

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის კათედრა

ბორის ურიდია

კოჭე ბაქრაძე  
შეგეხნების თეორიისა და  
ღობიქის პრობლემების შესახებ



გამომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1978

მონოგრაფიაში განხილულია კ. ბაქრაძის მოღვაწეობის ორი ძირითადი სფერო: შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის საკითხები. შემეცნების თეორიის ასპექტით კ. ბაქრაძის თვალსაზრისი წარმოდგენილია ფილოსოფიის საგნისა და შემეცნების [თეორიის დამოკიდებულების საკითხზე; დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხზე. მოცემულია კეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების ბაქრაძისეული ანალოზი.

შრომის მეორე ნაწილში განხილულია კ. ბაქრაძის თვალსაზრისი ლოგიკის, განსაკუთრებით დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე. ნაჩვენებია ის წვლილი, რაც კ. ბაქრაძემ შეიტანა შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემატიკის სფეროში.

ნაშრომში სპეციალურად არის წარმოდგენილი კ. ბაქრაძის შეხედულებანი შემეცნების თეორიის და ლოგიკის საკითხებზე ფილოსოფიურ კრიტიკაში და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ახალი მასალა.

რედაქტორები: ე. კოღუა, გ. შუშანაშვილი

## წი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

კოტე ბაქრაძე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ერთ-ერთი პირველი სტუდენტი და ამავე დროს მისი პირველი ასპირანტია ფილოსოფიაში. უნივერსიტეტში პირველი კურსდამთავრებულებიდან „პროფესორობისათვის მოსამზადებლად“ შვიდი ასპირანტი დატოვეს, მათ შორის ს. ჯანაშია, არნ. ჩიქობავა, კ. ბაქრაძე, ვ. თოფურია, შ. ამირანაშვილი. დასახელებულმა ხუთეულმა თავიანთი გამოკვლევებით დიდი ავტორიტეტი შეუქმნეს ქართულ მეცნიერებას საბჭოთა კავშირში და მის ფარგლებს გარეთაც.

კონსტანტინე (კოტე) ბაქრაძე (1898—1970) ჩვენი საუკუნის 20-60-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. კ. ბაქრაძის მეცნიერული კვლევა-ძიების სფერო ფილოსოფიაში მრავალმხრივია. მის კალამს ეკუთვნის გამოკვლევები ფილოსოფიის ისტორიის, შემეცნების თეორიის, ლოგიკის ურთულეს პრობლემებზე. კ. ბაქრაძე ფილოსოფოსთა იმ ჯგუფის წარმომადგენელია, რომელმაც ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემების დამუშავებით წინ წასწია, განავითარა ფილოსოფიური მეცნიერებანი, მან შექმნა ჩამოყალიბებული კონცეფცია, თეორია, რომელიც ფილოსოფიისა და ლოგიკის ისტორიაში შესულია კ. ბაქრაძის სახელით. კ. ბაქრაძეს ფილოსოფიური პრობლემების კვლევასა და გადაწყვეტაში ერთდროულად თანაბარი მნიშვნელობით მომარჯვებული ჰქონდა ანალიზურ-სინთეზური მეთოდი. მისი მკაფიო, ნათელი უნარი ანალიზისა უშუალო გზაიყო სინთეზისაკენ, რითაც ახლის მაძიებელი ფილოსოფიური ალლოახალი კონცეფციებისა და თეორიისაკენ მიემართებოდა.

ბაქრაძისათვის, როგორც ფილოსოფოსისათვის, დამახასიათებელი იყო, თავისი აზრი გადმოეცა ლოგიკური სიმკაცრითა და მიმზიდველად, საფუძვლიანად და ელეგანტურად. იგი იყო ფილოსოფოსი, რომელიც ყველაზე ძნელ, რთულ საკითხს ყველაზე უცხადესს გახდიდა. კ. ბაქრაძის არცერთი გამოკვლევა არ არის პოპულარულად დაწერილი, მაგრამ ყველა პრობლემის, მათ შორის ურ-

თუღესი პრობლემების, გადმოცემაც პოპულარულია. ეს არ არის პარადოქსი. პრობლემისადმი ასეთი მიდგომა შეეძლო ისეთი ნათელი გონებისა და უდიდესი მიხვედრის უნარის მქონეს, როგორც იყო აკადემიკოსი კ. ბაქრაძე. ხშირად კ. ბაქრაძის შეხედულებების აშკარა მოწინააღმდეგეებიც იძულებულნი არიან, თქვან, „კ. ბაქრაძის ფორმულირებები თავისი გარკვეულობითა და სიცხადით საუკეთესოა“.

ყოველივე აღნიშნულის გამო კ. ბაქრაძე, როგორც ფილოსოფოსი, განსაკუთრებით ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკის დიდი სპეციალისტი, ცნობილია არა მარტო საბჭოთა კავშირში, არამედ მის საზღვრებს გარეთაც.

კ. ბაქრაძეს შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის საკითხებისადმი ინტერესი მოღვაწეობის დასაწყისიდან სიცოცხლის უკანასკნელ წლებამდე არ შეუწელებია. ამის ნიმუშია მისი ფილოსოფიურ აზრთა მსვლელობის მთელი ისტორია. კ. ბაქრაძე შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის საკითხებს ეხება შემდეგ შრომებში: „ალეთოლოგიური რეალიზმი“, „ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“, „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“, „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“, „ასახვის ლენინური თეორიისა და დიალექტიკის პრინციპების დამოკიდებულების საკითხისათვის“, „ფილოსოფიის საგნის შესახებ“, „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია“, „ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ“, „ნარკვევები უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“, „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, „ლოგიკის“ სახელმძღვანელოები (1946, 1951—1955), „ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხისათვის“, „ლოგიკის შესახებ“, მოხსენება საჯარო დისკუსიაზე „ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთმიმართების შესახებ“ და მრავალი სხვა.

---



## შ მ ს ა ვ ა ლ ი

კოტე ბაქრაძე ფილოსოფიის სამი ძირითადი დარგის: ფილოსოფიის ისტორიის, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემებზე მუშაობდა. მკვლევარმა თითოეული მათგანის მრავალი ფილოსოფიური პრობლემის დამუშავებასა და გადაჭრაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა.

მეტად მნიშვნელოვანია კ. ბაქრაძის ღვაწლი ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის საქმეში. იგი ყოველთვის შემოქმედებითად უდგებოდა აღნიშნულ პრობლემათა გადაწყვეტას, რომლის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია კ. ბაქრაძის ცნობილი მონოგრაფია „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936). სწორედ ამ პრობლემატური საკითხის (ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების) გადაწყვეტისას ქმნის მკვლევარი საკუთარ კონცეფციას. კ. ბაქრაძემ, ჰეგელის ყველა მკვლევარისაგან განსხვავებით, პირველად დაასაბუთა, რომ ჰეგელის არა მხოლოდ სისტემა, არამედ მეთოდიც აუცილებლობით მოითხოვს დასრულებას. მკვლევარი ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის დამთხვევისა და წინააღმდეგობის სრულიად ორიგინალურ გადაწყვეტას იძლევა. იგი აყალიბებს გარკვეული აზრით დასრულებული, შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალი, ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის საბოლოოდ ერთმანეთზე დამთხვევის კონცეფციას.

წიგნი „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ მცირეოდენი ცვლილებით რუსულ ენაზე გამოიცა 1958 წ., ითარგმნა და გამოიცა პოლონურ ენაზეც 1965 წ., რამაც დიდი გამოხმაურება ჰპოვა საბჭოთა და საზღვარგარეთის ფილოსოფოსთა წრეებში. კ. ბაქრაძის დასახელებულ ნაშრომზე უნდა ითქვას, რომ იგი ერთ-ერთი საუკეთესო მონოგრაფიაა არა მხოლოდ სპეციალურად ჰეგელის შესახებ არსებულ, არამედ საერთოდ ფილოსოფიურ მონოგრაფიათა შორის. „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ ახალი ეტაპის შემქმნელია როგორც ქართული, ასევე საბჭოთა კავ-

შირში ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების კვლევის დარგში საერთოდ და განსაკუთრებით ჰეგელის ფილოსოფიის კვლევის სფეროში.

კ. ბაქრაძის შემოქმედებით ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევას ერთ-ერთი უძირითადესი ადგილი უკავია. მკვლევრისათვის მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემატიკის თეორიული საკითხების კვლევის სფეროდან უძირითადესია შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევა. რითაც მან ფასდაუდებელი წვლილი შეიტანა აღნიშნული პრობლემების გამოკვლევაში.

კ. ბაქრაძე შემეცნების თეორიის საგნის კვლევის საქმეში აგრძელებს XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ძირითად ხაზს — ფილოსოფიის საგნის ცნების სტრუქტურაში ძირითადი ელემენტი არის შემეცნების თეორია. მკვლევარი, შეიძლება ითქვას, ყველაზე გამოკვეთილად აჩვენებს და ასაბუთებს დასახელებული დებულების ძირითად აზრს. კ. ბაქრაძის შეხედულებით: შემეცნების თეორიის საგანი ფილოსოფიის საგნის ცნების სტრუქტურაში ძირითადი ელემენტია. შემეცნება თავისი კატეგორიებით ფილოსოფიის საგნის მუდმივი ელემენტია. შემეცნების თეორიის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის, საგანია შემეცნება თავისი კატეგორიებით. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია. შემეცნების თეორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხია ჭეშმარიტების პრობლემა. აქ მკვლევრის დამსახურების თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია ჭეშმარიტების ობიექტურობის გაგების საკითხის გარკვევა და ჭეშმარიტების ობიექტურობის ლენინური განსაზღვრების ჭეშმარიტების განსაზღვრებად, ჭეშმარიტების არსებად დასაბუთება.

შემეცნების თეორიის სფეროში კ. ბაქრაძეს ორიგინალურად აქვს გააზრებული დიალექტიკური ლოგიკის, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის იგივეობის დღემდე გადაუწყვეტელი პრობლემა და მრავალი სხვა საკითხიც.

ავტორისეული კონცეფციით გამოირჩევა აგრეთვე გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკაც, განსაკუთრებით უახლესი ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური თეორიების სისტემატური სახით გადმოცემა და კრიტიკა ნაშრომში „ნარკვევები უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“. წიგნი გამოიცა რუსულად: შემდეგ ითარგმნა და გამოიცა პოლონურ ენაზეც.

კ. ბაქრაძის მეცნიერული კვლევა-ძიების ძალა უდიდესი გაქანებით გამოვლინდა ლოგიკის მეცნიერების სფეროში. იგი ამ მეცნიერების თვალსაჩინო წარმომადგენელია საბჭოთა კავშირში და საზღვარგარეთაც. საბჭოთა კავშირში ლოგიკის სწავლებისა და მისი პრობლემების დამუშავების შეწყვეტის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ (თუმცა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ამ მხრივ გამონაკლისს წარმოადგენდა), კ. ბაქრაძე მთელს კავშირში ერთადერთი მეცნიერია, რომელიც პირველი აქვეყნებს ლოგიკის სახელმძღვანელოს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია სახელმძღვანელო ლოგიკაში ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის რუსულ და ქართულ ენებზე, სადაც არა ერთსა და ორ საკითხზეა მოცემული ავტორისეულ შეხედულებათა სისტემა. ამ მხრივ საყურადღებოა ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებისა და მასთან დაკავშირებით ლოგიკის საგნის საკითხის გადაწყვეტა.

ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხზე საკავშირო დისკუსია გაიხსნა კ. ბაქრაძის სტატიით „ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხისათვის“. როგორც აღნიშნულ სტატიაში, ასევე მისი ლოგიკის ყველა სახელმძღვანელოში ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებაზე ერთი, შეკრული, შინაგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი საკუთარი კონცეფციაა მოცემული, რომლის მსგავსი მანამდე არ ყოფილა ლოგიკის ან დიალექტიკის ისტორიაში აღნიშნული საკითხის ირგვლივ. ეს განზოგადებული ცოდნის სისტემა თეორიას წარმოადგენს, თეორიას ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებაზე. იგი ლოგიკის ისტორიაში შესულია კ. ბაქრაძის კონცეფციის სახელით და არის ახალი, დასრულებული თეორია. ახალს ვამბობთ იმიტომ, რომ აღნიშნულ საკითხზე პირველი თეორია ეკუთვნის ჰეგელს. რაც შეეხება დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ შემდგომი დროის თვალსაზრისებს, ისინი არსებითად ჰეგელის თეორიის სხვადასხვა ვარიანტებს წარმოადგენენ. კ. ბაქრაძემ დაასაბუთა რა ჰეგელის თეორიისა და შემდგომში მისი ცალკეული ვარიანტების მცდარობა, შექმნა ახალი თეორია დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ, რომლებმაც, როგორც აღვნიშნეთ, ფართო აღიარება ჰპოვა.

წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემების ირგვლივ აჩვენოს კ. ბაქრაძის შეხედულებანი და გაანალიზოს მის საწინააღმდეგოდ წამოყენებული ძირითადი არგუმენტები. ყოველივე ამით წარმოდგენილი და ნაჩ-

ვენები იქნება კ. ბაქრაძის ადგილი და როლი საკვლევ პრობლემა-  
თა მიხედვით ქართულ და საერთოდ საბჭოთა კავშირში ფილოსო-  
ფიის პრობლემათა კვლევის განვითარების სფეროში.

კ. ბაქრაძის ნაშრომებზე, განსაკუთრებით მის კონცეფციებზე,  
ქართულ, რუსულ და უცხოურ ლიტერატურაში მრავალი განსხვა-  
ვებული აზრი გამოითქვა. წინამდებარე ნაშრომში განხილულია  
არსებითად ის მოსაზრებანი და არგუმენტები, რომლებიც უშუა-  
ლოდ შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემებს ეხებიან.  
რაც შეეხება კ. ბაქრაძეს, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსს, იგი  
საკმაო სისრულით არის წარმოდგენილი პროფ. ე. კოდუას წიგნში  
„კოტე ბაქრაძე“, თუმცა უკეთესი და საჭიროც იყო უფრო სრუ-  
ლად და ვრცლადაც ყოფილიყო განხილული ფილოსოფიის ისტო-  
რიის ასპექტით კ. ბაქრაძის შეხედულების საწინააღმდეგოდ მოტა-  
ნილი არგუმენტები.

წინამდებარე ნაშრომში კ. ბაქრაძის შეხედულებანი საკვლევ  
თემის გარშემო თითქმის ყველგან გადმოცემულია სათანადო კო-  
მენტარებითა და შეფასებებით.

## შემეცნების თეორიის პრობლემები

თავი პირველი

### კ. ბაქრაძე შემეცნების თეორიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ

აკად. კ. ბაქრაძის მდიდარ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევას ერთ-ერთი უძირითადესი ადგილი უკავია. „თეორიულ-ფილოსოფიური კვლევისას მისი ძირითადი პრობლემატიკა შემეცნების თეორიის საკითხები იყო“<sup>1</sup>, იგი ერთნაირი ინტენსიურობით მუშაობდა შემეცნების თეორიის როგორც თეორიულ საკითხებზე, ასევე გნოსეოლოგიურ თეორიებზე. კ. ბაქრაძეს შემეცნების თეორიის საკითხებისადმი ინტერესი მოღვაწეობის დასაწყისიდან სიცოცხლის უკანასკნელ წლებამდე არ შეუწყობია. ამის ნიმუშია მკვლევარს ფილოსოფიურ აზრთა მსვლელობის მთელი ისტორია. მისი სამოღვაწეო გზა ფილოსოფიაში სწორედ შემეცნების თეორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი ნაშრომებით დაიწყო. პირველი ორი ნაშრომობრეცენზიები, ეხება შ. ნუტუბიძის შრომებს შემეცნების თეორიის საკითხებზე, ორივეს განხილვის ობიექტია წმინდა გნოსეოლოგიური პრობლემები. გნოსეოლოგიის პრობლემები და გნოსეოლოგიური თეორიებია განხილული შემდგომი პერიოდის გამოკვლევებშიც. სიცოცხლის უკანასკნელი პერიოდის ნაშრომშიც „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, ავტორის თქმით, „ძირითადად განხილულია ფილოსოფიურ მიმართულებათა გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური პრობლემები“.

<sup>1</sup> ე. კოდუა, კოტე ბაქრაძე, თბ., 1973, გვ. 189.

ჩვენს მიერ კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა შემეცნების თეორიის საკითხებზე წარმოდგენილი იქნება ორი ასპექტით: დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის საკითხები; გნოსეოლოგიური თეორიები და მათი ძირითადი საკითხები. ასეთი დაყოფა, რა თქმა უნდა, პირობითია და სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აღნიშნული საკითხები ერთიმეორის გათვალისწინების გარეშეა და მუშავებული, პირიქით, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის თითქმის არცერთი პრობლემა არ არის განხილული გნოსეოლოგიურ თეორიებთან შეპირისპირების გარეშე, არცერთი გნოსეოლოგიური თეორია ისე არაა გადმოცემული, რომ იგი შეფასებული არ იყოს დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრინციპებიდან. ამიტომაც ვამბობთ, რომ ბაქრაძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შემეცნების თეორიის საკითხების ორი ასპექტით დაყოფა პირობითია. მაგრამ ასეთი დაყოფის საფუძველზე უფრო მკვეთრად იქნება წარმოდგენილი ის მნიშვნელოვანი წვლილი, რაც უშუალოდ კ. ბაქრაძის სახელთანაა დაკავშირებული საბჭოთა ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში.

## § 1. ფილოსოფიის საგნისა და ფემაცნების თეორიის მიმართების საკითხი

პროფ. კ. ბაქრაძე ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის შემეცნების თეორიის პრობლემებს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხად მიიჩნევდა, ხოლო თვით შემეცნების თეორიის საკითხს ფილოსოფიის მნიშვნელოვან საკითხად თვლიდა, ეს ცხადად ჩანს აზრთა მსვლელობიდან, რომელიც კ. ბაქრაძის მიერ ფილოსოფიის საგნის განხილვის დროსაა მოცემული<sup>2</sup>. ჩვენც სწორედ ნაშრომის „ფილოსოფიის საგნის“ ანალიზით დავიწყებთ.

საბჭოთა ფილოსოფოსებიდან კ. ბაქრაძე პირველია, ვინც მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებზე დაყრდნობით თავისებურად გაიაზრა და გადაწყვიტა შემეცნების თეორიის ფილოსოფიის საგანთან მიმართების საკითხი. მან პირველმა გამოკვეთილად

<sup>2</sup> ნაშრომი „ფილოსოფიის საგანი“ არის პირველი თავი სახელმძღვანელოსი „დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები“ (1955), იგი პირველი თავის § 1-ია სახელმძღვანელოსი „დიალექტიკური მატერიალიზმი“ (1970); კ. ბაქრაძე 1957 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომებში ბეჭდავს სტატიას „ფილოსოფიის საგნის შესახებ“ (რუსულ ენაზე).

აჩვენა, რომ ფილოსოფია მისი განვითარების არცერთ პერიოდში არ ყოფილა ისე, რომ საკვლევ საგნად შემეცნება არ ჰქონოდა. მართალია, ფილოსოფიის საგანი განვითარების პროცესში იცვლებოდა, მას თანდათან შორდებოდა ცოდნის ძრავალი დარგი, მაგრამ იგი უსაგნოდ არასდროს დარჩენილა — შემეცნება, როგორც ფაქტი, ყოველთვის იყო ფილოსოფიის საგანი. აღნიშნულ საკითხზე კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა ასეთია: ფილოსოფიის საგანს მისი აღმოცენებისა და განვითარების გარკვეულ მანძილზე მთელი სინამდვილე წარმოადგენდა: შემდეგ სინამდვილის სხვადასხვა კუთხეს, სხვადასხვა სფეროს კონკრეტული. სპეციალური მეცნიერებანი დაეპატრონენ. ფილოსოფიიდან თანდათანობით კონკრეტულ, სპეციალურ მეცნიერებათა გამოყოფის დაწყება კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენდა. იბადება კითხვა: თუ მთელი სინამდვილე სპეციალურმა მეცნიერებებმა დაინაწილეს, რა დარჩა ფილოსოფიას კვლევის საგნად? კიდევაც რომ მივიღოთ დებულება იმის შესახებ, თითქოს მთელი სინამდვილე განაწილებულია კონკრეტულ, სპეციალურ მეცნიერებათა შორის, მაინც რჩება საკითხების რიგი, რომელიც ამ მეცნიერებათა საზღვრებს სცილდება, ე. ი. არსებობს საკითხები, რომლებიც უნდა გადაწყვიტოს არა სპეციალურმა მეცნიერებებმა, არამედ ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ. ასეთია თვითონ შემეცნება, როგორც საგანი. შემეცნების ფაქტი თვითონ არის სინამდვილის ნაწილი. შენეცნება თვითონ არის შემეცნების გარკვეული საგანი. ეს საგანი პირველ რიგში ფილოსოფიის საგანია. ამიტომ, როდესაც ისმება კითხვა: „რა დარჩა ფილოსოფიიდან, როდესაც მას თანდათანობით. ჩამოსცილდა ყველა სპეციალური მეცნიერება?... პირველი პასუხი, რომელიც შეგვიძლია გავცეთ ამ კითხვას, ასეთია: ფილოსოფია არ დამსგავსებია მეფე ღირს. მას აქვს თავისი საკვლევ საგანი და ეს საგანია შემეცნება. რა არის შემეცნება, რა არის ჭეშმარიტება, რა არის ჩვენი ცოდნის საზომი, შეუძლია თუ არა ჩვენს აზროვნებას შეიცნოს სინამდვილე და მისი კანონზომიერებანი და სხვა — ასეთია საკითხები, რომლებიც უნდა გადაწყვიტოს ფილოსოფიამ კვლევის პროცესში“<sup>3</sup>.

შემეცნება ასევე მოითხოვს სინამდვილის ამსახველ კატეგორიათა, მაგალითად, არსების, კანონის, კანონზომიერების, ჭეშმარიტებისა და სხვათა კატეგორიების დადგენას. ყველა ეს კატეგორია

<sup>1</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ფილოსოფიის საგანი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, თბ., 1976, კვ. 15.

აუცილებლად იგულისხმება, გამოიყენება სპეციალურ, კონკრეტულ მეცნიერებებში, მაგრამ არც ერთი მათგანი ამ ძირითად ცნებებს კვლევის საგნად არ ხდის. ისინი პირველ რიგში ფილოსოფიის საგანს წარმოადგენენ. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძე აკეთებს შემდეგ ორ დასკვნას: 1) სპეციალური მეცნიერებანი განსაზღვრულ ცნებებს — კატეგორიებს, რომლებიც არ წარმოადგენენ მათი კვლევის საგანს, ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემიდან იღებენ. პრობლემებს, რომლებიც სცილდებიან სპეციალურ მეცნიერებათა საზღვრებს, შეისწავლის ფილოსოფია; 2) არსებობს საგანი, რომელსაც არ შეისწავლის არცერთი კონკრეტული, სპეციალური მეცნიერება; ეს საგანია თვითონ შემეცნება. მას შეისწავლის ფილოსოფია<sup>4</sup>. საბოლოო დასკვნა მკვლევრისა ასეთია: „შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელსაც შემეცნება აქვს საგნად“. შემეცნება, შემეცნების პროცესი თავისი კატეგორიებით — „აი, ის საგანი, რომელსაც სწავლობს ფილოსოფია. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია“<sup>5</sup>. აქ ავტორის მიერ დამოწმებულია ფ. ენგელსისა და ვ. ლენინის გამოთქმები იმის შესახებ. რომ ფილოსოფია არის მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე და რომ სწორედ დიალექტიკა არის შემეცნების თეორია.

კ. ბაქრაძე ამით არ ამთავრებს ფილოსოფიის საგნის საკითხის გარკვევას, შემეცნება მხოლოდ ფილოსოფიის საგნის ერთი ნაწილია. ამიტომაც შემეცნების პრობლემა აღნიშნულ საკითხთა რიგითაც არ ამოიწურება. ავტორის თქმით, „ამით როდი წყდება საკითხი ფილოსოფიის რაობისა და მისი საგნის შესახებ“. შემეცნების ცნება ორ რაიმეს გულისხმობს: შემეცნებელსა და შემეცნების საგანს. ამ ცნებების გარკვევის გარეშე თვით შემეცნების ცნება გაურკვეველია. „ყოველი შემეცნება რაიმეს შემეცნებაა, უსაგნო შემეცნება ისევე არ არსებობს, როგორც არ არის შემეცნება შემეცნებლის გარეშე“<sup>6</sup>. ამიტომაც შემეცნების პროცესი ვერ გადაწყდება შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის დამოკიდებულების გადაწყვეტის გარეშე. ხოლო „შემეცნების საგნის, ობიექტის პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე შემეცნების თეორია ვერ აშენ-

<sup>4</sup> К. С. Ба к р а д з е, О предмете философии, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 7, თბ., 1957, გვ. 62—63.

<sup>5</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ფილოსოფიის საგანი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 19.

<sup>6</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 145.



დება, რადგან შემეცნება ობიექტისადმი, საგნისადმი არის მიმართული და ამ საგნითაა განსაზღვრული“<sup>7</sup>. მაშასადამე, შემეცნების თეორიის, მისი პრობლემის გადაწყვეტისათვის აუცილებელია, თუ როგორ არის გადაწყვეტილი შემეცნების საგნის პრობლემა, „ამიტომ საკითხი, რომელსაც არც ერთი კონკრეტული სპეციალური მეცნიერება შემეცნების საგნად არ ხდის და რომელიც ფილოსოფიამ უნდა გადაწყვიტოს, სახელდობრ, შემეცნება როგორც საგანი, აუცილებლობით მიგვიყვანს უფრო ფართო საკითხამდე — ყოფიერებისა და ცნობიერების დამოკიდებულების საკითხამდე; თუ შემეცნების ცნებაში ორი მომენტი იგულისხმება — შემეცნებელი და შესაცნობი საგანი (ეს კი აუცილებლად ასეა), საკითხი შემეცნების შესახებ ვერ გადაწყდება ამ ორი მომენტის გარკვევის, ამ ორი მომენტის დამოკიდებულების გარეშე“<sup>8</sup>.

ამრიგად, საბოლოოდ ირკვევა, რომ შემეცნების თეორიით არ ამოიწურება ფილოსოფიის საგანი, ვინაიდან შემეცნების საკითხი ვერ გადაწყდება მართებულად, თუ არ არის გადაწყვეტილი ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართების დამოკიდებულების საკითხი. ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართების საკითხის გადაწყვეტა კი მოითხოვს მათი ერთიანობის გადაწყვეტას. „ეს საკითხი კი არის საშუაროს ერთიანობის, საშუაროს არსების საკითხი. ამ საკითხის გადაწყვეტის გარეშე არც შემეცნების საკითხი გადაწყდება“<sup>9</sup>. საშუაროს ერთიანობა მის მატერიალურობაშია, მატერიის მოძრაობისა და არსებობის განსხვავებული ფორმების საერთო, არსებითი, უზოგადესი კანონები არის ფილოსოფიის საგანი. აქედან გამომდინარე გაკეთებულია დასკვნა, რომ მარქსისტული ფილოსოფია შეისწავლის სინამდვილის განვითარების — ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების უზოგადეს კანონებს. ამდენად, კ. ბაქრაძის მიერ შემეცნების თეორიის საგანი ფილოსოფიის საგნის ერთ-ერთ ელემენტად, შეიძლება ითქვას ძირითად ელემენტადაც კი, არის მიჩნეული. ფილოსოფიის საგნის ამ ძირითად ელემენტთან მიმართებაშია განხილული ფილოსოფიის საგნის სხვა ელემენტები, საკითხის ასე დაყენება და გადაწყვეტაც ორიგინალურია, მაგრამ ეს ორიგინალობა

<sup>7</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 146.

<sup>8</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ფილოსოფიის საგანი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 20.

<sup>9</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ფილოსოფიის საგანი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 21.

დიალექტიკური მატერიალიზმის საგნის საზღვრებშია მოცემული, რის გამოც იგი არ იძლევა ოდნავადაც იმის დაშვების შესაძლებლობას, რომ მკვლევარს ფილოსოფიის საგანი გნოსეოლოგიის პრობლემამდე დაყავს და ფილოსოფიის საგნის ონტოლოგიური მხარის კვლევას ფილოსოფიისათვის ზედმეტად თვლის. კ. ბაქრაძემ კარგად იცის, რომ შემეცნების თეორია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეა და ფილოსოფიის საგნის მხოლოდ მის მეორე მხარემდე დაყვანით მრავალი საკითხი ფილოსოფიის საგნის გარეთ რჩება. კერძოდ, ფილოსოფიის საგნის გარეთ დარჩება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი — ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება. ამიტომაც მკვლევარი არა თუ უარყოფს ფილოსოფიისათვის ონტოლოგიური მხარეების კვლევის საჭიროებას, არამედ ამ მხარეების კვლევის გარეშე ფილოსოფია არსებითად გაუქმებულად მიაჩნია. ეს გარკვევით ჩანს ფილოსოფიის საგნის შესახებ გნოსეოლოგიური თეორიების, განსაკუთრებით ლოგიკური ემპირიზმის წარმომადგენელთა შეხედულებების, კრიტიკის დროს. ლოგიკური ემპირიზმის შესახებ იგი წერს: „თუ ამ თვალსაზრისზე დავდექით, ფილოსოფია საერთოდ თითქოს უნდა გაუქმდეს. თუ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი მოიხსნა, რაღა რჩება ფილოსოფიას? იქნებ შემეცნების საკითხი მხოლოდ? მაგრამ შემეცნების საკითხი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს წარმოადგენს. ამიტომ ფილოსოფია არსებითად გაუქმებულა“<sup>10</sup>. ამავე პოზიციებიდან აკრიტიკებს მკვლევარი სხვა გნოსეოლოგიურ თეორიებსაც. მაგალითად, ნეოკანტიანელების შემეცნების თეორიას, პრაგმატიზმის შემეცნების თეორიას და სხვ. ნეოკანტიანელების შემეცნების თეორიაზე კ. ბაქრაძე წერს, რომ „ფილოსოფიის განვითარების გარკვეულ პერიოდში ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი დაყვანილი იყო გნოსეოლოგიურ პრობლემებზე. ამ შემთხვევაშიც ამ ფილოსოფიის წარმომადგენელნი ვერ დარჩნენ გნოსეოლოგიის ფარგლებში და იძულებულნი გახდნენ ამ ფარგლებს გარეთ გასულიყვნენ. არსებითად ეს კანონიერი მოვლენაა. ყოფიერების პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე, ონტოლოგიის პრობლემის გარეშე გნოსეოლოგიის პრობლემის გადაწყვეტა შეუძლებელი გახდა“<sup>11</sup>. ასეთია კ. ბაქ-

<sup>10</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. ლოგიკური ემპირიზმი (ნეოპოზიტივიზმი), რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 319.

<sup>11</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 362.

რადის ძირითადი აზრი ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში შემეცნების საგნის ადგილის შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ კ. ბაქრაძის მიერ გარკვეულად იყო გამოთქმული აზრი შემეცნების საგნისა და მისი ადგილის შესახებ ფილოსოფიის საგნის სფეროში, მაინც გამოითქვა აზრი, რომ მკვლევარს ფილოსოფიის საგანი დაჰყავს შემეცნების თეორიამდე, ანუ ფილოსოფია დაყვანილია შემეცნების თეორიამდე. ასეთი შეხედულება უდავოდ უმართებულოა და ვერ ითვალისწინებს ფილოსოფიის საგნის იმ მთლიან გააზრებას, რომელსაც თვით კ. ბაქრაძე იძლევა. შეიძლება მკვლევრის შეხედულებათა გარკვეული ნაწილის მიმართ აღნიშნული შენიშვნა მართებულად ჩაგვეთვალა, მაგრამ ამით ავტორის აზრი წარმოდგენილი იქნებოდა არა დასრულებულად, მთლიანობაში, არამედ დაუმთავრებლად. შენიშვნა — ფილოსოფიის საგანი დაყვანილია შემეცნების თეორიის საგნამდე, მართებული იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში. თუ ფილოსოფიის საგნის განხილვისას საბოლოოდ ფილოსოფიის საგანი გაიგივებული იქნებოდა შემეცნების თეორიის საგანთან. მაგრამ სინამდვილეში ამას მკვლევარი არსად აკეთებს, მხოლოდ იმას ცდილობს, რომ თვითონ შემეცნებას, როგორც ფაქტს, გარკვეული ადგილი მიუჩინოს ფილოსოფიის საგნის სფეროში. ამ ასპექტით კი აკრიტიკებს იმ თეორიას, რომლის მიხედვით თითქოს მეცნიერების განვითარების პროცესში სინამდვილის ყველა სფერო სპეციალური მეცნიერებების კვლევის ობიექტი გახდა და აქედან გამომდინარე ფილოსოფია უსაგნოდ დარჩა. ასეთი თეორიის საწინააღმდეგოდ კ. ბაქრაძის მიერ წამოყენებული იქნა აზრი, რომ სინამდვილის ყველა სფერო კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ, მართლაც, რომ განაწილებული იყოს, ფილოსოფიას მაინც გააჩნია ისეთი საგანი, რომელსაც არც ერთი სპეციალური მეცნიერება არ სწავლობს, სახელდობრ, თვითონ შემეცნება. შემეცნების პროცესი და მისი კატეგორიები. ამ მიმართებით ან, როგორც თვითონ ბარქაძე ამბობს, „ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია“. სწორედ აღნიშნული აზრით ფილოსოფიის საგნის გარკვევისას მკვლევრის ძირითადი მიზანია აჩვენოს, რომ როგორადაც არ უნდა იქნეს განსაზღვრული და გაგებული ფილოსოფიის საგანი, შემეცნების თეორიის საგანი, თვითონ შემეცნება, როგორც ფაქტი, ფილოსოფიის საგნის სფეროდან არასდროს გამოირიცხება.

აღნიშნული დასკვნისა და მოსაზრების, რომ შემეცნება ფილოსოფიის საგნის არსებითი, ძირითადი ელემენტია, უფლებას

შველევარს თვით მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებიც აძლევდნენ. რომლებსაც კ. ბაქრაძე იმოწმებს მრავალჯერ როგორც საერთოდ შემეცნების თეორიის საკითხებზე მსჯელობისას, ასევე თვით ფილოსოფიის საგნის გარკვევის დროსაც. კ. ბაქრაძეს სწორედ ეს აძლევდა იმის თქმის უფლებასაც, რომ „საკითხი ფილოსოფიის საგნის შესახებ მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში არც ისეთი მარტივია, როგორც ეს რეცენზენტს ჰგონია. მოსკოვში კარგა ხანია წარმოებს დისკუსია ამ საკითხზე და ჯერ საბოლოო პასუხი არ ჩანს. უნდა აღინიშნოს, რომ ეურნალს „Вопросы философии“ ჯერ ვერ გამოუქვეყნებია წერილი ამ საკითხზე იმისდა მიუხედავად, რომ დიდი ხანია ამაზე ზრუნავს“<sup>12</sup>,

ამყამად ცნობილია, რომ ფილოსოფიის საგნის შესახებ მრავალი სტატია და წიგნიც დაიბეჭდა, მეტად დიდია აზრთა განსხვავებულობაც, საბოლოო პასუხი კი მაინც არ ჩანს.

დებულებანი, რომლებსაც კ. ბაქრაძე ემყარება მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებიდან, შემდეგია: „დიალექტიკა არის სწორედ (პეგელისა და) მარქსიზმის შემეცნების თეორია: აი საქმის რა „მხარეს“ (ეს საქმის „მხარე“ კი არაა, არამედ საქმის დედა არსია) არ მიაქცია ყურადღება პლენანოვმა, სხვა მარქსისტებზე რომ აღარა ვთქვათ რა“ (ლენინი „დიალექტიკის საკითხისათვის“) და „მთელი აღრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს მხოლოდ მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე, ე. ი. ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“ (ფ. ენგელსი „ანტი-დიურინგი“). აქედან გამომდინარე, კ. ბაქრაძე აღნიშნავს: რასაკვირველია, მცდარი იქნებოდა მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების ეს გამოთქმები გავიგოთ იმ აზრით, რომ ისინი შემეცნებას ფილოსოფიის ერთადერთ საგნად თვლიან და ამიტომ ფილოსოფია დაჰყავთ შემეცნების თეორიად. მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების აღნიშნული გამოთქმები მხოლოდ შემდეგ დებულებას ასაბუთებენ: შემეცნება — საგანია ფილოსოფიის, დიალექტის, მაგრამ სრულიად არ ასაბუთებენ იმას, რომ ფილოსოფიის საგანი არის მხოლოდ შემეცნება.

ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, ჩვენი აზრით, სამართლიანად იქნა აღნიშნული ის ფაქტი, რომ კ. ბაქრაძის მიერ „ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებისას ყურადღების კონცენტრირ-

---

<sup>12</sup> კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი, პ. გუჯაბიძე, ერთი რეცენზიის გამო, „მნათობი“, 1956, № 9, გვ. 179.

რება ცოდნის, შემეცნების გარშემო და ფილოსოფიის საგნის სხვა ელემენტების განხილვა მასთან კავშირში მაჩვენებელია არა გნოსეოლოგიის უნივერსალიზაციისა, არამედ გამოწვეულია იმით, რომ მკვლევარს სურს ფილოსოფიის საგანი განიხილოს სისტემის სახით, რომელშიც იქნება ერთი ცენტრი, ხოლო სხვა საკითხები ამ ცენტრის გარშემო იქნება კონცენტრირებული. ესაა ფილოსოფიის საგნის ელემენტთა არა უბრალოდ ჩამოთვლა, არამედ ერთიანობაში განხილვა<sup>13</sup>. უდავოდ ვეთანხმებით ციტატის ავტორს, რომ კ. ბაქრაძე ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებისას კონცენტრირებას აკეთებს შემეცნებაზე, ამ განსაზღვრებაში შემეცნება მიჩნეულია ცენტრად და არ მიმართავს გნოსეოლოგიის უნივერსალიზაციას, მაგრამ ასახსნელია თვით ფაქტი, თუ რატომ ხდება ამ „ერთი ცენტრით“ — შემეცნებით, სხვა საკითხების ახსნა? ჩვენი აზრით, ბაქრაძე შემეცნებას ფილოსოფიის საგნის ცნების სტრუქტურაში ცენტრალურ, ძირითად ელემენტად ორი საკითხის გამო მაინც მიიჩნევს: 1. საერთოდ შემეცნების, შემეცნების პროცესის გარეშე შეუძლებელია მეცნიერება, მათ შორის ფილოსოფია; ფილოსოფია აუცილებლობით გულისხმობს შემეცნებას, როგორც ფაქტს. ამიტომაც შემეცნება ფილოსოფიის საგნის აუცილებელი ელემენტია. ფილოსოფიის საგნის ცვალებადობის მიხედვით ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურის ელემენტებიც იცვლებოდა, მაგრამ როგორი ცვალებადობაც არ უნდა განეცადა ფილოსოფიის საგანს, რამდენი ფილოსოფიური სისტემაც იყო და არის, კიდევ მეტიც — რამდენი ფილოსოფოსიც იყო და არის, ფილოსოფიის საგნის იმდენი გაგებაც რომ იქნეს, შემეცნება, როგორც ფაქტი, ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში ყოველთვის იყო, არის და იქნება. საკითხის ასე გადაწყვეტისათვის, ე. ი. ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში ცენტრად შემეცნების მიჩნევისათვის კ. ბაქრაძეს ზოგიერთი საბუთი მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებშიც შეეძლო ენახა. აღნიშნული საკითხის ბაქრაძისეული გადაწყვეტის სისწორის სასარგებლოდ ერთ საკმაო საბუთს იძლევა ფ. ენგელსის შემდეგი მოსაზრება: „ბუნებისმკვლევარნი ფილოსოფიას ჭერ კიდევ უხანგრძლივებენ მოჩვენებითი სიცოცხლის ვადას იმით, რომ ძველი მეტაფიზიკის ნარჩენებით კმაყოფილდებიან. მთელი ფილოსოფიური ხარახურა — გარდა წმინდა მოძღვრებისა აზროვნების შესახებ — ზედმეტი გახდება, დადებით მეცნიერება-

<sup>13</sup> ვ. კოლუა, კოტე ბაქრაძე, გვ. 180.

ში გაქრება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ბუნებისმეცნიერება და ისტორიის მეცნიერება დიალექტიკას შეითვისებენ<sup>14</sup>. 2. კ. ბაქრაძეს იმის მტკიცება, რომ შემეცნება ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში ძირითადი და ცენტრალურია, შეეძლო იმ ფაქტიდანაც, რომ აზროვნებისათვის ფილოსოფიური კატეგორიები აუცილებელია. შემეცნების თეორიას კი თავის საგნად აქვს შემეცნება თავისი კატეგორიებით. კატეგორიები მარქსისტულ-ლენინური შემეცნების თეორიის სისტემაში შემეცნების განვითარების სუფეხურებია. ამიტომაც ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში კატეგორიების, როგორც შემეცნების განვითარების საფეხურების, უარყოფა შეუძლებელია, ვინაიდან აზროვნებისათვის ფილოსოფიური კატეგორიები აუცილებელია. სწორედ საკითხის ეს მხარე აქვს ფ. ენგელსს მხედველობაში, როდესაც აკრიტიკებს იმ ბუნებისმეტყველებს, რომლებსაც ჰგონიათ, რომ ფილოსოფიისაგან თავისუფლდებიან, თუ მას უგულვებელყოფენ, მაგრამ „ისინი აზროვნების გარეშე ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადადგამენ წინ, ხოლო აზროვნებისათვის ლოგიკური კატეგორიები არის საჭირო“<sup>15</sup>.

## § 2. კატეგორიების სისტემა შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში

ფილოსოფიაში კატეგორიებს იკვლევდნენ სხვადასხვა თვალსაზრისით, ძირითადად ონტოლოგიური ან გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც გაჩნდა შეხედულება, რომლის მიხედვით კატეგორიათა ერთი ჯგუფი მიჩნეულია ონტოლოგიურ, ხოლო მეორე — გნოსეოლოგიურ კატეგორიებად. თუ რამდენად მართებულია აღნიშნული თვალსაზრისი, ეს ამჟამად ჩვენი კვლევის სფეროში არ შეჰოდის. პროფ. კ. ბაქრაძე კი კატეგორიათა არსების გნოსეოლოგიური ასპექტით გამოკვლევის პრინციპზე დგას. ამ შემთხვევაში კატეგორიათა ბუნების გარკვევა უშუალო გაგრძელებაა ფილოსოფიის საგნის პრობლემატიკის წინაშე დასმული საკითხებისა; როგორც წინა პარაგრაფში აღვნიშნეთ, კ. ბაქრაძის აზრით, ფილოსოფიის საგნის ძირითადი ელემენტი არის შემეცნების თეორია, ხოლო კატეგორიები, როგორც სამყაროს

<sup>14</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1954, გვ. 217 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 16.

შემეცნების საფეხურები, შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში შემოდიან. კ. ბაქრაძის სიტყვებით: „დაწყებული არისტოტელედან დღევანდლამდე კატეგორიების პრობლემას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ფილოსოფიურ სისტემაში, საერთოდ და, კერძოდ, შემეცნების თეორიის სისტემაში“<sup>16</sup>. სწორედ შემეცნების თეორიის ასპექტითაა ძველვერის მიერ წარმოდგენილი კატეგორიების სისტემა. ეს გარკვევით ჩანდა ფილოსოფიის საგნის ცნების გარკვევის დროს და იგი გარკვევით ჩანს თვით კატეგორიის ცნების ანალიზის დროსაც. ამიტომ, ვფიქრობთ, საჭირო იქნება ორიოდ სიტყვით ხელახლა დაუზღუბნდეთ ფილოსოფიის საგნისა და კატეგორიების, როგორც შემეცნების საფეხურების მიმართების საკითხს.

კ. ბაქრაძის აზრით, როგორ აღვნიშნეთ, შემეცნება აუცილებლობით მოითხოვს სინამდვილის ამსახველ კატეგორიათა, მაგალითად, არსების, კანონის, ჭეშმარიტების და სხვ., დადგენას. ხოლო შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელსაც თავის სანგად აქვს შემეცნება, შემეცნების პროცესი თავისი კატეგორიებით, „აი ის საგანი. რომელსაც სწავლობს ფილოსოფია. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია“. მაშასადამე, კატეგორიათა სისტემა, როგორც სინამდვილის შემეცნების პროცესის საფეხურები, შემეცნების თეორიის სფეროში შემოდის. არა თუ კატეგორიათა სისტემას, არამედ ყოველ კატეგორიას თავის ადგილი აქვს შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში. მკვლევარი იძლევა რა საერთოდ კატეგორიის ცნების ანალიზს, როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა, ასევე ფილოსოფიურ კატეგორიათა მიმართ აჩვენებს, რომ ცნებითი აზროვნების გარეშე შეუძლებელია სინამდვილის მეცნიერული შემეცნება. ხოლო ცნებათა მრავალსახეობიდან ამა თუ იმ მეცნიერებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ცნებათა იმ სისტემას, რომელსაც იგი იყენებს. ეს ცნებები უზოგადესია ამ მეცნიერებაში და მათ ამ მეცნიერების კატეგორიებს უწოდებენ. სპეციალურ მეცნიერებათა კატეგორიების გარდა. რომლებიც ამა თუ იმ მეცნიერების შიგნით წარმოდგენენ უზოგადეს ცნებებს, „მეცნიერული შემეცნება გამოიყენებს ისეთ უზოგადეს ცნებებსაც, რომლებიც არ წარმოდგენენ ამა თუ იმ სპეციალური მეცნიერების კუთვნილებას და არ არიან ამ მეცნიერებათა კვლევის საგანი, იმის მიუხედავად, რომ მეცნიერული შემეცნება ყოველ ნაბიჯზე გამოიყენ-

<sup>16</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 69 (ხაზგამაჩენია, ბ. უ.).

ნებს ამ უზოგადეს ცნებებს“<sup>17</sup>. ეს უზოგადესი ცნებებია ფილოსოფიური კატეგორიები. ფილოსოფია სწორედ ამ უზოგადეს ცნებებს — კატეგორიებს, სწავლობს, მაშასადამე, კ. ბაქრაძე კატეგორიის ცნების ანალიზის დროსაც უჩვენებს, რომ ფილოსოფიურ კატეგორიებს, რომლებსაც უშუალოდ ფილოსოფია შეისწავლის, თავისი გარკვეული ადგილი აქვს გნოსეოლოგიური პრობლემათიკის სფეროში. მკვლევარი სწორედ აღნიშნული თვალსაზრისის გამართლების მიზნით იმოწმებს და განიხილავს არისტოტელესა და ჰეგელის თვალსაზრისს კატეგორიებზე.

მკვლევარი აღნიშნავს, რომ არისტოტელემ, რომელიც კატეგორიების პრობლემის გადაწყვეტისას მატერიალიზმის თვალსაზრისზე იდგა, პირველმა სცადა გამოეკვლია კატეგორიები შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით. „არისტოტელეს მიხედვით, — წერს კ. ბაქრაძე, — კატეგორიები ძირითადი და უზოგადესი ცნებებია, ისინი ასახავენ სინამდვილეს და, რაც მთავარია, შემეცნების თვალსაზრისით სინამდვილის ყველაზე მნიშვნელოვან მხარეს, სახელდობრ. სინამდვილის საგნების ძირითად გვარებს წარმოადგენენ“<sup>18</sup>. ავტორი აქვე მიუთითებს, რომ არისტოტელესთან ხშირად კატეგორიათა გრამატიკული კავშირის თვალსაზრისი ცვლის გნოსეოლოგიურს.

კატეგორიების შესახებ ჰეგელის მოძღვრების რაციონალურ მარცვლად ავტორი თვლის სწორედ იმას, რომ კატეგორიები შემეცნების პროცესის საფეხურებია და, რაც მთავარია, მკვლევრის ინტერპრეტაციით, „ეს საფეხურები აბსოლუტური სულის განვითარების გამოვლენის ფორმები კი არ არის, მის „სახეებს“ და სინამდვილის მხარეებს და, მით უმეტეს, მისტიკური აბსოლუტური სხეულის მხარეებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ — სინამდვილის ძირითადი მხარეების, ობიექტური სინამდვილის მოვლენების ძირითადი კავშირების ასახვას“<sup>19</sup>.

კ. ბაქრაძე განასხვავებს ორი ტიპის კატეგორიებს: საერთოდ კატეგორიებს როგორც ამა თუ იმ მეცნიერების ძირითად, უზოგადეს ცნებებს, რომლებიც უზოგადესი გვარეობითი ცნებებია, და

---

<sup>17</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 66.

<sup>18</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 70.

<sup>19</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 72.



თანაფარდობითს კატეგორიებს, რომლებიც აგრეთვე უზოგადესი, მაგრამ არაგვარეობითი ცნებებია. ისინი თვითონ არიან უზოგადესი გვარი და უფრო უზოგადესი გვარი არ გააჩნიათ. თანაფარდობითი კატეგორიები კი დიალექტიკის ძირითადი კატეგორიებია. სწორედ დიალექტიკის ძირითად, თანაფარდობითს კატეგორიებს მკვლევარი განსაზღვრავს როგორც მოვლენათა უზოგადესი კავშირების ასახვას: „დიალექტიკის ძირითადი კატეგორიები სინამდვილის ძირითადი, უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვაა“<sup>20</sup>. „ისინი ასახავენ მოვლენათა შორის კავშირების კანონებს“<sup>21</sup>. ყოველი ფილოსოფიური კატეგორია არ არის უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვა, მაგალითად, მატერია არსებობს გარკვეული საგნებისა და მოვლენების სახით, რომლებიც დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან მრავალგვარი კავშირითა და მიმართებით, მაგრამ თვითონ მატერია არ არის კავშირის კანონი: არც ცნობიერებაა კავშირის კანონი, არც დრო და სივრცე არის მოვლენათა კავშირის კანონი.

კატეგორიის ცნებისა და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის განხილვის შემდეგ კ. ბაქრაძე ეხება ცალკეულ თანაფარდობითს კატეგორიებს. ავტორის ამ თვალსაზრისს აქ არ განვიხილავთ. ჩვენი მიზნისათვის, სახელდობრ, იმისათვის რომ ვაჩვენოთ, თუ როგორ წყვეტს მკვლევარი შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში კატეგორიათა სისტემის საკითხს, ზემოთ აღნიშნულიც საკმარისად მიგვაჩნია.

დიალექტიკის თანაფარდობითი კატეგორიების ცნების განსაზღვრებასთან დაკავშირებით ზოგი რამ გვინდა აღვნიშნოთ. ცნობილია, რომ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში თანაფარდობითი კატეგორიების ცნებას განსხვავებულად განსაზღვრავენ. აქ მხოლოდ ორ განსაზღვრებას დავასახელებთ: 1. მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები არის მატერიალური სამყაროს არსებითი კავშირების ასახვა, 2. მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები არის უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვა (კ. ბაქრაძე). აღნიშნული განსაზღვრებანი მიუთითებენ, რომ კატეგორია არის ისეთი ცნება, რომელშიაც ასახულია არსებითი კავშირები, უზოგადესი კავშირები. ჩვენი აზრით, ეს განსაზღვრებანი არ არის უზოგადესი ფილოსოფიური კატეგორიის ცნების, მატერიალისტური

<sup>20</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 75.

<sup>21</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 77.

დიალექტიკის კატეგორიის ცნების, განსაზღვრა მის შესაბამის ასახვაში ობიექტებთან მიმართებაში.

საკითხის ნათელსაყოფად ჯერ განვიხილოთ პირველი განსაზღვრება — მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები არის მატერიალური სამყაროს არსებითი კავშირების ასახვა. ასეთი განსაზღვრება ლოგიკურ შეცდომას ემყარება: განსასაზღვრი ობიექტი სხვა ობიექტითაა შეცვლილი. მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიის ცნების განსაზღვრების ნაცვლად, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირის ცნებაა განსაზღვრული. მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიისა და ამ კატეგორიათა კავშირის ცნებები კი ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული, ცნებაა. ამიტომ ამ განსაზღვრებაში არაფერია ნათქვამი თვით დიალექტიკის კატეგორიის ცნებაზე, გარდა ამისა, აღნიშნული განსაზღვრება ვერ აკმაყოფილებს განსაზღვრების ერთ-ერთ ძირითად პირობას — გამიჯნოს განსასაზღვრი ცნება სხვა ცნებისაგან მისი ობიექტის თავისებურების ჩვენების გზით. ჯერ ერთი, ეს ვლინდება იმაში, რომ აღნიშნულ განსაზღვრებაში დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირის ცნება არ არის გამიჯნული საერთოდ კატეგორიათა კავშირის ცნებისაგან. საერთოდ კატეგორიათა კავშირებიც არსებითი კავშირების ასახვაა. მეორე — მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირის ცნება არაა გამიჯნული მეცნიერებათა კანონების, როგორც არსებითი კავშირების ასახვისაგან. მეცნიერებათა კანონებიც ხომ არსებითი კავშირების ასახვაა, ამიტომაც დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირებში ასახული არსებითი კავშირები და მეცნიერებათა კანონებში ასახული არსებითი კავშირები არსებითობის მხრივ ერთნაირი ნიშან-თვისებების არიან. სწორედ იმის გამო, რომ არა მხოლოდ მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირები, არამედ ყოველი მეცნიერების კანონები არსებითი კავშირების ასახვაა, კატეგორიის აღნიშნული განსაზღვრება ვერ გვაძლევს განსასაზღვრი ცნების ობიექტის გამიჯნვას სხვა ცნების ობიექტისაგან.

კ. ბაქრაძის მიერ მოცემული განსაზღვრება — დიალექტიკის კატეგორიები უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვაა — თავიდან გვაცილებს მრავალ ნაკლოვანებას. ასეთ განსაზღვრებაში ნაჩვენებია დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირებში ასახულის განსხვავება საერთოდ კატეგორიათა კავშირებში ასახულისაგან. ამ განსაზღვრებაში მართებულადაა ხაზი გასმული, რომ მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირები ყოველგვარი არსებითი კავშირების ასახვა კი არ არის, არამედ უზოგადესი კავშირების ასახვაა,

მაგრამ საკითხავია, განსაზღვრება — დიალექტიკის კატეგორიები უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვაა, — არის თუ არა მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიების ცნების განსაზღვრება მის შესაბამის ობიექტთან კავშირში? რა თქმა უნდა, არა. აქაც ფაქტიურად დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირის ცნება განსაზღვრული, მის შესაბამის ობიექტზეა მითითებული, და არა დიალექტიკის კატეგორიის ცნება მის ობიექტთან მიმართებაში. დიალექტიკის თანაფარდობით კატეგორიათა კავშირის ცნების მიმართ აღნიშნული განსაზღვრება უდავოდ მართებულია და უთუოდ მისაღები. მატერიალისტური დიალექტიკის თანაფარდობით კატეგორიებში, მართლაც, უზოგადესი კავშირების კანონებია ასახული. მაგრამ, ეიმეორებთ, ეს არის დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირის ცნების განსაზღვრება და არა დიალექტიკის კატეგორიათა ცნების განსაზღვრება.

### § 3. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი

კ. ბაქრაძე არა ერთ გამოკვლევაში ეხება დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის მიმართების საკითხს. ყველგან ერთი, ლოგიკურად შეკრული, შინაგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი შეხედულებაა გადმოცემული. კ. ბაქრაძე აღნიშნულ საკითხს იკვლევს როგორც ფორმალური ლოგიკის შემეცნების თეორიასთან დამოკიდებულების განხილვისას, ასევე ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხზე მსჯელობის დროს. კ. ბაქრაძე თავის მონოგრაფიულ გამოკვლევაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936) და ამავე წიგნის შევსებულ რუსულ გამოცემაში (1958) სპეციალურად ეხება დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხს ჰეგელის ფილოსოფიაში.

ყოველივე ამას იმიტომ მივუთითებთ, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის ყოველმხრივი და სპეციალური ცოდნის გარეშე დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის გაგება და გადაწყვეტა მეცნიერული სიღრმით ყოვლად შეუძლებელია, როგორც ჰეგელის ფილოსოფიაში, ასევე დიალექტიკურ მატერიალიზმში. ამის აღნიშვნა გვჭირდება იმიტომაც, რომ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მრავალი სტატია და მონოგრაფიაც კი

დაიბეჭდა დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის, ერთიანობის თუ სხვაგვარი გაგების შესახებაც, მაგრამ მათი ავტორების უმრავლესობის მიერ ჰეგელის ფილოსოფიის არსება არაა მთლიანად გააზრებული და თანაც ავტორები იყენებენ ჰეგელის კომენტატორების ნააზრევს.

დიალექტიკურ მატერიალიზმში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის გადაწყვეტა აუცილებლობით მოითხოვს ჰეგელის ფილოსოფიის სპეციალურ ცოდნას. ვინაიდან ფილოსოფიის ისტორიაში ჰეგელი იყო პირველი, რომელმაც დასაბუთა დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა.

კ. ბაქრაძე ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხს შემდეგნაირად საბუთებს: ჰეგელისათვის არაფერი არ არის უშუალო. ყველაფერი გაშუალებულია განვითარების პროცესით. შემეცნების პროცესი ისტორიული პროცესია. ეს შემეცნების პროცესი არის შემეცნების თეორიის საგანი. ადამიანის შემეცნება არის აბსოლუტური სულის თვითგანვითარების ერთ-ერთი ელემენტი. აბსოლუტური სული შეიცნობს თავის თავს ადამიანის ცნობიერების საშუალებით. შემეცნების ასეთ ისტორიაში არ არის უარყოფილი კატეგორიები. კატეგორიები შემეცნების ისტორიული განვითარების საფეხურს წარმოადგენენ. კატეგორიების „ცხრილის“ პრობლემა ჰეგელის მიერ გადაწყვეტილია შემეცნების თეორიის სახით. ეს „შემეცნების თეორია“ სხვა არაფერია, თუ არა დიალექტიკა. დიალექტიკა სხვას არაფერს სწავლობს, თუ არა იმავეს, რაც შემეცნების თეორიის საგანია. „ნამდვილი შემეცნების გზა, მისი ისტორია მის გაწმენდილ ფორმაში — აი რა არის ჰეგელისათვის დიალექტიკა: მაგრამ იგივეა ხომ მისი შემეცნების თეორიაც. დიალექტიკა ხომ „ბუნებაა იმ შინაარსისა, რომელიც მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ-შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა შ ი მოძრაობს“<sup>22</sup>. ამგვარად, ჰეგელისათვის მოხსნილია ტრადიციული დაპირისპირება დიალექტიკასა და გნოსეოლოგიას შორის, მისთვის დიალექტიკა იგივეა, რაც შემეცნების თეორია.

კ. ბაქრაძე კითხვას სვამს შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ და პასუხობს, რომ ჰეგელი აქაც პრინციპული წინააღმდეგია გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განსხვა-

<sup>22</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, თბ., 1936, გვ. 198.

ვებულ დისციპლინებად აღიარებისა. ავტორის მტკიცებით, თუ შემეცნების თეორია და დიალექტიკა ერთი და იგივეა, ამავე უფლებით ლოგიკა და დიალექტიკა ერთი და იგივე უნდა იყოს. ამის დასასაბუთებლად მკვლევარი იმწმებს ჰეგელის დიალექტიკის თეორიას, სადაც განხილულია დიალექტიკის ძირითადი კანონი და კატეგორიათა ერთმანეთთან კავშირი, ერთმანეთში გადასვლა, რაც ლოგიკაშია მოცემული. ამიტომაც თვითონ ლოგიკის თეორია არის დიალექტიკის თეორია. ჰეგელთან „ლოგიკა, პირველად ფილოსოფიის ისტორიაში, წარმოდგენილია, როგორც შედეგი კაცობრიობის შემეცნების განვითარებისა... ჰეგელს ლოგიკა მიაჩნია სამყაროს ისტორიული პროცესის და მისი შემეცნების უკანასკნელ შედეგად“<sup>23</sup>. ყოველივე აქედან, მიუთითებს ბაქრაძე, რომ ჰეგელმა იდეალისტურ საფუძველზე პირველმა წამოაყენა აზრი დიალექტიკის, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის იგივეობის შესახებ.

აქვე უნდა მივუთითოთ იმ ფაქტზეც, რომ, კ. ბაქრაძის აზრით, მართალია, ჰეგელის თვალსაზრისით დიალექტიკა არის იგივე შემეცნების თეორია, მაგრამ იგი ამავე დროს არის მეტაფიზიკაც. ე. ი. მოძღვრება სინამდვილის არსების შესახებ, რომელიც საბოლოო ანგარიშში შემეცნებას ემთხვევა. ჰეგელისათვის ლოგიკა არის ონტოლოგია. ლოგიკა არის შემეცნება აზრზე, რომელიც ერთადერთი რეალობაა. ლოგიკა არის მეცნიერება „აბსოლუტურზე ანუ ლოგიკურ იდეაზე“, სულზე. სულის დასაბამი. მისი საფუძველი აზრია. მაშასადამე, აზრი და არსი ერთი და იგივეა, აქედან გამომდინარე, მეცნიერება აზრზე და მეცნიერება არსზე ერთი და იგივე მეცნიერებაა. ლოგიკა არის მეტაფიზიკა და პირიქით. ლოგიკა და ონტოლოგია ერთი და იგივეა. ამიტომაც ლოგიკა, შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა ერთი და იგივეა. „ამგვარად, ჰეგელის ლოგიკა არა მხოლოდ დიალექტიკა და შემეცნების თეორიაა, არამედ ის ემთხვევა მეტაფიზიკასაც, მოძღვრებას სინამდვილის შესახებ, სინამდვილის არსებობის შესახებ“<sup>24</sup>. ასეთია ძირითადი დებულების სახით კ. ბაქრაძის შეხედულება ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ.

საკითხის ასე განხილვა მკვლევარს საშუალებას აძლევს და-

<sup>23</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 200—201.

<sup>24</sup> К. Б а к р а д з е, Система и метод философии Гегеля, Тб., 1958, с. 263.

ადგინოს ის საერთო და განსხვავებული, რომელიც, ერთი მხრივ, ჰეგელის ფილოსოფიასა და, მეორე მხრივ, მარქსისტულ ფილოსოფიას შორის არსებობს დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხებზე. დიალექტიკურ მატერიალიზმში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხის გარკვევისას, კ. ბაქრაძე სპეციალურად იხილავს ამ საკითხზე ვ. ი. ლენინის დებულებებს. ვ. ი. ლენინი „ფილოსოფიურ რევულებში“ სიტყვა „ლოგიკას“ ხმარობს დიალექტიკის აზრით: „ჰეგელის დიალექტიკის (ლოგიკის) გეგმა“. ვ. ი. ლენინი განსაზღვრავს ლოგიკას: „ლოგიკა არის მოძღვრება აზროვნების არა გარეგან ფორმებზე, არამედ „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, ჯამი, დასკვნა“. აქ, ბაქრაძის ინტერპრეტაციით, შემდეგი ძირითადი აზრია მოცემული: 1. მსჯელობა ეხება არა ფორმალურ ლოგიკას, არამედ დიალექტიკურ ლოგიკას, რადგან გამოთქმულია აზრი, რომ ეს არის მეცნიერება „ყველა მატერიალური, ბუნებრივი და სულიერი ნივთის განვითარების კანონების“ შესახებ; 2. დიალექტიკური ლოგიკა გაიგივებულია დიალექტიკასთან როგორც მეცნიერებასთან, 3. დიალექტიკური ლოგიკა გაიგივებულია შემეცნების თეორიასთან. აღნიშნულის საფუძველზე ბაქრაძე აკეთებს დასკვნას, რომ დიალექტიკური ლოგიკა შემეცნების თეორიაა.

კ. ბაქრაძე ასევე სპეციალურად განიხილავს დიალექტიკისა და შემეცნების თეორიის დამოკიდებულებასზე ვ. ი. ლენინის შემდეგორ დებულებას: 1. დიალექტიკა არის სწორედ ჰეგელისა და მარქსიზმის შემეცნების თეორია და 2. დიალექტიკა, მარქსის გაგებით, აგრეთვე ჰეგელის თანახმად მოიცავს შემეცნების თეორიას. ლენინის ეს გამოთქმები, აღნიშნავს ბაქრაძე, არ ეწინააღმდეგება ერთიმეორეს. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ლენინს ერთგან მთელი დიალექტიკა დაყავს შემეცნების თეორიამდე, ხოლო მეორე ადგილზე დიალექტიკის ნაწილად აცხადებს შემეცნების თეორიას. „დიალექტიკა. — წერს კ. ბაქრაძე, — მარქსიზმ-ლენინიზმის თვალსაზრისით, არის შემეცნების თეორია, მაგრამ, გარდა ამისა, არის ბუნებისა და საზოგადოების თეორიაც, რამდენადაც ის არის მეცნიერება მთელი სინამდვილის განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ. ჰეგელის თვალსაზრისითაც, დიალექტიკა არის აგრეთვე შემეცნების თეორია, მაგრამ... ის ამავე დროს არის მეტაფიზიკაც,

ე. ი. მოძღვრება სინამდვილის არსების შესახებ, რომელიც საბოლოო ანგარიშში შემეცნებას ემთხვევა<sup>25</sup>.

ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე, მარქსისტულ ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხზე კ. ბაქრაძე აკეთებს დასკვნას, რომ ეს იგივეობა დიალექტიკურ მატერიალიზმში აღიარებული უნდა იქნეს განსაზღვრული, გარკვეული აზრით. კ. ბაქრაძე ვ. ლენინის ცნობილ აზრს იმის შესახებ, რომ „კაპიტალში“ გამოყენებულია ერთი მეცნიერების მიმართ ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია მატერიალიზმისა (არ არის საჭირო სამი სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა)“, უკეთებს შემდეგ ახსნა-განმარტებას: ამ სამი მეცნიერების იგივეობრიობა მტკიცდება იმ აზრით, რომ ლოგიკის კანონები როგორც შემეცნების ლოგიკის და დიალექტიკის ზოგადი კანონები ემთხვევიან: „კაპიტალში“, სახელდობრ, ეს კანონებია გამოყენებული: მაგრამ დიალექტიკა, როგორც მეცნიერება საერთოდ, არ ემთხვევა, არ არის იგივეობრივი შემეცნების თეორიასთან, რამდენადაც პირველი არის არა მხოლოდ მოძღვრება შემეცნების განვითარების შესახებ, არამედ ბუნების, საზოგადოების განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ მოძღვრება<sup>26</sup>. მაშასადამე, აქ გარკვევით ჩანს, რომ ბაქრაძის თვალსაზრსით მარქსისტულ ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობაზე მხოლოდ განსაზღვრულ, გარკვეულ ფარგლებში შეიძლება ვილაპარაკოთ, ვინაიდან აქ დიალექტიკა საერთოდ არ ემთხვევა შემეცნების თეორიას. ბუნებასა და საზოგადოებას შეუძლია არსებობა შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად. სხვანაირად დგას საკითხი ჰეგელის ფილოსოფიაში. იქ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის სრული იგივეობა გვაქვს, ვინაიდან, ჰეგელის თვალსაზრისით, მთელი სინამდვილე არის სულის თვითგანხორციელების პროცესი, ე. ი. შემეცნების განხორციელების პროცესი. ამდენად დიალექტიკა მთლიანად ემთხვევა შემეცნების პროცესს.

ვ. ი. ლენინის ზემოთ მოტანილი ტექსტის სხვაგვარი ინტერპრეტაცია გვხვდება ბაქრაძის ნაშრომებში (როგორც „ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდის“ რუსულ გამოცემაში, ასევე გვიანდელ ნაშრომებშიც) და ეს ინტერპრეტაციები სრულიადაც არ ეწინააღმდეგებიან ერთიმეორეს, მაგალითად, კ. ბაქრაძე თავის „ლოგიკაში“ ვ. ი. ლენინის ზემოთ დასახელებულ დებულებას დია-

<sup>25</sup> К. Б а к р а д з е, Система и метод философии Гегеля, с. 254.

<sup>26</sup> Т а м ж е, с. 255—256.

ლექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობაზე შემდეგ ინტერპრეტაციას აძლევს: აქ ლენინი აიგივებს ლოგიკას და დიალექტიკას — „ეს ერთი და იგივეა“ — და მხედველობაში აქვს დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც იგივეა, რაც დიალექტიკა. იგივე აზრი გამოთქვა მან დისკუსიის დროს ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხზე. მაგრამ მკვლევარმა აღნიშნა მხოლოდ ლოგიკის (დიალექტიკური ლოგიკის) და დიალექტიკის იგივეობა და სრულიად არ შეხებია მათთან შემეცნების თეორიის წიშართების საკითხს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია იმ ფაქტით, რომ გასარკვევი იყო ფორმალური ლოგიკის დიალექტიკასთან ანუ დიალექტიკურ ლოგიკასთან დამოკიდებულების საკითხი. კ. ბაქრაძე მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ლენინი ლოგიკას ხმარობს დიალექტიკის ანუ დიალექტიკური ლოგიკის მნიშვნელობით, ამიტომაც ისინი იგივეობრივია. სწორედ ამის გამო მკვლევარი არაფერს ამბობს შემეცნების თეორიაზე, სახელდობრ, არის თუ არა ისიც დიალექტიკის იგივეობრივი, ე. ი. დიალექტიკა ენთხვევა თუ არა შემეცნების თეორიას.

აქვე გვინდა ერთ საკითხსაც შევეხოთ. გამოთქმულია აზრი, რომ კ. ბაქრაძის შეხედულებით, დიალექტიკა არის არა მარტოდ დიალექტიკური ლოგიკა და შემეცნების თეორია, არამედ სამყაროს უზოგადესი კანონების შესახებ მოძღვრებაც. სინამდვილეში კი, კ. ბაქრაძის აზრით, დიალექტიკური ლოგიკა იგივე დიალექტიკაა. ამიტომაც გამოთქმა — „დიალექტიკა არის არა მარტოდ დიალექტიკური ლოგიკა“... არსებითად ეწინააღმდეგება კ. ბაქრაძის კონცეფციას. დიალექტიკური ლოგიკა და დიალექტიკა კ. ბაქრაძეს ესმის როგორც იგივეობრივი მნიშვნელობის ცნებები. ამიტომაც იგი ვერ იტყოდა — „დიალექტიკა არის არა მარტოდ დიალექტიკური ლოგიკა“. კ. ბაქრაძეს რომ დიალექტიკური ლოგიკა ესმის როგორც დიალექტიკა, საილუსტრაციოდ ორიოდ ადგილს მოვიყვანთ მისი შრომებიდან. კ. ბაქრაძე კითხვას სვამს: „რას გულისხმობენ მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები დიალექტიკური ლოგიკის ცნებაში? მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალისტურ დიალექტიკას. დიალექტიკურ მეთოდს“<sup>27</sup>. ან კიდევ — „დიალექტიკური ლოგიკა... იგივეა, რაც დიალექტიკა“<sup>28</sup>, „დიალექტიკური ლოგიკა, ე. ი. დიალექტიკური მეთოდი“<sup>29</sup>; „დიალექტიკური ლოგიკა შე-

<sup>27</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგიკა, თბ., 1955, გვ. 76.

<sup>28</sup> ი ქ ვ ე.

<sup>29</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 78.



იძლება გავიგოთ როგორც სინონიმი დიალექტიკური მეთოდისა<sup>30</sup> (ვრცლად დიალექტიკისა და დიალექტიკური ლოგიკის იგივეობაზე იხილეთ კ. ბაქრაძის „ლოგიკა“ — პარაგრაფი — ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულება, და „ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი“ — პარაგრაფი — ზოგიერთი შენიშვნა ფორმალური და დიალექტური ლოგიკის შესახებ).

§ 4. შედეგებისა და პრაქტიკის დამოკიდებულება;  
შედეგების საფუძვრები; პრაქტიკის კრიტიკიუმი  
შედეგების პროცესში

ა) მარქსისიტულ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პრაქტიკისა და შედეგების დამოკიდებულება, პრაქტიკის კრიტიკიუმი შემეცნების თეორიაში და შედეგების საფუძვრების საკითხი საკმაოდ დამუშავებულია. ამდენად ძნელია ამ საკითხზე ახალი სიტყვის თქმა, ისიც არასპეციალურ ნაშრომში. მაგრამ კ. ბაქრაძე ასეთ ვითარებაშიც პოულობს კვლევის ახალ გზებს, რითაც ახლებურად, ორიგინალურად წარმოგვიდგენს ზოგიერთ საკითხს. იგი არ მიჰყვება გაკავულ. თუნდაც უმრავლესობის მიერ აღიარებულ გზას.

პრაქტიკის ცნება, აღნიშნავს ავტორი, შედეგების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა, რაც თვისობრივად განასხვავებს მარქსისტულ ფილოსოფიას მარქსამდელი ფილოსოფიისაგან. მაგრამ, კ. ბაქრაძის აზრით, შეუძლებელია იმის შტკიცება, თითქოს პრაქტიკაზე მხოლოდ მარქსისტული ფილოსოფია მსჯელობს. პრაქტიკაზე მსჯელობდნენ მარქსამდელი ფილოსოფოსებიც, განსაკუთრებით გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები. ამ მხრივ კ. ბაქრაძე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ჰეგელის შეხედულებას და თავის ნაშრომში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ სპეციალურად განიხილავს ჰეგელის შეხედულებას პრაქტიკის როლზე შედეგების თეორიაში.

