ცოდნა. ამრიგად, საღი აზრის საბოლოო დაძლევა ფილოსოფიაში ხდება.

მატერიალისტური ფილოსოფია, კერძოდ, დიალექტიკური მატერიალიზმი აღიარებს გარეგანი სამყაროს არსებობას და, მაშასადამე, იმავე დასკვნებამდე მიდის ობიექტური სამყაროს არსებობის შესახებ, როგორც საღი აზრი. სწორედ ამ გაგებით ლაპარაკობენ ფილოსოფიური მატერიალიზმისა და საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის კავშირზე. მიუხედავად ამისა, ფილოსოფია არის საღი აზრის გაუქმება, მისი მოხსნა. ობიექტური რეალობის არსებობის შეგნებული მტკიცება, მისი ფილოსოფიური დასაბუთება არ შეიძლება გაიგივდეს ბუნებისმეტყველთა სტიქიურ, არარეფლექსურ რწმენასთან გა-

რეგანი სამყაროს არსებობის შესახებ.

ასეთია ემპირიული ცნობიერება, საღი აზრი, როგორც წინამეცნიერული ცოდნის ყველაზე ადეკვატური გამოხატულება.

მართალია, წინამეცნიერული ცოდნა არის სწორედ წ ი ნ ა მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი, ე.ი. არამეცნიერული ცოდნა (ვინაიდან მისი საგანია მოვლენები და არა ამ მოვლენათა არსება), მაგრამ იგი მაინც ცოდნას წარმოადგენს და თანაც ყველაზე უფრო გავრცელებულს, ყოველდღიურს და ჩვენი პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის აუცილებელს. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ადამიანი ხედავს მზის ამოსვლას, ჩასვლას, მთვარის მოძრაობას, კომეტების ცვენას, ისმენს ქარის სისინს და ა.შ. მან არ იცის ამ მოვლენათა არსება, არ იცნობს არც კეპლერის კანონებს და არც ნიუტონის მსოფლიო მიზიდულობის კანონს, არ იცის მეტეოროლოგიური კანონზომიერება და ა.შ. ეს ნიშნავს, რომ მას არა აქვს მეცნიერული ცოდნა; მიუხედავად ამისა, მას გარკვეული წარმოდგენები გააჩნია ამ მოვლენების შესახებ და, საერთოდ, სამყაროს წყობის შესახებ, ანუ მას აქვს არამეცნიერული ცოდნა, მაგრამ მაინც ც ო დ ნ ა ობიექტური სინამდვილის შესახებ, რაც სრულიად საკმარისია მისი პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის. სწორედ ეს წინამეცნიერული ცოდნა არის ყველაზე პირველი და თანაც ყველაზე უფრო გავრცელებული ცოდნის ფორმა; მეცნიერება ცოტას ესმის და მეცნიერებიც ცოტაა. ადამიანთა დიდი უმრავლესობა კი წინამეცნიერულ ცოდნას ემყარება და მით ცხოვრობს. მეცნიერული ცოდნა სრულიადაც არ არის აუცილებელი ობიექტურ სინამდვილეში გასარკვევად. ასე რომ არ იყოს, მაშინ ამ ქვეყნად მხოლოდ სწავლულნი იარსებებდნენ და სხვა არავინ.

წინამეცნიერული ცოდნის საგანს, მის ონტოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს ემპირიული რეალობა, მოვლენათა სამყარო, ხოლო მისი არსებობის ძირითადი გნოსეოლოგიური ფორმაა წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა, როგორც გრძნობადი (ემპირიული) შემეცნების ერთ-ერთი სახე. ემპირიული რეალობის შესახებ ცოდნა წარმოდგენებშია ჩამოყალიბებული. იგი არ არის მეცნიერული, ვინაიდან მეცნიერული ცოდნა არსების, კანონის ცოდნაა, რაც ემპირიული შემეცნებისათვის მიუწვდომელია. ადამიანი, რომელსაც არა აქვს მეცნიერული ცოდნა, ყოველდღიურ ცხოვრებაში მსჯელობს, დასკვნებს აკეთებს, ე.ი. აზროვნებს წარმოდგენების საშუალებით. მაშასადამე, ცნებისეული (მეცნიერული) აზროვნება სრულიადაც არ არის აზროვნების ერთადერთი შესაძლებელი ფორმა. პირიქით, ყველაზე უფრო გავრცელებულია წარმოდგენებით აზროვნება, რაც წინამეცნიერული შემეცნების დონეზე ხორციელდება. ჯ. ლოკი მიუთითებდა, რომ ადამიანთა დიდი ნაწილი ცნებებით არ აზროვნებს. ასევე ნ. ლოსკი თვლიდა, რომ ადამიანის გონებაში უფრო მეტია წარმოდგენები, ვიდრე ცნებები; ადამიანი უმეტესწილად წარმოდგენებით აზროვნებს [12, გვ. 129]. შემეცნების სწორედ ეს დონე ჰქონდა მხედველობაში პლატონს,

როდესაც ქელევების ("დოქსა") შესახებ ლაპარაკობდა.

ცნობიერების ის დონე, რომელიც წინამეცნიერულ შემეცნებას ახასიათებს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არის ემპირიული ცნობიერება, ანუ საღი აზრი. ეს უკანასკნელი გრძნობად შემეცნებას უკრიტიკოდ იღებს და თვლის, რომ სინამდვილე ისეთია, როგორიც ცდაში გვეძლევა.

ნებისმიერი შემეცნება, მათ შორის წინამეცნიერულიც, შეუძლებელია ზოგადობის გარეშე. შემეცნება არის ზოგადის შემეცნება; ერთეულის შემეცნებაც ზოგადის შემეცნების გზით ხორციელდება. მაგრამ არსებობს ზოგადობის სხვადასხვა დონე; ამასთანავე ცოდნის ზოგადობის ხარისხს შემეცნების სიღრმე შეესაბამება. ნაკლებად ზოგადი ცოდნა ნაკლებად ღრმაა, ხოლო უზოგადესი, იმავე დროს, უღრმესიცაა: ამასთანავე ცოდნის ზოგადობას, მის სიღრმეს მისი საგნის ზოგადობის დონე განსაზღვრავს, ე.ი. ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს. ემპირიული რეალობა მოვლენათა სამყაროა, რომელიც გრძნობად-კონკრეტულობით ხასიათდება; ამიტომ მისი ამსახველი წინამეცნიერული ცოდნაც ზოგადობის ყველაზე დაბალ დონეზე დგას, თუმცა ზოგადობას მთლიანად მაინც არ არის მოკლებული; წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არ იქნებოდა ცოდნა. ცნობილია, რომ არსებობს აღქმისეული ზოგადობაც, ე.ი. აღქმასაც გარკვეული ზოგადობა გააჩნია; ეს ზოგადობა თუმცა ყველაზე დაბალი და ემპირიულია, მაგრამ მაინც ზოგადობაა. აღქმის ობიექტის მთლიანობაში მოცემულობა ზოგადობის გარკვეულ დონეს წარმოადგენს. ეს მით უმეტეს ითქმის წარმოდგენაზე, რომელიც გრძნობადი შემეცნების ყველაზე მაღალი ფორმაა.

ემპირიული რეალობის რელატიურობა განსაზღვრავს წინამეცნიერული ცოდნის რელატიურობას. წინამეცნიერული ცოდნა რელატიურია როგორც გნოსეოლოგიურად (შეცდომების შესაძლებლობის თვალსაზრისით), ასევე ონტოლოგიურად (როგორც რელატიური რეალობის ასახვა). მართალია, წინამეცნიერული ცოდნა ხშირად ყველაზე მეტ პრეტენზიას აცხადებს აბსოლუტურობაზე, მაგრამ ეს პრეტენზიები სრულიად უსაფუძვლოა (თუმცა ასეთი პრეტენზიის გარეშე, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იგი ცოდნად არსებობას ვერც შეძლებდა). ამ შემთხვევაშიც წინამეცნიერული ცოდნის რელატიურობას ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს.

§ 3. სპეციალურ არსებათა სამყარო; მეცნიერული ცოდნა

მოვლენა არის არსების გამოვლენა; ამიტომ ემპირიული რეალობა, როგორც მოვლენათა სამყარო, არის სინამდვილის უფრო ღრმა დონის – არსებათა სამყაროს – გამოვლენა; სხვაგვარად მოვლენის არსებობა შეუძლებელი და გაუგებარი იქნებოდა. ფენომენალიზმი, რომელიც მოვლენების არსებ-

მას აღიარებს, ხოლო არსებას უარყოფს, ლოგიკურ შეცდომას ჩადის. მოვლენა არსების გამოვლენაა და, მაშასადამე, მას არსების გარეშე აზრი არა აქვს. ამრიგად, ემპირიული სინამდვილის, როგორც მოვლენათა სამყაროს, არსებობა ადასტურებს არსებათა არსებობას. რაკი არსებობს მოვლენები, უნდა არსებობდეს მათი არსებაც. ეს გარემოება იმაზეც მიუთითებს, რომ მოვლენათა და არსებათა სამყაროები ცალ-ცალკე კი არ არის (როგორც ეს პლატონს ჰქონდა წარმოდგენილი), არამედ ერთი და იგივე რეალობის სხვადასხვა მხარე - გარეგანი და შინაგანი.

აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ობიექტური სინამდვილე ს ტ რ უ ქ ტ უ რ უ ლ   მ თ ე ლ ს წარმოადგენს. იგი, ერთი მხრივ, მ თ ლ ი ა ნ ი ა, რაკი მოვლენა არის არსების გამოვლენა და, მაშასადამე, ისინი ცალ-ცალკე კი არ არსებობს, არამედ ერთი და იგივე რეალობის სხვადასხვა მხარეა; მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ იმიტომ, რომ სინამდვილეს, როგორც ერთიანსა და მთლიანს, სხვადასხვა მხარე აქვს (თუნდაც გარეგანი და შინაგანი, ე.ი. მოვლენა და არსება), ამიტომ მას გარკვეული ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ა ც გააჩნია. მოვლენა და არსება ერთი და იგივე სინამდვილის ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი   ფ ე ნ ე ბ ი ა, მისი სხვადასხვა დ ო ნ ე ე ბ ი ა და, მაშასადამე, სინამდვილის დაყოფა მოვლენად და არსებად არავითარ საბაბს არ იძლევა ონტოლოგიური დუალიზმისათვის.

ვინაიდან მოვლენა არის არსების გამოვლენა, ამიტომ ყველა მოვლენის არსებობა არსების არსებობას გულისხმობს; არსება კი უთუოდ უნდა გამოვლინდეს (ჰეგელი). ეს ნიშნავს, რომ არსებობს მრავალი არსება; მართალია, ყოველი არსება მოვლენათა გარკვეულ კლასს აერთიანებს (მაგალითად, წიგნის არსება ყველა წიგნს მოიცავს, მაშასადამე, ყველა წიგნი ამ ერთი არსების გამოვლენაა; ასევე ითქმის ყველა სხვა შემთხვევაზეც), ე.ი. მოვლენები გაცილებით უფრო მრავალი და მრავალფეროვანია, ვიდრე მათი არსება, მაგრამ არსებაც მრავალია; ყველა წიგნს, მაგიდას, ქვას, ხეს, ადამიანს, სახელმწიფოს და ა.შ. თავიანთი არსება აქვთ; მათი რიცხვი კი მრავალია, შეიძლება ითქვას, უსასრულოც. ამიტომ უნდა ვილაპარაკოთ არა მარტო მოვლენათა სამყაროს (ემპირიული რეალობის) შესახებ, არამედ აგრეთვე ა რ ს ე ბ ა თ ა   ს ა მ ყ ა რ ო ს შესახებაც. მაგრამ ვინაიდან ეს არსებანი სინამდვილის ამა თუ იმ (სპეციალური) სფეროს არსებაა, მათ შეიძლება ს პ ე ც ი ა ლ უ რ ი   ა რ ს ე ბ ა ნ ი ვუწოდოთ. ეს სახელწოდება მით უფრო მიზანშეწონილია, რომ არსებობს სხვა რიგის არსებაც, ე.ი. ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი უ რ ი   ა რ ს ე ბ ა, რომელზეც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

სპეციალურ არსებებს სპეციალური მეცნიერებანი (ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და ა.შ.) სწავლობს. მაგალითად, ფიზიკურ სინამდვილეს ფიზიკა შეისწავლის, ქიმიურს - ქიმია და ა.შ. სწორედ ამიტომ ეწოდება მათ

ს პ ე ც ი ა ლ უ რ ი მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა ნ ი . ისინი სწავლობენ არა მთელ სინამდვილეს (ანუ სინამდვილის უზოგადეს კანონებს), არამედ სპეციალურ კანონებს, ე.ი. იმ კანონებს, რომელთაც ძალა აქვთ სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროში (და არა მთელ სინამდვილეში).

ყველა არსება არის სუბსტანცია, ვინაიდან დამოუკიდებლობა, თავისთავადობა, რაც სუბსტანციის დამახასიათებელი ნიშნებია, არსების ძირითად ნიშნებსაც წარმოადგენს. ასევე ითქმის სპეციალური არსებების შესახებაც; რამდენადაც ისინი ა რ ს ე ბ ა ნ ი ა, ამდენად სუბსტანციებია. მაგრამ სპეციალური არსებანი ა რ ა ს რ უ ლ ი ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ე ბ ი ა, ანუ არასრული არსებანია, ვინაიდან ისინი არა მხოლოდ აბსოლუტურია, არამედ რელატიურიც, არა მხოლოდ დამოუკიდებელი და უპირობოა, არამედ დამოკიდებული და განპირობებულიც, არა მხოლოდ უსასრულოა, არამედ თვისებრივად სასრულიც. ეს ნიშნავს, რომ სპეციალური არსებანი არ არის ნამდვილი სუბსტანციები.

ზემოთქმულიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ სპეციალური არსებანი წინააღმდეგობრივი ბუნებისაა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ისინი, გარკვეული აზრით, განპირობებულია სხვა, მისი მსგავსი სუბსტანციებით. ეს კი მათ რელატიურობას ნიშნავს; სპეციალურ არსებათა სასრულობა და წინააღმდეგობრიობა მათი რელატიურობის მაჩვენებელია; ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმაზე მიუთითებს, რომ სპეციალური არსებანი არ არის ნამდვილი არსებანი, ვინაიდან არსება-სუბსტანცია არ შეიძლება იყოს რელატიური.

სპეციალურ არსებათა ეს წინააღმდეგობრივი (დიალექტიკური) ბუნება განაპირობებს მათი შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებების სასრულობას. სპეციალური მეცნიერება, როგორც არსის ამა თუ იმ (სპეციალური) სფეროს შესახებ ცოდნა, სასრულის სფეროს წარმოადგენს. იგი სინამდვილის შესახებ მხოლოდ სასრულ, რელატიურ ცოდნას გვაძლევს. სწორედ ამიტომ წარმოიშობა სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის ფილოსოფიური განზოგადების აუცილებლობა. ფილოსოფიური შემეცნების ძირები სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის შეზღუდულობაშია. თუკი სპეციალური მეცნიერებანი არსის უზოგადესი კანონზომიერების ცოდნას იძლეოდეს, მაშინ ფილოსოფიის საჭიროება აღარ იარსებებდა, ანუ სპეციალური მეცნიერებანი თვითონ იქნებოდა ფილოსოფია.

ამრიგად, სპეციალურ არსებათა სამყარო თავისი ორმაგი, ურთიერთდაპირისპირებული ბუნების გამო რელატიურია. თვითონ ის გარემოებაც, რომ ისინი ს პ ე ც ი ა ლ უ რ არსებებს წარმოადგენს, მათ რელატიურობაზე მიუთითებს. მაგრამ, ცხადია, ისინი მხოლოდ რელატიური როდია, არამედ რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობა, ანუ რ ე ლ ა ტ ი უ რ - ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი. ეს ნიშნავს, რომ სპეციალურ არსებათა სამყაროში არ არსებობს მხოლოდ რელატიური ან მხოლოდ აბსოლუტური. "აბსოლუტური და

ფორმითი, სასრული და უსასრულო ნაწილები, საფეხურები ერთი და იგივე სამყაროსი" [4, გვ. 99]. ისეთი აბსოლუტური, რომელიც ერთსა და იმავე დროს არის აბსოლუტურიც და რელატიურიც, უპირობოც და განპირობებულიც, დამოუკიდებელიც და დამოკიდებულიც არის რელატიურ-აბსოლუტური, როგორც დაპირისპირებულ მხარეთა დიალექტიკური ერთიანობა.

სინამდვილის ამ სიღრმისეულ ფენას – სპეციალურ არსებათა სამყაროს – ასახავს მეცნიერული ცოდნა, რომელიც, წინამეცნიერული ცოდნისაგან განსხვავებით, არსების ცოდნას წარმოადგენს. მეცნიერული ცოდნა არის არსების, კანონის ცოდნა. ვაშლის ჩამოვარდნა (მოვლენა) ნიუტონამდე ბევრს უნახავს და მის შესახებ ცოდნა, ალბათ, უძველესი დროიდან არსებობდა; მაგრამ ეს იყო წინამეცნიერული ცოდნა, რადგან უცნობი იყო ვაშლის ჩამოვარდნის არსება – მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, – რომელიც პირველად ნიუტონმა აღმოაჩინა. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული ცოდნა ვაშლის (და ყველა სხეულის) ჩამოვარდნის შესახებ პირველად ნიუტონმა შეიმუშავა. თვითონ მოვლენის ნამდვილი (მეცნიერული) ცოდნა არის მისი არსების ცოდნა. ამდენად, ნამდვილ ცოდნას მეცნიერული ცოდნა წარმოადგენს (და არა წინამეცნიერული).

ამრიგად, მეცნიერული ცოდნა არის არსების ცოდნა, სახელდობრ, სპეციალური არსებისა; ეს ცოდნა კი ცნებებში ყალიბდება. ცნება არის არსების ასახვა; ხოლო მეცნიერება ც ნ ე ბ ი ს ე უ ლ ი ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ა ა. მეცნიერებას მხოლოდ არსება, კანონი აინტერესებს და არა მოვლენა. მოვლენის შემეცნება არსების შემეცნების საშუალებაა. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ მოვლენის ნამდვილი ცოდნა არის მისი არსების ცოდნა. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული შემეცნება მოვლენათა სამყაროს (ემპირიული სინამდვილის) ნამდვილ ცოდნას იძლევა.

ამრიგად, მეცნიერულ ცოდნას, როგორც ც ნ ე ბ ი ს ე უ ლ ცოდნას, საფუძვლად უდევს სპეციალურ არსებათა სამყაროს არსებობა, რომლის ასახვასაც იგი წარმოადგენს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მეცნიერული ცოდნის, როგორც გნოსეოლოგიური ფენომენის, ონტოლოგიურ საფუძველს სპეციალურ არსებათა სამყარო წარმოადგენს. ამის შესაბამისად მეცნიერული ცოდნის ყველა ძირითადი თავისებურება ამ ონტოლოგიური საფუძვლებით არის განპირობებული.

ცნება ზოგადია; მის ზოგადობას აგრეთვე ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს, სახელდობრ, განპირობებულია მისი ასახვის ობიექტის – სპეციალურ არსებათა – ზოგადობით. ამიტომ ცნებისეულ (მეცნიერული ცნების) ზოგადობას ა რ ს ე ბ ი ს ე უ ლ ი ხასიათი აქვს და, მაშასადამე, შ ი ნ ა ა რ ს ე უ ლ ზ ო გ ა დ ო ბ ა ს წარმოადგენს. შინაარსეული ზოგადი, მოცულობითი ზოგადისაგან ("ყველა") განსხვავებით, კრებითი ხასიათის კი არ არის, არამედ სიღრმისეულია, არსებისეულია. ამდენად, მეც-

ნიერული ცოდნა წინამეცნიერულისაგან არსებითად განსხვავდება. თუ იქ ზოგადობას მოცულობითი ხასიათი აქვს, მეცნიერულ ცოდნაში კი ცნებისეულ ზოგადობას შინაარსეული (არსებისეული) ხასიათი აქვს.

ცნებისეული ზოგადი ზოგადობის უფრო მაღალ დონეს ქმნის, ვიდრე არ-ქმისეული ზოგადი, რითაც წინამეცნიერული ცოდნა ხასიათდება, მაგრამ იგი მაინც არ არის უმაღლესი დონის ზოგადობა. ცნება ზოგადია, მაგრამ უზოგადესი არ არის. ეს ნიშნავს, რომ არსებობს მეცნიერული ცნებებისათვის დამახასიათებელ ზოგადობაზე უფრო მაღალი ზოგადობა. ასეთია ფილოსოფიურ ცნებათა, ანუ ფილოსოფიური კატეგორიების ზოგადობა. სწორედ ამიტომ მეცნიერული ზოგადობა ს ა შ უ ა ლ ო ზ ო გ ა დ ო ბ ა ს წარმოადგენს; მეცნიერული ცოდნა საშუალო ზოგადობის სფეროა.

მეცნიერული ცოდნის ერთ-ერთ ძირითად თავისებურებას, რომელსაც აგრეთვე ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს, რ ე ლ ა ტ ი უ რ ო ბ ა წარმოადგენს. სპეციალურ არსებული სამყარო რელატიურია (უფრო ზუსტად, რელატიურ-აბსოლუტურია); ასეთივეა მისი ამსახველი მეცნიერული ცოდნაც. "მარქსისა და ენგელსის მატერიალისტური დიალექტიკა ... აღიარებს ყველა ჩვენი ცოდნის შეფარდებითობას არა ობიექტური ჭეშმარიტების უარყოფის აზრით, არამედ იმ აზრით, რომ ისტორიულად პირობითია ჩვენი ცოდნის საზღვრების მიახლოება ამ ჭეშმარიტებასთან" [3, გვ. 165]. ამრიგად, დიალექტიკური მატერიალიზმი უდავოდ თვლის მეცნიერული ცოდნის რელატიურობას, მიახლოებითობას; მეცნიერული ცოდნა რელატიური ჭეშმარიტების სახით ყალიბდება. სწორედ ამაშია შემეცნების უსასრულო განვითარების საფუძველი. თუკი აბსოლუტური ცოდნა მისაწვდომი იყოს, მაშინ შემეცნება დამთავრდებოდა; მასთან უსასრულოდ მიახლოებაც კი შემეცნების უსასრულობას განაპირობებს.

ზოგჯერ ჭეშმარიტებას აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან აიგივებენ და,მაშასადამე,რელატიური ჭეშმარიტების არსებობას უარყოფენ.ასეთ შემთხვევაში ლაპარაკობენ "ჭეშმარიტებისმაგვარობის"(verisimilitude)შესახებ,რომლის ქვეშ არსებითად რელატიური ჭეშმარიტება ესმით.სწორედ ამის საფუძველზე აკრიტიკებს კ. პოპერი ინდუქციის მეთოდს. ინდუქცია ვერ იძლევა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, აპოდიქტურ ცოდნას, რაც, მისი აზრით, მეცნიერებისათვის აუცილებელია. სწორედ ამიტომ ინდუქცია არ გამოდგება მეცნიერული დებულებების (კანონების) დასადგენად. ამის საფუძველზე პოპერს შემოაქვს ფალსიფიკაციის მეთოდი, როგორც მეცნიერული და არამეცნიერული დებულებების გამმიჯნავი კრიტერიუმი (Abgrenzungskriterien); პოპერის შეცდომას აქ იმაში ვხედავთ, რომ მას ჭეშმარიტება, წინააღმდეგ მისი კონცეფციისა, ესმის როგორც აბსოლუტური, უცვლელი, რაც ჩვენ მეცნიერული ცოდნის ბუნების არასწორ გაგებად მიგვაჩნია. მეცნიერული ცოდნა (მეცნიერული ჭეშმარიტება) თავისი ბუნებით რელატიურია და არა აბ-

სოლუტური. ქვემოთ ვნახავთ, რომ მეცნიერება ვერ ეგუება რელატიურობის სტატუსს და გზას მიიკვლევს აბსოლუტურისაკენ, მაგრამ ეს ვერ ცვლის იმ ფაქტს, რომ მეცნიერულ ცოდნას იმთავითვე რელატიური ხასიათი აქვს. ასეთ შემთხვევაში ინდუქციის პრინციპიც გამართლებულია (ვინაიდან რელატიური ჭეშმარიტების დადგენას ემსახურება), ხოლო "ჭეშმარიტების მაგვარობის" ცნება აქ ზედმეტი ჩანს. მეცნიერული ცოდნა "ჭეშმარიტების მაგვარი" კი არაა, არამედ ჭეშმარიტია, სახელდობრ, იგი არის რელატიური ჭეშმარიტე-ბა. ეს სრულიად ბუნებრივია, ვინაიდან სპეციალურ არსებათა სამყაროს, როგორც რელატიური სინამდვილის, ამსახველი ცოდნა რელატიური შეიძლება იყოს. მეცნიერული ცოდნის რელატიურობას ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს.

ამრიგად, როგორც სპეციალურ არსებათა სამყარო და, მით უმეტეს, ემპირიული რეალობა, ასევე მათი ამსახველი მეცნიერული და წინამეცნიე-რული ცოდნა რელატიურია. მართალია, წმინდა რელატიური არსად არ გვეძ-ლევა (არც ობიექტურსა და არც სუბიექტურ სინამდვილეში), მაგრამ იგი მაინც რელატიურია და არა აბსოლუტური.

მაგრამ რელატიურის საფუძველზე, ე.ი. აბსოლუტურის, ინვარიანტულის, ერთნიშნას გარეშე შეუძლებელია არა მხოლოდ მეცნიერული აზროვნება (შე-მეცნება), არამედ საერთოდ აზროვნება და მასთან დაკავშირებული მეტყ-ველება, კიდევ მეტიც, ადამიანის პრაქტიკული (მით უმეტეს თეორიული) მოღვაწეობა საერთოდ. რელატიური არის ის, რაც არსებობს სხვასთან` მ ი მ ა რ თ ე ბ ა შ ი და, მაშასადამე, სხვის გარეშე მას არსებობა არ შეუძლია; ამ მიმართების ცვლილების შედეგად იცვლება რელატიურის საზრისიც. ეს ნიშნავს, რომ რელატიური არის მ რ ა ვ ა ლ ნ ი შ ნ ა, ცვალებადი და, ამდენად, გაურკვეველი. აბსოლუტური კი, როგორც უპირო-ბო, თავისთავად არსებული, ინვარიანტული არის ე რ თ ნ ი შ ნ ა. ასე-თია რელატიურისა და აბსოლუტურის ფუნდამენტური თავისებურებანი*.

სწორედ ამ ფუნდამენტური თავისებურებების გამო, ერთი მხრივ, შეუძ-ლებელია რელატიურის საფუძველზე აზროვნება (შემეცნება) და მეტყველე-ბა, ხოლო, მეორე მხრივ, აუცილებელია აბსოლუტურის ცნების შემოტანა. წმინდა რელატივიზმს არა მხოლოდ მეცნიერული აზროვნების, მეცნიერების უარყოფამდე მივყავართ, არამედ იგი საერთოდ შეუძლებელს ხდის ადამია-ნის პრაქტიკულ მოღვაწეობას. ეს თვალსაზრისი სრულიად ნათლად გამოთქ-ვეს ჯერ კიდევ პლატონმა და არისტოტელემ სოფისტების რელატივისტური კონცეფციის კრიტიკასთან დაკავშირებით. სწორედ აბსოლუტურის, ერთნიშ-ნას ძიების პროცესში არისტოტელემ ჩამოაყალიბა წინააღმდეგობის შეუძ-ლებლობის ლოგიკური კანონი, რომელსაც იგი ონტოლოგიურ მნიშვნელობასაც მიანიჭა. "შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე ეკუთვნოდეს და არც ეკუთ-ვნოდეს ერთსა და იმავეს ერთი და იგივე აზრით" [7, გვ. 63]. ამიტომ

----

* უფრო ვრცლად იხ. [6].

რა ამ "ყველაზე უტყუარი პრინციპიდან", არისტოტელე ამბობს, რომ რაიმეს გამოთქმა ან მტკიცება ნიშნავს ერთნიშნას, გარკვეულის თქმას ან მტკიცებას. "ერთი მნიშვნელობის არქონა - წერს იგი - ნიშნავს არც ერთი მნიშვნელობის არქონას ... შეუძლებელია რაიმეს მიაზრება, თუ (ყოველთვის) რაიმე ერთს არ აზროვნებ" [7, გვ. 64]. არაერთნიშნობის ვითარებაში ადამიანი ლაპარაკსაც კი ვერ შესძლებს, ვინაიდან ყოველ სიტყვას გარკვეული შინაარსი აქვს და, მაშასადამე, ერთნიშნად იხმარება.

არისტოტელე იმაზეც მიუთითებს, რომ რელატიურის საფუძველზე, ე.ი. აბსოლუტურის, ერთნიშნას, პრივილეგირებულის აღიარების გარეშე საერთოდ შეუძლებელია ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობა; მართლაც, თუ ყველაფერი რელატიურია, ტოლფასოვანია, მაშინ ადამიანი რატომ აკეთებს სწორედ ამ საქმეს და არა მის საპირისპიროს? (ვთქვათ, რატომ მიდის მეგარაში და არ რჩება სახლში?). ის გარემოება, რომ ადამიანი თავის ქცევებს ირჩევს, არისტოტელეს აზრით, იმაზე მიუთითებს, რომ იგი ამ საპირისპირო ქცევებიდან ერთ-ერთს უპირატესობას ანიჭებს და, მაშასადამე, აღიარებს პრივილეგირებულს, ერთნიშნას, ანუ აბსოლუტურს.

ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ არისტოტელეს სრულიად ნათლად ესმოდა რელატივისტური თვალსაზრისის უკმარისობა და აბსოლუტურის შემოტანის აუცილებლობა ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის ასახსნელად. არისტოტელე, რასაკვირველია, სწორი არ არის, როდესაც ამ კრიტიკას, სოფისტებთან ერთად, ჰერაკლიტეს დიალექტიკის წინააღმდეგაც მიმართავს. მაგრამ ისიც უდავოა, რომ ჰერაკლიტეს დიალექტიკა ზოგიერთმა ძველმა ბერძენმა მოაზროვნემ (პროტაგორამ, კრატილმა და სხვ.) სოფისტიკად აქცია. სწორედ ამიტომ არისტოტელეს ბრძოლა ჰერაკლიტეს დიალექტიკის ასეთი ინტერპრეტაციის წინააღმდეგ დადებითად უნდა შეფასდეს. მართლაც, არისტოტელე მიუთითებს ერთნიშნას, პრივილეგირებულის, აბსოლუტურის შემოტანის აუცილებლობაზე, რომლის გარეშე დიალექტიკა სოფისტიკად იქცევა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ფილოსოფიის ისტორიაში.

ამრიგად, უდავოა, რომ აბსოლუტური ასრულებს გარკვეული ორიენტირის, რეგულატორის როლს ადამიანის პრაქტიკულსა და თეორიულ მოღვაწეობაში. ცნობიერება ვერ ეგუება რელატიურობას, ეძებს აბსოლუტურს, ერთნიშნას, ინვარიანტულს, რომელშიც იგი თავისი არსებობის საფუძველს ხედავს. სწორედ ამიტომ აბსოლუტურის ცნება ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ თეორიებში ყოველთვის პატივისცემას იმსახურებდა და იმსახურებს. "მხოლოდ ფილოსოფიის მტერს შეუძლია მისი აუგად ხსენება" [11, გვ. 27].

სწორედ ამიტომ მეცნიერული, ისევე როგორც წინამეცნიერული შემეცნება ვერ კმაყოფილდება თავისი რელატიური სტატუსით, რომელიც მრავალნიშნობასთან და, ამდენად, გაურკვევლობასთან არის დაკავშირებული და ხელოვნურად შემოაქვს ერთნიშნა, ინვარიანტული, ე.ი. აბსოლუტური, როგორც

შემეცნებისა და მასთან დაკავშირებული მეცნიერების, საერთოდ, ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველი. მეცნიერული ცოდნის საგანია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სპეციალურ არსებათა სამყარო, რომელიც აბსოლუტურისა და რელატიურის ერთიანობას, ანუ რელატიურ-აბსოლუტურს წარმოადგენს. მაგრამ ვინაიდან აზროვნება და მეცნიერება შეუძლებელია ერთნიშნას, ე.ი. აბსოლუტურის გარეშე, ამიტომ ადამიანი შემეცნების პროცესში ყოველთვის ორიენტაციას იღებს ამ ერთიანობის მხოლოდ ერთ მხარეზე, სახელდობრ, აბსოლუტურზე, რომელიც ერთნიშნაა. მას არ შეუძლია რელატიურს დაემყაროს, ვინაიდან რელატიური მრავალნიშნაა, გაურკვეველია. შეუძლებელია საგნის შესახებ ლაპარაკი მისი რელატიურობის თვალსაზრისით, ვინაიდან რელატიურობა მრავალნიშნობაა, ხოლო აზროვნება და შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ ერთნიშნობას მოითხოვს (როგორც ეს არისტოტელემ ბრწყინვალედ დაასაბუთა). მაგალითად, როდესაც ვლაპარაკობთ ადამიანის ან ცხოველის სიცოცხლის შესახებ, მაშინ კარგად ვიცით, რომ ცოცხალ ორგანიზმში განუწყვეტლივ მიმდინარეობს სიცოცხლისა და სიკვდილის პროცესი, ასიმილაცია და დისიმილაცია. ორგანიზმის უჯრედების გარკვეული ნაწილი კვდება, ხოლო სხვა წარმოიშობა. მაგრამ ვინაიდან სიცოცხლის პროცესი ჭ ა რ ბ ო ბ ს, ამიტომ ჩვენ უგულებელვყოფთ საპირისპირო (სიკვდილის) პროცესს და ვლაპარაკობთ ცოცხალი ორგანიზმის შესახებ. არც სიკვდილია მყისიერი მოვლენა; როცა ძირითადი სასიცოცხლო პროცესები წყდება, მაშინ სხვა, მეორეხარისხოვანი სასიცოცხლო პროცესები გარკვეული დროის ინტერვალში არსებობას განაგრძობს, მაგრამ მათ სწორედ მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვთ. ეს ნიშნავს, რომ სიცოცხლისა და სიკვდილის (ისევე როგორც ყველა დანარჩენის) შესახებ ჩვენ ვმსჯელობთ ერთნიშნად, ამ შემთხვევაში უპირატესი მომენტების მიხედვით და უგულებელვყოფთ ცალკეულ, პრაქტიკულად უმნიშვნელო მომენტებს. ზოგადად რომ ვთქვათ, ადამიანი ც ნ ო ბ ი ე რ ა დ ა ნ ა რ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ა დ ქმნის აბსოლუტურს, უარყოფს სინამდვილის რელატიურ მხარეებს და მხოლოდ აბსოლუტურს ემყარება. ასეთი ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტური არსი ფ ს ე ვ დ ო ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი, რომელიც, მართალია, თავისი ბუნებით რელატიურია, მაგრამ ადამიანის თეორიულსა და პრაქტიკულ ცხოვრებაში აბსოლუტურის როლს ასრულებს. აბსოლუტური ადამიანის მიზნებისათვის აუცილებელია; ამიტომ სადაც იგი არ არის, ადამიანი ქმნის მას და ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას აკისრებს. როდესაც რაიმეს ვიმეცნებთ, ან შემეცნებულის შესახებ ვმსჯელობთ, ყოველთვის აბსოლუტურს მივმართავთ, ვემყარებით მას და მისგან ამოვდივართ. აზროვნება ყოველთვის ერთნიშნაა; ერთნიშნობა კი აბსოლუტურის ფუნდამენტური ნიშანია.

ვიდრე ფსევდოაბსოლუტურის ცნების დახასიათებას განვაგრძობდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია გავაკეთოთ ერთი შენიშვნა.

პლატონისა და არისტოტელეს დროიდან (თუ უფრო ადრე არა) დღემდე კამათობენ იმის შესახებ, ასახავს თუ არა, ან როგორ ასახავს ობიექტური სინამდვილის წინააღმდეგობრივი (დიალექტიკური) ბუნება აზროვნებაში. ერთი მხრივ, თუ აზროვნება ვერ ასახავს ობიექტურ სინამდვილეში არსებულ წინააღმდეგობას და თანაც თუ ეს წინააღმდეგობა არსებითია, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ აზროვნება ვერ ასახავს სინამდვილის არსებით მხარეებს. მეორე მხრივ, კიდევ უფრო დიდ სიძნელეს წავაწყდებით მაშინ, თუ აზროვნებაში წინააღმდეგობის არსებობას დავუშვებთ. წინააღმდეგობის შემცველი აზროვნება შეუძლებელია; იგი არ არის აზროვნება. ზოგჯერ ამბობენ, რომ ლაპარაკია არა ლოგიკურ წინააღმდეგობაზე, რომელიც აზროვნების შესაძლებლობას მართლაც გამორიცხავს, არამედ დიალექტიკურ წინააღმდეგობაზე, როგორც ობიექტური დიალექტიკის სუბიექტურ ასახვაზე. მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს გარემოება საქმის ვითარებას ვერ ცვლის, ვინაიდან დიალექტიკური წინააღმდეგობა არის "ერთიანის გაორება", ე.ი. ორნიშნობა (თანაც ეს ნიშნები ურთიერთგამომრიცხველია); ასეთ პირობებში კი აზროვნება შეუძლებელი იქნება, ვინაიდან, როგორც არისტოტელემ გაარკვია, ერთნიშნობა აზროვნებისა და აზრის გამოთქმის (მეტყველების) აუცილებელი პირობაა. ამრიგად, თუკი ობიექტური დიალექტიკა ე.ი. სინამდვილის რელატიურ-აბსოლუტური ხასიათი აზროვნებაში უშუალოდ აისახებოდეს, მაშინ იგი იმთავითვე ლოგიკური წინააღმდეგობის ხასიათს მიიღებდა და, მაშასადამე, გამორიცხავდა გარკვეულობის, ერთის მიაზრების, ანუ აზროვნების შესაძლებლობას. ამრიგად, ობიექტური სინამდვილის წინააღმდეგობრივი ხასიათი აზროვნებაში, რასაკვირველია, აისახება, მაგრამ აისახება ერთნიშნად, სახელდობრ, როგორც წინააღმდეგობა (და არა როგორც წინააღმდეგობაც და არაწინააღმდეგობაც ერთდროულად, რაც აზროვნების შესაძლებლობას გამორიცხავდა). ამრიგად, ამ შემთხვევაშიც აზროვნებისა და მიაზრების საფუძველს ერთნიშნობა წარმოადგენს, რაც აბსოლუტურის ძირითადი ნიშანია.

ზემოთქმული, ცხადია, არ გამორიცხავს სუბიექტური დიალექტიკის არსებობას, როგორც ობიექტური დიალექტიკის ასახვას. მაგრამ იგი, როგორც ასახვა, ერთნიშნობით ხასიათდება და, მაშასადამე, არაწინააღმდეგობრივია. ობიექტური სინამდვილის წინააღმდეგობრივი ხასიათი ასახვაში (ლოგიკურში) წინააღმდეგობის გარეშე გამოიხატება. თვითონ ლოგიკური აზროვნების პროცესში წინააღმდეგობას (ცნებებს, მსჯელობებსა და დასკვნებს შორის) აქვს ადგილი, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ესა თუ ის ცნება, მსჯელობა, დასკვნა ერთნიშნად მიიხმარება და, მაშასადამე, აბსოლუტურის მომენტი ყოველთვის დომინირებს. დიალექტიკური აზროვნება არავითარ შემთხვევაში არ გამორიცხავს ლოგიკურ აზროვნებას, რომელიც ყოველთვის ერთნიშნობით ხასიათდება. აზროვნება მხოლოდ ლოგიკური შეიძლება იყოს.

ამრიგად, ობიექტურ სამყაროში არსებობს რელატიურ-აბსოლუტური, როგორც რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობა; ასეთია სპეციალურ არსებათა სამყარო. მაგრამ ამ სამყაროს ასახვის პროცესში აბსტრაქციის საშუალებით ვემყარებით აბსოლუტურს, ერთნიშნას, როგორც შემეცნების აუცილებელ პირობას, და ასე ვქმნით ფსევდოაბსოლუტურს. რელატიურ-აბსოლუტური, როგორც რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობა, ფსევდოაბსოლუტურის ონტოლოგიურ საფუძველს შეადგენს, მაგრამ თვითონ ფსევდოაბსოლუტურს სუბიექტური წარმომავლობა აქვს - იგი შექმნილია ადამიანის მიერ და ემსახურება მის მიზნებს. სწორედ ამიტომ მას უმთავრესად გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი უ რ ი ფ უ ნ ქ ც ი ა ეკისრება, სახელდობრ, შემეცნების პროცესში უდიდეს მეთოდოლოგიურ როლს ასრულებს. რასაკვირველია, მას პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს სამყაროს მეცნიერული სურათის შექმნისას, ვინაიდან ეს სურათი და, საერთოდ, მეცნიერება ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის შედეგია.

რამდენადაც ფსევდოაბსოლუტურს თავისი "ძირები" ადამიანის მოღვაწეობაში აქვს, ამდენად იგი სუბიექტურია; მაგრამ, მეორე მხრივ, ფსევდოაბსოლუტურს, რომელიც ჭეშმარიტი აბსოლუტურის როლსა და ფუნქციას ასრულებს (თუმცა იგი თავისი ბუნებით ასეთი არ არის), ღრმა ობიექტური შინაარსი გააჩნია.

ცხადია, ფსევდოაბსოლუტური არის აბსოლუტურის განსაკუთრებული ფორმა და მასთან გვარეობითი მსგავსებაც (genus proximum) გააჩნია; მაგრამ ამასთანავე მას გარკვეული სპეციფიკაც (differentia specifica) აქვს. მაშასადამე, აბსოლუტურსა და ფსევდოაბსოლუტურს შორის გვარ-სახეობითი ურთიერთობაა.

