

დიალექტიკური მატერიალიზმის
შემეცნების თეორიის
პრობლემები

გამომცემლობა მეცნიერება
თბილისი
1966

წინამდებარე კოლექტიურ ნაშრომში მოცემულია დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემების გამოკვლევა. იგი დახმარებას გაუწევს არა მხოლოდ სპეციალისტ-მკვლევარებს, არამედ აგრეთვე სტუდენტ-ახალგაზრდობასა და ფართო ინტელიგენციას, რომელიც დაინტერესებულია მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის შეთვისებით.

რედაქტორი სერგი ავალიანო

რ ე ლ ა ჭ ც ი ი ს კ ა ბ ა ნ

წინამდებარე ნაშრომი, რომელიც გამოსაცემად მოამზადა საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დიალექტიკური მატერიალიზმის განყოფილებამ, ქართულ ენაზე პირველი, ასე თუ ისე სისტემატური ხასიათის გამოკვლევაა, რომელშიც განხილულია დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემები. მიუხედავად ამისა, ამ ნაშრომს არა აქვს პრეტენზია (და იგი სინამდვილეში ასეთს არც წარმოადგენს) დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის ყველა ძირითადი პრობლემის გამოკვლევისა და თუნდაც ყველა მასში განხილული საკითხის ამომწურავი გაშუქებისა.

ნაშრომი დაწერილია ავტორთა კოლექტივის მიერ.

თავი I — „შემეცნების თეორიის საგანი“ — ეკუთვნის ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორს ს. ავალიანს.

თავი II — „შემეცნების მეთოდები“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატს გ. შუშანაშვილს.

თავი III — „შემეცნების გრძნობადი საფეხური“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატს ო. ჯუღელს.

თავი IV — „აბსტრაქტული აზროვნება როგორც ზოგადის შემეცნება“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატს გ. ბაჩულაშვილს.

თავი V — „ქეშარიტების ცნება მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატს თ. ბუაჩიძეს.

თავი VI — „შემეცნებითი მსჯელობისა და ღირებულების მსჯელობის ურთიერთობის საკითხისათვის“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორს ო. ბაკურაძეს.

თავი VII — „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორს პროფ. **ს. წერეთელს.**

თავი VIII — „თანამედროვე იდეალისტური შემეცნების თეორიების კრიტიკა“ — § 1 „ემპირიზმის პრობლემა პოზიტივისტურ ფილოსოფიაში“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორს ა. ბეგიაშვილს და § 2 „ნეორეალიზმის შემეცნების თეორია“ — ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატს გ. მაჩიტაძეს.

თუმცა წინამდებარე ნაშრომი სახელმძღვანელოს არ წარმოადგენს, მაგრამ იგი მაინც დახმარებას გაუწევს სტუდენტ ახალგაზრდობას და მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიით დაინტერესებულ ფართო ინტელიგენციას.

თავი I

შემეცნების თეორიის საბანი

შემეცნების თეორია არის მოძღვრება შემეცნების შესახებ; იგი იკვლევს შემეცნების სტრუქტურას, მის კანონზომიერებას, ერთი სიტყვით, იმას, თუ როგორ ხდება შემეცნება. აქედან ცხადია, რომ შემეცნების თეორიის საბანია თვითონ შემეცნება და სხვა არაფერი.

მაგრამ, როდესაც შემეცნების თეორიის საგანზე ლაპარაკობენ, მხედველობაში აქვთ შემეცნების საგანი და არა საკუთრივ შემეცნების თეორიის საგანი — შემეცნება. სწორედ ამიტომ შემეცნების თეორიის საგნის პრობლემა არსებითად არის შემეცნების თეორიის საგნის საგნის პრობლემა, ე. ი. შემეცნების საგნის პრობლემა. რა არის შემეცნების საგანი, რას იმეცნებს ადამიანი, რისკენ არის მიმართული შემეცნება? პასუხი ამ კითხვებზე არის პასუხი იმის შესახებ, თუ რა არის შემეცნების თეორიის ანუ შემეცნების საგანი.

ცხადია, სულ სხვადასხვა ხასიათი აქვს კითხვებს: „რა ს იმეცნებს ადამიანი?“ და „როგორ იმეცნებს ადამიანი?“ პირველი შემეცნების საგნის საკითხია, მეორე კი შემეცნების სტრუქტურისა. იმის გარკვევის შემდეგ, თუ რა ს იმეცნებს ადამიანი, გასარკვევი ღარჩება საკითხი, თუ როგორ ხდება შემეცნება. არსებითად შემეცნების თეორია არის ამ უკანასკნელი საკითხის გარკვევა, პირველი კი (შემეცნების საგნის საკითხი) შემეცნების თეორიის ამოსაჯალია, მისი აუცილებელი წინამძღვარია, მაგრამ უშუალოდ შემეცნების თეორიაში არ შედის.

ზღადად რომ ვთქვათ, შემეცნების თეორიის საგანი სინამდვილე, სინამდვილის ობიექტური კანონზომიერება არსებობს სინამდვილის სამი სხვადასხვა სფერო: ბუნება, საზოგადოება და ცნობიერება. ზოგჯერ ამ სამ სფეროს ორ სფეროდ ყოფენ: ობიექტურსა და სუბიექტურ სინამდვილედ. ანუ გარეგანსა და შინაგან სამყაროდ. ობიექტური სინამდვილის ქვეშ იგულისხმება ყველაფერი, რაც არ შედის ადამიანის შინაგან სამყაროში — მთები, ზღვები, ვარსკვლავები და საერთოდ ის, რასაც „ბუნება“ ეწოდება; ამავე სფეროს მიეკუთვნება ადამიანთა საზოგადოება, მისი კანონზომიერება, რომელიც არსებითად ისევე ობიექტურად არსებობს, რო-

გორც ბუნება, ბუნებრივი კანონზომიერება. სუბიექტური სინამ-
დვილე კი არის ჩვენი შინაგანი სამყარო — აზრების, გრძნობების.
განცდების სამყარო, მთელი ცნობიერების შინაარსი, — რომელიც
თუმცა „ჩვენი სინამდვილეა“, ჩვენს გარეშე არ არსებობს, მაგრამ
მანც სინამდვილეა. რომელიც ასევე შეიძლება იყოს და არის შეს-
წავლის, შემეცნების ობიექტი, როგორც ობიექტური სინამდვილის
რომელიმე საგანი ან მოვლენა. თვითონ შემეცნების სტრუქტურაც,
რომელსაც შემეცნების თეორია სწავლობს, სუბიექტური სინამდვი-
ლეა, მაგრამ მისი შემეცნება არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია, საჭიროა,
ვიდრე გარეგანი სინამდვილის რომელიმე მხარის, სფეროს შემეცნე-
ბა, რასაც საბუნებისმეტყველო თუ საზოგადოებრივი მეცნიერებანი
ეწევიან.

აქვე იგულისხმება, რომ სუბიექტური სინამდვილე არის ობიექ-
ტური სინამდვილის, სურათი, ასახვა, ასლი. „ცნობიერება არის შე-
ცნობილი ყოფიერება“ (კ. მარქსი); ისიც კარგად ცნობილია, რომ
ჩვენი აზრები, განცდები და საერთოდ ცნობიერების მთელი შინა-
არსი უაღრესად ორგანიზებული მატერიის — ტვინის — პროდუქ-
ტია, მისი ფუნქციაა და ამდენად მას მეორადი ხასიათი აქვს. მაგრამ
ეს გარემოება არც სუბიექტური სინამდვილის მნიშვნელობას ამ-
ცირებს და არც, მით უმეტეს, მისი შემსწავლელი მეცნიერებების
„მეორეხარისხოვნებაზე“ მიუთითებს. ფსიქიკა მეორადია მატერი-
ის მიმართ, იგი მატერიის განვითარების პროდუქტია, მაგრამ ფსი-
ქიკის კანონზომიერების შემსწავლელი მეცნიერება — ფსიქოლო-
გია — არ არის „მეორადი“ მატერიის სტრუქტურის შემსწავლელი
მეცნიერებების, მაგალითად, ფიზიკის, ქიმიის და სხვათა მიმართ.
მეცნიერება მეცნიერებაა და მას, ისევე როგორც შემეცნებას, ხა-
რისხები არა აქვს. თვითეულ მათგანს თავისი საკუთარი სფერო —
საგანი — გააჩნია და საკითხი იმის შესახებ, თუ რომელია მათ შო-
რის უპირატესი, პირველადი, პრივილეგირებული — უაზრო საკი-
თხია. სუბიექტური სინამდვილის შემსწავლელი მეცნიერებანი —
ფსიქოლოგია, ლოგიკა, შემეცნების თეორია და სხვ., — როგორც
მეცნიერება, არაფრით არ განსხვავდება ყველა დანარჩენი მეცნიე-
რებებისაგან.

ჩვენი შინაგანი სინამდვილის სუბიექტურობა არ ნიშნავს იმას,
რომ თითქოს იგი მთლიანად სუბიექტურია და მასში არაფერი არ
არის ობიექტური. ასე რომ იყოს, მასზე მეცნიერების არსებობა
შეუძლებელი იქნებოდა. შემეცნების შესაძლებლობის აუცილებელ
პირობას მისი საგნის ობიექტურობა წარმოადგენს, რის გარეშეც
არავითარი კანონზომიერების არსებობაზე არ შეიძლება ლაპარაკი;
წმინდა სუბიექტური (თუკი ასეთი რამ არსებობს), მოკლებულია

ყოველგვარ კანონზომიერებას, იგი ინდივიდუალურია, გაძარცულია ზოგადობისაგან, ხოლო შემეცნება არის ინდივიდუალურში საერთოს, კერძოში ზოგადის შემეცნება. სწორედ ამიტომ შემეცნების მიზანი ყოველთვის ზოგადის, კანონის აღმოჩენაა, რაც მოვლენების შემეცნების გზით ხორციელდება. სუბიექტურ სინამდვილეზე მეცნიერების არსებობა, მისი შემეცნების შესაძლებლობის ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ მას აქვს ობიექტური შინაარსიც. მაგალითად, ქვეშარტიტება, როგორც ვ. ი. ლენინი გვასწავლის, ეწოდება ჩვენი ცნობიერების ისეთ შინაარსს, რომელიც დამოუკიდებელია ადამიანისაგან და, საერთოდ კაცობრიობისაგან, წარმოადგენს ობიექტური სინამდვილის ასახვას. ეს ნიშნავს, რომ ქვეშარტიტება, რომელიც აზრის შინაარსია, და, მაშასადამე, ადამიანის თავში არსებობს, ობიექტურია, ე. ი. დამოუკიდებელია ადამიანისაგან. მისი ნება-სურვილისაგან. სწორედ ეს არის აუცილებელი პირობა ქვეშარტიტების შემეცნებისა, სწორედ ამიტომ არის შესაძლებელი ქვეშარტიტების შემეცნება. ასევე ობიექტურობით ხასიათდება სუბიექტური სინამდვილის სხვა ფორმებიც. ცნობილია, რომ არსებობს აზრთა ლოგიკური აუცილებლობა, რომელიც იმდენად მკაცრა აუცილებლობაა, რომ ზოგჯერ მას ბუნების საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებულ აუცილებლობას ადარებენ. ლოგიკურის ობიექტურობა სწორედ ამ აუცილებლობაში გამოიხატება. ობიექტურობით ხასიათდება ადამიანის ფსიქიკური განცდებიც; წინააღმდეგ შემთხვევაში მათი შესწავლელი მეცნიერების — ფსიქოლოგიის — არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა.

ამრიგად, ობიექტურია არა მხოლოდ გარეგანი სამყარო, გარეგანი სინამდვილე, არამედ სუბიექტური სინამდვილეც. მათ შორის, ამ მხრივ, განსხვავება ისაა, რომ პირველის ობიექტურობის ქვეშ არა მხოლოდ ადამიანისაგან დამოუკიდებლობა იგულისხმება, არამედ ადამიანის გარეშე არსებობაც, ხოლო სუბიექტური სინამდვილის ობიექტურობა მარტოდენ ადამიანისაგან დამოუკიდებლობას ნიშნავს. მისი სუბიექტურობის ქვეშ კი მხოლოდ ის იგულისხმება, რომ იგი ადამიანში არსებობს, ადამიანის სინამდვილეა. მისი შინაგანი სამყაროა.

მაშასადამე, ობიექტური და სუბიექტური სინამდვილე ანუ ბუნება, ~~საზოგადოება და ცნობიერება~~ სინამდვილის სხვადასხვა სფეროებია, რომელთა ერთობლიობას საერთოდ სინამდვილეს უწოდებენ. ამის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ შემეცნების საგანია სინამდვილე საერთოდ, შემეცნება მიმართულია სინამდვილისაკენ.

არსებობს სინამდვილის შემეცნების სხვადასხვა ფორმები ანუ საშუალებანი: მეცნიერული, ფილოსოფიური და მხატვრული. ამ

ღორმებს აქვთ როგორც საერთო ნიშნები — უზოგადესი კანონზომიერება — ისე სპეციფიკური ნიშნები, სპეციფიკური კანონზომიერებანი. სამივე მათგანი ემორჩილება შემეცნების უზოგადეს კანონზომიერებას¹. მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკური ნიშანია ის, რომ იგი ცნებებით აზროვნებას წარმოადგენს, მაშინ როცა მხატვრული შემეცნება სახეებით აზროვნებაა. თვითონ მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნებაც თავიანთი საგნების მიხედვით ერთმანეთისაგან სრულიად მკვეთრად განსხვავდება; წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ერთი და იგივე იქნებოდნენ. ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან აგრეთვე მეცნიერული შემეცნების ქვეფორმებიც; მაგალითად, ფიზიკური შემეცნება თავისი საგნით, მეთოდით, საშუალებებით განსხვავდება მათემატიკური შემეცნებისაგან. ასევე შეიძლება ითქვას ყველა სხვა მეცნიერებებზეც. ყველა მეცნიერებას აქვს თავისი საგანი და ამ საგნის შესაბამისი შემეცნების საშუალებანი. სწორედ ეს ქმნის მათ შორის განსხვავებას, ეს იწვევს სხვადასხვა მეცნიერების არსებობის აუცილებლობას.

ზოგიერთი ფილოსოფოსი, მაგალითად პოზიტივისტები, უარყოფენ ფილოსოფიური შემეცნების არსებობას. ისინი თვლიან, რომ შემეცნება სპეციალურ მეცნიერებებში (ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და ა. შ.) ხდება, ხოლო ფილოსოფიური შემეცნება არ არსებობს და მისი არსებობა არცაა საჭირო მეცნიერული შემეცნების გვერდით. კიდევ მეტიც, ფ. ფრანკის აზრით², ფილოსოფიური შემეცნების არსებობის მტკიცება ნიშნავს მეცნიერული შემეცნების გაკოტრების მტკიცებას, ვინაიდან თუ მეცნიერული შემეცნების გვერდით აუცილებელია ფილოსოფიური შემეცნების, როგორც შემეცნების უმაღლესი სახის, არსებობა, მაშინ გამოდის, რომ მეცნიერული შემეცნება არ ყოფილა საკმარისი; იგი თურმე ვერ ასრულებს თავის ამოცანებს, თავის ფუნქციებს და ამიტომ საჭირო ხდება ფილოსოფიური შემეცნების არსებობა. თავის მხრივ პოზიტივისტები თვლიან, რომ ფილოსოფია არის მეცნიერების ლოგიკური ანალიზი, ე. ი. იმის შემეცნება, თუ როგორ ხდება შემეცნება.

მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნების ურთიერთობის საკითხს ცოტა ქვემოთ შევეხებით; ამჟამად კი პოზიტივიზმის წინააღმდეგ აღვნიშნავთ შემდეგს: ფილოსოფიური შემეცნების არსებ-

¹ შემეცნების უზოგადესი კანონზომიერება წინამდებარე წიგნის მომდევნო თავებში იქნება გარკვეული. აქ კი ამ საკითხს შევეხებით მარტოოდენ შემეცნების საგნის კუთხით.

² Ph. Frank, Das Kausalgesetz und seine Grenzen, Wien, 1932, S. 11.

ბობის მტკიცებიდან არავითარ შემთხვევაში არ გამომდინარეობს, რომ იგი არის რაღაც „განსაკუთრებული სხვის“ შემეცნება, შემეცნების „უმაღლესი ფორმა“, „ერთადერთი ჭეშმარიტი“ შემეცნება და ა. შ. ასე ფიქრობდა სპეკულაციური ფილოსოფია, რომელიც მართლაც უარყოფას იმსახურებს. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი, მეცნიერული შემეცნების გვერდით არსებობს ფილოსოფიური შემეცნებაც, მაგრამ არა როგორც „უმაღლესი ინსტანციის“ შემეცნება, არამედ როგორც შემეცნება ჩვეულებრივი გაგებით (როგორც ზემოთ ვთქვით, შემეცნება შემეცნებაა და მას ხარისხები არა აქვს). მეცნიერულ შემეცნებას (სპეციალურ მეცნიერებებს) თავისი საგანი აქვს, ხოლო ფილოსოფიური შემეცნების საგანი სულ სხვაა; ამიტომ ისინი ერთმანეთს არსად არ გადაჰყვეთავენ და, მაშასადამე, ერთის არსებობა მეორეს არ უარყოფს და პირიქით; ფილოსოფიური შემეცნების არსებობა არ ნიშნავს მეცნიერული შემეცნების გაკოტრების მტკიცებას.

გარდა ამისა, თუ ფილოსოფია არის მეცნიერების ლოგიკური ანალიზი (ქვემოთ ვნახავთ, რომ ეს დებულება შემცდარია; ფილოსოფია არ დაიყვანება მეცნიერული შედეგების ანალიზზე). მეცნიერული შემეცნების შემეცნება, მაშინ იგი შემეცნება ყოფილა და არა მხოლოდ ლოგიკური ანალიზი. ეს კი ეწინააღმდეგება ფილოსოფიური შემეცნების არსებობის უარყოფას პოზიტივიზმის მიერ. (ყოველ შემთხვევაში ზოგიერთი პოზიტივისტის მიერ).

ამრიგად, არსებობს მეცნიერული, ფილოსოფიური და მხატვრული შემეცნება. ისინი შემეცნებაა და, მაშასადამე, უზოგადესი კანონზომიერებით ხასიათდება. შემეცნება კი მიემართება ცოცხალი განუვრეტიდან აბსტრაქტული აზროვნებისაკენ და აქედან პრაქტიკისაკენ (ვ. ი. ლენინი). ასე ითქმის არა მხოლოდ მეცნიერული, არამედ ფილოსოფიური შემეცნების შესახებაც. თუ რას ნიშნავს „პრაქტიკა“ ფილოსოფიური შემეცნებისათვის, ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი. შემეცნებას სხვა უზოგადესი კანონზომიერებაც აქვს, რომელიც წიგნის მომღვენო თავებში იქნება გარკვეული.

ახლა ვნახოთ, თუ რა არის მეცნიერული შემეცნების, ერთა მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, ფილოსოფიური შემეცნების საგანი და რა ურთიერთობაა მათ შორის.

დიალექტიკურ მატერიალიზმში კარგად ცნობილია, რომ სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ მატერიის მოძრაობის ცალკეულ, სპეციალურ ფორმებს (მათ სწორედ ამიტომ ეწოდება „სპეციალური მეცნიერებანი“). ეს ნიშნავს, რომ სპეციალურ მეცნიერებებს უშუალოდ აქვთ საქმე სინამდვილესთან (სულ ერთა, იგი იქნება

ობიექტური, თუ სუბიექტური სინამდვილე), იკვლევენ მას ძირითადად ცდების, ექსპერიმენტების დაკვირვებების საფუძველზე.

ფილოსოფია კი არის მეცნიერება ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების უზოგადეს კანონებზე; ყველა კანონი, რომელსაც სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ, ზოგადია, ე. ი. ვრცელდება მოვლენათა ჯგუფზე, მაგრამ ფილოსოფიას კანონები უზოგადესია, იგი მთელ სინამდვილეს (სინამდვილის სამივე სფეროს) ეხება.

სინამდვილის უზოგადეს კანონზომიერებას არც ერთი სპეციალური მეცნიერება არ სწავლობს; იგი მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტია. აქედან ცხადია იმ ცდების სიყალბე და უსაფუძვლობა, რომელთა მიზანია ფილოსოფიის შეცვლა სპეციალური მეცნიერებებით, ფილოსოფიის დაყვანა სპეციალურ მეცნიერებებზე. ფილოსოფიას თავისი სფერო, თავისი საგანი აქვს, რომელიც არც ერთი სხვა მეცნიერების საგანს არ ემთხვევა და, მაშასადამე, იგი არც ერთ სხვა სპეციალურ მეცნიერებაზე ან მეცნიერებათა ჯგუფზე არ დაიყვანება.

სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შესწავლა ისევე აუცილებელი და მნიშვნელოვანი ამოცანაა, როგორც სპეციალური კანონზომიერებისა, რომელსაც სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ. ამიტომ უსაფუძვლოა ფილოსოფიის როლის დამცირება, მისი საჭიროების უარყოფა, რასაც ძველად ვულგარული მატერიალისტები, ხოლო ზოგჯერ ამჟამად სპეციალური მეცნიერების ზოგიერთი წარმომადგენელი მიმართავს. ასეთი მავნე ტენდენციის წინააღმდეგ ფ. ენგელსი აღნიშნავდა: „ბუნებისმკვლევარებს ჰგონიათ, რომ ფილოსოფიისაგან თავისუფლდებიან, რაკილა მას უგულვებელყოფენ ან აგინებენ... ისინი, ვინც ყველაზე უფრო მეტად აგინებენ ფილოსოფიას, სწორედ ყველაზე ცუდი ვულგარიზებული ნარჩენების მონებს წარმოადგენენ“³.

ვინაიდან ფილოსოფია სწავლობს სინამდვილის უზოგადეს კანონზომიერებას, ე. ი. იმას, რაც საფუძვლად უდევს სპეციალურ კანონზომიერებებს, რომელიც სპეციალური მეცნიერებების შესწავლის ობიექტს წარმოადგენს, ამიტომ სპეციალური მეცნიერებანი ემყარებიან ფილოსოფიას. სპეციალური მეცნიერებების შედეგების ღრმა გაგება მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიის საფუძველზე შეიძლება. ფილოსოფია აუცილებელია სპეციალურ მეცნიერებათა შედეგების ამომწურავი გაგებისათვის. ეს თავისთავად ცხადია, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ფილოსოფია სინამდვილის უზოგადეს კანონზომიერებას სწავლობს. ნაკლებად ზოგადი მის საფუძვლად წდებარე უფრო ზოგადის საშუალებით გაიგება, ისე როგორც ერ-

³ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1954, გვ. 216—217.

თეულის გაგება შესაძლებელია ზოგადის შემეცნების საფუძველზე. ამ აზრით, ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებათა საფუძველში იმყოფება. სწორედ ამიტომ მიდიოდენ და მიდიან სპეციალურ მეცნიერებათა დიდი წარმომადგენლები (აინშტაინი, პლანკი, ბორი, პაიზენბერგი და სხვ.) ფილოსოფიამდე, უშუალოდ გადადიან სპეციალური მეცნიერებიდან ფილოსოფიაზე. სპეციალური მეცნიერების შედეგების უფრო ღრმად გაგების საჭიროებამ ისინი ფილოსოფიამდე მიიყვანა. მხოლოდ საშუალო ან უფრო დაბალი რანგის მეცნიერი უარყოფს ფილოსოფიის საჭიროებას, ვინაიდან მას ღრმად არ ესმის არც თავისი მეცნიერების შედეგები და დასკვნები.

ამრიგად, ფილოსოფია არის შემეცნება. სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნება არსებითად ისეთივე შემეცნებაა, როგორც სპეციალური კანონზომიერების შემეცნება. ფილოსოფია, რამდენადაც უზოგადეს კანონზომიერებას სწავლობს, ამდენად იგი არის შემეცნება. შემეცნება სინთეზური ბუნებისაა. ანალიზური შემეცნება არ არის ნამდვილი შემეცნება. სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნება არის სპეციალური მეცნიერებებისაგან პრინციპულად განსხვავებული რაიმეს შემეცნება და, მაშასადამე, ფილოსოფიური ცოდნა არც დაიყვანება სპეციალურ მეცნიერებებზე და არც სპეციალური მეცნიერებებიდან გამოიყვანება. ამიტომ შემცდარი იყო შლიკი (და სხვა პოზიტივისტები), რომელიც ამტკიცებდა, რომ თითქოს ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებებშია „დავანებული“ (beheimatet)⁴. ეს დებულება სწორი იქნებოდა მაშინ, რომ ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებათა ლოგიკური ანალიზი იყოს და მეტი არაფერი, ე. ი. მას არ ჰქონდეს სინთეზური ხასიათი, არ წარმოადგენდეს შემეცნებას. (ფილოსოფია იმეცნებს სინამდვილის უზოგადეს კანონზომიერებას (რომელიც არ არის არც ერთი სპეციალური მეცნიერების საგანი). უზოგადესი (და, საერთოდ, ზოგადი) კი სპეციალურის (კერძოს) ჯამს არ წარმოადგენს, თუმცა ის კერძოს გარეშე არ არსებობს. ზოგადი და უზოგადესი არ არის ერთეულების ჯამი, არამედ მათში არსებული, მაგრამ მათგან განსხვავებული; ფილოსოფია სინთეზური ცოდნაა, იგი შემეცნებას წარმოადგენს.

მაგრამ რა ხასიათი აქვს ფილოსოფიურ შემეცნებას? როგორ ღდება უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნება?

დიალექტიკური მატერიალიზმი კატეგორიულად უარყოფს სპეკულაციური ფილოსოფიის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფილოსოფია სპეციალური მეცნიერებებისაგან დამოუკიდებლად ვი-

⁴ M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, Wien, 1925, S. 5—7.

თარდება, იგი წარმოადგენს გონების ანალიზს, რომელსაც სინამდვილესთან და საერთოდ სინამდვილის შემსწავლელ მეცნიერებებთან საქმე არა აქვს. როგორც ძველი, ისე თანამედროვე სპეკულაციური სისტემები უარყოფენ ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა კავშირს და იცავენ „წმინდა ფილოსოფიის“ იდეას, ე. ი. ასეთი ფილოსოფიისა, რომელსაც არსებითად არავითარი შემეცნებითი ღირებულება არა აქვს, ერთ-ერთ ასეთ სისტემას უახლოეს წარსულში წარმოადგენდა ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიური იდეალიზმი. ჰუსერლი ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფია კერძო მეცნიერებებისაგან არ უნდა ამოვიდეს. მას არ ესაჭიროება სპეციალური მეცნიერებანი, რადგან იგი არსებას ინტუიციის საშუალებით წვდება. ამ ყალბი ფილოსოფიური კონცეპციის ერთ-ერთი თანამედროვე დამცველი პ. ჰებერლინი წერს: „ფილოსოფიური მისწრაფება სრულიად დამოუკიდებელია მეცნიერული შემეცნებისაგან... არც ერთ მეცნიერულ შემეცნებას არა აქვს ფილოსოფიური მნიშვნელობა; ისე როგორც, მეორე მხრივ, არც ერთი ფილოსოფიური თვალსაზრისი არ ნიშნავს მეცნიერულ შემეცნებას. არ შეიძლება ლაპარაკი მეცნიერებასთან ფილოსოფიის აუცილებელი „კავშირის შესახებ“⁵.

— დიალექტიკური მატერიალიზმი, ამ სპეკულაციური კონცეპციისაგან განსხვავებით, თვლის, რომ ფილოსოფია, გარკვეული აზრით, თვითონ ემყარება სპეციალურ მეცნიერებას; უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნება შესაძლებელია სპეციალური კანონზომიერების შემეცნების საფუძველზე, ისე როგორც ზოგადის შემეცნება კერძოს შემეცნების გზით ხდება. ფილოსოფია ემყარება სპეციალურ მეცნიერებებს, ეწევა მათ ლოგიკურ ანალიზს და მისი საშუალებით აკეთებს დასკვნებს სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შესახებ; მეცნიერების ლოგიკური ანალიზი ფილოსოფიის არსებას კი არ წარმოადგენს (როგორც ამას პოზიტივისტები ფიქრობენ). არამედ ფილოსოფიური შემეცნების საშუალებას, სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნების იარაღს. მაგალითად, მოძრაობის უზოგადესი კანონზომიერების დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ მოძრაობის სპეციალური ფორმების (ფიზიკური, ქიმიური, ბიოლოგიური და ა. შ.) შემსწავლელი მეცნიერებების საფუძველზე. ასევე ითქმის ყველა სხვა შემთხვევაში; სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების მეცნიერული შემეცნების სხვა გზა არ არსებობს. ამგვარად გაგებული ფილოსოფია

⁵ P. Hübnerlin, Philosophie und Wissen, haft, „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 1959, Bd. XIII № 1, S. 7.

არის მეცნიერული ფილოსოფია. დიალექტიკური მატერიალიზმი კი სწორედ მეცნიერულ ფილოსოფიას წარმოადგენს.

სპექულაციური ფილოსოფიის შეცდომა იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნებას (მაგ., მოძრაობის არსების გარკვევას) ცდილობდა სპეციალური კანონზომიერებების შემსწავლელი მეცნიერებების გათვალისწინების გარეშე, უზოგადესის შემეცნებას ცდილობდა უშუალოდ და ამიტომ მარცხს განიცდიდა, მის მტკიცებებს არ ჰქონდა მეცნიერული სასიათი.

ვინც უარყოფს ფილოსოფიის მეცნიერულ ხასიათს, მეცნიერების ფილოსოფიას, მან ან საერთოდ უნდა უარყოს ფილოსოფიური შემეცნების შესაძლებლობა, უარყოს ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება, ან უნდა დაადგეს ინტელექტუალური ინტუიციის გზას; ერთიც და მეორეც მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიასთან შეუთავსებადია.

სპექულაციური ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, მეცნიერული ფილოსოფიის ყველა ძირითადი დებულება სპეციალურ მეცნიერებათა მონაცემებს უნდა დაემყაროს და მით დასაბუთდეს. ფილოსოფიურ დებულებათა ჭეშმარიტებაც იმისდა მიხედვით უნდა გაირკვეს, შეესაბამება (ასახავს) თუ არა ეს დებულებანი სინამდვილის კანონზომიერებას. ამ მხრივ ჭეშმარიტების საკითხი ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებში ერთნაირად დგას (ჭეშმარიტება ორივეგან ერთია). მაგრამ ფილოსოფიის კვლევის სფეროში სინამდვილე უშუალოდ კი არ შემოდის, არამედ სპეციალურ მეცნიერებათა სინამდვილის სახით. ფილოსოფიას საქმე აქვს სპეციალური მეცნიერებების მიერ გაკეთებულ დასკვნებთან სინამდვილის შესახებ. ამდენად ფილოსოფიას საქმე აქვს სინამდვილესთან, მაგრამ გაშუალებით. შეუძლებელია არსების, მოვლენის, სივრცის, დროის, აუცილებლობის, შემთხვევითობის, მიზეზობრიობის, მოძრაობის, ჭეშმარიტების, აბსოლუტურის, რელატიურის და სხვა ფილოსოფიური პრობლემების გადაწყვეტა მარტოოდენ აპრიორული, ლოგიკურ-ფილოსოფიური მსჯელობების საფუძველზე, არამედ ამ პრობლემების გადაჭრა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ სპეციალური მეცნიერული თეორიების ფილოსოფიური ანალიზის საშუალებით. ფილოსოფიური კვლევა-ძიება მხოლოდ მაშინ ატარებს მეცნიერულ ხასიათს, როდესაც იგი სპეციალურ მეცნიერებებს ემყარება. სწორედ ამიტომ აქვს ფილოსოფიას მეცნიერული ხასიათი.

(ფილოსოფიური შემეცნების მიზანს, ისევე როგორც სპეციალური მეცნიერებებისა, ჭეშმარიტების დადგენა წარმოადგენს. ჭეშმარიტების კრიტერიუმში კი პრაქტიკაა. მაგრამ შეუძლებელია ფილოსოფიუ-

რი ცოდნას უშუალოდ შემოწმება პრაქტიკაში. ფილოსოფიის მიერ დადგენილი ჭეშმარიტების კრიტერიუმს სპეციალურ მეცნიერებათა პრაქტიკა წარმოადგენს. პრაქტიკის კრიტერიუმში ფილოსოფიაში გა-
შუალებით, სპეციალურ მეცნიერებათა საშუალებით შემოდის. სპე-
ციალურ მეცნიერებებში დადგენილი დასკვნები, რომლებიც პრაქტი-
კაში დადასტურდა, ფილოსოფიაშიც ძალას ინარჩუნებს. ამ გაგებით
სპეციალური მეცნიერებანი ფილოსოფიისათვის ერთგვარი პრაქტიკის
როლს ასრულებენ. თუ ფილოსოფიური დასკვნები სპეციალური მე-
ცნიერების დასკვნებს ეწინააღმდეგება, მაშინ იგი უარყოფილ უნდა
იქნას.

ზოგჯერ ვამბობთ, რომ ფილოსოფია არის ფილოსოფიის ისტო-
რია. ეს დებულება სწორია, მაგრამ ძალიან ვიწრო გაგებით, სახელ-
დობრ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ფილოსოფიის ისტორიის
ცოდნა აუცილებელია ფილოსოფიური პრობლემების გადასაწყვე-
ტად. მაგრამ ეს არის და ეს. სხვა მხრივ კი, თუ მეცნიერული ფილო-
სოფიის პოზიციებზე დავდგებით, ზემოაღნიშნული დებულება არ
შეიძლება სწორად მივიჩნიოთ. თუ ფილოსოფია არის შემეცნება,
მეცნიერება, მაშინ იგი არ უდრის ფილოსოფიის ისტორიას. არც
ერთი მეცნიერება არ არის ამ მეცნიერების ისტორიის იგივეობრივი.
ფიზიკის ისტორია არ არის ფიზიკა, მათემატიკის ისტორია არ არის
მათემატიკა, მედიცინის ისტორია არ არის მედიცინა და ა. შ. ასევე
ფილოსოფიის ისტორია არ არის ფილოსოფია. ფილოსოფიის ისტო-
რია მხოლოდ მაშინ შეიძლება ფილოსოფიასთან გავაიგივოთ, თუკი
ფილოსოფიას არ გავიგებთ როგორც შემეცნებას, მეცნიერებას, რო-
მელიც განუწყვეტლად ვითარდება, წინ მიდის მეცნიერების განვი-
თარების შესაბამისად. კიდევ მეტიც, მატერიალიზმი, ამბობდა ფ. ენ-
გელსი, ფორმას იცვლის ყოველ ეპოქალურ აღმოჩენასთან დაკავში-
რებით.

ფილოსოფიის მეცნიერული ხასიათი, რასაკვირველია, სრულია-
დაც არ ნიშნავს ფილოსოფიის გაუქმებას, მის დაყვანას სპეციალურ
მეცნიერებებზე. ასე მხოლოდ ის ფიქრობს, ვისაც ფილოსოფიის
ქვეშ მხოლოდ და მხოლოდ სპეკულაციური ფილოსოფია ესმის (დია-
ლექტიკური მატერიალიზმი, როგორც მეცნიერული ფილოსოფია,
ზართლაც არის სპეკულაციური ფილოსოფიის „გაუქმება“, მისი მო-
ხსნა). ფილოსოფიის დაყვანა სპეციალურ მეცნიერებებზე: როგორც
ზემოთ აღვნიშნეთ, ყოველად შეუძლებელია. ფილოსოფიას აქვს თა-
ვისი საგანი, მეთოდი, კანონები და კატეგორიები და ამდენად იგი
სრულიად ავტონომიურ დისციპლინას წარმოადგენს. ფილოსოფია
ისევე არ შეიძლება დავიყვანოთ სპეციალურ მეცნიერებებზე, რო-
გორც ზოგადი არ შეიძლება დავშალოთ ერთეულებად. ზოგადი ერ-

თეულების ზოგადია, მაგრამ იგი არ არის ერთეულებისაგან „შედგენილი“ და მისი „დაშლა“ ერთეულებს არ მოგვცემს.

ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ, ერთი მხრივ, სპეციალური მეცნიერებანი ემყარებიან ფილოსოფიას, როგორც თავის საფუძველს, ხოლო, მეორე მხრივ, ფილოსოფია ემყარება სპეციალურ მეცნიერებებს. ფილოსოფია ემყარება სპეციალურ მეცნიერებებს იმდენად, რამდენადაც უზოგადესი კანონზომიერების შესწავლა შესაძლებელია სპეციალური კანონზომიერების შესწავლის გზით და მის საფუძველზე; ხოლო სპეციალური მეცნიერებანი ემყარებიან ფილოსოფიას იმდენად, რამდენადაც სპეციალური კანონზომიერება ყოველთვის ემყარება უზოგადეს კანონზომიერებას, კერძო ყოველთვის ემყარება ზოგადს, მოვლენა ყოველთვის ემყარება არსებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებებს ემყარება ემპირიულად, ემპირიული აზრით, ხოლო სპეციალური მეცნიერებანი ფილოსოფიას ემყარებიან ლოგიკურად, ლოგიკური აზრით. ამდენად ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი ერთმანეთთან გაწყურელ კავშირშია.

ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის ზემოაღნიშნული გაგება უშუალოდ გამომდინარეობს შემეცნების საგნის დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგებიდან.

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ ადამიანის დამოკიდებულება შემეცნების საგანთან — ობიექტურ სინამდვილესთან — არ ატარებს მარტოდენ შემეცნებით ხასიათს, არამედ იგი, უწინარეს ყოვლისა, პრაქტიკული დამოკიდებულებაა. ადამიანი, უწინარეს ყოვლისა, მოქმედი სუბიექტია, რომელიც თავისი საწარმოო საქმიანობის პროცესში არა მარტო გარდაქმნის მატერიალურ სამყაროს, არამედ თვითონაც გარდაიქმნება. ადამიანთა წარმოებითი მოღვაწეობა მთელ პის საზოგადოებრივ ცხოვრებას განაპირობებს, საფუძველად უდევს მას, განსაზღვრავს ადამიანთა საზოგადოების განვითარებას. ადამიანის შემეცნებითი საქმიანობა განსაზღვრულია მისი პრაქტიკული საქმიანობით ანუ პრაქტიკა შემეცნების თეორიის საფუძველს წარმოადგენს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემეცნებისა და, საერთოდ, აზროვნების განვითარება განპირობებულია ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობით. ეს არის ერთ-ერთი უდიდესი აღმოჩენა, რომელიც დაკავშირებულია დიალექტიკური მატერიალიზმის სახელთან.

უამეცნეობის მეთოდები

საგნებს აქვს ისეთი მხარეები, რომლებიც ადამიანს უშუალოდ ეძლევა, იგი უშუალოდ ხედავს ხეს, შეიგრძნობს მის სიმაღლეს, მოისმენს საგნისაგან წამოსულ ბგერებს. თუმცა ეს ცოდნა მას ერთბაშად არ მიუღია, მაგრამ ამ ცოდნისათვის საჭიროა, რომ ადამიანმა საგნები მრავალჯერ აღიქვას, დააკვირდეს, გასინჯოს და როცა მათგან მიიღებს ერთნაირ შეგრძნებებს, მერე ეს საგნები ერთი გარკვეული ნიშნით აღნიშნოს. ასევე შეიძლება ითქვას ბგერების შესახებ, ის გვესმის, მაგრამ იგი საგნიდან მოდის თუ თავისთავად არის, ჯერ არ არის მოცემული, საჭიროა მისი შემოწმება, რის შემდეგაც ადამიანი მივა რმ აზრამდე, რომ ბგერები საგნებთან არის დაკავშირებული და მათ თავისთავადი მყოფობა არა აქვთ. ის გარეშობდა, რომ ადამიანი უშუალოდ ასხვავებს საგნებს ერთიმეორისაგან, დაკვირვებების ნიადაგზეა შემუშავებული და ამდენად არ არის უშუალო, იგი მისი გამოცდილებით არის გაშუალებული. იმისათვის, რომ ადამიანს ამ უამრავი საგნებისათვის სახელი შეერქმია და ისინი გარკვეული ნიშნებით ერთმანეთისაგან გამოეყო, მას განვითარების დიდი გზა უნდა გაევილო, ისე რომ საგნების ამგვარი დაჯგუფება ერთგვარი გაშუალებაა და ის უშუალოდ არ შეიძლება ადამიანს ჰქონოდა. საგნების დაჯგუფება და მათი სახელების შერქმევა სინამდვილის მეცნიერული შემეცნების წინასწარი აუცილებელი პირობაა. უნდა ვიცოდეთ რასაც ვიმეცნებთ, რა არის ის, როგორც სინამდვილის გარკვეულობა, ამის გარეშე საგნები ერთმანეთში აგვერეოდა. შემეცნების ამ სახისათვის უშუალობა მაინც მისი არსებითი ნიშანია. ეს შემეცნება უშუალოა იმიტომ, რომ მასში საგანი უშუალოდაა მოცემული. სიმაგრე, როგორც სიმაგრე უშუალოდ არის მოცემული, ბგერა, როგორც ბგერა, უშუალოდ არის მოცემული, შემოწმება მხოლოდ მათ შესახებ ჩვენში ქმნის რწმენას. იმისათვის, რომ იგი სხვა საგნებისაგან გამოეყოთ, ამ საგნის 'შეგრ-

ძნებებს შევადარებთ, რათა ნათლად მივხვდეთ მის გარკვეულობას; ხოლო თვითონ ეს შეგრძნება სხვა საგნის შეგრძნებებით გაპირობებული არ არის, ეს იმას ნიშნავს, რომ როცა საგნის სიმაგრის შეგრძნებაა, იგი იმიტომ არ არის ასეთი, რომ მას წინ უსწრებს სხვა რაღაც შეგრძნება. ეს შეგრძნება საგანთან მიმართებაში არის წარმოშობილი. ამას გარდა არის მრავალი რამ, რაც უშუალოდ შეგრძნებაში არ გვეძლევა. მეცნეერების ამოცანაა იმის შემეცნება, თუ როგორ მივდივართ იმასთან, რაც შეგრძნებაში არ არის მოცემული. ასეთი შემეცნება მეთოდს საჭიროებს.

მეცნიერული შემეცნება მეთოდზეა დაფუძნებული. მეცნიერების მეთოდები უზოგადესი ნიშნის მიხედვით ორნაირია: ინტუიციური და დისკურსიული. ბერგსონი ფიქრობს, რომ შემეცნების ძირითადი მეთოდი არის ინტუიცია; სიტყვა ინტუიცია ნიშნავს უშუალოებას. ინტუიციური ცოდნა არის უშუალო ცოდნა; უშუალო ცოდნა კი ისეთი ცოდნაა, რომელიც ცოდნის სხვა ელემენტებით არ არის გაპირობებული. ფართო გაგებით, უშუალო ცოდნა დასაწყისის ცნებას უკავშირდება. ყველაფერი იწყება, რაიმეს დასაწყისი აქვს ან თავისში ან სხვაში. თუ მას დასაწყისი სხვაში აქვს, მაშინ ამ სხვას კიდევ სხვაში აქვს დასაწყისი და ამიტომ ეს დასაწყისი არც არის უშუალო, რგი უსასრულო ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლია; ამ აზრით უკანასკნელი საწყისის ძებნა ზედმეტიც არის, რადგან უსასრულობაში უკანასკნელი საწყისი არ არის. ყველა საგანს დასაწყისი აქვს, რომელიც მასში, როგორც საფუძველი, შედის და მის არსებობას განსაზღვრავს. ეს საგანი ვით არის გაპირობებული და ამიტომ მას მისი საწყისი ეწოდება.

მეცნიერებას აქვს ისეთი მხარეები, რომლებიც პირველადია და მისი ლოგიკური მსვლელობის საფუძველს წარმოადგენენ. მეცნიერება იწყება მსჯელობით, ხოლო დასაწყისი მსჯელობა უნდა იყოს უშუალოდ მოცემული და შემდგომი მსჯელობებისაგან არ უნდა გამომდინარეობდეს. შემეცნების ინტუიციურობა მოითხოვს, რომ გამოსავალი დებულებები უშუალოდ იყოს შეცნობილი. რა უნდა გვესმოდეს უშუალობის ანუ ინტუიციის ქვეშ? მის ქვეშ უნდა გვესმოდეს საგნების მოცემულობა გრძობადობაში და საგნის აზრობრივი სურათის მოცემულობა გონებაში. როდესაც ადამიანი რაიმე საგანს აღიქვამს, მაშინ მას საგანი უშუალოდ აქვს მოცემული; ეს იმას ნიშნავს, რომ აღქმის შინაარსის იქით არ ხდება საგნის ძებნა. რადგან აღქმის შინაარსი თვითონ არის საგნის ორეული. აღქმა უშუალოა, რადგან იგი არაფრისაგან არ გამომდინარეობს, ადამიანის აზროვნებას ის უშუალოდ ეძლევა, აზროვნება მასზე გააზრების მი-

ხედვით აღქმითაა განსაზღვრული. მეცნიერებისაგან დადასტურებულა, რომ აღქმის მასალის გარეშე აზროვნების მოღვაწეობას ადგილი არა აქვს. აღქმის მასალა აზროვნებისათვის წარმოადგენს ასახსნელს, ამოცანას, რომლის ახსნისათვის და გადაჭრისათვის მუშაობს თეორიული აზროვნება, ამიტომ აზროვნების გამოსავალი არის აღქმა, როგორც უშუალო მოცულობა. საგნის აღქმისეულ მოცემულობას ჩვენ გამოვხატავთ მსჯელობების საშუალებით. მზეს ვხედავთ და ვადგენთ მსჯელობას: „მზე ანათებს“, ვხედავთ მთვარეს და ვადგენთ მსჯელობას: „მთვარე ანათებს“. აღქმები მიმართულია ერთეული საგნებისაკენ, ხოლო მეცნიერულ შემეცნებაში კი ჩვენ ამოვდივართ ზოგადი მსჯელობებიდან. ფიზიკა, ქამია, ბიოლოგია და სხვა ასეთი მეცნიერებები იწყება ზოგადი მსჯელობებით. ეს ზოგადი მსჯელობები ერთეული აღქმების შინაარსის დადასტურებაა და ამდენად ისინი საწყისი მსჯელობებია, ანუ ისეთი მსჯელობებია, რომლებიც პირველადია და სხვა მსჯელობებისაგან არ გამომდინარეობენ. ისე რომ ცდისეული საწყისი მსჯელობები უშუალოა და აღქმაზე დაფუძნებული. ინტუიციურობა აზროვნებისათვისაც დამახასიათებელია. აღქმა სურათოვანია, ინტუიცია კი აღქმას არ ემთხვევა, რადგან ის შეიძლება უსურათოც იყოს. აზროვნული უშუალობა სწორედ უსურათოა.

რაში მდგომარეობს ასეთი ინტუიციის თავისებურება? მეცნიერული შემეცნება უნდა დაიწყოს, დასაწყისი შეუძლებელია შედეგი იყოს იმისა, რაც შემდეგ უნდა წარმოიშვას; რაკი შედეგს აქვს თავისი რალაც, როგორც საფუძველი, ამიტომ ის არის მისი საწყისი და იგი მით არის გაპირობებული. შემეცნებაში, როგორც ერთ მთლიანში, ანალიზის საშუალებით უნდა აღმოჩნდეს ის, რაც მასში პირველადია და ის, რაც მისგან გამოყვანილია. ყოველი პირველადი დებულება შეიცავს თავისში შემდგომი დებულების გამოყვანის შესაძლებლობას. უშუალობა არ ნიშნავს იმას, რომ, რაც უშუალოა, ის უშინაარსია, ანდა არ შეიცავს რაიმეს შესაძლებლობას; ეს რომ ასე იყოს; მაშინ ის არც გამოდგებოდა რაიმეს საწყისად, რაიმეს საწყისიც თვითონ უნდა იყოს რაიმე. საწყისი მდიდარია შესაძლებლობებით, მხოლოდ ღარიბია ნამდვილობით; მასში ჩასახული შესაძლებლობები სინამდვილედ არ არის ქცეული. ასე შეიძლება ითქვას საწყისი მსჯელობების შესახებაც. მეცნიერების საწყისი მსჯელობა ამ მეცნიერების საწყისია იმიტომ, რომ იგი მის შინაარსში იგულისხმება. ფიზიკაში საწყისი მსჯელობაა, „ფიზიკა არის მეცნიერება სხეულების მოძრაობის კანონების შესახებ“, ეს ყველა შემდგომ მსჯელობებში იგულისხმება, ვინაიდან ფიზიკის ყველა კანონები ანუ კანონების გამომთქმელი მსჯელობები მიგვითითებენ იმაზე, თუ რო-

გორია სხეულის მოძრაობის კანონები. ასევე პოლიტიკური ეკონომია იწყება საქონლის ცნების გამომთქმელი მსჯელობით. „საქონელი არის შრომის პროდუქტი, რომელიც შეიძლება გაიცვალოს“; ამ მსჯელობაში მოცემულია საქონლის ყველაზე უზოგადესი და პირველადი ნიშანი. ამის შემდეგ წარმოებული მსჯელობები ამ პირველი მსჯელობის ახსნას, მის გამართლებას და დასაბუთების ემსახურება. ეს მსჯელობა იმდენად ღარიბია, რომ ძალიან მცირეს გვეუბნება საქონლის შესახებ, ხოლო იმდენად აუცილებელია, რომ თუ უარყოფთ ამ მსჯელობას, მაშინ მთელი იმ მსჯელობათა ქსელი, რომელიც შემდეგ უნდა გაიბას, დაიშლება. მეცნიერებაში შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ისეთი ცნებები, რომლებიც ამ მეცნიერების საზღვრებს სცილდება და იქ არ შეისწავლება, მაგალითად, საქონლის ცნება გარკვეულია ისეთი ცნებით, როგორცაა „ნივთი“, რომელიც თეორიულ პოლიტიკურ ეკონომიაში არ შეისწავლება, ის სხვა მეცნიერების საქმეა; ისტორიაში გამოყენებულია დროისა და სივრცის ცნებები, მაგრამ მათი ბუნება იქ არ შეისწავლება.

უშუალობა ანუ ინტუიცია, ზოგიერთი ფილოსოფოსის აზრით, შემეცნება არ არის. ასეთი შეხედულება გამომთქმული აქვს მ. შლიკს. ეს აზრი, გარკვეული მხრით, სწორია, კერძოდ იმ მხრით, რომ შემეცნება არ შეიძლება უშუალოზე გაჩერდეს; ის უნდა განვითარდეს. მთელი შემეცნება რომ ინტუიციაში მოთავსდეს, მაშინ დისკურსიას ადგილი არ დარჩება. საერთოდ აღებული შლიკის ეს აზრი არ არის მართალი, რადგან ყოველი ინტუიციაში მოცემული, დებულების სახეს იღებს, დებულება კი შემეცნების გამოხატულებაა. ინტუიცია შემეცნების დამოუკიდებელი უნარი არ არის, იგი თვითონ არის დისკურსიული აზროვნების თვისება. აზროვნება თვითონ არის ისეთი ბუნებისა, რომ ის დაწყებული უნდა იქნეს უშუალოდ მოცემულით. ასეთი ინტუიციისათვის სურათოვნობა (თვალსაჩინობა) არ არის დამახასიათებელი, როგორც ეს აქვს გრძნობადობას. აზროვნებას შეუძლია უშუალოდ მიიღოს რაიმე გარკვეული დებულება, თუმცა მას სურათოვნობის ნიშანი არა აქვს. დებულება—„ორ წერტილს შორის უმოკლესი ხაზი არის სწორი“, რამდენადაც ჩვენ წარმოსახვაში ვასრულებთ ამ მოქმედებას, სურათოვნანია, ხოლო დებულება — „ბუნება არსაიდან არ გამოიყვანება“, არ არის თვალსაჩინო, რადგან ამ დებულებას თან არ ახლავს რაიმე სურათის გამოსახვა. პირველ შემთხვევაში დებულების კანონიერებას ვერ მივიღებთ, თუ არ წარმოვისახავთ ორ წერტილს და მათ შორის გავლებულ ხაზს, მეორე შემთხვევაში ასეთი სურათის წარმოსახვა დებულების შინაგან მხარეს არ წარმოადგენს. ბუნება რომ არსაიდან არ არის გამოყვანილი, ეს დებულება გასაგები გახდება მაშინ, როცა ბუნების გა-

მოყვანის ცნებას შეუძლებელს გავხდით. ეს იმით არის შესაძლებელი, რომ ლოგიკურად ვერ ვაჩვენებთ ბუნების რაიმესაგან გამოყვანის შესაძლებლობას. ბუნების გამოყვანა მაშინ ხდება ლოგიკურად გასაგები, როცა რისგანაც ის გამომდინარეობს, თვითონ აღარ არის გამომდინარეობის საგანი. ასეთი რამ ამ შემთხვევაში შეუძლებელია, აზროვნება კანონიერად აყენებს კითხვას: რისგანაც ბუნება გამომდინარეობს, ის თვითონ რისგან გამომდინარეობს? ბუნების რაიმესაგან გამოყვანის მოთხოვნა აზროვნებას აყენებს გაურკვეველ მდგომარეობაში. აქ გამოყვანის მოთხოვნა არ სრულდება, რადგან ვერასოდეს ვერ დავიპყრთ იმ რგოლს, საიდანაც ის შეიძლება გამოვიდეს, ამიტომ ჩერდება იგი იმ დებულებაზე, რომ ბუნება არსაიდან არ არის გამოყვანილი; იგი უშუალოა.

როგორც ვხედავთ, უშუალობასთან დასაბუთების გზით მივედით. შემეცნების საგნები ურთიერთკავშირში გვეძლევა, ამ საგანთა კავშირი უსასრულო რიგს ქმნის. მაგრამ ასეთი უსასრულო რიგის არსებობა უსასრულობას არ იწვევს, პირიქით, მასში შემეცნების კანონიერი მისწრაფება ხორციელდება. ა-ს მიზეზად დასახელებული იქნება ბ. ხოლო ბ-ს მიზეზად — გ და ასე უსასრულოდ. აქ ჩვენთვის საინტერესოა თვითეული მოვლენის მიზეზი. ამ რიგის ყოველ რგოლში შემეცნების მოთხოვნა კმაყოფილდება. შესასწავლი მოვლენის მიზეზი ხდება გამოკვლეული. ერთია მოვლენის გამოყვანა მოვლენისაგან, მეორეა მთლიანი სინამდვილის რაიმესაგან გამოყვანა. როცა სინამდვილის გამოყვანაზე ვმსჯელობთ, მას ვხდით ისეთი რაიმისაგან დამოკიდებულად, რაც თვითონ ეს ასახსნელი სინამდვილე არ არის. თუ ამ სინამდვილის მიზეზად სხვას ავიღებთ, ისიც ასე თუ ისე სინამდვილე უნდა იყოს და სინამდვილის ახსნა მოგვიხდება. ისევე სინამდვილით, რაც ტავტოლოგიას წარმოადგენს. ასეთ გზას უსასრულობამდე მივყავართ. თუ რაიმეს მიზეზ-საფუძველის გამონახვისათვის ისეთ საგანზე მიუთითებთ, რაც ასახსნელთან იგივეობრივია ან მისი სახეა, მაშინ ტავტოლოგიამდე და უსასრულობამდე მივდივართ, რაც ასეთი მტკიცების შეუძლებლობას აჩვენებს. ამრიგად აზროვნებამ გამოსავალად უნდა მიიღოს რაიმე უშუალოდ მოცემული. რაკი აზრი რაიმეს გამოყვანის მოთხოვნისას შეუსაბამობამდე მიდის, იგი მიღებული უნდა იქნეს როგორც ინტუიციური.

შემეცნებაში არის საწყისი ანუ უშუალო დებულებები, მაგრამ ისინი აზრის ძიების შედეგია და საქმე ისე არ არის, რომ დაიწყება თუ არა აზროვნება, ისინი მაშინვეა მოცემული. საწყისი დებულებები მოპოვებული უნდა იქნეს; ეს გარემოება მათ არ უკარგავს საწყისობის ხასიათს. რაიმეს აქსიომის ანუ უშუალო დებულების ნიშანი იმით აქვს, რომ ის თეორიისათვის უშუალოა, მასში არ მტკიცდება,

რისგან არ გამოიყვანება. აქსიომა ამ მეცნიერების მტკიცებლასგან კი არ გამოდის, არამედ მტკიცების ხასიათი აქსიომისაგანაა დამოკიდებული.

მეცნიერებაში არსებული აქსიომები, როგორც მეცნიერების უძირითადესი ცნებები, აზროვნებისაგან მოიპოვებიან, ხოლო რაკი ისინი დასაბუთების საწყისებია და არსაიდან არ გამომდინარეობენ, ამიტომ ისინი უშუალო ბუნებისანი არიან. აზროვნება მათი დადგენისას გარკვეული პრინციპით ხელმძღვანელობს. რაიმე მოცემული დებულება აქსიომაა, თუ ის მეორე დებულებისაგან არ გამოდის და მას, როგორც აქსიომას, არ ეწინააღმდეგება. ამ ორი პრინციპით აქსიომების არსებობა გამართლებულია. მათი გამართლების უკანასკნელი საფეხური არის ის, რომ მათ საფუძველზე თეორია იგება. რისთვისაც აქსიომების სისრულეა საჭირო. ამ თეორიისადმი ისინი პირველადებია, არსაიდან არ გამოიყვანებიან და უშუალოდ არიან მოცემული. ამრიგად, არ არსებობს აბსოლუტურად უშუალო, ყოველი უშუალო შედარებით გაშუალებულია.

ინტუიციურობა ორნაირად უნდა გვესმოდეს: როგორც რაიმეს უშუალო მოცულობა, რომელიც აზროვნებას დასაწყისშივე ეძლევა, და როგორც მეცნიერების აქსიომების უშუალობა, რომლებიც მეცნიერებისათვის უშუალოა, მაგრამ აზროვნების მიერ მოპოვებულია. საწყისი დებულება შემეცნების იმ მხარეს გამოხატავს, რომელიც ზისთვის უპირველესია, რომლის გარეშე მთელი საგანი, როგორც გარკვეული აგებულების მქონე, ინგრევა. მაგალითად, პოლიტიკურ ეკონომიაში საქონელი არის სწორედ ასეთი მხარე. თუ ამ მეცნიერებიდან საქონლის ცნებას ამოვადებთ, ის სრულიად დაინგრევა, ისევე როგორც თუ კაპიტალიზმს საქონელს მოვაცილებთ, მაშინ კაპიტალიზმი, როგორც გარკვეული აგებულების მქონე, დაინგრევა. შედეგება სწორედ საწყის მხარეებს ეძებს, რომელსაც აზროვნება გარკვეულ დებულებაში გამოხატავს. საწყისი დებულების ნახვა არის აზროვნების ერთ-ერთი მიზანი.

მაშასადამე, აზროვნებისაგან მეცნიერების წარმოშობა და მეცნიერებაში არსებული ცნებების ურთიერთდამოკიდებულება სხვადასხვა რიგის მოვლენებია და უშუალობა აქ სხვადასხვანაირად უნდა გავიგოთ. მთელი მეცნიერება აზროვნებით არის გაშუალებული, ხოლო მასში ისეთი დებულებებია, რომლებიც პირველადია, არსაიდან არ გამომდინარეობს და მთელი გამომდინარეობის საფუძველს კი წარმოადგენენ. ცხადია, ეს დებულებები რომ აქსიომებია — უნდა დასაბუთდეს, მაგრამ ეს იქნება არა აქსიომების გამოყვანა, არამედ იმის დასაბუთება, რომ ისინი მოცემული თეორიის საწყისი დებულებებია, ანუ დასაბუთებამ უნდა დაამ-

ტიცოს, რომ ისინი აქსიომებია. ამ შემთხვევაში დასამტკიცებელი დამამტკიცებლისაგან არ არის დამოკიდებული, ისე როგორც როცა ვიტყვით ატომი შედგება ბირთვისა და ელექტრონებისაგან, ატომის ეს ხასიათი მსჯელობისაგან არ არის დამოკიდებული.

შემეცნების ინტუიციურსა და დისკურსიულ მეთოდებს შორის დაპირისპირება არ არსებობს. ამიტომ არ შეიძლება დაისვას საკითხი მათგან ერთ-ერთის არჩევის შესახებ. ინტუიციური შემეცნება არასრულია დისკურსიულის გარეშე, ხოლო დისკურსიული მის გარეშე უსაყრდენოა. ინტუიცია აზრის ფორმაა, რაც ნიშნავს რაიმეს შინაარსის უშუალო მოცემულობას, ეს შინაარსი კი რაიმე დებულებაში გამოიხატება.

ჩვენს აზროვნებაში მრავალი დებულებაა, რომელთა მნიშვნელობას უშუალოდ ვაღიარებთ. მაგრამ თუ საკითხს დავსვამთ მათი ურთიერთობის შესახებ, აღმოჩნდება რომ ისინი თავიანთ გადაბმულობაში ერთნაირ ადგილს არ იკავებენ, კერძოდ აღმოჩნდება ისეთი დებულება, რომელიც ყველა დანარჩენის საწყისს წარმოადგენს და სისტემის საფუძველია; ისე რომ თეორიული სისტემის აგება საწყის დებულებას საჭიროებს, რომლის მნიშვნელობა შემეცნებისათვის უშუალოდ ცხადია. ინტუიციური ისეთი დებულებაა, რომელიც სხვა დებულებისაგან გამოყვანას არ საჭიროებს, რისთვისაც არ არსებობს საწყისი დებულება. საწყისისათვის საწყისის მოთხოვნა ლოგიკურად ტაქტოლოგიაა. საწყისი დებულება შემეცნების საგნის უძირითადეს ნაწილს გამოთქვამს; ყოველ არსებულს აქვს საწყისი, იმას რასაც მოვლენათა რიგში საწყისი არა აქვს, არც არსებობს. გარკვეული დებულებების ურთიერთგამომდინარეობა და მეცნიერების სისტემის სახით არსებობა ყველა მეცნიერებაში ერთნაირი არ არის.

არსებობს ცდისეული და არაცდისეული მეცნიერებები. ცდისეულ მეცნიერებაში საწყისი დებულების ლოგიკურად განვითარება ანუ მისგან ახალი დებულების გამოყვანა ისე შეუძლებელია, თუ ცდისეული სინამდვილის ის ნაწილი არ გავითვალისწინებთ, რასთანაც ამ მეცნიერებას აქვს საქმე. მაგალითად, ფიზიკის რომელიმე დარგის საწყისი დებულება მისი ლოგიკური მოძრაობით ვერ გახდის შესაძლებელს იმ დებულებებს, რომელიც ამ დარგის ფიზიკაშია დალაგებული. იმისათვის, რომ საწყისი დებულებიდან ახალ დებულებაზე მოხდეს გადასვლა, საჭიროა მთელის წინასწარი ცოდნა ანუ ცდისა და დაკვირვების გზით იმ დებულებების შემუშავება, რომელთაც უახლოესი კავშირი აქვთ საწყის დებულებასთან. მაშასადამე, მეცნიერების სისტემის სახით აგება გულისხობს უკვე წინასწარ შემუშავებულ ცოდნას, რომელიც ჯერ

სისტემა არ არის. ცდისა და დაკვირვების საფუძველზე შემუშავებული დებულებები ლოგიკის კანონების საფუძველზე დაკავშირდებიან და ამით ეს მეცნიერება სისტემის სახეს იღებს. საგნის ნაწილებს შორის არის უწინააღმდეგობა, ერთიანობა. ამიტომ ეს მათ შესახებ გამოთქმულ დებულებებში უნდა ჩანდეს. დებულებები ერთიანობაში არიან იმის ერთიანობით, რასაც ისინი გამოთქვამენ, ამის გარეშე მათ ერთიანობაზე მსჯელობა შეუძლებელია. იმისათვის, რომ ცდისეული მეცნიერების შენობა აშენდეს, გარდა ამოსავალი დებულებისა, საჭიროა ყველა იმ ცნების დადგენა, რომლებიც ამ მეცნიერებისათვის აუცილებელია. მაგ., მექანიკაში ასეთი ცნებებია ძალა, ინერცია, მასა, სიჩქარე, აჩქარება, ტრაექტორია და სხვა.

ცდისეული მეცნიერებებისაგან განსხვავებით, არსებობს არა-ცდისეული მეცნიერებაც, რომელიც სისტემის სახით აგებისათვის ცდას არ საჭიროებს. მისი აგებისათვის წმინდა ლოგიკური წესი არსებობს, მისთვის საჭირო არ არის ცდისეული მასალის გადაშუშავება და ფორმალურ წესრიგში მოყვანა. ლოგიკური მოქმედებისათვის მასალას წარმოადგენს არა ფაქტები, არამედ აქსიომები; ამას ეწოდება მეცნიერების აქსიომური აგების მეთოდი. მეცნიერების ცდისეული მეთოდი გამოდის ცდაში მოცემული საგნების კავშირებიდან და მათ ზოგადს ადგენს; ის შესაბამის მსჯელობებს ლოგიკურ კავშირში მოიყვანს. აქსიომური მეთოდი კი აქსიომებიდან გამოდის და მათზე ლოგიკური მოქმედებებით გარკვეული დებულების მტკიცებას ასრულებს. აქსიომები ნიშნების და მათი ურთიერთობის სახით არის შემოტანილი, რაშიც კონკრეტული შინაარსი არ იგულისხმება. ამიტომ მეცნიერების აქსიომურობა და ფორმალურობა ერთი და იგივეა. მეცნიერების ფორმალური მეთოდი კი მათემატიკური მეთოდი. მეცნიერების აქსიომური მეთოდი სრულად ხორციელდება გეომეტრიაში, სადაც აქსიომების სხვადასხვაობა გეომეტრიათა სხვადასხვაობის საფუძველია, ამ გარემოებამ აზრი დაბადა აქსიომების პირობითობაზე, რომელთა მეცნიერებაში შემოტანა თითქოს შეთანხმების შედეგი უხდა იყოს. თითქოს მათემატიკისა და ლოგიკის აქსიომების საფუძველზე აგება ხდებოდა ყოველგვარი ობიექტური შინაარსისაგან და მოუყიდებლად. მაგალითად, პილბერტის აზრით, აქ შემოტანილ ნიშნებს არავითარი გარკვეული შინაარსი არა აქვს, ისინი არ მნიშვნელობენ და მხოლოდ ლოგიკურ კანონებს ექვემდებარებიან. დებულება: ნიშნები მნიშვნელობის მქონე არ არის, — მცდარია. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ მათი არც გაიგივება და არც განსხვავება არ მოხდებოდა; ნიშნის როგორც იგივეობა, ისე განსხვავება არ მოქ-

დებოდა; ნიშნის როგორც იგივეობა, ისე განსხვავება მათი მნიშვნელობის ქონით არის შესაძლებელი. ნიშანი არ არის ცარიელი ფორმა, ის ნიშანია მხოლოდ მნიშვნელობის ქონებით. იგი განსაზღვრულ საგანთა მიმართების წარმომადგენელია. ასე რომ არ იყოს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა მათში კონკრეტული მნიშვნელობის მოთავსება. ნიშნები არ არის გულგრილი შინაარსისადმი, რადგან ისინი ამ შინაარსით არის განსაზღვრული. როცა ვამბობთ x ან y , x ან არა x ასეთი ან-ანი მაშინ იქნება შესაძლებელი თუ მათ მნიშვნელობა აქვთ. როცა არჩევანს ვახდენთ, ამ ნიშნებს მივაწერთ ისეთ მნიშვნელობას, რის მიხედვითაც თუ ერთია, მაშინ მეორე არ არის. ეს არჩევანი სწორედ ამ ნიშნების მნიშვნელობის არსებობით არის განსაზღვრული. ისინი, როგორც ნიშნები, მიუხედავად ან-ანისა, ორივე არსებობს. გამოთქმა გვეუბნება, რომ „ან X ან არა X “, ხოლო გამოთქმაში გვაქვს ორივე, ეს იმას ნიშნავს, რომ ან-ანი ეხება რა ამ ნიშნებს, არამედ მათ მნიშვნელობას, x ან არა X და x ან y -ს რომ მივაწერთ, მაშინ ასეთ ვითარებას მივიღებთ: ან X უნდა დავწეროთ ან არა x , მაგრამ ჩვენ ორივეს ვწერთ და ამით ორივე ნიშნის არსებობას ვაღიარებთ. გამოთქმის შინაარსით ერთ-ერთია უარყოფილი, ხოლო გამოთქმის ფაქტით ორივეა აღიარებული, გამოდის, რომ თუ აქ მხოლოდ ნიშნებია, ერთი ნიშნის აღიარებისათვის მეორე მისი მოწინააღმდეგე ნიშანიც უნდა ვაღიაროთ, ეს წინააღმდეგობა ნიშნებში მნიშვნელობის უარყოფამ დაბადა. აქედან გამოსავალი ნიშნებისათვის მნიშვნელობის მინიჭებაშია. X ან არა x და x ან y ნიშნებია და ან-ანი არა მათ, არამედ მათ მნიშვნელობას ეხება. ამ მნიშვნელობიდან კი ან ერთია ან მეორე; ორივე ერთად არ არსებობს.

მეცნიერების აქსიომური მეთოდის არე თანდათან ფართოვდება. დღეს ლაპარაკობენ არა მხოლოდ განყენებული საგნის აქსიომურობაზე, არამედ, აგრეთვე, ცდისეული მეცნიერების — ფიზიკის, ბიოლოგიის და სხვ. — აქსიომურობაზე. მეცნიერების ფორმალიზაციის პირობაა საგანთა მიმართებების შედარებითი მულტიპლობა და ზოგადობა. რაკი ცდისეული მეცნიერებები ამ ნიშანს ატარებენ, ამიტომ მათი ფორმალიზაცია შესაძლებელია. ცდისეული მეცნიერებები ვითარდებიან, რის შედეგად ახალი კანონზომიერება აღმოჩნდება, რომელიც მოცემულ აქსიომებში ვერ დაეტევა და ახალი ცდისეული მოვლენების ახსნისათვის აღარ გამოდგება მოცემული აქსიომები. ასეთი უსრულობა შეიძლება განყენებულ მეცნიერებაშიც წარმოიშვას, მაგრამ იქ მას ცდისეული საფუძველი არა აქვს; იქ მას ლოგიკური საფუძველი აქვს, ლოგიკური ანალიზით უსრულობა გამოჩნდება და ახალი აქსიომებით შეივსე-

ბა. ასე მოხდა მაგალითად, კანტორის მიერ ევკლიდური გეომეტრიის შეესება. აქსიომების თვითნებური შერჩევა, როგორც პრინციპი აქსიომური თეორიის აგებისა, ვერ ხსნის ამ თეორიის ბუნებას. თვითნებურ შერჩევას აქვს თავისი საზღვარი როგორც ლოგიკურად ისე რეალურად. აქსიომები უნდა აკმაყოფილებდნენ ლოგიკურ მოთხოვნებს, მაგრამ ისინი არსობრივადაც გახსაზღვრულნი არიან, რადგანაც აქსიომები განყენებული საგნის ბუნებიდან გამომდინარეობენ, ანუ ისინი ამ განყენებული საგნის დახასიათებას წარმოადგენენ. ეს განყენებული საგანი არ იძლევა ყოველნაირი აქსიომის წამოყენების უფლებას. ის გარემოება, რომ ყოველი ფორმალურ-აქსიომური თეორია, საბოლოო ანგარიშით, ცდისეულ სინამდვილეში უნდა იქნეს გამოყენებული და თუ არ იქნა გამოყენებული, იგი არავითარი აზრის მქონე არ არის, იმაზე მიუთითებს, რომ აქსიომურ თეორიას რაღაც გარკვეული კავშირი აქვს სინამდვილესთან. აქსიომურ მეცნიერებას, მაგალითად გეომეტრიას, საქმე აქვს სივრცით ფორმებთან; ეს ფორმები ცდისეული საგნებისაგან განყენების შედეგად არის მიღებული. ამ განყენების შემდეგ ისინი აღარ არიან ცდისეული, რადგანაც ცდის ქეთოდით არ შეისწავლებიან, მაგრამ ისინი მაინც ცდისეული საგნების ფორმებად რჩებიან. რაკი ისინი ცდისეული საგნების ფორმებია, მათი გამომთქმელი თეორიები ცდისეულ საგნებს კიდევაც მიუდგება. თუ აქსიომებს და მათზე აგებულ თეორიებს აზრის თვითნებური შემოქმედების ნაყოფად ჩავთვლით, მაშინ შეუძლებელია იმ საფუძვლის მონახვა, რითაც მათ და სინამდვილეს შორის კავშირი მყარდება. აქსიომური თეორიები, ზოგიერთის აზრით, არ იძლევა შემეცნებას. ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია არის შემეცნების დარგები, ხოლო გეომეტრია არ არის შემეცნების დარგი, ისე როგორც მთელი მათემატიკა არ არის შემეცნება. შემეცნებისათვის დამახასიათებელია ის, რომ მას საგანი აქვს მოცემული. ხოლო მათემატიკას არა აქვს გარკვეული საგანი და არც შეიძლება ითქვას, თუ იგი რას გვასწავლის. მას არა აქვს ერთეულ საგნებთან საქმე, როგორც ამას ადგილი აქვს ფიზიკაში, ქიმიაში, ბიოლოგიაში და ა. შ. მათემატიკას მართლაც არა აქვს ხელშესახები საგანი, მაგრამ აქედან ძნელია იმ დასკვნის გაკეთება, რომ იგი არ არის შემეცნების ფორმა, მათემატიკა მთელი სინამდვილის საგნების უზოგადეს მიმართებებს სწავლობს. ამ მიმართების აღმოჩენა ისეთივე სახის შემეცნებითი მოღვაწეობაა, როგორც ფიზიკონისა და ქიმიკონის შემეცნებითი მოღვაწეობა. რაკი მათემატიკის საგანა განყენებულია, ამიტომ მისი შემეცნების მეთოდი არ არის ცდისეული, რაც ფიზიკის, ქიმიისა და ბიოლოგიისათვისაა დამახასიათებელი. მაშასადამე, აქსიომური შემეცნება და ცდისეული შემეცნება

ამ მიმართულებით, ე. ი. შემეცნების საგნის არსებობის მხრივ, ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება. განსხვავებას მხოლოდ ის გზა ქნის. რითაც ეს შემეცნება ხორციელდება. ცდისეული მეცნიერების მეთოდი არის ინდუქცია, არაცდისეული მეცნიერების მეთოდი კი — დედუქცია. მეთოდისა და შემეცნების ურთიერთობა, მეთოდისა და თეორიის ანუ სისტემის ურთიერთობა არის საკვლევი საკითხი.

მეთოდი თუმცა სუბიექტურია, მაგრამ ის ობიექტურით არის განსაზღვრული. ამ გაგებით მეთოდის ამორჩევა ჩვენს ნებაზე არაა დამოკიდებული.

ჰეგელმა შემოიტანა ისტორიული მეთოდის ცნება, რომელიც მას ესმოდა როგორც ლოგიკური მეთოდი. ჰეგელის გაგებით, ყველაფერი განვითარებაშია. განვითარებას აქვს დასაწყისი და საფეხურები, ამიტომ შემეცნების საგნის შესწავლა უნდა დაიწყოს იქიდან, საიდანაც საგანი იწყება; ისტორია ლოგიკურში უნდა აისახოს, ამიტომ ლოგიკური უნდა გაჰყვეს ისტორიულს, ვინაიდან ლოგიკური მეთოდი და ისტორიული მეთოდი, მისი აზრით, ერთი და იგივეა. განსხვავება იმაშია, რომ ისტორიაში საქმე გვაქვს შემთხვევებთან, როგორც დროში გაშლილ მოძრაობასთან, ხოლო ლოგიკური ისტორიული შემთხვევითობისაგან თავისუფალია, ე. ი. ლოგიკური არის იგივე ისტორიული, რომელიც შემთხვევითობისაგანაა თავისუფალი. ჰეგელმა ისტორიულ-ლოგიკური მეთოდი აბსოლუტურ მეთოდად აღიარა. საგნის ისტორიულ განვითარებაში შესწავლის აღიარება იმ დროს, როცა ბატონობდა მეტაფიზიკური შეხედულება სინამდვილეზე, უდავოდ პროგრესული იყო და ამ აზრმა ნამდვილად დიდი როლი შეასრულა მეცნიერული შემეცნების განვითარებაში, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ჰეგელმა მოახდინა ამ მეთოდის გააბსოლუტურება და ამაშია მისი შეცდომა. რასაკვირველია, შემეცნების ის საგანი, რომელიც განვითარებაშია. მისი ნამდვილობა ამ საფეხურებრივ მოძრაობაშია, უნდა შეისწავლებოდეს სწორედ ისტორიულ-ლოგიკური მეთოდით. მაგალითად, ბუნებისმეტყველი ცოცხალ ბუნებას ისტორიულ-ლოგიკური მეთოდით შეისწავლის. ცოცხალ ბუნებას აქვს საფეხურები, ისინი დროში ერთი მეორეს ცვლიდნენ, ერთიდან მეორე იზადებოდა და გასაგებია, რომ ამ საფეხურების აღწერის გარეშე ბუნების შესწავლა განუხორციელებელი იქნება. შეუძლებელია რომ დღეს მეცნიერმა ცოცხალი ბუნების ისტორიის შესწავლა არ დაიწყოს მარტივიდან, ცილოვანი ნივთიერებიდან, ერთუჯრედოვანი ცხოველებიდან და ამის გარეშე დაადგინოს რთული ორგანიზმის ბუნება. ასევე შეუძლებელია საზოგადოების მკვლევარმა შეისწავლოს საზოგადოება ისე, თუ მან არ შეისწავლა მისი განვითარების სა-

ფეხურები. საზოგადოებაში რომ არც ერთი მდგომარეობა არ არის მარადიული, ეს მტკიცდება ამ საზოგადოების ისტორიულ მოძრაობაში შესწავლით. დასაწყისიდან დღემდე მან განვითარების საფეხურები გაიარა; ეს საფეხურები ურთიერთკავშირშია, ისინი ერთმეორისაგან იზადებოდნენ, ამიტომ მეცნიერმა ისინი ამ კავშირში უნდა შეისწავლოს. ისე როგორც ერთი საზოგადოებრივი წყობა მეორეს მოითხოვს, ასევე დაახლოებით მათმა ამსახველმა აზრთა წყობამ ერთმანეთი უნდა მოითხოვოს. საზოგადოების შესწავლა უნდა დაიწყოს საზოგადოების დასაბამიდან და აზრთა ლოგიკურმა მოძრაობამ იგი უნდა ახსნას. შემეცნების ყველა საგანი ერთნაირად არ არის. მართალია, ყველა საგანი განვითარების შედეგია, მაგრამ შემეცნება ყველა სახის განვითარებას არ სწავლობს, ფიზიკოსი, ქიმიკოსი, მინერალოგი, ბოტანიკოსი თუ სხვა თავის საგანს არ სწავლობს მის განვითარებაში, მათი მიზანია ეს საგნები შეისწავლონ ისე, როგორც ისინი არის, შეისწავლოს მათი აგებულება და კანონები, რაც ამ აგებულებას საფუძვლად უდევს. ამიტომ ისტორიული მეთოდი აქ სრულიად გამოუსადეგარია. ამ თვალსაზრისით ისტორიულ მეთოდს არა აქვს აბსოლუტური მნიშვნელობა. ატომური ფიზიკა არკვევს არა იმას, თუ როგორ წარმოიშვა ატომი. ან რა უსწრებდა მას, არამედ იკვლევს მის აგებულებას. ლოგიკური მეთოდის მოთხოვნა ის არის, რომ საგანი შეისწავლოს მის ყოველმხრივობაში და ეს მხარეები ერთმანეთთან დააკავშიროს. ის დებულება, რომ მთელი სინამდვილე ისტორიაშია და ისტორიულ პროცესს წარმოადგენს, არაფერს არ ამბობს ისტორიული მეთოდის სასარგებლოდ, რადგან დებულებას, „ყველაფერი ისტორიაშია“, აქვს შემდეგი მნიშვნელობა: არაფერი არ ყოფილა იმთავითვე, ყველაფერი რაიმესაგან არის წარმომდგარი. აქედან სრულებითაც არ გამომდინარეობს, რომ დავიწყოთ მისი წარმოშობის შესწავლა და მისი საწყისები მოვნახოთ, რადგან ყველაფერში ამ საწყისების ძებნა არ ხერხდება, ყველაფერი არ შეიცავს თავისში ისტორიული განვითარების ანაბეჭდს და არც არის საინტერესო გამოვიკვლიოთ, თუ როგორ წარმოიშვა დროის მიხედვით მყარი სხეულები. აქ ლაპარაკია დროის მიხედვით წარმოშობაზე, ისტორიაზე და არა საერთოდ ცვლილებაზე. ატომი იშლება ნაწილებად, ამ ნაწილებისაგან კვლავ ატომი დგება, მყარი სხეულები იშლებიან და ისინი ისევ მყარ მდგომარეობაში გადადიან. ამას შეისწავლის მეცნიერება, მაგრამ ეს არ არის ისტორიული მეთოდით შესწავლა. ისტორიული მეთოდით საგნის შესწავლა ნიშნავს მის დროულ მიმდინარეობაში შესწავლას. დროისათვის კი ის არის დამახასიათებელი, რომ ის შეუბრუნებადია. ამიტომ არც მოვლენები უნდა

იყოს შებრუნებადი, ხოლო ამ შემთხვევაში ქიმიისა და ფიზიკის მოვლენები დროში შებრუნებადია. მაგალითად, მყარი სხეულები გადადიან თხევად მდგომარეობაში, ხოლო ეს კი — გაზოვან მდგომარეობაში და ისევ უბრუნდება პირვანდელ მდგომარეობას. ეს პროცესი დროში მიდის, მაგრამ მოვლენები შებრუნებადია, ამიტომ მათი ასეთი მეთოდით შესწავლა არ არის ისტორიული შესწავლა.

შემეცნების ერთ-ერთ მეთოდად ანალიზის მეთოდი ითვლება. შესამეცნებელი საგნის დაშლას თავის შემადგენელ მხარეებად ანალიზი ეწოდება. შემეცნების ყოველი საგანი ამოცანის სახით დგას, მისი გამოცნობა იმით არის შესაძლებელი, რომ იგი დაიშალოს მის პარტიკულ ნაწილებად და ამ ნაწილების შემეცნებით, მათი ურთიერთმიმართების შესწავლით, მთელი იქნას შესწავლილი. ძირითადად შემეცნება ანალიზია; ამიტომ ანალიზია შემეცნების ძირითადი მეთოდი, ხოლო სინთეზი ანალიზის შედეგად მიღებული შედეგების ურთიერთობაა. ანალიზის შედეგად გაიკვევა საგანი თავის არსებობაში, სინთეზის საშუალებით კი გაერთიანდება ეს არსებითი მხარეები და ამათი საშუალებით აიხსნება ამავე საგნის სხვა, არაარსებითი მხარეები.

ანალიზის მეთოდი დღეს იმდენად გავრცელებულია, რომ იგი ფილოსოფიაში მიმართულების აღმნიშვნელიც კია. დღეს არსებობს ანალიზის ფილოსოფია, რომელიც ცდილობს უარყოს მეტაფიზიკური სინამდვილე და ფილოსოფიის საგნად აქციოს მეცნიერული ცნებების ანალიზი. ანალიზის ფილოსოფიის მიხედვით, ფილოსოფია არაფერ ახალს არ აღმოაჩენს, იგი მხოლოდ მეცნიერებაში აღმოჩენილი ახალი დებულებების ანალიზს ახდენს, ანუ მეცნიერული დებულებების განმარტებებს იძლევა. თუმცა შემეცნების ძირითადი საქმიანობა ანალიზია, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ანალიზის ის დახასიათება, რაც ანალიზის ფილოსოფიაშია, მისაღებია. ანალიზი არ არის მთელი ფილოსოფია, არამედ ფილოსოფიის ერთ-ერთი მხარე. საერთოდ მეცნიერებას და, მით უფრო, ფილოსოფიას საქმე აქვს ცნებებთან, მაგრამ ცნებები ყოველთვის რაღაცაზეა მიმართული. ეს რაღაც შეიძლება იყოს ისევ ცნება და შეიძლება იყოს საგანი, რომლის წარმომადგენელიც ცნებაა. ფიზიკა, ქიმია და სხვა მეცნიერებები ცნებების სისტემაა, მაგრამ ამ ცნებებს იმდენად აქვს ფასი, რამდენადაც ისინი საგნების წარმომადგენელია, მათი ასახვაა. ცნებებს საგანთა სამყაროში რაღაც საგნობრივი შეესატყვისება. თუ ფილოსოფია ცნების ანალიზს მოახდენს, მაშინ ეს ანალიზი ცნების უბრალო ანალიზი კი არ იქნება, არამედ ცოდნა იმ საგნებზე, რაზედაც ეს ცნებებია მიმართული.

ცნება, რომელსაც ფილოსოფოსი ან მეცნიერი ვერ მოუნახავს შესატყვის საგანს, არც არის ცნება.

ანალიზური მეთოდი, როგორც შემეცნების მეთოდი, ცალკე არ არსებობს. შესაცნობი საგნის დაშლას, ანალიზს თან ახლავს სინთეზი, ანუ ამ ცნებების მთლიანობაში მოყვანა ისე, რომ შემეცნებას აქვს ანალიზურ-სინთეზური მეთოდი. ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში ხმარობენ ოპერაციონალური ანალიზის მეთოდის ცნებას, რომელიც ბრიჯმენის სახელთანაა დაკავშირებული. ამ მეთოდის მიხედვით, მეცნიერებაში ცნება ოპერაციის შედეგად უნდა იქნეს შემოტანილი. ოპერაციონალური მეთოდი არსებითად ვერიფიკაციის მეთოდის სრულყოფის ცდას წარმოადგენს და ახალ პრინციპს არ შეიცავს.

მეცნიერების თეორიაში მიღებულია ორი მეთოდი: დედუქცია და ინდუქცია. დედუქციური მეთოდი წმინდა ლოგიკური მეთოდია. იგი განსაზღვრავს ცნებების ისეთ დამოკიდებულებას, სადაც გამომდინარეობა შინაგანი აუცილებლობის საფუძველზე ხდება. ყოველი ფილოსოფოსი, რომელიც მიზნად ისახავს სისტემის აგებას, თავის მეთოდად დედუქციას იყენებს. დედუქციური მეთოდით თეორიის აგებას წინ უსწრებს მეცნიერის მიერ წაქოყენებული ჰიპოთეზა, რომელიც შემდეგ თეორიის აგებით დამტკიცდება. დედუქციური მტკიცების ერთ-ერთ სახეს ზოგადიდან ერთეულის გამოყვანა წარმოადგენს, ამ მტკიცებაში დიდი წანამძღვარი არის ზოგადი, ხოლო, მცირე — ერთეული. დანასკვი სწორედ ამ ერთეულს ეხება და მასზე გარკვეული აზრი საბუთდება. არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ დედუქციური მეთოდი არის ზოგადიდან ერთეულის გამოყვანა; არსებობს ისეთი მტკიცებაც, რომელიც ზოგადიდან ერთეულის გამოყვანა არ არის, მაგრამ ის მაინც დედუქციურია. შეიძლება ითქვას, რომ გეომეტრიული თეორემები, რომლებიც დედუქციურად მტკიცდება, ზოგადიდან ერთეულის გამოყვანა არ არის. აქ წმინდა ლოგიკური აუცილებლობა სორციელდება არა ასეთი ცნებების ურთიერთობით, არამედ დაუქვემდებარებელი ცნებების საშუალებით. ამ ცნებებს შორის დამოკიდებულებას განსაზღვრავს ლოგიკის კანონის მოქმედება. ამრიგად, ზოგადიდან ერთეულის გამოყვანა დედუქციური მეთოდის ძირითად ნიშანს არ წარმოადგენს. დედუქციური მეთოდის ძირითადი ნიშანი ის არის, რომ იგი უნდა ემყარებოდეს ლოგიკურის კანონებს. ლოგიკური კანონების მიხედვით წარმართული დასაბუთება არის დედუქციური მეთოდის განხორციელება. ამიტომ იმის მტკიცება, რომ ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობა არის ამ მეთოდის მოქმედების პრინციპი, არ არის სრული ჭეშმარიტება. თუ ჩაუყვირ-

დებით ზოგადისა და ერთეულის ურთიერთობას დასაბუთებინ. დროს, ვნახავთ, რომ მათ შორის არსებული კავშირი იმიტომ კი არ არის ლოგიკური, რომ დიდი წანამძღვარი ზოგადია, ხოლო მცირე — ერთეული, არამედ იმიტომ, რომ მათი ურთიერთობა ემყარება ლოგიკის კანონს. კერძოდ, საშუალო ტერმინი გამოთქვამს მათ შორის არსებულ იგივეობას და სწორედ ეს იგივეობა არის მათი ლოგიკური კავშირის საფუძველი. ერთეულს ის ნიშნები ახასიათებს, რაც მოცემულია ზოგად წანამძღვარში და ამიტომ ამის საფუძველზე ერთეული იგივეა იმასთან, რაც მოცემულია ზოგადში. დედუქციური მეთოდით განხორციელებული მტკიცება არის ანალიზური. მასში ახალი ჭეშმარიტება, რომელიც წანამძღვარებში არ არის ნაგულისხმევი, არ მიიღება. დედუქციური მეთოდით განხორციელებული მტკიცების სრულყოფილ სახეს წარმოადგენს აქსიომური მეცნიერებანი, კერძოდ, მათემატიკა და ლოგიკა.

დედუქციური მტკიცება შეიძლება შესრულდეს არაპირდაპირაგზით ანუ საწინააღმდეგოს მტკიცების საშუალებით. როცა აღმოჩნდება, რომ ამ მტკიცებას წინააღმდეგობამდე მივყავართ, მაშინ ნათელი გახდება, რომ სწორედ მისი საწინააღმდეგოა მტკიცებადი. დედუქციური მეთოდი მართო აქსიომური მეცნიერებისათვის არ არის დამახასიათებელი; ემპირიული მეცნიერებაც იყენებს დედუქციურ მეთოდს დასაბუთების იაოლად და აქ ეს მეთოდი კიდევ აღწევს თავის მიზანს. თუ ამ მტკიცებაში წანამძღვრები ჭეშმარიტია, რომელთა ჭეშმარიტება ადრეა დადასტურებული, მაშინ მათგან გამომდინარე დანასკვიც ჭეშმარიტი იქნება. აქ ის განსხვავებაა, რომ ემპირიულ მეცნიერებაში დედუქციით მიღებული ჭეშმარიტება საბოლოოდ ცდით უნდა დადასტურდეს. ამის გარეშე დედუქციას მნიშვნელობა ეკარგება; დედუქციური მეთოდი აქ წინასწარკვრეტის საშუალებაა. ღირაკმა დაამტკიცა, რომ თუ არის ნაწილაკი, უნდა იყოს აგრეთვე ანტინაწილაკიც; სახელდობრ, თუ არის პროტონი, უნდა იყოს ანტიპროტონიც, ეს დებულება უმნიშვნელო იქნებოდა, რომ ფიზიკოსებს ანტიპროტონი არ აღმოეჩინათ. აქ დედუქციური მეთოდით მოხდენილი განკვრეტა ცდით დადასტურდა.