კ. ბაქრაძის აზრით, უსამართლობა იქნება, ჰეგელის ფილოსოფიაში ვერ დავეინახოთ პრაქტიკის როლი შედეგების თეორიაში. მან „გონის ფენომენოლოგიაში“ სინამდვილის შედეგების პროცესი, როგორც შედეგების განვითარების ისტორიული პროცესი, მსოფლიო-ისტორიულ პრაქტიკას დაუკავშირა. ამ აზრის საუკეთესო

<sup>30</sup> К. Б а к р а д з е, Система и метод философии Гегеля, Тб., 1958, с. 263.

ილუსტრაციად ავტორს მიაჩნია „გონის ფენომენოლოგია“, განსაკუთრებით თავი — „უბედური ცნობიერება“. „უბედური ცნობიერება“ თეორიისა და პრაქტიკის დუალიზმში გაიხლართა. აქ სანტიტერესოა, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ის მომენტი, რომ უბედური ცნობიერება სკეპტიციზმის ცნობიერების დამახასიათებელი ყოფილა, რომლისთვისაც თეორია და პრაქტიკა ერთიმეორისაგან მართლაც მოწყვეტილია. ასევე კ. ბაქრაძის მიერ ნაჩვენებია რამდენიმე ადგილი ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებიდან“ პრაქტიკის პროცესის შემეცნების პროცესთან კავშირის ნათელსაყოფად.

ჰეგელის მიერ პრაქტიკისა და შემეცნების პროცესის ურთიერთკავშირში განხილვა მკვლევარს აძლევს იმის თქმის უფლებას, რომ ჰეგელის მოძღვრებაში შემეცნების პროცესი ისტორიული პროცესია და იგი შრომის პროცესით, პრაქტიკით არის განსაზღვრული, რომ პრაქტიკისა და შემეცნების პროცესის კავშირის აზრი „არის ის რაციონალური და დადებითი მომენტი, რომლითაც, სხვათა შორის, ჰეგელის ფილოსოფია სხვა ყველა ფილოსოფიური სისტემისაგან განსხვავდება“<sup>31</sup>. მაგრამ მკვლევარი აქვე მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ ჰეგელისათვის პრაქტიკა მხოლოდ აზროვნების პოლვანობას ნიშნავს, რომ თვითონ პრაქტიკა ლოგიკური პროცესია და არა ნამდვილი რეალური მატერიალური პრაქტიკა. ამიტომაც ჰეგელის როგორც მთელი სიდიადე, ისე მისი ძირითადი უბედურება იმაშია, რომ, ერთი მხრივ, გენიალურად ასაბუთებს შემეცნების პროცესის შრომისა და პრაქტიკის პროცესთან კავშირის და შემეცნების განსაზღვრულობას პრაქტიკის პროცესით. მეორე მხრივ, იგივე ჰეგელი ამტკიცებს, რომ შრომის პროცესი, პრაქტიკა გაგებულია როგორც „აბსტრაქტულ-სულიერი“ შრომა.

კ. ბაქრაძის მიერ ჰეგელთან პრაქტიკისა და შემეცნების პროცესის კავშირის აღნიშნული დახასიათება და თქმა იმისა, რომ ამით „ჰეგელის ფილოსოფია სხვა ყველა ფილოსოფიური სისტემისაგან განსხვავდება“, ფაქტიურად იმის მტკიცებაა, რომ პრაქტიკის ცნება შემეცნების თეორიაში პირველად ჰეგელმა შემოიტანა. ამით კ. ბაქრაძეს ფაქტიურად იმის თქმა უნდა, რომ გავრცელებული აზრი — პრაქტიკის ცნება შემეცნების თეორიაში პირველად მარქსიზმმა შემოიტანა — გარკვეული ინტერპრეტაციის გარეშე უმართებულოა. კ. ბაქრაძე იმოწმებს ვ. ი. ლენინის ცნობილ გამოთქმას. „ფილოსოფიური რვეულებიდან“: ადამიანისა და კაცობრიობის

<sup>31</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 206.

პრაქტიკა არის შემეცნების ობიექტურობის შემოწმება, კრიტერიუმი. ასეთია ჰეგელის აზრი?... უეჭველია, ჰეგელისათვის პრაქტიკა დგას, როგორც რგოლი, შემეცნების პროცესის ანალიზი და სწორედ როგორც გადასვლა ობიექტურ ქეშმარტებაზე. მაშასადამე, მარქსი უშუალოდ უახლოვდება ჰეგელს, როცა მას შემეცნების თეორიაში პრაქტიკის კრიტერიუმი შეაქვს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰეგელს შემეცნების თეორიაში შემოაქვს პრაქტიკის ცნება. საკითხის მეორე მხარეა, თუ როგორ წყვეტს ჰეგელი მას და რა შინაარსს დებს პრაქტიკის ცნებაში. პრაქტიკა მისთვის მხოლოდ აზროვნების ნოლვაწეობას ნიშნავდა. ამიტომაც პრაქტიკის ცნების ის გაგება, რომელიც მარქსიზმმა შემოიტანა შემეცნების თეორიაში, თვისებრივად განასხვავებს მარქსისტულ ფილოსოფიას ჰეგელისა და ყველა მანამდე არსებული ფილოსოფიისაგან. ამდენად და მხოლოდ ამ გაგებით, ე. ი. პრაქტიკის ცნების ის გაგება, რომელსაც მარქსიზმი იძლევა, შემეცნების თეორიაში პირველად მარქსიზმმა შემოიტანა.

პრაქტიკის ცნებაში მარქსისტულ ფილოსოფიას ესმის, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ადამიანთა მატერიალური მოღვაწეობა, პირველ რიგში მატერიალური დოვლათის წარმოების პროცესი. მაგრამ ადამიანთა მატერიალური მოღვაწეობა არ ამოიწურება მატერიალური დოვლათის წარმოებით... პრაქტიკის ცნებაში იგულისხმება მატერიალური მოღვაწეობის სხვა ფორმებიც, რომლებიც აღნიშნული ძირითადი პროცესით არიან განსაზღვრულნი: ცდა, ექსპერიმენტი, პოლიტიკური ცხოვრება, კლასთა ბრძოლა კლასობრივ საზოგადოებაში.

ავტორის თქმით, შემეცნების ანალიზი, მისი ძიების გამოკვლევა გვარწმუნებს იმაში, რომ შემეცნების პროცესი ყოველთვის პრაქტიკასთან არის დაკავშირებული, პრაქტიკით არის განსაზღვრული. ამის დასასაბუთებლად ნაჩვენებია გეომეტრიის, ასტრონომიის, მექანიკის აღმოცენება და განვითარება ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველზე. მეორე მხრივ კ. ბაქრაძე გარკვევით აღნიშნავს, რომ „შემეცნების პროცესი ხშირად აღარ არის უშუალოდ დაკავშირებული პრაქტიკასთან“<sup>32</sup>. ამ შემთხვევაში მკვლევარს მხედველობაში აქვს ის ფაქტი, რომ მეცნიერების წარმოშობისა და განვითარების დინამიკა ყოველთვის მხოლოდ პრაქტიკით არ აიხსნება, იგი ხშირად თავის საკუთარ კანონზომიერებას ემორ-

<sup>32</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 155.

ჩილება. მეცნიერული განვითარების შინაგანი კანონზომიერება ამა-  
თუ იმ ეტაპზე არ არის ყოველთვის დაკავშირებული პრაქტიკულ  
აუცილებლობასთან და არც წარმოების მოთხოვნილების საფუძ-  
ველზეა წარმოშობილი. მაგალითად, ლოგიკის როგორც მეცნიერე-  
ბის წარმოშობა, მოცემულ მომენტში, არავითარი უშუალო ეკონო-  
მიკური მიზეზით არ იყო განპირობებული. ასევე ითქმის მისი (ლო-  
გიკის) განვითარების შემდგომ პერიოდში არასილოგისტური დასკე-  
ნების თეორიის შექმნის შესახებაც. ამგვარივე ხასიათისა იყო არა-  
ეკვილიბრული გეომეტრიისა და ფარდობითობის თეორიის შექმნაც.

ბ) შემეცნების საფეხურები. შემეცნების პროცესის ძირითადი  
საფეხურებიდან ავტორი გააანალიზებს ორ ძირითადი საფეხურის  
თავისებურებებს, მათს საერთო და განმასხვავებელ ნიშნებს, გვიჩ-  
ვენებს თითოეული მათგანის როლს შემეცნებაში. სინამდვილის  
შემეცნების მთლიანი პროცესი, აღნიშნავს მკვლევარი, ორი ერთ-  
მანეთისაგან განსხვავებული, მაგრამ ერთმანეთთან ორგანულად  
დაკავშირებული ეტაპებისაგან შედგება. პირველი ეტაპი უშუალო  
შემეცნებაა, მეორე შუალობითი. მოცემულია ცნებების — „უშუა-  
ლო ცოდნის“ და „შუალობითი ცოდნის“, შინაარსის ზუსტი ფორ-  
მულირება. დახასიათებულია შემეცნების პირველი საფეხურის  
ძირითადი ფორმები და მითითებულია იმაზე, რომ ისინი შემეცნე-  
ბის აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი მომენტებია. დახასიათე-  
ბულია ის ძირითადი ნაკლი, რომელიც შემეცნების პირველი საფე-  
ხურისათვის არის დამახასიათებელი. სახელდობრ, შემეცნების პირ-  
ველი საფეხურის ძირითადი ფორმები ანუ ცოცხალი განჭვრეტა  
ვერ ასახავს ყველაფერს იმას, რაც არსებობს სინამდვილეში, რად-  
გან ყველაფერი, რაც არსებობს, არ არის უშუალოდ მოცემული;  
ის ხშირად სუბიექტურიც არის და არ ასახავს მოვლენებს ისე,  
როგორც ეს მოვლენები ობიექტურად არსებობენ. შემდეგ ცოცხა-  
ლი განჭვრეტა ვერ იძლევა ცოდნას მოვლენათა არსების, კანონების  
შესახებ. მაშინ როდესაც შემეცნების ძირითადი მიზანია აღმოა-  
ჩინოს მოვლენებში ზოგადი, მოვლენათა არსება, კანონები. მაგრამ  
აქვე ავტორი იმაზეც მიუთითებს, რომ, რა ნაკლიც უნდა ახასია-  
რებდეს ცოცხალ განჭვრეტას, ის პირველია, ჩვენი შემეცნების და-  
საწყისია: ცოცხალი განჭვრეტის საშუალებით გვეძლევა პირველი  
ცოდნა სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებზე.

სინამდვილის არსების, კანონების შეცნობა შესაძლებელი  
ხდება შემეცნების მეორე საფეხურის აბსტრაქტული ანუ ლოგიკუ-  
რი აზროვნების საშუალებით. აქ კ. ბაქრაძის მიერ შემეცნების

თეორიის ასპექტით მოკლედ და დახასიათებული ლოგიკური აზროვნების ფორმები: ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, ამ ფორმების შესწავლა, მკვლევარის აზრით, შემეცნების თეორიის ერთ მხარეს წარმოადგენს. შემეცნების თეორია მათ სწავლობს იმდენად, რამდენადაც ყოველი აზრი, რომელსაც ჭეშმარიტების ან მცდარობის ნიშანი ახასიათებს, აზროვნების ლოგიკურ ფორმებში ჩამოყალიბდება. ამ შემთხვევაში მკვლევარი გამოდის იმ თვალსაზრისიდან, რომ, მართალია, აზროვნების ლოგიკურ ფორმებს სწავლობს შემეცნების თეორია, მათი შემეცნებითი ღირებულების მნიშვნელობით, მაგრამ გარდა ამისა, აზროვნების ლოგიკურ ფორმებს სწავლობს ლოგიკა, როგორც მეცნიერება.

შემეცნების საფეხურების განხილვასთან დაკავშირებით უნდა შევეხოთ ერთ საკითხსაც: სახელდობრ, იმ პერიოდში როდესაც კ. ბაქრაძე შემეცნების თეორიის თეორიულ საკითხებზე ინტენსიურად მუშაობდა (1945—1955 წწ.), ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ვ. ი. ლენინის დებულების — ცოცხალი განკვერტიდან აბსტრაქტული აზროვნებისაკენ და მისგან პრაქტიკისაკენ — ასეთია ჭეშმარიტების შემეცნების, ობიექტური რეალობის შეგეცნების დიალექტიკური გზა — არასწორი ინტერპრეტაციის საფუძველზე გავრცელებული იყო შეხედულება შემეცნების სამი საფეხურის არსებობის შესახებ. თითქმის ყველა ფილოსოფიურ ნაშრომში, ავტორიტეტულ ჟურნალებში, რომლებიც შემეცნების თეორიაში შემეცნების საფეხურების შესახებ საკითხს ოდნავ მაინც შეხებთან, ამტკიცებდნენ შემეცნების სამი საფეხურის არსებობას. ამიტომაც აღნიშნული აზრი საკმაოდ გავრცელებული და აღიარებულიც კი იყო. ეს აზრი სხვადასხვა ვარიანტით გამოთქმულია ასე: „შემეცნების დიალექტიკური თეორია არ შემოისაზღვრება ორი საფეხურით: ცოცხალი განკვერტით და აბსტრაქტული აზროვნებით. მათ მოსდევს მესამე საფეხური... საფეხური შემეცნების პრაქტიკით შემოწმებისა“; „შემეცნების დიალექტიკური პროცესი გაივლის სამ საფეხურს — ცოცხალი განკვერტის, აბსტრაქტული აზროვნებისა და პრაქტიკით შემოწმების საფეხურს“, „შემეცნების შემოწმება პრაქტიკის საშუალებით ჭეშმარიტების შემოწმების მესამე და უმაღლესი საფეხურია“; „პრაქტიკა შემეცნების მესამე საფეხურია“. ვიმეორებთ, ეს იყო გავრცელებული და აღიარებული აზრი, მაგრამ კ. ბაქრაძე ამ გზას არ გაჰყოლია. მას არასდროს ახასიათებდა გავრცელებული, თუნდაც აღიარებული, აზრების ხელალებით გა-

ზიარება. თუ თვითონ მეცნიერული კვლევის გზით არ დარწმუნდებოდა მათ ჭეშმარიტებაში.

კ. ბაქრაძეს, მართალია, უშუალოდ არ გაუკრიტიკებია აღნიშნული შეხედულების მცდარობა და მიუღებლობა მარქსისტული შემეცნების თეორიისათვის, მაგრამ ფაქტიურად ის აჩვენა, რომ შემეცნების მესამე საფეხურის აღიარება მცდარია. მან გარკვევით გამოთქვა აზრი, რომ პრაქტიკა, რომელსაც შემეცნების ერთ-ერთ, სახელდობრ, მესამე საფეხურად აღიარებენ, არ შეიძლება შემეცნების რომელიმე საფეხურად ჩავთვალოთ: პრაქტიკა არ არის შემეცნების საფეხური. შემეცნება საფეხურად იყოფა ცოდნის მიხედვით, თვითონ პრაქტიკა კი არ არის ცოდნა. კ. ბაქრაძე წერს: „პრაქტიკა და ცოდნა მთლიანობაშია მოცემული, ერთმანეთთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ერთსა და იმავეს არ წარმოადგენს: პრაქტიკა განსაზღვრავს ცოდნას, თეორიას, მაგრამ თვითონ ცოდნა, თეორია არ არის“<sup>33</sup>. ეს აზრია გამოთქმული კ. ბაქრაძის ადრეული პერიოდის შრომებშიც (მაგალითად, „ლოგიკა“, 1946 წ., ქართული გამოცემა, „ლოგიკა“, 1951 წ., რუსული გამოცემა), სადაც იგი გარკვევით მიუთითებს: არსებობს შემეცნების ორი საფეხური. ყოველივე ამით კ. ბაქრაძემ, მართალია, არა კრიტიკით (ვინაიდან იგი ერთგვარ საშოშროვებს ქმნიდა აღიარებული აზრის საწინააღმდეგოდ), მაგრამ პოზიტიურად ცხადყო აღიარებული აზრის მცდარობა. პრაქტიკა, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმი, შემეცნების მესამე საფეხური მაშინ იქნებოდა, რომ თვითონ ყოფილიყო ასახვა, ცოდნა. „პრაქტიკა და ცოდნა მთლიანობაშია... მაგრამ ერთსა და იმავეს კი არ წარმოადგენენ... პრაქტიკა... თვითონ ცოდნა... კი არ არის“, არამედ ცოდნის, ასახულის ჭეშმარიტების თუ მცდარობის შემმოწმებელია. ამიტომაც შემეცნების მესამე საფეხურად პრაქტიკის აღიარება ასახვის, შემეცნების თეორიის უცოდინარობის მაჩვენებელია. მართალია, პრაქტიკით, როგორც შემეცნების კრიტერიუმით, მთავრდება შემეცნების ერთი მთლიანი პროცესი, რამდენადაც იგი ადასტურებს ან უარყოფს ჩვენი ცოდნის ჭეშმარიტებას თუ მცდარობას, მაგრამ ეს არ მიუთითებს იმაზე, რომ იგი შემეცნების პროცესის ცალკეული, სახელდობრ, მესამე საფეხური იყოს. პრაქტიკით, როგორც შემეცნების კრიტერიუმით, მთავრდება ჩვენი შემეცნების ერთი მთლიანი პროცესი და ეს მხოლოდ იმას

<sup>33</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური ძეგლები, ტ. 5, გვ. 190.

ნიშნავს, რომ ჩვენი ცოდნის ქეშმარიტება ან მცდარობა დადასტურებულია პრაქტიკით.

გ) პრაქტიკის კრიტერიუმი შემეცნების პროცესში. პრაქტიკა დახასიათებულია როგორც ცოდნის პირველი საფეხურის, ცოცხალი განჭვრეტის, ისე მისი მეორე საფეხურის, აბსტრაქტული აზროვნების, მთელი ცოდნის შინაარსის განსსაზღვრელი. კ. ბაქრაძე მიუთითებს, რომ პრაქტიკას მეორე მნიშვნელობაც გააჩნია. სახელდობრ, იგი არის ქეშმარიტების საზომი, კრიტერიუმი. ქეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი, აღნიშნავს ავტორი, ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია ქეშმარიტების თეორიაში. შემეცნების ყოველი თეორია ვალდებულია დასვეს საკითხი ქეშმარიტების საზომის შესახებ. ავტორს მხედველობაში აქვს რა შემეცნების მარტისისტული თეორია, წერს: „შემეცნების თეორიამ, — რომელიც აღიარებს ქეშმარიტების ობიექტურ ხასიათს, იცავს იმ აზრს, რომ ქეშმარიტება ობიექტური სინამდვილის ადექვატურ ასახვას წარმოადგენს, — უნდა დასვეს და გადაწყვიტოს საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არწმუნებს ადამიანს იმაში, რომ მისი აზრი სინამდვილის ადექვატური ასახვაა. აქ აღარ არის საკმარისი იმის თქმა, რომ ქეშმარიტება არის ადამიანის წარმოდგენების ისეთი შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე. აქ მეორე საკითხი ისმის, სახელდობრ, ის, თუ რა არის იმის გარანტია, რომ ეს შინაარსი სინამდვილის სურათია?“<sup>31</sup>.

დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის თანახმად, აღნიშნული კითხვის პასუხია: თუ ჩვენს აზრებს, შეხედულებებს, თეორიებს პრაქტიკა ამართლებს, მაშინ ისინი სინამდვილეს ადექვატურად ასახავენ; რომ დავრწმუნდეთ ჩვენი ცოდნის ქეშმარიტებაში. ამისათვის ჩვენი ცოდნა სინამდვილის შესახებ თვითონ ამ სინამდვილეს უნდა შევადაროთ: ეს შედარება კი მხოლოდ პრაქტიკის საშუალებით შეიძლება განხორციელდეს.

ქეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხთან დაკავშირებით მკვლევარი აკრიტიკებს შეხედულებას, რომლის მიხედვით პრაქტიკა ანიჭებს ჩვენს აზრებს ქეშმარიტების ხასიათს. ამ მოსაზრების საფუძველზე ქეშმარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც პრაქტიკით არის შემოწმებული. ქეშმარიტების ცნების ასეთი განსაზღვრება, ბაქრაძის აზრით, ჯერ ერთი ტავტოლოგიურია, და მეორეც, იგი

<sup>31</sup> კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 217.

არსებითად მცდარია. ჭეშმარიტების დასახელებული მცდარობის ცხადსაყოფად მკვლევარი რამდენიმე მაგალითზე მიუთითებს, მაგალითად, მარქსის თეორია ჭეშმარიტი იყო მისი პრაქტიკით შემოწმებამდე, ასევე დებულება ატომის რთული აგებულების შესახებ ჭეშმარიტი იყო მისი პრაქტიკით შემოწმებამდე. ამიტომაც მკვლევარს შეხედულებიო, როდესაც საკითხი ეხება პრაქტიკას როგორც ჭეშმარიტების საზომს, ჩვენ საქმე გვაქვს ჭეშმარიტების შემოწმებასთან და არა ჭეშმარიტების აღმოჩენასთან. კ. ბაქრაძე წერს: „პრაქტიკა, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმი, ამოწმებს ჭეშმარიტებას, ის არ ქმნის ჭეშმარიტებას. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ესა თუ ის დებულება ჭეშმარიტად იქცევა მისი პრაქტიკით გამართლების შედეგად; არა! დებულება, თეორია ჭეშმარიტი უნდა იყოს, რომ პრაქტიკამ ის გაამართლოს“<sup>35</sup>.

ჭეშმარიტების საზომის საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიაში“ მკაცრად აკრიტიკებს კანტის შეხედულებას, მახის „აზროვნების ეკონომიის“ პრინციპებს, ბოგდანოვის „კოლექტიური ცდის“ დებულებას, ლოგიკური ემპირიზმისა და ჭეშმარიტების ე. წ. ფორმალური საზომის თეორიას; ეს შეხედულებები სპეციალურად იქნება განხილული § 8-ში.

## თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

### კ. ბაქრაძე ჭეშმარიტების პრობლემის შესახებ

#### § 5. ჭეშმარიტების პრობლემა და მისი განსაზღვრების საკითხი

ჭეშმარიტების პრობლემასა და მის განსაზღვრებასთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე არსებითად ორ ძირითად საკითხს ხდის განხილვის ობიექტად: ჭეშმარიტების განსაზღვრება და ჭეშმარიტების ობიექტურად არსებობის გაგების კრიტიკა. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მკვლევარი აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებსაც არ ეხებოდეს, მაგრამ რაკი ზემოთ დასახელებული ორი საკითხის გარშემოა მკვლევარის აზრი კონცენტრირებული, ვამ-

<sup>35</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 221.



ბობთ, რომ კ. ბაქრაძე ქვეშარიტების პრობლემის საკითხებიდან არსებითად ორ ძირითად საკითხს მიიჩნევს განხილვის ობიექტად.

ა) ქვეშარიტების განსაზღვრა. წინასწარ უნდა ითქვას, რომ კ. ბაქრაძემ, საბჭოთა ფილოსოფოსებს შორის პირველმა, ხაზგასმით აღნიშნა: დაწყებული არისტოტელედან დღემდე ქვეშარიტების გავრცელებული განსაზღვრება ფაქტიურად არის არა ქვეშარიტების განსაზღვრება, არამედ მხოლოდ ქვეშარიტების ახსნა-განმარტება. ქვეშარიტების განსაზღვრება არის ქვეშარიტების არსების დადგენა. ასეთ განსაზღვრებად აღიარებულია ქვეშარიტების ობიექტურობის ლენინური განსაზღვრება, რომელიც ლოგიკურად უნაკლოდ და ქვეშარიტების არსების გამომხატველად მიჩნეული.

კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა დამასაბუთებელი არგუმენტებითურთ ასეთია: 1. არ შეიძლება ქვეშარიტების განსაზღვრებად ჩაითვალოს ქვეშარიტების ცნების ყველაზე გავრცელებული განსაზღვრება — ქვეშარიტება სინამდვილის სწორი ასახვაა. ასეთი განსაზღვრება უმართებულოა, ვინაიდან მცდარობაც, რელიგიური და იდეალისტური თვალსაზრისიც, საბოლოო ანგარიშში, სინამდვილის ასახვას წარმოადგენს. 2. არ შეიძლება ქვეშარიტების განსაზღვრებად ჩავთვალოთ განსაზღვრებანი — ქვეშარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა და ქვეშარიტება არის სინამდვილის ადექვატური ასახვა: ქვეშარიტების ცნების ასეთი ახსნა-განმარტება მართებულია, მაგრამ აქ ცნების შინაარსის ახსნა-განმარტება და ცნების განსაზღვრება ერთმანეთშია არეული. ქვეშარიტების ცნების ახსნა-განმარტება, მისი მართებულობის მიუხედავად, არ არის საკმარისი ქვეშარიტების ცნების განსაზღვრებისათვის. ვინაიდან განმარტებაში — ქვეშარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა — სიტყვა „სწორი“ მხოლოდ „ქვეშარიტს“ გულისხმობს; „აპიტომ, ქვეშარიტების ცნების აღნიშნული ახსნა-განმარტება განსაზღვრებად რომ მივიჩნიოთ, ტავტოლოგიურ დებულებას მივიღებთ: ქვეშარიტება არის სინამდვილის ქვეშარიტი ასახვა“<sup>1</sup>. 3) არ შეიძლება ქვეშარიტების განსაზღვრებად ჩავთვალოთ აგრეთვე გავრცელებული განსაზღვრება: ქვეშარიტება არის აზრის შესაბამისობა სინამდვილესთან. „რასაკვირველია, არც ეს განსაზღვრებაა მცდარი, თუ შესაბამისობის ცნება გარკვეულად შემოვფარგლეთ; მაგრამ „შესაბამისობის“ ცნების შემოფარგვლა უკარგავს ამ ცნებას იმ გარკვეულ ში-

<sup>1</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 161.

ნაარსს. რომლითაც ის იხმარება და გამოიყენება მეცნიერებაში. საქმე ის არის, რომ შესაბამისობის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე ასახვისა: საგნები შეიძლება შეესაბამებოდნენ ერთმანეთს, მაგრამ ერთმანეთს არ ჰგავდნენ, ერთიგორეს არ ასახავდნენ; მაგალითად, სიტყვები შეესაბამებიან საგნებს, მაგრამ საგნებს არ ასახავენ. საერთოდ გარკვეული სიმბოლოები, იეროგლიფები შეიძლება მოვიყვანოთ საგნებთან შესაბამისობაში, მაგრამ ისინი მათ როდი ასახავენ.

შესაბამისობის ცნებას ჰეგელიანი შინაარსი ექნება, თუ ამ ცნებაში ვიგულისხმებთ, ჯერ ერთი, ასახვის და, მეორეც, სწორი, ადეკვატური ასახვის ცნებას; მაგრამ ამით ჩვენ უკვე განხილულ განმარტებას დაეუბრუნდებით და ჰეგელიანების ცნების განსაზღვრება მიუღწეველი დარჩება<sup>2</sup>. 4) ჰეგელიანების ცნების ნამდვილ განსაზღვრებად უნდა მივიჩნიოთ ვ. ლენინის მიერ მოცემული განსაზღვრება — ჰეგელიანობა არის ადამიანის წარმოდგენებში ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დამოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე. ეს განსაზღვრება, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, არ შემოიფარგლება მხოლოდ წარმოდგენების, როგორც ცნობიერების განსაზღვრული ფორმის, შინაარსით, არამედ იგი ეხება ცნების, მსჯელობის შინაარსსაც. წარმოდგენების არა ყოველი შინაარსი არის ჰეგელიანობა, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელიც დამოკიდებული არ არის ადამიანზე, კაცობრიობაზე. ის წარმოადგენს, აზრი არის ჰეგელიანი, რომლის შინაარსი ობიექტური ხასიათისაა. ეს არ ნიშნავს ჰეგელიანობის ობიექტურად არსებობას. ჰეგელიანობა, როგორც ასახვა, ცნობიერებაშია და არა ცნობიერების გარეშე და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ჰეგელიანობა ობიექტურია არა იმ აზრით, რომ იგი ობიექტურად ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, არამედ იმ აზრით, რომ იგი ობიექტურ სინამდვილეს ასახავს, ობიექტური ხასიათი აქვს. ობიექტური ჰეგელიანობა წარმოდგენების გარკვეული შინაარსია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცნება ჰეგელიანობის და ცნება გარკვეული შინაარსისა იგივეობრივი ცნებებია. ეს გარკვეული შინაარსი ცნობიერებაშია და არა მის გარეთ, მისგან დამოუკიდებლად. თუ ჰეგელიანობა, ე. ი. წარმოდგენების შინაარსი, ობიექტური რეალობა კი არ არის, არამედ მისი სურათია, ასახვაა

<sup>2</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 161—162.

ცნობიერებაში, მაშინ ის შინაარსიც ცნობიერებაშია და არა მის გარეთ. აქვე ავტორი ერთიმეორისაგან სპეციალურად განასხვავებს ჭეშმარიტებას, როგორც წარმოდგენის ობიექტურ შინაარსს საერთოდ წარმოდგენების ყოველი შინაარსისაგან. ყოველი წარმოდგენა, აზრი ადამიანის ცნობიერებაშია, ადამიანთა გარეშე არც წარმოდგენები. არც აზრები და არც ჭეშმარიტება არ არსებობენ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ წარმოდგენის ყოველი შინაარსი არის ჭეშმარიტება. მაგალითად, წარმოდგენის ისეთი შინაარსი, როგორცაა ღმერთის, ფლოგისტონის და სხვ. არ არის ჭეშმარიტება. რადგან იგი დამოკიდებულია ადამიანზე, კაცობრიობაზე. ჭეშმარიტება კი ჩვენი აზრების ისეთი შინაარსია, რომელიც ადამიანზე, კაცობრიობაზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ განსაზღვრულია თვით ობიექტური საგნებით, ისე როგორც ისინი არსებობენ ყოველგვარი სუბიექტური დანამატის გარეშე. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძე ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური გაგების ძირითად პრინციპებს შემდეგნაირად აყალიბებს: „ამგვარად: 1) ჭეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენების, აზრების შინაარსია; 2) ეს შინაარსი არის არა ობიექტური რეალობა, არამედ სწორედ ის, რასაც ლენინი ასახვას უწოდებს; 3) ეს ასახვა ცნობიერებაშია, მაგრამ ადამიანის. კაცობრიობის ნება-სურვილსა და მის განწყობილებაზე, მის სუბიექტურ კომბინაციაზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ ობიექტური საგნებით, მათი კავშირებით და მიმართებებით არის განსაზღვრული ისე, როგორც ეს საგნები, მათი კავშირები და მიმართებანი არსებობენ“<sup>3</sup>.

საკითხის ასე დაყენება და გადაწყვეტა, როგორც ვთქვით. საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პირველად კ. ბაქრაძემ მოგვცა. მან მიაქცია პირველად ყურადღება იმ ფაქტს, რომ სწორედ ვ. ი. ლენინის მიერ მოცემული განსაზღვრება ჭეშმარიტების ობიექტურობისა ჭეშმარიტების ცნების არსების დადგენაა. ეს განსაზღვრება გამოთქვამს ჭეშმარიტების ობიექტურობას, წარმოდგენის, აზრის შინაარსის განსაზღვრულობას ობიექტით; სწორედ ჭეშმარიტების ეს არსებითი ნიშანი, რომლის გარეშე ჭეშმარიტება მოუაზრებელია, ბაქრაძის მიერ პირველად იქნა მიჩნეული როგორც ჭეშმარიტების ცნების დადგენა.

ჭეშმარიტების ობიექტურობის ლენინური განსაზღვრების ბაქრაძისეულ ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშ-

<sup>3</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 164.

ნოთ შემდეგი ფაქტიც. კ. ბაქრაძემ თავის სტატიაში „ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ“, რომელიც ეხება ს. წერეთლის ნაშრომს „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“, რიგ შენიშვნათა შორის ერთ-ერთი ასე გამოთქვა: „თუ მახსიებთ ამტკიცებენ, რომ ქეშმარიტება (ცოდნა) დამოკიდებულია ადამიანის თავისებურებაზე, შემეცნებელი ცნობიერების ორგანიზაციაზე, ლენინი ამტკიცებს მათ საწინააღმდეგოდ, რომ ქეშმარიტება ადამიანზე, მის ცნობიერების სტრუქტურაზე, მის ბიოლოგიურ ორგანიზაციაზე არ არის დამოკიდებული. „არ არის“ დიალექტიკურის მაჩვენებელი კი არ არის ამ შემთხვევაში, არამედ მახსიებთ დებულების უარყოფა“<sup>4</sup>. სინამდვილეში კ. ბაქრაძე ასეთ აზრს არ იზიარებს, როგორც ეს ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების განხილვის დროს აღვნიშნეთ, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ასეთი აზრიც გამოთქვა. ამას იმიტომ მივუთითებთ, რომ აღნიშნული შენიშვნის საფუძველზე ს. წერეთელმა კ. ბაქრაძეს მართებულად უპასუხა: ლენინს თურმე არ მოუცია ქეშმარიტების განსაზღვრება, უთქვამს, მხოლოდ ის, რომ ქეშმარიტება არ არის ის, რასაც მახსიებთ დებულება არ წარმოადგენს; ლენინს ის კი არ უთქვამს თურმე, თუ რა არის ქეშმარიტება, არამედ ის, თუ რა არ არის იგი (ამაზე დაწვრილებით ქვემოთ).

ბ) ქეშმარიტების ობიექტურად არსებობის გაგების კრიტიკა. კ. ბაქრაძე „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიაში“ ქეშმარიტების ობიექტურად არსებობის გაგების საკითხზე არსებითად იმ მცდარ აზრს აკრიტიკებს, რომელიც ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების არასწორი ინტერპრეტაციის გამო საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იყო გავრცელებული.

ზოგიერთმა მკვლევარმა ქეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში ქეშმარიტების ობიექტური ხასიათი გაიგო როგორც ობიექტურად, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული, რომ ქეშმარიტება იგვეა, რაც ობიექტური რეალობა, და ქეშმარიტება აზრს კი არ ახასიათებს, არამედ ობიექტურ რეალობას. საწინააღმდეგო მტკიცება — ქეშმარიტება აზრს ახასიათებს — მიჩნეული იქნა იდეალიზმად. კ. ბაქრაძის მტკიცებით, „ის დებულება, რომ ქეშმარიტება აზრის დამახასიათებელი არ არის, არამედ ობიექტური სინამდვილის დამახასიათებელია, შეიძლება ობიექტურმა იდეალისტ-

<sup>4</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, 1960, № 6, გვ. 134.

მა ან ვულგარულმა მატერიალისტმაც გაიზიაროს“<sup>5</sup>. „ქეშმარიტების ობიექტურ სინამდვილესთან გაიგივება ობიექტურ იდეალიზმს წარმოადგენს“. ამიტომაც ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების აშკარა დამახინჯებადაა მიჩნეული მტკიცება, რომ ქეშმარიტება შეიძლება არსებობდეს ადამიანთა ცნობიერების, აზროვნების გარეშე. ასეთ დამახინჯებათა ნიმუშად განხილულია რამდენიმე მტკიცება. მაგალითად, ზოგიერთი საბჭოთა ფილოსოფოსის მტკიცებით, შეხედულება, რომ ქეშმარიტებაზე შეიძლება საუბარი, თუ ის მოაზრებულია რომელიმე ადამიანის მიერ, მცდარია, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში გაუგებარია, იქნება თუ არა ქეშმარიტი მსჯელობის შინაარსი —  $2+2=4$ , თუ ის არავის არ აქვს მოაზრებული, ან იქნებოდა თუ არა ქეშმარიტი შინაარსი მსჯელობისა — დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე — იმ დროს, როდესაც ადამიანი არ არსებობდა. ასეთ მოსაზრებაში გარკვეულად არის გამოთქმული, რომ მსჯელობის — დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე — შინაარსი ქეშმარიტი იყო მაშინაც, როდესაც დედამიწაზე ადამიანი არ არსებობდა. მსჯელობის შინაარსი  $2+2=4$  ქეშმარიტია მაშინაც, როდესაც ის არავის არა აქვს მოაზრებული. ასეთი შეხედულების ავტორები, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, მსჯელობის შინაარსს, ე. ი. აზრს, რომელიც მსჯელობაშია გამოთქმული, ურევენ ობიექტურ სინამდვილესთან. „დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე“ — ეს დებულება უდავო და ქეშმარიტია. რის ქეშმარიტებაზეა აქ საუბარი? ქეშმარიტია აზრი იმის შესახებ, რომ დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე: საგანი არსებობს ან არ არსებობს. ის არც ქეშმარიტია და არც მცდარი! დედამიწა არსებობდა. ან არ არსებობდა ადამიანამდე — აზრი ამის შესახებ არის ქეშმარიტი ან მცდარი. ადამიანამდე დედამიწა არსებობდა, მაგრამ ადამიანამდე აზრი მისი არსებობის შესახებ არ იყო, რადგან ადამიანიც არ იყო. ადამიანამდე დედამიწის არსებობის შესახებ აზრი მხოლოდ ადამიანის წარმოშობის შემდეგ წარმოიშვა. „დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე“ — მის შინაარსზე მსჯელობა ადამიანამდე უაზრობაა. ის არც ქეშმარიტი იყო და არც მცდარი, რადგან იმ დროს არც მსჯელობა არსებობდა და ამიტომაც არც მისი შინაარსი“<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ჟურნალ „მნათობის“ ერთი სტატიის შესახებ, „კომუნისტი“, 1951, № 216.