მეცნიერება მეცნიერული თეორიის სახით არსებობს; სწორედ ამიტომ მეცნიერული ცოდნის ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერულ თეორიაში მჟღავნდება. ყოველი მეცნიერული თეორია, მიუხედავად მისი მასშტაბისა, საბოლოოდ რელატიურ ცოდნას გვაძლევს; სწორედ ეს არის მისი განვითარების საფუძველი და გარანტია. თუკი მეცნიერული თეორია აბსოლუტურ ცოდნას იძლევა, მაშინ მისი შეცვლა და, საერთოდ, მეცნიერული ცოდნის განვითარება შეუძლებელი იქნებოდა. ამიტომ ჩათვალა პოპერმა ფალსიფიკაციის შესაძლებლობა მეცნიერული და არამეცნიერული დებულებების ერთმანეთისაგან გამმიჯნავ კრიტერიუმად. მეცნიერული ცოდნის განვითარების, მისი ცვალებადობის ფაქტი მის რელატიურობაზე მიუთითებს. ასეთია მეცნიერული თეორია ობიექტურად, de facto, მაგრამ, მეორე მხრივ, არც ერთ მეცნიერულ თეორიას არ შეუძლია შეურიგდეს მის რელატიურ ბუნებას, არ შეუძლია თავისი მდგომარეობით დაკმაყოფილდეს და აცხადებს პრეტენზიას აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე. ნებისმიერი მეცნიერული თეორია და ნებისმიერი მეცნიერი გვთავაზობს ცოდნას აბსოლუტური ჭე-

ჭეშმარიტების იარლიყით; სხვაგვარად ის არსებობასაც კი ვერ შესძლებდა. არც ერთი მეცნიერი, რომელიც თეორიას ქმნის ან რაიმე დებულებას გამოთქვამს, არ თვლის და არც შეიძლება თვლიდეს, რომ მის მიერ მიღებული ჭეშმარიტება რელატიურია, შეცდომას შეიცავს. პირიქით, იგი მის მიერ მოპოვებულ ცოდნას ცნობიერად ან არაცნობიერად აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად თვლის და მარადიულად აცხადებს. ეს ცოდნა ან ესა თუ ის მეცნიერული თეორია თავისი არსებობის მანძილზე, ე.ი. ვიდრე მას ახალი თეორია არ შეცვლის, კიდეც ასრულებს აბსოლუტური ცოდნის ფუნქციას. ნიუტონის მექანიკა აბსოლუტური ცოდნის პრეტენზიით გამოვიდა და იგი სწორედ ასეთ ფუნქციას ასრულებდა თანამედროვე ფიზიკის წარმოშობამდე. ასევე პტოლემეოსის გეოცენტრული სისტემა აბსოლუტურ ცოდნად ითვლებოდა ჰელიოცენტრული სისტემის ჩამოყალიბებამდე და ა.შ. თუკი ადამიანებს და, მით უმეტეს, მეცნიერებს არ სწამდეთ (ცნობიერად ან არაცნობიერად) ამა თუ იმ მეცნიერული თეორიის აბსოლუტური ჭეშმარიტება, ე.ი. თუკი მათ ესა თუ ის მეცნიერული თეორია რელატიურად მიაჩნდეთ, მაშინ ასეთი თეორია არსებობას ვერ შესძლებდა. ნებისმიერი მეცნიერული თეორია არსებობს იმიტომ, რომ მას თანამედროვეობა აბსოლუტურ ცოდნად თვლის. ცხადია, შემდეგ აღმოჩნდება, რომ ეს ილუზია იყო, მაგრამ მაშინ უკვე გვიანაა – მის ადგილს ახალი თეორია იჭერს, რომელსაც აგრეთვე აბსოლუტურობის ნიშანს მიაწერენ და ასე შემდეგ უსასრულოდ.

კიდევ მეტიც, ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც კი თითოეული ადამიანის მსჯელობა, თუნდაც წინამეცნიერული შემეცნების დონეზე, აბსოლუტურობის პრეტენზიას აცხადებს. ჩვენ მიერ გამოთქმულ აზრს ყოველთვის აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრეტენზიას ვანიჭებთ, ე.ი. დარწმუნებული ვართ, რომ იგი ხალასი ჭეშმარიტებაა; ამ ბუნებრივი რწმენის გარეშე სიცრუესა და თაღლითობასთან გვექნება საქმე.

ყოველივე ზემოთქმული ნიშნავს, რომ მეცნიერულ ცოდნას ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი აქვს. არსებული თეორიის აბსოლუტურობაში ეჭვის შეტანა ამ თეორიის კრიზისის მაჩვენებელია, რაც მეცნიერული რევოლუციით მთავრდება. მეცნიერული რევოლუცია ნიშნავს არსებული თეორიის ფსევდოაბსოლუტურობის მოხსნას, ანუ ამა თუ იმ თეორიის უარყოფას, ვინაიდან ფსევდოაბსოლუტურობა ნებისმიერი მეცნიერული თეორიის ბუნებაა, მისი შინაგანი კანონზომიერებაა. ახალი თეორია უარყოფს ძველის აბსოლუტურობას, აჩვენებს, რომ იგი ფსევდოაბსოლუტურია და არა ჭეშმარიტად აბსოლუტური და ამ გზით ანგრევს მას. აინშტაინის რელატიურობის თეორიამ აჩვენა, რომ კლასიკურ მექანიკაში მოხმარებული სივრცისა და დროის ცნებები არ არის აბსოლუტური; მათი მოქმედების სფერო შემოსაზღვრულია სინამდვილის მექანიკური კანონზომიერებით. ფსევდოაბსოლუტურის აღმოჩენა მეცნიერული რევოლუციის არსებითი ნიშანია. მაგრამ აქ ჰეგელის "ცუდი უსასრულობა"

ჰკაქეს; ერთ თეორიას მეორე ცვლის, ე.ი. ფსევდოაბსოლუტური საბოლოო კი არ გარიყდა, არამედ ყოველთვის ახალი მეცნიერული თეორიის სახით წარმოსდგება; მეცნიერული თეორია თავისი ბუნებით ხომ ფსევდოაბსოლუტურია!

მეცნიერული თეორიის ფსევდოაბსოლუტურობა საფუძვლად უდევს მის მისწრაფებას ექსტრაპოლაციისაკენ, თავისი დასკვნების გავრცელებისაკენ სინამდვილის სულ ახალ-ახალ სფეროებზე. ყოველი მეცნიერული თეორია ცდილობს უნივერსალური, გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვოს – ახსნას სინამდვილის რაც შეიძლება დიდი სფეროები და, საბოლოოდ, მთელი სინამდვილე, დაისაკუთროს სხვა მეცნიერებათა "ტერიტორია" და გაბატონდეს მათზე. მისწრაფება ექსტრაპოლაციისაკენ მეცნიერული თეორიის არსებითი ნიშანია. მექანიკის კანონების აღმოჩენას თან მოჰყვა მექანისტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება; ბიოლოგიის განვითარებამ წარმოშვა ტელეოლოგიზმი; აინშტაინის რელატიურობის თეორიამ განაპირობა ფილოსოფიური რელატივიზმის ახალი ფორმის წარმოშობა; კიბერნეტიკის მიღწევები ბიოლოგიურ სისტემებზეც გაავრცელეს და ნეომექანიციზმი მიიღეს, რომელიც კიდევ უფრო შორს წავიდა, ვიდრე კლასიკური მექანიციზმი ადამიანს მანქანასთან რომ აიგივებდა; დამატებითობის პრინციპი, რომელიც კვანტურ მექანიკაში ფუნქციონირებს, ბორმა სინამდვილის სხვა სფეროებზეც გაავრცელა, ხოლო ზოგიერთი მეცნიერი მის საფუძველზე ცდილობს ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური და ზოგი ენათმეცნიერული ფაქტების ახსნასაც კი და ა.შ. თითქმის ყველა მეცნიერულ თეორიაში შეიძლება ექსტრაპოლაციის ცდების ან აშკარა ექსტრაპოლაციის აღმოჩენა.

მეცნიერული თეორიების მისწრაფება ექსტრაპოლაციისაკენ, ანუ მათი "ექსპანსიური" ბუნება მათი ფსევდოაბსოლუტურობის უშუალო გამოხატულებაა. მეცნიერული თეორია რელატიურია არა მხოლოდ ჭეშმარიტების წვდომის ხარისხის მიხედვით, ე.ი.გნოსეოლოგიურად, არამედ ონტოლოგიურადაც,ე.ი. იმდენად, რამდენადაც იგი სინამდვილის მხოლოდ გარკვეულ, სპეციალურ სფეროს ეხება და არა მთელ სინამდვილეს. ამაში მჟღავნდება მეცნიერული ცოდნის საშუალო ზიდარობა, რომელზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ. მაგრამ მეცნიერებას ეს თავისი მდგომარეობა სრულიადაც არ აკმაყოფილებს; მას ახასიათებს თანდაყოლილი მისწრაფება აბსოლუტურისაკენ, რელატიურის დაძლევისაკენ. მეცნიერული თეორიების ეს მისწრაფება ექსტრაპოლაციაში გამოიხატება. კერძოდ, იგი ცდილობს არ შემოიფარგლოს სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროთი, არამედ მიგვცეს ცოდნა სინამდვილის რაც შეიძლება ფართო სფეროზე, საბოლოოდ კი მთელ სინამდვილეზე. ყველა მეცნიერულ თეორიას ახასიათებს ეს მისწრაფება აბსოლუტურისაკენ, მაგრამ სხვადასხვა თეორიას ამ მისწრაფების განხორციელების სხვადასხვა შესაძლებლობა აქვს და ამიტომაც ეს მისწრაფება სხვადასხვა მასშტაბით ვლინდება. ისეთი დიდი თე-

თეორიები, როგორიცაა კლასიკური მექანიკა, აინშტაინის რელატივობის თეორია, კვანტური მექანიკა, დარვინის ევოლუციური თეორია და ა.შ. ამ მისწრაფებას უფრო სრულქმნილად აძლევს, ვიდრე შედარებით "მყარი" თეორიები. მიუხედავად ამისა, ყველა მეცნიერულ თეორიას აქვს პრეტენზია მის მიერ მოპოვებული ჭეშმარიტების აბსოლუტურობაზე; იმ დასკვნებს, რომელიც ამა თუ იმ თეორიამ მოიპოვა (მიუხედავად ამ თეორიის მასშტაბისა და მნიშვნელობისა), იგი აბსოლუტურ, უკანასკნელი ინსტანციის ჭეშმარიტებად თვლის და მისი შეცვლის შესაძლებლობას გამორიცხავს. ამ "ბუნებრივი რწმენის" გარეშე მეცნიერული თეორიის არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. თუ ეს თეორია თავისი შედეგების ჭეშმარიტებაში ეჭვობს, ე.ი. თუ მის მიერ მოპოვებული ცოდნა რელატიურად მიაჩნია, მაშინ იგი საერთოდ ვერ შეძლებს არსებობას. თვითონ ის ფაქტი, რომ მეცნიერული თეორია არსებობს, იმაზე მიუთითებს, რომ მას აქვს პრეტენზია, სულ მცირე, მის მიერ მოპოვებული ცოდნის აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე, ხოლო ზოგიერთი მათგანი არც ამით კმაყოფილდება და სინამდვილის სხვა სფეროების "დაპყრობასაც" კი ცდილობს. ყოველივე ეს მეცნიერული თეორიის ფსევდოაბსოლუტურობის აშკარა დადასტურებაა.

ამრიგად, მეცნიერული ცოდნა ფსევდოაბსოლუტურია და ეს ნიშანი მის არსებით, ფუნდამენტურ ნიშანს წარმოადგენს; ეს გარემოება კიდევ უფრო აშკარად ჩანს სამყაროს მეცნიერული სურათის თუნდაც ზოგადი ანალიზის შედეგად. ქვემოთ მოკლედ განვიხილავთ ფსევდოაბსოლუტურის სამ ძირითად ფორმას, რომლებიც გამოხატულებას პოულობს თანამედროვე სამყაროს მეცნიერული სურათის შემადგენელ სამ ფუნდამენტურ მეცნიერულ თეორიაში. ესენია: გაზომვის თეორია, კვანტური მექანიკა და აინშტაინის რელატივობის თეორია.

ფსევდოაბსოლუტურის ყველაზე ტიპურ და ამასთანავე უძირითადეს ფორმას წარმოადგენს ხ ე ლ ო ვ ნ უ რ ა დ   გ ა ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ე ბ უ ლ ი   რ ე ლ ა ტ ი უ რ ი, რომელიც ადეკვატურად გაზომვის თეორიაში გამოიხატება. ფსევდოაბსოლუტურის ამ ტიპის განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმაშიც მდგომარეობს, რომ თანამედროვე ორივე საბუნებისმეტყველო (ფიზიკური) თეორიები – კვანტური მექანიკა და აინშტაინის რელატივობის თეორია – გაზომვას ემყარება და, მაშასადამე, ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც ყველაზე სისრულით გაზომვის თეორიაში ვლინდება, ასევე ფუნდამენტური უნდა იყოს და არის ყველა სხვა საბუნებისმეტყველო-ფიზიკური თეორიისათვის. სწორედ ამიტომ ფსევდოაბსოლუტურის ძირითადი ფორმების დახასიათებას ამ ძირითადი ფორმიდან დავიწყებთ.

როგორც ცნობილია, ადამიანს მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე საქმე აქვს სასრულ, რელატიურ საგნებსა და მოვლენებთან და თვითონაც ასეთს წარმოადგენს. მაგრამ, მეორე მხრივ, მას თავის პრაქტიკულსა და თეორიულ

მოღვაწეობაში არ ძალუძს რელატიურით დაკმაყოფილება და ი ძ უ ლ ე ბ უ ლ ი ა ხელოვნურად შექმნას აბსოლუტური, რომლის გარეშე მას არ შეუძლია არც შემეცნება, აზროვნება და მეტყველება და არც, საერთოდ, პრაქტიკული მოღვაწეობა. ასეთი ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტური არის ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც აბსოლუტურის როლსა და ფუნქციას ასრულებს, თუმცა თავისი ბუნებით ასეთი არ არის. ამგვარი ფსევდოაბსოლუტურია ყველა ათვლის სისტემა და საზომი ერთეული. ბუნებაში საზომი ერთეულები არ არსებობს; მაგრამ ვინაიდან ადამიანს თავის პრაქტიკულსა და თეორიულ მოღვაწეობაში ესაჭიროება გაზომვის პროცედურის ჩატარება, ხოლო გაზომვა კი შეუძლებელია საზომი ერთეულის წინასწარი დადგენის შემთხვევაში, ამიტომ ადამიანი ხელოვნურად ქმნის საზომ ერთეულს, ანიჭებს რომელიმე სიდიდეს პრივილეგირებულ მნიშვნელობას, ე.ი. აქცევს აბსოლუტურად; საზომ ერთეულს თავისთავად არავითარი პრივილეგია არა აქვს; ჩვენ ვაკუთვნებთ მას ამ პრივილეგიებს და, ამდენად, ხელოვნურად ვქმნით აბსოლუტურს, ანუ ვაწარმოებთ რელატიურის გააბსოლუტურებას. საზომი ერთეულის პრივილეგიურობა იმაშია, რომ ის ზომავს სხვა, მის მსგავს სიდიდეებს, მაგრამ თვითონ კი არასოდეს არ არის გაზომვის ობიექტი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საზომი ერთეული თავისი "თვალსაზრისით" აფასებს ყველა დანარჩენს, მაგრამ თვითონ კი ყოველგვარ შეფასებაზე მაღლა დგას, ე.ი. შეფასებას არასოდეს არ ექვემდებარება. ამაშია საზომი ერთეულის პრივილეგიური მნიშვნელობა. ამასთანავე საზომი ერთეული, როგორც ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტური, არის ფსევდოაბსოლუტური.

ამგვარი ფსევდოაბსოლუტური, როგორც ხელოვნურად შექმნილი, "ც ნ ო ბ ი ე რ ი ა". ადამიანი ცნობიერად ადგენს საზომ ერთეულს, ირჩევს ათვლის სისტემებს, ე.ი. ხელოვნურად ქმნის აბსოლუტურს, აწარმოებს რელატიურის გააბსოლუტურებას. ასეთი ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტური, რომლის გარეშე ადამიანის მოღვაწეობა შეუძლებელია, არის ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც ადამიანის მიერ ხელოვნურად, ე.ი. ცნობიერად შექმნილია.

ფსევდოაბსოლუტურის ეს ფორმა, როგორც ვთქვით, ყველაზე ადეკვატურ გამოსახულებას გაზომვის თეორიაში პოულობს. გაზომვა არის გასაზომი სიდიდის რაოდენობრივი განსაზღვრულობის შედარება საზომ ერთეულთან, რის შედეგად ზომა დგინდება. ეს ნიშნავს, რომ გაზომვის პროცედურის მთავარი კომპონენტებია გასაზომი სიდიდე და საზომი ერთეული. მაგრამ ამჟამად ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა საზომი ერთეული. ბუნებაში საზომი ერთეულები არ არსებობს. ადამიანი გარკვეული მოთხოვნების დაცვით (ერთ-ერთი ასეთი მოთხოვნაა უცვლელობა, ერთნიშნობა) ირჩევს ერთ-ერთ ფიზიკურ სიდიდეს და მას საზომ ერთეულად აქცევს. საზომი ერთეული თავისთავად, როგორც ფიზიკური სიდიდე, არავითარი პრივილეგიებით არ სარგებლობს გასაზომ სიდიდეებთან შედარებით. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ჩვენ

იგი საზომ ერთეულად ავირჩიეთ, იქცევა ეტალონად, პრივილეგიურ სიდიდედ, რომელიც ზომავს ყველა სხვა მის მსგავს ფიზიკურ სიდიდეს, აფასებს მათ „საკუთარი თვალსაზრისით", მაგრამ თვითონ კი არასოდეს არ არის გაზომვის, შეფასების ობიექტი. არავინ არ მოითხოვს საზომი ერთეულის გაზომვას, ვინაიდან ასეთი მოთხოვნა არა მარტო განუხორციელებელი, არამედ უაზროც იქნებოდა; თუ საზომი ერთეულის გაზომვას შევეცდებით, მაშინ ახალი საზომი ერთეული დაგვჭირდება, ხოლო პირველი გასაზომ სიდიდედ გადაიქცევა.

აქედან ცხადია, რომ საზომი ერთეული სრულიად ახალი ტიპის აბსოლუტურია. მისი აბსოლუტურობა იმაშია, რომ იგი პრივილეგიურ სიდიდეს წარმოადგენს. ეს პრივილეგია – აბსოლუტური მნიშვნელობა – მან შეიძინა მას შემდეგ, რაც ჩვენ იგი საზომ ერთეულად, ე.ი. თავისებურ ათვლის სისტემად ავირჩიეთ; მანამდე კი იგი თავისთავად სხვა ფიზიკური სიდიდეებისაგან არაფრით არ განსხვავდებოდა. ამრიგად, ჩვენ ვაქციეთ იგი პრივილეგიურ სიდიდედ, ეტალონად, ანუ რელატიური სიდიდისაგან ხელოვნურად შევქმენით აბსოლუტური. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საზომ ერთეულებს ფსევდოაბსოლუტური მნიშვნელობა აქვთ. ისინი ხელოვნურად გააბსოლუტურებულ რელატიურს წარმოადგენს.

საზომი ერთეულის არჩევანი, ე.ი. აბსოლუტურის ხელოვნურად შექმნა, ანუ რელატიურის გააბსოლუტურება განპირობებულია უმთავრესად ადამიანის პრაქტიკული (და თეორიული) მოთხოვნილებებით. არა მხოლოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი, არამედ ადამიანის თვით პრაქტიკული ცხოვრებაც კი შეუძლებელია გაზომვის პროცედურის გარეშე. ხოლო გაზომვის პროცედურა, თავის მხრივ, განუხორციელებელია საზომი ერთეულის არჩევის, ე.ი. თავისებური აბსოლუტურის, ფსევდოაბსოლუტურის ხელოვნურად შექმნის გარეშე. ეს ნიშნავს, რომ ფსევდოაბსოლუტურის ხელოვნურად შექმნა აუცილებელია ადამიანის პრაქტიკული (და თეორიული) მოღვაწეობისათვის. ერთი სიტყვით, გაზომვის მეცნიერული თეორიის საფუძველში ფსევდოაბსოლუტურის ცნება ძევს.

საზომი ერთეულის, როგორც ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიურის, ანუ ფსევდოაბსოლუტურის საუკეთესო მაგალითია დროის გაზომვა. ცნობილია, რომ დროის გაზომვის ესა თუ ის ფორმა არავითარ ბუნებრივ აუცილებლობასთან არ არის დაკავშირებული. იგი თვითნებური აქტია, რომელიც გარკვეული მოთხოვნების დაცვით ხორციელდება. მაგალითად, არავითარ აუცილებლობას არ წარმოადგენს წელიწადის ათვლა პირველი იანვრიდან ან დღე-ღამის ათვლა 0 საათიდან. ეს მხოლოდ შეთანხმების (კონვენციის) საქმეა, სადაც სიმარჯვეს, მოხერხებულობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. დროის ნებისმიერი ათვლა, რომელიც თანაბარ პერიოდებთანაა დაკავშირებული, დასაშვებია და ყველა მათგანი ეკვივალენტურია. როდესაც ამ მრავალი ეკვივალენტური მნიშვნელობის აღწერებიდან, რომელთაგან ყველა რელა-

ფიურია, ერთ-ერთს ვირჩევთ და მას პრივილეგიურ (აბსოლუტურ) მნიშვნელობას ვანიჭებთ, მაშინ ფსევდოაბსოლუტურს ვქმნით. ამ იდეის საილუსტრაციოდ წარმოვიდგინოთ, რომ დავკარგეთ დროის ანგარიში – არ ვიცით, რომელი საათია; შევედით ოთახში, რომელშიც რამდენიმე საათი მუშაობს, მაგრამ ყველა ისინი სხვადასხვა დროს აჩვენებს. თუ ეს საათები თანაბრად მოძრაობენ, მაშინ ამ მრავალი ეკვივალენტური (მაშასადამე, რელატიური) მნიშვნელობის საათებიდან ჩვენ შეგვიძლია ნებისმიერის არჩევა, მისი გადაქცევა დროის საზომ ეტალონად და ყველა დანარჩენი საათის გასწორება არჩეული ეტალონის მიხედვით. ამ შემთხვევაში მრავალი ეკვივალენტური (რელატიური) მნიშვნელობის დროის აღწერიდან პრივილეგიური მნიშვნელობა მივანიჭეთ ერთ-ერთს და ყველა დანარჩენი საათი დავავალდებულეთ, რომ თავიანთი სვლა შეუფარდონ ამ ახლადარჩეულ ეტალონს. ეს ეტალონი კი არის ფსევდოაბსოლუტური დრო, რაც დროის ობიექტივაციის შედეგად მიიღება.

საზომი ერთეულები, მართალია, ფსევდოაბსოლუტურია, მაგრამ ადამიანის თეორიულსა და პრაქტიკულ ცხოვრებაში ისინი აბსოლუტურის როლს ასრულებს. საერთოდ ასეთია ფსევდოაბსოლუტურის ბუნება; მას აბსოლუტურის ფუნქცია ეკისრება და ასრულებს კიდეც; სხვაგვარად მის არსებობას აზრი არა აქვს.

ფსევდოაბსოლუტურის მეორე ფორმა მიიღება ამა თუ იმ მოვლენის, საგნის თვისების, ძირითადი ნიშნის უნივერსალიზაციის გზით, რაც ყველაზე უფრო მეტად სტატისტიკურ კანონზომიერებაში ვლინდება. მაგალითად, ყველა თერმოდინამიკური პროცესი შეუქცევადია სტატისტიკური აზრით, ე.ი. მიახლოებით. ეს ნიშნავს, რომ უ მ რ ა ვ ლ ე ს შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა შ ი ისინი შეუქცევადია, მაგრამ არ არის გამორიცხული ცალკეული გადახრები (ფლუქტუაციები) ამ ზოგადი კანონზომიერებიდან. ეს გადახრები პრაქტიკულ ცხოვრებაში უმნიშვნელოა და მათი უგულებელყოფა არა მარტო შეიძლება, არამედ, უმეტეს შემთხვევაში, აუცილებელიცაა. ამიტომ როდესაც ვლაპარაკობთ თერმოდინამიკური პროცესების შეუქცევადობაზე, მაშინ ამ ცნებას ფსევდოაბსოლუტური მნიშვნელობით ვხმარობთ. ეს ნიშნავს, რომ ამ პროცესების ალბათობა ერთს (ე.ი.აბსოლუტურ შეუქცევადობას) უახლოვდება და პრაქტიკულად იგი კიდეც უნდა განვიხილოთ შეუქცევადად; მაგრამ თეორიულად გამორიცხული არ არის მათი შექცევის შესაძლებლობა. სწორედ ამ მიახლოებითობაში გამოიხატება ამ პროცესების ფსევდოაბსოლუტური აუცილებლობა.

ფსევდოაბსოლუტურის ამ ფორმის ილუსტრაციას კვანტურ მექანიკასა და ალბათობის თეორიაში ვპოულობთ. მაგალითად, ალბათობის თეორიაში ცნობილია ე.ი. "ჯინსის სასწაული", რომლის მიხედვით,თეორიულად გამორიცხული არ არის გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყლის გაყინვა [9, გვ. 52-53].

მეორე ასეთ საწყისს "დაქტილოგრაფიული საწყისი" ეწოდება, რომელიც იმის შესაძლებლობას უშვებს, რომ საბეჭდ მანქანაზე მოთამაშე მაიმუნე-ბმა ასოების შემთხვევითი თავმოყრის შედეგად შეიძლება დაბეჭდონ დას-რულებული ლიტერატურული ნაწარმოები. ასეთი ალბათობები უაღრესად მცირეა (გამოისახება ერთზე ნაკლები რიცხვით, რომლის დასაწერად საჭიროა დაახლოე-ბით 80 გვერდიანი საშუალო ფორმატის წიგნი), რის გამოც მათ ე. ბორელი "პრაქტიკულად უგულებელყოფილ ალბათობებს" უწოდებს; მაგრამ თეორიულად მათი უგულებელყოფა შეუძლებელია. როდესაც ალბათობა ერთს უახლოვდება (თუმცა მას ვერასოდეს ვერ აღწევს), მაშინ შეიძლება ვილაპარაკოთ აუცი-ლებლობაზე და იგი სწორედ ასეთის როლს ასრულებს პრაქტიკულ ცხოვრებაში. მაგალითად, იმის ალბათობა, რომ გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყალი გა-ცხელდება და არა გაიყინება, ან ის, რომ მაიმუნები ვერასოდეს ვერ და-ბეჭდავენ ლიტერატურულ ნაწარმოებს, ერთს უახლოვდება და იგი პრაქტიკუ-ლად აბსოლუტური აუცილებლობის ტოლფასია (თუმცა კარგად ვიცით, რომ თა-ვისი ბუნებით იგი ასეთი არ არის). ასეთი აუცილებლობა ფსევდოაბსოლუ-ტური აუცილებლობაა.

საერთოდ ყოველდღიურ ცხოვრებასა და თეორიულ მიღწევებში ადამიანს უმეტესწილად ასეთ ფსევდოაბსოლუტურ აუცილებლობასა და შემთხვევითობას-თან აქვს საქმე. აბსოლუტურად აუცილებელი ან შემთხვევითი არ არსებობს. მაგრამ იქ, სადაც აუცილებლობა ჭ ა რ ბ ო ბ ს შემთხვევითს, მაშინ ამ უკანასკნელს უგულებელყოფთ და პირველის უნივერსალიზაციას ვახდენთ. ამ გზით შემოგვაქვს ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც თავისი როლისა და ფუნ-ქციის მიხედვით არაფრით არ განსხვავდება ჭეშმარიტი აბსოლუტურისაგან და, ამდენად, აბსოლუტურისა და რელატიურის დაპირისპირებული მხარეების დიალექტიკურ ერთიანობას წარმოადგენს. ამაში მჟღავნდება ფსევდოაბსო-ლუტურის ცნების დიალექტიკური ხასიათი.

თვითონ ალბათური მიზეზობრიობის ცნებაც, რომელიც კვანტურ მექანი-კაში ფართოდ მიიხმარება, ფსევდოაბსოლუტური ბუნებისაა. კლასიკური დე-ტერმინიზმი აბსოლუტური აუცილებლობის ცნებიდან ამოდიოდა და შემთხვე-ვითობის ობიექტურად არსებობას უგულებელყოფდა. თანამედროვე მეცნიე-რებამ უარყო კლასიკური (ლაპლასის) დეტერმინიზმი და დაასაბუთა შემთხ-ვევითობის ობიექტურობა. მიზეზსა და შედეგს შორის კავშირი, ცხადია, აუცილებელია, მაგრამ იგი აბსოლუტურად აუცილებელი არ არის. ამდენად, საქმე გვაქვს ა ლ ბ ა თ უ რ მ ი ზ ე ზ ო ბ რ ი ო ბ ა ს ა და ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ა ს თ ა ნ; ალბათური მიზეზობრიობაც და აუცილე-ბლობაც, ცხადია, მიზეზობრიობა და აუცილებლობაა, მაგრამ ფსევდოაბსო-ლუტური აზრით, ვინაიდან ამ შემთხვევაში უპირატესი მოვლენების უნივე-რსალიზაციას ვახდენთ და ნაკლებადმნიშვნელოვან მოვლენებს უგულებელ-ყოფთ.

ფსევდოაბსოლუტური აუცილებლობის ხასიათი აქვს თვითონ ბუნების კანონებსაც კი მათი მიახლოებითობის გამო. როგორც თანამედროვე მეცნიერება ამტკიცებს, აბსოლუტური აუცილებლობით ბუნების არც ერთი კანონი არ სრულდება, არამედ ყველა მათგანი მიახლოებითია; ამ მიახლოებითობაში გამოიხატება მათი რელატიურობა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ ვლაპარაკობთ ბუნებრივი აუცილებლობის შესახებ და გამოვრიცხავთ ამ აუცილებლობიდან გადახვევებს მათი უმნიშვნელო ხასიათის გამო. ამგვარად გაგებული აუცილებლობა უდავოდ ფსევდოაბსოლუტურია, რომელიც ადამიანის პრაქტიკულსა და თეორიულ მოღვაწეობაში აბსოლუტური აუცილებლობის როლს ასრულებს.

დასასრულ, ფსევდოაბსოლუტურის მესამე ფორმას წარმოადგენს ე.წ. "შემოსაზღვრული აბსოლუტური", ე.ი. ისეთი რამ, რაც აბსოლუტურია, ერთნიშნაა მხოლოდ ამ მიმართებაში, ამ ფარგლებში და არა საერთოდ. მისი ფსევდოაბსოლუტურობა იმაში მდგომარეობს, რომ აბსოლუტურის ნიშანს მიეწერება ამა თუ იმ ობიექტს მ ხ ო ლ ო დ და მ ხ ო ლ ო დ გ ა რ კ ვ ე უ ლ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა შ ი, მაშინ როდესაც ჭეშმარიტი აბსოლუტური ვერავითარ შემოსაზღვრას ვერ იტანს. ამ შემთხვევაში ფსევდოაბსოლუტურს ქმნის აბსოლუტურის შემოსაზღვრა. მაგალითად, სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ორი სწორი კუთხის ჯამს უდრის ევკლიდურ სივრცეში, მაგრამ არაევკლიდურ გეომეტრიაში კი ასე არ არის. ეს ნიშნავს, რომ მოცემული დებულების აბსოლუტური მნიშვნელობა შემოფარგლულია მხოლოდ ევკლიდური გეომეტრიით და არა აქვს უნივერსალური ხასიათი. სწორედ ამიტომ აქვს ამ დებულებას (ამ სფეროში) ფსევდოაბსოლუტური მნიშვნელობა.

ასევე ფსევდოაბსოლუტურია ნებისმიერი ჩვენი მსჯელობა მოძრაობის სიჩქარის ან საგნის ადგილის შესახებ. ადგილი არის სივრცითი მიმართებების ერთობლიობა და დამოკიდებულია ათვლის სისტემაზე; სწორედ ამიტომ იგი რელატიურია. მიუხედავად ამისა, პირობითად მაინც შეიძლება ვილაპარაკოთ აბსოლუტური ადგილის შესახებ მოცემული ათვლის სისტემის მიმართ (მაგალითად, თბილისი ბაქოს მიმართ მდებარეობს დასავლეთით და სხვ.). ადგილი ამ შემთხვევაში ერთნიშნად, ინვარიანტულად განისაზღვრება და ამ აზრით იგი აბსოლუტურია. მაგრამ მისი აბსოლუტურობა შემოსაზღვრულია გარკვეული სფეროთი - გარკვეული ათვლის სისტემით; ამაშია მისი ფსევდოაბსოლუტურობა.

იგივე შეიძლება ითქვას მოძრაობის შესახებ; ყოველი კონკრეტული მოძრაობა რაღაც ათვლის სხეულის მიმართ სრულდება, რომელიც ერთგვარი საზომი ერთეულის როლს ასრულებს; საზომი ერთეულები კი ყოველთვის ფსევდოაბსოლუტური სიდიდეებია. ნებისმიერი მოძრაობა ათვლის სისტემის მიმართ რელატიურია, ვინაიდან იგი ათვლის სისტემის ცვალებადობასთან ერთად იცვლება. მაგრამ იგივე მოძრაობა შეიძლება განვიხილოთ როგორც აბსოლუტური (ერთნიშნა, ინვარიანტული) სიდიდე მოცემული ათვლის სისტემის მიმართ.

ასეთია ფსევდოაბსოლუტური მიმართება, ვინაიდან მისი აბსოლუტურობა შემოსაზღვრულია მოცემული ათვლის სისტემით.

შეიძლება ითქვან, რომ "შემოსაზღვრული აბსოლუტურის" ცნება ან "აბსოლუტურის შემოსაზღვრის" შესახებ ლაპარაკი ელემენტარულ ლოგიკას ეწინააღმდეგება, ვინაიდან აბსოლუტური არის სწორედ ის, რაც უპირობოა და, მაშასადამე, შემოსაზღვრული არ არის. ეს შენიშვნა, გარკვეული აზრით, მართალია. მაგრამ სწორედ ამიტომ არის იგი ფსევდოაბსოლუტური და არა ნამდვილი აბსოლუტური. მაგრამ, მეორე მხრივ, ვინაიდან ერთ მიმართებაში, სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროში იგი ერთნიშნაა, ინვარიანტულია, უპირობოა, ამიტომ იგი აბსოლუტურია. ამ აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ შემოსაზღვრული აბსოლუტურის, როგორც ფსევდოაბსოლუტურის ერთ-ერთი ფორმის შესახებ.

ფსევდოაბსოლუტურის ეს ფორმა ყველაზე ნათელ გამოხატულებას პოულობს აინშტაინის რელატიურობის თეორიაში. ცნობილია, რომ რელატიურობის სპეციალური თეორია ამტკიცებს სივრცის მასშტაბებისა და დროის ინტერვალების რელატიურობას. მაგალითად, ერთსა და იმავე სხეულს სხვადასხვა (მოძრავი და უძრავი) ათვლის სისტემის მიმართ სხვადასხვა ზომა აქვს. ზომის სხვადასხვაობას ათვლის სისტემის, როგორც საზომი ერთეულის, სხვადასხვაობა იწვევს (სხეულის ზომა იცვლება ერთი ათვლის სისტემიდან მეორეზე გადასვლის შედეგად). ასევე ითქმის დროის შესახებ, რომელიც სხვადასხვა ათვლის სისტემის მიმართ სხვადასხვანაირად მიმდინარეობს. ამაშია სივრცისა და დროის რელატიურობა. მაგრამ, მეორე მხრივ, იგივე სივრცის მასშტაბები და დროის ინტერვალები ინვარიანტულია, ერთნიშნაა მოცემული ათვლის სისტემის მიმართ. ეს ნიშნავს, რომ ამ მიმართებაში მათ აბსოლუტური (ინვარიანტული) მნიშვნელობა აქვთ. მაგრამ ვინაიდან მათი აბსოლუტური მნიშვნელობა შემოსაზღვრულია მხოლოდ მოცემული მიმართებით, ამიტომ შეიძლება ვილაპარაკოთ სივრცის მონაკვეთებისა და დროის ინტერვალების აბსოლუტურობის შესახებ ფსევდოაბსოლუტურის აზრით.

რელატიურობის თეორიაში მოხმარებული ცნებების ფსევდოაბსოლუტური ხასიათის გათვალისწინების აუცილებლობა იმითაც დასტურდება, რომ მის გარეშე შეუძლებელია ლაპარაკი სივრცის მონაკვეთებისა და დროის ინტერვალების, როგორც სიდიდეების, შესახებ. მართლაც, თუკი მათ, მიუხედავად რელატიურობისა, ე.ი. მრავალნიშნობისა, არ ჰქონდეთ ასე თუ ისე ერთი მნიშვნელობა, ანუ თუკი საერთოდ შეუძლებელი იყოს მათი ერთნიშნად განხილვა, მაშინ მათი შემეცნება საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა. ერთნიშნობა შემეცნებისა და აზრის გამოთქმის აუცილებელი პირობაა, ვინაიდან ყოველთვის შეიმეცნება და გამოითქმება რაიმე ერთი, გარკვეული საზრისის მქონე რამ. მაგრამ ერთნიშნობას რელატიურობის თეორიაში პირობითი და, შეიძლება ითქვას, "ლოკალური ხასიათი" აქვს; ამაშია მისი ფსევდო-

აბსოლუტურობა. ჭეშმარიტად აბსოლუტური ხომ ვერავითარ შემოსაზღვრას ვერ იტანს! ამიტომ სივრცის მონაკვეთებისა და დროის ინტერვალების ერთნიშნობა მოცემული ათვლის სისტემის მიმართ ფსევდოაბსოლუტურის გამოვლენაა.

ასეთივე ხასიათი აქვს სივრცე-დროის (სივრცისა და დროის უნივერსალურ კავშირს) და სინათლის სიჩქარეს აინშტაინის რელატივიზმის თეორიაში. ისინი აბსოლუტურია მხოლოდ ინერციულ სისტემებში, მაგრამ არაინერციულ სისტემებში კი აბსოლუტურობის ნიშანს კარგავენ. რელატივიზმის ზოგადი თეორია ადასტურებს სივრცე-დროის დამოკიდებულებას მატერიის განაწილებაზე, რაც სივრცე-დროის რელატივიზმის დასაბუთებას ნიშნავს (დამოკიდებული არ შეიძლება იყოს აბსოლუტური); რელატივიზმის სპეციალურ თეორიაში (რომელიც ინერციულ სისტემებს სწავლობს) კი სივრცე-დრო აბსოლუტურია. იგივე ითქმის სინათლის სიჩქარის შესახებ. ეს ნიშნავს, რომ ისინი ფსევდოაბსოლუტურია, ვინაიდან მათი აბსოლუტურობის სფერო შემოსაზღვრულია ინერციული სისტემებით. აქ არსებითად იგივე მდგომარეობა გვაქვს, რაც ზემოთ ევკლიდური და არაევკლიდური გეომეტრიების ურთიერთობის შესახებ ვთქვით. ფაქტობრივად ეს დებულებანი ("სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის ორი სწორი კუთხის ჯამს", "სივრცე-დრო აბსოლუტურია", "სინათლის სიჩქარე აბსოლუტურია" და ა.შ.), რომელიც თავიანთ აბსოლუტურობას კარგავენ სინამდვილის სხვა სფეროებზე (მაგალითად, არაევკლიდურ სივრცეზე ან არაინერციულ სისტემებზე) გამოყენებისას, აბსოლუტურისა და რელატიურის თავისებურ ერთიანობას (ე.ი. რელატიურ-აბსოლუტურს) წარმოადგენს, ვინაიდან ისინი ფსევდოაბსოლუტურია, ხოლო ეს უკანასკნელი კი, ერთი მხრივ, აბსოლუტურია, ხოლო, მეორე მხრივ, არ არის ჭეშმარიტი აბსოლუტური.

იგივე შეიძლება ითქვას სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის შესახებ. ერთდროულობა რელატიურია იმ აზრით, რომ იგი სხვადასხვაგვარად (არაერთნიშნად) გამოისახება სხვადასხვა ათვლის სისტემის მიმართ, ე.ი. დამოკიდებულია ათვლის სისტემის არჩევანზე. მაგრამ ერთსა და იმავე ათვლის სისტემაში სივრცეში დაშორებული ხდომილებების ერთდროულობა აბსოლუტურია. მაგრამ ვინაიდან ერთდროულობის აბსოლუტურობა შემოსაზღვრულია მხოლოდ გარკვეული სფეროთი (გარკვეული ათვლის სისტემით) და იცვლება ერთი ათვლის სისტემიდან მეორეზე გადასვლის შედეგად, არსებობს მხოლოდ ფსევდოაბსოლუტური ერთდროულობა. "ორი ხდომილება, -წერს აინშტაინი, - რომლებიც ერთდროულია (ე.ი. აბსოლუტურად ერთდროულია - ს.ა.) ერთი კოორდინატთა სისტემიდან დაკვირვებისას, არ აღიქმება როგორც ერთდროული მოცემული სისტემის მიმართ მოძრავი სისტემიდან განხილვისას" [16, გვ. 13].

ამრიგად, მეცნიერული ცოდნა თავისი ბუნებით ფსევდოაბსოლუტურია; მას

მხოლოდ ამ ფორმით შეუძლია არსებობა. მეცნიერული ცოდნის ფსევდოაბსოლუტურობის ონტოლოგიურ საფუძველს კი წარმოადგენს მისი საგნის - სპეციალურ არსებათა სამყაროს - რელატიურობა, კერძოდ, რელატიურ-აბსოლუტურობა. თუკი სპეციალური არსებანი მხოლოდ აბსოლუტური იყოს (რიცხვიცაა, მაგალითად, სუბსტანცია), მაშინ ასეთივე იქნებოდა მისი ამსახველი ცოდნაც. მაგრამ შემეცნება, აზროვნება სპეციალურ არსებათა რელატიურობას ვერ ეგუება და ასახვის პროცესში ქმნის თავისებურ აბსოლუტურს, ფსევდოაბსოლუტურს, რაც შესაძლებელს ხდის აზროვნებასა და აზრის გამოთქმას (მეტყველებას); აზროვნების გარეშე კი ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა შეუძლებელია. ამიტომ ფსევდოაბსოლუტურის ცნების ფუნდამენტური მნიშვნელობა ადამიანური ყოფიერების გასაგებად.

§ 4. სუბსტანციური არსება. ფილოსოფიური ცოდნა

სპეციალურ არსებათა შორის, რომელიც სპეციალურ მეცნიერებათა შესწავლის საგანია, გარკვეული ერთიანობა, უნივერსალური კავშირია. ამ კავშირის გარეშე სპეციალური არსებანი და, საბოლოო ჯამში, ნივთები და მოვლენები ერთმანეთისაგან სრულიად განცალკევებული იქნებოდა და სამყარო იზოლირებულ სუბსტანციათა ერთობლიობად წარმოგვიდგება. მაგრამ დიალექტიკური მატერიალიზმი ამტკიცებს სამყაროში მჭიდრო ურთიერთკავშირის, ურთიერთგანპირობებულობის არსებობას. ეს ნიშნავს, რომ სპეციალურ არსებათა შორის არსებობს უნივერსალური კავშირი, რომელიც, თავის მხრივ, შეადგენს უზოგადეს, უკანასკნელი ინსტანციის არსებას, ანუ ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი უ რ ა რ ს ე ბ ა ს.

ამრიგად, სინამდვილის ონტოლოგიური სტრუქტურა სამი ძირითადი ფენისაგან შედგება: მ ო ვ ლ ე ნ ა თ ა ს ა მ ყ ა რ ო, ს პ ე ც ი ა ლ უ რ ა რ ს ე ბ ა თ ა ს ა მ ყ ა რ ო დ ა ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი უ რ ი ა რ ს ე ბ ა, ანუ ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა. ცხადია, ეს არის ერთი და იგივე სამყაროს ს ა მ ი ფ ე ნ ა, სამი სხვადასხვა ასპექტი და არა ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი, დამოუკიდებელი რეალობები. ამ ონტოლოგიურ ფენებს შორის, რასაკვირველია, არსებითი, შინაგანი კავშირია. მოვლენათა სამყარო სპეციალურ არსებათა სამყაროს გამოვლენაა და, ცხადია, მის გარეშე არ არსებობს. ასევე სპეციალურ არსებათა სამყაროს მთლიანობა სუბსტანციური არსების, ანუ სუბსტანციის სახით წარმოგვიდგება. სუბსტანცია ერთადერთი აბსოლუტური რეალობაა და, ცხადია, იგი ყოველივეს საფუძველში ძევს. თვითონ სპეციალური არსებანიც კი სუბსტანციის მიმართ მოვლენების როლში გამოდის. ამრიგად, სამყარო ერთიანია, იგი სტრუქტურულ მთლიანობას წარმოადგენს; ამ მთლიანობის შემადგენელი "ნაწილების" ის ონ-

ტოლოგიური ფენები, რომლებზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ.