მაგრამ აქსიომურ-დედუქციურ მეცნიერებაში ასეთი მოთხოვნა არ არსებობს. აქსიომურ მეცნიერებაში დამტკიცებულის შემოწმება ნიშნავს მტკიცების ლოგიკის კანონებთან შესაბამისობას და არა ცდასთან შესატყვისობას. მტკიცება და კერძოდ დედუქციური, არის შეუბრუნებადი, რაც მტკიცდება წანამძღვრების საფუძველზე, არ შეიძლება წანამძღვრებად იქცეს და მისგან მისი წანამძღვრები იქნეს

მიღებული. „ყოველი ლითონი ელექტრობის გამტარია, რკინა ლითონია, მაშასადამე, რკინა ელექტრობის გამტარია“. ეს დანასჯევი რომ წანამძღვრად ვაქციოთ, მისგან ლოგიკურად ვერ მივიღებთ მსჯელობას „ყოველა ლითონი ელექტრობის გამტარია“, რადგან აქ არა ჩანს არსებობა ან არარსებობა იმ ლითონისა, რომელიც რკინაა.

ზოგადისა და ერთეულის ის დიალექტიკური ერთიანობა, რომლის მიხედვით, ერთეულს ზოგადისაგან მივყვევართ, იმის მაჩვენებელი არ არის, რომ ჩვენ აქ ლოგიკურად ასეთი დასკვნის გაკეთების უფლება გვქონდეს.

ემპირიულ მეცნიერებაში მოცემული ზოგადი დებულებები, რომლებიც დედუქციური დასკვნის გამოსავალია, ცდით არის მიღებული. ერთეულიდან ზოგადისაგან სვლის დედუქციური გზა არ არსებობს. ეს ასე რომ არ იყოს, მაშინ ემპირიული მეცნიერება არ იარსებებდა. მაშ, რა არის დედუქციური მეთოდით შესრულებული დასაბუთების საწყისი? ამ საწყისად არ გამოდგება ზოგადის და ერთეულის ერთიანობა საერთოდ, რადგან დედუქციური დასკვნა უფრო ფართოა, ხოლო ზოგადიდან ერთეულის გამოყვანა მისი ერთი შემთხვევაა. ზოგადის და ერთეულის ერთიანობა არ შეიძლება იყოს დედუქციური დასაბუთების საწყისად იმიტომაც, რომ თვითონ მათი არსებობა და მათი ერთიანობა არის დასაბუთების საგანი, მათი ერთიანობა არის საძიებელი; აქ საძიებელია არა ის, თუ რას ემყარება მათი ერთიანობა, არამედ ის, თუ როგორ უნდა იქნეს ეს ერთიანობა დახასიათებული. ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობის დასაბუთების საფუძვლად არ შეიძლება ისევ ამ ერთიანობის აღება; ეს იქნება ტავტოლოგია, რომელიც არაფერს არ ამტკიცებს. თუნდაც რომ დამტკიცდეს ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობა, ის მაინც არ შეიძლება დედუქციური მეთოდის საწყისად გამოდგეს, რადგან კვლევადიების კონკრეტულ შემთხვევაში საკითხი დგას არა საერთოდ ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობის შესახებ, არამედ რაიმე სახის ზოგადისა და რაიმე სახის ერთეულის ურთიერთობის შესახებ. ეს ორი თავისებური სახე არის თუ არა რაიმე შინაგან კავშირში, ვერ დასაბუთდება იმით, რომ საერთოდ ზოგადი და ერთეული შინაგან კავშირშია. ეს დამოკიდებულება იმდენად განყენებულია და იმდენად თავისუფალია შინაარსიდან, რომ ის არ შეიძლება დასაბუთების ლოგიკურ საფუძვლად გამოდგეს. ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობა არის არა დასაბუთების საფუძველი, არამედ იმაზე მიმთითებელი, რომ ეს დამოკიდებულება ყველაფერში უნდა მოინახოს. მოცემული ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობა იმით დასაბუთდება, რომ ერთეულში ის ნიშნები აღმოჩნდება, რაც მას ზოგადში შეიყვანს, რაც

შეეცება თვითონ განყენებული ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობის დასაბუთებას, ის უნდა განხორციელდეს შემდეგი გზით; ზოგადი უნდა აღმოჩენილ იქნეს ერთეულში; მაგრამ მისი აღმოჩენა არ ხდება ცდის საშუალებით, ცდა ვერ დაადასტურებს განყენებულ ერთეულში ზოგადის აღმოჩენას. სიმრავლეში იგივეობრივის აღმოჩენა საკმარისი საბუთი იქნება იმისა, რომ განსხვავებულ ერთეულებში არის ზოგადი. თუ ერთეულებს გამოვშიგნავთ შინაგანი საერთოსაგან, მაშინ ისინი შეინარჩუნებენ იმ ნიშანს, რომ ისინი ერთეულებია და როგორც ერთეულობის მქონენი, ზოგადობის მქონენიც არიან, ისე რომ ერთეულიდან ზოგადის გამოთიშვა შეუძლებელია. თუ ერთეულების მრავლობას მათი ზოგადობისაგან განვაცენებთ, მაშინ ისინი თავიანთ კონკრეტულ შინაარსს დაკარგავენ, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ზოგადი არის ამ ერთეულის შინაგანი მხარე. თუ აღამიანს წაართვით ის, რაც აღამიანობაა, მაშინ ის უკვე აღარ არის აღამიანი. მაშ, თუ ვეცდებით ამ ერთიანობის დასაბუთებას ზოგადის ლოგიკური მოთხოვნის გზით, ეს გზა საბოლოოდ იმაზე დაიყვანება, არსებობს თუ არა ერთეულში ისეთი რამ, რაც ერთეულთა მრავლობის საერთოს წარმოადგენს.

— ცდისეული სინამდვილის შემეცნების მეთოდს ინდუქცია წარმოადგენს. რაკი შემეცნების მეთოდი საგნის ბუნებით არის განსაზღვრული, ამიტომ, ცხადია, რომ ინდუქციური მეთოდის თავისებურება და მისი არსება იმ საგნობრივი სინამდვილიდან გამომდინარეობს, რასთანაც მას საქმე აქვს. ინდუქციურ შემეცნებას საქმე აქვს სინამდვილის ისეთ არესთან, რომელიც ცდით უნდა დადასტურდეს, იგი უნდა მოინახოს დროსა და სივრცეში. ინდუქციური მეთოდი მიმართულია ერთეულიდან ზოგადისაკენ. ამიტომ მისი ანალიზი და მასში არსებული გამომდინარეობა ერთეულთან ურთიერთკავშირის ბუნებითაა განსაზღვრული. ერთეული არის დროსა და სივრცეში, მასში არსებული საგნები ერთმანეთისაგანაა დამოკიდებული, ამ საგნებს შორის ლოგიკურ-ანალიზური დამოკიდებულება არ არის, ერთი საგნის ანალიზით ვერ მივალთ მეორე საგანთან. ერთი საგნის კავშირი მეორესთან არის სინთეზური. დროულ-ვრცეული სინამდვილის მიზეზობრივ ჯაჭვში მოქცეული სინამდვილის შემეცნების ერთადერთ მეთოდს ინდუქცია წარმოადგენს. ინდუქცია ცდისეული მეთოდია. ინდუქციური მეთოდით შემეცნებისათვის საჭიროა მკვლევარს ჰქონდეს გარკვეული მეცნიერული მიზანი, ჰქონდეს გარკვეული ამოცანა, რომლის გადაჭრისათვის მან უნდა ჩაატაროს კვლევა-ძიება. ამ ამოცანის შინაარსია გარკვეული დებულება, რაშიც მითითებულია საგნებს შორის მიზეზობრივ კავშირზე, მათ კანონზე. ამ დებულებას ეწოდება წინასწარ შემუშავებული აზრი ან ჰიპოთეზა. ისე, რომ ინდუქცი-

ური მეთოდის მოქმედების ნიშანი არის ის, რომ მას უნდა ჰქონდეს ჰიპოთეზა.

ინდუქციური მეთოდი ჰიპოთეზის დადასტურების საშუალებას წარმოადგენს. ჰიპოთეზის შინაარსი შეიძლება იყოს კერძობითი ანუ ცალკეულ მოვლენებს შორის მიზეზობრივი კავშირის დადასტურება და ან კანონის დადასტურება ანუ ზოგადის შემეცნება. მოვლენების კანონი, რასაც ინდუქცია აღმოაჩენს, არის ზოგადი, ამიტომ ინდუქციას ჩვეულებრივად განმარტავენ, როგორც ერთეულიდან ზოგადისაკენ სვლის მეთოდს. ერთეულიდან ზოგადისაკენ სვლა იმას არ ნიშნავს, რომ აქ რომელიმე ერთეულიდან ზოგადის აღმოჩენა ხდება; ზოგადი ერთეულშია, მაგრამ მისი აღმოჩენისათვის საკმარისი არ არის რომელიმე ერთეული. ერთი ერთეულის ზოგადი არ არსებობს. ზოგადი მრავლობის ზოგადია. ამიტომ ერთეულში ზოგადის აღმოჩენა იქნება მოცემული ჰიპოთეზის შინაარსის დადასტურება მრავალ ერთეულში. ერთეულთა რიგი დროში უსასრულოა, ინდუქციური მეთოდისათვის თითქოს საჭირო უნდა იყოს ყველა შესაძლებელი მოვლენის გათვალისწინება, რათა ეს მოცემული ჰიპოთეზა დადასტურდეს. ასეთი უსასრულო რიგის გავლა არც აზროვნებით შეიძლება და არც რეალურად, ამიტომ ეს სადღაც უნდა შეჩერდეს და ჰიპოთეზა უნდა ჩაითვალოს დადასტურებულად. შემეცნების ასეთი მოძრაობა (მრავალი ერთეულის დაკვირვების საფუძველზე რაღაც ზოგადის აღმოჩენა) ემყარება იმას, რომ ერთეულსა და ზოგადს შორის კავშირია, ზოგადი არის ერთეულების შინაგანი მხარე. მაშასადამე, ინდუქციური მეთოდისათვის ზოგადისა და ერთეულის დამოკიდებულებას ძირითადი მნიშვნელობა აქვს. ინდუქციური მეთოდი ზოგად დებულებას ვერ დაასაბუთებს, თუ ამ დებულების შინაარსის მატარებელი ერთეული არ არის.

ცდისეული საგანი არის ერთეული, შემეცნების მიზანია ამ შინაარსის დადასტურება ერთეულში; ეს კი მხოლოდ იმით არის შესაძლებელი, რომ ერთეული რაღაც ზოგადის მატარებელია. თუმცა ინდუქციური ძიებისათვის აუცილებელია ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობა; მაგრამ მხოლოდ მასზე შეჩერება შემეცნებას შესაძლებელს ვერ გახდის. ზოგადის და ერთეულის ერთიანობა მეტად ზოგადი დებულებაა, აქ მხოლოდ ის არის მოცემული, რომ ზოგადი არის ერთეულში და იგი მასში უნდა იქნეს აღმოჩენილი. მეცნიერება საგნებში ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობას კი არ ეძებს საერთოდ, არამედ მას საქმე აქვს გარკვეულ ერთეულთა რიგთან და მასში ეძებს გარკვეულ ზოგადს. სწორედ ამ გარკვეული ზოგადის ძიებისათვის საკმარისი არ არის ერთეულისა

და ზოგადის ერთიანობა. როცა მეცნიერი მიზნად ისახავს დაამტკიცოს, რომ ლითონის ყოველი სახე ელექტრობის გამტარია, იგი ამ დებულებას იმით არ დასაბუთებს, რომ რაეი არის ლითონის სახეები და არის ელექტრობის გამტარობა, ერთი არის ერთეული და მეორე ზოგადი, ხოლო ზოგადი და ერთეული ერთიანობაშია, ამიტომ ლითონები და ელექტროგამტარობა ერთიანობაშია; ასეთი გზით არაფრის დასაბუთება არ ხდება. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ასეთი შემეცნება დედუქციური შემეცნების სახე იქნებოდა და არა ინდუქციური. ინდუქციურ დასკვნაში ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობა დასკვნის წანამძღვარი არ არის. ზოგადისა და ერთეულის ერთიანობა არის არა ლოგიკური წანამძღვარი ან წესი, რომლითაც დასკვნა სრულდება, არამედ ინდუქციურა დასკვნის ზოგადი პრინციპი, რომელიც განსაზღვრავს შემეცნების მიმართულებას. ზოგიერთი მკვლევარის, მაგალითად კ. პოპერის მიხედვით, ინდუქცია არ არის შემეცნების მეთოდი. მისი აზრით, შემეცნება წამოაყენებს ჰიპოთეზს; ჰიპოთეზა ინტუიციურად არის მიღებული და აქ ინდუქციის მეთოდი არაფერ შუაშია. ინდუქციის მეთოდის მოქმედება მას შემდეგ იწყება, როცა წამოყენებულია ჰიპოთეზა. ინდუქციური მეთოდის საქმეა ამ ჰიპოთეზის დადასტურება ან უარყოფა. პოპერის შეხედულება ამ საკითხის შესახებ მოკლედ ასეთია: აღმოჩენა არ არის ინდუქციის ამოცანა, ახალი აზრი არის მყისიერად დაბადებული, ინტუიციით მიღებული, ახალ ქვეშარიტებასთან ლოგიკური გზით ვერ მივალთ. ამისათვის წმინდა ფსიქოლოგიური გზა არსებობს, რომელსაც შემეცნების თეორია კი არა, არამედ ფსიქოლოგია შეისწავლის. ლოგიკისა და შემეცნების ამოცანაა თეორიების ურთიერთშედარების მოხდენა. აქ არის ოთხი გზა, რომელიც ერთმანეთისაგან განსხვავდება და რომელთა საშუალებით ეს ურთიერთშედარება, შემოწმება უნდა განხორციელდეს. პირველია სისტემის გამოკვლევა მისი შინაგანი წინააღმდეგობის თვალსაზრისით, მეორეა თეორიის გამოკვლევა იმის მიხედვით, არის თუ არა იგი ტავტოლოგიური. თუ მას აქვს ემპირიულ-მეცნიერული ხასიათი, ამ თეორიების შედარება სხვა თეორიებთან არის მესამე. მეოთხე გზაა ამ თეორიების შემოწმება ემპირიული გამოყენების საშუალებით, რომლის ქვეშ იგულისხმება თეორიების პრაქტიკული შემოწმება, ე. ი. ექსპერიმენტით და პრაქტიკული გამოყენებით მისი დადასტურება. სისტემიდან გამომდინარე რომელიმე ცალკეულ დებულებას შევაძლომვებთ პრაქტიკული გამოყენებით ან ექსპერიმენტით; თუ იგი დადასტურდა, მაშინ ის უნდა ვალიაროთ, ხოლო თუ ცდით უარყოფილ იქნა — უნდა უარიყოს. ასეთი რამ, პოპერის აზრით, ინდუქციური მეთო-

დისათვის დამახასიათებელი არ არის. პოპერს შემოწმების მაგიერ შემოაქვს ფალსიფიკაციის მეთოდი, რომლის არსება შემდეგში მდგომარეობს: მეცნიერული სისტემა შედგება მსჯელობებისაგან. უნდა ავიღოთ ისეთი მსჯელობა, რომელიც ლოგიკურად გამოძლინარეობს ამ სისტემიდან. თუ ეს მსჯელობა შემოწმების შემდეგ მცდარი აღმოჩნდა, მაშინ მთელი სისტემა მცდარი იქნება, მაგრამ თუ ეს მსჯელობა მეცნიერული სისტემისაგან ლოგიკურად არ გამოძლინარეობს, მაშინ მისი ფალსიფიკაციით სისტემის ფალსიფიკაცია არ შეიძლება მოხდეს. მაგრამ, როგორც პოპერი ამბობს, წინადადების ფალსიფიკაციაც საკმარისი არ არის; ამასთან ერთად საჭიროა, რომ ამ წინადადების ფალსიფიკაციამ რომელიმე ამ სისტემის საწინააღმდეგო ჰიპოთეზის ფალსიფიკაცია მოახდინოს. პოპერი ცდილობს, რომ ცდისეული მეცნიერებისათვის ინდუქციისაგან განსხვავებული მეთოდი მონახოს, მაგრამ თუ დავაკვირდებით, ვნახავთ, რომ ეს მეთოდი ინდუქციური მეთოდის სახეა. რატომ არის ფალსიფიკაციის მეთოდი ინდუქციის მეთოდი? იმიტომ, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე ემყარება ცდას, ექსპერიმენტს, ამ თეორიების გამოყენებას ცხოვრებაში. ინდუქციური მეთოდის არსება იმაშია, რომ ის მიმართავს ცდით შემოწმებას, ხოლო თუ როგორ მოხდება ეს შემოწმება — დადებითი გზით თუ უარყოფითი გზით—ეს არსებითი არ არის. პოპერის აზრით, შემოწმებული წინადადების შედარებით სისტემასთან ირკვევა მთელი სისტემის ხასიათი. თუ შემოწმებული დებულება სისტემისაგან გამოდის, ხოლო ეს დებულება მცდარია, მაშინ მთელი სისტემა მცდარია. იგი გამოხატავს ამ დამოკიდებულებას „მოლუს ტოლენსის“ საშუალებით: თუ $t \rightarrow p$. თუ p არის მცდარი, მაშინ t იქნება მცდარი. აქ არის საფუძვლისა და შედეგის დამოკიდებულება.

პოპერი ლოგიკურ მეთოდს კარგად იყენებს სისტემის ჰეგმონიზმის დადგენისათვის, რომელიც ემყარება ლოგიკური დასაბუთების იმ კანონს, რომლის მიხედვით, მცდარი დანასკვი მხოლოდ მცდარი წანამძღვრებისაგან მიიღება, ჰეგმონიზმი დანასკვი კი შეუძლებელია მიღებულ იქნას მცდარი წანამძღვრებიდან. ამიტომ თუ სისტემაში შემავალი ლოგიკურად გამართული წინადადება მცდარია, მაშინ მთელი მეცნიერული სისტემა მცდარი იქნება, ხოლო რადგან ეს წინადადება უნდა დადასტურდეს ცდის საშუალებით, ამიტომ ეს მეთოდი არის ინდუქციური მეთოდის სახე. ის იქნებოდა წმინდა დედუქციური მეთოდი მხოლოდ მაშინ, თუ ამ ერთეული წინადადების მცდარობა დადასტურდებოდა არა ცდით, არამედ დამტკიცდებოდა წმინდა ლოგიკური მეთოდით. აქ ლოგიკური მეთოდი არაა ძირითადი, არამედ დამხმარეა. პოპე-

რის აზრით, ჰიპოთეზა ისე იბადება, რომ თითქოს მას არ სჭირდება ცდისეული მასალა. ნამდვილად ყოველი მეცნიერული ჰიპოთეზა იბადება ცდისა და დაკვირვების ნიადაგზე. მეცნიერი ცდების სერიას ატარებს და მის საფუძველზე წამოაყენებს ჰიპოთეზას, ცდების საფუძველზე დაბადებული ჰიპოთეზა კვლავ ცდას უბრუნდება, სადაც იგი შეიძლება დადასტურდეს ან შეიძლება სხვა უფრო უკეთესი ჰიპოთეზით შეიცვალოს. პოპერის მიერ აღნიშნული გარემოება მეცნიერული თეორიის აგებისას ნამდვილად მოქმედებს, მაგრამ იგი არ არის სწორი, როცა უპირისპირდება საერთოდ ინდუქციურ მეთოდს; რაკი თეორია უკვე შექმნილია, მასში მოხდენილია განზოგადება ერთეული მოვლენების საფუძველზე, აღმოჩენილია საძიებელი ზოგადი. საკითხი სწორად იმას ეხება, თუ როგორ მოხდა ამ სისტემის აგება. პოპერი არ არის სწორი იმაში, თითქოს თეორიის შენების პროცესის შესწავლა ფსიქოლოგიის საქმეა და არა მეცნიერების თეორიისა. რა თქმა უნდა, თუ რა ფსიქოლოგიურ საფუძველზე დაიბადა ჰიპოთეზა, ეს ფსიქოლოგიის საქმეა, მაგრამ მას მარტო ფსიქოლოგიური მხარე არა აქვს, არამედ აგრეთვე საგნობრივ-გნოსეოლოგიური მხარეც; კერძოდ იმის გამოკვლევა, თუ რა მასალის საფუძველზე დაიბადა ჰიპოთეზა, არ არის ფსიქოლოგიის საგანი. ამიტომ მეცნიერული თეორიის აგება მიმდინარეობს ჯერ განზოგადების გზით, რისთვისაც საჭიროა ფაქტები, მოვლენები, რომლებიც ამ დებულებას დადასტურებენ, ხოლო როცა ჰიპოთეზა დადასტურდება, ამის შემდეგ თეორია უნდა შემოწმდეს ლოგიკურად, რომ არ შეიცავდეს შინაგან წინააღმდეგობებს და, ამავე დროს, გამოირიცხოს იმის შესაძლებლობა, რომ არ იყოს ამ თეორიის საწინააღმდეგო ფაქტი, რაც მოხდება ფალსიფიკაციის მეთოდის საშუალებით. შეიძლება ითქვას, რომ პოპერის ეს მოსაზრება ინდუქციური მეთოდის სრულყოფას უფრო ემსახურება, ვიდრე მის უარყოფას. პოპერი ფიქრობს, რომ თეორია უნდა დადასტურდეს უარყოფის საშუალებით, ე. ი. თუ ამ თეორიის საწინააღმდეგო თეორია დადასტურდა, მაშინ მთელი თეორია მცდარია. თუ დებულება, რომელიც სისტემიდან გამოდის, დადასტურდება, როგორც მცდარი, მაშინ მთელი სისტემა მცდარი იქნება. ნამდვილად კი თეორიის აგებაში ორივე მხარე მონაწილეობს — როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი. ჯერ არის დადებითი, ჯერ მოცემულია მოვლენების ის რიგი, რის ნიადაგზე ეს დებულება ცოცხლობს, ხოლო მისი გამამაგრებელი არის უარყოფითი. თუ ნაპოვნი იქნება სისტემაში შემავალი დებულებების მცდარობა, სისტემა უარყოფა, ხოლო თუ არ იქნა ასეთი, მაშინ სისტემა ჯერჯერობით ძალაში რჩება. შემეცნებას აინ-

ტერესებს ის გარემოებაც, როცა ჯერ-ჯერობით უარყოფითი არ არის, ხოლო სისტემა ასე თუ ისე აშენებულია. გვაქვს თუ არა უფლება, რომ ეს სისტემა ჩავთვალოთ ჭეშმარიტად? აქ აღარ გაძოდება ფალსიფიკაციის მეთოდი, არამედ ჩვეულებრივი ინდუქციის მეთოდი, რომელიც გულისხმობს, რომ ჰიპოთეზა მეცნიერულ თეორიად იქცევა, როცა იგი დადასტურდება.

რაკი ეს მხარე პოპერის მიერ ხელუხლებელი რჩება, ამით ის სიძნელეები, რომელიც მან თითქოს თავიდან აიცილა, ხელუხლებელი რჩება. ასეთი სიძნელე არის უსასრულო უკანსვლის საშიშროება. პოპერის გაგებით, ეს სიძნელე თავიდან აცილებული იქნება უარყოფითის საშუალებით. ეს უარყოფითი, რომელიც თეორიის აგების საფუძველია, ცდისეული უარყოფითია. იგი შეიძლება არც ერთ მოცემულ საფეხურზე არ განხორციელდეს, თუმცა სადღაც შეიძლება განხორციელდეს. მაშინ როგორღა უნდა შევაფასოთ მეცნიერული თეორია, ჯერ ხომ უარყოფითი არ მოქმედობს და ამ დროს დებულების საყოველთაობის მიმნიჭებელი იქნება არა უარყოფითი, არამედ ის პრინციპი, რომელიც ინდუქციის ქვეშ იგულისხმება? იბადება კითხვა: როგორ ხდება მოცემულიდან გადასვლა იმაზე, რაც ჯერ მოცემული არ არის? ჩვეულებრივად ამაზე პასუხობენ ასე: ეს აიხსნება ფსიქოლოგიური კანონებით; ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ როგორც იყო ჩვენი ცდის მოვლენები, ასეთივე იქნება ყოველთვის; დებულება, რომელსაც ძალა აქვს მოვლენების განსაზღვრულ რიგზე, ყველა შესაძლებელ მოვლენაზე ექნება ძალა, თუმცა ამის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით. იმისათვის, რომ ეს დასკვნა მეცნიერულად გაამართლონ, შემოაქვთ პრინციპი, რომელსაც ბუნების ერთგვარობის პრინციპი ეწოდება. ასეთი პრინციპიდან არაფერი არ გამოიყვანება, რადგან ის არის მეტად ზოგადი და ამდენად უშინაარსო. თუნდაც რომ მას გარკვეული შინაარსი ჰქონდეს, იგი ხომ ზოგადია და ამდენად იგიც ხომ განზოგადების გზით არის მიღებული, ე. ი. იგი მიღებულია ინდუქციური დასკვნით, რის მიღებისათვის ისევ ახალი პრინციპის გამონახვა დაგვჭირდება; ასე მივდივართ უსასრულობაში. ინდუქციური პრინციპის შემოტანის ცდამ არა თუ გაადვილა ზოგადი დებულების მიღების შესაძლებლობა, არამედ წარმოშვა ახალი გადაულახავი სიძნელეები. ინდუქციური დასკვნის მიღებას ანუ მოცემულიდან იმაზე გადასვლას, რაც მოცემული არ არის, ხსნიან ჩვევის საშუალებით. ასე იქცევა ბ. რასელი. ის გარემოება, რომ შემეცნება ასე თუ ისე ცდის მოცემულობიდან გადის და იმაზე ასკვნის, რა მას მოცემული არა აქვს, იმაზე მიუთითებს, რომ შემეცნება არ შეიძლება ცდით განისაზღვროს, იგი ყოველთვის გადის ცდის ფარგლებიდან. ეს გადასვლა არ ხდება ზეცდისეულ სინამდვილეში, ასეთი

რამ აზროვნებას არ შეუძლია. აქ გასვლა ხდება მოცემული ცდიდან იმისაკენ, რაც ჭერ ცდაში არ არის მოცემული, მაგრამ შესაძლებელია მოცემულ იქნას. მოცემული ერთეულებიდან მათი ამხსნელი ზოგადი დებულების გამოყვანა იმის საფუძველზე ხდება. რომ ეს ზოგადი მართლაც არის მათი დამახასიათებელი; აქ გნოსეოლოგიურად არავითარი დაბრკოლება არ არის. დაბრკოლება იბადება მხოლოდ მაშინ, როცა ამ მოცემულ ერთეულებზე გავრცელებულ ზოგადს იმაზეც გავავრცელებთ, რაც უკვე მოცემული არ არის. მოცემულიდან იმაზე გადასვლა, რაც მოცემული არ არის, არ არის ლოგიკური გადასვლა, აქ არ არის ლოგიკური გამომდინარეობა, რომელსაც ექნებოდა მკაცრი აუცილებლობის ხასიათი. ეს ასე რომ იყოს, მაშინ მთელი ბუნებისმეტყველების შემეცნებითი მოვლენები დედუქციურად დახასიათდებოდა.

ინდუქციური დასკვნა შეიძლება იყოს მცდარი ან ჭეშმარიტი. ის გარემოება, რომ რაიმე დასკვნა შეესაბამება ჭერ არმოცემულ მოვლენებსაც, ლოგიკური თვალსაზრისით შემთხვევითია. კვდისეული მოვლენების შემეცნებისას მოცემული მოვლენებიდან რაიმე ნიშანია აღებული და ეს ნიშანი არის განზოგადებული. საგანთა მრავლობა ხასიათდება ისეთი ნიშნებითაც, რაც მათთვის ძირითადია, და ისეთი ნიშნებითაც, რაც მათთვის ძირითადი არ არის, ე. ი. რომლებიც ამ მრავლობიდან ზოგს ახასიათებს, ზოგს — არა. შემეცნების დროს თუ ის ნიშანია დაჭერილი, რომელიც ამ მრავლობისათვის არსებითია, მაშინ ასეთი ინდუქციური დასკვნა ჭეშმარიტი იქნება, ხოლო თუ შემთხვევითი ნიშანია დაჭერილი, ე. ი. ის, რაც ზოგს ახასიათებს და ზოგს არა, მაშინ ეს ნიშანი არ გამოდგება ჭეშმარიტი დასკვნის მიღებისათვის; ამაზე აგებული დასკვნა ყოველთვის მცდარი იქნება. მთავარი სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ შემეცნებისათვის მკაცრი აუცილებლობით შეუძლებელია მოიძებნოს დასაწყისში ის ნიშანი, რაც საგანთა მთელი მრავლობისათვის არსებითია. შემეცნებას შეუძლია მხოლოდ იმ მოვლენებისათვის გამოიხატოს არსებითი ზოგადი, რომლებიც მას მოცემული აქვს, მაგრამ რომ ეს არსებითი იქნება ამავე დროს იმ მოვლენებისათვისაც, რომლებიც მას მოცემული არა აქვს, ამის გათვალისწინება შეუძლებელია. რაკი შემეცნების მისწრაფება არის ზოგადის დაჭერა, ხოლო მას ყველა შესაძლებელი მოვლენა მოცემული არა აქვს, ის მაინც ეძებს დასკვნის ლოგიკურ საფუძვლებს. ამიტომ ცდისეული შემეცნება იმუშავებს ეგრეთწოდებულ პოსტულატებს, რომლებსაც აქვს მტკიცების საფუძვლის ხასიათი.

რასეღმა დაამუშავა ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიური საკითხები, კერძოდ ბუნებისმეტყველების მეთოდოლოგიური საკითხებ-

ბი. თავის წიგნში, „ადამიანური შემეცნების შესახებ“, იგი იძლევა იმ პოსტულატების დახასიათებას, რომელიც ინდუქციური შემეცნების საფუძველია. პოსტულატები ზოგადია და იბადება კითხვა, თუ როგორ არის ეს პოსტულატები მიღებული? კანტის ფილოსოფიაში ეს საკითხი ადვილად არის გადაწყვეტილი. ცდის პოსტულატები აპრიორულია, ისინი ყოველგვარ ცდას წინ უსწრებენ და ცდის აუცილებელი პირობებია. ცდისეული სინამდვილის შემეცნებისათვის საჭირო ზოგადი დებულებები ცდის ნიადაგზე აღმოცენდება. ისინი რომ ცდის ნიადაგზე არ იბადებოდნენ, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა მათი ცდასთან შესაბამისობა. შემეცნების ამოცანა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ შესაბამისობაში მოიყვანოს ცდისეული მასალა ზოგად დებულებებთან. ზოგად დებულებებში არ არის მოცემული არც ერთი ცდისეული საგანი, მასში მხოლოდ მათი განყენებული ფორმაა მოცემული. ის თვალსაზრისი, რომ უზოგადესი დებულებები აზროვნებისაგან არის შემუშავებული და ამიტომ ისინი ცდისაგან დამოუკიდებელია, რომ ისინი შეთანხმების, თვითნებური დაშვების შედეგია, არ არის საფუძველიანი. აზროვნებას ისე არაფრის დაშვება არ შეუძლია მეცნიერული შემეცნების დროს, თუ ამის საფუძველი ცდაში არ არის. თუ ამის საფუძველი ცდაშია, მაშინ იგი აღარ იქნება თვითნებური დაშვება. რაიმე დებულების შეთანხმებით მიღება, თუ ამ დროს ანგარიში არა აქვს გაწეული ცდისეული სინამდვილის საგნებს, უნიადაგოა და იგი ცდისეულ საგანთა სიმრავლეს წესრიგში ვერ მოიყვანს. ამრიგად, ინდუქციური შემეცნება არის ცალკეული სიმრავლის კანონზომიერების შემეცნება, რომელიც ხელმძღვანელობს ზოგადი პრინციპებით ანუ პოსტულატებით. ეს პოსტულატები, თავის მხრივ, მიღებულია ცდისაგან, როგორც განყენებული ფორმები და კვლავ მიყენებულია კონკრეტულ ცდისეულ სინამდვილეს. შეიძლება რომ აქ არის ლოგიკური წრე. მაგრამ ეს ასე არ არის. ადამიანმა ბუნების გარდაქმნის იარაღები შექმნა, მაგრამ ეს იარაღები თვითონ არის ბუნების ერთგვარი გარდაქმნა, ე. ი. იარაღი, რომელიც ბუნების გარდაქმნის შედეგია, თვითონ არის ბუნების გარდაქმნის იარაღი. ეს დამოკიდებულება ისეთივეა, როგორც შემეცნების და პოსტულატების დამოკიდებულება. პოსტულატები შემეცნების შედეგია, ხოლო იგივე პოსტულატები ბუნების შემეცნების საშუალებებია. ადამიანი კანონზომიერებას შეიცნობდა, მანამ მას არ ჰქონდა ზოგადი, როგორც ამ კანონზომიერებას შემეცნების იარაღი. საგნებს რომ შეხედო, ამისათვის საჭირო არ არის რაიმე ზოგადი; ასევე საგნები რომ ერთმანეთს შეადარო, წინასწარ რაიმე ზოგადის ქონა არ არის საჭირო. აზროვნებას იმთავითვე აქვს საგნების აღქმისა და მათი ურთიერთშედარების უნარი. ეს არის მათი უშუალო ხედვა.

აზროვნება, როგორც განზოგადება, ამის შემდეგ იბადება ანუ იგი ქმნის ზოგადს იმის საფუძველზე, რაც მას მოცემული აქვს და ეს მის მიერ შემუშავებული ზოგადი გახდება სინამდვილეში არსებული ზოგადის შემეცნების საფუძველი. მაშასადამე, ზოგადობის შემეცნებისათვის დასაწყისში ისევ ზოგადობა არ არის საჭირო. ლოგიკური წრე (ზოგადობის შემეცნებისათვის თითქოს ისევე ზოგადობაა საჭირო) იხსნება შემეცნების ისტორიული განხილვის შედეგად.

დასაწყისში შეერთებულია ცდა და უშუალობა ანუ იხტუიცია. ადამიანს უშუალოდ ეძლევა გარკვეული დამოკიდებულება, ხოლო იგი მის მრავალჯერ განმეორების გამო ბადებს ამ დამოკიდებულების ზოგად განყენებულ ფორმას, რომელიც ამავე კონკრეტული დამოკიდებულების ასნის საშუალებად გამოდგება. ამ თვალსაზრისით უსასრულო უკანსვლის საშიშროება მოხსნილია. ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ თუ არ იქნებოდა იმთავითვე ზოგადი ცოდნა, რაიმეს ცოდნა შეუძლებელი იქნებოდა. ერთადერთი აპრიორული, რომელიც დაშვებულ უნდა იქნეს, რომელიც აზროვნებას იმთავითვე მოსდევს როგორც მისი გარკვეულობა, არის მისი კანონები. ხოლო კანონები ცოდნის ნაწილებს არ წარმოადგენს. თუ არის აზროვნება, არის მისი კანონებიც და კანონებისადმი დაქვემდებარების გარეშე ადამიანის აზროვნების არც ერთი მარტივი მოქმედება არ შეიძლება განხორციელდეს. ამით იგი ახდენს იმ მასალის გადამუშავებას, რაც მის შემეცნების შინაარსს წარმოადგენს. ინდუქციური შემეცნება, როგორც ჩანს, არ არის აპოდიქტური ბუნებისა; იგი ახლოს არის სტატისტიკურ ან ალბათურ შემეცნებასთან. ზოგიერთი ფილოსოფოსი ინდუქციურსა და სტატისტიკურ შემეცნებას ერთმანეთთან აიგივებს იმის გამო, რომ არც ერთი არ არის აპოდიქტური ბუნებისა. ასე იქცევა, მაგალითად, რაიხენბახი, რომლის მიხედვით ინდუქციური შემეცნება და მთელი ბუნებისმეტყველური შემეცნება არის ალბათური.

ბუნებაში მოქმედობს მკაცრი მიზეზობრივი აუცილებლობა, რომლის შემეცნების საფუძველზე მეცნიერს შეუძლია ყოველი მდგომარეობის წინასწარი გათვალისწინება.

სტატისტიკური მეთოდი ბუნების მოვლენების შემეცნების ერთ-ერთი მეთოდია, რომლის განსხვავება ინდუქციური მეთოდისაგან შემდეგში მდგომარეობს; არსებობს ისეთი მოვლენები, რომელთა მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება შემეცნებისათვის დაფარული რჩება; ცნობილია მხოლოდ ასეთი დამოკიდებულების შედეგად წარმოშობილი მოვლენები. მაგალითად, ბროუნის მოძრაობაში ნაწილაკების ურთიერთდაჯახება არის მათი მოძრაობის მიზეზი. როცა კამათელი ძირს ვარდება, აქ მოქმედებს მიზეზების მთელი რიგი და

შეიძლება ითქვას, რომ ისინი მოქმედებენ ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ. ამიტომ თუ როგორი იქნება შედეგი, წინასწარ გაუთვალისწინებელი რჩება. სინამდვილის ასეთი არეს შემეცნება მხოლოდ სტატისტიკური მეთოდით შეიძლება. სტატისტიკური მეთოდის შესახებ არის გარკვეული მეცნიერება, რომელსაც ალბათობის თეორია ეწოდება. ორივეს — ინდუქციურსა და სტატისტიკურ მეთოდს — ალბათური ხასიათი აქვთ. ინდუქციურ მეთოდს საქმე აქვს საგანთა სიმრავლესთან, როგორც თვისობრივად მთლიანობას, ამიტომ ის ეძებს ზოგადს ცდაში მოცემული საგნებისათვის საერთო ნიშნების გამოძებნის საშუალებით, ხოლო სტატისტიკურ მეთოდს საქმე აქვს საგნების სიმრავლესთან და ეძებს მათ შესაძლებლობებს მათი კონკრეტული მიზეზების შესწავლის გარეშე. მაგალითად ერთია იმის შესწავლა, თუ რა განსაზღვრავს ბავშვის დაბადებას ან მის ზრდა-განვითარებას, ხოლო მეორეა იმის დადგენა, დროის რაიმე მონაკვეთში თუ რამდენი ბავშვი დაიბადა მამრობითი და რამდენი დედრობითი. ამ სიმრავლიდან რომელი ხდომილება იქნება, ეს უკვე მოვლენის მიზეზობრივი შესწავლის არეს სცილდება და ალბათური მეთოდით შეისწავლება. აქ ზოგადი პრინციპის საფუძველზე შეისწავლება ცალკეული ხდომილების შესაძლებლობა, იქ კი ცალკეული მოვლენებზე დაკვირვებისა და ცდის საფუძველზე შეისწავლება მათი ზოგადი. აქედან ჩანს, რომ ცდა მიზეზობრიობის ალბათობით შეცვლისა მცდარია, ესენი სხვადასხვა არეებოა. რომლებიც ერთმანეთს არ გამორიცხავენ, მით უფრო, რომ ალბათურ მოვლენებსაც საფუძვლად უდევს მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება.

ამ დასახელებულ შემეცნების მეთოდების გარდა არსებობს მეტაფიზიკური და დიალექტიკური მეთოდი. ეს მეთოდები მხოლოდ შემეცნების მეთოდები როდია. დიალექტიკური და მეტაფიზიკური მეთოდი არის არა მარტო შემეცნების მეთოდები, არამედ აგრეთვე სინამდვილის კანონზომიერების თეორიები. შემეცნება დიალექტიკურია იმით, რომ მოძრაობს ზოგადიდან ერთეულისაკენ და ერთეულიდან ზოგადისაკენ. ეს მოძრაობა არის დიალექტიკა. ამ მოძრაობის აღწერა არის დიალექტიკური მეთოდი. დიალექტიკური მეთოდის არსებობა ინდუქცია-დედუქციას კი არ ეწინააღმდეგება. არამედ მათ არსებობას გულისხმობს. იგი ყველა ზემოხსენებული მეთოდების გარეგანდამწვდომი, მათი დამქვემდებარებელი მეთოდია. ამ აზრით დიალექტიკური მეთოდი შემეცნების უნივერსალურ მეთოდს წარმოადგენს. დიალექტიკური მეთოდი გულისხმობს შემეცნების დაპირისპირებულ მხარეებში მოძრაობას; აქ ამ შემთხვევაში ასეთი დაპირისპირებული მხარეებია ინდუქცია და დედუქცია. დიალექტიკა გულისხმობს დაპირისპირებული მხარეების მთლიანობას.

სწორედ ინდუქცია და დედუქცია, როგორც დაპირისპირებული მხარეები, მთლიანობაში არიან.

დიალექტიკური მეთოდი ამ მიმართებით დედუქციისა და ინდუქციის ერთიანობაა. მაგრამ იგი დედუქციისა და ინდუქციის ერთიანობით არ ამოიწურება. დიალექტიკური მეთოდის არსება საგნებში დაპირისპირებული მხარეების ერთიანობის არსებობის და მის საფუძველზე განვითარების აღიარებაში მდგომარეობს. ამიტომ ის მათი შემეცნების დროს დაპირისპირებული მხარეების შესწავლას მოითხოვს: იმისათვის, რომ საგნებში დაპირისპირებული მხარეები დადასტურდეს, ისინი ნაპოვნი უნდა იქნას მრავალ მოვლენებში და აქედან უნდა მივიღეთ დაპირისპირებულთა მხარეების ერთიანობის აღმოჩენამდე. დიალექტიკური მეთოდის შემუშავება უნდა მოხდეს ინდუქციის საშუალებით. დაპირისპირებული მხარეები სინამდვილეში უნდა იქნეს ნაპოვნი, მას ფაქტები არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს. ინდუქცია არის ცალკეულზე დაკვირვებით ზოგადის მიღება და შემეცნება სწორედ ამ მეთოდით ხელმძღვანელობს, როცა იგი დიალექტიკის სამყაროს აღმოაჩენს. საგნებში შეიცნობა დაპირისპირებული მხარეები და ეს შემეცნება იქცევა ამავე სინამდვილის შემეცნების მეთოდად. ამ შემთხვევაში არის ობიექტური კანონზომიერების შემეცნების ფორმა და ამ ფორმით კვლავ კანონზომიერების შემეცნება. სინამდვილის იმ ფორმაში შემეცნება, რა ფორმაშიც იგი არსებობს, არის დიალექტიკური მეთოდის არსება. აქ, განსაზღვრული აზრით, შემეცნება დიალექტიკურ მეთოდს სინამდვილიდან გამოიტანს და მას კვლავ სინამდვილისაკენ მიმართავს. რაკი დაპირისპირებული მხარეების არსებობას გაბატონებულ კანონად მივიღებთ, ამის შემდეგ ყოველ ცალკეულ საგანში შემეცნება იწყებს ამ მხარეების აღმოჩენას. შემეცნებას შეუძლია ერთი დაპირისპირებული მხარის შემეცნებიდან დასკვნა გამოიტანოს მის მეორე მხარეზე, როგორც არსებობის მხრივ, ისე მისი თვისობრიობის მხრივ. მაგალითად, რაკი მიღებული იქნება, რომ ყოველ ნაწილაკს მისი ანტინაწილაკი შეესაბამება, შესაძლებელია კონკრეტული ძიება დაიწყოს რომელიმე ნაწილაკის ანტინაწილაკის შესახებ. ეს ასეც მოხდა; აღმოჩენილი იყო პროტონი, მაგრამ რადგან დაშვებული იყო, რომ ყოველ ნაწილაკს ანტინაწილაკი შეესაბამება, დაიწყო ანტიპროტონის ძიება და მართლაც იგი 1955 წელს აღმოჩნდა. მაშასადამე, დიალექტიკური მეთოდი სინამდვილის დაპირისპირებული მხარეების ერთიანობაში განხილვისა, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, ახალის აღმოჩენის მეთოდად იქცა. ამ დიალექტიკურმა ძიებამ მეცნიერები ისე შორს წაიყვანა, რომ დასვეს საკითხი—თუ არსებობს მატერია, ხომ არ უნდა არსებობდეს აგრეთვე ანტიმატერია? რასაკვირველია, ერთი

დაპირისპირებული მხრიდან მეორეზე დასკვნის გაკეთება არ ეწინააღმდეგება ლოგიკის კანონებს, პირიქით, ეს დასკვნა ამ კანონების მიხედვით კეთდება. ეს დასკვნა ასეთ სახეს მიიღებს; ყოველ ნაწილს ანტინაწილაკი შეესაბამება, პროტონი არის ნაწილაკი. ამიტომ მას უნდა შეესაბამებოდეს ანტიპროტონი. თუ ეს არ ეწინააღმდეგება ფორმალურ ლოგიკას, მაშინ სადღაა დიალექტიკა? ფორმის მიხედვით ეს დასკვნა ფორმალურ-ლოგიკურია, ხოლო შინაარსობრივად იგი დიალექტიკურია, რადგან გამოდის დაპირისპირებული მხარეების ერთიანობის არსებობიდან. სინამდვილეში ეს მხარეები ერთად არიან, ხოლო შემეცნება მათ ერთბაშად ვერ დაიქვრს; ჯერ ერთის შემეცნება ხდება, ხოლო შემდეგ მეორესი. ის გარემოება, რომ ეს მხარეები ერთმანეთს მოითხოვენ, ეს მათი ბუნებით აიხსნება. თვითეული არის ერთიანის ერთი მხარე, რომელიც მეორეშია არეკლილი და ამიტომ ერთი მეორეთი უნდა იქნეს აღმოჩენილი. ასეთი დასკვნის გაკეთება აპრიორულად არ ხდება, არამედ საგნების ნამდვილი ვითარების შემეცნების საშუალებით. აზრი ერთი დაპირისპირებულიდან მეორესაკენ მიდის და რაკი ორივე მხარე აუცილებელია, შემეცნება აღადგენს თავისში ამ ერთიანობას. ეს მოძრაობა არ არის წმინდა ანალიზური, ე. ი. ერთი დაპირისპირებული მსჯელობიდან მისი ანალიზის გზით მეორე მისი საწინააღმდეგო არ გამოიყვანება და ამავე გზით არ ხდება მათი ერთიანობის აღდგენა. შემეცნება თავის ისტორიული მოძრაობით შეიცნობს თითოეული დაპირისპირებული დებულების ცალმხრივობას და მოახდენს მათ სინთეზს. დიალექტიკური მეთოდი, როგორც შემეცნების უნივერსალური მეთოდი, იქვემდებარებს ინდუქციისა და დედუქციის მეთოდებს. მათ მიმართულებას აძლევს იმ აზრით, რომ დიალექტიკური მეთოდის მოთხოვნაა საგნის ყოველმხრივობაში შესწავლა, მისი შესწავლა მოძრაობა-განვითარებაში, სხვა საგნებთან კავშირში. დიალექტიკა წარმოადგენს შემეცნების უზოგადეს პრინციპს. ხოლო შემეცნების კონკრეტული მეთოდები — ამ პრინციპის განხორციელების საშუალებებს. კერძოდ, ინდუქციის მეთოდი, როგორც ზოგადი დებულებების დამდგენი მეთოდი, ამ პრინციპით ხელმძღვანელობს და საგნის ყველა მხარეს ცალ-ცალკე შეისწავლის, რათა ზოგადი დებულებები დაადგინოს მასზე, როგორც მთლიანზე. ამ აზრითაც დიალექტიკური მეთოდი შემეცნების უნივერსალურ მეთოდს წარმოადგენს; შემეცნება დიალექტიკურად ვითარდება.

შემეცნების ბრძნობადი საფეხური

ფილოსოფიაში არის საკითხები, რომელთა ასეთი თუ ისეთი გაგება მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს ფილოსოფიური მოძღვრების ხასიათს, მის მიმართულებას. ამიტომ ისინი ფილოსოფიის ძირითად და საკვანძო საკითხებს წარმოადგენენ და ყოველი ფილოსოფიური სისტემა ვალდებულია ანგარიში გაუწიოს მათ, მოგვეცეს მათი ცოტად თუ ბევრად დამაკმაყოფილებელი გადაწყვეტა. ამ საკითხთა რიგს უდავოდ ეკუთვნის საკითხი შემეცნების გზის, შემეცნების განხორციელების საფეხურების შესახებ, რის გამოც იგი ყოველთვის იდგა ფილოსოფოსთა ყურადღების ცენტრში.

ამა თუ იმ შემეცნების თეორიამ, რამდენადაც იგი შემეცნების სტრუქტურას და შემეცნების განხორციელების კანონზომიერებას სწავლობს, აუცილებლად უნდა გასცეს პასუხი კითხვაზე იმის შესახებ, თუ როგორ მიმდინარეობს შემეცნება, რა ეტაპებს გაივლის იგი თავის განხორციელებაში. დაწყებული უძველესი დროიდან დღევანდლამდე. უკელა ფილოსოფიური სისტემა და მიმართულება შემეცნების ორ ძირითად საფეხურს — ემპირიულსა და რაციონალურს ასახელებს. პლათონი, აღსანიშნავია, რომ თუ ყველა ისინი აღიარებენ ამ საფეხურების არსებობის ფაქტს, ანგარიშს უწევენ მას, არ შეიძლება ითქვას. რომ ფილოსოფიური სკოლები შეთანხმებული იყვნენ იმაში, რომ შემეცნების ემპირიული და რაციონალური საფეხურები გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით ერთნაირი ღირებულებებისაა. საკმარისია გავიხსენოთ ფილოსოფიაში ორი ძირითადი გნოსეოლოგიური მიმართულების — ემპირიზმისა და რაციონალიზმის არსებობის ფაქტი, რომ აღნიშნული დებულება ვირწმუნოთ. მაგრამ იგივე ფაქტი მოწმობს იმასაც, რომ ფილოსოფიური მიმართულება, რომელიც სათანადოდ ვერ აფასებს ერთ-ერთი ამ საფეხურის მნიშვნელობას შემეცნებაში, ვერ შექმნის შემეცნების მეცნიერულ თეორიას; როგორც ცნობილია, ემპირიზმის საბოლოო შედეგი სუბიექტური იდე-

ალიზმი (ბერკლი) და აგნოსტიციზმი (იუმი) იყო, ხოლო რაციონალიზმისა — პრესტაბილური ჰარმონია (ლაიბნიცი)¹.

ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა, რომ შემეცნების პროცესი გულისხმობს, ერთი მხრივ, იმას, რაც შემეცნებული უნდა იქნას, ხოლო მეორე მხრივ, იმას, რამაც უნდა შეიმეცნოს ე. ი. შემეცნების პროცესის განხორციელებისათვის აუცილებელია შემეცნების ობიექტის და შემეცნების სუბიექტის არსებობა. ამიტომ შემეცნების ბუნების სწორად გარკვევისათვის საჭიროა არა მარტო შემეცნების სუბიექტის თავისებურებების გათვალისწინება, არამედ შემეცნების ობიექტის თავისებურებების გათვალისწინებაც. დიალექტიკური მატერიალიზმი აღიარებს, რომ ობიექტური სინამდვილე, რომელიც შემეცნების ობიექტს წარმოადგენს, მოქმედებს ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე, ადამიანის ნერვულ სისტემაზე, რის შედეგადაც იგი ცნობიერებაში აისახება; სამყარო ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, პირველადია, ხოლო ცნობიერება მეორადია, სამყაროს ასახვაა. ამიტომ, თავისთავად გასაგებია, რომ ჭეშმარიტების შემეცნების გზის თავისებურებები და ხასიათი, მატერიალური სინამდვილის თავისებურებებითა და ხასიათით აიხსნება.✶

თუ ჩვენ თვალს გადავავლებთ ობიექტურ სინამდვილეს, დავინახავთ, რომ იგი წარმოადგენს დაუსრულებლად მრავალფეროვანი ნივთების ერთობლიობას. მაგრამ სინამდვილე როდია ნივთების უბრალო ერთობლიობა. ობიექტურ სინამდვილეში ადგილი აქვს დაუბოლოებელ კავშირებსა და ურთიერთმოქმედებებს ნივთებს შორის ე. ი. მოძრაობას და განვითარებას. სინამდვილე წარმოადგენს ნივთებისა და იმ კანონზომიერებათა ერთიანობას, რომელიც არის ნივთების განვითარების საფუძველი.

მეცნიერულმა შემეცნებამ უნდა მოგვეცეს იმის ახსნა, თუ რას წარმოადგენს ესა თუ ის ნივთი, სინამდვილეში მომხდარი ესა თუ ის პროცესი, როგორია მისი ბუნება. მაგრამ იგი ამას ვერ მიაღწევს ისე, თუ არ დაადგინა ამ ნივთის, ამ პროცესის კანონზომიერება, არსება. ზოგადი. ამა თუ იმ ნივთის, პროცესის ახსნისათვის საჭიროა ამ ნივთის, ამ პროცესის განვითარების კანონზომიერების შემეცნება. მაგრამ ნივთებისა და პროცესების არსება, მათი განვითარების კანონზომიერება, ნივთებისა და პროცესების ზედაპირზე უშუალოდ არ გვეძლევა. ნივთების არსება და გამოვლენის ფორმან ერთმანეთს რომ უშუალოდ ემთხვეოდეს, მაშინ მეცნიერების არსებობა ზედმეტი იქნებოდა².

¹ ჩვენ აქ მხედველობაში გვაქვს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის კლასიკური ფორმები—XVII—XVIII სს. ემპირიზმი და რაციონალიზმი.

² კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. III, ნაწ. II, თბილისი, 1959, გვ. 445.

მოვლენა და მოვლენის არსება ერთი და იგივე არ არის. მაგრამ აღნიშნული სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ნივთის არსებობასა და მის გამოვლენას შორის კავშირი არ იყოს. არსება მოვლენაში და მოვლენის საშუალებით არსებობს, ხოლო მოვლენა არსების გამოვლენაა; არსება ვლინდება, ხოლო მოვლენა არსობრივია³. ასე რომ არ იყოს, მაშინ მეცნიერების არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. ეს იმიტომ, რომ უშუალოდ ადამიანს მხოლოდ მოვლენა ეძლევა, რაც იმას ნიშნავს, რომ შემეცნება მოვლენიდან უნდა დაიწყოს. მაგრამ თუ მოვლენაში არსება როგორღაც გამოვლენილი არ არის, მაშინ მეცნიერება მოვლენიდან, რომლითაც იგი იწყებს სინამდვილის შემეცნებას, არსებისაყენ ვერ გადავიდოდა. მეცნიერების არსებობის ფაქტი გულისხმობს არსებისა და მოვლენის, ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკურ ერთიანობას. მეცნიერება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეძლებს ახსნას რაიმე მოვლენა, თუ მან იგი შინაგან კანონზომიერებას დაუქვემდებარა, კანონზომიერებას, რომელიც სინამდვილის ნივთთა და პროცესთა განვითარებას განაპირობებს. კ. მარქსი აღნიშნავს, რომ ცის სხეულთა მოჩვენებითი მოძრაობა გასაგებია მხოლოდ მისთვის, ვინც იცნობს მათს ნამდვილი, მაგრამ გრძნობით აღქმულ მოძრაობას⁴.

ამის-გამომეცნიერულ შემეცნებას არ აქვს უშუალო, სწორხაზობრივი ხასიათი; იგი გულისხმობს გარკვეული საფეხურების არსებობას. კერძოდ, რომელიმე ნივთის, რომელიმე პროცესის გარეგანი მხარე, გამოვლენის ფორმა ე. ი. ის, რაც გარკვეულ დროს და გარკვეულ ადგილს უშუალოდ მოქმედებს ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე, აისახება შემეცნების გრძნობადი საფეხურის მიერ. ამიტომ ეს უკანასკნელი სინამდვილის უშუალო ასახვას წარმოადგენს. მაგრამ ნივთის გამოვლენის ფორმის ასახვა, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, მხოლოდ შემეცნების დასაწყისია. ნივთის ბუნების გაგებისათვის, ახსნისათვის საჭიროა მისი არსების ასახვა. ნივთთა და პროცესთა არსება, როგორც ასეთი, მათ ზედაპირზე უშუალოდ არ გვეძლევა, ამიტომ არსების შემეცნებისათვის გრძნობადი საფეხური აღარ არის საკმარისი. არსების შემეცნებას ლოგიკური საფეხური ანუ აზროვნება ანხორციელებს. მაგრამ ამას აზროვნება აკეთებს არა უშუალოდ, არამედ მხოლოდ შემეცნების გრძნობადი საფეხურის მონაცემების გადამუშავების საფუძველზე, ვინაიდან აზროვნება იმაზე შეიძლება, რაც გრძნობადი შემეცნების წყალობით ყოფილა მოცემული; ნივთები, საგნები ადამიანს მხოლოდ გრძნობის ორგანოების საშუალებით ეძლევა. ამიტომ განსხვავებით გრძნობადი საფეხურისაგან,

³ В. И. Ленин, Философские тетради, М. 1947, гл. 237.

⁴ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. 1, 1954, გვ. 401.

შემეცნების ლოგიკური საფეხური ანუ აზროვნება სინამდვილის გა-
შუალებული ასახვაა. [შემეცნების გრძნობადი საფეხური, როგორც
სინამდვილის უშუალო ასახვა, შემეცნების პროცესის პირველი სა-
ფეხურია, ხოლო აზროვნება, როგორც სინამდვილის გაშუალებული
ასახვა, მეორე საფეხურს წარმოადგენს.]

ამრიგად, გრძნობადი საფეხური შემეცნებისა მისი ერთ-ერთი
ძირითადი და აუცილებელი საფეხურია. პრობლემა იმის შესახებ,
თუ რა თავისებურებებით ხასიათდება გრძნობადი საფეხური, რა
წვლილი შეაქვს მას ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნებაში, მრავალ
მნიშვნელოვან და საინტერესო საკითხს მოიცავს, რომელთა გა-
მოკვლევას არა მხოლოდ თავისთავადი ღირებულება ექნებოდა,
არამედ შემეცნების თეორიის სხვა საკითხებსაც მოჰყენდა შუქს.
ამ ამოცანის განხორციელება ერთი ნაშრომის ფარგლებში შეუძ-
ლებელია. ამიტომ ავიღებთ მხოლოდ რამდენიმე საკითხს. რომლე-
ბიც შემეცნების გრძნობადი საფეხურის არსებით მხარეებს ეხებიან
და რომელთა დახასიათებაც, ამიტომ, შემეცნებაში გრძნობადი
საფეხურის როლის მაჩვენებელი იქნება.

პირველი კითხვა, რომელიც ამ საკითხების გამოკვლევის დროს
ბუნებრივად წარმოიშვება, არის კითხვა იმის შესახებ, თუ როგო-
რია შემეცნების გრძნობადი საფეხურის მოცულობა; სხვა სიტყვე-
ებით რომ ვთქვათ, რა იგულისხმება ისეთ ტერმინებში, როგორიცაა
„გრძნობადი შემეცნება“, „გრძნობიერება“, „ცოცხალი განჭვრეტა“.
ეს მით უფრო საჭიროა, რომ ამჟამად ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტე-
რატურაში გავრცელებულია არასწორი თვალსაზრისი ამ საკითხზე.
კერძოდ, ავტორების უმრავლესობა, რომელიც შემეცნების თეო-
რიის პრობლემებზე წერს და ეხება საკითხს შემეცნებაში გრძნობა-
დი საფეხურის როლის შესახებ, თვლის, რომ გრძნობადი შემეცნება,
როგორც გარკვეული ფორმა შემეცნებისა, თავის მხრივ. შეიცავს
რამდენიმე განსხვავებულ ფორმას. ეს ფორმებია — შეგრძნება,
გრძნობადი აღქმა და წარმოდგენა⁵ ამასთან ამგვარი შეხედულება
გრძნობად შემეცნებაზე თავისთავად გასაგებად მიაჩნიათ და რაიმე
სერიოზული საბუთის გარეშე, უდავო ჭეშმარიტებად აცხადებენ.
ერთადერთი საბუთი, რომელიც შეიძლება აღმოაჩინო მათ ნაშრო-
მებში და რომელსაც ისინი ალბათ ეყრდნობიან, როცა ამ თვალსაზ-
რისს იცავენ, არის ის, რომ, როგორც შეგრძნება, ისე გრძნობადი
აღქმა და წარმოდგენაც თვალსაჩინო ბუნებისაა. ერთ-ერთი ავტორი
წერს, რომ წარმოდგენა ჭერ კიდევ რჩება საგნის გრძნობად, თვალ-

⁵ მაგალითისათვის დავასახელებთ რამდენიმე ნაშრომს: Ф. И. Хасхан, Материя и сознание, 1952, Диалектический материализм, 1960, А. Г. Спиркин. Курс марксистской философии, 1964.

საჩინო ანარეკლად და გრძნობად შემეცნებას მიეკუთვნება⁶. აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ ზოგიერთი ავტორი, თვლის რა წარმოდგენას გრძნობადი შემეცნების ფორმად, სხვა ადგილზე აცხადებს, რომ წარმოდგენა არის საშუალო საფეხური შეგრძნებიდან აზროვნებაზე გადასვლის პროცესში⁷. ამასთან დაკავშირებით საკითხავია, რომ თუ წარმოდგენა ფორმაა გრძნობადი შემეცნებისა, მაშინ როგორღა იგი საშუალო საფეხური გრძნობად შემეცნებასა და აზროვნებას შორის? აქ აშკარა შეუსაბამობაა, რაც წარმოდგენილი თვალსაზრისის სისუსტის მაჩვენებელია.

ახლა გადავიდეთ თვალსაჩინობაზე, როგორც იმის საფუძველზე, რომ შეგრძნება, გრძნობადი აღქმა და წარმოდგენა მივიჩნიოთ გრძნობადი შემეცნების ფორმებად. უდავოა, რომ შეგრძნება, გრძნობადი აღქმა და წარმოდგენა სინამდვილის თვალსაჩინო ასახვაა.) მაგრამ ისიც უდავოა, რომ აზროვნება, რომელიც არათვალსაჩინოა, მჭიდროდაა დაკავშირებული გრძნობად, თვალსაჩინო შინაარსთან; გრძნობადი, თვალსაჩინო შინაარსის მონაწილეობის გარეშე აზროვნება არ შეიძლება: ის, რაზედაც აზროვნება წარმოებს, მოცემული—თვალსაჩინოდ განიცდება, (გრძნობადი შემეცნება ხომ მასალას აწვდის აზროვნებას), აზროვნება გვეძლევა ჩვენ თვალსაჩინო განცდის—მეტყველების საშუალებით, აზროვნების პროცესში მონაწილეობენ აგრეთვე თვალსაჩინო განცდები, კონკრეტული საგნობრივი წარმოდგენები, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში ხელს უწყობენ მას⁸. ამიტომ თვალსაჩინოების ნიშანი არ გამოგვადგება იმის გარკვევისათვის. თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ შემეცნების გრძნობადი საფეხურის ქვეშ და რით განსხვავდება ეს უკანასკნელი აზროვნებისაგან, როგორც შემეცნების მეორე საფეხურისაგან.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ასეთი ნიშანი უშუალოების ნიშანია, გრძნობადი შემეცნება ობიექტური სინამდვილის უშუალო ასახვაა. ამიტომ გრძნობად შემეცნებაში იგულისხმება ცნობიერების ის ფორმა, რომელიც უშუალოდ ასახავს ობიექტურ სინამდვილეს.

✓ ცნობილია. რომ (ობიექტური სინამდვილე ადამიანს უშუალოდ შეგრძნებაში ეძლევა; შეგრძნების საშუალებით ადამიანი ასახავს სინამდვილის ნივთების თვისებებს — ცალკეულ ფერებს, ცალკეულ ტონებს და სხვ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ადამიანები სინამდვილეს არასოდეს ცალკეული თვისებების სახით არ განიცდიან. ეს იმიტომ, რომ ადამიანებს თავიანთ მოღვაწეობაში, — პრაქტიკული იქნება ის,

⁶ Диалектический материализм, გვ. 316.

⁷ Ф. И. Хасхачих, Материя и сознание, გვ. 143; А. Г. Спиркин, Курс марксистской философии, გვ. 227.

⁸ დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III—IV, გვ. 479—480.

თუ სხვა სახის მოღვაწეობა, — საქმე აქვთ თვითონ ნივთებთან, რომლებიც მათ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ და არა ნივთების ცალკეულ თვისებებთან, რომლებსაც ნივთებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნიათ; ისინი ყოველთვის რაიმე ნივთთან ერთად განიცილებიან, როგორც ამ ნივთის თვისებები ადამიანი ხედავს, მაგალითად, არა ფერებს, ვთქვათ წითელს, მწვანეს, ლურჯს და სხვ. თავისთავად, არამედ ვარდს, რომელსაც წითელი ფერი აქვს, ხის ფოთოლს, რომელსაც მწვანე ფერი აქვს, ბურთს, რომელსაც ლურჯი ფერი აქვს და ა. შ. ერთი სიტყვით, ადამიანებს ეძლევათ ნივთები, რომლებსაც თვისებები გააჩნიათ და არა თვისებები როგორც ასეთები, არა შეგრძნებათა ქაოსი. მართალია, მასალას ადამიანურ შემეცნებას შეგრძნებები აძლევენ, მაგრამ (სინამდვილის უშუალო, გრძნობადი განცდა ნორმალურ პირობებში ყოველთვის აღქმის სახით ხდება, ვინაიდან გრძნობადი აღქმა წარმოადგენს არა სინამდვილის ნივთების, საგნების ცალკეული თვისებებს, არამედ თვითონ ნივთების, საგნების და მათი თვისებების ასახვას) მაგალითად, როცა რაიმე საგანს აღვიქვამ, ვთქვათ, ავტოკალამს, რომლითაც მე ახლა ეწერ, მის შინაარსს განვიციდი, ე. ი. რომ იგი შავი ფერისაა, გარკვეული ფორმა, გარკვეული სიმძიმე აქვს და სხვ. (საგანი აღქმაში ყოველთვის გარკვეული შინაარსის სახით გვეძლევა, რომლის წყაროს შეგრძნებები წარმოადგენენ. ამიტომ შეგრძნებებს არ აქვთ გრძნობადი აღქმისაგან დამოუკიდებელი არსებობა; შეგრძნებები განიცილებიან, როგორც დამოკიდებული მომენტები აღქმისა და ამაშია მათი ბუნება. ისინი აღქმის „საშენ მასალას“ წარმოადგენენ.) საკმარისია ჩვენი ცნობიერების შეჩერება ამ მასალაზე, რომ იმწამსვე მოისპოს შეგრძნება და მის ნაცვლად აღქმა მოგვეცეს. მაგალითად, ფერი, რომელიც ჩემს მიერ საათის აღქმაში მონაწილეობდა, იყო შეგრძნება, სანამ საათზე „გფიქრობდი“ და არა ამ ფერზე. როცა თვით ფერი გახდა აღქმის საგანი, მისი შეგრძნება კი აღარ გვაქვს, არამედ აღქმა, ხოლო ამ აღქმის რეალიზაცია სხვა შეგრძნებათა საშუალებით ხორციელდება. შეგრძნებები შეადგენენ გრძნობადი აღქმის შინაარსს, მის ერთ-ერთ მთავარ მხარეს. შეგრძნებები, როგორც საგნის განსაზღვრულ თვისებათა ასახვა, გრძნობად აღქმაშია მოცემული და მისგან დამოუკიდებლად არ არსებობს) ეს იმიტომ, რომ „ის კონკრეტული მთლიანობა, რომელშიაც შეგრძნება გვეძლევა, არის აღქმა. არც აღქმაა, რასაკვირველია სხვა განცდებს მოწყვეტილი, მაგრამ მას ერთგვარი „კარჩაკეტილობა“ და დამოკიდებულება მაინც ახასიათებს

° ა. ბოკორიშვილი, შ. ჩხარტიშვილი, ფსიქოლოგია, 1950, 83-107.

და მისი განცდა ცალკე აღებული, ერთგვარი დასრულებულობის შთაბეჭდილებას ტოვებს“¹⁰.

მაშასადამე, (როცა ჩვენ შემეცნების გრძნობადი საფეხურის შესახებ ვლაპარაკობთ, მასში გრძნობადი აღქმა უნდა ვიგულისხმოთ და არა შეგრძნება. არ არსებობს შეგრძნება, როგორც გრძნობადი შემეცნების რალაც დამოუკიდებელი ფორმა. სინამდვილე ადამიანის ცნობიერებაში უშუალოდ გრძნობადი აღქმის წყალობით აისახება.)

ახლა გადავიდეთ წარმოდგენაზე; შეიძლება თუ არა წარმოდგენის, როგორც გრძნობადი შემეცნების განსაკუთრებული ფორმის შესახებ ლაპარაკი?

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ გრძნობადი აღქმა აქტუალურ ხასიათს ატარებს, იგი იმას ასახავს, რაც „აქ“ და „ახლა“ უშუალოდ ეძლევა ადამიანს; (რომელიმე საგნის აღქმა მანამ გრძელდება, სანამ ეს საგანი ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე მოქმედებს; განსხვავებით გრძნობადი აღქმისაგან, წარმოდგენა არის იმის რეპროდუქცია ადამიანის ცნობიერებაში, რასაც ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე აღრე უმოქმედია და რაც მას აღქმის სახით ჰქონია მოცემული) წარმოდგენა არ არის დამოკიდებული აქტუალურ სიტუაციაზე; იგი მაშინაც არსებობს, როცა მის შესაბამის საგანს აქტუალურად არ განვიციდით და ამიტომ იგი უფრო მეტს იძლევა, ვიდრე ცალკეული აღქმა. ვინაიდან წარმოდგენა არ არის საგნის უშუალო ასახვა, არამედ თავის წყაროდ გრძნობად აღქმას გულისხმობს და მისი მონაცემებით იკვებება, ამიტომ იგი არ შეიძლება მივიჩნიოთ გრძნობადი შემეცნების ფორმად, გრძნობადი შემეცნებისა, რომელიც სინამდვილის საგნების უშუალო ასახვაა.

წარმოდგენა უფრო მაღალი საფეხურია შემეცნებისა, ვიდრე გრძნობადი აღქმა ანუ გრძნობადი შემეცნება. ეს იმიტომ, რომ წარმოდგენა არ არის განსაზღვრული კონკრეტული სიტუაციით, როგორც ამას აღქმის შემთხვევაში აქვს ადგილი; იგი ამ სიტუაციის ფარგლებს გარეთ გადის, როგორც აკად. დ. უზნაძე აღნიშნავს, წარმოდგენა აქტუალური დროისა და სივრცის ტყვეობიდან გვათავისუფლებს და იმის ხელახალი განცდის შესაძლებლობას გვაძლევს, რაც ერთხელ ყოფილა ჩვენი აღქმის საგანი. ეს უეჭველად დიდი უპირატესობაა, უიმიოდ ჩვენი ცნობიერების შინაარსი მხოლოდ აქტუალურით, მხოლოდ იმით იქნებოდა განსაზღვრული, რაც აწმყოს შინაარსს წარმოადგენს... წარმოდგენა შეუდარებლად აფართოებს ჩვენი ცნობიერების ჰორიზონტს — როგორც დროის, ისე სივრცის მიმართულებით“¹⁰. ამასთან, წარმოდგენას სხვა უპირატესობაც აქვს

¹⁰ ა. ბოკორაი შვილი, შ. ჩხარტი შვილი ფსიქოლოგია გვ. 106.

¹¹ დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III—IV, გვ. 357.

აღქმის წინაშე. საქმე ისაა, რომ წარმოდგენას აკლია ის კონკრეტულობა ე. ი. დროითი და სივრცითი განსაზღვრულობა, რაც აღქმისათვისაა დამახასიათებელი. ეს კი ნიშნავს, რომ საგანი აქ უფრო ზოგად შინაარსში გვედღევა, ვიდრე ამას აღქმაში აქვს ადგილი. ამიტომ წარმოდგენა უფრო ზოგადია, ვიდრე აღქმა¹² იგი სცილდება გრძნობად უშუალოებას, მაგრამ ნამდვილ ზოგადის დონემდე ჯერ კიდევ მისული არ არის. ამიტომ წარმოდგენა უნდა განვიხილოთ, როგორც გარდამავალი საფეხური გრძნობად აღქმასა და აზროვნებას შორის.) წარმოდგენა „...მხოლოდ პირველი საფეხურია ნამდვილი ზოგადობისაკენ: იგი მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხურია, საიდანაც ცოცხალ არსებას ზოგადის აზროვნების დონემდე შეუძლია ამაღლდეს“¹³

ყოველივე იქედან, რაც ზემოთ ითქვა, ნათელია, რომ (შემეცნების გრძნობად საფეხურს გრძნობადი აღქმა წარმოადგენს.) გრძნობადი აღქმა, როგორც სინამდვილეს უშუალო ასახვა, შემეცნების ერთადერთი წყაროა. „...არცოდნას ცოდნა ცვლის, როცა საგანი ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე მოქმედებს, და, პირიქით: ცოდნა არცოდნად იქცევა, როცა ასეთი ზემოქმედების საშუალება ისპობა“¹⁴. ადამიანური შემეცნება ვერ მოგვეცემდა ობიექტური სამყაროს განვითარების კანონების ცოდნას, იგი აღქმის მონაცემებს რომ არ ეყრდნობოდეს. აღიარებს რა, ვ. ი. ლენინის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემეცნების თეორიის ამ პირველ წანამძღვარს, დიალექტიკური მატერიალიზმში აღიარებს აგრეთვე მის არანაკლებ მნიშვნელოვან წანამძღვარს ობიექტური რეალობის არსებობის შესახებ, რომელიც არის ადამიანის შეგრძნებების, აღქმების წყარო; მართლაც, თუ შემეცნების ერთადერთი წყარო გრძნობადი აღქმაა, მაშინ გასაგებია, რომ ცოდნა ობიექტური სამყაროს შესახებ შეიძლება მიღებულ იქნას მხოლოდ რეალურად არსებული საგნების ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე ზემოქმედების შედეგად, ვინაიდან სხვა გზა საგნის მოცემულობისა არ არსებობს.

შემეცნებაში გრძნობადი აღქმის როლის გარკვევისათვის აუცილებელია მისი წარმოშობისა და ისტორიული განვითარების გათვალისწინება ზოგად ხაზებში მაინც. იმის განხილვა, თუ როგორ ჩაისახა და წარმოიშვა გრძნობადი აღქმა, რა განსაზღვრავდა და განსაზღვრავს მის განვითარებას და როგორია ამ განვითარების ხასიათი, დაგვეხმარება აღქმის ბუნების, მისი არსების შემეცნებაში.

¹² დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III—IV, გვ. 358.

¹³ იქვე.

¹⁴ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 235.

ცნობილია, რომ ცოცხალი არსების წარმოშობასთან ერთად, ჩამოყალიბდა ამ ცოცხალი არსების უნარი სინამდვილის ასახვისა. იმისათვის, რომ ცხოველმა არსებობა შეინარჩუნოს ე. ი. რომ ნივთიერებათა ცვლა თავის თავსა და გარემოს შორის ნორმალურად აწარმოოს, მან სინამდვილე როგორღაც უნდა განიცადოს, ასახოს, რასაც იგი შეგრძნებებისა და აღქმების საშუალებით ანხორციელებს. მაგრამ ასახვის ეს უნარი, რომელიც ცხოველის გარემოში ორიენტაციის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს, ცარიელ ადგილიდან არ წარმოშობილა. იგი ჩამოყალიბდა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე, — ორგანული მატერიის ფორმირების პროცესში, — ასახვის თვისებიდან, რომელიც არსებითად ჰგავს, ენათესავება შეგრძნებას და რომელიც ახასიათებს მთელ მატერიას¹⁵. საკითხი იმის შესახებ, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ ასახვის ამ თვისებაში, ჭერჭერობით საბოლოოდ გარკვეული არ არის. ამჟამად, უფრო დამაჯერებლად ჩანს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ასახვის თვისება იმაში მქლავნდება, რომ ყოველ ნივთს თავის კვალს აძენებს და მის შინაგან ბუნებას განაპირობებს ის გარეგანი ზემოქმედება, რომელსაც ეს ნივთი განიცდის. ამასთან, თავის მხრივ, გარეგანი ზემოქმედების შედეგი გაპირობებულია საგნის შინაგანი ბუნებით; რამდენადაც ყოველი ნივთის ზემოქმედება მეორე ნივთზე ამ უკანასკნელის თვისებების პრიზმაში გადატყდება, ამდენად ნივთები ერთმანეთს „ასახავენ“¹⁶. ასახვის ასეთი ფართო გაგება, როგორც თვისებისა, რომელიც მთელ მატერიას ახასიათებს, არ ნიშნავს მთელი მატერიისათვის ცნობიერების მიწერას, არამედ იმას, რომ შეგრძნებებს, აღქმებს საფუძველი, წანამძღვრები აქვთ მატერიალურ სამყაროში; ისინი, მასადამე, უნიადაგონი, უცხონი არ არიან, არამედ მატერიალური სამყაროს ფუნდამენტში არის მათი განვითარების ბუნებრივი საფუძველი¹⁷.

მაგრამ შეგრძნების მონათესავე ასახვის თვისებიდან, შეგრძნების წარმოშობა არ არის უცაბედი პროცესი, არამედ გარდამავალ საფეხურს გულისხმობს. ასეთ გარდამავალ საფეხურად ცოცხალი ორგანიზმისათვის დამახასიათებელი ფიზიოლოგიური პროცესი — გამლიზიანებლობა — უნდა ვიგულისხმოთ. უმარტივეს, ერთუჯრედოვან ცხოველებში, რომლებსაც ნერვული სისტემა ჯერ კიდევ არ გააჩნიათ, სინამდვილის ასახვა გამლიზიანებლობის სახით ხორციელდება, გამლიზიანებლობისა, რომელიც წარმოადგენს უმარტივესი ცხოველის უნარს განიცადოს სხვადასხვა ზემოქმედებანი და მათზე გარკვეული რეაგირება მოახდინოს. ამ ცხოველებისათვის გამლიზია-

¹⁵ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 43 და 106.

¹⁶ С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, М., 1957, гл. 11.

¹⁷ იქვე, გვ. 12.

ნებლობა არის გარემოში ორიენტაციისა და ამ გარემოსთან შეგუების იარაღი.

მიჩურინული ბიოლოგიის თანახმად, ცოცხალი ორგანიზმების განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტორია გარეგანი გარემო, ცხოველების პირობები. მაშასადამე, ნერვული სისტემის და მის შესაბამისად გრძნობის ორგანოების წარმოშობა და ჩამოყალიბება განხილული უნდა იქნას, როგორც ცოცხალი ორგანიზმისა და გარეგანი სამყაროს ურთიერთმოქმედების შედეგი. ნერვული სისტემისა და გრძნობის ორგანოების ანუ ანალიზატორების წარმოშობასთან ერთად, შეიცვალა ცხოველის მიერ სინამდვილის ასახვის ხასიათი. გამლიზიანებლობამ ადგილი დაუთმო შეგრძნებას, რომელიც სინამდვილის ასახვის უფრო ღიფერენციურულ და ადექვატურ ფორმას წარმოადგენს, ვიდრე გამლიზიანებლობა.

ი. პ. პავლოვი აღნიშნავს, რომ ცხოველის ნერვული სისტემა წარმოადგენს ანალიზატორების კოლექციას, ბუნების ცალკეულ ელემენტებად დაშლის ორგანოებს. ასე, მაგალითად, თვალის ბადურა გამოპყოფს ბუნებიდან სინათლის რხევებს, ყურის აკუსტიკური ნაწილი — ჰაერის რხევებს და ა. შ.¹⁸. თავის მხრივ, თვითეული ანალიზატორი შესაბამის გამლიზიანებელს უფრო მცირე ელემენტებად შლის. მაგალითად, მხედველობის ანალიზატორი აღიქვამს არა მარტო სინათლის ზემოქმედების ძალას, არამედ მას სხვადასხვა ტონის ფერებად ანაწევრებს. გამლიზიანებელთა ეს ანალიზი ხორციელდება როგორც ანალიზატორის პერიფერიული ნაწილით, ისე ცენტრალური ნაწილითაც. გამლიზიანებელთა ანალიზთან ერთად, რომელსაც თავის ტვინის ქერქი ანხორციელებს, გრძნობის ორგანოები მათ სინთეზსაც აწარმოებენ, ე. ი. ერთ კომპლექსად აერთიანებენ თავდაპირველად ცალკეულ ნაწილებად დაშლილ მის ელემენტებს. მაშასადამე, ანალიზატორების მოქმედება განხილული უნდა იქნას როგორც ანალიზურ-სინთეზური მოქმედება, რომელიც არის თავის ტვინის ქერქის მნიშვნელოვანი ფუნქცია. აღნიშნული ფუნქცია, რომელმაც თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს ადამიანში მიაღწია, არის ცოცხალი ორგანიზმის გარეგანი გარემოსთან შეგუების ისტორიული პროცესის შედეგი.

თანამედროვე მეცნიერება ადასტურებს დებულებას გრძნობის ორგანოების წარმოშობისა და განვითარების შესახებ გარეგანი გა-

¹⁸ И. П. Павлов, Избранные произведения, 1949, гл. 345—346.

რემოს ცოცხალ ორგანიზმზე ზემოქმედების შედეგად.^{18a} იგი ამტკიცებს, რომ გრძნობის ორგანოების წარმოშობის პროცესი უდაბლეს ცხოველებში სპეციალური მგრძნობიარე უჯრედების გააოჯოფით იწყება, უჯრედებისა, რომლებიც მოთავსებულია ცოცხალი ორგანიზმის ზედაპირზე ე. ი. ორგანიზმის იმ ნაწილზე, რომლითაც იგი შეხებაში მოდის გარემოსთან. ასეთი პრიმიტიული რეცეპტორული უჯრედები ასახავენ ე. წ. საერთო გამლიზიანებლებს (მექანიკურს, ქიმიურს და თერმულს), მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს გამლიზიანებლები უშუალოდ ეხებიან მათ მგრძნობიარე ზედაპირს. შემდგომ, განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე, მგრძნობიარე უჯრედები სხეულის განსაზღვრულ ადგილებში იწყებენ კონცენტრაციას (პირის ღრუ, ცეცი), ხოლო, მეორე მხრივ, კონცენტრაციის პარალელურად, დიფერენციაციას; უჯრედები, რომლებიც პირის ღრუს არეში არიან განლაგებული, სპეციალიზირდებიან ქიმიური გამლიზიანებლების აღსაქმელად (გემო), ხოლო უჯრედები მოთავსებული ცეცზე — მექანიკური გამლიზიანებლების აღსაქმელად (შეხება), რის გამოც ესა თუ ის გრძნობის ორგანო პასუხობს მხოლოდ მისთვის ადექვატურ გამლიზიანებელს. ..ამრიგად, გრძნობიერების საწყის მარტივ ფორმებიდან ვითარდებიან ახალი დიფერენციული ფორმები, რომლებიც ხასიათდებიან სპეციფიურობით გამლიზიანებლის თვისობრიობის მიმართ. დიფერენცირებული რეცეპტორული უჯრედები უპასუხებენ მხოლოდ გამლიზიანებლების განსაზღვრულ სახეებს, ეგრეთწოდებულ ადექვატურ გამლიზიანებლებს¹⁹.

მნიშვნელოვანი გავლენა ცოცხალი არსების გრძნობის ორგანოების განვითარებაზე — ისე, როგორც ნერვული სისტემის განვითარებაზე — მოახდინა მოძრაობის უნარის განვითარებამ. აღნიშნული გარემოება ჩვენთვის ნათელი გახდება, თუ ერთმანეთს შევადარებთ ცოცხალ ორგანიზმებს, რომლებსაც დამოუკიდებელი მოძრაობის უნარი აქვთ და ორგანიზმებს, რომლებსაც ასეთი რამ არ გააჩნიათ. გარემო ცხოველებისა, რომლებსაც არ აქვთ დამოუკიდებელი მოძრაობის უნარი, ძალზე შეზღუდულია, რის გამოც გამლიზიანებლების რაოდენობა ასეთ გარემოში განსაზღვრულია. ამასთან, აღნიშნულ გამლიზიანებელთა ორგანიზმზე მოქმედება მხოლოდ მგრძნობიარე უჯრედებზე მათი უშუალო შეხებით ხორციელ-

^{18a} გრძნობის ორგანოების წარმოშობის და განვითარების პროცესის დახასიათებისას ესარგებლობთ ძირითადად იმ მასალით, რომელიც მოცემულია წიგნში Ученник физиологии под редакцией проф. К. М. Быкова. თავი გრძნობის ორგანოების (ანალიზატორების) შესახებ დაწერილია პროფ. ლ. ა. ანდრეევის მიერ.

¹⁹ Учебник физиологии под редакцией проф. К. М. Быкова, 1954, зб. 463.

დება, ე. ი. მოძრაობის უნარმოკლებულ ორგანიზმს მხოლოდ კონტაქტური რეცეპტორები აქვთ, რეცეპტორები, რომლებიც ნაკლებადაა დიფერენცირებული და გაბნეულია მთელი სხეულის ზედაპირზე. ხოლო ცხოველები, რომლებსაც დამოუკიდებელი მოძრაობა შეუძლიათ, მრავალი გამლიზიანებლის გავლენას განიცდიან, ვინაიდან მათი გარემო, მათი საგნებთან ურთიერთობის სფერო, გაცილებით ფართოა. ასეთ ცხოველებში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სხეულის წინა ნაწილი — თავი — იძენს. მასზეა მოთავსებული რეცეპტორული უჯრედების უმრავლესობა, ვინაიდან თავი ყველაზე მეტად განიცდის გარემოს გამლიზიანებლების გავლენას. შესაბამისად ამისა იცვლება რეცეპტორების სტრუქტურა და ფუნქციები. სახელობრ, ყალიბდებიან რეცეპტორები, რომლებიც სინათლის სხივებს, ბგერით რხევებს და სხვ. აღიქვამენ. ერთი სიტყვით, ცხოველს უჩნდება დისტანციური რეცეპტორები (მხედველობის, სმენის, ყნოსვის), რომელიც ხელს უწყობს მას უფრო სრულყოფილად შეეგუოს გარემოს. ახლა ცხოველს შეუძლია წინასწარ, გამლიზიანებლებისაგან გარკვეულ მანძილზე დაშორების პირობებში განახორციელოს თავდაცვის, კვების და სხვ. რეაქციები და არა უშუალოდ მათთან შეხების პირობებში. ნერვული ელემენტების და ნერვული კავშირების რიცხვის გადიდების შედეგად, რთულდება ცხოველების ნერვული მექანიზმი.

შემდგომში გრძნობის ორგანოების განვითარება ორი ძირითადი მიმართულებით მიდის: ერთი მხრივ, ადგილი აქვს რეცეპტორების პროგრესულ დიფერენციაციას, რომელიც აღწევს სპეციფიურობის იმ დონეს, რაც უმაღლესი ცხოველებისათვის და ადამიანებისათვის არის დამახასიათებელი. ამ დროს უფრო სრულყოფილი ხდება რეცეპტორების ანალიზური და სინთეზური ფუნქცია. აღნიშნულის კარგ ილუსტრაციას წარმოადგენს მხედველობის განვითარება უმარტივესი ფორმებიდან უმაღლეს ფორმებამდე; დასაწყისში თვალი ანახვევებს სინათლეს სიბნელისაგან, როგორც ამას ახლა ადგილი აქვს კიბეაში, რომლის მგრძნობიარე ნერვები გაბნეულია მის ეპიდერმისში, მაგრამ შემდგომ, უკვე, თვალი აღიქვამს არა მხოლოდ განსხვავებას სინათლეს და სიბნელეს შორის, არამედ იმასაც, თუ რომელი მხრიდან ეცემა სინათლე თვალს. მხედველობის გამლიზიანებლის განცდის ასეთ უნარს ვხვდებით ლოკოკინებში და ზოგიერთ სხვა ორგანიზმებში. ამ ცხოველებში სინათლის მგრძნობიარე უჯრედები ჯგუფებად არიან მოთავსებული კანის ზედაპირის ჩაღრმავებულ ადგილებში. განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე, უმაღლეს ცხოველებში, მათ შორის ადამიანშიც, ყალიბდება სპეციალური სინათლის გარდამტეხი ლინზა

(ბროლი). ევოლუციის ამ სტადიაზე თვალის ბადურის სინათლის მგრძობიარე უჯრედები საგნების, მათი კონტურებისა და მათი ზედაპირის თავისებურებების ასახვას იძლევა. მეორე მხრივ, წარმოიშვება და მტკიცდება კოორდინაცია და ურთიერთკავშირი გრძობიერების სხვადასხვა ფორმებს შორის და, აგრეთვე, გრძობიერების ფორმებს და ორგანიზმის მამოძრავებელ რეაქციებს შორის.

გრძობის ორგანოების დიფერენციაცია, მისი ანალიზური და სინთეზური ფუნქციების განვითარება, ცხოველის არსებობის პირობების გართულებასთან ერთად, შეგარძნების საფეხურზე არ ჩერდება. იგი აღწევს აღქმის საფეხურს, რომელიც უფრო სრულყოფილად ასახავს სინამდვილეს, ვიდრე შეგარძნება. ახლა, უკვე, ცხოველი განიცდის საგნების, ნივთების არა ცალკეულ თვისებებს, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა შეგარძნებების შემთხვევაში, არამედ თვითონ საგნებს მათი თვისებებით.

ამრიგად, გრძობის ორგანოების და, მაშასადამე, სინამდვილის გრძობადი განცდის უნარის განვითარება ცოცხალ არსებებში, როგორც დავინახეთ, სინამდვილესთან ურთიერთობის, სინამდვილესთან შეგუების პროცესში მიმდინარეობს. გრძობის ორგანოები წარმოიშვნენ და განვითარდნენ, როგორც სინამდვილის საგნების ადექვატური ასახვის ორგანოები. ამ ორგანოების დიფერენციაცია, მათი ასევე სპეციფიურობის იმ დონემდე, რაც უმაღლესი ცხოველებისათვის და ადამიანებისათვის არის დამახასიათებელი, გამოწვეული იყო გარემოს გამღიზიანებლების სულ უფრო და უფრო სრულყოფილი ასახვის საჭიროებით. ამიტომ ყოველგვარ საფუძველსაა მოკლებული „ფიზიოლოგიური იდეალიზმის“ წარმომადგენლების მტკიცებანი იმის შესახებ, თითქოს გრძობის ორგანოების სპეციფიურობა ამ ორგანოების თანდაყოლილი თვისება იყოს, რის გამოც ეს ორგანოები არ ასახავენ სინამდვილის საგნებს, მოვლენებს. თუ რაში მდგომარეობდა კონკრეტულად „ფიზიოლოგიური იდეალიზმის“ შეცდომა, ამას უფრო დაწვრილებით ქვემოთ შევეხებით. ახლა კი განვაგრძოთ სინამდვილის გრძობადი ასახვის განვითარების პროცესის განხილვა.