<sup>6</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 168.

კ. ბაქრაძე ასევე აკრიტიკებს იმ ავტორთა შეხედულებასაც, რომლებიც, მართალია, უშუალოდ არ ამტკიცებენ, რომ ჭეშმარიტება იგივეა, რაც ობიექტური რეალობა, ან ჭეშმარიტება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, მაგრამ თავიანთ დებულებებში ფაქტურად ჭეშმარიტების ობიექტურად არსებობის აღიარებამდე მიდიან. ავტორთა ეს ჩგუფი, მართალია, განასხვავებს ჭეშმარიტებას, როგორც ობიექტური რეალობის ასახვას თვით ობიექტური რეალობისაგან, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ჩვენი წარმოდგენების შინაარსი, რომელზედაც ვმსჯელობთ ჭეშმარიტების განსაზღვრისას. ობიექტურ სინამდვილეს ნიშნავს<sup>7</sup>. მკვლევარი აჩვენებს, რომ შეიძლება გამოთქმით — „ცნობიერების შინაარსი“ — აღვნიშნოთ ობიექტური საგანი, რომელსაც ცნობიერება ასახავს. მაგალითად, ფ. ენგელსი წერდა, რომ ჩვენი ცნობიერების შინაარსი არის ობიექტური რეალობა, მაგრამ ამ შემთხვევაში ცნებაში — „ცნობიერების შინაარსი“ — გულისხმობდა შემეცნების საგანს. ჭეშმარიტების მიმართ ამავე აზრის გავრცელება ჭეშმარიტების შესახებ მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების დამახინჯებადაა მიჩნეული. „ჭეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში, — წერს კ. ბაქრაძე, — „წარმოდგენების შინაარსში“ იგულისხმება არა საგანი, არამედ საგნის ასახვა“<sup>8</sup>. ამის საილუსტრაციოდ მითითებულია შემდეგი მაგალითები: ცნება ასახავს საგანს, მაგრამ ცნების ნიშნები არ არის საგნის ნიშნები: საგნის ნიშნები ობიექტურად არსებობენ, ცნების ნიშნები საგნის ნიშნების ასახვას წარმოადგენენ. ასევე ითქმის მეცნიერების კანონებზე. მიზიდულობის კანონის ასახვა არ არის თვითონ მიზიდულობის კანონი, იგი არის აზრი ამ კანონის შესახებ. ეს აზრი, ამ აზრის შინაარსი არის ჭეშმარიტი და არა თვითონ კანონი.

აქვე აღვნიშნავთ ერთ საკითხსაც, სახელდობრ, კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს ისეთ შეხედულებასაც, რომელიც, მართალია, უდავოდ იცავს იმ აზრს, რომ ჭეშმარიტება არის სინამდვილის ასახვა, იგი არ არის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად, იგი ჩვენი აზრის ისეთი შინაარსია, რომელიც ადამიანზე, კაცობრიობაზე არ

<sup>7</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 166.

<sup>8</sup> ი ქ ვ ე,

არის დამოკიდებული, მაგრამ ჩვენი აზრის შინაარსის ობიექტურობის ინტერპრეტაციის დროს აზრში აზრის შინაარსს, რომელიც ცოდნა, ასახვა, არა — აზრად აცხადებს. ამ მხრივ აღსანიშნავია ს. წერეთლის შეხედულების კრიტიკა.

გ) კ. ბაქრაძემ ს. წერეთლის ნაშრომი „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“ ოთხი ძირითადი საკითხის შესახებ გააკრიტიკა. რაც შეეხება ქეშმარიტებისა და მისი განსაზღვრების დიალექტიკური ბუნების წერეთლისეულ ინტერპრეტაციას, მის საწინააღმდეგოდ ორი არგუმენტი წამოაყენა. იგი განსაკუთრებით მწვავედ და, შეიძლება ითქვას, ყოველსმომცველი მრავალმხრიობით აკრიტიკებს აზრში არა-აზრის არსებობის წერეთლისეულ გაგებას, უფრო ზუსტად, ქეშმარიტების ცნებაში დიალექტიკურობის გამომთქმელ დებულებას — „აზრში არის ის, რაც არ არის აზრში“. სწორედ ეს არის განხილული პირველ საკითხად. კ. ბაქრაძის ძირითადი აზრი აღნიშნულ საკითხზე ასეთია: ცნება არა-აზრისა, „რაც არა-აზრობრივია“, ს. წერეთელს ორი მნიშვნელობით აქვს ნახმარი. 1) მატერიალური საგნის მნიშვნელობით, რომელიც არ არის აზრი, არააზრობრივია და 2) აზრის შინაარსის მნიშვნელობით, რომელიც ისევ არ არის აზრი, არააზრობრივია. ეს არა-აზრი აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით. ერთ შემთხვევაში, არა-აზრი მატერიალური საგანია, მეორე შემთხვევაში, — არა-აზრი — აზრის შინაარსია, არა-აზრი, როგორც მატერიალური საგანი, არ შეიძლება იყოს აზრში, ის აზრისაგან დამოუკიდებელია. აზრი მას ასახავს. ხოლო არა-აზრი, რომელიც აზრშია (თვითონ წერეთლის მტკიცებითაც), არის ცოდნა, ასახვა, ცოდნა კი არ არის არა-აზრი, იგი თვითონ არის აზრი საკანზე. არა-აზრი როგორც ქეშმარიტება არის საგნის აზრობრივი სურათი და ეს სურათი თვითონ აზრია და არა არა-აზრი. აზრის შინაარსი არ შეიძლება არა-აზრად გამოვაცხადოთ. „ცოდნა, რომლის ფორმით არსებობს არა-აზრი, განა აზრი არ არის, აზრთა სისტემა არ არის? ანდა კიდევ ასახვა, რომლის ფორმით არსებობს არა-აზრი, თვითონ აზრი არ არის?“ „დებულებას, რომ არა-აზრი აზრში ასახვის სახით არსებობს, აზრი აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ „არა-აზრი“-ში ნაგულისხმევია აზრისაგან დამოუკიდებელი საგანი... მაგრამ ამ შემთხვევაში „არა-აზრი“ აზრში კი არ არის, არამედ აზრისაგან

® კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „შნათობი“, № 6, 1960, გვ. 133.

დამოუკიდებელია. თუ კი „არა—აზრი“ აზრშია, როგორც მისი შინა-  
არსი, როგორც ცოდნა, როგორც ქვეშარიტება, მაშინ ის „არა—აზრი“  
კი არ არის, არამედ სწორედ აზრია“<sup>10</sup>. არა—აზრი მატერიალური  
საგნის მნიშვნელობით ცოდნას არ წარმოადგენს. არა—აზრი აზრის  
შინაარსის მნიშვნელობით გამოგონილი ცნებაა, გარკვეული დასკ-  
ვნის მისაღებად. სახელდობრ, იგი მიმართულია გარკვეული მიზნი-  
საკენ: აღმოჩენილი იქნეს ქვეშარიტების ცნებაში დიალექტიკა. ეს  
დიალექტიკა, კ. ბაქრაძის დახასიათებით, ს. წერეთელთან შემდეგი  
სახისაა: აზრისა და არა—აზრის ერთიანობა, კავშირი აზრში დაპი-  
რისპირებულთა ერთიანობაა. „ჯერ ქვეშარიტი აზრი, ასახვა დაუ-  
პირისპირა აზრს „არა—აზრის“ სახელით, ხოლო შემდეგ აზრისა და  
არა—აზრის... ერთიანობა გამოაცხადა ქვეშარიტებად და დიალექტი-  
კად მიიჩნია. სუბიექტისა და ობიექტის, აზრისა და საგნის დაპირის-  
პირება და ერთიანობა შემეცნების პროცესში... თვით აზრში გადა-  
იტანა, აზრი დატოვა აზრად, ხოლო საგნის ასახვა, სურათი „არა—  
აზრად“ გამოაცხადა. ამხ. ს. წერეთელი ვერ ამჩნევს, რომ ასახვა,  
ცოდნა თვითონ აზრია, მართალია არა ყოველნაირი აზრი, არამედ  
ქვეშარიტი აზრი, მაგრამ ამის გამო ეს აზრი „არა—აზრად“ არ იქ-  
ცევა“<sup>11</sup>. იქვე კი კ. ბაქრაძე შენიშნავს, რომ დიალექტიკის წინააღმ-  
დეგი არავინ იქნება, თუ ის მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის  
თვალსაზრისზე დგას, მაგრამ არ ვფიქრობთ, რომ ასეთი „დიალექ-  
ტიკა“ დადებითი აღმოჩენა იყოს დიალექტიკის ისტორიაში.

კ. ბაქრაძე აღნიშნულ საკითხს კიდევ ერთხელ შეესო ლოგი-  
კის საკითხებზე დისკუსიის დროს: „რას ნიშნავს გამოთქმა: „აზრ-  
ში არის ის, რაც არ არის აზრი“ და ეს არა—აზრი აზრში არის ქვე-  
შარიტება? რა უნდა აზრში არა—აზრი? არა—აზრი არის სწორედ  
ის, რაც აზრი არ არის, ხოლო ქვეშარიტება სწორედ აზრია“<sup>12</sup>.

ქვეშარიტებისა და მისი ლენინური განსაზღვრების დიალექ-  
ტიკურობის გაგების შესახებ ს. წერეთლის მოსაზრების საწინააღმ-  
დეგოდ კ. ბაქრაძემ წამოაყენა მეორე არგუმენტი, რომელიც ეხება  
ქვეშარიტების ლენინური განსაზღვრების წერეთლისეულ ინტერ-  
პრეტაციას. ქვეშარიტების ლენინური განსაზღვრება, წერეთლის  
აზრით, დადებითია. განსაზღვრებაში არსებული „რომელიც დამო-

<sup>10</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქვეშარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ,  
„მნათობი“, № 6, 1960, გვ. 134.

<sup>11</sup> ი ქ ე ვ ა, გვ. 134.

<sup>12</sup> საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 1961, № 2, გვ. 159.



კიდებული არ არის სუბიექტზე“ მოასწავებს განსაზღვრების დიალექტიკურობას და არა მის უარყოფითობას. კ. ბაქრაძის აზრით, „არ არის“ სრულიადც „არ არის“ დიალექტიკური უარყოფა. დიალექტიკურ უარყოფას გარკვეული შინაარსი აქვს და ყოველივე ხაზგასმაში, რომ „ეს ისე კი არ არის, არამედ ასეა“, დიალექტიკის ძეგნა ზედმეტია. ლენინი ეკამათება მახსიტებს, რომელთა მიხედვით ჭეშმარიტება დამოკიდებულია სუბიექტზე, ადამიანის თავისებურებაზე. შემმეცნებელი ცნობიერების ორგანიზაციაზე. ამათ საწინააღმდეგოდ ლენინი ამტკიცებს, „რომ ჭეშმარიტება ადამიანზე, მისი ცნობიერების სტრუქტურაზე, მის ბიოლოგიურ ორგანიზაციაზე არ არის დამოკიდებული. „არ არის“ დიალექტიკურის მაჩვენებელი კი არ არის ამ შემთხვევაში, არამედ მახსიტური დებულების უარყოფაა“<sup>13</sup>.

კ. ბაქრაძის ზემოთ აღნიშნული ორი შენიშვნიდან პირველი, ჩვენი აზრით, სამართლიანად მიუთითებს ს. წერეთლის ჭეშმარიტების ცნების დიალექტიკურობის დამადასტურებელი დებულებას — აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი — უზუსტობას. მაგრამ ამას ვერ ვიტყვიტ მეორე შენიშვნაზე, რომელიც ჭეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების წერეთლისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდაა გამოთქმული. სანამ ამ საკითხების ანალიზს შევეუდგებოდეთ, უდავოდ აჯობებს გავეცნოტ კ. ბაქრაძისადმი ს. წერეთლის საპასუხო წერილის ძირითად აზრს აღნიშნულ საკითხზე. ს. წერეთელმა თავის წერილში „ჭეშმარიტების დასაცავად“ განსაკუთრებით ვრცლად და მრავალმხრივი არგუმენტაციით პასუხი გასცა პირველ საკითხს.

ს. წერეთლის განმარტებით, ცნებებს: „არააზრობრივი“, „საგნობრივი“, „არასუბიექტური“, „არა-აზრი“, „ობიექტური“ თვითონ ერთი მნიშვნელობით ხმარობს, სახელდობრ, ობიექტური ჭეშმარიტების მნიშვნელობით, ხოლო ცნებებს — „აზრი“ და „აზრობრივი“, სუბიექტურის მნიშვნელობით. ამიტომაც, ს. წერეთლის აზრით, თავის მიერ გამოთქმული დებულება — „ჭეშმარიტების ლენინური განსაზღვრა პირდაპირ გამოთქვამს იმას, რომ აზრში უნდა იყოს ის, რაც საგნობრივი, ობიექტური, არააზრობრივი, არასუბიექტური ხასიათისაა. სუბიექტში უნდა იყოს არასუბიექტური, ობიექტური“ — სადავო არ არის. ჭეშმარიტების შემთხვევაში, აღ-

<sup>13</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, № 6, 1960, გვ. 134.

ნიშნავს წერეთელი, სუბიექტურში არის ობიექტური — საგნობრივი შინაარსი, სწორედ ამ აზრით არისო ჩემს მიერ ნათქვამი, რომ „ქვეშარიტება გვაქვს მაშინ, თუ აზრში არის ის, რაც არ არის აზრში, რაც არა აზრობრივია, მაგრამ ეს არა აზრობრივი აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით. „ობიექტური“, „არააზრობრივი“ საგნის ცოდნას უდრის; საგანი არა—აზრია, ამიტომ ის აზრის შინაარსად არის გადაქცეული, ამდენად არის იქ „არა—აზრი“.

ს. წერეთელი აქვე თავისი დებულების კიდევ უფრო ცხადსაყოფად მიმართავს კ. ბაქრაძის შემდეგ დებულებას: „იდეალური სხვა არაფერია, თუ არა მატერიალური, ადამიანის თავში გადატანილი და მასში გარდაქმნილი“. მკვლევრის ინტერპრეტაციით ეს იმას ნიშნავს, რომ იდეალური, აზრები (ქვეშარიტი აზრები) არის მატერიალური, მაგრამ არა პირდაპირ, არამედ გადამუშავებული. გარდაქმნილი სახით. ეს გარდაქმნა კი საგნის შესახებ ცოდნის შექმნას ნიშნავს. ცოდნა საგნის გარკვეული სურათია. აზრებში საგანი ცოდნის, გარკვეული სურათის სახით არსებობს. ს. წერეთელი წერს „საგანი“ „არა—აზრია“, ამიტომ საგანი, ე. ი. „არა—აზრი“ არსებობს აზრში როგორც ცოდნა, თუ კი ეს აზრი ქვეშარიტია. აზრში საგანი, იდეალურში მატერიალური არის გარდაქმნილ-გადამუშავებული სახით; აზრში საგანი გარდაქმნილი სახით არის და არაა უარყოფილ-გაუქმებული. ობიექტური, „არა—აზრი“, საგანი როგორც აზრის შინაარსი არ არის აზრში? რასაკვირველია, არის, თუ კი ქვეშარიტებასთან გვაქვს საქმე... საგანი აზრში არის გნოსეოლოგიურად და არა ონტოლოგიურად“<sup>14</sup>.

კ. ბაქრაძის შენიშვნებზე კი ს. წერეთელი მიუთითებს, რომ მას „გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური გაიგივებული გამოუდრის“, „არ არჩევს გნოსეოლოგიურს ონტოლოგიურსაგან“. ბაქრაძის შეხედულებით, აზრი აზრია და მასში არაა „არა—აზრი“ — ობიექტური ე. ი. საგნის, როგორც აზრის. შინაარსის მნიშვნელობით. მაშასადამე, წერეთლის შეხედულებით, ბაქრაძემ აზრის შინაარსი „არა—აზრი“, როგორც ონტოლოგიური, გააიგივა აზრთან, როგორც გნოსეოლოგიურთან. აღნიშნული დებულების სხვაგვარი გაგება შეუძლებელია. მაგრამ ჩვენ აქვე მიუთითებთ. რომ კ. ბაქრაძეს სრულიადაც არ ესმის „არა—აზრი“ როგორც ონტოლოგიურ-

<sup>14</sup> ს. წერეთელი, ქვეშარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 167 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

რი, პირიქით, იგი ასეთ გაგებას აკრიტიკებს. მაშ როგორ „გამოუდის“ მას გნოსეოლოგიურის გაიგივება ონტოლოგიურთან? კ. ბაქრაძე რომ ს. წერეთლის თვალსაზრისზე იდგეს და აღიარებდეს აზრში „არა—აზრის“ არსებობას, მაშინ შეიძლება რაიმე შემთხვევაში გნოსეოლოგიური ონტოლოგიურთან გაიგივებული გამოუვიდეს. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ, თუ კ. ბაქრაძე გნოსეოლოგიურს ონტოლოგიურთან აიგივებს იმის გამო, რომ აზრი აზრია და მასში არ არის „არა—აზრი“, მაშინ ზოგ შემთხვევაში „არა—აზრის“ წერეთლისეული გაგებაც გნოსეოლოგიურის ონტოლოგიურთან გაიგივებამდე მიდის. სახელდობრ, მასაც ზოგჯერ სრულიად მართებულად „არა—აზრი“ გაგებული აქვს როგორც აზრი (ამაზე სპეციალურად ქვემოთ).

კ. ბაქრაძის შენიშვნებს. რომ „არა—აზრი“ აზრის შინაარსის წინაშეობით გამოგონილი ცნებაა გარკვეული დასკვნის მისაღებად. ს. წერეთელმა ძირითადად ასეთი პასუხი გასცა: „არა—აზრი „გამოგონილი“ კი არაა, იგი აღმოჩენილია დიალექტიკის თეორიის მიერ და არა მხოლოდ ჩვენს მიერ. კ. ბაქრაძე სიტყვა „არა—აზრის“ შესახებ იმიტომ დავიწყებ, რომ ის ებრძვის დიალექტიკურ ლოგიკას, წინააღმდეგია დიალექტიკისა ლოგიკურ აზროვნებაში. დიალექტიკის ბირთვი დაპირისპირებულია ერთიანობაშია. რაიმეში დიალექტიკის აღმოჩენა მასში შინაგანი წინააღმდეგობის, შინაგანი უარყოფის აღმოჩენაა, — უარყოფა კი სიტყვა „არა“-თი გამოითქმება, მე სწორედ ამიტომ ვიზმარე „არა—აზრი“ აზრის ობიექტური შინაარსის გამოსათქმელად: მინდოდა ჭეშმარიტი აზრის დიალექტიკური ბუნება გამომეთქვა. შეიძლებოდა ეს სიტყვა არ მომეხმარა, მაგრამ მაშინ ჭეშმარიტი აზრის დიალექტიკის გამოთქმა ლოგიკურად ზუსტი არ იქნებოდა. თუ ჭეშმარიტებაში არაა შინაგანი უარყოფა, შინაგანი დიალექტიკური წინააღმდეგობა, მაშინ ჭეშმარიტება დიალექტიკური ბუნების არ ყოფილა<sup>15</sup>.

შემდეგ კ. ბაქრაძემ პირველი შენიშვნის შესახებ თავისი აზრი შეაჯამა, როგორც ამაზე ს. წერეთელი მიუთითებს, ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილ ერთ-ერთ ციტატაში, რომელიც აზრისა და არა—აზრის აზრად გადაქცევის შესაძლებლობას ეხება. ამ შენიშვნას ს. წერეთელი მიიჩნევს თავისი დებულებების ხელოვნურად დამახინჯებად: „არ არის სწორი თითქოს მე ჭეშმარიტად ჯერ აზრი მივიჩნიე,

<sup>15</sup> ს. წერეთელი, ჭეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 167.

შემდეგ კი — აზრის და „არა—აზრის“ ერთიანობა, და თითქოს აქ რალაც შეუთანხმებლობა იყოს. არა, აქ ო რ ი ვ ე ს ა ზ რ ი ე რ თ ი და ი გ ი ვ ე ა, თუ კი სიტყვა „არა“ და დაპირისპირება მეტაფიზიკურად არ არის გაგებული“<sup>16</sup>. ს. წერეთელი მცდარად თელის აგრეთვე კ. ბაქრაძის იმ შენიშვნას, თითქოს მის მიერ სუბიექტისა და ობიექტის, აზრისა და საგნის დაპირისპირება და ერთიანობა შემეცნების პროცესში აზრში იყოს გადატანილი. ს. წერეთლის მტკიცებით. აზრისა და საგნის დაპირისპირების აზრში გადატანას თვით კ. ბაქრაძე ახდენს, როცა ამბობს: „აზრისა და საგნის დაპირისპირება და ერთიანობა შემეცნების პროცესში“. „შემეცნების პროცესში“ ხომ აზრშია? აზრისა და საგნის დაპირისპირებით, აღნიშნავს წერეთელი, იქმნება გარკვეული დაპირისპირება თვითონ აზრში, წინააღმდეგ შემთხვევაში, არ გვექნება თვითონ საგნის ცნება.

კ. ბაქრაძის საპასუხო წერილში „ქეშმარიტების დასაცავად“ ს. წერეთლის შეხედულება „არა—აზრი“-ს შესახებ შეიძლება მოკლედ გამოითქვას ასე: საგანი „არა-აზრია“, ამიტომ საგანი, ე. ი. „არა—აზრი“, არსებობს აზრში როგორც ცოდნა, თუ ეს აზრი ქეშმარიტია. ქეშმარიტი აზრი არის ცოდნა საგნის, არა—აზრის, ცოდნის ცნება საგნის ცოდნას უდრის. საგანი არა—აზრია, ამიტომ რამდენადაც ის აზრის შინაარსად არის გადაქცეული, ამდენად არის იქ „არა—აზრი“. გარდაქმნილი საგანი აზრის შინაარსია, მაგრამ საგნობრიობა, ობიექტურობა არ არის გამორიცხული, რადგან იდეალური, აზრი სხვა არაფერია. თუ არა მასში გადატანილი და გარდაქმნილი მატერიალური საგანი, ამიტომ ქეშმარიტების ცნება შინაგანი დაპირისპირების შემცველია, დიალექტიკურია.

კ. ბაქრაძის მეორე შენიშვნა. რომელიც ს. წერეთლის მიერ ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების დადებითობის მტკიცებას და განსაზღვრების დიალექტიკურობის ბუნების ჩვენებას ეხებოდა, ზემოთ აღვნიშნეთ. ამ შენიშვნაზე ს. წერეთლის პასუხის ძირითადი აზრი ასეთია: ქეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში — „არ არის“ გარკვეული უარყოფა თვითონ განსაზღვრების წიგნით, ამ განსაზღვრების დიალექტიკურობას აჩვენებს და არა განსაზღვრების უარყოფითობას. კ. ბაქრაძის აზრით, „არ არის“ ნიშნავს სხვა რაიმეს უარყოფას და არ აჩვენებს დიალექტიკურობას, იგი ნიშნავს მახსიტური დებულების უარყოფას. ვ. ი. ლენინი

<sup>16</sup> ს. წერეთელი, ქეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 168—170 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

„ქეშმარიტებას განსაზღვრავს მახისტური დებულების უარყოფით, ვ. ი. ლენინს თურმე არ მოუცია ქეშმარიტების დადებითი განსაზღვრება, უთქვამს მხოლოდ ის რამ ქეშმარიტება არის ის, რასაც მახისტური დებულება არ წარმოადგენს; ლენინს ის კი არ უთქვამს თურმე, თუ რა არის ქეშმარიტება, არამედ ის, თუ რა არ არის იგი. ეს არის საქმის ვითარების მცდარი წარმოდგენა“<sup>17</sup>. სიტყვა „არ არის“ მონხმარება როგორც დიალექტიკური, შინაგანი უარყოფის გამოსახატავად, ისე მექანიკური, გარეგანი უარყოფის აღსანიშნავადაც. კ. ბაქრაძე ასეთ განსხვავებას არ ახდენს, იგი აიგივებს დიალექტიკურ და არადიალექტიკურ უარყოფას, მისი აზრით, „არ არის“ ქეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში იგივე როლს ასრულებს, რასაც „არ არის“, როცა იგი მახისტური მცდარი დებულების უარყოფის დროსაა მოხმარებული. მახისტური დებულების უარყოფისას გარეგანი უარყოფა გვაქვს, ქეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში კი შინაგანი, დიალექტიკური უარყოფა. ბაქრაძემ განსაზღვრების შინაგანი უარყოფა გარეგან უარყოფასთან გააიგივა, მასში დიალექტიკა ვერ ნახა, ამიტომ უარყო განსაზღვრების დიალექტიკურობა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კ. ბაქრაძემ, ჩვენი აზრით, სამართლიანად შეამჩნია ს. წერეთლის მიხედვით ქეშმარიტების ცნების დიალექტიკურობის დამადასტურებელი დებულების — აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი — უზუსტობა. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს. რომ ამ საკითხზე ს. წერეთელი კ. ბაქრაძისადმი საპასუხო წერილში ცელის მსჯელობის საგანს. კ. ბაქრაძე ლაპარაკობს აზრში არსებული „არა-აზრის“ მცდარობაზე, ხოლო ს. წერეთელი პასუხობს — აზრში არსებული „არა-აზრი“ განსაზღვრულია ობიექტური სინამდვილით. ამით მას პასუხი გადააქვს სხვა მხარეზე, სხვა სიბრტყეზე. კ. ბაქრაძე ს. წერეთელს „არა-აზრის“ გაგების საკითხში აკრიტიკებს არა იმის გამო, რომ აზრის ობიექტური შინაარსი სავნითაა განპირობებული, არამედ იმის გამო, რომ წერეთელს „არა-აზრი“ გამოუდის როგორც აზრში არააზრისეულის არსებობა და აქედან ქეშმარიტების დიალექტიკურობის მტკიცება აზრისა და „არა-აზრის“ დაპირისპირებით, ამდენად, ბაქრაძის შეხედულების მთელი კრიტიკა „არა-აზრის“ საკითხზე არსებითად აღნიშნული ასპექტითაა წარმოებული. მართალია, წერეთელი კი არ

<sup>17</sup> ს. წერეთელი, ქეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, ვვ. 171.

ფიქრობს. რომ აზრში „არა-აზრი“ მატერიალური საგანია, არამედ ესმის აზრის შინაარსის მნიშვნელობით, მაგრამ ბაქრაძის სამართლიანი შენიშვნით, აზრში „არა-აზრის“ არსებობის მტკიცება გაუგებრობას იწვევს. კ. ბაქრაძის მტკიცებით, „არა-აზრი“ როგორც აზრის შინაარსი აზრია. აზრის შინაარსი როგორც აზრი არის ობიექტური.

ს. წერეთელი ზემოთ მითითებული უხერხულობიდან თავის დაღწევის მიზნით ძირითადად თითქმის ყველგან იმას ასაბუთებს, რომ მას „არა-აზრი“ ესმის როგორც აზრის ის შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის აზრზე, არამედ საგნით არის განსაზღვრული. ყველაზე გამოკვეთილად ეს ჩანს კ. ბაქრაძის პირველ შენიშვნაზე პასუხის დროს. ს. წერეთელი, — წერს კ. ბაქრაძე, — გაკვირვებული კითხულობს — „არა-აზრი“ აზრის განსაზღვრულობა თუა, მაშინ ის აზრია, „არა-აზრი“ როგორღა იქნება. ს. წერეთელი პასუხობს: „სწორედ ჭეშმარიტი აზრის შინაარსი, როგორც მისი განსაზღვრულობა, არის ობიექტური, თვითონ აზრისაგან დამოუკიდებელი და სწორედ საგნის მიერ განსაზღვრული, სწორედ საგნის აზრობრივი გამოთქმა, საგნის ცოდნა  $2+2=4$  არის საგანი, რომელიც გამოითქმება მსჯელობით —  $2+2=4$ , აქ ვარჩევდით საგანს და აზრს, რომელიც ამ საგანს გამოთქვამს: მსჯელობა  $2+2=4$  გამოთქვამს ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანს —  $2+2=4$ . ნიუტონის აზრი, გამოთქმული ფორმულით, რომელსაც ნიუტონის მიზიდულობის კანონი ეწოდება, აზრობრივად გამოთქვამს სწორედ იმას, რასაც ადგილი აქვს ბუნებაში, სახელდობრ, მასების ურთიერთმიზიდულობას. ასეთია ჭეშმარიტი აზრის განსაზღვრულობა, როგორც გარკვეული შინაარსი, რომელიც სუბიექტშია, მაგრამ არა-სუბიექტურია, ობიექტურია: თუ ასეთ შემთხვევაში ობიექტური სუბიექტურში არ იქნა, მაშინ ჭეშმარიტებასთან არ გვექნება საქმე“<sup>18</sup>. შემდეგ, კ. ბაქრაძის შენიშვნას — „აზრის განსაზღვრა, გაპირობება, მისგან დამოუკიდებელით, არა-აზრით, არ ნიშნავს იმას, რომ თვითონ აზრშია „არა-აზრი“ — ს. წერეთელი პასუხობს: ეს მართალია, მაგრამ აქ არ შეიძლება გაჩერება. აზრი გაპირობებულია მისგან დამოუკიდებელი საგნით. ჭეშმარიტებას ლენინური განსაზღვრება იმას ამბობს, რომ თვითონ ჭეშმარიტი აზრის შინაარსი არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, ადამიანზე, კაცობრიობაზე. საგანი დამოუკიდებელია

<sup>18</sup> ს. წერეთელი, ჭეშმარიტების დასაცავად. „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 167—166.

აზრისაგან, ის პირდაპირ არ არის აზრში, მაგრამ სწორედ მის გამო არის აზრში ისეთი შინაარსი, რომელიც საგანზეა დამოკიდებული და არა თვითონ აზრზე.

ზემოთ მოყვანილი ორივე პასუხიდან გარკვევით ჩანს შემდეგი — ს. წერეთელი ნაცვლად იმისა, რომ თქვას არა-აზრი, რომელიც აზრშია, როგორც აზრის შინაარსი, აზრია თუ არა-აზრი? ამბობს — აზრში არა-აზრი ობიექტურია, მისგან დამოუკიდებელი საგნითაა განსაზღვრული და სხვ. ყოველივე ამას თვითონ ბაქრაძეც ამტკიცებს. ისიც ზუსტად იმ აზრისაა, რომ „მარქსიზმ-ლენინიზმის თვალსაზრისით ცოდნის (ქეშმარიტების) ობიექტური მნიშვნელობა არაფრით არ აიხსნება, გარდა ობიექტური საგნის, ცოდნისაგან დამოუკიდებელი საგნის არსებით. აზრი მაშინ არის ქეშმარიტი, როდესაც საგნის ნიშნებია, კვეთრებია აზრის მიერ ასახული და არა სხვა რამ, ასეთი ასახვაა სწორედ ქეშმარიტი აზრი“<sup>19</sup>. მაგრამ თუ როგორია თვით აზრის ობიექტური შინაარსი, რომელიც ობიექტური საგნით, ცოდნისაგან დამოუკიდებელი საგნითაა განსაზღვრული, უპასუხებს: იგი არის აზრი და არა „არა-აზრი“. აზრის შინაარსი როგორც აზრი ობიექტურია. აზრში აზრია ობიექტური; ეს ობიექტური აზრია ქეშმარიტი აზრი.

როცა ს. წერეთელი კ. ბაქრაძეს ეკამათება, რომ იგი უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, წინააღმდეგია დიალექტიკისა ლოგიკურ აზოვნებაში. ხოლო მე ქეშმარიტებაში შინაგანი უარყოფის საფუძველზე ვასაბუთებ დიალექტიკასო. ეს დიალექტიკა ქეშმარიტებაში გამოხატულია აზრისა და „არა-აზრის“ დაპირისპირებით. თვით ს. წერეთლის სიტყვებით: „რამეში დიალექტიკის აღმოჩენა მასში შინაგანი წინააღმდეგობის, შინაგანი უარყოფის აღმოჩენაა, — უარყოფა კი სიტყვა „არა-თი გამოითქმება, მე სწორედ ამიტომ ვიხმარე „არა-აზრი“ აზრის ობიექტური შინაარსის გამოსათქმელად; მინდოდა ქეშმარიტი აზრის დიალექტიკური ბუნება გამომეთქვა“<sup>20</sup>. ფაქტიურად, ს. წერეთელმა ვერ მიაღწია თავის მიზანს. იგი ლალატობს მას, როცა „არა-აზრი“ ესმის როგორც აზრი. მასვე „არა-აზრი“ რიგ შემთხვევაში სრულიად მართებულად გაგებულნი აქვს როგორც აზრი. ამის ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ რამ-

<sup>19</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, № 6, 1960, გვ. 134.

<sup>20</sup> ს. წ ე რ ე თ ე ლ ი, ქეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 167.

დენიმე ფაქტი. როცა ს. წერეთელს მოყავს კ. ბაქრაძის მტკიცება, თუ კი „არა-აზრი“ აზრშია, როგორც მისი შინაარსი, როგორც ცოდნა, როგორც ჭეშმარიტება, მაშინ ის „არა-აზრი“ კი არ არის, არამედ სწორედ აზრია“, იგი აღნიშნავს: მართალია, იგი აზრია, მაგრამ აზრის ის შინაარსია, რომელიც დამოკიდებული არ არის აზრზე<sup>21</sup>. აღნიშნულ შემთხვევაში ნათლად ჩანს, რომ ს. წერეთელს „არა-აზრი“ გაგებული აქვს, როგორც აზრი. ამგვარადვე წერს ნაშრომში „ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“, სადაც აზრის შინაარსი, რომელიც წოდებულია როგორც „არა-აზრი“, გაგებულია როგორც აზრი, „აზრი კი — ე. ი. აზრის შინაარსი“ (ამაზე მომდევნო პარაგრაფშიც გვექნება აღნიშნული). იგივეა თქმული წერილში „ჭეშმარიტების დასაცავად“, როცა აღნიშნულია: „არ არის სწორი, თითქოს მე ჭეშმარიტად ჯერ აზრი მივიჩნიე, შემდეგ კი — აზრისა და „არა-აზრის“ ერთიანობა, და თითქოს აქ რაღაც შეუთანხმებლობა იყოს, არა, აქ ორივე აზრი (აზრი და „არა-აზრი“ ბ. უ.) ერთი და იგივეა, თუ სიტყვა „არა და დაპირისპირება მეტაფიზიკურად არ არის გაგებული“<sup>22</sup>. თუ კი ყოველივე ეს ასეა (ეს კი ნამდვილად ასეა, რასაც, როგორც ჩანს, თვით წერეთელიც იცავს), მაშინ კითხვა ისმის — სად არის აქ დიალექტიკა ე. წ. „არა-აზრსა და აზრს შორის, თუ „არა-აზრი“ ანუ აზრის შინაარსი იგივე აზრია? უფრო ზუსტად, სად არის აქ შინაგანი უარყოფა, შინაგანი დიალექტიკური წინააღმდეგობა „არა-აზრსა“ და აზრს შორის, თუ „არა-აზრი“ იგივე აზრია?“ ყველაზე უკეთეს შემთხვევაში, თუ დიალექტიკაზე გვექნება საუბარი, მაშინ აღნიშნული ასპექტით დიალექტიკურობა იქმნება არა ჭეშმარიტების შინაგანი უარყოფის საფუძველზე, არამედ მხოლოდ წმინდა სიტყვიერ მოხმარებაში აზრისა და „არა-აზრის“ დაპირისპირებით. ფაქტიურად კი, თუ „არა-აზრი“ იგივე აზრია, მაშინ აზრში აზრსა და „არა-აზრს“ შორის არავითარ დაპირისპირებულობასა და დიალექტიკასთან არ გვაქვს საქმე. ისიც უნდა ითქვას, რომ ს. წერეთელს „არა-აზრის“ ისეთი გაგებაც აქვს, თითქოს აზრი ლოგიკურად შეიცავს საგანს, რაც უდავოდ ეწინააღმდეგება არა-აზრის ზემოთ აღნიშნულ გაგებას. მისი თქმით, „აზრი, ლოგიკურად, ისე შეიცავს საგანს, როგორც საგნის ცნება საგანს როგორც ამ ცნების ნიშანს. თუ აქ საგანს ჩა-

<sup>21</sup> ს. წერეთელი, ჭეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 169.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 169—170 (ხაზგასმა ჩენია ბ. უ.).