სუბსტანციის მთავარ ნიშანს თავისთავადობა, უპირობობა (ანუ თვითგანპირობებულობა) და ამ აზრით უსასრულობა წარმოადგენს. სუბსტანციური უსასრულობა არ შეიძლება გავიგოთ როგორც რაოდენობრივი ან თვისებრივი უსასრულობა. მის ქვეშ იგულისხმება უპირობობა, თავისთავადობა, ე.ი. აბსოლუტურობა. "სუბსტანცია არის უსასრული" ნიშნავს იმას, რომ იგი არაფრით არ არის განპირობებული და, მაშასადამე, თავისი თავის არსებობის საფუძველი თავის თავში აქვს. სპეციალური არსებანიც, როგორც ა რ ს ე ბ ა ნ ი, შეიცავს თავისთავადობას და, ამდენად, სუბსტანციურ უსასრულობას, მაგრამ ისინი, როგორც ს პ ე ც ი ა ლ უ რ ი არსებანი, თავისთავადობის, ე.ი. სუბსტანციურობის ნაკლს ატარებს; ამიტომ არიან ისინი არასრული არსებანი. ნამდვილ, ჭეშმარიტ არსებას წარმოადგენს სუბსტანცია, როგორც უკანასკნელი ინსტანციის არსება.

ყოველი არსება ზოგადია, მაგრამ სუბსტანცია უზოგადესი არსებაა; ამიტომაა იგი ყველაზე უნივერსალური და აბსტრაქტული. ამასთანავე ზოგადობის ხარისხს სიღრმის ხარისხი შეესაბამება. სუბსტანცია, როგორც უზოგადესი, იმავე დროს უღრმესია; იგი მთელი სინამდვილის საფუძველში ძევს. ამიტომ არის იგი სუბსტანცია და სახელწოდებაც ამაზე მიუთითებს.

სუბსტანციის არსებობის უარყოფა დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან შეუძლებელია. ის, ვინც არსების არსებობას აღიარებს, არ შეიძლება სუბსტანციის არსებობას უარყოფდეს. მის უარყოფას ფენომენალიზმსა და სუბიექტურ იდეალიზმამდე მივყავართ. ასეთ სუბსტანციად დიალექტიკური მატერიალიზმი თვლის მატერიას.

უპირობობა, თავისთავადი არსებობა, როგორც სუბსტანციური უსასრულობა, ზოგჯერ თვითმიზეზობრიობის აზრით ესმით და (განსაკუთრებით სპინოზას შემდეგ) ლაპარაკობენ სუბსტანციის თვითმიზეზობრიობის (causa sui) შესახებ. სუბსტანციური უსასრულობის ამგვარი გაგება ღრმა შეცდომას გამოიწვევს, თუ ერთმანეთისაგან მკვეთრად არ გავმიჯნეთ თვითმიზეზობრიობისა და მიზეზობრიობის ცნებების საზრისი. სახელდობრ, თვითმიზეზობრიობა არ უნდა გავიგოთ, როგორც მიზეზობრიობის ერთ-ერთი ფორმა. მიზეზობრიობის სპეციფიკური ნიშანია გ ე ნ ე ტ ი კ უ რ ო ბ ა, წ ა რ მ ო შ ო ბ ა: მიზეზი წარმოშობს შედეგს და, მაშასადამე, მიზეზი, როგორც წარმომშობი, დროში წინ უსწრებს იმას, რასაც ის წარმოშობს (ე.ი. შედეგს). სხვაგვარად მიზეზობრიობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. სწორედ ამიტომ სუბსტანციური მიზეზობრიობა, ანუ თვითმიზეზობრიობა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ნიშნავდეს მიზეზობრიობას ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით, რომელიც ყოველთვის წარმოშობასთან არის დაკავშირებული. სუბსტანცია მარადიულია, იგი არც წარმოშობილა და არც მოისპობა; სწორედ მას არ შეიძლება ჰქონდეს მიზეზი და არც შეიძლება იყოს შედეგი (ე.ი. წარმოშობილი). გარდა ამისა, თუ თვითმიზეზობრიობის ცნებას მიზეზობრიობის თვალსაზრისით გან-

ვიხილავთ, მაშინ სრულ უაზრობას, აბსურდს მივიღებთ: რაიმე (სუბსტანცია) თვითონ უნდა წარმოშვას თავისი თავი, ანუ თვითონ უნდა იყოს თავისი თავის მიზეზი, თვითმიზეზი. "თავის თავის წარმოშობა" (რომ არაფერი ვთქვათ სუბსტანციის, როგორც მარადიული არსის წარმოშობის მტკიცების უაზრობის შესახებ), არა მარტო რეალურად განუხორციელებელია, არამედ აგრეთვე ლოგიკური ნონსენსია. თუ სუბსტანცია არის თავის თავის მიზეზი, ე.ი. წარმოშობს თავის თავს, მაშინ კიდეც დროში წინ უნდა უსწრებდეს თავის თავს, ე.ი. თავის წარმოშობამდე უნდა არსებობდეს. აი, რა უაზრობამდე მივყავართ სუბსტანციის თვითმიზეზობრიობის მტკიცებას. თვითმიზეზობრიობა, სუბსტანციური მიზეზობრიობა ნიშნავს არა მიზეზობრიობას ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით (ე.ი. წარმოშობის აზრით), არამედ თ ვ ი თ ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ს. სუბსტანცია არის თვითმიზეზი (causa sui) ანუ თვითსაფუძვლის მქონე; სხვაგვარად ეს ნიშნავს, რომ იგი არის თავისთავად არსებული, დამოუკიდებელი, უპირობო, ანუ აბსოლუტური. თვითონ სპინოზაც (და ყველა სუბსტანციური თეორიის ავტორი, მათ შორის მარქსიც) თვითმიზეზობრიობის ცნების ქვეშ თვითსაფუძვლის გულისხმობდა; სხვაგვარად შეუძლებელი იყო სუბსტანციის მარადიულობისა და უსასრულობის მტკიცება.

საკუთრივ მიზეზობრიობის ცნებას ემპირიული შინაარსი აქვს; იგი სასრულ საგნებსა და მოვლენებს ეხება, ვინაიდან მიზეზობრივ კავშირში ყოფნა (ე.ი. წარმოშობა და მოსპობა) სასრულობაზე მიუთითებს. არც ერთი საგანი, ნივთი, მოვლენა არ შეიძლება იყოს თვითმიზეზობრივი, ე.ი. არ შეიძლება წარმოშობდეს თავის თავს და, მით უმეტეს, არ შეიძლება იყოს უპირობო, თავისთავად არსებული, ე.ი. სუბსტანცია. ისინი ურთიერთარსებობას განაპირობებს და განუწყვეტელ ქმნადობის პროცესში იმყოფება. სწორედ ამიტომ მიზეზობრიობის ცნება მარტოოდენ სასრულ სამყაროზე გამოდგება; სუბსტანცია კი უსასრულოა.

მართალია, სუბსტანცია ქმნადობას არ განიცდის (ე.ი. მარადიულია), მაგრამ თვითონ კი მოქმედი საწყისია, ყველაფრის საფუძველი და მწარმოებელია. ჰეგელი მართალი იყო, როდესაც მან სპინოზას "მკვდარ" (ე.ი. აბსოლუტური აუცილებლობით შეკრულ, ყოველგვარ აქტიურობას მოკლებულ) სუბსტანციას ლაიბნიცის მოქმედი და აქტიური სუბსტანცია დაუპირისპირა. დიალექტიკური მატერიალიზმიც მატერიალური სუბსტანციის ქვეშ სინამდვილის აქტიურ საწყისს გულისხმობს. ამას გამოხატავს თვითმოძრაობის ცნება, ანუ მატერიისა და მოძრაობის განუყრელობა, რაც დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთ საფუძველდებულებას წარმოადგენს.

სუბსტანცია, როგორც უკანასკნელი ინსტანციის არსება, როგორც უპირობო და თავისთავადი, არის ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი. სპეციალურ არსებათა სამყარო, რომელიც რელატიურ-აბსოლუტურს, ე.ი. რელატიურისა და აბსოლუ-

ტურის დიალექტიკურ ერთიანობას წარმოადგენს, საბოლოო ჯამში არ არის აბსოლუტური, ე.ი. რელატიურია. არასრული არსებანი, რომლებიც ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგანპირობებულობაში იმყოფება, არ შეიძლება იყოს აბსოლუტური.

მაგრამ ყოველგვარი რელატიური აბსოლუტურის არსებობას გულისხმობს. კონკრეტული არსი რელატიურია, მაგრამ არსი, როგორც ასეთი, აბსოლუტურია. ყოველი რელატიური, კონკრეტული არსი (საგანი ან მოვლენა) გულისხმობს უზოგადესი არსების, ანუ აბსოლუტურის არსებობას. მართალია, აბსოლუტური უშუალოდ არასოდეს არ გვეძლევა, მაგრამ უშუალო მოცემულობა სრულიადაც არ არის რეალობის კრიტერიუმი. უშუალოდ მხოლოდ მოვლენები გვეძლევა და არა თვით არსება, კანონი; მაგრამ ამის საფუძველზე არსებისა და კანონის უარყოფა შეუძლებელია. ასევე ემპირიული ცნობიერებისათვის (საღი აზრი) აბსოლუტური მიუწვდომელია, მაგრამ ცნობიერების ეს ფორმა სრულიადაც არ არის ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობის უკანასკნელი ინსტანცია.

თვითონ ფსევდოაბსოლუტურის არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა ჭეშმარიტი აბსოლუტურის არსებობის გარეშე, ვინაიდან ფსევდოაბსოლუტური იქმნება აბსოლუტურის მიხედვით და მის საფუძველზე. ამრიგად, ფსევდოაბსოლუტურის არსებობა აბსოლუტურის არსებობას ადასტურებს.

აბსოლუტური წარმოადგენს თავისებურ ორიენტირს, რეგულაციურ პრინციპს ადამიანის პრაქტიკულსა და თეორიულ მოღვაწეობაში; მას წესრიგი შეაქვს რელატიური ობიექტების სამყაროში. მეცნიერულ შემეცნებაში ასეთ ფუნქციას ფსევდოაბსოლუტური ასრულებს, მაგრამ ფსევდოაბსოლუტურის რეგულაციური ფუნქცია აბსოლუტურიდან მომდინარეობს და ამდენად ამ უკანასკნელის არსებობას ადასტურებს.

ზემოთ ვუჩვენეთ აბსოლუტურის აუცილებლობა გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. მართლაც, შეუძლებელია მეცნიერული თეორიის აგება აბსოლუტურის ცნების მოხმარების გარეშე. სწორედ ამიტომ ცნობიერება, აზროვნება ყოველთვის მიისწრაფვის აბსოლუტურისაკენ. მ. პლანკი გარკვეული აზრით მართალი იყო, როცა ამტკიცებდა, რომ "არ არსებობს იმაზე უფრო დიდი შეცდომა, ვიდრე უაზრო გამოთქმა: "ყველაფერი რელატიურია"... აბსოლუტური სიდიდეების არსებობის დაშვების გარეშე საერთოდ არ შეიძლება არც ერთი ცნების განსაზღვრება, არც ერთი თეორიის აგება" [14, გვ. 59].

დასასრულ, აბსოლუტურის არსებობას ლოგიკური დასაბუთებაც გააჩნია; სახელდობრ, აბსოლუტურის გარეშე რელატიური აზრს კარგავს, ერთის არსებობის უარყოფა მეორის არსებობის უარყოფასაც იწვევს. რელატიური გულისხმობს აბსოლუტურის არსებობას, ვინაიდან იგი რელატიურია სწორედ აბსოლუტურის მიმართ. კიდევ მეტიც, ლოგიკურად აბსოლუტურის უარყოფა შეუძლებელია. როგორც კი მას უარვყოფთ, მაშინვე რელატიური დაიწყებს მის

ადგილს.

აბსოლუტური თავისი ბუნებით ობიექტურია; იგი არ შეიძლება იყოს სუბიექტური (ან, ზუსტად, სუბიექტური არ შეიძლება იყოს აბსოლუტური, რადგან იგი სუბიექტურია, ე.ი. სუბიექტზეა დამოკიდებული). აბსოლუტი შეიძლება იყოს სუბიექტი (ზოგიერთ ონტოლოგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში), მაგრამ არა სუბიექტური. ამასთანავე აბსოლუტურის ობიექტურობა ამ ცნების ჩვეულებრივი გაგებისაგან განსხვავდება.

ობიექტურობის ცნების შინაარსს დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ო ბ ა წარმოადგენს; ობიექტური ყველა შემთხვევაში დამოუკიდებელს ნიშნავს. მაგრამ არსებობს დამოუკიდებლობის, ანუ ობიექტურობის სხვადასხვა ფორმები, ანუ დ ო ნ ე ე ბ ი. საერთოდ არაფერი არ არსებობს ქვეყნად და არც შეიძლება არსებობდეს დამოუკიდებლობის თუნდაც მინიმუმის გარეშე. მაგალითად, ჩვენი ფსიქიკური განცდები, რომელიც ადამიანის სუბიექტურ სამყაროს მიეკუთვნება და უმაღლესი ხარისხის ინდივიდუალობით ხასიათდება, მთლიანად როდია მოკლებული დამოუკიდებლობას და, ამდენად, ობიექტურობას; განცდა არასოდეს არ არის მთლიანად ინდივიდზე დამოკიდებული; მისი მიზეზი ხშირად გარეგან სამყაროში იმყოფება. მაგალითად, სიხარულისა და მწუხარების ემოციები სუბიექტურია, მაგრამ არც მთლად სუბიექტური. ეს იმით დასტურდება, რომ მე არ შემიძლია, როცა მსურს ვწუხდე ან მიხაროდეს. მართალია, აქ გვაქვს ობიექტურობის მინიმუმი, მაგრამ ესეც ობიექტურობის დონეა.

ობიექტურობის უფრო მაღალი დონე მაშინ გვაქვს, როცა რაიმე დამოუკიდებელია ამა თუ იმ სუბიექტისაგან (ინდივიდისაგან), მაგრამ არ არის დამოუკიდებელი ადამიანისაგან საერთოდ. ასეთია ი ნ ტ ე რ ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი, როგორც ობიექტური. აქ ობიექტურობა, დამოუკიდებლობა უფრო მაღალ დონეზე, უფრო განვითარებული სახითაა წარმოდგენილი. ინტერსუბიექტურია სივრცე და დრო, როგორც გრძნობადი განჭვრეტის აპრიორული ფორმები, კანტის ფილოსოფიაში. დაახლოებით ასევე ესმის ჭეშმარიტება დიალექტიკურ მატერიალიზმს. ჭეშმარიტება არსებობს ცნობიერებაში (ამდენად იგი დამოკიდებულია ცნობიერებაზე), მაგრამ არ არის დამოკიდებული ამა თუ იმ ადამიანის ცნობიერებაზე, მის ნება-სურვილზე. ასევე აზროვნების ლოგიკური კანონები ცალკეული სუბიექტისაგან დამოუკიდებელია (ამიტომ იგი არსებობას განაგრძობს ამა თუ იმ სუბიექტის გარდაცვალების შემდეგ), მაგრამ დამოკიდებულია აზროვნებაზე საერთოდ. ამაში გამოიხატება მათი ინტერსუბიექტურობა და, ამდენად, ობიექტურობა.

ობიექტურობის კიდევ უფრო მაღალ დონეს წარმოადგენს საგნებისა და მოვლენების დამოუკიდებლობა; ისინი დამოუკიდებელია არა მარტო ცალკეული ადამიანის ცნობიერებისაგან, არამედ ცნობიერებისაგან საერთოდ. საგნები და მოვლენები არსებობდა ადამიანის წარმოშობამდე და იარსებებს

მაშინაც, დედამიწაზე რომ სიცოცხლე გაქრეს. აქ დამოკიდებულება და, მაშასადამე, ობიექტურობა კიდევ უფრო განვითარებული სახით, უფრო მაღალ დონეზე წარმოსდგება.

მაგრამ დამოუკიდებლობის, ე.ი. ობიექტურობის უმაღლეს დონეს სუბსტანციის ობიექტურობა წარმოადგენს. საგნები და მოვლენები, მართალია, ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, და, მაშასადამე, ობიექტურია, მაგრამ ისინი დამოკიდებულია ერთმანეთზე, იმყოფება ურთიერთკავშირში და ურთიერთარსებობას განაპირობებს; განპირობებული კი არ შეიძლება იყოს უპირობო, ე.ი. აბსოლუტური. ეს ნიშნავს, რომ ამ დონეზე დამოუკიდებლობა ჯერ კიდევ არ არის სისრულით წარმოდგენილი, ვინაიდან საგანთა და მოვლენათა ურთიერთდამოკიდებულებაც დამოკიდებულებაა; ხოლო იმ შემთხვევაში, როდესაც რაიმე დამოუკიდებელია არა მარტო სუბიექტისაგან, არამედ ობიექტისაგანაც, ე.ი. როდესაც დამოუკიდებლობა სისრულით განხორციელდება, მაშინ საქმე გვაქვს თავისთავადთან, უპირობობასთან, ე.ი. აბსოლუტურთან. ამრიგად, ობიექტური მისი განვითარების უმაღლეს დონეზე აბსოლუტურის სახით წარმოსდგება, ანუ აბსოლუტური არის ობიექტურის განვითარების უმაღლესი დონე, უმაღლესი საფეხური. ასეთია სუბსტანცია, როგორც ჭეშმარიტად ობიექტური, ე.ი. აბსოლუტური. სუბსტანციის ობიექტურობა მის აბსოლუტურობას ნიშნავს.

არსების აზრობრივი ასახვა არის ცნება; ამ შემთხვევაში მხედველობაშია სპეციალური არსებანი, როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა შესწავლის საგანი. სპეციალური არსება ზოგადია და ამიტომ ზოგადია მისი ამსახველი ცნებაც. ამის შესაბამისად სუბსტანციური არსების, როგორც უზოგადესი რეალობის, ამსახველი უნდა იყოს და არის უზოგადესი ცნებები, ანუ ფილოსოფიური კატეგორიები. აქედან ცხადია, რომ ფილოსოფიის საგანია სუბსტანციური არსება, როგორც აბსოლუტური, უზოგადესი რეალობა, რომელიც ფილოსოფიურ კატეგორიებში, როგორც უზოგადეს ცნებებში, აისახება. ამრიგად, ფილოსოფია არის კ ა ტ ე გ ო რ ი ა ლ უ რ ი ც ო დ ნ ა. ეს ნიშნავს, რომ იგი არის უზოგადესი და უაბსტრაქტულესი ცოდნა ასევე უზოგადესი სინამდვილის შესახებ. ამრიგად, ფილოსოფიური ცოდნის კატეგორიალურ ხასიათს, მის უზოგადესობას აგრეთვე ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს. კერძოდ, მისი საფუძველია უზოგადესი არსი – სუბსტანციური არსება.

ფილოსოფიური ცოდნა სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნისაგან უზოგადესობით განსხვავდება. იგი არის უ მ ა ღ ლ ე ს ი ზ ო გ ა დ ო ბ ი ს ც ო დ ნ ა, განსხვავებით სპეციალური მეცნიერებებისაგან, რომლებიც საშუალო ზოგადობის ცოდნას შეადგენს. ეს გარემოებაც, როგორც აღვნიშნეთ, გარკვეული ონტოლოგიური ვითარებით (სახელდობრ, ცოდნის საგნით) არის განსაზღვრული.

ამით უკვე ნათქვამია ფილოსოფიური და სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის

სპეციფიკა; ფილოსოფია არის კატეგორიალური შემეცნება, ანუ უმაღლესი ზოგადობის ცოდნა, სპეციალური მეცნიერებანი კი საშუალო ზოგადობის ცოდნას ქმნის. ამ განსხვავებასაც აგრეთვე ონტოლოგიური ვითარება განსაზღვრავს. სპეციალური არსებანი მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერული შემეცნების ობიექტია (და არა ფილოსოფიურისა, მით უმეტეს, წინამეცნიერულისა), სუბსტანციურ არსებას კი მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფია იკვლევს. კვლევის საგნის სპეციფიკური განსხვავება კვლევის მეთოდების სპეციფიკურ განსხვავებას განაპირობებს.

ზემოთქმულიდან არავითარ შემთხვევაში არ გამომდინარეობს, რომ თითქოს სპეციალურ მეცნიერებას და ფილოსოფიას შორის განსხვავება რაოდენობრივია (ერთი სწავლობს ზოგადს, მეორე კი – უზოგადესს); უკვე აღვნიშნეთ, რომ ცნება არის არსების ასახვა; ამიტომ ცნების ზოგადობას არსებისეული, ე.ი. შინაგანი, შინაარსეული ხასიათი აქვს. ეს მით უმეტეს ითქმის კატეგორიების შესახებ. ფილოსოფიური კატეგორიები უზოგადესი ცნებებია, ე.ი. შინაარსეული ზოგადობა ამ საფეხურზე უმაღლეს დონეს აღწევს. ფილოსოფიური კატეგორიები არსის უზოგადესი (სუბსტანციური) განსაზღვრულობის ასახვაა. ვინაიდან ცნების ზოგადობას შინაარსეული (არსებისეული, შინაგანი) ხასიათი აქვს, ეს მით უმეტეს ითქმის კატეგორიების, როგორც უზოგადესი ცნებების, შესახებ; მათი ზოგადობა უფრო შინაარსეულია; შინაარსეულ ზოგადობებს შორის კი გვარ-სახეობითი დამოკიდებულება არ შეიძლება იყოს. ამიტომ ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების განსხვავება რაოდენობრიობის აზრით (ე.ი. ზოგადობის ხარისხის მიხედვით) არ შეიძლება გაიგოთ. ისინი შინაარსეული, ე.ი. არსებისეული ზოგადობების სხვადასხვა დონეებს წარმოადგენს და, მაშასადამე, მათი განსხვავება რაოდენობრივი არ არის.

ამასთანავე ცნებათა შინაარსეული ზოგადობის ხარისხს, რომლის ონტოლოგიურ საფუძველს არსებისეული ზოგადობა წარმოადგენს, სიღრმის ხარისხი შეესაბამება. ემპირიული რეალობა, ანუ მოვლენათა სამყარო, როგორც წინამეცნიერული ცოდნის საგანი, უფრო ზერელე და ნაკლებად ზოგადია, ვიდრე სპეციალურ არსებათა სამყარო, როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა საგანი; ხოლო, თავის მხრივ, სუბსტანციური არსება, რომელიც უზოგადესია და ფილოსოფიური ცოდნის ობიექტს წარმოადგენს, სპეციალურ არსებათა არსებაა. ონტოლოგიური ზოგადობის დონეების (ფენების) მსგავსად მათი შესაბამისი ცოდნის დონეებიც ზოგადობისა და სიღრმის მიხედვით გარკვეულ იერარქიას ქმნის წინამეცნიერული ცოდნიდან ფილოსოფიამდე.

ცოდნის ამ იერარქიაში უნდა ვეძიოთ ცოდნის ერთიანობა და, ამის შესაბამისად, ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის უძველესი პრობლემის გადაჭრის გასაღები. ხშირად ამ პრობლემის მკვლევარები ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს ერთმანეთისაგან წყვე-

ტენ, ცოდნის განსხვავებულ, იზოლირებულ დარგებად წარმოიდგენენ და შემდეგ ცდილობენ მათ შორის კავშირის დამყარებას. ბუნებრივია, რომ ასეთი კვლევა სრულიად უშედეგო და უპერსპექტივო იყოს. ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების ურთიერთობის პრობლემის გადაწყვეტისათვის, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია გავაანალიზოთ ცოდნის ბუნება, ვიპოვნოთ ცოდნის სხვადასხვა დონეებს (ფორმებს) შორის ერთიანობა, რის შედეგად აშკარა გახდება, რომ არ არსებობს ორი ან მეტი სრულიად განსხვავებული ცოდნის ფორმა. ასეთ შემთხვევაში ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი წარმოდგება როგორც ერთმანეთთან პრინციპულად დაკავშირებული ცოდნის დონეები და მათ შორის მოჩვენებითი წინააღმდეგობაც გაქრება.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნა რელატიურია, რაც აგრეთვე ონტოლოგიური საფუძვლებით არის განსაზღვრული (ე.ი. რელატიურია მისი საგანიც - სპეციალურ არსებათა სამყარო); იგი არც შეიძლება სხვაგვარი იყოს, ვინაიდან მის რელატიურობას ონტოლოგიური ვითარება განსაზღვრავს. მართალია, მეცნიერებას არ შეუძლია შეურიგდეს თავის რელატიურობას და ამიტომ ხელოვნურად ქმნის აბსოლუტურს (ფსევდოაბსოლუტურს), მაგრამ ეს გარემოება მის ნამდვილ ბუნებას ვერ აუქმებს. გარკვეული აზრით, რელატიურია ფილოსოფიური ცოდნაც; ამ უკანასკნელის რელატიურობის მიზეზი უნდა ვეძიოთ არა ცოდნის ობიექტში, ე.ი. ონტოლოგიურ ვითარებაში, არამედ ცალკეული ადამიანის შემმეცნებელი უნარის განსაზღვრულობაში. მართალია, ფილოსოფიის კვლევის ობიექტი აბსოლუტურია, მაგრამ ვინაიდან ფილოსოფიურ შემეცნებას ისეთივე ადამიანები ახორციელებენ, როგორიცაა სპეციალურ მეცნიერებათა მკვლევარები, აბსოლუტურ ცოდნას ვერ ვიღებთ. ამრიგად, მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის რელატიურობას შორის განსხვავებაა; მეცნიერული ცოდნა არც მაშინ იქნებოდა აბსოლუტური, თუ მას უსასრულო შემეცნებითი უნარით დაჯილდოებული ადამიანები ახორციელებდნენ (ვინაიდან მეცნიერული ცოდნის რელატიურობას ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს); ფილოსოფიური ცოდნა კი ონტოლოგიური საფუძვლების მიხედვით შეიძლება იყოს აბსოლუტური (ვინაიდან ასეთია მისი საგანი), რომ მას სუბიექტური საფუძვლები (ე.ი. ცალკეული შემმეცნებელი სუბიექტის უნარის შეზღუდულობა) არ გააჩნდეს. მაშასადამე, მეცნიერული ცოდნის რელატიურობას არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური, არამედ აგრეთვე ონტოლოგიური საფუძვლებიც აქვს, ფილოსოფიური ცოდნის რელატიურობას კი მარტოოდენ გნოსეოლოგიური საფუძვლები გააჩნია.

ფილოსოფია, როგორც უზოგადესი მეცნიერება, მოკლებულია რეალურ, კონკრეტულ შინაარსს. იგი ზოგადი და თითქოს ყველაზე მშრალი, უშინაარსო მეცნიერებაა; ნამდვილად კი ფილოსოფია, როგორც უზოგადესი ცოდნა, ყველაზე ღრმა და შინაარსიანია; ზოგადი, როგორც ონტოლოგიური, ასევე გნო-

სეოლოგიური აზრით კერძოს, ნაკლებად ზოგადის საფუძველია. ამავე აზრით ფილოსოფია სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის მეთოდოლოგიურ საფუძვლის წარმოადგენს. ამიტომ მომავალში მეცნიერული შემეცნება არა მარტო არ გათავისუფლდება ფილოსოფიისაგან, არა მარტო არ მოხდება ფილოსოფიის დევალვაცია (როგორც ამას ზოგიერთი ბუნებისმეტყველი ფიქრობს), არამედ იგი სულ უფრო და უფრო ღრმად შეიჭრება ადამიანის აზროვნებაში და განმსჭვალავს მას. ფილოსოფია არ არის გარდამავალი საფეხური აზროვნების ისტორიაში; იგი სწორედ აზროვნებისა და შემეცნების საფუძველში ძევს.

აქედან ცხადია ფილოსოფიური მეცნიერების აუცილებლობა, როგორც ყველაზე აბსტრაქტული, უღრმესი და უზოგადესი ცოდნის ფორმისა; სწორედ ამ აბსტრაქტულობის გამო ზერელედ მოაზროვნე ადამიანებს იგი ზედმეტი ჰგონიათ, მაგრამ ნამდვილად კი ფილოსოფიის ღირებულება კულტურული კაცობრიობისათვის განუზომელია. "ყველა მეცნიერება მასზე უფრო აუცილებელია, მაგრამ უკეთესი კი არც ერთი არაა" (არისტოტელე).

С.Ш.АВАЛИАНИ

ПРИРОДА ЗНАНИЯ И ЕГО ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ

(Резюме)

В статье различаются три уровня (формы) человеческого знания: донаучное, научное и философское; показывается их обусловленность соответствующими онтологическими основами. Такими основами являются эмпирическая реальность (или мир явлений), мир специальных сущностей и субстанциальная сущность (субстанция). В сжатом виде излагаются основные принципы теории псевдоабсолютного, выдвинутой автором в предыдущих работах и, в особенности, в книге "Абсолютное и относительное", Тбилиси, 1980.

Эмпирическая реальность или мир явлений является наиболее близкой к нам реальностью, которая дается в чувственном опыте. Она относительна; это убедительно доказано в современной науке (в частности, в теории относительности Эйнштейна и квантовой механике) и в философии естествознания.

Гносеологической формой отражения эмпирической реальности является представление. Совокупность всех представлений, существующих в человеческой голове, есть эмпирическое сознание или здравый смысл. Человек в повседневной жизни (т.н. "обыденный человек") мыслит представлениями, т.е. руководствуется эмпирическим сознанием или здравым смыслом. Знание, которое получается посредством эмпирического сознания (здравого смысла) представляет собой донаучное знание. Оно является донаучным потому, что научное знание есть отражение сущности, а для эмпирического сознания сущности недоступны. Предметы его отражения суть лишь явления (проявления сущности) или эмпирическая реальность.

Донаучное знание относительно; это обусловлено относительностью его онтологической основы, в частности, эмпирической реальности.

Более высоким и глубоким уровнем знания является научное знание, так как оно является отражением более глубокого слоя реальности - сущности.

Однако сущности разные; существуют сущности определенной области феноменального мира, т.е. мира явлений (например, сущности физической, химической, биологической реальностей; или, больше того, сущности книги, стола, горы, звезды, человека,общества, государства и т.д.). Эти сущности составляют определенную, специальную область мира, действительности и поэтому их можно назвать специальными сущностями, которые являются предметом изучения специальных наук (физики, химии, биологии и т.п.). От этих (специальных) сущностей отличается сущность всей действительности, сущность последней инстанции или субстанциальная сущность, субстанция ,изучением которой занимается философия, как наиболее общая и абстрактная наука. Различие философии и специальных наук определяется различием их предметов.

Все сущности, в том числе и специальные, суть субстанции, ибо независимость, самостоятельность, которой характеризуется субстанция, является основной чертой сущности.Однако специальные сущности суть неполные субстанции или неполные сущности, ибо в них основной признак субстанции - самостоятельность - полностью не осуществляется. Это выражается в том, что они являются не только абсолютными, самостоятельными и бесконечными, но и относительными, несамостоятельными и конечными. Противоречивая природа специальных сущностей есть выражение их относительности. Это, со своей стороны, указывает на то, что специальные сущности не являются сущностями, т.е. субстанциями в собственном смысле слова, ибо сущность-субстанция не может быть относительной.

Итак, специальные сущности, как сущности, абсолютны, но как специальные сущности, они относительны. Следовательно, специальные сущности по своей природе относительно-абсолютны. В этой противоречивой (диалектической) природе специальных сущностей выражается их относительный характер.

Относительность специальных сущностей наиболее ярко выражается в относительности эмпирической реальности и ее законов. Относительность пространства, времени, движения, вещи, свойства, отношения, законов объективного мира и т.д. в современной науке считается бесспорной, а это непосредственно доказывает относительность мира специальных сущностей.

Относительность специальных сущностей является онтологической основой относительности научного знания. Относительность предмета

научного знания обусловливает относительность его мысленного (идеального) отражения в человеческой голове.

Однако отрицание абсолютного и признание лишь относительного как в онтологической, так и гносеологической реальности является глубокой ошибкой; релятивизм ведёт к гибели науки, научного познания; больше того, на основе лишь относительности, т.е. в условиях отрицания абсолютного, однозначного, невозможно не только познание (как научное, так и донаучное), но и речь и практическая деятельность людей вообще. Это обстоятельство со всей ясностью доказал еще Аристотель, когда он критиковал софистов и сформулировал свой известный закон противоречия. На самом деле, абсолютное выполняет регулятивную роль в процессе познания и высказывания мысли.

Таким образом, со времен Аристотеля известно, что человеческое познание и речь возможны лишь при условии о д н о з н а ч н о с т и , что является основным признаком абсолютного (в отличие от относительного, которое всегда м н о г о з н а ч н о). Человек в своей практической и теоретической деятельности берет ориентацию на абсолютное, т.е. на абсолютную сторону относительно-абсолютной реальности. Он не может опереться на относительное, так как относительное многозначно, неопределено. Абсолютное для человеческих целей необходимо. Поэтому там, где его нет, человек сознательно или бессознательно создает его, игнорирует относительную сторону реальности и оперирует лишь абсолютным. Когда мы говорим и мыслим о предметах, всегда обращаемся к абсолютному, опираемся на него, исходим из абсолютного. Любое мышление однозначно, а однозначность - фундаментальный признак абсолютного. Такое созданное человеком абсолютное есть п с е в д о а б с о л ю т н о е , которое, правда, по своей природе относительно, но, тем не менее, в практической и теоретической деятельности людей выполняет роль абсолютного. Следовательно, без абсолютного невозможна ни теоретическая и ни практическая деятельность людей; поэтому где его нет, человек сознательно или бессознательно творит его и придает ему все функции абсолютного. Такова природа псевдоабсолютного.

Существуют различные формы псевдоабсолютного; однако самой фундаментальной формой его является искусственно абсолютизированное относительное. Такая форма псевдоабсолютного наиболее ярко

встречается в процессе измерения. В практической и теоретической жизни людей часто бывают случаи,когда он не может удовлетвориться относительным и искусственно создает абсолютное. Таким искусственно созданным абсолютным является псевдоабсолютное, которое выполняет роль и функцию подлинного абсолютного, хотя оно таковым не является. Все системы отсчета (в теории относительности), так же как и единицы измерения (в теории измерения), суть псевдоабсолютные. В природе нет единиц измерения; однако так как мы нуждаемся в этих единицах измерения, мы искусственно вводим (выбираем) их и приписываем им привилегированное значение, т.е. создаем абсолютное. Привилегированное значение единиц измерения состоит в том, что единица измерения измеряет все подобные ей величины, но сама никогда не становится объектом измерения. Иначе говоря,единица измерения оценивает все измеряемые величины по "своей точке зрения", но сама никогда не становится объектом оценки. Вот, в чем состоит ее привилегированное значение. Причем единица измерения, как искусственно созданное абсолютное, есть псевдоабсолютное.

Концепция псевдоабсолютного находит свое подтверждение в современной научной картине мира, в частности, в теории относительности Эйнштейна, квантовой механике и теории измерения. В статье дается краткий анализ этих трех фундаментальных научных теорий современного естествознания с точки зрения понятия псевдоабсолютного.

Наиболее глубоким онтологическим слоем реальности является субстанциальная сущность, субстанция. Она самостоятельна, безусловна, т.е. абсолютна. Самопричинность субстанции означает лишь ее самооснование. Субстанция, как подлинно независимое, самостоятельное бытие, объективна. Смысл объективного заключается в независимости, а независимость со всей полнотой осуществляется лишь на уровне субстанции.

Субстанциальная сущность является предметом философского исследования. Гносеологическими формами ее отражения являются философские категории, как наиболее общие понятия. Отсюда следует, что философия есть категориальное знание. Это обусловлено тем, что оно является отражением наиболее общей реальности - субстанциальной сущности; значит, наибольшая общность и абстрактность философии имеют онтологические основы. Философия есть знание наиболее высокой общности.

Все эти три уровни знания – донаучное, научное и философское – находятся в органическом единстве и представляют собой различные уровни единого человеческого знания. Такое понимание единства знания должно быть исходным пунктом решения проблемы взаимоотношения философии и специальных наук.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. მ ა რ ქ ს ი კ., კაპიტალი, თბ. 1954.
2. ე ნ გ ე ლ ს ი ფ., ანტი-დიურინგი, თბ. 1952.
3. ლ ე ნ ი ნ ი ვ.ი., თხზულებანი, ტ. 14.
4. ლ ე ნ ი ნ ი ვ.ი., თხზულებანი, ტ. 38.
5. ა ვ ა ლ ი ა ნ ი ს., ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბ., 1974.
6. А в а л и а н и С.Ш. Абсолютное и относительное, Тб., 1980.
7. А р и с т о т е л ь, Метафизика, М.Л., 1934.
8. Б а к а н В.В., Д ы ш л е в ы й П. С., Л у к ь я н е ц В.С., Диалектический материализм и проблема реальности в современной физике, Киев, 1974.
9. Б о р е л ь Э., Вероятность и достоверность, М., 1961.
10. Г е й з е н б е р г, В., Развитие интерпретации квантовой теории. В кн., "Нильс Бор и развитие физики", М., 1958.
11. Д ж е м с У., Вселенная с плюралистической точки зрения, М., 1911.
12. Л о с с к и й Н.О., Логика, ч.I, Пг., 1912.
13. М е й е р с о н Э., Тождественность и действительность, СПб, 1912.
14. П л а н к М., Происхождение научных идей и влияние их на развитие науки. В кн. "Макс Планк. Сборник к столетию со дня рождения", М., 1958.
15. С п и н о з а Б., Избр.произв., т.I, М.1957.
16. Э й н ш т е й н А., Собрание научных трудов, т.I, М.,1965.
17. Э й н ш т е й н А., Собрание научных трудов, т.4, М., 1967.
18. Bridgman, P.W., Science and Common Sense. In: "The Scientific Monthly", vol. 79, 1954.
19. Popper, K.R., Objektive Knowledge; An Evolutionary Approach, Oxford, 1979.

ზ. მ ე ყ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი

ინტუიცია და ლოგიკა

ლოგიკისა და ინტუიციის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი ისეთი-ვე ძველია, როგორც თვით ეს პრინციპები. მაგრამ იგი ყოველთვის ახალ შეფერილობას იძენს, როდესაც ლოგიკაში არსებითი ხასიათის ცვლილებები ან ძვრები ხდება. როგორ შეიძლება ეს ურთიერთობა გვესახებოდეს თანა-მედროვე ლოგიკის თვალსაზრისით? თუ სიტყვა "ინტუიცია" არ იწვევს ორა-ზროვნებას საკითხთა იმ წრის გამოყოფისას, რომლებიც შეისწავლება ფილო-სოფიის ამ სახელწოდებით აღნიშნულ დარგში, სიტყვა "ლოგიკასთან" ფილო-სოფიაში ხშირად ერთმანეთთან შეუთავსებელი მნიშვნელობები ასოცირებუ-ლი. ამგვარ გაურკვევლობათა გამორიცხვის მიზნით, თავიდანვე შევნიშ-ნავთ, რომ ქვემოთ ამ ტერმინში ნაგულისხმები იქნება მხოლოდ თანამედრო-ვე ფორმალური ლოგიკა, რომელსაც ხშირად უწოდებენ აგრეთვე სიმბოლურს ანდა მათემატიკურს (ამ სიტყვის უფართოესი მნიშვნელობით).

საგანი, თვისება, მიმართება, მსჯელობა, მოდალობა და სხვ. ფორმა-ლური ლოგიკის ძირითადი ცნებებია. მაგრამ ლოგიკა არ შეისწავლის მათ ბუნებასა და ინტუიციურ საფუძველს. ასეთი საკითხების კვლევა ლოგიკის კომპეტენციას სცილდება. მათ იკვლევს ლოგიკის ფილოსოფია, რომელიც არ-კვევს ამ პრინციპების ინტუიციურ (და გნოსეოლოგიურ) წანამძღვრებს. შესაძლებელია თუ არა ლოგიკის კარკასში აისახოს სხვადასხვაობა ამ ობი-ექტების ბუნებისა და ინტუიციური საფუძვლის გაგებაში? ლოგიკის კანო-ნები ხომ ინვარიანტული უნდა იყოს მათი ინტუიციური დახასიათების მი-მართ იმისათვის, რომ ლოგიკამ შესძლოს გაამართლოს თავისი ერთ-ერთი დანიშნულება – გასწიოს მსაჯულობა შეხედულებების კამათში? ქვემოთ ნაცადი იქნება გარკვეული პასუხის გაცემა ამ კითხვაზე.

უშუალოდ ცდაში ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ ერთეული, ინდივიდუალური და არა აბსტრაქტული, განყენებული არსებები, რომლებსაც საშუალო საუკუნე-ებში უნივერსალიები შეარქვეს. ჩვენ უშუალოდ ვაკვირდებით და ვხედავთ ქაღალდის აი ამ თეთრ ფურცელს, რომელიც ახლა ამ საწერ მაგიდაზე დევს,

და არა სითეთრეს, როგორც ასეთს, ან საზოგადოდ ფერს. ვხედავთ აი ამ ექვსკუთხედს და არა ექვსკუთხედობას ანდა ფიგურას როგორც ასეთს. ემპირისტები, როგორც ცნობილია, რეალურად თვლიან მხოლოდ იმ გვარის ობიექტებს, რომლის კონკრეტული წარმოდგენებიც უშუალოდ ცდაში გვეძლევა, ხოლო უნივერსალიების რეალურ არსებობას უარყოფენ. თუმცა ისინი უშვებენ დაკვირვების მონაცემების იდენტიფიკაციის გარკვეულ სახეს, რომელიც ცდისეულ დამოწმებას ემყარება. ყოველი კონკრეტული საგნის გარეგნული მოყვანილობა ანდა ფიზიკური მდგომარეობა დროის სხვადასხვა მომენტში განსხვავებულია. ამის მიუხედავად ჩვენ ყოველთვის შეგვიძლია გამოვყოთ ვრცელ-დროითი მახასიათებლების მქონე ერთი და იგივე საგანი, შეგვიძლია ვიცნოთ ჩვენი მეგობარი სხვადასხვა ადგილას, სხვადასხვა ჩაცმულობაში და სხვადასხვა მდგომარეობაში: მოღიმარი, შეშფოთებული და ა.შ. ანდა, ვთქვათ, ვიცნოთ აი, ამ სახლის წინ მდგარი ხე, იმის მიუხედავად, შეფოთლილია ის, გაშიშვლებული, თუ დათოვლილი. ჩვენ ასევე ვიცნობთ, ვთქვათ, ქართული ანბანის ერთსა და იმავე ასოებს, როგორც ხელნაწერს, ისე სხვადასხვა შრიფტით დაბეჭდილს, თუმცა აშკარაა სხვადასხვაობა მათ მოხაზულობაში. მეტიც, ჩვენ ვლაპარაკობთ ქართული ენის ამა თუ იმ ასოზე და ერთნაირი მოხაზულობის კონკრეტულ ნიშნებს მის რეალიზაციებად, კონკრეტულ წარმოდგენებად ვთვლით. ასეთ იდენტიფიკაციას, რომლის დამოწმებაც ცდაზე დამყარებით შეიძლება, თანამედროვე ემპირისტები სავსებით დასაშვებად მიიჩნევენ. სწორედ ამგვარი იდენტიფიკაციის წყალობით ვრწმუნდებით ჩვენ, რომ ყოველ დილით ცაზე ერთი და იგივე მზე და ყოველ საღამოს ერთი და იგივე მთვარე ამოდის.