(სამყაროს განვითარების ადამიანურ საფეხურზე გრძობადი აღქმა ახალ თავისებურებებს იძენს, რაც იმით აიხსნება, რომ მისი განვითარების პროცესზე აქ გადაამწყვეტ გავლენას ადამიანის საზოგადოებრივ-ისტორიული განვითარება ახდენს.)

კერძოდ, ერთი მხრივ, შრომის, მატერიალური დოვლათის წარმოების პროცესში ადამიანი ცვლის ბუნების საგნებსა და მოვლენებს იმ მიზნით, რომ ისინი თავის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის გამოსადეგი გახადოს; იგი, ასე ვთქვათ, ადამიანებს

ბუნებას და ქმნის ისეთ ობიექტებს, რომლებიც მანამდე არ არსებობდნენ. ამიტომ შრომის პროცესის პროდუქტი, როგორც კ. მარქსი აღნიშნავს, არის სახმარი ღირებულება, ბუნების ნივთი, რომელიც ფორმის შეცვლის მეოხებით ადამიანის მოთხოვნებებთანაა შეგუებული. აღნიშნულის ნათელ მაგალითს წარმოების იარაღები წარმოადგენენ, მაგრამ თვით ცხოველებიც და მცენარეებიც კი, რომლებსაც ჩვეულებრივად ბუნების პროდუქტებად თვლიან, არა მარტო წინა წლების, არამედ მრავალ თაობათა შრომის პროდუქტები არიან. ახალი ობიექტების შექმნა იწვევს ალქმის ახალი ფორმების წარმოქმნას, ისეთი ფორმებისა, რომლებიც მხოლოდ ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. ეს აზრი ნათლად აქვს გამოთქმული კ. მარქსს: „თვალი გადაიქცა ადამიანურ თვალად იმის მსგავსად, როგორც მისი საგანი გადაიქცა ადამიანის მიერ ადამიანისათვის შექმნილ საზოგადოებრივ საგნად“²⁰. და შემდეგ: «ადამიანური გრძნობა, გრძნობათა ორგანოების ადამიანურობა წარმოიშობა მათი საგნის ყოფიერების გამო, გაადამიანურებული ბუნების გამო»²¹. აქედან გამოდის, რომ ადამიანური თვალი სხვაგვარად ხედავს, ვიდრე უხეში არაადამიანური თვალი, რომ ადამიანურ ყურს სხვაგვარი სმენა აქვს, ვიდრე უხეშ არაადამიანურ ყურს და ა. შ. ახალი ობიექტების შექმნას რომ გადაწყვეტი როლი უხდა ეთამაშნა ადამიანური ალქმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში, შეიძლება იქედან დავასკვნათ, რომ პროფესიული თვალსაზრისით არსებითი მნიშვნელობის ობიექტები, თანახმად სპეციალური ცდებისა, ამახვილებენ გრძნობად ალქმას. მაგალითად, მეფოლადეებს უვითარდებათ ფერებისა და მათი ნიუანსების გარჩევის საკმაოდ მახვილი უნარი. მკრთალი ცისფერი (бледногорный) ნიუანსების მიხედვით მეფოლადე განსაზღვრავს მარტენის ლუმელის კედლის ტემპერატურას და აწესრიგებს მას; პროფესიული გამოცდილების საფუძველზე მეფოლადე მკრთალი ცისფერის გარჩევის ისეთ უნარს იმუშავებს, რაც სხვა სპეციალობის წარმომადგენლისათვის მიუღწეველია. ზოგიერთი პროფესიის მუშაკებს უვითარდებათ ზომის ალქმის სიმახვილე. მაგალითად, დამახარისხებელი ადვილად ამჩნევს უმნიშვნელო განსხვავებას ბურთულებისა და სხვა მცირე დეტალების ზომაში. სმენის ალქმის სიმახვილის სპეციფიკური განვითარების მაგალითებს ვხვდებით სამეთუნო მრეწველობისა და ფაიფურის მრეწველობის მუშაკებში. ისინი ჭურჭლის ხარისხს იმ ბგერის საშუალებით ადგენენ, რომელსაც გამოსცემს ესა თუ ის ნაწარმი მასზე დარტყმის შედეგად²².

²⁰ К. Маркс и Фр. Энгельс, Сочинения, т. III, гл. 626.

²¹ იქვე, გვ. 627.

²² Г. К. Гуртовой, О материалистическом понимании природы органов чувств. Сборник—Философские вопросы современной биологии, 1951.

მეორე მხრივ, აზროვნებამ, რომელიც შრომის პროცესში ჩამოყალიბდა, გრძნობადი აღქმა ცოდნით გააშუალა და ამით იგი უფრო ზუსტი და სრულყოფილი გახდა. «...ტვინის შემდგომ განვითარებასთან ხელიხელჩაკიდებული — აღნიშნავს ფ. ენგელსი — ხდებოდა მისი უახლოესი იარაღების გრძნობის ორგანოების შემდგომი განვითარება»²³. სახელდობრ, აზროვნების გავლენამ აღქმაზე შესაძლებლობა მისცა ადამიანს შეემჩნია საგნების ისეთი მრავალი თვისება, რაც ცხოველისათვის მიუღწეველია. არწივი, როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს, ბევრად უფრო შორს ხედავს, ვიდრე ადამიანი, მაგრამ ადამიანის თვალი საგნებში გაცილებით მეტს ხედავს, ვიდრე არწივის თვალი. ან და ძალს ადამიანზე გაცილებით უფრო ფაქიზი ყნოსვა აქვს, მაგრამ იგი ვერ ამჩნევს იმ სუნთა მეასედ ნაწილსაც კი, რომლებიც ადამიანისათვის სხვადასხვა საგნის გარკვეულ ნიშნებს წარმოადგენენ.

როგორც ახლა დადგენილია, კვების მრეწველობის, ჰიგიენის და სანიტარიის მუშაეები, კერძოდ კი დეგუსტატორები, გემოს მგრძნობელობის სიმახვილეს არა მხოლოდ შიშველი ვარჯიშით აღწევენ, არამედ, აგრეთვე, პრაქტიკულ მუშაობაში მიღებული ცოდნისა და საწარმოო გამოცდილების დახმარებით. აქედან, თავისთავად ცხადია, რომ ადამიანის მიერ შექმნილმა გემოს მრეწველობამ გაამდიდრა და გააფაქიზა გემოს აღქმა, შემდგომ განავითარა იგი ცხოველის გემოს მგრძნობელობასთან შედარებით²⁴.

ადამიანური აღქმა არ არის გაყინული ერთ წერტილზე, იგი ვითარდება წარმოებისა და კულტურის განვითარებასთან ერთად. როგორც დავინახეთ, ადამიანის მიერ შექმნილმა გემოს მრეწველობამ განავითარა და მრავალმხრივი გახდა გემოსა და ყნოსვის აღქმა. მნიშვნელოვანი განვითარება განიცადა სმენის აღქმამ. მუსიკის განვითარება და, მაშასადამე, ახალი მუსიკალური ინსტრუმენტების განვითარება ხელს უწყობს სმენის გაფაქიზებას. მხოლოდ მუსიკა, აღნიშნავს კ. მარქსი, აღვიძებს ადამიანის მუსიკალურ გრძნობას. ფერების მრეწველობისა და სახვითი ხელოვნების განვითარებასთან ერთად ვითარდება მხედველობის უხარი ფერებისა და ფორმების განცდისა; თანამედროვე ადამიანის მხედველობითი აღქმა ისტორიული განვითარების პროდუქტია.

ამრიგად, ადამიანური აღქმა საზოგადოებრივ-ისტორიული განვითარების შედეგია; საუკუნეების მანძილზე იგი მრეწველობის და

²³ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 175.

²⁴ Н. К. Гусев, Интеллектуальное опосредование вкусовых ощущений. Труды Гос. инст. по изучению мозга им. В. М. Бехтерева, т. XIII — Исследования по проблеме чувствительности, под ред. В. П. Осипова и Б. Г. Апаньева.

კულტურის საფუძველზე და მის პარალელურად ვითარდებოდა და სრულყოფილი ხდებოდა; ჩვე მთელი იმ გამოცდილებით და ცოდნითაა გაშუალებული, რომელსაც ადამიანმა მიაღწია. ამიტომ კ. მარქსი აღნიშნავს, რომ „ხუთი გრძნობის შექმნა — ეს მთელი მსოფლიო ისტორიის შედეგია“²⁵.

ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, რომ გრძნობის ორგანოები წარმოიშვნენ და განვითარდნენ ობიექტური სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების ცოცხალ არსებაზე ზემოქმედების შედეგად, როგორც ამ საგნებისა და მოვლენების ადექვატური ასახვის ორგანოები. აქედან თავისთავად გასაგებია ის გარემოება, რომ გრძნობადი აღქმის არსება სინამდვილის ასახვაში მდგომარეობს; გრძნობად აღქმას შეუძლია ისეთი შინაარსის მოცემა, რომელიც ობიექტურ სინამდვილეს შეესაბამება; გრძნობად აღქმაში სუბიექტურ ფორმაში ობიექტური შინაარსია მოცემული. ამით აიხსნება უპირველესად ყოველისა ის გარემოება, რომ აღქმა არის შემეცნების წყარო, ცნობიერების უშუალო კავშირი სინამდვილესთან.

მაშასადამე, გრძნობადი აღქმა წარმოადგენს ობიექტური სამყაროს სუბიექტურ ასახვას. ამიტომ იგი უნდა განიხილებოდეს ობიექტური და სუბიექტური მხარეების, მომენტების დიალექტიკური ერთიანობის თვალსაზრისით. გრძნობადი აღქმის ობიექტური მხარე ის შინაარსია, რომელიც წარმოადგენს ობიექტურ სამყაროს ასახვას, ობიექტური სამყაროთია განსაზღვრული და ამდენად არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, სუბიექტზე, ხოლო გრძნობადი აღქმის სუბიექტური მხარე კი ამ ობიექტური შინაარსის გრძნობად აღქმაში გამოხატვის ფორმაა და ამდენად, აღმქმელ სუბიექტს გულისხმობს.) ფორმა, რომელშიც ობიექტური შინაარსია გრძნობად აღქმაში მოცემული, შეფარდებითობაა (დაახლოებითი შესაბამისობა სინამდვილესთან, ცვალებადობა), რაც იმას ნიშნავს, რომ აღქმის მიერ მოცემული სურათი სინამდვილისა, თუმცა ამ უკანასკნელის სწორი ასახვა არის, მაგრამ ეს ასახვა მიახლოებით ზუსტ ხასიათს ატარებს. გრძნობადი აღქმის შეფარდებითობაში იგულისხმება არა მხოლოდ ის, რომ აღქმა არ იძლევა საგნებისა და მათი თვისებების ამომწურავ ასახვას, არამედ ისიც, რომ იმას რასაც იგი იძლევა, ყოველთვის ემატება თვითონ ადამიანიდან მომდინარე ელემენტები.)

როგორც ცნობილია, არა მხოლოდ სამყაროა დაუსრულებელი, არამედ თითოეული საგანი, თითოეული მოვლენა თავის მხრივ და-

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. III, гл. 627.

უსრულებელია. ამიტომ სინამდვილის ყოველი საგანი განხილული უნდა იქნას არა როგორც განაზღვრულ თვისებათა ერთობლიობა, არამედ როგორც ისეთი საგანი, რომელსაც დაუსრულებელი თვისებები გააჩნია. აქედან, გასაგებია, რომ ადამიანური გრძნობადი აღქმა კაცობრიობის განვითარების ყოველ მოცემულ მომენტში მხოლოდ ნაწილობრივ ასახავს საგნებს, მათ თვისებებს და არა აბსოლუტურად, ამომწურავად. ამ აზრით აღქმა, როგორც სინამდვილის საგნებისა და მათი თვისებების ასახვა, შეფარდებითია. მაგრამ დაუსრულებელი საგნების არსებობა და მათი შეფარდებითი ასახვა გრძნობად აღქმაში სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს არსებობენ ისეთი საგნები ან თვისებები, რომელთა აღქმაც პრინციპულად შეუძლებელი იყოს იმ ხუთი გრძნობის ორგანოს საშუალებით, რომელიც ადამიანს გააჩნია; თითქოს მათი აღქმისათვის საჭიროა იყოს მეექვსე, მეშვიდე და ა. შ. გრძნობის ორგანო. ჯერ კიდევ ფოიერბახი აღნიშნავდა, რომ „ადამიანს სწორედ იმდენი გრძნობის ორგანო გააჩნია, რამდენიც საჭიროა სახელდობრ იმისათვის, რათა აღიქვას სამყარო მთლიანობაში, მის ერთობლიობაში“. ამ დებულების შესახებ ვ. ი. ლენინი თავის „ფილოსოფიურ რვეულებში“ შენიშნავს: „მნიშვნელოვანია აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ“²⁶. ვ. ი. ლენინი ამით ხაზს უსვამს იმას, რომ პრინციპული საზღვარი არ არსებობს ცნობიერებასა და ობიექტურ სამყაროს შორის, რომ არ არსებობს ისეთი საგნები და თვისებები, რომელთა ასახვაც, საერთოდ, შეუძლებელი იყოს, როგორც ეს აგნოსტიციზმს მიაჩნია. გრძნობადი აღქმის შეფარდებითი ხასიათი სრულიად იმის მაჩვენებელი არ არის, თითქოს აღქმას არ შეეძლოს სინამდვილის საგნებისა და მათი თვისებების ასახვა, გრძნობადი აღქმის შეფარდებითობა მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ასახვა, რომელსაც იგი იძლევა. ისტორიულად შეზღუდულია, ერთი მხრივ, სამყაროსა და ადამიანის ფიზიკური ორგანიზაციის ბუნებით, ხოლო, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის დონით.

ამრიგად, გრძნობადი აღქმა ასახავს საგნებსა და მათ თვისებებს, მაგრამ ეს ასახვა შეფარდებით ხასიათს ატარებს. ამ შეფარდებითობის დაძლევა და, მაშასადამე, საგნებისა და თვისებების სულ უფრო და უფრო სრულყოფილი ასახვა, როგორც ეს ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, კაცობრიობის ისტორიული განვითარების პროცესში ხორციელდება. კერძოდ, წარმოების და ამის შესაბამისად კულტურის განვითარების შედეგად ადამიანური აღქმა სულ უფრო და უფრო ფაქიზი ხდება, იგი სულ უფრო და უფრო სრულყოფილად

²⁶ В. И. Ленин, Философские тетради, гл. 49.

ასახავს საგნებსა და მათ თვისებებს. „ყოველი ნივთი — აღნიშნავს მარქსი — მრავალი თვისების ერთობლიობაა და ამიტომ შეიძლება სასარგებლო იყოს სხვადასხვა მხრივ. ამ სხვადასხვა მხარის და, მაშასადამე ნივთთა გამოყენების მრავალნაირი წესის აღმოჩენა ისტორიული განვითარების საქმეა²⁷.

მაგრამ გრძნობადი აღქმა შეფარდებითი ხასიათისაა არა მხოლოდ ისტორიული შეზღუდულობის გამო; როგორც ცნობილია, იმ ფარგლებშიაც კი, რისი მოცემაც ყოველ კონკრეტულ-ისტორიულ მომენტში აღქმას შეუძლია, იგი საგნისა და მისი თვისებების სრულ რეპროდუქციას ვერ იძლევა. ამას გულისხმობს ფ. ენგელსი, როცა ის ჰელმპოლცის წინააღმდეგ წერს: „არაა საჭირო და უსარგებლოა, როდესაც ჰელმპოლცი ჩვენი მხედველობის ნაკლოვანებას (მხედველობისა, რომელიც აუცილებელია: თვალი, რომელიც ყველა სხვის დაინახავდა სწორედ ამის გამო სულ ვერაფერს ვერ დაინახავდა) და ჩვენი თვალის აგებულებას, რომელიც მხედველობას გარკვეულ საზღვრებს დაუდებს და ამ საზღვრებშიც სრულიად სწორ რეპროდუქციას ვერ იძლევა, თვლის იმის დამამტკიცებელ საბუთად, რომ თვალი ჩვენ გვაწვდის მტდარ ან არასაიმედო ცნობებს ჩვენს მიერ დანახულ თვისებებზე“²⁸.

აქ ხაზი უნდა გავუსვათ იმ ადგილს, სადაც ენგელსი მიუთითებს, რომ მხედველობის აღქმა, იმ საზღვრებში, რასაც იგი გვაძლევს „სრულიად სწორ რეპროდუქციას ვერ იძლევა“, ე. ი. მის მიერ მიღებული ანარეკლი საგნებისა — შეფარდებით ხასიათს ატარებს, მაგრამ ეს ითქმის არა მარტო მხედველობითი აღქმის შესახებ, არამედ საერთოდ გრძნობადი აღქმის შესახებ, როგორც მოდალობისაც არ უნდა იყოს იგი.

გრძნობადი აღქმის შეფარდებითობის დახასიათებისათვის გასათვალისწინებელია, აგრეთვე, ის გარემოებაც, რომ აღქმის იმ ობიექტურ შინაარსს, რომელიც წარმოადგენს სინამდვილის საგნების და მათი თვისებების ასახვას, გარკვეულ დაღს ასვამს გრძნობათა ორგანოების და ნერვული სისტემის მდგომარეობა და აგებულება. მაგალითად, აქრომატები ვერ ანსხვავებენ 520 მილიმეტრიან სიგრძის ტალღის ელექტრომაგნიტურ რხევას, ელექტრომაგნიტური რხევისაგან, რომლის ტალღის სიგრძე 650 მილიმეტრია (შესაბამისი ინტენსივობისა), მაშინ, როცა ნორმალური მხედველობის მქონე ადამიანები — ტრიქრომატები — პირველს როგორც მწვანეს აღიქვამენ, ხოლო მეორეს — როგორც წითელს. ასეთი განსხვავება

²⁷ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, თბილისი, 1954, გვ. 50.

²⁸ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1950, გვ. 247.

აქრომატებსა და ტრიქრომატებს შორის აიხსნება მათი გრძნობათა ორგანოების აგებულების სხვაობით. სახელდობრ, აქრომატებში რომელიღაც რგოლში არ მოქმედებს სურას აპარატი. ასევე მოქმედებს აღქმაზე ნერვული სისტემის მდგომარეობა. ნერვული სისტემისა და გრძნობის ორგანოების მოშლილობის შემთხვევაში, ადამიანი ვერ აღიქვამს სინამდვილის ამა თუ იმ მხარეს ან თვისებას, მაგალითად, ნაწილობრივ ან მთლიან ფერითი სიბრმავის დროს, ან თუ აღიქვამს — ეს აღქმა დამახინჯებულია, მაგალითად, პალუცინაციის დროს²⁹.

ამრიგად, გრძნობადი აღქმა ასახავს საგნებსა და მათ თვისებებს. ამიტომ იგი ობიექტური ხასიათისაა, ე. ი. ისეთ შინაარსს შეიცავს, რომელიც შეესიტყვება ობიექტურ სინამდვილეს. ამ აზრით, გრძნობადი აღქმა არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, მასში არაფერი არ არის სუბიექტური; აღქმის შინაარსი მატერიალური საგნებით არის განსაზღვრული მაგრამ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, აღქმის ეს ობიექტური შინაარსი პირდაპირ და უშუალოდ არ ემთხვევა სინამდვილეს, არ წარმოადგენს მის მექანიკურ რეპროდუქციას. ეს იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, გარკვეული პირობების გამო, რომლის შესახებაც უკვე გვქონდა ლაპარაკი, გრძნობადი აღქმა ამომწურავად ვერ ასახავს საგნებსა და მათ თვისებებს და, მეორე, ობიექტური შინაარსი აღქმაში ისეთ ნიშნებს იძენს, რომელიც არავითარ შემთხვევაში ობიექტური სინამდვილიდან არ მოდის. ეს გასაგებიცაა, რადგან აღქმა ადამიანში, სუბიექტში მიმდინარე პროცესია და ამიტომ იგი არ არის თავისუფალი ისეთ ელემენტებისაგან, რაც თვითონ შემმეცნებელი სუბიექტის შემოქმედებას წარმოადგენს. ობიექტური შინაარსის აღქმაში გამოხატვის ეს ფორმა, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს როგორც შეფარდებითობა, არის სწორედ, გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით, გრძნობადი აღქმის სუბიექტური მხარე, მომენტი.]

ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, ხშირ შემთხვევაში, პასუხი კითხვაზე იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გავიგოთ გრძნობადი აღქმის სუბიექტური მხარე, მთლად ზუსტი და ნათელი არ არის. კერძოდ, როცა ამ კითხვას პასუხობენ, შემდეგნაირად მსჯელობენ: გრძნობადი აღქმები არ არსებობენ და არც შეიძლება არსებობდნენ შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი ამ სუბიექტის ნერვული

²⁹ Г. К. Гуртовой и А. Г. Спиркин, Вопросы психофизиологии и лешинская теория отражения, Философские записки. Т. V, 1950, стр. 52—54.

აპარატის და გრძნობათა ორგანოების სტრუქტურისა და ფუნქციონალური თავისებურებების, მათი მდგომარეობის, წინანდელი გამოცდილების და ცოდნის განსაზღვრულ გავლენას განიცდიან; აღქმა შემმეცნებელი სუბიექტის დაღს ატარებს³⁰. ექვი არ არის, რომ ეს ასეა, მაგრამ შემეცნების ფორმების სუბიექტური მხარის აღნიშნული დახასიათება, ვფიქრობ საკითხის უფრო ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური დახასიათებაა, ვიდრე ფილოსოფიური, ვინაიდან აქ საკითხი უპირატესად სუბიექტურობის წარმოშობის პლანში დგას და არა მისი ფილოსოფიური მნიშვნელობის პლანში.

ვ. ლენინი ხშირად აღნიშნავდა იმის აუცილებლობას, რომ მკაცრად გამიჯნული ყოფილიყო საკითხი აღქმის წარმოშობის შესახებ ფილოსოფიური საკითხისაგან, შეესაბამება თუ არა აღქმა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ სინამდვილეს. მაგალითად, აკრიტიკებდა რა ბოგდანოვს, ვ. ლენინი წერდა: „ერთია საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ აღიქვამს ადამიანი გრძნობათა სხვადასხვა ორგანოს შემწეობით სივრცეს და ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების შემწეობით როგორ მუშავდება ამ აღქმებიდან სივრცის აბსტრაქტული ცნებანი, ხოლო სულ სხვაა საკითხი იმის შესახებ, შეეფერება თუ არა კაცობრიობის ამ აღქმებსა და ცნებებს ობიექტური რეალობა, რომელიც დამოუკიდებელია კაცობრიობისაგან. თუ მცა ეს უკანასკნელი საკითხი მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიური საკითხია, მაგრამ ბოგდანოვმა იგი „ვერ შეამჩნია“... (ხაზგასმა ჩემია — ო. ჯ.)³¹.

ახლა, ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ ზემოთ აღნიშნულ ფაქტს შემმეცნებელი სუბიექტის ნერვული აპარატის და გრძნობის ორგანოების სტრუქტურისა და ფუნქციონალური თავისებურებების, მათი მდგომარეობის, წინანდელი გამოცდილების და ცოდნის გრძნობად აღქმასზე გავლენის შესახებ, დავინახავთ, რომ გარეგანი საგნების აღქმას შემმეცნებელ სუბიექტში ემატება ელემენტები, რომელიც ამ სუბიექტიდან მოდის და ამდენად ეს აღქმა პირდაპირ და უშუალოდ არ ემთხვევა სინამდვილეს ე. ი. წარმოადგენს ამ უკანასკნელის შეფარდებით ასახვას.

ამრიგად, ზემოთ აღნიშნული ფორმა ობიექტური შინაარსის გამოხატვისა, რომელიც დახასიათებულ იქნა როგორც შეფარდებითობა, არის, გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით, გრძნობადი აღ-

³⁰ Г. К. Гуртовой и А. Г. Спиркин, Вопросы психофизиологии и ленинская теория отражения, Философские записки, т. V, гв. 52—53; А. Шафр, Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины, 1953, гв. 37.

³¹ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 230—231.

ქმის სუბიექტური ფორმა, მხარე. ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ სუბიექტივისტები ცალმხრივად ბერავენ აღქმის სუბიექტურ მხარეს ანუ შეფარდებითობას და წყვეტენ მას ობიექტურ მხარეს, ობიექტურ შინაარსს. ეს კარგად ჩანს „ფიზიოლოგიური იდეალიზმის“ მაგალითზე. ამ მიმართულების მამამთავარი ი. მიულერი ფიქრობდა, რომ გრძნობის ორგანოს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი „სპეციფიკური ენერგია“ — ერთგვარი თავისებური ფიზიოლოგიური მდგომარეობა აქვს, რომელსაც შედეგად ნერვის სრულიად განსაზღვრული აღზნება მოსდევს და რის გამოც ყოველი გრძნობის ორგანო, სულ ერთია რა გამლიზიანებლითაც არ უნდა ვიმოქმედოთ მასზე, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ შეგრძნებას იწვევს. აქედან კი თავისთავად ცხადია, რომ, მიულერის მიხედვით, შეგრძნებები, აღქმები გარეგან საგნებსა და მათ თვისებებს კი არ ასახვენ, არამედ გრძნობათა ორგანოების სპეციფიკურ ენერგიას გამოხატავენ. ასე, მაგალითად, თვალის საშუალებით ადამიანი აღიქვამს არა ობიექტურად არსებულ სინათლეს, არამედ თვალის ბადურის სპეციფიკურ ენერგიას გამოხატავს. ის, რაც გრძნობის ორგანოების საშუალებით ცნობიერებაში შემოდის, უპირველესად ყოვლისა, ნერვების თვისებებს და მდგომარეობებს წარმოადგენენ³², — აღნიშნავდა ი. მიულერი.

ეყრდნობოდა რა ი. მიულერს, ჰელმპოლცი თვლიდა, რომ ჩვენი გრძნობადი აღქმების წყარო თუმცა ობიექტურად არსებულ საგნებია, მაგრამ ისინი ამ უკანასკნელთა ასახვას კი არ წარმოადგენენ, არამედ ნიშნებს, სიმბოლოებს, რომლებსაც არ აქვთ რაიმე მსგავსება თვითონ საგნებთან, რომელთა ნიშნებსაც ისინი წარმოადგენენ³³. ჰელმპოლცი, როგორც ვ. ლენინი აღნიშნავს, კანტიანობისაკენ იხრებოდა, რამდენადაც იგი შეგრძნებათა თვისებებს თვალსაჩინო წარმოდგენის ფორმებად თვლიდა³⁴, მაგრამ გნოსეოლოგიაში ამ თვალსაზრისსაც ვერ იცავდა თანმიმდევრულად, ვინაიდან მიაჩნდა, რომ აღქმები არიან რაღაც არსებულის ნიშნები და ამიტომ ასახვენ სინამდვილის კანონიერ წყობას.

ჰელმპოლცის აღნიშნული თვალსაზრისი პლენანოვმაც გაიზიარა. ამის მაჩვენებელია მისი იეროგლიფების თეორია, რომლის მი-

³² J. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen, Bd. II, 1838. გვ. 249.

³³ Г. Гельмгольц, Факты в восприятии, СПб., 1908. გვ. 13—14.

³⁴ იქვე, გვ. 16 და 25.

ხედვით ადამიანთა აღქმები ნივთების ასლს, გამოხატულებას კი არ წარმოადგენენ, არამედ პირობით ნიშნებს, იეროგლიფებს³⁵.

რა შეიძლება ითქვას ფიზიოლოგიური იდეალიზმისა და სიმბოლლების ანუ იეროგლიფების თეორიის წინააღმდეგ?

[უნდა აღინიშნოს, რომ გრძნობის ორგანოების სპეციფიკურობა სრულიადაც იმის მაჩვენებელი არ არის, თითქოს ისინი ისეთ შთაბეჭდილებებს გვაწვდიან, რომლებიც არ წარმოადგენენ გარეგანი საგნების თვისებების ასახვას. პირიქით, ეს სპეციფიკურობა გრძნობად აღქმებში საგნებისა და მათი თვისებების ზუსტი და დიფერენცირებული ასახვის აუცილებელი პირობაა. სახელდობრ, რაც უფრო სპეციფიკურია გრძნობის ორგანოების ფუნქციები, მით უფრო ზუსტად ასახავენ ისინი სინამდვილეს, ვინაიდან, როგორც დავინახეთ, გრძნობის ორგანოების სპეციფიკურობა წარმოიშვა და განვითარდა ცოცხალი ორგანიზმის გარემოსთან შეგუების პროცესში, ამ ორგანიზმზე სხვადასხვა გარეგან გამლიზიანებელთა ზემოქმედების შედეგად.]

ფიზიოლოგიური იდეალიზმის წინააღმდეგ უნდა ითქვას ისიც, რომ მიუღერის მიერ მოტანილ ფაქტებს არ აქვთ უნივერსალური მნიშვნელობა: არა ყველა გამლიზიანებელი იწვევს ნებისმიერი გრძნობის ორგანოს აღგზნებას და მისი შესაბამისი შეგრძნების გაჩენას. მაგ., თვალი არ აღიგზნება მასზე ბგერის ტალღების მოქმედებით, ყური — მასზე სინათლის მოქმედებით და ა. შ. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ თითოეული გრძნობის ორგანო ყველაზე უფრო სრულყოფილად მხოლოდ გამლიზიანებლის ერთ რომელიმე სახეს ასახავს. ასეთი ადექვატური გამლიზიანებელი თვალისათვის არის სინათლე, ყურისათვის ჰაერის რხევა და ა. შ., ხოლო ყველა სხვა გამლიზიანებელს აღნიშნული გრძნობის ორგანოები ნაკლებ მგრძნობელობით პასუხობენ.

მაგრამ სიმბოლოების ანუ იეროგლიფების თეორიის ნაკლი მართო ამით არ ამოიწურება. როცა ამას ვამბობთ, მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ სიმბოლოების ანუ იეროგლიფების თეორიის გნოსეოლოგიურ ძირს წარმოადგენს გრძნობადი აღქმის შეფარდებითობის (სუბიექტური მხრის) გაზვიადება, გააბსოლუტება. ამის გამო, აღნიშნული თეორია გრძნობად აღქმას თვლის არა ობიექტური სინამდვილის ასახვად, არამედ მის პირობით ნიშნად, სიმბოლოდ, იეროგლიფად. ამით სიმბოლოების ანუ იეროგლიფების თეორია წყვეტს გრძნობად აღქმას ობიექტურ სინამდვილეს და მას სუბიექტურ ფენომენად მიიჩნევს, რითაც კანტიან-

³⁵ Г. В. Плеханов. Сочинения, Т. VIII, гл. 408.

ურ თვალსაზრისზე დგება. ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმი და იუმის აგნოსტიციზმი იმავე გზას მიჰყვებიან, რასაც სიმბოლოების ანუ ეროგლიფების თეორია, ე. ი. აზვიადებენ, მეტაფიზიკურად აბსოლუტებენ გრძნობადი აღქმის შეფარდებითობას, მაგრამ სიმბოლოების ანუ ეროგლიფების თეორიისაგან განსხვავებით, რომელიც მიუხედავად აგნოსტიკური შეცდომებისა, მაინც ამოდის მატერიალისტური წინამძღვრიდან ობიექტური. სამყაროს არსებობის შესახებ, ბერკლი და იუმი აბსოლუტებენ რა მეტაფიზიკურად აღქმის შეფარდებითობას, მიდიან მატერიალური სამყაროს არსებობის უარყოფის აზრამდე.³⁶

ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, რომ „ჰელმპოლცს... ნათლად წარმოდგენილი არ აქვს აბსოლუტური და შეფარდებითი ჰუმანიტეტების ურთიერთობა“-ო³⁶, საიდანაც ჩანს, რომ ვ. ი. ლენინის აზრით, ჰელმპოლცის სუბიექტივიზმის საფუძველი ის იყო, რომ იგი ვერ იყენებდა დიალექტიკას შემეცნების საკითხების კვლევის დროს.

საერთოდ, სუბიექტივიზმის მთელი უბედურება ისაა, რომ მისთვის უცხოა დიალექტიკის გამოყენება შემეცნების თეორიის მიმართ. მისთვის რელატიური მხოლოდ რელატიურია და გამორიცხავს ობიექტურს, აბსოლუტურს. სუბიექტივიზმის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ თუმცა გრძნობადი აღქმა თავის თავში შეიცავს შეფარდებითობის ანუ სუბიექტურობის მომენტს, ე. ი. მთლიანად არ ემთხვევა საგანს, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ იგი მხოლოდ შეფარდებითია და გამორიცხავს ობიექტურს, აბსოლუტურს. გრძნობად აღქმაში შეფარდებით, სუბიექტურ ფორმაში მოცემულია შინაარსი, რომელიც ადეკვატურად ასახავს სინამდვილეს და, მაშასადამე, აქვს ობიექტური ხასიათი. ამიტომ გრძნობადი აღქმის მონაცემების შეფარდებითობა იმას კი არ მოწმობს, რომ იგი არ ასახავს სინამდვილეს, არამედ იმას, რომ ეს ასახვა მიახლოებითია, არ ამოწურავს თავის საგანს.

დიალექტიკური მატერიალიზმის დებულება გრძნობადი აღქმის, როგორც ობიექტური სამყაროს სუბიექტური ასახვის შესახებ, მიმართულია არა მხოლოდ სუბიექტივიზმის (სუბიექტური იდეალიზმის, აგნოსტიციზმის), არამედ „გულუბრყვილო-რეალისტური“ თვალსაზრისის წინააღმდეგაც. ამ უკანასკნელის თანახმად, აღქმა მთლიანად ობიექტურ შინაარსზე დაიყვანება და გამორიცხავს სუბიექტურობის რაიმე ელემენტს (მაგალითად, მარილის გემო, როგორც ასეთი, უშუალოდაა მისი ობიექტური თვისება და ა. შ.). თავისთავად ცხადია, რომ „გულუბრყვილო-რეალისტური“ თვალ-

³⁶ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, გ. 293.

საზრისის გნოსეოლოგიური ძირია ალქმის ობიექტური მხარის გაზვიადება, მისი მოწყვეტა ალქმის სუბიექტური მხარისაგან.

გრძნობადი ალქმის ძირითადი და განმსაზღვრელი მხარეა მისი ობიექტური შინაარსი, ვინაიდან უკანასკნელი არის ის ელემენტი, რომლითაც ალქმას გარკვეული წვლილი შეაქვს სინამდვილის შემეცნებაში. სუბიექტური ფორმა ანუ შეფარდებითობა კი ალქმის ის მხარეა, რომელიც ზღუდავს მას და ამიტომ სულ უფრო და უფრო გადაილახება შემეცნების დაუბოლოებელ პროცესში.]

[გრძნობად ალქმაში სინამდვილის ასახვის და, მაშასადამე, მისი სუბიექტური მხარის დაძლევის აუცილებელი პირობაა გრძნობის ორგანოთა ურთიერთკავშირი შემეცნების პროცესში] ფ. ენგელსი აღნიშნავდა, რომ „შეხების გრძნობა და მხედველობა იმდენად ავსებენ ერთმანეთს, რომ ჩვენ საკმაოდ ხშირად რომელიმე ნივთის თვალთ შეხედვით წინასწარ შეგვიძლია ვთქვათ მისი ტაქტილური თვისებები-ო“³⁷.

საკითხი, გრძნობის ორგანოების ურთიერთკავშირის შესახებ, საკმაოდ ფართოდ აქვს დამუშავებული ი. მ. სეჩენოვს; იგი აღნიშნავს, რომ მიუხედავად სხვადასხვა გრძნობის ორგანოს ჩვენებების განსხვავებისა, თითოეულ მათგანს შეუძლია ასახოს ერთი და იგივე ნივთი და იყოს ერთგვაროვანი აზრის მიხედვით ბრმას ხელი აძლევს იმას, რასაც ჩვენ თვალი, გარდა საგნების ფერისა და მანძილის გრძნობისა.

✓გრძნობის ორგანოების ურთიერთკავშირი ხორციელდება ინტელექტუალური აპარატის მოქმედების წყალობით; ქანარეკლები, რომლებიც გრძნობების სხვადასხვა ფორმების ბაზაზე წარმოიშებიან. წეირწყმიან ერთ მთლიან ანარეკლში არა უშუალოდ გრძნობის ორგანოების პერიფერიული აპარატების ურთიერთმოქმედების, არამედ აზროვნების მოქმედების შედეგად; სხვადასხვა გრძნობის ორგანოების ჩვენებები აზრის მიხედვით შეიძლება ერთგვარი იყოს.]

[გრძნობის ორგანოების ურთიერთკავშირი ნაწილობრივ უზრუნველყოფილია მემკვიდრეობით მიღებული მექანიზმით, მაგრამ მნიშვნელოვანი ზომით, იგი სწავლის, ინდივიდუალური გამოცდილების შედეგია.] თანდაყოლილი, მემკვიდრეობით მიღებული გრძნობის ორგანოების ბაზაზე, ადამიანებში ყალიბდება ამქმედი აპარატების შედარებით რთული და მოძრავი სისტემები, რომლებიც სინამდვილის მნიშვნელოვანი მოვლენების ალქმისადმი არიან შეგუებულნი. ზეგალითად, სივრცობრივი მიმართებების და საგნის ფორმის ასახვა. ძთელი რიგი სხვადასხვა სახის მგრძნობელობათა აღმქმელ აპარატე-

³⁷ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 239.

ბის — მხედველობის, თვალის კინესთეზიის, ხელის კანისა და კინეს-
ლეზურ შეგრძნებებისა და სხვ. ურთიერთმოქმედების შედეგად მი-
იღწევა. საქმლის გემოს ასახვა ხორციელდება არა მხოლოდ გემოს
რეცეპტორებით, არამედ ყნოსვის, კანის, კუნთურის და სხვ. რეცეპ-
ტორების მონაწილეობითაც.

შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის სასიცოცხლო პირობების გა-
ფართოებასთან ერთად ადგილი აქვს ამღქმელ სისტემების მრავალ-
ფეროვნების გაზრდას, გრძნობის ორგანოების ურთიერთკავშირის
ახალი ფორმების ჩამოყალიბებას, რის შედეგადაც ადამიანი უფრო
სრულყოფილად და მრავალმხრივ აღიქვამს სინამდვილეს³⁸.

ამრიგად, ჩვენ დავინახეთ, რომ გრძნობადი აღქმის ბუნება სი-
ნამდვილის ასახვაში მდგომარეობს ე. ი. გრძნობადი აღქმა არსებობს
როგორც ასახვა, სხვაგვარი არსებობა მას არ გააჩნია) აღქმის შინა-
არსს ობიექტური ხასიათი აქვს, იგი, ეს შინაარსი, შეესაბამება ობი-
ექტურ სინამდვილეს. ამიტომაც აღქმა შემეცნების წყარო, ცნობიე-
რების უშუალო კავშირი სინამდვილესთან.]

მაგრამ, გრძნობადი აღქმის შემეცნებითი ღირებულება მხოლოდ
ამით არ განისაზღვრება. აქ არანაკლები მნიშვნელობა აქვს აღქმის
ერთ თვისებას, რომლის გარეშეც იგი თავის დანიშნულებას ვერ შე-
ასრულებდა.

✓ ცნობილია, რომ გრძნობადი აღქმა, როგორც სინამდვილის საგ-
ნებისა და მათი თვისებების ასახვა, ერთეული ცოდნის წყაროა] მა-
გალითად, ცოდნა იმის შესახებ, რომ „მარტილი მლაშეა“, „ვარდი წი-
თელია“ და სხვ. შემეცნების გრძნობად საფეხურთან არის დაკავში-
რებული, მაგრამ გრძნობადი აღქმის შინაარსი მხოლოდ ამით არ
ამოიწურება. ✓ აღქმაში ერთეულთან ერთად ზოგადიცაა მოცემული,
როგორღაც საგანთა არსებაცაა ასახული. გრძნობად აღქმას რომ არ
ახასიათებდეს აღნიშნული თვისებებურება, მაშინ საექვოა, რომ იგი
შემეცნების წყაროდ გამომდგარიყო] ამაში ადვილად დავრწმუნდე-
ბით, თუ მივიღებთ დებულებას იმის შესახებ, რომ მთელ თავის მასა-
ლას აზროვნება გრძნობადი აღქმიდან იღებს. აზროვნება გადაამუშა-
ვებს გრძნობად მასალას და ამის საფუძველზე ქმნის წარმოდგენებს
და ცნებებს, რომლებიც უფრო ყოველმხრივ და უფრო ღრმად, ვიდ-
რე აღქმა, ასახავენ სინამდვილეს. ✓ გრძნობადი აღქმა ერთეულთან
ერთად როგორღაც ზოგადსაც, არსებასაც რომ არ ასახავდეს, მაშინ
აზროვნებას, რომელიც აღქმის მონაცემებიდან ამოდის, საფუძველი

³⁸ А. А. Шифман, К вопросу о взаимосвязи органов чувств и видов чувствительности. Сборник—Исследования по психологии восприя-
тия, 1948 г.

არ ექნებოდა განზოგადოებისათვის და, მაშასადამე, სინამდვილის განვითარების კანონზომიერებათა ასახვისათვის.³⁹

✓უფრო მეტიც, გრძნობად აღქმას ზემოთ აღნიშნული თავისებურება რომ არ ახასიათებდეს, იგი სამყაროსთან ცნობიერების უშუალო კავშირიდან, რასაც ის სინამდვილეში წარმოადგენს, გადაიქცეოდა ზღუდვად, რომელიც ცნობიერებას თიშავს ამ სამყაროსაგან. ასე აქვს გაგებული გრძნობადი აღქმა სუბიექტივიზმს, რომლის ერთ-ერთი ძირითადი შეცდომა სწორედ ისაა, რომ მას გრძნობადი აღქმის მონაცემები მხოლოდ ერთეული ხასიათის ფენომენებად მიაჩნია) მაგალითისათვის ავიღოთ იუმის აგნოსტიციზმი⁴⁰ იუმი ნომინალისტიკა და ამიტომ ფიქრობს, რომ სინამდვილეში ყველაფერი ერთეულია, ინდივიდუალურია. არ არსებობს ისეთი სამკუთხედი, — ამბობს იუმი, — რომლის გვერდები და კუთხეები განსაზღვრულ დამოკიდებულებაში არ იმყოფებოდეს ერთმანეთთან³⁹. უფრო მეტიც, თვით ერთეული საგანიც ერთეული მდგომარეობებისა და პროცესების სახით არსებობს და გამორიცხავს იგივეობას. იგივე ითქმის ცნობიერების შინაარსის შესახებაც: აღქმაში არა მხოლოდ ერთეული საგანი გვეძლევა, არამედ ეს ერთეული საგანი აქ განიცდება ერთეულ პროცესებსა და მდგომარეობებში. ასევე, არ არსებობს არც ერთი იდეა, რომელიც ერთეული არ იყოს, რადგან იგი სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ერთეულ შთაბეჭდილებების ასახვას, ხოლო ის, რასაც ზოგადი იდეა ეწოდება, ერთეულ იდეათა კონაა, რომელიც ერთი სახელით აღინიშნება.

ამიტომ, გასაგებია, რომ გამორიცხულია რაიმე მიმართების აღქმის შესაძლებლობა. კერძოდ, არ არსებობს ისეთი შთაბეჭდილება, რომელიც მიზეზობრივი მიმართების შემცველი იქნება, რადგან არც ერთი ისეთი ობიექტი არ არსებობს, რომლის თვისებებიც (აღქმაში მოცემული) მისი წარმოშობის მიზეზებს ან მოქმედებებს, რომელსაც იგი გამოიწვევს; ამქლავნებდეს⁴⁰. ასევე შეუძლებელია აღქმული იქნას სუბსტანციური მიმართებაც. გრძნობათა ორგანოების მოქმედება ვერ სცილდება ერთეულ თვისობრიობათა და მდგომარეობათა აღქმას. ამიტომ, ეს მიმართება რომ გრძნობის ორგანოების მოქმედების წყალობით გვეძლეოდეს, მაშინ სუბსტანციურობა უნდა ყოფილიყო ან ფერი, ან ბგერა, ან გემო, ანდა სხვა რომელიმე გრძნობადი თვისობრიობა. მაგრამ არავინ დაიწყებს იმის მტკიცებას, — ფიქრობს იუმი, — რომ სუბსტანცია არის ფერი, ბგერა, ან გემო.

³⁹ Д. Ю м, Сочинения, т. I, М., 1965, გვ. 109.

⁴⁰ Д. Ю м, Сочинения, т. II, М., 1965, გვ. 29-30.

ამრიგად, იუმის მიხედვით, არც მიზეზობრივი მიმართება, როქელიც საგნებსა და მოვლენებს უნდა აკავშირებდეს და არც სუბსტანციური მიმართება, რომელიც ცალკეულ თვისებათა გამაერთიანებელი პრინციპი უნდა იყოს, ნამდვილად აღქმაში არ გვეძლევა, ხოლო ვინაიდან მთელი ჩვენი ცოდნა აღქმის მონაცემებს ეყრდნობა და მთელი მისი სიმდიდრე ამ მონაცემებით ამოიწურება, ამიტომ არა-ჯითარი საფუძველი არ გვაქვს ამ მიმართებათა შემეცნებისათვის და, მაშასადამე, საერთოდ გარეგანი სამყაროს კანონების შემეცნებისათვის.

საქმე ისაა, რომ იუმი გრძნობად აღქმას გაზვიადებულ მნიშვნელობას ანიჭებს და მისგან იმას მოითხოვს, რაც მის კომპეტენციის ფარგლებს გარეთ გადის. სახელდობრ, იუმის აზრით, თუკი აღქმას. ან შემთხვევაში, რაიმეს გაკეთება შეუძლია, იგი უნდა მისწვდეს სუბსტანციურ და მიზეზობრივ მიმართებებს, როგორც ასეთებს, უცხად. ერთი შეხედვით, ყოველგვარი ცდის გარეშე. ე. ი. უნდა შეგვეძლოს დავინახოთ ან ვიყნოსოთ, ან გავიგონოთ ისინი, რაც აბსურდს წარმოადგენს. იუმის შეცდომა ისაა, რომ იგი გრძნობად აღქმას იმის მოცემას სთხოვს, რაც აზროვნების მოქმედების წყალობით მიიღწევა, ხოლო რადგან აღქმა ამას ვერ ახერხებს, ამიტომ იუმი ფიქრობს, რომ საერთოდ აღქმას ამ მხრივ არაფრის გაკეთება არ შეუძლია. წარმოიდგინა რა გაზვიადებულად აღქმის როლი შემეცნებაში, იუმმა ამით, ამავე დროს, დაამცირა იგი და ვერ დაინახა ის, რასაც აღქმა მართლა იძლევა. მან ვერ დაინახა, რომ გრძნობადი აღქმა უფრო პეტს სწვდება, ვიდრე ერთეულ, განცალკევებულ საგნებს, მოვლენებსა და მათ უბრალო თანაარსებობასა და დროში თანმიმდევრობას. ამის შედეგად იუმი მიდის თვალსაზრისამდე, რომელსაც იგი, როგორც აგნოსტიკოსი, იზიარებს და რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ გრძნობადი აღქმა ცნობიერების კავშირი კი არ არის გარეგან სამყაროსთან, არამედ კედელია, ტიხარია, რომელიც ცნობიერებას თიშავს ამ სამყაროსაგან.]

მაშასადამე, გრძნობადი აღქმა როგორღაც უნდა ასახავდეს ზოგადს, საგანთა და პროცესთა არსებას. სხვაგვარად იგი არ გამოდგებოდა შემეცნების წყაროდ.

მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები აღნიშნავენ გრძნობადი აღქმის ამ თავისებურების მნიშვნელობას შემეცნებისათვის. მაგალითად, კ. მარქსი წერს: „გრძნობები უშუალოდ თავის პრაქტიკაში თეორეტიკოსებად იქცევენ“⁴¹. ვფიქრობთ, რომ მარქსი აქ მიუთითებს გრძნობადი აღქმის საგნობრივ და განზოგადოებულ ხასიათზე. ამასთანავე, ამ დებულებაში ისიც იგულისხმება, რომ ადამიანური აღქ-

⁴¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. III, стр. 626.

მის ეს თავისებურება, ადამიანთა საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის განვითარების შედეგია. ფ. ენგელსი როდესაც ეხება ადამიანური აღქმის თავისებურებას ცხოველური აღქმისაგან განსხვავებით, აღნიშნავს, რომ „ჩვენს თვალს ემატება არა მარტო სხვა ორგანოებიც, არამედ ჩვენი აზროვნების მოქმედება“⁴², რაც იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ გრძნობადი აღქმისათვის უცხო არ არის მასში აზროვნების მონაწილეობა. ვ. ი. ლენინს თავის „ფილოსოფიურ რვეულებში“, მოჰყავს ჰეგელის აზრი იმის შესახებ, რომ გრძნობადი არის ზოგადი და შენიშნავს: „ამით ჰეგელი ყოველგვარ მატერიალიზმს ამარცხებს, გარდა დიალექტიკურისა“⁴³. რატომ? იმიტომ, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი არ უარყოფს გრძნობად აღქმაში ზოგადის ასახვის შესაძლებლობას (მაგრამ აღნიშნული სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს დიალექტიკური მატერიალიზმისა და ჰეგელის თვალსაზრისი ამ საკითხში ერთი და იგივეა. ჰეგელისათვის აღქმის საგანი ზოგადია. „ჩვენთვის ან თავისთავად, —წერდა იგი,— საყოველთაო როგორც პრინციპი, აღქმის არსება არის“⁴⁴. მაგრამ მას როგორც ობიექტურ იდეალისტს, აღქმაში მოცემული ზოგადი აზრის ზოგადად მიაჩნია, რადგან ფიქრობს, რომ ზოგადი მხოლოდ და მხოლოდ აზრი შეიძლება იყოს. ამიტომ მთლიანად ჰეგელის ამ დებულებას ვ. ი. ლენინი ვერ გაიზიარებს. მას მოსწონს ჰეგელთან აზრი იმის შესახებ, რომ გრძნობადი აღქმა ერთეულთან ერთად ზოგადსაც ასახავს. ამიტომაც, რომ იგი ჰეგელის აღნიშნულ დებულებასთან დაკავშირებით შენიშნავს: „დიალექტიკურია არა მარტო გადასვლა მატერიიდან ცნობიერებაზე, არამედ აგრეთვე შეგრძნებიდან აზროვნებაზე“⁴⁵. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, (აზროვნებაზე გადასვლა და სინამდვილის კანონზომიერების შემეცნება უკვე გრძნობადი აღქმის საფეხურზე მზადდება, ვინაიდან აღქმა როგორც ერთეულთან ერთად ზოგადსაც ასახავს, არის ერთეულისა და ზოგადის ერთიანობა.)

ერთი მხრივ, გრძნობადი აღქმის ეს თვისება გაპირობებულია ადამიანთა პრაქტიკულ-საწარმოო მოღვაწეობით. სინამდვილის საგნები, რომლებიც წარმოადგენენ ან პრაქტიკული მოღვაწეობის ობიექტებს, ან მის საშუალებებს (შრომის იარაღები), რომელთა შემწეობითაც ამ ობიექტებზე შემოქმედება ხორციელდება, ადამიანებისათვის გარკვეული მნიშვნელობის მქონენი არიან, ე. ი. მათ

⁴² ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 247.

⁴³ В. И. Ленин, Философские тетради, гв. 259.

⁴⁴ Hegel, *Sämtliche Werke, Zweiter Band, Stuttgart, 1832*, გვ. 93.

⁴⁵ В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 264.

მიერ განიცდებიან როგორც ისეთი საგნები, რომლებიც მათთვის დამახასიათებელი მყარი თვისებების ან სხვა საგნებთან მყარი მიმართებების გამო, გარკვეული მიზნისათვის არიან გამოსადეგი (ეს, განსაკუთრებით, შრომის იარაღების შესახებ ითქმის). მაგრამ სწორედ ამიტომ, გარკვეულ საგანს ადამიანი აღიქვამს არა როგორც მხოლოდ ერთეულს, ინდივიდუალურს, არამედ ზოგადის კერძო შემთხვევას ან როგორც ისეთ რაიმეს, რაც განსაზღვრულ დამოკიდებულებაში იმყოფება სხვა საგნებთან. მეორე მხრივ, \sqrt{x} არსებისა და მოვლენის, ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკიდან გამომდინარე, რომ გრძნობადმა აღქმამ როგორღაც უნდა ასახოს ზოგადი, არსებობა არ შეიძლება, რომ არსება, ზოგადი, მოვწყვიტოთ მოვლენას, ერთეულს. არსება მოვლენაში და მოვლენის საშუალებით არსებობს, ხოლო მოვლენა არსების გამოვლენაა. ამიტომ გრძნობადი აღქმა ასახავს რა ერთეულ საგნებსა და მოვლენებს, იგი ამასთან ერთად, ასახავს არსებას არა როგორც ასეთს, არამედ არსების გამოვლენას; აღქმა ასახავს ერთეულ მოვლენას, მაგრამ ეს მოვლენა, რამდენადაც იგი არსების გამოვლენაა და არა რაღაც არსებისაგან დამოუკიდებელი, მისთვის უცხო ელემენტი, „წმინდა“ ერთეული კი არ არის, არამედ არსებითაა „დამძიმებული“. მოვლენას არსებასთან მიმართების გარეშე არავითარი აზრი არ აქვს. ამიტომ, როცა ჩვენ ვამბობთ გრძნობადი აღქმა ერთეული მოვლენის ცოდნას იძლევაო, იგულისხმება, რომ ეს ცოდნა არსების შესახებაც გვატყობინებს რაღაცას. აბსოლუტურად ერთეული მოვლენა და, მაშასადამე, აბსოლუტურად ერთეული ცოდნა ქვეყანაზე არ არსებობს. \sqrt{v}

ამრიგად, გრძნობადი აღქმა ზოგადსაც ასახავს. მაგალითად, ფსიქოლოგიაში აღქმის საგნობრიობა აღქმის ძირითად და მნიშვნელოვან თვისებებზეა და მიჩნეული: აღიქვამს რა ადამიანი ცალკეულ საგანს, იგი აღიქვამს მას, ამავე დროს, როგორც ამავე საგანს ან როგორც ზოგადის კერძო შემთხვევას. როცა ამ ფანქარს აღვიქვამ, მის კონკრეტულ განცდასთან ერთად მოცემულია ზოგადი. შეგრძნებითი მასალა ამ შემთხვევაში საგნის კონკრეტულ განცდას იძლევა: წითელი, მოკლე, წვრილი და მსუბუქი ფანქარი. მაგრამ ფანქარის აღქმის ამ კონკრეტულ შინაარსში ზოგადია მოცემული: ოთახი რომ დავაბნელოთ, იგივე საგანი ცნობიერებაში განსხვავებული სენსორული შინაარსით მოგვეცემა. ახლა თუ გავიხსენებთ იმას, რომ აღქმის სენსორული შინაარსის ჩამოყალიბების პროცესი საგანზეა, ზოგადზეა დამოკიდებული, ადვილი გასაგები იქნება, რომ „შეუძლებელია ნამდვილი აღქმა, თუ რომ მას ზოგადი აკლია“¹⁶. ხოლო

¹⁶ დ. უ ნ ა ძ ე, შრომები, ტ. III—IV, გვ. 300.

თუ აღქმის ისეთ შემთხვევებს ვხვდებით, სადაც ზოგადად ლაპარაკი არ შეიძლება, მაშინ ჩვენ უთუოდ პათოლოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. გელებისა და გოლდშტეინის მიერ აღწერილია შემთხვევა, როცა ავადმყოფმა სრულიად არ იცოდა. თუ რა არის წითელი, ყვითელი ან სხვა რომელიმე ფერი, მიუხედავად იმისა, რომ მას მხედველობა ჯანსაღი ჰქონდა, მაგრამ ფერის, როგორც განსაზღვრული საგნის, აღქმა არ შეეძლო, რადგან ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში სხვადასხვა ფერს ხედავდა. აღნიშნული გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ ნორმალურ პირობებში ადამიანი არა უბრალოდ ამა თუ იმ კონკრეტულ საგანს აღიქვამს, არამედ ამ საგანს როგორც ზოგადის, როგორც საგანთა მთელი ჯგუფის. მთელი კატეგორიის კერძო შემთხვევას, ხოლო ავადმყოფს, რომლის შესახებაც ახლა ვლაპარაკობდით, სწორედ აღქმის ეს თავისებურება აკლდა!

სინამდვილე გრძნობად აღქმაში აისახება არა როგორც შეგრძნებების ქაოსი, არამედ როგორც მოწესრიგებული მთელი საგნებისა და მათ შორის არსებული მიმართებებისა. ეს მიმართებები სხვადასხვა სახის შეიძლება იყოს: ერთიანობა, განსხვავება, მსგავსება და ა. შ. მაგალითად, ჩემს მიერ აღქმული ვაშლი არის ერთიანობა ისეთი თვისებებისა, როგორიცაა სიწითლე, სიმკვრივე, სიტკბო და სხვ. მაშასადამე, ერთეული ვაშლის აღქმაში განიცდება ისეთი მიმართებები, როგორიცაა ერთიანობა, სიმრავლე, განსხვავება და ა. შ. რაც შეეხება მიზეზობრივ მიმართებას, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მიმართების აღქმა არ დაიყვანება მოვლენათა უბრალო თანამიმდევრობაზე. ეს კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ გრძნობადი აღქმა იძლევა მიზეზობრიობის ცნებას. მიზეზობრიობის ცნების ჩამოყალიბება აზროვნების საქმეა და ამას იგი გრძნობადი აღქმის მონაცემების გადამუშავების საფუძველზე აღწევს. მაგრამ, ამისათვის საჭიროა, რომ მიზეზობრივი მიმართება როგორღაც აისახოს გრძნობად აღქმაში. ამის შესახებ გარკვევით ლაპარაკობს ვ. ი. ლენინი თავის ნაშრომში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“, სადაც იგი, მოპყავს რა ავენაროუსის სიტყვები იმის შესახებ, რომ „თუ არ განვიცდით (ცლით არ შევიცნობთ: erfahren) ძალას, როგორც მოძრაობის გამომწვევ რამეს, არ განვიცდით არც რაიმე მოძრაობის აუცილებლობასაც... ერთადერთი, რასაც ჩვენ განვიცდით (erfahren), ეს ისაა, რომ ერთი შეორეს მოსდევს“. შენიშნავს: „ჩვენს წინაშეა ხალასი ჰიუმისიტური თვალსაზრისი: შეგრძნება, ცდა არაფერს გვეუბნება რაიმე აუცილებლობაზე“, (ხაზ-

⁴⁷ დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III—IV, გვ. 300.

ვასმა ჩემია. ო. ჯ.) და ახასიათებს ასეთ თვალსაზრისს, როგორც სუბიექტივიზმს⁴⁸.

იუმი ცდება, როცა ფიქრობს, რომ გრძნობადი აღქმა, ერთეულ-მყისიერ შთაბეჭდილებებს გარდა არაფერს იძლევა და ამიტომ ზოგადის, მიმართების აღქმის არავითარი შესაძლებლობა არ არსებობს. იუმის შეცდომის შესახებ სპეციალურად ზემოთ იყო ნათქვამი, აქ მხოლოდ დამატებით შევნიშნავთ, რომ როდესაც იუმი ცდის შესახებ ლაპარაკობს, მხედველობაში აქვს არა იმდენად გრძნობადი აღქმა, რამდენადაც შეგრძნებები, რომლებიც ცალკე გრძნობად თვისებათა განცდას იძლევიან და, ამიტომ, ბუნებრივია, ეს გარემოებაც აგრეთვე, იმის ერთ-ერთი მიზეზი იყო, რომ იუმი ცდას განიხილავდა. როგორც ერთეულ შთაბეჭდილებათა თანმიმდევრობას და თანაარსებობას.

მაშასადამე, გრძნობადი აღქმა არ წარმოადგენს მხოლოდ ერთეულ, მყისიერ განცდას, არამედ იგი ზოგადსაც შეიცავს თავის თავში. გრძნობადი აღქმის აღნიშნულ თავისებურებას ძალზე დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან იგი ქმნის იმის შესაძლებლობას, რომ აღქმა დაუსრულებლად ვითარდებოდეს და უფრო და უფრო სრულყოფილი ხდებოდეს. კერძოდ, როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, ადამიანური აღქმა ვითარდებოდა მთელი ამ გამოცდილებებისა და ცოდნის გავლენით, რომელსაც ადამიანმა მიიღწია. აღქმის გაშუალება ცოდნით კი შესაძლებელია იმის გამო, რომ მასში იგულისხმება საგანი და მისი დამოკიდებულება სხვა საგნებთან, ე. ი. აისახება ზოგადი. „საგნის გულისხმობა კი ინტელექტის განვითარების დონეზეა დამოკიდებული და, მაშასადამე, ინტელექტის განვითარებასთან ერთად აღქმის განვითარების შესაძლებლობაც ჩნდება“⁴⁹.

მაგრამ, თუ გრძნობადი აღქმა ზოგადს ასახავს, მაშინ ისმება კითხვა ამ ზოგადის თავისებურებების შესახებ, ე. ი. მისი განსხვავების შესახებ ზოგადისაგან, რომელსაც აზროვნება ასახავს, ვინაიდან ამ განსხვავების უგულვებელყოფამ შეიძლება მიგვიყვანოს შემეცნებაში ან გრძნობადი აღქმის როლის, ან აზროვნების როლის უარყოფამდე.

გრძნობადი აღქმის ზოგადის თავისებურებები, განსხვავებით ზოგადისაგან, რომელსაც აზროვნება იძლევა, გაპირობებულია თვითონ აღქმის, როგორც სინამდვილის ასახვის გრძნობადი ფორმის თავისებურებებით. ერთი მხრივ, გრძნობადი აღქმა არის სინამდვილის უშუალო ასახვა, იგი იმის ასახვაა, რაც გარკვეულ დროს და გარკვეულ ადგილას უშუალოდ მოქმედებს ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე:

⁴⁸ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 192.

⁴⁹ დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III — IV, გვ. 300.

აღქმა „აქ“ და „ახლა“ მოცემული საგნის არსებობას გულისხმობს. ბეორე მხრივ, რამდენადაც აღქმა გრძნობის ორგანოების მოქმედების შედეგია, ამდენად იგი ობიექტური სინამდვილის საგნებს შეგრძნებების საშუალებით ასახავს, შეგრძნებებისა, რომლებიც აღქმის ერთადერთ შინაარსს შეადგენენ. ეს გარემოება კი აღქმას თვალსაჩინო ხასიათს აძლევს. ამრიგად, აქტუალობა და თვალსაჩინობა — აი ის ნიშნები, რომლებიც გრძნობადი აღქმის სპეციფიკას ქმნიან.

ამიტომ, ზოგადი აღქმაში აისახება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თვალსაჩინოდ, მოცემულია მის თვალსაჩინო შინაარსთან ერთად. აღქმაში გარკვეული საგანი გრძნობადი, თვალსაჩინო შინაარსის სახით განიცდება. მაგალითად, ვაშლს მე აღვიქვამ, როგორც ფერის, სიმაგრის, გემოს და ა. შ. ერთიანობას. ამასთან, ზოგადის აღქმა აქ აქტუალურ ხასიათს ატარებს, ე. ი. განიცდება ერთეულ საგნებში და ერთეულ საგნებთან ერთად. მაგალითისათვის ავიღოთ მსგავსების მიმართება. ეს მიმართება საგნებს შორის უკვე აღქმაში აისახება. მე უშუალოდ ვხედავ, რომ ავტომატური კალმისტარი ჰგავს ჩვეულებრივ კალმისტარს იმიტომ, რომ ორივე კალმისტარია. ორი საგანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს მსგავსი, თუ ისინი განსაზღვრულ მიმართებაში იგივეობრივი არიან. იგივეობრივი საგნებში კი არის ზოგადი, არსება. მაშასადამე, აქ ზოგადი გრძნობად აღქმაში მსგავსების სახით არის ასახული. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ მსგავსების მიმართება აქ აღიქმება აქტუალურად, სივრცის და დროის იმ მონაკვეთში, რომელსაც აღქმა მოიცავს. მსგავსება კი უნდა განვიხილოთ, როგორც გარეგანი მიმართება, რომელიც საგნების შინაგანი, ღრმა მიმართების — იგივეობის გამოხატულებას წარმოადგენს.

აქედან, ნათელია, რომ გრძნობადი აღქმის ზოგადი და აზროვნების ზოგადი ერთი და იგივე არ არის. აზროვნება ასახავს არსებას, ზოგადს, როგორც ასეთს, ხოლო აღქმა — ამ არსების ზოგადის გაშლენას. კერძოდ, გრძნობად აღქმაში აისახება მატერიალურ სამყაროს ნივთების, საგნების ის გარეგანი კავშირები და მიმართებები. რომლებიც არიან შინაგანი კავშირებისა და მიმართებების ე. ი. სინამდვილის განვითარების კანონების გამოვლენა.

გრძნობად აღქმაში ზოგადის ასახვის ფაქტი და, მაშასადამე, მისი განზოგადოებული და გააზრებული ხასიათი იმაზე მიუთითებს, რომ აზროვნებაზე გადასვლა უკვე შემეცნების გრძნობად საფეხურზე მზადდება. |

აბსტრაქტული აზროვნება როგორც
ზოგადის შემეცნება

აბსტრაქტული აზროვნება შემეცნების გრძნობადი საფეხური-საგან განსხვავდება ასახვის საგნით, გზით და ფორმით. შემეცნების გრძნობადი საფეხური წარმოადგენს ერთეული მოვლენის უშუალო ქვრეტას აღქმის (და ნაწილობრივ წარმოდგენის) ფორმაში. განსხვავებით ამისაგან, აბსტრაქტული აზროვნება წარმოადგენს ზოგადის, არსების გაშუალებულ-აბსტრაქტულ წვდომას ლოგიკურ ფორმაში. ამრიგად, გრძნობადი შემეცნების საგანი არის ერთეული მოვლენა, განხორციელების გზა — უშუალო ცოცხალი ქვრეტა, ხოლო მისი ასახვის ფორმას წარმოადგენს აღქმა. სრულიად განსხვავებულ მდგომარეობას აქვს ადგილი შემეცნების მეორე საფეხურზე. აზროვნების საგანს წარმოადგენს ზოგადი, არსება, განხორციელების გზას — გაშუალებული აბსტრაქტული პროცესი, ხოლო მისი შემეცნების ფორმა არის ლოგიკური.

ნათქვამიდან ჩანს. რომ აბსტრაქტული აზროვნების ბუნების გასარკვევად საჭიროა მისი საგნის განხორციელების გზისა და ფორმის განხილვა.

§ 1. აბსტრაქტული აზროვნების საგანი

აბსტრაქტული აზროვნების ბუნების გასარკვევად არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ როგორ არის გაგებული შემეცნების საგანი. თავისთავად ცხადია, რომ შემეცნების როგორობა დიდად არის დამოკიდებული იმაზე, რის ასახვასაც ის წარმოადგენს. გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების საგანი განსაზღვრავს შემეცნების ფორმას. როგორც უკვე ითქვა, გრძნობადი ქვრეტისა და აბსტრაქტულ-ლოგიკური აზროვნების თავისებურებათა ერთ-ერთი პირობას წარმოადგენს მათი შემეცნების საგნებს შორის არსებული სხვაობა.

ზოგადი, როგორც შემეცნების საგანი, განასხვავებს აბსტრაქტულ აზროვნებას გრძნობადი კერეტისაგან. მაგრამ აქ ზოგადის მნიშვნელობა მხოლოდ ამით არ ამოიწურება. საქმე იმაშია, რომ ზოგადის ბუნების სხვადასხვაგვარ გაგებას შედეგად მოსდევს აბსტრაქტული აზროვნების განხორციელების ფორმის განსხვავებული ინტერპრეტაცია.

ამ უკანასკნელ გარემოებას ნათელყოფს ფილოსოფიის ისტორია.

ე. წ „ემპირიული აბსტრაქციის“ თეორია, რომელმაც ჩამოყალიბებული სახე პირველად ჯონ ლოკის ფილოსოფიაში მიიღო, ეყრდნობა ზოგადის კონცეპტუალისტურ გაგებას. ლოკის აზრით, ზოგადს არა აქვს ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, რეალური არსებობა. მისი თქმით, ზოგადი და უნივერსალური არ ეკუთვნიან საგანთა ნამდვილ არსებობას, არამედ შექმნილია გონების მიერ საკუთარი გამოყენებისათვის და ეხებიან მხოლოდ ნიშნებს — სიტყვებსა და იდეებს. ზოგადი არის იდეა, წარმოდგენა. იდეა ზოგადია მაშინ, როდესაც ის გამოდის მრავალი ცალკეული საგნის წარმომადგენლად. მაგრამ ზოგადობა არ ეკუთვნის თვითონ საგნებს, რომლებიც თავისი არსებობით ყველა ერთეულია. ამიტომ, როდესაც ჩვენ მხედველობის გარეშე ვტოვებთ ერთეულს, მაშინ ზოგადი არის მხოლოდ ის, რაც ჩვენ თვითონ შევქმენით, ვინაიდან მისი ზოგადი ბუნება სხვა არაფერია, თუ არა გონების მიერ მისთვის მინიჭებული მრავალი ცალკეული საგნის აღნიშვნის ანუ წარმოდგენის უნარი; მნიშვნელობა არის მხოლოდ მასზე ადამიანის გონების მიერ მიმატებული მიმართება¹.

ამრიგად, ლოკის აზრით, ზოგადი არის გონების მიერ შექმნილი იდეა, წარმოდგენა, აზრი. მართალია, ის უშვებს, რომ ზოგადი მნიშვნელობის მქონე წარმოდგენის შემუშავებისას გონება ეყრდნობა რეალურ საგანთა მსგავს ნიშნებს, მაგრამ ეს გარემოება სრულებითაც არ მიუთითებს თვითონ ზოგადის, როგორც ასეთის, ობიექტურ არსებობაზე. მრავალი საგნის მსგავსი ნიშანი ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ინდივიდუალურია, მას ზოგად მნიშვნელობას მხოლოდ გონება ანიჭებს.

ზოგადის აღნიშნული გაგება წარმოდგენს ლოკის აბსტრაქციის თეორიის თავისებურების ერთ-ერთ არსებით განმსაზღვრელ ფაქტორს. თუ ზოგადს არ ახასიათებს რეალური არსებობა, მაშინ მოხსნილია მისი ჩვენ ცნობიერებაში ასახვის სიძნელე. აზროვნება რეალურად არსებულ ზოგადს კი არ შეიმეცნებს, არამედ იგი

¹ Д ж. Л о к к, Избранные философские произведения, М., 1960, гз. 413.

თვითონ ქმნის მას. აქ ზოგადის არსებობა და შემეცნება ერთმანეთს ემთხვევა. აზროვნებას არ ესაქიროება ცოცხალ კვრეტაში მოცემული ერთეულის იქით წასვლა, იგი მხოლოდ კრძნობადი მასალის კომბინაციების საშუალებით აყალიბებს ზოგადი მნიშვნელობის მქონე წარმოდგენებს. რასაკვირველია, გონებას არ გაუქირდება საკუთარი შემოქმედების შემეცნება. ლოკმა გააუქმა აზროვნების მიერ რეალური ზოგადის შემეცნებითი წვდომის სიძნელე. მართალია, „ინდუქციური აბსტრაქციის“ გზით მიღებული ცოდნა მოკლებულია საყოველთაობასა და აუცილებლობას, მაგრამ საკითხის ეს მხარე ლოკს არ აინტერესებს.

მეცნიერული ცოდნის საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათის „გადარჩენა“ მიზნად დაისახა კანტმა. მისი აზრით, წმინდა ბუნებისმეტყველების კანონებს საყოველთაო და აუცილებელ ხასიათს ანიჭებენ განსჯის აპრიორული ფორმები — კატეგორიები. კრძნობადობაში მოცემულ ემპირიულ მასალაში ზოგად-აუცილებლობა შეაქვთ კატეგორიებზე დაფუძნებულ ძირითად დებულებებს. კრძნობადი მრავალგვარობა მეცნიერების საგანი ხდება მხოლოდ კატეგორიებთან დაკავშირების შემდეგ. ამრიგად, განსჯა არა მარტო შეიმეცნებს მეცნიერების საგანს, არამედ ნაწილობრივ კიდევ ქმნის მას. მეცნიერულ ცოდნაში გამოხატული ზოგად-აუცილებელი კანონები და დებულებები განსჯას წინასწარ შეაქვს ემპირიულ მასალაში. განსხვავებით ლოკისაგან, კანტს ზოგად-აუცილებლობა ემპირიული მასალიდან კი არ გამოყავს, არამედ ცდამდე არსებულ განსჯის აპრიორულ ფორმებად მიიჩნევს. ზოგად-აუცილებლობა კანტს ცდიდან კი არ გამოყავს, არამედ შეაქვს მასში როგორც აპრიორული პირობა.

მიუხედავად ამ არსებითი განსხვავებისა, კანტის შემეცნების თეორიას მაინც აქვს საერთო ლოკის შეხედულებასთან. კანტის აზრითაც, ცნობიერება რეალურად არსებულ ზოგადს კი არ გამოხატავს, არამედ თვითონ ქმნის მას. კანტის მიხედვით, შემეცნება ნიშნავს შექმნას. ამიტომ რეალურად არსებული ზოგადის წვდომის სიძნელე კანტთანაც მოხსნილია, მის წინაშე არც ერთეულიდან ზოგადის გამოყვანის პრობლემა დგას. თუმცა არანაკლები სიძნელის წინაშე დგება კანტი, როდესაც ის ცდილობს განსჯის აპრიორული ფორმების ემპირიულ მასალასთან დაკავშირებას. კანტმა გნოსეოლოგიის ძირითადი სიძნელე შემოატრიალა. მისთვის ასახსენელია არა ის, თუ ცნობიერება როგორ უნდა მიწვდეს რეალურ ზოგადს, არამედ ის, თუ განსჯის აპრიორული ფორმები როგორ უნდა დაუკავშირდეს ემპირიულ მასალას. აპრიორული ფორმების ემპირიულ მასალასთან დაკავშირების ეს პროცესი არის აკრეტეფ.

მეცნიერების საგნის (ზოგადის) შექმნის პროცესი. ამდენად ცნობიერება თვითონ ქმნის თავის ობიექტს (ზოგადს), უფრო ზუსტად, მეცნიერების ობიექტის შემეცნებისა და შექმნის პროცესი ერთი და იგივეა, შემეცნება ნიშნავს შემეცნების საგნის შექმნას.

გნოსეოლოგიის ძირითადი პრობლემის კანტისეული გადაჭრა შემეცნების ბუნებას ეწინააღმდეგება. საქმე იმაშია, რომ შემეცნება თავისი არსებით ინტენციონალურია, იგი ყოველთვის მიმართულია შესატყვის ობიექტზე, საგანზე. შემეცნება ყოველთვის რაიმეს შემეცნებაა. ეს ასეა მაშინაც, როდესაც შემეცნება მიმართულია ადამიანის ფანტაზიის მიერ შექმნილ საგანზე. თუ ეს ასეა, მაშინ აუცილებელია ზოგადის, როგორც შემეცნების საგნის, რეალური არსებობის დაშვება.

მაგრამ, დაშვებაც არის და დაშვებაც. თუ რეალურად არსებული ზოგადი მიჩნეულია ერთეული საგნებისაგან დამოუკიდებელ იდეალურ ყოფიერებად, მაშინ შეუძლებელი ხდება მისი დისკურსიულ-ლოგიკური დასკვნის გზით შემეცნება. ასეთ პირობებში შემეცნების პროცესი სადღაც, თავის საწყისში მაინც ინტელექტუალურ ჰერეტას უნდა დაეფუძნოს. ამ უკანასკნელ გარემოებას ამტკიცებს, მაგალითად, პლატონის „გახსენების თეორია“ და ჰუსერლის „იდეური აბსტრაქცია“.

პლატონის აზრით, ზოგადის შემეცნება ხორციელდება სულის მიერ იმ მდგომარეობის გახსენებით, როდესაც ის უშუალოდ ჰერეტდა იდევს. აქ მითითურ ფორმაში გამოთქმულია ის შეხედულება, რომ ჩვენი ცნობიერება ზოგადს, იდეას სწვდება ინტელექტუალური ინტუიციის საშუალებით. ერთეულისაგან მოწყვეტილი და მის გვერდით რეალურად არსებული იდეის რაიმე სხვა გზით შემეცნება შეუძლებელიც კია. პლატონის შემეცნების თეორია დაფუძნებულია მისსავე ონტოლოგიაზე.

ჰუსერლი ცდილობს გაემიჯნოს პლატონის მოძღვრებას იდეების შესახებ, იგი გადაჭრით უარყოფს მის მიერ ზოგადის მეტაფიზიკურ ჰიპოსტაზირებას. მისი თქმით, „ზოგად საგანს“ არც ემპირიული არსებობა ახასიათებს და არც მეტაფიზიკური. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ზოგადს მაინც გააჩნია აუცილებელი ობიექტური არსებობა. ემიჯნება რა როგორც ემპირიზმს, ისე მეტაფიზიკურ იდეალიზმს, ჰუსერლი ეძებს ზოგადის არსებობის ახალ ფორმას. მისი აზრით, ზოგადი არსებობს არა რეალურად, არამედ იდეალურად, მის ყოფიერების ფორმას წარმოადგენს „იდეალური ერთიანობა“. „ზოგადი საგანი“ ანუ „სპეცია“, როგორც „იდეალური ერთიანობა“, კი არ არსებობს, არამედ მნიშვნელობს. „ზოგადი

საგანი“ აბსოლუტურად აუცილებელია, იგი მნიშვნელობს ყოველგვარი შემეცნებისა და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად.

გამოდის, რომ, ჰუსერლის აზრით, ზოგადს იხსენიებენ ადამიანის (და საერთოდ ყოველგვარი) ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ე. ი. ობიექტური არსებობა. (ეს ასეა, ყოველ შემთხვევაში, „Logische Untersuchungen“-ის პერიოდში). მაგრამ ჰუსერლი უფრო შორს მიდის. მისთვის „ზოგადი საგანი“ თავისი არსებობის ფორმით მთლიანად დამოუკიდებელია ყოველგვარი ემპირიულ-რეალური არსებულისაგან, იდეალურისაჩვენის უცხოა დროულ-ვრცეული ერთეული საგნები. „ზოგადი საგანი“, როგორც იდეალური, არის ზედროული და ზევრცეული, მარადიული და უცვლელი აბსოლუტური მნიშვნელობა. მართალია, ზოგადი „რეალიზდება“ ერთეულ მოვლენებში, მაგრამ ეს მისთვის შემთხვევით გარემოებას წარმოადგენს; რომ არ იყოს არც ერთი ერთეული საგანი, ზოგადი მაინც იარსებებდა. ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ერთეული არის მხოლოდ ინდივიდუალური, ხოლო ზოგადი — მის გვერდით არსებული და მისგან მოწყვეტილი „იდეალური ერთიანობა“.

ნათქვამიდან ჩანს, რომ ჰუსერლი არსებითად მაინც პლატონისტად დარჩა; მან პლატონის მსგავსად, ზოგადი წარმოდგინა ისეთ ობიექტურ ვითარებად, რომელიც ერთეულის გვერდით არსებობს. ცხადია, რომ ასეთი ზოგადის ერთეულიდან გამოყვანა შეუძლებელია. ამ გარემოებამ განსაზღვრა ჰუსერლის აბსტრაქციის თეორიის თავისებურება. მისი აზრით, ერთეულიდან მხოლოდ ერთეული შეიძლება გამოვიყვანოთ, ერთეულთა არავითარ ინდუქციურ ანალიზს არ ძალუძს გასცდეს ერთეულთა საზღვრებს. ამიტომ იდეალური ზოგადის შემეცნებისათვის რჩება მხოლოდ ერთი გზა. — ინტუიცია, რომელიც ე. წ. „იდეური აბსტრაქციის“ ფორმით ხორციელდება. მართალია, „იდეურ აბსტრაქციას“ საფუძვლად უდევს ერთეული საგნების განჭვრეტის აქტი, მაგრამ ამ უკანასკნელს ცვლის ცნობიერების მეორე აქტი, რომელსაც უშუალოდ, ინტუიციურად ეძლევა „ზოგადი საგანი“.

ამრიგად, ჰუსერლის აზრით, ზოგადის შემეცნება დისკურსიულ ლოგიკური დასკვნის გზით კი არ ხორციელდება, არამედ უშუალო ინტუიციური ჭვრეტის საშუალებით. ზოგადის ინტუიციური წვდომა წარმოადგენს „იდეური აბსტრაქციის“ არსებას. ჰუსერლის მიერ ზოგადი ისეა გაგებული, რომ მისი სხვანაირი შემეცნება შეუძლებელია: ერთეულისაგან მოწყვეტილი ობიექტური ზოგადის წვდომა მხოლოდ ინტუიციურად არის მოსახერხებელი:

ჩვენ მოკლედ გავეცანით იმას, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ზოგადის ბუნების გაგებას ლოკის „ემპირიული აბსტრაქციის“, კან-

ტის გნოსეოლოგიის, პლატონის „გახსენების თეორიისა“ და ჰერსერლის „იდეური აბსტრაქციისათვის“. აქ ზოგადის როგორც წარმოადგენს მისი შემეცნების თავისებურების ერთ-ერთ განმსაზღვრელ პირობას. ამჟამად ჩვენთვის მნიშვნელობა არ აქვს იმას, დასახელებული ფილოსოფოსები შემეცნების ანალიზმა მიიყვანა ზოგადის თავისებურ გაგებამდე, თუ, პირიქით, ზოგადის ბუნებიდან ამოსული მივიდნენ გნოსეოლოგიის საკითხების ამგვარ გაგებამდე. ჩვენთვის საინტერესოა მხოლოდ ის, რომ ზოგადის თავისებური გაგება მის შესატყვის სპეციფიკურ შემეცნებას მოითხოვს, რომ ზოგადის ასეთი გაგება გულისხმობს მის ასეთ შემეცნებას. ეს უქანასკნელი მოთხოვნა ლოგიკურად შეიძლება შევებრუნოთ და ვთქვათ, რომ ასეთი შემეცნების თეორია გულისხმობს ზოგადის ასეთ გაგებას. ორივე შემთხვევაში აუცილებელია შემუშავებულ იქნას გარკვეული შეხედულება ზოგადის არსებობის ფორმის შესახებ.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ზოგადის ბუნების დადგენას არსებითი მნიშვნელობა აქვს მისი შემეცნების ფორმის გარკვევისათვის. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ზოგადის შეცნება ხორციელდება აბსტრაქტული აზროვნების გზით, მაშინ მივიღებთ უფრო შორს მიმავალ დასკვნებს. სახელდობრ, ზოგადის არსებობის ფორმის გარკვევა დაგვეხმარება აბსტრაქტული აზროვნების, როგორც ზოგადის შემეცნების, როგორც დადგენაში. აბსტრაქტული აზროვნების საგანი არის ზოგადი². ამიტომ ცხადია, რომ ზოგადის ბუნების გარკვევას არსებითი მნიშვნელობა ექნება აბსტრაქტული აზროვნების ხასიათის დადგენისათვის.

ლოკის „ემპირიული აბსტრაქცია“ ერთეულიდან ზოგადისაკენ მიდის, მაგრამ ვერ ახერხებს საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის მქონე ცოდნის მიღწევას. ამ სიძნელის გადაჭრა ვერც კანტმა შესძლო, ვინაიდან განსჯის აპრიორული ფორმების ემპირი-

² აბსტრაქტული აზროვნების საგანი ძირითადად არის ზოგადი, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს მისი საშუალებით ერთეულის შემეცნების შესაძლებლობას. აბსტრაქტული აზროვნება ერთეულს შეიშენებს ზოგადი ცნების ცალკეული საგნების სიმრავლეზე გავრცელების საშუალებით, ზოგადი ცნებების მოხმარების გზით ინდივიდუალური მოვლენის სპეციფიკის დადგენით და სხვ. მაგრამ საკითხის ეს მხარე ამჟამად არ გვინტერესებს. წინამდებარე ნაშრომში განიხილება აბსტრაქტული აზროვნების მხოლოდ ერთი ასპექტი, სახელდობრ ის, თუ როგორ ხორციელდება მის მიერ ზოგადის შემეცნება. ამასთან უნდა ითქვას, რომ აბსტრაქტული აზროვნება თავისი ფორმით ზოგადია ნაშინაც, როდესაც მისი შემეცნების მასალა ერთეულია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აბსტრაქტული აზროვნება შემეცნების ყოველგვარ მასალას ზოგადი ცნებების საშუალებით ანალიზებს.

რიულ მასალასთან მის მიერ მოცემული დაკავშირება ხელოვნური და არაფრის მთქმელია. საკითხის გადაჭრისათვის აუცილებელია ზოგადის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობის აღიარება. ამ გზით წავიდა ჰუსერლი. მაგრამ მისი „იდეური აბსტრაქციის“ ნაკლს წარმოადგენს ის, რომ იგი ეყრდნობა არა დისკურსიულ-ლოგიკური დასკვნის პროცესს, არამედ ინტუიციას. ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ ზოგადის ობიექტურობის აღიარება საკმარისი არ არის, ობიექტური ზოგადი განუყრელ კავშირში უნდა იყოს ერთეულთან. უნდა ითქვას, რომ, მიუხედავად არსებითი სხვაობისა, ლოკისა და ჰუსერლის შეხედულებანი ზოგადისა და ერთეულის დამოკიდებულების შესახებ რომელიღაც წერტილში ერთმანეთს ხვდებიან. საქმე იმაშია, რომ მათ ორივემ, მართალია, სხვადასხვა გზით და ფორმით, მაგრამ მაინც მოწყვეტეს ზოგადი ერთეულისაგან. თავისთავად ცხადია, რომ ერთეულისაგან იმთავითვე მოწყვეტილი ზოგადის ერთეულიდან აუცილებელ-ლოგიკური გამოყვანა შეუძლებელია.

ზოგადის შემეცნების ყველა ამ სიძნელის გადაჭრის საშუალებას იძლევა მარქსისტულ-ლენინური გნოსეოლოგია, რომელიც ზოგადის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებას ეყრდნობა. საჭიროა ზოგადის ისეთი გაგება, რომელზე დაფუძნებული აბსტრაქციის თეორიაც შესაძლებელს გახდის როგორც ემპირიზმის, ისე რაციონალიზმისა და ინტუიტივიზმის ცალმხრიობათა დაძლევა.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ზოგადი, უპირველეს ყოვლისა, არის ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური ვითარება, რომელიც განუყრელ კავშირშია თავის შესატყვის ერთეულთან. ზოგადს არა აქვს ერთეულისაგან დამოუკიდებელი თავისთავადი არსებობა, იგი ყოფიერების თვალსაზრისით ერთეულზეა დამოკიდებული, რომ არ არსებობდეს არც ერთი ერთეული, მაშინ არც მისი შესატყვისი ზოგადი იარსებებდა. ზოგადი არსებობს ერთეულში და ერთეულის საშუალებით. ზოგადისა და ერთეულის განუყრელ ერთიანობას ვ. ი. ლენინი შემდეგნაირად გამოხატავს: „ზოგადი მხოლოდ ცალკეულში, მხოლოდ ცალკეულის შემწეობით არსებობს. ყოველი ცალკეული (ასე თუ ისე) ზოგადია, ყოველი ზოგადი ცალკეულის (ნაწილი, მხარე ან დედა-არსია). ყოველი ზოგადი მხოლოდ დაახლოებით მოიცავს ყველა ცალკეულ საგანს. ყოველი ცალკეული არასრულად შედის ზოგადში და სხვ. და სხვ. ყოველი ცალკეული ათასობით გარდამავალი საფეხურითაა დაკავშირებული სხვაგვარ ცალკეულებთან (საგნებთან, მოვლენებთან, პროცესებთან) და სხვ.“³

³ ვ. ი. ლენინი, მარქსი, ენგელსი, მარქსიზმი, თბილისი, 1948, გვ. 357.

ერთეულში და ერთეულის საშუალებით არსებული ზოგადის ყოფიერების ფორმა არ ემთხვევა ცალკეული საგნების არსებობის ფორმას. ზოგადი არის იგივეობრივი ცალკეულთა სიმრავლეში, ის მათ თვისობრივ უწყვეტობას წარმოადგენს. ცალკეული საგანი არის „აქ-ახლა“ მყოფი დროულ-ვრცეული განსაზღვრულობა, ზოგადი კი „ყველგან-ყოველთვის“ მყოფ დროულ-ვრცეულად განუსაზღვრულ ვითარებას წარმოადგენს. მოკლედ ზოგადი შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ერთეულთა სიმრავლის იგივეობრივი განსაზღვრულობა (თვისება ან კავშირი), როგორც მათი თვისობრივი უწყვეტობა.

ზოგადის აღნიშნულ გაგებაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენს მისი განუყრელი მთლიანობა ერთეულთან. ერთეულები არა მარტო განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან, არამედ რაღაც მიმართებაში იგივეობრივიც არიან. ეს იგივეობრივი მომენტი არის სწორედ ზოგადი. ზოგადი არის იგივეობრივი ერთეულთა განსხვავებულობაში. თავის მხრივ, ერთეული არის განსხვავებული ზოგადის იგივეობრივ უწყვეტობაში. ამრიგად, ზოგადი არის იგივეობრივი, ერთეული კი განსხვავებული, რითაც ისინი დაპირისპირებულთა ერთიანობას ქმნიან. ყოველი ცალკეული ერთეული ზოგადისაგან განსხვავდება იმით, რითაც ის სხვა ერთეულებისაგან განსხვავდება. ამიტომ ზოგადისა და ერთეულის დაპირისპირებულობათა ერთიანობა მოცემულია ყოველ ცალკეულ საგანში. ზოგადი არის ის, რაც ცალკეულ ერთეულს იგივეობრივი აქვს ყველა სხვა შესატყვის ერთეულთან, ხოლო ერთეული წარმოადგენს ზოგადის გამოვლენას, ზოგადის „ამ არსებობას“. ყოველი ვითარება ერთეულიც არის და ზოგადიც, იგი მათ მთლიანობას წარმოადგენს; ამ მთლიანობაში ერთეული არის ზოგადის გამოვლენა, მისი „ეს არსებობა“, ხოლო ზოგადი არის ის, რაც მოცემულ ერთეულს იგივეობრივი აქვს ყველა შესატყვის ერთეულთან.