მოვაცილებთ და აზრს დავტოვებთ უსაგნოთ, მაშინ არა თუ ქეშ-  
ზარიტება, არამედ საერთოდ აზრიც შეუძლებელი იქნება“<sup>23</sup>. უსაგ-  
ნო აზრი რომ არ არსებობს, ეს ფაქტია, ყოველ აზრს, მცდარსაც კი,  
აქვს საგანი, მაგრამ მტკიცება — აზრი, ლოგიკურად, ისე შეიცავს  
საგანს, როგორც საგნის ცნება საგანს როგორც ამ ცნების ნიშანს  
— საექვო ჩანს.

ქეშმარიტების ობიექტურობასთან დაკავშირებით ყოველივე  
ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძე აკეთებს დასკვნებს:  
ვ. ი. ლენინის განსაზღვრებით ქეშმარიტება არის სინამდვილის  
ასახვა. ქეშმარიტება არ არის ობიექტური სინამდვილის საგანი, ის  
არ არსებობს ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად.  
მართალია, ქეშმარიტებაც სინამდვილის „საგანია“, ვ. ი. ისიც არ-  
სებობს, მაგრამ არსებობს არა ობიექტურ სინამდვილეში, არამედ  
სინამდვილის მეორე მხარეში, ცნობიერებაში. ქეშმარიტება ობიექ-  
ტურია — ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ობიექტური მნიშვნელობა აქვს.  
ამიტომაც არსებობს თვითონ ქეშმარიტების შესახებ, ცოდნის შე-  
სახებ მეცნიერება — შემეცნების თეორია.

#### § 6. აბსოლუტური და რელატიური პრეპარატივის საკითხი

ქეშმარიტების ცნების ნიშნები არ ამოიწურება ქეშმარიტების  
ობიექტურობით. მართალია, ობიექტურობა ქეშმარიტების არსებას  
გამოთქვამს, იგი პასუხობს კითხვაზე — რა არის ქეშმარიტება?,  
მაგრამ, მიუსედავად ამისა, იგი ქეშმარიტების ერთ-ერთი ნიშანია და  
არა ერთადერთი. ამიტომაც საჭიროა გარკვევა ქეშმარიტების ცნე-  
ბის შემდგომი ნიშნებისა: აბსოლუტურობის, შეფარდებითობისა და  
კონკრეტულობისა.

ობიექტური ქეშმარიტება აუცილებლობით მოითხოვს იმის  
გარკვევას, თუ როგორია ეს ქეშმარიტება, სახელობრ, იმის გარკ-  
ვევას, შეუძლია თუ არა ჩვენს წარმოდგენებს ობიექტური ქეშმარი-  
ტება გამოხატონ ერთბაშად, აბსოლუტურად, თუ მხოლოდ დროე-  
ბით შეფარდებით. ეს არის შეფარდებითი და აბსოლუტური ქეშმა-  
რიტების მიმართების საკითხი ობიექტურ ქეშმარიტებასთან.

ქეშმარიტების აბსოლუტურობისა და შეფარდებითობის დახა-  
სიათების დროს პირველ რიგში ხაზგასმულია, რომ ჩვენი ცოდნა

<sup>23</sup> ს. წ ე რ თ ე ლ ი, ქეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960,  
გვ. 168.

განვითარებადია, ქეშმარიტება ცვალებადი, იგი განსაზღვრულია ეპოქის ჩარჩოებით, ამიტომაც ცოდნა, ქეშმარიტება შეფარდებითია, რელატიურია. ასეთი დასკვნა ემყარება ჩვენი ცოდნისა და სინამდვილის განვითარების ცოდნას. იცვლება ბუნება, საზოგადოება და ამის შესაბამისად იცვლება მისი ამსახველი ცოდნაც. ცოდნა იცვლება და ღრმავდება თვით სინამდვილის ცვალებადობასთან ერთად, მაგრამ ჩვენი ცოდნა, შემეცნება იცვლება იმ შემთხვევაშიც, როდესაც შესაცნობი საგანი შედარებით უცვლელია ანდა სულ არ იცვლება. მაგალითად, ატომი იგივე დარჩა, რაც იყო ადრე, მაგრამ მისი შენეცნება განვითარებას განიცდის, განვითარდა ჩვენი ცოდნა ატომსა და მის სტრუქტურაზე.

ქეშმარიტების რელატიურობა არ უარყოფს ქეშმარიტების აბსოლუტურ ხასიათს. მართალია, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტება ცვალებადია, შეფარდებითია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენს ცოდნაში არ გვხვდებოდეს ისეთი ქეშმარიტება, რომელიც უცვლელია, და რომ მეცნიერულ თეორიებში არ არსებობდეს აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები. ერთ შემთხვევაში მკვლევარი მიუთითებს იმაზე, რომ მრავალი დებულება, აღმოჩენილი და დადგენილი მეცნიერებაში, უცვლელია, აბსოლუტური ქეშმარიტებაა, და ამდენად სინამდვილის ან ადამიანთა შემეცნების ვერავითარი ცვლილება და განვითარება ამ ქეშმარიტებას ვერ შეცვლის. მაგალითად, დებულებები  $2+2=4$ , წყალბადისა და ჟანგბადის გარკვეული კანონზომიერი შეერთებიდან წყალი წარმოიქმნება, სხეულები ერთმანეთს იზიდავენ — ქეშმარიტია და ასეთად დარჩება ყოველთვის.

მეორე შემთხვევაში მითითებულია იმაზე, რომ ყოველი მეცნიერული თეორია დაახლოებითია. ეს იმას ნიშნავს რომ ამ თეორიამ სინამდვილის გარკვეული ნაწილი ზუსტად ასახა. სრულიად რომ არ აესახა, ის არც დაახლოებითი სურათი იქნებოდა, ის სრულიადაც არ იქნებოდა ამ სინამდვილის სურათი; ნაწილი ვერ ასახა და შესაძლებელია ნაწილი არაზუსტად ასახა. ასეთია ყოველი მეცნიერული თეორია. შემეცნების შემდგომი განვითარება შეასწორებს ამ თეორიას, სინამდვილის სურათს უფრო ზუსტსა და ადეკვატურს გახდის: ამ სურათის დაზუსტება იმაში კი არ გამოიხატება, რომ შემდგომი თეორია წინას მთლიანად უარყოფს და სინამდვილის სრულიად ახალი სურათის აგებას იწყებს; იმას, რაც წინა თეორიის მიერ ზუსტად იყო ასახული, არ სჭირდება შესწორება, მით უმეტეს, მისი უკუგდება შეუძლებელია. ახალი თეორია

ქველი თეორიის ჭეშმარიტებასაც აღიარებს იმ ზომით, რა ზომითაც ის ჭეშმარიტი იყო. ჭეშმარიტება არ იკარგება, ის გადადის ერთი მეცნიერული თეორიიდან მეორეში<sup>24</sup>. აღნიშნულიდან გამომდინარე, „აბსოლუტური ჭეშმარიტება მოცემულია ყოველ მეცნიერულ თეორიაში მარცვლების, ელემენტების სახით. რაც შეეხება აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, როგორც მთლიანი სამყაროს ამოწურავს, სამყაროს უკანასკნელ სურათს, ამგვარი ჭეშმარიტება მიუღწეველია“<sup>25</sup>. არა მხოლოდ მთელ სამყაროს ვერ ამოწურავს ჩვენი შემეცნება. არამედ ის ვერ ამოწურავს აბსოლუტურად მის რომელიმე ნაწილსაც კი, მის ცალკეულ საგანს<sup>26</sup>.

ჭეშმარიტების რელატიურობისა და აბსოლუტურობის განხილვასთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ, რომ კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს ს. წერეთლის შეხედულებას, რომლის მიხედვით აბსოლუტური ჭეშმარიტებაც შეფარდებითია ანუ აბსოლუტური ჭეშმარიტება არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითიცაა. ასეთი შეხედულებით, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, აბსოლუტურ რელატივიზმს მივიღებთო; ამიტომაც დებულება — აბსოლუტური შეფარდებითიცაა, აბსოლუტურად მცდარი დებულებაა.

შეფარდებითი და აბსოლუტური ჭეშმარიტების დამოკიდებულების წერეთლისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ კ. ბაქრაძის მიერ ორი ძირითადი არგუმენტი იქნა წამოყენებული: იგი პირველ რიგში აკრიტიკებს დებულებას, სადაც გამოთქმულია აზრი, რომ აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითიცაა. კ. ბაქრაძის თქმით: „აბსოლუტურიც რომ რელატიური გახდეს, მაშინ აბსოლუტურ რელატივიზმს მივიღებთ. ამიტომ დებულება იმის შესახებ, რომ აბსოლუტური შეფარდებითიც არის, აბსოლუტურად შემცდარი დებულებაა“<sup>27</sup>. აბსოლუტური ჭეშმარიტების ცნება, აღნიშნავს ბაქრაძე, მარქსისტულ თეორიაში ორი მნიშვნელობით იხმარება: აბსოლუტური ჭეშმარიტება როგორც ასეთი, როგორც საბოლოო მიზანი ცოდნის განვითარებისა, რომელსაც ჩვენი ცოდნა ასიმპტომიურად უახლოვდება და აბსოლუტური

<sup>24</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 175.

<sup>25</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 178—179.

<sup>26</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 179—180.

<sup>27</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, № 6, 1960, გვ. 135.

ქეშმარიტების მარცვლების მნიშვნელობით. პირველი მიუღწეველია, რამდენადაც განვითარების პროცესი უსასრულოა. „აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები კი რელატიური შეუძლებელია იყოს, რადგან ამ შემთხვევაში აბსოლუტური ქეშმარიტება სრულიად მოიხსნება“<sup>28</sup>. ვ. ი. ლენინის ცნობილი აზრი, რომ რელატიურ ცოდნაში არის აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები, წერეთლის მიერ, აღნიშნავს ბაქრაძე, გადათარგმნილი იქნა უცნაურ ენაზე, სახელდობრ, — რელატიური ქეშმარიტება აბსოლუტურია და აბსოლუტური ქეშმარიტება რელატიურია. დებულება „რელატიურში არის აბსოლუტურის მარცვლები“ არ არის იგივე, რაც „რელატიური არის აბსოლუტური“: და იქვე ვ. ბაქრაძე საყვედურობს წერეთელს — „დებულებიდან „აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები არის რელატიურ ცოდნაში“ ავტორს გამოჰყავს შემდეგი დებულება: აბსოლუტური რელატიურია და რელატიური აბსოლუტურია. რა წესით არის შესაძლებელი დებულების ასეთი გადათარგმნა, გაუგებარია“<sup>29</sup>.

შეფარდებითი და აბსოლუტური ქეშმარიტების დამოკიდებულების სფეროში ვ. ბაქრაძეს არასწორად მიაჩნია გამოთქმა „ნამდვილი აბსოლუტური“, რომლის შინაარსი გაურკვეველი, მოხმარება კი — უადგილოა. ვ. ბაქრაძე კითხვას სვამს — ცნება „ნამდვილი აბსოლუტური“ რას გამოხატავს? და პასუხობს: იგი არ გამოხატავს არც აბსოლუტურ ქეშმარიტებას საბოლოო ინსტანციაში და არც აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვალს. მარქსიზმ-ლენინიზმმა, აღნიშნავს ვ. ბაქრაძე, სამი ცნება იცის, რომლებიც ქეშმარიტებას ეხებიან: აბსოლუტური ქეშმარიტება როგორც სამყაროს უკანასკნელი, ამომწურავი სურათი, — ის მიუღწეველია; მეორე — რელატიური და მესამე — აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები. რომელთა „უარყოფა მომავალში უაზრობა იქნება“. ცნებას „ნამდვილი აბსოლუტურისა“ კი აბსოლუტური ქეშმარიტების არც პირველი და არც მესამე მნიშვნელობა არა აქვს. ნამდვილი აბსოლუტური არის რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობა. ნამდვილი აბსოლუტური სრულიადაც არ არის აბსოლუტურის ან რელატიურის დახასიათება. იგი გამოყენებულია „ფაქტიურის“ ნაცვლად, სახელდობრ, იმის აღსანიშნავად, რომ „ფაქტიურად, ნამდვილი

<sup>28</sup> ვ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, № 6, 1960, გვ. 135.

<sup>29</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 135.

კოდნა — განვითარების ყოველ ეტაპზე არის რელატიური, აბსოლუტურის მარცვლებით<sup>30</sup>.

კ. ბაქრაძის ამ შენიშვნებს ს. წერეთელმა უპასუხა თავის წერილში „ქეშმარიტების დასაცავად“ და არ გაიზიარა ბაქრაძის არც ერთი შენიშვნა. პირველ შენიშვნაზე ს. წერეთლის პასუხის ძირითადი აზრი ასეთია: შეფარდებითი ქეშმარიტებისა და აბსოლუტური ქეშმარიტების დამოკიდებულება შეფარდებითისა და აბსოლუტურის, როგორც კატეგორიების, დამოკიდებულების დამყარების საფუძველზე აიხსნება. სწორედ ამავ ასპექტითაა იგი წარმოდგენილი ს. წერეთლის ნაშრომში „ქეშმარიტების ლენინური გაგების 'ზოგიერთი საკითხი“ და წერილში „ქეშმარიტების დასაცავად“. ავტორს მოჰყავს ვ. ი. ლენინის დებულება აბსოლუტურისა და შეფარდებითის დამოკიდებულებაზე: „სუბიექტივიზმის (სკეპტიციზმისა და სოფისტიკის et c.) განსხვავება დიალექტიკისაგან, სხვათა შორის, ისაა, რომ (ობიექტურ) დიალექტიკაში შეფარდებოთა (რელატიურია) განსხვავებაც რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის, ობიექტური დიალექტიკისათვის რელატიურშიც არის აბსოლუტური, რელატივიზმისა და სოფისტიკისათვის რელატიური მხოლოდ რელატიურია და გამორიცხავს აბსოლუტურს“. ამ ამონაწერის უკანასკნელი წინადადება, ს. წერეთლის აზრით, იმას გამოთქვამს, რომ რელატიური არ შეიძლება და არც არის მხოლოდ რელატიური და თუ რელატიური არ არის მხოლოდ რელატიური, მაშინ რა იქნება იგი? კითხულობს წერეთელი და პასუხობს: „რელატიური, ცხადია, რელატიურია, მაგრამ იგი აბსოლუტურიცაა. ასე ითქმის აბსოლუტურის შესახებაც, რადგან (ობიექტურ) დიალექტიკაში შეფარდებოთა (რელატიურია) განსხვავებაც რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის“. შეფარდებითი განსხვავება მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ რელატიური არ არის მხოლოდ რელატიური, აბსოლუტური — მხოლოდ აბსოლუტური. ვინც ამ აზრის საწინააღმდეგოდ იტყვის, რომ განსხვავება რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის შეფარდებოთა კი არ არის, არამედ აბსოლუტურია, მან უნდა თქვას, რომ აბსოლუტური მხოლოდ აბსოლუტურია და რელატიური მხოლოდ რელატიური. სწორედ ამ აზრს იცავს პროფ. კ. ბაქრაძე, ამიტომ „აბსოლუტურად მცდარი დებულება“ სწორედ მისი დებულებაა<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, № 6, 1960, გვ. 136.

<sup>31</sup> ს. წ ე რ ე თ ე ლ ი, ქეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 172.

კ. ბაქრაძე ს. წერეთლის მიერ ზემოთ აღნიშნულ დებულებას არსად ეხება. ამიტომაც არაა მართებული წერეთლის შენიშვნა, თითქოს ბაქრაძეს განსხვავება აბსოლუტურსა და რელატიურს შორის ესმის როგორც აბსოლუტური და ამიტომაც მისთვის აბსოლუტული მხოლოდ აბსოლუტურია და რელატიური მხოლოდ რელატიული და ყოველივე ამის გამო ბაქრაძის მოსაზრება აბსოლუტურად ეკადრება. ბაქრაძეს აღნიშნული დებულება სრულიად არა აქვს მხედველობაში. იგი წერეთლის მოსაზრებაში შემდეგს აკრიტიკებს: „რელატიურში არის აბსოლუტურის მარცვლები“ არ არის იგივე, რაც „რელატიური არის აბსოლუტური“ და აბსოლუტური ჭეშმარიტებაც რელატიურია (შეფარდებითია). ეს წერეთელმაც კარგად იცის, მაგრამ საპასუხო წერილში ყურადღების ცენტრი პირველ რიგში გადააქვს საკითხის არა იმ მხარეზე, რისკენაც არსებითად კრიტიკა მიმართული, არამედ საკითხის სხვა მხარეზე. ს. წერეთელი შემდგომში იმ საკითხებსაც ეხება, რომლებსაც კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს, და აქაც მიუთითებს, რომ ეს შენიშვნაც არაა მართებული.

ს. წერეთელი აღნიშნავს: მე არსად ვახდენ არავითარ გარდაქმნას და ლენინის დებულების გადათარგმნას უცნაურ ენაზე. პირიქით. მე იმას ვამბობ, რომ ჭეშმარიტების შეფარდებითობისა და აბსოლუტურობის დამოკიდებულება შეფარდებითისა და აბსოლუტურის, როგორც კატეგორიების, დამოკიდებულებას ემყარება. თუ ეს ასეა ნამდვილად, ჭერ ერთი — რატომ აყენებს წერეთელი აბსოლუტური და რელატიური ჭეშმარიტების დამოკიდებულების საკითხს ზუსტად იმგვარად, როგორც იგი დგას აბსოლუტურისა და რელატიურის დამოკიდებულების სფეროში? და მეორე — რატომ მიღის ჭეშმარიტების სფეროში იმ დასკვნამდე, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითიცაა ანუ აბსოლუტური ჭეშმარიტება რელატიურია და რელატიური ჭეშმარიტება აბსოლუტური? ს. წერეთელი, მართალია, დარწმუნებულია, რომ აღნიშნულ დებულებათა ერთმნიშვნელობით დასმა არ შეიძლება. ამას ადასტურებს, როგორც აღვნიშნეთ, შემდეგი ფაქტი: იგი ნაშრომში „ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“ ასაბუთებს, რომ ჭეშმარიტების შეფარდებითობისა და აბსოლუტურობის დამოკიდებულება შეფარდებითისა და აბსოლუტურის დამოკიდებულებას ემყარებაო და ამავეზე მიუთითებს სტატიაში „ჭეშმარიტების დასაცავად“, სადაც გარკვევით წერს: „დებულება, რომ რელატიურ ჭეშმარიტებაში არის აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლები, ემყარება (და არ უღრის) დებულებ-

ზას, რომ „რელატიურშიც არის აბსოლუტური“<sup>32</sup>. მაგრამ ასე გამოუდის სინამდვილეში? რა თქმა უნდა, არა!

რაც შეეხება შენიშვნას დებულებაზე — აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითიცაა, ამაზე, ჩვენი აზრით, წერეთელი სრულიად სხვა მხრივ პასუხობს ბაქრაძეს, ვიდრე ამ უკანასკნელის მიერ არის იგი გაკრიტიკებული. აღნიშნულ საკითხზე წერეთლის აზრი ასეთია: რელატიური არ არის მხოლოდ რელატიური და აბსოლუტური — მხოლოდ აბსოლუტური, ე. ი. რელატიური აბსოლუტურიცაა და პირიქით, ეს იმას ნიშნავს, რომ აბსოლუტური რელატიურთან არის გაიგივებული და პირიქით, ან აბსოლუტური არის იგივე რელატიური და პირიქით. მე ამის საწინააღმდეგო დებულებას ვიცავ, წერს წერეთელი, სახელდობრ იმას, რომ რელატიური და აბსოლუტური ერთიმეორის საპირისპირო ცნებები არიან. თუმცა ისინი ერთიმეორეს აუცილებლობით გულისხმობენ, ერთიანობაში არიან და არა აბსტრაქტულ იგივეობაში. იმის ცხადსაყოფად, რომ რელატიური არ არის მხოლოდ რელატიური, აბსოლუტური კი — მხოლოდ აბსოლუტური, მითითებულია იმ ლოგიკურ არგუმენტებზე, რომლებიც ზემოთ დავსახელებთ, სახელდობრ, მხოლოდ რელატიურის მიღება და აბსოლუტურის აბსოლიტური უარყოფა ეს არის რელატიურის აბსოლუტურად მიღება და უარყოფაც აბსოლუტური ენიშვნელობით არის მოხმარებული. ასე ითქმის აბსოლუტურის შესახებაც: მხოლოდ აბსოლუტურის მიღება, ე. ი. რელატიურის უარყოფა და აბსოლუტურის მიღება. თვითონ აბსოლუტურს ხდის რელატიურად, ამიტომაც შეუძლებელია ეს კატეგორიები მოვწყვიტოთ ერთიმეორეს, ისინი ერთიანობაში არიან და უნდა ვთქვათ, რომ რელატიური არ არის მხოლოდ რელატიური, ის მისი საპირისპიროცაა. ასეთია აბსოლუტურიც<sup>33</sup>. წერეთლისეული ზემოთ მოტანილი მსჯელობიდან გამომდინარე ჩვენ კითხვას ვსვამთ: ბაქრაძე უარყოფს აღნიშნულ აზრს? იგი ხომ არც აბსოლუტურს უარყოფს და არც რელატიურს და არც მხოლოდ რომელიმე ერთს აღიარებს. იგი მხოლოდ იმას უარყოფს. რომ აბსოლუტური კვშმარტების მარცვლები შეუძლებელია რელატიური იყოს; წერეთელი კი ამაზე არაფერს ამ-

<sup>32</sup> ს. წერეთელი, კვშმარტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 173 (პირველი ხაზვასმა ჩვენია, ბ. უ).

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 172.

ზობს. კიდევ მეტი, იგი გარდა ერთი შემთხვევისა, რომელიც აღნიშნა ბაქრაძემ — აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, აბსოლუტური შეფერადებითაცაა, არსად იმეორებს ამ წინადადებას სრული სახით. ს. წერეთელი კ. ბაქრაძის საპასუხო წერილში ყველგან მხოლოდ ასე ამბობს: რელატიური აბსოლუტურია და პირიქით; ასე ითქმის აბსოლუტურის შესახებაც და არსად იძლევა მას სრული სახით, სახელდობრ — რელატიური ქვეშარიტება აბსოლუტურია და აბსოლუტური ქვეშარიტება რელატიური. აქ ჩვენ ქვეშარიტებაზე ვამბობთ იმიტომ, რომ ბაქრაძის კრიტიკა სწორედ ქვეშარიტების საკითხს ეხება და არა აბსოლუტურისა და რელატიურის დამოკიდებულებას საერთოდ.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ თვითონ ს. წერეთელი ზოგჯერ ლალატობს თავის პრინციპს, ე. ი. აქვს ისეთი გამოთქმებიც, რომლებითაც რომელიმე დებულების, მსჯელობის აბსოლუტურ ქვეშარიტებას ამტკიცებს და არა მის რელატიურობას. ეს კარგად ჩანს მის მიერ ქვეშარიტების აბსოლუტურობის ერთ-ერთი გაგების დახასიათებისას: „თუ რაიმე ცოდნა უცვლელია და ქვეშარიტი, მაშინ ასეთი ცოდნის ქვეშარიტება იქნება აბსოლუტური (მაგალითად,  $2+2=4$ , როგორც ცოდნა)“<sup>34</sup>.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ წერეთელს უმართებულოდ მიაჩნია ბაქრაძის შემდეგი მსჯელობა: „აბსოლუტური ქვეშარიტების მარცვლები კი რელატიური შეუძლებელია იყოს, რადგან ამ შემთხვევაში აბსოლუტური ქვეშარიტება სრულიად მოიხსნება“. აქედან წერეთელს გამოაქვს დასკვნა, რომ ბაქრაძისათვის აბსოლუტური და რელატიური შეუთავსებელია; წერეთლის თქმით, თუ აბსოლუტური ქვეშარიტების მარცვლები არ შეიძლება რელატიური იყოს და რელატიური უარყოფს აბსოლუტურს, მაშინ რელატიური ქვეშარიტება, როგორც ქვეშარიტება, უარყოფილი ვამოდის. ქვეშარიტებას აქვს აბსოლუტურობის და რელატიურობის ნაშნები. რელატიურობა არ გამოხატავს ქვეშარიტებას. რელატიური ქვეშარიტების უარყოფა ქვეშარიტების დიალექტიკურობის უარყოფას წარმოადგენს.

საკითხის ამგვარად ახსნის გამო ისმება კითხვა — სად უარყოფს ბაქრაძე რელატიურ ქვეშარიტებას? პირიქით, ყველგან ჩვენი ცოდნის, ქვეშარიტების რელატიურობას იცავს და ამავე დროს აღიარებს

<sup>34</sup> ს. წერეთელი, ქვეშარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, თბ., 1960, გვ. 16.



მეცნიერულ თეორიებში, ცოდნაში აბსოლუტური ქვეშარიტების მარცვლებს. მაგრამ უარყოფს აბსოლუტური ქვეშარიტების რელატიურობას და მის წერეთლისეულ ინტერპრეტაციას; ქვეშარიტების რელატიურობის წერეთლისეული გაგების უარყოფა კი არ ნიშნავს საერთოდ ქვეშარიტების რელატიურობის უარყოფას.

რაც შეეხება ტერმინს „ნამდვილი აბსოლუტური“, როგორც აღვნიშნეთ, კ. ბაქრაძემ იგი გააკრიტიკა როგორც შინაარსის, ასევე მისი მოხმარების მნიშვნელობით. შინაარსი მიჩნეული იქნა გაურკვეველად, მოხმარება კი უადგილოდ. თუ ს. წერეთელი ქვეშარიტებისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებაში მხოლოდ ორიოდ წინადადებით გამოთქვამდა თავის აზრს „ნამდვილი აბსოლუტურის“ შესახებ, ბაქრაძისადმი საპასუხო წერილში სპეციალურად არჩევს „ნამდვილი აბსოლუტურის“ შინაარსს „ნამდვილი აბსოლუტური“, განმარტავს ს. წერეთელი, ნახმარია იმის გამოსახატავად, რომ აბსოლუტური, რომელიც რელატიურისადმია დაპირისპირებული, თვითონ არის ფარდობითი, ის რელატიურიც არის, ასე ითქმის რელატიურზეც. ეს კატეგორიები ერთიმეორეს უპირისპირდებიან, ერთი-ნეორის მიმართ არიან ფარდობითნი, რაც მათი ცალ-ცალკე აღების დროს ამკარავდება: ამიტომ აბსოლუტური, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, მაშინ გვაქვს, როცა რელატიურთან დაპირისპირებული აბსოლუტური და აბსოლუტურთან დაპირისპირებული რელატიური აუცილებელ ერთიანობაში, დაპირისპირებულთა ერთიანობაში წარმოსდგებიან. ეს დაპირისპირებულთა ერთიანობაა ნამდვილი აბსოლუტური, ე. ი. აბსოლუტური, რომელიც არ არის გამოცალკეებული რელატიურისაგან<sup>35</sup>. აქვე, ს. წერეთელი, ჯერ ერთი, იმაზე მიუთითებს, რომ აღნიშნული აზრის საწინააღმდეგოდ ბაქრაძეს არაფერი წამოუყენებია, ხოლო თუ გამოთქმა არ მოსწონს, მაშინ უკეთესი მოგვაწოდოსო და, მეორე, თუ აბსოლუტური ქვეშარიტების ცნებას ორი მნიშვნელობით ვხმარობთ, მაშინ რატომ არ შეიძლება აბსოლუტური ორი მნიშვნელობით ვიხმაროთო,

ს. წერეთლის მოსაზრების შესახებ ორი რამ გვინდა შევნიშნოთ. პირველი — წერეთელი ამბობს: ნამდვილი აბსოლუტური მოხმარებული აქვს იმის გამოსათქმელად, რომ აბსოლუტური, რომელიც რელატიურისადმია დაპირისპირებული, თვითონ არის რელატიურიც, ასევე ითქმის რელატიურზედაც; ეს კატეგორიები ერ-

<sup>35</sup> ს. წერეთელი, ქვეშარიტების დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 172—173.

თიმეორის მიმართ არიან ფარდობითნი. მაგრამ წერეთელი, როგორც აღვნიშნეთ, იმასაც წერს, რომ „მე... იმას კი არ ვამბობ, რომ აბსოლუტური არის იგივე რელატიური და პირიქით“, არამედ „იმას, რომ რელატიური და აბსოლუტური ერთი მეორის საპირისპირო ცნებები არიან, თუმცა ისინი ერთი მეორეს აუცილებლობით გულისხმობენ. თუ „აბსოლუტური არ არის იგივე რელატიური და პირიქით“, მაშინ იგი ეწინააღმდეგება მისივე ძირითად დებულებას, რომ აბსოლუტური, რომელიც რელატიურისადმი დაპირისპირებული. თვითონ არის რელატიური. ბაქრაძე ხომ სწორედ ამის გამო აკრიტიკებს წერეთელს, რომ აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები შეუძლებელია რელატიური იყოს. თუ წერეთელი იმას კი არ ამტკიცებს (ამბობს), რომ აბსოლუტური არის იგივე რელატიური და პირიქით, მაშინ იგი იმავე აზრს იზიარებს, რასაც ბაქრაძე. რაც შეეხება წერეთლის მიერ იმის მტკიცებას, რომ აბსოლუტური და რელატიური ერთიმეორის საპირისპირო ცნებები არიან, ეს საკითხის სულ სხვა მხარეა და სრულიად არ ეწინააღმდეგება არც აბსოლუტურის რელატიურად აღიარებას და არც აბსოლუტურის აბსოლუტურად აღიარებას, ორივე შემთხვევაში აბსოლუტური და რელატიური ერთიმეორისადმი მაინც დაპირისპირებულნი იქნებიან.

მეორე: დაპირისპირებულთა ერთიანობა, როგორც ნამდვილი აბსოლუტური თუ აბსოლუტური არის, მაშინ ის არის აბსოლუტური კეშმარიტება და იმავე დროს არა რელატიური. წერეთლის თქმითაც, აბსოლუტური ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით ხომ მაშინ გვაქვს, როცა რელატიურთან დაპირისპირებული აბსოლუტური და აბსოლუტურთან დაპირისპირებული რელატიური აუცილებელ ერთიანობაშია და ეს დაპირისპირებულთა ერთიანობაა ნამდვილი აბსოლუტური? ნუთუ ეს დაპირისპირებულთა ერთიანობა როგორც ნამდვილი აბსოლუტური იმავე დროს შეიძლება იყოს რელატიური? რა თქმა უნდა, არა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ნამდვილ აბსოლუტურს, როგორც აბსოლუტურს აზრი ეკარგება. მართალია, ს. წერეთელი იქვე იმაზედაც მიუთითებს, რომ ნამდვილი აბსოლუტური ისეთი აბსოლუტურია, რომელიც არ არის გამოცალკევებული რელატიურისაგანო, მაგრამ ამის მითითება ფაქტიურად საქმეს ვერ ცვლის, ვინაიდან აბსოლუტური კეშმარიტება როგორადაც უნდა იყოს იგი გაგებული, როგორც შეფარდებითი თუ როგორც აბსოლუტური, ორივე შემთხვევაში რელატიურისაგან არ არის გამოცალკევებული. რელატიური და აბსოლუტური რომ ერთიმეორის გარეშე არ არის, რომ მათი გათიშვა, გამოცალკევება საერთოდ არ

შეიძლება, ეს სრულიად არ ნიშნავს, რომ ამის გამო, აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები არ შეიძლება აბსოლუტური ქეშმარიტება იყოს, რომ იგი ამავე დროს რელატიურიც უნდა იყოს.

ა) ე. წ. ფორმალური ქეშმარიტების, სისწორისა და ქეშმარიტების გაიგივების კრიტიკა. მცდარობის პრობლემა. ქეშმარიტების საკითხის სრულყოფილი განხილვა აუცილებლობით მოითხოვს ისეთი პრობლემების განხილვასაც, რომლებიც უშუალოდ მასთან არიან დაკავშირებულნი. ასეთია საერთოდ ფორმალური ქეშმარიტების, სისწორისა და ქეშმარიტების გ. გივებისა და მცდარობის პრობლემები.

კ. ბაქრაძემ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებიდან პირველმა აჩვენა და მართებულად გადაწყვიტა ე. წ. ფორმალური ქეშმარიტების, სისწორისა და ქეშმარიტების დამოკიდებულების საკითხი, მან სრულიად მართებულად გააკრიტიკა როგორც ძველი, ისე თანამედროვე შეხედულებანი ორი ტიპის ქეშმარიტების არსებობის შესახებ და სისწორის ქეშმარიტებასთან გაიგივების თეორია.

კ. ბაქრაძის მტკიცებით, თეორია, რომელიც აღიარებს ორი ტიპის ქეშმარიტებას და მათ შორის არავითარ კავშირს არ ხედავს, არსებითად მცდარია. ქეშმარიტება ერთია: ის არის სინამდვილის ასახვა ადამიანის ცნობიერებაში, ის არის ისეთი შინაარსი, რომელიც ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან დამოუკიდებელია. ამ ასპექტით არავითარი ფორმალური ქეშმარიტება არ არსებობს. მსჯელობის ქეშმარიტება—მცდარობა, აღნიშნავს ბაქრაძე. არ არის დამოკიდებული იმაზე, გამომდინარეობს იგი რაიმე სხვა მსჯელობიდან, თუ არ გამომდინარეობს წანამძღვარებიდან, არამედ დამოკიდებულია სინამდვილესთან მიმართებაზე. „წანამძღვრებთან კავშირზე დამოკიდებულია არა ქეშმარიტება, არამედ გამომდინარეობა, აზრთა კავშირის თანმიმდევრობა, აზრთა ლოგიკური სისწორე“<sup>36</sup>. მკვლევარი წინააღმდეგია იმ აზრისა, რომ გამომდინარეობას, აზრთა თანმიმდევარ, ლოგიკურ კავშირს ვუწოდოთ ფორმალური ქეშმარიტება. ქეშმარიტი შეიძლება იყოს ცნება, მსჯელობა და არა კავშირი, თანმიმდევრობა. ამიტომაც ის, ვინც ლოგიკურ კავშირს უწოდებს ქეშმარიტებას, ავტორის აზრით. უდავოდ ურევს ერთმანეთში ლოგიკური გამომდინარეობის ფაქტს, აზრთა კავშირის თანმიმდევრობას იმ წესთან, ზოგად ფორმულასთან, რომელიც ამ კავ-

<sup>36</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგია, 1955, გვ. 54.

შირს ასახავს და ამიტომ სისწორეს, თანმიმდევრობას და ჭეშმარიტებას ერთმანეთთან აიგივებს, სისწორე და ჭეშმარიტება ბაქრაძის მიერ აღიარებულია შემეცნების პროცესის ორ, ერთიმეორისაგან განსხვავებულ, მხარედ, მაგრამ შემეცნების განხორციელებისათვის ორივე აუცილებელია. ჭეშმარიტი ცოდნა განხორციელდება აზროვნებით, რომელიც სწორია ფორმით და ჭეშმარიტია ამოსავალი დებულების შინაარსით. „სისწორე და თანმიმდევრობა ჩვენი აზრებისა, სისწორე აზრთა კავშირისა, მათი სტრუქტურისა ჯერ კიდევ არ არის ჭეშმარიტება, ის აუცილებელი პირობაა ჩვენი მსჯელობების ჭეშმარიტებისა. ის ერთი მხარეა, ერთი მომენტი ნამდვილი ცოდნის. აზრთა მსვლელობა ფორმის მიხედვით სწორი, თანმიმდევარი აზრთა შინაარსის მიხედვით ჭეშმარიტება — შემეცნების პროცესის ორი მხარეა“<sup>37</sup>. ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ბაქრაძის აზრით, ლოგიკური ფორმალიზმი გვაქვს იმ შემთხვევაში, როდესაც ფორმის სისწორე გაიგივებულია შინაარსის ჭეშმარიტებასთან. ამიტომაც იგი აკრიტიკებს იმ მკვლევარებს, რომელთა მიხედვით ჭეშმარიტების ცნება სავსებით განდევნილია მეცნიერებიდან და გაიგივებულია სისწორის ცნებასთან, ანუ ჭეშმარიტება არის იგივე, რაც ლოგიკური სისწორე. ჭეშმარიტების ცნების შეცვლა სისწორის, ლოგიკური გამომდინარეობის ცნებით, ბაქრაძის აზრით, ყოველად დაუშვებელია. ის ფაქტი, რომ აქსიომატურ მეთოდზე აგებული გეომეტრიის სისტემები ლოგიკურად უნაკლოა, დადგენილი აქსიომებიდან მოცემული სისტემის ყველა თეორემა ლოგიკურად გამომდინარეობს, ეს ჯერ კიდევ არაფერს ამბობს ამ სისტემების დებულებათა ჭეშმარიტებაზე. ამიტომაც ჭეშმარიტების ცნების შეცვლა ლოგიკური გამომდინარეობის ცნებით დაუშვებელია. „გეომეტრიის სისტემების ლოგიკურობა არ წარმოადგენს მათი ჭეშმარიტების გარანტიას. ფორმალიზმი მდგომარეობს გეომეტრიის არა აქსიომატურ აგებაში, არამედ იმის აღიარებაში, რომ ლოგიკურად უნაკლო სისტემა გაიგივებულია ჭეშმარიტებასთან“<sup>38</sup>. ლოგიკური კავშირისა და ჭეშმარიტების დაშოკიდებულების შესახებ საკითხის ასე დაყენებითა და გადაწყვეტით, ერთი მხრივ, ცხადყოფილია ის არსებითი განსხვავება, რომელიც მათ შორის არის და ამავე დროს, მეორე მხრივ, ნაჩვენებია ის აუცილებელი კავშირიც, რომელიც ლოგიკურ კავშირსა და ჭეშმარიტებას შორის

<sup>37</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე , ლოგია, 1955, გვ. 55.