ახლა ვცადოთ ერთმანეთს გავუიგივოთ სხვადასხვა ობიექტები, რომლებსაც გააჩნიათ საერთო თვისებები, შესაბამისად თვისების თვისებები და ა.შ. ვილაპარაკოთ, მაგალითად, სითეთრეზე, როგორც აბსტრაქტულ ობიექტზე და თეთრი საგნები მის რეალიზაციებად, კონკრეტულ წარმოდგენებად, ეგზემპლარებად ჩავთვალოთ. ვილაპარაკოთ ფერზე, როგორც უფრო მაღალი საფეხურის აბსტრაქტულ ობიექტზე და სითეთრე; სიმწვანე და ა.შ. ასეთი აბსტრაქტული ობიექტის კონკრეტულ წარმოდგენებად მივიჩნიოთ. ცხადია, ვრცელ-დროითი საგნების სამყაროზე ვერავითარი დაკვირვება ვერ მოგვცემს ჩვენებას, რომელიც დაადასტურებდა სითეთრის ანდა სიმწვანის როგორც ასეთის არსებობას. ამგვარ სამყაროში არსებობენ თეთრი და მწვანე საგნები და არა სითეთრე და სიმწვანე საზოგადოდ. ასეთ ობიექტებზე საუბარი შეგვიძლია გაიგივების აბსტრაქციის წყალობით. იგი მდგომარეობს განყენებაში იგივეობის ანდა ეკვივალენტობის გარკვეულ მიმართებაში მყოფი სხვადასხვა საგნების განსხვავებებისაგან, რომლებიც არაარსებითია ამ მიმართებისათვის. ასეთი მიმართების დადგენა უფლებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ აბსტრაქტულ ობიექტზე როგორც ასეთზე და მის ეგზემპლარებად

ჩავთვალოთ ამ მიმართებაში მყოფი ობიექტები; ზუსტად ასევე გავაიგივოთ ჩვენ ერთი და იმავე დაკვირვებადი საგნის იგივეობის ტიპის მიმართება-ში მყოფი და დაკვირვებაში მოცემული სხვადასხვა მდგომარეობა. სწორედ ეს აბსტრაქცია გვაძლევს უფლებას ვილაპარაკოთ, მაგალითად, საერთოდ ფერზე, რიცხვებზე და სხვა აბსტრაქტულ ობიექტებზე.

როგორია აბსტრაქტული ობიექტების ონტოლოგიური ბუნება, ხასიათი? როგორია უნივერსალიების ონტოლოგიური სტატუსი? ეჭვგარეშეა, რომ ასეთ ობიექტებს ვერ აღმოვაჩენთ დაკვირვებად ერთეულ-ერთით საგნებს შორის, ხოლო უფრო მაღალი საფეხურის აბსტრაქტული არსებებისათვის, ვერც მათ რეალიზაციებს, ეგზემპლარებს, კონკრეტულ წარმომადგენლებს. ნიშნავს ეს, რომ მათ საერთოდ არ მიეწერებათ რეალობის არანაირი ონტოლოგიური და-ხასიათება? მაშინ რა უფლებით ვუწოდებთ ობიექტს, საგანს გაიგივების აბსტრაქციის შედეგს?

რეალისტები, რომლებსაც ხშირად "პლატონისტებსაც" უწოდებენ ხოლმე, თვლიან, რომ მათ აქვთ გარეშე ერთეულ-ერთით, იდეალ-რეალური სტატუსი არსებობისა. რეალისტების შეხედულებით უნივერსალიები იდეალურია იმ აზ-რით, რომ მათ არ უკავიათ ადგილი სივრცეში, ისინი არ არიან დროში, რო-გორც დაკვირვებაში მოცემული საგნები (მწვანე საგნები ფერმკრთალდები-ან და დროთა ვითარებაში ისპობიან, სიმწვანე კი როგორც ასეთი, როგორც ობიექტი უცვლელია. მას არც აქვს არც ფერი და არც დაკვირვებადი საგ-ნების სხვა მახასიათებლები). მაგრამ უნივერსალიები რეალურია იმ აზ-რით, რომ ისინი არ არიან დამოკიდებული ადამიანის ცნობიერებაზე, მის სუბიექტურ განცდებზე და ფსიქიკურ აქტებზე. ისინი უპირისპირდებიან ინდივიდუალურ ან კოლექტიურ სუბიექტს როგორც რაღაც რეალური. ისინი არიან ობიექტივირებული დამოუკიდებელი არსებები, რომლებსაც შუალედური ადგილი უკავიათ ჩვენს სუბიექტურ განცდებს, ფსიქიკურ აქტებსა და ერ-თეულ-ერთით საგნებს შორის. ეს კი მოასწავებს ისეთი აბსტრაქტული ობი-ექტების იდეალური არსებობის დაშვებასაც (ზემოთ განმარტებული აზრით), რომლებსაც არ მიეწერება სახელი არც ერთ არსებულ ენაში. ისინი შეიძ-ლება იყვნენ მნიშვნელობები რაიმე სახელისა რომელიც შესაძლოა მხოლოდ მოაზრებად ენაში.

კონცეფტუალიზმის თანახმად, უნივერსალიები ჩვენი გონებრივი მოღვა-წეობის რეზულტატები - კონცეფტებია. ესაა მოაზრებადი, არაემპირიული ობიექტები, ოღონდ მოაზრებადი არაფსიქოლოგიური აზრით: უნივერსალიები ცნობიერების ობიექტური, მაგრამ არა ობიექტივირებული წარმონაქმნები ან შინაარსებია, რომლებიც "განსხვავებულია" ჩვენი ფსიქიკური აქტებისა და სუბიექტური განცდებისაგან.

ნომინალისტების რწმენით კი უნივერსალიები მხოლოდ "ბგერის რხევე-

ბი", მეტყველების გამართულების ხერხებია. ეს არის ზოგადი ტერმინები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ სიტყვიერად მოვუყაროთ თავი მსგავს ინდივიდუალურ საგნებს, ეგზემპლარებს. მათ არ გააჩნიათ არანაირი ონტოლოგიური დასაბუთება, ონტოლოგიური სტატუსი რეალობისა. ამიტომ ნომინალისტებისათვის გაიგივების აბსტრაქციის გამოყენება მხოლოდ დაკვირვების ჩვენებების იდენტიფიკაციისათვის არის დასაშვები.

უნივერსალიების რეალობის პრობლემა და მასთან დაკავშირებული სხვა საკითხები განიხილება ე.წ. ფორმალურ ონტოლოგიაში, რომელიც აყალიბებს იდეოლოგიის მიმართ ინვარიანტულ საფუძვლებს ლოგიკისა და მათემატიკის ფილოსოფიისათვის. აღსანიშნავია, რომ აბსტრაქტული ობიექტების როგორც რეალობის ელემენტების ერთი და იმავე ტიპის ფორმალური დასაბუთება ხშირად არის გაზიარებული ფილოსოფიურ მიმართულებებში, რომლებიც ერთმანეთის საპირისპიროდ წყვეტენ ძირითად ფილოსოფიურ საკითხს, რაშიც გვარწმუნებს თუნდაც ზედაპირული თვალის გადევნება ფილოსოფიის ისტორიისათვის ანტიკური ხანიდან დღემდე.

საუკუნეთა განმავლობაში წარმოებს კამათი უნივერსალიების პრობლემის ირგვლივ, კამათი, რომელმაც ვერ მიგვიყვანა მოკამათე მხარეებისათვის მისაღებ ერთიან გადაწყვეტამდე. რა არის ამის მიზეზი? იქნებ საკითხი არ არის სწორედ დაყენებული? იქნებ ამ პრობლემის გადაწყვეტა საერთოდ შეუძლებელია, ვინაიდან ის ვერ გამოითქმება ვერც ერთ თეორიულ ენაზე (ამ სიტყვის კერძო-მეცნიერული მნიშვნელობით)? იქნებ ეს ფსევდოპრობლემაა, როგორც ამას კარნაპი და სხვა ნეოპოზიტივისტები თვლიან, ხოლო ყველა შესაძლო პასუხი მასზე ფსევდოდებულებაა, რომელიც უნდა უკუიგდოს, როგორც ადამიანთა ცრურწმენები და სხვა მსგავსი შეცდომები?

რას ნიშნავს ობიექტების რაიმე სისტემის მიღება ფილოსოფიური თვალსაზრისით? უპირველეს ყოვლისა ეს ნიშნავს გარკვეული პოზიციის არჩევას სამყაროში შემეცნებითი და ღირებულებითი ორიენტაციისათვის, პოზიციისა, საიდანაც ამა თუ იმ გვარის საგნები გვესახება, როგორც რეალობის ელემენტები, კომპონენტები. ასეთი პოზიციის არჩევა უნდა უზრუნველყოფდეს მისგან "მიმოხილული" სამყაროს ინტერსუბიექტურობას, გვაძლევდეს სამყაროს კომპონენტების ბუნებისა და არსებობის ონტოლოგიურ დასაბუთებას, ჩვენი ცნობიერების, განცდებისა და ფსიქიკური აქტებისაგან მათი დამოუკიდებლობის დაფუძნებას, სამყაროს ყველა მხრივ აღწერის შესაძლებლობას. ამ დროს წამოჭრილი საკითხები ყალიბდება ონტოლოგიაში და მათზე პასუხებიც ფილოსოფიურად უნდა იყოს დაფუძნებული და გადაწყვეტილი. თავისი ბუნებით ეს საკითხები განსხვავდება კერძო მეცნიერებებში წამოჭრილი პრობლემებისაგან და მათი დაფუძნება და გადაჭრაც თავისი ხასიათით განსხვავებული უნდა იყოს საკითხების კერძომეცნიერული დაყენებისა და გადაწყვეტისაგან.

რას ნიშნავს ობიექტების რაიმე სისტემის მიღება ლოგიკური თვალსაზრისით? ეს ნიშნავს არა მარტო სისტემის ცალკეული ობიექტებისათვის სახელთა შემოღებას სათანადო ენაში, არამედ ზოგადი ტერმინების მიღებასაც, რომლებიც საშუალებას მოგვცემენ ობიექტების მიღებული სისტემის ყოველი ცალკეული საგნისათვის ჩამოვაყალიბოთ დებულება, რომ ეს საგანი ობიექტების მიღებულ გვარს ეკუთვნის. ვთქვათ, ვღებულობთ უმარტივეს გვარის ობიექტებს: სივრცისა და დროში მოწესრიგებული დაკვირვებადი საგნებისა და ფაქტების სისტემას. მაშინ შესაბამისი ენა ისეთი ობიექტების სახელებთან ერთად, როგორიცაა "ქაღალდი", "ბალახი" და სხვ. ან ისეთი ფაქტების აღნიშვნებთან ერთად, როგორიცაა "ქაღალდი თეთრია", "ბალახი მწვანეა", "თოვს" და ა.შ. უნდა შეიცავდეს ზოგად ტერმინებს, მაგალითად, შემდეგი ტიპის დებულებების გამოსახატავად: "ქაღალდი საგანია", "ქაღალდი თეთრია, არის ფაქტი" და ა.შ. ჩვენი ენა, გარდა ამისა, უნდა შეიცავდეს ცვლადებს ობიექტებისათვის. ამ ცვლადების მნიშვნელობების, ფასების არე ობიექტების მიღებული სისტემაა. ცვლადების საშუალებით ვაყალიბებთ ზოგად დებულებებს საგნებზე: "x არის თეთრი", "p არის ფაქტი", და ა.შ. ჩვენი ენა შეიცავს კონსტანტას "თეთრი", იმის აღსაწერად, თუ როგორია ერთეულ-რიგითი საგნები. მაგრამ ენაში ტერმინ "თეთრის" შემოღება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს,რომ ჩვენ ვუშვებთ ისეთ ობიექტებს, როგორიცაა თვისებები: სითეთრე, სიმწვანე და ა.შ. ამგვარი ობიექტების მიღება ლოგიკური თვალსაზრისით ნიშნავს, რომ ჩვენ ვაფართოებთ ენას ახალი ზოგადი ტერმინის "ფერის" შემოტანით ისეთი თვისებების აღსანიშნავად, როგორიცაა სითეთრე, სიმწვანე და ა.შ., აგრეთვე სათანადო ცვლადების შემოღებით ამ ახალი ობიექტებისათვის. მსგავსად ასევე, თუ ჩვენ ვიღებთ ობიექტების ახალ სისტემას – რიცხვებს, მაშინ გარდა სახელებისა მათთვის, ვთქვათ, "0", "1" და ა.შ. შემოგვაქვს ახალი ზოგადი ტერმინი "რიცხვი", გარდა ამისა, ცვლადები რიცხვებისათვის და ა.შ.

ენაში შემოგვაქვს აგრეთვე ლოგიკური მაკავშირებლები და კვანტორები რთული, შედგენილი ფაქტების ჩასაწერად და წესების სისტემა, რომელიც საშუალებას გვაძლევს მივიღოთ ან დავარღვიოთ ჩვენს ენაში გამოსახული დებულებები ფაქტების შესახებ. ამ პროცედურას კარნაპი უწოდებს ენობრივი კარკასის აგებას ობიექტების მიღებული სისტემისათვის (იხ. რ. კარნაპი "ემპირიზმი, სემანტიკა და ონტოლოგია", მისი წიგნის "Значение и необходимость", М-Л., 1959 დამატებაში, გვ. 298–320).

ვთქვათ, მიღებული გვაქვს ენობრივი კარკასი ნატურალური რიცხვებისათვის. განვიხილოთ მასში გამოსახული დებულება "არსებობს ნატურალური რიცხვი". ეს არის უმარტივესი შედეგი დებულებისა "ნული არის ნატურალური რიცხვი", რომელიც, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, მიღებული უნდა იყოს

ჩვენ ენობრივ კარკასში (მაგალითად, თუ ნული ნატურალური რიცხვია, მაშინ ერთი ნატურალური რიცხვი მაინც არსებობს, კერძოდ, თვით ნული და არსებობის ჩვენი მტკიცება მართებულია). როგორი ინტერპრეტაცია უნდა მიეცეს არსებობის ასეთ დებულებას? რა გვსურს გამოვხატოთ ამ დებულებით? ის, რომ უნივერსალიებს შორის ჩვენ შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ ნატურალურ რიცხვად წოდებული აბსტრაქტული არსება, რომელსაც გარეშე ვრცულ-დროითი, იდეალ-რეალური არსებობის ონტოლოგიური სტატუსი აქვს, თუ ის, რომ ნატურალური რიცხვი არსებობს როგორც კონცეპტი – ჩვენი გონებრივი მოღვაწეობის შედეგი ან შინაარსი, თუ ის, რომ არსებობენ გარკვეული ტიპის დაკვირვებადი ობიექტები და მათ აღვნიშნავთ საერთო სახელით, რომელსაც რეალურად არაფერი შეესაბამება გარდა "ბგერების რხევისა". ვერც ზემოთ მოყვანილი დებულების ფორმულირებაში, ვერც მის დამტკიცებაში სათანადო ენობრივი კარკასის მიღმა ჩვენ ვერ ვპოულობთ მითითებებს მიღებული სისტემის ობიექტების ონტოლოგიურ სტატუსზე, ონტოლოგიურ პოზიციაზე, ინტერსუბიექტურობაზე ან სხვა მსგავს დახასიათებებზე. აქტუალური ენობრივი კარკასის მიღმა ეს ობიექტები ინვარიანტულია ასეთი დახასიათებების მიმართ. ჩვენი დებულება გამოხატავს მხოლოდ და მხოლოდ გარკვეული ობიექტის არსებობას ჩვენი ენობრივი კარკასის ობიექტების სისტემაში. ეს თავისებურება უფრო ნათელი გახდება, თუკი განვიხილავთ შედარებით უფრო რთული არსებობის მაგალითს, ვთქვათ: "ნებისმიერი ორი ნატურალური რიცხვისათვის არსებობს ისეთი ნატურალური რიცხვი, რომელიც მათ ჯამს შეადგენს" ან სხვ. საეჭვოა ვინმემ სერიოზულად დასვას საკამათოდ ის ფაქტი, რომ ამ დებულებაში ობიექტების მიღებული სისტემის ნებისმიერი ორი წევრისათვის მტკიცდება არა ამავე სისტემაში ისეთი ობიექტის არსებობა, რომელიც მათი ჯამის იგივურია, არამედ თითქოს ის, რომ ასეთი ობიექტი არსებობს როგორც ობიექტივირებული რეალობა ან რომ მას არსებობის რაიმე სხვა სტატუსი გააჩნია. მოცემულ ენობრივ კარკასში ობიექტების არსებობის საკითხს კარნაპი შინაგან საკითხებს უწოდებს და ასხვავებს მათ მთლიანად ობიექტების სისტემის რეალური არსებობის გარეგანი საკითხებისაგან. მაგრამ ის გარემოება, რომ არსებობის გარეგანი საკითხი ჩვენ არ შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ არც ერთი ენობრივი კარკასის მიღმით, არ უკარგავს მას ფილოსოფიურ აზრს და მნიშვნელობას. სწორედ გარეგანი საკითხების ფილოსოფიური ანალიზი გვაძლევს წარმოდგენას იმ ობიექტებისა და ჭეშმარიტებების ბუნებასა და სტატუსზე, რომლებიც შეისწავლება და დგინდება ლოგიკაში, მათემატიკასა და სხვა მეცნიერულ დისციპლინებში.

ასეთი პრობლემების წამოჭრაზე და კვლევაზე უარისთქმას ჩვენ ვერ მოვძებნით დამაჯერებელ მოტივებს ვერც იმაზე მითითებით, რომ ისინი არ ექვემდებარებიან კერძო მეცნიერულ ანალიზს, როგორც შინაგანი პრობლე-

ტები, ვერც იმ სიძნელეების აცილებას ვრუნვით, რომლებიც წარმოიქმნებიან, როცა ვირჩევთ გარკვეულ პრინციპს უნივერსალიების ინტერსუბიექტური დახასიათებისათვის და, მით უმეტეს, ვერც ჩვენი ტოლერანტული სურვილებით, გავუადვილოთ აბსტრაქტული ობიექტების არსებობის მიმართ ეჭვით გამსჭვალულ ფიზიკოსს "სინდისის ქენჯნის" გარეშე ისარგებლოს ენით, რომელიც შეიცავს მაღალი საფეხურის თვისებებისა და მიმართებების სახელებს, ზოგად ტერმინებსა და ცვლადებს.

თანამედროვე ლოგიკის განვითარება გვიდასტურებს, რომ ისტორიულად ფრეგეს რეალისტურმა დოქტრინამ განაპირობა ისეთი ენობრივი კარკასის აგება, რომელშიც შესაძლებელი იქნებოდა ლოგისტიკური თეზისის ფორმულირება. ცხადია, სწორი არ იქნება ასეთი კარკასი მხოლოდ რეალისტურ დოქტრინას დავუკავშიროთ. მის მიერ არ აისახება განსხვავება უნივერსალიების რეალისტურ და კონცეპტუალისტურ გაგებებს შორის. მაგრამ, ვთქვათ, ნომინალისტისათვის ის უკვე მიუღებელია, რამდენადაც იგი შეიცავს ლინგვისტურ ფორმებს თვისებების თვისებებისათვის და ა.შ. შესაბამისი ტიპის ცვლადები კი არ უნდა გვხვდებოდეს ნომინალისტურ სასაგნო ენაში, ვიდრე ვერ ვიპოვნით ამ ენის დასაშვებ ფორმებზე მათი რედუქციის ხერხს (თუკი ეს საზოგადოდ შესაძლებელია). ვინაიდან "ადამიანის მიერ გამოყენებული ენა მას თავს ახვევს ონტოლოგიას, სადაც სწორედ იმ ობიექტებს ვხვდებით, რომლებიც მას ამ ენის ცვლადების მნიშვნელობად არჩეული შეაქვს" (ვ. კ ვ ა ი ნ ი, Notes on existence and necessity, "Journal of Philosophy", 40, 1943, 113-124; იხ. გვ. 118).

ენობრივი კარკასისა და მისი ონტოლოგიური წანამძღვრების ამგვარი კავშირი ტრადიციულ ლოგიკაში არ მჟღავნდებოდა უკანასკნელის გამოსახველობითი ფორმების სიღარიბის გამო (კატეგორიული მსჯელობების აღნაგობა არ ასახავდა ამ სხვაობას ონტოლოგიურ პირობებში).

ზოგადი სახელებისა და სასაგნო ცვლადების გარდა, ენობრივი კარკასი, როგორც აღვნიშნეთ, შეიცავს წესებს მასში გამოსახვადი დებულებების მიღებისა და დარღვევისათვის. ეს წესები ჭეშმარიტების გარკვეულ დოქტრინას გულისხმობენ. უკვე პლატონისა და არისტოტელეს შრომებში ვპოულობთ ჭეშმარიტების, როგორც მსჯელობების თვისების, ცხადი განმარტებას (იხ. მაგალითად, პლატონი, "კრატილი", 385 ბ; არისტოტელე, "მეტაფიზიკა", წიგნი IV, 1011 ბ 26-28). შემდგომში მან კორესპონდენციის თეზისის სახელწოდება მიიღო: დებულება, რომელიც გამოხატავს, რომ საქმის ვითარება ასეთი და ასეთია, ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა საქმის ვითარება მართლაც ასეთი და ასეთია. თანამედროვე სემანტიკური ფორმულირება გარკვეული ტიპის ენობრივი კარკასებისათვის ჭეშმარიტების განსაზღვრებამ მიიღო ა. ტარსკის გამოკვლევების წყალობით. ამ განსაზღვრების ზოგადი სქემის ერთ-ერთი კერძო შემთხვევა დახლოებით

ასე გამოიყურება: "თოვს" ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც თოვს, სადაც ტოლფასობის მარცხენა მხარეს დგას დებულების რაიმე სახელი (რაზეც ბრჭყალები მიუთითებს), ხოლო მარჯვენა მხარეს – თვითონ ეს დებულება. თუ ვისარგებლებთ სტრუქტურულ-დესკრიფციული სახელით დებულებისა "თოვს", იგი შემდეგ სახეს მიიღებს: ერთი სიტყვისაგან წარმოებული დებულება, რომელიც ასოების შემდეგი მიმდევრობისაგან შედგება: თან, ონ, ვინ, სან, ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც თოვს. აქ ჩვენ გვერდს ავუვლით ჭეშმარიტების ამ დეფინიციასთან დაკავშირებულ არსებით თავისებურებებს. არ განვმარტავთ, თუ განსაზღვრებაში რეკურსის გამოყენებისათვის რატომ არის საჭირო წინასწარ სადებულებო ფორმის (დებულება მისი კერძო შემთხვევაა) მოცემული ობიექტებით დაკმაყოფილების ცნების დეფინიცია. ამჯერად ჩვენთვის არსებითია ხაზი გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ ჭეშმარიტების განსაზღვრება ყალიბდება გარკვეული ტიპის ენობრივი კარკასის შიგნით (და არა სამეტყველო ენაში). ამიტომ საკითხი ენობრივი კარკასის დებულებების ჭეშმარიტების შესახებ კვლავ წარმოგვიდგება, როგორც შინაგანი პრობლემა.

შესაძლებელია რომელიმე ენობრივი კარკასის ჭეშმარიტობის წესები დამოკიდებული იყოს ჭეშმარიტების ბუნების ფილოსოფიურ დახასიათებაზე? განვიხილოთ დებულება: "ალექსანდრე მაკედონელს მარცხენა მხარზე სამი ხალი ქონდა". ჩვენამდე მოღწეულ ცნობებში და ისტორიულ წყაროებში ვერ ვპოულობთ ვერც ამ ფაქტის დადასტურებას, ვერც უარყოფას. თუ მიღებული ონტოლოგიური წანამძღვრები გვაიძულებენ ჭეშმარიტება განვასხვაოთ ჭეშმარიტების მოპოვებისაგან, თუ სამყაროს ჭვრეტის ჩვენს მიერ არჩეული პოზიცია (როგორც, მაგალითად, ბოლცანოსა და ფრეგეს რეალისტური პოზიცია) გვკარნახობს, რომ ჭეშმარიტად ყოფნა იგივე არ არის რაც ჭეშმარიტების მოპოვება, მაშინ ეს დებულება ან ჭეშმარიტად ან მცდარად უნდა ვაღიაროთ (მაგრამ არა ჭეშმარიტადაც და მცდარადაც ერთდროულად) იმისაგან დამოუკიდებლად, შევძლებთ თუ არა ოდესმე ამ ფაქტის დადასტურებას ან უარყოფას. ჭეშმარიტება და მცდარობა ფაქტების გამომთქმელი დებულებების ამომწურავ დახასიათებას გვაძლევენ. ასეთია ორფასობის პრინციპის ონტოლოგიური სტატუსი, პრინციპისა, რომელიც ზუსტად ყალიბდება სათანადო ენობრივ კარკასში და აპირობებს მასში კლასიკური ლოგიკის ჭეშმარიტების წესების მიღებას. თუკი ჩვენი ონტოლოგიური წანამძღვრები გვაიძულებენ ჭეშმარიტად ყოფნა ჭეშმარიტების მოპოვებას გავუიგივოთ, მაშინ უარი უნდა ვთქვათ ჩვენს კარკასში ორფასობის პრინციპის მიღებაზე და დებულებების ჭეშმარიტებითა და მცდარობით შეფასების გვერდით ზემოთ მითითებული სახის დებულებებისათვის უნდა შემოვიღოთ ისეთი შეფასებებიც, როგორიცაა, მაგალითად, გაურკვევლობა, ანდა უაზრობა, ან კიდევ ვილაპარაკოთ, ვთქვათ, სხვადასხვა ხარისხის გაურკვევლობაზე და ა.შ. ამის შესაბამისად კარკასში უნდა მივიღოთ, ვთქვათ, რომელიმე მრა-

ვალფასა ლოგიკის ჭეშმარიტების წესები და ა.შ.

ორფასობის პრინციპზე უარისთქმის საყრდენები დადგენება, რომელიც გარკვეულ ინტუიციურ პირობებს გულისხმობს, შეკვრილია ეპიკურით მომავა-ლი ერთეული ხდომილობების არისტოტელურ ანალიზში (რომელიც მოცემულია მისი ცნობილი ტრაქტატის "პერი ჰერმენეიას" მე-9 თავში).

ჩვენ აქ არ შევეხებით აგრეთვე ინტუიციური დაშვებების სხვადასხ-ვაობას მოდალური ცნებებისათვის, რომლებიც განსხვავებული მოდალური სისტემების საფუძვლებს ქმნიან (ამჟამად არსებული მოდალური სისტემე-ბის სიმრავლეზე ერთ-ერთი თანამედროვე ლოგიკოსის სამართლიანი შენიშვ-ნით ყველა შეიძლება გააოცოს). ბევრ შემთხვევაში ეს დაშვებები დაკავ-შირებულია აუცილებლობის, შესაძლებლობების, შემთხვევითობისა და სხვ. ცნებების გარკვეულ ინტუიციურ დახასიათებასთან. ზოგჯერ ისინი გამო-ხატავენ ორი ენობრივი კარკასის ურთიერთმიმართებას (მაგალითად, ცნო-ბილია, რომ შესაძლებელია აუცილებლობის ინტერპრეტაცია, როგორც, ვთქ-ვათ, პეანოს არითმეტიკაში დამტკიცებადობისა და ა.შ. კარკასის შინა-განი თავისებურებებითა და არა ინტუიციური დაშვებებით განისაზღვრე-ბა ზოგჯერ მრავალნიშნა ლოგიკის მნიშვნელობა, ფასთა სისტემის ამო-რჩევაც).

არსებობისა და ჭეშმარიტების თავისებური გაგება, რომელიც არ იზია-რებს კორესპონდენციის თეზისს, ისტორიულად დაკავშირებულია კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის გარკვეულ ინტერპრეტაციასთან (შდრ., მაგალითად, ზ. მ ი ქ ე ლ ა ძ ე, Кантовский метод решения математических антиномий и математический неоинтуиционизм, Логико-методологические исследования, Тбилиси, 1983, გვ. 5-32). სქემატურად და გამარტივებულად ეს პოზიცია ასე შეიძლება აიხსნას: ინდივიდუალურ, ემ-პირიულ სუბიექტს (რომელსაც არ იცის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის არ-სებობა) სამყარო ემპირიულ რეალობად ეძლევა. სამყაროს შემეცნების დროს მას ჰგონია, რომ შეიმეცნებს რეალობას; მაგრამ ემპირიული რეალო-ბის კანონები სინამდვილეში არის კანონები ტრანსცენდენტალური ცნობიე-რებისა, რომელიც აგებს, აკონსტრუირებს რეალობას. შემეცნების პროცეს-ში ინდივიდუალური სუბიექტი იმეორებს, ხელახლა აგებს იმას, რაც უკვე განხორციელებულია ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ. ამიტომ შემეც-ნება გარკვეული, უკვე არსებული "ჰარმონიის", კანონზომიერებების აღმო-ჩენა კი არ არის, არამედ მისი კონსტრუირება, შექმნაა. სამყაროსა და მისი კომპონენტების ხედვა ასეთი პოზიციიდან გავლენას ახდენს ჭეშმა-რიტების გაგებაზე, ვინაიდან ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ რეა-ლობის აგების პროცესი დაუსრულებელია. რაიმე დებულების ჭეშმარიტება ამ თვალსაზრისით ნიშნავს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ იმის პრი-ნციპულ განხორციელებას, რაც ამ დებულებაშია გამოთქმული. მაგრამ რას

უნდა ნიშნავდეს დებულების მცდარობა? ცხადია არა იმას, რომ შესაბამისი აგება ჯერ კიდევ არ არის განხორციელებული ტრანსცენდენტალური და ამიტომ არც ემპირიული სუბიექტის მიერ. დებულების მცდარობა იმას ნიშნავს, რომ ასეთი აგება პრინციპულად არის განუხორციელებადი ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის, და, მაშასადამე, გაუმეორებადია ემპირიული სუბიექტისათვისაც. მაგრამ მაშინ ჩვენ ვერ შევძლებთ დავაფუძნოთ და მივიღოთ ორფასობის პრინციპი, ვინაიდან შემმეცნებელმა სუბიექტმა შეიძლება ვერ მოახერხოს ვერც სათანადო აგების განხორციელება და ვერც მისი განუხორციელებადობის დადგენა. არსებობისა და ჭეშმარიტების ასეთი გაგება შეიძლება საფუძვლად დაედოს სათანადო ენობრივი კარკასის აგებას, რომლის მიგნით მიღებული ობიექტების სისტემაც კონსტრუქციულობის, ხოლო ჭეშმარიტების წესები ინტუიციონისტური ლოგიკის მოთხოვნებს დააკმაყოფილებს (ობიექტების სისტემა კონსტრუქციულობის მოთხოვნებს პასუხობს, თუკი მისი ელემენტები მათემატიკური ინდუქციით აიგება. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ამგვარად აგებული ობიექტების, ვთქვათ ნატურალური რიცხვების უსასრულო სიმრავლეც ობიექტად, საგნად განიხილება. კონსტრუქციული ობიექტების გარეგანი არსებობა "საწყის" ინტუიციაში გვეძლევა). ასეთი ენობრივი კარკასის მიგნით, ბუნებრივია, ვერ ვიპოვნით მითითებებს ტრანსცენდენტალურ ან ემპირიულ სუბიექტზე და სხვ. ამიტომ ამგვარი კარკასის მიღება არ ნიშნავს და არც გვაიძულებს უშუალოდ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის გაზიარებას. მაგრამ იგი თავს გვახვევს ონტოლოგიურ პოზიციას, რომელიც უზრუნველყოფს ჭეშმარიტების ახლახან აღნიშნული დოქტრინის ფორმალური პირობების შესრულებას, სულ ერთია, გამოიხატება ეს რადიკალური ემპირიზმის, ოპერაციონალიზმისა, თუ სხვა მონათესავე მიმართულების ონტოლოგიური დაშვებების გაზიარებით. ასეთი კარკასის მიღება ამ ონტოლოგიური პოზიციების მიმართ ინვარიანტულია.

საქმეს ვინშეშ საკამათოდ გახდის ის ფაქტი, რომ ძირითადი მიმართულებები მათემატიკის დაფუძნებაში – ლოგიციზმი, ფორმალიზმი, ინტუიციონიზმი – აღმოცენდნენ როგორც მათემატიკაში შესასწავლი ობიექტების ბუნების, ონტოლოგიური სტატუსისა და მათემატიკური ჭეშმარიტებების ხასიათის გარეგან პრობლემებზე ნავარაუდევი შესაძლო პასუხების რეალიზაციები (აქ აღარ შევეხებით მათემატიკის საფუძვლებში ანტინომიების აღმოცენებასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან საკითხებს, რომლებიც აღწერილ სიტუაციას მეტ სინათლეს ჰფენენ). სათანადო ტრანსფორმაციის შედეგად ამ გარეგანი პრობლემების შესაბამისად გარკვეული ენობრივი კარკასების მიგნით ჩამოყალიბდა მკაფიო პრობლემები: შესაძლებელი არის თუ არა ყველა მათემატიკური ცნება აშკარა განსაზღვრებებით დაყვანით ლოგიკურ ცნებებზე, ხოლო ყველა მათემატიკური დებულება გამოვიყვანით ლოგიკის აქსიომებიდან სათანადოდ შერჩეულ ენობრივ კარკასში? შეიძლება თუ არა მთელი მინაარსობლივი მათემატიკა დავიყვანოთ ფინიტ-

ტმზე, ანუ (ფინიტური საშუალებებით განუზომლადი) ე.წ. "იდეალური დებულებების" ინტერპრეტაციის საკითხი შეიცვალოთ სასრული ფორმალიზმების ფინიტურად დადგენილი საკითხებით? და ბოლოს, შესაძლებელი არის თუ არა "საწყისი მათემატიკური ინტუიციის" საფუძველზე გადავჭრათ ყველა მათემატიკური პრობლემა? ამ კითხვებს დაკავშირდა მათემატიკის დაფუძნების გარკვეული პროგრამები, რომლებიც ზემოთ აღნიშნულ გარეგან პრობლემებზე ნავარაუდევ პასუხებს შეესაბამებოდნენ. თითოეული ამ პროგრამათაგანი პრეტენზიას აცხადებდა "ერთადერთი ნამდვილი მათემატიკის" წარმოდგენის უფლებაზე. ახლა ჩვენ უკვე ვიცით, რომ პირდაპირი აზრით არც ერთი ამ პროგრამათაგანი არ არის განხორციელებადი. მრავალწლიანი დისკუსიის შედეგების შეჯამებისას ა. ჰეიტინგი წერდა: "მათემატიკის საფუძვლების კვლევის ფილოსოფიური მნიშვნელობა ნაწილობრივ მაინც მდგომარეობს კლასიკური მათემატიკის სტრუქტურაში ფორმალისტური, ინტუიციონისტური და ...პლატონისტური ელემენტების გარჩევაში... ჩვენ ყოველ მომენტში ვიცით, ვმუშაობთ ინტუიციონისტურ საფუძველზე, თუ არა, სამუშაოს რომელი ნაწილია წმინდა ფორმალისტური და როგორ პლატონისტურ დაშვებებს ვაკეთებთ" (იხ. ა. ჰ ე ი ტ ი ნ გ ი, Тридцать лет спустя, კრებულში Математическая логика и ее приложения, М., "Мир", 1965, გვ. 225), ე.ი. ვიცით, როდის რომელი კარკასი შეგვიძლია ავირჩიოთ. მაგრამ რითი უნდა ავხსნათ ამა თუ იმ ენობრივი კარკასის არჩევა? მიზანშეწონილობის საკითხებით, პრაქტიკული მოსაზრებებით, თუ ამა თუ იმ მეცნიერის მიდრეკილებით გარკვეული მეთოდების გამოყენებისადმი და მის მიერ სხვა მეთოდების აუვალისწინებით? გარეგანი პრობლემების ფსევდოპრობლემებად გამოცხადება ნიშნავს, რომ ვკმაყოფილდებით ასეთი პასუხებით. ენობრივი კარკასის ობიექტების გარკვეული სისტემის არჩევა, როგორც ზემოთ ვუჩვენეთ, გვაიძულებს მივიღოთ გარკვეული ონტოლოგიური პოზიცია უნივერსუმის, რეალობის ელემენტების, კომპონენტების ინტერსუბიექტური დახასიათებისათვის, ჭეშმარიტების ფორმალური პირობების მიღებისათვის. როგორ შეგვიძლია ერთმანეთს შევუთანხმოთ ან შევუთავსოთ სხვადასხვა ფორმალური ონტოლოგიური პოზიცია რეალობის კომპონენტების ასეთი "მიმოხილვისათვის"? არასუბიექტური მოტივებით როგორ ავხსნათ სხვადასხვა ლოგიკების არსებობის უფლებამოსილება, თუკი ენობრივი კარკასის არჩევის ონტოლოგიური წანამძღვრები ფსევდოდებულებებია? ლოგიკისა და მეცნიერების ფილოსოფიის ეს საკითხები არ არის საკმარისად გამოკვლეული და გაშუქებული.

ტრადიციული ლოგიკის კარკასში არ არის ასახული არც ობიექტების ზოგიერთი ფორმალურ-ონტოლოგიური თავისებურება და ჭეშმარიტების ფორმალური პირობები, არც ის, რომ ამაზეა დამოკიდებული გარკვეული ლოგიკური პრინციპების მიღება-არმიღება. ტრადიციული ლოგიკის პრინციპები ფორმუ-

ლირებული იყო მხოლოდ სასრული ან სასრულად დახასიათებადი ობიექტების სისტემებისათვის. შესაძლებელია ამ პრინციპების გავრცელება ობიექტების უსასრულო სისტემებზე? ეს კიდევ ერთი იდეალიზაციის მიღებასთან არის დაკავშირებული (რომელიც ფარულად ზემოთ უკვე იყო ნაგულისხმევი).

პრაქტიკულად ჩვენ საქმე ყოველთვის გვაქვს საგნების, ხდომილობებისა და სხვ. ობიექტების მხოლოდ სასრულ სიმრავლეებთან. სასრულია და მასალით, ადგილით და დროით შემოსაზღვრული ობიექტებისა და მათი ერთობლიობების რეკონსტრუქციისა, თუ აგების პრაქტიკულად განხორციელებადი ჩვენი შესაძლებლობებიც, ჩვენ არ შეგვიძლია, მაგალითად, ჩავწეროთ რა გინდ გრძელი მიმდევრობა, ვთქვათ, ქართული ენის ასოებისა, ვინაიდან ამის განხორციელებისათვის არ გვეყოფოდა არც მასალა, არც ადგილი, არც დრო. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია განყენება მოვახდინოთ ჩვენი პრაქტიკული შესაძლებლობების შეზღუდულობისაგან და დავუშვათ თითქოს ყოველთვის მოვახერხებთ, ვთქვათ, ქართული ანბანის ასოების მოცემულ მიმდევრობას დავუმატოთ კიდევ ერთი ასო ან ასოთა მიმდევრობა და ა.შ. ასეთი ობიექტების რეკონსტრუქცია, თუ აგება მხოლოდ პოტენციურად არის შესაძლებელი. ჩვენი შესაძლებლობების პრაქტიკული საზღვრებისაგან განყენება უფლებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ პოტენციურად განხორციელებად ობიექტებზე ისე, თითქოს ისინი ნამდვილად არიან განხორციელებული.

მაგრამ ჩვენს აბსტრაქციებში შეგვიძლია კიდევ უფრო შორს წავიდეთ და განვიხილოთ ობიექტების ერთობლიობები, საერთოდ, ჩვენი განხორციელებადი შესაძლებლობისაგან განყენებით, პრაქტიკული იქნებიან ისინი, თუ პოტენციური. ამის უფლებას გვაძლევს აქტუალური უსასრულობის აბსტრაქცია – განყენება შეუძლებლობისაგან განვიხილოთ უსასრულო სიმრავლეები, როგორც დასრულებული ობიექტი, მთლიანობა, რომელიც აქტუალურად შეიცავს ყველა თავის ელემენტს. ასეთი იდეალიზაცია უფლებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ უსასრულო სიმრავლეებზე (ვთქვათ, ნატურალურ რიცხვებზე) ისეთნაირად, თითქოს მათი ყველა ელემენტი ერთბაშად არის სახეზე მოცემული.

აქტუალური უსასრულობის აბსტრაქცია უფლებას გვაძლევს აგრეთვე ობიექტების ნებისმიერ სიმრავლეებზე გავავრცელოთ ლოგიკის ისეთი პრინციპებიც, რომლებსაც ძალა აქვთ მხოლოდ ობიექტების სასრული ან ეფექტურად აგებადი სიმრავლეებისათვის, მათ შორის გამორიცხული მესამის პრინციპიც.

რომელია ამ პრინციპის ონტოლოგიური სტატუსი?

განვიხილოთ დებულება α: "არსებობს ერთმანეთისაგან განსხვავებული საგნები" და ვცადოთ გავარკვიოთ, ჭეშმარიტია ის, თუ მცდარი? "სამყაროში", რომელშიც ჩვენ ვარსებობთ, α ჭეშმარიტია. მართლაც, სხვადასხვა საგნებიდან, რომლებიც თვისებებთან და მიმართებებთან (მოკლედ ატრიბუტებთან) შეერთებისას ჩვენი სამყაროს ფაქტებს ქმნიან, ადვილად შე-

გვიძლია გამოვყოთ ორი განსხვავებული საგანი. მაგრამ "სამყაროში", რომლის ფაქტები ატრიბუტების შეერთებებია ერთადერთ საგანთან, α მცდარია. α-ს ჭეშმარიტება, როგორც ვხედავთ, დამოკიდებულია ყოველ შემთხვევაში ორი განსხვავებული საგნის არსებობაზე "სამყაროში", რომლის მიმართაც α არის გამოთქმული. ასე მივდივართ "შესაძლო სამყაროს" და "რომელიმე შესაძლო სამყაროში დებულების ჭეშმარიტების" ცნობილ ლაიბნიცისეულ ცნებამდე. "შესაძლო სამყარო", ცხადია, შეიძლია ნამდვილი სამყაროს გარკვეული მდგომარეობებიც მოვიაზროთ (აქ უკვე ჭეშმარიტება დებულებისა და შესაძლო სამყაროს შორის მიმართების სახით წარმოგვიდგება. ჭეშმარიტების თვისებად განხილვა კი მისი კერძო შემთხვევაა, როდესაც სამყარო დაფიქსირებული ან კვანტორით დაბმულია).

ფორმალურ-ონტოლოგიური თვალსაზრისით "შესაძლო სამყარო" გარკვეული ვითარების, ფაქტების ერთობლიობაა (ოღონდ არც ერთი ფაქტი "შესაძლო სამყაროში" არ შეიძლება განხორციელებულიც იყოს და განუხორციელებელიც) ენაში ფაქტები გამოითქმება დებულებებით, წინადადებებით, რომელთა ჭეშმარიტების საკითხი, როგორც აღვნიშნეთ, უკავშირდება "შესაძლო სამყაროებს", უნივერსუმის არჩევას. დებულება ჭეშმარიტია მოცემულ "სამყაროში", მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც შესაფერისი ფაქტი, საქმის ვითარება განხორციელებულია მასში.