მაგრამ, ამის შემდეგ გასარკვევია ის, თუ რა აქვს მოცემულ ერთეულს სხვა ერთეულებთან იგივეობრივი. (მოცემულ ერთეულს ყველა სხვა შესატყვის ერთეულთან იგივეობრივი ექნება ის, რაც თვითონ მისთვის არსებითი და აუცილებელია.) აუცილებლობა უკვე ნიშნავს ზოგადობას; რაც მოცემული ერთეულისათვის აუცილებელია, გარდუვალად უნდა ახასიათებდეს ყველა შესატყვისის ერთეულს. ვიწრო აზრით, ზოგადს სწორედ ასეთ. არსებითსა და აუცილებელ განსაზღვრულობას ვუწოდებთ. ერთეულთა სიმრავლის ყოველგვარი საერთო განსაზღვრულობა არ წარმოადგენს არსებითსა და აუცილებელ ზოგადობას. აუცილებელი და არააუცილებელი ზოგადის განსხვავებას დიდი მნიშვნელობა აქვს შემე-

ცნების თეორისათვის. საქმე იმაშია, რომ საყოველთაო-აუცილებლობის მქონე ცოდნის მიღწევა შესაძლებელია მხოლოდ არსებითი და აუცილებელი ზოგადის შემეცნების შედეგად. თუმცა ეს გარემოება სრულებითაც არ გამოორიციხავს არააუცილებელი ზოგადის (საერთოს) შემეცნების შედეგად მიღებული ცოდნის მეცნიერულ ღირებულებას.

აუცილებელი ზოგადობა წარმოადგენს საგანთა შინაგან, არსებით მხარეს, რის გამოც შეუძლებელია მისი გრძობადობაში მოცემულობა. არსებით და აუცილებელ ზოგადზე უნდა დავასკვნათ ცოცხალ ჭკრეტაში მოცემული ერთეული მოვლენებიდან. ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკური კავშირი შესაძლებელს ხდის ასეთ დისკურსიულ-ლოგიკურ გადასვლას.

საბოლოოდ, ვიწრო გაგებით, ზოგადი შეიძლება განისაზღვროს როგორც ერთეულთა ობიექტური, იგივეობრივი, თვისობრივად უწყვეტი, აუცილებელი, შინაგანი და არსებითი განსაზღვრულობა (თვისება ან კავშირი). თავის მხრივ, ერთეული წარმოადგენს ზოგადის გამოვლენას, მის „ამ არსებობას“⁴. ზოგადი და ერთეული, როგორც იგივეობა და სხვაობა, ქმნიან დაპირისპირებულთა ერთიანობას.

ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკაზე დაფუძნებული შემეცნების თეორია იძლევა ცალმხრივი ემპირიზმის, აპრიორიზმისა და ინტუიტივიზმის დაძლევის საშუალებას. თუ ზოგადი წარმოადგენს მოვლენათა ობიექტურ, შინაგან განსაზღვრულობას, მაშინ, წინააღმდეგ ცალმხრივი ემპირიზმისა, მისი შემეცნებისათვის აუცილებელია გრძობადობაში მოცემული მასალის იქით წასვლა, ე. ი. ლოგიკური გადასვლა ერთეულიდან ზოგადზე, ზოგადზე, რომელსაც ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერება ახასიათებს. მაგრამ ეს გადასვლა ინტუიციურად კი არ ხორციელდება, როგორც ამას პლატონი და ჰუსერლი ფიქრობენ, არამედ დისკურსიულ-ლოგიკური დასკვნის გზით. ერთეულიდან ზოგად-

⁴ ის გარემოება, რომ ერთეული წარმოადგენს ზოგადის გამოვლენას, ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ზოგადი ქმნიდეს ერთეულს. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ზოგადი, როგორც არსება, ელინდება თავის შესატყვის ერთეულში. ერთეული ზოგადზე დამოკიდებულია მხოლოდ არსების თვალსაზრისით. არსებობის თვალსაზრისით კი, პირიქით, თვითონ ზოგადია ერთეულზე დამოკიდებული. ერთეული ზოგადს განსაზღვრავს არსებობის თვალსაზრისით. ზოგადსა და ერთეულს შორის არ არსებობს „გენეტიკური“ კავშირი, ისინი ერთმანეთს არ ქმნიან. წარმოშობითი და შექმნითი კავშირი არსებობს მხოლოდ საგნებსა და მოვლენებს შორის, რომელთა უზოგადეს განსაზღვრულობებს, მხარეებს წარმოადგენენ ზოგადი და ერთეული.

ზე ლოგიკური დასკვნა შესაძლებელია იმატომ, რომ მეორე პირველის არსებას, შინაგან აუცილებელ განსაზღვრულობას წარმოადგენს. ზოგადის ერთეულის ლოგიკურ ანალიზის გზით შეძენება სრულიად კანონზომიერ პროცესს წარმოადგენს. ბოლოს, წინააღმდეგ კანტის აპრიორიზმისა, მეცნიერულ ცოდნას საყოველთაობასა და აუცილებლობას ადამიანის განსჯის ფორმები კი არ ანიჭებენ, არამედ თვითონ მეცნიერების საგანი. განსჯა კი არ ქმნის მეცნიერების ობიექტს, არამედ მხოლოდ შეიმეცნებს მას.

ამრიგად, ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკური კავშირი შესაძლებლობას იძლევა აბსტრაქტული აზროვნების მიერ ზოგადის შემეცნება გავიგოთ როგორც ერთეულიდან ზოგადისაკენ სვლა, რომელიც დისკურსიულ-ლოგიკურ ფორმაში ხორციელდება. მაგრამ ჩვენ ჯერ არ გამოგვირკევეია ზოგადის შემეცნების ამ პროცესის ბუნება. ამიტომ შემდგომ ამოცანას წარმოადგენს აბსტრაქტული აზროვნების ერთეულიდან ზოგადისაკენ სვლის გზისა და მისი განხორციელების ფორმის განხილვა.

§ 2. აბსტრაქტული აზროვნებით ზოგადის შემეცნების გზა

აბსტრაქტული აზროვნება ზოგადს შეიმეცნებს ერთეულის საშუალებით, ერთეულზე გავლით. ერთეული მოვლენები ადამიანის ცნობიერებას ეძლევა უშუალო გრძნობად ქვერეტაში, რომლის შემეცნების ფორმასაც აღქმა (და ნაწილობრივ წარმოდგენა) წარმოადგენს. ამიტომ აზროვნება ზოგადს უნდა მიწვდეს გრძნობადი მასალის ანალიზის საშუალებით, თავისი ობიექტის შექცევის სხვა გზა მას აქ არა აქვს. აქედან თავისთავად ცხადია, თუ რა დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს გრძნობად ქვერეტაში, აღქმაში მოცემული მასალის ხასიათს აბსტრაქტული აზროვნების ბუნების გარკვევისათვის.

გრძნობად ქვერეტაში ადამიანი უპირატესად და უმთავრესად აღიქვამს ერთეულ, „აქ-ახლა“ მყოფ, დროულ-ვრცელად გარკვეულ მოვლენებს. მაგრამ ფსიქოლოგები ამტკიცებენ, რომ შემეცნების აღქმით საფეხურზე ადგილი აქვს აგრეთვე ზოგადის თავისებურ მოცემულობასაც. (ამის შესახებ ლაპარაკი იყო წინა თავშიც). ამ მხრივ, ყურადსაღებია აღქმის კატეგორიალობისა და წარმოდგენის ზოგადობის ფაქტები. აღქმაში კონკრეტული საგანი გვეძლევა როგორც ერთ-ერთი ეგზემპლარი სხვა მის მსგავს საგნებს შორის, ე. ი. საგანი შეგვყავს მის მსგავს საგანთა კლასში, კატეგორიაში. ეს გარემოება მიუთითებს აღქმის ზოგადობაზე. ამ საფეხურზე ზოგადის როლში გამოდის საგნის გარეგნობა, რომელიც

უშუალოდ ცოცხალ ჰერეტაში გვეძლევა. ასეთი ტიპის ზოგადობ. ცხოველებსაც ეძლევათ. სხვანაირად ეს იმას ნიშნავს, რომ აღქმად შეუძლია საგნებს შორის გარეგანი მსგავსებისა და სხვაობის და ნახვა. სიტყვა „დანახვას“ აქ შეგნებულად ვხმარობთ: აღქმა სწორედ „ხედავს“, უშუალოდ ჰერეტს. აღქმას შეუძლია „დაინახოს“ სხვაობა ქვასა და პურს შორის, ხოლო მსგავსება — ქვებს შორის მაგალითად, ძალი ქვას არ ჰქვამს, პურს — კი, ე. ი. მას შეუძლია განასხვავოს ქვა პურისაგან, ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ მსგავსებას ხედავს პურის სხვადასხვა ნაჭრებს შორის. მაგრამ, რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ძალი მსჯელობდეს ასე. „ეს არის პური“. მსჯელობა უკვე აზროვნებას ნიშნავს, რომელიც შემეცნების უფრო მაღალ ფორმას გულისხმობს. აღქმა მოვლენის უშუალო გრძობადი ჰერეტაა, მსჯელობა კი — მტკიცებუარყოფა, რომელიც მხოლოდ აზროვნების უნარს წარმოადგენს. შეიძლება მსჯელობის საგანი ცოცხალ ჰერეტაში მოცემული მასალა იყოს, მაგრამ ამით თვითონ მსჯელობა, როგორც აზროვნების ფორმა, გრძობადობად არ იქცევა. აქედან ნათელია, რომ არსებითი სხვაობა უნდა არსებობდეს აღქმაში მოცემულ ზოგადობასა და მსჯელობაში გააზრებულ ზოგადს შორის. აღქმაში მოცემული ზოგადობა ეხება მხოლოდ საგნის გარეგან ფორმას, მის თვალსაჩინო ნიშნებს, იმას, რაც უშუალოდ გვეძლევა გრძობადობაში. რასაკვირველია, ასეთი ზოგადი არსებითად განსხვავდება ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული ზოგადობისაგან, რომლის შემეცნებაც მხოლოდ ცნებითი აზროვნების საშუალებით არის შესაძლებელი.

ზოგადის შემეცნების უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს ცნობიერებაში მეხსიერების საშუალებით ფიქსირებული აღქმა, ე. ი. წარმოდგენა. განსხვავებით აღქმისაგან, წარმოდგენა ცნობიერებაში შეიძლება გამოწვეულ იქნას მაშინაც, როდესაც შემეცნების საგანი უშუალოდ სახეზე არ არის მოცემული. ამიტომაც, რომ წარმოდგენა უფრო განყენებულია, უფრო ღარიბია გრძობადი შინაარსით, ვიდრე აღქმა, რის გამოც მასში უფრო მეტი განზოგადება ხდება. ფსიქოლოგიაში აღიარებენ ისეთ ზოგად წარმოდგენასაც, რომელიც ბუნდოვნად მოიცავს თავისში ერთეულსა და განსაკუთრებულს. ბერკლის საწინააღმდეგოდ, სამკუთხედის ზოგადი წარმოდგენაც კი არსებობს, რომელიც დიფუზურად, ბუნდოვნად შეიცავს თავისში მართკუთხა, ბლაგვკუთხა და მახვილკუთხა სამკუთხედებს⁵. მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, წარმოდგენის ზოგადობა მაინც არსებითად განსხვავდება ცნებაში გააზ-

⁵ რ ე ვ ა ზ ნ ა თ ა ძ ე, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, 1956, გვ. 334.

რებული ზოგადისაგან. წარმოდგენის ზოგადი ცოცხალ ჰერეტიკაში არის მოცემული. აქ ჩვენ ჯერ კიდევ ვიმყოფებით განზოგადების გრძობად-ემპირიულ საფეხურზე, რომელიც საგნის რომელიმე ძლიერი თვისების გამოყოფის საფუძველზე ხორციელდება⁶. წარმოდგენაში საგნის მხოლოდ გარეგანი, გრძობად მისაწვდომი მხარეების განზოგადება ხდება.

განსხვავებით წარმოდგენის ზოგადობისაგან, ცნების ზოგადობა არაგრძობადია, მასში გააზრებული ვითარება (საგნის, მოვლენის შინაგანი, არსებითი მხარე) უშუალოდ ცოცხალ ჰერეტიკაში არ ეტლევა ცნობიერებას. ცნების ზოგადობის სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ ის გადის ცოცხალ ჰერეტიკაში მოცემული გრძობადი სინამდვილიდან და მოვლენათა არსებაში იჭრება. აქ მთავარია გრძობადობის გარეთ გასვლა, რაც ემავე გრძობადობაში მოცემული მასალის ანალიზის საშუალებით უნდა განხორციელდეს. ცნების ზოგადობა წარმოადგენს იმ შინაგანი და არსებითი ზოგადის გამოხატვას, რომლის შესახებაც ზემოთ ვლაპარაკობდით. ამ გარემოებას გულისხმობს უზნაძე, როდესაც ის წარმოდგენაში მოცემულ ზოგადს განსხვავებს არა მარტო აღქმის ზოგადისაგან, არამედ აგრეთვე აზროვნების ზოგადისაგანაც. მისი აზრით, წარმოდგენაში მოცემული ზოგადი განსხვავდება აღქმის ზოგადისაგან, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ აღქმის საგანი აღქმის შინაარსს ემთხვევა, რაც არ ითქმის წარმოდგენაზე; წარმოდგენაში საგანი უფრო ზოგად შინაარსში გვეძლევა. ვიდრე აღქმაში, მასში საგანი უფრო იგულისხმება, ვიდრე გვეძლევა. ამიტომ წარმოდგენა ყოველთვის უფრო ზოგადია, ვიდრე აღქმა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, განაგრძობს ის, წარმოდგენა მაინც მხოლოდ პირველი საფეხურია ნამდვილი ზოგადობისაკენ, იგი მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხურია, საიდანაც ცოცხალ არსებას ზოგადის აზროვნების დონეზე შეუძლია ამდგომდეს. აზროვნება აღქმის ობიექტივაციას ახდენს წარმოდგენა კი უფრო სუბიექტურია⁷.

ამრიგად, გრძობადობაში მოცემული მასალა, რომელსაც აბსტრაქტული აზროვნება ემყარება, უკვე შეიცავს თავისში გარკვეული ხასიათის ზოგადობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ აზროვნება ცნების ზოგადობის ასახვას ცარიელი ადგილიდან კი არ იწყებს, არამედ მას აქვს მასალა გრძობადობაში მოცემული ზოგადის სახით, რომელიც მისი შემეცნებითი პროცესის ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს, ე. ი. ცნების ზოგადობის დადგენას საფუძველად ეღება აღქმისა და წარმოდგენის ზოგადობა.

⁶ С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, М., 1957, гл. 141.

⁷ დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, 1940, გვ. 286.

მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს ცნების ზოგადობის ჩამოყალიბება შეიძლებოდეს „გრძნობადი ზოგადის“ რაოდენობრივი ზრდის საშუალებით. როგორც უკვე ითქვა, ამ ორ ზოგადს შორის არსებობს უფრო ღრმა და არსებითი სხვაობა. აღქმისა და წარმოდგენის ზოგადი წარმოდგენს მოვლენათა გარეგანი, გრძნობად-მისაწვდომი მხარეების ცოცხალ ჭკრეტაში მოცემულობას, მაშინ როდესაც ცნების ზოგადი არის საგანთა შინაგანი, არაგრძნობადი განსაზღვრულობის გააზრება; ე. ი. ცნების ზოგადსა და „გრძნობად ზოგადს“ შორის არსებობს არა მარტო რაოდენობრივი, არამედ თვისობრივი განსხვავებაც. ცნების ზოგადის შესამეცნებლად საჭიროა „გრძნობადი ზოგადის“ ფარგლებს გარეთ გასვლა. მაგრამ ეს გარეთ გასვლა უნდა მოხდეს ისევე „გრძნობად ზოგადზე“ დაყრდნობით. გრძნობადიდან არაგრძნობადზე, ერთეულიდან ზოგადზე, მოვლენიდან არსებაზე, შემთხვევითიდან აუცილებელზე გადასვლა წარმოდგენს შემეცნების თეორიის მთავარ სიძნელეს. ამ გადასვლას ერთგვარად ხელს უწყობს შემეცნების გრძნობად საფეხურზე მოცემული აღქმისა და წარმოდგენის ზოგადი („გრძნობადი ზოგადი“), მაგრამ გრძნობადიდან არაგრძნობადზე გადასვლის მთავარი სიძნელე მაინც ძალაში რჩება.

აღნიშნული პრობლემის, რომელსაც ჩვენ მოკლედ ერთეულიდან ზოგადზე გადასვლის სიძნელეს ვუწოდებთ, გადაჭრა უნდა ვეძიოთ აბსტრაქტულ ანუ ცნებით-ლოგიკურ აზროვნებაში. აბსტრაქტულმა აზროვნებამ შემეცნების გრძნობად საფეხურზე მოცემული მასალის ანალიზის გზით უნდა დაასკვნას ერთეულიდან ზოგადზე.

ემპირიული მასალის ანალიზისას ცნებით-ლოგიკური აზროვნება, უპირველეს ყოვლისა, მიმართავს განზოგადებას, იდეალიზაციასა და აბსტრაქციას. განზოგადების, იდეალიზაციისა და აბსტრაქციის გზით წარამართება აზროვნების ძიერ ზოგადის შემეცნების პროცესი.

განზოგადებას, იდეალიზაციასა და აბსტრაქციას მარტივი ფორმით ადგილი აქვთ უკვე შემეცნების გრძნობად საფეხურზე, მაგრამ თავიანთი მოქმედების მაღალ განვითარებულ და სრულყოფილ ფორმას ისინი ცნებით აზროვნებაში აღწევენ.

აბსტრაქტული აზროვნება დაკვირვების, ცდის, პრაქტიკის საფუძველზე ახდენს მოვლენათა და საგანთა იგივეობრივი და საყოველთაო ნიშნების განზოგადებას; მაგრამ ზოგადი, როგორც ასეთი, ცდაში არ გვეძლევა, მის მისაღებად საჭიროა დასკვნა რამდენიმე შემთხვევიდან ყველა შესატყვის შესაძლებელ შემთხვევაზე. აბსტრაქტული აზროვნება ანზოგადებს, ე. ი. ზოგადად „ხდის“ ემ-

პირიულ მასალას. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აბსტრაქტული აზროვნება თვითონ ქმნიდეს ზოგადს, როგორც ეს ლოკს ეგონა. აზროვნება კი არ ქმნის, არამედ ემპირიული მასალის ლოგიკური ანალიზის საფუძველზე ასკვნის საგანთა ობიექტურ საყოველთაო განსაზღვრულობაზე. თუ როგორ ხორციელდება ეს დასკვნა, ამას შემდეგ განვიხილავთ.

განზოგადების პროცესის შედეგად შეცნობილი ზოგადი არასოდეს არ არის ემპირიულ სინამდვილეში წმინდა სახით მოცემული. ზოგადობა, როგორც მოვლენათა არსებითი და შინაგანი განსაზღვრულობა, უშუალო ჰერეტიკისათვის მიუწვდომელია. აღქმასა და წარმოდგენას ეძლევა ზოგადის მხოლოდ გარეგანი გამოვლენის ფორმები. არავის არ „უნახავს“ ბუნების კანონები, მათი შემეცნება მხოლოდ ლოგიკური დასკვნის გზით შეიძლება. ადამიანს ცდაში ეძლევა ზოგადის, კანონის მოქმედების გამოვლენა და არა თვითონ ისინი. ეს გარემოება გაპირობებულია იმ სხვაობით. რომელიც არსებობს არსებასა და მოვლენას შორის. მარქსის თქმით. გამოვლენის ფორმა და ნივთების არსება უშუალოდ რომ ემთხვეოდეს, მაშინ ყოველი მეცნიერება ზედმეტი იქნებოდა. საქმე იმაშია, რომ საგნებს გააჩნიათ გრძნობადი შემეცნებისათვის მიუწვდომელი განსაზღვრულობანი. მარქსის აზრით, ასეთია, მაგალითად, საქონლის ღირებულება. იგი წერს: „სრულიად წინააღმდეგ საქონლის სხეულის გრძნობად ტლანქი საგნობრიობისა, მის ღირებულებით საგნობრიობაში ბუნების ნივთიერების არც ერთი ატომი არ შედის. ამიტომ ყოველი ცალკეული საქონელი შეგიძლიათ აბრუნოთ და სინჯოთ. რამდენიც გნებავთ, იგი როგორც ღირებულებითი ნივთი მოუხებლებელი რჩება“⁸. მარქსი პირდაპირ მიუთითებს საქონლის გრძნობადი საგნობრიობისაგან განსხვავებული, ღირებულებითი საგნობრიობის (Werthgegenständlichkeit) არსებობაზე. სწორედ ეს „არაგრძნობადი საგნობრიობა“ წარმოადგენს ცნებითი აზროვნების შემეცნების საგანს. მართალია, ეს შინაგანი. არსებითი საგნობრიობა ცოცხალ ჰერეტიკაში არ გვეძლევა, მაგრამ მისი შემეცნებისაკენ მიმავალი გზა გრძნობად მასალაზე გადის. მაგრამ, ვინაიდან არსება წმინდა სახით ცოცხალ განჰერეტიკაში არასოდეს გვეძლევა, ამიტომ ერთეულიდან ზოგადზე, მოვლენიდან არსებაზე გადასვლას ყოველთვის ახლავს თან იდეალისტიკის პროცესი. აზროვნების მიერ ისეთი რამის არსებობის დაშვება, რომელიც ემპირიულად არ გვეძლევა, მოითხოვს გრძნობადი მასალის იდეალი-

⁸ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტომი პირველი, თბილისი, 1954, გვ. 65.

ზაციას. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს იდეალიზაციის შედეგად შეცნობილი ცნების საგანი თვითონაც იდეალური იყოს. არა, აქ იდეალური მხოლოდ შემეცნების ფორმაა. თვითონ შემეცნების ობიექტი კი სხვა არაფერია, თუ არა მოვლენათა და საგანთა შინაგანი, არსებითი განსაზღვრულობა, რომლის წვდომა აზროვნებას იდეალიზაციის გარეშე არ შეუძლია.

იდეალიზაცია ფართოდ არის გამოყენებული მეცნიერების კანონების შემეცნების პროცესში. მაგალითად, ინერციის კანონი ზუსტად, „წმინდა“ სახით არ ვლინდება გრძნობად სინამდვილეში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი წარმატებით არის გამოყენებული მეცნიერებასა და პრაქტიკაში. ინერციის კანონი გულისხმობს თანაბარ და სწორხაზობრივ მოძრაობას, მაგრამ ასეთი რამ „წმინდა“ სახით ემპირიულ მასალაში არ გვეძლევა. მიუხედავად ამისა, მეცნიერება უშვებს თანაბარ-სწორხაზობრივ მოძრაობას. ეს დაშვება ემყარება იდეალიზაციას, ე. ი. ისეთი რამის დაშვებას, რაც გრძნობადი მოვლენების სფეროში არ გვხვდება. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მეცნიერების კანონს თავისი ობიექტური შესატყვისი ვითარება არ ჰქონდეს. მეცნიერების ყველა კანონი საგანთა კავშირის ასახვას წარმოადგენს, მას თავისი ობიექტური კორელატი აქვს. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ბუნებისა და საზოგადოების კანონი მოვლენებში აბსოლუტური სიზუსტით არ ხორციელდება. არსება, კანონი შინაგანი აუცილებლობით იკაფავს გზას მოვლენებში, მაგრამ არასოდეს არ ემთხვევა მას. კანონი წარმოადგენს მოვლენათა ზოგად ტენდენციას, რომელიც მათში მხოლოდ მიახლოებით ხორციელდება. ამ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა მარქსის შესხედულება საზოგადოების კანონების შესახებ. მისი თქმით: „საერთოდ მთელ კაპიტალისტურ წარმოებაში ყოველი ზოგადი კანონი ხორციელდება ყოველთვის მხოლოდ როგორც გაბატონებული ტენდენცია, ძალიან დახლართულად და დაახლოებითად, როგორც მუდმივ რყევათა საშუალო, რომლის ზედმიწევნით განსაზღვრა შეუძლებელია“⁹. რა თქმა უნდა, გაუმართლებელია ამ გარემოების საერთოდ ბუნების კანონებზე ზუსტი გავრცელება, მაგრამ აზრი იმის შესახებ, რომ კანონი წარმოადგენს მოვლენათა გაბატონებულ ტენდენციას, რომელიც არ ემთხვევა მათ, შეიძლება ჭეშმარიტად ჩაითვალოს ყოველგვარი რეალური კანონის მიმართ. ვინაიდან კანონი მოვლენათა გაბატონებულ შინაგან ტენდენციას წარმოადგენს, ამიტომ მისი შემეცნებისათვის აუცილებელია გრძნობადობაში მოცემულის

⁹ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. III, ნაწ. 1, თბილისი, 1932, გვ. 130.

ერთგვარი იდეალიზაცია, ე. ი. ისეთი რამის არსებობის დაშვება, რომელიც უშუალოდ ცდაში არ გვეძლევა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ რაც უშუალო ცდაში არ გვეძლევა, მას რეალური არსებობა არ ჰქონდეს. იდეალიზაციის შედეგად შეცნობილი კანონი სხვა არაფერია, თუ არა მოვლენათა შინაგანი, ობიექტური ტენდენცია, მათი რეალური კავშირი, აზროვნება კანონს კი არ ქმნის, არამედ მხოლოდ შეიმეცნებს, მაგრამ სინამდვილის კანონის, არსების ასახვისათვის საჭიროა მასში აქტიური შემეცნებითი ჩარევა. ასეთი ჩარევის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენს იდეალიზაცია.

ამრიგად, იდეალიზაცია გულისხმობს იმის „წმინდა“ სახით წარმოდგენას, რაც ბუნებაში მიახლოებითი ტენდენციით მოქმედებს. ლოგიკურ შემეცნებას ერთგვარი „კორექტივი“ შეაქვს მოვლენებში. აქ დაახლოებით ხდება ის, რასაც ვ. ი. ლენინი წერს მოძრაობის წარმოსახვის შესახებ. მისი თქმით, ჩვენ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, გამოვხატოთ მოძრაობა თუ არ შევწყვეტთ შეუწყვეტელს, თუ არ გავამარტივებთ, არ გავაუხეშებთ, არ გავყოფთ, არ გავამკვდარებთ ცოცხალს. აზრის მიერ მოძრაობის გამოხატვა ყოველთვის არის გაუხეშება, გამკვდარება. და ეს ეხება არა მარტო მოძრაობას, არამედ ყოველ ცნებას¹⁰.

იდეალიზაციას, აზროვნების შემეცნების ობიექტში აქტიურ შემეცნებით ჩარევას აუცილებლობით ახლავს თან აბსტრაქციის პროცესი. შემეცნების მეორე საფეხურზე აბსტრაქციის როლი იმდენად დიდია, რომ მას აბსტრაქტულ აზროვნებას უწოდებენ. ცნებით-ლოგიკური შემეცნება საერთოდ არის აბსტრაქტული აზროვნება, მაგრამ ჩვენ აქ აბსტრაქცია უფრო ვიწრო მნიშვნელობით გვინტერესებს, სახელდობრ, როგორც საგანთა და მოვლენათა ზოგადი და არსებითი მხარეების განყენება.

აზროვნება ზოგადის შემეცნების პროცესში მიმართავს მოვლენათა და საგანთა საყოველთაო და არსებითი განსზღვრულობების განყენებას, გამოყოფას. რა თქმა უნდა, ეს განყენება და გამოყოფა არის შემეცნებითი, აზრობრივი და არა რეალური, საგნობრივი პროცესი. აბსტრაქციის დიდ შემეცნებით ღირებულებაზე მიუთითებს მარქსი, როდესაც წერს, რომ ეკონომიური ფორმების ანალიზის დროს არ შეიძლება არც მიკროსკოპის, არც ქიმიური რეაქტივების გამოყენება. ორივეს მაგივრობა უნდა გასწიოს აბსტრაქციის ძალაში¹¹. ეს სიტყვები ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იგი უარყოფ-

¹⁰ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, 28, 1958, გვ. 264.

¹¹ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტომი პირველი, გვ. 4.

დეს აბსტრაქციის მნიშვნელობას ბუნების მეცნიერებისათვის. მარქსი აქ მხოლოდ იმას ამბობს, რომ ეკონომიურ მეცნიერებაში მიკროსკოპისა და რეაქტივების როლს აბსტრაქცია ასრულებს.

აბსტრაქცია მეცნიერული შემეცნების აუცილებელი მომენტია. საგანთა საყოველთაო და არსებითი ნიშნების გამოყოფის, განყენების გარეშე შეუძლებელია განზოგადებისა და იდეალიზაციის შემეცნებითი პროცესი. აზროვნება აბსტრაქციის საშუალებით ახერხებს ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ცოდნის დადგენას. აქედან გასაგებია ის დიდი მნიშვნელობა, რაც აბსტრაქციის ბუნების განხილვას უნდა ჰქონდეს ცნებით-ლოგიკური აზროვნების მიერ ზოგადის შემეცნების პროცესის გარკვევისათვის.

აბსტრაქციის ტრადიციული თეორია გულისხმობს რამდენიმე შემთხვევიდან ყველა შესაძლებელ შესატყვის შემთხვევაზე გადასვლას, ზოგიერთი ერთეულისათვის დამახასიათებელი განსაზღვრულობის ყველა ერთეულზე გავრცელებას. „ზოგიერთიდან“ „ყველაზე“, ერთეულიდან ზოგადზე გადასვლა ხორციელდება ინდუქციის საშუალებით. მაგრამ მხოლოდ ინდუქციური დასკვნის გზით მიღებულ ცოდნას არ შეიძლება ახასიათებდეს ზოგად-აუცილებლობა. ინდუქციური ცოდნა ალბათურია. ინდუქციური დასკვნა შეიძლება ატარებდეს მხოლოდ შემდეგნაირ ჩასიათს: ვინაიდან რაიმე ნიშანი დამახასიათებელია რამდენიმე ერთეულისათვის, ამიტომ ის, ალბათ, დამახასიათებელი იქნება ყველა შესატყვისი ერთეულისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ ინდუქციას არც აქვს უფლება იხმაროს სიტყვა „ყველა“, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ სრულ ინდუქციას. გამოდის, რომ ინდუქციის გზით საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის მქონე ზოგადის შემეცნება შეუძლებელია. მაგრამ საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის მქონე ცოდნის არსებობა არის ფაქტი, რომელსაც ახსნა სჭირდება. ვინაიდან აბსტრაქციის ტრადიციულ თეორიას არ ძალუძს აგვიხსნას ის გარემოება, როგორ ჩნდება ჩვენს ცნობიერებაში საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის მქონე ცოდნა, ამიტომ საჭიროა შემეცნების ისეთი ფორმის ძიება, რომელიც ამ მოთხოვნილებას დააკმაყოფილებს.

ფილოსოფიის ისტორიაში ემპირიული აბსტრაქციის ტრადიციული თეორიის ნაკლის დაძლევის სხვადასხვა ცდებს ჰქონდა ადგილი. მისი კრატისისა და სრულიად ახალი აბსტრაქციის თეორიის შემუშავების გზას დაადგნენ ინტუიტივისტები. ინტუიტივისტების მიერ აბსტრაქციის ტრადიციული თეორიის კრიტიკაში ზოგი რამ სამართლიანია, მაგალითად, სწორია ის, რომ მხოლოდ ინდუქციის საშუალებით საყოველთაო-აუცილებელი მნიშვნელობის მქონე ზოგა-

დის შემეცნება შეუძლებელია. მაგრამ თვითონ მეორე უკიდურესობაში ჩავარდნენ, რამაც ისინი ერთეულიდან ზოგადზე დისკურსიულ-ლოგიკური გადასვლის შესაძლებლობის უარყოფამდე მიიყვანა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, შემეცნების ინტუიციური თეორია ეყრდნობა ერთეულისა და ზოგადის მეტაფიზიკურ-იდეალისტურ გათიშვას.

დისკურსიულ-ლოგიკური დასკვნის ფორმის მქონე აბსტრაქციის საშუალებით ერთეულიდან ზოგადზე გადასვლის შესაძლებლობის წინააღმდეგ ინტუიტივისტები აყენებენ შემდეგ არგუმენტებს.

1) ერთეული არის მხოლოდ ინდივიდუალური, ინდივიდუალურიდან კი ლოგიკურად მხოლოდ ინდივიდუალურის გამოყვანა შეიძლება; ზოგადს ახასიათებს ერთეულის, ემპირიულის არსებობისაგან პრინციპულად განსხვავებული ყოფიერება, რის გამოც მისი ერთეულიდან ლოგიკური გამოყვანა შეუძლებელია. 2) ერთეულებიდან ზოგადის ლოგიკური აბსტრაქცია წინასწარ გულისხმობს იმ ზოგადნიშანს, რომლის შემეცნებაც ხდება, რის შედეგადაც იქმნება ლოგიკური წრე. მაგალითად, თუ ერთეული ადამიანების განზოგადების გზით „მოაზროვნე ცხოველის“ ცნებამდე მივალთ, მაშინ ეს უკანასკნელი იმთავითვე უნდა გვექონდეს მოცემული, ვინაიდან განზოგადება სწორედ ამის საშუალებით ხდება. მაგალითად, ერთ-ერთი იდეალისტ-ინტუიტივისტის ს. ფრანკის აზრით, ინდივიდუალურიდან ზოგადის გამოყვანა შეუძლებელია. ყველა ცდა იმის ჩვენებისა, თუ როგორ წარმოიშობა ზოგადი ინდივიდუალურიდან ყალბ წრეზეა დაფუძნებული: დასაბუთების რომელიღაც ადგილას საძიებელი ზოგადი უბრალოდ დაიშვება, როგორც ასეთი¹². 3) თუ ზოგადს განვიხილავთ, როგორც კლასს, მაშინ იმთავითვე უნდა გვექონდეს ის ზოგადი, რომლის მიხედვითაც ამ კლასს ვადგენთ. მეორე არგუმენტი ეხება შინაარსეულად გაგებულ ზოგადს, ხოლო მესამე არგუმენტი — რაოდენობრივად გაგებულ ზოგადს. 4) ერთეულებიდან აბსტრაქციის გზით მიღებული ზოგადი ყოველთვის ალბათური უნდა იყოს, ვინაიდან ყველა შესაძლებელი ერთეულის ემპირიული მოცემულობა შეუძლებელია.

შეიძლებოდა სხვა არგუმენტების მოყვანაც, მაგრამ საკითხის ნათელსაყოფად ნათქვამიც საკმარისია.

თუ ზოგადის შემეცნება ინდივიდუალურიდან ლოგიკური დასკვნის ფორმის მქონე აბსტრაქციის საშუალებით შეუძლებელია, მაშინ როგორ არის შესაძლებელი მისი გააზრება, როგორია მისი წვდომის გზა?

¹² С. Л. Франк, Предмет знания, Петроград, 1915, гл. 2:45—2:46.

ზოგადის ინტუიციური წვდომის თეორია დეტალურად დამუშავებული აქვს ედმუნდ ჰუსერლს. ჰუსერლის აზრით, „ზოგადი საგნები“ გვეძლევიან არსებითად განსხვავებულ აქტებში, ვიდრე: ინდივიდუალური საგნები, რაც გაპირობებულია ზოგადის ყოფიერების თავისებური ფორმით. ზოგადი, როგორც ზედროული და ზევრცეული იდეალობა, პრინციპულად განსხვავდება ინდივიდუალური საგნისაგან, რომელიც არსებობს აქ და ახლა. ინდივიდუალურ საგანზე მიმართული ცნობიერება აკეთებს ორ ერთიმეორისაგან არსებითად განსხვავებულ აქტს. პირველ აქტში ცნობიერებას ეძლევა ინდივიდუალური საგანი ან საგნის ნიშანი, ხოლო მეორე აქტში — ამ ინდივიდუალურის შინაარსი, მისი „იდეა“. ამ მეორე აქტში ჩვენ გვეძლევა არა სიწითლის ეს მომენტი სახლზე, არამედ სიწითლე. ე. ი. სახლზე არსებულ სიწითლის მოვლენიდან შენდება ახალი გაგების წესი, რომელიც კონსტრუირებულია სიწითლის იდეის ინტუიციური მოცემულობისათვის. აღნიშნული ინტუიციის უშუალოდ წვდება „ზოგად საგანს“, „სპეციას“¹³. ცნობიერების მეორე აქტში განხორციელებული ინტუიციისა ლოგიკურად არ არის დამოკიდებული პირველ აქტში განხორციელებული მოქმედებისაგან, ე. ი. დასკვნის თვალსაზრისით, ერთეულის მოცემულობა არ ედება საფუძვლად ზოგადის მოცემულობას. მართალია, ზოგადის წვდომისაკენ მიმართული ინტელექტუალური ინტუიციის თანახმად გრძნობად ინტუიციას, მაგრამ ის ინდივიდუალურის იქით დაფარულ ზოგადს წვდება არა ამ ინდივიდუალურის ლოგიკური ანალიზის საშუალებით, არამედ უშუალოდ, ცნობიერების სრულიად დამოუკიდებელი მოქმედების გზით. ამრიგად, ჰუსერლის აზრით, ცნობიერების პირველსა და ამეორე აქტს შორის მხოლოდ გარეგნული კავშირი არსებობს, პირველი აქტი არ არის მეორეზე გადასვლის ლოგიკური საფუძველი, ერთეულის შემეცნება არ წარმოადგენს ზოგადის ლოგიკური დასკვნის ფორმით წვდომის საშუალებას. ცნობიერება ზოგადს ლოგიკური დასკვნის გზით კი არ შეიმეცნებს, არამედ უშუალოდ წვდება მას ინტელექტუალური ინტუიციის საშუალებით. ცნობიერების აღნიშნული მოქმედების შესაბამისად ჰუსერლს შემოაქვს ე. წ. „იდეური“ აბსტრაქციის ცნება. თუ ჩვეულებრივი აბსტრაქცია გულისხმობს ზოგადის მიღებას ერთეულების განზოგადების გზით, „იდეური“ აბსტრაქცია, მიმართავს

¹³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, B. II, 1913, გვ. 108-109, 155-156 და სხვ.

რა ე. წ. „ფრჩხილებში ჩასმას“, თავიდან იშორებს ერთეულებს: ცნობიერებას პირველი შეხედვით ინდივიდუალური საგანი ეძლევა, ხოლო მეორე შეხედვით — „ზოგადი საგანი“. ჰუსერლის აზრით, ლოგიკური ანუ გნოსეოლოგიური აბსტრაქციის ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ არა კერძო შინაარსის მარტივი გამოყოფა, არამედ ის თავისებური ცნობიერება, რომელიც გვარეობით ერთიანობას უშუალოდ იჭერს ინტუიციურ საფუძველზე.

ამრიგად, ჰუსერლის აბსტრაქციის თეორიისათვის დამახასიათებელია შემდეგი გარემოება: იდეალური ზოგადის დადგენა შეუძლებელია ერთეულის განზოგადებით, მისი შემეცნება ლოგიკური დასკვნის გზით კი არ ხდება, არამედ უშუალო ინტუიციური წვდომის საშუალებით. რასაკვირველია, ჰუსერლი საერთოდ არ უარყოფს შემეცნებაში ლოგიკურის მნიშვნელობას, მაგრამ მისი ლოგიკა ინტუიტივისტურია, იგი ინტუიციას ეფუძნება.

ინტუიტივიზმი რუსეთში თავისებურად განავითარეს ლოსკიმ და ს. ფრანკმა. ლოსკის აზრით, ინტუიცია არ ნიშნავს მხოლოდ გრძნობადობაში მოცემულობას. გარდა გრძნობადი ინტუიციისა, არსებობს კიდევ ინტელექტუალური ინტუიცია. გრძნობადი ინტუიციით ინდივიდუალური, აქ და ახლა არსებული საგნები გვეძლევა, ინტელექტუალური ინტუიციით კი ზოგად-იდეალური. რომელიც თავისი ბუნებით ზედროული და ზევრცეულია. ამასთან ზოგადი ისეთი უშუალობით განიცდება, როგორც ინდივიდუალური საგანი აღქმაში¹⁴. ლოსკის თქმით, ჩვენ ზოგადს კი არ ავსახავთ. არამედ უშუალოდ ვწვდებით მას ისე, როგორც ის არსებობს თავისთავად. იდეალურად არსებულ ზოგადსა და ცნობიერებას შორის არ არის რაღაც მესამე, ზოგადის ასახვის შედეგად ჩამოყალიბებული სურათი, ასეთი გაორება გაუმართლებელია. ლინაძევილეში არსებობს ზოგადი და მასზე მიმართული ცნობიერება: ცნობიერებას უშუალოდ ეძლევა ობიექტურად არსებული ზოგადი, თვითონ ობიექტური ზოგადია მისი შინაარსი. ზოგადის ინტუიციურ წვდომას მოსდევს ცნობიერების ლოგიკური მოქმედება, რომელიც ახაწილებს, ანაწევრებს ინტუიციაში მოცემულ მთლიანობას. ამრიგად, ლოსკისათვის ზოგადის შემეცნების საქმეში ლოგიკურის როლი მეორადი და განსაზღვრულია.

ზოგადის შემეცნების შესახებ დაახლოებით ასეთსავე შეხედულებას ანავითარებს ს. ფრანკი. მისი აზრით, ინდივიდუალურიდან ზოგადზე გადასვლა არის გადასვლა რაღაც ახალ სფეროში,

¹⁴ Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, 1906, ნაწილი მეორე, თავი მესამე.

რომელიც არ შეიძლება აღმოჩენილ იქნას თვითონ ინდივიდუალურის საზღვრებში, არამედ უპირისპირდება ინდივიდუალურის სფეროს: კონკრეტული შინაარსიდან გადავდივართ ზედროულ გახსაზღვრებაზე, რომელიც ინდივიდუალური გამოვლენის ყველა პრავალრიცხოვან შემთხვევებში იგივეობრივია. ამ აზრთ, ფიქრობს ის, ლოგიკური რეალიზმი არის თავისთავად ცხადი კეშმარიტება.

ფრანკის აზრით, ზოგადის ეს თავისებურება განსაზღვრავს მისი შემეცნების თავისებურებას. ვინაიდან ზოგადი მიჩნეულია საგნის განსაკუთრებულ შინაარსად, ამიტომ ისიც ისევე უშუალოდ უნდა იყოს მოცემული, როგორც ინდივიდუალური. ზოგადის შემეცნებას, განაგრძობს ის, გარკვეული აზრით უშუალო ცოდნის ხასიათი უნდა ჰქონდეს, ე. ი. სხვა მის წინა ცოდნაზე არ უნდა იყოს დამოკიდებული, სხვანაირად ცოდნას საწყისი არ ექნებოდა¹⁵.

ამრიგად, ემპირიზმის კრიტიკით გატაცებული ინტუიტივისტები საერთოდ უარყოფენ ერთეულიდან ზოგადზე ლოგიკური დასკვნის გზით გადასვლის შესაძლებლობას, ისინი საყოველთაო-აუცილებელი ხასიათის მქონე ზოგადის შემეცნების დისკურსიულ-ლოგიკურ ფორმას ინტუიციით ცვლიან. ინტუიტივისტები მართალი არიან იმაში, რომ ცალმხრივი ემპირიზმს არა აქვს ერთეულიდან ზოგადზე დასკვნის უფლება. მაგრამ არა ნაკლები სიძნელების წინაშე დგება ინტუიციური შემეცნების თეორია. 1) ძალიან ძნელია არაფსიქოლოგიური ინტუიციის არსებობის დამტკიცება, რის გამოც ინტუიტივისტები არსებითად თავს ვერ აღწევენ ფსიქოლოგიზმს შემეცნების თეორიაში. 2) თუ ცალმხრივი ემპირიზმის წინაშე ერთეულდან ზოგადზე გადასვლის სიძნელე დგას, სამაგიეროდ ინტუიტივიზმი ვერ აგვარებს ზოგადიდან ერთეულზე გადასვლის საქმეს, ვერ ახერხებს იმთავითვე მეტაფიზიკურად გათიშული ზოგადისა და ერთეულის დაკავშირებას. 3) ინტუიტივისტების წინაშე დგას აგრეთვე ინტუიციიდან ლოგიკურზე გადასვლის სიძნელე; ყოველ შემთხვევაში ინტუიციური ლოგიკურის აღიარება ულოგიკობას წარმოადგენს. ამრიგად, ინტუიციური შემეცნების თეორია თავის საფუძველში ალოგიკურია, ირაციონალურია.

შემეცნების კეშმარიტმა თეორიამ უნდა დაძლიოს როგორც ცალმხრივი ემპირიზმი, ისე ინტუიტივიზმი (და ცალმხრივი რაციონალიზმი). ემპირიული აბსტრაქციის ნაკლს წარმოადგენს ის, რომ იგი ფაქტიურად არ გადის გრძნობადობაში მოცემული მასალის გარეთ, არ ეძებს ემპირიული საგნობრიობის შიგნით არსებულ ზო-

¹⁵ С. Л. Франк, Предмет знания, гл 246—247.

ჯადობას. ემპირიული აბსტრაქცია რამდენიმე ერთეულიდან ასკენის ზოგადზე, მაგრამ მისთვის ეს ლოგიკური პროცესი წმინდა რაოდენობრივი და ალბათურია. საჭიროა არა მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევიდან ყველა შემთხვევაზე დასკვნა, არამედ ერთ ან რამდენიმე ერთეულში ლოგიკური ანალიზის გზით ზოგადის დადგენა. ზოგადის დადგენის ეს პროცესი, განსხვავებით ჰუსერლისა და სხვ. შეხედულებისაგან, არის არა ინტუიციური, არამედ დისკურსიულ-ლოგიკური. ინტუიტივისტების არგუმენტებს, რომ ზოგადის არაინტუიციური ლოგიკური შემეცნება თავს ვერ აღწევს ლოგიკურ წრესა და წმინდა ალბათობას, ძალა აქვს მხოლოდ ცალმხრივი ემპირიზმის წინააღმდეგ. შესაძლებელია, შემუშავდეს ისეთი აბსტრაქციის თეორია, რომელიც აგვიხსნის ობიექტური ზოგადის აუცილებელ-ლოგიკური, მაგრამ არაინტუიციური, შემეცნების შესაძლებლობას.

ასეთი აბსტრაქცია არსებითად განსხვავდება როგორც „ემპირიული აბსტრაქციისაგან“, ისე „იდეური აბსტრაქციისაგან“. ეს არის ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკურ კავშირზე დაფუძნებული აბსტრაქცია, რომელიც ამის გამო თვითონაც დიალექტიკური ბუნებისაა. დიალექტიკური აბსტრაქცია წარმოადგენს ობიექტური ზოგადის დისკურსიულ-ლოგიკური შემეცნების ისეთ პროცესს, რომელიც მხოლოდ ინდუქციური დასკვნით არ კმაყოფილდება. მაგრამ აქ ჩვენ უშუალოდ მივადექით აბსტრაქტული აზროვნების საშუალებით ზოგადის შემეცნების გზის განხორციელების ლოგიკური ფორმის საკითხს, რომელიც ცალკე განხილვას მოითხოვს.

§ 3. აბსტრაქტულ აზროვნებაში ზოგადის ასახვის განხორციელების ფორმა

აბსტრაქტული აზროვნების საშუალებით ზოგადის შემეცნება ხორციელდება ლოგიკურ ფორმაში, აქ ერთეულიდან ზოგადზე გადასვლა ლოგიკურ პროცესს წარმოადგენს. მაგრამ ამ პროცესის მხოლოდ ინდუქციით შემოსაზღვრა არ იძლევა ზოგად-აუცილებელი მნიშვნელობის მქონე ცოდნის მიღწევის საშუალებას. ინდუქცია აბსტრაქციის აუცილებელი ელემენტია, მაგრამ მხოლოდ მასზე დაფუძნებული ცოდნა ალბათური და მიახლოებითია, ამიტომ საჭიროა ისეთი ლოგიკური ფორმების ძიება, რომლებიც უზრუნველყოფენ შემეცნების ზოგად-აუცილებელ ხასიათს.

აბსტრაქცია თავისი მიმართულებით ინდუქციური ხასიათისაა იმდენად, რამდენადაც იგი წარმოადგენს სვლას ერთეულიდან ზოგადისაკენ, მაგრამ ეს არ გამოირჩეხავს მასში დედუქციის მონაწილეობას. ზოგადის შემეცნების პროცესში აზროვნება იყენებს და-

კენის დედუქციურ ფორმასაც. ინდუქციური კვლევა-ძიების დროს ცნობიერებაში უკვე არსებული ზოგადი ცნებების გამოყენება დედუქციური პროცესის ხასიათს ატარებს. ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ აბსტრაქტული აზროვნების პროცესში მოხმარებული დედუქცია უზრუნველყოფს ცოდნის ზოგად-აუცილებელ ბუნებას. მაგრამ ეს ყოველთვის ასე არ არის. თუ ზოგადის შემეცნების ერთადერთ გზად მიჩნეულია მხოლოდ ინდუქცია, მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ აბსტრაქციის პროცესში მოხმარებული ცნებებიც ამ გზით არიან მიღებული, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მათი შემეცნებითი ღირებულებაც ალბათური და მიახლოებითია. ცხადია, რომ ალბათურის გამოყენებით ალბათობას თავს ვერ დავაღწევთ. აბსტრაქციის გზით მიღებულ ცოდნას ზოგად-აუცილებელი ხასიათი შეიძლება მიაჩნოს მხოლოდ ისეთმა ცნებამ, რომელიც აპოდიქტური ხასიათისაა. მაგრამ, როგორც ითქვა, მხოლოდ ინდუქციური აბსტრაქციის გზით ასეთი ცოდნის მიღება შეუძლებელია.

ამრიგად, ჩვეულებრივად გაგებული ინდუქცია და დედუქცია არც ცალ-ცალკე და არც ერთად არ იძლევა აბსტრაქციის გზით აპოდიქტური ცოდნის მიღების საშუალებას: აპოდიქტური ცოდნის მისაღებად საჭიროა ისეთი ლოგიკური ოპერაცია, რომელიც ერთეულ მოვლენებში აუცილებელ და არსებით ზოგადს მისწვდება. ამასთან აუცილებელია, რომ ამა თუ იმ ზოგადის შემეცნებისათვის გამოყენებული დედუქციური პრინციპი აპოდიქტური აუცილებლობის მქონე იყოს.

ჩვეულებრივი ინდუქცია რაიმე ნიშნის რამდენიმე ერთეულ შემთხვევაში გამეორებადობიდან ასკენის მის ზოგადობაზე. ასეთი დასკვნის შედეგად მიღებული ცოდნა მხოლოდ ალბათური შეიძლება იყოს, რის გამოც მას არ ძალუძს არსებითი და აუცილებელი ზოგადის შემეცნება. რამდენიმე შემთხვევაში გამეორებადობიდან აუცილებლობის მქონე ზოგადზე ლოგიკური გადასვლა შეუძლებელია. თუ ეს ასეა, მაშინ როგორ უნდა მოხერხდეს ერთეულიდან აუცილებელ ზოგადზე ლოგიკური გადასვლა? ამისათვის საჭიროა ინდუქციისათვის დამახასიათებელი მოცულობით-რაოდენობრივი პრინციპი შევცვალოთ შინაარსეულ-თვისობრივი პრინციპით. სახელდობრ, ზოგადი უნდა დადგინდეს ერთ ან რამდენიმე ერთეულში. მაგალითად, ზოგადი მსჯელობა „ადამიანი მოკვდავია“ შეიძლება დასაბუთდეს ერთი ადამიანის ბიოლოგიური სტრუქტურის ანალიზით. ე. ი. ზოგადი ცოდნის მისაღებად აუცილებელი არ არის ერთეულთა სიმრავლიდან ამოსვლა, ამისათვის ზოგჯერ ერთი ერთეულიც საკმარისია. ერთ მოვლენაში არსებითი და აუცილებელი ზო-

გადის დადგენა ინდუქციისათვის მიუწვდომელია. ინდუქცია მოვლენათა სიმრავლეს, მათი განსაზღვრულობის განმეორებას ემყარება, რის გამოც მას არ შეუძლია ერთი შემთხვევიდან საერთოდ რაიმე დასკვნა გააკეთოს ზოგადობისაკენ. როგორც ფრიდრიხ ენგელსი ფიქრობს, აქ მოქმედებს არა ინდუქცია, არამედ ანალიზი. ანალიზით მოპოვებული ზოგადი ცნება ფაქტების სიმრავლეს არ საჭიროებს, იგი მიღებულია ერთი ერთეულიდან ზოგადზე დასკვნის გზით. აი, რას წერს ამის შესახებ ენგელსი: „ორთქლის მანქანამ მოგვცა გადამწყვეტი საბუთი იმისა, რომ სითბოდან შეიძლება მივიღოთ მექანიკური მოძრაობა. 100 000 ორთქლის მანქანამ ეს იმაზე უფრო დამაჯერებლად როდი დაამტკიცა, ვიდრე ერთმა მანქანამ, ისინი მხოლოდ სულ უფრო მეტად აიძულებდნენ ფიზიკოსებს ეს აეხსნათ. სადი კარნო პირველი იყო, რომელმაც მას სერიოზულად მოჰკიდა ხელი, მაგრამ არა ინდუქციის გზით. მან შეისწავლა ორთქლის მანქანა, მისი ანალიზი მოახდინა, აღმოაჩინა, რომ მასში ძირითადი პროცესი წმინდა სახით კი არ მიმდინარეობს, არამედ მრავალგვარი პარალელური პროცესებით არის დაფარული; მოაცილა ეს, არსებითი პროცესისათვის უმნიშვნელო მეორეხარისხოვანი გარემოებანი და ააგო იდეალური ორთქლის მანქანა (ანუ აირის მანქანა), რომელიც, მართალია, ისევე განუხორციელებელი რამ არის, როგორც, მაგალითად, გეომეტრიული ხაზის ან გეომეტრიული სიბრტყის განხორციელება, მაგრამ რომელიც თავის კვალობაზე იმავე სამსახურს გვიწევს, რასაც ეს მათემატიკური აბსტრაქციები: იგი პროცესს წმინდა, დამოუკიდებელი, გაუყალიბებელი სახით წარმოადგენს“¹⁶.

ამრიგად, ერთი (ან რამდენიმე) მოვლენის ანალიზის გზით მეცნიერებას შეუძლია დაადგინოს არსებითი და აუცილებელი, როგორც ენგელსის სიტყვებიდან გამოდის, ასეთი ზოგად-აუცილებელის შემეცნება ზორციელდება არსების განყენებისა და იდეალიზაციის საშუალებით. ამრიგად, ანალიზი გულისხმობს განყენებასა და იდეალიზაციას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ანალიზი ზოგადის ინტელექტუალურ ჰვრეტას კი არ წარმოადგენს, არამედ ერთეულიდან ზოგადზე ლოგიკურ გადასვლას. ანალიზის საშუალებით ხდება ერთეული მოვლენის მხარეების ლოგიკური განხილვა, ანალიზისა (ვიწრო გაგებით) და სინთეზის, ინდუქციისა და დედუქციის გამოყენების გზით მისი არსებითი და აუცილებელი განსაზღვრულობის დადგენა. ანალიზის პროცესში მოიხმარება როგორც ინდუქცია, ისე დე-

16 ფ. ენგელსი, ზუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1950, გვ. 235.

დუქცია, მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ ანალიზი მათზე დაიყვანებოდა ან მათ მექანიკურ ჯამს წარმოადგენდეს. ანალიზის დიალექტიკური პროცესისათვის დედუქცია და ინდუქცია, ანალიზი (ვიწრო გაგებით) და სინთეზი დაქვემდებარებულ მომენტებს წარმოადგენს. ანალიზის ძირითადი ლოგიკური შინაარსის — ერთი მოვლენიდან აუცილებელ ზოგადზე დასკვნის—განხორციელება არც ინდუქციას დალუქს და არც დედუქციას.

მაგრამ კონკრეტულად მაინც როგორ ხორციელდება ანალიზის გზით ერთეულიდან ზოგადზე გადასვლა? ამ გადასვლისათვის მთავარია მოვლენაში აუცილებელი დადგენა, რასაც მეცნიერება ხშირ შემთხვევაში ახერხებს ანალიზის საშუალებით; ამისა ფაქტიურად უკვე ხდება ზოგადზე გადასვლა. საქმე იმაშია, რომ აუცილებლობა თავისი შინაგანი ბუნებით ზოგადია. აუცილებელი არის ის, რაც ყველგან და ყოველთვის შეიძლება მოხდეს. აქედან გამოსული, ის, რაც აუცილებელია ერთი ან რამდენიმე ერთეულისათვის, უნდა ახასიათებდეს ყველა შესატყვის ერთეულს, ყოველ შემთხვევაში, თავისი ბუნებით ზოგადი უნდა იყოს. ასე ესმის ეს საკითხი ფრ. ენგელსს. იგი წერს: „ჩვენ ვიცით, რომ ქლორი და წყალბადი გარკვეული წნევისა და ტემპერატურის პირობებში სინათლის ზემოქმედებით ქლოროვანი წყალბადის აირად შეერთება და აფეთქებას იძლევა; ხოლო რაკილა ჩვენ ეს ვიცით, მაშინ ჩვენ აგრეთვე ისიც ვიცით, რომ ეს ყოველთვის და ყველგან ხდება, სადაც კი ზემოაღნიშნული პირობები არსებობს, და, სულერთია, მოხდება იგი ერთხელ, თუ მილიონჯერ განმეორდება და სამყაროს რამდენ სხეულზე. ზოგადობის ფორმა ბუნებაში კანონია, ხოლო ბუნების კანონთა მარადისობაზე ბუნების მკვლევარზე უფრო მეტს არავენ არ ლაპარაკობს“¹⁷.

ამრიგად, აუცილებლობა ზოგადობას ნიშნავს; ის რაც აუცილებელია ერთი ან რამდენიმე ერთეულისათვის უნდა გავრცელდეს ყველა შესატყვის ერთეულზე. თუ ვიცით, რომ რაიმე აუცილებელია ცალკეული შემთხვევისათვის, მაშინ შეგვიძლია დავასკვნათ მის ზოგადობაზე ყველა შესატყვის ერთეულზე. თუ ვიცით, რომ რაიმე აუცილებელია ცალკეული შემთხვევისათვის, მაშინ შეგვიძლია დავასკვნათ მის ზოგადობაზე ყველა შესატყვის შემთხვევის მიმართ, თუკი, რასაკვირველია, დაცული იქნება მოცემული აუცილებლობის განხორციელების პირობები.

შეიძლება გვითხრან, რომ აუცილებელი ზოგადობის ანალიზის გზით შემეცნებისას ჩვენ წინასწარ უნდა გვქონდეს აუცილებლობის

ცნება: აუცილებლობის დასადგენად წინასწარ უნდა ვიცოდეთ ის. თუ რას ნიშნავს აუცილებლობა. გამოდის რომ აუცილებლობას აუცილებლობით შევიმეცნებთ, რაც თითქოს გარდაუვალად ხდის ლოგიკურ წრეს. უდავოა, რომ რომელიმე კერძო აუცილებლობის შემეცნების პროცესში მოიხმარება აუცილებლობის კატეგორია. აქ ჯერჯერობით ლოგიკური წრე „საშიში“ არ არის: კატეგორიას ვიყენებთ უფრო კერძო ხასიათის მქონე ცნების დადგენიას. მაგრამ საკითხი რთულდება, როდესაც ჩვენ წინაშე დგება თვითონ აუცილებლობის კატეგორიის შემეცნების პრობლემა: თუ საერთოდ ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ცოდნის დასადგენად საჭიროა აუცილებლობის კატეგორიის მოხმარება, მაშინ ამ უკანასკნელის შემეცნება კიდევ ახალ აუცილებლობას ჰოითხოვს და ასე უსასრულოდ. აქ ლოგიკური რეგრესი უსასრულობაში თითქოს გარდაუვალაია.

აღნიშნული ლოგიკური რეგრესი უსასრულობაში აცილებული იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოხერხდა აუცილებლობის კატეგორიის თვითდასაბუთება. ჩვენ ვიზიარებთ სავლემ წერეთლის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ შესაძლებელია ზოგიერთი ფილოსოფიური კატეგორიის თვითდასაბუთება. თუ რაიმეს უარყოფა ამ უარყოფით ისევე ამ რაიმეს ამტკიცებ, მაშინ ლოგიკურად მისი თავიდან აცილება შეუძლებელია. თვითუარყოფის გზით დასაბუთებას ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც რაიმე მისივე გამოყენებით. ე. ი. თავისთავით უარყოფა. რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენის ლოგიკური უპირატესობა იმაში მდგომარეობს, რომ აქ დასაბუთებელს თავის თავის გარეთ ვასვლა არ სჭირდება, იგი თვითდასაბუთების გზით იღებს აუცილებლობას. დასაბუთების ასეთ ფორმას ეპორჩილება აუცილებლობის კატეგორიაც. „შეუძლებელია აუცილებლობის უარყოფა. აუცილებლობის უარყოფა რომ შესაძლებელი იყო, მაშინ ეს უარყოფა უფრო ძლიერი აუცილებლობა იქნებოდა, ვიდრე ის აუცილებლობა, რომლის უარყოფასაც ვცდილობდით“¹⁸. ამრიგად, აუცილებლობის უარყოფა აუცილებლობით ხდება, თვითონ ამ უარყოფას აქვს აუცილებელი ხასიათი. თუ დავუშვებთ, რომ აუცილებლობის უარყოფას აუცილებელი ხასიათი არა აქვს, მაშინ საერთოდ არც გვექნება საქმე აუცილებლობის უარყოფასთან. აქედან გამოდის, რომ აუცილებლობა თვითუარყოფით საბუთდება, იგი თვითდასაბუთებადი ცნებაა. რაც იმას ნიშნავს, რომ აუცილებლობის კატეგორიას თავისივე აუცილებლობის დასადგენად თავის თავ-

¹⁸ ს ა ვ ლ ე წ ე რ ე თ ე ლ ი, დიალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1965, გვ. 82.

ვის გარეთ გასვლა არ სჭირდება, იგი ამისათვის სხვა, მისგან განსხვავებულ აუცილებლობას არ მოითხოვს. სხვანაირად, აუცილებლობის კატეგორიის დასასაბუთებლად მოხმარებული აუცილებლობა მისგან განსხვავებული სხვა აუცილებლობა კი არ არის, არამედ თვითონ ისაა. ეს უკანასკნელი გარემოება თვალსაჩინოდ აჩვენებს, რომ აუცილებლობის კატეგორიის დასაბუთების მიმართ მოხსნილია ლოგიკური რეგრესი უსასრულობაში.

ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს აუცილებლობის კატეგორია აპრიორული ბუნებისა იყოს. საქმე იმაშია, რომ აუცილებლობის კატეგორიის შემეცნებითი ჩამოყალიბების გზა არაფრით არ განსხვავდება საერთოდ აზროვნებაში ზოგადის ასახვის პროცესისაგან. აუცილებლობის კატეგორიის შემეცნებაც ჩვეულებრივად ემპირიული მასალის ანალიზის საშუალებით ხდება. მაგრამ აუცილებლობის კატეგორიას ერთი ლოგიკური უპირატესობა აქვს, განსხვავებით კერძო ხასიათის ცნებებისაგან; იგი თვითდასაბუთებადია, რაც მას აპოდიქტურ ხასიათს ანიჭებს. მაგრამ ეს აპოდიქტურობა არის არა განსჯის აპრიორული ფორმის მოქმედება, როგორც ეს კანტს ეგონა, არამედ რეალური სინამდვილის უზოგადესი განსაზღვრულობის ამსახველი, ლოგიკური თვითდასაბუთების ძალის მქონე აუცილებლობა. ასეთი თვითდასაბუთების ძალა არა აქვთ სპეციალური მეცნიერების ზოგად ცნებებს, რის გამოც მათი შემეცნების პროცესში საჭირო ხდება აუცილებლობის კატეგორიის გამოყენება. მართალია, აუცილებლობის კატეგორია სპეციალური მეცნიერების მიერ მოპოვებული მასალის საფუძველზე დგინდება. მაგრამ მისი თვითდასაბუთებადი ბუნება იძლევა როგორც ლოგიკური წრის, ისე უსასრულობაში რეგრესის თავიდან აცილების შესაძლებლობას.

ამრიგად, აუცილებლობის კატეგორიის მოხმარებით შეცნობილი რაიმე კერძო აუცილებლობა ქმნის ერთ ან რამდენიმე ერთეულში ზოგადის დადგენის საშუალებას. მაგრამ რა უფლებათ ვამტკიცებთ, რომ ერთ ან რამდენიმე ერთეულში დადგენილი ზოგადი ერთეულიდან გამოიყვანება? ხომ შეიძლება ერთეულში აღმოჩენილი ზოგადი სრულებითაც არ იყოს დამოკიდებული ამ ერთეულზე, როგორც ეს, მაგალითად, ჰუსერლს ჰგონია? აქამდე ჩვენ ვაჩვენეთ, რომ ზოგადი აუცილებელია ერთეულისათვის, მაგრამ აქედან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს ის, რომ ერთეულიც აუცილებელია ზოგადისათვის. ზოგადისათვის ერთეულის აუცილებლობის დამტკიცების გარეშე კი შეუძლებელია ერთეულიდან ზოგადზე ლოგიკური გადასვლის დასაბუთება.

ერთეულიდან ზოგადზე გადასვლის (და პირიქით) ლოგიკური აუცილებლობა ემყარება ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკურ კავშირს; ე. ი. რომელიმე კერძო ერთეულისა და ზოგადის აუცილებელი კავშირის დასადგენად მოიხმარება ერთეულისა და ზოგადის კატეგორიების ერთიანობა. მაგრამ ლოგიკური წრის „საფრთხე“ აქაც თავს იჩენს. გამოდის რომ, ერთეულისა და ზოგადის კავშირის აუცილებლობის შემეცნებისას წინასწარ უკვე გვქონია ეს აუცილებლობა. გარდა ამისა, ერთეულისა და ზოგადის კატეგორიების კავშირის დასადგენად კიდევ დაგვჭირდება მათი ახალი აუცილებელი კავშირი და ასე უსასრულოდ, რაც თითქოს გარდაუვალს ხდის ლოგიკურ რეგრესს უსასრულობაში.

ამ უკანასკნელი სიძნელის შესახებ იგივე უნდა ითქვას, რაც აუცილებლობაზე ითქვა. ზოგადისა და ერთეულის კატეგორიების აუცილებელი კავშირის შემეცნება ხდება ემპირიული მასალის ანალიზის, დიალექტიკური აბსტრაქციის გზით. მაგრამ, განსხვავებით სპეციალური მეცნიერების მიერ დადგენილი ზოგადისა და ერთეულის კავშირის აუცილებლობისაგან, ზოგადისა და ერთეულის კატეგორიების კავშირის აუცილებლობა თვითდასაბუთების გზით მტკიცდება. სახელობრ, ერთეულისაგან მოწყვეტილი ზოგადი თვითონაც ერთეულად იქცევა; რაც, ერთი მხრივ, მიუთითებს იმაზე, რომ ერთეული ზოგადისაგან ძოუცილებადია, ხოლო, მეორე მხრივ, გვეუბნება, რომ ზოგადს ზოგადობა შეუძლია შეინარჩუნოს მხოლოდ ერთეულთან კავშირში, რომ ზოგადი მხოლოდ ერთეულთან მიმართებაში ზოგადობს. თავის მხრივ, ზოგადობისაგან მოწყვეტილი ერთეულები ისევ ზოგადად წარმოიდგინებიან, ასეთი ერთეულებისათვის ის მაინც იქნება ზოგადი, რომ ყველა ერთეულია, ე. ი. შეუძლებელია ერთეულის კატეგორიის ზოგადობის უარყოფა. ამრიგად, ზოგადისა და ერთეულის გათიშვა ლოგიკურად შეუძლებელია. რაც მათი კავშირის აუცილებლობაზე მეტყველებს¹⁹. ზოგადისა და ერთეულის კატეგორიების ეს თვითდასაბუთებადი აუცილებელი ერთიანობა მოიხმარება რაიმე კერძო ზოგადისა და ერთეულის კავშირის აუცილებლობის დასადგენად. აქ ლოგიკური წრე აცილებულია, ვინაიდან ზოგადისა და ერთეულის კერძო კავშირის აუცილებლობის შემეცნებაში გამოყენებული ზოგადისა და ერთეულის კატეგორიალური ერთიანობა თვითდასაბუთებად აუცილებლობას წარმოადგენს. ამასთან, ვინაიდან ზოგადისა და ერთეულის კატეგორია-

¹⁹ იხილეთ სავსე წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 90 — 96, 117, 379, 448 და სხვ.; აგრეთვე, Л. П. Гокнелл, Логика, Тбилиси, 1965, გვ. 54—56 და სხვა.

ების კავშირის აუცილებლობა თვითდასაბუთებელია, ამიტომ მის დასადგენად საჭირო არ არის სხვა, მისგან განსხვავებული აუცილებლობა, რაც იძლევა უსასრულობაში ლოგიკური რეგრესის თავიდან აცილების შესაძლებლობას.

ზოგადისა და ერთეულის კატეგორიების ერთიანობის აუცილებლობა არ წარმოადგენს ცნობიერების აპრიორულ ფორმას, იგი სხვა არაფერია. თუ არა მოვლენათა ობიექტური უზოგადესი კავშირის ასახვა ჩვენს აზროვნებაში. ამ კავშირის თვითდასაბუთებელი ხასიათი აპრიორული კი არ არის, არამედ მისი ობიექტის უზოგადესობით გაპირობებული აუცილებლობაა. მისი სინამდვილის შემეცნებისათვის გამოყენება შესაძლებელია იმიტომ, რომ იგი თვითონაც მისი უზოგადესი კავშირის ასახვას წარმოადგენს.

ამრიგად, ემპირიული მასალის ლოგიკური ანალიზის პროცესში აუცილებლობის კატეგორიასთან ერთად მოიხმარება აგრეთვე ზოგადისა და ერთეულის კატეგორიების ერთიანობის დებულება. აღნიშნული კატეგორიების საშუალებით ხდება არა რაიმე კონკრეტული აუცილებლობისა და ზოგადის დადგენა, არამედ ისინი მხოლოდ იმას გვეუბნებიან, თუ როგორი ვითარება შეიძლება ჩაითვალოს ზოგადი და აუცილებელი მნიშვნელობის მქონედ. სახელდობრ, აუცილებლობის კატეგორიის განსაზღვრების თანახმად აუცილებელი და, მაშასადამე, ზოგადი, იქნება მოვლენის ისეთი განსაზღვრულობა, რომლის გარეშე მას არსებობა არ შეუძლია, რომელიც მისი არსებითი საფუძველია. ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკური კავშირი კი მხოლოდ იმას გვეუბნება, რომ, თუ რაიმე აუცილებელი ხასიათის ზოგადია, მაშინ ის თავის შესატყვის ერთეულთან განუყრელ კავშირში უნდა იყოს, რაც ქმნის ერთეულიდან ზოგადზე (და პირიქით) ლოგიკური გადასვლის შესაძლებლობას.

საბოლოოდ, დიალექტიკური აბსტრაქციის პროცესში ობიექტურად არსებული აუცილებელი ზოგადის შემეცნება ხორციელდება ერთი ან რამდენიმე ერთეულის ლოგიკური ანალიზის გზით. შემეცნების ეს პროცესი წარმოადგენს ლოგიკურ გადასვლას ერთეულიდან ზოგადზე. ყოველივე ეს იძლევა აბსტრაქტული აზროვნების მიერ ზოგადის შექმნების სიძნელეებზე გადაჭრის შესაძლებლობას. 1) ობიექტური ზოგადის ასახვა ხდება გრძნობადობაში მოცემული ემპირიული მასალის — ერთეულების ანალიზის გზით ისე, რომ აქ ცნობიერება გრძნობადის გარეთ გადის, მის უკან დაფარულ არსებას სწვდება. აუცილებელი ხასიათის მქონე ზოგადი ემპირიულ მასალაში უშუალოდ არ არის მოცემული, მაგრამ აზროვნება სწორედ ამ გრძნობადი მოცემულობის ლოგიკური ანალიზის საშუალებით გადადის მასზე, რითაც დაძლეულია ცალმხრივი

ემპირიზმი. 2) ობიექტურად არსებული ზოგადის შემეცნება ხდება ერთეულების ლოგიკური ანალიზის გზით. დიალექტიკური აბსტრაქცია წარმოადგენს ლოგიკურ-დისკურსიულ დასკვნას ერთეულიდან ზოგადზე, და არა ზოგადის ინტელექტუალურ ჰერეტიკას. 3) დიალექტიკური აბსტრაქციის პროცესში მოხმარებული კატეგორიები განსჯის აპრიორულ ფორმებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ რეალური სინამდვილის უზოგადესი განსაზღვრულობების ასახვას ადამიანის ცნობიერებაში. ამრიგად, დიალექტიკური აბსტრაქცია თეორია იძლევა როგორც „ემპირიული აბსტრაქციისა“ და „იდეური აბსტრაქციის“ თეორიების, ისე აპრიორიზმის დაძლევის შესაძლებლობას.

ჩვენ განვიხილეთ აბსტრაქტული აზროვნების მიერ ობიექტური აუცილებელი ზოგადის შემეცნების გზა და ლოგიკური ფორმა. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აბსტრაქტული აზროვნება მხოლოდ აუცილებელ ზოგადს შეიშეცნებდეს. გარდა აუცილებელისა, მეცნიერებაში არსებობს მრავალი ალბათური ბუნების მქონე ზოგადი დებულება და კანონი, რომელთა შემეცნება აბსტრაქტული აზროვნების საშუალებით ხდება. ასეთია, მაგალითად, ალბათურ-სტატისტიკური კანონები.

მეცნიერებაში ალბათური და სტატისტიკური დებულებებისა და კანონების არსებობა ფაქტია, მაგრამ შეცდომა იქნებოდა მათი აუცილებლობისაგან მიჩვენება და აბსოლუტურად თვითკმარ ცოდნად გამოცხადება. მაშინ ეს აბსოლუტური თვითკმარობა იქნებოდა მისი აუცილებლობა, რის გამოც აუცილებლობას მანაც თავს ვერ დავალწევდით. ალბათობას მხოლოდ აუცილებლობასთან მიმართებაში აქვს აზრი. ალბათობა სხვა არაფერია თუ არა აუცილებლობასთან მიახლოების ხარისხი, რაც მათი კავშირის გარდაუვალობაზე მიუთითებს. თვითონ ალბათობის ცნება არ შეიძლება ალბათური იყოს, იგი აუცილებელი მნიშვნელობით იხმარება; ე. წ. სტატისტიკური კანონი სადღაც აუცილებლობას ეყრდნობა. ცნობილია, რომ მიკრონაწილაკის ალბათური „ქცევა“ ხორციელდება ანსამბლის, კოლექტივის აუცილებლობის სფეროში. ჰაიზენბერგის განმარტებული „განუზღვრელობის პრინციპი“ მიკრონაწილების „ქცევის“ ალბათურ ხასიათზე მიუთითებს, მაგრამ თვითონ ეს პრინციპი არ შეიძლება იყოს განუზღვრელი და ალბათური; შეუძლებელია რომ შას მეცნიერება აუცილებლობის მნიშვნელობით არ ხმარობდეს. მიკრონაწილაკის კოორდინატისა და იმპულსის ერთდროული განსაზღვრა მაქსიმალური სიზუსტით შეუძლებელია მაგრამ თვითონ ეს შეუძლებლობა ხომ აუცილებლობას წარმოადგენს?

თუ ალბათობა სადღაც აუცილებლობას ეყრდნობა, მაშინ იგივე უნდა ითქვას მისი შემეცნების ფორმის შესახებაც. ალბათური ბუნების მქონე ზოგადი კანონის შემეცნება ხორციელდება უპირატესად ინდუქციის საშუალებით. ალბათური ცოდნის დადგენის ფორმალური პირობების სისტემას წარმოადგენს ე. წ. ალბათური ლოგიკა (რაინენბახი, კარნაპი და სხვ.). მხოლოდ ინდუქციისა და ალბათური ლოგიკის გზით მიღებული ცოდნა ალბათურია, მიახლოებითია. მაგრამ ისე, როგორც ალბათობას აზრი აქვს მხოლოდ აუცილებლობასთან მიმართებაში, ასევე მისი შემეცნების ფორმაც აუცილებელ ლოგიკურს გულისხმობს. თვითონ ინდუქცია და ალბათური ლოგიკა, როგორც ლოგიკური ფორმები, არ შეიძლება აუცილებელი ხასიათისა არ იყვნენ. ამდენად, ინდუქცია თავის საყრდენ საფუძვლად საჭიროებს აუცილებელ-ლოგიკურს.

ამრიგად, ინდუქციისა და ალბათური ლოგიკის ფორმით განხორციელებული შემეცნება გულისხმობს აუცილებლობას, მას მხოლოდ ამ უკანასკნელთან მიმართებაში აქვს აზრი. ამიტომ შეუძლებელია მეცნიერული ცოდნის სისტემა მხოლოდ ალბათური იყოს. თუნდაც დავუშვათ, რომ რომელიმე კერძო მეცნიერება მხოლოდ ალბათური დებულებებისაგან შედგება, მაშინაც კი იგი თავის მთლიანობაში და სისტემაში, გახვითარების ტენდენციაში, როგორც საერთოდ მეცნიერების ნაწილი, აუცილებლობასა და აბსოლუტურობას მოითხოვს. ნეოპოზიტივისტები მეცნიერებას ყოფენ ორად: რეალურ და ფორმალურ მეცნიერებად, რომელთაგან პირველი ალბათურია, მეორე კი — აუცილებელი. ჯერ ერთი, ორ მეცნიერებას ესაჭიროება მესამე, მათი გამაერთიანებელი მეცნიერება: მეცნიერების ცნება ხომ ერთი უნდა იყოს? თუ ეს ასეა, მაშინ დადგება ალბათობისა და აუცილებლობის გაერთიანების საკითხი. მეორე, ამ დუალიზმის ძალაში დატოვების შემთხვევაშიაც რეალური მეცნიერება ალბათურად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ფორმალური მეცნიერების აუცილებლობასთან შეფარდებით.

ამრიგად, აბსტრაქტულ აზროვნებაში ობიექტური ზოგადის ასახვის გზით ჩამოყალიბებული მეცნიერული ცოდნის სისტემა წარმოადგენს ალბათური და აუცილებელი, რელატიური და აბსოლუტური მომენტების ერთიანობას.

ჰემშმარიტების ცნება მარქსისტულ-ლენინურ
ფილოსოფიაში

ჰემშმარიტების დაუფლება ყოველი მეცნიერული კვლევის ძირითადი მიზანია იმ აზრით, რომ ყოველი მეცნიერება ცდილობს სწორად აითვისოს, გაიგოს თავისი საგანი, ცდილობს დაადგინოს ჰემშმარიტი დებულებები სინამდვილის გარკვეული უბნის შესახებ. ამ შემთხვევაში მკვლევარის მზერა მიპყრობილია საგნებზე — რეალურ თუ იდეალურ ობიექტებზე — და არა თვითონ ჰემშმარიტებაზე: ფიზიკოსს, სანამ ის ფიზიკის სფეროში რჩება, ანტერესებს მისი კვლევის უბანში მოცემული მოვლენების ადექვატური შემეცნება და არა იმის გარკვევა, თუ რა არის თვითონ ჰემშმარიტი, ადექვატური ცოდნა. იგივე ითქმის, ქიმიკოსზე, ბიოლოგზე, მათემატიკოსზე და სხვ.

მაგრამ არსებობენ ისეთი მეცნიერული დისციპლინებიც. რომელთა ხედვის არეში თვითონ ჰემშმარიტება შემოდის. ასეთია, მაგალითად, სოციოლოგია. ჰემშმარიტება რეალიზებულია მეცნიერებაში, რომელიც წარმოადგენს სოციალურ ფენომენს სხვა სოციალური ფენომენების გვერდით. ამიტომ გასაგებია, რომ სოციოლოგია ვერ აუვლის გვერდს მეცნიერების, და ამდენად, ჰემშმარიტების კვლევას, რა თქმა უნდა, სპეციფიკურ — სოციოლოგიური თვალთახედვით. სოციოლოგია, მაგალითად, აყენებს საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორი სოციალური ვითარებებით არის გაპირობებული გარკვეული თეორიული ფენომენების წარმოშობა, რომელნიც აცხადებენ პრეტენზიას ჰემშმარიტებაზე.

ჰემშმარიტება, სოციოლოგიის გარდა, მხედველობაში აქვია სხვა მეცნიერულ დისციპლინებსაც, მაგალითად, ფსიქოლოგიას და ფორმალურ ლოგიკას.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ სოციოლოგიისა, ფსიქოლოგიისა და ლოგიკისათვის ჰემშმარიტება არის არა მარტო მიზანი, არამედ, გარკვეული აზრით, კვლევის ობიექტიც. მაგრამ აქ მხედველო-

ბაშია მისაღები ერთი მეტად მნიშვნელოვანი გარემოება: თუმცა ეს მეცნიერებანი ეხებოდათ ქვეშარითებას, მაგრამ არც ერთი მათგანი არ სვამს კითხვას იმის შესახებ თუ რა არის ქვეშარითება. ქვეშარითების სოციოლოგიური, ფსიქოლოგიური და ფორმალურ-ლოგიკური განხილვა არ ეხება ქვეშარითების „რას“. ქვეშარითების რაობას იკვლევს ვანსაჯუთრებული ფილოსოფიური დისციპლინა—გნოსეოლოგია. ამიტომ, მკაცრი აზრით, გნოსეოლოგია არის ერთადერთი მეცნიერება, რომლისთვისაც ქვეშარითება მიზანიც არის და კვლევის საგანიც. გნოსეოლოგიის მიზანია დაადგინოს ქვეშარითება თვითონ ქვეშარითების შესახებ.

ამ პუნქტში ნათლად ჩანს ის, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიურ კვლევას სპეციალური მეცნიერებისათვის. ის, ვინც სინამდვილის რომელიმე მხარის, რომელიმე ფრაგმენტის შემეცნებას ემსახურება, გარკვეული უნდა იყოს იმაში, თუ რა არის თვითონ შემეცნება, ის, ვინც ქვეშარით დებულებებს ადგენს, გარკვეული უნდა იყოს იმაში, თუ რა არის ქვეშარითება. მეცნიერული კვლევა ფილოსოფიური რეფლექსიის გარეშე ბრძაა. მხოლოდ ფილოსოფიის პოზიციებიდან შეიძლება გამოჩნდეს ყოველი მეცნიერების, ყოველი მეცნიერული საქმიანობის ხამდვილი მნიშვნელობა და ღირებულება.

§ 1. ქვეშარითება და მისი ობიექტური ხასიათი.

რა არის ქვეშარითება? ამ კითხვაზე ფილოსოფიის ისტორიაში სხვადასხვაგვარი პასუხი არსებობს.

ღმარქისტულ-ლენინური ფილოსოფია თვლის, რომ ქვეშარითება აზრის ნიშანია. ქვეშარითი შეიძლება იყოს ჩვენი მტკიცება, მსჯელობა, დებულება რაიმე საგნის შესახებ და არა თვითონ ეს საგანი. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ქვეშარითების თეორია, შემეცნების თეორია საერთოდ. ფსიქოლოგიის ნაწილია? აზროვნებას ხომ ფსიქოლოგია სწავლობს?!

ფსიქოლოგიისა და შემეცნების თეორიის ერთმანეთში აღრევა შეიძლება დაბადოს იმის გაუთვალისწინებლობამ, რომ სიტყვები „შემეცნება“ და „მსჯელობა“ არ არიან ერთმნიშვნელოვანი. ამ სიტყვათა მნიშვნელობების ზუსტი დადგენა დაგვეზმარება იმაში, რომ ზემოთ დასმულ კითხვაზე სწორი პასუხი ვიპოვოთ.

„შემეცნება“, ერთი მხრივ, ნიშნავს გარკვეულ სულიერ მოქმედებას, სულიერ აქტებს, ფსიქიკურ პროცესებს. ეს მხარე ფსიქოლოგიას აინტერესებს. მეორე მხრივ, „შემეცნება“ ნიშნავს არა სულიერ მოქმედებას, არამედ ცოდნას. ცოდნის არსების, შესაძლებ-

ლობის, საზღვრების დადგენა შემეცნების თეორიის საქმეა და არა ფსიქოლოგიისა.

ანალოგიურ ვითარებას ვხვდებით სიტყვა „მსჯელობის“ დაზუსტების დროსაც. მსჯელობა, ერთი მხრივ, ნიშნავს ფსიქიკურ აქტს, დროში არსებულ სულიერ პროცესს. ამგვარად გაგებული მსჯელობა, მსჯელობის აქტი, რეალური პროცესია და მის მიმართ უაზრო იქნება ვიხმართ პრედიკატები „ჭეშმარიტი“ ან „ყალბი“. მსჯელობის აქტი ფსიქოლოგიის კვლევის ობიექტია. მეორე მხრივ, მსჯელობა ნიშნავს არა სულიერ პროცესს, ფსიქოლოგიურ აქტს, არამედ მსჯელობის აქტის შინაარსს, არა აზროვნების პროცესს, არამედ აზრს. მსჯელობის აქტის შინაარსი, აზრი, დროში გაშლილი სულიერი პროცესი არ არის, ის თავისი ბუნებით იდეალურია და დროის განზომილების გარეთ დგას.

მსჯელობა, როგორც სულიერი, ფსიქიკური აქტი, იცვლება იმის მიხედვით, თუ ვის მიერ, სად და როდის არის ის შესრულებული. მსჯელობის აქტი განსაზღვრულია სუბიექტის ფსიქიკური წყობით; ის არ შეიძლება არ იყოს ასეთი, რამდენადაც მსჯელობის აქტი ფსიქიკურის შემადგენლობაში შედის, პიროვნების სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთი ფრაგმენტია, ნაწილია.

სხვაგვარი ბუნებისაა მსჯელობის აქტის შინაარსი ანუ საკუთრივ მსჯელობა. ეს შინაარსი არ იცვლება სხვადასხვა სუბიექტების მიერ მისი მოაზრების შემთხვევაში. ავიღოთ მსჯელობა „რკინა არის ელექტრობის გამტარი“. რაც არ უნდა განსხვავებული იყოს ამ შინაარსის მოაზრება სხვადასხვა სუბიექტში, ეს შინაარსი რჩება იგივედ, იმისდამოუხედავად ვის მიერ. სად და როდის არის ის მოაზრებული. მსჯელობის შინაარსი არ არის სუბიექტის ფსიქიკური ცხოვრების ნაწილი, ის ფსიქიკური კი არ არის თავისი მასალით, არამედ იდეალურია. ჭეშმარიტებისა და სიყალბის მატარებელია მსჯელობა სწორედ როგორც იდეალური შინაარსი და არა როგორც გარკვეული სულიერი აქტი, პროცესი. შემეცნების თეორიის სფეროში შემოდინან სწორედ მსჯელობები, როგორც იდეალური შინაარსები. როდის არის მსჯელობა ჭეშმარიტი? რა არის მსჯელობის ჭეშმარიტების საზომი? — ეს საკითხები შემეცნების თეორიას ეკუთვნის და არა ფსიქოლოგიას.

ფსიქოლოგიისა და შემეცნების თეორიის განსხვავება სხვა ასპექტშიც ნათლად ჩანს. ფსიქოლოგიას აინტერესებს ის, თუ როგორ მიმდინარეობს ფაქტიურად ესა თუ ის სულიერი პროცესი ადამიანში, რა მოტივები აპირობებენ გარკვეული წარმოდგენების გაჩენას, რა გზით მიდის პიროვნება რაიმე მსჯელობის აღიარებამდე. ამ სიბრტყეში, — ფაქტობრიობის სიბრტყეში, — ჭეშმარიტი და

მცდარი წარმოდგენა თანაბარი ძალისაა: ორივეს აქვს თავისი მოტივი, ორივე თანაბრად დეტერმინირებულია, მოქცეულია ბუნებრივი აუცილებლობის რკალში.

(ქეშმარიტება-მცდარობის ასპექტი — ეს უკვე გნოსეოლოგიური ასპექტია. გნოსეოლოგიას არ აინტერესებს რა მოტივებით არის შეპირობებული ამა თუ იმ წარმოდგენის გაჩენა. გნოსეოლოგიური მიდგომა გულისხმობს წარმოდგენათა შინაარსისა და საგნის ურთიერთმიმართების გარკვევას და ამ ჭრილში ქეშმარიტი და მცდარი წარმოდგენები, რა თქმა უნდა, აღარ მოთავსდებიან ერთ დონეზე. მათ ვერ ექნებათ ერთნაირი უფლება.

ვ. ი. ლენინმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ფსიქოლოგიურისა და გნოსეოლოგიურის ურთიერთგანსხვავების ამ მხარეს. წიგნში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ მას მოჰყავს შემდეგი ადგილი მახის „შეგრძნებათა ანალიზიდან“: „ყოველდღიურ აზროვნებასა და ჩვეულებრივ საუბარში ერთმანეთს უპირისპირებენ მოჩვენებითს, ილუზორულს და სინამდვილეს. თუ ფანჯარი თვალწინ დავიჭირეთ ჰაერში, იგი პირდაპირი გვეჩვენება; თუ წყალში ჩავუშვით დაქანებულად, მოღუნული გვეჩვენება. უკანასკნელ შემთხვევაში ავბობენ: „ფანჯარი მოღუნული ჩანს, მაგრამ სინამდვილად იგი პირდაპირია“. მაგრამ რა საბუთით ვუწოდებთ ერთ ფაქტს სინამდვილეს, ხოლო მეორე ილუზიის მნიშვნელობამდე დაგვყავს?... როცა ჩვენ იმ ბუნებრივ შეცდომას ჩავდივართ, რომ არაჩვეულებრივ შემთხვევებში მაინც ჩვეულებრივ მოვლენებს ველით, ჩვენი მოლოდინი, რათქმა უნდა, მტყუნდება, მაგრამ ამაში ფაქტები როდია დამნაშავე. ასეთ შემთხვევაში ილუზიაზე ლაპარაკს მხოლოდ პრაქტიკული თვალსაზრისით აქვს მნიშვნელობა და არა მეცნიერულით. მეცნიერული თვალსაზრისით ასევე არავითარი აზრი არა აქვს კითხვას, რომელსაც ხშირად სვამენ, არსებობს ნამდვილი სამყარო, თუ იგი მხოლოდ ჩვენი ილუზიაა, მხოლოდ სიზმარია და მეტი არაფერიაო. მაგრამ თვით შეუსაბამო სიზმარიც კი ფაქტია, რომელიც არ ჩამოუვარდება სხვა ფაქტებს“¹.