<sup>38</sup> ი ქ ვ ე , გვ. 62.

არსებობს. ყოველივე ამით ჭეშმარიტების პრობლემა კიდევ უფრო სრულყოფილად იქნა დასაბუთებული (აღნიშნულ საკითხზე აგრეთვე იხ. § 12).

ჭეშმარიტების ყოველმხრივი განხილვა აუცილებლობით მოითხოვს მისი საპირისპირო ცნების მცდარობის განხილვასაც. კ. ბაქრაძე ამ მხრივაც ის ერთ-ერთი ფილოსოფოსია, რომელმაც ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში აღნიშნული საკითხი ჭეშმარიტებასთან კავშირში განიხილა. შეცდომის ცნება, მიუთითებს მკვლევარი, ხშირად კვლევის გარეშე რჩება, მას სპეციალურად არ განიხილავენ. ავტორის აზრით, ეს თითქმის გასაგებიც უნდა იყოს, ვინაიდან „თუ ჭეშმარიტება სინამდვილის ზუსტი, ადეკვატური ასახვაა, სურათია, მაშინ შეცდომა სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა, სურათი იქნება. თუ ჭეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შინაარსია, რომელიც არ არის ადამიანზე, კაცობრიობაზე დამოკიდებული, მაშინ შეცდომა ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შინაარსი იქნება, რომელიც ადამიანზე, კაცობრიობაზე არის დამოკიდებული, მათ მიერ არის შეთხზული“<sup>39</sup>. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, კ. ბაქრაძე მაინც განიხილავს შეცდომის პრობლემას, რომელიც წარმოდგენილია მსოფლმხედველობითი შეცდომების ასპექტით. მსოფლმხედველობითი შეცდომების ძირი, აღნიშნავს ავტორი, სინამდვილის მრავალი მხრიდან ერთი მხარის გამოყოფასა და მის მთელ სინამდვილედ გადაქცევაშია. მსოფლმხედველობითი შეცდომა, ავტორის აზრით, არსებითად ჭეშმარიტების უარყოფასთან არის დაკავშირებული.

## თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

### 3. ბაქრაძე გნოსეოლოგიური და ჭეშმარიტების არამარქსისტული თეორიების შესახებ

#### § 7. გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა

კ. ბაქრაძე თავის შრომებში კრიტიკულად იხილავს როგორც მარქსამდელ, ასევე თანამედროვე თუ უახლეს გნოსეოლოგიურ თე-

<sup>39</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 185.

ორიებს და არცერთხელ არ მიმართავს იაფფასიან კრიტიკას: პირიქით, წინ წამოწევს ამა თუ იმ თეორიის ძირითად დებულებებს და მის დასასაბუთებლად არსებულ უძირითადეს არგუმენტებს: მხოლოდ ამის შემდეგ მიმართავს საწინააღმდეგო არგუმენტებს, რომელთა საფუძველზე ცხადყოფს ამა თუ იმ გნოსეოლოგიური თეორიის შინაგან სუსტ მხარეს; კ. ბაქრაძე იმანენტურ კრიტიკასთან ერთად, რა თქმა უნდა, ყველგან იძლევა კრიტიკას დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებიდან. ხშირად, მოწინააღმდეგის მცდარი შეხედულებების უკეთ დაძლევისა და კრიტიკის სიცხადისათვის ჯერ შემეცნების თეორიის მარქსისტულ პრინციპს გადმოსცემს, ხოლო შემდეგ ამ პრინციპზე დაყრდნობით და იმანენტურ კრიტიკასთან ერთად, ცხადყოფს ამა თუ იმ თეორიის სუსტ მხარეს, მცდარობას. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტიც, რომ კ. ბაქრაძე ამა თუ იმ გნოსეოლოგიური თეორიის კრიტიკის დროს სრულიადაც არ ცდილობს ამ თეორიაში მოცემული რაიმე დადებითის იგნორირებას. პირიქით, იგი ხაზგასმით მიუთითებს იმ დადებითზე, რომელიც შემეცნების ამა თუ იმ თეორიისათვისაა დამახასიათებელი. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძის შრომები, როგორც საერთოდ, კერძოდ კი შემეცნების თეორიის საკითხებზე, ღრმა და ცხადი ზეცნიერული შინაარსით ხასიათდებიან. ამიტომაც მათში თითქმის არასდროს არაფერია გაუგებარი. ბუნდოვანი ან დაუსაბუთებელი.

კ. ბაქრაძეს ნაშრომებში: „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია“, ლოგიკის კურსები (რუსული და ქართული გამოცემები), „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, მარქსამდელი გნოსეოლოგიური თეორიებიდან განხილული აქვს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის გნოსეოლოგიური თეორიები, კანტის შემეცნების თეორია. ჩვენს მიერაც ასე იქნება გადმოცემული დასახელებული თეორიები კ. ბაქრაძის გამოკვლევების „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ და „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ შემეცნების თეორიასთან შესაბამისი ადგილების გათვალისწინებით.

1. ემპირიზმისა და რაციონალიზმის გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა. ემპირიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების. განხილვის დროს პირველ რიგში მითითებულია ემპირიზმის ძირითად პრინციპზე — შემეცნების ძირითადი წყარო არის შეგრძნებები, აღქმები: ცდის ცნება გარკვეულად არის გაგებული: ყველაფერი ის, რაც შესაძლებელია მოცემული იყოს შეგრძნების ორგანოების საშუალებით,

ე. ი. რასაც ვხედავთ, ვისმენტ, შევეხებით და ა. შ. — ცდას წარმოადგენს. მაგრამ ემპირიზმი თავისთავად აღებული, წერს კ. ბაქრაძე, არ გულისხმობს არც მატერიალისტურსა და არც იდეალისტურ თეორიას. ემპირიზმი, რა სახითაც უნდა იყოს ის, აღიარებს, რომ შემეცნება ეყრდნობა ცდას. ამიტომაც იგი როგორც მატერიალიზმის, ასევე იდეალიზმის შესაძლებლობას შეიცავს იმის მიხედვით, თუ როგორ იქნება გაგებული ცდა. ამიტომ თვითონ ცდის ცნება მოითხოვს გარკვევას, მატერიალისტური ემპირიზმის (ლოკი, კონდილიაკი და სხვ.) თვალსაზრისით, ცდა არის შეგრძნებების, აღქმების ერთობლიობა, რომელიც მოცემულია ჩვენი გრძნობის საშუალებით. მაგრამ ეს შეგრძნებები, აღქმები გამოწვეულია ობიექტურად არსებული, მატერიალური საგნებით, მათი ზემოქმედებით ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე. შეგრძნებებიდან, აღქმებიდან შენდება მთელი ცოდნა. კ. ბაქრაძე ამასთანავე აჩვენებს, რომ იდეალიზმის თვალსაზრისით ცდის ცნების მრავალგვარი გაგება შეიძლება. რაც შეეხება იდეალისტური ემპირიზმის კლასიკურ წარმომადგენლებს ახალ დროში — ბერკლსა და იუმს. მათთვის ცდა არის მხოლოდ ის, რასაც ვუწოდებთ შეგრძნებებს. ხოლო საკითხზე. თუ რა იწვევს შეგრძნებებს. ისინი განსხვავებულ პასუხს იძლევიან. იუმსათვის, როგორც თანმიმდევრული სუბიექტური იდეალისტიკისათვის. საკითხი შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზების შესახებ უნდა მოიხსნას, ვინაიდან ეს საკითხი არ არის მეცნიერული. იგი მეტაფიზიკურია. ბერკლისათვის შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია. მის გარეშე არსებულია, მაგრამ ეს მიზეზი არის არა მატერიალური საგანი, არამედ სული. ღვთაებრივი სული. აქ წინასწარ, სანამ ბერკლის შეხედულებას შევეხებოდეთ. აღვნიშნავთ, რომ კ. ბაქრაძეს ცდის ცნების იდეალისტურ გაგებაზე და თვით იდეალიზმის სფეროში შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზების განსხვავებული გაგების შესახებ, მათ შორის ბერკლის შესახებაც, თავისი აზრი დაწვრილებით გადმოცემული აქვს ნაშრომში „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“. ამას იმიტომ მივუთითებთ. რომ კ. ბაქრაძეს ადრეული პერიოდის ნაშრომებში. მაგალითად, „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია“ და ლოგიკის კურსებში ბერკლის შესახებ თავისი აზრი არა აქვს დაზუსტებული. დასახელებულ ნაშრომებში იდეალისტური ემპირიზმის წარმომადგენლებზე. სახელდობრ, ბერკლსა და იუმზე წერს. რომ მათი თვალსაზრისით სამყარო კი არ არსებობს ადამიანთა ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად. არამედ შეგრძნებათა კოლექციას (ბერკლი),

კონას (იუმი) წარმოადგენს. ამ შეგრძნებებიდან შენდება მთელი შემეცნება, ამავე შეგრძნებებიდან შენდება მთელი სამყაროც. აღნიშნული აზრი, რა თქმა უნდა, მართებულია, მაგრამ აქ არ არის მითითებული იმაზე, თუ როგორაა გაგებული შეგრძნებათა გამომწვევი მიზეზები. დაწვრილებით ამაზე ქვემოთ.

მატერიალისტური ემპირიზმის თვალსაზრისის დამცველებიდან კ. ბაქრაძის მიერ ვრცლად არის წარმოდგენილი ემპირიზმის კლასიკოსის ლოკის შემეცნების თეორია. ლოკის როგორც ფილოსოფოსის მნიშვნელობას ავტორი პირველ რიგში იმაში ხედავს, რომ მან პირველმა ფილოსოფიური საკითხების განხილვისას შემეცნების თეორია პირველ ადგილზე დააყენა. მან პირველმა დასვა საკითხი — შესაძლებელია თუ არა საერთოდ შემეცნება, წამოაყენა დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის გონებას არ შეუძლია ყველაფრის შემეცნება: ახალ ფილოსოფიაში მან დაიწყო პირველად მსჯელობა ადამიანის შემეცნების საზღვრების შესახებ, რომლის აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ არსებობენ პრინციპულად შეუცნობადი საგნები.

ლოკი ამოდის იმ დებულებიდან, რომ საგნები არსებობენ ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად; ისინი მოქმედებენ ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე და იწვევენ მის ცნობიერებაში შეგრძნებებს. კ. ბაქრაძე გააანალიზებს რა ლოკთან იდეათა წარმოშობის, გარეგანი და შინაგანი ცდის, მარტივი იდეების კლასიფიკაციის საკითხს, აღნიშნავს, რომ ლოკის მიხედვით თვითონ გონებას არ შეუძლია შექმნას არც ერთი მარტივი იდეა. ლოკი იმ ძალას, რომელიც იწვევს ჩვენში რაიმე იდეას, იმ საგნის „თვისებას“ უწოდებს, რომელშიც იმყოფება ეს ძალა. ეს თვისებები ორგვარია: პირველადი და მეორადი. პირველადი თვისებები საგანს ეკუთვნის, მაგალითად, სიმკვრივე, ვრცეულობა, ფიგურა, მოძრაობა. მეორადი თვისებები კი არ არის თვით საგანში, ისინი სუბიექტური ხასიათისანი არიან. ასეთებია ფერი, ბგერა, გემო და სხვ. ცნობილია, მეორად თვისებებზე ლოკის მოძღვრების შესახებ არსებობს განსხვავებული შეხედულებანი. ლოკის მოძღვრება მეორად თვისებებზე ინტერპრეტირებული იქნა როგორც იდეალისტური, ასევე მატერიალისტური შეხედულებით. ლოკის შეხედულებიდან, რომ მეორადი თვისებები, როგორცაა ფერი, ბგერა და სხვ. არ არის თვით საგანში და სუბიექტური ხასიათისაა, ჩაეყარა საფუძველი მეორადი თვისებების იდეალისტურ ინტერპრეტაციას. კ. ბაქრაძე ასაბუთებს, რომ ლოკი მეორადი თვისებების სუბიექტურობის აღიარებით არ



უარყოფს მატერიალისტურ თვალსაზრისს და არც იდეალიზმს იცავს. მეორადი თვისებები გამოწვეულია იმავე წესით, როგორც პირველადი თვისებები, ე. ი. მეორადი თვისებების გამომწვევი მიზეზები ობიექტურად არსებობენ. „იდეალიზმთან გვექნებოდა საქმე, ლოკს რომ ეთქვა, მეორადი თვისებები არ არის გამოწვეული რეალური, მატერიალური საგნებით და მოვლენებითო. მაგრამ ლოკი სრულებითაც არ არის ამ აზრისა. იგი აღნიშნავს, რომ მეორადი თვისებები გამოწვეულია ჩვენს სულში იმავე წესით, როგორც პირველადი თვისებები“<sup>1</sup>. ავტორის აზრით, ლოკი პრინციპულად სწორად მსჯელობს, როდესაც ის ე. წ. მეორად თვისებებს სუბიექტურ ხასიათს მიაწერს, მაგრამ ცდება, როცა მათ შემეცნებას ადამიანისათვის მიუღწევლად მიიჩნევს. გამოდის, რომ ობიექტურ სინამდვილეში არსებობს ადამიანის გონებისათვის მიუღწეველი სფერო. ლოკის არათანმიმდევრულობას, მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ტენდენციებიდან იდეალისტურისა და სეპტიკური თვალსაზრისისათვის ადგილის დათმობას კ. ბაქრაძე იმაში ხედავს, რომ შემეცნებისა და ქეშმარიტების პრობლემა ერთმნიშვნელოვნად არა აქვს გადაწყვეტილი. ის ზოგჯერ ასახვის მატერიალისტურ თეორიას იცავს, ხოლო ზოგჯერ ლაღატობს მას. რაც შეეხება ქეშმარიტების პრობლემას, საბოლოოდ სუბიექტივისტურ კონცეფციას ავითარებს. შემეცნების თეორიაში მატერიალიზმის პრინციპებიდან გადახვევად მიჩნეულია ის ფაქტი, რომ ზოგჯერ ლოკს მიხედვით, როგორც ამას გადმოგვცემს ბაქრაძე, შემეცნების საგნად აღიარებულია მხოლოდ იდეები, შემეცნების საგანია იდეებს მიმართება ერთმანეთთან. შემეცნება არის ორი იდეის შესაბამისობის ან შეუსაბამობის აღქმა. თუმცა ეს თვალსაზრისიც, აღნიშნავს ავტორი, არ არის თანმიმდევრულად გატარებული. რაც შეეხება ქეშმარიტების საკითხს, აქაც რიგ შეძახვებაში სწორად სვამს საკითხს; ქეშმარიტება მდგომარეობს იდეის რეალურ საგანთან შესაბამისობაშიო, მაგრამ ამ თვალსაზრისს საბოლოოდ ლაღატობს და იცავს კონცეფციას, რომლის მიხედვით ქეშმარიტება ორი იდეის ერთმანეთთან თანხმობაა. იდეალიზმი მელავნდება იმაშიც, რომ ლოკის მიხედვით, „საგანთა ქეშმარიტი შემეცნება ნიშნავს საგანთა არსების, ზოგადის აღმოჩენას; მაგრამ საგანთა არსებას ადამიანის გონება ვერ წვდება; ხოლო რაც შეეხება ზოგადს, ის არ არსებობს რეალურ

<sup>1</sup> კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, 1972, გვ. 161.

სინამდვილეში, იგი მხოლოდ ჩვენი გონების კონცეფციაა, რომელსაც სინამდვილეში არაფერი შეესაბამება<sup>2</sup>. ყოველივე ამის გამო ლოკის მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ტენდენცია ადგილს უთმობს იდეალისტურსა და სექსტიკურ თვალსაზრისს.

იდეალისტური ემპირიზმის თვალსაზრისის დამცველებიდან კ. ბაქრაძე განიხილავს ბერკლისა და იუმის თვალსაზრისს. ჩვენ ზემოთ მოკლედ აღვნიშნეთ ბაქრაძის თვალსაზრისი ბერკლის შეხედულებაზე შეგრძნებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ. აქ კი იმას დავუმატებდით, რომ ბაქრაძის აზრით, ბერკლის ემპირიზმი სუბიექტური იდეალიზმის გავლით ობიექტური იდეალიზმისაკენ მიდის, ვინაიდან მისთვის შეგრძნებათა წყარო მოცემულია სუბიექტის გარეთ არსებულ ღვთაებრივ სულში. მაშასადამე, კ. ბაქრაძის მიერ ბერკლის ემპირიზმის იდეალისტური თვალსაზრისი განხილულია არა სუბიექტური იდეალიზმის, არამედ ობიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისიდან, ხოლო ღვთაებრივი სულის არსებობის დასაბუთების გზა არის ნომინალისტური და სუბიექტურ-იდეალისტური.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბერკლისათვის ცდა არის მხოლოდ და მხოლოდ ის, რასაც შეგრძნებებს ვუწოდებთ; ცდა დაყვანილი იქნა შეგრძნებათა მონაცემებზე, რომელსაც არავითარი ობიექტური შინაარსი არ გააჩნია. ამ დებულებიდან ბერკლის მსოფლმხედველობის დასაბუთების გზა არის ნომინალისტური. კ. ბაქრაძე აჩვენებს, რომ ბერკლის პრობლემა წმინდა გნოსეოლოგიურია; ამას მოწმობს მისი ძირითადი შრომის სახელწოდება „ტრაქტატი ადამიანური ცოდნის საწყისების შესახებ“ და თვით შრომაშიც ხაზგასმულია, რომ ადამიანური შემეცნების პირველი საწყისების მთლიანი გამოკვლევა უნდა მოვახდინოთო. მკვლევარი ჯერ განიხილავს ბერკლის თვალსაზრისის ზოგადზე, ხოლო შემდეგ კრიტიკულად ანალიზებს მის ნომინალისტურ შეხედულებას. ბერკლის თვალსაზრისი ნომინალისტურია, რომლის მიხედვით ზოგადი არ არსებობს არც რეალურ ობიექტურ სინამდვილეში და არც აზროვნებაში<sup>3</sup>. ზოგადი როგორც არსებითი არ არსებობს, ის ცარიელი, უშინაარსო სიტყვაა. კ. ბაქრაძე დაწვრილებით გააჩვენებს ბერკლის მიერ ნომინალიზმის სასარგებლოდ წამოყენებულ არგუმენტებს და თვითონ რამდენი-

<sup>2</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 256.

<sup>3</sup> ი ქ ვ ე.

შე არგუმენტიით არღვევს ბერკლის ნომინალისტურ თეორიას. ზოგიერთი მათგანი ასეთია: ბერკლი უარყოფს რა ზოგადი იდეის არსებობას, ისეთ არგუმენტებს მიმართავს, რომლებიც თვითონ გულისხმობს ზოგადის არსებობის აღიარებას. რომელიმე იდეა, წერს ბერკლი, ხდება ზოგადი, როდესაც ის წარმომადგენელია ყველა სხვა კერძო იდეისა, რომლებიც იმავე გვარს ეკუთვნის, როდესაც ის ყველა ამ კერძო იდეის შემცველია. ბერკლიმ იცის, განაგრძობს ბაქრაძე, რომ ერთი კერძო იდეა, მაგალითად. სამკუთხედების იდეა, არ შეიძლება იყოს ყველა სხვა კერძო იდეის, ვთქვათ, ადამიანის კერძო იდეის წარმომადგენელი. „ყველა სხვა კერძო იდეის წარმომადგენელი“ იქნება ის კერძო იდეა მაშინ, როდესაც ეს სხვა კერძო იდეები იმავე გვარს ეკუთვნის. საკითხავია, რას წარმოადგენს ეს „იმავე გვარის იდეები“, რა არის ეს „გვარი“. თუ არა ზოგადი, განყენებული ზოგადი იდეა. ვისაც მიაჩნია, რომ კერძო იდეებს აქვთ გვარი, ამით ის უკვე აღიარებს, რომ ეს გვარი სწორედ ის ზოგადია. რომელიც ამ კერძოს ახასიათებს.

განყენებული მხოლოდ ზოგადი სახელია, სიტყვაა, წერს ბერკლი; სიტყვები ჩვენ გვაცდენენ: ერთი სიტყვით გამოხატავთ მრავალ კერძო იდეას: სიტყვა „ადამიანი“ გამოხატავს პეტრესაც, ივანესაც და სხვ. და რადგან სიტყვა ერთია, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მისი შესაბამისი არის ადამიანის ზოგადი იდეა.

არც ამაშია ბერკლი მართალი: თვითონ სიტყვა „ადამიანიც“ ზოგადია, რადგან ეს სიტყვა ყოველ თვითეულ კერძო შემთხვევაში კერძო და თავისებურია. მაგრამ ამ მრავალ თავისებურსა და კერძოში იგულისხმება ერთი ზოგადი.

ზოგადის არარსებობის დასაბუთების დროს ბერკლის მხედველობაში აქვს აღქმისა და წარმოდგენის უნარი: რასაკვირველია, შეუძლებელია სამკუთხედის წარმოდგენა, რომელიც არც მართკუთხაა და არც ბლაგვია და ამავე დროს ერთიც არის, მეორეც და მესამეც: არ შეიძლება წარმოდგენა ადამიანისა, რომელიც არც თეთრკანიანია. არც შავკანიანი და სხვ., არც ქალია, არც კაცი, არც ბავშვი, არც მოხუცი და სხვ., ამავე დროს ერთიც არის, მეორეც და სხვ. რასაკვირველია, ასეთი წარმოდგენა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. წარმოდგენა შეუძლებელია, მაგრამ მისი მოაზრება შეიძლება. ბერკლი ურევს ერთმანეთში წარმოუდგენელსა და მოუაზრებელს<sup>4</sup>. ბერკლის ნომინალისტური თეორიის მკაცრი კრიტიკის შემდეგ, ბაქრაძე აჩვენებს, რომ ბერკლისათვის შემეცნების საგა-

<sup>4</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 255—258.

ნია იღებები: შემეცნებელ სუბიექტს უწოდებს გონებას, სულს. საგანთა არსებობა არის მათი აღქმა; „სრულიად გაუგებარია მოუაზრებელ საგანთა უპირობო არსებობა, მათი არსებობა აღმქმელის გარეშე“. საგნები არსებობს, როგორც შემეცნებათა კრებული, როგორც იღებები აღმქმელ, შემეცნებელ სულში. აქედან გამომდინარე არავითარი რეალური, მატერიალური საგნები არ არსებობს. არის მხოლოდ შეგრძნებები და მათ საფუძველზე შექმნილი წარმოდგენები. ნამდვილი საგანი არის შეგრძნება. იღებებისა და შეგრძნებების ცვალებადობის მიზეზია არასხეულებრივი სუბსტანცია ანუ სული.

კ. ბაქრაძე ბერკლის ფილოსოფიაში, შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვასთან ერთად, იხილავს შეხედულებას ჭეშმარიტებაზე. ნაჩვენებია ჭეშმარიტების ცნების სამი სხვადასხვა გაგება. ბერკლი, ერთი მხრივ, აიგივებს ჭეშმარიტებას საგანთან, რადგან საგანი არაფერია, თუ არა შეგრძნება, შეგრძნებათა კოლექცია. შეგრძნება, შეგრძნებათა კოლექცია თვითონ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. მეორე მხრივ, ჭეშმარიტებასთან გვაქვს საქმე მაშინ, როდესაც არა ერთი ადამიანი, არამედ ადამიანთა კოლექტივი აღიქვამს ერთსა და იმავეს. ადამიანთა კოლექტივის მიერ ერთი და იმავეს აღქმა დამახასიათებელია როგორც აღქმულის რეალობისა, ისე მისი ჭეშმარიტებისა; დაბოლოს: ვინაიდან ადამიანს აქვს მხოლოდ შეგრძნებები და იღებები (წარმოდგენები), ჭეშმარიტება უნდა მდგომარეობდეს იღების თანხმობაში შეგრძნებასთან. ჭეშმარიტების ეს სუბიექტივისტური გაგება შენდევ იუმმა განავითარა<sup>5</sup>.

კ. ბაქრაძე იდეალისტური ემპირიზმის მეორე დიდი წარმომადგენლის იუმის შემეცნების თეორიასაც სპეციალურად იხილავს და აღნიშნავს, რომ ძირითადი პრინციპი იუმის შემეცნების თეორიისა არის პოზიტივისტური თვალსაზრისი და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული აგნოსტიციზმი, მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლა. იუმის პოზიტივისტური თვალსაზრისი შემეცნების თეორიაში მკვლევარის მიერ ცხადად არის გაანალიზებული მიზეზობრივი კავშირის არსებობის უარყოფის ჩვენებით. მიზეზობრიობის პრობლემის გარკვევა იუმის ფილოსოფიის ძირითად საკითხს წარმოადგენს, ამიტომაც კ. ბაქრაძე სწორედ ამ კუთხით წარმოგვიდგენს იუმის იდეალისტური პოზიტივიზმის ბუნებას.

შემეცნების ერთადერთი წყარო და საშუალება არის ცდა, ხოლო ცდა სხვა არაფერია, თუ არა შეგრძნებათა ერთობლიობა.

<sup>5</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 271.

„იუმი, — წერს კ. ბაქრაძე, — ხშირად მსჯელობს ობიექტებზე, ბუნების საგნებზე; ამ ცნებებში ის სრულიად არ გულისხმობს შემეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტებს ან საგნებს: „ყველაფერი, რაც არის, არის მხოლოდ ცნობიერებაში, როგორც ცნობიერების შინაარსი. ფაქტები, რომელთა შესახებ წერს იუმი, სხვა არა არის რა, თუ არა აღქმები, სულ ერთია, ის შეგრძნებისეულია, თუ რეფლექსიით მიღებული“<sup>6</sup>. წმინდა ცდის საფუძველზე იუმის ემპირიზმის მიხედვით, მაგალითად, მოვლენების — ელვისა და ქუხილის — ანალიზი დაგვარწმუნებს იმაში, რომ ღათ შორის არსებობს მხოლოდ დროული კავშირი და არა მიზეზობრივი. სინამდვილის შემეცნება მხოლოდ გრძნობის ორგანოების საშუალებით არის შესაძლებელი. ამ ორგანოების საშუალებით გვეძლევა ელვისა და ქუხილის შეგრძნება. მიზეზობრივი კავშირი შეგრძნებაში არ არის და არც არასოდეს შეიძლება იყოს მოცემული. რაც ცდაში არ არის და არც შეიძლება იყოს მოცემული, ის არც შეიძლება არსებობდეს; ცდაში მოცემულია მხოლოდ ერთეული, ცალკეული. ცდაში ზოგადი არასოდეს არ არის და არც შეიძლება იყოს მოცემული. ამიტომაც ზოგადი არც შეიძლება არსებობდეს: ასეთია, აღნიშნავს ბაქრაძე, იუმის მიერ წამოყენებული პრინციპები. მკვლევარი ასეთ შეხედულებას აკრიტიკებს იმის ცხადყოფით, რომ, მართალია, სინამდვილის შემეცნება იწყება ცდით, ერთეულ, ცალკეულ საგანთა შეწყნებით. მაგრამ შემეცნების მიზანი ამ ცალკეულის როგორც ცალკეულის შემეცნებაში კი არ მდგომარეობს. არამედ ზოგადის შემეცნებაში. ამას გარდა, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, მეცნიერული შემეცნება მიზნად ისახავს გამოარკვიოს არა მხოლოდ კავშირი და დამოკიდებულება ამა თუ იმ კონკრეტული საგნისა რომელიმე მეორე კონკრეტულ საგანთან, არამედ კავშირი და დამოკიდებულება მოვლენათა შორის მის ზოგად ფორმაში, შემეცნების პროცესში ცალკეულ მოვლენათა შესწავლის საფუძველზე მეცნიერება აღგენს კანონებს. კანონი მოვლენათა კავშირისა და მიმართების ზოგადი ფორმაა. იგი არის ძირითადი, არსებითი, რაც მოვლენას ახასიათებს. ეს ძირითადი, არსებითი არ არის გრძნობად შემეცნებაში უშუალოდ მოცემული. აღნიშნულის საფუძველზე იდეალისტური ემპირიზმის, განსაკუთრებით კი იუმის მიმართ, მკვლევარი აკეთებს დასკვნას; „ემპირიზმი

<sup>6</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 279.

ვერ ახსნის შემეცნების არსებობის, შემეცნების ფაქტს; თუ არ არსებობს ზოგადი. თუ არ არსებობს მოვლენათა შორის კავშირები, მაშინ არ არის არც კანონზომიერებანი სინამდვილეში და ამიტომ არც მეცნიერული შემეცნება. უარყოფა კანონზომიერების არსებობისა სინამდვილეში, ბუნებასა და საზოგადოებაში, სინამდვილის შეცნობადობის უარყოფა — ასეთია საბოლოო დასკვნა ემპირისტული თეორიისა<sup>7</sup>.

რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების ანალიზის დროს კ. ბაქრაძე საერთოდ ახალი ფილოსოფიის რაციონალიზმის წარმომადგენლების (დეკარტე, სპინოზა, ლაიბნიცი) შესახებ მიუთითებს, რომ მათი აზრით „ნამდვილი ცოდნა, საგანთა არსების ცოდნა განხორციელდება მხოლოდ აზროვნების საშუალებით, სახელდობრ, იმ აზროვნების საშუალებით, რომელიც სრულიად თავისუფალია გრძნობათა ორგანოების მონაცემებისაგან“<sup>8</sup>. ამიტომაც მას რაციონალიზმის სხვადასხვა განმარტებებიდან ყველაზე მარტივად და მართებულად მიაჩნია ის განმარტება, რომელიც მის შინაარსს ლათინური სიტყვიდან ratio — გონება — გამოიყვანს: „შემეცნების ძირითადი — თუ არა ერთადერთი — წყარო არის გონება. თანმიმდევარი რაციონალიზმი, წერს ბაქრაძე, შემეცნების ერთადერთ წყაროდ და საშუალებად აღიარებს გონებას და შეგრძნებებს, აღქმებს შეცდომების წყაროდ თვის. შემეცნების საგანი — სინამდვილე თავისი საგნებით და მოვლენებით — გონებით შეიმეცნება. რეციონალიზმისათვის ეს ნიშანი, მკვლევარის აზრით, ზოგადია. იგი ერთნაირად დამახასიათებელია დეკარტეს, სპინოზასა და ლაიბნიცისათვის.

მკვლევარის აზრით, ასევე რაციონალიზმის კლასიკური ფორმის წარმომადგენლებისათვის ზოგადი დამახასიათებელი ნიშანია იდეების თანდაყოლილობის აღიარება. მათი აზრით, არაარსებითია რა სახით არსებობენ გონებაში იდეები, მთავარია ის, რომ ეს იდეები არ ჩნდებიან გონებაში ვარეგანი ზემოქმედების გზით. აღნიშნული საკითხის ანალიზიდან გამომდინარე ავტორის დასკვნა ასეთია: „აზროვნება მთლიანად მოწყვეტილია ობიექტურ სინამდვილეს, მას არა აქვს „ფანჯრები“, რომელთა საშუალებით მასში შეიძლება რაიმე შევიდეს გარედან. აზროვნება თავისი საკუთარი ძა-

<sup>7</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 203.

<sup>8</sup> ი ქ ე ე. გვ. 208.

ლებით ქმნის იდეებს, რომელნიც სინამდვილეს ასახავენ. აზროვნება სინამდვილის საკვია. იგი ასახავს სინამდვილეს მასზე სინამდვილის ზემოქმედების გარეშე. ასახავს იმის მიუხედავად, რომ იგი არსად არ „ეხება“ სინამდვილეს“<sup>9</sup>. (ამავე აზრს იცავდა ბაქრაძე 15 წლის შემდეგ დაწერილ ნაშრომში „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“). მეორე მხრივ, მკვლევარი იძლევა რაციონალიზმის წარმონადგენელთა განსხვავებულ შეხედულებებს გრძნობისეული შემეცნების მნიშვნელობაზე. იგი აჩვენებს, რომ დეკარტეს რადიკალური თვალსაზრისი განსხვავებულია სპინოზასა და ლაიბნიცის თვალსაზრისიდან, მაგრამ მისი აზრით, მას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, ვინაიდან რაციონალიზმის წარმომადგენელთა აზრით, გრძნობადი შემეცნება არ ასახავს სინამდვილეს.

რაციონალიზმის შესახებ საკითხის ასე დასმისა და გადაწყვეტის საფუძველზე კ. ბაქრაძე აქვე სვამს კითხვას: როგორ წყვეტენ რაციონალიზმის კლასიკური ფორმის წარმომადგენლები აზროვნების მიერ სინამდვილეს შემეცნების საკითხს, ასახვის შესაძლებლობის საკითხს. იგივე საკითხია დასმული „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“ დეკარტეს ფილოსოფიის განხილვის დროსაც. სინამდვილის შეშეცნების. ასახვის შესაძლებლობის პრობლემა, მკვლევარის აზრით, დგება იმიტომ, რომ რაციონალიზმი, ერთი მხრივ, აღიარებს: აზროვნება არ არის დაკავშირებული ობიექტურ სინამდვილესთან, აღქმებზე დაყრდნობა აკრძალულია, რადგან აღქმა მცდარობის წყაროა. მართალია, არ არის უარყოფილი საგანთა ზემოქმედება გრძნობის ორგანოებზე. მაგრამ ის, რაც ამ ზემოქმედების შედეგად ჩნდება — შეგრძნებები, აღქმები, სინამდვილეს არ ასახვენ (სინამდვილეში კი, მიუთითებს ბაქრაძე, საგნები და მოვლენები ჩვენ მხოლოდ შეგრძნებათა და აღქმათა საშუალებით გვეძლევა). მეორე მხრივ, რაციონალიზმი ასახვის თეორიის პრინციპებს რიზარებს, აზროვნება ასახავს სინამდვილეს. ამიტომაც იქმნება უცნაური მდგომარეობა: შემეცნების პროცესში აზროვნება, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს სინამდვილესთან. მაინც ასახავს ამ სინამდვილეს. აღნიშნულ კითხვაზე ერთადერთი პასუხი, რომელიც რაციონალიზმს გააჩნია, წერს ბაქრაძე, შემდეგია: აზროვნებასა და ობიექტურ სინამდვილეს შორის არსებობს წინასწარი ჰარმონია. ამით შემეცნების, მეცნიერების ფაქტის ასახსნელად რაციონალიზმი მიმართავს არამეცნიერულ საბუთს და ლალატობს მეცნიერული შემეცნების პრინციპს.

<sup>9</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 208.

რაციონალიზმის კლასიკური ფორმის კიდევ ერთ ზოგად ნიშნად ავტორი მიიჩნევს იმას, რომ რაციონალიზმის წარმომადგენელთათვის „იდეების კავშირი ლოგიკურ კავშირს წარმოადგენს. იდეების სისტემა ლოგიკური სისტემაა, სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების კავშირი ამ ლოგიკურ კავშირებს ემორჩილება; მიზეზისა და მოქმედების კავშირი იგივეა, რაც საფუძვლისა და შედეგის ლოგიკური კავშირი; Causa (მიზეზი) იგივეა, რაც ratio (საფუძველი)“<sup>10</sup>. რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულებისათვის, ზემოთ ჩამოთვლილი თავისებურებების ზოგად ნიშნებად გამოცხადება, ცხადად ადასტურებს მკვლევარის აზრს, რომ XVII—XVIII სს. რაციონალიზმის ძირითადი წარმომადგენლების: დეკარტეს, სპინოზასა და ლაიბნიცის შეხედულებები ერთი ზოგადი თეორიის სახითაა წარმოდგენილი. მართალია, რაციონალიზმი, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულება, შეიძლება დახასიათდეს ზოგიერთი ზოგადი ნიშნით, მაგრამ აზრი იმის შესახებ, რომ ზემოთ დასახელებული ნიშნები რაციონალიზმის ძირითად წარმომადგენლებს ერთნაირად ახასიათებთ, არ უნდა იყოს მართებული, რაც სპეციალურად ქვემოთ იქნება განხილული. ახლა მოკლედ შევეხებით კ. ბაქრაძის აზრს რაციონალიზმის ზოგიერთი წარმომადგენლის შესახებ, რაც კიდევ უფრო ცხადს გახდის ჩვენს მიერ სადავოდ დასმულ საკითხს.