მივაქციოთ ახლა ყურადღება ჭეშმარიტების ხასიათს დებულებისა β: "არსებობს საგნები, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, ან არ განსხვავდებიან". თუ სტილის მოთხოვნებს უგულებელვყოფთ, β ლოგიკური თვალსაზრისით უფრო მოხერხებული ფორმით ასე გამოითქმება: "არსებობს ერთმანეთისაგან განსხვავებული საგნები, ან არ არის სწორი, რომ არსებობს ერთმანეთისაგან განსხვავებული საგნები". ამგვარად, β-ს აქვს სახე: "α ან არა-α". როგორც უკვე დავრწმუნდით, α ჭეშმარიტია "შესაძლო სამყაროებში", რომლებიც ორზე ნაკლებ საგანს არ შეიცავენ და მცდარია ერთსაგნიან "სამყაროში". α-ს უარყოფა კი ჭეშმარიტია მხოლოდ ერთსაგნიან "სამყაროში" და მცდარი - ყველა დანარჩენში. რადგან β ამტკიცებს α-ს ან არა-α-ს ჭეშმარიტებას, β ჭეშმარიტი იქნება ყველა "შესაძლო სამყაროში", როგორც ერთსაგნიანში, ისე ორსაგნიანში და ა.შ. ამ აზრით β-ს ჭეშმარიტება უპირობოა, იგი არ არის დამოკიდებული არც აქტუალური და არც სხვა რომელიმე "შესაძლო სამყაროს" სპეციფიკაზე. კლასიკური ლოგიკის ყველა პრინციპს ძალა აქვს სწორედ ყველა "შესაძლო სამყაროში". ამაშია სწორედ მათი ონტოლოგიური აზრი (მოდალური ლოგიკების პრინციპების ჭეშმარიტება დამატებით მოითხოვს, ვთქვათ, "სამყაროებს" შორის გარკვეული "წვდომადობის" მიმართების განხილვას).

ახლა განვიხილოთ მაგალითი ნატურალურ რიცხვებს შორის ისეთი φ შესაფერისობისა, რომელიც დაკავშირებულია [illegible] რიცხვის დაშლასთან უსასრულო

(არაპერიოდული) ათწილადის სახით. ე.ი. ავაგოთ φ ფუნქცია, რომელიც განსაზღვრულია ნატურალური რიცხვების {1,2,3,...} სიმრავლეზე და ფასებს, მნიშვნელობებს იღებს ამავე სიმრავლიდან. ყოველი ნატურალური n-სათვის $\varphi(n)$ განვსაზღვროთ n-ური a_n ნიშნით π რიცხვის დაშლაში ($\pi=3,1415...=3,a_1a_2a_3...$; $a_1=1$, $a_2=4$, $a_3=1$, $a_4=5$ და ა.შ.): თუ n-ური a_n ნიშანი π-ს დაშლაში ნულია, მაშინ φ-ს მნიშვნელობა ასეთი n-სათვის ერთის ტოლად ჩავთვალოთ (ე.ი. $\varphi(n)=1$, როცა $a_n=0$); თუკი n-ური a_n ნიშანი π-ს დაშლაში ნულისაგან განსხვავებულია, მაშინ ყოველი ასეთი n-სათვის φ-ს მნიშვნელობა იყოს $k+2$, სადაც k არის π-ს დაშლაში a_n ნიშნის წინ მდგომი ნულების რიცხვი (ცხადია, რომ $\varphi(1)=2$, $\varphi(2)=2$, $\varphi(3)=2$ და ა.შ.; ვინაიდან $a_1=1\neq0$, $a_2=4\neq0$ და ა.შ. თუ დავუშვებთ, რომ რომელიღაც ნატურალური ℓ-სათვის $a_\ell=0$, $a_{\ell+1}\neq0$ და π-ს დაშლაში a_ℓ-ის წინ მდგომი ყველა ნიშანი ნულისაგან განსხვავებულია, მაშინ $\varphi(1)=\varphi(2)=\dots=\varphi(\ell-1)=2$, $\varphi(\ell)=1$, ხოლო $\varphi(\ell+1)=3$ და ა.შ.).

დავამტკიცოთ, რომ არსებობს ისეთი ნატურალური რიცხვი, რომელიც არის φ ფუნქციის მნიშვნელობა მისი უსასრულო ბევრი საარგუმენტო მნიშვნელობისათვის. მართლაც, დავუშვათ, რომ π-ს ათობით დაშლაში გვხვდება ნულების მხოლოდ სასრული რაოდენობა. მაშინ π-ს დაშლაში არსებობს ისეთი a_n ნიშანი უდიდესი n ნომრით, რომელიც ნულის ტოლია და არც ერთი ისეთი m-სათვის, რომ $m>n$, a_m აღარ უდრის ნულს. ვთქვათ, π-ს დაშლაში a_n ნიშანს წინ უსწრებს $k-1$ ცალი ნული. მაშინ ყველა ისეთი m-სათვის, რომ $m>n$, a_m-ს წინ უნდა უსწრებდეს ზუსტად k ცალი ნული. ამიტომ ჩვენი განსაზღვრების თანახმად $\varphi(m)$-ის მნიშვნელობა იქნება $k+2$ ყველა n-ზე მეტი m-სათვის. თუკი π-ს დაშლაში ნული უსასრულო ბევრჯერ მეორდება, მაშინ ჩვენი განსაზღვრების თანახმად φ-ს მნიშვნელობა ერთის ტოლი იქნება φ-ს უსასრულო ბევრი იმ საარგუმენტო მნიშვნელობებისათვის, რომლებისთვისაც $a_n=0$. ამრიგად, ჩვენ დავამტკიცეთ, რომ თუ π-ს ათობით დაშლაში გვხვდება ნულების სასრული ან უსასრულო რაოდენობა, მაშინ არსებობს ისეთი ნატურალური რიცხვი, რომელიც არის φ ფუნქციის მნიშვნელობა მისი უსასრულო ბევრი საარგუმენტო მნიშვნელობისათვის. მაგრამ გამორიცხული მესამის პრინციპის თანახმად, π-ს დაშლაში ნულების რიცხვი მართლაც სასრული ან უსასრულოა. მაშასადამე, ისეთი ნატურალური რიცხვის არსებობა, რომელიც ჩვენი დებულების პირობას აკმაყოფილებს, დამტკიცებულია. მაგრამ ამის მიუხედავად, ჩვენ მაინც ვერ გავცემთ კითხვას, თუ რომელია ეს რიცხვი (ერთი თუ $k+2$ და სახელდობრ რომელი k-სათვის)? რადგან არ ვიცით, ნულების სასრული თუ უსასრულო რაოდენობა შედის π-ს ათობით დაშლაში. მაშასადამე, ისეთი ობიექტის არსებობის ჩვენი დამ-

ტკიცებიდან, რომელიც ზემოაღნიშნულ პირობას აკმაყოფილებს, შეუძლებელია მიეთითოთ თვით ამ ობიექტის მითითება (ვინაიდან ჩვენ არ შეგვიძლია შევამოწმოთ ყველა ნიშანი π რიცხვის უსასრულო ათწილადურ დაშლაში. φ ფუნქციის განსაზღვრებაში π-ს დაშლის ნაცვლად, ვთქვათ $\frac{1}{15}$-ის უსასრულო პერიოდულ ათწილადურ წარმოდგენით რომ ვისარგებლო, მაშინ არსებობის სათანადოდ გადაკეთებული დებულება მოგვცემდა იმ ობიექტის მითითების შესაძლებლობას, რომლის არსებობაც ზემოთ აღწერილი მეთოდით დამტკიცებულა. მართლაც, $\frac{1}{15} = 0,0666...$ და შეგვიძლია ვუჩვენოთ, რომ ამ პერიოდულ ათწილადში მძიმის მარჯვნივ ნული მხოლოდ ერთხელ შეგვხვდება. ამიტომ ასე განსაზღვრული $\varphi(n)$-ის მნიშვნელობა ყველა ისეთი n-სათვის, რომ $n \geq 2$, 0-ის ტოლი იქნება. გამორიცხული მესამის პრინციპი კი შესრულდება მისი პირველი დისიუნქტის მართებულობის გამო).

ენობრივ კარკასში, რომელშიც გაზიარებულია გამორიცხული მესამის პრინციპი, ჩვენი დებულება ისევე დამტკიცდება, როგორც ზემოთ იყო აღწერილი. მაგრამ კარკასში, რომელშიც არ არის გაზიარებული ეს პრინციპი, თუმცა მიღებულია მისი ორმაგი უარყოფა (არ არის სწორი, რომ მცდარია p ან არა-p), შეიძლება დამტკიცდეს მხოლოდ უფრო სუსტი დებულება: "ზემოაღნიშნული თვისების მქონე ნატურალური რიცხვი არ შეიძლება არ არსებობდეს". ამგვარად, კარკასის მიღებისათვის საჭირო ონტოლოგიური დაშვებები შეიძლება მიგვიყვანის კარკასის შიგნით არსებობის სხვადასხვა გაგებასთან. ეს კი ნიშნავს, რომ ლოგიკის კანონების ინვარიანტულობა გარეგანი დაშვების მიმართ შეფარდებითია. ასეთი წანამძღვრების მიმართ ლოგიკა ინვარიანტულია ობიექტების მიღებული გაგების და ჭეშმარიტების ფორმალური პირობების მიღებული გაგების ჩარჩოებში: ეს არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თავისებურება, რომელიც განაპირობებს სხვადასხვა ლოგიკების არსებობას (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ტრივიალურ შემთხვევებს, როცა ერთი სისტემა მეორის ნაწილი ან გაფართოებაა).

მაგრამ როგორ შევუთავსოთ ყოველივე ეს ყველასათვის კარგად ცნობილ არგუმენტს ლოგიკის ერთადერთობის შესახებ, რომელიც თავის დროს მიმართული იყო ლოგიკის ფსიქოლოგიური გაგების წინააღმდეგ? ეს არგუმენტი, როგორც ჩანს, ფრეგედან მომდინარეობს (იხ. წინასიტყვაობა ფრეგეს ცნობილი გამოკვლევისა Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, H.Pohle, ტ.1, 1893) და შემდეგში მდგომარეობს:

ლოგიკის კანონების ფსიქოლოგისტური ინტერპრეტაცია გვავალდებულებს, ცნებები წარმოდგენებს გავუიგივოთ, ხოლო ლოგიკა ფსიქოლოგიის ნაწილად მივიჩნიოთ. სხვადასხვა ადამიანის წარმოდგენები, როგორც არ უნდა ჰგა-

ერნენ ისინი ერთმანეთს, ყოველთვის განსხვავებულია. თუ ჩვენ ვთვლით, რომ მსჯელობები ობიექტების შესახებ გამოხატავენ კავშირებს ამ ობიექტების წარმოდგენებს შორის, ამით საზღვარს ვშლით სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის და რეალური საგნები სუბიექტურ წარმოდგენებზე და განცდებზე დაგვყავს. ასე ადვილად ჩავვარდებით სუბიექტივიზმში და ამ თვალსაზრისის თანამიმდევრულად გატარების შემთხვევაში – სოლიფსიზმში. ეს რომ ასე იყოს, ყველა ადამიანს ექნებოდა, ვთქვათ, რიცხვი ერთის თავისი ინდივიდუალური წარმოდგენა და ჩვენ ვერასდროს ვერ მოვახერხებდით ერთების ამ განსხვავებული წარმოდგენების ერთმანეთთან შეთანხმებას, როგორც ვერ ვახერხებთ ერთმანეთს შევუთანხმოთ ტკივილის, გაკვირვების ან აღტაცების ჩვენი განუმეორებელი განცდები "ვაი"-ს შეძახების დროს. თუ ვინმე დაიწყებდა მტკიცებას, რომ "ერთჯერ ერთი ერთია", მას შეეკამათებოდნენ: "არა, ერთჯერ ერთი ორია", და ჩვენ მხოლოდ მათი აზრების განსხვავების კონსტანტირებას შევძლებდით. ერთ-ერთი მათგანის წარმოდგენას ერთიანზე ის თვისება აქვს, რომ თავის თავზე გამრავლებისას კვლავ ერთიანს გვაძლევს, ხოლო მეორის წარმოდგენა ერთზე ისეთია, რომ ერთზე გამრავლებული ორს უდრის. ჩვენ ვერ ვილაპარაკებდით მათი შეხედულებების ჭეშმარიტებაზე, ან მცდარობაზე, ვინაიდან ისინი გამოთქმული იქნებოდნენ განსხვავებულ ობიექტებზე – ინდივიდუალურ წარმოდგენებზე. ჩვენ ვერ მოვახერხებდით ამ ობიექტების იდენტიფიკაციას ისევე, როგორც ვერასოდეს ვერ მოვახერხებთ, ვთქვათ, მთვარის ერთადერთობის დადგენას წმინდა ფსიქოლოგიური დაკვირვების საშუალებით. ეს შეუძლებელს გახდიდა ურთიერთგაგებას ადამიანებს შორის (წარმოდგენები უვარგისია ამ მიზნის მისაღწევად), არ დარჩებოდა არავითარი ლოგიკა, რომელიც მოწოდებულია მსაჯულობა გასწიოს შეხედულებების კამათში. ალბათ ამ შთამბეჭდავი არგუმენტის გავლენით სიტყვა "ლოგიკის" მრავლობით რიცხვში ხმარებაც კი ბევრს გულწრფელად ანცვიფრებს, ანდა საგონებელში აგდებს.

ფრეგეს, ჰუსერლის და სხვათა მეცადინეობის შედეგად ფსიქოლოგიზმი დიდი ხანია დაძლეული არის ლოგიკაში და ლოგიკის ფილოსოფიაში, მაგრამ, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ჩვენ სრულიად სხვა, ანტიფსიქოლოგისტურ, ონტოლოგიურ სიბრტყეში შეგვიძლია ვცადოთ საუბარი სხვადასხვა ლოგიკებზე ფსიქოლოგიზმისა და სოლიფსიზმის ნიადაგზე დადგომის გარეშე. რა უნდა იყოს სხვადასხვა ლოგიკების პრინციპების დამოუკიდებლობის თავდები ჩვენი სუბიექტური განცდებისა და ფსიქიკური აქტებისაგან?

ენობრივი კარკასის მიგნით ამის თავდები, პირველ ყოვლისა, არის ზუსტი სემანტიკები და ამ პრინციპების სისტემის არაწინააღმდეგობრიობის დამტკიცება მიღებული სემანტიკის მიმართ. სხვადასხვა კარკასებისათვის ამის თავდებია გარკვეული თარგმანის, ანუ ე.წ. ჩაძირვის ისეთი პროცედურით, მეთოდით სარგებლობის შესაძლებლობა (როცა ეს ხერხდება

ხოლმე), რომელიც საშუალებას გვაძლევს რაიმე ენობრივი K_1 კარკასის ყოველ γ დებულებას ისე შეესაბამოს K_2 კარკასის $\tau(\gamma)$ დებულება, რომ γ დამტკიცებადი იყოს K_1-ში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $\tau(\gamma)$ დამტკიცებადია K_2-ში (სადაც τ არის ჩაძირვის ოპერაცია ანუ ფუნქცია, რომელიც K_1-ის ყოველ დებულებას K_2-ის გარკვეულ დებულებას უსაბამებს, როგორც მის სათანადო თარგმანს). მაგალითად, თუ კლასიკური ლოგიკის ნებისმიერ წინადადების ყოველ აზრიან ნაწილს მისი ორმაგი უარყოფებით შევცვლით, ასეთი გარდაქმნის შედეგად მიღებული დებულება ინტუიციონისტურად იქნება დამტკიცებადი (შდრ. ა. კ ო ლ მ ო გ ო რ ო ვ ი. О принципе tertium non datur Математический сборник, 32, № 4 (1925), 646-667). ეს ოპერაცია, კერძოდ, გამორიცხული მესამის კანონს: "p ან არა - p", უსაბამებს ინტუიციონისტურ ლოგიკაში დამტკიცებად დებულებას: "შეუძლებელია სწორი არ იყოს, რომ შეუძლებელია სწორი არ იყოს p, ან შეუძლებელია სწორი არ იყოს არა - p"; გამორიცხული მესამის კანონის საშუალებით ზემოთ დამტკიცებულ არსებობის დებულებას კი უსაბამებს წინადადებას: "შეუძლებელია არ არსებობდეს ისეთი ნატურალური რიცხვი, რომლისთვისაც შეუძლებელია სწორი არ იყოს, რომ ის არის φ ფუნქციის მნიშვნელობა მისი უსასრულოდ ბევრი საარგუმენტო მნიშვნელობისათვის", რომელიც ასევე ინტუიციონისტურად არის დამტკიცებადი.

ჩაძირვის ოპერაციის არსებობა შინაგანი თავდება სამყაროს ქერქის სხვადასხვა ფორმალურ-ონტოლოგიურ პრინციპებს შორის გარკვეული გარეგანი თანხმობის გამოძებნის შესაძლებლობისა, პრინციპებს შორის, რომლებსაც განსხვავებული ლოგიკები, ენობრივი კარკასები შეესაბამება. ალბათ ამაში უნდა ვეძიოთ კარკასებს შიგნით ჩაძირვის ოპერაციების გამოყენების ფილოსოფიური მნიშვნელობა.

ფორმალური ლოგიკა ძველად ფილოსოფიის ნაწილად განიხილებოდა და ფილოსოფიური განაზრების აუცილებელ ელემენტად ითვლებოდა. ჩვენ საუკუნეში მან არსებობის დამოუკიდებელი სტატუსი მოიპოვა. მეტიც, თავისი მეთოდების ხასიათითა და გამოყენების ძირითადი სფეროებით ის, ალბათ, მათემატიკურ დისციპლინებს მეტად უახლოვდება, ვიდრე ფილოსოფიურს, მაგრამ თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის კავშირს ონტოლოგიასთან ახლა ბევრად უფრო ღრმა ფესვები აქვს (ეს კავშირი, გარკვეული აზრით, ლოგიკის კარკასშიც კი აისახება), ვიდრე ოდესმე ქონია. თუმცა თვით ლოგიკის კარკასის შინაგან პრობლემებში ეს კავშირი ნაკლებად შესამჩნევი და ძნელად გამოსამჟღავნებელია.

М.БЕЖАНИШВИЛИ

ОНТОЛОГИЯ И ЛОГИКА
(Р е з ю м е)

Целью настоящей статьи является рассмотрение связи онтологии с современной формальной логикой, обсуждение вопросов: могут ли отразиться в каркасе логики различия в понимании онтологической природы объектов? В каком смысле следует понимать инвариантность принципов логики по отношению к онтологическим допущениям, лежащим в ее основе?

В логике не исследуется природа и онтологический статус ее основных понятий (предмета, свойства, отношения, суждения, модальностей и др.). Подобные вопросы находятся вне компетенции логики. Ими занимается философия логики, которая исследует онтологические предпосылки этой дисциплины.

Строение каркаса логики навязывает нам определенную позицию для интерсубъективной характеристики элементов, компонентов универсума. Логика инвариантна к таким характеристикам только в пределах рода и категории принятых объектов, только в рамках принятых формальных условий истинности. В этом кроется одна из основных причин существования различных логик.

В старой, традиционной логике, ввиду ограниченности ее выразительных средств, такая особенность этой дисциплины не проявлялась.

თ. ბ უ ა ჩ ი ძ ე

ადამიანის დანიშნულების კრიზისი და ინტუიცია

I. ადამიანის დანიშნულების კრიზისის ფილოსოფიური განხილვის ასპექტები

ფიქრი ადამიანის ცხოვრების დანიშნულებაზე არ არის ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ი ს პრივილეგია, ის ა დ ა მ ი ა ნ ი ს პრივილეგიაა. ცხოველი არსებობს და არავითარი წარმოდგენა არა აქვს თავის არსებობაზე. ცხოველისაგან განსხვავებით, ადამიანი არსებობს და ამავე დროს მიმართულიცაა თავის არსებობაზე, მან იცის, რომ არსებობს. მე ვიბადები გარკვეულ დროს, გარკვეულ ადგილზე, ვიბადები მამაკაცად ან ქალად, ქართველად ან ფრანგად, თეთრკანიანად ან შავკანიანად, ვიბადები, როგორც გარკვეული ღირსებებისა და გარკვეული ნიჭის, უნარების მქონე... ჩემი არსების ეს და მსგავსი მხარეები არ არის დამოკიდებული ჩემზე, ჩემს ნება-სურვილზე, ისინი ჩემს უკითხავად ჩნდებიან. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს მხარეები, თვისებები, რომლებიც "ბუნებით მიძღვნილია" ან გარემოებების ზეგავლენითაა წარმოქმნილი, ყოველგვარი კონტროლისა თუ შეზღუდვის გარეშე მოქმედებენ ჩემში. ყოველ ადამიანს აქვს მიმართება არა მარტო გარემოსთან, არამედ აგრეთვე თავის თავთან, თავის ყოფიერებასთან – მასში არსებულ "ბუნებრივ", თანდაყოლილ თვისებებსა და გარკვეულობებთან. მე ღირებულად ვთვლი ზოგიერთ ჩემს ბუნებრივ მხარესა თუ უნარს და ვავითარებ მათ, ჩემი საკუთარი ბუნების ზოგიერთი მხარე კი უარყოფით ღირებულებას იმსახურებს ჩემგან და ამის გამო შეიზღუდება ან სულაც აღმოიფხვრება ჩემს მიერ. ეს მზერა, მიმართული საკუთარი თავისაკენ, ყოველი ადამიანის აუცილებელი ნიშანია. ამ მზერაში, ამ მიმართებაში საკუთარ თავთან ყალიბდება საბოლოო სახე, ზნეობრივი "ფიზიონომია" ყოველი ადამიანისა. ბუნებრივი, თანდაყოლილი თვისებები მხოლოდ "მასალაა" რომლისგანაც მე ვძერწავ საკუთარ თავს. თუკი ჩემი თანდაყოლილი ბუნებრივი თვისებები ჩემი არჩევანისაგან სავსებით დამოუკიდებელია, ამ "მა-

სალისაგან" გარკვეული სახის გამოძერწვა უკვე ჩემს არჩევანზეა დამოკიდებული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ჩემი თავდაპირველი გარკვეულობები ბუნებრივი ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს ნაყოფია, მაგრამ ამ თავდაპირველ მასალასთან ჩემს აქტიურ გარდამქმნელ მიმართებაში მჟღავნდება ჩემი თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა. ადამიანი თავისუფლებისა და აუცილებლობის შეხვედრის წერტილია.

საკუთარი თავის "ძერწვის", შექმნის პროცესში ყოველი ადამიანი ხელმძღვანელობს გარკვეული მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ი თ ი შინაარსის მქონე წარმოდგენებით. მას აქვს გარკვეული წარმოდგენა – ხშირად ბუნდოვანი, ცნობიერების ნათელ შუქს მოკლებული – სამყაროს აგებულებაზე, ღირებულებათა იერარქიაზე, იმაზე, თუ რა არის ადამიანი, რა ადგილი უკავია ამ უკანასკნელს არსებულთა შორის, რა დანიშნულება და ღირებულება აქვს ადამიანის ცხოვრებას და სხვ. ამგვარი წარმოდგენების საფუძველზე ხდება "მასალის" დამუშავება, მათი დახმარებით სრულდება საკუთარი თავის ძერწვის პროცესი.

უნდა მივაქციოთ ყურადღება იმას, რომ ამ მსოფლმხედველობითი წარმოდგენების გამომუშავება სრულიადაც არ არის ყოველი ადამიანის ს ა კ უ თ ა რ ი ფიქრის შედეგი. უმრავლეს შემთხვევაში ისინი წინა თაობათა მიერ შექმნილი და ტრადიციით გადმოსული კულტურის ფენომენების სახით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მზამზარეულ ფორმაში ეძლევა ყოველ ახალ თაობის წარმომადგენლებს. წინა თაობები ქმნიან საკუთარი ერის კულტურას, ქმნიან ეროვნული კულტურის განსხვავებულ ფენომენებს, რომლებშიც თავისებური სახით მოცემულია, "გასაგნებულია", გარკვეული მსოფლმხედველობითი წარმოდგენები. წარმოდგენები სამყაროს აგებულებაზე, ადამიანის არსებასა და ადგილზე არსებულთა შორის, ადამიანის დანიშნულებაზე "ჩადებულია" "ობიექტური გონის" თითქმის ყველა ფენომენში: ენაში, მხატვრული შემოქმედების პროდუქტებში – სიმღერაში, ცეკვაში, მითში, ანდაზებში, ზღაპრებში, არქიტექტურულ ნაგებობაში, ნაძერწში, ფერწერულ ტილოებში. ეს წარმოდგენები უდევთ საფუძვლად ერის ზნე-ჩვეულებებს, მორალურ ნორმებს, შრომისა თუ გართობის წესებს, რიტუალებს. აღზრდის პროცესში ადამიანი ითვისებს თავისი ერის მიერ შექმნილ კულტურის ფენომენებს და ამ გზით მსოფლმხედველობით წარმოდგენებსაც, რომელთა დახმარებითაც ძერწავს თავის თავს. მსოფლმხედველობითი წარმოდგენების ეს ათვისების პროცესი ყოველგვარი კრიტიკისა და საგანგებო განსჯის გარეშე ხდება. სწორედ ამ "პასიურობის" გამო ადამიანი ხშირად ასრულებს რაიმე წესს ისე, რომ გაცნობიერებული არ აქვს მის საფუძველში მდებარე მსოფლმხედველობითი წარმოდგენა, რომელიც ამ წესის არსებობის აუცილებელი პირობაა, "სულისჩამდგმელია". როცა ქართველი გლეხი გულუხვად ხვდება მისთვის სრულიად უცნობ ადამიანს, ე.ი. ახორციელებს სტუმართმოყვარეობის აქტს, ის აკეთებს

ამას უშუალოდ, თავად ამ აქტის გამამართლებელი წანამძღვრების გარჩევა-ანალიზის გარეშე. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ასეთი წანამძღვრები არ არსებობენ. სტუმართმოყვარეობის აქტს შესაძლებლად ხდის მხოლოდ გარკვეული მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ა, მხოლოდ გარკვეული მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ი თ ი წარმოდგენა ადამიანის ბუნებაზე და იმ ადგილზე, რომელიც უკავია ადამიანს სამყაროში, როგორც მთელში. აბა ერთი წუთით წარმოვიდგინოთ, რომ სამყარო არის არსებულთა იერარქია და ადამიანი ამ იერარქიაში დგას ყველაზე დაბალ საფეხურზე - იმ საფეხურზე, რომელიც განასახიერებს მდაბალ, ბილწ, "ეშმაკისეულ" საწყისს. გასაგებია, რომ ადამიანის ბუნების ამგვარი გააზრებისას სტუმართმოყვარეობის აქტი გამორიცხულია; უაზრობაა პატივი სცე მდაბალსა და ბილწ არსებას. სტუმართმოყვარეობის აქტს ასაზრდოებს სხვაგვარი მსოფლმხედველობა, კერძოდ, წარმოდგენა, რომლის თანახმადაც ადამიანი სხვა არსებულთა შორის გამორჩეულია, მაღალი ადგილის მქონეა, სიკეთის მატარებელია, ამდენად, პატივისცემის ღირსია.

ძალზე ხშირად სწორედ ასე პასიურად, საგანგებო გაცნობიერების გარეშე ათვისებული მსოფლმხედველობითი წარმოდგენები "მუშაობენ" ადამიანის მიერ საკუთარი თავის ძერწვის პროცესში.

ფილოსოფიური წარმოდგენა ადამიანის დანიშნულებაზე არ არის უკვე არსებული, ტრადიციის სახით თაობიდან თაობაზე გადაცემული წარმოდგენის პასიური შეთვისება. ფილოსოფიური წარმოდგენა მხოლოდ ფილოსოფოსის ს ა კ უ თ ა რ ი ფიქრის ნაყოფი შეიძლება იყოს. კითხვაზე ადამიანის დანიშნულების შესახებ მან თვითონ უნდა გასცეს პასუხი. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვთქვით, ეს ფიქრი ადამიანის ცხოვრების დანიშნულებაზე არ არის ფილოსოფოსის პრივილეგია. ის ადამიანის პრივილეგიაა. კითხვები "რისთვის ცხოვრობს ადამიანი?","რა არის ადამიანის ცხოვრების მიზანი, აზრი, დანიშნულება?" წამოიჭრება ყოველი ადამიანის წინაშე - ტრადიციით მოწოდებული პასუხები საჭიროებენ გარკვევას, შემოწმებას, ანალიზს, გააზრებას. სწორედ ამიტომ წვალობს მათზე ყოველი "მაძიებელი" ადამიანი - არა მარტო ფილოსოფოსი, არამედ ყოველი სერიოზული მწერალი, მხატვარი, მუსიკოსი, ყოველი "ფიქრის კაცი". ფიქრი ადამიანის ცხოვრების დანიშნულებაზე აუცილებელი შემადგენელი ელემენტია ჭეშმარიტად ადამიანური არსებობის წესისა, იმ წესისა, რომელიც ადამიანს განასხვავებს ცხოველისაგან. ამიტომ შეიძლება ვთქვათ: ვისაც ამ ძნელ კითხვებზე ფიქრის გარეშე გაუვლია ცხოვრების გზა, არც უცხოვრია ადამიანისათვის საკადრისი წესით.

ადამიანის დანიშნულებაზე ღრმა დაფიქრების შესანიშნავი ნიმუშია ნიკოლოზ ბარათაშვილის "ფიქრნი მტკვრის პირზედ". გავიხსენოთ პოეტის სასოწარკვეთილი სიტყვები:

არ ვიცი, ამ დროს ჩვენს წინაშე ჩვენი ცხოვრება
რად იყო ფუჭი და მხოლოდ ამაოება?..
მაინც რა არის ჩვენი ყოფა – წუთისოფელი,
თუ არა ოდენ საწყაული აღუვსებელი?

ცხოვრების ამგვარი გააზრებიდან თითქოს უნდა ამოზრდილიყო ისეთი თვალსაზრისი, რომლისთვისაც ადამიანის რაიმე დანიშნულებაზე ლაპარაკი ამაო და ფუჭი იქნებოდა. ბარათაშვილი სხვა გზით წავიდა: როცა ლექსში ცხოვრების ამაოების თემა თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილს აღწევს, პოეტს, ჩვენთვის სავსებით მოულოდნელად, მზერა ადამიანის ყოფიერების სრულიად ახალ ასპექტზე გადააქვს (მზერის ეს შეცვლაა სწორედ გამოხატული სიტყვაში "მაგრამ", რომლითაც იწყება ლექსის ბოლო სტროფი), რაც უფლებას აძლევს მას ჭეშმარიტი ჰეროიზმით აღსავსე სიტყვები წარმოთქვას:

"მაგრამ რადგანაც კაცნი გქვიან – შვილნი სოფლისა,
უნდა კიდეცა მივდიოთ მას, გვესმას მშობლისა.
არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს
იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნვოს!

ადამიანის დანიშნულების საკითხი ამ სტროფში ღრმა და საინტერესო გადაწყვეტას პოულობს. ამ ლექსში, ისევე როგორც სხვა ხელოვანთა ქმნილებებში – ლექსი იქნება ეს თუ რომანი, ფერწერული ტილო თუ ქანდაკება, მუსიკალური ნაწარმოები თუ დრამატული ნაწარმოები – პასუხი ადამიანის დანიშნულებაზე მზამზარეულად კი არ არის მიღებული, არამედ თავად ხელოვანის საკუთარი ფიქრის, ღრმა გააზრების შედეგია. ამ მხრივ ხელოვნება და ფილოსოფია არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

მაშ რაშია ადამიანის დანიშნულების საკითხის ფილოსოფიური განხილვის თავისებურება?

ფილოსოფია, განსხვავებით გონითი მოღვაწეობის ყველა სხვა სფეროსაგან, საქმეს სულ თავიდან იწყებს. რაიმე პრობლემის გადაწყვეტისას მან მხედველობიდან არ უნდა გამოტოვოს არც ერთი ისეთი წანამძღვარი, ცნება, რომელიც იგულისხმება, მაგრამ ხშირად აშკარად არ ჩანს ამ პრობლემაზე მსჯელობისას. ეს ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფია თავისი არსებით, მიზნოდებით არ უნდა იყოს დოგმატური – ის უნდა იყოს კრიტიკული. ის, როგორც კრიტიკული დისციპლინა, მოითხოვს ბჭობაში გამოყენებული ყველა ელემენტის გამომზეურებას, ცნობიერების შუქზე გამოტანას, დაფიქსირებას. ამავე დროს, ყოველი ცნება უნდა დაზუსტდეს, ყოველი მსჯელობა უნდა იყოს ფორმულირებული ნათლად. ცნებათა და მსჯელობათა დაფიქსირებისა და დაზუსტების შემდეგ უნდა შემოწმდეს მათი ლ ო გ ი კ უ რ ი უფლებამოსილება. შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ ცნებები ან მსჯელობები, რომლებიც მონაწილეობენ პრობლემის გადაწყვეტაში, ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველია. ასეთი ფენომენები, ცხადია, ბჭობიდან უნდა გამოირიცხონ. პრობლემის ფილოსო-

ტიური კვლევის პროცესში შესრულებულმა ლოგიკურმა ანალიზმა შეიძლება გამოამჟღავნოს ისიც, რომ ამ პრობლემის თავად დასმა წინააღმდეგობის შემცველ ცნებებს ემყარება. ბუნებრივია, ასეთ შემთხვევაში აღმოჩნდება, რომ პრობლემა ფსევდოპრობლემაა, რომ ის ყალბად დასმულია და ამდენად მოსახსნელია.

გარდა ლოგიკური ანალიზისა, ფილოსოფია, როგორც კრიტიკული დისციპლინა, მოითხოვს ყოველი საკვლევი პრობლემის - ჩვენ შემთხვევაში - ადამიანის დანიშნულების პრობლემის - დასმასა გადაწყვეტაში მონაწილე ცნებებისა და მსჯელობების გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი უ რ ი უფლებამოსილების ჩვენებას. ფილოსოფია არ არის ბრმა, ის აცნობიერებს არა მარტო თავის საკვლევ საგნებს, არამედ იმ ი ა რ ა ღ ე ბ ს ა ც, რომლებიც ჭეშმარიტი შემეცნების საშუალებას იძლევიან, იმ მეთოდებს და ხერხებს, რომლებიც იძლევიან ფილოსოფიური ცოდნის მიღების გარანტიას, იძლევიან იმის საშუალებას, რომ შ ე მ ო წ მ დ ე ს ბჭობაში გამოყენებული ყოველი მსჯელობის ჭეშმარიტობა ან მცდარობა. შეიძლება არსებობდეს ისეთი მსჯელობა, რომელიც ლოგიკურად საესებით კანონიერია, წინააღმდეგობისაგან თავისუფალია, მაგრამ გნოსეოლოგიურად არაკანონიერია, უფლებამოსილებას მოკლებულია, რადგან მისი ჭეშმარიტობა - მცდარობის დადგენის მეთოდი, ხერხი, საშუალება არ არსებობს. თუ ადამიანის დანიშნულების პრობლემის დასმასა და გადაწყვეტაში მონაწილეობენ დებულებები, რომელთა ჭეშმარიტობა-მცდარობის დადგენის ხერხი არ არსებობს, მაშინ ამ პრობლემის ფილოსოფიური გააზრება სრულიად უნაყოფოა.

ცნებებმა და მსჯელობებმა, რომლებიც დაფიქსირებულია, დაზუსტებულია და რომელთა ლოგიკური და გნოსეოლოგიური უფლებამოსილება დადასტურებულია, ფილოსოფიაში უნდა შექმნან ლოგიკურად მოწესრიგებული სისტემა - დასაბუთებულ მსჯელობათა ჯაჭვი. ფილოსოფიაში არ უნდა იყოს არც ერთი დებულება შესაბამისი საბუთის გარეშე.

როდესაც ხელოვანი ლაპარაკობს ადამიანის დანიშნულებაზე, უაზრო იქნება მას მოეთხოვოთ ყველა წანამძღვარის გამომჟღავნება, ყველა მსჯელობისა და ცნების ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური უფლებამოსილების ჩვენება, ყველა დებულების მკაცრი დასაბუთება. ბარათაშვილის ზემომოყვანილ ლექსში ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელ ამ ნიშნებს ვერ შევხვდებით. ლექსს, თავად ხელოვნების სპეციფიკის გამო, არ შეიძლება წავუყენოთ ამგვარი პრეტენზიები. სხვაგვარი ვითარება გვაქვს მაშინ, როდესაც ადამიანის დანიშნულებაზე ბჭობს ფილოსოფოსი. ამ შემთხვევაში ადამიანის დანიშნულების პრობლემის დასმასა და გადაწყვეტაში მონაწილე ყველა მსჯელობა უნდა გამომჟღავნდეს, ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური კრიტერიუმით შემოწმდეს და დასაბუთებულ მსჯელობათა ერთობლიობად შეიკრას.

2. პრობლემის არსი

ფილოსოფიური აზრის სპეციფიკის ის დახასიათება, რომელიც ზემოთ იყო მოცემული, გვავალებს, პირველ ყოვლისა, გავერკვეთ, თუ რას გულისხმობს გამოთქმა "ადამიანის დანიშნულება", დავაზუსტოთ, რა მნიშვნელობას ვდებთ გამოთქმებში "ადამიანი" და "დანიშნულება".

ადამიანის არსების დადგენა რთული საქმეა, მაგრამ იმისათვის, რომ გასაგები იყოს გამოთქმა "ადამიანის დანიშნულება", სულაც არ არის აუცილებელი ადამიანის სიღრმისეული, ფუნდამენტური მხარეების დახასიათება. საკმარისია მკაცრად გამოვყოთ ის თვისებები, რომლებიც სპეციფიკურია ადამიანისათვის, რაც სხვა არსებულისაგან ასხვავებს. "ადამიანი" შეგვიძლია გავიგოთ როგორც ცნობიერებით, აბსტრაქტული აზროვნებისა და მეტყველების უნარით დაჯილდოებული არსება. ეს ნიშნები სრულიად საკმარისია იმისათვის, რომ ჩვენ გვქონდეს არაორაზროვანი, ზუსტი წარმოდგენა იმ საგანზე, რომელიც აღინიშნება სიტყვით "ადამიანი". საკითხის განხილვის საწყის ეტაპზე ეს წარმოდგენა ზუსტად მიგვანიშნებს ჩვენთვის საინტერესო ობიექტზე, რომლის არსებაც შემდგომში გაცილებით რთული და მრავალმხრივი შეიძლება აღმოჩნდეს.

ადამიანის ამ ზოგადი დახასიათებიდან კარგად ჩანს, რომ ადამიანის დანიშნულებაზე ფილოსოფიური ლაპარაკისას, უპირველეს ყოვლისა, განხილვის ობიექტია, ა დ ა მ ი ა ნ ი რ ო გ ო რ ც ა ს ე თ ი, ადამიანი, როგორც ერთ-ერთი არსებული სამყაროს სხვა არსებულთა შორის და არა რომელიმე ცალკეული ინდივიდი - ივანე ან პეტრე, არა რომელიმე ეპოქის, მაგალითად, ანტიკური ეპოქის ან რენესანსის ეპოქის ადამიანი.

რა თქმა უნდა, მე შეიძლება დავსვა ასეთი კითხვა: "რაშია ჩემი - აი, ამ კონკრეტული, ერთეული, აქ და ამ დროს დაბადებული ადამიანის დანიშნულება?" ეს კითხვა სავსებით ბუნებრივია. მაგრამ ჩემი ცხოვრების დანიშნულების გარკვევა მოითხოვს ა დ ა მ ი ა ნ ი ს რ ო გ ო რ ც ა ს ე თ ი ს დანიშნულების ნათელყოფას. ასევე შეიძლება დავსვათ კითხვა იმის შესახებ, თუ რაშია ჩვენი ეპოქის წარმომადგენლის, ჩვენი საზოგადოების წევრის დანიშნულება. მაგრამ სანამ ვილაპარაკებდეთ კონკრეტული ეპოქის წარმომადგენელი ადამიანის დანიშნულებაზე, საჭიროა ვიკვლიოთ, შეიძლება თუ არა ჰქონდეს დანიშნულება ადამიანს როგორც ასეთს, რაშია ეს დანიშნულება და სხვ.

ზოგჯერ შეიძლება შევხვდეთ ამგვარ მტკიცებას: ადამიანი ისტორიული, ცვალებადი არსებაა, ამიტომ გამართლებულია ლაპარაკი მხოლოდ კონკრეტული ეპოქის ადამიანის დანიშნულებაზე და არა ადამიანის დანიშნულებაზე საერთოდ. ძნელი არ არის უჩვენოთ ამგვარი მსჯელობის მცდარობა. მართლაც, დავაკვირდეთ თუნდ იმ დებულებას, რომელიც ამ ავტორთა მტკიცების საფუძ-

ველში დევს: "ადამიანი ისტორიული არსებაა" რომელ ადამიანზეა ლაპარაკი ამ დებულებაში - რომელიმე ეპოქის ადამიანზე, თუ ადამიანზე საერთოდ? ცხადია, ადამიანზე საერთოდ: ისტორიულია ადამიანი როგორც ასეთი და არა მხოლოდ რომელიმე ეპოქის ადამიანი. ეს ავტორები, ალბათ, ხშირად ხმარობენ იმავე გამოთქმებს, როგორებიცაა "ადამიანი არის საზოგადოებრივი არსება", "ადამიანი არის ისტორიის შემოქმედი" და ა.შ. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ყველა ამ შემთხვევაში ლაპარაკია ზოგადად ადამიანზე და არა კონკრეტულ-ისტორიული ეპოქის ადამიანზე.

ვინც საკითხის ზოგად ფორმაში განხილვას უარყოფს, ის, არსებითად, საკითხის ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ა დ განხილვას უარყოფს. ფილოსოფია ადამიანის დანიშნულებაზე ბჭობის დროს კითხვას, პირველ ყოვლისა, სწორედ ზოგად ფორმაში აყენებს: მას აინტერესებს, აქვს თუ არა ა დ ა მ ი ა ნ ს, რ ო გ ო რ ც ა ს ე თ ს, რაიმე დანიშნულება და თუ აქვს, რაშია მისი არსი. ძალზე კარგად წერს ი. ჯიოევი: "უნდა გვახსოვდეს ადამიანის ყოფიერების ისტორიულობა, მაგრამ უნდა მოვერიდოთ იმას, რომ ერთმანეთში ავურიოთ ადამიანის მოწოდება ამა თუ იმ საზოგადოებრივ პირობებში და, საერთოდ, ადამიანის ცხოვრების საზრისი" [2, 162]. ზოგად კითხვაზე დასმული პასუხი, რა თქმა უნდა, ზ ო გ ა დ ი ვ ე იქნება, მაგრამ ეს გარემოება არ ამცირებს მის ღირებულებას: ეს პასუხი მოგვცემს საფუძველს საკითხის შემდგომი დაკონკრეტებისათვის. თუ ადამიანს, როგორც ასეთს, აქვს გარკვეული დანიშნულება, მაშინ ყოველი ერთეული ინდივიდის, ყოველი კონკრეტულ-ისტორიული ეპოქის თუ საზოგადოების წარმომადგენელი ადამიანის დანიშნულება ამ ზოგადის დაკონკრეტება იქნება.

ახლა ვიკითხოთ, რას გულისხმობს გამოთქმა "დანიშნულება?"

როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ფანქრის დანიშნულებაა წერის, ხოლო ქურქისა - დაგვიცვას სიცივისაგან, ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ ფანქარიც და ქურქიც გარკვეული მიზნის მიღწევისათვის, გარკვეული ამოცანის გადაწყვეტისათვისაა გაკეთებული, კერძოდ იმ მიზნების გადაწყვეტისათვის, რომლებიც აქვს მათ გამკეთებელს - ადამიანს. გაიგო რაიმე საგნის დანიშნულება, ნიშნავს იმას, რომ გაიგო ამ საგნის "რისთვის", გაიგო რა ამოცანა, ფუნქცია, აკისრია მას, რა მიზნის მიღწევას ემსახურება ის. მიზნის, ამოცანის ცნებათა გარეშე არ არსებობს "რისთვის", არ არსებობს დანიშნულება და, პირიქით, იქ, სადაც მიზნის ცნება მოიხმარება, გამართლებულია დანიშნულებაზე ლაპარაკი. მაგალითად, ცოცხალი ორგანიზმი განიხილება როგორც მ ი ზ ა ნ შ ე წ ო ნ ი ლ ა დ მოქმედი არსება, არსება, რომელიც ისწრაფის რაღაც მიზნისაკენ - სიცოცხლის შენარჩუნებისაკენ. ეს შემოტანა მიზნის ცნებისა უფლებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ ცოცხალი ორგანიზმის ცალკეული ორგანოების დანიშნულებაზე - გულის დანიშნულებაა, ვამბობთ ჩვენ, მიაწოდოს სისხლი უჯრედებს, კუჭის დანიშნულებაა - მონელოს საკვები და

ა.შ. ყოველ ორგანოს აქვს თავისი "რისთვის". ყოველი ორგანო განიხილება როგორც გარკვეული ამოცანის, მიზნის განმახორციელებელი საშუალება, იარაღი.

ნათქვამიდან ნათელი უნდა იყოს, თუ რას გულისხმობს კითხვა ადამიანის დანიშნულების შესახებ. რისთვის ცხოვრობს ადამიანი, რა ამოცანა, მიზანი აქვს მის ცხოვრებას? – ესაა ამ კითხვის შინაარსი.

უნდა მივაქციოთ ყურადღება ერთ გარემოებას. ადამიანის დანიშნულებაზე ლაპარაკისას მხედველობაში უნდა მივიღოთ ადამიანის ცხოვრების არა ცალკეული მოქმედებები და, შესაბამისად, ცალკეული მიზნები, არამედ ამ ცხოვრების, როგორც მთლიანობის, საბოლოო მიზანი.

"რისთვის?" – ეს კითხვა სავსებით გასაგებია, როცა ჩვენ ადამიანის ცალკეულ მოქმედებას ვაკვირდებით. ადამიანი აგებს სახლს, გასაგებია რისთვის აკეთებს ის ამას. ადამიანი ეუფლება პროფესიას. ამ შრომა-გარჯის დანიშნულებაც სავსებით გასაგებია. მაგრამ ახლა ეკითხით არა ის, თუ რისთვის მოქმედებს ადამიანი ცალკეულ შემთხვევაში, არამედ ზოგადად – რ ი ს თ ვ ი ს ც ხ ო ვ რ ო ბ ს ა დ ა მ ი ა ნ ი, რა საბოლოო მიზანი აქვს მის მოქმედებებს? ადამიანის ც ა ლ კ ე უ ლ მოქმედებათა დაკვირვებისას ჩვენ შეგვიძლია "ამოვიკითხოთ" მათში რაიმე კონკრეტული დანიშნულება, მათი "რისთვის". შეიძლება თუ არა ასეთი "რისთვის", ასეთი მიზანი, ამოცანა, მოწოდება ამოვიკითხოთ ისეთ რთულ ფენომენში, როგორიცაა ადამიანის ცხოვრება მის მთლიანობაში? – აი, ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის არსი.

3. სამყაროსა და ადამიანის ონტოლოგიური სტრუქტურა და ადამიანის დანიშნულების პრობლემა

ადამიანის დანიშნულება, როგორც ვთქვით, ადამიანის ქმედების უმაღლეს ამოცანას, მიზანს ნიშნავს. ვინაიდან ადამიანი ცხოვრობს სამყაროში, მისი ცხოვრების ამოცანაც სამყაროს არსების გათვალისწინებით შეიძლება ნათელვყოთ. ფილოსოფიის ისტორია გვიდასტურებს, რომ ადამიანის დანიშნულების პრობლემის გადაწყვეტა მჭიდროდაა დაკავშირებული სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის გაგებასთან. სამყაროს სხვადასხვა ონტოლოგიურ ტიპს ადამიანის დანიშნულების სხვადასხვაგვარი გაგება შეესაბამება.

დავდგეთ ერთი წუთით პლატონის თვალსაზრისზე – თვალსაზრისზე, რომელმაც უდიდესი გავლენა მოახდინა კაცობრიობის აზროვნებაზე – და წარმოვადგინოთ სამყარო ისე, როგორც ეს დიდ ბერძენ ფილოსოფოსს ესახებოდა. მთავარი ბაზისი პლატონისეული ონტოლოგიისა არის ორი, თავისი ღირებულე-

ბით განსხვავებული სამყაროს არსებობა – ერთი მხრივ გრძნობადი, მიწიერი სამყაროსი, მეორე მხრივ იდეების სამყაროსი. პირველი ბრმაა და სიცრუეშია, ცვალებადია, არარას შემცველია. მეორე უცვლელია, მარადიულია, "ნამდვილი სინამდვილეა". სავსებით გასაგებია, რომ სამყაროს ინტელიგიბლური სტრუქტურის ამგვარი გააზრების საფუძველზე უნდა წარმოშობილიყო თვალსაზრისი, რომელიც ადამიანის არსებობის ამოცანას "ნამდვილ სინამდვილესთან", ტრანსცენდენტურ – იმქვეყნიურთან ზიარებაში დაინახავდა. პლატონი სწორედ ამ გზით წავიდა. სამყაროს გარკვეულ ინტელიგიბლურ სტრუქტურას პლატონი ადამიანის ინტელიგიბლურ სტრუქტურას უთანადებს: ადამიანი არის სხეული და სული. სხეული მიწიერია, ის სავსეა უამრავი მავნე სურვილით და ლტოლვით, რომლებიც გვიხშობენ გზას "ნამდვილი სინამდვილის" შემეცნებისაკენ. სამაგიეროდ, სული იდეების სამყაროსაკენ გვიხსნის გზას. ადამიანს ესაჭიროება ძალთა უდიდესი დაძაბვა, რათა დაძლიოს სხეულის ზემოქმედება, სულს თავისუფლება მიანიჭოს და გრძნობადი სამყაროდან ამაღლდეს "ნამდვილ სინამდვილემდე". ფილოსოფიობა, აღნიშნავს პლატონი "ფედონში", სწორედ სხეულისაგან სულის განთავისუფლებას ნიშნავს: ფილოსოფოსი ისწრაფვის შეიმეცნოს ნამდვილი ყოფიერება, ეს კი სხეულის ლტოლვათა დათრგუნვის გარეშე შეუძლებელია. სრული განთავისუფლება სხეულის ზემოქმედებიდან ადამიანს არ ძალუძს, ამიტომ იდეათა სრულ ცოდნას სიცოცხლეში ვერ ვაღწევთ. სიკვდილი სულის გამოყოფაა სხეულისაგან [3, 22]. სული თავისუფლდება სხეულის ლტოლვებისაგან და, ამდენად, წმინდა შემეცნების შემძლეა. რადგან სიკვდილი სხეულის ბორკილებისაგან განთავისუფლებაა, სიკვდილს ფილოსოფოსი შიშის გარეშე ხვდება; ფილოსოფოსობა ხომ განწმენდაა სხეულის ლტოლვათა გავლენისაგან, ე.ი. კვდომაა. სიკვდილი იმას ამწუხრებს, ვისაც სიბრძნე კი არ უყვარს, არამედ სხეული [3, 27]. სიკვდილის შემდეგ ასეთი ადამიანის სულში შერეულია ხორციელი, ის მძიმდება და ეს სიმძიმე მას კვლავ ხილული სამყაროსაკენ ეზიდება [3, 47]. ამ ადამიანის სული ვერ აღწევს ღვთიურ ადგილსამყოფელს, ნეტარება მას არ ელის. ნეტარება ჯილდოა იმ ადამიანისა, რომელიც ცხოვრების მანძილზე ებრძოდა სხეულს და სულს აძლევდა თავისუფლებას, ე.ი. იმისა, ვინც ფილოსოფიურად ცხოვრობდა, სიკვდილისათვის ემზადებოდა. სიკვდილის შემდეგ ის ისადგურებს ღვთაებრივ, იმქვეყნიურ, იდეალურ სამყაროში. "ფედონში" პლატონი ლაპარაკობს ამ ქვეყნიდან "გაქცევაზე". ასეთი გაქცევა ღმერთთან მიმსგავსებაა [3, 270].

სამყაროსა და ადამიანის ინტელიგიბლური სტრუქტურის ამგვარი გაგების საფუძველზე ნათელი ხდება პლატონის აზრი ადამიანის დანიშნულებაზე. ადამიანის დანიშნულებაა "გაექცეს" ამ ქვეყანას, დასძლიოს სხეული, მოემზადოს იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის.

ადამიანის დანიშნულების პრობლემის გადაწყვეტა იმქვეყნიურისა და

იმქვეყნიურის პლატონისეული დაპირისპირების საფუძველზე თავისებურად აისახა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში, მრავალ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. ამ თვალსაზრისის ძირეული ნაკლი ის იყო, რომ დებულებას იდეალური სამყაროს არსებობის შესახებ არ გააჩნდა საკმაო გნოსეოლოგიური საფუძველი. გნოსეოლოგიური უფლებამოსილება დებულებისა, რომელიც ამტკიცებს იმქვეყნიური ყოფიერების წესის არსებობას, არაფრითაა ნათელყოფილი. ამ მტკიცების შემოწმების იარაღი არ არსებობს: მისი ჭეშმარიტება არ დაინახება არც გრძნობადი თვალით და არც "გონების თვალით".

შემთხვევითი არ იყო, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში პლატონის თვალსაზრისს ბევრი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა და რომ მათი უმრავლესობა სამყაროს გაორების სფეროში ამ არაკანონიერებას, გაუმართლებლობას უსვამდა ხაზს. რადგან პლატონის მოძღვრება იმქვეყნიურ, მეტაფიზიკურ სამყაროზე მოკლებული იყო მყარ გნოსეოლოგიურ საყრდენს, მათ უფლება ჰქონდათ იდეათა მარადიული სამეფო ილუზიად გამოეცხადებინათ.

იმ მოაზროვნეთა შორის, რომლებიც დაუპირისპირდნენ პლატონის თვალსაზრისს და პლატონისეული იდეალიზმის უკანონობას მიაქციეს ყურადღება, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფიგურა უეჭველად ფრიდრიხ ნიცშეა. თავის მოძღვრებაში ნიჰილიზმისა და ღმერთის სიკვდილის შესახებ მან თავისებური ფორმით ამხილა პლატონისეული იდეალიზმის უსაფუძვლობა.

ნიჰილიზმი ნიცშესათვის ის პროცესია, რომელიც მისი თანადროული სულიერი ცხოვრების სიღრმეში მიმდინარეობს – ის უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურების პროცესია. ტრადიციული ღირებულებები იაზრებოდა როგორც მარადიული, იმქვეყნიური, ზეგრძნობადი სამყაროს "მკვიდრი", როგორც ღვთაების თავისებური განსახიერება. ახლა ეს ღირებულებები კარგავენ ძალას, იდეალური სამყარო ინგრევა, "ღმერთი მკვდარია".

ნიჰილიზმის აღმოცენებას ნიცშე უყურებს როგორც კანონზომიერ, აუცილებელ პროცესს: ძველ ღირებულებათა გაუფასურება ხდება იმიტომ, რომ თავად მათი წარმოშობა იყო არაკანონიერი. ღირებულებები გარკვეული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით მოათავსეს იმქვეყნიურ "ჭეშმარიტ" სამყაროში, რომლის აღიარების რაიმე უფლებაც არ არსებობდა. როცა ეს უუფლებობა გამომჟღავნდა, ღირებულებებიც გაუფასურდნენ. ნიჰილიზმი სწორედ ამ უუფლებობის გამომჟღავნებაა. ნიცშე ასე ახასიათებს მეტაფიზიკური სამყაროს წარმოქმნის აქტსა და მის შედეგებს: "როცა ადამიანი ხედება, რომ ეს სამყარო მის მიერ აგებულია მხოლოდ ფსიქოლოგიურის გამო და რომ მას ამისათვის სავსებით არავითარი უფლება არ ჰქონდა, ჩნდება ნიჰილიზმის ბოლო ფორმა, რომელსაც აღარ აქვს მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ უ რ ი რ წ მ ე ნ ა, რომელიც კრძალავს თავის თავს ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი სამყაროს რწმენას" [5, 16].

ნიცშეს ამ დებულებაში კარგადაა გამოთქმული ის ნაკლი, რომლის გამოც სამყაროს პლატონისეული გაორება არ გამოდგება ადამიანის ღირებულების პრობლემის გადაწყვეტისათვის - ადამიანის ცხოვრების ღირებულების მიზანი არ შეიძლება ვეძიოთ იმქვეყნიურში, რადგან იმქვეყნიურის არსებობის მტკიცება არაკანონიერია. ეს მტკიცება არ არის ცოდნა, ის მხოლოდ რწმენა შეიძლება იყოს.

უნდა ითქვას ისიც, რომ ამგვარი მტკიცების მიზეზი ხშირად სიკვდილის შიშია. იმის დაშვება, რომ ჩვენი არსებობა არ ამოიწურება მხოლოდ ამქვეყნიური ცხოვრებით, რომ არსებობა გრძელდება სიკვდილის შემდეგაც, რომ სული უკვდავია, რა თქმა უნდა, შვების მომცემია. მაგრამ ის ონტოლოგიური საფუძველი, რომელსაც ეყრდნობა ამგვარი წარმოდგენა - იმქვეყნიური სამყაროს არსებობის დაშვება - გნოსეოლოგიურ ანალიზს ვერ უძლებს და ფილოსოფიის მიღმა უნდა დარჩეს.

ადამიანის ცხოვრების ღირებულება "ამ" ქვეყანაში, გრძნობად, ქმნად, დროსა და სივრცეში არსებულ სამყაროში უნდა ვეძიოთ. ასეთი იყო იმ ფილოსოფოსთა ზოგადი აზრი, რომლებიც არ იზიარებდნენ ყოფიერების პლატონისეულ გაორებას.

ამ გზით წავიდა ნიცშეც. ზარათუსტრა - გმირი გერმანელი ფილოსოფოსის ცნობილი თხზულებისა "ასე ამბობდა ზარათუსტრა" - ამ სიტყვებით მიმართავს ადამიანებს: "გევედრებით, ძმებო, იყავით ერთგულნი მიწისა და ნუ ერწმუნებით იმას, ვინც ზემიწიერ იმედებზე გესაუბრებათ" [4, 6]. "მიწა" ნიცშეს კონცეფციაში ნიშნავს სიცოცხლეს, რომლის არსებაც "ძალაუფლების ნებაა". მიწის ერთგულება სიცოცხლის, ძალაუფლების ნების ერთგულებას ნიშნავს.

"სიცოცხლე" ნიცშესთან საკმაოდ რთული და არაერთმნიშვნელოვანი ცნებაა. მაგრამ, არსებითად, ის ნიშნავს ადამიანის ვიტალობას, ადამიანის ყოფიერების ბიოლოგიურ მხარეს. ის, რაც გონით სფეროდ იწოდება, - შემეცნება, ესთეტიკური განცდა, მორალური ცხოვრება—ნიცშეს ვიტალობიდან სურს გამოიყვანოს, ვიტალობას დაუმორჩილოს - გონი არსებითად ეპიფენომენია, ძალაუფლების ნების მსახურია.

ადამიანის ონტოლოგიურ სტრუქტურაზე მსჯელობისას ნიცშემ მთავარ და განმსაზღვრელ ფენად ვიტალობა მიიჩნია და სრულყოფილი სიცოცხლის მქონე "ზეკაცის" სახით ადამიანის მოქმედების ამქვეყნიური მიზანი დასახა. მაგრამ პრობლემა "რისთვის" ნიცშესთან ღია რჩება - კერძოდ, გაუმართლებელი, საფუძველს მოკლებული ჩანს თვით "ზეკაცის" ცხოვრების ამოცანა: რა არის ის? სიცოცხლე მხოლოდ სიცოცხლისათვის, ძალაუფლების ნება მხოლოდ ძალაუფლების ნებისათვის?

4. გონი და ადამიანის დანიშნულება

ის, რომ სიცოცხლე, ბიოლოგიური ერთ-ერთი მძლავრი ფენაა ადამიანის ონტოლოგიურ სტრუქტურაში, ცხადია. მაგრამ ის არ არის ერთადერთი ფენა და, რაც მთავარია, არ არის ის ფენა, რომელიც ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ა თ ვ ი ს ს პ ე ც ი ფ ი კ უ რ ი ა.

შენიშნულია, რომ ადამიანის ონტოლოგიურ სტრუქტურაში თავისებურად წარმოდგენილია რეალური სამყაროს ყველა ფენა, რომლებსაც ადამიანისათვის ს პ ე ც ი ფ ი კ უ რ ი ფენა ემატება. რას ნიშნავს ეს? სამყარო ესაა ერთობლიობა არაორგანული, სიცოცხლეს მოკლებული მატერიალური სხეულებისა, მცენარეებისა, ცხოველებისა; ამ სამი სფეროსათვის დამახასიათებელი არსებობის წესი თავისებურადაა წარმოდგენილი ადამიანში: ადამიანი, მაგალითად, ემორჩილება მიზიდულობის კანონს, ისევე როგორც ყოველი არაორგანული სხეული, ახორციელებს ნივთიერებათა ცვლას, როგორც მცენარე, დაჯილდოებულია სულით, ფსიქიკით, როგორც ყოველი ცხოველი.

ამრიგად, ადამიანში წარმოდგენილია სამყაროს ყველა ფენა - არაორგანულიც, სიცოცხლეც და ფსიქიკაც. მაგრამ ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე ეს სამი ფენა. ადამიანში - და მხოლოდ ადამიანში - მოცემულია უნარი, რომელიც სხვა არც ერთ არსებას არა აქვს - ესაა გ ო ნ ი. გონი სპეციფიკურ-ადამიანური ფენომენია, აქამდე განხილულ ფენათაგან ძირეულად განსხვავებულია.

რა არის გონი?

გონის ცნებაში ჩვენ არ ვგულისხმობთ რაიმე მეტაფიზიკურ არსებას, ისეთს, მაგალითად, როგორიცაა ჰეგელის აბსოლუტური გონი. ჩვენ ვლაპარაკობთ ადამიანის გონზე. მარქსს სწორედ ეს ადამიანის გონი ჰქონდა მხედველობაში, როცა შრომის გაუცხოების დახასიათებისას აღნიშნავდა, რომ მუშა თავის შრომაში კი არ ადგენს თავის თავს, არამედ უარყოფს, განიცდის თავს არა ბედნიერად, არამედ უბედურად, კი არ შლის თავისუფლად თავის ფიზიკურ და გონით ენერგიას, არამედ აძაბუნებს თავის ფიზიკურ ენერგიას და ანგრევს თავის გონსო [1, 563].

ადამიანის გონის დახასიათების მიზნით ჩვენ მას ვიტალობის ფენას შევადარებთ. სწორედ ვიტალურთან მიმართებაში გამოიყოფა თვალნათლივ გონის არსებითი ნიშნები.

მარქსი აღნიშნავს, რომ საზრუნავით შეპყრობილი, გაჭირვებული ადამიანი უმშვენიერეს სანახაობასაც კი ვერ აღიქვამს [1, 594]. მშიერ-მწყურვალი ადამიანისათვის არ არსებობს ვან გოგი, ის თავის ვიტალურ ინტერესებზე ზრუნავს. ვან გოგი ვიტალობის მიღმა "იწყება". მშვენიერების წვდომა ვიტალურობისაგან თავისებურ განთავისუფლებას გულისხმობს. ვიტალური ინტერესები აქ სავსებით უნდა გამოირიცხოს.

აქ ნათქვამით ჩვენ უკვე გამოვავლინეთ გონის ერთი უარსებითესი ნიშანი: გონი - აქ ლაპარაკია ადამიანის უნარზე - "სუბიექტურ გონზე" და არა გასაგნებულ, "ობიექტურ გონზე" - ვ ი ტ ა ლ ო ბ ი ს გ ა დ ა ლ ა ხ ვ ი ს ა დ ა თ ა ვ ა დ ს ა გ ა ნ თ ა ნ მ ი ს ვ ლ ი ს უ ნ ა რ ს ნ ი შ ნ ა ვ ს. "საგანი" ამ შემთხვევაში ჩვენ გვესმის ფართო მნიშვნელობით: ის შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი; ესთეტიკური ღირებულება, ეთიკური ღირებულება. თუ ვიტალობა "სუბიექტურია", უტილიტარულია, ვიწრო-ინდივიდუალურია, გონი "ობიექტური" და უნივერსალურია.

გონითი ქმედების ყველაზე მარტივი და ნათელი მაგალითია შემეცნების აქტი. ცხოველი ყოველ მოვლენას საკუთარი ვიტალობის თვალსაზრისით იხილავს, მას აინტერესებს არა საგნის "რა", არამედ მისი "მოსახმარობა". ადამიანს შეუძლია ამაღლდეს საკუთარ ვიტალობაზე და საგანი განიხილოს არა "მოხმარების" თვალსაზრისით, არამედ "საგნობრიობის" თვალსაზრისით. შემეცნება სპეციფიკურ-ადამიანური, გონითი აქტია, რამდენადაც მისი განხორციელებისას მე მაინტერესებს არა ის, თუ რაში გამომადგება საგანი, არამედ ის, თუ რა არის საგანი. ვისაც საკუთარი ვიტალობის "დავიწყება" არ შეუძლია, ის შემეცნების აქტსაც ვერ განახორციელებს.

გონითი ქმედებაა ესთეტიკური ჭვრეტის აქტიც. სანამ საგანი განიხილება ვიტალობის თვალსაზრისით, ის შეიძლება იყოს "სასიამოვნო", "სასარგებლო", მაგრამ არ იქნება "მშვენიერი". მშვენიერის ჭვრეტა მოითხოვს სარგებლიანობის თვალსაზრისისაგან განდგომას, მის "დავიწყებას". ჩვენს თვალთახედვაში უნდა შემოვიდეს ჩვენი ვიტალური მოთხოვნილებისაგან დამოუკიდებელი მშვენიერება. ესაა სწორედ გონითი პოზიცია. ადამიანს ძალუძს სამყაროს უცქიროს არა მხოლოდ სასიამოვნოსა და სასარგებლოს თვალთახედვით. მას შეუძლია, როგორც იტყვის მარქსი, გააფორმოს მატერია სილამაზის კანონების მიხედვით [1, 566], ისეთი კანონების მიხედვით, რომლებიც ჩვენი ვიტალობის მიღმაა, თავად ესთეტიკური საგნის კანონია.

გონის ჭეშმარიტი სამყაროა ეთიკური ცხოვრების სფერო. ეთიკური იწყება იქ, სადაც პიროვნების ქცევის განმსაზღვრელია არა საკუთარი ვიტალობა, არამედ ეთიკური ღირებულება. გონი ამ შემთხვევაში მოქმედებს როგორც "დავიწყება" ვიტალობისა და მსახურება ღირებულებებისა, ამ უკანასკნელებთან დაკავშირებული ჯერარსისა.

ასეთივე "დავიწყებაა" ადამიანის რელიგიური ცხოვრებაც.

ერთი რამ მეტად ყურადსაღებია იმაში, რაც ვთქვით გონის შესახებ. გონზე საუბრისას ჩვენ ძალიან ხშირად ვხმარობდით სიტყვას შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა. ეს არ არის შემთხვევითი. ეს ნიშნავს იმას, რომ ყველა სხვა ონტოლოგიური ფენისაგან განსხვავებით, გონითი ცხოვრება არ არის მოცემული უშუალოდ, თავად ადამიანის გარკვეული აქტივობის გარეშე. სიცოცხლე და ფსიქიკა ჩვენში თავიდანვე მოცემულია, ისინი სინამდვილეა და არა შესაძლებლო-

ბა, მათ "მოპოვება" არ ესაჭიროება. მათგან განსხვავებით, გონი მოცემულია როგორც შესაძლებლობა. გონითი პოზიციის დაკავება ყოველთვის ადამიანისაგან გარკვეულ "ძალისხმევას" მოითხოვს. იმისათვის, რომ ადამიანმა შესძლოს დაიკავოს თუნდაც შემეცნებითი პოზიცია საგნის მიმართ, საჭიროა საკუთარ ვიტალობაზე ამაღლება. იგივე ითქმის ესთეტიკურსა და ეთიკურ პოზიციებზე. ეს ამაღლება გონითი პოზიციის მოპოვების და ამის შედეგად გონის განამდვილების აუცილებელი პირობაა და მხოლოდ აღზრდის, განსაკუთრებით კი თვითაღზრდის, "ძერწვის" რთული პროცესის შედეგი შეიძლება იყოს. ცალკეული ადამიანი კულტურულობის დონეზე სწორედ ვიტალობაზე ამაღლებულობისა და გონითი საწყისების რეალიზაციის "ხარისხი" ლაპარაკობს.

ამრიგად, ნათელი ხდება ორი რამ: ჯერ ერთი ის, რომ ადამიანის ონტოლოგიურ სტრუქტურაში მხოლოდ გონია სპეციფიკურ-ადამიანური ფენა, ის არსებობის წესი, რომელიც არც ერთ სხვა არსებულისათვის არ არის დამახასიათებელი; მეორე, ადამიანის ონტოლოგიურ სტრუქტურაში გონითი ცხოვრება, სხვა ფენებისაგან განსხვავებით, თავდაპირველად შესაძლებლობის სახითაა მოცემული და მისი რეალიზაცია თავად ადამიანის ნებაზე, ადამიანის აქტიურობაზეა დამოკიდებული.

ამ დებულებებმა ადამიანის დანიშნულების პრობლემის გადაწყვეტას გარკვეული მიმართულება უნდა მისცეს.

მართლაც, ნათელია, რომ ადამიანის ცხოვრების დანიშნულება ისეთი რაიმე უნდა იყოს, რისი რეალიზაციის შესაძლებლობაც მისთვის გამორიცხული არ არის. არარეალური, მიუღწეველი, აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური ამოცანა არაა ჭეშმარიტი ამოცანა. გონითი ცხოვრება არაა ასეთი მიუღწეველი მიზანი. ის შესაძლებლობაა, რომლის ქცევა სინამდვილედ ყოველ ადამიანს ძალუძს.

მაგრამ არა მარტო ძალუძს. ესაა შესაძლებლობა, რომლის სინამდვილედ ქცევაც ე ვ ა ლ ე ბ ა ადამიანს, ევალება, რადგან ამ შესაძლებლობის რეალიზაციას უ პ ი რ ა ტ ე ს ო ბ ა აქვს იმ ცხოვრების მიმართ, რომელიც მხოლოდ ვიტალური ინტერესების დაკმაყოფილებას ემსახურება: გონითი ცხოვრება წმინდა ვიტალობაზე ღირებულია.

რაში ვლინდება ეს უპირატესობა?

გონითი ცხოვრება სხვადასხვა სფეროში იშლება – გონითი ცხოვრებაა ჭეშმარიტების ძიება, მშვენიერების ქმნა და განცდა... მაგრამ ადამიანის გონის ყველა ნაღვაწი საბოლოო სანქციას ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი ღირებულებების შუქზე იღებს: ჭეშმარიტება და მშვენიერება იქაა გამართლებული, სადაც ისინი სიკეთეს არ უპირისპირდებიან, საბოლოოდ სიკეთეს ემსახურებიან.

გონითი არსებობის უპირატესობა წმინდა ვიტალურ არსებობასთან – სა-

ერთად ყველა სხვა არსებულებთან-გამოიხატება სწორედ იმაში, რომ მხოლოდ გონი კვალავს გზას ზნეობრივი ღირებულებებისაკ-ენ, მხოლოდ მას შეუძლია ჩააყენოს სიკეთის სამსახურში. ადამიანი, რომელიც მხოლოდ ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე ზრუნავს, ვერ შეაღწევს ზნეობრივ ღირებულებათა საუფლოში. ამგვარი ადამიანის მიმართ სავსებით კანონიერია კითხვა - "კაცია-ადამიანი?" ნამდვილი, ჭეშმარიტი ადამიანია ის, ვინც გონის მეშვეობით მაღლდება ზნეობრივი ღირებულებების წვდომამდე და თავის ცხოვრებას ამ ღირებულებებს უმორჩილებს, მათ რეალიზაციას ახდენს.

ბუნებრივია, რადგან გონითი ცხოვრება ვიტალურსთან შედარებით ღირებულია, ადამიანი სწორედ გონით ცხოვრებისაკენ უნდა ისწრაფოდეს. მას აქვს უმაღლესის - გონითი ცხოვრების - რეალიზაციის შესაძლებლობა და, ამდენად, ვალდებულია კიდეც გააკეთოს ეს. ასე იკვეთება ადამიანის ცხოვრების დანიშნულება. ის ფაქტი, რომ ადამიანს გარკვეული ონტოლოგიური სტრუქტურა აქვს, კერძოდ ის ვითარება, რომ ადამიანს შესაძლებლობის სახით ეძლევა უმაღლესი ღირებულების მქონე გონითი ცხოვრება, განსაზღვრავს ადამიანის დანიშნულებასაც. ადამიანის დანიშნულებაა ამაღლდეს თავის ვიტალობაზე, იცხოვროს გონითი ინტერესებით, ე.ი. მოახდინოს უმაღლესი ღირებულებების, უპირველეს ყოვლისა, კი, ზნეობრივი ღირებულებების რეალიზაცია.

ბიბლიის მიხედვით, ადამიანის დანიშნულება ღმერთმა განსაზღვრა: ადამიანს ევალებოდა ედემის ბაღის მოვლა-პატრონობა. "ღმერთის სიკვდილი" არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს არა აქვს დანიშნულება. ადამიანის მაღალ მოწოდებაზე მისივე ონტოლოგიური თავისებურება იძლევა მინიშნებას. გონის, როგორც ადამიანისათვის სპეციფიკურის, არსებობის ფაქტში ადამიანის დანიშნულებაც ამოიკითხება: რადგან "კაცნი გვქვიან", რადგან გონიერი არსებანი ვართ, კიდეც უნდა ვიცხოვროთ გონის შესაბამისი ცხოვრებით-ვაშენოთ და დავიცვათ სიკეთის შესაფერისი სამყარო, ჭეშმარიტად ადამიანური სამყარო.

Т.А.БУАЧИДЗЕ

ПРОБЛЕМА НАЗНАЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОНТОЛОГИЯ

(р е з ю м е)

В статье дается попытка решения проблемы назначения человеческой жизни на основе анализа онтологической структуры человека, в частности, на основе выявления специфического для человека способа существования - духовности.

Размышление о назначении человека, отмечает автор, не является привилегией философа, оно- привилегия человека и является составной частью всякого подлинно человеческого бытия.

В отличие от размышлений на эту тему в художественной литературе и других областях духовной деятельности человека, философское рассмотрение выявляет логическую и гнесеологическую правомерность понятий и суждений, участвующих в постановке и решений проблемы, является системой доказанных суждений. Логически неправомерными являются понятия и суждения, содержащие внутренние противоречия, гносеологически неправомерными - суждения истинность или должность которых невозможно точно установить.

При таком подходе к проблеме назначения человека, оказывается, что те широко распространенные решения этого вопроса, которые основаны на онтологии платоновского типа, гипостизирующей идеальное, потусторонее бытие, гносеологически непровомочны. Ложны концепции, усматривающие цель человеческой жизни в земном мире, однако характеризующие ее посредством понятий "Жизнь", "Воля к власти" (Ницше).

Проблема назначения человека касается не человека той или иной эпохи, а человека как такового. Она может быть решена лишь на основании учета того своеобразия, которым бытие человека отличается от бытия остальных сущих. Это означает, что ключ к решению указанной проблемы лежит в уяснении онтологической структуры человека.

Отличие человека от всех других сущих заключается в том, что только человеку свойственна д у х о в н а я деятельность.

Что следует понимать под понятием духа, духовной деятельности? Духовность начинается там, где кончается забота о своей витальности, пользе, выгоде. Духовность - это определенная форма объективности, это " забывание самого себя" и рассмотрение предмета в его

"предметности". Уже познавательный акт требует этого: в нем предмет должен рассматриваться не с позиции его полезности, пригодности, а с позиции его "предметности". Того же требует эстетическая позиция - она рассматривает предмет не с позиции приятного и полезного, а с позиции прекрасного. Этический акт также требует нашего отказа от собственного своеволия и подчинения высшему - объективному закону.

При рассмотрении природы духовной жизни следует обратить внимание на два момента. 1) Духовность не дана человеку изначально, подобно витальности или психике. Она поначалу дана лишь как возможность и приобретается посредством активности человека. 2) Духовность, как возвышение над интересами витальности, представляет собой единственное средство "выхода" в мир ценностей, в первую очередь, в мир нравственных ценностей. Это обстоятельство ставит духовную жизнь, как определенный способ бытия, выше жизни, витальной.

На оснований этих суждений должна стать ясной и назначение человека. Наличие в структуре человека возможности духовной жизни, как жизни связанной с ценностями, обязывает его возвышаться над своей витальностью, жить духовными интересами, т.е. способствовать реализации высших ценностей, в первую очередь, ценностей нравственных.

ლიტერატურა

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956.

2 Джиоев О. И., О некоторых типических постановках проблемы смысла жизни в истории философии, "Вопросы философии", 1981, № 6.

3 Платон, Сочинения, т. 2, М., 1970.

4. Nietzsches Werke, Bd.I, A.Kröner.Verlag in Leipzig.

5. Nietzsches Werke, Bd. 9, A.Kröner.Verlag in Leipzig.

გ. მ ა ჩ ი ტ ა ძ ე

ტრაგიკული სიტუაცია და კლასიკური ინტუიცია

ფილოსოფია იმთავითვე დაიბადა როგორც მეტაფიზიკა და ონტოლოგია. ბერძნულმა ფილოსოფიამ, რითაც იწყება ევროპული ფილოსოფიის ისტორია, პირველად დააყენა ფილოსოფიის საკუთრივი, ე.ი. მისი მითოლოგიისა და რელიგიისაგან განმასხვავებელი და გამმიჯნავი საკითხი: რა არის ყველაფერი, რა არის საერთო ყველა საგანში, რა არის მთელი სამყარო? ადვილი მისახვედრია, რომ ყველა ეს "რა არის" არსებითად არის ერთი საკითხი, საკითხი ყოველივე არსებულის ერთიანი საფუძვლის, ანუ არსის შესახებ. დღეს, ჩვენ, თანამედროვე მეცნიერების და ფილოსოფიის პოზიციებიდან, როგორადაც არ უნდა შევხედოთ იმ განსხვავებულ და საპირისპირო პასუხებს, რომლებიც ამ საკითხზე პირველმა ბერძენმა ფილოსოფოსებმა გასცეს, არსის შესახებ საკითხის დასმის ავტორობას ძველ ბერძენ ფილოსოფიას ვერავინ წაართმევს.

პირველ ბერძენ ფილოსოფოსთა შორის არსის შესახებ საკითხის თვალში საცემ და გამორჩეულ დასმას პარმენიდესთან ვხვდებით; ამის ქვეშ ჩვენ იმას ვგულისხმობთ, რომ პარმენიდესთან, პირველად ნ ა ც ა დ ი ა არსის საკითხის ცნებისეული მოაზრება, ანუ მისი გაწილვა კ ო ნ ც ე ფ ტ უ ა ლ უ რ დონეზე. კითხვაზე იმის შესახებ, თ უ რ ა ა რ ი ს? პარმენიდეს პასუხი ასეთია: არის ის, რაც არის, ე.ი. არსი; არ-არსი ან არარაობა არ არის, არ არსებობს. არსი არის ერთიანი, ყოველმხრივ შემოფარგლული, სავსე, თავის თავში დასრულებული ან დამთავრებული. "არ შეიძლება რომ არსი იყოს დაუმთავრებელი", იგი უცვლელი, უძრავი და განვითარების პროცესის გარეშეა. იგი ნაწილების არა მქონე და ამდენად განუყოფელი მთელია, იგი ყველაფერია და დროის ყოველ მომენტში თავის თავის იგივეობრივია. არსს არ შეუძლია . . იყოს არარაობა ან იყოს არა ის, რაც ის არის. არსს არ აქვს არჩევანი ყოფნასა და არ ყოფნას შორის; რასაც არჩევანი აქვს, ის თავისუფალია, რამდენადაც არსს არჩევანი არა აქვს, ის არ არის თავისუფალი. არსი აუცილებლობით ხასიათდება. ის შე-

ჩვლია "ერთი ბირკილების საზღვრებში". პარმენიდე არსის სწორედ ასეთ შე-კრულობას თავის საზღვრებში, არსის "აუცილებლობას" უწოდებს. რადგან არ-სი ერთი დამთავრებული სავსეობაა, ეს აუცილებლობა არსის გარეშე არ არ-ის, ის თვით არსშია ჩაძირული, როგორც მისი მ ი ნ ა ა რ ს ი. არსს არ შეუძლია არ იყოს ის, რაც ის არის, მისი სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლო-ბა არის მისი აუცილებლობა. არსის ასეთი ბუნება, ხასიათი განსაზღვრავს მისი გნოსეოლოგიური წვდომის, ანუ შემეცნების სპეციფიკურ ფორმას: არც თვალების, არც ყურების და არც გრძნობის სხვა ორგანოების საშუალებით არსი არ შეიცნობა. გრძნობა წვდება მხოლოდ ბუნების მოვლენებს, ე.ი. იმას, რაც ნამდვილად არ არის, რაც მოჩვენებაა. არსი ანუ ის, რაც ნამ-დვილად არის და მოჩვენება არ არის, შეიცნობა მხოლოდ აზროვნების საშუა-ლებით.

არსი არის ერთი თავისთავში დასრულებული მთლიანობა. ნამდვილად არ-სებული მხოლოდ ასეთი ერთია. რაც შეეხება მრავლობას ან სიმრავლეს, იგი არ არსებობს, რადგან იგი არარასთან არის დაკავშირებული, რომელიც არ არსებობს.

არისტოტელეს, რომელმაც თავისი "პირველი ფილოსოფიის" ინტერესების თვალსაწიერით შეაჯამა მის წინამორბედთა მეტაფიზიკური, ონტოლოგიური რე-ფლექსიების მონაპოვრები, მხედველობიდან არ გამორჩენია პარმენიდეს მიერ არსის საკითხის უკიდურესად განსხვავებული, არსებითად, ცნებისეული გან-ხილვა მილეთის ფილოსოფოსებთან შედარებით, და მიუთითებს, რომ იმ დროს, როცა იონიელები იკვლევდნენ საგანთა არსს (ე.ი. იმას, რაც საგნებში არის) "ნ ი ვ თ ი ე რ ე ბ ი ს   მ ი ხ ე დ ვ ი თ", პარმენიდე საგანთა არსს ეძებს "ა ზ რ ი ს   მ ი ხ ე დ ვ ი თ" (ხაზი ჩვენია, გ.მ.).

არსის პარმენიდესეული კონცეფციის სწორედ ეს თავისებურება უნდა ჰქონდეს მხედველობაში გამოჩენილ ქართველ ფილოსოფოსს სერგი დანელიას; როცა წერს: "ნუ გვავიწყდება, რომ ის (ე.ი. პარმენიდე, გ.მ.) პიონერია მეტაფიზიკის უდაბურ ტყეში და მისი აზრი, პირველად კვალს ბილიკებს ამ უცნობ რეგიონებში" [5, 132].

მაგრამ ს. დანელიას ეს ასე ზოგჯერ ნათქვამი პარმენიდეს ფილოსოფი-ის ბუნების შესახებ ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ბერძენ ფილოსოფოსებს შორის მხოლოდ პარმენიდე იყო, მეტაფიზიკოსი; თალესი, ანაქსიმენი, ანა-ქსიმანდრე, ემპედოკლე, ანაქსაგორა, პითაგორა, დემოკრიტე და სხვა აგრე-თვე მეტაფიზიკოსებს (ონტოლოგისტებს) წარმოადგენენ, რადგან ყველა ისი-ნი, შესაბამისად, ეძებენ და პოულობენ სამყაროს იმ პირველად არსს, არხეს, რომლებსაც მათ-მიერვე მიეწერებოდა მეტაფიზიკური პრედიკატები; ყოველ არსებულთა პირველსაწყისობა, გაუჩენლობა და მოუსპობლობა.

რა თქმა უნდა, ამ პერიოდის ყველა ბერძენ ფილოსოფოსთა მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური რეფლექსები, თავისი კონცეფტუალური სიმწიფითა და მოწყვეტი-

ბის მხრივ არ არიან ერთნაირი დონისა და სიმაღლისა; ამ მხრივ შეიძლებოდა ეთქმულიყო ის, რომ წინაარისტოტელურ ფილოსოფიაში პარმენიდეს გვერდით ან მის შემდეგ ყველაზე მომწიფებულ სისტემებს დემოკრიტეს მეტაფიზიკური მატერიალიზმი და პლატონის იდეების ონტოლოგია წარმოადგენს; ეს უკანასკნელი იმდენად განვითარებულია, რომ იგი სამართლიანად ჰეგელის ობიექტური იდეალიზმის წინამორბედად ითვლება.

შეიძლებოდა აქვე ეთქმულიყო ის, რომ, თუ აბსტრაქციას მოვახდენთ ზოგიერთი გამონაკლისიდან, ფილოსოფიის ისტორიის ძირითადი ხაზი, ტენდენცია მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურია და მთელი ფილოსოფიის ისტორია შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც არსებითად მეტაფიზიკის ისტორია. ედუარდ ჰარტმანმა სოლიდური მოცულობის ორი ტომი მიუძღვნა ფილოსოფიის ისტორიას სახელწოდებით: "მეტაფიზიკის ისტორია". რა თქმა უნდა, ამ ისტორიას განეკუთვნება ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიაც.

და მართლაც, თუ ჩვენ ახლა რეტროსპექტული ხედვით თვალს გადავავლებთ ანტიკურ ბერძნულ ფილოსოფიას, თვით არისტოტელემდეც კი, ნათლად დავინახავთ, რომ ბერძნული ფილოსოფია იმთავითვე ობიექტურად შემდგარი იყო ფილოსოფიის, როგორც მეტაფიზიკის, ონტოლოგიის რელსებზე; მაგრამ ამის მიუხედავად, არისტოტელემდე ბერძნული ფილოსოფიის არც ერთ წარმომადგენელს ფიქრადაც არ მოსვლია გაეაზრებია: და განესაზღვრა ის, თუ ყოველ საგანთა დასაბამი არსის შესახებ მათი სპეკულაციები ცოდნის რომელ სფეროს ან რომელ დარგს შეიძლებოდა განეკუთვნებოდა. გარკვეული აზრით შეიძლებოდა პირდაპირ ეთქმულიყო, რომ აქ ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ და არსებითად ფილოსოფია უკვე არსებობს როგორც ონტოლოგია, მეტაფიზიკა, მაგრამ არ არსებობს ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ, ე.ი. როგორც მეცნიერებად გაცნობიერებული მეცნიერება.

მართალია, ტერმინი "ფილოსოფია" არისტოტელემდე უკვე არსებობდა და ფილოსოფიის ისტორია, მის პირველ შემომღებად და ავტორად პითაგორას ასახელებს, მაგრამ იგივე პითაგორასთან ამ ტერმინის საზრისი არსებითად გაგებულია მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის დონეზე, რომელიც გადმოსცემს ადამიანის გარკვეულ ნებელობით ვითარებას ("სიყვარული სიბრძნისადმი") და არა საკუთრივ მეცნიერებას ობიექტური სინამდვილის შესახებ.