ვ. ი. ლენინი მახის ამ მსჯელობაში ორი ასპექტის — ფსიქოლოგიურისა და გნოსეოლოგიური ასპექტების — აღრევას ხედავს. „მართალია, — წერს ვ. ი. ლენინი, — ფაქტი შეიძლება იყოს არა მარტო შეუსაბამო სიზმარი, არამედ შეუსაბამო ფილოსოფიაც. ამაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია ერნსტ მახის ფილოსოფიის გაცნობის შემდეგ. როგორც სულ უკანასკნელი სოფისტი, იგი ერთმანეთ-

¹ ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბილისი, 1955, გვ. 233.

ში ურევს ადამიანის შეცდომების, კაცობრიობის ყოველგვარი „შეუსაბამო სიზმრების“, როგორცაა ტყის ქაჩების, ავი სულების და სხვ. რწმენის, მეცნიერულ-ისტორიულ და ფსიქოლოგიურ გამოკვლევას და გნოსეოლოგიურ განსხვავებას ჭეშმარიტსა და „შეუსაბამოს“ შორის. ეს იგივეა, რომ ეკონომისტმა თქვას — სენიორის თეორიაც, რომლის მიხედვით კაპიტალისტს მთელს მოგებას მუშის შრომის „უქანასქელი საათი“ აძლევს, და მარქსის თეორიაც ერთნაირად ფაქტს წარმოადგენენ, და მეცნიერული თვალსაზრისით აზრი არა აქვს კითხვას. რომელი თეორია გამოხატავს ობიექტურ ჭეშმარიტებას და რომელი — ბურჟუაზიის ცრურწმენებს და მისი პროფესორების გამყიდველობას².

როგორც ჩანს, ვ. ი. ლენინი მეტად მკაცრად მიჩნავს ერთმანეთისაგან გნოსეოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ ასპექტებს: მეცნიერულ-ისტორიული და ფსიქოლოგიური კვლევა ერთია, ხოლო გნოსეოლოგიური კვლევა—მეორე. ამ ორი მხარის გაუთვალისწინებლობა, მეორის შენაცვლება პირველით, ვ. ი. ლენინის მიხედვით, დაუშვებელ შეცდომას წარმოადგენს.

ფსიქოლოგიას შეუძლია შეისწავლოს ჩვენი მსჯელობები მრავალი მხრიდან; დაადგინოს მათი წარმოშობის მიზეზი, გამოყოს მსჯელობის აქტის რეალიზაციის ეტაპები, ის წარმოდგენები, რომლებიც თან ახლდა მსჯელობას. ყოველგვარ მსჯელობის ფაქტობრივ მხარეს მიეკუთვნება. მაგრამ მსჯელობას, ფაქტიურობაში მისი ამომწურავი განხილვისას, მაინც დარჩება ერთი ასპექტი, რომელიც ამ გზით შეუსწავლელი იქნება. ეს არის საკითხი იმის შესახებ, ჭეშმარიტია თუ მცდარია მსჯელობა, სხვა სიტყვებით, საკითხი მსჯელობის უფლებამოსილების შესახებ, მსჯელობის ჭეშმარიტობის მნიშვნელობის შესახებ. ეს კი უკვე გნოსეოლოგიური ასპექტია და არა ფსიქოლოგიური.

ფსიქოლოგიურისა და გნოსეოლოგიურის აღრევა, რომელზედაც ლაპარაკობს ვ. ი. ლენინი, საერთოდ, ფსიქოლოგიური განხილვის წესის უმართებულო გადატანა სხვადასხვა მეცნიერულ დისციპლინათა სფეროში — ეთიკაში, ესთეტიკაში, ლოგიკაში და სხვ.—ფსიქოლოგიზმის სახელს ატარებს. ფსიქოლოგიური განხილვის წესის გადატანა გნოსეოლოგიაში იწვევს გნოსეოლოგიის საგნის კვლევის შენაცვლებას ფსიქოლოგიის საგნის კვლევით. ჭეშმარიტების კვლევისას ფსიქოლოგისტური თვალსაზრისი ადამიანის სულიერი ცხოვრების ანალიზს ახდენს, მაგრამ ჭეშმარიტების რაობის გარკვევა ამ გზით საცესებით შეუძლებელი ჩანს. ამავე დროს, ფსიქოლოგიზმი აუ-

² იქვე, გვ. 233—234.

ცილებლობით ზადებს სუბიექტივიზმსა და რელატივიზმს ჭეშმარიტების თეორიაში.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ შევევებით ჭეშმარიტების პრაგმატისტულ კონცეფციას. პრაგმატიზმის მიხედვით, ჭეშმარიტია აზრი, იდეა, რომელიც სასარგებლოა, გამოსადეგია ადამიანის ცხოვრებისათვის. ჭეშმარიტება-სიყალბას ნიშანი ჩვენს წარმოდგენებს ენიჭება იმის მიხედვით, თუ როგორ სამსახურს უწევენ ისინი სუბიექტს. ადამიანს. იდეა ხდება ჭეშმარიტი, ან, როგორც წერს პრაგმატიტი უ. ჯემსი, „იდეას ემართება ჭეშმარიტება“, როდესაც ის პრაქტიკულად ნაყოფიერად მუშაობს, გვიადვილებს ცხოვრებას, გვაძლევს სასურველ შედეგებს.

სარგებლიანობა. რომელზედაც ლაპარაკობს პრაგმატიზმი, სინამდვილეში არ წარმოადგენს ჭეშმარიტების კონსტიტუციურ ნიშანს. ჭეშმარიტება, რა თქმა უნდა, შეიძლება იყოს სასარგებლო, მაგრამ სარგებლიანობის ნიშანი არ გამომდინარეობს ჭეშმარიტების არსებიდან. რაიმე დებულებას ზოგჯერ თვლიან ჭეშმარიტად, რადგან ის სასარგებლოა, მაგრამ ან შემთხვევაში თვითონ ჭეშმარიტების ბუნება კი არ ხასიათდება, არამედ ის ფსიქოლოგიური მექანიზმი, რომელიც დებულების ჭეშმარიტებად ჩათვლას განაპირობებს. „რა არის ჭეშმარიტება?“ და „რატომ ვთვლით რაიმეს ჭეშმარიტებად?“ --ეს ორი სრულიდ განსხვავებული კითხვაა. პირველი — გნოსეოლოგიური ხასიათისაა, მეორე კი ჭეშმარიტად ჩათვლის მოტივს ეძებს და ამიტომ ფსიქოლოგიური ხასიათისაა. ჭეშმარიტებას პრაგმატისტულ კონცეფციაში ეს ორი ასპექტი ერთმანეთში აღრეულია.

იგივე უნდა ითქვას ჭეშმარიტების ემპირიოკრიტიციკისტული გაგების შესახებაც. ემპირიოკრიტიციკიზმი ჭეშმარიტებად მიიჩნევს ისეთ დებულებას, თეორიას, რომელიც დასახული ამოცანის გადაწყვეტას იძლევა ძალთა უმცირესი ხარჯით. ამ შემთხვევაშიც ლაპარაკია არა ჭეშმარიტების რაობაზე, არამედ იმაზე, თუ რა შემთხვევაში ითვლება რაიმე თეორია ჭეშმარიტად.

სასარგებლო და ჭეშმარიტი, ეკონომიური და ჭეშმარიტი არ ემთხვევა ერთმანეთს. ჩვენთვის სასარგებლო შედეგები შეიძლება მოგვიტანოს მცდარმა შეხედულებამაც ჭეშმარიტება სრულიად არ გულისხმობს ეკონომიურობას. ორი ჰიპოთეზიდან ირჩევენ იმას, რომელიც უფრო მარტივია, მაგრამ არა მხოლოდ ეკონომიურობისა და სიმარტივის მოტივით. იგულისხმება, რომ არჩეული თეორია უფრო მარტივი სახით გადმოსცემს სინამდვილის გარკვეული ფრაგმენტის სურათს. ჭეშმარიტება და ეკონომიურობა ამ შემთხვევაშიც სრულიად სხვადასხვა სიბრტყეზე ძევს. ეკონომიურობა შეიძლება ენებოდეს ადამიანის ძალთა გამოყენებას: ეკონომიურია აზროვნება

თუ დასახული ამოცანა მიიღწევა ინტელექტუალურ ძალთა მინიმუმის დახარჯვით (ემპირიოკრიტიციზმის წარმომადგენლები სწორედ ამ თვალსაზრისს იხიარებენ). ეკონომიურობა, სიმარტივე შეიძლება ეხებოდეს თეორიის ლოგიკურ წყობას, დასაბუთების საშუალებათა და გზების ხასიათს. ქეშმარიტების ცნება არც ერთ მათგანში არ იგულისხმება.

პრაგმატიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის მოძღვრებათათვის ქეშმარიტების შესახებ დამახასიათებელია სუბიექტივიზმი. რელატივიზმი, ანთროპოლოგიზმი: ქეშმარიტება, ამ თეორიების მიხედვით, დამოკიდებულია სუბიექტის ფსიქოფიზიკურ წყობაზე, ადამიანის ბიოლოგიურ სტრუქტურაზე. ამგვარი თვალსაზრისი კი შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია: ის, ერთი მხრივ, უარყოფს ობიექტურ ქეშმარიტებას, მაგრამ, მეორე მხრივ, თავისთვის გაუცნობიერებლად, უშვებს ობიექტურ ქეშმარიტებას. მართლაც პრაგმატიზმის წარმომადგენელი ასტვავებს ერთმანეთისაგან სასარგებლოს და მავნეს. მაგრამ ეს ვანსხვავება შეიძლება გატარებულ იქნას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეიციათ რა იგულისხმება სიტყვაში „სასარგებლო“ ან „მავნე“. რას ნიშნავს რომ რაიმე არის სასარგებლო? რას ნიშნავს რომ რაიმე არის მავნე? თუ ამის შესახებ არა გვაქვს ცოდნა, თუ ამის შესახებ არა გვაქვს ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ქეშმარიტება, მაშინ პრაგმატიკულ თეორიას აზრი ეკარგება. სასარგებლო გაგებულ უნდა იქნას ისე, როგორც ის არის თავისთავად, სხვა სიტყვებით, სასარგებლოზე მე უნდა მქონდეს ობიექტური ქეშმარიტება, წინააღმდეგ შემთხვევაში სასარგებლოს ცნებაზე აგებულ თეორიას საფუძველი ეცლება. ამრიგად, პრაგმატიკული კონცეფცია თუმცა უარყოფს ობიექტურ ქეშმარიტებას, მაგრამ, მეორე მხრივ, გაუცნობიერებლად წინასწარ გულისხმობს მისი მნიშვნელობის აღიარებას.

ანალოგიურ მდგომარეობაშია ქეშმარიტების ემპირიოკრიტიკისტული თეორიაც. ან თეორიის აგება წინასწარ გულისხმობს ობიექტური ქეშმარიტების აღიარებას მიზანშეწონილებისა და ეკონომიურობის რაობის შესახებ.

პრაგმატიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის თეორიებს გარკვეულად აზის კანტის ფილოსოფიის გავლენის დადი. ეს ეხება კანტის მოძღვრებას თეორიული გონებისადმი პრაქტიკული გონების პრიმატობის შესახებ. ეს ეხება აგრეთვე მთელ რიგ ადგილებს „წმინდა გონების კრიტიკიდან“, რომლებიც იძლევიან იმის საფუძველს, რომ კანტის შემეცნების თეორია გაგებულ იქნას როგორც თავისა არსებით ანთროპოლოგისტური. ამ დებულების საილუსტრაციოდ საკმარისია მოვიყვანოთ კანტის გამოთქმები ტრანსცენდენტალური

ესთეტიკიდან. „...მხოლოდ ადამიანის თვალსაზრისით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ჩვენ სივრცეზე, განფენილ არსებებზე და ა. შ.“³, „...ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ სხვა მოაზროვნე არსებათა განჭვრეტებზე, დამორჩილებულნი არიან თუ არა ეს არსებანი იმ პირობებს, რომლებიც საზღვრავენ განჭვრეტებს და ჩვენთვის საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე არიან“⁴. ეს ადგილები ლაპარაკობენ იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტების კანტისეული გაგება არ არის თავისუფალი რელატივიზმისაგან, ანთროპოლოგიზმისაგან, ფსიქოლოგიზმისაგან. კანტი ცოდნის გამართლების აპრიორულ პირობებს ეძებდა და ხშირად ამ პირობებს როლი მის თეორიაში ფსიქოლოგიურ ფაქტორებს ეკისრებოდა და არა ლოგიკურს. მაგრამ, მეორე მხრივ, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ეს ეხება კანტის მიზნის რეალიზაციას, განხორციელებას და არა თვითონ მიზანს, კანტის მოძღვრების ძირითად ტენდენციას. კანტის თეორია თავისი მიმართულებით აშკარად ანტიფსიქოლოგისტურია. კანტი იყო პირველი, რომელმაც მწვავედ დააყენა საკითხი გნოსეოლოგიური კვლევისა და ფსიქოლოგიური კვლევის ურთიერთგამიჯნის შესახებ ეს ანტიფსიქოლოგისტური მიმართულება აუცილებლად უნდა ჩაითვალოს კანტის ნააზრევის რაციონალურ მომენტად, თუმცა მისი მეცნიერული გატარება ვერ მოხერხდა და პრინციპულად არც შეიძლებოდა მოხერხებულებოდა არც კანტის იდეალისტური ფილოსოფიის საფუძველზე და არც კანტის შემდგომი იდეალიზმის საფუძველზე.

ფსიქოლოგიზმის დაძლევა შემეცნების თეორიაში ამ უკანასკნელის ბედთან არის დაკავშირებული. თუ აზროვნების შიგნით მხოლოდ ფსიქიკური ფენომენების არსებობაა დადასტურებული, რაღაც განსაკუთრებული, გნოსეოლოგიური, კვლევა სრულიად ზედმეტი ხდება. მაგრამ თუ ცვალებადი, ინდივიდუალური, სუბიექტური ფსიქიკური ფენომენების გვერდით მიგნებული იქნება არაფსიქიკური — იდეალური ფენომენები, რომლებიც სპეციფიურ მიმართებებში არიან ჩართული, მაშინ გნოსეოლოგიას ეძლევა თავისი კვლევის საგანი და მისი არსებობა გამართლებული ხდება. მეორე მხრივ, ეს გახსნის გზას ჭეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთებისათვის. ასეთ ობიექტებად ჩვენ მივიჩნით მსჯელობები, როგორც იდეალური შინაარსები. განვიხილოთ ისინი უფრო დაწვრილებით. ამჯერად ჩვენი გამოსავალი იქნება არა ფსიქიკური აქტი, არამედ გამოთქმა.

³ И. Кант, Сочинения, т. 3, Москва, 1964, гл. 133.

⁴ იქვე, გვ. 134.

ყოველი მეცნიერება გარკვეულ გამოთქმათა ლოგიკურად მოწესრიგებულ ერთიანობას წარმოადგენს. გამოთქმებია, მაგალითად. „მთვარეზე არ არის ატმოსფერო“, „ნივთიერებას აქვს ატომური აგებულება“, „საქონლის ღირებულების სიდიდე განისაზღვრება საზოგადოებრივად აუცილებელი შრომის რაოდენობით“ და ა. შ.

რა მომენტები შეიძლება გამოვყოთ ამ გამოთქმებს განხილვისას?

ყოველ გამოთქმას გააჩნია გარკვეული ენობრივი გარსი, ფორმა. ჩვენ გვესმის რაიმე ბგერები ან ვხედავთ გარკვეულ ასოებს ენობრივი გარსი მატერიალურია თავისი ბუნებით. ეს გამოთქმის ის მხარეა, რომელიც ნორმალურ პირობებში ერთნაირად აღიქმება ენის მცოდნისა და ენის არამცოდნეს მიერ. გამოთქმა: „საქონლის ღირებულების სიდიდე განისაზღვრება საზოგადოებრივად აუცილებელი შრომის რაოდენობით“, როგორც გარკვეულ ბგერათა კომპლექსი, იდენტურ სმენით აღქმას იწვევს იმ ადამიანში. რომელიც ქართულ ენას ფლობს და იმ ადამიანში, რომელიც არ ფლობს ქართულს. მაგრამ თუ მეორეს მოცემულ შემთხვევაში მხოლოდ ბგერათა კომპლექსის აღქმა აქვს, პირველი წვდება იმ საზრისს, რომელიც ამ ბგერათა კომპლექსით არის გამოხატული. გამოთქმის საზრისი არის ის იდეალური შინაარსი, რომელიც ენის მატერიალურ ფორმაზეა „დამაგრებული“. საზრისი არის გამოთქმის ის ელემენტი, რომელიც რჩება ინვარიანტული გამოთქმის ერთი ენიდან მეორე ენაზე თარგმნის დროს. თარგმნა ნიშნავს იმას, რომ რაიმე ენის გამოთქმის საზრისი დავტოვოთ იდენტურად, მაგრამ მას ვუპოვოთ შესატყვისი ენობრივი ფორმა, ბგერათა კომპლექსი სხვა ენაში.

გამოთქმის ამ ორი ელემენტიდან — ენობრივი ფორმიდან და საზრისიდან — რომელს შეიძლება მიეწეროს ჭეშმარიტების ან მცდარობის ნიშანი?

ენობრივი ფორმის მიმართ ამ პრედიკატების მოხმარება უზარობაა. ეს გამომდინარეობს თვითონ იმ მიმართებათა ბუნებიდან, რომლებშიც არის ჩართული ენობრივი ფორმა: ენობრივი ფორმა, ერთი მხრივ, გამოხატავს საზრისს. გამოხატვა შეიძლება იყოს სრულყოფილი ან არასრულყოფილი, მაგრამ არა ჭეშმარიტი ან მცდარი. ენობრივი ფორმა, მეორე მხრივ, ასახელებს რაღაც საგანს. დასახელების მიმართებაშიც შეუძლებელია გამოვყოთ ისეთი ელემენტი, რომელიც ჭეშმარიტი ან ყალბი იქნება.

ჭეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ გამოთქმის საზრისს, გამოთქმის იდეალურ შინაარსს, მაგრამ ამასთანავე არა ყოველთვის, არამედ მხოლოდ გარკვეულ პირობებში. თუ გამოთქმის საზრისი, გამოთქმის იდეალური შინაარსი კითხვა

ან ბრძანებაა, უაზრობა იქნება მას ჭეშმარიტების ან მცდარობის პრედიკატები მიუყუენოთ. ეს პრედიკატები შეიძლება მიუყუენოთ მხოლოდ ისეთ შინაარსს, რომელიც სინამდვილეზეა მიმართული და მისი ათვისების, ასახვის, შემეცნების პრეტენზიის შემცველია. ასეთი შინაარსია მსჯელობა. მსჯელობის მიმართებიდან სინამდვილესთან აშკარად ხდება, რომ მას შეიძლება ჰქონდეს ჭეშმარიტების ან მცდარობის ნიშანი. მსჯელობა საგანზეა მიმართული, საგნის შესახებ აღგენს რაიმეს და სწორედ ეს დაღგენა სინამდვილის შესახებ ან ჭეშმარიტი იქნება ან ყალბი.

მსჯელობა იდეალური ობიექტია. ის არ არის გრძნობადად მოცემული, გამოთქმის ენობრივი ფორმის მსგავსად. მისი დაყვანა მატერიალური ბუნების მქონე ენობრივ ფორმაზე შეცდომაა. მეორე მხრივ, მსჯელობა არც ფსიქიკური, სულიერი მდგონარეობაა. ამის დასადასტურებლად საკმარისია იმაზე მიათინება, რომ ერთი მსჯელობა ლოგიკურად გამომდინარეობს მეორე მსჯელობიდან, მაშინ, როდესაც ამგვარი მიმართება არ არსებობს არც ბგერათა კომპლექსსა და არც სულიერ აქტებს შორის. რაიმე სულიერი აქტი არ გამომდინარეობს სხვა სულიერი აქტისაგან, ის შეიძლება იყოს გამომწვეული სხვა სულიერი აქტით, მაგრამ გამომდინარეობის მიმართება მათ შორის არ შეიძლება არსებობდეს. ასევე, ბგერათა ერთი კომპლექსი შეიძლება ასოციაციურად დაუკავშირდეს ბგერათა მეორე კომპლექსს, მაგრამ უაზრობა იქნებოდა გვეთქვა, რომ ბგერათა ერთი კომპლექსი ლოგიკურად გამომდინარეობს ბგერათა მეორე კომპლექსიდან.

დაღგენის მომენტი მსჯელობის აუცილებელსა და სპეციფიკურ ნიშანს წარმოადგენს. მსჯელობა ყოველთვის აღგენს, რომ რაღაც ასე და ასეა, სხვა სიტყვებით, მსჯელობა არის საქმის ვითარების გამომხატველი, დამდგენი, ამსახველი აზრი.

ჩვენ ხშირად ვამბობთ, რომ ადამიანის მთელი სულიერი ცხოვრება წარმოადგენს სინამდვილის ასახვას. და ეს ასეც არის. ფსიქიკა, მავალითად, წარმოადგენს სინამდვილის გარკვეულ ასახვას. სიტყვა „ასახვა“ ამ შემთხვევაში სრულიად თავსებური აზრით იხმარება და ის არ ნიშნავს იმავეს, რასაც სინამდვილის „ასახვა“ მსჯელობის საშუალებით. ფსიქიკა სინამდვილის ასახვაა იმ აზრით, რომ ჩვენი ფსიქიკური პროცესები წარმოადგენენ გარემოს შესატყვის აქტებს, რეაქციებს სინამდვილის მოვლენებზე, იმ აზრით, რომ ჩვენი ფსიქიკა ყალიბდება გარემოს ზეგავლენით. საზოგადოებრივი ცნობიერება ასახვაა საზოგადოებრივი ყოფიერებისა იმ აზრით, რომ საზოგადოებრივ ცნობიერებას დაღს ასევე, განსაზღვრავს საზოგადოების განვითარების მატერიალური პირობები, წარმოების

წესი, ეკონომიური წყობა, კლასობრივი ინტერესები და სხვა სოციალური ფაქტორები. მსჯელობაც ასახვას სინამდვილისა. ასახვა ამ შემთხვევაში გაგებულა როგორც საქმის ვითარების დადგენა. მსჯელობა ჰეგელისა, თუ ის ადგენს რაიმე საქმის ვითარებას და ამ საქმის ვითარებას მართლაც აქვს ადგილი. მსჯელობა ჰელდერისა, თუ მსჯელობა ადგენს რაიმე საქმის ვითარებას და ამ ვითარებას ადგილი არა აქვს. მსჯელობა. როგორც იდეალური შინაარსი და ასახვა. როგორც მსჯელობის სპეციფიკური მიმართება საგანთან, საგნის წვდომა, წარმოადგენენ სპეციფიკურ გნოსეოლოგიური კვლევის ობიექტებს.

(ადამიანის აზროვნება, პირველ რიგში, მიმართულია ობიექტურ, ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ სინამდვილეზე. ადამიანის პრაქტიკული ინტერესები, პირველ რიგში, მოითხოვენ შევიცნოთ და გარდავექმნათ ობიექტური მატერიალური სინამდვილე. შევიცნოთ მატერიალური სამყაროს კანონზომიერებანი და მათ ცოდნაზე დაყრდნობით დავეუმორჩილოთ ჩვენს ნებას მატერიალური სინამდვილის მოვლენები. შემეცნება პრაქტიკის საფუძველზე წარმოიშობა, პრაქტიკის საფუძველზე იშლება და, საბოლოო ჯამში, პრაქტიკას ემსახურება. მაგრამ პრაქტიკის ინტერესებივე მოითხოვენ არა მარტო მატერიალური ობიექტური სამყაროს, არამედ სხვა სფეროების შემეცნებასაც. ამრიგად, მსჯელობის საგანი შეიძლება იყოს სამყაროს ყველა სფერო: მატერიალური სამყაროს მოვლენები და კანონები, ფსიქიკური სამყაროს ფენომენები და მათი კანონები, იდეალური ობიექტების სფერო და კანონზომიერება, ფანტაზიის პროდუქტები და სხვ. პრინციპულად არ არსებობს არც ერთი სფერო ყოფიერებისა, რომელიც არ შეიძლება გახდეს მსჯელობის საგანი. ადამიანი სჯის საგანს მის ფაქტიურ არსებობაში, მაგრამ ის ხშირად ახდენს განყენებას საგნის ფაქტიურ არსებობიდან და საგანს განიხილავს მის არსებაში, გარკვეულობაში. მიმართავს საგნის ინტელექტუალურ ანალიზს. ყველა ამ შემთხვევაში მსჯელობა რჩება საქმის ვითარების გამოთქმად, მსჯელობის საგნად კი — თვითონ გარკვეული საქმის ვითარება.

მსჯელობა მიმართულია საქმის ვითარებაზე. ის საქმის ვითარების ცნობიერებებს წარმოადგენს. ცნობიერებას არ გააჩნია რაფერი ისეთი, რაც, საბოლოო ჯამში, საგნიდან არ არის მოსული. ცნობიერება უსაგნოდ არარაა, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა: ცნობიერება მუდამ საგნის ცნობიერებაა. თუ საგანი, საქმის ვითარება ცნობიერებაში შოცემულია ისე, როგორც ის არის თავისთავად, ამ საქმის ვითარების გამოთქმელი მსჯელობა, გამოთქმის იდეალური შინაარსი ჰეგელისა იქნება.

ჭეშმარიტი მსჯელობა, როგორც საგნის ადექვატური ასახვა, სრულიად დამოუკიდებელია ადამიანის ნებისაგან, სურვილ-ბისაგან. ჭეშმარიტი მსჯელობა რჩება ჭეშმარიტებად იმისდამოუხედავად, ვი-ზიარებთ თუ არ ვიზიარებ მე მას. მსურს თუ არ მსურს მე ის, „მუ-შაობს“ ის ჩემთვის თუ არა. მსჯელობის ჭეშმარიტობა დამოუკიდე-ბელია ისეთ ფაქტორებზეც. რომლებიც ჩვენი ნების და სურვილე-ბის გარეთ ძვეს, მაგრამ რომელთაც საფუძველი ჩვენ ფსიქიკურ და ფიზიკურ წყობაში აქვთ. ასეთი ბუნების არიან, მაგალითად ილუ-ზიები, პალუცინაციები. ისინი, რა თქმა უნდა, გარკვეული ბუნებ-რივი აუცილებლობით არიან გამოწვეული. მაგრამ ამ აუცილებლო-ბის წყარო სუბიექტის ფუნქციების მოშლაა, სუბიექტის არეში ძვეს. ჭეშმარიტი გამოთქმის შინაარსი არავითარი სუბიექტური ფაქტო-რით არ არის განსაზღვრული, მისი ერთადერთი განმსაზღვრელია საქმის ვითარება. ასახული, გამოთქმული მსჯელობით. სწორედ ამ აზრით ვამბობთ, რომ ჭეშმარიტებას ობიექტური ხასიათი აქვს, ჭე-შმარიტება საგნობრივია.

საქმის ვითარების გამომთქმელი ჭეშმარიტი მსჯელობების ობი-ექტური ხასიათი კარგად ჩანს სურვილების და გემოვნების გამომთ-ქმელ აზრებთან შედარებისას. გემოვნების გამომთქმელ აზრს არა აქვს პრეტენზია ობიექტურობაზე. ის, რომ რაიმე კერძს მე გემრიე-ლად ვთვლი სრულიად არ ავალდებულებს სხვასაც ეს კერძი გემ-რიელად ჩათვალოს. ეს აზრი სუბიექტურ მდგომარეობას გამოთქ-ვამს და არა სინამდვილეში არსებულ საქმის ვითარებას. მაგრამ დე-ბულება იმის შესახებ, რომ საქონლის ღირებულების სიდიდე განი-საზღვრება საზოგადოებრივად აუცილებელი შრომის რაოდენობით ან იმის შესახებ, რომ რკინა ატარებს ელექტრობას ჩემს სურვი-ლებს ან მდგომარეობას კი არ გამოხატავს, არამედ საქმის ვითარე-ბის დესკრიპციას ახდენს. ის ობიექტურია, ჩემით არ არის განსა-ზღვრული, რადგან ისეთ ვითარებას ასახავს, რომელსაც ჩემს გარე-შე, ჩემი და სხვა ადამიანების არსებობის გარეშე აქვს ადგილი. და სწორედ ამიტომ საქმის ვითარების ადექვატურად გამომთქმელ მსჯელობებს აქვთ პრეტენზია იმაზე, რომ ისინი გაზიარებულ იქნენ ყველას მიერ უკლებლივ—პრეტენზია სპოველთაობაზე. თუ ჩემი მსჯელობა სწორედ გამოთქვამს ისეთ საქმის ვითარებას, რომელსაც ჩემს გარეშე აქვს ძალა და არა ჩემს პირად, სუბიექტურ სურვილ-სა თუ გემოვნებას, ის უნდა აღიაროს ყველამ ვისაც სურს ჭეშმა-რიტება.

(ჭეშმარიტების ობიექტურობა არ ნიშნავს იმას, რომ ჭეშმარი-ტება ობიექტურად, ადამიანის ცნობიერების გარეშე არსებულად უნდა ვიზაროთ. მარქსიზმ-ლენინიზმისათვის უცხოა ის თვალსაზრი-

სი, რომელიც ჭეშმარიტების ჰიპოტეზირებას ახდენს და მას წარმოადგენს ადამიანის ცნობიერების გარეშე. ასეთია ბოლცანოსა და ჰუსერლის თვალსაზრისი, რომელიც ურევს ერთმანეთში ორ სიბრტყეს—საქმის ვითარებას, ერთი მხრივ, და საქმის ვითარების გამომოქმედლ მსჯელობას, მეორე მხრივ. ჰუსერლის მიხედვით თუ გავიზიარებთ იმას, რომ ჭეშმარიტება არსებობს როგორც მხოლოდ მოაზრებულ მსჯელობა, მაშინ უნდა ჩავთვალოთ, რომ მიზიდულობის კანონის გამომხატველი მსჯელობა ნიუტონამდე არ იყო ჭეშმარიტი⁵. ჰუსერლის ამ არგუმენტაციის ანალიზისას ერთმანეთისაგან შკაცრად უნდა გაიმიჯნოს სიტყვა „კანონი“ ორი მნიშვნელობა. კანონი, ერთი მხრივ, ნიშნავს ობიექტურად, ადამიანის ცნობიერების გარეშე არსებულ მიმართებას საგნებს შორის, ობიექტურად არსებულ საქმის ვითარებას. მეორე მხრივ, კანონი ნიშნავს ობიექტურად არსებული საგანთა მიმართების, ობიექტური საქმის ვითარების გამოთქმას, ფორმულირებას, ასახვას ადამიანის მიერ. კანონი პირველი მნიშვნელობით არ შეიძლება იყოს არც ჭეშმარიტი და არც ყალბი. ის უბრალოდ, არის ან არ არის. მიზიდულობის კანონი, როგორც ობიექტურად არსებული მიმართება გარკვეულ საგნებს შორის, არსებობდა მანამ, სანამ ის ფორმირებული იქნებოდა ნიუტონის მიერ. ის, აღებული თავისთავად, არც ჭეშმარიტი იყო და არც ყალბი. ამ კანონის აღმოჩენას თვითონ მასში არავითარი ცვლილება არ შეუტანია. ის რჩება ობიექტურად არსებულ კანონად, რომლის მიმართაც უაზრობა იქნებოდა გვეხმარა პრედიკატები „ჭეშმარიტი“ ან „მცდარი“. რაც შეეხება მიზიდულობის კანონის გამოთქმას, ფორმულირებას გარკვეულ მსჯელობაში, სრულიად კანონიერია ვიკითხოთ ჭეშმარიტია ის თუ მცდარი: ობიექტურად არსებული კანონი შეიძლება აისახოს მსჯელობაში ადეკვატურად ან არაადეკვატურად. პირველ შემთხვევაში ის ჭეშმარიტი იქნება, მეორე შემთხვევაში კი — მცდარი.

ვ. ი. ლენინი ჭეშმარიტების ობიექტურობის დახასიათებისას ორი მიმართულებით აწარმოებს ბრძოლას. ჭეშმარიტების ონტოლოგიზაციის საპირისპიროდ ვ. ი. ლენინი ხაზს უსვამს იმას, რომ ობიექტური ჭეშმარიტება არის ადამიანის წარმოდგენების შინაარსი, ჭეშმარიტება ცნობიერების შინაარსია⁶. ჭეშმარიტების ფსიქოლოგიზაციის, სუბიექტივიცისტური გაგების საპირისპიროდ. ვ. ი. ლენინი ხაზს უსვამს იმას, რომ ჭეშმარიტება ადამიანის წარმოდგენებში არსებული ისეთი შინაარსია, რომელიც და-

⁵ Э. Гуссерль, Логические исследования т. I, Петербург, 1909, 33-110.

⁶ ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 203.

მოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დამოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე. ამ უკანასკნელ კონტექსტში ვ. ი. ლენინი აკრიტიკებს ა. ბოგდანოვის თვალსაზრისს ჭეშმარიტებაზე. ა. ბოგდანოვი თვლიდა, რომ ჭეშმარიტება არის ადამიანის ცდის მორგანიზებელი ფორმა. ობიექტურობის საფუძველს ის კოლექტიური ცდის სფეროში ეძებდა. ობიექტურს, ბოგდანოვის მიხედვით, ჩვენ ვუწოდებთ ცდის იმ ელემენტებს, რომელთაც ერთნაირი საარსებო მნიშვნელობა აქვთ ჩვენთვისაც და სხვა ადამიანებისთვისაც, იმ ელემენტებს, რომლებზედაც არა მარტო ჩვენ ვაშენებთ წინააღმდეგობების გარეშე ჩვენს მოღვაწეობას, არამედ რომლებსაც, ჩვენი რწმენით, სხვა ადამიანებიც უნდა ემყარებოდნენ, თუ არ უნდათ, რომ წინააღმდეგობაში ჩავარდნენ. ობიექტური, ბოგდანოვის მიხედვით, სოციალურად შეთანხმებული, სოციალურად-პარმონიზებული, მოკლედ, სოციალურად-ორგანიზებული ცდაა. ა. ბოგდანოვი არ უწევს ანგარიშს იმას, რომ სოციალურად-ორგანიზებული, პრინციპულად, მცდარობაც შეიძლება იყოს. ჭეშმარიტება „არ უწევს ანგარიშს“ იმას, სოციალურად შეთანხმებული არიან თუ არა მასში ადამიანები. ვ. ი. ლენინი შენიშნავს: „ობიექტურობისა და ფიზიკური სამყაროს ბოგდანოვისეული განსაზღვრა უცილობლად ბათილდება, ვინაიდან რელიგიის მოძღვრება ბევრად უფრო „ზოგადნიშნადია“, ვიდრე მეცნიერების მოძღვრება: კაცობრიობის უდიდესი ნაწილი დღესაც პირველ მოძღვრებას მისდევს“⁷. აზრის ჭეშმარიტების განსაზღვრელია არა ადამიანთა უმრავლესობის მიერ მისი აღიარება, არამედ მისი თანხმობა საგანთან, საქმის ვითარებასთან⁸. ჭეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შანაარსია, რომელიც გამოთქვამს საგანს ისე, როგორც ის არის თავისთავად. სუბიექტის პოზიციის მიმართ ჭეშმარიტება სრულიად „გულგრილია“. ჭეშმარიტი მსჯელობა რჩება ჭეშმარიტად მაშინაც, როცა მას არავინ არ იზიარებს და პირიქით, მცდარი მსჯელობა რჩება სიმცდარედ მაშინაც, როცა მას ყველა აღიარებს.

§ 2. ჭეშმარიტების აბსოლუტურობა და შეფარდებითობა

სინამდვილე წარმოადგენს კონკრეტულ მთელს ე. ი. განსხვავებულ გარკვეულობათა ერთობლიობას. ადამიანი, თავისი პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში, თანდათანობით ითვისებს, ასახავს სინამდვილის სხვადასხვა მხარეებს, წვდება ბუნების, საზოგადოება-

⁷ ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 203.

⁸ იქვე, გვ. 208.

სა და აზროვნების კანონებს, შედარებით ღარიბი, აბსტრაქტული შინაარსებიდან გადადის უფრო მდიდარ, კონკრეტულ ცოდნაზე.

საკითხი ქეშმარიტების აბსოლუტურობისა და შეფარდებითობის შესახებ სწორედ შემეცნების განვითარების, ცოდნის ისტორიული წინსვლის ასპექტში დგება. შეუძლიათ თუ არა ადამიანის წარმოდგენებს, რომელნიც ობიექტურ ქეშმარიტებას გამოხატავენ. იგი ერთბაშად, სავსებით, ყოველი პირობის გარეშე. აბსოლუტურად გამოხატონ, თუ მხოლოდ დაახლოებით, შეფარდებით? — აი ასე სვამს საკითხს აბსოლუტური და შეფარდებითი ქეშმარიტების ურთიერთობის შესახებ ვ. ი. ლენინი თავის წიგნში „მატერიალიზმა და ემპირიოკრიტიციზმი“.

(სინამდვილე, როგორც კონკრეტული მთელი, ამოუწურავია, ის მარადიული ქმნადობის, ცვალებადობის, განვითარების პროცესში იმყოფება. აქედან გასაგებია, რომ არ შეიძლება არსებობდეს ცოდნა, რომელიც ამომწურავად, სრულად ასახავს ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების ყოველ-მხარეს. ამიტომ ჩვენ ვამბობთ, რომ აბსოლუტური ქეშმარიტება, მთელი სინამდვილის ან სინამდვილის რომელიმე ფართო უბნის/სრული შემეცნების აზრით. (არ შეიძლება მიღწეულ იქნას. ამგვარად გაგებული აბსოლუტური ქეშმარიტება მხოლოდ იდეალია, რომელსაც ადამიანს შემეცნება უსასრულოდ უახლოვდება.

ამგვარად გაგებულ აბსოლუტურ ქეშმარიტებასთან დაპირისპირებაში ჩვენ უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანის ცოდნა მუდამ შეფარდებითია, არ არის ყოველმხრივად სრული, დამთავრებული შემეცნება სინამდვილისა. ადამიანის აზროვნება სუვერენული და განუსაზღვრელია თავისი ბუნებით, მოწოდებით, შესაძლებლობით, მაგრამ, მეორე მხრით, არასუვერენული და შეზღუდულია თავისი განხორციელებით. ადამიანის შემეცნება ხორციელდება გარკვეულ ისტორიულ პირობებში, პრაქტიკის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, ის ხორციელდება იმ ზღუდემდე, რომლის მიღწევასა საშუალებებსაც იძლევიან ეს ისტორიული პირობები, პრაქტიკის განვითარების ეს დონე.

შეშასადამე, (თუ კაცობრიობის შემეცნებებს სხვადასხვა სფეროში დაგროვილ ცოდნას განვიხილავთ სინამდვილის სრულ, ამომწურავ ცოდნასთან მიმართებაში, ჩვენ მივალთ დასკვნამდე, რომ კაცობრიობის ცოდნა არ არის სრული, ამომწურავი, ის შეფარდებითია. ამ აზრით ვამბობთ, რომ ქეშმარიტება შეფარდებითია და არა აბსოლუტური.)

მაგრამ, (ცოდნა) განხილულ უნდა იქნას სხვა მიმართებაშიც. კერძოდ, (სინამდვილესთან მიმართებაში. შეიძლება თუ

არა ითქვას, რომ ამ მიმართებაში მთელი ჩვენი ცოდნა შეფარდებითია? ეს იქნებოდა ობიექტური ჭეშმარიტებაზე უარის თქმა, სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა) სრული სკეპტიციზმი. სინამდვილეში ჩვენი ცოდნის ესა თუ ის დარგი ყოველთვის შეიცავს აბსოლუტურის, უცვლელის მომენტს, რომელშიც სინამდვილის ესა თუ ის ფრაგმენტი სრულად არის დაჭერილი. ყოველი მეცნიერული თეორია გაიხილული სინამდვილესთან მიმართებაში შეიცავს თავის თავში ისეთ მომენტს, რომელიც შემეცნების შემდგომ განვითარებისას უნდა დაზუსტდეს. გაღრმავდეს, შეიცვალოს ან სავსებით უკუგდებულ იქნას. მეორე მხრივ, ჩვენი ცოდნის ქსოვილში ორგანულად ჩართულია მომენტები, რომლებიც საბოლოოდ დადგენილად უნდა ჩაითვალოს. აბსოლუტური სრული, ყოვლისმომცველი ჭეშმარიტება მოწყვეტილი კი არ არის შეფარდებით ჭეშმარიტებას, არამედ წარმოდგენილია შეფარდებით ჭეშმარიტებებში „მარცვლების“ სახით. (აბსოლუტური, სრული ჭეშმარიტება მის სისრულეში მიუღწეველია. მაგრამ ის ნაწილობრივ რეალიზდება შეფარდებით ჭეშმარიტებებში.)

რელატიურობის მომენტი ცოდნის ქსოვილში იმის მაჩვენებელია, რომ ცოდნას აქვს განვითარების, წინსვლის, სრულყოფის პერსპექტივა. ამ თვალთახედვით, ნათელი ხდება, რომ შემეცნება დინამიურია. სწორედ ამ აზრით წერს ვ. ი. ლენინი, რომ ჭეშმარიტება პროცესია. ცოდნის რა დარგიც არ უნდა ავიღოთ, ყველგან საქმე გვექნება შენობასთან, რომელიც აგების პროცესშია და რომლის მთლიანი აგება შეუძლებელი ჩანს. ეს მომენტი კარგად არის დასაისათებული ამერიკელი ფიზიკოსების მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომში „ფიზიკა“. „ასე იზრდება ფიზიკა, აღნიშნავენ ავტორები, რომელიც მოგვაგონებს შენობას მისი მშენებლობის პროცესში და არა შენობას, რომელიც დამთავრებულია და ისღა დაგვრჩენია, რომ დავათვალიეროთ ის ექსკურსიისმძღოლის დახმარებით. მიუხედავად იმისა, რომ ამ შენობის ზოგიერთი ნაწილი უკვე მთლად დამთავრებული და მოპირკეთებულია და თქვენ ამ ნაწილებით აღტაცებული ხართ და იყენებთ კიდევ მათ, სხვა ნაწილები მხოლოდ ნახევრად არის მზად. არის ისეთებიც, რომელნიც მხოლოდ ოდნავ დასაბუთია... ზოგჯერ ამ შენობის რომელიმე, უკვე დამთავრებული ნაწილი აღმოჩნდება არასაიმედო ან ახალი აღმოჩენებისათვის არასაკმარისად ფართო, მაშინ მათ სტოვებენ ანდა გადააკეთებენ“⁹.

⁹ Физика, Москва, „Наука“, 1965, გვ. 20.

ის, რაც ამ შემთხვევაში თიზიკაზეა ნათქვამი, შეიძლება ითქვას ცოდნის სხვა დარგებზეც. ყოველი მეცნიერული თეორია სინამდვილის გარკვეული უბნის მიახლოებით ასახვას წარმოადგენს. მასში შედის ელემენტები, რომელნიც დამხმარე ცნებების როლს ასრულებენ და „ინსტრუმენტალურად მუშაობენ“, მასში აღვილი აქვს იდეალიზაციას, ის ეყრდნობა ცდის ისტორიულად შეზღუდულ მონაცემებს. შემეცნების წინსვლის პროცესში, ახალი ფაქტების და კანონზომიერებათა აღმოჩენის პროცესში თეორია იცვლის სახეს. იხვეწება, უფრო ზუსტად არკვევს თავისი დებულებების მოქმედების არეს.

არის შემთხვევები, როდესაც რაიმე მეცნიერული დისციპლინის განვითარების პროცესში აუცილებელი ხდება ამ დისციპლინის საფუძვლების გადასინჯვა, საძირკვლების ხელახალი გამავრება. ცნებები, რომელნიც ითვლებოდნენ თეორიის აუცილებელ შემადგენელ ნაწილად, შემდგომში შეიძლება სრულიად არადირებული აღმოჩნდეს. მაგრამ უაზრობა იქნებოდა გველაპარაკა განვითარებაზე იქ, სადაც არ არის აბსოლუტურის, უცვლელის მომენტი. იქ, სადაც რომელიმე თეორია წინამავალისაგან სრულიად დამოუკიდებელია, იქ, სადაც რომელიმე თეორიას არაფერი საერთო არა აქვს წინა თეორიასთან, საქმე გვექნება შეხედულებათა მონაცვლეობასთან და არა შეხედულებათა, ცოდნის, შემეცნების განვითარებასთან. შენეცნების ისტორიის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ შემეცნება წარმოადგენს სწორედ განვითარებას, რომელიც მოხსნა-შენახვის დიალექტიკურ ფორმაში ხორციელდება. ცოდნაში რელატიური მომენტის არსებობა განაპირობებს წინა თეორიების მოხსნას. მეორე მხრით, აბსოლუტური მომენტის არსებობა განაპირობებს წინა თეორიებში არსებული რაციონალური მომენტების შენახვას.

მიზიდულობის თეორია, შემუშავებული ნიუტონის მიერ, მრავალგზის მოწმდებოდა პლანეტებისა და მათი თანამგზავრების ნორაობის გაანგარიშების დროს. გაანგარიშების შედეგად მიღებული ორბიტები არ იძლეოდა რაიმე სხვაობას დაკვირვების შედეგებთან. შემდგომში აღმოჩნდა, რომ ნიუტონის თეორიის საფუძველზე პლანეტა მერკურის ორბიტას გაანგარიშება იძლევა უმნიშვნელო სხვაობას დაკვირვების მონაცემებთან. ამან განაპირობა თეორიის გაუმჯობესება, დაზუსტება, გარდაქმნა ნიშნავდა თუ არა ეს ნიუტონის მიერ მიღებული შედეგების სრულ უარყოფას? არავითარ შემთხვევაში; მიზიდულობის ახალი თეორია, რომელიც შექმნილი იყო აინშტაინის მიერ, უფრო ფართო და ზუსტია ნიუტონის თეორიასთან შედარებით. აინშტაინის თეორიიდან გამომდინარეობს ნიუტონის თეორიის ყველა შედეგი: წინასწარმეტყველებანი, რომელნიც ამ

თეორიებიდან გამომდინარეობენ, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა (ამ გამონაკლისებს მიეკუთვნება, მაგალითად, მერკურის ორბიტის გაანგარიშება), იმდენად მცირედ განსხვავდებიან, რომ ეს სხვაობა შეუმჩნეველი რჩება დაკვირვების დროს და პრაქტიკულად მხედველობაში არ მიიღება.

კლასიკური მექანიკა, რომელიც ნიუტონის სახელთან არის დაკავშირებული, ცოდნის წინსვლის პროცესში შეიცვალა რელატივისტური მექანიკით. ნიუტონის მექანიკა უძლური აღმოჩნდა აეწერა სხეულები, რომელთა სიჩქარე სინათლის სიჩქარეს უახლოვდება. მაგრამ ეს ფაქტი ლაპარაკობს არა იმაზე, რომ ძველი, კლასიკური მექანიკა სავსებით მცდარი იყო, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ იგი რელატიური იყო. კლასიკური ფიზიკის მიერ იმ სხეულთა აღწერა, რომელნიც მოძრაობენ შედარებით მცირე სიჩქარით, ძალაში რჩება. რელატივისტური მექანიკა, როგორც უფრო ფართო, უფრო ზუსტი თეორია, თავისი მომენტის სახით შეიცავს კლასიკურ მექანიკას. ეს უკანასკნელი არის ჰიზველის სპეციალური შემთხვევა.

მრავალი საუკუნეების მანძილზე ევკლიდეს გეომეტრია ითვლებოდა თავის ებანში ყოვლისმომცველ დისციპლინად. არაევკლიდური გეომეტრიების შექმნამ აჩვენა მისი შეფარდებითი ხასიათი. აღმოჩნდა, რომ ევკლიდის გეომეტრიის დებულებები ჭეშმარიტია მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში. ამით, რა თქმა უნდა, ევკლიდის გეომეტრია არ იქნა სავსებით უარყოფილ. ევკლიდის გეომეტრია გეომეტრიის ერთიანი მეცნიერების განუყოფელი ნაწილია.

ზემოთ მოყვანილი მაგალითები აჩვენებენ, რომ (ცოდნის წინსვლა მოხსნა-შენახვის დიალექტიკურ ფორმაში ხორციელდება) შემდგომი მეცნიერული თეორია კი არ უარყოფს სავსებით წინამძვალს, არამედ ამჟღავნებს მის შეფარდებით ხასიათს. წინამძვალი თეორიის მიერ დაგროვილი აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლები ორგანულად შედიან შემდგომ საფეხურზე შემუშავებული შედარებით ფართო და ზუსტი თეორიის ქსოვილში.)

§ 3. ჭეშმარიტების კრიტერიუმი

1 ჭეშმარიტი და მცდარი მსჯელობა. გარკვეული საზომის საფუძვლზე უნდა გამოიყოს ერთმანეთისაგან. მარქსიზმ-ლენინიზმს ასეთ საზომად მიიჩნია საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკა, რომელიც ადამიანის მოღვაწეობის მრავალ სახეს შეიცავს. მაგალითად, იმის ჩვენება, რომ მსჯელობა „სინათლე ვრცელდება სიციარეულეში“ ჭეშმარიტია შეიძლება მარტივი ექსპერიმენტის საშუალებით. ანთებუბული ელნათურა თავსდება მინის ჭურჭელში. შემდეგ ჭურჭლიდან

ამოიტუმბება ჰაერი. რადგან ჰაერის ამოტუმბვა არავითარ გაღუნანს არ მოახდენს ელნათურის ელვარებაზე, ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სხივი სიცარიელეშიც ვრცელდება. მსგავსი ექსპერიმენტის საშუალებით შეიძლება ვაჩვენოთ, რომ მსჯელობა „ბგერა სიცარიელეში არ ვრცელდება“ ჭეშმარიტია. თუ ჭურჭელში მოვათავსებთ ელექტროზარს და ჰაერს ამოვტუმბავთ, აღმოჩნდება, რომ აპოტუმბვის პროცესში ზარის ხმა თანდათანობით სუსტდება და ბოლოს მას სრულიად ვეღარ გავიგონებთ. ეს გვაძლევს უფლებას ჭეშმარიტად ჩავთვალოთ მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ბგერა სიცარიელეში არ ვრცელდება.

რა თქმა უნდა, ასეთი უშუალო და მარტივი პრაქტიკული შემოწმება ყოველთვის არ არის შესაძლებელი. უმრავლეს შემთხვევაში შემოწმება უფრო რთულ ფორმაში ხდება. მეცნიერებათა რიგი პრაქტიკას უკავშირდება არა უშუალოდ, არამედ გაშუალებული, ძნელად შესამჩნევი გზით. ასეთ მეცნიერულ დისციპლინებს ეკუთვნის, მაგალითად, მათემატიკა, ლოგიკა, ფილოსოფია. ამგვარ დისციპლინების შიგნით ვპოულობთ შეფარდებით კრიტერიუმებს, მაგრამ ამ მეცნიერებათა ღირებულების, ჭეშმარიტობის საბოლოო კრიტერიუმის ფუნქციას ისევ პრაქტიკა ასრულებს.

ამ კონტექსტში ჩვენ განვიხილავთ ლოგიკური კანონების დაფუძნების საკითხს.

ლოგიკური კანონები აპოდიქტური მსჯელობის პრეტენზიას ატარებენ. წინააღმდეგობის კანონი, მაგალითად ამტკიცებს, რომ ორი საწინააღმდეგო მსჯელობიდან ორთავე არ შეიძლება იყოს ერთდროულად ჭეშმარიტი. აქ ლაპარაკია მსჯელობაზე საერთოდ და არა რომელიმე კონკრეტულ მსჯელობაზე ან მსჯელობებზე. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი გამოთქვამს გარკვეული ვითარების აუცილებლობას.

როგორ შეიძლება გამართლდეს ლოგიკური კანონებზე აპოდიქტური ჭეშმარიტობა?

მილი და იდეალიზმის საფუძველზე აგებული ემპირიზმის ზოგიერთი სხვა წარმომადგენელი თვლიდნენ, რომ ლოგიკური კანონები ინდუქციის გზით არიან მიღებული. მაგრამ ემპირიაში მოცემული ფაქტების ინდუქციური განზოგადება ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ახსნის ლოგიკური კანონების აპოდიქტურობას. ინდუქციურმა განზოგადებამ შეიძლება მიგვითითოს მხოლოდ იმაზე, რომ რაღაც ვითარება ასე და ასეა, მაგრამ არაფერს გვეტყვის იმაზე, რომ ეს ვითარება ასეა და სხვაგვარად შეუძლებელია იყოს. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი რომ ინდუქციის გზით მიგველო, მაშინ ის ასეთ ფორმას მიიღებდა: „ორი საწინააღმდეგო მსჯელობა, რამ-

დენადაც აქამდელი დაკვირვებიდან ჩანს, არ გამორიცხავს ერთმანეთს; ალბათ ეს ასევე იქნება მომავალ ცდაშიც“. წინააღმდეგობის კანონის ამგვარი ფორმულირება აშკარად განსხვავდება იმ საზრისისაგან, რომელსაც სინამდვილეში შეიცავს ეს კანონი. ინდუქციის გზით მიღებულ კანონს ძალა ექნებოდა უკვე რეალიზებული ვითარებების მიმართ და არა საერთოდ ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობების მიმართ (წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის აზრი კი სწორედ ამ უკანასკნელშია).

გარდა ამისა, ლოგიკური კანონების დაფუძნება ინდუქციის საშუალებით სხვა მოტივიტაც არის გაუმართლებელი. ლოგიკური კანონები არ შეიძლება იყოს ინდუქციური განზოგადების შედეგი, რადგან ისინი თვითონ შეადგენენ ინდუქციური განზოგადების აუცილებელ პირობებს. იგივეობის კანონი, მაგალითად, არ შეიძლება ჩათვლილ იქნას ინდუქციური განზოგადების შედეგად. თუ რაიმე ფაქტი თავისი თავის იგივეობრივად არ არის ჩათვლილი, თუ ამ ფაქტის გამომხატველი აზრი ერთმნიშვნელოვნად არ არის გაგებულ, ე. ი. თუ წინასწარ, ინდუქციურ განზოგადებამდე, არ არის აღიარებული იგივეობის კანონის მნიშვნელობა, ინდუქციური განზოგადება ვერ განხორციელდება.

თანამედროვე პოზიტივიზმის წარმომადგენლები ლოგიკურ კანონებს შეთანხმების შედეგად თვლიან. ამ შემთხვევაში სრულიად გაუთვალისწინებელი რჩება ის გარემოება, რომ შეთანხმებას თვითონ აქვს თავისი ლოგიკა. რომ თვითონ შეთანხმება შეუძლებელია, ვთქვათ, იგივეობის კანონის გამოყენების გარეშე. ის რაშიც უნდა შევთანხმდეთ თავისი თავის იგივეობრივად უნდა იყოს გაგებულ. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეთანხმებას არავითარი აზრი არა აქვს. „საწყისი“, პირველი ლოგიკა არ შეიძლება შეთანხმების შედეგი იყოს, რადგან ის შეთანხმების აუცილებელი პირობაა.

ლოგიკური კანონები არ შეიძლება დაეფუძნოს სიცხადის გრძნობას. სიცხადის გრძნობა, რომელიც თან ახლავს ლოგიკურ პრინციპებს, ვერაფერს ვერ იტყვის ამ პრინციპების სასარგებლოდ. სიცხადის გრძნობა, სიცხადის ფსიქოლოგიური მდგომარეობა შეიძლება თანაბრად ახლდეს როგორც ჭეშმარიტ აზრს, ისე ყალბ აზრს.

გარდა ამისა, ლოგიკური პრინციპების კანონიერების დაფუძნებას სიცხადის გრძნობაზე ვერ გავყავართ ანთროპოლოგისტური თვალსაზრისის გარეთ. მე რომ რაიმე ცხადად მევლინება, მე რომ სიცხადის გრძნობა მაქვს რაიმეს მიმართ, ეს ჩემი ფსიქო-ფიზიკური ორგანიზაციით უნდა აიხსნას. ჩემი შემეცნებითი სტრუქტურა ისეთა, რომ მე, ვთქვათ, წინააღმდეგობის შეუძლებლობას პრინციპადად მევლინება. სხვა სტრუქტურის მქონე არსებამ შეიძლება

ეს პრინციპი სრულადაც არ ჩათვალოს ცხადად. საკითხის ამგვარმა გააზრებამ არ შეიძლება არ მიგვიყვანოს სუბიექტივიზმთან, რელი-ტივიზმთან, სკეპტიციზმთან.

მაშ, როგორ შეიძლება გამართლდეს ლოგიკური კანონების აბოდიქტური ქეშმარიტობა?

ყოველი საგანი, რომელზედაც მიმართულაა ცნობიერება ორ ძირითად ასპექტში შეიძლება იქნას განხილული. ჩვენ, ერთი მხრივ, შეიძლება გვიანტერესებდეს ის, თუ რა არის საგანი, გვიანტერესებდეს საგნის „რა“, საგნის „ესენცია“. მეორე მხრივ, ჩვენ შეიძლება გვიანტერესებდეს საკითხი, არსებობს თუ არა ეს საგანი, ანუ საგნის „ექსისტენცია“. სხვა სიტყვებით, ყოველი საგანი შეიძლება გარჩეულ იქნას ორ პლანში: ესენციალურსა და ექსისტენციალურ პლანში.

ჩვენ შეგვიძლია მოვახდინოთ აბსტრაქცირება ექსისტენციალური პლანიდან და მთელი ყურადღება საგნის „რაზე“ გადავიტანოთ. ამ შემთხვევაში ჩვენ აღარ ვსვამთ საკითხს იმის შესახებ, არსებობს თუ არა განსახილველი საგანი რეალურად, ჩვენ მხოლოდ საგნის არსებობა, რაობა გვაქვს ანალიზის ობიექტად. ამით აცილებული ხდება ყველა ის მომენტი, რომელიც საგნის არსებობიდან გამომდინარეობს და ამ საგანზე გამოთქმული დებულების ასერტორულობას ან პრობლემატურობას განაპირობებს.

რას ნიშნავს მსჯელობა, განხილულ ესენციალურ პლანში? რას ნიშნავს მსჯელობა გაგებული არა როგორც აქ და ამ დროს რეალიზებულად, გამოთქმული აზროვნებითი შინაარსი, არამედ როგორც მსჯელობა საერთოდ, მსჯელობა როგორც ასეთი? მსჯელობა, როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, არის საქმის ვითარების დადგენა, საქმის ვითარების მტკიცება. რას ნიშნავს რაიმეს მტკიცება? რაიმეს მტკიცება ნიშნავს იმას, რომ მე რაღაც საქმის ვითარებას ვაღიარებ და აღიარებულის საწინააღმდეგო ვითარებას უარვყოფ. თუ მე ვამტკიცებ, რომ „პეტრე სტუდენცია“, ამით გამოვრიცხავ საწინააღმდეგო მსჯელობას „პეტრე არ არის სტუდენცია“. რაიმე ვითარების მტკიცება აუცილებლად ნიშნავს საწინააღმდეგო ვითარების გამორიცხვას. სადაც საწინააღმდეგო ვითარების გამორიცხვა არ არის, იქ არ არის საერთოდ მტკიცება, მსჯელობა.

თუ ლოგიკურ კანონებს განვიხილავთ მტკიცების არსების ზემოთმოცემულ ანალიზის შუქზე, შედეგად მივიღებთ სპეციფიკურ ვითარებას: აღმოჩნდება, რომ ლოგიკური კანონების არააბოდიქტურობის მტკიცებისას ჩვენ აღმოვჩნდებით ლოგიკურად ყალბ მდგომარეობაში.

ის, ვინც ამტკიცებს. რომ ლოგიკური კანონები არიან არააპო-
დიქტური ხასიათის მქონე პრინციპები, თავს ვერ დააღწევს წინა-
აღმდეგობას. მართლაც, ვთქვათ მე ვაპტკიცებ, რომ წინააღმდეგო-
ბის შეუძლებლობის კანონი არააპოდიქტურია, პრობლემატურია ან
ასერტორულია. რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს იმას, რომ ორი საწი-
ნააღმდეგო მსჯელობა აუცილებლად კი არ გამორიცხავს ერთმა-
ნეთს, არამედ შეიძლება გამორიცხავდეს, მაგრამ, პრინციპში, შეიძ-
ლება არ გამორიცხავდეს ერთმანეთს. მივუყენოთ ეს ვითარება თვი-
თონ მსჯელობას, „წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არა-
აპოდიქტურია“, მაშინ აღმოჩნდება შემდეგი: თუ მე ვთელი ჩემს
გამოთქმას მტკიცებად, მაშინ მე უკვე აღიარებული მქონია წინა-
აღმდეგობის კანონის აპოდიქტური მნიშვნელობა, რადგან მტკიცება
ჩემი მსჯელობის ჭეშმარიტად ჩათვლას და საწინააღმდეგო მსჯელო-
ბის უარყოფას ნიშნავს. თუკი წინააღმდეგობის კანონის აპოდიქ-
ტურობა არ მაქვს აღიარებული, მე არც მტკიცება მქონია. რადგან
თუ წინააღმდეგობის კანონი მართლაც არააპოდიქტურია, მაშინ
პრინციპულად შესაძლებელია. რომ ჭეშმარიტი იყოს როგორც
მსჯელობა „წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არააპოდიქ-
ტურია“, ისევე მსჯელობა „წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კა-
ნონი არ არის არააპოდიქტური“.

ანალოგიური ხასიათის ანალიზი შეიძლება შესრულებულ იქნას
სხვა ლოგიკურ კანონებზეც.

ამგვარად, ლოგიკური კანონების აპოდიქტური ჭეშმარიტობის
უარყოფის შეუძლებლობა მათ აპოდიქტურ ჭეშმარიტებას აჩვენ-
ებს, ააშკარავებს, რომ ვითარება აუცილებლად ისეთი უნდა იყოს,
როგორცაა დაფიქსირებული ლოგიკურ კანონში. უარყოფა ამ შემ-
თხვევაში ასრულებს არა მნგრეველის, არამედ აღმშენებლის ფუნქ-
ციას, რითაც თავის დიალექტიკურ ბუნებას ამჟღავნებს.

თვითონ ამ ლოგიკური კრიტერიუმების მოხმარების გამართ-
ლებას პრაქტიკა იძლევა. ადამიანები ხელმძღვანელობენ ლოგიკის
კანონებით როგორც მეცნიერულ. ისევე ყოველდღიურ მოღვაწეო-
ბაში. ლოგიკური კანონების მოხმარებით ჩამოყალიბებული მსჯელო-
ბები საშუალებას იძლევიან სწორი წინასწარი გაანგარიშებისა და,
პირიქით, მათი დარღვევა, როგორც წესი, წინასწარ განჭვრეტისა და,
საერთოდ, რაიმე სწორი შედეგის მიღების საშუალებას არ იძლე-
ვა. ამრავად პრაქტიკა აქაც, ცოდნის ერთ-ერთი ყველაზე აბსტრაქ-
ტულ სფეროშიც, გაშუალებული გზით გამოდის როგორც ჩვენი
ცოდნის საბოლოო კრიტერიუმი.

მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებმა, პირველად ფილოსოფიის
ისტორიაში, აჩვენეს პრაქტიკის გადამწყვეტი როლი კაცობრიობის

შემეცნების ისტორიულ პროცესში. მარქსი მთელი წინანდელი მატერიალიზმის მთავარ ნაკლს იმაში ხედავდა, რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობიერებას მხოლოდ ობიექტის ანუ განკვერტის ფორმაში იხილავს და არა როგორც ადამიანის გრძნობად მოქმედებას, პრაქტიკას, არა სუბიექტურად¹⁰. ძველი მატერიალიზმისათვის უცხო დარჩა ის ორგანული, შინაგანი კავშირი, რომელიც თეორიასა და პრაქტიკას შორის არსებობს. ამ კავშირის ჩვენების გარეშე კი აუხსნელი რჩება თვითონ შემეცნების ფაქტი. საქმე იმაშია, რომ შემეცნება მხოლოდ პრაქტიკის ნიადაგზე შეიძლება იქნას გაგებულნი. შემეცნება მხოლოდ პრაქტიკის საფუძველზეა წარმოშობილი, ის ადამიანის პრაქტიკული ინტერესებით არის გაპირობებული, განსაზღვრული. მეორე მხრივ, ობიექტური სინამდვილის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანი პრაქტიკის მეშვეობით არის დაკავშირებული ბუნებასთან. ადამიანი პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში დაკავშირებულია საგნებთან მათ პირველსახეში და არა საგანთა სუროგატებთან, ამიტომ ადამიანი იმეცნებს სინამდვილეს ისე, როგორც ის არის თავისთავად. აქედან ნათელი ხდება, რომ თეორია სიცოცხლისუნარიანი იქნება მხოლოდ მაშინ თუ ის პრაქტიკის მტკიცე საფუძველს ემყარება. რადგან პრაქტიკა შემეცნების საფუძველში ძევს, წარმოადგენს ხიდს ადამიანის შემეცნებისა და სინამდვილეს შორის, ერთადერთ მყარ მისაველს ბუნებასთან, მას კიდევ შეუძლია შეასრულოს ცოდნის, კეშმარტების კრიტერიუმის ფუნქცია. ცხოვრების თვალსაზრისი, პრაქტიკის თვალსაზრისი არის საბოლოო ჯამში გადამწყვეტი ყოველი მეცნიერული თეორიისათვის. არ არსებობს თეორია თეორიისათვის. ყოველი თეორიის შინაგანი აზრი იმაშია, რომ ის ადამიანის ცხოვრებისეულ ინტერესებთან არის დაკავშირებული, ხელს უწყობს ადამიანს მის რევოლუციურ, სინამდვილის გარდამქმნელ მოღვაწეობაში. ყოველმა თეორიამ საბოლოო ჯამში უნდა ნახოს თავისი გამართლება იმ ინსტანციაში, რომელმაც მისი წარმოშობა და მიზანი განაპირობა — პრაქტიკაში.

აქედან ცხადი ხდება, რომ შემეცნების თეორიამ განსაკუთრებული ადგილი უნდა დაუთმოს პრაქტიკის ცნებას. „...ენგელსი აშკარად ხმარობს „სალტოვიტალურ“ მეთოდს ფილოსოფიაში, ე. ი., თეორიიდან ნახტომს აკეთებს პრაქტიკისაკენ, — წერს ვ. ი. ლენინი, — არც ერთი ფილოსოფიის განსწავლული (და სულელი) პროფესორი, რომელსაც ჩვენი მანისტები მისდევენ, არასო-

¹⁰ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, თბილისი, 1950, გვ. 484.

დეს თავის თავს ნებას არ მისცემს ასეთი „წმინდა მეცნიერების“ წარმომადგენლისათვის სამარცხვინო ნახტომი გააკეთოს. მათთვის ერთი საქმეა შემეცნების თეორია, რომელშიც რამენაირად უფრო ეშმაკური სიტყვიერი „დეფინიციები“ უნდა შეითხზას, და სრულიად სხვა საქმეა პრაქტიკა. ენგელსის მიხედვით ადამიანის მთელი ცოცხალი პრაქტიკა იკრება თვით შემეცნების თეორიაში და ჭეშმარიტების ობიექტურ კრიტერიუმს იძლევა...“¹¹ რა თქმა უნდა, პრაქტიკის კრიტერიუმში არ უნდა წარმოვიდგინოთ იმ მაგიური ჯონის მსგავსად, რომელიც ჩვენს ცოდნას, ჩვენს წარმოდგენებს სავსებით გაამართლებდა. „...პრაქტიკის კრიტერიუმს — წერს ლენინი — არსებითად არასოდეს არ ძალუძს სავსებით დაადასტუროს ან უარყოს ადამიანის რომელიმე წარმოდგენა. ეს კრიტერიუმშიც იმდენად „გამოურკვეველია“, რომ ადამიანის ცოდნას ნებას არ აძლევს „აბსოლუტად“ იქცეს, და ამავე დროს იმდენად გარკვეულიცაა, რომ ულმობელი ბრძოლა აწარმოოს იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის ყველა ნაირსახეობასთან“¹². პრაქტიკის ეს ორმხრივი, დიალექტიკური ბუნება აჩვენებს, ერთი მხრივ, ჩვენი ცოდნის ისტორიულ შეზღუდულობას და, მეორე მხრივ, იმას, რომ ადამიანის შემეცნება ნაბიჯ-ნაბიჯ მიიწევს წინ ბუნების საიდუმლოებათა ამონსნის რთულ გზაზე.

¹¹ ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი გვ. 331—332.

¹² იქვე, გვ. 241.

შემეცნებითი მსჯელობისა და ღირებულების
მსჯელობის ურთიერთობის საპირობისათვის

შემეცნებითი მიზანს ჰეშმარიტების დადგენა წარმოადგენს. ჰეშმარიტება არსებობს ჰეშმარიტი მსჯელობების სახით. ამიტომ ჰეშმარიტების ბუნების გარკვევა იმ პირობების გარკვევას ნიშნავს. რომელშიც მსჯელობა არის ჰეშმარიტი. მსჯელობა ჰეშმარიტია, თუ მისი შინაარსი დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე და ობიექტურ სინამდვილეს ასახავს. ასეთი მსჯელობა ცოდნას გვაძლევს. ვუწოდოთ მას შემეცნებითი მსჯელობა.

აშკარაა, რომ ჰეშმარიტების პრობლემის გასაღები შემეცნებითი მსჯელობის ბუნების ახსნაში უნდა ვეძებოთ. ეს გასაგებია: შემეცნების პროცესის „ძარღვს“ ხომ სწორედ მსჯელობა წარმოადგენს, ან, რაც იგივეა — შემეცნებაში წამყვანი როლი ხომ აზროვნებას ეკუთვნის. მართალია, ცდის გარეშე აზროვნება ვერასოდეს ვერ მოგვეცემა ცოდნას ფაქტების შესახებ, მაგრამ თვითონ ცდის შინაარსი ცოდნად მაშინ ხდება, როდესაც ის გააზრებულ შინაარსად წარმოგვიდგება და გარკვეული მსჯელობის ფორმასღებულობს. ცოცხალი განჭვრეტა, როგორც შემეცნების პირველი საფეხური, არ არის აზროვნების წინარე საფეხური, ისეთი რამ, რაც გრძნობად ცოდნას იძლევა, რომელსაც შემდეგ უნდა დაემატოს აზროვნების მოქმედება. აღქმით მიღებული ცოდნა, თუ აღქმა, როგორც ცოდნის საფეხური, ასეთია მხოლოდ მაშინ, თუ ის წარმოადგენს მსჯელობას, სახელდობრ, აღქმის მსჯელობას. როდესაც შე წითელ ვარდს აღვიქვამ, აღქმა თავისთავად, როგორც პერცეპცია და მეტი არაფერი, არ არის ცოდნა, არც გრძნობადი და არც არაგრძნობადი. მხოლოდ აღქმის მსჯელობა, „ეს ვარდი არის წითელი“. ხდის ჩემს აღქმას ცოდნის ფორმად, გრძნობადი შემეცნების ფორმად.

აღნიშნული გარემოება არ აუქმებს შემეცნების პროცესში ორაზროვნების გამოყოფას: გრძნობადის და აბსტრაქტული აზროვნების

ბის. აზროვნება რომ თავიდან ბოლომდე გასდევს შემეცნებას, ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს აბსტრაქტული აზროვნების საფეხურზე არსებითად ახალი არ იქმნებოდეს, ან ეს „ახალი“ უკვე გრძობად შემეცნებაში გვეძლეოდეს. აბსტრაქტული აზროვნების დროსაც ცოდნა მსჯელობას გულისხმობს, მაგრამ ეს არის ცნების მსჯელობა და არა აღქმის მსჯელობა. სუბიექტი და პრედიკატი, რომლებსაც ასეთი მსჯელობა შეიცავს, ცნებებია, საგანთა არსებითი ნიშნების ერთიანობას რომ წარმოადგენენ.

ამრიგად, შემეცნება მდგომარეობს ობიექტური სინამდვილის ასახვაში, მის იდეალურ რეპროდუქციაში.

მაგრამ სინამდვილისადმი ადამიანის თეორიულ დამოკიდებულებას აქვს მეორე მხარეც — შეფასებითი. შემეცნება ადგენს ფაქტიურ ვითარებას, ისე, რომ მასში არ ჩანს სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი ეს ყოველი შემეცნების უპირველესი პირობაა. შემეცნებაში საგანი უნდა იყოს მოცემული და მეტი არაფერი. ამისაგან განსხვავებით, შეფასებაში საგნისადმი სუბიექტის დამოკიდებულება გამოთქმული. აქ ფაქტიურობა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეორე პლანზეა გადაწეული და უმთავრესს ის წარმოადგენს, თუ როგორია საგანი სუბიექტისათვის. შეფასების საგანი სუბიექტისათვის ღირებული საგანია, აქვს ღირებულება. უაზრობაა რაიმეს ვაფასებდეთ ისეთს, რასაც არა აქვს ღირებულება. როდესაც საგნის შესახებ ვამბობთ ხოლმე, რომ მას არა აქვს ღირებულება, ეს შეიძლება ნიშნავდეს ან იმას, რომ მას უარყოფითად ვაფასებთ, უარყოფით ღირებულებად მივიჩნევთ, ე. ი. მას აქვს ღირებულება, უარყოფითი, მაგრამ მაინც ღირებულება — ღირებულება დადებითიც შეიძლება იყოს და უარყოფითიც; ან იმას, რომ ეს საგანი არ მიეკუთვნება ღირებულების მქონე საგანთა კლასს, ე. ი. აქ შეფასება კი არა გვაქვს, არამედ ფაქტის დადგენა. ნამდვილი აზრით გაგებული „ვაფასებ საგანს, რომელსაც არა აქვს ღირებულება“ შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ფრაზაა. ეს იმას ჰგავს რომ გვეთქვა „ვხედავ საგანს, რომელიც არა ჩანს“.

„ღირებულების მსჯელობა“ ვუწოდოთ მსჯელობას, რომელსაც გამოთქვამს სუბიექტი, რომელიც საგანს მიაწერს ღირებულებას. მაგ., „X არის კარგი“ წარმოადგენს ღირებულების მსჯელობას. მასში გამოხატულია სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი, კერძოდ, დგინდება, რომ სუბიექტს მოსწონს X. მსჯელობა „X არის კარგი“, არსებითად განსხვავდება მსჯელობისაგან „P არის ჭეშმარიტი“. პირველი გამოხატავს სუბიექტის მიერ X-ის მოწონებას. მაშინ როდესაც მეორე არ ათვალისწინებს სუბიექტის დამოკიდებუ-

ლებას საგნისადმი. ე. ი. ეს დამოკიდებულება არ წარმოადგენს მსჯელობის არც შინაარსს, არც შინაარსის ნაწილს¹.

„სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი“ იმ აზრით არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ღირებულება დამოკიდებულია სუბიექტზე, ე. ი. თითქოს ის სუბიექტურია. თავისთავად ეს გამოთქმა არ გულისხმობს ღირებულების არც სუბიექტივისტურ გაგებას და არც ობიექტივისტურს. ის მხოლოდ იმ ფაქტს აღნიშნავს, რომ შეფასებაში არა მარტო იგულისხმება შეფასების ობიექტი და შემფასებელი სუბიექტი, არამედ გამოხატულია კიდევ შემფასებლის დამოკიდებულება შეფასების საგნისადმი.

შემეცნებითი მსჯელობით ჭეშმარიტება გამოითქმება, ღირებულების მსჯელობით კი — ღირებულება. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ორი განსხვავებული ტიპის მსჯელობებთან. ჭეშმარიტებისა და ღირებულების თავისებურებანი მოწმობენ, რომ ჭეშმარიტება არ არის ღირებულება და რომ, მაშასადამე, შემეცნებით მსჯელობას და ღირებულების მსჯელობას სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობანი აქვთ.

ერთი შეხედვით, ჭეშმარიტება და ღირებულება აკმაყოფილებენ ერთი და იგივე პირობებს, რამდენადაც ორივე ისინი გულისხმობენ სუბიექტისა და საგნის ურთიერთდამოკიდებულებას და მოკლებული არიან ობიექტურ-საგნობრივ არსებობას, სუბიექტის გარეშე არსებობას.

ჭეშმარიტება არ არსებობს უსუბიექტოდ და მის გარეშე. რაკ ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ჭეშმარიტება არის ჩვენი ცნობიერების გარკვეული შინაარსი, აშკარაა, რომ მისი არსებობა განუყრელია სუბიექტისაგან. პირველი აუცილებლობით გულისხმობს მეორეს. სხეული რომ გათბობისაგან ფაროვდება, ჭეშმარიტებაა. სხეული გათბობისაგან გაფართოვდება, თუნდაც არ იყოს არც ერთი სუბიექტი მაგრამ ეს იქნება ფაქტი და არა ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება საგნობრივი ვითარება ვი არ არის, არამედ აზრობრივი და, მაშასადამე, არ არსებობს სუბიექტის გარეშე. ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებაა მაშინ, როცა ის სუბიექტის ცნობიერებაში წარმოდგენილია გარკვეული შინაარსის სახით. ჭეშმარიტების ობიექტურობა მისი საგნობრივი, ადამიანის ცნობიერების გარეშე არსებობის აზრით ობიექტური იდეალიზმის ცნება შეიძლება იყოს მხოლოდ.

¹ მკაცრად უნდა განვსხვავოთ ღირებულების მსჯელობები და ღირებულებას თეორიის (აქსიოლოგიის) მსჯელობები. ღირებულების თეორიის მსჯელობები თვითონ არ წარმოადგენენ ღირებულების მსჯელობებს, არამედ მეცნიერულ მსჯელობებს, რომელთა ჭეშმარიტებაჲ მდგომარეობს ობიექტის ადექვატურ ასახვაში.

მეორე მხრივ. არც ღირებულება არსებობს სუბიექტის გარე-
შე. ღირებულება არის ყოველთვის ღირებული ვინმესთვის და ამ
„ვინმეს“ გარეშე ღირებულება მეტაფიზიკურ არსებად იქცევა. სა-
განს აქვს ღირებულება, და ეს ღირებულება არის ღირებულება
სუბიექტისათვის. არის თუ არა ღირებულება სუბიექტის ცნობიერე-
ბაზე დამოკიდებული — ეს სხვა საკითხია, სპეციალურ განხილვას
მოითხოვს, მაგრამ ღირებულება, თუ ის მოცემული არ არის
სუბიექტისათვის, არ შეიძლება იყოს ღირებულება.

მაგრამ ჭეშმარიტებისა და ღირებულების იგივეობა მხოლოდ
მოჩვენებითია, მათი განსხვავება კი — შინაგანი და არსებითი.

როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ ჭეშმარიტებაზე: ის რაც აისა-
ხება როგორც აზროვნების შინაარსი, არსებობს ობიექტურად და
არ საჭიროებს სუბიექტისადმი დამოკიდებულებას. საგანს თავის
რეალობას ინარჩუნებს სუბიექტის მისადმი ყოველგვარი დამოკი-
დებულების გარეშე. სულიერი სინამდვილეც კი, გნოსეოლოგიურა
აზრით, ობიექტურია, ე. ი. არსებობს სუბიექტის მისადმი შემეცნე-
ბითი დამოკიდებულების გარეშე. აქაც, ისევე როგორც საერთოდ
შემეცნებაში, შემეცნების საგანი და საგნის შემეცნება განსხვავე-
ბულია. სწორედ ეს ხდის შესაძლებლად მეცნიერებას სულიერი
შესახებ. შემეცნების საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ ობიექტური,
მისი შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული. ცხადია, ეს ითქ-
მის, როგორც საგანთა და მოვლენათა, ისე მათი კანონების შესახებ-
ბაც. კანონი გრძნობადნივითიერად მოცემული არ არის, მაგრამ ცნო-
ბიერებისაგან მისი დამოუკიდებლობა საერთოდ სუბიექტისაგან მის
დამოუკიდებლად არსებობას გულისხმობს. ბუნების კანონი კანონია
არა მხოლოდ მაშინ და იმდენად, როცა და რამდენადაც ის მეცნი-
ერების კანონად არის დადგენილი, არამედ ამ ასახვისაგან სრულიად
დამოუკიდებლად. მეცნიერების სინამდვილე, ე. ი. სინამდვილის
სუბიექტური ხატი და თვითონ ეს სინამდვილე როგორც ობიექტური
რეალობა, ორი არსებითად განსხვავებული რაიმეა. პირველი ყო-
ველთვის გულისხმობს მეორეს; მეორე პირველს არც გულისხმობს
და, მათ უმეტეს, თავისი არსებობისათვის არც მოითხოვს. ჭეყუნად
ობიექტური კანონის შემეცნებელი არც ერთი სუბიექტი რომ არ
არსებობდეს, ამით ეს კანონი არაფერს დაკარგავდა და მისი არსე-
ბობა ოღონდაც არ შეიძლებოდა. შემეცნებითი მსჯელობა ამ კა-
ნონს მხოლოდ ასახავს, ყოველგვარი სუბიექტური დანამატების გა-
რეშე. მაშასადამე, შემეცნებითი მსჯელობის ფუნქციას წარმოად-
გენს მხოლოდ ასახვა საგნობრივი, ფაქტიური ვითარებისა. მოსწონს
თუ არა სუბიექტს ეს ვითარება, ამას არავითარი მნიშვნელობა არა
აქვს ჭეშმარიტი მსჯელობის შინაარსისათვის.

ღირებულების მსჯელობის სპეციფიკას სწორედ ის წარმოადგენს, რომ ის გამოხატავს სუბიექტის დამოკიდებულებას საგნისადმი. ეს დამოკიდებულება მხოლოდ პირობა კი არ არის შეფასებისა. არამედ ის ღირებულების მსჯელობის კონსტიტუციური ელემენტაც არის. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ღირებულების მსჯელობის შინაარსი შედგება კომპონენტებისაგან, რომელთაგან ერთ-ერთსაც სუბიექტის საგნისადმი დამოკიდებულება წარმოადგენს. როგორც არ უნდა იყოს ეს შინაარსი, რაც არ უნდა იყოს ეს კომპონენტები, მათგან ვერ გამოვრაცდავთ სუბიექტის დამოკიდებულებას საგნისადმი. წინააღმდეგ შემთხვევაში. ლოგიკურად თანმიმდევრული გზა მეტაფიზიკისა და ირაციონალიზმისაკენ მიდის.

ღირებულება ყოველთვის შეფასებაში გამოითქმება. გასათქმის სხვა ღორმა მას არა აქვს. ქეშმარიტება რომ ღირებულება ყოფილიყო. მაშინ ქეშმარიტების გამოთქმა შეფასება იქნებოდა. რაც ეწინააღმდეგება ქეშმარიტების ცნებას. როგორც ზემოთ ითქვა, ქეშმარიტება ხომ სხვა არაფერია, თუ არა ობიექტური ვითარების ადექვატური ასახვა, ე. ი. აზრის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი. ქეშმარიტებაში არაფერია სუბიექტისაგან მიმატებული ან გამოკლებული, ის მთლიანად ობიექტის „მონაა“, მხოლოდ მისი შემყურე. ასეთი მსჯელობის შინაარსისათვის სუბიექტურის მიტმასნება აზრს უკარგავს ქეშმარიტებას, უპირისპირდება მის ობიექტურობას, ე. ი. იმას, რაც ქეშმარიტების დეფინიციურ ნიშანს შეადგენს. არაობიექტური ქეშმარიტება არ არის ქეშმარიტება. არაობიექტური შინაარსის მქონე მსჯელობა მცდარ მსჯელობათა კლასს მიეკუთვნება. ის შემეცნება კი არ არის, არამედ შეცდომაა.

ქეშმარიტება თვითონ ღირებულება არ არის. ქეშმარიტების შემეცნებითი ღირებულება და თვითონ ქეშმარიტება ორი განსხვავებული რამ არის. ქეშმარიტება კი არ არის ღირებულება. არამედ მას აქვს ღირებულება, პირველ რიგში — შემეცნებითი ღირებულება. ქეშმარიტების ღირებულებაზე რომ ვილაპარაკოთ, ის უნდა არსებობდეს როგორც ფაქტი. ქეშმარიტი აზრი ღირებულია იმიტომ, რომ ის ქეშმარიტია. უამისოდ მას არ ექნებოდა ღირებულება. მაგრამ ქეშმარიტება მხოლოდ პირობაა იმისა, რომ აზრი ღირებულად ჩავთვალოთ. როდესაც ჩვენ ქეშმარიტების ღირებულებაზე ვლაპარაკობთ, იგულისხმება, რომ ჩვენ მას ვაფასებთ. ქეშმარიტება აქ შეფასების ობიექტს წარმოადგენს და ამ მიმართებაში განხილული უნდა იქნეს ისევე, როგორც შეფასების სხვა ობიექტები. რა თქმა უნდა, თავისი ღირებულებით ქეშმარიტება ბევრად უფრო მაღლა დვას ზოგიერთ სხვა ობიექტზე, მაგრამ როგორც შეფასების საგანი ის მათნაირივეა. მოკლედ. ქეშმარიტება, ქეშმარიტი მსჯელობა არის

ღირებულების მატარებელი და არა თვითონ ჭეშმარიტება. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ღირებულება ყოველთვის გულისხმობს მატარებელს. ღირებულება, როგორც ასეთი, არსად არ არსებობს არსებობს არა ღირებულება, არამედ ობიექტები, რომლებსაც აქვთ ღირებულება. ღირებულების ცნება აბსტრაქციაა ღირებული ობიექტების იგივეობრივი ნიშნებისა². ჭეშმარიტება, ე. ი. ჭეშმარიტი მსჯელობა შეიძლება ატარებდეს არა მარტო შემეცნებით, არამედ, ვთქვათ, მორალურ ღირებულებასაც, თუმცა, გასაგებია, რომ სპეციფიკურს მისთვის სწორედ შემეცნებითი ღირებულება წარმოადგენს.

ამრიგად, ჭეშმარიტი მსჯელობა წარმოადგენს ფაქტების დესკრიფციას, რაც მას არსებითად განასხვავებს ღირებულების მსჯელობისაგან.

შემეცნებითი მსჯელობისა და ღირებულების მსჯელობის ურთიერთობა არასწორად არის გაგებული იმ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებში, რომელთა შეცდომებისათვის შეიძლება და გვეწოდებინა აქსიოლოგიზმი გნოსეოლოგიაში და გნოსეოლოგიზმი აქსიოლოგიაში. აქსიოლოგიზმი გნოსეოლოგიაში იმაში მდგომარეობს, რომ ჭეშმარიტება განიხილება როგორც ღირებულება, რითაც გაყალბებულია შემეცნებითი მსჯელობის ნამდვილი ბუნება. გნოსეოლოგიზმი აქსიოლოგიაში იმით ხასიათდება, რომ ღირებულების მსჯელობა დაყვანილია ფაქტების დესკრიფციაზე, რითაც უგულებელყოფილია მისი სპეციფიკა. ეს უკიდურესობანი შესაბამისად წარმოდგენილია ნეოკანტიანელობისა და ნატურალიზმის მიერ.

აქსიოლოგისტურ გნოსეოლოგიას წარმოადგენს რიკერტის შემეცნების თეორია, რომელიც ჭეშმარიტებას მსჯელობის ღირებულებასთან აიგივებს.

შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა, რიკერტის მიხედვით, შემეცნების საგნის პრობლემაა, რომელიც შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს. საგანი რომ მეცნიერული შემეცნების საგანს წარმოადგენდეს, ობიექტური უნდა იყოს. ამიტომ შემეცნების შესაძლებლობის გარკვევა გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ როგორ არის შესაძლებელი ობიექტური, ე. ი. სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი შემეცნების საგანი. რიკერტი აანალიზებს მსჯელობას და მასში ხედავს ელემენტს, რომელიც, მისი აზრით, შემეცნების საგანს წარმოადგენს. შემეცნება მსჯელობებში მდგომარეობს და

² შეფასების საგანი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ნივთი, არამედ იდეალურიც. აქსიოლოგიური თვალსაზრისით, წარმოდგენილი საგანიც ისეთივე საგანია, როგორც გარკვეული ფიზიკური სხეული.

მსჯელობების გზით ხორციელდება. მსჯელობას ლოგიკურად აზრი არ ექნებოდა, მასში მტკიცება ან უარყოფა რომ არ ყოფილიყო. წარმოდგენების ურთიერთობის გარკვევა მსჯელობაში ხდება: მტკიცებითა და უარყოფით დგინდება მათი ჭეშმარიტობა თუ სიმცდარე. მტკიცება და უარყოფა კი, რიკერტის მიხედვით, ღირებულებითი დამოკიდებულებაა. როდესაც ვმსჯელობთ, ვამტკიცებთ ან უარვეყოფთ, ჩვენ რაიმე მოგვწონს ან არ მოგვწონს, ვისწრაფვით მისკენ ან მას უუყუვადებთ. მსჯელობაში გამოთქმულია ეს „პრაქტიკული“ დამოკიდებულება რაიმესადმი. მოწონებასა და დაწუნებას წარმოდგენების დროსაც აქვს ადგილი, მაგრამ ეს მომენტურია, არსებობს მხოლოდ მანამ, სანამ არის წარმოდგენა. მოწონებას ან დაწუნებას, დაკავშირებულს მსჯელობასთან, ძალა აქვს ყველა ადგილისა და ყველა დროისათვის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობით გამოთქმული მტკიცება ან უარყოფა არ შეიძლება თვითნებობის შედეგი იყოს. სუბიექტს აქვს გრძნობა, რომელსაც დარწმუნებულობის გრძნობა შეიძლება ეწოდოს, რომ მან რაიმე უნდა ამტკიცოს ან უარყოს. რიკერტი ჭეშმარიტებას განსაზღვრავს, როგორც ამ უნდას აღიარებას. შემეცნება ჭეშმარიტების შემეცნებაა. აქედან გამომდინარეობს, რომ შემეცნების ობიექტი არის „უნდა“. ჯერარსობა. მაგრამ შემეცნების საგანი მხოლოდ ობიექტური შეიძლება იყოს. მაშასადამე, შემეცნების საგანი იქნება სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, ე. ი. ტრანსცენდენტური ჯერარსობა. ტრანსცენდენტური ჯერარსობის აუცილებლობა აბსოლუტური აუცილებლობაა. ამის გამომთქმელი მსჯელობა აბსოლუტურად ჭეშმარიტი მსჯელობაა, ყოველი მსჯელობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. რა თვალსაზრისზეც უნდა დავდგეთ, ტრანსცენდენტური ჯერარსობის აღიარება აუცილებელი იქნება, ვინაიდან ყოველი თვალსაზრისის მსჯელობას გულისხმობს, ხოლო ყოველი მსჯელობა კი — ტრანსცენდენტურ ჯერარსობას.