კ. ბაქრაძე თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“ რაციონალიზმის წარმომადგენელთა ფილოსოფიური მემკვიდრეობის განხილვის დროს ზოგადი ნიშნების ცხადყოფასთან ერთად ეხება თითოეული მათგანის შემეცნების თეორიების ძირითად საკითხებს. მაგრამ, როგორც დეკარტეს, ასევე სპინოზას შემეცნების თეორიის საკითხები მეტად სქემატური სახითაა გადმოცემული მაშინ, როცა მათი ფილოსოფიის ონტოლოგიური საკითხები წარმოდგენილია საკმაოდ ვრცელი და არგუმენტირებული ანალიზით. ამაზე ჩვენ ადრეც მივუთითეთ: „ვრცლად არის განხილული სპინოზას ფილოსოფიური სისტემის ონტოლოგიური საკითხები, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით გნოსეოლოგიურ საკითხებზე. უკეთესი იქნებოდა მათი უფრო ვრცლად წარმოდგენა, მაშინ როცა, თვით კ. ბაქრაძის თქმითაც, გნოსეოლოგიურ საკითხებს სპინოზა ნრავალ შრომაში ეხება“<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., 33. ტ. 6, 33. 102.

<sup>11</sup> ბ. უ რ ი დ ი ა, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, „მნათობი“, 1970, № 1, 33. 184.



ახალი დროის ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამწყები — რენე დეკარტი, კ. ბაქრაძეს მიაჩნია რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების, ტიპიურ წარმომადგენლად, რომელიც უარყოფს ცდის, შეგრძნებების მნიშვნელობას შემეცნებაში. შეგრძნებები, აღქმები მხოლოდ და მხოლოდ შეცდომის წყაროა. სინამდვილე მხოლოდ გონებით, აზროვნებით შეიცნობა, ამიტომაც აზროვნებას არ სჭირდება შეგრძნება-აღქმები როგორც მასალა.

სპინოზას შემეცნების თეორიის გარკვევისათვის მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს „ეთიკის“ მე-2 წიგნის მეშვიდე თეორემას. იგი სპინოზას მკვლევარების მიერ მეტად განსხვავებული ინტერპრეტაციითაა წარმოდგენილი. ამ თეორემას ბაქრაძე, მართალია, არ იხილავს შემეცნების თეორიის ასპექტით, მაგრამ მის ბუნებას ონტოლოგიის ასპექტით არკვევს და დასკვნები, რომელსაც მკვლევარი იზიარებს, პრინციპული მნიშვნელობის მქონეა სპინოზას შემეცნების თეორიის საკითხების გასარკვევად. სპინოზას დასახელებული თეორემა ასეთია: „იდეათა წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგი და კავშირი“, ამ დებულებიდან მკვლევართა ერთი ნაწილი ასაბუთებს, რომ სპინოზა მატერიალისტია. სპინოზას მიერ იმის აღიარება, რომ იდეების წესრიგი და კავშირი იგივეა, რაც საგნების წესრიგი და კავშირი, ჯერ ერთი, იმაზე მიუთითებს, რომ შემეცნებელი სუბიექტის დამოუკიდებლად არსებობენ საგნები და ამ საგნების კანონზომიერებას ემორჩილება ადამიანის აზროვნება; მეორე. იგი მიუთითებს იმაზე, რომ შემეცნებელი და შესაცნობი ერთსა და იმავე ზოგად კანონზომიერებას რომ არ ემორჩილებოდეს, მაშინ შემეცნების განხორციელება შეუძლებელი იქნებოდა. სხვაგვარად, აზროვნებისა და სამყაროს ზოგადი კანონზომიერება რომ ერთი და იგივე არ იყოს, ასახვაც შეუძლებელი იქნებოდა. ამიტომ სპინოზას მიხედვით ყველაფერი შემეცნებადია. მკვლევართა მეორე ნაწილს დასახელებული თეორემიდან გამოაქვს იდეალისტური დასკვნები. აღნიშნული თეორემის საფუძველზე სპინოზას მატერიალისტურობის თუ იდეალისტურობის დასასაბუთებლად არსებობს სხვაგვარი ინტერპრეტაციებიც, რომელთაც კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს. სახელდობრ, ზოგიერთი ფიქრობს, რომ სპინოზას მატერიალისტურობას ასაბუთებს დებულება, — იდეათა წესრიგი ისეთია, როგორცაა საგანთა წესრიგი ე. ი. იდეებს განსაზღვრავს საგნები. ასევე უდავო იქნებოდა სპინოზას იდეალისტურობა, აღნიშნულ დებულებაში რომ ყოფილიყო გამოთქმული აზრი იდეების წესრიგისა და

კავშირის მიერ საგანთა წესრიგისა და კავშირის განსაზღვრის შესახებ. კ. ბაქრაძის ინტერპრეტაციით სპინოზას აღნიშნულ დებულებაში სრულიად არ დგას საკითხი იმის შესახებ, თუ რა რას განსაზღვრავს — იდეა საგანს, თუ საგანი იდეას, რაც გარკვევით არის ცხადყოფილი ისევ სპინოზას „ეთიკის“ მე-5 წიგნის პირველი თეორემის დასაბუთების დამოწმებით. ავტორი სპინოზას დასახელებული დებულების შემდეგ ინტერპრეტაციას იძლევა: ღმერთში ანუ ბუნებაში ყოველ მატერიალურს შეესაბამება გარკვეული სულიერი და პირიქით, ყოველ სულიერს — მატერიალური, რაც კ. ბაქრაძის მიერ ვრცელი ახსნა-განმარტებითაა დასაბუთებული. საკითხის ასე გადაწყვეტის შემდეგ კ. ბაქრაძე კითხვას სვამს: ხომ არ დგება სპინოზა ოკაზიონალიზმის თვალსაზრისზე, წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის ანდა კიდევ წმინდა პარალელიზმის თვალსაზრისზე, როელიც აღიარებს სულიერისა და მატერიალურის პარალელიზმს ყოველგვარი ღმერთის ჩარევის გარეშე? კითხვის პირველ ნაწილზე ბაქრაძე უარყოფითად უპასუხებს (ე. ი. სპინოზა არ დგას ოკაზიონალიზმის თვალსაზრისზე, ეს საკითხი დაწვრილებით ქვემოთ იქნება განხილული), რაც შეეხება პარალელიზმს, მკვლევარი იმ აზრისაა, რომ სპინოზამ ვერ გადალახა საბოლოოდ პარალელისტური თვალსაზრისი, სპინოზასთან მატერიალური მატერიალურად რჩება, სულიერი — სულიერად, მაგრამ ერთი სივრცის გამო ყოველთვის შეესაბამებოდა ერთმანეთს. მაშასადამე, სპინოზას შემეცნების თეორიის ასახსნელად მეტად მნიშვნელოვანი დებულება კ. ბაქრაძის მიერ ინტერპრეტირებულია, ზოგიერთი მკვლევარის მსგავსად, როგორც პარალელისტური თვალსაზრისი.

რაც შეეხება უშუალოდ სპინოზას შემეცნების თეორიის საკითხებს. იგი კ. ბაქრაძის მიერ სულ რამდენიმე წინადადებითაა გადმოცემული. აღნიშნულია, რომ სპინოზა აღიარებს სამი რიგის შემეცნებას; აქედან პირველი რიგის შემეცნება არის ერთადერთი მიზეზი მცდარობისა. მკვლევარის აზრით, სპინოზა ყოველგვარი ორ-აზროვნების გარეშე აღიარებს, რომ ჩვენში უნდა იყოს, როგორც თანდაყოლილი იარაღი, ქვეშაირი იდეა: სპინოზა თანდაყოლილ იდეათა თეორიას იზიარებს, რაც ნაჩვენებია ნაშრომში „ტრაქტატი გონების სრულყოფის შესახებ“. სხვათა შორის, აღსანიშნავია, რომ სპინოზა მხოლოდ ერთხელ ახსენებს თანდაყოლილ იდეას: თუ როგორ უნდა გავიგოთ იგი, ამაზე ქვემოთ. ჩვენ კ. ბაქრაძის მიერ სპინოზას შემეცნების თეორიის მეტად სქემატური გადმოცემის შესახებ ზემოთ აღვნიშნეთ.

რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების, კ. ბაქრაძის მიერ აღნიშნული ნიშნებიდან გამომდინარე, ჩვენ სპინოზას შემეცნების თეორიასთან დაკავშირებით მხოლოდ სამ საკითხს შევეხებით: 1. რამდენად მართებულად უნდა მივიჩნიოთ სპინოზას მიმართ რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების, შესახებ გამოთქმული აზრი, რომ ნამდვილი ცოდნა, საგანთა არსების ცოდნა, განხორციელდება მხოლოდ აზროვნების საშუალებით. იმ აზროვნების საშუალებით, რომელიც სრულიად დამოუკიდებელია გრძნობათა ორგანოებისაგან; აღქმები, შეგრძნებები შეცდომის წყაროა; 2. იდეების თანდაყოლილობის აღიარების საკითხი; 3. აზროვნებასა და ობიექტურ სინანდილეს შორის წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის საკითხი. აღნიშნულ საკითხებს განვიხილავთ სპინოზას ფილოსოფიის შესახებ ბაქრაძის შეხედულებასთან მიმართებაში. მაგალითად, კ. ბაქრაძის აზრით, სპინოზა პანთეისტია, ჩვენ ამ პრინციპის გათვალისწინებით შევეცდებით ვუპასუხოთ ზემოთ დასმულ კითხვებს.

სანამ უშუალოდ აღნიშნულ საკითხებს განვიხილავდეთ, მოკლედ გვინდა მივუთითოთ იმ არსებითი მნიშვნელობის საკითხზე, რომლითაც სპინოზას რაციონალიზმი განსხვავებული უნდა იქნეს დეკარტისა და ლაიბნიცის რაციონალიზმისაგან. სპინოზას ფილოსოფიას ჩვენ ვაღიარებთ წმინდა მატერიალისტურ თუ პანთეისტურ მოძღვრებად, ან კიდევ სხვა რამედ, ერთი რამ ფაქტია, სპინოზას ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპია არა სული, იდეა, აზროვნება, არამედ, ღმერთი ანუ სუბსტანცია. მაშასადამე, აზრი გამოსავალი კი არ არის, თვითონ არის გამოსული სხვისაგან. იგი სხვაზეა დამოკიდებული, კერძოდ სუბსტანციაზე. მართალია, აზროვნების ატრიბუტი სპინოზასათვის ისევე მარადიულია, როგორც განფენილობის, მაგრამ რამდენადაც სუბსტანცია არის ყველაფერი, რის გარეშეც არაფერი არ არის, ამდენად იგი ყოველივე არსებულის პირველი მიზეზია. აზროვნება რომ სუბსტანციას მიეწერება როგორც ატრიბუტი, ამით სპინოზა სრულიადაც არ ამბობს იმას, თითქოს სუბსტანცია იყოს მოაზროვნე. სპინოზა სუბსტანციას აზროვნების შესაძლებლობას მიაწერს: „მე ვფიქრობ, რომ ბუნებაში აზროვნების უსასრულო შესაძლებლობა არსებობს და რადგან ეს შესაძლებლობა უსასრულოა, ამიტომ მასში მთელი ბუნებაც ობიექტურად არის მოცემული“<sup>12</sup>. სულ სხვაა, სუბსტანცია არის მოაზროვნე და სუბსტანციას აქვს

<sup>12</sup> Б. С п и н о з а. Переписка. М., 1932. стр. 135.

აზროვნების შესაძლებლობა. სუბსტანცია რომ მოაზროვნე არ არის, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მას არა აქვს ნებისყოფა, გონება, მიზანი. სპინოზას თქმით, „ღმერთის (იგივე სუბსტანცია ანუ ბუნება — ბ. უ.) ბუნებაში არა აქვს ადგილი არც გონებასა და არც ნებისყოფას“<sup>13</sup>. ყოველივე ეს — გონება, ნებისყოფა, მიზანი — რომ სპინოზას სუბსტანციისათვის არ მოეცილებინა, მაშინ შეიძლება გვეფიქრა, რომ იგი მოაზროვნეა. სინამდვილეში, სპინოზას მიხედვით თვითონ სუბსტანცია არ არის მოაზროვნე, მას აზროვნება გააჩნია, როგორც შესაძლებლობა.

სპინოზასაგან განსხვავებით, დეკარტისათვის აზროვნება არის ამოსავალი. თუ სპინოზასათვის აზროვნება სუბსტანციის ატრიბუტია, დეკარტისათვის აზროვნება თვითონაა სუბსტანცია. თუ სპინოზასთვის სუბსტანცია იყო აქსიომატური და ამაზე აშენებდა შემდეგ მთელ თავის ფილოსოფიას, დეკარტისათვის აზროვნებაა აქსიომატური და ამაზეა აგებული მთელი მისი ფილოსოფია. დეკარტი თავისი სისტემის აგებას „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“-ით იწყებს. იგი წმინდა გონებით, აპრიორულთ იწყებს და ამიტომაც უკუაგდებს ემპირიულსა და გრძნობისეულს. თვით მისი ცნობილი მეთოდოლოგიური ეჭვი, უპირველეს ყოვლისა, ემპირიულისადმი, გრძნობისეულისადმი მიმართული. იგი არგუმენტებით ასაბუთებს, რომ გრძნობით მიღებული ცოდნა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი. ამის გამო დეკარტის რაციონალიზმი განპირობებული იყო მისი ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპით, სწორედ ამიტომ უარყოფდა შემეცნებაში ემპირიულის, გრძნობისეულის როლს, სხვაგვარად, ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ დეკარტეს ნამდვილი ცოდნის განხორციელება, საგანთა არსების შემეცნება, შესაძლებლად მიაჩნდა მხოლოდ ისეთი გონებისეულით, რომელიც გაწმენდილი იქნებოდა ემპირიულისაგან.

რადგანაც დეკარტის ფილოსოფიისათვის ამოსავალს წმინდა აზროვნება წარმოადგენდა, მას სხვა გზა არ ჰქონდა, თუ არა ის, რომ უარეყო ემპირიულის, გრძნობისეულის როლი შემეცნებაში და თანდაყოლილი იდეებით დაეწყო. ხოლო რამდენადაც სპინოზასათვის ამოსავალს სუბსტანცია ანუ ბუნება წარმოადგენდა, მას აუცილებლად ანგარიში უნდა გაეწია ემპირიულის, გრძნობისეულის როლისათვის შემეცნებაში; რადგანაც სპინოზა თავისი ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპად სუბსტანციას ანუ ბუნებას მიიჩნევს და აზროვნებას

<sup>13</sup> სპინოზა, ეთიკა, ნაწ. I, სქოლიო.

მიზნად მის შემეცნებას უსახავს, იგი, ფაქტიურად, იდეების არათანდაყოლობაზე, არამედ მათ აპოსტერიორულობაზე ლაპარაკობს.

რაც შეეხება ფილოსოფიაში ობიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელს ლაიბნიცს, უნდა ითქვას, რომ იგი ერთგვარად არბილებს რაციონალიზმს; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი ცნობს გრძნობისეულის როლს შემეცნებაში, როცა „ფაქტის ჭეშმარიტებას“ აღიარებს, მაგრამ საქმე იმაშია, რომ გრძნობადი დაყვანილია რაციონალურზე, გრძნობადს თავისი ბუნება დაკარგული აქვს. რაც მთავარია, ლაიბნიცთან გრძნობისეული, რომელიც რაციონალურზეა დაყვანილი, მისი ობიექტური იდეალიზმითაა განპირობებული. სწორედ ამიტომ სპინოზას რაციონალიზმი ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპის არსებითი განსხვავებულობის გამო განსხვავდება დეკარტისა და ლაიბნიცის რაციონალიზმისაგან.

სპინოზას შემეცნების თეორიაში ემპირიულს, გრძნობისეულის როლის გარკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს დებულებას — „ის, რაც აზროვნებაში ობიექტურად მოცემულია, აუცილებლად ბუნებაში უნდა იყოს მოცემული“. ეს დებულება გვეუბნება, რომ ემპირიულს, გრძნობისეულს გარკვეული როლი ეკუთვნის სინამდვილის შემეცნების დროს: სპინოზას მიხედვით შემეცნების მიზანი სუბსტანციის ანუ ბუნების შემეცნებაა (შემეცნებისათვის ასეთი მიზნის დასახვითაც სპინოზა პრინციპულად განსხვავდება დეკარტისაგან). ამ მიზნის მიღწევისათვის ცალკეულის, კონკრეტულის, ემპირიულის შემეცნება ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენს, რის გამოც იგი „ტრაქტატში გონების სრულყოფის შესახებ“ წერს: „ჩველაზე მეტად ჩვენ ცალკეულის შემეცნებისაკენ უნდა ვისწრაფოდეთო“. ხოლო „ეთიკაში“ ამას თეორემის სახით ჩამოაყალიბებს: „რამდენადაც ჩვენ მეტს შევიცნობთ ცალკეულ საგნებს, იმდენად მეტად შევიცნობთ ღმერთს“<sup>14</sup>. მაშასადამე, ღმერთის ანუ ბუნების უკეთ შემეცნებისათვის ცალკეული, კონკრეტული საგნების შემეცნებას აუცილებელ საშუალებად მიიჩნევს. სუბსტანციის შემეცნების ამ დებულებიდან გამომდინარე, სპინოზა სრულიადაც არ უარყოფს, როგორც ამას ზოგიერთი ფიქრობს, ემპირიულის, ცდისეულის როლს შემეცნებაში. „ეთიკის“ იმ ნაწილში, რომელიც სპეციალურად შემეცნების თეორიის საკითხებს ეხება, გარკვევითაა თქმული შემეცნებაში ცდისეულის როლის შესახებ. „ეთიკის“ მეორე ნაწილის ძირითადი აქსიომები, და აქედან გამომდინარე შემეცნების თეორიის ძი-

<sup>14</sup> სპინოზა, ეთიკა, ნაწ. V, თ. 24.

რითადი საკითხები პირდაპირ ლაპარაკობენ იმაზე, რომ ისინი ცდის საშუალებით არიან აქსიომებად ჩამოყალიბებულნი. ამათ რიცხვს ეკუთვნის „ეთიკის“ მეორე ნაწილის, III, IV, V აქსიომა<sup>15</sup>. „ეთიკის“ ამავე ნაწილის მე-17 თეორემის სქოლიოში ნათლად აღნიშნული, რომ სპინოზა არ უარყოფს ცდის შემეცნებითს მნიშვნელობას: „ყველა ის პოსტულატი, რომელიც მე მივიღე, საექვთა შეიცავდნენ რაიმეს ისეთს. რაც ცდიდან არ იყოს ცნობილი, რომელშიაც ჩვენ არ შეგვიძლია დავეკვდეთ მის შემდეგ, რაც დავამტკიცეთ, რომ ადამიანის სხეული არსებობს ისე, როგორც ჩვენ მას შევიგრძნობთ“.

ყოველივე ეს გარკვევით ლაპარაკობს იმაზე, რომ სპინოზა არათუ საერთოდ უარყოფს ცდის როლს, არამედ სრულიად სამართლიანად, იმ აქსიომებსა და პოსტულატებს, რომლებზედაც შემეცნების საკითხებს აფუძნებს, ცდის საშუალებით მიღებულად მიიჩნევს.

სპინოზა ჩვენი იდეების წარმოშობის წყაროდ ჩვენზე გარესამყაროს ზემოქმედებას თვლის. ბუნება არის წყარო ყველა იდეისა<sup>16</sup>. იდეები საგნების ზემოქმედებით ჩნდებიანო. სპინოზა დამაჯერებლად გადმოსცემს, რომ თუ ადამიანის სხეულზე გარეშე სხეული არ მოქმედებს. მაშინ ადამიანისაგან არაფერი არ აღიქმება. რამდენადაც მასზე მოქმედებს გარეშე სხეული, იმდენად მის მიერ აღიქმება იგი. რამდენადაც ადამიანის სხეული განიცდის ზემოქმედებას რომელიმე გარეშე სხეულისაგან, იმდენად შეიგრძნობს სული მას. თუ სული არ განიცდის ზემოქმედებას რომელიმე გარეშე სხეულისაგან, მას ვერც აზროვნება მისწვდება. სპინოზა ამას ასე გამოთქვამს: „თუ ადამიანის სხეული არ განიცდის სხვა გარეშე სხეულის მხრივ არავითარ ზემოქმედებას, მაშინ ადამიანის სხეულის იდეაც, ე. ი. ადამიანის სული, არ განიცდის ამ სხეულის არსებობის შესახებ იდეის მხრივ არავითარ მოქმედებას, სხვა სიტყვებით — ამ გარეშე სხეულის არსებობას იგი არავითარი სახით არ აღიქვამს. რამდენადაც ადამიანის სხეული ექვემდებარება მოქმედებას რომელიმე გარეშე სხეულის მხრივ. იმდენად აღიქვანს იგი ამ გარეშე სხეულს“<sup>17</sup>.

ამრიგად, სპინოზა დარწმუნებულია, რომ შეგრძნებითი საფეხური აუცილებლობას წარმოადგენს საგანთა შემეცნებისათვის. წი-

<sup>15</sup> ამ აქსიომების ცდისეულ ბუნებას ის მკვლევრებაც აღიარებენ, რომლებიც სპინოზასთან შემეცნებაში შეგრძნების როლს უარყოფენ. იხ. ი უ ბ ე რ ვ ე გ ი ა, ახალ ფილოსოფიის ისტორია, 1899, გვ. 116 (რუსულად).

<sup>16</sup> Б. С п и н о з а, Избранные произведения, М., 1957, т. I, стр. 332.

<sup>17</sup> ს პ ი ნო ზ ა, ეთიკა, ნაწ. II, თ. 26, დასაბუთება.

ნაღმდეგ შემთხვევაში, „რასაც ჩვენ ვერ შევიგრძნობთ, იმას ვერც მივალწევთ ვერაფრითარ აზროვნებაში“<sup>18</sup>. ეს დებულება კი უდავოდ იმას ასაბუთებს, რომ შემეცნების განხორციელებისა და ქეშმარიტების მიღწევისათვის, სინამდვილის ასახვისათვის აუცილებელია შეგრძნებით მიღებული ცოდნა.

ზემოთ აღნიშნულის შემდეგ ნათელი უნდა იყოს, რომ სპინოზასათვის ჩვენი წარმოდგენები, იდეები არის ჩვენზე გარე სამყაროს ზემოქმედების შედეგი. ამით კი, დეკარტისაგან განსხვავებით, ბოლო ედება თანდაყოლილი იდეების ცნებას. მართალია, თანდაყოლილობაზე სპინოზაც ლაპარაკობს, მაგრამ იგი სრულიად განსხვავებულია დეკარტის თანდაყოლილი იდეის შინაარსისაგან. ამის შესახებ ქვემოთ.

სპინოზას მიზნად აქვს დასახული ბუნების და მისი კანონზომიერების შემეცნება. მისი თქმით, ბუნების შემეცნება აუცილებელია, ვინაიდან იგი ემსახურება ადამიანის სრულქმნას, მის ბედნიერებას. სპინოზა ბუნების აღქმის ოთხ საშუალებას და შემეცნების სამ სახეს-გვარს ჩამოთვლის. აღქმის ოთხივე საშუალება შემეცნების თითოეულ სახესთან გარკვეულ კავშირში იმყოფება. აღქმის ოთხი საშუალება, რომელიც განხილულია „ტრაქტატი გონების სრულყოფის შესახებ“, ასეთია: პირველი საშუალება — აღქმა გაგონებით მიღებული: მეორე აღქმა უწესრიგო ცდისაგან მიღებული; მესამე — აღქმა საგნის არსებისა არა თვით ამ საგნიდან, არამედ სხვა საგანთა საშუალებით: მეოთხე საშუალება — აღქმა, როდესაც შეცნობილია საგნის არსება ან მისი უახლოესი მიზეზი.

სპინოზა ყველა ამ საშუალებას განმარტავს მავალითებით. აღქმის პირველი საშუალებით — გაგონებით მე ვიცი ჩემი დაბადების დღე: მასზე მე ცოდნა მაქვს სხვისი გადმოცემით; იგი შეიძლება საეჭვოც იყოს, ვინაიდან ის, ვინც გადმოცემა, შეიძლება ცდებოდეს. აღქმის მეორე საშუალება — უწესრიგო ცდისაგან მე ვიცი, რომ მოვკვდები, ამას ვამტკიცებ იქიდან, რომ სხვები — ჩემი მსგავსნი — დაიხოცნენ. ასევე უწესრიგო ცდისაგან ვიცი, რომ წყალი გამოსადეგია ცეცხლის ჩასაქრობად. აღქმის მესამე საშუალების. საგნის არსება შეცნობილია სხვა საგნის საშუალებით, მაგალითია — მზე დედამიწაზე უფრო დიდია. დასასრულს. აღქმის მეოთხე საშუალების შესახებ. როცა საგნის არსებაა შეცნობილი, სპინოზა ასე ამბობს: საგნის არსება აღიქმება მაშინ, როდესაც მე რაიმე შევიმეცნე,

<sup>18</sup> სპინოზა, ეთიკა, ნაწ. II, თ. 49, სქოლიო.

მე ვიცი, რა არის ცოდნა რაიმესი; როცა მე სულის არსებას შევი-  
მეცნებ, მე ვიცი რომ ის დაკავშირებულია სხეულთან; შემეცნების  
ანავე საშუალებით მე ვიცი, რომ ორი და სამი ხუთია, და ვიცი ისიც,  
რომ თუ ორი სწორი ხაზი ცალ-ცალკე პარალელურია მესამესი, მა-  
შინ ისინი ურთიერთპარალელურნი არიან.

როგორც აღვნიშნეთ, აღქმის ეს ოთხი საშუალება გარკვეულ  
კავშირშია შემეცნების იმ სამ სახესთან (გვართან), რომელიც სპინო-  
ზას მიერ „ეთიკაშია“ ჩამოთვლილი. შემეცნების ეს სამი სახე (გვა-  
რი) შემდეგია: 1. შეგრძნებითი, 2. რაციონალური, 3. ინტუიციური.  
აღქმის პირველი და მეორე საშუალება შემეცნების პირველ სახეს —  
შეგრძნებითს შემეცნებას — უკავშირდება. აღქმის მესამე საშუა-  
ლება—რაციონალურ შემეცნებას, ხოლო აღქმის მეოთხე საშუალება  
დაკავშირებულია ინტუიციურ შემეცნებასთან. რამდენადაც „ტრაქ-  
ტატი“ აღნიშნული აღქმის პირველი და მეორე საშუალება შეგრძნე-  
ბითია, ამდენად სპინოზასთან შემეცნების სამი სახე (გვარი) გვაქვს.

აღქმის საშუალება, შემეცნების სახე და ობიექტი სპინოზასთან  
შეიძლება ასეთი სქემით წარმოვიდგინოთ:

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| 1. აღქმა გავიგებთ                                  | შეგრძნებითი შემეცნება —               |
| 2. აღქმა უწესრიგო ცდისაგან                         | მოდუსები                              |
| 3. აღქმა საგნის არსებისა სხვა<br>საგნის საშუალებით | რაციონალური შემეცნება —<br>ატრიბუტები |
| 4. აღქმა, საგნის არსების ან უახ-<br>ლოესი მიზეზის  | ინტუიციური შემეცნება —<br>სუბსტანცია  |

ამ სქემიდან, ჯერ ერთი, ცხადად ჩანს. რომ შემეცნების თითოე-  
ულ სახეს გარკვეული ობიექტი აქვს შესამეცნებელი; სხვაგვარად,  
შემეცნების თითოეულ სახეს თავისი საგანი აქვს, განსაზღვრულია  
თავისი საგნით; იმის გამო, რომ სამი სხვადასხვაგვარი საგანია შესა-  
მეცნებელი, შემეცნების სამი სხვადასხვა გვარი არსებობს. აქ გარკვე-  
ვითაა ნათქვამი, რომ შემეცნების სახეები შესაცნობი საგნითაა გან-  
საზღვრული, მეორე, ამ სქემიდან ნათლად ჩანს, რომ სპინოზა არ  
უარყოფს საერთოდ შეგრძნებით შემეცნების როლს, პირიქით, მას  
შესამეცნებლად გარკვეულ ობიექტს მიუჩენს; სხვა საკითხია, რომ  
მას შეგრძნებითი შემეცნება არ მიაჩნია ადეკვატურ ასახვად და



ამდენად მას ნაკლოვანად თვლის. აი, სწორედ ეს განასხვავებს არსებითად სპინოზას დეკარტისაგან შემეცნებაში გრძნობისეულის როლის საკითხის გადაჭრის დროს. დეკარტე ყველგან ემპირიულის, გრძნობისეულის მცდარობაზე ლაპარაკობს, სპინოზა კი გრძნობისეულის ნაკლოვანებაზე და არა მცდარობაზე.

სპინოზა რომ შემეცნებაში შეგრძნებების როლს არ უარყოფს, ეს ცხადად ჩანს ჭეშმარიტებისა და შეცდომის საკითხზე მსჯელობის დროსაც (ამაზე ქვემოთ). სპინოზას მიხედვით, ჭეშმარიტება რაიმეს მტკიცება-უარყოფაში მდგომარეობს; სახელდობრ, არსებობა-არარსებობის ნიშნის მტკიცება-უარყოფაში<sup>19</sup>. მტკიცება-უარყოფა აღქმაზეა დაფუძნებული. თუ აღვიქვამთ ფრთოსან ცხენს, მაშინ იგი არსებობს, მაგრამ თუ ვერ აღვიქვამთ, მაშინ ვერ ვიტყვით, რომ იგი არსებობს. ვერ ვიტყვით იმიტომ, რომ ჩვენი შემეცნება განსაზღვრულია იმ საგნით, რომელსაც აღვიქვამთ და მას არ შეიძლება ისეთი ნიშანი მივაწეროთ, რომელიც არა აქვს. თუ ვამბობთ — დაფა შავია, ამ შემთხვევაში ჩვენ შემეცნებას განსაზღვრავს დაფა და მისი სიშავე. სხვაგვარად, დაფას რომ პრედიკატ სიშავეს მივაწეროთ. ვადასტურებთ, ვამტკიცებთ — შავია, ამას დაფა განსაზღვრავს. მტკიცება-უარყოფა ყოველთვის აღქმას ემყარება<sup>20</sup>, რამდენადაც ჩვენი სული სწორად აღიქვამს საგანს, იმდენად იგი ჭეშმარიტია<sup>21</sup>. შეცდომის ერთადერთ მიზეზად სპინოზა შემეცნების პირველ გვარს — შეგრძნებით შემეცნებას აცხადებს<sup>22</sup>. მართალია, შეცდომის მიზეზი შეგრძნებითი შემეცნებაა, მაგრამ შეცდომა არ არის ცოდნის აბსოლუტური უქონლობა. შეცდომა არაადექვატური შემეცნებაა: იგი არასაკმარის ცოდნაა. შეცდომა არის ჭეშმარიტების ადეკვატური იდენის ნაკლოვანება. შეცდომა, მართალია, ჭეშმარიტების ნაკლია, მაგრამ იგი მაინც ცოდნაა. და თუმცა ნაკლოვანი, მაგრამ მაინც გარკვეული ჭეშმარიტების შემცველი, ნაწილობრივი ჭეშმარიტებაა.

შეცდომა არ შეიძლება მდგომარეობდეს შემეცნების აბსოლუტურ ნაკლოვანებაში, ის არ შეიძლება აგრეთვე მდგომარეობდეს აბსოლუტურ უეციცობაში, ვინაიდან არცოდნა და შეცდომა ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულია. მაშასადამე, შეცდომა მდგო-

<sup>19</sup> სპინოზა, ეთიკა, ნაწ. II, თ. 49, სქოლიო.

<sup>20</sup> იქვე.

<sup>21</sup> იქვე, ნაწ. II, თ. 43, სქოლიო.

<sup>22</sup> იქვე, ნაწ. II, თ. 41.

შარობს შემეცნების ნაკლოვანებაში, რაც საგნების არაადექვატურ შემეცნებას ნიშნავს, ე. ი. არაადექვატურ და ბუნდოვან იდეებში<sup>23</sup>.

ქვეშარიტებისა და შეცდომის შესახებ გამოთქმული აზრები ნათლად მეტყველებენ იმაზე, რომ სპინოზა შეგრძნებით მიღებულ ცოდნაში ქვეშარიტების მარცვალს ხედავს. კიდევ მეტიც, რამდენადაც სწორად აღვიქვამთ საგანს, იმდენად ქვეშარიტი იქნება ჩვენი აღქმალ — წერს იგი.

ჩვენს მიერ უკვე ერთხელ ციტირებული სპინოზას სიტყვები — „რასაც ჩვენ ვერ შევიგრძნობთ, იმას ვერ მივალწევთ ვერავითარ აზროვნებაში“ — ნათლად მეტყველებენ იმაზე, რომ სპინოზა გონებისათვის აუცილებელ საჭიროებად მიიჩნევს გრძნობისეულს. მართალია, სპინოზა გრძნობით შემეცნებას აღიარებს, როგორც არანათელ. არასრულ, არაქვეშარიტს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ იგი შემეცნების დროს არ იყოს საჭირო; სპინოზას მიერ შემეცნების გრძნობითი საფეხურის ასეთი დახასიათება მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ იგი ნაკლოვანების მქონეა. შემეცნების შეგრძნებითი საფეხური ცალკეულ საგნებს ეხება (მისი შემეცნების ობიექტი მოდუსებია). შემეცნების ამ საფეხურზე ვიცით ნაწილი მთელისა და არა მთელი მთლიანად. მთელის შესახებ არასრული, არასაკმაო წარმოდგენა გვაქვს, ვიცით საგნის რომელიმე ნაწილი და არა მისი არსება, არ არ ვიცით საგნის სრული, მთლიანი მიზეზი. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ საგნის შესახებ გვაქვს არანათელი, არაადექვატური ცოდნა. სწორედ ამ აზრითაა სპინოზასთან დახასიათებული შემეცნების შეგრძნებითი საფეხური, როგორც არაქვეშარიტი. კიდევ გავიმეორებთ, რომ ეს დახასიათება სრულიადაც არ გულისხმობს, თითქოს იგი საგნის, მოვლენის, შემეცნებისათვის საჭირო არ იყოს და საერთოდ მაცდუნებელს წარმოადგენდეს. სავსებით მართალია სპინოზა. როცა ამბობს, რომ საგანს მთელი მისი არსებით გრძნობითი შემეცნება ვერ ამოწურავს, გრძნობითი შემეცნება ვერ იძლევა საგნის არსებას, საგნის ადექვატურ ასახვას. სპინოზასთან ემპირიულის, გრძნობისეულის დახასიათების შემდეგ ნათელია, რომ იგი სრულიად არ ფიქრობს, თითქოს ქვეშარიტება მხოლოდ გონების საშუალებით მიიღწევა.

სულ სხვა საკითხია, თუ როგორ დაუკავშირა სპინოზამ ერთმანეთს შემეცნების გრძნობითი და შემეცნების გონებისეული საფეხურები, როგორ ახსნა შემეცნების ერთი სახიდან შემეცნების მეორე

<sup>23</sup> სპინოზა, ეთიკა, ნაწ. II, თ. 35.

სახისაკენ გადასვლა. რამდენადაც, სპინოზას აზრით, შემეცნების შეგრძნებითი საფეხური ეხება მხოლოდ მოდუსებს, გონება კი მთელ სუბსტანციას, ამდენად შემეცნების საფეხურები გათიშულია (თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, თვითონვე ამბობს, რომ სუბსტანციის შემეცნებისათვის აუცილებელია ცალკეული საგნების შემეცნება და სუბსტანციის არსებობის დასაბუთებისათვის ემპირიულ, კონკრეტულ საგანთა შემეცნების აუცილებლობას მოითხოვს): ამ შეხედულების მიზეზი ისაა, რომ სპინოზა იყო მეტაფიზიკოსი და არა დიალექტიკოსი. რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა მართალი იმის თქმა, რომ სპინოზას შემეცნების თეორიაში გრძნობითი საფეხური ორგანულ კავშირშია შემეცნების რაციონალურ საფეხურთან. ასეთი კავშირი ნამდვილად არ არის. მაგრამ აღნიშნული ფაქტები ცხადყოფენ იმასაც, რომ სპინოზას რაციონალურ შემეცნებაში გრძნობისეულს ელემენტი შეაქვს.