ფილოსოფია, როგორც მეტაფიზიკა, ონტოლოგია, როგორც მეცნიერება, თავის სათავეს პირველად მხოლოდ არისტოტელესთან პოულობს.

მან პირველმა მოახდინა რეფლექსია როგორც საკუთარი, ისე მანამდე მოპოვებული თავისი წინაარსით მეტაფიზიკური რეფლექსიების შესახებ და პირველად გამიჯნა და განსაზღვრა ობიექტური სინამდვილის ის სფერო და არე, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ასეთი სპეკულაციების (ლოგიკურ-მეცნიერული აზრით) საგანი უნდა ყოფილიყო.

არისტოტელეს "მეტაფიზიკის" მეოთხე წიგნის პირველ თავში ვკითხულობთ:

"არის გარკვეული მეცნიერება, რომელიც განიხილავს ა რ ს ე ბ უ ლ ს, როგორც ასეთს (ხაზი ჩვენია -გ.მ.) და იმას, რაც მას განეკუთვნება თავისთავად, ეს მეცნიერება არ არის იგივეობრივი არც ერთი კერძო მეცნიერებისა. არც ერთი კერძო მეცნიერება არ იკვლევს ა რ ს ე ბ უ ლ ი ს ზ ო გ ა დ ბ უ ნ ე ბ ა ს, როგორც ასეთს, არამედ ყველა ისინი თავისთვის გამოჰყოფენ არსებულის რაიმე ნაწილს და შემდეგ ამ ნაწილების მიმართ იმას, რაც მისი კუთვნილი აღმოჩნდება" [2, 58].

არისტოტელემ მისი ამ ფუნდამენტური დებულებით ერთსა და იმავე დროს ორი დიდი საქმე გააკეთა: მან პირველად, ერთი მხრივ, პრინციპულად მართებულად განსაზღვრა ფილოსოფიის (მეტაფიზიკის), როგორც მეცნიერების, განსაკუთრებული, ე.ი. საკუთარი საგანი და, მეორე მხრივ, აგრეთვე განსაზღვრა ცოდნის იმ დარგთა საგანი, რომლებიც არა ფილოსოფიებს, არამედ კერძო მეცნიერებებს წარმოადგენენ.

ფილოსოფიისა და მეცნიერების ერთმანეთისაგან საგნობრივი განსხვავება - გამიჯვნის ეს არისტოტელესეული ცნება წარჩეული მნიშვნელობის აღმოჩენაა. ბევრი რამ დაიწერა, ახლაც იწერება და ეჭვი არ არის, რომ მომავალშიც დაიწერება ფილოსოფიისა და მეცნიერების ურთიერთმიმართების შესახებ, მაგრამ თუ თვალს გავადევნებთ იმ ვრცელ ფილოსოფიურ ლიტერატურას, რომელიც დღემდე შეიქმნა ამ თავის მხრივ ფრიად მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური პრობლემის შესახებ, შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ამ საკითხის განხილვაში ზოგიერთი ასპექტური ხასიათის სიახლეების მიუხედავად, ფილოსოფიისა და მეცნიერების ერთმანეთისაგან ს ა გ ნ ო ბ რ ი ვ ი განსხვავება - გამიჯვნის დარგში, არისტოტელეს შემდეგ დღემდე, ჩვენის აზრით, პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ ახალი არაფერი თქმულა.

არისტოტელემ არა მხოლოდ დაადგინა ფილოსოფიის (მეტაფიზიკის), როგორც მეცნიერების საგნის ცნება, არამედ ამასთან ერთად, მანვე პირველმა აღმოაჩინა ის განსაკუთრებული ცნებები (გარკვეული კონცეპტუალური სისტემა), რომელთა საშუალებით შესაძლებელია ამ საგნის გნოსეოლოგიური წვდომა, ანუ შემეცნება.

ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის განვითარების ისტორიამ არისტოტელეს, გარდა ლოგიკის მამობისა, კატეგორიოლოგიის მამობაც დააკისრა.

არისტოტელემ პირველმა მოახდინა აზროვნების ფორმების შინაარსისაგან აბსტრაჰირება, გახადა იგი სპეციალური კვლევის საგნად და შექმნა ლოგიკის მეცნიერება; მანვე პირველმა აღმოაჩინა ფილოსოფიის საკუთრივი ცნებები, ანუ კატეგორიები, როგორც არსისა და აზრის უზოგადესი განსაზღვრებები (გარკვეულობები) და შექმნა პირველი სისტემატური მოძღვრება კატეგორიების შესახებ, ანუ პირველი კატეგორიოლოგია.

ფრიად საყურადღებო უნდა იყოს ისიც (რასაც ჩვეულებრივ რატომღაც არ აქცევენ ყურადღებას), რომ არისტოტელემ გამოიყენა მის მიერ აღმოჩენილი

კატეგორიები როგორც "ორგანონი", ანუ იარაღი სინამდვილის შემეცნებაში, გამოიყენა იგი ლოგიკაში, "მეტაფიზიკაში", "სულის" შესახებ მოძღვრებაში "ფიზიკაში" და სხვ. ამ უკანასკნელში ("ფიზიკაში") კატეგორიები გამოყენებული იქნა ობიექტური სინამდვილის ისეთი ფუნდამენტური ფენომენის შემეცნებაში, როგორიცაა მოძრაობის ფ ე ნ ო მ ე ნ ი. აქ მოძრაობა გაგებულია, როგორც სინამდვილის კატეგორიალური გარკვეულობების შესატყვისად ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლა. მოძრაობა არსების მიხედვით წარმოშობა და მოსპობაა, მოძრაობა რაოდენობრიობის მიხედვით გადიდება და შემცირებაა, მოძრაობა თვისებრიობის მიხედვით - ერთი თვისებრივი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლა, მოძრაობა ადგილის კატეგორიის მიხედვით - სივრცეში მდგომარეობის შეცვლაა მასში გადაადგილების სახით. ამითვე მან სინამდვილეში არსებული მოძრაობის განსხვავებულ ფორმათა კლასიფიკაციას საფუძვლად დაუდო შესატყვისი კატეგორიები (იხ. "ფიზიკა" და "მეტაფიზიკა").

რაც შეეხება კატეგორიების გამოყენებას "მეტაფიზიკაში", აქ საჭიროა ყურადღება მიექცეს შემდეგ გარემოებას: არისტოტელეს თვისი "მეტაფიზიკა" არ აუგია, ან არ აუშენებია მისი, ჩვენთვის ცნობილი "კატეგორიების" ცხრილის (ტაბულის) კატეგორიების მიხედვით. ამ მხრივ არისტოტელეს მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) საფუძვლს და მის თავიდან ბოლომდე გამსჭვალავ კატეგორიებს წარმოადგენენ ონტოლოგიურ კატეგორიათა ისეთი დაპირისპირებული წყვილები, როგორიცაა: მატერია და ფორმა, შესაძლებლობა და სინამდვილე. სხვათა შორის ამ გარემოებაზე ნათლად და მართებულადაც, მიუთითებს ისეთი დიდი ონტოლოგისტი, როგორიცაა ნიკოლაი ჰარტმანი [6, 227].

ამის მიუხედავად, ღრმა შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა და გვემტკიცებინა ის, რომ არისტოტელეს მოძღვრება კატეგორიების შესახებ მთლიანად ამოიწურებოდეს კატეგორიების შესახებ მისი იმ მოძღვრებით, რომელიც ამ პრობლემისადმი საგანგებოდ მიძღვნილ შრომაში "კატეგორიებშია" წარმოდგენილი.

გარდა იმისა, რომ "მეტაფიზიკაში" ცხრილის კატეგორიები, სხვადასხვა მოვლენების ანალიზის დროს, სხვადასხვა რაოდენობით (ერთხელ რვა, შემდეგ ხან 4, ხან 3) ოცჯერ არის ჩამოთვლილი*, აქაც გარკვეულად გრძელდება ბევრი მოვლენის ბუნების ანალიზი, მათი მიხედვით იაზრება არსებულის ძირითადი გვარები და ისინი გაგებული არიან როგორც არსის, ისე აზროვნების უზოგადესი განსაზღვრებები.

ყოველივე ამას უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ არისტოტელე "მეტაფიზიკაში" საგანგებოდ განიხილავს და გაანალიზებს ისეთ კატეგორიებსაც, რომლებიც

---

* კატეგორიების არისტოტელეური ცხრილი სრული სახით, ე.ი. 10 კატეგორია წარმოდგენილია მხოლოდ ორ შრომაში (და არა ერთ შრომაში, როგორც ასმუსი წერს): "კატეგორიებში" (IV) და "ტოპიკის" პირველი წიგნის მე-9 თავში.

მისი "კატეგორიების" კატეგორიებისაგან არსებითად განსხვავებულ კატეგორიებს წარმოადგენენ. ასე, მაგალითად, აქ განხილულია იგივეობის, დაპირისპირების, მთელის, ნაწილის, მატერიის, ფორმის, შესაძლებლობის, სინამდვილის და შემთხვევითობისა და აუცილებლობის კატეგორიები.

ჩვენ აქ, მაგალითისათვის, მოკლედ შევჩერდებით მხოლოდ შემთხვევითის ან შემთხვევითობის კატეგორიის არისტოტელურ ანალიზზე.

საყურადღებოა ის, რომ შემთხვევითის და საერთოდ შემთხვევითობის ბუნების, მისი ხასიათის გახსნას არისტოტელე ცდილობს აუცილებელთან და აუცილებლობასთან მისი დაპირისპირების საფუძველზე. ამიტომ იგი, პირველ ყოვლისა, განსაზღვრავს იმას, თუ რა სახის არსებული შეიძლება მიჩნეულ იქნას, როგორც აუცილებლად არსებული. აუცილებლად არსებულად, არისტოტელეს მტკიცებით, მიჩნეული უნდა იქნას ისეთი არსებული, რომელიც არსებობს "ყოველთვის ან უმეტეს შემთხვევაში", ამასთანავე არსებობს "ერთნაირი სახით", მაგრამ არა გარეგანი ძალადობის ძალით, არამედ იმით, რომ მას "თავისი ბ უ ნ ე ბ ი თ სხვაგვარად ყოფნა არ შეუძლია". მაგრამ საგნებს, რომლებიც არსებობენ არა სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობის წესით, "არა ყოველთვის და არა უმეტეს შემთხვევებში", ჩვენ ვუწოდებთ შემთხვევით არსებულად". ასე, მაგალითად, თუ ზაფხულში ძლიერი სიცივეები დადგა, ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს მოხდა შემთხვევით, მაგრამ ამას არ ვამბობთ ზაფხულის ცხელი დღეების შესახებ იმიტომ, რომ "ამას ადგილი აქვს ყოველთვის და უმრავლეს შემთხვევაში". მაგრამ მაშინ როცა, განათლებული ამავე დროს თეთრია, მშენებელი მკურნალია, ან მზარეული ისეთ რამეს მოამზადებს, რომელიც სამკურნალოდ გამოდგება, ყველა ამგვარი ვითარების დროს ჩვენ საქმე გვაქვს შემთხვევითობებთან და შემთხვევითობასთან.

შემთხვევითს არ აქვს მისი წარმოშობის გარკვეული მიზეზი, რადგან მისი მიზეზიც "ატარებს შემთხვევით ხასიათს"... ყოველივე ამის გამო შემთხვევითად მიღებულის შესახებ, დაასკვნის არისტოტელე, შეუძლებელია მეცნიერება, სულ ერთია, იქნება ის პრაქტიკული თუ თეორიული.

თქმა არ უნდა, არისტოტელეს ამ დებულებას დღესაც ყველა ფილოსოფოსი და მეცნიერი მოაწერს ხელს. თუ აუცილებლობისა და შემთხვევითობის აქ წარმოდგენილ არისტოტელურ თვალსაზრისს გავაანალიზებთ, ადვილად დავინახავთ რომ, ამ კატეგორიების არისტოტელური ანალიზი თავისი არსებითი შინაარსით უპირატესად ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ა ნ ა ლ ი ზ ს წარმოადგენს. რადგან აქ არისტოტელეს პირველ ყოვლისა აინტერესებს იმის განსაზღვრა და დადგენა, თუ აუცილებლობა და შემთხვევითობა თავისი ბუნებით რა სახის ა რ ს ე ბ ე ლ ე ბ ს წარმოადგენენ, როგორია მ ა თ ი ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს წ ე ს ი.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ონტოლოგიური ანალიზის პრინციპი თავიდან ბოლომდე წითელ ზოლად გასდევს კატეგორიების არისტოტელურ ანალიზს. აქვე

ისიც უნდა ითქვას, რომ არისტოტელეს მოძღვრება კატეგორიების შესახებ მისი მეტაფიზიკის, ანუ ონტოლოგიის მთელი შინაარსის არსებით მხარეს და მის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. ეს პირველი კანტი იქნება, რომელიც კატეგორიებსა და მის შესახებ მოძღვრებას ონტოლოგიის ფარგლებიდან გაიტანს და შემეცნების თეორიაში (ტრანსცენდენტალური ლოგიკა) შეიტანს, მათ გნოსეოლოგიურ ფუნქციონირებასა და მნიშვნელობას მკაცრად შემოსაზღვრავს მხოლოდ ცდის მოვლენებით, ამითვე მოახდენს მათ ფენომენალიზაციას და კატეგორიებს დაუკარგავს უნივერსალურ გნოსეოლოგიურ ღირებულებას.

აქამდე ჩვენ ვლაპარაკობდით არისტოტელეს ფილოსოფიაზე, როგორც მეტაფიზიკაზე და ონტოლოგიაზე და გონებისეული ხედვით ყოველთვის მხედველობაში გვქონდა იმ საგნის თავისებური ბუნება და ხასიათი, რომელიც მისი ფილოსოფიის, როგორც მეტაფიზიკის, მთავარ შინაარსს შეადგენს. მაგრამ ტერმინები "მეტაფიზიკა" და "ონტოლოგია" თვითონ არისტოტელესათვის სრულიად უცნობ ტერმინებად დარჩნენ. თავდაპირველად ტერმინი "მეტაფიზიკა" ფილოსოფიის ისტორიაში, როგორც ცნობილია, გაჩნდა არისტოტელეს თხზულებათა სისტემური წესით განლაგების ცნობილ კონტექსტში*. მაგრამ, ერთი შეხედვით, ეს შემთხვევით წარმოშობილი და თითქოს ხელოვნურად შექმნილი ტერმინი ფრიად მარჯვე და სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა; რადგან მაშინ და განსაკუთრებით შემდეგ, როცა არსებითად გააცნობიერეს ამ ტერმინის მიმართება არისტოტელეს იმ თხზულებებისადმი, რომლებიც ამ ტერმინით იქმნენ მონათლული, აღმოჩნდა, რომ იგი (ეს ტერმინი) მოხერხებულად ესადაგებოდა, ე.ი. მარჯვედ გამოხატავდა ამ თხზულებათა შინაარსს, რადგან მათ საგანს შეადგენდა მოძღვრება, ყოველივე არსებულის "ფიზიკურის მიღმა მდგომი პირველი საწყისების, პირველი მიზეზების, პირველი არსების შესახებ.

----

* ანტიკურ ხანაში დამკვიდრებული ტრადიციის მიხედვით, ავტორები, ხშირად მათ შრომებს უსახელოდ ტოვებდნენ. ამ შრომებისათვის სახელება, ანუ სახელწოდებათა მინიჭება ხდებოდა შემდეგ ბიბლიოთეკარების, კომენტატორების, გადამწერების ან ლიტერატორების მიერ, რომლებიც ასეთი შრომების სახელებისათვის უმეტესად იყენებდნენ ყველაზე თავში მომხვედრ მტკიცებას, გამოთქმას ან ტერმინს, რომლებსაც ისინი წააწყდებოდნენ მოცემული შრომის პირველ წინადადებაში ან წინადადებებში.

ჩანს, არისტოტელეს ამ უსახელო ტრაქტატების ან თხზულებათა სახელების შემთხვევაში, რადგან კომენტატორმა ვერ შეძლო ამ წესით აღმოეჩინა სათანადო გამოთქმა, მტკიცება ან ტერმინი, რომელიც მისადაგი იქნებოდა ამ თხზულებათა საერთო სახელწოდებისათვის მათი სახელება "მეტაფიზიკა", არსებითად მოხდა წმინდა ბიბლიოთეკურ-კატალოგიზირების მიხედვით.

ჩვენი აზრით, შეიძლება აქვე თქმულიყო, ის, რომ არისტოტელეს "პირველ ფილოსოფიაში" ცნებები: "ფილოსოფია", "მეტაფიზიკა" და "ონტოლოგია", არსებითად ემთხვევიან ერთმანეთს: ფილოსოფია მეტაფიზიკაა, მეტაფიზიკა ონტოლოგიაა და შებრუნებულადაც: ონტოლოგია მეტაფიზიკაა. ხოლო ეს უკანასკნელი ფილოსოფიაა, სწორედ არისტოტელესთან უნდა ვეძებოთ იმის მიზეზი, რომ ფილოსოფიის დიდ ტრადიციაში მეტაფიზიკა და ონტოლოგია ერთმანეთისაგან გამიჯნული არ ყოფილა.

ალბათ არ შევცდებით, თუ ვიტყოდით იმას, რომ არსებითად ამ ცნებათა ასეთი დამთხვევა დამახასიათებელია არისტოტელეს შემდეგდროინდელი მთელი ევროპული ფილოსოფიისათვის, ხოლო მაშინ, როცა დიდი ხნის შემდეგ ფილოსოფიის წიაღში, მის შემადგენელ ნაწილად გამოიყოფა ონტოლოგია, ამის მიუხედავად, იგი (ონტოლოგია) რჩება ფილოსოფიის ფუძედ, მის უარსებითეს ნაწილად და იმდენად უარსებითესად, რომ სამყაროსადმი ფილოსოფიური მიდგომა უპირატესად (par excellence, ნიშნავს მისადმი ონტოლოგიურ (მეტაფიზიკურ) მიდგომას. შეიძლება, რომელიმე საკითხი, პრობლემა თავისთავად არ იყოს ფილოსოფიური საკითხი, მაგრამ ის გადაიქცევა ასეთ საკითხად, ე.ი. ფილოსოფიურ პრობლემად, როცა იგი შეყენებული იქნება ონტოლოგიურ რელსებზე, ე.ი. როცა დაისმება საკითხი და კვლევა-ძიება ხდება იმის შესახებ, თუ საგანი, რომელიც მოცემული პრობლემის შინაარსს შეადგენს, ა რ ს ე ბ უ ლ ი ს რა გვარს განეკუთვნება, როგორია მისი ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს წ ე ს ი. მართალი უნდა იყოს ნიკოლაი ჰარტმანი, როცა წერს, რომ: "ღირებულების პრობლემა თავისთავად არ წარმოადგენს მეტაფიზიკურ (ფილოსოფიურ) პრობლემას, მაგრამ ის ხდება, ან იქცევა ასეთ პრობლემად, როცა საკითხი დაისმის ღირებულების, როგორც ა რ ს ე ბ უ ლ ი ს, მისი ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს წ ე ს ი ს შესახებ" 7,21 . ჰარტმანი მაშინაც მართალი უნდა იყოს, როცა თავის უფრო ადრინდელ შრომაში "როგორაა შესაძლებელი საერთოდ კრიტიკული ონტოლოგია" (1923) ამტკიცებს, რომ შეუძლებელია ასე თუ ისე სერიოზული შემეცნების თეორიის, ანუ გნოსეოლოგიის აგება და არსებობა მისი სათანადო ონტოლოგიური დაფუძნების გარეშე, რადგან სანამ გამოვიკვლევდით იმას, თუ რ ო გ ო რ ხდება, რ ო გ ო რ ხორციელდება შემეცნება, აუცილებელია იმის ცოდნა, თუ სახელდობრ რ ა შეიმეცნება; "არ არსებობს შემეცნების არავითარი საკითხი, არსის საკითხის გარეშე" ("es gibt keine Erkenntnisfrage ohne Seinsfrage").

ნ. ჰარტმანი ამავე შრომაში გაიხსენებს პარმენიდეს და წერს, რომ იგი სრულიად მართალი იყო, როცა ამტკიცებდა იმას, რომ აზრი, აზროვნება შეიძლება მიმართული იყოს მხოლოდ არსზე და არა არარსზე.

აქვე, ამ კონტექსტში, არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ფ. ენგელსი. ენგელსი, აკრიტიკებს რა დიურინგის წიგნს "ფილოსოფიის კურსი", წერს (მარქსისადმი ერთ-ერთ წერილში), რომ "სახელდობრ მასში ნ ა მ დ ვ ი ლ ო

ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ა ...დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ა, მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ა და ა.შ. (ხაზი ჩვენია გ.მ.) სრულიად არაფერია, ის უფრო ცდილობს მეცნიერების (ხაზი ჩვენია – გ.მ.) ზოგადი მოძღვრება წარმოადგინოს"... [1, 337]. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ დიალექტიკოსი ენგელსი აქ მეტაფიზიკაზე როგორც "ნამდვილ ფილოსოფიაზე" ლაპარაკობს სწორედ მისი ო ნ ტ ო - ლ ო გ ი უ რ ი საზრისით და, რა თქმა უნდა, არა როგორც ანტიდიალექტიკაზე.

"ნამდვილი ფილოსოფიის" როგორც მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) ამ ენგელსისეული გაგების სადაგი და თანმიმდევრული უნდა იყოს "ბუნების დიალექტიკაში" იმავე ენგელსის შენიშვნის საზრისი, შენიშვნისა, რომელსაც იგი გამოთქვამს ფიზიკისა და ფიზიკოსების მისამართით ნიუტონის კატეგორიულად გამაფრთხილებელი მოწოდების "ფიზიკავ, ერიდე მეტაფიზიკას" მისამართით. ენგელსი შენიშნავს, რომ აქ ნიუტონი "სრულიად მართალია, მაგრამ სხვა აზრით". თუ ენგელსის ამ შენიშვნის საზრისს ჩავწვდებით, ადვილად დავინახავთ, რომ ენგელსს ნიუტონის ეს გამოთქმა მართებულად მიაჩნია იმ აზრით, რომ ფიზიკა უნდა ერიდოს, მან უარი უნდა თქვას მეტაფიზიკაზე, მხოლოდ როგორც აზროვნებისა და შემეცნების ანტიდიალექტიკურ წესზე; მაგრამ იგი (ფიზიკა), წინააღმდეგ ნიუტონისა, ენგელსის აზრით, არ უნდა ერიდოს მეტაფიზიკას, როგორც ფილოსოფიას (ონტოლოგიას), რომელიც ნიუტონის ამ გაფრთხილების მთავარ მიზანს შეადგენს და რომლითაც იგი გამოხატავდა თავის უარყოფით ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას საერთოდ ფილოსოფიისადმი, რაც ენგელსს, ცხადია, პრინციპულად მცდარად მიაჩნია.

აქვე შეგვიძლია გავთქვათ, რომ მარქსმა და ენგელსმა შექმნეს და დააფუძნეს დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც დიალექტიკური ონტოლოგიისა (არსის განვითარების კანონებისა და კატეგორიების დიალექტიკური თეორია) და დიალექტიკური გნოსეოლოგიის განუყრელი ერთიანობა.

რაც შეეხება ტერმინი "ონტოლოგიის" ფილოსოფიურ მიმოქცევაში პირველად შემოტანის და მისი პირველი ავტორის საკითხს, იგი იმთავითვე ის ცხადი და საყოველთაოდ მიღებული როდი ყოფილა, როგორც ტერმინი "მეტაფიზიკის" პირველი შემოტანის საკითხი. იგი კარგა ხნის მანძილზე წარმოადგენდა სადავო და საკამათო საკითხს ამ საკითხით დაინტერესებულ მკვლევარებს შორის; ასე, მაგალითად, ამ საკითხის მკვლევარები რ. ეუკენი, ჟ. ჟილსონი, ჰანს პიხლერი, მაქს ვუნდტი, ჰ. ჰაიმზოეთი და სხვები მიუთითებენ გერმანელ კარტეზიანელ ფილოსოფოსზე იოჰანეს კლაუბერგზე (1622-1555), როგორც ტერმინი "ონტოლოგიის" პირველ შემომტანზე. მაგრამ ეს თვალსაზრისი, ამ საკითხის სხვა მკვლევართა მიერ გაზიარებული არ იქნა და დღეისათვის არსებითად დადგენილად და საყოველთაოდ აღიარებულად ითვლება, რომ ტერმინი "ონტოლოგიის" პირველ გამოყენებას ვხვდებით რუდოლფ გოკლენიუსის "ფილოსოფიურ ლექსიკონში" (Lexicon philosophicum), რომელიც 1 6 1 3

ნ ე ლ ს გამოცემა. ამ ლექსიკონში იგი გვხვდება მე-16 გვერდზე "აბსტრაქციის" ცნებისადმი მიძღვნილ სტატიაში შემდეგნაირად: Ontologia, de ente (ონტოლოგია, ფილოსოფია არსებულის შესახებ). იმის მიუხედავად, რომ შინაარსეული ანალიზის თვალსაზრისით ეს ტერმინი აქ ძალიან ძუნწად არის წარმოდგენილი, დღეს, არსებითად სწორედ რ. გოკლენიუსი მიჩნეულია ტერმინ "ონტოლოგიის" პირველ შემომტანად ფილოსოფიაში. ხოლო რაც შეეხება ი. კლაუბერგს, მას მიაწერენ ტერმინ "ონტოლოგიის" ეკვივალენტური ტერმინის "ონტოსოფიის" შემოტანას [11, გვ. 542, 12, გვ. 38]. ამ საკითხზე გარკვეულ მსჯელობას ვხვდებით მარტინ ჰაიდეგერის შრომაში "მეტაფიზიკის შესავალი" (1953). მართალია, ამ შრომაში ჰაიდეგერი პირდაპირ არ ასახელებს მის ავტორს, მაგრამ ზოგადად გარკვეულად წერს, რომ "სიტყვა" ონტოლოგია "პირველად შეიქმნა მე-17 საუკუნეში და იგი აღნიშნავს არსებულის შესახებ ტრადიციული მოძღვრების გადაქცევას ფილოსოფიურ მეცნიერებად" [9, 33-34].

მაგრამ ტერმინი "ონტოლოგიის" ფილოსოფიურ მიმოქცევაში შემოტანის შესახებ მსჯელობის დროს მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის, რომ ეს ტერმინი მისი არსობრივი და ცნებისეული შინაარსით გამოყენებასა და საბოლოო დამკვიდრებას იღებს ქრისტიან ვოლფისა (1679-1754) და ალექსანდრე ბაუმგარტენის (1714-1782) ფილოსოფიურ შრომებში. ქრ. ვოლფის შრომაში: Philosophia prima sive ontologia (პირველი ფილოსოფია ანუ ონტოლოგია...), რომელიც 1730 წელს გამოქვეყნდა, ონტოლოგია განსაზღვრულია როგორც მეცნიერება არსის შესახებ საერთოდ (§1), რომ იგი (ონტოლოგია) იყენებს დემონსტრატიულ, რაციონალურ დედუქციურ მეთოდს (§2) და მიზნად ისახავს გამოიკვლიოს არსის, როგორც ასეთის, ყველაზე ზოგადი პრედიკატები. ვოლფის კვალდაკვალ ა. ბაუმგარტენის "მეტაფიზიკაში" (1740) ონტოლოგია განსაზღვრულია როგორც "მეცნიერება ყოველივე არსებულის ყველაზე ზოგადი და აბსტრაქტული პრედიკატების შესახებ (§ 4). აღსანიშნავია ის, რომ ა. ბაუმგარტენის "მეტაფიზიკაში" ტერმინი "ონტოლოგიის" ეკვივალენტურ და შემცვლელ ტერმინებად გამოდიან ტერმინები: "მეტაფიზიკა", "მეტაფიზიკა უნივერსალის", "არქიტექტონიკა", "პირველი ფილოსოფია" და "ონტოსოფია".

ადვილი მისახვედრი უნდა იყოს ის, რომ ონტოლოგია, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება, როგორც ვოლფთან, ისე ბაუმგარტენთან, არსებითად გაგებული და განსაზღვრულია არისტოტელეს "პირველი ფილოსოფიის" ც ნ ე ბ ი ს შინაარსის და მისი სულისკვეთების მიხედვით.

როგორც უკვე ითქვა, არისტოტელესათვის უცნობია ტერმინები "ონტოლოგია" და "მეტაფიზიკა"; მაგრამ, ამის მიუხედავად, მისთვის არც თუ უცნობია "ონტოლოგიის" და "მეტაფიზიკის" ც ნ ე ბ ე ბ ი, არამედ იგი ამ კლასიკურ ფილოსოფიურ ცნებათა პირველი აღმომჩენი და დამდგენია, რომლებიც ("მეტაფიზიკისა" და "ონტოლოგიის" ცნებები) მასთან არსებითად "პირველი

ფილოსოფიის" ც ნ ე ბ ა ს ემთხვევა და რომლებიც, გარკვეული ვარიაციების მიუხედავად, პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ არისტოტელური შინაარსით მეორდება არა მხოლოდ კლასიკურ, არამედ აგრეთვე თანამედროვე ფილოსოფიურ (მეტაფიზიკურ, ონტოლოგიური შინაარსის) სისტემებში.

რაც შეეხება თვითონ "პირველი ფილოსოფიის" არისტოტელურ ტერმინს, იგი გვხვდება არა მარტო "მეტაფიზიკაში", არამედ აგრეთვე მის ისეთ შრომებში, როგორიცაა "ფიზიკა", "ცის შესახებ", და "წარმოშობა და მოსპობა".

თვითონ ტერმინი "პირველი ფილოსოფია" და მის მიერ გამოხატული ცნება არისტოტელეს ფილოსოფიის კონტექსტში შემდეგნაირად ჩნდება: არისტოტელე მისი დროის მეცნიერებებს ყოფდა სამ მთავარ დარგად: მეცნიერებად მოქმედების შესახებ, მეცნიერებად შემოქმედების შესახებ და თეორიულ მეცნიერებებად. თეორიული მეცნიერების კლასს იგი განაკუთვნებდა მათემატიკას, ფიზიკას და ფილოსოფიას. თეორიულ მეცნიერებებს შორის, საკუთრივ ფილოსოფიის გარდა, მას მათემატიკაც და ფიზიკაც ფილოსოფიურ მეცნიერებად მიაჩნდა.

მაგრამ თეორიული მეცნიერებანი იმის მიუხედავად, რომ ფილოსოფიური არიან, რადგან ისინი, შესაბამისად, გარკვეულ არსებებს შეისწავლიან, არ წარმოადგენენ ერთნაირი რანგისა და დონის ფილოსოფიებს. აქ მათ შორის განსხვავებას ქმნის და განსაზღვრავს იმ არსების ბუნება, არსებითი თვისებები და ხასიათი, რომელსაც, შესაბამისად, ისინი შეისწავლიან. არსება, რომელსაც ფიზიკა სწავლობს, წარმოადგენს განსაზღვრულ არსებას, გრძნობად აღქმით არსებას, რომელსაც მოძრაობის საწყისი თავისში აქვს. მათემატიკა, მართალია, სწავლობს უძრავს, მაგრამ ისეთს, რომელიც არ არსებობს დამოუკიდებლად და გამიჯნული არ არის მატერიისაგან. მხოლოდ ფილოსოფია სწავლობს დამოუკიდებლად არსებულ უძრავ არსებას, არსებების ზეგრძნობად არსებას, პირველ და ყველა არსებათა მამოძრავებელ არსებას. თეორიული (ფილოსოფიური) მეცნიერებებიდან ასეთი არსების შესახებ მეცნიერებაა "პირველი ფილოსოფია", ხოლო განსაზღვრული და გრძნობად აღქმით არსების მეცნიერება – "ფიზიკა" – "მეორე ფილოსოფიაა". ის "ფიზიკა", რომელიც არისტოტელემ დაგვიტოვა, სრულიადაც არ წარმოადგენს "ფიზიკას" თანამედროვე აზრით და იგი მართლაც იმსახურებს "ფილოსოფიის" სახელწოდებას, რადგან მასში განიხილება არასაკუთრივ (დღევანდელი აზრით) ფიზიკის პრობლემები, არამედ მასში ფილოსოფიურ, კატეგორიალურ დონეზე გაანალიზებულია მატერიის, მოძრაობის, დროის, სივრცისა და მათ შორის ურთიერთმიმართების პრობლემები. სწორედ ამის გამო არისტოტელე სამართლიანად მიჩნეულია ბუნების ფილოსოფიის ("ნატურფილოსოფიის") პირველ დამფუძნებლადაც.

რაც შეეხება მის პირველ ფილოსოფიას, იმ დონეზე, როცა ის ხდება მეცნიერებად ღვთაებრივი არსების ("უძრავი მამოძრავებლის", "წმინდა ფორმის" "ღვთაებრივი გონების") შესახებ, თეოლოგიად იქცევა; ტერმინი "თეოლოგია", რომელიც ასეთ მეცნიერებას გამოხატავს, უკვე გვხვდება თვითონ არისტოტე-

ლესთან. ამით არისტოტელემ გარკვეულად წინასწარ აუწყა ღმერთის, როგორც სუბსტანციური არსის შესახებ, ის მოძღვრებანი, ანუ თეოლოგიური ონტოლოგიები, რომლებიც გვხვდება შესაბამისად კლასიკური მეტაფიზიკის მომდევნო სისტემებში.

არისტოტელეს განსაზღვრით, ფილოსოფია, საერთოდ, არ არის მეცნიერება არც მოქმედებისა და არც შემოქმედების შესახებ [2,22], ფილოსოფიურ ცოდნას არ გააჩნია არავითარი პრაქტიკული საზრისი, იგი არის ცოდნა "ცოდნის გულისათვის", იგი არის პირველი არსების გონებისეული ჭვრეტა, ხოლო "გონებისეული ჭვრეტა" (умозрение)! არის ის, რაც "ყველაზე სასიამოვნო და ყველაზე უკეთესია", რომ "ყველა მეცნიერებანი უფრო აუცილებელია, ვიდრე ის. (ე.ი. ფილოსოფია გ.ბ.) მაგრამ არც ერთი არ არის მასზე უკეთესი".

არისტოტელეს ფილოსოფიის (მეტაფიზიკის, ონტოლოგიის) ეს გონებისეული მჭვრეტელობითი ანუ სპეკულატიურობის ნიშანი, ერთ-ერთი არსებითი და საერთო დამახასიათებელი ნიშანი ხდება მთელი მომდევნო კლასიკური - ევროპული-მეტაფიზიკური ფილოსოფიური სისტემებისათვის.

აქ დასმული საკითხის თვალსაზრისით არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიის ცენტრალურ ცნებას არსების, სუბსტანციის ("უსიას") ცნება წარმოადგენს.

არისტოტელემ არსების, სუბსტანციის შესახებ მისი მოძღვრებით, რომელიც მისი ფილოსოფიის არსებას წარმოადგენს, პირველმა საფუძველი ჩაუყარა, შექმნა, დააფუძნა ონტოლოგიის ის სახე ან ტიპი, რომელსაც სუბსტანციის ონტოლოგია, ანუ ესენციალისტური ონტოლოგია ეწოდება.

არისტოტელეს შემდგომი ევროპული კლასიკური მეტაფიზიკური სისტემები ამ ტიპის ონტოლოგიებს წარმოადგენენ, რადგან ყველა ისინი (დეკარტე, სპინოზა, ლაიბნიცი და სხვ.) თავიანთ ონტოლოგიურ მოძღვრებას შესაბამისი შინაარსეული მოდიფიკაციებით არსებითად აფუძნებენ არსების ან სუბსტანციის არისტოტელურ ცნებაზე (გავიხსენოთ სუბსტანციის ცნების დეფინიციები დეკარტესთან, სპინოზასთან, ლაიბნიცთან და სხვ.).

აქვე შეგვეძლო გვეთქვა ის, რომ, განსხვავებით იმ ტიპის ონტოლოგიებისაგან, რომლებიც შემდეგ შეიქმნება და ვითარდება ევროპულ ფილოსოფიაში, მაგალითად, ისეთი, როგორიცაა ნიკოლაი ჰარტმანის ფენების (შრეების) ონტოლოგია, პროცესის ფილოსოფიების (ბერგსონი, ს. ალექსანდერი, უაიტჰედი და სხვ.) და მარტინ ჰაიდეგერის ეგზისტენციალური ონტოლოგიები, კლასიკური ონტოლოგია, ანუ კანტამდელი ფილოსოფიის ონტოლოგია, არსების ან სუბსტანციის ონტოლოგიას წარმოადგენს.

სუბსტანციის ონტოლოგიად არსებობა წარმოადგენს კლასიკური ონტოლოგიის, როგორც ონტოლოგიის, ერთ-ერთ ყველაზე არსებით ნიშანს.

I7. დიალექტიკური მატერიალიზმის ონტოლოგიური...

სუბსტანციის ონტოლოგია წარმოადგენს კლასიკური მეტაფიზიკური სისტემების (ფილოსოფიების) საფუძვლის საფუძველს, რადგან ამ სისტემების სხვა მხარეები პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ეფუძნებიან მასში განვითარებულ სუბსტანციის ონტოლოგიას და სამყაროს როგორც ერთიანი მთელის გაგებას "მთელი მისი სიდიდით" (ფ. ენგელსი). შემეცნების ისტორიული შეზღუდულობით განსაზღვრული არსებით ნაკლოვანებათა მიუხედავად, ახორციელებენ სწორედ ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ი ს   ო ნ ტ ო ლ ო გ ი ი ს   ს ა ფ უ ძ ვ ლ ე ბ ზ ე (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი და სხვ.).

კლასიკური მეტაფიზიკური სისტემები მათი შესაბამისი ონტოლოგიური მოძღვრებათა საფუძველზე სამყაროს, როგორც ერთიანის მთლიანობითი სახით მოაზრების, ანუ მსოფლმხედველობითი ხედვის ცდებს წარმოადგენენ. კლასიკური მეტაფიზიკის ასეთი ორიენტაცია, მისი ეს იდეა (სამყაროს ერთიანი სურათის აგებაში ონტოლოგიური წანამძღვრებიდან გამოსვლა) დღესაც პრინციპულად მართებულ, ჭეშმარიტი მნიშვნელობის რაციონალურ იდეად უნდა იქნას მიჩნეული.

ჩვენი ღრმა რწმენით, ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობრივი მეცნიერება, როგორც მეთოდოლოგია და მეცნიერების ჭეშმარიტი ფილოსოფია, პრინციპულად შეუძლებელია მისი შესატყვისი ონტოლოგიური საფუძვლის გარეშე.

ფილოსოფიის როგორც კლასიკური პოზიტივისტური, ისე ნეოპოზიტივისტური (ლოგიკური ემპირიზმი) ცნება, ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობითი და მიგადმეთოდოლოგიური მეცნიერების გაუქმება და იგი მთლიანად დამყარებულია მათ სტრატეგიულ, მაგრამ პრინციპულად მცდარ იდეაზე ფილოსოფიის დ ე ო ნ ტ ო ლ ო გ ი ზ ა ც ი ი ს იდეაზე. განცვიფრებას (თუ მეტს არა) იწვევს ზოგიერთი საბჭოთა ფილოსოფოსის (ბ. კედროვი, ვ. მაკმუტოვი, ე. კოპიკინი, ვ. რომანოვი და სხვ.) ონტოლოგიური ნ ი ჰ ი ლ ი ზ მ ი; ამ ავტორთა მიერ ონტოლოგია ფილოსოფიური აზროვნების განვლილ საფეხურად და მარქსისტული ფილოსოფიისათვის "უცხო" და პრინციპულად მიუღებლად ცხადდება. ასეთი ნიჰილიზმი მით უფრო შეუწყნარებელია, რომ ამდაგვარი პოზიციის ფილოსოფოსები თავის თავს პოზიტივისტური ფილოსოფიების წინააღმდეგ მებრძოლებად თვლიან; ვერ ამჩნევენ იმას, რომ ფილოსოფიაში ანტიონტოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა იგივე ანტიონტოლოგიზმის პოზიციებიდან იქნებოდა, არა მხოლოდ მოჩვენებითი, ფუჭი და უნაყოფო, არამედ პრინციპულად შეუძლებელიც.

სწორედ ასეთი ვითარების გამო ამბობენ: მარჯვენამ არ იცის, რას აკეთებს მარცხენა. ჩვენ აქ, ამჯერად შევეცდით ასეთი ავტორებისათვის მხოლოდ შეგვეხსენებინა (თუ მიგვეთითებინა) მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის), როგორც "ნამდვილი ფილოსოფიის" ენგელსისეულ გაგება-ინტერპრეტაციაზე, რომელიც ჩვენ მიერ ზემოთ არის მოტანილი.

კლასიკურმა მეტაფიზიკამ, ყველა მისი არსებითი ტენდენციებით, მოძღვ-

რებებით (სუბსტანციის, სამყაროს, როგორც მთელის, სულის, ღმერთის შესახებ და სხვ.), ერთგვარად განვითარებული და დასრულებული სახე მიიღო ლაიბნიცისა და ვოლფის მეტაფიზიკაში, რაც ფილოსოფიის ისტორიაში საბოლოოდ დამკვიდრდა როგორც, ლაიბნიც-ვოლფის "ფილოსოფია, ანუ მეტაფიზიკა". ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის, რომ ესოდენ მრავალი კრიტიკოსი, რომლებიც კლასიკურ მეტაფიზიკას შემდეგ გაჩნდება, ამ კრიტიკას ხშირად ლაიბნიც-ვოლფის მეტაფიზიკის კრიტიკის სახით და მისამართით ეწევა და ამითვე, საერთოდ, კლასიკური მეტაფიზიკის კრიტიკა შესრულებულად მიაჩნია.

მაგრამ სანამ კლასიკური მეტაფიზიკის, ანუ კანტის ფილოსოფიამდე არსებული მეტაფიზიკის კრიტიკასა და მისი კრიტიკოსების საკითხს განვიხილავდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ორიოდე სიტყვა ითქვას იმის შესახებ, თუ როგორია ასახული ადამიანი, როგორც ერთ-ერთი არსებული, კლასიკურ მეტაფიზიკაში.

ტრადიციული მეტაფიზიკური სისტემები შეიცავენ საყურადღებო და ფრიად მნიშვნელოვანი რაციონალური მომენტების შემცველ ეთიკურ და სოციალურ-პოლიტიკურ მოძღვრებებს; კიდევ მეტი, ზოგიერთი მეტაფიზიკური სისტემის, მაგალითად, სპინოზას მეტაფიზიკური სისტემის ძირითად მოტივს საკმაოდ ხშირად ეთიკური მოტივი წარმოადგენს, რის გამოც მისი ფუნდამენტური შრომა "ეთიკის" სახელს ატარებს.

მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად, ჩვენი აზრით, მართებული არ იქნებოდა ადამიანის შესახებ კლასიკური მეტაფიზიკის მოძღვრება შემოგვეზღუდა მხოლოდ მისი ეთიკური და სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრებებით.

კლასიკური მეტაფიზიკის ინტერესის არეში, ადამიანი უპირატესად შემოდის როგორც ერთ-ერთი არსებული სხვა ა რ ს ე ბ უ ლ თ ა შორის და მის შესახებაც დაისმის არსებითად იგივე საკითხი, რაც ყველა სხვა არსებულთა მიმართ: რა სახის პირველადი არსიდან ან სუბსტანციისაგან წარმოსდგება იგი, როგორია მისი, როგორც ერთ-ერთი არსებულის, სუბსტანციური შედგენილობა (დემოკრიტესთან ადამიანი ატომებისაგან, ხოლო ლაიბნიცთან "სულიერი ატომებისაგან" ან მონადებისაგან არის აგებული და წარმოდგარი).