ის, რაც ზემოთ ითქვა ჭეშმარიტებისა და ღირებულების არსებითი განსხვავების შესახებ მთლიანად ინარჩუნებს ძალას რიკერტის შეხედულების წინააღმდეგაც. გნოსეოლოგიური თვალსაზრისის „აქსიოლოგიზაცია“, შემეცნებითი მსჯელობის ბუნების დანახვა მის ღირებულებაში მოასწავებს ორი სხვადასხვა ცნების აღრევას. გნოსეოლოგიის ძირითადი ცნებაა ჭეშმარიტება და არა ღირებულება, რომელიც საერთოდ არ არის გნოსეოლოგიური კატეგორია.

აზრი იმის შესახებ, რომ შემეცნების საგანი მხოლოდ ობიექტური შეიძლება იყოს, სავსებით სწორია. სწორია ისიც, რომ შემეცნება მსჯელობებში მდგომარეობს, ხოლო მსჯელობისათვის

მტკიცება ან უარყოფა არის დამახასიათებელი. მაგრამ რიკერტო ვერ ასაბუთებს იმას, თითქოს მტკიცება და უარყოფა იგივე იყოს, რაც ღირებულებითი დამოკიდებულება. რაიმეზე მსჯელობის, ე. ი. მტკიცების ან უარყოფის დროს სუბიექტმა შეიძლება გამოხატოს თავისი პოზიციაც მის მიმართ, მოიწონოს ან დაიწუნოს იგი, მაგრამ აქედან ის არ გამომდინარეობს, რომ მსჯელობის კეშმარტებისათვის ამ მოწონებას ან დაწუნებას რაიმე, მით უმეტეს—არსებითი, მნიშვნელობა აქვს. მსჯელობა კეშმარტია სრულიად დამოუკიდებლად იმისა, თუ როგორია სუბიექტის მიმართულობა მსჯელობის საგნისადმი. თუნდაც რომ კეშმარტება ჩვენ ყოველთვის მოგვწონდეს, მსჯელობა კეშმარტი იქნება ამ მოწონების გარეშეც. ისიც რომ დაუშვათ, რომ კეშმარტება არავის არ მოსწონს, ამით არავითარი ლოგიკური წინააღმდეგობის წინაშე არ აღმოჩნდებოდით. „უნდას“ აღიარებას კეშმარტებას ვერ გავუტოლებთ, ვინაიდან ჯერარსობა მოთხოვნაა და არა თვითონ ის, რის მოთხოვნასაც ის წარმოადგენს. კეშმარტების მოთხოვნა ობიექტური შინაარსის მქონე მსჯელობის მოთხოვნაა. ასეთი მსჯელობის შინაარსი ოდნავადაც არ ითვალისწინებს სუბიექტის მიმართულობას საგნისადმი, იმას, თუ რა ღირებულება აქვს საგანს სუბიექტისათვის, მოსაწონია იგი მისთვის, თუ დასაწუნი და ა. შ. მაგრამ კეშმარტი მსჯელობის მოთხოვნით სუბიექტი სწორედ თავის პოზიციას, თავის მიმართულებას გამოხატავს, ხოლო ეს უკანასკნელი მოთხოვნის გამომთქმელი მსჯელობის (იმპერატივის) შინაარსის ნაწილია. მასა-სადამე, „უნდას“ აღიარება ჯერარსობის ანუ ღირებულების მსჯელობა იქნება და არა კეშმარტება, არა შემეცნებითი მსჯელობა. ცხადია, რომ არავითარ ტრანსცენდენტურ ჯერარსობას არ შეუძლია კეშმარტება ღირებულებად წარმოგვიდგინოს და გნოსეოლოგიაში აქსიოლოგიური თვალსაზრისი გაამართლოს.

ნეოკანტიანური კონცეფციის საპირისპირო ნაზრევს წარმოადგენს ღირებულების ნატურალისტური თეორია. ნატურალიზმი ღირებულების მსჯელობის ფუნქციას ფაქტიური ვითარების დესკრიფციით შემოფარგლავს და იმას, რაც მხოლოდ შემეცნებითი მსჯელობის მნიშვნელობა შეიძლება იყოს, ღირებულების მსჯელობის მნიშვნელობად თვლის. ეს ფაქტიური ვითარება, რომელიც ნატურალიზმის მიერ ღირებულების მსჯელობის დენოტატად არის ნაგულისხმევი, გაგებულია როგორც ობიექტის ან სუბიექტის ბუნებრივი თვისება. მაგრამ შეუძლებელია ღირებულება საგნის ბუნებრივ თვისებად ვიგულოთ. ფაქტიური ვითარების ასახვა შემეცნებითი მსჯელობების საქმეა, რისთვისაც ისინი ღირებულებით თვალსაზრისს არ საჭიროებენ. ვუწოდოთ ამ მსჯელობებს ამავე დროს ღი-

რებულების მსჯელობები იმას ნიშნავს, რომ „ღირებულებას“ დაუკარგოთ მისი საკუთარი შინაარსი და ის „შემეცნების“ უბრალო სინონიმად გავიგოთ. მაგრამ ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ვერბალური კონვენცია ხელუხლებელს დასტოვებდა იმ სიძნელეს, რომელსაც „ღირებულებისა“ და „შემეცნების“ განსხვავება ჰბადებს.

ღირებულების მსჯელობის ფუნქცია რომ ფაქტიური ვითარების დესკრიფცია ყოფილიყო, მაშინ მას ისევე უნდა ჰქონოდა ობიექტური შინაარსი, როგორც ჰეშმარიტ მსჯელობას. მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ ეს ასე არ არის. ე. ი. ღირებულებას არ შეიძლება მიეწეროს „ობიექტური“ იმ აზრით, რა აზრითაც ჰეშმარიტება არის ობიექტური.

ღირებულების მსჯელობას აქვს ფუნქცია, რომელიც უცხოა შემეცნებითი მსჯელობისათვის — პრესკრიფციული ფუნქცია.

რაიმეს ღირებულებად ჩათვლა იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ მოგვწონს იგი. „X არის ღირებული“ იმის თქმაა, რომ „X არის კარგი“, ე. ი. „მე მომწონს X“. აქ „მე“ გულისხმობს არა ერთ რომელიმე ინდივიდს, არამედ სუბიექტს საერთოდ, რომელიც შეიძლება იყოს გარკვეული ჯგუფის. კლასის, ერის და სხვ. წარმომადგენელი.

რას იწონებს ან იწუნებს ადამიანი? იმას, რასაც აქვს დამოკიდებულება მის ინტერესებთან, რაც ეხება მის ინტერესებს. უაზრობაა ვიკითხოთ, კარგია თუ ცუდი წრის რადიუსი რომ მისი დიამეტრის ნახევარია, ან ნაწილი რომ მთელზე ნაკლებია. მაგრამ სავსებით გასაგებია ვიკითხოთ, კარგია თუ ცუდი დაპირების შესრულება ან მეგობრის დალატი. როდესაც ადამიანი რაიმეს კარგს უწოდებს, ის უბრალოდ ფაქტს კი არ ადასტურებს, არამედ გამოხატავს სურვილს, რომ ეს მოვლენა იყოს. თუ ის არ არის, ან იყოს მომავალშიც, თუ ის უკვე არის. მაშინაც კი, როცა ადამიანი კარგად თვლის წარსულის მოვლენას, მას სურს ანალოგიური მოვლენის გამეორება, ან, თუ ასეთი მოვლენა აწმყოში ეგულება, მას სურს, რომ ის მომავალშიც არსებობდეს. „გულგრილი“ ფაქტი, ადამიანის ინტერესებს რომ არ ეხება, არ წარმოადგენს არც კარგს და არც ცუდს.

მოწონებულ საგანი სასურველი საგანია. „სასურველი“ იმას არ ნიშნავს, რომ რაიმე არსებობს როგორც ფაქტი, რომელმაც ადამიანის სურვილი დააკმაყოფილა. არა, „სასურველი“ მიუთითებს მომავალზე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ის მიზნად ხდება. ღირებულების მსჯელობას აქვს ტელეოლოგიური ნასიათი, ე. ი. მიზნით განსაზღვრულ ვითარებას ახასიათებს. ის, რაც კარგია, მიზანს შეადგენს. მაშინაც, როცა ღირებული განხორციელებულია, მასში ხორცშესხმულია მიზანი და სწორედ ეს ხდის არსებულს ღირებულად.

მიზანი, თუ ის ნამდვილი მიზანია, განხორციელებას მოითხოვს. ის ადამიანის წინაშე დგება როგორც რაიმე, რაც უნდა იყოს. „უნდა“ კი წარმოადგენს მოთხოვნას, რომელსაც სუბიექტი აყენებს თავისი თავისა და სხვების წინაშე. „უნდა“, თუნდაც რომ *explicite* არ იყოს მოცემული ღირებულების მსჯელობაში, ის მასში ყოველთვის იგულისხმება. „უნდა იყოს“ ან იდეალურობა საგნისა იმას არ ნიშნავს, რომ ასეთი საგანი არ შეიძლება იყოს სინამდვილეში. პირიქით, რეალობისადმი ინდიფერენტული იდეალი შეუძლებელია ნამდვილ იდეალს წარმოადგენს. ასეთი იდეალი ცარიელი უტოპიაა. იდეალი ასე თუ ისე მიიღწევა არსებულ სამყაროში, ადამიანთა სურვილების დაკმაყოფილების პროცესში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც მოთხოვნად რჩება. ამ აზრით, იდეალური „არის“; მაგრამ არის ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. სხვანაირად, არსებული ღირებულება იმდენად. რამდენადაც ის არის ის, რაც უნდა იყოს.

ასეთი ფორმის მსჯელობა „შენ უნდა...“ არ გამოითქმება ფაქტების მიმართ, რომლებიც განიხილებიან სუბიექტის მათდამი მიმართების გარეშე. მეცნიერული, შემეცნებითი მსჯელობა არის მსჯელობა ფაქტის შესახებ, მაშინ როდესაც ღირებულების მსჯელობისათვის „უნდას“ აქვს არსებითი მნიშვნელობა.

არსებობენ ისეთი მსჯელობებიც, რომლებსაც ჯერარსობის მსჯელობის ფორმა აქვთ, სინამდვილეში კი წარმოადგენენ მსჯელობებს ფაქტის შესახებ. მაგ., „ადამიანი უნდა მოკვდეს“ ფორმალურად ჰგავს ჯერარსობის მსჯელობას, თავისი შინაარსით კი ის არის ჩვეულებრივი მსჯელობა ფაქტის შესახებ. ეს ცხადია გახდება, თუ მსჯელობას (1) „ადამიანი უნდა მოკვდეს“ შევცვლით ექვივალენტური მსჯელობით (2) „ყველა ადამიანი კვდება“. (1) მსჯელობაში „უნდა“ ფაქტიურ აუცილებლობაზე მიუთითებს და ალტერნატივას სრულიადაც არ ითვალისწინებს. სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ჯერარსობის მსჯელობის შემთხვევაში. მსჯელობა (3) „ადამიანი უნდა ლაპარაკობდეს. სიმართლეს“ არ არის იმავე შინაარსის მქონე, რაც მსჯელობა (4) „ყველა ადამიანი ლაპარაკობს სიმართლეს“. (4) მსჯელობა უბრალოდ მცდარია და გასაგებია, რომ (3) მსჯელობის „გადათარგმნა“ (4)-ის ტერმინებში შეუძლებელია. (3) მსჯელობა ნორმატიულია, „უნდა“ აქ იმას აღნიშნავს, რომ ალტერნატიული მოქმედებაც (სიცრუე) შესაძლებელია და სწორედ ამიტომ ისახება ვალდებულება: შენ უნდა ლაპარაკობდე სიმართლეს. ფაქტის მსჯელობა „უნდას“ არ საჭიროებს—ის, რაც ფაქტიური აუცილებლობით ხდება, არავის ვალდებულებას არ შეადგენს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ღირებულების მსჯელობა წარმოადგენს არა სახეშეცვლილ

მსჯელობას ფაქტის შესახებ, არამედ მისგან თავისი მნ-შენელობით განსხვავებულს.

არსებითი განსხვავება შემეცნებით მსჯელობასა და ღირებულების მსჯელობას შორის პირველად დაახასიათა კანტმა. კანტმა გაიგო, რომ ღირებულების მსჯელობა, კერძოდ--მორალური მსჯელობა წარმოადგენს იმპერატივს და მისთვის ჭერარსობა არის დამახასიათებელი. მაგრამ კანტთან ჭერარსობა სრულიად მოწყვეტილია სინამდვილისაგან, ფაქტიურისაგან. კანტის ფილოსოფიაში ფაქტი და ჭერარსობა იმდენად უპირისპირდებიან ერთმანეთს, რომ კატეგორიული იმპერატივი გამოდის არა მხოლოდ როგორც ფორმალური პრინციპი, არამედ როგორც უცხოც ემპირიული სამყაროსადმი.

ნატურალისტურ თეორიებს, რომლებიც აბსოლუტურ ჭერარსობას უარყოფენ, ღირებულების მსჯელობა დაკავთ დესკრიფციასზე, ე. ი. ამტკიცებენ, რომ ღირებულების მსჯელობის ფუნქციას წარმოადგენს დესკრიფცია სუბიექტის სულიერი მდგომარეობისა ან სხვა ბუნებრივი ფაქტისა. ასეთ შემთხვევაში. ჩვენ საქმე გვაქვს ან ფსიქოლოგიურ მსჯელობასთან, ან სხვა მეცნიერებათა მსჯელობებთან, რომელთა მიზანიც ფაქტების შესწავლაა.

აშკარაა, რომ ნატურალიზმი აუქმებს ღირებულების პრობლემას, როგორც დამოუკიდებელ პრობლემას. ნატურალიზმი აუხსნავს სტოვებს ღირებულების მსჯელობის ისეთ სპეციფიკურ მომენტს. როგორცაა ჭერარსობა. მაგ., მორალური მსჯელობა რომ ავიღოთ, ჩვენ არ შეგვიძლია ის შემოვფარგლოთ ინფორმაციით ფაქტიური ვითარების შესახებ და უგულვებლევყოთ, რომ ასეთი მსჯელობა რაღაცას მოითხოვს სუბიექტისაგან. იმის დესკრიფცია, რომ სუბიექტს აქვს ასეთი და ასეთი შეზღუდულება ან გრძნობა განსაზღვრული საგნის მიმართ, თავისთავად არაფერს არ მოითხოვს მსმენელისაგან; ამ უკანასკნელს შეუძლია დაადასტუროს ამ მსჯელობის ჭეშმარიტება, თუნდაც ავითონ ის არ აღიარებდეს ამ საგნის ღირებულებას.

ღირებულების მსჯელობა არ დაიყვანება შემეცნებით მსჯელობაზე, ვინაიდან ადამიანის ინტერესი არ ემყარება მხოლოდ შემეცნებას. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ ყველა სადავო საკითხი მაგ., ქვევის მორალური ღირებულების შესახებ შეიძლებოდა გადაწყვეტილიყო შემეცნების გზით და ლოგიკას პრინციპულად უნარი ექნებოდა შეერიგებინა საპირისპირო მორალური კოდექსები. მაგრამ ეს ასე არ არის. საპირისპირო მორალური კოდექსების არსებობა არ წარმოადგენს ცოდნის უკმარობის შედეგს. დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის ფაქტიური ნიშნების აბსოლუტურა ცოდნაც კი ვერ აიძულებდა პროლეტარსა და კაპიტალისტს ერთნაი-

რად შეეფასებინათ იგი. მოკლედ რომ ვთქვათ, ადამიანთა სხვადასხვანაირი დამოკიდებულება ერთი და იმავე საგნისადმი განისაზღვრება არა მარტო მათი ცოდნის განსხვავებით, არამედ მათი ბუნებითაც. ადამიანის ბუნება კი უმთავრესად სოციალურია და მისი ინტერესების სისტემა განპირობებულია იმ საზოგადოებრივი პირობებით, რომელშიც ის ცხოვრობს.

ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ: ღირებულების მსჯელობა არსებითად განხვავდება შემეცნებითი მსჯელობისაგან, რომლითაც გამოითქმება ჩვენი ცნობიერების ჭეშმარიტი შინაარსი. შემეცნებითი მსჯელობის დაყვანა ღირებულების მსჯელობაზე, ან, პირიქით, ღირებულების მსჯელობის განხილვა როგორც ფაქტების დესკრიფციისა, წარმოადგენს მათი ბუნების არასწორი გაგების შედეგს.

ამით ჩვენ სრულიადაც არ გვინდა იმის თქმა, თითქოს შემეცნებითი მსჯელობა და ღირებულების მსჯელობა მხოლოდ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან და მათ შორის არ იყოს შინაგანი კავშირი. ღირებულების მსჯელობის პრესკრიფციული მნიშვნელობა მის მნიშვნელობას არ ამოწურავს. საერთოდ, არ არსებობენ წმინდა პრესკრიფციული ტერმინები. მსჯელობა, რომელიც ღირებულებას გამოთქვამს, დესკრიფციულ მნიშვნელობასაც ატარებს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მორალურ მსჯელობასა და შემეცნებით მსჯელობას შორის არ არის აბსოლუტური ზღვარი. პირიქით, შემეცნებითი მსჯელობა წარმოადგენს ღირებულების მსჯელობის არა მარტო აუცილებელ წინამძღვარს, არამედ მისი მნიშვნელობის ნაწილსაც. ღირებულების მსჯელობა ყოველთვის გულისხმობს ინფორმაციას ფაქტური ვითარების შესახებ, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ღირებულების მსჯელობისა და შემეცნებითი მსჯელობის აბსოლუტური დაპირისპირება უხეში შეცდომა იქნებოდა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ღირებულების მსჯელობას აქვს დესკრიფციული ასპექტი, თუმცა მისი სპეციფიკა ამ ასპექტში არ მდგომარეობს.

ღირებულების მსჯელობისა და შემეცნებითი მსჯელობის ურთიერთობის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ადამიანის ღირებულებითი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი არის თავისებური, შემეცნებისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება და, მაშასადამე, წარმოადგენს სპეციალური ფილოსოფიური გამოკვლევის საგანს.

დიალექტიკის, ლოგიკისა და უმეცნეობის თეორიის
იბივერობისათვის

ფილოსოფიის ისტორია გვაჩვენებს, რომ ფილოსოფიური მეცნიერებებიდან ონტოლოგია შეისწავლიდა არსს, ლოგიკა — აზრს. უმეცნეობის თეორია (გნოსეოლოგია) კი არსისა და აზრის შექცევებით დამოკიდებულებას. დიალექტიკის, როგორც მეცნიერების, ჩამოყალიბების შემდეგ ონტოლოგიის ადგილს სწორედ დიალექტიკა იჭერს, რამდენადაც დიალექტიკა არის მეცნიერება საერთოდ სინამდვილის მოძრაობა-განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ. ამასთანავე, აქ აღნიშნული სამი მეცნიერების განვითარება მივიდა ისეთ მდგომარეობამდე, რომ შესაძლებელი გახდა პრობლემის დასმა მათი იგივეობის შესახებ. აქ ჩვენი მიზანია წამოვაყენოთ ზოგიერთი არგუმენტი ამ იგივეობის დასასაბუთებლად.

1. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენი მიზანია წამოვაყენოთ ზოგიერთი მოსაზრება იმის სასარგებლოდ, რომ ნათელი გახდეს ვ. ი. ლენინის დებულება: „...ლოგიკა, დიალექტიკა და უმეცნეობის თეორია... ერთი და იგივეა“¹. ეს დებულება, ჩვენი აზრით, არ ნიშნავს იმას, თითქოს ვ. ი. ლენინი აიგივებდეს ლოგიკას და დიალექტიკას უმეცნეობის თეორიასთან ისე, რომ რჩებოდეს უმეცნეობის თეორია, და ადგილი არ ჰქონდეს ლოგიკას (როგორც ეს ზოგიერთებს გონიათ). ვ. ი. ლენინის მიერ აღნიშნული იგივეობა არ არის აღნიშნულ მეცნიერებებისაგან რომელიმეს დატოვება და სხვათა გამორიცხვა; ის არ არის არც სამი მეცნიერების ჯამი. ეს არის ისეთი ახალი მეცნიერების შექმნის მოთხოვნა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს იქნება ლოგიკაც, დიალექტიკაც და უმეცნეობის თეორიაც, ანუ სხვანაირად: ის იქნება უმეცნეობისთეორიული დიალექტიკური ლოგიკა.

¹ ვ. ი. ლენინი, თბზ., ტ. 38, გვ. 326.

ეს ის ლოგიკაა, რომელიც, ენგელსის აზრით, არღვევს ფორმალური ლოგიკის ვიწრო ჰორიზონტს და რომელიც, ვ. ი. ლენინის აზრით, „უფრო შორს მიდის“ ფორმალურ ლოგიკაზე. ეს არის ლოგიკა, რომელიც „აზროვნების უმაღლეს ფორმას“ (ენგელსი) შეისწავლის; ეს არის დიალექტიკური აზროვნების ფორმის შემსწავლელი მეცნიერება. აზროვნების დიალექტიკურობაშია შემეცნებითობაც და ლოგიკურობაც, რომელიც უფრო სრულია ფორმალურ-ლოგიკურთან შედარებით. ეს არის ის მეცნიერება, რომელიც, ვ. ი. ლენინის თქმით, გამოყენებულა ერთი მეცნიერების მიმართ *კ* მარქსის „კაპიტალში“.

ვ. ი. ლენინის ცნობილი გამოთქმით, საგანთა დიალექტიკა ქმნის ცნებათა დიალექტიკას. საგანთა დიალექტიკის ამ სახეელი ცნებათა დიალექტიკა შეადგენს შემეცნების თეორიის შინაარსს; ის, როგორც სწორედ ცნებათა დიალექტიკა, არის ლოგიკის შინაარსი; მაგრამ, რადგან ეს არის ცნებათა დიალექტიკა, ამიტომ ჩვენ საქმე გვაქვს დიალექტიკურ ლოგიკასთან. სინამდვილის მოძრაობა-განვითარება აისახება „ცნებათა ლოგიკაში“ (ვ. ი. ლენინი). ვ. ი. ლენინის აზრით, ცნებათა, კატეგორიათა დიალექტიკა მიდის დაპირისპირებულთა ერთიანობაში. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ის მეცნიერება, რომელიც ლოგიკას, დიალექტიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობას წარმოადგენს, არის დაპირისპირებულთა ერთიანობაზე აგებული მეცნიერება; მის ძირითად კანონს სწორედ დაპირისპირებულთა ერთიანობის კანონი წარმოადგენს.

მეცნიერება, რომელიც ლოგიკის, დიალექტიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობას წარმოადგენს, არის ერთი მეცნიერება. ამიტომ არაა საჭირო „სამი სიტყვა“, როგორც ამას ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს; ეს მეცნიერება, ჩვენი აზრით, არის დიალექტიკა; მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ შეუქმლებელია ლოგიკურ მეცნიერებათა სიმრავლე. ისე როგორც მათემატიკა, როგორც მეცნიერება, არის ერთი, მაგრამ არსებობს მრავალი მათემატიკური მეცნიერება, ასევე ლოგიკა, როგორც ასეოი, არის ერთი, მაგრამ შესაძლებელია მრავალი ლოგიკური მეცნიერება, რადგან ლოგიკის საგნის სხვადასხვა მხარის შესახებ შეიძლება შეიქმნას ახალი მეცნიერება. ორი ლოგიკის აღიარება მოითხოვს მათი გვარის—მესამე ლოგიკის აღიარებას და ასე შემდეგ: ეს არის ლოგიკური შეცდომის დაშვება, მაგრამ ლოგიკური მეცნიერებების აღიარება არავითარ სიძნელეს არ ქმნის, ისე როგორც მათემატიკური, ბუნებისმეტყველური თუ საზოგადოებათ-მეცნიერებების აღიარება. შესაძლებელია

მრავალი ლოგიკური მეცნიერების აღიარება ისე, რომ ლოგიკის ერთობა არ დაირღვეს,—შენარჩუნებულ იქნეს ერთი ლოგიკა.

2. ხშირად დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობას უარყოფენ და აღიარებენ მათ მხოლოდ ერთიანობას. მაგრამ მათი ერთიანობის საკითხი პრობლემას არ წარმოადგენს, პრობლემა არის ამ სამი მეცნიერების იგივეობის საკითხი. აქ საჭიროა აღინიშნოს ის, რომ ამ სამი მეცნიერების ერთიანობა თავის განვითარებაში მივიდა იგივეობამდე. ამ პრობლემას აქვს თავის ისტორია, რომლის ზოგიერთი მომენტის გახსენება აუცილებელია თვითონ პრობლემის ნათლად წარმოდგენისათვის.

ლოგიკის მეცნიერების შემქმნელს — არისტოტელეს—ლოგიკა ესმოდა აბსოლუტურად ჭეშმარიტი ცოდნის იარაღად—„ორგანონად“; ეს იყო მეცნიერება დასაბუთებაზე—აპოდექტიკა, რომლის მიზანსაც წარმოადგენდა აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიღების საშუალებების დადგენა. დასაბუთების აუცილებლობა, არისტოტელეს აზრით, არსებობს უპირობო ფორმაში². ამისათვის აუცილებელია კატეგორიული და არა პირობითი დებულებები. სწორედ ამით განსხვავდება აპოდექტიკა „დიალექტიკისაგან“ და ევრისტიკისაგან ანუ სოფისტიკისაგან. აპოდექტიკური დასკვნა ემყარება პირველ ჭეშმარიტებებს. აპოდექტიკური წანამძღვარი სწორედ პირველ ჭეშმარიტებას უნდა წარმოადგენდეს³. პირობითი დებულებები და დასკვნები არისტოტელეს შეაქვს „ტოპიკაში“, რომელიც ალბათურ ცოდნას განიხილავს. არისტოტელეს „მეორე ანალიტიკა“—მოდერება დასაბუთებაზე—სხვა არაფერია, თუ არა ცოდნის ლოგიკა, „პირველი ანალიტიკა“ კი მის ელემენტებს განიხილავს.

არისტოტელეს აზრით, დასაბუთება მდგომარეობს შემდეგში: „თუ არის ერთი, მაშინ აუცილებლად უნდა იყოს აგრეთვე რაღაც სხვა“⁴. ეს აზრი უფრო ზოგად ფორმაში—პირველი ფილოსოფიის ენაზე კანტმა ასე გამოთქვა: „როგორ უნდა გავიგო ის, რომ იმის გამო რომ რაიმე არის, არის აგრეთვე რაღაც სხვა“⁵ ეს არის აუცილებელი სინთეზის პრობლემა, რომელსაც კანტმა მიუძღვნა „წმინდა გონების კრიტიკა“, რის მთავარ საკითხსაც წარმოადგენს სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობის, ე. ი. აუცილებელი სინთეზური მსჯელობის პრობლემა. კანტის აზრით, მართალია, არაფერი არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს,

² არისტოტელე, მეტაფიზიკა, V, 5, 1015 b 7—9.

³ არისტოტელე, პირველი ანალიტიკა, I, 1, 24 a 22—30.

⁴ არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, II წ., ა. 7.

⁵ კანტის Versuch... „ზოგადი შენიშვნა“.

მაგრამ სინთეზური მსჯელობა სხვა პრინციპსაც საჭიროებს⁶. სინთეზი საერთოდ და აუცილებელი სინთეზი მსჯელობაში არ შეიძლება ახსნილ იქნას მხოლოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონით, (და სხვა „აზროვნების კანონებით“). ეს იმას ნიშნავს, რომ „ტრანსცენდენტალური ლოგიკა“ აფართოებს ლოგიკას, ავითარებს მას, ლოგიკა, რომლისთვისაც არაა საკმარისი „ზოგადი ლოგიკის“ კანონები და მოითხოვს ახალ ლოგიკურ კანონებს, ცხადია, წარმოადგენს ლოგიკის განვითარებას. ასეთი ლოგიკა არის კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომელიც ამავე დროს, შემეცნების თეორიასაც წარმოადგენს.

„ტრანსცენდენტალური ლოგიკა“, როგორც ლოგიკა და შემეცნების თეორია, დამყარებულია ტრანსცენდენტალურ მეთოდზე, რომელიც, ერთსა და იმავე დროს, შემეცნებითი მეთოდიცაა და ლოგიკური მეთოდიც; უკეთ, ის არის ისეთი ლოგიკური მეთოდი, რომელიც შემეცნების მეთოდსაც წარმოადგენს. ტრანსცენდენტალური მეთოდი, მოკლედ რომ ვთქვათ, მდგომარეობს რაიმეს დადგენისას მისი აუცილებელი საფუძველ-საშუალების დადგენაში; მაგალითად, ზოგადი მსჯელობის დადგენისას აუცილებლობით მოიხმარება მისი აუცილებელი ლოგიკური პირობა-საფუძველი-ერთიანობის კატეგორია. საერთოდ კატეგორიები, როგორც აუცილებელი წესები, მსჯელობათა ფორმებს, სწორედ ლოგიკურ ფორმებს წარმოადგენენ. კანტმა კატეგორია ონტოლოგიიდან ლოგიკაში გადმოიყვანა და გაარკვია მისი, როგორც აზრის ფორმის, ბუნება. კატეგორია ლოგიკური ფორმაცაა და შემეცნებითი ფორმაც.

მართალია, კანტის ფილოსოფია იძლევა მისი სხვადასხვა ინტერპრეტაციის საფუძველს, კერძოდ ფსიქოლოგისტური ინტერპრეტაციის საფუძველს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, მასში მთავარია მეცნიერების (მათემატიკის და ბუნებისმეტყველების) ლოგიკურ პირობების—საფუძველების გამორკვევა. კანტის ფილოსოფიის მიზანს (რომელიც მან ვერ განახორციელა) შეადგენდა მონახვა იმ ლოგიკური პირობებისა, რომლებიც მათემატიკის და ბუნებისმეტყველების ამგვარად და არა სხვაგვარად შესაძლებლობას წარმოადგენდა. ამ მიზანში, ამასთანავე, შედიოდა თავისებური მეტაფიზიკის დაფუძნების შესაძლებლობის გამორკვევაც; ე. ი. მიზანი იყო საერთოდ ცოდნის ლოგიკის შექმნა. კანტის ფილოსოფიის მიხედვით ლოგიკა არის ცოდნის ლოგიკა.

კანტთან ტრანსცენდენტალური ლოგიკისათვის სინთეზურ-ლოგიკური და შემეცნებითი არსებითად გაიგივებულია, თუმცა ეს იგივეობა არაა ბოლომდე მიყვანილი, რადგან მისთვის სინთეზურ-

⁶ კ ა ნ ტ ი, პროლეგომენები, § 2.

რობა ხორციელდება მსჯელობაში გრძნობადი ინტუიციის საფუძველზე; გრძნობადი ინტუიციის აპრიორული და ტრანსცენდენტალური ფორმები შესაძლებელს ხდიან აუცილებლობის მქონე სინთეზურ მსჯელობას. კანტის აზრით, შეუძლებელია სინთეზი მხოლოდ ცნებებში; ცნებების მხოლოდ ანალიზი შეიძლება. ამიტომ დასკვნები, რომლებიც მხოლოდ ცნებებს. და არა, ამავე დროს, გრძნობად ინტუიციას, ემყარებიან, მხოლოდ ანალიზური ბუნების არიან; შეუძლებელია სინთეზური დასკვნები (ამიტომ—მეტაფიზიკაც, როგორც მეცნიერება). მაგრამ, მეორე მხრივ, კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რამდენადაც ის ეხება უსასრულობას. მიდის წინააღმდეგობის აუცილებლობამდე, სახელდობრ, უარყოფით დიალექტიკამდე; არსებობს „ბუნებრივი და აუცილებელი დიალექტიკა წმინდა გონებისა“⁷. კანტს „ანტინომიებში“ ნაჩვენები აქვს, რომ თუ მხოლოდ სასრულს მივიღებთ, მაშინ აუცილებელი ხდება უსასრულოს მიღებაც, და პირიქით; თუ მხოლოდ წყვეტადობას მივიღებთ, მაშინ აუცილებელი ხდება განუწყვეტელობის მიღებაც და სხვ., რამდენადაც მხოლოდ ერთის მიღება თავიდანვე ვერ იცილებს მეორეს; მაგრამ ეს არის გონების, „აუცილებელი ილუზია“. წინააღმდეგობა აუცილებელია, მაგრამ შიშველი წინააღმდეგობა შეუძლია. წინააღმდეგობა, როგორც ეს ფიხტე-ჰეგელთან გაიკვია, მართლდება მის ერთიანობაში, ე. ი. უარყოფითი დიალექტიკა გამართლებულია დადებით დიალექტიკაში. კანტმა, მართალია, ვერ მიაღწია დადებით დიალექტიკამდე, მაგრამ წინააღმდეგობის აუცილებლობის აღიარებით უკვე აღიარა ცნებათა სინთეზური ერთიანობის აუცილებლობა, რის უარყოფასაც იგი მთელი ჯულმოდგინებით ცდილობდა ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკასა და ლოგიკაში.

კანტმა კატეგორიების, როგორც აზრის ლოგიკური და შემეცნებითი ფორმების, შესახებ მოძღვრებით შექმნა გნოსეოლოგია, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერება, რომელიც წარმოადგინა თავისებური, სახელდობრ, ტრანსცენდენტალური ლოგიკის სახით. შემდგომში ეს გზა განვითარდა ფიხტესა და ჰეგელის ხელში (მეორე მხრივ—კოპენის „წმინდა შემეცნების ლოგიკაში“), სადაც შეიქმნა კატეგორიების სისტემა, როგორც ლოგიკა, შემეცნების თეორია და ონტოლოგია,—როგორც ერთი მეცნიერება. ჩამოყალიბდა ფალოსოფოსობის ლოგიკა, რომელიც იქვემდებარებს ყოველგვარ „ლოგიკებს“. ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკური ლოგიკის სიძნელეების დაძლევით მარქსმა, ენგელსმა და ლენინმა მოგვცეს

⁷ Kant, Kritik d. reinen Vernunft, S. 354.

ძირითადი—სახელმძღვანელო დებულებები ისეთი ლოგიკისა, რომელიც ამავე დროს არის შემეცნების თეორიაც და დიალექტიკაც. ასეთია ჩვენი პრობლემის მოკლე ისტორია.

3. ლოგიკისა და შენეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ ლაპარაკი შეიძლება მაშინ. თუ ლოგიკა გაგებულ რქნა როგორც ცოდნის ლოგიკა. აზრი არაა ცოდნა, თუ ის ჭეშმარიტია. მცდარი აზრი არაა ცოდნა. არ არსებობს მცდარი ცოდნა. ცოდნა ყოველთვის ჭეშმარიტია. ეს არ ნიშნავს ცოდნის შეფარდებითობის უარყოფას (როგორც ეს ზოგიერთს ჰგონია). ცოდნის შეფარდებითობა ვანისაზღვრება შეფარდებითი ჭეშმარიტებით. შეფარდებითი ცოდნა არის ნაწილობრივ ჭეშმარიტი ცოდნა. ერთი მხრივ ჭეშმარიტი აზრი, 'შიძლება მეორე მხრივ იყოს მცდარი, მაგრამ მცდარობა არ არის ჭეშმარიტების ელემენტი. ფილოსოფიური გაგებით, შეუძლებელია მცდარობა იყოს ჭეშმარიტების მნიშვნელობა. ჭეშმარიტებამცდარობის ურთიერთგამორიცხვის აღიარების გარეშე არ აიგება არავითარი შემეცნების თეორია და ლოგიკა. (აქედან ცხადია, რომ მათემატიკურ ლოგიკაში „ჭეშმარიტებას“ სრულიად სხვა აზრი აქვს, რადგან იქ მცდარობა გაგებულია ჭეშმარიტების ერთ მნიშვნელობად. „მცდარობა“ და „ჭეშმარიტება“ მათემატიკურ ლოგიკაში არის ნიშნები, რომლებიც შეიძლება შეიცვალოს ნიშნებით 0 და 1).

ცოდნა არის ჭეშმარიტი აზრი, მაგრამ რა არის ჭეშმარიტი აზრი? ეს არის აზრი, რომლის შინაარსი არ არის დამოკიდებული თვითონ აზრზე; ის დამოკიდებულია საგანზე (ეს საგანი შეიძლება იყოს თვითონ აზრიც, რადგან არსებობს აზრი აზრისა და აზრების შესახებაც); ჭეშმარიტი აზრი არის საგნის ასახვა, საგნის გაგება-ცოდნა. აზრის განსაზღვრულობა, რომელიც საგნით განისაზღვრება, არის ჭეშმარიტი აზრი. მაგალითად, აზრი იმის შესახებ, რომ $2 \times 2 = 4$, განისაზღვრება ამ რიცხვების ამ დამოკიდებულებით. აზრი, რომელიც ჭეშმარიტია, არის ობიექტური. ობიექტური აზრი არის ცოდნა.

„ობიექტური“ იხმარება ორი მნიშვნელობით: 1) ობიექტურია, მაგალითად, რომელიმე მატერიალური საგანი; ეს ნიშნავს იმას, რომ ეს საგანი არსებობს აზრისაგან დამოუკიდებლად; 2) ობიექტური შეიძლება იყოს თვითონ აზრიც, რამდენადაც ის საგნის ასახვას წარმოადგენს. ადამიანური, აზრისაგან დამოუკიდებლად არსებული აზრის—ღმერთის აზრის აღიარება კი ანტიმეცნიერული, ობიექტური-იდეალისტური და რელიგიური შეხედულებაა.

თუ როგორ შეიძლება, რომ ჩვენ ვგქონდეს ობიექტური, ჭეშმარიტი აზრი, ამას სწავლობს შემეცნების თეორია; მაგრამ თვითონ

ქეშმარიტი აზრის წესებზე და კანონებს, მის ფორმებს შეისწავლის ლოგიკა. ლოგიკის საგანს შეადგენს არა საერთოდ აზრი, არამედ ქეშმარიტი-ობიექტური შინაარსის და ამ შინაარსით განსაზღვრული აზრის ფორმები, ასეთი აზრების კავშირთა კანონები და წესები. თუ აზროვნება განხილულია ქეშმარიტების გარეშე, ანუ—იმისდა მიუხედავად, ის ქეშმარიტია თუ მცდარი, მაშინ საქმე გვაქვს ფსიქოლოგიასთან. ლოგიკა არის მეცნიერება. რომელიც შეისწავლის ობიექტურს აზრში, — ობიექტურ აზრს პლუს ქეშმარიტების მქონე აზრი. ამიტომ ლოგიკას განსაზღვრავს ქეშმარიტება, აზრის ობიექტური შინაარსი. ქეშმარიტება განსაზღვრავს შემეცნების თეორიასაც. აზრის ობიექტურობის ასპექტში ერთიმეორეს ემთხვევა ლოგიკა და შემეცნების—ცოდნის—თეორია, ლოგიკა არის ცოდნის, ქეშმარიტი აზრის ლოგიკა.

ლოგიკაში არ შედის შემეცნების თეორიის ისეთი საკითხები, როგორცაა საკითხები შეგრძნება-აღქმის და წარმოდგენის, როგორც საგნის ასახვის, საკითხები. მასში არ შედის არც ის, თუ როგორ არის შესაძლებელი ცნებამ, მსჯელობამ და დასკვნამ ასახოს ობიექტურად არსებული საგნები. როგორ არის შესაძლებელი ასახვა, როგორც ობიექტური ცოდნა, შემეცნების თეორიის საკუთრებაა და ლოგიკაში არ განიხილება. ლოგიკა იკვლევს აბსტრაქტული აზროვნების ფორმებს(ცნებას, მსჯელობას, დასკვნას), როგორც უკვე მიღებული ცოდნის ბუნებას; ის იკვლევს იმ წესებს, თუ როგორ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული ქეშმარიტი აზრები, ცოდნის ელემენტები, რა ფორმებით კავშირდებიან ისინი. მაგრამ, შემეცნების თეორია და ლოგიკა ერთი და იგივეა იმ მხრივ, რომ ორივე შეისწავლის ობიექტურ, ქეშმარიტ აზრს, ორივე არის ცოდნის თეორია. ცოდნის ქეშმარიტი აზრების კანონები და ფორმები ლოგიკისა და შემეცნების თეორიისათვის ერთი და იგივეა. ამ ასპექტში ისინი ერთ მეცნიერებას შეადგენენ, ერთ მეცნიერებას წარმოადგენენ (ამაზე ქვემოთ).

ჩვენ აქ მხოლოდ იმის თქმა გვინდა, რომ ლოგიკა, როგორც ქეშმარიტი, ობიექტური აზრის ანუ ცოდნის ლოგიკა, ამავე დროს, შემეცნების, ცოდნის თეორიაცაა. ლოგიკა არის ცოდნის ლოგიკა, ქეშმარიტების ლოგიკა.

ლოგიკა, როგორც ცოდნის ლოგიკა, შეისწავლის აზრის ფორმებს—ცნებას, მსჯელობას და დასკვნას, როგორც ქეშმარიტი აზრის—ცოდნის ფორმებს. არ არის სწორი ლუკასევიჩის აზრი⁸, თით-

⁸ Я. Лукасевич, Аристотелевская силлогистика, 1959, стр. 48.

ქოს აზრის ფორმებთან არა ლოგიკას, არამედ ფსიქოლოგიას ჰქონდეს საქმე. მართალია, არსებობს აზროვნების ფსიქოლოგიაც და აზროვნების ლოგიკაც, მაგრამ მათი განსხვავება დიდი ხანია გარკვეულია ლოგიკის და საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიაში. თუ ლოგიკა არ სწავლობს აზრის ფორმებს, მაშინ ის არ არის ლოგიკა; არააზრის ფორმებს შეიძლება სხვა მეცნიერება სწავლობდეს, მაგრამ მას ლოგიკა არ შეიძლება ეწოდოს.

ლოგიკოსებს შორის არის დავა იმის შესახებ, თუ როგორი ხასიათისაა ცნება—ის შეიძლება თუ არა იყოს ჰემმარიტი ან მცდარი. ამ დავის გარჩევა შორს წაგვიყვანს, ვიტყვი მხოლოდ იმას, რომ თუ ცნების დადგენა ხდება განსაზღვრებით, რომელიც განსაკუთრებულ მსჯელობას წარმოადგენს, მაშინ ის არის მსჯელობის თუ მსჯელობათა შედეგი და თუ მსჯელობაშია ჰემმარიტება-მცდარობა, მაშინ ცნებაც შეიძლება იყოს აზრი, რომელიც შეიძლება იყოს ჰემმარიტი; ის შეიძლება იყოს ობიექტური აზრი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ცნება გაგებულ იქნება ან როგორც ცარიელი სიტყვა, რომლის განხილვა არ შედის ლოგიკის სფეროში,—ანდა ის გაგებულ იქნება, როგორც პროპოზიციული ფუნქცია, რომელიც წარმოადგენს სქემას—სიმბოლოს და არა აზრს. ცნება რომ პროპოზიციული ფუნქცია იყოს, მაშინ პროპოზიციული ფუნქციის ცნებაც (ის, თუ რა არის პროპოზიციული ფუნქცია) პროპოზიციულ ფუნქციას უნდა წარმოადგენდეს. ცნება არის გარკვეული აზრი, დადგენილი მსჯელობით (მსჯელობებით), ის მსჯელობების ზოგად აზრს წარმოადგენს. ამ აზრით, ცნება არის საგნის ცოდნა-გაგება,—არის ცოდნის ერთ-ერთი ფორმა. მაგალითად, წარმოების ცნება, რომელიც განხილულია კ. მარქსის შრომაში „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ („შესავალი“), არის აზრი იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს წარმოება; წარმოების ცნება დგინდება წარმოების ელემენტების (საკუთრივ წარმოება, გაცვლა-განაწილება, მოხმარება), მათი დამოკიდებულებების გარკვევით. ასეთია საქონლის, ფულის და კაპიტალის ცნებები კ. მარქსის „კაპიტალში“. ასეთია თვითონ ცნება, მსჯელობა და დასკვნა ლოგიკაში. მსჯელობის ცნება არის იმის ცოდნა, თუ რა არის მსჯელობა, დასკვნის ცნება არის დასკვნის შესახებ ცოდნა და სხვ.

მართალია, მაგ., კანტისათვის ცნება-კატეგორია არის როგორც ცოდნის, ისე ლოგიკური ფორმაც, დასკვნა, კი როგორც აზრის ფორმა, არ წარმოადგენს ცოდნის ფორმას (ამიტომ მეტაფიზიკაც არაა მეცნიერებაო), ცოდნა მსჯელობის ფორმით არსებობს (კატეგორია კი არის მსჯელობის ფორმა—მისი ტრანსცენდენტალური პირობა), მაგრამ დიალექტიკის თეორიის ჩამოყალიბებამ, კერძოდ ჰე-

გელის ფილოსოფიაში, დასკვნა ცოდნის ფორმად წარმოადგინა. ასე გაიგო დასკვნა კ. მარქსმაც, როცა, მაგალითად, აღნიშნა, რომ წარმოების მომენტთა დამოკიდებულება (სადაც საშუალოს როლს ასრულებს გაცვლა-განაწილება) დასკვნას წარმოადგენს⁹.

ერთი სიტყვით, ლოგიკა არის ცოდნის, სახელდობრ, მისი ფორმების შემსწავლელი მეცნიერება.

4. შემეცნებისა და ლოგიკურის, ამის საფუძველზე კი—შემეცნების თეორიის და ლოგიკის იგივეობის დამასაბუთებლად გამოდგება ისტორიულის და ლოგიკურის დამოკიდებულების სწორი—მეცნიერული გაგება, რომელიც მატერიალისტურ დიალექტიკაშია მოცემული.

ჯერ კიდევ ჰეგელმა დასვა და თავისებურად გადაწყვიტა ლოგიკურის და ისტორიულის დამოკიდებულების პრობლემა. მისი აზრით, ლოგიკა, სახელდობრ, მისი „ლოგიკა“ სხვა არაფერია, თუ არა ფილოსოფიის ისტორია, აღებული ზოგად ასპექტში. ჰეგელის „ლოგიკა“ იწყება „არსის“ ცნებით, ეს ის ცნებაა, რომელიც ისტორიულად პირველად პარმენიდემ გაარკვია; პარმენიდეს „არსი“ არსებითად არარსს წარმოადგენს, რადგანაც პარმენიდემ იგი მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით დაახასიათა: არსი არ არის ბევრი, ის არ მოძრაობს და ა. შ. არსის და არარსის ასეთი—ურთიერთგარდამავალი დამოკიდებულება გასაგებია ქმნადობის—წარმოშობის (არარსიდან არსის მიღება) და მოსპობის (არსიდან არარსის მიღება) ერთიანობაში, ქმნადობის ცნება კი განხილული იყო პირველად ჰეგელის ფილოსოფიაში, და ა. შ. ფილოსოფიის ისტორიაში მიღებული შედეგები კატეგორიების სახით ერთიმეორეს ლოგიკურად დაუკავშირდა და მიღებულ იქნა კატეგორიათა ლოგიკური განვითარება, რასაც ჰეგელის „ლოგიკა“ წარმოადგენს. ერთი სიტყვით, შემეცნების ისტორია, აღებული ფილოსოფიის ისტორიის სახით, ჰეგელთან წარმოსდგა როგორც ლოგიკა. მაგრამ ჰეგელმა დაუშვა შეცდომა, რამდენადაც მან ლოგიკურ განვითარებას დაამთხვია ისტორიული, კიდევ მეტი—მთელი სინამდვილის განვითარება,—არსი და მისი ისტორია გააიგივა ლოგიკურ პროცესთან. ეს არის ობიექტურ-იდეალისტური შეცდომა, თუმცა ჰეგელთან „რაციონალურ მარცვალსაც“ აქვს ადგილი.

კ. მარქსმა თავის „კაპიტალში“ კატეგორიების კავშირი, რომელსაც ლოგიკური ხასიათი აქვს, გაიგო როგორც ისტორიულის ასახვა. ისტორიულად ჯერ არსებობდა საქონელი, შემდეგ ფული და შემდეგ კაპიტალი. ამ კატეგორიების ლოგიკური განვითარებითა

⁹ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, შესავალი.

კავშირი გამოხატავს—ასახავს—ისტორიულ განვითარებას მის ზოგად ასპექტში. ცნებათა ლოგიკური კავშირი, სახელდობრ, ლოგიკურ განვითარებათა კავშირი არის რეალურ-ისტორიულის ზოგადი ფორმით ასახვა. ამის შესახებ აზრი სისრულითაა გადმოცემული კ. მარქსის ნაშრომში—„პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, შესავალში“,—თავში მეთოდის შესახებ და ამ ნაშრომზე ენგელსის რეცენზიაში, სადაც ლოგიკური გაგებულია როგორც სწორედ ისტორიის ასახვა. ასეთი ლოგიკური მეთოდი მოიხმარა კ. მარქსმა მის ძირითად ნაშრომში—„კაპიტალიზმი“.

ვ. ი. ლენინი, ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკის საფუძველზე, ავითარებს რა კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის დებულებებს, გვაძლევს ლოგიკის შემდეგ განსაზღვრებას: „ლოგიკა არის მოძღვრება აზროვნების არა გარეგან ფორმებზე (როგორც ეს ფორმალურ ლოგიკაშია მოცემული. ს. წ), არაჲდ „ყველა მატერიალური, ბუნებრივი და სულიერი ნივთის“ განვითარების კანონებზე, ე. ი. სამყაროს მთელი კონკრეტული შინაარსისა და მისი შემეცნების განვითარების კანონებზე, ე. ი. სამყაროს შემეცნების ისტორიის შედეგი, ჯამა და დასკვნა“¹⁰. შემეცნების ისტორიის შედეგებს წარმოადგენენ კატეგორიები. ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, რომ ადამიანი ბუნების შემეცნებისას გამოყოფს თავის თავს ბუნებისაგან; „კატეგორიები საფეხურებია (ამ) გამოყოფისა, ე. ი. სამყაროს შემეცნებისა, საკვანძო პუნქტებია ქსელში, რომლებიც გვეხმარებიან ამ ქსელის შემეცნებასა და მის დაუფლებაში“¹¹. ვ. ი. ლენინის აზრით, ლოგიკა, რომელიც ემთხვევა შემეცნების თეორიას (ე. ი. შემეცნების თეორიასაც წარმოადგენს) არ არის ლოგიკა, რომელიც აზროვნების ფორმებს მხოლოდ აღწერს და მათ ჰეგელიანობისაგან მოწყვეტით განიხილავს; ვ. ი. ლენინი წერს: „...არა მარტო აღწერა აზროვნების ფორმებისა და არა მარტო ბუნებრივი-ისტორიული აღწერა აზროვნების მოვლენებისა..., არამედ შეესაბამისობაც ჰეგელიანობასთან, ე. ი.?? კვინტესენცია ანუ, უფრო მარტივად, აზროვნების ისტორიის შედეგები და შეჯამება??... არა ფსიქოლოგია, არა სულის ფენომენოლოგია, არამედ ლოგიკა=საკითხი ჰეგელიანობის შესახებ“. ამას ვ. ი. ლენინი დასძენს: „ასეთი გაგებით ლოგიკა ემთხვევა შემეცნების თეორიას“¹².

ყველაფერი ეს იმას კი არ ნიშნავს (როგორც ეს ზოგიერთებს ჰგონიათ), რომ ვ. ი. ლენინს აქ მხედველობაში აქვს შემეცნების თე-

¹⁰ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 83.

¹¹ იქვე, გვ. 83—84.

¹² იქვე, გვ. 172.

ორია და არა ლოგიკა, რომ აქ ლოგიკა დაყვანილია შემეცნების თეორიაზე, ე. ი. რჩება ნხოლოდ შემეცნების თეორია და არა ლოგიკა.—არა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ვ. ი. ლენინს მხედველობაში აქვს ლოგიკა, რომელიც ამავე დროს შემეცნების თეორიაცაა წინააღმდეგ შემთხვევაში, ისინი ისევ გათიშული დარჩებოდნენ. ვ. ი. ლენინის მიხედვით, ლოგიკა შეისწავლის არა მატერიალურ სინამდვილეს, არამედ ამ სინამდვილის შემეცნების ისტორიის რეზულტატებს, სახელდობრ, ამ ისტორიის საკვანძო პუნქტებს, ამ პუნქტების განვითარებით კავშირებს.—კატეგორიების განვითარებით კავშირებს. ამ აზრით, ლოგიკური ასახავს ისტორიულს.

ერთი სიტყვით, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას ადგილი აქვს კატეგორიების, როგორც აზრის გარკვეული ფორმების, სისტემაში. ამგვარა ლოგიკა იდეალიზმის საფუძველზე აგებულ იქნა ჰეგელის მიერ, მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებმა მოგვცეს ძირითადი—სახელმძღვანელო დებულებები ისეთი ლოგიკისა, რომელიც, ამავე დროს, შემეცნების თეორიაცაა. ასეთი ლოგიკა დიალექტიკური ლოგიკაა, რადგან დიალექტიკურია კატეგორიების სისტემა.

5. დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობის აღიარება ემყარება ზოგადობის თავისებურ გაგებას. განსხვავებულს ფორმალურ-ლოგიკური გაგებისაგან. ფორმალურ ლოგიკაში (მით უმეტეს მათემატიკურ ლოგიკაში) ზოგადობა გაგებულია როგორც მოცულობითი ზოგადობა, ცნებათა დამოკიდებულება დაყვანილია მათი მოცულობების, საბოლოოდ, კლასების დამოკიდებულებაზე (მაგ., სილოგისტური დასკვნის წესებში „ყველას“ და „ზოგიერთის“ დამოკიდებულება და კლასთა აღრიცხვაში), ეს კი—სიმრავლეთა დამოკიდებულებაზე. ამით ცნებათა ლოგიკური დამოკიდებულების ნაცვლად ვღებულობთ სავანთა (რიცხვთა) დამოკიდებულებას.

არსებობს იგივეობრივი კლასები, მაგრამ არ არსებობს ორი იგივეობრივი თვისება. ამიტომ თუ კლასთა აღრიცხვაში და საერთოდ ცნებათა მოცულობების დამოკიდებულებაში მოქმედებს ტაქტოლოგიურობა, როგორც არსებითი, თვისებათა დამოკიდებულებაში აუცილებელია სინთეზურობა. ჩვენ აქ მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვინდა, რომ თვისებათა კავშირები, მაგალითად, პრედიკატულ მსჯელობებში, შეიცავენ თავისებურ ზოგადობას, სახელდობრ, ზოგადობას როგორც ერთიანობას, რასაც შინაარსეული ზოგადობა შეიძლება ეწოდოს. თუ მოცულობითი ზოგადი არის „ყველა“, მოცულობითი კერძო კი—„ზოგიერთი“, შინაარსეული ზოგადი არის ერთიანობა (განსხვავებულთა, დაპირისპირებულთა), შინაარსეული კერძო კი—

მისი ერთმხრიობა (თუ ცალმხრიობა). ნაკლებ სრული ზოგადი იქნება განსხვავებულთა ერთიანობა, მაგალითად, მსჯელობაში „ცუგა არის ძალი“, სრული ზოგადობა კი არის დეპირისპირებულთა ერთიანობა, მაგალითად, კატეგორიათა კავშირით გამოთქმულ მსჯელობაში—„კერძო არის ზოგადი“ („კერძო“ და „ზოგადი“ საპირისპირო კატეგორიებიც არიან და საწინააღმდეგოც, რადგან არაკერძო არის ზოგადი და არაზოგადი არის კერძო).

თუ არისტოტელესათვის ზოგადი არის ის, რაც ბევრზე გამოითქმის¹³, მარქსისათვის, ზოგადი არის საერთო ბევრი ელემენტისათვის¹⁴; პირველ შემთხვევაში „ბევრის“ ქვეშ იგულისხმება ბევრი ერთეული საგანი, მეორე შემთხვევაში ამ სიტყვის ქვეშ იგულისხმება ერთი საგნის—მაგ., წარმოების მომენტები. მართალია, არისტოტელე პლატონის საფუძველზე არჩევდა საერთო და არსებით ზოგადს, მაგრამ ლოგიკაში, სახელდობრ, სილოგიზმის წესების დადგენისათვის მან მოიხმარა საერთო, როგორც მოცულობითი ზოგადი; კ. მარქსმა კი დასკვნა შეადგინა ერთი წარმოების ელემენტების ცნებათა დამოკიდებულებით, წარმოადგინა რა დასკვნა ერთეულის, განსაკუთრებულის და ზოგადობის ერთიანობის სახით (მოხმარება ერთეულობაა, გაცვლა-განაწილება—განსაკუთრებულობა, წარმოება კი — ზოგადობა, სადაც მეორე არის საშუალო ტერმინი, პირველი და უკანასკნელი კი—კიდურები)¹⁵.

ზოგადობა, როგორც განსხვავებულთა ერთიანობა, შინაარსეული ხასიათისაა. განსხვავებულობა შინაარსია. ამიტომ შინაარსეული ზოგადი კონკრეტული ზოგადია. აბსტრაქტული ზოგადი ნაკლებ შინაარსეულია; კონკრეტული ზოგადობებიც განსხვავდებიან შინაარსეულობის „მეტ-ნაკლებობით“. ყველაზე უფრო კონკრეტული და, ამავ დროს, უზოგადესი არის ერთიანობა დეპირისპირებულთა, წინააღმდეგობის ერთიანობა, რომელზე უმეტესი ზოგადობა შეუძლებელია, რადგან წინააღმდეგობა ყველაზე უფრო სრული განსხვავებაა (როგორც ამას არისტოტელე და ჰეგელი ამბობდა).

თქმულიდან ისიც ჩანს, რომ უზოგადესი ცნება, ეს არის კატეგორია. კატეგორიები უზოგადესი ცნებებია, სახელდობრ, ისეთი ცნებები, რომელთაც არც გვარი აქვთ და არც სახე. კატეგორიას რომ აახეები ჰქონდეს, მაშინ ერთი კატეგორია იქნებოდა ბევრი კატეგორია. რაც უაზრობას წარმოადგენს.

¹³ არისტოტელე, პერი პერმენიას, 1, 17a 38—39.

¹⁴ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 267.

¹⁵ იქვე, გვ. 264.

ლოგიკა, რომელიც შემეცნების ისტორიის „საკვანძო პუნქტების“—კატეგორიების სისტემას წარმოადგენს, ცხადია, დაემყარება კატეგორიის ზოგადობას. კატეგორია, როგორც აზრის და შემეცნების ფორმა, განსაზღვრავს მასზე დაფუძნებულ ლოგიკას. ასეთი ლოგიკა და შემეცნების თეორია იქნება ერთი მეცნიერება. ეს იქნება დიალექტიკაც, რამდენადაც კატეგორიათა კავშირი დიალექტიკურ ბუნებისაა; მასში ძირითადია წინააღმდეგობის ერთიანობის ზოგადობა.

ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ დიალექტიკურ ლოგიკაში ზოგადობად არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას სქემა, სიმბოლო, რომელიც ვერ არჩევს შინაარსივით განსხვავებულ ზოგადებს. ამიტომაც რომ სიმბოლოების სახით წარმოდგენილი ზოგადობები გაურკვეველობებად მიაჩნიათ (ჩერჩი); ასეთია მაგ., ცნების, როგორც პროპოზიციული ფუნქციის ზოგადობა; აქ გარკვეულობა მიიღება გაურკვეველის ერთეულებზე დაყვანით.

დიალექტიკურ ლოგიკაში მოხმარებული კატეგორიის ზოგადობისათვის ერთი ძირითადი თვისება მის რეფლექსურობაში მდგომარეობს. რეფლექსურია მსჯელობა, ცნება, კატეგორია როგორც აზრის ფორმა, სახელდობრ, ლოგიკურის კატეგორია; ეს ისეთი კატეგორიაა, რომლის ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია და რომლის უარყოფაც მასვე მოიხმარს აუცილებლობით. შესაძლებელია ცნების ცნება, მსჯელობის მსჯელობა; ცნების უარყოფაც ცნებაა და მსჯელობის უარყოფაც მსჯელობას წარმოადგენს. იგივეობის უარყოფაც იგივეობრივია, უარყოფის უარყოფაც სწორედ უარყოფაა; კერძოს უარყოფით მიღებული ზოგადიც კერძოა და სხვ. ამრიგად, სრული ზოგადობა რეფლექსურია, ის ვრცელდება თავის თავზეც. არსებობს უამრავი ცნება, მაგრამ ცნება, როგორც ასეთი—როგორც კატეგორია, არის ერთი და თავის თავზეც ვრცელდება. ადამიანის ცნება არ არის ადამიანი. ცნების ცნება კი არის ცნება (სწორედ რეფლექსურობა იწვევს პარადოქსებს მათემატიკურ ლოგიკაში, დიალექტიკურ ლოგიკა და ლოგიკური რეფლექსიის ლოგიკას წარმოადგენს).

ამრიგად, კატეგორიის ზოგადობაზე დამყარებული ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

6. ლოგიკის ისტორიაში გავრცელებულია აზრი, რომ მეცნიერული ახსნა და დასაბუთება ერთი მეორეს უპირისპირდება იმ აზრით, რომ დასაბუთება ახსნას არ წარმოადგენს. რაიმეს ახსნა არის, მაგ., ამ რაიმესათვის მიზეზის მოძებნა; რატომ ხდება რაიმე ასე და არა სხვანაირად? ამ კითხვაზე პასუხი არის აუცილებლობის, მაგალითად, მიზეზ-შედეგის კავშირის აუცილებლობის დადგე-

ნა. დასაბუთება რომელიმე დებულებისა, მართალია, ლოგიკურ აუცილებლობას ადგენს, მაგრამ არ არის მიჩნეული ახსნად. ჯერ კიდევ არისტოტელე ამბობდა, რომ ცოდნა მოცემულია დეფინიციებში, დასაბუთება კი არ იძლევა ცოდნას, არამედ მის მხოლოდ სისტემატიზაციას ახდენს.

ახსნა არის ცოდნის მიღება, დასაბუთება კი მიღებული ცოდნის სისტემის დადგენას წარმოადგენს. ამიტომ განასხვავებენ შემეცნებას და ლოგიკას, შემეცნების თეორიას და ლოგიკას როგორც მეცნიერებას. ახსნის და დასაბუთების ასეთი დაპირისპირება არის ლოგიკის და შემეცნების თეორიის ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშანი.

დიალექტიკურ ლოგიკაში, სადაც გაიგვებულია ლოგიკა, შემეცნების თეორია და დიალექტიკა, დასაბუთება, ამავე დროს, ახსნასაც წარმოადგენს. ეს ასეა, რადგან ამ შემთხვევაში დასაბუთება გაგებულია თავისებურად; დასაბუთება, ცხადია, აქაც ახორციელებს ლოგიკურ აუცილებლობას, მაგრამ ეს განხორციელება სინთეზურია და არა ანალიზური (როგორცაა ფორმალურ-ლოგიკური დასაბუთება). დასაბუთების დიალექტიკური გაგება პირველად შოგუცა ჰეგელმა, რომელიც აღნიშნავდა, რომ რასაც დასაბუთებას ეძახიან, ეს ჩემს ლოგიკაში არის „იდეების სისტემატური გამოყენების განვითარება“¹⁶.

თუ დასაბუთების დასაწყისად აღიარებულია დეფინიციები, ან აქსიომები, სადაც მთელი ცოდნა წინასწარვეა ნაგულისხმევი. მაშინ დასაბუთება არ არის ახსნა. თუკი დასაბუთება გაგებულია როგორც ლოგიკური განვითარება, მაგალითად, აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ სვლა, როგორც ამას ადგილი აქვს ჰეგელის „ლოგიკაში“ და კ. მარქსის „კაპიტალში“. მაშინ დასაბუთება, ამავე დროს, ახსნასაც წარმოადგენს.

ჰეგელის „ლოგიკა“ იწყება დებულებით არაი არის არარსი და არარსი არის არსი; ეს ანტინომიურობა, თავისთავად აღებული, გაუგებარია; ეს არის პრობლემა, რომელიც გადაწყვეტას მოითხოვს. არსის და არარსის ასეთი დამოკიდებულება გამართლებას მოითხოვს; თუ ეს გამართლება შესაძლებელია, მაშინ ის იქნება დასაბუთებაც და ახსნაც. არსის და არარსის დამოკიდებულება, რომელიც ახლა აღნიშნა, მართლდება ქმნადობის კატეგორიაში. ქმნადობა არის წარმოშობა-მოსუბობა, ე. ი. არსის არარსში და პირიქით გადასვლა. ქმნადობის კატეგორია თვითონ შეიცავს პრობლემას—სიმძნელეს, რომელიც წყდება მუნარსში და ა. შ.

¹⁶ ჰეგელი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია, I, ლოგიკის მეცნიერება, თბილისი, 1962, გვ. 7.

ანალოგიური მდგომარეობაა კ. მარქსის „კაპიტალში“, რომლის დასაწყისი არის საქონელი, რომელიც წარმოადგენს ღირებულების და არაღირებულების—ამ წინააღმდეგობის—ერთიანობას, მაგრამ ისე რომ ეს წინააღმდეგობა გადაწყვეტას მოითხოვს. იგი წყდება ფულში, სადაც სახმარაო ღირებულება უიგივდება საცვლელს. ფულის ტრიალიც წინააღმდეგობას შეიცავს; ფული არ არსებობს მისი წრებრუნვის გარეშე; ეს წრებრუნვა შესაძლებელია ეკვივალენტური გაცვლის საფუძველზე, მაგრამ ის შეუძლია ასეთი გაცვლის დარღვევის გარეშეც, რადგან ფულმა თუ ზედმეტი ფული არ მოიტანა, ისე მისი წრებრუნვა შეუძლებელია. ფულის წინააღმდეგობა წყდება კაპიტალში, რომელიც წარმოიშობა ღირებულების შემქნელი საქონლისაგან წარმოებაში, ე. ი. ისეთ წარმოებაში, რომელშიც მთავარია სამუშაო ძალის, როგორც გასაცვლელის—საქონლის, მოღვაწეობა და მისი ექსპლოატაცია.

ამგვარივე დასაბუთება—ლოგიკური განვითარება—აღწერილი გვაქვს ჩვენს ნაშრომში—„დიალექტიკური ლოგიკა“ (1965 წ.), სადაც მსჯელობის ანტინომიურობა თანდათანობით წყდება აზროვნების ფორმების ლოგიკურ განვითარებაში, რომელიც უსასრულო დასკვნით მთავრდება (ამ გარემოებას აქ არ გავიმეორებთ).

ჩვეულებრივი მსჯელობის ზოგად ფორმაში, სახელდობრ კატეგორიალურ ფორმაში გამოთქმა—„კერძო არის ზოგადი“ უშუალოდ სვამს პრობლემას—სიძნელეს: როგორ არის შესაძლებელი ის, რომ კერძო იყოს ზოგადი? ამის გადაწყვეტა არის ამავე დროს ახსნა-მსჯელობის გამართლება, რომელსაც დასაბუთების ხასიათი აქვს. მსჯელობის დასკვნაში გადასვლა არის ნიმუში დასაბუთების და ახსნის იგივეობისა (იხ. ს. წერეთელი: „დიალექტიკური ლოგიკა“, შეხატუების ადგილი).

7. ერთიმეორეს უპირისპირებენ ლოგიკურს, როგორც დასაბუთებას, და პასუხს კითხვაზე „რა არის“. ამიტომ ამბობდა არისტოტელე, რომ დეფინიცია არაა დასაბუთება და პირიქით. დასაბუთება არაა დეფინიცია. დეფინიცია არის მარტივი დადებითობა; დასაბუთოებაში კი მოქმედებს მსჯელობა—მტკიცება და უარყოფა (ლოგიკური სიბრთლე); დეფინიცია არაა მსჯელობა, რომელიც დასაბუთებაში მოქმედებს. დეფინიცია არის ცოდნა საგნის არსებაზე, იმის შესახებ, თუ რა არის რაიმე (საგანი); დასაბუთება კი აჩვენებს იმას, რომ ეს ამას მიეწერება.

არისტოტელეს აზრით, დეფინიცია არ საბუთდება, ის არ შეიძლება იყოს დანასკვი. წინააღმდეგ შემთხვევაში წანამძღვრებიც

შებრუნებადი იქნებოდა (დეფინიცია შებრუნებადია), ამიტომ დანას-
კვამდე სწორედ საშუალო ტერმინში იქნებოდა გამოთქმული საგნის
არსება, ე. ი.—ის, რაც დეფინიციამ. რომელიც აქ დანასკვია, უნდა
დაადგინოს. დასაბუთებაში რომ მსჯელობები შებრუნებადი იყოს.
ტერმინები კი იგივეობრივი, მაშინ დანასკვი წანამძღვრებში იქნე-
ბოდა მოცემული, ე. ი. არაფერი არ დასაბუთდებოდა¹⁷.

მართალია, დასაბუთება აუცილებლობის: წინასწარ გულისხმობს
საგანს, ე. ი. იმას, თუ რა არის საგანი, ამიტომ შეიძლება მივიღოთ.
რომ, ამ აზრით, დეფინიცია წინ უსწრებს დასაბუთებას, მაგრამ არ
უნდა იყოს სწორი ის აზრი, თითქოს დეფინიცია არის მარტივი და-
დებითობა, თითქოს დეფინიცია არ არის მსჯელობა, რადგან არის-
ტოტელეს აზრითვე დეფინიცია არის უახლოესი გვარის და სპეცი-
ფიკური განსხვავების დადგენა. ამდენად, დეფინიცია არა თუ არ შე-
იცავს განსხვავებას, არამედ, ის წარმოადგენს დაპირისპირებულთა-
ერთიანობას, სახელდობრ, ზოგადის (უახლოესი გვარი) და კერძოს
(სახის სპეციფიკური განსხვავება) ერთიანობას.

დეფინიცია არის იმის აზრობრივი გამოთქმა, თუ რა არის რა-
იმე. ის არის საგნის არსების გამომთქმელი გარკვეული მსჯელობა.
დეფინიცია, როგორც მსჯელობა, ადგენს ცნებას, რომელიც საგნის
არსებას გამოთქვამს. ცნება და მისი დამდგენი მსჯელობის სახით
საგანი შემოდის დასაბუთებაში, ე. ი. დასაბუთებას უნდა ჰქონდეს
საგნობრივი—ობიექტური ხასიათი. ეს ობიექტურობა, როგორც ით-
ქვა, არას ჰქმნაობის ობიექტურობა. ამიტომ ლოგიკაში ისეთი
რამ იგულისხმება, რომელიც არსებითია შემეცნების თეორიაშიც,
ე. ი. ისინი გარკვეული აზრით და გარკვეულ ასპექტში იგივეობრი-
ვი არიან; ანუ—ლოგიკა არის ცოდნის ლოგიკა. თუ აზრის ობიექ-
ტურობა და ცნება-მსჯელობის ბუნება დიალექტიკურია. მაშინ ეს
ლოგიკა, რომელიც იგივეა შემეცნების თეორიასთან, იქნება დიალექ-
ტიკური ლოგიკა.

დასაბუთების პრინციპად მიიჩნევენ დებულებას: „თუ არის A, მა-
შინ არის B-ც“, რომელშიც არ გულისხმობენ იმას, თუ რა არის A. ეს
უკანასკნელიც გადააქვთ შემეცნების თეორიაში ან ონტოლოგიაში
და ლოგიკას მხოლოდ პირობითი ფორმალური დამოკიდებულებე-
ბით შემოფარგლავენ ამ აზრით იგივეობის კანონი „A არის
A“ ესმით, როგორც ფორმალური დამოკიდებულება „თუ არის
A, მაშინ არის A“, საიდანაც გამორიცხულია ის, თუ რა არის A.

¹⁷ არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, წ. II, ა. 4.

არ უნდა იყოს სწორი აზრი, თითქოს ლოგიკაში არ უნდა შევიდეს „რა არის“, რამდენადაც პასუხი კითხვაზე „რა არის“ ებეჯა საგნის არსებას; საგნას არსება კი ონტოლოგიაში შედის, ან და მას შემეცნების თეორია იოვალისწინებს და არა ლოგიკა. მართალია, ლოგიკაში არ უნდა შევიდეს საგნის არსებაზე მოძღვრება, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყველაფერს აქვს არსება, და ყველაფერზე უნდა ვიკითხოთ ის, თუ „რა არის“. მთელი ლოგიკა სხვა არაფერია, თუ არა პასუხი კითხვაზე „რა არის ლოგიკური“ (რა არის მსჯელობა, რა არის ცნება, რა არის დასკვნა).

ახლახან თქმულის გამო უნდა ითქვას, რომ დებულება „თუ არის A, მაშინ არის B“. მართალია, პირდაპირ არ შეეცავს იმას, თუ „რა არის A“, მაგრამ მას უნდა ეყრდნობოდეს. ლოგიკაში უნდა შევიდეს ის, თუ რა არის „თუ არის A, მაშინ არის B“, ამიტომ „რა არის“ არის ლოგიკის საგნის აუცილებელი ელემენტი.

ფილოსოფიას ისტორიაში ცნობილია, რომ პირობითი დებულება „თუ არის A, მაშინ არის A“ დაქვემდებარებულია იმაზე, თუ რა არის A, ე. ი. პირობითი დებულება აუცილებლობით მოითხოვს უპირობოს. უპირობოა A-ს თვითდადგენა. ეს გარემოება პირველად გაირკვა ფიხტესთან, როცა A-ს მაგიერ აღებულ იქნა „მე“ და „მე ვარ“-ის უპირობობამ დაიმორჩილა „თუ არის A, მაშინ არის A“-ს, როგორც პირობითის და ფორმის, აზრი. თუ შესაძლებელია ლოგიკური თვითდადგენა (რასაც არ წარმოადგენს ფიხტეს „მე ვარ“), მაშინ რაიმეს საგნობრიობა განსაზღვრავს ლოგიკურს. ლოგიკის საგნობრიობა იგივეა, რაც ლოგიკის ობიექტურობა, რომელსაც ჭეშმარიტების აზრი აქვს. ეს კი ლოგიკურის და შემეცნებითის დამთხვევას ნიშნავს.

თუ საგნობრიობა და ობიექტურობა დიალექტიკური ბუნებისაა, მაშინ ლოგიკურიც, რომელიც მათ ემთხვევა, იქნება დიალექტიკური, ასეთია ის ლოგიკა, რომელსაც დიალექტიკური ლოგიკა ეწოდება.

8. ზემოთქმული უნდა ნიშნავდეს ცოდნის ობიექტურობის და ლოგიკური აუცილებლობის გარკვეული ასპექტით დამთხვევას. ასეთი დამთხვევის გარეშე შესაძლებელია მხოლოდ პირობითობა ლოგიკურში და შეუძლებელია ლოგიკურად სრული აუცილებლობა.

არისტოტელეს შემდეგ ცნობილია, რომ მცდარი წანამძღვრებიდან შეიძლება ლოგიკური აუცილებლობით მივიღოთ როგორც მცდარი, ისე ჭეშმარიტი დანასკვი. მაგალითად, „ქვა არის ცხოველი, ადამიანი არის ქვა, მაშ, ადამიანი არის ცხოველი“,—მცდარი წანამძღვრებიდან მივიღეთ ჭეშმარიტი დანასკვი. „ქვა არის მცენარე, ადამიანი არის ქვა, მაშ, ადამიანი არის მცენარე“,—მცდარი წანამძღვრებიდან მივიღეთ მცდარი დანასკვი, მაგრამ მივიღეთ ლოგიკურ.

აუცილებლობით, ე. ი. ლოგიკური აუცილებლობა ორივე შემთხვევაში განხორციელდა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს (როგორც ამას ზოგიერთი ფიქრობს) (ლოგიკურ აუცილებლობას (ლოგიკურ სისწორეს) საერთო არაფერი ჰქონდეს ქვეშარიტებასთან. ჯერ ერთი, ლოგიკური სისწორე არის იგივე ლოგიკური ქვეშარიტება. ლოგიკური აუცილებლობა ჩვენს მიერ აღებულ მაგალითებში არის ქვეშარიტად სწორი; ლოგიკური სისწორის პრედიკატი არის ქვეშარიტება. მეორე მხრივ, აღებულ მაგალითებში დანასკვი ლოგიკური აუცილებლობით მიიღება მხოლოდ მაშინ, თუ დაშვებულია წანამძღვრები, ე. ი. თუ მიღებულია ის, რომ ეს წანამძღვრები ქვეშარიტია. თუკი ქვა არის ცხოველი და ადამიანი არის ქვა, მაშინ, ცხადია, რომ, აღნიშნულის გამო, ადამიანი არის ცხოველი. თუ ქვა, მართლაც, არის მცენარე, ადამიანი კი ქვაა, მაშინ ადამიანიც მცენარე იქნება. ეს გარემოება ნათელია, რადგან აქ ადგილი აქვს ანალიზურ გამომდინარეობას; თუ რაიმე დაშვებულია, მაშინ, ამ დაშვების გამო, ის უნდა მივიღოთ აუცილებლობით; სხვანაირად რომ ვთქვათ, წანამძღვრების ქვეშარიტად მიჩნევის გამო მიიღება აუცილებლობით დანასკვი.

არისტოტელეს აზრით, მცდარი წანამძღვრებიდან შეიძლება გამოვიდეს აუცილებლობით ქვეშარიტა; დანასკვი, მაგრამ არ ჩანს ის, თუ რატომ გამოდის ქვეშარიტი, არამედ მხოლოდ ის ჩანს, რომ გამოდის ქვეშარიტი დანასკვი¹⁸. ამიტომ, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში მცდარი წანამძღვრებიდან არ გამოდის ქვეშარიტი დანასკვი, ზოგიერთ შემთხვევაში კი — გამოდის, თუ სილოგიზმში საშუალო ცნება არის საგნის არსების გამომთქმელი, მაშინ ასეთი დასკვნა არის, ამავე დროს, დასაბუთებაც; აქ საშუალო ცნება არის „რატომ“ — „მიზეზი“. ამდენად დასაბუთება და ასეთი დასკვნა არის ცოდნის ფორმა. ლოგიკა სწორედ ამ ფორმის შესახებ მეცნიერებაა, ამდენად ის შემეცნების თეორიაცაა. თუკი საგნის არსებობს დიალექტიკურ ბუნებას დავემყარებით, მაშინ შემეცნების — ცოდნის თეორია და ლოგიკა დიალექტიკური იქნება. დიალექტიკური ლოგიკა დიალექტიკური ცოდნის ლოგიკაა.

არისტოტელესთან სილოგიზმი, როგორც ეს ახლახან ვნახეთ, განხილულია, როგორც საფუძველ-შედეგის დამოკიდებულება და არა იმპლიკაცია (წინააღმდეგ ლუკასევიჩის აზრისა)¹⁹; იმპლიკაციას არ აქვს არც კიდურები, არც საშუალო ტერმინი²⁰, სილოგიზმი კი

¹⁸ არისტოტელე, პირველი ანალიტიკა, II წ., თ. 2.

¹⁹ Лукасевич, Аристотелевская силлогистика. გვ. 34.

²⁰ იქვე, გვ. 87—88.

არის დასკვნა, სასწავლო, რელიგიური, საზოგადოებრივი აუცილებელი საშუალო ტერმინი და, ცხადია, კიდურებიც; ეს არის შუალობითი ლოგიკური კავშირი, რომელსაც კატეგორიული ხასიათი აქვს. არისტოტელეს აზრით, პირობითი (და გაყოფითი) დებულებები შედიან ალბათობის სფეროში, რაც განიხილება „ტოპიკაში“ (და რიტორიკაში) და არა ლოგიკაში, როგორც აპოდექტიკაში.

არ უნდა იყოს ზუსტი და სწორი არისტოტელეს მიერ ლოგიკადან პირობითობის გამორიცხვა; მაგრამ კიდევ მეტ შეცდომას წარმოადგენს ლოგიკურობის მხოლოდ პირობითობაზე დაყვანა. როგორც ამას ადგილი აქვს ბევრ თანამედროვე ლოგიკურ სისტემებში. პირობითობას და ალბათობას დიდი გამოყენება აქვს თანამედროვე მეცნიერებაში (მათემატიკაში, ფიზიკაში და სხვ.), ლოგიკაში პირობითის და უპირობოს ანუ შეფარდებითის და აბსოლუტურის დამოკიდებულების პრობლემა შეიძლება გადაწყდეს ამ კატეგორიების დიალექტიკური კავშირის გარკვევის საფუძველზე. კატეგორიების ლოგიკური კავშირი კი შემეცნებითი (ცოდნითი) კავშირია.

ლოგიკური აუცილებლობა შეიძლება იყოს მხოლოდ კატეგორიული; მისი ოდნავი დარღვევაც კი სპობს მას. ამიტომ ლოგიკურ აუცილებლობას არ უნდა ჰქონდეს ხარისხები. ლოგიკური აუცილებლობის მხოლოდ კატეგორიულობის აღიარება და მისი ხარისხების აღიარებაც — ორივე ეს თვალსაზრისი ემყარება იმ აზრს, რომ ლოგიკური აუცილებლობის საფუძველად ცოდნის ობიექტურობა და ამ ობიექტურობის ხარისხები იგულისხმება.

ცოდნის ობიექტურობა იგივეა, რაც ჭეშმარიტების ობიექტურობა. ჭეშმარიტების ობიექტურობა კი მის აბსოლუტურობაში მდგომარეობს. ვ. ი. ლენინის აზრით, „...ისტორიულად პირობითი ფარგლები ჩვენი ცოდნის მიახლოებისა ობიექტურ, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან, მაგრამ უცვლელია ამ ჭეშმარიტების არსებობა, უცილობელია ის, რომ ჩვენ ვუახლოვდებით მას“²¹; „...შეუძლებელია აბსოლუტური ჭეშმარიტება უარყო, თუ არ უარყავი ობიექტური ჭეშმარიტების არსებობა“²²; მარქსიზმში მარადიულ ჭეშმარიტების შესახებ მსჯელობის დროს „ლაპარაკია არა საგნების უცვლელ დედაარსზე და არა უცვლელ ცნობიერებაზე, არამედ შესატყვისობაზე ბუნების ამსახველ ცნობიერებას და ცნობიერების მიერ ასახულ ბუნებას შორის“²³; „ენგელსის თვალსაზრისით უცვლელია მხოლოდ ერთი რამ: ესაა — ასახვა ადამიანის

21 ვ. ი. ლენინი, თხ., ტ. 14, გვ. 163.

22 იქვე, გვ. 145.

23 იქვე, გვ. 165.

ცნობიერების მიერ (როცა ადამიანის ცნობიერება არსებობს) მისგან დამოუკიდებლად არსებული და განვითარების პროცესში მყოფი გარეგანი სამყაროსი“²⁴. „...აზროვნების კანონები ასანავენ საგნების ნამდვილი არსებობის ფორმებს და სავსებით ჰგვანან ამ ფორმებს...“²⁵.

ერთი სიტყვით, ცოდნის ობიექტურობა არის ჰეგელიანობის ობიექტურობა, რაც ლოგიკური აუცილებლობის ბუნების განმსაზღვრელია, როგორც აბსოლუტურობის, ისე შეფარდებითობის მხრივ.

ლოგიკური ობიექტურია, რადგან: 1) განისაზღვრება ცოდნის ობიექტურობით — ჰეგელიანობით; 2) იგი ლოგიკურადაც ობიექტურია, ე. ი. მისი ობიექტურობა საბუთდება ლოგიკური საშუალებებით, უკეთ, — საბუთდება ლოგიკურის აბსოლუტურობა. ეს უკანასკნელი მდგომარეობა იმაში, რომ ლოგიკურის ლოგიკურად უარყოფა შეუძლებელია და მისი უარყოფით იგევე დგინდება; უარყოფა თვითონ არის დასაბუთების აუცილებელი ელემენტი, თვითონ დასაბუთებაა; ლოგიკურის ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ეს უარყოფაც ხომ ლოგიკურია; ლოგიკურის ეს აუცილებლობა მის აბსოლუტურობას ნიშნავს. ლოგიკური თვითონ არის ლოგიკურის კატეგორიის ბუნების, ის თვითონ არის ლოგიკურის კატეგორია, ე. ი. ისეთი კატეგორია, რომლის უარყოფა მასვე მოითხოვს და ადგენს აუცილებლობით. ლოგიკურის აბსოლუტურობა განისაზღვრება ჰეგელიანობის აბსოლუტურობით, ისე როგორც ჰეგელიანობის ფარდობითობა განისაზღვრავს ფარდობითობას ლოგიკურში (რაც სრული სახით კატეგორიების კავშირში ვლინდება).

9. ლოგიკურის სინთეზურობა უშუალოდ დაკავშირებულია შემეცნებობასთან, სწორედ არსის შემეცნებასთან, — არსის ცოდნასთან, საგნის მოგულისხმე ლოგიკურის სინთეზურობა აუცილებელია. თუ ლოგიკური სინთეზურობა აუცილებელია, თუ ლოგიკური სინთეზურია, მაშინ ის შემეცნებითი ბუნებისაა. სინთეზურობა განსხვავებულობაში მდგომარეობს. განსხვავების ბუნება უარყოფით გამოითქმება (როგორც ეს პირველად დაასაბუთა პლატონმა დიალოგში „სოფისტი“). ეს უარყოფა შინაგანია, ამიტომ სინთეზურობა საერთოდ და, კერძოდ, ლოგიკური სინთეზურობა არ შეიძლება დიალექტიკური არ იყოს.

24 ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 332.

25 იქვე, გვ. 460.

პლატონი აკრიტიკებდა პარმენიდეს აბსოლუტური არსის (და აბსოლუტური არარსის) ცნებას და აღნიშნავდა, რომ არარსი არის ლოგიკური საგანი (ლოგიკურად საგანია ყველაფერი, რაზედაც მსჯელობაა შესაძლებელი, ამ აზრით, არასაგნობრივი ლოგიკა შეუძლებელია); არარსი არის, აგრეთვე, განსხვავება; რამდენადაც რაიმე არის ეს და არა სხვა, ამდენად ეს არის არასხვა, მაგ., მოძრაობა არის უძრაობის არარსი და უძრაობა არის მოძრაობის არარსი; იგივეობა არის განსხვავების არარსი, და პირიქით და სხვ. („სოფისტი“). არარსი არ შეიძლება არ მონაწილეობდეს არსში, რადგან არარსი აუცილებლობით გულისხმობს არსს; როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ „არარსი არის არარსი“, ამით უკვე გამოვთქვამთ არარსის არსში მონაწილეობას (იხ. დიალოგი „პარმენიდე“). ერთი სიტყვით, არსებობს შედარებითი არარსი, ე. ი. არსებობს შედარებითი უარყოფა. შედარებითი უარყოფის ცნება, რომელიც პლატონმა გაარკვია, ვერ გაიგო არისტოტელემ და მოგონა ფორმალურმა ლოგიკამ დღემდე. ფორმალურ ლოგიკაში ბატონობს პარმენიდეს აბსოლუტური არარსის ცნება, რომლის საფუძველზე შეუძლებელია ახსნილ იქნას ყოველგვარი მოძრაობა, სიმრავლე და სხვ. (როგორც ეს კარგადაა ცნობილი ფილოსოფიის ისტორიაში).

პარმენიდეს ფილოსოფიის საფუძველზე სოკრატელებმა შექმნეს თეორია, რომლის მიხედვითაც, მსჯელობა მხოლოდ ანალიზური უნდა იყოს, შეუძლებელია სინთეზური მსჯელობა, რადგან პარმენიდეს აზრით, არარსი არ არის, ამდენად არსს არაფერი მისგან განსხვავებული არ შეიძლება მიეწეროს, ამიტომ, სოკრატელებს (მაგ., მეგარელების) აზრით, მსჯელობაში სუბიექტს არ შეიძლება მისგან განსხვავებული პრედიკატი მიეწეროს. (მაგალითად, სწორია „მაგიდა არის მაგიდა“ და არაა სწორი ის, რომ „მაგიდა არის წითელი“, და სხვ.). სინთეზური მსჯელობები მიიღო არისტოტელეს ლოგიკამ, თუმცა სინთეზურობის სიძნელე არისტოტელეს არ გაურჩევია. ახალ დროში პირველად კანტმა დასვა სინთეზის პრობლემა მთელი სიძნელის ჩვენებით. კანტმა „Versuch“ -ში შეუძლებლად მიიჩნია იმ სიძნელის გადაწყვეტა, რომელიც გამოითქმება მსჯელობით: როგორ არის შესაძლებელი ის, რომ რაიმეს გამო იყოს სხვა (არისტოტელესათვის დასაბუთების აზრი სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ თუ არის ერთი რაიმე, მაშინ ამის გამო აუცილებლობით არის სხვა). მიუხედავად ამისა, კანტმა „წმინდა გონების კრიტიკა“ სწორედ სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობის პრობლემების გადაწყვეტას მიუძღვნა. მისთვის სინთეზურია და აუცილებელია მსჯელობა, თუ ის გრძნობადი ინტუიციის აპრიორულ ფორმებს ემყარება; დასკვნა კი, სადაც ადგილი არ აქვს ინტუიციას, მხოლოდ ანალიზური

შეიძლება იყოს. ფიქტემ და ჰეგელმა სცადეს, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო იდეალიზმის საფუძველზე, დიალექტიკურად გადაეწყვიტათ ლოგიკურის სინთეზურობის პრობლემა. ამ მხრივ, ჰეგელის ძირითადი დებულება მდგომარეობს იმაში, რომ უარყოფას აქვს დადებითი მნიშვნელობაც, „უარყოფითი ამდენადვე დადებითია“²⁶. ეს დებულება, ისე როგორც საერთოდ დადებითის და უარყოფითის ფარდობით კატეგორიებად აღიარება, გადამწყვეტ როლს თამაშობს დიალექტიკის თეორიაში, კერძოდ დიალექტიკურ ლოგიკაში არა მარტო ჰეგელთან, არამედ მატერიალისტურ დიალექტიკაშიც, სადაც დიალექტიკური ლოგიკა მეცნიერულ საფუძველზეა აგებული.

შეუძლებელია ლოგიკური სინთეზურობის უარყოფა და მისი მხოლოდ ანალიზურობის აღიარება. ლოგიკურის წმინდა ანალიზურობის შემთხვევაში აზრს ჰკარგავს დასაბუთება, რადგან დამსაბუთებელის და დასასაბუთებელის იგივეობა, რაშიაც ანალიზურობა მდგომარეობს, ქმნის ლოგიკურ წრეს, როგორც ლოგიკურად გამოუვალ მდგომარეობას. ამდენად, დასკვნასაც აზრი ეკარგება; დასკვნას აზრი აქვს როგორც მხოლოდ დანასკვის დასაბუთებას წინამძღვრების საფუძველზე. ტავტოლოგიური მსჯელობა არის არაფრის გამოთქმა, ლოგიკური არარა. ანალიზურობა არის ერთი და იგივეს განმეორება; განმეორება იძლევა ახალს მხოლოდ არითმეტიკულად (ორის განმეორება არის ოთხი), მაგრამ არა ლოგიკურად (ადამიანის ცნების განმეორება არ ამრავლებს მას).

ანალიზურიც, მაგალითად, Barbara, მაგრამ ამ დასკვნას აზრი აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ენთიმემურია, გულისხმობს განსხვავებას (სამ ცნებას, სამ მსჯელობას), რომელიც იქ არ არის გაფორმებული) და არც შეიძლება გაფორმებულ იქნას, რადგან ასეთი გაფორმებისას დაინგრევა დასკვნა. ანალიზურობა შეიძლება იყოს მხოლოდ ელემენტი სინთეზურობისა; იგივეობის გარეშე არ არსებობს ლოგიკურის არც ერთი სახე. დიალექტიკური ლოგიკა ეხება ანალიზურობა-სინთეზურობის ერთიანობას. სინთეზურობა ანალიზურობის გარეშე აუცილებლობას მოკლებულია, ე. ი. ლოგიკურად შეუძლებელია.

ლოგიკური აზროვნების ფორმების განვითარებითი კავშირი, რომელიც დიალექტიკური ლოგიკის შინაარსს შეადგენს, ლოგიკური სინთეზის ბუნების მქონე კავშირს წარმოადგენს, როგორც ეს ჩვენ გარკვეული გვაქვს შრომაში „დიალექტიკური ლოგიკა“. სადაც გარჩეულია, კერძოდ, ის, რომ მსჯელობის ლოგიკური გამართლება

²⁶ იხ. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 88, 225—226.

დასკვნაში ამავე დროს, არის ახსნა-შემეცნებაც; აქ ერთი მეორეს ემთხვევა დასაბუთება და შემეცნება-ცოდნა. ლოგიკურის, შემეცნებითის და დიალექტიკურის დამთხვევა იძლევა შესატყვისი სამი მეცნიერების — ლოგიკის, გნოსეოლოგიისა და დიალექტიკის დამთხვევას. დიალექტიკურ-ლოგიკური დაფუძნებულია არაის დიალექტიკაზე და შემეცნებითსაც წარმოადგენს.

10. ზემოაღნიშნულს ისიც ემატება, რომ ლოგიკურ ფორმას შინაარსეული ხასიათი აქვს. აქ აღსანიშნავია ორი მომენტი: 1) ლოგიკურ ფორმას აქვს საგნობრივ-ობიექტური შინაარსი და 2) თვითონ ლოგიკურ ფორმას თავისი — საკუთარი შინაარსი აქვს; შინაარსის გარეშე შეუძლებელია საერთოდ ფორმა, კერძოდ კი — ლოგიკური ფორმა.

ცნებას საგნობრივი ხასიათი აქვს, რადგან ის არის აზრი საგნის არსების შესახებ. სახელდობრ, იმის შესახებ, თუ „რა არის რაიმე“, მაგალითად, მაგიდა. დასკვნა, თვითონ ცნება. ასეთია მსჯელობაც, მაგალითად, დადებითი მსჯელობა, ეწყარება დადებით კავშირს, რომელსაც ის გამოთქვამს. უარყოფითი მსჯელობა არც გამოთქმა განსხვავებისა — იმისა, რომ ერთი რაიმე არ არის სხვა. მართალია, დადებითი მსჯელობის ემპირიული შინაარსი მრავალფეროვანია, მაგრამ ერთი დადებითი მსჯელობის ფორმის შინაარსი არის ერთი დადებითი საგნობრივი კავშირი. ასე ითქმის უარყოფითი მსჯელობის შესახებაც. უფრო სადავოა დასკვნის საგნობრივი ხასიათი, მაგრამ მის შესახებაც ის უნდა ითქვას, რაც ახლა ითქვა მსჯელობის შესახებ. მსჯელობა შედარებითი აზრით შეიძლება ჩავთვალოთ უშუალო კავშირად (თუ ერთი არის უშუალოდ მეორე აბსოლუტური აზრით, მაშინ ადგილი აქვს ერთს და არა ორს — განსხვავებულს); სუბიექტი არის პრედიკატი მესამის — საშუალოს გარეშე. დასკვნა კი გაშუალებული კავშირია. სინამდვილეში არსებობს შედარებით უშუალო და გაშუალებული კავშირები. აქ დავკმაყოფილდებით კ. მარქსის ნაშრომიდან — „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ („შესავალი“) — მაგალითის მოყვანით. კ. მარქსის აზრით, მოხმარება არის წარმოება უშუალოდ, მოხმარება არის წარმოება განაწილება-გაცვლის საშუალებით; ამ კავშირს მარქსი უწოდებს დასკვნას. აქ ნათლად ჩანს ის, რომ საგანთა შუალობითი კავშირი განსაზღვრავს ცნებათა შუალობით კავშირს, რომელსაც დასკვნა (სწორედ შუალობითი დასკვნა) ეწოდება.

მარქსის თქმით პირველად ჰეგელმა შენიშნა, რომ ლოგიკურ ფორმებს საკუთარი შინაარსი აქვს²⁷. რა არის, მაგალითად, მსჯელობის,

27 იხ. „კაპიტალის“ 1867 წ. გამოც. გვ. 21, შენიშვნა.

როგორც ლოგიკური ფორმის, საკუთარი შინაარსი? ეს არის ის, რასაც ეს ფორმა წარმოადგენს და რითაც ის განსხვავდება ლოგიკურის სხვა ფორმებისაგან — ცნებისა და დასკვნისაგან. ასე ითქმის ამ უკანასკნელზეც. საერთოდ ლოგიკურის შინაარსი არის ის, რაც გადმოცემული უნდა იქნას მთელ ლოგიკაში, როგორც მეცნიერებაში — ცოდნაში ლოგიკურის შესახებ.

როგორც ცნობილია, ცნების შინაარსს ადგენს განსაზღვრება. ლოგიკურის რომელიმე ფორმის შინაარსი დგინდება სწორედ ამ ფორმის განსაზღვრებით. ამიტომ შეუძლებელი უნდა იყოს განსაზღვრების (დეფინიციის) ლოგიკის გარეთ გატანა. თუ ლოგიკამ არ დაადგინა მისი საგნის შინაარსი — ის, თუ რას წარმოადგენს ის, მაშინ ლოგიკა შეუძლებელი იქნება. სწორედ განსაზღვრების საშუალებით არის შესაძლებელი კატეგორიების ლოგიკური კავშირის — კატეგორიების ლოგიკური სისტემის დადგენა-ჩამოყალიბება. რაოდენობის კატეგორიის განსაზღვრება, ე. ი. იმის დადგენა, რომ რაოდენობა არის ეს და არა სხვა, არის რაოდენობის თვისობრიობის დადგენა, ეს კი რაოდენობის ცნების თვისობრიობის ცნებაში აუცილებელი გადასვლაა. იმის დადგენა, თუ რა არის მსჯელობა, ნიშნავს იმის დადგენას, თუ როგორ ხდება მსჯელობის გამართლება — მისი გადასვლა დასკვნაში (როგორც ეს გარკვეული გვაქვს ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“). ამ გზით ხორციელდება მსჯელობის, უშუალო დასკვნის, სასრული შუალობითი დასკვნის, ცნების და უსასრულო დასკვნის განვითარებითი კავშირი — სისტემა, რომელსაც დიალექტიკური ლოგიკა წარმოადგენს.

აქსიომატური მეთოდით ლოგიკის აგება — ლოგიკის ფორმალიზაცია — მოითხოვს ლოგიკის განთავისუფლებას შინაარსისაგან. მაგრამ ამას ის ვერ ახერხებს; მთელი ლოგიკის აქსიომები ჯერ არავის დაუდგენია; აქსიომები, მეტაწესები და ლოგიკური კავშირების განსაზღვრებები შინაარსის მოხმარების გარეშე ვერ დააფუძნებს ლოგიკის სისტემას. ლოგიკური სქემის სხვადასხვა გამოყენება გამორიცხავს განვითარებით კავშირის სხვადასხვა ფორმათა კავშირში, ამით კი დაუსაბუთებლობა ბატონობს მთელ დასაბუთებაზე, რომლის აგებასაც ფორმალურ სისტემაში ცდილობენ. დიალექტიკური ლოგიკაში სწორედ შინაარსეულობა იძლევა საშუალებას დადგინდეს — დასაბუთდეს ლოგიკურ ფორმათა განვითარებითი კავშირი. დიალექტიკური ლოგიკის შინაარსეულობა სრულიადაც არ გამორიცხავს იმას, რომ ლოგიკა აზროვნების ფორმებს სწავლობს. ლოგიკური ფორმები შინაარსის გარკვეულობებს წარმოადგენენ. შეუძლებელია წმინდა ფორმა, ფორმა შინაარსის გარეშე.

საგნის დიალექტიკურობა განსაზღვრავს აზრის ფორმას, რომელიც ცოდნის ფორმას წარმოადგენს. ამიტომ შესაძლებელია ლოგიკის, დიალექტიკის და შემეცნების — ცოდნის — თვორიის იგივეობა.

11. ზემოთ აღინიშნა ლოგიკური განსაზღვრების როლი ლოგიკური სისტემის აგებაში. ლოგიკას საქმე აქვს უზოგადეს ცნებებთან, რომელთა განსაზღვრებები არ შეიძლება იყოს ცალმხრივი; ცნების ზოგადობა და მისი განსაზღვრების ბუნება იკარგება, თუ რაიმე, რის ცნებასაც განსაზღვრავენ, აღებულია როგორც ცალკეულ სფეროში მყოფი. ზოგადი ცნების განსაზღვრება არ ნიშნავს მისი ადგილსამყოფელის დადგენას სუბიექტის და ობიექტის ფსიქოლოგიურ დამოკიდებულებაში. რაიმე ლოგიკური განსაზღვრება არის მისი აღება თავისთავად. მაგალითად, ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია დავა ზოგადის ბუნების შესახებ. რეალიზმს ზოგადი ესმოდა კერძოსაგან დამოუკიდებლად არსებულად — „მიღმა სამყაროში“ არსებულად (პლატონი), კონცეპტუალიზმს კი ზოგადი წარმოუდგინა ცნებად — მხოლოდ ჩვენს აზრში არსებულად, ნომინალიზმს კი — სიტყვაში არსებულად, — სახელად (ან საერთოდ უარყოფს ზოგადობას, მაგალითად, თანამედროვე ნომინალიზმი). სამივე შემთხვევაში ეძებდნენ, უმთავრესად, ზოგადი ადგილსამყოფელს და არა ზოგადს როგორც ასეთს; ეძებდნენ უმთავრესად არა იმას, თუ რა არის ზოგადი, არამედ იმას, თუ სად არის ის. ლოგიკური თვალსაზრისით მთავარია ზოგადის გაგება ლოგიკური განსაზღვრების წესით, იმის დადგენა, თუ რა არის ზოგადი. ზოგადის უარყოფა კი შეუძლებელია, რადგან ასეთი უარყოფის დროს თვითონ უარყოფა არის აღებული ზოგადი მნიშვნელობით. ზოგადის უარყოფა თავის თავს აუქმებს. არისტოტელეს განსაზღვრება, რომ ზოგადი არის ის, რაც ბევრზე გამოითქმის, ან კ. მარქსის განსაზღვრება, რომ ზოგადი არის საერთო ბევრი ელემენტისათვის ეხება ყველაფერს. სულ ერთია ის აზრშია, თუ არსში; ორივე შემთხვევაში ზოგადი აღებულია თავისთავად; ლოგიკური განსაზღვრების წესის სხვანაირი მოხმარა შეცდომა იქნებოდა.

შემეცნების „საკვანძო პუნქტების“ — კატეგორიების განსაზღვრება არის მათი განსაზღვრება თავისთავად. აქ ორი გარემოება უნდა იქნეს გათვალისწინებული. 1) კატეგორიის განსაზღვრება თავისთავად არ ნიშნავს იმას, თითქოს ეს განსაზღვრება არ მოითხოვდეს მის გარეთ გასვლას და სხვასთან კავშირს. პირიქით, რაიმე კატეგორიის განსაზღვრება თავისთავად ნიშნავს იმას, რომ თვითონ ამ კატეგორიის, შინაგანი ბუნების ანალიზით გავდივართ „გარეთ“ — ვადგენთ აუცილებელ სინთეზურ კავშირს სხვა („თავის სხვა“) კა-

ტეგორიასთან. ასე ხორციელდება კატეგორიათა კავშირ-სისტემა. რომელშიც კატეგორიების ლოგიკა და შემეცნებას თეორია ერთიმეორესთან იგივეობრივია. 2) კატეგორიები სისტემაში განიხილება მათი ლოგიკური განსაზღვრების წესის მიხედვით, ე. ი. თავისთავად, ზოგადად, იმის და მიღებდავად, თუ სად რა სფეროებში მოქმედებენ ისინი. ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს კატეგორიები აღებულ უნდა იქნან მათი მოქმედების სფეროების გარეშე; არა. კატეგორია არ არსებობს მისი მოქმედების სფეროებს გარეთ; პირიქით, ეს სფეროები განსაზღვრავენ საკუთარ კატეგორიებს: არსი განსაზღვრავს არსის კატეგორიებს, არსება — არსების კატეგორიებს, ლოგიკური — ლოგიკურ კატეგორიებს, მაგრამ კატეგორიები, უპირველეს ყოვლისა, განხილულ უნდა იქნან ზოგადად—მათი არსების მიხედვით.

კატეგორიები შემეცნების საშუალებებიცაა და ლოგიკურ საშუალებებსაც წარმოადგენენ. კატეგორიები, როგორც უზოვადესი ცნებები, სინამდვილის უზოვადეს მხარეებს, განსაზღვრულობებს გამოთქვამენ. კატეგორიების კავშირები გარკვეული გადასვლებია, რომლებიც რეალურიცაა, შემეცნებითიც და ლოგიკურიც, ე. ი. კატეგორიალურ კავშირებს წარმოადგენენ მაგალითად, რაოდენობა რეალურად გადადის თვისობრიობაში — რაოდენობრივი ცვლილებები იწვევენ თვისობრივ ცვლილებებს. რაოდენობის შემეცნება არის მის შემეცნება, თუ რა არის რაოდენობა, ე. ი. ეს არის რაოდენობის თვისობრიობის შემეცნება. ამიტომ რაოდენობის ცნება (კატეგორია) გადადის თვისობრიობის ცნებაში. როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, რაოდენობის ცნების განსაზღვრება რაოდენობის თვისობრიობის განსაზღვრებაა.

ერთი სიტყვით, რაიმეს განხილვა ლოგიკური განსაზღვრების წესის მიხედვით არის მისი განხილვა კატეგორიულად. კატეგორიულობას ასპექტში ლოგიკური, შემეცნებითი და დიალექტიკური, ამის საფუძველზე კი შესატყვისი მეცნიერებები, ერთი და იგივეა.

12. რაიმე ცნების ლოგიკური განსაზღვრების წესი მოიხმარება ყველაფრის მიმართ და თავის თავის მიმართაც. ლოგიკური რეფლექსურია თავისი ზუნებით. ლოგიკური წესები არ არის, და არ შეიძლება იყოს მოტანილი სხვა — არალოგიკური — სფეროდან, წინააღმდეგ შენთხვევაში ისინი არ იქნებოდნენ სწორედ ლოგიკური წესები. ეს უკანასკნელნი შინაგანია ლოგიკურისათვის. მეტა და მეტა-მეტალოგიკური ლოგიკურის ერთიანობის დარღვევაა, ლოგიკურის გატანაა ლოგიკურის გარეთ და ამიტომ ლოგიკურ შეცდომას წარმოადგენს. მაგალითად, ცნების განსაზღვრების წესი სწორედ ცნების განსაზღვრების წესია და არა სხვა რამ;

განსაზღვრების წესი მოიხმარება თვითონ განსაზღვრების განსაზღვრისათვისაც. დასკვნის წესები თვითონ დასკვნის ბუნების გამომხატველია და არაა მისთვის გარეგანი წანამძღვრები. დასკვნის წესის წარმოდგენას დასკვნის წანამძღვრად დასკვნა გააქვს დასკვნის გარეთ. თუ დასკვნის წესი მისი წანამძღვარია, მაშინ დასკვნა და ეს წანამძღვარი შეადგენს ახალ დასკვნას და ა. შ.

ლოგიკის საგანია ზოგადობანი აზროვნების ფორმებში. აზროვნების ფორმები როგორც ზოგადობანი: ცნება როგორც ასეთი, მსჯელობა როგორც ასეთი და დასკვნა როგორც ასეთი, და არა — მხოლოდ რომელიმე ცნება, მსჯელობა თუ დასკვნა. ლოგიკა განიხილავს აზროვნების ფორმებს, როგორც კატეგორიებს — ლოგიკურის კატეგორიებს. ზოგადობა აქ გაგებულია როგორც რეფლექსური, ე. ი. ისეთი. რომელიც ვრცელდება არა მარტო სხვაზე. არამედ თავის თავზეც. არსებობს უამრავი ცნება, რომელთაც გამოიქვამს „ცნება“. მაგრამ არსებობს ცნების ცნებაც — ცნება როგორც ასეთი. ასევე ითქმის მსჯელობის შესახებაც: არსებობს უამრავი მსჯელობა და მსჯელობაც მსჯელობის შესახებ, მსჯელობის კატეგორია. ცნების უარყოფა ისევე ცნებას გვაძლევს — ცნების უარყოფაც ცნებაა და მსჯელობის უარყოფაც მსჯელობას წარმოადგენს, მაშინ როცა ადამიანის უარყოფა არაა ადამიანი, მაგიდის უარყოფა არაა მაგიდა; ადამიანის ცნება არაა ადამიანი და არც მაგიდის ცნებაა მაგიდა.

აზროვნების ფორმები გამოიყენება ყველა საგანთა მოაზრების დროს, ყველა საგანთა შემეცნებისას; მაგრამ ისინი გამოიყენება თვითონ მათ მიმართაც. ლოგიკა აზროვნების ფორმებს შეისწავლის სწორედ ამ ფორმების საშუალებით თუ საფუძველზე. აქ აღილი არ აქვს აზრის ფორმების მიმართ სხვა საშუალებების — სხვა სფეროდან მოტანილი საშუალებების გამოყენებას; აქ სრულად ხორციელდება რეფლექსურობა, სახელდობრ, აზრის ფორმების ლოგიკური რეფლექსურობა. რომელიც არავითარ სიძნელეს არ იწვევს (მსგავსად რეფლექსურობისა მათემატიკურ ლოგიკაში, სადაც სწორედ რეფლექსურობა ქმნის პარადოქსებს). ლოგიკაში ლოგიკური განიხილება ლოგიკურად და დიალექტიკური—დიალექტიკურად.

ლოგიკური რეფლექსურობა დაკავშირებულია ორმნიშვნელოვანებასთან, ერთგვარ შინაგან გაორებასთან. აქ აღილი აქვს იმას, რომ აზრის ფორმა საკუთარი თავის შინაარსად გამოდის; ასეთია ცნება ცნების შესახებ, მსჯელობა მსჯელობის შესახებ. ეს შინაარსეულობა არის არა მარტო ლოგიკური ხასიათის, არამედ შემეცნებითიც, და შინაგანი გაორების გამო, დიალექტიკურიც (დიალექ-

ტიკა არის ერთიანობის გაორება, როგორც ამას ვ. ი. ლენინი გარკვევით აღნიშნავს ნაშრომში „დიალექტიკის საკითხისათვის“).

ლოგიკური ორმნიშვნელოვანების უარყოფელები აღნიშნავენ ტრივიალურ გარემოებას, სახელდობრ, იმას, რომ არ შეიძლება რაიმე ცნება არ იქნას აღებული ერთი აზრით, რომ ცნებათა აღრევა დაუშვებელია. ეს გარემოება არ შეიძლება ყველასათვის მისაღება არ იყოს. ცნებათა აღრევა, ცხადია, ლოგიკურის, როგორც გარკვეულის, დარღვევა და მოშლაა, მაგრამ არსებობს ისეთი ორმნიშვნელოვანობები, რომელთა უარყოფა არის გაურკვეველობა, თვითონ გარკვეული ცნებების უარყოფა. მაგალითად, ზოგადობა, აღებული ცალკე — კერძობისაგან სრულიად დამოუკიდებლად, არის კერძო და არა ზოგადი. — ის გადადის თავის საწინააღმდეგოში, უარყოფს თავის თავს; აბსოლუტური, აღებული შეფარდებითისაგან დამოუკიდებლად, თვითონ არის შეფარდებითი; უსასრულო, აღებული სასრულისაგან დამოუკიდებლად — მისგან განცალკევებულად, თვითონ არის სასრული. აბსოლუტური და უსასრულო, დაპირისპირებული შედარებითს და სასრულს, ამ უკანასკნელებით არის განსაზღვრული.

ის გარემოება, რომ, მაგალითად, ზოგადი, აღებული კერძოსაგან დამოუკიდებლად, აღარაა ზოგადი, არამედ კერძოა, ნიშნავს იმას, რომ: 1) ზოგადი აზრს კარგავს კერძოს გარეშე (ზოგადი სწორედ კერძოა ზოგადია, ზოგადი არის საერთო ბევრი ელემენტისათვის, ამათ გარეშე ის აღარაა ზოგადი) და 2) ზოგადისათვის აუცილებელია კერძო. სწორედ კერძო აძლევს აზრს ზოგადს, ისე როგორც პირიქით. არსებობს კერძოს მოგულისხმე ზოგადი (და პირიქით), ე. ი. ზოგადი არის არა მხოლოდ ზოგადი — არა წმინდა ზოგადი. ის არაა მხოლოდ ერთმნიშვნელოვანი; ზოგადი ორმნიშვნელოვანების შემცველია. ზოგადის ცნება ერთმნიშვნელოვანია, მაგრამ ორმნიშვნელოვანებსაც შეიცავს (მოხსნილ-შენახული სახით). ასე ითქმის ლოგიკური საფუძვლის თუ შედეგის შესახებ. საფუძველი, მართალია, საფუძველია, მაგრამ — შედეგის საფუძველი; შედეგი შედეგია, მაგრამ სწორედ საფუძვლის შედეგი (შდრ. ენეზიდემის აზრს მიზეზობრიობაზე).

დიალექტიკის თეორიაში (როგორც იდეალისტურში, ისე მატერიალისტურში) ცნობილია, რომ რაიმესათვის საპირისპიროს (თუ საწინააღმდეგოს) აუცილებლობა არის უარყოფითი დიალექტიკა, რომელიც, აღებული თავისთავად, შეცდომაა, მაგრამ, როგორც ჰომენტი დადებითი დიალექტიკისა, ქეშმარიტებას წარმოადგენს. ამიტომ ლოგიკური რეფლექსურობის ასპექტში ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია იგივეობრივი უნდა იყოს.

13. ლოგიკა არის ცოდნის ფორმათა ლოგიკა; ცოდნა არის ცოდნა; აზრი არის შესახებ არის ცოდნა. არსი, აზრი და ცოდნა გარკვეულ დამოკიდებულებაშია. ამ დამოკიდებულების ისტორიის „საკვანძო პუნქტები“ უზოგადეს ცნებებს წარმოადგენენ. ისინი, როგორც კატეგორიები, აზრის და ცოდნის ფორმებია და ლოგიკის უპირველეს საგანს შეადგენენ.

ცოდნა არის ცოდნა. არსი არის ცოდნის საგანი. არსი აბსოლუტურია, რამდენადაც მისი უარყოფა შეუძლებელია. არსის უარყოფის შეთხვევაში (გორგია) თვითონ უარყოფა მაინც უნდა არსებობდეს. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ არარსი არ არსებობდეს. არარსის არარსებობის მკდარობა, ე. ი. პარმენიდეს აბსოლუტური არსის და მისი აბსოლუტური არარსის ცნებათა მკდარობა პირველად დასაბუთა პლატონმა („სოფისტიში“ და „პარმენიდეში“), შემდეგ კი შედარებითი არარსის და ასევე არსის ცნებები განავითარა ჰეგელის „ლოგიკამ“, რომლის „რაციონალური მარცვალიც“ მეცნიერულ საფუძველზე მატერიალისტური დიალექტიკაში წარმოსდგა.

პარმენიდეს აბსოლუტური არარსის დადებითი დახასიათება ვერ შესძლო თვითონ პარმენიდემ. პლატონმა „პარმენიდეში“ აჩვენა, რომ წმინდა აბსოლუტური არსი — წმინდა ერთი არსი არ არსებობს. მის შესახებ ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ის ვთქვათ, რაც ის არ არის. ამიტომ აბსოლუტური არსი იგივე არარსია. (პარმენიდეს არსი გორგიას არარსია) ჰეგელის „ლოგიკის“ დასაწყისი „არსი“ ამიტომ გადადის „არარსში“ და პირიქით; უაბსტრაქტულესი არსი და არარსი ერთი და იგივეა ჰეგელისათვის. პლატონის აზრით კი „არარსი არის“, როგორც განსხვავება; რაიმე არ არის სხვა ანუ რაიმე არის არასხვა; ეს „არა“ არის. ის შეფარდებითია და არა აბსოლუტური. ასეთი შეფარდებითი არსის და არარსის ერთიმეორეში გადასვლა წარმოადგენს ქმნადობას (ჰეგელი). ამიტომ არის მოძრაობაც.

აქ თქმულიც საკმარისია იმის მტკიცებისათვის, რომ შეფარდებითია ცოდნაც ფარდობითი არსის და არარსის შესახებ. არსი განსაზღვრავს აზრს, ცოდნას. არსით განსაზღვრული ცოდნის ლოგიკური ფორმები კი ლოგიკის საგანს შეადგენს. ცოდნა წარმოადგენს სისტემას, რომელიც არსის სისტემით განისაზღვრება; ცოდნის სისტემა კი ცოდნის ელემენტების ერთიანობის ლოგიკურ კანონებსა და წესებში მდგომარეობს. ამიტომ ლოგიკა ონტოლოგიას ემყარება, — ონტოლოგიურ ლოგიკას წარმოადგენს.

არსი და არარსი ონტოლოგიის კატეგორიებია, მაგრამ ისინი ონტოლოგიურ ლოგიკაში ლოგიკურის კატეგორიებსაც წარმოადგენენ. ლოგიკური თვითონ არის თავისებური არსებობა. ასეთია საერ-

თოდ ცოდნა. როგორც სწორედ არსის ასახვა. ლოგიკურის ობიექტუ-
რობა არსით განისაზღვრება. არსის ლოგიკურში მონაწილეობის უარ-
ყოფა და მხოლოდ სიმბოლოების აღიარება სწორედ სიმბოლურობის
არსებობას და სიმბოლოების არსს ემყარება. ლოგიკურის თავისე-
ბურ არსებობას და არსს საბოლოოდ განსაზღვრავს არსი, რო-
გორც ერთ-ერთი ლოგიკური კატეგორიათაგანი; კატეგორიალობა სი-
ნამდვილით განისაზღვრება. ყოველი კატეგორია სინამდვილის უზო-
გადესი მხარის ამსახველ ცნებას წარმოადგენს.

ლოგიკურის ობიექტურობა მისი საგნობრიობით განისაზღვრე-
ბა. საგანი არა მარტო ონტოლოგიის კატეგორიაა, არამედ ლოგიკუ-
რის კატეგორიასაც წარმოადგენს. საგნის შეცვლა სიმბოლოთი სიმ-
ბოლოს აქცევს საგნად. ძველი სკეპტიკოსები, როგორც ამას
კ. მარქსი აღნიშნავს, სინამდვილეს უარყოფდნენ, მას მოჩვენებად
თვლიდნენ, მაგრამ მოჩვენებასთან ისეთსავე დამოკიდებულებაში
იყვნენ, როგორც სინამდვილესთან, — მოჩვენებას ასრულებინებ-
დნენ სინამდვილას როლს. ნამდვილი საგნის ცნება მაშინაც მოიხმა-
რება, როცა მას უარყოფენ, რადგან უარყოფა და უარყოფის შე-
დეგად მიღებული ასრულებს, საგნის როლს.

ფ. ენგელსის მიერ მოცემული განსაზღვრება მატერიალისტური
დიალექტიკისა, როგორც მეცნიერებისა ბუნების, საზოგადოების და
აზროვნების მოძრაობა-განვითარების უზოგადესი კანონების შესა-
ხებ, სწორედ იმას უსვამს ხაზს, რომ ამ სამი სფეროსათვის არსე-
ბობს უზოგადესი კანონები, ე. ი. არსის კანონები მოქმედებენ აზრ-
შიც და ისეთი კანონებიც არსებობენ, რომლებიც ორივესათვის ერ-
თი და იგივეა, ე. ი. არსის ზოგიერთი კანონი აზროვნების კანონსაც
წარმოადგენს; ასეთია, მაგალითად, წინააღმდეგობის ერთიანობის
უნივერსალური კანონი, - ისე როგორც არისტოტელესათვის წი-
ნააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი წარმოადგენდა როგორც მე-
ტაფიზიკის, ისე ლოგიკის კანონსაც; წინააღმდეგობა შეუძლებელს
ხდის არსებობასაც და ჭეშმარიტებასაც, ფიქრობდა არა მარტო არი-
სტოტელე; ასე ფიქრობს ყოველი არადიალექტიკოსი.

ერთი სიტყვით, არსი განსაზღვრავს აზრს, ცოდნას არა მარტო
შინაარსით, არამედ კანონების ე. ი. ფორმის მხრივაც. ამიტომ აზ-
რის და ცოდნის ფორმები და კანონები ერთი და იგივე უნდა იყოს.
ეს ფორმები ლოგიკის საგანს შეადგენს. ასეთი ლოგიკა და შემეც-
ნების თეორია, არსებითად, ერთი და იგივე იქნება; იგი დიალექ-
ტიკასაც წარმოადგენს.

14. ზემოთქმულიდან ნათლად ჩანს, რომ აზრის ფორმები და
ცოდნის ფორმები ერთი და იგივე ფორმებს უნდა წარმოადგენდ-
ნენ, აზრის და ცოდნის ფორმები ერთი და იგივეა.

ცნება როგორც ცნობილია, არის აზროვნების ფორმა. ცნება ცოდნის ფორმაცაა, თუ ის გაგებულა, როგორც აზრი იმის შესახებ, თუ რა არის რაიმე—აზრი საგნის არსების შესახებ. მართალია, ერთი შეხედვით, წარმოდგენები უფრო ახლოა საგანთან, მაგრამ ნამდვილად ცნება უფრო ღრმად იჭრება საგანში (ვ. ი. ლენინი), სწვდება მის არსებას. ანტიკური ფილოსოფიიდან დღემდე ურყევია აზრი, რომ მეცნიერული აზროვნება ცნებებით აზროვნებას ნიშნავს. ერთი სიტყვით, ცნება, როგორც აზროვნების ფორმა, და ცნება, როგორც ცოდნის ფორმა, ერთი და იგივე ფორმაა.

ცნება არ შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც პროპოზიციული ფუნქცია (როგორც ამას ადგილი აქვს მათემატიკურ ლოგიკაში), რადგან ის, თუ რა არის პროპოზიციული ფუნქცია (პროპოზიციული ფუნქციის ცნება) არ შეიძლება იყოს ფუნქცია, პროპოზიციული ფუნქცია არის სქემა და არა აზრი, ცნება კი აზრს წარმოადგენს.

ასე და კიდევ უფრო მეტი უფლებით (უფრო უდავოა) შეიძლება ითქვას, რომ მსჯელობა, როგორც აზროვნების ფორმა არის, ამავე დროს, ცოდნის ფორმაც. თუ ცნების შესახებ დავობენ — აქვს თუ არა მას ჭეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი, მსჯელობის შესახებ არ დავობენ, რომ ის შეიძლება იყოს მცდარი ან ჭეშმარიტი, რადგან მსჯელობა არის მტკიცება ან უარყოფა, რომლებიც შეიძლება იყოს ან ჭეშმარიტი ან მცდარი. ცოდნის ელემენტარულ ფორმად მიჩნეულია სწორედ მსჯელობა. ცოდნა მსჯელობის, როგორც აზრის ფორმის, სახით არსებობს. სწორედ ამიტომ გაუაღივია კანტმა მათემატიკის და ბუნებისმეტყველების, როგორც მეცნიერებების, შესაძლებლობების პრობლემა მსჯელობის, სახელდობრ. აუცილებელია სინთეზური მსჯელობის პრობლემას. უახლეს ფილოსოფიაში კიდევ უფრო განვითარებული სახით წარმოსდგა მსჯელობის, როგორც ცოდნის ფორმის, გაგება.

უფრო სადავოა საკითხი, დასკვნა, როგორც აზრის ფორმა, არის თუ არა ცოდნის ფორმაც. კანტი ფიქრობდა, რომ მსჯელობა აზრის ფორმაცაა და ცოდნის ფორმაც; ცნება-კატეგორია მსჯელობის ფორმას წარმოადგენს, მაგრამ დასკვნა არის საერთოდ აზროვნების ფორმა, მაგრამ არაა ცოდნის ფორმა; დასკვნის ფორმას შეესატყვისება ის ცრუ. ცოდნა, რომელსაც მეტაფიზიკას ეძახდნენ; სწორედ ამიტომ არაა შესაძლებელი მეტაფიზიკა, როგორც მეცნიერება (მოძღვრება აულის უკვდავებაზე, ქვეყნის უსასრულობაზე და ღმერთზე). მაგრამ ჰეგელმა თავის დიალექტიკაში გაარკვია, რომ ცოდნა შეუალობითი კავშირია, რომლის ძირითად ფორმასაც შეუალობითი დასკვნები წარმოადგენენ (უშუალოა არის შუალო-

ბის ერთი მხარე): მაგალითად, დასკვნას წარმოადგენს ცნებათა კავშირი: სოკრატე—ადამიანი—მოკვდავი. კ. მარქსის აზრით, დასკვნას წარმოადგენს აზრთა შუალობითი კავშირი, რომელიც გამოხატავს საგანთა შუალობით კავშირს: მოხმარება—განაწილება—გაცვლა—წარმოება (იხ. კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, შესავალი).

ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა, რომ ფორმალური ლოგიკისაგან განსხვავებით, „დიალექტიკური ლოგიკა ჩვენგან უფრო მეტს მოითხოვს. რათა ნამდვილად გაიცნოთ საგანი, საჭიროა მოიცვათ, შეისწავლოთ ყველა მისი მხარე, ყველა მისი კავშირი და „გამეშვებება“. ჩვენ ვერასოდეს ვერ მივალწევთ ამას სავსებით, მაგრამ ყოველმხრიობის მოთხოვნა უზრუნველგვყოფს შეცდომებისა და გახევევისაგან“.²⁸ აქ არ არის ლაპარაკი მხოლოდ შემეცნების თეორიაზე (როგორც ამას ზოგიერთი ლოგიკოსი ფიქრობს), არამედ ლაპარაკია იმ შემეცნების თეორიაზე, რომელიც ამავე დროს ლოგიკასაც წარმოადგენს, რადგან ლოგიკის მთავარ შინაარსს შეადგენს ცნებათა მიმართებანი, რომლებიც ობიექტური სამყაროს ასახვას წარმოადგენს. საგანთა დიალექტიკა ჰქმნის, ცნებათა დიალექტიკას²⁹.

ერთი სიტყვით, დიალექტიკური ლოგიკის თვალსაზრისით და საერთოდ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, როგორც აზრის ლოგიკური ფორმები, ამავე დროს, არიან ცოდნის ფორმებიც; აზრის ლოგიკური ფორმები ცოდნის ფორმებს წარმოადგენენ. საგანი განსაზღვრავს ცოდნას არა მარტო შინაარსის, არამედ ფორმის მხრივაც. ამიტომ დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივე უნდა იყოს. სხვანაირად შეუძლებელიცაა, რამდენადაც ჩვენ მხედველობაში გვაქვს აზრის ფორმები, როგორც ცოდნის ფორმები.

ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, როგორც აზრის ლოგიკური ფორმები, რომლებსაც ლოგიკა შეისწავლის (დიდინანია ცნობილია ლოგიკის განსხვავება აზროვნების ფსიქოლოგიისაგან, ამიტომ მცდარია შეხედულება, თითქოს მხოლოდ ფსიქოლოგიას ჰქონდეს საქმე აზრის ფორმებთან და არა ლოგიკას. ლოგიკა, რომელიც აზრის ფორმებს არ სწავლობს, არ არის ლოგიკა), ამავე დროს ცოდნის ფორმებსაც წარმოადგენენ, იმ ცოდნისა, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ობიექტური სინამდვილის ასახვა,—საგანთა კავშირ-მიმართების ასახვა-გაგება.

²⁸ ვ. ი. ლენინი, თხზ. ტ. 32, გვ. 182.

²⁹ ვ. ი. ლენინი, თხზ. ტ. 38, გვ. 194, ავრთვე, გვ. გვ. 172, 179, 187.

ში — ისინი, როგორც ამბობენ, სისწორის კანონებია, ისე ჰეშმარიტი ცოდნის მცდარობისაგან განმასხვავებელ კანონებსაც წარმოადგენენ.

იგივეობის კანონის დარღვევა შეცდომას იწვევს ლოგიკაშიც, — ეს ლოგიკურ შეცდომას წარმოადგენს, მაგრამ იგი შეცდომაა ჰეშმარიტი ცოდნის თვალსაზრისითაც. მცდარია აზრი, თუ ის არღვევს იგივეობას. იგივეობრივობას უნდა იცავდეს საგანი, რომ მან შეძლოს არსებობა, მას უნდა იცავდეს ცოდნა, რომ იყოს ჰეშმარიტი, უნდა იცავდეს ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, რომ ადგილი ჰქონდეს ლოგიკურ ჰეშმარიტებას — სისწორეს. არისტოტელეს მიერ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი მიჩნეული იყო არსის კანონად, რომელიც „მეტაფიზიკაში“ ფორმულირებული იყო ასე: ერთსა და იმავე საგანს ერთი და იგივე ნიშანი, ერთსა და იმავე დროს ერთსა და იმავე მიმართებაში არ შეიძლება კიდევ მიეწეროს და არც მიეწეროს. ეს კანონი მოქმედებს შემეცნებაშიც; ცოდნა არ უნდა იყოს წინააღმდეგობრივი; თავისთავის გამაბათილებელი აზრი მცდარია. იგივე კანონი მოქმედებს ლოგიკაშიც — „ანალიტიკებში“. იგი აქ გამოითქმება ასე: ერთსა და იმავეს მიმართ ერთისა და იმავეს ერთდროული მტკიცება და უარყოფა შეცდომას წარმოადგენს. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი „ყველაზე უცილობელი“ კანონია დასაბუთებაში. ასევე ითქმის გამორიცხული ნესამის კანონის შესახებ: რაიმე არის ან A, ან არა-A, მესამე შეუძლებელია. რაიმე სუბიექტს მიეწერება ან P, ან არა-P, მესამე გამორიცხულია რაიმეზე რაიმეს ან მტკიცებით სწორი, ან უარყოფა, მესამე შეუძლებელია.

დიალექტიკური ლოგიკის კანონები (როგორც ჩვენ ამას სხვა ნაშრომში ვამტკიცებთ) არ გამორიცხავენ ფორმალური ლოგიკის ზემოთ დასახელებულ კანონებს, პირიქით, შეიცავენ მათ როგორც საკუთარ მომენტებს. მაგალითად, გამორიცხული ნესამის კანონი — „რაიმე არის ან A, ან არა-A, მესამე გამორიცხულია“, მართებულია; რაიმეს შეუძლებელია მიეწეროს მესამე პრედიკატი, რადგან წინააღმდეგობას მხოლოდ ორი მხარე აქვს; წინააღმდეგობა გამორიცხავს ისეთ მესამეს, რომელიც წინააღმდეგობის ერთ-ერთი მხარისებურია, მაგრამ „რაიმე“, რომლის პრედიკატების შესაძლებლობაზეა ამ დებულებაში ლაპარაკი, არის საფუძველი — ძირი თუ ერთიანობა ამ შესაძლებელი პრედიკატებისა, თვითონ წინააღმდეგობის მხარეები ერთიმეორეს გამორიცხავენ, შეუძლებელია ერთი მათგანი იყოს მეორე. ეს მომენტები (წინააღმდეგობა და მისი ძირი) უშუალოდ იგულისხმება წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონში, რომელიც ძირითადი კანონია არა მარტო დიალექტიკურ ლოგიკაში, არამედ საერთოდ დიალექტიკაში.

როგორც ცნობილია, მატერიალისტური დიალექტიკის კანონები უზოგადესი კანონებია მთელი სინამდვილისა. ისინი მოქმედებენ ბუნებაში, საზოგადოებაში და აზროვნებაში, — ყოველგვარი მოძრაობა-განვითარების კანონებს წარმოადგენენ. ეს კანონები სპეციფიკურობას იძენენ ყოველ სპეციფიკურ სფეროში. დიალექტიკის კანონები სპეციფიკურად ვლინდებიან სინამდვილეში, შემეცნებასა და ლოგიკურ სფეროში. თუ, მაგალითად, სინამდვილეში რაოდენობის ცვალებადობის საფუძველზე ერთი თვისობრიობა გადადის სხვა თვისობრიობაში, შემეცნების სფეროში რაოდენობის, როგორც ასეთის, გაგება სწორედ ერთი თვისობრიობის გაგებაა, ლოგიკურ სფეროში რაოდენობის ცნების განსაზღვრება სწორედ რაოდენობის თვისობრიობის ცნების დადგენას წარმოადგენს; და რადგან რაოდენობის თვისობრიობაში გადასვლა არის ერთი თვისობრიობის გადასვლა ახალ თვისობრიობაში, ამიტომ აქ არსებითად არის რაიმეს კავშირი სხვასთან. ლოგიკურში სწორედ სინთეზური კავშირი — კავშირი რაიმესი სხვასთან — გვაძლევს მსჯელობასაც და დასკვნა-დასაბუთებასაც, ცნებაც განსხვავებულ ნიშანთა სინთეზური ერთიანობაა. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ დიალექტიკის ზემოთ დასახელებული ზოგადი და ძირითადი კანონი ლოგიკურში მოქმედებს როგორც აუცილებელი სინთეზის თუ აუცილებელი მეორის კანონი.

როგორც ეს ახლახან აღინიშნა, ლოგიკურში უნდა მოქმედებდეს დიალექტიკის ისეთი უნივერსალური კანონი, როგორცაა წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონი, რომელიც ამ სფეროში სპეციფიკური სახით წარმოსდგება. ყოველი სინთეზური კავშირი აუცილებლობით შეიცავს უარყოფის მომენტს — შინაგან შედარებით უარყოფას, რადგან და რამდენადაც სინთეზური კავშირი ყოველთვის არის განსხვავებულთა კავშირი, სადაც ერთი არის ის, რაც არ არის ის მეორე. ეს უარყოფა დაპირისპირებულობამდე და წინააღმდეგობამდე აღის კატეგორიებში. მსჯელობა ზოგადი სახით კატეგორიების კავშირში, სახელდობრ, კერძოს და ზოგადის კავშირში მდგომარეობს. „კერძო არის ზოგადი“ წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ერთიანობას, სადაც კერძო არის, აგრეთვე, ის, რაც არ არის ზოგადი და პირიქით. კერძოს და ზოგადის ურთიერთუარყოფა და ურთიერთაუცილებლობა წინააღმდეგობის ერთიანობას წარმოადგენს. ეს ერთიანობა სრული სახით წარმოსდგება იქ, სადაც რაიმეს უარყოფით იმავე რაიმეს აუცილებლობა დგინდება; მაგალითად, მსჯელობის უარყოფა ისევ აზრია და სხვ. იგივეობის, უარყოფის და სხვა მრავალი კატეგორიების უარყოფა შეუძლებელია და ასეთი უარყოფა ამ კატეგორიებს კი არ აუქმებს, არამედ ადგენს, ასაბუთებს მათ, ამიტომ წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონი, სრული სახით, ლო-

გეგურში კლინდება როგორც შინაგანი უარყოფით თვითდადგენის კანონი.

აქ თქმულის საფუძველზე ნათელია ისიც, რომ დიალექტიკის ისეთი ძირითადი კანონი, როგორცაა უარყოფის უარყოფის კანონი მოქმედებს ლოგიკურშიც (და არა მხოლოდ სინამდვილეში და შემეცნებაში). უარყოფის უარყოფას ადგილი აქვს წინააღმდეგობის მხარეების დამოკიდებულებაში: კერძო არის. მისი უარყოფის— ზოგადის უარყოფა და პირიქით. ამასთანავე რაიმეს, მაგ., კერძოს, უარყოფის უარყოფისას ადგილი აქვს, არა მარტო კერძოს აღდგენას, არამედ ზოგადის შენახვას და კერძოს დასაბუთებას. დასაწყისში აღებული კერძო, როგორც უარსაყოფელი, და ბოლოს — მისი უარყოფით დადგენილი და დასაბუთებული კერძო ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან ლოგიკურად, ე. ი. დასაბუთების თვალსაზრისით. მოსხნა-შენახვას ლოგიკურშიც აქვს ადგილი.

მაშასადამე, რადგან დიალექტიკის ძირითადი კანონები არის, შემეცნების და ლოგიკურის კანონებს წარმოადგენენ, ამიტომ, ცხადია, გვაქვს სრულიად საკმაო საფუძველი იმის მტკიცებისა, რომ დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა სწორედ ამ კანონების ასპექტში.

16. თუ ერთი და იგივეა აზროვნების და ცოდნის ფორმები და მათი კანონები, მაშინ, ცხადია, რომ ლოგიკური მეთოდები და შემეცნების ძირითადი მეთოდები ერთი და იგივე მეთოდებს უნდა წარმოადგენდნენ.

ჯერ კიდევ არისტოტელე განასხვავებდა შემეცნების ორ გზას: 1) გზას „ბუნებით პირველიდან“; „ჩვენთვის პირველამდე“ და 2) პირიქით— „ჩვენთვის პირველიდან“ „ბუნებით პირველამდე“. „ბუნებით პირველი“ გაგებულ იყო როგორც უზოგადესი, „ჩვენთვის პირველი“ კი, როგორც გრძნობად-კონკრეტული. შემეცნება შეიძლება დაწყებულ იქნას უზოგადესი დებულებებიდან, მაგალითად, აქსიომატური დებულებებიდან, მაგრამ ის შეიძლება დაწყებულ იქნას გრძნობადი მონაცემებიდან — კერძო საგნების შემეცნებიდან და დამთავრდეს ზოგადი დებულებების დადგენით. შემეცნების ეს გზები ემთხვევა დასაბუთების და დასკვნების გზებს. დასკვნები შეიძლება იწყებდნენ ზოგადიდან და გადადიოდნენ კერძოზე, მაგალითად, ასეთია სილოგისტური დასკვნები. ამიტომ ლოგიკური მეთოდი, რომელიც „ბუნებით ზოგადიდან“ იწყება, არის დედუქციის მეთოდი, სადაც ხორციელდება „სილოგისტური აუცილებლობა“. რაც შეეხება დასკვნას, სადაც საშუალო ტერმინი დიდ ტერმინს უკავშირდება მცირე ტერმინის საშუალებით, არის ინდუქციური დასკვნა. ამგვარ დასკვნებზე აგებული დასაბუთება ინდუქციური

დასაბუთებაა, მაგრამ ინდუქციის მეთოდი, არისტოტელეს აზრით, არ არის დასაბუთების ლოგიკური მეთოდი, რადგან კერძობა არ არის ზოგადობის საკმაო საფუძველი. ინდუქცია რჩება კვლევა-ძიების — ნახვის და შემეცნების მეთოდად, ლოგიკურ მეთოდად კი არ გამოდგება. დედუქციის მეთოდი კი შემეცნების ერთ-ერთი მეთოდიცაა და სრულ ლოგიკურ მეთოდსაც წარმოადგენს. უნდა ითქვას, რომ ინდუქციის მეთოდი, როგორც დასაბუთების მეთოდდღესაც ვერ არის გამართული (ინდუქციის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი).

ჩვენ აქ იმის თქმა გვინდა, რომ შემეცნების თეორიების ბუნებას ყოველთვის განსაზღვრავდა ლოგიკური მეთოდების ხასიათი. შემეცნების ემპირიული თეორიები ყოველთვის ინდუქციის მეთოდით განისაზღვრებოდა, შემეცნების რაციონალისტური თეორიები კი — დედუქციის ლოგიკური მეთოდით. თუ იმას ვიტყვით (სოკრატესა და პლატონთან ერთად), რომ ცნების, როგორც ზოგადის, შექმნა არ შეიძლება, რომ ცნებები წინასწარაა მოცემული და მხოლოდ მის საფუძველზე შეიძლება შემეცნება, მაშინ წმინდა რაციონალისტური შემეცნების თეორიის მომხრეები ვიქნებით; თუკი იმას ვიტყვით, რომ ცნებებს, როგორც ზოგადობებს, ჩვენ ვქმნით ცდაზე დამყარებით და ცდა მხოლოდ გრძნობადი მოცემულობაა, რომელშიც არავითარი ზოგადობა არაა, მაშინ წმინდა ემპირისტულ შემეცნების თეორიას ვაღიარებთ.

კანტმა, როგორც ცნობილია, ორივე ეს გზა უარყო, მოინდომა რა მათი ნაკლოვანებების დაძლევა მათივე გაერთიანებით. რაციონალისტური და ემპირისტული გზების გაერთიანება კანტმა სცადა თავისებური მეთოდით, სახელდობრ, ტრანსცენდენტალური მეთოდით, რომელიც ერთსა და იმავე დროს შემეცნების მეთოდიცაა და ლოგიკურ მეთოდსაც წარმოადგენს. რაიმეს, მაგალითად, დროის და სივრცის ცნების ანალიზით მათი ბუნების გამორკვევის მეთოდი — მეტაფიზიკური დედუქციის მეთოდი კანტთან განსხვავდება ტრანსცენდენტალური მეთოდისაგან, რომელიც ადგენს დროსა და სივრცეს, როგორც პირობებს შთაბეჭდილებათა მრავალსახეობის დაკავშირებისათვის შესამეცნებელი საგნის — მოვლენის დასადგენად. ტრანსცენდენტალური მეთოდი არის გზა, რომელსაც წრიული ხასიათი აქვს; ის გამოდის გაპირობებულიდან, მაგალითად, მსჯელობიდან და მსჯელობის დადგენაშივე ადგენს მსჯელობის პირობას — იმ წესს ანუ ფორმას, რომელიც სწორედ მსჯელობის შინაგანი პირობაა, თვითონ მსჯელობის ფორმას წარმოადგენს; ეს არის ის წესი, რომელიც მსჯელობას ქმნის; ასეთია კანტის კატეგორიები

(ერთიანობა, სიმრავლე, რეალობა, უარყოფა, სუბსტანცია, მიზეზობრიობა და სხვ.).

არსებობს ისეთი თეორიებიც, რომელთაც შემეცნება უკანსელად მიაჩნიათ; ასეთია, მაგალითად, პლატონის „მოგონების თეორია“, ჰეგელის საფუძვლისაკენ სვლის თეორია და სხვ. შემეცნების ეს თეორიები ეყრდნობიან ლოგიკურ მეთოდს, რომელსაც რედუქციას უწოდებენ (მაგალითად, ა. პაულერის რედუქციული ლოგიკა, ჰუსერლის ფენომენოლოგიური რედუქცია და სხვ.). აქაც ლოგიკური მეთოდი არსებითაა შემეცნების თეორიაში.

არსებობს სხვა თეორიებიც, სადაც შემეცნების თეორია უშუალოდ განისაზღვრება ლოგიკური მეთოდით. ყველაზე უფრო მართებული და მეცნიერულია შემეცნების დიალექტიკური თეორიები, რომლის საფუძველში ძევს დიალექტიკური მეთოდი (როგორც იდეალისტური — ჰეგელის დიალექტიკა, ისე მატერიალისტური დიალექტიკა), აქაც შემეცნებითი განისაზღვრება ლოგიკურით.

17. არსებობს შეხედულება, რომლის მიხედვითაც დედუქცია და ინდუქცია (და სხვა) კერძო-სპეციალურ მეცნიერებათა მეთოდებს წარმოადგენენ და არა ფილოსოფიის, სახელდობრ, ფილოსოფოსობის მეთოდებს. კერძო მეცნიერებათა ლოგიკური მეთოდები კერძო ლოგიკურ მეთოდებს უნდა წარმოადგენდნენ, ფილოსოფიის მეთოდი კი უნდა აყოს უნივერსალური ხასიათის. მართლაც არსებობს კერძო ლოგიკური მეთოდები და: აგრეთვე, ფილოსოფიის უნივერსალური ლოგიკური მეთოდი. კერძო და უნივერსალური მეთოდები, როგორც სწორედ ლოგიკური მეთოდები, განსაზღვრავენ შემეცნების თეორიას; და თუ უნივერსალური მეთოდი დიალექტიკური მეთოდი უნდა იყოს, მაშინ ყველაფერი მას დაემორჩილება. უნივერსალური მეთოდის ასპექტში დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთსა და იმავე მეცნიერებას უნდა წარმოადგენდეს.

დასაბუთების ანუ ლოგიკურის კერძო მეთოდებსა ისეთ მეთოდებს ვუწოდებთ, რომელთა განხორციელებაში დაუსაბუთებლობის მომენტი აუცილებლობით მონაწილეობს; დასაბუთების უნივერსალური მეთოდი ანუ ლოგიკურის უნივერსალური მეთოდი კი ისეთ მეთოდი, რომლის განხორციელებაშიც, ე. ი. თვითონ დასაბუთებაში გამორიცხულია დაუსაბუთებელი. კერძო მეთოდები ცალმხრივი მეთოდებია, უნივერსალური მეთოდი კი სრულ მეთოდს წარმოადგენს. ჩვენი აზრით, თუ დასაბუთების მეთოდის განხორციელება შეუძლებელია რაღაც დაუსაბუთებლის მიღების გარეშე, მაშინ ასეთი მეთოდი იქნება კერძო ხასიათის. არსებობს სხვა ნიშნებიც, რომლებითაც ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან კერძო და უნივერსალური

მეთოდები, მაგრამ ჩვენ აქ მხოლოდ ზემოთ აღნიშნულ ნიშანს დავემყარებით და ისე დავახასიათებთ კერძო და უნივერსალურ მეთოდებს; ამასთანავე, მხედველობაში გვექნება მხოლოდ ერთი რამ, სახელდობრ, ის, თუ როგორ არის აუცილებელი კერძო მეთოდებისათვის უნივერსალური მეთოდი, და როგორი ხასიათის უნდა იყოს ეს უკანასკნელი, — რას უნდა წარმოადგენდეს უნივერსალური ლოგიკური მეთოდი.

დედუქციის მეთოდი ემყარება დაუსაბუთებელ ზოგად დებულებებს, როგორც წანამძღვრებს და, აგრეთვე, პრინციპებს. დასაბუთების მთელი სისტემა, რომელიც დედუქციის გზითაა აგებული, დაუსაბუთებელს ემყარება. ეს დაუსაბუთებელი წანამძღვრები ან აქსიომატური დებულებებია, ე. ი. ინტუიციურ დებულებებს წარმოადგენენ, რომლებშიც ტერმინები განსაზღვრების გარეშეა აღებული (მაგალითად, გეომეტრიაში სწორის ცნება), ანდა ეს დებულებები წარმოადგენენ განსაზღვრებებს, რომლებიც გაგებულია როგორც არადასაბუთება. ინტუიცია არალოგიკური მდგომარეობაა, ამიტომ მისი კავშირი დასაბუთებასთან არის არალოგიკურის და ლოგიკურის შეერთება, რომელიც გადაუწყვეტელ წინააღმდეგობას წარმოადგენს. ასე ითქმის დასაბუთების საწყისებად განსაზღვრების (დეფინიცია) აღების შემთხვევაშიც. თუ დასაბუთების დასაწყისი მხოლოდ უშუალო იქნება, მაშინ ის მოწყვეტილი იქნება შუალობას და მისი დაკავშირება შუალობასთან დაგვიანებული გამოვა. არაფერი არ არსებობს მხოლოდ უშუალო. უშუალო შუალობის ერთ მხარეს წარმოადგენს (როგორც ეს ცნობილია მატერიალისტურ დიალექტიკაში).

ეს გარემოება იმას კი არ ნიშნავს, რომ დედუქცია შეუძლებელია, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ის არის კერძო მეთოდი, რადგან აუცილებლობით შეიცავს დაუსაბუთებელს, ე. ი. დასაბუთება ხორციელდება ისე, რომ მასში აუცილებელია დაუსაბუთებელი. ასეთი დასაბუთება თავის ცნებას მხოლოდ ნაწილობრივ ამართლებს. დედუქციისათვის აუცილებელი დაუსაბუთებელს მოხსნა მოითხოვს სხვა მეთოდს. ცნობილია, რომ ასეთ მეთოდად მიიჩნევენ ინდუქციას, რომელსაც დედუქციის დასაწყისი ზოგადი უნდა დაესაბუთებინა. დედუქცია აუცილებლობით საჭიროებს ინდუქციას.

ინდუქციურ მეთოდს დედუქციაზე მეტი ნაკლი აქვს. ჯერ ერთი, კერძოდან ზოგადზე გადასვლა შესაძლებლად არის მიჩნეული. მაშინ, თუ ეს გადასვლა ეყრდნობა ზოგადს — პოსტულატს, მაგალითად, ბუნების ერთგვარობის კანონს; ე. ი. ზოგადის მიღება ზოგადიდან გამოსვლით ხდება; აქ ადგილი აქვს გამოუვალ წრიულობას; პოსტულატი დაუსაბუთებლადაა მიღებული და იმის საფუძ-

ველზე ხდება ზოგადის მიღება. რაც უნდა ახსნას ინდუქციამ, იმას აუხსნელად ეყრდნობა. შემდეგ, თვითონ ინდუქცია გაგებულია როგორც ალბათური ხასიათის მქონე გადასვლა კერძოდან ზოგადზე, ე. ი. არ ხორციელდება ლოგიკური აუცილებლობა. დაუსაბუთებლობა თვითონ ინდუქციაშია.

ერთი სიტყვით, დედუქცია მოითხოვს ინდუქციას და პირიქით, ინდუქცია — დედუქციას (ეყრდნობა რა ზოგად პოსტულატს). ცალკე-ცალკე ვერც ერთი ვერ ამართლებს დასაბუთების აზრს.

ცნობილია ისიც, რომ აქიომატური მეთოდი კერპო, ერთ-ერთი მეთოდია თვითონ მათემატიკურ ლოგიკაში. აქსიომატური მეთოდი არ შეიძლება იყოს ფილოსოფიური ლოგიკის მეთოდი. ის ნაყოფიერად მოიხმარება მათემატიკურ ლოგიკაში, გეომეტრიაში და სხვა, რადგან ეს მეცნიერებები სპეციალურ მეცნიერებებს წარმოადგენენ, ის მეცნიერება, რომელიც აქსიომატურ მეთოდს ეყრდნობა, სპეციალური მეცნიერებაა და არა ფილოსოფიური³⁰. ფილოსოფიური ლოგიკა—ლოგიკა, რომელიც განხორციელებულია ფილოსოფიურ შრომებში და რომლის საფუძველზეც აგებულია ყოველი ფილოსოფიური ნაშრომი (არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა და არც ერთი ფილოსოფიური ნაშრომი არ ეყრდნობა აქსიომატურ მეთოდს, რომელიც დამუშავებულია მათემატიკურ ლოგიკაში) არ შეიძლება აქსიომატიზირებულ იქნას, რადგან: 1) ფილოსოფიური ლოგიკა არ შეიძლება დაეყრდნოს გარედან მოტანილ მეთოდს, წესებს, როგორც ამას ადგილი აქვს მათემატიკურ ლოგიკაში მეტალოგიკური წესების გამოყენების შემთხვევაში. ფილოსოფიური ლოგიკის მეთოდი თვითონ არის ამ ლოგიკის საგანი; ყოველი ლოგიკური წესი თვითონ ლოგიკის შიგნით დგინდება და საბუთდება. 2) ფილოსოფი-

³⁰ საინტერესოა ცნობილი თანამედროვე ფილოსოფოსის Günther Jacoby-ის აზრი ლოგიკასთან მათემატიკური ლოგიკის ანუ ლოგისტიკის დამოკიდებულების შესახებ. იაკობი თავის შრომაში—*Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung* (Stuttgart, 1962) ამბობს, იმპ, რომ: 1) ლოგისტიკა არის მათემატიკური დისციპლინა, ლოგიკა კი—ფილოსოფიური (გვ. 27), 2) ისინი ისეთ დამოკიდებულებაში არიან, როგორც ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერება (გვ. 29), 3) „ლოგიკაში ყველაფერი არის ფილოსოფია, არა მათემატიკა. ლოგისტიკაში ყველაფერი არის მათემატიკა, არა ფილოსოფია“ (იქვე). 4) არ არსებობს მოდალური ლოგიკები, რადგან: ა) ჰეგელიზმის დოქტრინის გარდა ლოგიკურად არაფერი არსებობს (გვ. 59), ბ) ლოგიკაში ადგილი აქვს მხოლოდ „აუცილებლობას“; „შეუძლებელი“ არის *Notwendigkeit*, „შესაძლებელი“ კი—*Nichtnotwendig* (გვ. 61). 5) ისე როგორც მიუნხაუზენს არ შეეძლო რაიმე დახმარება—დასაყრდენის გარეშე თავისი თმით თავისა თავის გამოყვანა ჰაობიდან მყარ ნიადაგზე, ასევე არ შეუძლია ლოგისტიკას მხოლოდ თავისი აღრიცხვებით, ფილოსოფიური მეთოდების გარეშე, ამოიყვანოს თავისი თავი მათემატიკიდან და გახდეს ლოგიკა (გვ. 41).

ური ლოგიკის საგანია, მაგალითად, დასკვნის ბუნება, მათემატიკური ლოგიკა კი დასკვნის აზრს იყენებს, მას მხოლოდ მოიხმარს modus penens-ის სახით, როგორც მეტალოგიკურ წესს, ე. ი. მის ბუნებას არ არჩევს; დასკვნის აზრს მოიხმარს ფუნქციონალური დამოკიდებულების ფორმულების გამოყენებისათვის; ამისათვის ის, აგრეთვე. ეყრდნობა მექანიკურ ხერხს — ჩასმის ხერხს, როგორც მეტალოგიკურ წესს. 3) აქსიომებიდან როგორც წანამძღვრებიდან, არაფერი არ გამოიყვანება მათემატიკურ ლოგიკაში, თუ არ იქნა გამოყენებული მეტალოგიკური წესები. ეს ნიშნავს იმას, რომ წანამძღვრებიდან გამოყვანას სჭირდება სხვა წანამძღვრები. დასკვნის წესის წანამძღვრად მიჩნევის დროს საჭირო ხდება ახალი დასკვნა და ა. შ. დასკვნის აზრი გატანილია დასკვნის გარეთ, აუცილებელი ხდება მეტა და მეტამეტა ლოგიკები, ე. ი. ინგრევა ლოგიკის ერთიანობა. ეს და ამგვარი ლოგიკური შეცდომები მათემატიკური ლოგიკის, როგორც სპეციალური და ზუსტი მეცნიერების, შეცდომები კი არაა, არამედ ეს არის შეცდომები იმისი, ვინც ცდილობს მათემატიკური ლოგიკა ფილოსოფიურ ლოგიკად გადააქციოს. ერთი სიტყვით, აქსიომატური მეთოდი კერძო მეცნიერული მეთოდია, ის ზოგად ლოგიკურ მეთოდს არ წარმოადგებს.

ზემოდასახელებული და სხვა კერძო მეთოდები თვითონ თავიანთი ბუნებით მოითხოვენ უნივერსალურ ლოგიკურ მეთოდს, რომელიც კერძო მეთოდებსაც გააჩნთლებს, მოიცავს რა მათ როგორც საკუთარ მომენტებს. ჩვენი აზრით, ასეთი უნივერსალური მეთოდი არის დიალექტიკური მეთოდი. იმის ნათელსაყოფად, რომ კერძო მეთოდებისთვის აუცილებელია დიალექტიკური მეთოდი, როგორც უნივერსალური მეთოდი, აქ საკმარისი იქნება აღინიშნოს შემდეგი: დედუქცია არის ზოგადიდან კერძოს მიღება; ზოგადი და კერძო ერთი მეორის საპირისპირო კატეგორიებს წარმოადგენენ; ამიტომ კატეგორიალური ზოგადობის საფუძველზე დედუქცია არის საპირისპიროში გადასვლა. ასე ითქმის ინდუქციის შესახებაც: კერძოს გადასვლა ზოგადში არის საპირისპიროში გადასვლა. ინდუქცია-დედუქციის ერთიანობის აუცილებლობა. არის კერძოს და ზოგადის, როგორც დაპირისპირებულთა, ერთიანობის აუცილებლობა. დაპირისპირებულთა ერთიანობა კი არის დიალექტიკის „ბირთვი“ (ვ. ი. ლენინი). იმის გასარკვევად, თუ რას წარმოადგენს დიალექტიკური მეთოდი, როგორც ლოგიკური მეთოდი, ჯერ — პირველ რიგში უნდა გაირკვეს დიალექტიკურ-ლოგიკურის ცნება.

18. დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ - ლ ო გ ი კ უ რ ი ს ცნება პირველად ჰეგელმა გაარკვია, როცა მან დაახასიათა ლოგიკურის სამი ფორმა: 1) განსჯითი ლოგიკური ანუ აბსტრაქტულ-ლოგიკური, 2) უარყო-

ფით-გონებითი ანუ დიალექტიკური (უარყოფითი დიალექტიკა) და 3) დადებით-გონებითი ანუ სპეკულაციური (დადებითი დიალექტიკა). პირველი არის ფორმალურ-ლოგიკური, მეორე—ძენონის, პლატონისა და კანტის უარყოფითი დიალექტიკა, მესამე კი თვითონ ჰეგელის დადებითი დიალექტიკაა. ამგვარია ლოგიკურის ისტორიის მომენტებიც. ჰეგელის მიხედვით, ფორმალური ლოგიკა აზრის განსაზღვრულობებს განიხილავს ერთი მეორისგან იზოლირებულად, მაგალითად, თავისუფლების ცნება შეუთავსებლად მიაჩნია აუცილებლობის ცნებასთან, კერძოსი — ზოგადთან და სხვ. მაგრამ აზრის გასაზღვრულობების ასეთი იზოლირება თვითონ თავისი ბუნებით გადადის თავის საწინააღმდეგოში. წინააღმდეგობის ამ აუცილებლობას კი ეწოდება უარყოფითი დიალექტიკა, რომელიც გამართლებას საჭიროებს და მართლდება დადებით დიალექტიკაში, — წინააღმდეგობა მართლდება და შესაძლებელია ერთიანობის საფუძველზე. დადებითი დიალექტიკა არის წინააღმდეგობის ერთიანობა³¹.

ჩვენი აზრით, ისე როგორც არსებობს ფორმალური ლოგიკა, ასე არ შეიძლება არსებობდეს უარყოფითი დიალექტიკა, თუმცა ეს უკანასკნელი არის დადებითი დიალექტიკის აუცილებელი მომენტი. ამიტომ ლოგიკურის დამოუკიდებელ ფორმალ უარყოფითი დიალექტიკის მიჩნევა არ არის სწორი. შიშველი წინააღმდეგობა, ანტინომია, აღებული თავისთავად, შეცდომას წარმოადგენს. ამიტომ ჰეგელის მიერ გარჩეული ლოგიკურის ცნების „რაციონალური მარცვლის“ განვითარება, ჩვენი აზრით, შეიძლება იმით, რომ ერთიმეორისგან განვასხვაოთ სასრული ლოგიკური და უსასრულო ლოგიკური და გავარკვიოთ მათი ერთიანობა.

არისტოტელედან დაწყებული დღემდე ფორმალური ლოგიკა ეყრდნობა სასრულის კატეგორიას. არისტოტელესათვის სასრული ანუ გარკვეული (უსასრულობა მას მიაჩნდა გაურკვეველობად) არის „ეს და არა სხვა“, ანუ ეს და არა საწინააღმდეგო, რასაც უშუალოდ გამოთქვამს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი და დადებითი და უარყოფითი მსჯელობები, რომლებითაც შენდება ყოველი დასკვნა და საერთოდ დასაბუთება. სხვანაირად სასრული ვაგებულები იყო (მაგალითად, სპინოზასთან), როგორც ის, რაც სხვით დგინდება და სხვით უარყოფა. სასრულის კატეგორიის განხორციელებაა დასკვნა, სადაც რაიმე დგინდება სხვის საფუძველზე; სასრულს ახორციელებს დასაბუთება, როგორც რაიმეს საფუძველზე სხვის დადგენა. ლოგიკურიდან სასრული კატეგორიის აზრის ამოღება ანგრევს მას; სასრული კატეგორიის აზრის განხორციელების გარეშე ლოგი-

31 იხ. ჰეგელის „ენციკლოპედია“, I, § 79—81.

კური შეუძლებელია. მაგრამ ლოგიკურისათვის, ვფიქრობთ, არ არის საკმარისი სასრულის კატეგორია, კერძოდ, ლოგიკური სასრულობა-სხვანაირად, ლოგიკურის ბუნებას ვერ ამოსწურავს სასრული ლოგიკური ანუ ფორმალურ-ლოგიკური (აქ მხედველობაშია არა მათემატიკური ლოგიკა, რომელიც სპეციალურ მეცნიერებას წარმოადგენს, არამედ ფორმალური ლოგიკა, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება, რომელიც არისტოტელემ შექმნა და მოხსმარება ყველა ფილოსოფიურ და არაფილოსოფიურ მეცნიერებაში). აუცილებელია უსასრულო ლოგიკური, რომელიც თავისი ბუნებით დადებით-დიალექტიკურია, — წარმოადგენს წინააღმდეგობის ერთიანობას.

თუ სასრული ლოგიკური არის ისეთი ლოგიკური, სადაც რამე დგინდება ან უარყოფა სხვით, მაშინ ასეთი ლოგიკური არის პირობით-ლოგიკური, რომლის პრინციპიც გამოითქმება ასე: „თუ არის A, მაშინ არის B“, როგორც საფუძველ-შედეგის დამოკიდებულება და არა იმპლიკაცია. უსასრული ლოგიკური კი იქნება უპირობო ლოგიკური. ასეთი ლოგიკური არსებობს, რადგან არსებობს ისეთი რამ, რომლის უარყოფაც მასვე ადგენს. ლოგიკური, როგორც ვიცით, თავისი ბუნებით არის რეფლექსური, ამიტომ არ შეიძლება ის არ იყოს უსასრულობის ბუნების. ლოგიკური უსასრულობა არის არა ის, რაც არის „ეს და არა საწინააღმდეგო“ ან „თუ არის A, მაშინ B“, არამედ—წინააღმდეგობის ერთიანობა და თვით-დადგენა.

ყოველი სინთეზურ-ლოგიკური (ყოველი სინთეზური მსჯელობა და დასკვნა) შეიცავს შინაგანი უარყოფის მომენტს, ამიტომ შინაგანი უარყოფით თვითდადგენას წარმოადგენს. ეს გარემოება სრული სახით არის მოცემული კატეგორიების ისეთ კავშირში, როცა წინააღმდეგობის ერთიანობასთან გვაქვს საქმე. წინააღმდეგობის ერთიანობა სრული სახით ხორციელდება მაშინ, როცა ლოგიკურის კატეგორიის მოხმარების აუცილებლობა დგინდება. იგივეობის უარყოფა უნდა იყოს და არის იგივეობრივი. — ე. ი. იგივეობის უარყოფა შეუძლებელია; იგივეობის უარყოფა თვითონ ადგენს იგივეობის, როგორც საშუალება-საფუძვლის აუცილებლობას. ცნების უარყოფა არის ცნება, მსჯელობის უარყოფა არის მსჯელობა; საერთოდ აზრის ლოგიკური უარყოფა, ცხადია, რომ ისევ აზრს წარმოადგენს, და სხვ.

ასეთი შუალობითი კავშირები — შინაგანი უარყოფით თვით-დადგენა არის წინააღმდეგობის ერთიანობა, რომლის ერთ მხარესაც სასრული ლოგიკური ანუ ფორმალურ ლოგიკური წარმოადგენს-დიალექტიკურ-ლოგიკური ფორმალურ-ლოგიკურს თავის თავში შეიცავს მოხსნილ-შენახული სახით, მომენტის სახით.

თუ დიალექტიკურ-ლოგიკური წინააღმდეგობის ერთიანობაა, მაშინ შემეცნების დიალექტიკური მეთოდი, ამავე დროს, უნდა იყოს დასაბუთების მეთოდიც.

19. დიალექტიკური მეთოდი შემეცნების და დასაბუთების მეთოდიცა. ცნობილია, რომ დიალექტიკური მეთოდი არის სინამდვილის შემეცნების წესი. მაგრამ ეს წესი, როგორც აწროვნების წესი, სხვა არაფერია, თუ არა ლოგიკური — სწორედ დიალექტიკურ-ლოგიკური წესი. როგორც ეს ზემოთ გაიხსენებინა, კერძო ლოგიკური მეთოდებიც (ინდუქცია, დედუქცია და სხვ.), ამავე დროს, შემეცნების მეთოდებსაც წარმოადგენენ. ეს მით უმეტეს ითქმის დიალექტიკურ მეთოდზე. დიალექტიკური მეთოდი სწორედ ლოგიკურის დიალექტიკურობის გამო, სახელდობრ, იმის გამო, რომ დიალექტიკურ-ლოგიკური არის წინააღმდეგობის ერთიანობა, დასაბუთების მეთოდსაც წარმოადგენს. ეს მეთოდი, როგორც უკვე აღინიშნა, არის უნივერსალური ლოგიკური მეთოდი.

საქმე ისაა, რომ დიალექტიკურ ლოგიკაში დასაბუთების ცნება გაგებულა თავისებურად. მართალია, დასაბუთება არის ლოგიკური აუცილებლობის განხორციელება, მაგრამ ეს გარემოება, ფორმალურ ლოგიკასთან შედარებით, დიალექტიკურ ლოგიკაში უფრო სისრულით და უნაკლოდ ხორციელდება. დიალექტიკური ლოგიკის თვალსაზრისით, დასაბუთება არის ლოგიკური დალაგება, რომელსაც განვითარების ხასიათი აქვს, ეს არის ლოგიკური განვითარება. ამ განვითარების მაგალითებია: ჰეგელის „ლოგიკა“ და მარქსის „კაპიტალი“, სადაც განვითარება არის ისტორიულის ამსახველი ლოგიკური პროცესი, სახელდობრ, კატეგორიების ლოგიკური განვითარებითი კავშირი.

ჰეგელის „ლოგიკა“ სხვა არაფერია, თუ არა ფილოსოფიის ისტორია მის ზოგად ასპექტში, ე. ი. აღებული ფილოსოფიური კატეგორიების ლოგიკური სისტემის სახით. შემეცნება, რომელსაც კაცობრიობა აწარმოებდა, ზოგადი ფორმით არის ფილოსოფიის ისტორია, ამ უკანასკნელის ზოგად სახეს კი კატეგორიების განვითარებითი ლოგიკური კავშირი წარმოადგენს. თუ ლოგიკა გაგებულა, როგორც შემეცნების განვითარების „საკვანძო პუნქტების“ — კატეგორიების განვითარებითი სისტემა, მაშინ ლოგიკური არის ისტორიულის ასახვა. მაგრამ ჰეგელთან საქმე გვაქვს შებრუნებულ მდგომარეობასთან: ლოგიკურის გამოსახულებას წარმოადგენს ისტორიული და არა პირიქით. ამიტომ დასჭირდათ მარქსს და ენგელსს ჰეგელის დიალექტიკის გადაბრუნება, — ყირაზე დაყენებული დიალექტიკის ფეხზე დაყენება.

კ. მარქსმა „კაპიტალში“ მოგვცა კატეგორიების (არაფილოსოფიური კატეგორიების) განვითარებითი სისტემა, როგორც ისტორიული განვითარების ლოგიკური ასახვა. კ. მარქსმა „კაპიტალში“ მოიხმარა არა ისტორიული მეთოდი, არამედ ისტორიულის ამსახველი ლოგიკური მეთოდი (ფ. ენგელსი), საქონელი—ფული—კაპიტალი, როგორც გარკვეული კატეგორიების სისტემა, ისტორიული განვითარების ასახვას წარმოადგენს. აქ არის „კაპიტალიზმის ისტორია და ანალიზი ცნებებისა, რომელნიც ამ ისტორიას რეზიუმეს უკეთებენ“³². „თუ მარქსმა არ დატოვა „ლოგიკა“ (ასომთავრულით), სამაგიეროდ მან დატოვა „კაპიტალის“ ლოგიკა, და საჭიროა ამის განსაკუთრებით გამოყენება მოცემული საკითხის მიმართ. „კაპიტალში“ გამოყენებულია ერთი მეცნიერების მიმართ ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია მატერიალიზმისა (არაა საჭირო სამი სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა), რომელმაც ყოველივე ძვირფასი ჰეგელისაგან აიღო და ის ძვირფასი წინ წასწია“³³.

დიალექტიკური მეთოდი, როგორც აზროვნების წესი, არის სინამდვილის შემეცნების წესი. „დიალექტიკის დედაარსი“ არის „ერთიანის გაორება და მისი წინააღმდეგობრივი ნაწილების შემეცნება“. ეს წინააღმდეგობის ერთიანობა არის „შემეცნების კანონი“. რადგან ის არის „ობიექტური სამყაროს კანონი“³⁴ დიალექტიკური მეთოდის და საერთოდ დიალექტიკის „ბირთვი“ არის სწორედ წინააღმდეგობის ერთიანობა. დიალექტიკური მეთოდით სინამდვილის შემეცნება, ეს არის სინამდვილის შემეცნება აზროვნების დიალექტიკური წესით, სახელდობრ, შესასწავლ საგანში წინააღმდეგობის, როგორც საგნის მამოძრავებლის გავება და ამ წინააღმდეგობის დაძლევა საგნის განვითარებაში, ახლის წარმოშობაში, იმ ახლისა, რომელსაც აქვს თავისი შინაგანი წინააღმდეგობა, რაც განვითარების შემდეგ საფეხურში წყდება და ა. შ.

შემეცნების ეს წესი არც დასაბუთების წესი და მეთოდიც, კერძოდ, ლოგიკაში, სადაც აზრის ფორმების წინააღმდეგობრივი ბუნება დგინდება და წინააღმდეგობის (ანტინომიების) ლოგიკური წარმოშობა-გადაწყვეტის გზით ხორციელდება ამ ფორმების განვითარებითი კავშირი (იხ. ჩვენი ნაშრომი „დიალექტიკური ლოგიკა“).

ზემოთ ნაჩვენები იყო, რომ კერძო ლოგიკური მეთოდებისათვის აუცილებელია უნივერსალური ლოგიკური მეთოდი, რასაც, ჩვენი აზრით, დასაბუთების დიალექტიკური მეთოდი წარმოადგენს. ინდუქ-

32 ვ. ი. ლენინი, თხზ. ტ. 35, გვ. 327.

33 იქვე, გვ. 326.

34 იქვე, გვ. 371.

ციისა და დედუქციის ურთიერთაუცილებელი მოთხოვნა იმას ნიშნავს, რომ კერძოდან ზოგადის მიღება და ზოგადიდან კერძოს მიღება ემყარება კერძოს და ზოგადის აუცილებელ ერთიანობას, რომელსაც ისინი სხვადასხვა მხრივ—ცალმხრივად—წარმოადგენენ. კერძოსა და ზოგადის, როგორც დაპირისპირებული კატეგორიების, ერთიანობა არის, ცხადია, დიალექტიკური ერთიანობა. ლოგიკური მეთოდების ზოგად-კატეგორიულ ასპექტში აღება აუცილებლობით ადგენს დიალექტიკურ მეთოდს, როგორც სწორედ კერძოს და ზოგადის ერთიანობას. ამიტომ კერძო მეთოდები, მაგალითად, ინდუქცია და დედუქცია დიალექტიკური მეთოდის მომენტებს წარმოადგენენ. დიალექტიკური მეთოდი არის უნივერსალური ლოგიკური მეთოდი, რომელიც ხორციელდება ისეთ დასაბუთებაში, რომლის მომენტებს თუ მხარეებს წარმოადგებენ კერძო ლოგიკური მეთოდები:

დასაბუთების ხასიათი თავისებურია, როცა დასაბუთების მეთოდს დიალექტიკური მეთოდი წარმოადგენს. ეს არის, როგორც პირველად ჰეგელმა აღნიშნა³⁵, ცნებათა სისტემატური განვითარებით გამოყვანა, ანუ განვითარებითი ლოგიკური დალაგება, როგორც ეს განხორციელდა იდეალისტურ დიალექტიკაში ჰეგელთან.—კატეგორიების სისტემის სახით მის „ლოგიკაში“ და მატერიალისტურ დიალექტიკაში, — „კაპიტალის“ ლოგიკაში „საქონელი—ფული—კაპიტალის“, როგორც გარკვეული ცნება-კატეგორიების, განვითარებით სისტემაში.

ჰეგელის „ლოგიკის“ დასაწყისში კატეგორიები „არსი“ და „არარსი“ ცალმხრიობებია შემდგომი კატეგორიისა — „ქმნადობისა“, რომელშიც ისინი გამართლებას პოულობენ, ე. ი. საბუთდებიან. ასევე კ. მარქსის „კაპიტალში“ საქონლის წინააღმდეგობა წყდება—მართლდება ფულში, ფულისა კი — კაპიტალში. ცნებათა ეს ლოგიკური განვითარება, რომელიც რეალური პროცესის აზრობრივ რეპროდუქციას წარმოადგენს, არის შინაარსეული კერძოდან (ცალმხრიობა) შინაარსეულ ზოგადობაზე გადასვლის პროცესი. ეს არის თავისებური ინდუქცია. მაგრამ ის არის დედუქციაც, რადგანაც, ცნების მოცულობის თვალსაზრისით, ჰეგელთან «არსი» არის უზოგადესი, მარქსის „კაპიტალში“ კი „საქონელი“ არის ზოგადი ცნება (რომლის კერძოსაც „ფული“ წარმოადგენს); ის არის „უჯრედი“, რომელშიც ჩანასახის სახით საგნის (კაპიტალიზმის) ყველა წინააღმდეგობა არსებობს (ე. ი. ლენინი).

დიალექტიკური მეთოდი შემეცნების მეთოდია, მაგრამ ის არის დასაბუთების მეთოდიც, რამდენადაც დასაბუთება არის კატეგორი-

35 იხ. ჰეგელის „ენციკ“. I, ქართ. თარგმანის გვ. 7.

ათა განვითარებითი სისტემა; ის არის დასაბუთების მეთოდი ლოგიკის სისტემაში, რამდენადაც აზრის ფორმები განვითარებით კავშირში იმყოფებიან და ლოგიკურად მართლდებიან.

20. ახლა თქმულიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ დიალექტიკური მეთოდი, როგორც დასაბუთების მეთოდი, არის ლოგიკური განვითარების მეთოდი, პირველ რიგში, როგორც სწორედ ლოგიკის სისტემაში განხორციელებული განვითარების მეთოდი. აქ ხაზგასმულია ორი მომენტი: ა) ინდუქციის პრობლემის გადაწყვეტა დასაბუთების დიალექტიკურ მეთოდში და ბ) უარყოფითი დიალექტიკის ცნების როლი ლოგიკურ განვითარებაში როგორც დასაბუთებაში.

ა. ინდუქციის პრობლემის სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ ღრმად ვერ დასაბუთდა ინდუქცია, როგორც დასაბუთების ლოგიკური მეთოდი, რადგან ინდუქციური დასკვნა მიჩნეულია ალბათური ხასიათის დასკვნად. ინდუქცია ყოველთვის ითვლებოდა და ითვლება აღმოჩენის ანუ კვლევა-ძიების მეთოდად, მაგრამ არა დასაბუთების ლოგიკურ მეთოდად. თუ ინდუქცია გამართლებული იქნება როგორც დასაბუთების მეთოდი, მაშინ ინდუქციაში გაიგივდება დასაბუთების და აღმოჩენის — კვლევა-ძიების ანუ შემეცნების მეთოდი; და თუ ინდუქციის, როგორც ლოგიკური მეთოდის, გამართლება დიალექტიკაში მოხდება, მაშინ დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობასაც მყარი დასაყრდენი აღმოაჩნდება.

ინდუქციური დასკვნა მიჩნეულია ალბათურ დასკვნად, რადგან რომელიმე ნიშნის რამდენიმე ერთეულზე გავრცელება არ არის საკმარისი საფუძველი ამ ნიშნის ყველაზე, როგორც უსასრულო სიმრავლეზე, გავრცელებისათვის. ზოგიერთი ლითონი რომ მყარია, აქედან არ გამოდის დებულება, რომ ყველა ლითონი მყარია. ამიტომ ალბათურად არის მიჩნეული ასეთი დასკვნაც: რამდენიმე ადამიანი მოკვდავია, მაშასადამე, ყველა ადამიანი მოკვდავია, ანუ: სოკრატე მოკვდავია, პლატონი მოკვდავია და ა. შ. მაშასადამე, ყველა ადამიანი არის მოკვდავი. ასეთი დასკვნები, როგორც ცნობილია, ემყარება ნომინალისტურად გაგებულ ზოგადს, მოცულობით ზოგადს. მართლაც, შეუძლებელია „გაგვიღო იქნას“ უსასრულო სიმრავლე. სხვა ნაირად: შეუძლებელია გამოირიცხოს საწინააღმდეგო შემთხვევა; შეიძლება უსასრულო სიმრავლიდან რომელიმე ერთეულს საწინააღმდეგო ნიშანი აღმოაჩნდეს. მართლაც, აღმოჩნდა, მაგალითად, ის, რომ ყველა გედი არ არის თეთრი (ავსტრალიაში შავი გედები აღმოჩნდა); ასევე ყველა ლითონი არ არის მყარი (მაგ., ვერცხლისწყალი). ერთი, სიტყვით, ინდუქციის სიძნელე ისაა, რომ შეუძლებლად

არის მიჩნეული „უსასრულობის გავლა“ და წინააღმდეგობის ამოწურვა.

ლოგიკა სწავლობს აზრებს, როგორც ზოგადობას, მაგალითად, ცნებას როგორც ასეთს, მსჯელობას როგორც ასეთს და დასკვნას როგორც დასკვნას. ზოგადობა, რომელთანაც საქმე აქვს ლოგიკას, არის კატეგორიული ზოგადობა. ლოგიკას მხედველობაში უნდა ჰქონდეს ყველაფერი, რაც მის საგანში შედის, სწორედ კატეგორიის ზოგადობის ასპექტში, კატეგორიის ზოგადობა არის უზოგადესობა. თვითონ კატეგორია ლოგიკაში განიხილება როგორც აზრის ფორმა. ლოგიკაში აზრის ფორმები განიხილება როგორც კატეგორიები.

კატეგორიის ზოგადობის ასპექტში ინდუქციის პრობლემა არის კერძოს და ზოგადის, როგორც კატეგორიების, ერთიანობის ერთი მხარის, სახელდობრ, კერძოსათვის ზოგადის აუცილებლობის პრობლემა. თუ დამტკიცდა კერძოსათვის ზოგადის აუცილებლობა, მაშინ გადაწყდება ინდუქციის პრობლემაც. ლოგიკაში რაიმე აუცილებლობის ჩვენება არის დასაბუთება. კერძოსათვის ზოგადის აუცილებლობის ჩვენება ეს იქნება ინდუქციის, როგორც დასაბუთების მეთოდის, გამართლება. ასეთი დასაბუთება იქნება დიალექტიკური ხასიათის, რადგან გამართლება კერძოდან მის საპირისპიროზე — ზოგადზე ლოგიკური გადასვლა, განხორციელდება სინთეზური კავშირი მათ შორის.

კერძოსათვის (როგორც კატეგორიისათვის) აუცილებელია ზოგადი, რადგან ზოგადის გარეშე კერძო თვითონ არის ყველაფერი, ე. ი. ზოგადი. ეს იმას ნიშნავს, რომ კერძო ჰქარავს საკუთარ აზრს ზოგადის გარეშე: კერძო არის სწორედ ზოგადის კერძო. ერთეულთა სიმრავლე შეიძლება ამოწურულ იქნას და მართლაც ამოიწურება კერძოს კატეგორიით (უსასრულობა—დაუსრულებლობა, ამოწურულია მის ცნებაში). კერძოდან ზოგადზე გადასვლა არის ერთი კერძოდან ერთ ზოგადზე გადასვლა; კერძო, როგორც ასეთი, არ შეიძლება იყოს ერთზე მეტი. კერძოს, როგორც კატეგორიის, გადასვლა ზოგადზე, ეს არის კერძოს გადასვლა — მისი აუცილებელი კავშირი ზოგადთან. მეორე მხრივ, კერძოს და ზოგადის ერთიანობა ამოწურავს დაპირისპირებას. ასე რომ კატეგორიების სფეროში ხორციელდება „უსასრულობის გავლა“ და წინააღმდეგობა-დაპირისპირების ამოწურვაც, ე. ი. წყდება ინდუქციის პრობლემა.

ინდუქციის პრობლემა წყდება, თუ კერძო არის ზოგადი. ეს კი ასეა დიალექტიკაში. „კერძო არის ზოგადი“ არის მსჯელობა; „ცუგა არის ძალი“ არსებითად არის „კერძო არის ზოგადი“³⁶. ინდუქ-

36 ე. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 373.

ციის პრობლემა უდრის მსჯელობის პრობლემას. მსჯელობაში „ცუ-
გა არის ძალი“ „ცუგა“ ერთეულია, რომლის შესატყვისი ზოგადი
არის კერძო, „ძალის“ შესატყვისი კი „ზოგადი“. ამიტომ „კერძო-
არის ზოგადი“ არის არსება იმისაც, რომ ერთეული არის ზოგადი.