ეს კი იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ, კლასიკურ ან ტრადიციულ მეტაფიზიკაში ადამიანი განიხილება არა მხოლოდ ეთიკურ-სოციალურ-პოლიტიკური ასპექტით, არამედ აგრეთვე ზოგად- ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ პრიზმაში, ონტოლოგიური თვალსაზრისით. აქ ადამიანის ყოფიერების რაობის გაგება ნაცადია არსის, სუბსტანციის, საფუძველზე, ადამიანი დანახულია მხოლოდ სამყაროს კუთხიდან.

ადამიანის, როგორც არსებულის, გაგება სუბსტანციის ონტოლოგიის საფუძველზე, კლასიკური მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) ერთ-ერთი არსებითი დამახასიათებელი ნიშანია.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ მივუთითოთ იმაზე, რომ ჰაიდეგ-

ჩისათვის, რომელიც ჩვენს დროში აფუძნებს ონტოლოგიის ახალ ტიპ-ეგზისტენციალურ ონტოლოგიას-პრინციპულად მიუღებელია კლასიკური ონტოლოგიის მიერ ადამიანის, როგორც ობიექტის, როგორც სახეზე არსებული არსის (Vorhandensein) გაგება, რადგან ყოველი ასეთი ობიექტისათვის ან საგნისათვის ერთმნიშვნელოვნად და გადამწყვეტად შეიძლება მტკიცებულ იქნას ის, რომ ი ს ა რ ი ს და რომ იმად, რაც ის ა რ ი ს წინასწარ განსაზღვრულია; მას არ შეუძლია თავისთავი გახადოს იმად, რაც ის შეიძლება ან უნდა იყოს; სწორედ ამგვარად არსებულ საგანს ჰაიდეგერი, როგორც უკვე ითქვა, სახეზე არსებულსა და კატეგორიალური არსების მქონე საგანს უწოდებს, რომელიც (კატეგორიალური არსება) სტატიკური და აგრეთვე სახეზე არსებულია.

ტრადიციული (კლასიკური) ონტოლოგიის კატეგორიები, კერძოდ, არისტოტელეს კატეგორიები, ჰაიდეგერის მტკიცებით, მხოლოდ ამგვარად არსებული საგნების ასეთ კატეგორიებს წარმოადგენენ.

მაგრამ არსებული, რომელიც მაღლა დგას ობიექტების, ანუ სახეზე არსებული საგნების სამყაროზე იმ აზრით, რომ მის შესახებ საკუთრივ არ შეიძლება მტკიცებულიყო ის რომ "ი ს ა რ ი ს", არის ის არსებული, რომელიც ყოველთვის არის მისი საკუთარი ყოფიერების შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა, მისი არსება, წინააღმდეგ სახეზე არსებულის კატეგორიალური არსებისა, მისი ყოფიერების შესაძლებლობად ყოფნაში მდგომარეობს. სამყაროში არსებულთა შორის ასეთი არსებული არის მხოლოდ ადამიანი, დაზაინი, ანუ ეგზისტენცია (Existenz).

ასეთი არსებულის (Existenz-ის) განსაზღვრულობები წარმოადგენენ არა სახეზე არსებულის "ნიშნებს", რომლებიც გამოიყურებიან (დაინახებიან) ასე და ასე და თვითონაც არიან სახეზე არსებულნი, არამედ ყველა შემთხვევაში ისინი (ეს განსაზღვრულობები) წარმოადგენენ მისი (ეგზისტენციის) ყოფიერების მხოლოდ შესაძლო წესებს, ტიპებს; სწორედ იმის გამო, რომ დაზაინი ყოველთვის, ყველა შემთხვევაში არსებითად არის მისი საკუთარი შესაძლებლობა, მას შ ე უ ძ ლ ი ა, სწორედ მისი ყოფიერებით, "აირჩიოს" (wahlen).

თავის თავი, რომელიც "შეიძლება მოიპოვოს ან შეიძლება დაკარგოს" [11,42], ყოველთვის არის თავისთავიდან გამსვლელი (Übersichhinaus) თავის თავის თავისუფალი (არჩევის გზით) შემქმნელი და თავისი დინამიკური არსების განუწყვეტელი თვითშემოქმედებით განუწყვეტლად დამდგენი არსება.

ეგზისტენციალურ ანალიტიკას ჰაიდეგერი მთავარ ამოცანად უსახავს გახსნას დაზაინის, როგორც ეგზისტენციის, ონტოლოგიური სტრუქტურა; უჩვენოს ეგზისტენციის ძირითადი ონტოლოგიური განსაზღვრულობები, ანუ ეგზისტენციალები: ადამიანი, როგორც სამყაროში არსებული ასეთი (Sein in der Welt),

ზრუნვა (Sorge), შიში , ძრწოლა (Angst) და სხვ. რომლებიც, აქ, დაზაინის, ანუ ეგზისტენციის აღწერასა და წვდომაში ასრულებენ ისეთსავე როლს (რა თქმა უნდა, არსებითად განსხვავებული შინაარსით), როგორსაც ასრულებენ არისტოტელეს კატეგორიები სახეზე არსებული სტატიკური არსის აღწერა-შემეცნებაში.

მაგრამ ადამიანის ყოფიერების, ეგზისტენციის ეგზისტენციალური ანალიტიკა, ჰაიდეგერის მტკიცებით, წარმოადგენს აუცილებელს, მაგრამ მაინც მხოლოდ წინასწარ, მოსამზადებელ საქმიანობას მის მიერვე გამიზნული, "ფუნდამენტური ონტოლოგიის" აგებაში, რომლის უპირველესი და უმთავრესი ამოცანა უნდა იყოს, საერთოდ, არსის საზრისის გახსნა, მისი ჩვენება და დადგენა.

ამრიგად, ჰაიდეგერმა კლასიკური ონტოლოგიის სტრატეგიული პოზიცია - ადამიანის ონტოლოგიის სამყაროს ონტოლოგიის საფუძველზე აგების პოზიცია - პრინციპულად საპირისპირო მიმართულებით შეაბრუნა: არსის, სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურა, მისი საზრისი, უნდა გაიხსნას და წვდომილ იქნას ადამიანის, როგორც ეგზისტენციის, ონტოლოგიის საფუძველზე.

ტრადიციული ონტოლოგია, ჰაიდეგერის მტკიცებით, მართალი იყო, როცა მან არსის საკითხი ონტოლოგიის ფუნდამენტურ საკითხად გამოაცხადა. ეს არის ამ ონტოლოგიის მთავარი მონაპოვარი, მაგრამ მან ვერ შესძლო დაესვა და გადაეწყვიტა თვითონ არსის შესახებ ასევე ფუნდამენტური საკითხი, საკითხი არსის საზრისის შესახებ, მაგრამ "ყოველი ონტოლოგია, - წერს ჰაიდეგერი, - იმის მიუხედავად, კატეგორიების რა მდიდარ და მტკიცე კომპაქტურ სისტემას არ უნდა ფლობდეს თავის განკარგულებაში, არსებითად რჩება ბრმად (blind) და გამხინჯებული მისი ყველაზე საკუთრივი მიზნის მიხედვით, თუ მას პირველყოვლისა საკმარისად ცხადყოფილი არა აქვს არსის საზრისი და გაგებული არ აქვს ეს ცხადყოფა როგორც მისი ფუნდამენტური ამოცანა" [10,11].

ნიკოლაი ჰარტმანს პრინციპულად უმართებულოდ მიაჩნია ჰაიდეგერის მიერ არსის საზრისის შესახებ საკითხის დასმა და არსის შესახებ საკითხის გადაქცევა არსის საზრისის შესახებ საკითხად. "საზრისი, - წერს ჰარტმანი- არის მრავალმნიშვნელოვანი სიტყვა". "არსის საზრისი შეიძლება ნიშნავდეს სიტყვა არსის საზრისს", მნიშვნელობას. ამ შემთხვევაში საზრისის საკითხს ფორმალური მნიშვნელობა აქვს და იგი მოითხოვს ნომინალურ დეფინიციას. საზრისის საკითხი შეიძლება ნიშნავდეს აგრეთვე "არსის"; "ცნების" ლოგიკურ საზრისს, რომელიც ლოგიკური დეფინიციით უნდა იქნას მიღებული. ორივე შემთხვევაში ისმის საკითხი არა საკუთრივ არსის შესახებ, არამედ სიტყვის ან ცნების საზრისების შესახებ. მაგრამ ასეთი რამ ძალიან ცოტას ნიშნავს საკუთრივ ონტოლოგიისათვის. "რადგან ონტოლოგია საკითხს აყენებს, არა სიტყვებისა და ცნებების შესახებ", არამედ "არსებულის როგორც არსებულის შესახებ". შემდეგ, როცა დგას საკითხი არსის საზრისის შესახებ,

შეიძლება დასმულ იქნას საკითხი თვითონ საზრისის საზრისის შესახებ, რადგან საზრისის საკითხი (რა არის საზრისი) სრულიადაც არ არის იმაზე უფრო ნაკლი და გასაგები, ვიდრე საკითხი, თუ რა არის არსი; ასეთ შემთხვევაში იქმნება ცუდი მრავლობითობა: საკითხი მიდის უსასრულობაში (საზრისის საზრისი, ამ უკანასკნელის საზრისი და ა.შ.).

გარდა ყოველივე ამისა, თვითონ საზრისს თავისი არსი, არსებობის გარკვეული წესი უნდა გააჩნდეს; თუ მას ეს არა აქვს, მაშინ ის არაა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ისევე უნდა დავაყენოთ თვითონ "საზრისის არსის" საკითხი, როგორც "არსის საზრისის" საკითხი; მაგრამ მაშინ, როცა ვაყენებთ საზრისის არსის ან არსებობის საკითხს, ყველა შემთხვევაში საკითხს აქვს ფრიად განსაზღვრული, კონკრეტული ხასიათი; მაგალითად, ვკითხულობთ რაში მდგომარეობს ან რ ა   ა რ ი ს სიცოცხლის საზრისი, არსებობს თუ არ არსებობს სიცოცხლის საზრისი, რა თქმა უნდა, ასეთ შემთხვევაში საზრისის არსის შესახებ საკითხის დაყენების სახით. საქმე გვაქვს არსის შესახებ საკითხის დასმასთან (სიცოცხლის საზრისის არსებობა-არარსებობა), მაგრამ მას აქვს განსაზღვრული, კონკრეტული ხასიათი და არ წარმოადგენს, საკუთრივ არსის, როგორც ასეთის, შესახებ საკითხის ზოგად ონტოლოგიურ დასმას.

გარდა ამისა, საზრისი არსებობს მხოლოდ ვ ი ნ მ ე ს თ ვ ი ს; თავისთავად არსებული არსი, "არსებული, როგორც არსებული", არავითარ საზრისს არ საჭიროებს; საზრისი ყოველთვის განეკუთვნება ადამიანს, რომ საზრისს საზრისი აქვს მხოლოდ ადამიანთან მიმართებაში. თავისთავად არსებული ასაზრისი საზრისიადმი საწინააღმდეგოა, იგი უაზრობაა [7, გვ. 44,45, 46].

ჰარტმანმა ჰაიდეგერის მიერ არსის საკითხის არსის საზრისის საკითხად გადაქცევა და არსის, სამყაროს საზრისის ადამიანური ყოფიერების პოზიციიდან განსაზღვრა სერიოზული ონტოლოგიისათვის შეუფერებელ საქმიანობად ჩათვალა და მას "რელატივიზმი და სუბიექტივიზმი" უწოდა.

ნ. ჰარტმანის ეს არგუმენტები ჰაიდეგერის ეგზისტენციალური ონტოლოგიის წინააღმდეგ ჩვენ ფრიად საყურადღებო და ანგარიშგასაწევ არგუმენტებად მიგვაჩნია.

ადამიანის ყოფიერების ეგზისტენციალური ანალიზის საფუძველზე არსის საზრისის გახსნის ჰაიდეგერისეული ცდის კრიტიკული ანალიზი გადის ჩვენი ამოცანის ფარგლებიდან.

რა თქმა უნდა, მ. ჰაიდეგერი არ არის კლასიკური მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) არც პირველი და არც ერთადერთი კრიტიკოსი. ერთ-ერთი პირველთაგანი, რომელმაც ეს კრიტიკა წამოიწყო, დავით იუმი იყო. "თუ ჩვენ ხელში ავიღებთ – წერს დ. იუმი – სასკოლო მეტაფიზიკის... რომელიმე წიგნს და დავაყენებთ საკითხს: შეიცავს თუ არა ის რაიმე აბსტრაქტულ მსჯელობას

ფაქტებისა და არსებობის შესახებ? არა. მაშ ისროლე ის ცეცხლში, ვინაიდან მასში არ შეიძლება რაიმე იყოს, გარდა სოფისტიკისა და გაუგებრობისა". [3, 169].

კანტმა ყურად იღო და საკმაო ბევრიც მიიღო იუმის ამ კრიტიკისაგან, მაგრამ, ამის მიუხედავად, მან არ გაიზიარა მეტაფიზიკის ის რადიკალურად უარმყოფელი, არსებითად ის ნიჰილისტური პოზიცია, რომელიც იუმს ეჭირა ამ საკითხში. ეს იმიტომ, რომ მეტაფიზიკა, კანტის მიხედვით (იუმის წინააღმდეგ), სრულიად არ წარმოადგენს "სოფისტიკასა და გაუგებრობას", არამედ იგი თვით ადამიანური გონების ბუნებაში იმთავითვე ჩამარხული ვითარებაა, იგი თვითონ გონების "შინაგანი ბუნებიდან" გამომდინარე გარდუვალი მოთხოვნილებაა, რომ გონება, "მეტაფიზიკას თვითონ ახვევს თავის თავს" და ეს იმიტომ, რომ სანამ ადამიანური გონება არსებობს, მას ყოველთვის დაუძლეველი ტენდენცია ექნება გაპირობებულიდან გაექანოს უპირობოსაკენ, დამოკიდებულიდან დამოუკიდებლისაკენ, ნაწილობრივი და განსაზღვრული ცოდნისაგან ყოვლისმომცველი ტოტალური ცოდნისაკენ.

მართალია, ასეთ ცოდნას გონება ა ქ ტ უ ა ლ უ რ ა დ ვერასოდეს ვერ მიაღწევს, მაგრამ მისი ასეთი გარდუვალი ტენდენცია წარმოადგენს იმ რეგულაციურ პრინციპს, რომელიც თვითონ გონებას აიძულებს მუდამ იყოს ინტელექტუალური მოუსვენრობის მდგომარეობაში და ამით სულ უფრო და უფრო სრულყოს თავისი შემეცნება. ერთი სიტყვით, კანტის ამ მსჯელობიდან ის გამომდინარეობს, რომ შეუძლებელია მეტაფიზიკა "ცეცხლს მიეცეს", თუ, პირველ ყოვლისა, "ცეცხლს არ მიეცა" თვითონ ადამიანური გონება. ადამიანის გონებისაგან მეტაფიზიკის განუყრელობა თავისებურად გამოთქვა ჰეგელმაც, "ლოგიკაში": "ცხოველები ფიზიკოსები არიან, ხოლო ადამიანები მეტაფიზიკოსებიო".

რაც შეეხება კანტის დამოკიდებულებას კლასიკური ან ტრადიციული მეტაფიზიკისადმი, აქ, საქმის ვითარება შემდეგია: მეცნიერების არსებობა, კანტის მიხედვით, ფაქტია, ამითვე მისი შესაძლებლობაც ფაქტია. რაც შეეხება მეტაფიზიკას, იმ სახით და იმ ფორმით, როგორც იგი დღემდე არსებობდა, იგი, როგორც მეცნიერების სახით არსებული, ფაქტს არ წარმოადგენს; "რადგან იგი აქამდე ცუდად ვითარდებოდა და არსებითი მიზნის თვალსაზრისით მის არც ერთ დღემდე შემოთავაზებულ ფორმაზე არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მეტაფიზიკა ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ არსებობს" [4,46-47].

კანტის დამოკიდებულება სპეკულატიური მეტაფიზიკისადმი არსებითად ასეთია: სპეკულატიურ მეტაფიზიკას სურს იცოდეს ის, რომლის განხორციელება პრინციპულად შეუძლებელია, რადგან მას სურს იცოდეს საგნების (სულის, სამყაროს და ღმერთის) წმინდა თეორიული შემეცნება, რომლებიც გრძნობადი ჭვრეტის მიღმა იმყოფებიან. ამიტომ სპეკულატიურ-მეტაფიზიკის, როგორც მეც-

წიერების, არსებობა პრინციპულად შეუძლებელია, იგი თავიდან უნდა იქ-ნას მოშორებული.

რაც შეეხება ზოგად მეტაფიზიკას, ანუ ონტოლოგიას, იგი, კანტის მტ-კიცებით, მართალია, იმ სახით, რა სახითაც იგი დღეს არსებობს, არ წა-რმოადგენს მეცნიერებას, მაგრამ მისი მეცნიერებად გადაქცევა შესაძლე-ბელია, თუ მას ჩამოვაშორებთ მისთვის ღრმად დამახასიათებელ არსებით ნაკლოვანებებს, მაგალითად, ისეთ ნაკლოვანებებს, როგორიცაა ის, რომ: ის თავის საგანს არასწორად ხედავდა: საგანი თავისთავადი შემეცნების საგნად მიაჩნდა, გარდა ამისა, მას ნათლად არ გაეკვლია თავისი ნამდ-ვილი კომპეტენციის ფორმები, მიმართავდა კატეგორიების ტრანსცენდენ-ტურ გამოყენებას, რაც არსებითად მის არასაგნობრივ გამოყენებას ნიშ-ნავდა, რადგან კატეგორიებს თავისი საგანი მხოლოდ გრძნობადი ჭვრეტის არეში გააჩნიათ.

მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად, მე მგონია, რომ ჩვენ მაინც ის უნდა ვთქვათ, რომ მომავლის მეცნიერული მეტაფიზიკა, რომლის შესაძლებ-ლობაში კანტი დარწმუნებულია, უნდა იყოს არა ო ნ ტ ო ლ ო გ ი ი ს მე-ტაფიზიკა, არამედ წმინდა გონების პრინციპების მეტაფიზიკა, იმ პრინცი-პებისა, რომლებსაც ცდისეული გამოყენება აქვთ და რომლებიც ყველა მეცნიერებებისათვის დამფუძნებელი ზოგად საყოველთაო პრინციპები იქნე-ბიან. მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტისათვის მეცნიერული მეტაფიზიკა შეიძლე-ბა იყოს მხოლოდ ცდის, მეცნიერების მეტაფიზიკა, ის მეტაფიზიკა, რასაც თვითონ "ბუნების მეტაფიზიკას" უწოდებდა.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია მივუთითოთ იმაზეც, რომ კანტის დამოკიდებუ-ლება ტრადიციული ონტოლოგიისადმი თავისებურად წინააღმდეგობრივია: მან არსებითად გადააგდო ტრადიციული ონტოლოგია იმ აზრით, რომ მას არასოდეს საჭიროდ არ ჩაუთვლია შემოეთავაზებინა მისი რეკონსტრუქციის ან განახლე-ბის რაიმე ვარიანტი. მაგრამ ბოლომდე არც გადაუგდია იმ აზრით, რომ მან თუმცა პრინციპულად ახალი შინაარსით, მაგრამ მაინც გამოიყენა მისი კატეგორიები (რაოდენობრიობა, თვისებრიობა, სუბსტანცია, მიზეზი, შე-საძლებლობა, სინამდვილე და სხვ.).

კანტის საყვედური ტრადიციული მეტაფიზიკის მისამართით, რომ ის დოგ-მატიზმით დაავადებული მეტაფიზიკა იყო, არსებითად მართებული საყვედური იყო, მაგრამ მან, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, მისი დოგმატიზმი ვერ დასძლია, რადგან აპრიორული შემეცნების უნარისა და შემეცნების ბუნე-ბის გაგების საკითხში თვითონ იდგა ანტიისტორიულობის, დოგმატიზმისა და მეტაფიზიკის (ანტიდიალექტიკის) პოზიციებზე.

ამ მხრივ ჰეგელის კრიტიკა "ძველი მეტაფიზიკისა" ან "განსჯის მეტა-ფიზიკისა", როგორც ის მას უწოდებს, როგორც დოგმატურისა ან ანტიდიალექ-ტიკურისა, გაცილებით უფრო მეტი რაციონალური მომენტების შემცველია.

ჰეგელის მტკიცებით, ძველი მეტაფიზიკა მართალი იყო იმაში, რომ მას აზრის გარკვეულობები, წინააღმდეგ კანტისა, ესმოდა როგორც ამავე დროს არსის გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ე ბ ი, ანუ კატეგორიები. მაგრამ ჭვეთინ ეს კატეგორიები და მათ შორის მიმართებას მას მეტაფიზიკურად ქონდა წარმოდგენილი. განსხის მეტაფიზიკა ამ კატეგორიებს განიხილავდა როგორც ურთიერთსაპირისპიროს და ერთმანეთის გამომრიცხველს, რადგან მისთვის რაიმე ან მხოლოდ შემთხვევითი იყო, ან მხოლოდ აუცილებელი, ან მხოლოდ დამოკიდებული ან მხოლოდ დამოუკიდებელი, ან მხოლოდ მარტივი ან მხოლოდ რთული და ა.შ. იგი იდგა ფაქტიურად ერთმანეთთან შინაგანად დაკავშირებული კატეგორიების ერთმანეთისაგან მეტაფიზიკური გათიშვის თვალსაზრისზე; მისთვის უცხო იყო კატეგორიების ერთიანობის, "მთლიანობის" (ჰეგელი) დიალექტიკური პრინციპი. თქმა არ უნდა, რომ ძველი მეტაფიზიკა (ონტოლოგია) ნამდვილად იმსახურებს ჰეგელის ამ არსებითად მართებულ საყვედურს.

მაგრამ აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ჰეგელი კლასიკური მეტაფიზიკის კრიტიკას ეწევა სპეკულაციური გონების– ან ღვთაებრივი გონების დიალექტიკის პოზიციებიდან, რომ მასთან არსისა და აზრის იგივეობის პრინციპულად შემცდარი პრინციპის საფუძველზე ლოგიკა, გნოსეოლოგია, დიალექტიკა, ონტოლოგია და მეტაფიზიკა ერთმანეთს ემთხვევიან და ამიტომ ყველა ისინი ერთნაირად გაყალბებულია.

მაგრამ ამის მიუხედავად, ჰეგელისავე კრიტიკის შუქზე შეგვეძლო გვეთქვა, რომ კლასიკური ონტოლოგია ორი გზითაა მეტაფიზიკური: ერთი მხრივ, მისი პირდაპირი მიმართების მიხედვით, ე.ი. არსის, როგორც ასეთის, შესახებ მისი მოძღვრების მიხედვით (მეტაფიზიკა ონტოლოგიური მნიშვნელობით) და, მეორე მხრივ, მეტაფიზიკური ანტიდიალექტიკური საზრისით.

მეტაფიზიკურობა კლასიკური ონტოლოგიის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია ამ ონტოლოგიის სხვა ზემოთ ნაჩვენებ ნიშანთა შორის.

დასასრულს, საჭიროდ მიგვაჩნია მოკლედ შევჩერდეთ თანამედროვეობის ყველაზე დიდი ონტოლოგისტის ნ. ჰარტმანის დამოკიდებულებაზე კლასიკური ონტოლოგიისადმი.

ნ. ჰარტმანის ფილოსოფია, მთლიანად აღებული, "კრიტიკული ონტოლოგიის" სახელს ატარებს. მისი ასეთი სახელწოდება – "კრიტიკული ონტოლოგია" – ხაზს უსვამს და წარმოაჩენს შემდეგ ვითარებას: 1) იმას, რომ მის ფილოსოფიურ სისტემაში ცენტრალური ადგილი სწორედ ონტოლოგიას უჭირავს; რომ ონტოლოგია მისივე განსაზღვრით არის "ფუნდამენტური ფილოსოფია", "ნამდვილი პრიმა ფილოსოფია", 2) იგი გამოხატავს კრიტიკულ მიმართებას წინაკანტიანური ფილოსოფიისადმი, კერძოდ, მისი გნოსეოლოგიზმისადმი. კანტს, წერს ჰარტმანი, ჯერ კიდევ გააჩნდა "ონტოლოგიური პრობლემის ნათელი გრძნობა", რომ ამის დადასტურებას წარმოადგენს კანტის მიერ საგანი თავისთავადის არსებობის აღიარება და აგრეთვე მისი ტრანსცენდენტალური დედუ-

ცია, რომლის საგანს კატეგორიების ობიექტისადმი მიყენების, მათი ობიექტურობის დამტკიცება წარმოადგენს. ნეოკანტიანელებთან ყველაფერი ეს დავიწყებას მიეცა; მათ ფილოსოფიიდან მთლიანად განდევნეს ონტოლოგია, ფილოსოფიის პრობლემა დაიყვანეს "წმინდა ლოგიკურ პრობლემაზე" და ამითვე გნოსეოლოგია ქაოსში ჩამოკიდებული აღმოჩნდა. ჰარტმანი შრომაში: "როგორც სავსებით შესაძლებელი კრიტიკული ონტოლოგია", მადლიერების გრძნობით იმასაც კი წერს, რომ იგი თავისი კრიტიკული ონტოლოგიის აგებაში დიდად არის დავალებული კანტის "კრიტიკული აზროვნების სკოლის წინაშე". 3) ეს სახელწოდება გამოხატავს აგრეთვე ჰარტმანის კრიტიკულ დამოკიდებულებას კლასიკური ონტოლოგიისადმი. ჰარტმანის მისწრაფება და განზრახვა გავიდეს ტრადიციული ონტოლოგიის ფარგლებს იქით და ააგოს მისგან არა უბრალოდ განსხვავებული, არამედ არსებითად მისი საპირისპირო ონტოლოგიური სისტემა, ნათლად არის გამოხატული მისი შრომების სათანადო სახელწოდებებშიც: "ძველი და ახალი ონტოლოგია", (1949) "ონტოლოგიის ახალი გზები" (1942). ამ შრომებში, მართალია, მოკლედ და ფრიად შეკუმშულად, მაგრამ სისტემური სახით გადმოცემულია ახალი, ანუ კრიტიკული ონტოლოგიის ფუძემდებლური პრინციპები და ნაჩვენებია მისი დაპირისპირება ტრადიციული ონტოლოგიისადმი*.

---

* რა თქმა უნდა, ონტოლოგიის პრობლემისადმი მიძღვნილი ჰარტმანის შრომები არ ამოიწურება აქ დასახელებული შრომებით. მის კრიტიკულ ონტოლოგიის სისტემას აფუძნებენ მისი ისეთი სქელტანიანი და სოლიდური ტომები, როგორიცაა: "ონტოლოგიის დაფუძნებისათვის", (1935) "შესაძლებლობა და სინამდვილე" (1938) "რეალური სამყაროს აგებულება" (1940) და "ბუნების ფილოსოფია" (1950). ამ შრომების კრიტიკული ანალიზი დიდი სპეციალური შრომის საგანია, რაც გადის ჩვენი წინამდებარე შრომის ამოცანის ფარგლებიდან. ჩვენ აქ ჰარტმანი გვაინტერესებს გაცილებით უფრო ვიწრო ასპექტით, კერძოდ, ტრადიციული ონტოლოგიის მიმართ მხოლოდ მისი ზოგიერთი პრინციპული კრიტიკული რეაქციების ასპექტით.

მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციიდან ჰარტმანის კრიტიკული ონტოლოგიის სისტემატური, კრიტიკული ანალიზის საყურადღებო და სასარგებლო ცდას წარმოადგენს პროფ. გ. თევზაძის შრომა: "ნ. ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა", თბილისი, 1967, და ტ. გორშტეინის შრომა "ნ. ჰარტმანის ფილოსოფია", ლენინგრადი, 1969.

მართალია, ჰარტმანმა არსებითად მიიღო ძველი ონტოლოგიის, როგორც მეცნიერების, არისტოტელური დეფინიცია, ე.ი. აღიარა ის, რომ ონტოლოგია არის მეცნიერება არსებულის, როგორც არსებულის, ანუ არსის შესახებ საერთოდ, მაგრამ იქვე მიუთითა, რომ ამაზე შეჩერება შეუძლებელია; შეუძლებელია ისიც, აღნიშნავს ჰარტმანი, რომ, დღეს საღი აზრისა და მეცნიერების განვითარების ესოდენ მაღალ დონეზე ამ დონის შესაფერისი ონტოლოგია დაკმაყოფილდეს ამ მეცნიერების (ონტოლოგიის) ისეთი მონაპოვრებით, როგორიცაა მოძღვრება "მატერიისა და ფორმის", "შესაძლებლობისა და სინამდვილის" შესახებ.

თანამედროვე მეცნიერებამ უჩვენა ის, რომ სამყარო "დასახლებულია" არა მყარი სუბსტანციებით, არამედ ისეთი საგნებით და მოვლენებით, რომლებიც განუწყვეტელ პროცესში მყოფ დინამიკურ სისტემებს წარმოადგენენ, რომ სამყაროს მართავს და მის წესრიგს განაგებს არა სუბსტანციონალური ფორმების "ტელეოლოგიური პრინციპები", არამედ იმანენტურად არსებული "ნეიტრალური" კანონები და მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებები.

ონტოლოგიის საგანია არსი, როგორც ასეთი. არსის ცნება, აღნიშნავს ჰარტმანი, დეფინიციას არ ექვემდებარება, რადგან ყოველი დეფინიცია შესაძლებელია მხოლოდ რაიმეს საფუძველზე; არსის უკან და მის საფუძვლად მყოფი არაფერი არ არსებობს. ამის მიუხედავად, არსი პრინციპულად შემეცნებადია, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ არსის რაღაც ნაწილს (მხარეს), რომელიც "ირაციონალური" (შეუმეცნებელი) ნაშთის სახით შეუმეცნებელი რჩება და არის არა ონტოლოგიის, არამედ მეტაფიზიკის ("პრობლემების მეტაფიზიკის") საგანი.

ონტოლოგიამ არსის შემეცნებისათვის უნდა განასხვაოს და გაანალიზოს არსის მომენტები: დაზაინი და ზოზაინი, არსის სახეები: იდეალური და რეალური. მან აგრეთვე უნდა განასხვაოს და გაანალიზოს არსის მოდალური გარკვეულობები: შესაძლებლობა და სინამდვილე, შემთხვევითობა და აუცილებლობა; ამ უკანასკნელთა ის გაგება, რომელსაც ახალი ონტოლოგია ავითარებს, არსებითად განსხვავებულია მათი ძველი ონტოლოგიური გაგებისაგან; მათ შორის მხოლოდ ნომინალური მსგავსება შეიძლება არსებობდეს, რადგან ახალი ონტოლოგია მოდალურ გარკვეულობათა მიმართებებს სისტემატური სახით იკვლევს არსის ისეთ განსხვავებულ სფეროებში, როგორიცაა იდეალური და რეალური, შემეცნება და ლოგიკური, რომლებშიაც მათი მიმართებანი არსებითად განსხვავებულია. ამას კი აკეთებს ახალი მეცნიერება "მოდალური ანალიზი", რომელიც "ახალი ონტოლოგიის არსებით ნაწილს" წარმოადგენს.

ჰარტმანი თავის ონტოლოგიურ პოზიციას, წინააღმდეგ ძველი ონტოლოგიის მიერ სინამდვილის "აპრიორული კონსტრუქციების" პოზიციისა, "ბუნებრივ რეალიზმის" პოზიციას უწოდებს.

ბუნებრივი რეალიზმის პოზიციის ერთ-ერთ არსებით სხვაობას შეად-გენს ის, რომ "რეალური სამყაროს აგებულებას, სტრუქტურას განფენების ფორმა აქვს", თითოეული ფენა წარმოადგენს, შესატყვის არსებულთა ერთიან წესრიგს. სულ ოთხი მთავარი ფენა არსებობს; ეს ფენებია ფიზიკურ-მატე-რიალური, ორგანული, სულიერი და გონისეული. ადამიანიც ოთხივე ფენებისა-გან შედგება. ამიტომ იგი "მიკროკოსმოსს" წარმოადგენს. აქ ჰარტმანი, ჩვენი აზრით, პრინციპულად კლასიკური ონტოლოგიის ნიადაგზე დგას: ისიც ადამიანს არსიდან, სამყაროდან ხედავს: თითოეულ ამ ფენას აქვს მისი სა-კუთარი, მისთვის დამახასიათებელი კანონები და პრინციპები ან კატეგო-რიები. არსის ყოველ მაღალ ფენას თავის საფუძვლად დაბალი ფენა აქვს, მაგრამ ყოველ უფრო მაღალ ფენას აქვს თავისი "კატეგორიალური სიახლე", რომელიც მასზე დაბალი ფენისაგან მის შედარებით დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებას გამოხატავს. ფენებს შორის არსებობს მრავალმხრივი საურ-თიერთო კავშირებისა და განპირობებულობის წესრიგი და არა რაღაც ერთი ან ერთადერთი პრინციპით განსაზღვრული წესრიგი.

აქედან გამოსული ჰარტმანი ამტკიცებს, რომ "მეტაფიზიკის აგება ერთი რომელიმე პრინციპიდან ან პრინციპების რომელიმე ერთადერთი ჯგუფიდან, როგორც ამას წინათ ყოველთვის ქონდა ადგილი, შეუძლებელი რამ არის", რომ სამყარო ბუნებრივი სისტემაა და მისი ყოველი კონსტრუირებული ერთიანი სურათი წარმოადგენს მცდარს, იმის მიუხედავად, იქნება ეს "მეტაფიზიკა ქვემოდან" თუ, "მეტაფიზიკა ზემოდან" (ე.ი. მეტაფიზიკა მატერიიდან თუ გონიდან). სამყაროს ერთიანობის იდეა რაღაც ერთადერთის საფუძველზე წა-რმოადგენს "სუბიექტურ პოსტულატს, ადამიანური აზროვნების რაციონალის-ტურ ატავიზმს", რომ "შეუძლებელია სამყაროში ყველაფერი ერთ მნიშვნელზე იქნას დაყვანილი; ამიტომ კრახს განიცდის და ინგრევა ყველა მონისტური მეტაფიზიკა" [8, გვ. 305, 334, 336].

ადვილი მისახვედრი უნდა იყოს, რომ ჰარტმანის კრიტიკული ონტოლოგია, მსგავსად ა. უაითჰედის, ს. ალექსანდერის და მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიე-ბისა, ანტისუბსტანციურ ონტოლოგიას წარმოადგენს და თავიდან ბოლომდე კლასიკური ონტოლოგიის წინააღმდეგ არის მიმართული.

ჩვენი აზრით, ახალი ან თანამედროვე ფილოსოფიების ეს ბრძოლა კლასი-კური ონტოლოგიის საფუძვლად დებული სუბსტანციის ცნების წინააღმდეგ, რა ორიგინალური ონტოლოგიური ნააზრევებიდანაც არ უნდა გამოდიოდნენ ისი-ნი, უმართებულო ბრძოლად უნდა იქნას მიჩნეული. კლასიკური ონტოლოგიის ფუნდამენტური და ზოგადი იდეა, ეპოქა სამყაროს, როგორც მთელის მომცველი, ზოგადმსოფლმხედველობითი სურათი სუბსტანციური არსის ერთიანობის საფუ-ძველზე, ამ ონტოლოგიის წარუვალი მნიშვნელობის მონაპოვარი და დიალექტიკ-ური მატერიალიზმისათვის პრინციპულად მისაღებ იდეად უნდა იქნას მიჩნე-ული; ამის დამაჯერებელ დადასტურებად მიგვაჩნია დიუჰრინგის წინააღმდეგ

ფრ. ენგელსის ცნობილი და ამასთანავე პრინციპული მნიშვნელობის დებულება (მატერიალიზმის იდეალიზმისაგან გამმიჯნავი) სამყაროს მ ა ტ ე რ ი ა - ლ უ რ - ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი უ რ ი ე რ თ ი ა ნ ო ბ ი ს შესახებ და აგრეთვე ვ.ი. ლენინის "ფილოსოფიურ რვეულებში" მიცემული დებულებები სამყაროს შემეცნებაში მატერიალურ სუბსტანციამდე აუცილებელი ჩაღრმავების შესახებ.

კლასიკური ონტოლოგიის ძირითადი და მიუტევებელი შეზღუდულობა, შეცდომა და მანკიერება (რამაც იგი განუწყვეტელი და ხშირად სამართლიანი კრიტიკის საგნად აქცია), დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, მდგომარეობს იმაში, რომ იგი სამყაროს ერთიანობას დაეძებდა ფიზიკური სამყაროს მიღმურად არსებული (ტრანსცენდენტური) უძრავი სუბსტანციური არსის საფუძველზე და სამყაროს ნამდვილი ერთიანი სურათის შექმნას ამით ცდილობდა მეცნიერებისა და მისი მონაცემებისაგან მოწყვეტით, რამაც გარდაუვალად განსაზღვრა მისი უნაყოფო რაციონალისტური აპრიორიზმი და დოგმატიზმი. იგი, ამ მხრივ, როგორც ამას სამართლიანად შენიშნავს ერთი თანამედროვე გამოჩენილი ფილოსოფოსი, თავის ტრიუმფს ზეიმობდა სპეკულაციის ცარიელ, უჰაერო სივრცეში.

Г.В.МАЧИТАДЗЕ

Диалектический материализм и классическая онтология

(р е з ю м е)

Философия с самого начала родилась как метафизика и онтология. Греческая философия, с которой начинается история европейской философии, впервые поставила собственно философский, отгораживающий от мифологии и религии вопрос: что есть общая сущность всех вещей ? Что есть все или весь мир?

Аристотель, подытоживший онтологически- метафизические рефлексии своих предшественников, исходя из интересов своей "первой философии", впервые создал и обосновал понятия "онтологии" и "метафизики", несмотря на то, что сами термины "онтология" и "метафизика" сформировались позднее (первый позже, второй значительно раньше) и самому Аристотелю были неизвестны.

Хотя тремин "философия" существовал еще до Аристотеля; история философии называет ее автором Пифагора, но и у последнего этот термин понят по сути дела на уровне его этимологического значения, выражающего определенное состояние воли ("Любовь к мудрости"), а не собственно науку об объективной действительности.

Философия как метафизика и онтология и, таким образом, как общемировоззренческая наука берет начало у Аристотеля.

Центральным и основополагающим положением аристотелевской онтологии является понятие субстации, поэтому Аристотель признается начинателем онтологии того типа, что именуется субстанциалистской или эссенциалистской онтологией, которая с соответствующими содержательными вариантами повторяется в системах классической европейской философии.

Философские онтологии нового времени, в частности, такие как критическая онтология Н.Гартмана, онтологии философии процесса А.Уайтхеда и С.Александера, а также экзистенциалистская онтология М.Хайдеггера, несмотря на существенное различие их исходных принципов, являются в своей основе антисубстанциалисткими онтологиями и направлены своим острием против классической онтологии.

С нашей точки зрения, эту борьбу новых или современных философских систем против классической, субстанциалистской онтологии, из каких бы оригинальных онтологических предпоснлок они не исходили, следует признать неправомерной.

Фундаментальную и общую идею классической онтологии о создании охватывающей в единое целое мировоззренческой картины мира, на основе единства субстациального бытия, следует признать позитивным достижением этой онтологии, имеющим подлинную ценность ; ее следует признать принципиально приемлемой для диалектического материализма. Убедительным подтверждением этого мы считаем известное и принципиально важное (отграничивающее материализм от идеализма) положение Ф.Энгельса о материальном субстанциальном единстве мира, а также положения В.И.Ленина, данные в "Философских тетрадях" о необходимости углубиться в познании предметов и явлений мира до материальной субстации.

К.Маркс и Ф.Энгельс создали и обосновали диалектический материализм как неразрывное единство диалектической онтологии (диалектической теории законов и категорий развития бытия) и диалектической гносеологии.

Мировоззренческийи методологический потенциал марксистской философии, а также возможность ее существования в качестве истинной философии науки полностью обосновывается и определяется его диалектически-онтологическим фундаментом. Поэтому представляется необоснованным онтологический нигилизм некоторых советских филоософов, которые объявляют онтологию "чуждым" для марксистской философии понятием и вообще пройденным этапом в развитии философии.

Основная и непростительная ограниченность, ошибочность и недостаточность классической онтологии, вследствие чего она стала объектом постоянной и часто справедливой критики, согласно тому же диалектическому материализму, состояла в том,что она искала основание единства мира в существующем по ту сторону физического мира (трансфизическом) субстанциальном бытии и тщетно пыталась построить единую картину мира в отрыве от науки и ее достижений, что неизбежным образом обусловило ее беспочвенный рационалистический априоризм и догматизм; в том, что она, по образному выражению выдающегося современного философа, праздновала свой триумф в пустом, безвоздушном пространстве спекуляции.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. მ ა რ ქ ს ი კ. ე ნ გ ე ლ ს ი ფ. რჩეული ნაწერები, თბ., 1949.
2. А р и с т о т е л ь , Метафизика, М., 1934.
3. Юм, Д., Сочинения, т.2, М., 1965.
4. კ ა ნ ტ ი ი., წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
5. ტ ა ნ ე ლ ი ა ს., ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბ., 1083.
6. N.Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Brl., 1940.
7. N.Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Brl., 1935.
8. N.Hartmann, Kleinere Schriften, Brl., 1958, Bd. III.
9. M.Heidegger, An Introduction to Metaphysics, N.Y., 1961.
10. M.Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1957.
11. The Encyclopedia of Philosophy, vol. 5, N.Y., 1967.
12. "Philosophy and Phenomenological Research", vol. 24, no 1,1963.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

რედაქტორის წინასიტყვაობა 3

ო თ ა რ ჯ უ ღ ე ლ ი, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და ონტოლოგიის პრობლემა 4

О.Н. Д ж у г е л и, Основной вопрос философии и проблема онтологии 34

ს ე რ გ ო ა ვ ა ლ ი ა ნ ი, ცოდნის ბუნება და მისი ონტოლოგიური საფუძვლები 39

С.Ш. А в а л и а н и, Природа знания и его онтологические основы 78

მ ი ხ ე ი ლ ბ ე ჟ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ონტოლოგია და ლოგიკა 84

М.Н. Б е ж а н и ш в и л и, Онтология и логика . . . . IOI

თ ა მ ა ზ ბ უ ა ჩ ი ძ ე, ადამიანის დანიშნულების პრობლემა და ონტოლოგია 102

Т.А. Б у а ч и д з е, Проблема назначения человека и онтология II7

გ ი ო რ გ ი მ ა ჩ ი ტ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმი და კლასიკური ონტოლოგია 120

Г.В. М а ч и т а д з е, Диалектический материализм и классическая онтология I44

Онтологические аспекты диалектического материализма
(на грузинском языке)
«МЕЦНИЕРЕБА»
ТБИЛИСИ
1987

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3030

გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე
ტექრედაქტორი ც. ქამუშაძე
კორექტორი ც. დევდარიანი

გადაეცა წარმოებას 17.II.1986; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 31.X.1986;
ქაღალდის ზომა 60×84 1/16; ქაღალდი ოფსეტის; ბეჭდვა ოფსეტური;
პირობითი საღ. გატ. 9.6 თაბახი; პირობითი საბეჭდი თაბახი 9,3;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.8;

უე 01296; ტირაჟი 500; შეკვეთა № 696;

ფასი 1 მან. 30 კაპ.

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

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