ამიტომაც, რომ ინდივიდუალური პრობლემის გადაწყვეტა ხდება ერთი-
ერთეულის ფარგლებში ამ ერთეულის ანალიზის საშუალებით. ერთ-
მა „ორთქლის მანქანამ მოგვცა გადამწყვეტი საბუთი იმისა, რომ
სიტბოდან შეიძლება მივიღოთ მექანიკური მოძრაობა. 100.000 ორ-
თქლის მანქანამ ეს იმაზე უფრო დამაჯერებლად როდი დაამტკიცა-
ვიდრე ერთმა მანქანამ“³⁷.

ბ. ზემოთ განხილული გადასვლისათვის, სახელდობრ კერძო-
დან ზოგადზე გადასვლისათვის არსებითია უ ა რ ყ ო ფ ი თ ი დ ი ა -
ლ ე ქ ტ ი კ ა, რომელიც დადებითი დიალექტიკის (კერძოს და ზოგა-
დის დადებითი ერთიანობის) აუცილებელ მომენტს წარმოადგენს.
სხვანაირად შეუძლებელია, რადგან კერძოს და ზოგადის ერთიანობა-
დაპირისპირებულთა ერთიანობაა.

უარყოფითი დიალექტიკა, რომელიც კანტთან „ანტინომიების“
სახით არსებობს, მიჩნეული იყო როგორც ცოდნის ისე ლოგიკურის
საზღვრად, რამდენადაც, ცოდნისა და ლოგიკურის თვალსაზრისით,
წინააღმდეგობა შეცდომას წარმოადგენს; წინააღმდეგობამდე მისუ-
ლი ცოდნაც და ლოგიკურიც შეცდომად ითვლება ფორმალურ ლო-
გიკაში. ეს საზღვარი დიალექტიკურისათვის გადალახულია, რადგან-
ნაც არსებობს წინააღმდეგობის ერთიანობა, რომელიც წინააღმდე-
გობას მომენტად შეიცავს და დადებით დიალექტიკას წარმოადგენს.

უარყოფითი დიალექტიკა არის რაიმესთვის საწინააღმდეგოს
თავიდან მოუცილებლობა, ამ აზრით — „წინააღმდეგობის აუცილებ-
ლობა“ (კანტი) და არა წინააღმდეგობის ერთიანობა, რომლის მო-
მენტსაც ის წარმოადგენს. წინააღმდეგობის ერთიანობაში ერთი მე-
ორის საწინააღმდეგო მხარეები ერთი მეორეს გამორიცხავენ, მაგ-
რამ ერთისათვის მეორე აუცილებელია. მაგალითად, კერძოსათვის
აუცილებელია ზოგადი იმ აზრითაც, რომ კერძო გამორიცხავს რა
ზოგადს, თვითონ ხდება ზოგადი; ანდა პირიქით, ზოგადი, რომელიც
აღებულია კერძოს გარეშე, თვითონ ხდება კერძო. არისტოტელე
სწორედ იმას უსაყვედურებდა პლატონს, რომ მისი იდეა, როგორც
ზოგადი — საერთო კერძოებისათვის, თვითონ ხდება კერძო, თუ ის
წარმოდგენილ იქნა კერძოობისაგან გამოცალკევებულად (ისე რო-
გორც ამას ადგილი ჰქონდა პლატონთან). ცალკეულებისაგან გამო-

37 ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, 1954, გვ. 238.

ცალკეებულ ზოგადი, ცხადია, თვითონ არის ცალკეული. ეს ნიშნავს იმას, რომ: 1/ ზოგადი ჰქარგავს აზრს, — ზოგადი გადადის კერძოში, იქცევა კერძოდ, ე. ი. ზოგადი არის ზოგადი და არცაა ზოგადი; ამ აზრით ადგილი აქვს შეცდომას; 2/ ზოგადს აზრი აქვს კერძოთი, აუცილებლობით უკავშირდება კერძოს. ის გარემოება, რომ გამოცალკეებულ ზოგადი აღარაა ზოგადი, სწორედ იმას ამტკიცებს, რომ ზოგადისათვის აუცილებელია კერძო (ისე როგორც პირობით — კერძოსთვის აუცილებელია ზოგადი). უარყოფითი დიალექტიკა, როგორც მხოლოდ წინააღმდეგობა, არის შეცდომა, მაგრამ ეს წინააღმდეგობა შესაძლებელია — მართლდება ერთიანობის საფუძველზე. ამიტომ უარყოფითი დიალექტიკა აზრის მქონეა მხოლოდ დადებით დიალექტიკაში.

უარყოფითი დიალექტიკა არის წინააღმდეგობის აუცილებლობა, რაიმესათვის საწინააღმდეგოს თავიდან მოუცილებლობა, ამიტომ აუცილებელია საწინააღმდეგოში გადასვლა და, ბოლოს, წინააღმდეგობის ერთიანობა, ეს გარემოება საფუძველად უძევს განვითარებას. ეს უკანასკნელი არსებითად არის წინააღმდეგობის ერთიანობა. კერძოსათვის ზოგადის თავიდან მოუცილებლობა, კერძოს გადასვლა ზოგადში, რომელიც შეიძლება გამოითქვას მსჯელობით „კერძო არის ზოგადი“, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს საპირისპირო მომენტებს — „კერძო არ არის ზოგადი“ (ერთი მეორის საპირისპიროა), წარმოადგენს გარკვეულ ინდუქციას, რაც თავისებურ განვითარებას უდრის. ინდუქცია უარყოფითი დიალექტიკით განვითარებას წარმოადგენს.

ამიტომ ლოგიკური განვითარება, ე. ი. განვითარება, რომელშიც ლოგიკური აუცილებლობა ხორციელდება, არის დასაბუთება. როგორც ითქვა, ასეთია კატეგორიათა კავშირი ჰეგელის „ლოგიკაში“, — იდეალისტურ დიალექტიკაში და ლოგიკური განვითარება განხორციელებული კ. მარქსის „კაპიტალში“, სადაც ისტორიას ცნებათა განვითარებითი კავშირი ასახავს (როგორც ეს ზემოთ იყო აღნიშნული). ლოგიკურ განვითარებას უნდა წარმოადგენდეს ლოგიკის სისტემა. როგორც აზრის ფორმათა სისტემა: მსჯელობის, უშუალო დასკვნის, სასრული შუალობითი დასკვნის, ცნების (კერძოდ ლოგიკურის კატეგორიის), უსასრულო დასკვნის განვითარებითი კავშირი (რომელიც განხორციელებულია ჩვენს შრომაში „დიალექტიკური ლოგიკა“).

ლოგიკა, როგორც სისტემა, არის ერთსა და იმავე დროს ცოდნა—მეცნიერებაც და დასაბუთების სისტემა. მეცნიერება დასაბუთების სისტემას უნდა წარმოადგენდეს, ასეთი უნდა იყოს ლოგიკაც,

როგორც სისტემა. აზრის ფორმათა განვითარებითი სისტემა, როგორც ლოგიკური განვითარება-დასაბუთება, არის დიალექტიკური ლოგიკა ვიწრო გაგებით. დიალექტიკური ლოგიკა ფართო გაგებით. ეს არის ლოგიკა, როგორც საერთოდ ლოგიკური კატეგორიების ლოგიკური სისტემა. თათოეული კატეგორია არის სინამდვილის უზოგადესი მხარის ამსახველი ცნება, როგორც სინამდვილის შემეცნების რეზულტატი და შემეცნების ისტორიის „საკვანძო პუნქტი“. ასეთი კატეგორიების ლოგიკური განვითარებითი სისტემა არის დიალექტიკაც, ლოგიკაც და შემეცნების თეორიაც; იგი ერთი მეცნიერებაა.

თანამედროვე იდეალისტური შემეცნების თეორიების
პრიტიკა

§ 1 ემპირიზმის პრობლემა ნეოპოზიტივისტურ ფილოსოფიაში

ადამიანის შემეცნება ხორციელდება როგორც ცოცხალი განკვერეტის და აბსტრაქტული აზროვნების დიალექტიკური ერთიანობა. შემეცნების პროცესზე სწორი წარმოდგენა შეგვიძლია ვიქონიოდ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გავითვალისწინებთ ამ ორივე მომენტს, თუ ზუსტად დავადგენთ თითოეული მათგანის ადგილს შემეცნების პროცესში და მათ ურთიერთმიმართებებს.

ერთ-ერთი მათგანის უგულებელყოფას შედეგად მოსდევს შემეცნების პროცესის არასწორი, დამახინჯებული სურათის შექმნა. სწორედ ამდგვარ შეცდომას უწვებენ ნეოპოზიტივიზმის—თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მიმდინარეობის—წარმომადგენლები, რომლებიც ცდილობენ დაიყვანონ მთელი ადამიანური შემეცნება მის ერთ-ერთ მომენტამდე — ემპირიულ ცოდნამდე.

ნეოპოზიტივისტები ცდილობენ მოძებნონ უაღრესად საიმედო მონაცემები, და მათი მეშვეობით შეამოწმონ მთელი ჩვენი ცოდნის სისტემის საიმედობა. ამ საიმედო მონაცემებს ნეოპოზიტივისტები ეძებენ უშუალო ცდის მონაცემებში, და ამის შესაბამისად თვლიან, რომ ჩვენი უშუალო ცოდნა მრღებელი ყოველგვარი დასკვნის გარეშე, საფუძვლად უნდა დაედოს ფილოსოფიის და მეცნიერების იმ რეფორმას, რომლის ჩატარებაც მათ აქვთ განზრახული.

უშუალო მონაცემების პრობლემის შესწავლისას ნეოპოზიტივისტების წინაშე წამოიჭრა რიგი საკითხებისა, რომლებიც შეიძლება განაწილდეს შემდეგ სამ ჯგუფად:

უპირველესად ყოვლისა, უნდა დადგინდეს თუ რა შეიძლება ჩაითვალოს უშუალო მონაცემებად, როგორია ამ უშუალო მონაცე-

მების საიმედოობა? მეორე: დგებოდა ჩვენი ცოდნის სისტემის და ამ უშუალო მონაცემების მიმართების საკითხი. როგორ შეიძლება გამოვიყენოთ ეს უკანასკნელი? საკმარისია თუ არა უშუალო მონაცემების ქონება, თუ ჩვენ უნდა გავგაჩნდეს აგრეთვე რაღაც პრინციპები, რომლებიც აუცილებელია იმისათვის რომ უშუალო მონაცემებიდან ავაგოთ თანამედროვე მეცნიერული ცოდნის სისტემა?

მესამე, საჭირო იყო იმ ენობრივი ფორმის კვლევა, რომელშიც გამოითქმება უშუალოდ მოცემული ცოდნა, საჭირო იყო დადგენილიყო ამ უშუალოდ მოცემული ცოდნის ინტერსუბიექტურად გამოთქმის შესაძლებლობა. შემიძლია თუ არა მე გადავცე სხვას შინაარსი იმ უშუალო მონაცემებისა, რომლებიც მე მაქვს? რამდენად საიმედოა ის მონაცემები, რომლებსაც მე ვიღებ სხვების დამოწმებით? ასეთია იმ საკითხების წრე, რომლებზედაც უნდა გასცენ პასუხი ნეოპოზიტივისტებმა.

უშუალო მონაცემების პრობლემას დიდი ადგილი აქვს დათმობილი რასელის — თანამედროვე პოზიტივიზმის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენლის — ფილოსოფიაში.

რასელი თვლის, რომ სამყაროს თანამედროვე მეცნიერული სურათი უდავოდ ნდობის ღირსია. ეს დებულება შეადგენს მისი ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილს. თავის შემეცნების თეორიაში რასელი ცდილობს გამოიკვლიოს ამ მეცნიერული რწმენების (belief) ჩამოყალიბების პროცესი და აჩვენოს რომ ეს უკანასკნელი მისაღებია. ამ მიზნით რასელი ცდილობს დაამტკიცოს რომ სამყაროს თანამედროვე სურათი შეიძლება აგებულ იქნას უშუალო მონაცემების საფუძველზე, რომელთა საიმედოობა ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა. ამრიგად, მეცნიერების დაფუძნების პრობლემა რასელთან გადაიზრდება უშუალო მონაცემების პრობლემაში. საკითხს იმის შესახებ, თუ რა უნდა მივიჩნიოთ უშუალო მონაცემად, რასელი ყოველთვის, მთელი თავისი ხანგრძლივი ფილოსოფიური ევოლუციის მანძილზე, ერთი მიმართულებით წყვეტდა. უკვე ერთ-ერთ ადრინდელ ნაშრომში „ფილოსოფიის პრობლემები“ იგი ქებით იხსენიებდა დეკარტის „მეთოდურ ეჭვს“ და თვლიდა მას საიმედო უშუალო მონაცემების მოპოვების წყაროდ. მაგრამ მას მიაჩნია აუცილებლად დეკარტის ნააზრევში გარკვეული კორექტივების შეტანა. იგი თვლის, რომ დეკარტმა ვერ შენიშნა საიმედოობის მომენტი, რომელსაც შეიცავენ შეგრძნებები და აღქმები. რა თქმა უნდა შეგრძნებები და აღქმები შეიძლება გვატყუებდნენ, აღნიშნავს რასელი. როდესაც მე ვხედავ ყავისფერ საგანს, ეს საგანი შეიძლება არ არსებობდეს, მაგრამ იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მე ვხედავ ილუზიის მსხვერპლი, დასძენს იგი, ერთი რამ მაინც რჩება უეჭველი ის, რომ მე მქონდა ყა-

ვისფერის შეგრძნება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ რასელის აზრით დეკარტს მხედველობიდან გამორჩა შემდეგი რამ: ექვის ფაქტი მოწმობს არა მხოლოდ იმის არსებობას, ვინც ექვობს, არამედ იმ მონაცემების არსებობასაც, რომლებიც ექვის ქვეშ არის დაყენებული. მე შემიძლია ექვი შევიტანო ამა თუ იმ მონაცემების საიმედოებაში, მაგრამ უეჭველია, რომ ეს მონაცემები, რომლებსაც მე ვაყენებ ექვის ქვეშ, უნდა არსებობდნენ. ამ მოსაზრებების საფუძველზე რასელი თვლის, რომ გარკვეული შეგრძნებების არსებობის ფაქტი გვაძლევს ჩვენ იმ საიმედო უშუალო მონაცემებს, რომლებმაც ჩვენი მეცნიერული ცოდნის საფუძველი უნდა შეადგინონ.

უშუალო მონაცემების პრობლემის დაახლოებით ასეთსავე გადაწყვეტას ვხვდებით რასელის მოგვიანო ნაშრომში „ადამიანური შემეცნება“. როდესაც სარკეში დანახულ საგანს მე შეცდომით მივიჩნევ ნამდვილ საგნად. წერს რასელი, მე მაშინ ნამდვილად მაქვს სათანადო მხედველობითი შეგრძნებები. შეცდომა მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ ამ შეგრძნებებს მე ვუკავშირებ „რეალურ საგანს“. «На самом деле не бывают иллюзий чувств, бывают ошибки в истолковании чувственных данных как знаков вещей иных, чем они сами» — წერს იგი ¹.

ყოველივე ზემოთქმული საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ რასელის კონცეფციის ძირითადი ნაკლი. რასელი საკითხს ძალზე ვიწროდ აყენებს. იგი იხილავს შემეცნების მხოლოდ ერთ მხარეს—შემეცნებას როგორც ადამიანის სულიერი ცხოვრების ფაქტს. შემეცნების მკიდრო კავშირი ადამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან ადამიანთა პრაქტიკულ მოღვაწეობასთან მთლიანად მისი მხედველობის სფეროს გარეთ რჩება. თავისთავად ცხადია, რომ საკითხის ასეთი დაყენებისას შემეცნების ამოსავალი პუნქტი რასელმა მხოლოდ სუბიექტურში, თვითონ შეგრძნებების არსებობის ფაქტში იპოვნა.

მარქსისტული ფილოსოფიის თანახმად შემეცნება არის ისტორიული პროცესი, რომელიც ადამიანთა პრაქტიკულ მოღვაწეობასთან უწყვეტ კავშირში ვითარდება. ადამიანი მხოლოდ პასიურად, კა არა ჰერეტს გარე სამყაროს: იგი, ამავე დროს, არის მატერიალურად მოქმედი აგენტი. იგი ცვლის არსებული საგნების ბუნებას და ქმნის ახალ საგნებს. პრაქტიკიდან, რამდენადაც იგი არის შემეცნების საფუძველი, ადამიანი იღებს რიგ დებულებებს, რომელთაც აბსოლუტური სიცხადე გააჩნიათ, და რომელნიც არ შეიძლება დაყენებულ იქნენ ექვის ქვეშ. მარქსისტული ფილოსოფია ასაბუთებს, რომ სწო-

¹ Б. Рассел, Человеческое познание, 1958, М. гл. 200.

რედ ამ დებულებებმა უნდა შეადგინონ ადამიანური შემეცნების ამოსავალი პუნქტი. ადამიანს მისი პრაქტიკული მოღვაწეობა არწმუნებს, რომ ობიექტურად არსებობენ მისი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური საგნები. რწმენა ამ დებულების ჭეშმარიტებაში ადამიანს უზღვევა პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში, როდესაც იგი ჯმნის მატერიალურ საგნებს, ანდა ცვლის არსებული მატერიალური საგნებს ბუნებას.

როგორც ვხედავთ, რასელი ცდება, როდესაც თვლის, რომ შეგრძნებების არსებობის ფაქტი უნდა მივიჩნიოთ ერთადერთ მყარ მონაცემად, რომელიც უნდა მოვათავსოთ ჩვენი შემეცნების საფუძველში.

ადამიანური შემეცნების საიმედო ამოსავალ პუნქტად უნდა მივიჩნიოთ დებულება იმის შესახებ, რომ ობიექტურად არსებობს მატერიალური სამყარო და ადამიანი არის ნაწილი ამ სამყაროში.

წამოაყენა რა დებულება, რომ თვითონ შეგრძნებების არსებობის ფაქტი გვაძლევს საიმედო ამოსავალ მონაცემებს, რასელი დადგა შემდეგი პრობლემის წინაშე. როგორ შეიძლება გამოვიყენოთ ეს მონაცემები. ცოდნის რა სისტემა შეიძლება ავაგოთ ძალიან შემწობით, და განსაკუთრებით შეგვიძლია თუ არა ჩვენ ამ მონაცემების საფუძველზე დავასკვნათ რაღაცა არასუბიექტურის არსებობის შესახებ?

როდესაც ჩვენ ვიხილავთ ამ პრობლემის რასელისეულ გადაწყვეტას ჩვენ უნდა გვახსოვდეს მისი ფილოსოფიის ძირითადი თავისებურება, რომელზეც ლაპარაკი გვქონდა ზევით. რასელი თვლიდა, რომ სამყაროს თანამედროვე მეცნიერული სურათი მთლიანად მისაღებია. სწორედ მისმა პატივისცემამ მეცნიერული საღი აზრისადმი იგი მტრულად განაწყო სუბიექტივისტურ თვალსაზრისისადმი. „რასელი ყოველთვის წინააღმდეგი იყო სუბიექტივისტური თვალსაზრისისა მეცნიერებაში,—წერს ე. კუინტონი,—თანამედროვე ინგლისური ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი—ცოტად თუ ბევრად კრიტიკულ კარტეზიანულ პროცედურას მასთან ყოველთვის კონტროლს უწვევდა დებულება იმის შესახებ, რომ თანამედროვე მეცნიერება მთლიანად მისაღებია“².

ამ ტენდენციის შესაბამისად რასელი ცდილობს გაარკვიოს, გვაძლევს თუ არა ჩვენი უშუალო მონაცემები საშუალებას სუბიექტური მოვლენების სფეროდან გავსლისათვის, „შეგვიძლია თუ არა ჩვენ ისანი განვიხილოთ რაღაცის ნიშნებად, რასაც უნდა ეწოდოს

² W. Quinton, B. Russell's Philosophical Development; „Philosophy“, 1960, v. 35, გვ. 6.

ფიზიკური ობიექტები?“. იგი თვლის, რომ ჩვენ შევძლებთ ავსნათ ჩვენი შეგრძნებების თავისებურებები მხოლოდ და მხოლოდ იმ შექმნისთვის, თუ დაუშვებთ ფიზიკური საგნების არსებობას, და იმას, რომ ეს უკანასკნელი არის ჩვენი შეგრძნებების წყარო. *нашу веру в то, что большинство наших ощущений имеют физические причины укрепляет главным образом, с одной стороны квазиобщественный характер многих ощущений, а с другой стороны, то соображение, что если допустить их самопроизвольное возникновение, то они становятся в высшей степени странными и необъяснимыми*³.

მიუხედავად რასელის ამ განცხადებისა, ის უშუალო მონაცემები, რომლებიც მან საინფოდო და უქვევლად აღიარა, ვერ ეგუება გარესამყაროს რეალურ არსებობის დაშვებას. როგორც ვნახეთ, რასელი შეეცადა გამოეყენებინა კარტეზიანული პროცედურა უქიდურესი ემპირიზმის საწართლიანობის დასასაბუთებლად. მან უარა თქვა ყოველგვარ მონაცემებზე, გარდა ჩვენი შეგრძნებების არსებობის კონსტატაციისა. მაგრამ მხოლოდ ამ უშუალო მონაცემების შემწობით რასელი ვერ ახერხებს ობიექტური სამყაროსკენ გადასვლას. უპირველესად ყოვლისა, იგი ვერ ახერხებს უშუალო მონაცემებსა და სათანადო ობიექტებს შორის კორელაციის დადგენას. საქმე იმაშია, რომ ის მონაცემები, რომლებიც ჩვენ უშუალოდ გვეძლევა, და რომლებიც რასელის თქმით, საფუძვლად უნდა დაედოს გარესამყაროს შემეცნებას, სულაც არ წააგავს გარე სამყაროს სურათს, შექმნილს კერძო მეცნიერებების და, პირველ რიგში, ფიზიკის მიერ.

რას ვიგებთ ჩვენ ცდისა და ექსპერიმენტის საშუალებით? აყენებს კითხვას რასელი და პასუხობს: რამდენადაც საქმე ეხება ფიზიკურ სამყაროს, ჩვენ ვიცით მხოლოდ გრძნობის უშუალო მონაცემები—ფერადი ლაქები, ხმები, სუნები და ა. შ. მაგრამ იგულისხმება, რომ ფიზიკური სამყაროს რეალური შინაარსი განსხვავდება იმისაგან, რაც ჩვენ გვაქვს მოცემული შეგრძნებებში. მოლექულებს არა აქვთ ფერი, ატომი არ გამოსცემს ბგერებს, ხოლო ნაწილაკები არა აქვთ სუნი—წერს რასელი. ფიზიკურ სამყაროსა და უშუალო მონაცემებს შორის კორელაციის დასადგენად არსებობს ორი გზა, აღნიშნავს რასელი: „ჩვენ შევვიძლია ვთქვათ, რომ აპროორულად ემპირიული ვერიფიკაციის გაოეშე, ვიცით ზოგიერთი პრინციპები“ მაგალითად ის, რომ ჩვენ გრძნობის მონაცემებს აქვთ მიზეზები, რომლებიც განსხვავებული არიან ამ მონაცემებისაგან და რომ ამ მიზეზების შესახებ ჩვენ შეგვიძლია რაღაცა ვიცოდეთ დასკვნებისა

³ Б. Рассел, Человеческое познание, гл. 260.

შემწეობით. რასელი თვლის რომ ამ წანამძღვარის მიღება შეუძლებელია, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში ფიზიკა აღარ იქნება ემპირიული მეცნიერება. ამიტომ იგი თავისი განვითარების ადრეულ საფეხურზე მართებულად მიიხსენებდა მეორე გზას. იმისათვის, რომ შეენარჩუნებინა უკიდურესი ემპირიზმის პრინციპები, იგი ცდილობდა ფიზიკური საგნები გაეაზრებინა როგორც უშუალო ცდის მონაცემებიდან შედგენილი კონსტრუქციები. ჩვენ უნდა მოვახერხოთ და განვსაზღვროთ ფიზიკური საგნები როგორც ცდის მონაცემთა ფუნქციები—წერდა რასელი⁴. ამ მიმართულებით კვლევის გაგრძელებამ ცხადყო, რომ რასელი თავს ვერ აღწევდა სუბიექტურ იდეალიზმს⁵. ეს კი, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, რასელისათვის სავსებით მიუღებელი იყო.

ამიტომ, თავისი განვითარების მოგვიანო საფეხურზე რასელმა უკუაგდო ზემო მითითებული გზა და წამოაყენა პრობლემის ახლებური გაგება, რომელიც შეიძლება კვალიფიცირებულ იქნას როგორც აპრიორიზმის უაღრესად თავისებური სახე. რასელმა ყურადღება მიაქცია იმას, რომ მეცნიერების არსებობის ფაქტის ასახსნელად საჭიროა დაეუშვათ სხვისი ცდის არსებობა, და აგრეთვე სხვისი დამოწმების საშუალებით შეძენილი ცოდნის საიმედოობა. ყოველივე ეს კი თხოულობს დავუშვათ კანონიერება გამოთქმებისა იმ ობიექტების შესახებ, რომელიც არავითარ უშუალო ცდაში არ არიან მოცემულნი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს თვითონ რასელი, ყველა დებულება ბგერების და სინათლის ტალღებზე უნდა მივიჩნიოთ უაზროდ, და მაშინ მიზნობრივობა სავსებით აუხსნელი დარჩება. „ამრიგად—წერს რასელი—თუ ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ყოველგვარი მსჯელობა იმ ობიექტების შესახებ, რომლებიც ცდაში არ გვეძლევა, არის უაზრობა, ჩვენ შეგვექმნება დაუშვებელი კონტრაქტი მეცნიერულ საღ აზრთან“⁶ ამდაგვარ კონფლიქტს რასელი ყოველნაირად არიდებს თავს. იგი თვლის, რომ თანამედროვე მეცნიერებების წინადადებები უნდა აღიარებულ იქნეს საზრისიანად. ვინაიდან უკიდურესი ემპირიზმი ამის საშუალებას არ იძლეოდა, რასელი იძულებული გახდა, ბოლოს და ბოლოს, უარი ეთქვა წმინდა ემპირიზმზე, და გადაწყვიტა გაეფართოვებინა ემპირიული შემეცნების ჟარგონები, „წმინდა ემპირიზმი, ბოლოს და ბოლოს, არაღის არა წამს,—წერს იგი—და თუ ჩვენ გვინდა შევი-

⁴ B. Russell, *Mysticism and Logic*, 1952, გვ. 128.

⁵ იხ. А. Ф. Бегияшвили, *Метод анализа в современной буржуазной философии*, 1960, гл. I, § 1.

⁶ B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, გვ. 376.

ნარჩუნოთ რწმენები (beliefs), რომლებიც უმეტესობის მიერ მიჩნეულნი არიან ჭანსადად, ჩვენ უნდა დავუშვათ დასკვნის პრინციპები, რომლებიც არც დემონსტრირებულნი არ იქნებოდნენ და არც ცდიდან გამოყვანილნი“⁷.

როდესაც მე ვუყუარებ, რომ ვილაყა ისვრის რევოლუცია, მე ვხედავ ჭერ ბოლს, ხოლო, ცოტა ხნის შემდეგ, მესმის გასროლის ხმა. ეს ფაქტები, რასელის აზრით, იძლევა საკმაო საფუძველს იმისათვის, რომ წინადადება სინათლის და ჰაერის ტალღებზე ჩავთვალოთ საზრისიან ემპირიულ წინადადებად. საქმე იმაშია. რომ მისივე თქმით, ჩვენ ცდის უშუალო მონაცემებს გარდა ვსარგებლობთ აგრეთვე დასკვნის შემდეგი პრინციპით: „თუ ჩვენ ცდაში A ტიპის ხდომილებას დროის სასრულო მონაკვეთის შემდეგ ყოველთვის თანსდევს B ტიპის ხდომილება, მაშინ არსებობს ხდომილებები, რომლებიც მათ აკავშირებთ“.

რასელი შეეცადა შეედგინა ზუსტი აღრიცხვა იმ პრინციპებისა, იგი მათ უწოდებს მეცნიერული დასკვნის პოსტულატებს, რომლებმაც უნდა მოგვეყენ საშუალება გავარღვიოთ უკიდურესი ემპირიზმის ვიწრო ფარგლები. უპირველესად ყოვლისა, მას აინტერესებს ის, თუ როგორ გვიჩნდება ჩვენ რწმენა მდგრადი საგნების არსებობაში. უშუალო ცდა ჩვენ ყოველთვის გვაძლევს საგნების არსებობას ცალკეულ მომენტში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჩვენ გვაქვს რწმენა იმისა, რომ საგნებს გააჩნიათ მდგრადი არსებობა იმ მომენტებშიაც. როდესაც ჩვენ მათ ვერ აღვიქვამთ. ეს რწმენა, რასელის აზრით, ემყარება გარკვეულ პოსტულატს, რომელსაც იგი ქვაზიმდგრადობის პოსტულატს უწოდებს. მის წინააღმდეგ რასელი ასეთნაირად აყალიბებს: „Если дано какое либо событие А, то очень часто случается, что в любое близкое время, в каком либо соседнем месте имеется событие, очень сходное с А“⁸ ის, რასაც ჩვეულებრივ უწოდებენ „საგანს“, სხვა არა არის რა, თუ არა ამდაგვარ ხდომილებების თანამიმდევრობა. რასელი ჩამოთვლის სულ ხუთ ასეთ პოსტულატს, რომლებიც, მისი თქმით, საფუძველს აძლევენ სხვადასხვა მეცნიერულ რწმენას, მათ შორის ასეთისაც: როდესაც მიზეზი და შედეგი ურთიერთის მოსაზღვრენი არ არიან, მაშინ ჩვენ გვწმენ, რომ არსებობდნენ ისეთი შუალედური რგოლები, რომელთა მეშვეობით პროცესი უწყვეტ ხასიათს ატარებს.

⁷ B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*. გვ. 382.

⁸ Б. Рассел, *Человеческое познание*. გვ. 453.

თვითონ ამ პოსტულატების წარმოშობის ახსნა რასელისათვისა. წარმოდგენს მწვავე პრობლემას. იგი მიუთითებს, რომ მათა წანამდღვრები არსებობენ უკვე ცხოველურ ცნობიერებაში. ცხოველი რომელიც განიცდის A-ს ბოელის B-ს. შემდეგში უკვე. ცნობიერების განვითარების ადამიანურ საფეხურზე, ცალკეულ შემთხვევებს აზოგადებენ დებულებაში „A არის B-ს მიზეზი“. თანდათანობით, რაც კაცობრიობა ინტელექტუალურად ვითარდებოდა, აღნიშნავს რასე-ლი, დასკვნის გაკეთების ჩვევებს ადამიანები უმეტესად მიყავდა ქეშმარიტ რწმენამდე, რადგან ისინი თანდათან სულ უფრო და უფრო ეთანხმებიან ბუნების კანონებს.

როგორც ვხედავთ, რასელი, თავისი განვითარების მოგვიანო სტადიაზე მიხვდა წმინდა ემპირიზმის უნიადგობას და იძულებული გახდა აპრიორიზმის მიმართ გარკვეულ დათმობებზე წასულიყო. იგი შეეცადა მოეძებნა რაღაცა პრინციპები, რომლებიც ცდიდან არ გამოიყვანება და რომლებიც გვეხმარებიან სამყაროს მეცნიერული სურათის შექმნაში. ამავე დროს იგი შეეცადა მიეცა თავისი პოსტულატებისთვის, როგორც თვითონ ამბობს, „ემპირიზმის ელფერი“, რისთვისაც მიუთითა, რომ ამ პოსტულატების დასაბამი უნდა ვეძიოთ მეცნიერებამდელ საფეხურზე, ცხოველთა მოლოდინებში, ანიმალურ დასკვნებში. ფაქტიურად რასელმა გამოიმუშავა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ემპირიული აპრიორიზმი“, ანდა, როგორც ამბობს კუინტონი „შერბილებული კანტიანური თვალსაზრისი“⁹.

ასეთია რასელის ფილოსოფიური განვითარების შემაჯამებელი შედეგი. მან არ შეიძლება არ გაგვაოცოს თავისი სილატაკით. შემეცნების თეორიის აგების ერთადერთ გზად რასელი მიიჩნევს იმის აღიარებას, რომ გარესამყაროსგან მიღებულ აღქმებში გვაქვს გარკვეული განმეორადობა და ამ განმეორადობის საფუძველზე ჩვენ გვექმნება გარკვეული რწმენა, რომლებიც საფუძველად უდევს ჩვენ წარმოდგენას გარესამყაროზე.

დიალექტიკური მატერიალიზმში ყოველივე ეს იოვლება შემეცნების თეორიის ანბანად და სწორედ იძიტომ, რომ ეს ანბანური დებულებებია, საჭიროა ისინი გაღრმავდნენ და დეტალურად დასაბუთდნენ.

დიალექტიკური მატერიალიზმი გვასწავლის, რომ ის ძირითადი დებულებები, რომლებსაც ჩვენ ვიღებთ გარესამყაროსთან კონტაქტის მეშვეობით, და რომლებიც საფუძველად უდევს სამყაროს მეცნიერულ სურათს, არ არიან მუდამ ერთი და იგივე. ისტორიული გან-

⁹ „Philosophy“ 1960, v. 35 გვ. 5.

ვითარების პროცესში ისინი იცვლებიან, ივსებიან ახალი დებულებებით და ა. შ. ამ ძირითადი დებულებების რასელისეული ანალიზი საესეებით არადაამაყმაყოფილებელია სწორედ იმიტომ, რომ იგი მათ არ განიხილავს ისტორიულ, ცვალებადობაში.

გარდა ამისა, დიალექტიკურ მატერიალიზმში ზემოაღნიშნული ძირითადი დებულებების საიმედოობა მტკიცდება იმით, რომ ისინი მილიონჯერ და მილიარდჯერ არიან შემოწმებული ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში. რასელს კი არ მოყავს არავითარი არგუმენტი თავისი პოსტულატების პრივილეგირებული მდგომარეობის დასასაბუთებლად, და ამიტომ გაუგებარია რატომ შეადგენენ ისინი ჩვენი მეცნიერული ცოდნის საფუძველს და რატომ უნდა მსვიჩინოთ სარწმუნოდ მათზე დაფუძნებული მეცნიერული სურათი.

როგორც ვხედავთ, რასელმა ვერ მოახერხა შემეცნების დამაკმაყოფილებელი სურათის შექმნა. იგი დარწმუნდა წმინდა ემპირიზმის უძლურობაში, მაგრამ ძლიერ გაუბედავად გადადგა ნაბიჯები ემპირიული ცოდნის გაფართოებისთვის. ამის გამო ჰისი შემეცნებია თეორია ატარებს პრიმიტიულ ხასიათს.

ემპირიული ელენქტის აბსოლუტიზმის დასაბუთების სრულეობით სხვა გზას დაადგინენ ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენლები. მათი შემეცნების თეორიის საფუძველში აგრეთვე დევს ემპირიული მომენტის აბსოლუტიზაცია. ლოგიკური ემპირისტები აცხადებდნენ, რომ მეცნიერებების წინადადებები, გარდა ლოგიკისა და მათემატიკის წინადადებებისა, უნდა დაიყვანებოდნენ ე. წ. პროტოკოლურ წინადადებად. ეს უკანასკნელი გამოთქვამენ ჩვენ უშუალო ცდას. თვითონ სახელი ამ წინადადებებისა ნახმარია იმისათვის, რომ ხაზი გაუსვან შემდეგ გარემოებას. პროტოკოლური წინადადებები წარმოდგენენ ჩვენი უშუალო ცდის ოქმებს. ისინი არ შეიცავენ არავითარ დასკვნებს, არ გამოთქვამენ უშუალო ცდის ასეთ თუ ისეთ ინტერპრეტაციას. ამიტომ პროტოკოლურ წინადადებაში აუცილებლად უნდა შედიოდეს სახელი იმ პიროვნებისა, რომელიც ადგენს თავის ცდის ოქმს, და ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს აღქმის ფაქტს. წინადადება—„მაგიდაზე დევს მრგვალი ბურთი“ არ შეიძლება ჩაითვალოს პროტოკოლურ წინადადებად. ამ უკანასკნელს უნდა ჰქონდეს ასეთი ფორმა: „ოტოს ოქმი 13 ს და 17 წ. 13 ს და 16 წ. ოთახში იყო ოტოს მიერ აღქმული მაგიდა“. ყველა მეცნიერების (გარდა ლოგიკის და მათემატიკის) წინადადება ლოგიკური გარდაქმნის მეშვეობით უნდა დავიყვანოთ ერთ ან მრავალ პროტოკოლურ წინადადებაზე, და ამრიგად მოვანდინოთ ამ წინადადების ვერიფიკაცია ე. ი. მისი ქვემარტების ან სიყალბის შემოწმება. თავისთავად ცხადია, რომ უკიდურესი ემპირიზმის სივიწროვე ლოგი-

კურ პოზიტევისტებსაც უნდა ეგრძნოთ. მართლაც, ისინი იძულებულნი არიან აღიარონ, რომ ყველა მეცნიერული წინადადება არ შეიძლება შემოწმებულ იქნას პროტოკოლურ წინადადებებში გამოთქმული ცდის მონაცემებით. ამრიგად ლოგიკური პოზიტევისტები, ისევე როგორც რასელი, მივიდნენ იმ აზრამდე, რომ მხოლოდ ემპირიული მონაცემების გათვალისწინებით ჩვენ ვერ შევძლებთ მეცნიერული დებულებების დასაბუთებას. ამ პირობებში რასელი, როგორც ვნახეთ, იძულებული გახდა წასულიყო ემპირიული ცოდნის გაფართოებაზე. მან უარყო წმინდა ემპირიზმი, და დაუშვა მეცნიერული დასკვნის პოსტულატები, რომლებიც ცდის მონაცემებთან ერთად მონაწილეობენ მეცნიერული დასკვნების ჩამოყალიბებაში. ლოგიკური პოზიტევისტები საწინააღმდეგო გზით წავიდნენ. მათ გადაწყვიტეს მეცნიერული ცოდნის ფარგლების შევიწროება, ისე რომ ამ ფარგლებში მოქცეულიყო მხოლოდ ემპირიულად შემოწმებადი წინადადებები. გააცნობიერეს რა ის ფაქტი, რომ მეცნიერების და ყოველდღიური ცხოვრების ჰევრი წინადადება არ შეიძლება შემოწმდეს უშუალო ცდის მონაცემებით, ლოგიკური პოზიტევისტები მივიდნენ იმ აზრამდე, რომ ეს უქანასკნელნი საერთოდ უნდა გაირიცხონ მეცნიერების არსენალიდან. ამ აზრის დასაფუძნებლად მათ შემოიტანეს წინადადებათა საზრისიანობის და მათი ემპირიული ვერიფიკაციის იგივეობის პრინციპი. ამ პრინციპის მიხედვით, ყველა ის წინადადება, რომელიც არ შეიძლება ემპირიულად იქნეს ვერიფიცირებული, ე. ი. რომლის ქეშმარიტება ან სიყალბე არ შეიძლება შემოწმდეს უშუალო ცდის მონაცემებზე დაყვანით, უნდა ჩაითვალოს უსაზრისო წინადადებად და გაირიცხოს მეცნიერულ მოხმარებიდან.

ამ თვალსაზრისის გატარება კიდევ უფრო დიდ სიძნელებებს ხვდება ვიდრე ემპირიული ცოდნის ფარგლების გაფართოების რასელისეული ცდა. პირველ ხანებში ლოგიკური ემპირისტები ცდილობდნენ ყოველგვარი შეზღუდვებებს გარეშე თანმიმდევრულად გაიტარებინათ წინადადებათა საზრისიანობის და მათი ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ მრავალი მეცნიერული წინადადება გამოცხადებულ იქნა უსაზრისოდ.

პირველ რიგში დაიწვა ზოგადი წინადადებების საკითხი. ე. კაილა.—ერთ-ერთი ცნობილი ნეოპოზიტევისტი—აღნიშნავდა, რომ ზოგადი წინადადებები ისეთი, როგორიცაა მაგ. „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ და ა. შ. შეიცავენ თავისში ერთეულ მსჯელობათა უსასრულო რაოდენობას. ამიტომ, საბოლოოდ, მათი ქეშმარიტების ან სიყალბის შემოწმება შეუძლებელია. ესე იგი წინადადებათა საზრისიანობის ემპირისტული კრიტერიუმის მიხედვით, ისინი უნდა გა-

მოვაცხადოთ უსაზრისო წინადადებებად¹⁰. გარდა ზოგადი წინადადებებისა, ლოგიკურ ემპირისტებს მოუხდათ მრავალი ისეთი მეცნიერული დებულების უკუგდება, რომლებიც არამცთუ საზრისიანად, არამედ ჭეშმარიტადაც კი არიან აღიარებულნი. საზრისიანობის ემპირისტული კრიტერიუმის უარყოფითი გავლენა განსაკუთრებით ნათლად გამოჩნდა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა მაგალითზე. ნეოპოზიტივისტები თვლიან, რომ სოციოლოგიაში არ უნდა გავმორღეთ იმ მოვლენებს, რომლებიც უშუალო ცდაში არიან მოცემული. წინადადებები საგანთა არსის შესახებ, რომლებიც არ შეიძლება შემოწმდნენ უშუალო ცდაში, მათი თქმით, უსაზრისონი არიან.

თუ ჩავთვლით, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია გამოვთქვათ საზრისიანი წინადადებები იმის შესახებ, რაც სცილდება ჩვენ უშუალო ცდას, მაშინ სოციოლოგია ვერაფერს გვეტყვის ადამიანთა ქცევების სოციალური არსის შესახებ, ვინაიდან ეს უკანასკნელი არაა მოცემული უშუალო ცდაში. ხოლო თუ წინადადებები სოციალური არსის შესახებ უსაზრისო წინადადებებად არიან მიჩნეული, მაშინ ადამიანთა ბევრი მოქმედება ძნელი გასარჩევი იქნება ცხოველთა ანალოგიური მოქმედებებიდან. ამისდა შესაბამისად ო. ნეირატი ამტკიცებდა, რომ არ არსებობს არავითარი განსხვავება ადამიანთა საზოგადოებაში არსებულ ომს, მონობასა და ა. შ. და ჭიანჭველათა საზოგადოებაში არსებულ ანალოგიურ მოვლენებს შორის. იგი თვლიდა, რომ მეცნიერება ადამიანთა საზოგადოების შესახებ არ შეიძლება გამოვყოთ ცხოველთა საზოგადოების შესახებ მეცნიერებიდან.

ამ, და სხვა მრავალი ამდაგვარი, შედეგის თავიდან ასაცილებლად ლოგიკური ემპირისტები შეეცადნენ როგორმე შეეცვალათ წინადადებათა საზრისიანობის ემპირისტული კრიტერიუმის ბუნება, ისე, რომ მას არ გამოეწვია მეცნიერებისათვის მიუღებელი შედეგები. თუ ჩვენ მივიჩნევთ, რომ წინადადების საზრისი მდგომარეობას მის სრულ ვერიფიკაციაში, წერდა ლოგიკურ ემპირისტებთან ახლო მდგომი ფილოსოფოსი კლ. ლუისი, ხოლო ვერიფიკაციას კი დავაფუძნებთ უშუალო ცდის მონაცემებზე, მაშინ ცხადია, რომ მთელი ჩვენი ცოდნა შემოიფარგლება იმ მონაცემებით, რომლებიც ამჟამად გავგაჩნია. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ უსაზრისოდ უნდა გამოვაცხადოთ ყველა წინადადება, რომელიც გამოთქვამს მომავალი ამბების წინასწარხედვას. ეს წინადადებები არ შეიძლება შემოწმდეს უშუალო ცდის მონაცემებით, რომლებიც ამჟამად გავგაჩნია. ამავე საფუძველზე უსაზრისოდ უნდა გამოვაცხადოთ წინადადებები, რომლებიც

¹⁰ Kaila, Ueber die Allsätze (Acts du 8^{me} congrés international à Prague), Prague, 1936. გვ. 190.

გამოთქვამენ წარსულის ფაქტებს. ამ შედეგებს, ლუისის აზრით, წინადადებათა საზრისიანობის ემპირისტული კრიტერიუმი აბსურდამდე დაჰყავთ. იმისათვის რომ ისინი ავიცილოთ თავიდან ლუისა თვლის, რომ წინადადებათა საზრისიანობის ემპირისტული კრიტერიუმი ერთგვარად უნდა გავაფართოვოთ. საზრისიანად უნდა ჩაითვალოს არა მხოლოდ ის წინადადება, რომლის ვერიფიკაციაც მოვახდინეთ, არამედ ისიც, რომლის ვერიფიკაციაც პრინციპულად შესაძლებელია. მაგრამ როგორღა უნდა განისაზღვროს ეს ახალი ცნება ვერიფიკაციის პრინციპული შესაძლებლობა? ლუისი თვლის, რომ მეცნიერებრს წინადადება, განურჩევლად იმისა თუ რა მოვლენებს ენება იგი,—წარსულის, მომავლის თუ აწმყოს, შედგენილი უნდა იყოს უშუალო ცდის ევალსაჩინო ტერმინებიდან. ასეთი წინადადებების ვერიფიკაციის პრინციპული შესაძლებლობა ექვს არ იწვევს და ამდენად ეს წინადადება საზრისიანად უნდა ჩაითვალოს. ვერიფიკაციის პრინციპული შესაძლებლობის ამგვარი გაგების ნათელსაყოფად ვ. სტეისს, ერთ-ერთ ცნობილ ნეოპოზიტივისტს, ასეთი ძაგალითი მოჰყავს: საკმარისია ვნახოთ ყაყაჩოს წითელი ფერი, რომ წინადადება „იულიუს კეისარს ეხურა წითელი ქუდი“ ჩავთვალოთ საზრისიანად. ჩვენ უშუალო ცდაში გვაქვს მოცემული ერთ-ერთი ძაგალითი ტერმინისა „წითელი“, ამდენად ამ ტერმინის შემცველი წინადადების ვერიფიკაციის პრინციპული შესაძლებლობა ექვს არ იწვევს და იგი საზრისიანად უნდა ჩაითვალოს.

უნდა ითქვას, რომ ის გზა, რომელიც აირჩიეს ლუისმა და სტეისმა ნეოპოზიტივისტური თეორიისათვის საბედისწერო იყო. საქმე იმაშია, რომ ნეოპოზიტივისტურ ფილოსოფიაში ემპირიული ვერიფიკაციის მოთხოვნა მკიდრად არის დაკავშირებული წინადადებათა საზრისიანობისა და მათი ემპირიული ვერიფიკაციის იგივეობის პრინციპთან. ამ უკანასკნელის მეშვეობით ყველაფერი ის, რაც არ აკმაყოფილებს ემპირიული შემოწმებადობის მოთხოვნას, ცხადდებოდა უსაზრისოდ, და მეცნიერული მოსმარებისათვის შეუფერებლად. ლუისმა და სტეისმა ფაქტიურად გათიშეს ეს ორი პრინციპი. მათ მთელი ძალდონე მიმართეს იმაზე, რომ გაეფართოვებინათ საზრისიან წინადადებათა სფერო. ისინი თვლიან, რომ წინადადებათა საზრისი არ უნდა შემოვფარგლოთ მათი ემპირიული ვერიფიკაციით. მაგრამ წინადადებათა საზრისიანობის კრიტერიუმის ასეთი გაფართოება ძირს უთხრის ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპს. იქმნება ასეთი მდგომარეობა: არსებობს წინადადებათა საკმაოდ დიდი ჯგუფი, რომლის წევრებს ჩვენ ვაღიარებთ საზრისიანად, მაგრამ რომელთა ემპირიული შემოწმებაც შეუძლებელია. ემპირიული ვე-

რიფიკაციის პრინციპი არ არის საკმარისი იმისთვის, რომ დავადგინოთ მათი ჭეშმარიტება ან სიყალბე.

ასეთ პირობებში ლოგიკურ პოზიტივისტების წრეში შეეცადნენ სხვა მიმართულებით აღედგინათ წინადადებათა საზრისიანობის და მათი ემპირიული ვერიფიკაციის ერთიანობა. გაჩნდნენ ნაშრომები, რომელთა ავტორები ცდილობდნენ შეეცვალათ ემპირიული ვერიფიკაციის შინაარსი ისე, რომ მოშლილიყო მისი წინააღმდეგობა წინადადებათა საზრისიანობის პრინციპთან. ამ ნაშრომთა შორის პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ რ. კარნაპის თხზულება „საზრისი და შემოწმებადობა“. (Testability and Meaning) კარნაპი წერს, რომ მას შემდეგ, რაც ლუისმა, სტეისმა და სხვებმა გააკრიტიკეს წინადადებათა საზრისიანობის და მათი ემპირიულად შემოწმებადობის იგივეობის პრინციპი, ცხადი გახდა ამ უკანასკნელის ნაკლოვანება. ახლა ყველა გრძნობს რომ ეს პრინციპი რაღაცნაირად უნდა შეეცვალოს—სწორედ რომ უნდა შეეცვალოს და არა უუუვავდოს, გვაფრთხილებს კარნაპი, რადგან ყველა ემპირისტისთვის ცხადია, რომ წინადადებათა საზრისი როგორც დაკავშირებული უნდა იყოს მათ ემპირიულ შემოწმებადობასთან. კარნაპი გვათავაზობს წინადადებათა ვერიფიკაციის ნაცვლად ვილაპარაკოთ მათ კონფირმაციაზე, ანუ თანდათანობით დადასტურებაზე.

ყველა ნეოპოზიტივისტი იძულებული იყო ეღიარებინა, რომ ზოგადი წინადადებების სრული ვერიფიკაცია შეუძლებელია. კარნაპი უფრო შორს მიდის და აღიარებს, რომ ამ თვალსაზრისით არ არსებობს არავითარი განსხვავება ზოგადსა და ერთეულ წინადადებებს შორის. ავიღოთ წინადადება „აქ დევს ქალაქის ფურცელი“. ამ წინადადებების სრული ვერიფიკაცია ისევე შეუძლებელია, როგორც ზოგადი წინადადებისა. იმისთვის, რომ დავრწმუნდე, რომ ჩემს წინაშე მდებარე საგანი ნამდვილად არის ქალაქი, მე უნდა გამოვთქვა რიგი წინადადებებისა, რომლებიც მომავალი დაკვირვებების შედეგებს უნდა შეიცავდნენ. მაგრამ ასეთი მომავალი დაკვირვებების რიცხვი შეიძლება უსასრულოდ ვზარდოს—წერს იგი. ასე რომ, ამ შემთხვევაში ჩვენ ვერ შევძლებთ მივალწიოთ სრულ ვერიფიკაციას და იძულებული გავხდებით დავკერძოთ მათ თანდათანობით დადასტურებას—კონფირმაციას.

უკვე ამ მსჯელობიდანაც შეგვიძლია ნათლად დავინახოთ, რომ კარნაპის ცდა წინადადებათა საზრისიანობის კრიტერიუმის და მათი ემპირიული შემოწმებადობის ერთიანობის აღდგენისა უშედეგო აღმოჩნდა. შემოწმებადობის ცნების ვაფართოებას და მის დაყვანას კონფირმაციის ცნებამდე მოსდევს მეცნიერულ წინადადებათა ჭეშმარიტების კრიტერიუმის მეტისმეტი ლიბერალიზაცია. კონფირმა-

ცია, რომელიც შემოგვთავაზა კარნაპმა ვერიფიკაციის ნაცვლად, იმდენად გაურკვეველი პროცედურაა, რომ ისეთი უბრალო წინადადების შემოწმებაც კი, როგორცაა „აქ ამჟამად დევს ქალაქის ფურცელი“ უსასრულობამდე გრძელდება. ეს კრიტერიუმი შეიქლება არ ბადებს: წინააღმდეგობებს, როდესაც ვცდილობთ გამოვიყენოთ იგი წინადადებათა საზრისის განსაზღვრისათვის, მაგრამ მას აქვს სხვა დიდი ნაკლი: უბრალო დებულებების შემოწმებას იგი აქცევს უსასრულო პროცედურად, რითაც ფაქტიურად სპობს ყოველგვარ საშუალებას იმისათვის, რომ მივიღოთ ან უარვყოთ ამა თუ იმ წინადადების ჭეშმარიტება. მაგრამ სწორედ ამის გამო, როგორც სწორად შენიშნა ა. პაპმა, კონფირმაცია შეუძლებელს წდის თავის თავს. ა. პაპი მიუთითებს, რომ შეიძლება იყოს ისეთი შემთხვევა, რომ ვუყურებთ მწვანე საგანს, მაგრამ არ გვიჩნდება მწვანე ფერის შეგრძნება. ეს გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ კონფირმაციის პროცესს წინ უნდა უძღოდნენ წინადადებები, რომლებშიც ჩამოყალიბებული იქნება კონფირმაციისათვის აუცილებელი წინადადებები, თუნდაც ის, რომ დამკვირვებლის გრძნობის ორგანოები იმყოფებიან ნორმალურ მდგომარეობაში. მაგრამ თვით ამ პირობების გამომთქმელი წინადადებებიც უნდა გამოითქვას გრძნობითი მონაცემების ენით, და მათთვისაც საჭირო იქნება კონფირმაციის პროცედურა. ცხადია, რომ ეს პროცესი უსასრულობაში წაგვიყვანს.

აპრიგად, დაასკვნის ა. პაპი, ამა თუ იმ წინადადების კონფირმაცია არასოდეს არ შეიძლება დაიწყოს, ვინაიდან მისი დაწყების წინ უნდა გამოითქვას უსასრულოდ ბევრი წინადადება¹¹. როგორც ვხედავთ, კარნაპის ცდაც წინადადებათა საზრისიანობას და მათი ემპირიული შემოწმებადობის ერთიანობის ადგენისა სრულიად უშედეგოდ დამთავრდა.

ზევით უკვე აღვნიშნეთ, რომ თანამედროვე პოზიტივიზმმა იცის ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ცდა ემპირიული ცოდნის აბსოლუტიზმის დასაბუთებისა. რასელი შეეცადა გაეფართოვებინა ემპირიული ცოდნის ფარგლები და შეემუშავებინა თავისებური „ემპირისტული აპრიორიზმი“.

ლოგიკურმა პოზიტივისტებმა, პირიქით, მოინდომეს შემეცნების ფარგლების შევიწროება ისე, რომ კანონიერ შემეცნებად მიჩნეული ყოფილიყო მხოლოდ ის წინადადებები, რომლებიც შეიძლება შემოწმდეს უშუალო ცდის მონაცემებით.

¹¹ A. Pap, Analytische Erkenntnistheorie, 1955, გვ. 30.

კრიტიკული ანალიზი ცხადყოფს, რომ როგორც ერთი ისე მეორე გზა სავსებით მცდარია. ემპირიული ცოდნის ადგილი და მნიშვნელობა ადამიანის შემეცნების პროცესში შეიძლება დადგინდეს მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან.

§ 2. ნეორეალიზმის შემეცნების თეორია

თანამედროვე ინგლისურ-ამერიკული ფილოსოფიის ერთ-ერთი მიმდინარეობა, რომელიც გამოირჩევა თავისი ძლიერი ინტერესით გნოსეოლოგიური პრობლემებისადმი, ცნობილია ნეორეალიზმის სახელწოდებით.

ნეორეალიზმი წარმოიშვა მიმდინარე საუკუნის დასაწყისში ორი ფილოსოფიური სკოლის—ინგლისური და ამერიკული სკოლების—სახით.

ნეორეალიზმის ინგლისური სკოლის წარმომადგენლებია: ჯ. მური, ბ. რასელი, ს. ალექსანდერი, ტ. ნუნი, ა. ვულფი. ჯ. სტოუტი და სხვ. ამათგან ამ სკოლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლად პირველი სამია მიჩნეული. რაც შეეხება ნეორეალიზმის ამერიკულ სკოლას, ამ სკოლაში მისი ჩამოყალიბებიდანვე გაერთიანდა ექვსი ამერიკელი ფილოსოფოსი, სახელდობრ, რალფ ბარტონ პერი, ედვიზ პოლტი, ვალტერ მარვინი, ვილიამ მონტეგიუ, ვალტერ პიტკინი და ედვარდ სპოლდინგი. ამიტომ ეს სკოლა მეორენაირად „ექვსი ამერიკელი ნეორეალისტის სკოლის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. სწორედ ამ ექვსმა ფილოსოფოსმა შეადგინა ამ სკოლის „პროგრამა და პირველი პლათფორმა“ (1910) და მათვე გამოსცეს ამ სკოლის პირველი კოლექტიური კრებული: „ნეორეალიზმი. ერთობლივი შრომები ფილოსოფიაში“. (1912).

ნეორეალიზმი წარმოიშვა როგორც ერთგვარი რეაქცია და თავისებური ოპოზიცია, რომელიც მიმართული იყო აბსოლუტური იდეალიზმის ნეოჰეგელიანური სკოლისა და პრაგმატიზმის წინააღმდეგ, რომლებიც გავლენიან მიმდინარეობებს წარმოადგენდნენ იმდროინდელ ინგლისურ-ამერიკულ ფილოსოფიაში.

სწორედ ამ გარემოებითაა გაპირობებული ნეორეალიზმის, როგორც გარკვეული ფილოსოფიური კონცეპციის, ერთ-ერთი დამაანასიათებელი ნიშანი—მისი საკმაოდ და მკვეთრად გამოხატული პოლემიკური ხასიათი.

მართლაც ნეორეალიზმში, როგორც შემეცნების გარკვეულ ფილოსოფიურ თეორიაში, შეიძლება აშკარად გარჩეულ და განსხვავებულ იქნას ორი მხარე ან ნაწილი: ნეგატიური და პოზიტიური ანუ კონსტრუქციული.

ნეორეალიზმის ნეგატიური მხარის ან ნაწილის მთავარ შინაარსს შეადგენს ნეორეალისტების ბრძოლა იდეალიზმის წინააღმდეგ საერთოდ და განსაკუთრებით კი ბერკლის ტიპის სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ. ნეორეალიზმის ამ მხარეს (ნეგატიურს) მიეკუთვნება აგრეთვე შემეცნების თეორიაში ნეორეალისტების ბრძოლა რეპრეზენტაციული რეალიზმის, ან როგორც ისინი უწოდებენ, „ეპისტემოლოგიური იდეალიზმის“ წინააღმდეგ.

ნეორეალიზმის შემეცნების თეორიის პოზიტიური ნაწილის შინაარსს შეადგენს ნეორეალისტების ცდა მოგვცენ შემეცნების თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი და ცენტრალური საკითხის—შემეცნებისა და შემეცნების საგნის მიმართების საკითხის—თავიანთი „ორიგინალური“, პოზიტიური გადაწყვეტა და დაასაბუთონ ადექვატური ანუ უტყუარი შემეცნების შესაძლებლობა.

თუ როგორ ართმევს თავს ნეორეალიზმი ორივე ამ ამოცანას, ეს ქვემოთ იქნება ნაჩვენები.

ნეორეალისტები თვლიან, რომ საერთოდ იდეალიზმი და პირველ ყოვლისა სუბიექტური იდეალიზმი წარმოადგენს ფილოსოფიაში ნეორეალისტური პოზიციის აშკარა და პირდაპირ საწინააღმდეგო მიმდინარეობას. ამიტომ მიაჩნიათ, რომ „რეალიზმის დადგენამდე აუცილებელია იდეალიზმის უარყოფა“¹².

მაგრამ იდეალიზმის უარყოფისათვის, ამტკიცებენ ნეორეალისტები, პირველ ყოვლისა აუცილებელია იმ მცდარი წანამძღვარების მხილება და უკუგდება, რომელსაც იდეალიზმი ემყარება. „რეალისტური პოლემიკა.—წერენ ამერიკელი ნეორეალისტები მათი კოლექტიური შრომის „შესავალში“—უმთავრესად არის პოლემიკა სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ შეცდომები, რომელშიაც რეალიზმი ბრალს დებს სუბიექტივისტურ ფილოსოფიებს, აუცილებლად არ არის შემოსახზვრული ასეთი ფილოსოფიებით“¹³, ე. ი. ეს შეცდომები დამახასიათებელია საერთოდ იდეალიზმისათვის.

ნეორეალისტებიდან პირველი ჯორჯ მური იყო, რომელმაც თავისი, ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ესოდენ გახმაურებული სტატიით,—„იდეალიზმის უარყოფა“ (1903)—დასაბამი მისცა ნეორეალისტების ბრძოლას, ან, როგორც ისინი უწოდებენ, „ამბოხებას“ („revolt“) იდეალიზმის წინააღმდეგ. მურმა არსებითად აქვე ჩამოაყალიბა და აუწყა ნეორეალიზმს ის გნოსეოლოგიური პრინ-

¹² R. B. Perry, Present Philosophical Tendencies, New-York, 1912, გვ. 317.

¹³ The New-Realism, Cooperative Studies in Philosophy, New-York, 1922, გვ. 11.

ციპი, რომელიც შემდგომ განვითარებულ იქნა სხვა ნეორეალისტების, განსაკუთრებით ამერიკელი ნეორეალისტების მიერ, რომელზედაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

დასახელებულ შრომაში მური, როგორც რეალისტი, აღიარებს (რაც, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, რეალისტებს სიტყვიერ აღიარებად რჩება) სამყაროს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ არსებობას და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ სუბიექტისაგან სამყაროს განუყრელობის იდეალისტური თეზისი ემყარება იდეალისტების უუნარობას ერთმანეთისაგან გამიჯნონ და განასხვავონ შემეცნების აქტი და შემეცნების საგანი. ერთია „ყვითელის არსებობა“ და მეორეა მისი „შეგრძნება“; შემეცნება არის ისეთი ბუნების მქონე „გარკვეული უნიკალური მიმართება“. რომლის ობიექტი, როცა ჩვენ იგი ვიცით, არის ზუსტად ისეთივე, როგორიც იქნებოდა როცა ის ჩვენ არ გვეცოდინებოდა.

რეალისტური პოზიციის დადგენის მიზნით იდეალიზმის კრიტიკას თავიანთ შრომებში დიდი ადგილი დაუთმეს ამერიკელმა ნეორეალისტებმა, რომელთაგან, ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით გამოირჩევა რალფ ბარტონ პერი.

ამ უკანასკნელთან ერთად ამერიკელი ნეორეალისტები ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ იდეალიზმის ერთ-ერთ და ამასთან ყველაზე მკდარ წინამძღვარს წარმოადგენს დასკვნა ე. წ. „ეგოცენტრული პრედიკამენტიდან“ (From Ego-centric predicament).

ეგოცენტრული პრედიკამენტი, ამტკიცებენ ნეორეალისტები; გამონატავს გნოსეოლოგიურ სიტუაციას, რომელშიაც მოცემულია შემეცნებელი სუბიექტისა და მის მიერ შეცნობილი ობიექტის ერთმანეთისაგან განუყრელობა.

სინამდვილის ყოველი საგნის ან მოვლენის შეცნობის ფაქტა გარდაუვალად გულისხმობს ამ ფაქტთან შემეცნებელი სუბიექტის აუცილებელი თანხლებას ფაქტს. კიდევ მეტი, სუბიექტი ანუ მე („Ego“), ყოველთვის და ყველგან აშკარად იმყოფება ყველა იმ საგნებისა და მოვლენების ცენტრში („In the centre“), რომლებსაც ის გნოსეოლოგიურად უპირისპირდება და რომლებიც მის მიერ ასე თუ ისე შეცნობილი არიან ან შეიცნობიან.

შემეცნების პროცესში შემეცნებელი სუბიექტისა და მის მიერ შეცნობილი ობიექტის გარდაუვალი განუყრელობა ქმნის იმ რთულ სიტუაციას (predicament), რომლისაგანაც თავის დაღწევა შემეცნებელი სუბიექტისათვის შეუძლებელია არა მარტო ფაქტიურად; არამედ წარმოდგენითაც კი, ე. ი. შეუძლებელია დაეუშვათ და წარმოვიდგინოთ შეცნობილი საგნის, როგორც შეცნობილი საგნის, და

სუბიექტის, როგორც მისი შემმეცნებელი სუბიექტის, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი არსებობა.

„ეგოცენტრული პრედიკამენტის“ სწორედ ამ ბუნებრივ ფაქტზე, ამტკიცებენ ნეორეალისტები, იდეალისტები (და არ მხოლოდ სუბიექტური იდეალისტები) სპეკულაციას ეწვევიან და შეცნობილი საგნის შემმეცნებელი სუბიექტისაგან განუყრელობიდან შეცდომით დაასკვნიან საგნებისა და საერთოდ მთელი სინამდვილის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი არსებობის შეუძლებლობის ან რეალობის სუბიექტზე დამოკიდებულების შესახებ.

საგნის შეცნობილად ყოფნა ერთია, ამტკიცებენ ნეორეალისტები, ხოლო საგნის ყოფნა ან საერთოდ მისი არსებობა მეორე. საგნის შეცნობილად ყოფნის ნიშანი საგნის შემთხვევით და მისი არსებობისათვის არსებითად გარემდღებარე ნიშანს წარმოადგენს. ამ ნიშანს საგანი იძენს სუბიექტის საგანთან შემეცნებით მიმართებაში, რომელიც საგნის არსებობისათვის აგრეთვე შემთხვევით ვითარებას წარმოადგენს.

იდეალისტები საგნის ამ შემთხვევით ნიშანს, მისი შეცნობილად ყოფნის ნიშანს, რომელიც მოცემული საგნის შემმეცნებელ სუბიექტთან მიმართებით არის განსაზღვრული, საერთოდ საგნის არსებობის, კერძოდ, მისი სუბიექტზე დამოკიდებულად არსებობის, განმსაზღვრელ ანუ დამდვენ ნიშნად აცხადებენ და ამით იმ ლოგიკურ შეცდომას ჩადიან, რომელსაც შემთხვევითი ნიშნის მიხედვით საგნის ცნების დეფინიციის შეცდომა ეწოდება.

„ეგოცენტრული პრედიკამენტიდან“: ამტკიცებენ ნეორეალისტები, შეიძლება მხოლოდ გამოტანილ იქნას ან ტავტოლოგიურად დასკვნა, რომ „ყველა შეცნობილი საგანი არის შეცნობილი“, ან ამკარად მცდარი დასკვნა: „ყველა საგანი არის ცნობილი“, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ის დასკვნა, რომელიც იდეალისტებმა გააკეთეს და რომელსაც იდეალიზმი ემყარება.

გარდა ამისა, იდეალიზმის ერთ-ერთ მთავარ შეცდომას, ნეორეალისტების აზრით, „განსაკუთრებული კერძობითობის“ მტკიცების შეცდომა წარმოადგენს.

ამ ხასიათის შეცდომის შინაარსი მდგომარეობს იმას მტკიცებაში, რომ ამა თუ იმ სისტემის რომელიმე კერძო წევრი შეიძლება განეკუთვნებოდეს მხოლოდ ამ სისტემას.

იდეალიზმი, ნეორეალისტების აზრით, სწორედ ამ ხასიათის შეცდომას უშვებს, როცა ამტკიცებს, რომ იდეა განეკუთვნება გონებას, ან ცნობიერების სისტემას და იგი ამავე დროს არ შეიძლება განეკუთვნებოდეს გარეგან წესრიგს. ნამდვილად კი შესაძლებელია ის, რომ ერთი და იგივე განეკუთვნებოდეს სხვადასხვა სისტემებს.

ასე მაგალითად. წერტილი, რომელიც ორი სწორი ხაზის ურთიერთ-გადაკვეთაზე მდებარეობს, განეკუთვნება ორივე ხაზის წერტილებს სისტემას, ადამიანი რომელიც არის რესპუბლიკელი, შეიძლება იყოს მრეწველობის მეთაური, თეორიკანიანი და სხვა.

იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასთან ერთად ნეორეალისტური პოლემიკის ერთ-ერთ არსებით შინაარსს შეადგენს ნეორეალისტების ბრძოლა „რეპრეზენტაციული რეალიზმის“ ანუ „ეპისტემოლოგიური დუალიზმის“ წინააღმდეგ.

რეპრეზენტაციული რეალიზმი ანუ „ეპისტემოლოგიური დუალიზმი“ არის ისეთი გნოსეოლოგიური თეორია, რომლის მიხედვით ცნობიერება ან გონება მისგან დამოუკიდებელ საგნებს იმეცნებს არა უშუალოდ, არამედ იდეების საშუალებით, რომლებიც საგნების სუბიექტის წინაშე შუამავლები ან მათი წარმოდგენები არიან. ამ თეორიის სახელწოდებაში („რეპრეზენტაციული რეალიზმი“) შემავალი ზედსართავი: „რეპრეზენტაციული“ („representative“) წარმოდგება ინგლისური სიტყვისაგან „representation“ -დან, რაც წარმოდგენას ან წარმომადგენლობას ნიშნავს.

ნეორეალისტების მიერ რეპრეზენტაციული რეალიზმის წინააღმდეგ წარმოებული კრიტიკის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ შემეცნების ამგვარ თეორიას, ნეორეალისტების აზრით. არ შეუძლია დაასაბუთოს და ვაამართლოს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის ადექვატური შემეცნების შესაძლებლობა, რადგან, ამ თეორიის მიხედვით, შემეცნებას საქმე აქვს არა თვითონ შემეცნების საგანთან, როგორადაც ის არსებობს თავისთავად, „ორიგინალურად“, არამედ ამ საგანსა და მის შემეცნებელ სუბიექტს შორის არსებულ რაღაც შუამავალთან ან წარმომადგენელთან ამ საგნის იდეის სახით.

ნეორეალიზმის ამგვარი პოლემიკა, იდეალიზმის მთავარი თეზისის რეალური სინამდვილის სუბიექტზე დამოკიდებულების თეზისის — წინააღმდეგ, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, რეპრეზენტაციული რეალიზმის „ეპისტემოლოგიური დუალიზმის“ წინააღმდეგ, როგორც იმპლიციტურად, წინასწარ გულისხმობდა და განსაზღვრავდა იმას, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო, ერთი მხრივ, სუბიექტისა და რეალური სინამდვილის მიმართების, ხოლო მეორე მხრივ, საერთოდ რეალური სინამდვილის ადექვატური შემეცნების პრობლემების პოზიტიური გადაწყვეტის ხასიათი თითონ ნეორეალიზმის მიერ.

მართლაც, შემეცნების ნეორეალისტური თეორია თავის პოზიტიურ ნაწილში, პირდაპირ და აშკარად ასახავს ამ ვითარებას, ე. ი. გამონატავს იდეალიზმისა და „ეპისტემოლოგიური დუალიზმის“

დაძლევის თავისებურად ორიგინალურ, მაგრამ პრინციპულად წარუმატებელ ცდას.

შემეცნების ზოგადი ნეორეალისტური თეორიის მთელი არსება ასახული და გამოხატულია ამ თეორიაში შემავალი ორი კომპონენტური თეორიით, სახელდობრ: „დამოუკიდებლობის“ („Independence“ თეორიის და 2) იმანენტურობის“ („Immanency“) თეორიით. ეს თეორიები მათ მთლიანობაში გამოხატავენ და ასევეთარებენ ნეორეალიზმის ძირითად გნოსეოლოგიურ პრინციპს, რომელსაც ნეორეალისტები „დამოუკიდებელის იმანენტურობის“ („the immanency of independent“) ან „იმანენტურის დამოუკიდებლობის“ the independence of Immanent“) პრინციპს უწოდებენ¹⁴.

სწორედ ამ პრინციპს ემყარება და მისი განხორციელების ცდას წარმოადგენს ნეორეალიზმის შემეცნების თეორია, რომელსაც ნეორეალისტები წინააღმდეგ შემეცნების „დუალისტური“ რეპრეზენტაციული თეორიისა, „ეპისტემოლოგიურ მონიზმს“ უწოდებენ.

„დამოუკიდებლობის“ ნეორეალისტური თეორიის მთავარ შინაარსს შეადგენს ნეორეალისტების ცდა, დაამტკიცონ იდეალიზმის წინააღმდეგ ის, რომ არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობა და შემეცნების საგანი თავისი არსებობითა და ბუნებით დამოუკიდებელია შემეცნებელი სუბიექტისა და შემეცნების პროცესისაგან.

იმ მიზნით, რათა ეს თეზისი გაამართლონ, ამერიკელი ნეორეალისტები, განსაკუთრებით რ. პერი, თავის შრომებში დიდ ადგილს უთმობს „დამოკიდებულების“, „დამოუკიდებლობის“ და „მიმართების“ ცნებების შინაარსების ანალიზისა და ამ ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხის ახსნისა და გარკვევის საქმეს¹⁵.

„დამოკიდებულების“ ცნება, —წერს პერი, —წარმოადგენს არსებითი მნიშვნელობის ცნებას მიმართების შინაგნობის თეორიისათვის. რომელიც იდეალისტურმა ფილოსოფიამ შეიმუშავა და რომელიც მიმართების იდეალისტურ თეორიას წარმოადგენს. ამ ცნებაზეა არსებითად დაფუძნებული ამ ფილოსოფიის „კოპერენსის“, „სინთეზური ერთიანობისა“ და „მრავალმხრივი მთელის“ თეორიები.

მიმართების შინაგნობის იდეალისტური თეორიის პრინციპულ შეცდომას, პერის აზრით, შეადგენს ამ თეორიის მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოს ყოველი მიმართება იყოს მხოლოდ დამოკიდებულების მიმართება.

¹⁴ იხ. R. Perry, Present Philosophical Tendencies, New-York, 1912 p. 313.

¹⁵ იხ. R. Perry, A Realistic Theory of Independence, New-Realism, 1922.

პერის აზრით, იდეალიზმის მთავარი შეცდომა, რომელიც ობიექტური რეალობის სუბიექტზე დამოკიდებულების მტკიცებაში მდგომარეობს, არსებითად მიმართების შინაგნობის ამ მცდარი თეორიიდან გამომდინარე შეცდომას წარმოადგენს.

„დამოუკიდებულება“, ამტკიცებს პერი, წარმოადგენს მისა საპირისპიროს—„დამოკიდებულების“ — უარყოფას, იგი ყველგან ნიშნავს არადამოკიდებულებას. (non-dependence).

სწორედ ამასთან დაკავშირებით პერი საგანგებოდ ახდენს „დამოკიდებულების“ ცნების ანალიზს, ჩამოთვლის და ვრცლად განიხილავს მოვლენათა შორის დამოკიდებულების მიმართების ტიპიურ შემთხვევებს და დაასკვნის, რომ, მართალია, დამოკიდებულება არის მიმართება, მაგრამ ამის მიუხედავად ყოველი მიმართება არ არის დამოკიდებულების მიმართება, რომ დამოკიდებულების მიმართება არის მიმართების მხოლოდ კერძო სახე, სპეციალური შემთხვევა და სრულიადაც არ წარმოადგენს მასთან (საერთოდ მიმართებასთან) იდენტურს.

მაგრამ, მეორე მხრივ, ამტკიცებს პერი, დამოუკიდებლობის მტკიცება არ ნიშნავს არამიმართების მტკიცებას, ასეთ შემთხვევაში უნდა დაგვეშვა რეალობის აბსოლუტური დამოუკიდებლობა ცნობიერებისაგან, რომლის დროს საგნის შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა.

ასეთი მსჯელობით პერს სურს გაამართლოს ნეორეალიზმის მტკიცება იმის შესახებ, რომ საგნის შეცნობილად ყოფნა და მისი მიმართება შემეცნებასთან ატარებს შემთხვევითი და გარეგანი მიმართების ხასიათს, საგნის მიმართება შემეცნებასთან და საერთოდ ცნობიერებასთან, იმის მიუხედავად, რომ იგი მიმართებას წარმოადგენს, არ არის საგნის ცნობიერებაზე ან სუბიექტზე დამოკიდებულების მიმართება.

საგნის შინაარსი, ამტკიცებს პერი, არ შეიძლება შედგებოდეს მისი ცნობიერებასთან მიმართებისაგან. რასაკვირველია, საგნის შემეცნება შედგება საგნისა და ამ საგნის ცნობიერებისადმი მიმართებისაგან, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში საგანი მის საკუთარ ბუნებას აძლევს ცნობიერ კომპლექსს და არ ლებულობს მას იქიდან. თუ საგანი, მაგალითად, ა იმყოფება ცნობიერებასთან მიმართებაში, მაშინ ა-ს შეცნობა ნაწილობრივად დადგენილია ა-საგან, მაგრამ თვითონ არ არის დადგენილი (განსაზღვრული) ცნობიერებისაგან¹⁶.

¹⁶ იხ. R. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, გვ. 320.

პერსა და, საერთოდ, ნეორეალისტების ამგვარ მსჯელობებში არ შეიძლება არ დავინახოთ გარკვეული მატერიალისტური ტენდენცია; მაგრამ ამის მიუხედავად შემეცნების ნეორეალისტური თეორია, მისი „ეპისტემოლოგიური მონიზმი“, ადეკვატური შემეცნების დადგენის სწორედ გადამწყვეტ პუნქტში, არსებითად აუქმებს ამ მატერიალისტურ ტენდენციას და შემეცნების სუბიექტურ-იდეალისტურ თეორიად იქცევა.

ეს უკანასკნელი ნათელი ხდება შემეცნების საერთო ნეორეალისტური თეორიის მეორე კომპონენტური თეორიის, ე. წ. „იმანენტურობის“ თეორიის შინაარსის განხილვით, თეორისა, რომელშიც უშუალოდ ასახულია ნეორეალიზმის „ეპისტემოლოგიური მონიზმი“ და რომლითაც იგი უპირისპირდება შემეცნების რეპრეზენტაციულ თეორიის ე. წ. „ეპისტემოლოგიურ დუალიზმს“.

„ეპისტემოლოგიური მონიზმი“ არის შემეცნების ფილოსოფიური თეორია, რომელიც შემეცნების ობიექტისა და შემეცნების მონაცემების ან შინაარსის იგივეობას ამტკიცებს.

„იმანენტობის“, კერძოდ, დამოუკიდებლის ცნობიერებისათვის იმანენტობის პრინციპი და ნეორეალიზმის „ეპისტემოლოგიური მონიზმის“ თეორია ერთგვარად წინასწარ აუწყა ჯ. მურმა მის შრომაში „იდეალიზმის უარყოფა“. აქ მური წერს: „მე ისევე უშუალოდ ვიმეცნებ მატერიალურ საგანთა არსებობას სივრცეში, როგორც ჩემს საკუთარ შეგრძნებებს; და ის, რის შესახებაც მე უშუალოდ ვიცი, ორივე შემთხვევაში ერთნაირია (ხაზი ჩემია გ. მ.) სახელდობრ, ერთ შემთხვევაში რეალურად არსებობს მატერიალური საგანი, მეორეში ასევე რეალურად არსებობს ჩემი შეგრძნება“¹⁷.

აქ მური ამტკიცებს, რომ არ არსებობს პრინციპული განსხვავება გარეგან საგნებსა და იმას შორის, რაც ცნობიერებას მოიცემული აქვს როგორც ფსიქიკური. განსხვავებას ქმნის მხოლოდ იმ კავშირის ან მიმართების განსხვავება, რომელშიაც მოვლენა გამოდის: ერთ მიმართებაში მოვლენა გარეგანია, ფიზიკურია, ხოლო მეორეში — ფსიქიკური.

მურის ამ დებულებას მკვეთრად გამოხატული და განვითარებული სახე მისცეს ამერიკელმა ნეორეალისტებმა „დამოუკიდებელის იმანენტურობის“ ანუ ეპისტემოლოგიური მონიზმის“ შესახებ მოძღვრების სახით.

¹⁷ G. M u r , The Refutation of Idealism, „Mind“, 1903, vol. 12, N 48, 33- 453.

ეპისტემოლოგიური მონიშმი, რომელსაც ნეორეალიზმი იცავს, ამტკიცებს პერი, „ნიშნავს იმას, რომ როცა საგნები შეცნობილი არიან, ისინი იდეების... ან შემეცნების შინაარსის იგივეობრივი არიან“¹⁸.

ამ შეხედულების თანახმად, განაგრძობს პერი, სამყაროს იდეებად და საგნებად დუალისტური დაყოფის ნაცვლად არსებობს საგანთა მხოლოდ ერთიანი კლასი, იდეები არიან იმ საგანთა ქვეკლასი, რომლებსაც მოუხდათ შეცნობილად ყოფნა. ის, რაც ჩვეულებრივად შემეცნების „ობიექტად“ იწოდება, ამ შეხედულების თანახმად, შეერწყმის (merges) იდეას. როცა აღქმულია ტულიპი, ტულიპის იდეა და რეალური ტულიპი ემთხვევიან ერთმანეთს. სრულიად შესაძლებელია, რომ რეალური ტულიპი იყოს ტულიპის იდეის იგივეობრივი და მაინც, იმისათვის რომ არსებოდეს, არ საჭიროებდეს აღქმულად ყოფნას. მაგრამ აუცილებელია თვითონ იდეა წარმოდგენილ იქნას როგორც როლი, ფუნქცია, „თანამდებობა“ (office) ან მიმართება, ნაცვლად იმისა, რომ იგი წარმოდგენილ იქნას, როგორც სუბსტანცია. საგანს შეუძლია დაიკავოს ეს „თანამდებობა“ ან მიმართება და, ამრიგად, დაუშვას იდეის სტატუსი.

აქ ნაგულისხმევი პრინციპი, წერს პერი დამოუკიდებლის იმანენტურობის პრინციპის შესახებ, ფრიად ჩვეულებრივი პრინციპია და არასოდეს არ არის იგი უარყოფილი მისი ჩვეულებრივი გამოყენების დროს. ასე, მაგალითად, როცა ამერიკის შეერთებული შტატების მოქალაქე პრეზიდენტი ხდება, მოქალაქე და პრეზიდენტი იგივეობრივი არიან და არ არსებობს არავითარი „საპრეზიდენტო“ („presidential“) არსი, რომელიც იქნებოდა მოქალაქის შემცველი ან მისი რაღაც წარმომადგენელი. ეს ასე ხდება იმიტომ, რომ მოქალაქე მისი მოქალაქეობის დაკარგვის გარეშე უშვებს პრეზიდენტის სტატუსს.

ტულიპი უშვებს იდეის სტატუსს, რომელიც გაპირობებულია აღქმისეული მიმართებით. მაგრამ ეს საერთოდ არ ნიშნავს იმას, რომ ის რაც უშვებს იდეის სტატუსს, უნდა იყოს იდეა იმისათვის, რომ საერთოდ არსებობდეს. დაუშვებელი აღრევა წარმოდგება იმ მცდარი რწმენიდან, რომლის მიხედვით, ცნობიერება და ბუნება არიან განსხვავებული „სუბსტანციები“, ან სრულიად განსხვავებული სფეროები, რომლებიც მთლიანად ერთმანეთის გარეშე იმყოფებიან და თავისი შინაარსით გამორიცხავენ ერთმანეთს¹⁹. ამავე შრომაში სხვა ადგილას, პერი დამოუკიდებელის იმანენტურობას კიდევ უფრო აშკარა და რადიკალური ფორმით გამოთქვამს. „ნეორეალიზმი—

¹⁸ R. Perry, Present Philosophical Tendencies, 1912, გვ. 126.

¹⁹ Ibid, გვ. 83, 124, 125, 126.

წერს პერი—ისე როგორც ყოველი რეალიზმი, ხაზს უსვამს იმას, რომ საგნები დამოუკიდებელი არიან, ამის მიუხედავად, ამტიკებს იმას, რომ როცა საგნები შეცნობილი არიან, ისინი არიან გონების იდეები. მათ შეუძლიათ უშუალოდ შესვლა გონებაში და როცა ისინი შედიან, ისინი ხდებიან იმად, რაც იწოდება „იდეებად“, ისე, რომ იდეები არიან საგნები მხოლოდ გარკვეული მიმართებით; ან საგნები შეცნობილად ყოფნის მხრივ, არიან იდეები“²⁰.

პერის ამ დებულებაში მოცემულია ნეორეალიზმის „ეპისტემოლოგიური მონიზმის“ ანუ „დამოუკიდებელის იმანენტურობის“ თეორიის მთელი არსება.

ნეორეალიზმის, „ეპისტემოლოგიური მონიზმის“ მიხედვით ადექვატურ შემეცნებას საქმე აქვს არა საგნის შესახებ ცნობიერების რაღაც მონაცემებთან, არა საგნის რაღაც შუამავალთან, მის რაღაც წარმომადგენელთან, არამედ ცნობიერებაში „უშუალოდ შესულ“ საგანთან; შემეცნების პროცესში შემეცნებელი სუბიექტი უშუალოდ წვდება, ეუფლება თვითონ საგანს ზუსტად იმ სახით, როგორადაც ის არსებობს თავისთავად, „ორიგინალურად“.

მაშინაც კი, როცა ჩვენ, ამტიკებენ ნეორეალისტები, მეხსიერებით ვიგონებთ ჩვენს მიერ წარსულში აღქმულ საგანს, ვთქვათ, მაგალითად, ფლორენციას, ჩვენ ცნობიერებას საქმე აქვს არა ფლორენციის შესახებ რაღაც მონაცემებთან ან მის რაღაც წარმოდგენასთან, არამედ თვითონ ფლორენციასთან, რომელიც ჩვენ ცნობიერებაში ახლაც ისევე უშუალოდ არის გაშლილი თავისი შესანიშნავი ბალებითა და სკვერებით, რა სახითაც ჩვენ ის წარსულში აღვიქვით და როგორადაც ის არსებობს თავისთავად, „ორიგინალურად“. ჩვენ, ამტიკებს აღექსანდერი. წარსულს უშუალოდ განვიცდით როგორც წარსულს; ის მის შუბლზე ატარებს ნიშანს, რომელიც აუწყებს მის წარსულობას.

ამგვარი მსჯელობით ნეორეალისტები დარწმუნებული არიან, რომ მათ ერთხელ და სამუდამოდ გადაწყვიტეს შემეცნების თეორიის ყველაზე რთული პრობლემა, რეალური სინამდვილის ადექვატური შემეცნების პრობლემა და ამასთანავე იმგვარად, რომ, ერთი მხრივ, თითქოს შეინარჩუნეს რეალობის დამოუკიდებლობა, ხოლო, მეორეს მხრივ, მოაგვარეს მისი ცნობიერებისადმი ან შემეცნებისადმი იმანენტურობა. მაგრამ ახლო განხილვის დროს აღმოჩნდება, რომ ნეორეალისტებმა, მათი ე. წ. „ეპისტემოლოგიური მონიზ-

²⁰ R. Perry, *Ibid* გვ. 308.

მით „არსებითად შეცნობილი საგანი“, „ცნობიერების შინაარსი“, გააიგივეს თვითონ საგანთან, რეალობასთან. ამით კი მათ ბერკლის ცნობილი ტოლობა „საგანი=აღქმას“, შეცვალეს, მართალია, ფორმალურად შებრუნებული, მაგრამ ამის მიუხედავად პრინციპულად იგივე შინაარსის ტოლობით, აღქმა=საგანს“, ე. ი. სუბიექტურ იდეალიზმამდე დაეშვენ და, როგორც ზემოთაა აღნიშნული, სწორედ ადექვატური შემეცნების რთული პრობლემის გადაწყვეტის გადამწყვეტ პუნქტში გააუქმეს ის ერთგვარი მატერიალისტური ტენდენცია, რომელსაც შეიცავდა მათი ზოგიერთი მტკიცებანი იდეალიზმის წინააღმდეგ.

ამასთან დაკავშირებით თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსი თომას ჰილი საპართლიანად შენიშნავს, რომ „ეპისტემოლოგიური მონიზმის“ შემდეგ, რაც არ უნდა ბევრი წერონ ნეორეალისტებმა ობიექტის დამოუკიდებლობის შესახებ, იგი სრულიადაც ვერ იქნება დამაჯერებელი²¹. ეს მართლაც ასეა.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნეორეალისტების „ეპისტემოლოგიურმა მონიზმმა“ ნეორეალისტების წინაშე ბუნებრივად დააყენა ცდომილების, ილუზიების ახსნის და ჭეშმარიტებისა და ცდომილების ერთმანეთისაგან განსხვავება-გამიჯვნის პრობლემა. ეს პრობლემა ნეორეალისტებისათვის საბედისწერო აღმოჩნდა, რომლის ასე თუ ისე წარმატებით გადაწყვეტას იმთავითვე კრძალავდა მათი „ეპისტემოლოგიური მონიზმი“.

აღვილი მისახვედრია, რომ თანამედროვე ნეორეალისტისათვის ჭეშმარიტება, ცდომილება, ილუზია და თვით ყოველი სახის ფანტასტიკური წარმოდგენებიც კი თავისი შინაარსით ერთნაირად ტოლფასი არიან. ამით არსებით იშლება განსხვავება ჭეშმარიტებასა და ცდომილებას, მეცნიერებასა და რელაგიას შორის.

შემეცნების ნეორეალისტური თეორია ერთ-ერთი ნათელი მაგალითია იმისა, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ყოველი, მდუმარე თუ აშკარა, ცდა აგებულ იქნას დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიისაგან განსხვავებული და მისი საწინააღმდეგო შემეცნების თეორია. რომელსაც მეცნიერული შემეცნების თეორიის პრეტენზია ექნება, გარდუვალად ჩიხში ექცევა და მარცხით მთავრდება.

ასახვის მარქსისტულ-ლენინური თეორიის პრინციპების შექმნა აშკარა და საბოლოოდ დამაჯერებელი ხდება ნეორეალიზმის შემეცნების თეორიის სუბიექტურ-იდეალისტური და ანტიმეცნიერული არსი.

²¹ T. Hill, Contemporary Theories of Knowledge, New-York, 1962, p. 122.

შინაარსი

რედაქციისაგან	5
თავი I. შემეცნების თეორიის საგანი	7
თავი II. შემეცნების მეთოდები	19
თავი III. შემეცნების გარდობადი საფეხური	46
თავი IV. აბსტრაქტული აზროვნება როგორც ზოგადის შემეცნება	78
თავი V. ქეშმარიტების ცნება მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში	109
თავი VI. შემეცნებითი მსჯელობისა და ღირებულების მსჯელობის ურთი- ერთობის საკითხისათვის	133
თავი VII. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის	145
თავი VIII. თანამედროვე იდეალისტური შემეცნების თეორიების კრიტიკა	195

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ს. ავალიანი
გამომცემლობის რედაქტორი ი. გაჩეჩილაძე
ტექნორედაქტორი ლ. ჭვებუნავა
კორექტორი დ. წერეთელი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 16.11.1966; ქალაქის ზომა 60×90^{1/16};
ნაბეჭდი თაბახი 13,87; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 12,45;
უე 02428; ტირაჟი 1000; შეკვეთა 506;
ფასი 1 მან.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15