არსებითი მნიშვნელობა აქვს საკითხს, თუ როგორ ესმის სპინოზას თანდაყოლილი იდეების ცნება. ცნობილია, რომ დეკარტის აზრით, მთელი რიგი იდეებისა არა შექმენებს პროცესშია შექმნილი გარე სამყაროს ზემოქმედებით, არამედ თანდაყოლილია და ამდენად წინ უსწრებს შემეცნებას. თვით ცნება თანდაყოლილი იდეებისა დეკარტემ მიიღო Cogito ergo sum-ისაგან. სპინოზა უკუაგდებს რა დეკარტეს შემეცნების თეორიის საფუძველს, ამასთან უკუაგდებს დეკარტეს მიერ აღიარებულ თანდაყოლილ იდეებსაც. სპინოზასათვის იდეები თანდაყოლილნი კი არ არიან, არამედ ადამიანის გონების მოქმედების ნაყოფს წარმოადგენენ. ისინი ადამიანს შექმნილი აქვს, შექმნილი სუბსტანციიდან ანუ ბუნებიდან და ამდენად ისინი სუბსტანციით ანუ ბუნებით არიან განსაზღვრულნი. სპინოზას მიხედვით, იდეები ჩვენზე გარე სამყაროს ზემოქმედების შედეგად არის წარმოშობილი. საკითხის ასეთი გადაწყვეტით სპინოზა სრულიად მართებულად ავითარებს აზრს იდეების ცდისეული წარმოშობის შესახებ.

როცა სპინოზას მიერ დეკარტეს თანდაყოლილი იდეების კრიტიკასა და საერთოდ მის მიერ თანდაყოლილი იდეების მიუღებლობაზე ვწერთ, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თვითონ სპინოზასაც აქვს თანდაყოლილობის ცნება ნახმარი, მაგრამ სრულიად სხვა აზრით, ვიდრე ეს დეკარტეს ესმოდა. სპინოზა წერს: „ისე როგორც ადამიანებმა დასაწყისში ბუნებრივი იარაღების საშუალებით შექმნეს რაღაც ძალიან ადვილი, თუმცა დიდი შრომით და არასრულქმნილად; შეასრულეს თუ არა ეს — შექმნეს შემდეგ უფრო რთული, უკვე

შრომის ნაკლებად დახარჯვით, უფრო სრულქმნილად და ასე თანდათანობით — უფრო პრიმიტიული შემოქმედებიდან შრომის იარაღებზე გადასვლით... სწორედ ასევე გონება თავისი ბუნებრივი ძალით ქმნის გონებრივ იარაღებს, რომელთა საშუალებით ლეზულობს ახალ და ახალ ძალებს ახალი გონებრივი სამუშაოებისათვის, ხოლო ამ სამუშაოებიდან — ახალ იარაღებს, ე. ი. შემდგომი კვლევის საშუალებას, და ასე ვითარდება თანდათანობით, სანამ არ მიაღწევს სიბრძნის მწვერვალს“<sup>24</sup> .

სპინოზა აქ ლაპარაკობს ინტელექტის თანდაყოლილი ძალის, უნარის შესახებ და არა გონებაში რაიმე თანდაყოლილი იდეის (რომელიც გარე სამყაროს ზემოქმედებით არ იყოს წარმოშობილი) არსებობაზე, სხვაა გონების თანდაყოლილი ძალა, უნარი და სხვაა ამ გონებაში რაიმე თანდაყოლილად არსებული იდეა.

შეიძლება შემოგვედაონ, რომ როგორც დეკარტე, ასევე სპინოზაც ხომ აღიარებენ ჩვენს ცნობიერებაში ცხადი და ნათელი იდეების არსებობას. რა თქმა უნდა, ამას ორივე ერთნაირად აღიარებს, მაგრამ აქ წერტილს ვერ დავსვამთ. უნდა ვიკითხოთ, ვინ როგორ წყვეტს ამ იდეების წარმოშობის საკითხს. დეკარტეს მიხედვით, ცხადი და ნათელი იდეები გონებას კი არ შეუძენია, არამედ ისინი თანდაყოლილი აქვს, სპინოზას მიხედვით კი, ეს იდეები გონებას შემეცნების პროცესში აქვს შექმნილი სუბსტანციიდან ანუ ბუნებიდან. ეს იდეები წარმოშობის თვალსაზრისით გარე სამყაროთი არის გაპირობებული. ამიტომაც არ უნდა იყოს მართებული ის შესედულება, რომ თითქოს არცერთი რაციონალისტი იდეებს არ მიიჩნევდეს გარე სამყაროს ზემოქმედების შედეგად.

დასასრულს, წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის საკითხზე. როგორც აღვნიშნეთ, კ. ბაქრაძე. როდესაც რაციონალიზმისათვის დამახასიათებელ ზოგად ნიშნებზე მიუთითებდა, აღნიშნავდა, რომ საერთოდ რაციონალიზმის კლასიკური ფორმის წარმომადგენლების, კერძოდ სპინოზას, აზრით, აზროვნება, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს სინამდვილესთან, მაინც ასახავს სინამდვილეს იმის გამო, რომ აზროვნებასა და ობიექტურ სინამდვილეს შორის არსებობს წინასწარ მოწყობილი ჰარმონია. კ. ბაქრაძემ ამ აზრს ხაზი გაუსვანაშრომში „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია“; ხოლო შრომაში „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, რომელიც ზემოდასახელებული შრომიდან 15 წლის შემდეგ დაიწერა, სპინოზას შე-

<sup>24</sup> Б. С п и н о з а, Избр. произведения, М., т. I, стр. 329.

სახებ საწინააღმდეგო მოსაზრებაა გამოთქმული. სპინოზაზე სპეც<sup>1</sup> ალურად მუშაობის დროს, როგორც ჩანს, მკვლევარი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიულობის საკითხი შეესაბამება სპინოზას შემეცნების თეორიის ბუნებას, კ. ბაქრაძე<sup>2</sup> „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“ არჩევს სპინოზას დებულებას „იდეათა წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგ და კავშირი“ — და აღნიშნავს: ამ აზრის არსება იმაშია, რომ ღმერთში ანუ ბუნებაში ყოველ მატერიალურს შეესაბამება გარკვეული სულიერი და პირიქით, ყოველ სულიერს — მატერიალური. მაგრამ აქვე მიუთითებს, რომ ამით სპინოზა არ დგას ოკაზიონალიზმის წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის თვალსაზრისზე. კ. ბაქრაძე წერს: „სპინოზას თვალსაზრისი რომ ოკაზიონალისტური არ არის. ეს ნათელია: ოკაზიონალიზმის მიხედვით ღმერთი არეგულირებს სულიერისა და მატერიალურის შესაბამისობას: ღმერთი ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ქმნის სულიერში მატერიალური მოვლენის შესაბამის და პირიქით, მატერიალურში — სულიერის შესაბამის. სპინოზა ამას სრულიად არ ფიქრობს: არც წინასწარ მოწყობილ ჰარმონიაზე შეიძლება აქ ვიფიქროთ: ღმერთს არ შეუქმნია სამყარო — მატერიალური და სულიერი, მით უმეტეს, ისე, რომ ერთი სფეროს მოვლენას შეესაბამებოდეს გარკვეული მოვლენა მეორე სფეროში“<sup>25</sup>. აქედან გარკვევით ჩანს, რომ კ. ბაქრაძე არ იზიარებს მათ აზრს. ვინც სპინოზას წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის პრინციპს მიაწერს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულთ ჩვენ იმის თქმა კი არ გვინდა, რომ სპინოზა საერთოდ არ არის რაციონალისტი: არა, იგი რაციონალისტი! რაციონალისტია იმდენად. რამდენადაც ნაკლებმნიშვნელოვნად აღიარებს გრძნობისეულს. ემპირიულის როლს და ზედმეტად აფასებს გონებისეულს როლს შემეცნებაში. ამაშია მისი რაციონალიზმი, ესაა მისი შეხედულების ცალმხრიობა. ამავე დროს ეს არ გვაძლევს საფუძველს, რომ მისი რაციონალიზმი დეკარტეს რაციონალიზმთან გავაიგივოთ. დეკარტე არა თუ ნაკლებმნიშვნელოვნად აღიარებს შემეცნებაში გრძნობისეულს როლს, არამედ სრულიად უარყოფს მას. მისთვის აზროვნებაში აზროვნებისათვის უცხო არადერი არ უნდა იყოს (თანმიმდევრულად ამას ვერც დეკარტე იცავს);

<sup>25</sup> კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 197.

სპინოზასათვის კი ის, რაც აზროვნებაში ობიექტურად მოცემულია, აუცილებლად ბუნებაში უნდა იყოს მოცემული.

ასეთია ჩვენი მოსაზრებანი სპინოზას შემეცნების თეორიის ზოგიერთ საკითხზე. ვრცლად კი ამ საკითხზე იმიტომ შევჩერდით, რომ თვით კ. ბაქრაძის თქმისა არ იყოს, „ფილოსოფიის ისტორიაში ბევრი არ არის ისეთი მოაზროვნე. რომლის შესახებ იმდენი განსხვავებული და საწინააღმდეგო აზრი იყოს გამოთქმული, როგორც სპინოზაზე“.

2. გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა. კ. ბაქრაძეს გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში დიალექტიკის საკითხებზე, როგორც აღვნიშნეთ, ორი მონოგრაფიულა გამოკვლევა აქვს დაწერილი. ამ გამოკვლევებში მკვლევარი ცენტრალურ ადგილს იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის კვლევას უთმობს, მაგრამ გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში დიალექტიკის საკითხებთან კავშირში გნოსეოლოგიური პრინციპების ანალიზსაც მიმართავს. ეს განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როცა გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში სუბიექტის მოქმედება განხილულია თვითშემეცნების პრინციპით. გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში, მკვლევარის აზრით, საჭიროა მონახოს არსებითი და ამ გზით იქნეს აღმოჩენილი დიალექტიკის მომენტები. ეს არსებითი არის სუბიექტი, სუბიექტის ფილოსოფია. მთლიანად გერმანული იდეალიზმი სუბიექტის ფილოსოფიაა. სუბიექტის ცნების ნიადაგზე გამოიმუშავდა გერმანულ იდეალიზმში ერთი ძირითადი ხაზი: „ეს ძირითადი ხაზი არის დიალექტიკური მეთოდის გამოიმუშავება“, სუბიექტის ცნება, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, მონიზმის სათავეში დგას და ამიტომ იგი დიალექტიკის შექმნისათვის აუცილებელი პირობაა. სუბიექტი თავის თავიდან სინამდვილეს შექმნის და ამ სინამდვილეში თავის თავს შეიცნობს. ეს გზა არის დიალექტიკის შინაარსი. ამიტომაც კ. ბაქრაძის გამოკვლევებში, რომლებიც გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში დიალექტიკის პრობლემებისადმი მიძღვნილი არსებითი ყურადღება სუბიექტის თვითშემეცნების პრინციპს ექცევა. სწორედ ამ თეზისის საფუძველზეა წარმოდგენილი კ. ბაქრაძის შეხედულებანი გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში შემეცნების თეორიის საკითხებზე.

მარქსამდელი გნოსეოლოგიური თეორიებიდან კ. ბაქრაძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში, შეიძლება ითქვას, ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილი კანტის შემეცნების თეორიის ანალიზს უკავია, რა-

საც მკვლევარი შეეხო არა ერთსა და ორ შრომაში, მაგრამ სპეციალურად იგი განიხილა ნაშრომებში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ და „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“. ამ უკანასკნელ ნაშრომში კანტის შემეცნების თეორიის ანალიზს მხოლოდ „წმინდა გონების კრიტიკის“ მიხედვით 70 გვერდი აქვს დათმობილი. ამიტომაც კ. ბაქრაძე, ერთი მხრივ, როგორც გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დიდი მკვლევარი, და, მეორე მხრივ, როგორც შემეცნების თეორიის საკითხების საუკეთესო სპეციალისტი, კანტის შემეცნების თეორიის ღრმა ანალიზს იძლევა. მკვლევარის მიერ კანტის თეორიული ფილოსოფიის ანალიზი თეორიულ დონეზე აყვანილი.

კ. ბაქრაძეს შემეცნების პრობლემა გერმანული იდეალიზმისა და ამ იდეალიზმის დამწყობის კანტის ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად მიაჩნია. მეცნიერი თავის პირველ მონოგრაფიულ ნაშრომში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ გარკვეულ თვალსაზრისზე დგას კანტის შემეცნების თეორიის ანალიზის დროს და ამ თვალსაზრისის მიხედვით წარმოგვიდგენს როგორც კანტის ნააზრევს შემეცნების თეორიის საკითხებზე, ასევე ამ ნააზრევის გარშემო არსებულ სხვადასხვა ინტერპრეტაციასაც. ავტორის ამოსავალი დებულება ასეთია: „კანტის ნააზრევის საფუძველზე შემეცნების დახასიათება, როგორც თვითშემეცნებისა, გარკვეულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. ჩვენ არ უარყოფთ სხვაგვარი გაგების შესაძლებლობას. იმას კი არ ვამტკიცებთ, რომ კანტი მხოლოდ ასე ფიქრობდა და შეუძლებელია სხვა ადგილის ჩვენება, — „წმინდა გონების კრიტიკაში“ უხვად მოიპოვება ყოველგვარი ინტერპრეტაციისათვის გამოსადეგი გამოთქმები.—სადაც იგი პრინციპულად საწინააღმდეგო პოზიციებზე დგას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ კანტის მოძღვრებაში არის მომენტები, რომელთა არსებობა ექვს არ იწვევს და რომელთა მიხედვით შემეცნების ძირითადი აზრი თვითშემეცნების ცნებით ამოიწურება“<sup>26</sup>. მკვლევარის აზრით, ასეთი ინტერპრეტაციის მართებულობას ადასტურებს, ერთი მხრივ, როგორც „წმინდა გონების კრიტიკის“ საერთო შინაარსი, ისე მისი ცალკეული ადგილები. მეორე მხრივ, სწორედ ასე გაიგეს და განავითარეს კანტი გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლებმა, პირველ რიგში ფიხტემ. აღნიშნული დებულების დასასაბუთებლად კ. ბაქრაძეს რამდენიმე ფაქტი მოაქვს „წმინდა გონების კრიტიკიდან“, სახელდობრ, როგორ

<sup>26</sup> კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, 1971, გვ. 54.

ესმის კანტის საგნის ცნება და რა შინაარსს ღებს იგი ბუნების ცნებაში. კ. ბაქრაძის აზრით, მისი ინტერპერტაციის გასამართლებლად საკმარისი იქნებოდა „წმინდა გონების კრიტიკასა“ და „პროლეგომონებში“ ბუნების შემდეგი დახასიათება: „მოვლენებში, რასაც ჩვენ ბუნებას ვუწოდებთ, ჩვენ თვითონ შეგვაქვს წესრიგი და კანონზომიერება. ჩვენ ვერასოდეს ვერ აღმოვჩნდით მათ ბუნებაში, რომ ჩვენი სულის (Gemüht) ბუნებას იმთავითვე არ შეეტანა ისინი მათში“, „განსჯა კი არ აღმოაჩენს კანონებს ბუნებაში, არამედ თვითონ შეიტანს მათ მასში“. მკვლევარი დახასიათებს რა ბუნების კანტიანურ გაგებას, დასძენს: ბუნება, კანტის აზრით, მთლიანად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ არის შექმნილი. ეს ჩვენი ინტერპერტაციის მინიმუმია, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ვინაიდან ამით ბუნების მხოლოდ კანტისებური გაგება წარმოვადგინეთო.

როგორ არის შექმნილი ბუნება ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ? ამ კითხვაზე პასუხი, წერს კ. ბაქრაძე, მოითხოვს გარკვეულ იქნეს თვით კანტის მიერ შემეცნებისათვის მიღებული ორი პრინციპის: გრძნობიერებისა და განსჯის ბუნება. ადამიანის შემეცნებაში, ამბობს კანტი, არსებობს ორი დასაწყისი: გრძნობიერება და განსჯა. პირველის საშუალებით გვეძლევა საგნები, მეორის საშუალებით კი ეს საგნები მოიაზრება. გრძნობიერების აპრიორული ფორმების მოქმედებით შთაბეჭდილებათა მრავალსახეობა მოწესრიგდება და დროსა და სივრცეში განლაგდება. დროსა და სივრცეში მოწესრიგებული მრავალსახეობის ქაოსი მოვლენას წარმოადგენს. განსჯა თავისი ცნებებით, კატეგორიებითა და ძირითადი დებულებებით მოიაზრებს მოვლენას, მას სხვებს დაუკავშირებს და ასე შექმნის საგანს, როგორც კანონზომიერების მქონეს. საგანი მატერიალიზაციაქმნილი კანონზომიერებაა, ბუნება — კანონთა ჯამი. მეორე მხრივ, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, დრო და სივრცე ცდის პირობებს წარმოადგენს: დრო და სივრცე ემპირიული ცნობიერებისათვის რეალური, ხოლო ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის იდეალურია; დრო და სივრცე ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ფუნქციებს წარმოადგენს. კანტისათვის, წერს კ. ბაქრაძე, „შესაცნობი საგანი და სინამდვილე და ამ საგნისა და სინამდვილის შემეცნება ერთსა და იმავე პრინციპებს ექვემდებარება. ამისდა მიუხედავად შეუძლებელია იგივეობის ნიშანი დავსვათ შემეცნების საგანსა და საგნის შემეცნებას შორის“<sup>27</sup>. კანტის იდეალისტური სისტემის მთავარი მომენტი, აღნიშ-

<sup>27</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 56.



ნავს კ. ბაქრაძე, მდგომარეობს იმაში, რომ საგნის მოცემულობას ცდაში წინ უსწრებს ამ საგნის აგება, მისი ელემენტებიდან ამ საგნის სინთეზი. სანამ საგანს შევიცნობდეთ და წარმოვიდგენდეთ, იგი უკვე განსაზღვრულია აუცილებელი და ზოგადი კანონებით. ამით შემემცნებელი სუბიექტისათვის უკვე არსებობს გარკვეული ემპირიული სინამდვილე — სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი რეალობა, მოვლენათა საშუალო. მაგრამ კანტის იდეალიზმი ამით არ კმაყოფილდება. იგი ეძებს ცდისეული სინამდვილის მოვლენების შექმნის, აგების, სინთეზის პირობებს. ამას კი ახორციელებს ემპირიული ცნობიერების გარეშე არსებული არაცნობიერი, ტრანსცენდენტალური უნარი. ტრანსცენდენტალური უნარი ააგებს სინამდვილეს, რომ შემდეგ შემემცნებელ სუბიექტს იგი მისგან დამოუკიდებლად მოევიწიოს. გრძნობადი სინამდვილე, რომელიც შემემცნებელ სუბიექტს ეძლევა, შექმნილია ტრანსცენდენტალური უნარით, რომელიც კატეგორიათა საშუალებით ახდენს სინთეზს და განახორციელებს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონზომიერებას. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი მატერიალიზაციამქმნილია ემპირიულ სინამდვილეში, ცდაში, რომლის პირობას თვით სუბიექტი წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე ის, რასაც ეუნებას ეუწოდებთ, არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მოქმედების შედეგი. „უფრო ზუსტად, ბუნება და სინამდვილე ამ გაგებით არის მხოლოდ და მხოლოდ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონზომიერება, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კორელატი“<sup>28</sup>. სინამდვილე, საგანი არის მატერიალიზაციამქმნილი, რეალურად განხორციელებული სუბიექტი. შემემცნება კი არის სინამდვილის, საგნის კანონზომიერების შემემცნება, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის არაცნობიერი მოქმედების გაცნობიერება.

შემემცნების პროცესში შემემცნებელი ცნობიერება შეიცნობს ბუნებას, ე. ი. ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონზომიერებას. ბუნების კანონზომიერების შეცნობა არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შეცნობა. ბუნებაში შევიცნობთ მხოლოდ იმას, რაც იმთავითვე ჩვენგან არის შეტანილი. ბუნების შემემცნების პროცესში ტრანსცენდენტალური სუბიექტი მხოლოდ თავის თავს შეიცნობს, ამიტომაც კანტის მიხედვით შემემცნების ძირითადი აზრი თვით-შემემცნების ცნებით ამოიწურება. ასეთია კანტის შემემცნებრს თეორიის ბაქრაძისეული ინტერპრეტაცია, რომლის საწინააღმდეგოდ

<sup>28</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 59.

პრავალი შენიშვნა გამოითქვა (ეს შენიშვნები განხილული იქნება § 9-ში). აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ თვითონ მკვლევარიც გრძნობს თავისი ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგო მოსაზრების შესაძლებლობას. მაგალითად, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ასეთი მოსაზრების მოყვანა შეიძლებოდა: ბუნება არ არის მხოლოდ სუბიექტის შემოქმედება. აპრიორული ფორმების გარდა არსებობს მასალა, რომელიც სუბიექტს ეძლევა. საგანი არის ფორმისა და მასალის სინთეზი. ამიტომ შემეცნებელი სუბიექტი შეიცნობს არა მხოლოდ თავის თავს, როგორც ფორმასა და კანონზომიერებას, არამედ მთლიან საგანს. მაშასადამე, არ არის მართებული კანტის შემეცნების თეორიის დახასიათება თვითშემეცნების სახელწოდებით. ასეთი არგუმენტაცია, მკვლევრის აზრით, გაუგებრობაზე იქნებოდა დამყარებული, ვინაიდან ბუნება, კანტის აზრით, მთლიანად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ არის შექმნილი. ეს, ბაქრაძის აზრით, მისი ინტერპრეტაციის მინიმუმია, რამდენადაც აქ ბუნების მხოლოდ კანტისებური გაგებაა წარმოდგენილი, შეიძლებოდა იმის დამტკიცებაც, რომ კანტის ნააზრევში არის მნიშვნელოვანი მომენტები, რომელთა მიხედვით არა მხოლოდ კანტის „ბუნება“, არამედ ჩვეულებრივი სიტყვანმარებით გაგებულ ბუნება, მთელი სინამდვილე როგორც ფორმის, ისე მასალის მხრივ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემოქმედებაა, კანტის შეხედულების ასეთი ინტერპრეტაციით კ. ბაქრაძე ნათლად გრძნობს, რომ იგი კანტის სისტემას უფრო მეტად იდეალიზმის გასწვრივ ასწორებს. ამიტომაც წერს, რომ „კანტის დახასიათება როგორც დუალისტისა, რასაკვირველია ჭეშმარიტებას შეიცავს, მაგრამ იგი საბოლოოდ მაინც იდეალისტია და მისი იდეალიზმი დუალიზმსაც გადალახავს“<sup>29</sup>. მაგრამ ეს სრულადაც არ ნიშნავს იმას, რომ კ. ბაქრაძე კანტის ფილოსოფიაში, როგორც ამაზე სამართლიანად იქნა მითითებული<sup>30</sup>, დუალიზმსა და მატერიალიზმს უარყოფდეს. საქმე ის არის, რომ კ. ბაქრაძე თავის ინტერპრეტაციისათვის კანტის ნააზრევიდან მხოლოდ იდეალისტურ მომენტებს იღებს, ვინაიდან გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკური მეთოდი, თეორია თავისი განვითარების პროცესში, უპირველეს ყოვლისა, იდეალისტური ფორმით, იდეალისტური დიალექტიკის სახით ჩამოყალიბდა. მთლიანად გერმანული იდეალიზმი სუბიექტის ფილოსოფიაა. სუბიექტის ცნების საფუძველზე გამომუშავდა გერმანულ იდეალიზმში ერთი ძირითადი ხაზი, — დიალექტიკური მეთოდი. იდეალიზმის.

<sup>29</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 63.

<sup>30</sup> ე. კ ო ლ უ ა, კოტე ბაქრაძე, 1973, გვ. 47.

სუბიექტი არ არის მხოლოდ სუბიექტური. იგი სუბიექტურსა და ობიექტურზე მაღლა დგას, „სუბიექტი ნამდვილად ამავე დროს ობიექტურიც არის“. კანტის სუბიექტი არ არის ინდივიდუალური სუბიექტი. ჰეგელის ფილოსოფია არის „სულის“ — სუბიექტის ფილოსოფია, რომელიც სინამდვილის ფილოსოფიად იქცა. „მონიზმის გარეშე გერმანული იდეალიზმი ვერ შექმნიდა დიალექტიკურ მეთოდს“. ამიტომაც სუბიექტის ცნება მონიზმის სათავეშია, იგი დიალექტიკის შექმნისათვის აუცილებელი პირობაა, სუბიექტი თავისი თავიდან სინამდვილეს შექმნის და ამ სინამდვილეში თავის თავს შეიცნობს. სწორედ ეს გზა არის დიალექტიკის შინაარსი. რაც შეეხება კანტის ფილოსოფიაში რეალისტური და მატერიალისტური მსოფლმხედველობის შემცველ ელემენტებს, მათ გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაზე არავითარი გავლენა არ მოუხდენიათ<sup>31</sup>. სწორედ ამიტომ კ. ბაქრაძე მონოგრაფიაში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ დუალიზმისა და მატერიალიზმის მომენტებს კანტის ფილოსოფიაში ნაკლებ ყურადღებას აქცევს, მაგრამ მას არ უარყოფს. ამგვარად, კ. ბაქრაძე კანტის ნააზრევს შემეცნების თეორიის საკითხებზე გარკვეული ინტერპრეტაციის საფუძველზე წარმოგიდგენს, როგორც შემეცნებას მხოლოდ თვით შემეცნებას.

კ. ბაქრაძე ნაშრომში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკური მომენტების საჩვენებლად რამდენიმე პრობლემას არკვევს, „რომელშიაც თავს იჩენენ დიალექტიკური მეთოდის მომენტები“. ამ მხრივ შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა შემეცნება, როგორც თვით შემეცნებისა და სინთეზის ცნების საკითხი. მკვლევარი კანტის ფილოსოფიაში რამდენიმე პრობლემის განხილვის საფუძველზე იძლევა შემდეგი ძირითადი დებულების დასაბუთებას: ტრანსცენდენტალური მეთოდი რეალისტურია; იგი დიალექტიკური რეალია და არა ფორმალურ-ლოგიკური. ტრანსცენდენტალური მეთოდი და ლოგიკა სინამდვილისა და კონკრეტული შემეცნების მეთოდი და ლოგიკაა. სუბიექტისა და სინამდვილის დაპირისპირების მოხსნით სინამდვილე სუბიექტში აღმოჩნდება და ამით კანტი ტრანსცენდენტალურ მეთოდს დიალექტიკური გზით წაიყვანს. ეს გზა არის იდეალისტური დიალექტიკის შექმნის ვზა. კანტის შემეცნების თეორიის დიალექტიკური მომენტებია: ტრანსცენდენტალური სუბი-

<sup>31</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, ვვ. 70.

ექტის მიერ თავისი კანონზომიერების გაუცხოვება და ბუნების აგე-  
ზა; ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ სინამდვილის შექმნა  
როგორც ფორმის, ისე მასალის მხრივაც, როგორც თავისი სხვისა.  
სინთეზის ცნებაში დიალექტიკის მომენტი არის შემდეგი სახით: სინ-  
თეზით შეერთებული განსხვავებული მომენტები ერთმანეთისათვის  
„თავის სხვას“ წარმოადგენენ. ორი განსხვავებულის სინთეზი მესა-  
მის საშუალებით ხდება (აქ ჩამოთვლილია მხოლოდ ის დებულებე-  
ბი, რომლებიც უშუალოდ კანტის შემეცნების თეორიასთან კავშირ-  
შია).

ბუნების კანტისებური გაგების თვალსაზრისს, რომელიც მოცე-  
მულია გამოკვლევაში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეა-  
ლიზმში“, კ. ბაქრაძე ფაქტიურად იცავს „ახალ ფილოსოფიის ისტო-  
რიაშიც“, თუმცა აქ ეს თვალსაზრისი ისე მკვეთრად არაა გამოთქმუ-  
ლი, როგორც წინა ნაშრომში, მაგრამ ყველა ის ფაქტიური მასალა  
და მტკიცება, რომელთაც მკვლევარი „ახალი ფილოსოფიის ისტო-  
რიაში“ მაპართავს, ადრე წამოყენებულ დებულებათა გაშლას, საწი-  
ნაალმდეგო დებულებათა გააზრებასა და მათზე პასუხის გაცემას  
წარმოადგენს. ვიდრე აღნიშნული საკითხის განხილვას განვაგრძობ-  
დეთ, გვინდა მივუთითოთ, რომ კ. ბაქრაძე „ახალი ფილოსოფიის ის-  
ტორიაში“ კანტის შემეცნების თეორიის საკითხებს ძირითადად  
იმ თანმიმდევრობით გადმოგვცემს, როგორც იგი „წმინდა გონების  
კრიტიკაშია“ განხილული, მაგრამ რამდენადაც მკვლევარი კანტის  
შემეცნების თეორიის გაანალიზებაში თანმიმდევრულად იცავს თა-  
ვის თვალსაზრისს, ამდენად ჩვენც ძირითადად ამ მხარეს მივაქცევთ  
ეურადლებას და არა საერთოდ შემეცნების თეორიის საკითხებს  
„წმინდა გონების კრიტიკაში“.

ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი, რომელიც კანტმა უნდა გაამართ-  
ლოს „წმინდა გონების კრიტიკაში“, არის შემეცნებისა და საგნის  
შესაბამისობის საკითხი. კანტის აზრით, აქამდე ფილოსოფოსები  
გულუბრყვილო რეალიზმის თვალსაზრისზე იდგნენ და ფიქრობდნენ,  
რომ ჩვენი ცოდნა უნდა შეესაბამებოდეს საგნებს. მაგრამ ამ გზით  
საგნებს შემეცნება ვერ მოხერხდა. ამიტომ უნდა ვცადოთ, ფიქ-  
რობს კანტი, ხომ არ შეიძლება საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე დად-  
გომა. რათა მივალწიოთ დადებით შედეგს. იგი წამოაყენებს დებუ-  
ლებას: შემეცნება კი არ შეესაბამება საგნებს, არამედ საგნები — შე-  
მეცნებას. მაგრამ კანტის გნოსეოლოგიური კონცეფციის გასაგებად  
ეს ჯერ კიდევ საკმარისი არ არის. კ. ბაქრაძის აზრით, იმისათვის,  
რომ ნათლად წარმოვიდგინოთ კანტის თეორიული ფილოსოფია

(ცოდნის თეორია), ყურადღება უნდა მივაქციოთ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას; კანტი შემეცნების პრობლემას მის წინამავალ ფილოსოფოსებთან შედარებით, არსებითად განსხვავებულად სვამს. მის მიერ დასმული პრობლემა ეხება არა შემეცნების პროცესის წარმოშობასა და განვითარებას, მის საფუძვლებს, არამედ უკვე არსებული ან შესაძლებელი მეცნიერული ცოდნის პრინციპებს. კ. ბაქრაძის აზრით. ყველა კანტამდე არსებული ფილოსოფოსი ასე თუ ისე არაკვევდა საკითხს შემეცნების საფუძვლების შესახებ, მაგრამ კანტის წინაშე ეს საკითხი სრულად არ დგას, ის არ მსჯელობს შემეცნების განვითარების საფუძვლებზე, „ყოველ შემთხვევაში ის ასეთ მიზანს არ ისახავს“, ამიტომაც კანტის „პრობლემა სრულიად თავისებურია: ის იღებს არსებულ მეცნიერულ ცოდნას როგორც ფაქტს და მიზნად ისახავს გამოარკვიოს ამ ცოდნის ლოგიკური საფუძვლები. ამდენად კანტის თეორიული ფილოსოფია წარმოადგენს მეცნიერების თეორიას... კანტი ცნება „ცდას“ ორი მნიშვნელობით ხმარობს: ერთი მხრივ, ცდის ცნებაში გულისხმობს გრძნობად მონაცემს, ე. ი. შეგრძნებებს, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი გაიგივებულია მეცნიერებასთან. ამიტომ მეცნიერების თეორია არის ცდის თეორია. შემდეგ: შემეცნებლის ცნობიერება თავისი უნარებით აგებს მეცნიერებას. ე. ი. აგებს ცდას, ცდის საგანს, ცდის საგნებს, მათ ურთიერთკავშირს, მათ კანონზომიერებას. საგანთა კავშირი, საგანთა კანონზომიერება სხვა არა არის რა, თუ არა ბუნება; ამრიგად, ცნობიერება თავისი უნარებით აგებს ბუნებას“<sup>32</sup>. მაშასადამე, კანტის თვალსაზრისით, მეცნიერება, ცდა და ბუნება, ერთი და იგივეა და ბუნება კი არ განსაზღვრავს ცნობიერებასა და მეცნიერებას, არამედ — პირიქით. საკითხის ასე გადაწყვეტით კანტმა შეატრიალა დამოკიდებულება ბუნებასა და შემეცნებელ ცნობიერებას შორის (კ. ბაქრაძე აქვე იძლევა კანტის აზრის განმარტებას; აღნიშნული აზრი ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ცნობიერება ან მეცნიერება ქმნიდეს დედამიწას, მზეს და საერთოდ სამყაროს. კანტს იმის თქმა კი არ უნდა, რომ ადამიანი ქმნის ობიექტურად არსებულ ბუნებას, არამედ იმისა, რომ ჩვენ ვიცნობთ მეცნიერების მიერ აგებულ სურათს; ბუნება არის ის, რასაც გვასწავლის მეცნიერება ბუნების შესახებ).

<sup>32</sup> კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 389.

ცდა, როგორც გრძნობადი მონაცემი, შეგრძნებათა მრავალსახეობა, რომელიც შექმნილია თავისთავადი ნივთების ზემოქმედებით გრძნობის ორგანოებზე, შემდეგ გადამუშავდება განსჯით და გარდაიქმნება „საგანთა შემეცნებად“, ე. ი. ცდად. ეს ცდა არის საგანთა შემეცნება, მეცნიერული ცოდნა. ცდას ახასიათებს ობიექტური, აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა. ყოველივე ამას ქმნის განსჯა თავისი კატეგორიებით. სწორედ ამის შემდეგ ისმება საკითხი შემეცნების საგნისა და ჩვენი ცოდნის საგნობრიობის შესახებ, აქ კანტი გააჩვენებს წარმოდგენების საგანთან შესაბამისობის გადაწყვეტის ორ შესაძლებლობას: ან საგანი ხდის შესაძლებლად წარმოდგენას, ან წარმოდგენა ხდის შესაძლებლად საგანს. „კანტი მეორე გზას ირჩევს: საგანი კი არ ქმნის ცოდნას, არამედ პირიქით, ცოდნა ქმნის საგანს. მაგრამ ეს საგანი არ არის ნივთი თავისთავად: საგანი არის სივრცესა და დროში მოწესრიგებული შეგრძნების ისეთი კავშირი, რომელსაც აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს“<sup>33</sup>. ნივთი თავისთავად არ არის შემეცნების საგანი, ის, რაც არსებობს შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი. აღნიშნულიდან კ. ბაქრაძე აკეთებს დასკვნას: „თუ ნივთი თავისთავად არ არის და არც შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, ე. ი. ის საგანი, რომელიც არსებობს შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, მაშინ ცხადია, შემეცნების საგანი სუბიექტზე უნდა იყოს დამოკიდებული, სუბიექტის მიერ აგებული“<sup>34</sup>. შემეცნებას შეუძლია შეიმეცნოს ის, რაც თვითონ შექმნა. შემეცნება შეიცნობს საგანს, რომელიც განსჯის მიერ არის აგებული. ასეთია, კ. ბაქრაძის აზრით, კანტის შემეცნების თეორიის ძირითადი, არსებითი აზრი, მაგრამ, მეორე მხრივ, როგორც თვითონ მკვლევარიც მიუთითებს, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ კანტს არ ახასიათებდეს შინაგანი წინააღმდეგობები, გადახვევები, არ ღალატობდეს თავის მიზანს. პირიქით, იგი თავის გზას ხშირად უხვევს, რის გამოც მისი ფილოსოფია დუალიზმის პრინციპითაა გამსჭვალული და აგნოსტიციზმის თვალსაზრისზე დგება. მკვლევარი ყოველივე ამას გარკვევით აჩვენებს კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ სხვადასხვა ადგილის ანალიზით.

<sup>33</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 403.

<sup>34</sup> ი ჭ ვ ე, გვ. 405.

საკითხის სიცხადისათვის, სახელდობრ, რომ კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა კანტის შემეცნების თეორიაზე ცალმხრივად არ იქნეს წარმოდგენილი, განვიხილავთ ზოგიერთ საკითხს. კ. ბაქრაძე „წმინდა გონების კრიტიკის“ განხილვისას აჩვენებს, რომ დასახელებული წიგნის დასაწყისშივე ვხვდებით მნიშვნელოვანი ტერმინების განსხვავებულ აზრით ხმარებას. სახელდობრ, ცდის ცნებაში, ერთ შემთხვევაში, იგულისხმება შეგრძნებები, რომლებიც გამოწვეულია საგნების ჩვენზე ზემოქმედებით, ხოლო მეორე შემთხვევაში ცდა, რომელიც განსჯის გადამუშავების საფუძველზეა აგებული და ამით შეიქმნება ცდა ანუ საგანთა შემეცნება — მეცნიერება. კანტი აღიარებს თავისთავადი ნივთის ზემოქმედებას გრძნობიერებაზე, იგი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ საგნები მოქმედებენ გრძნობებზე და იწვევენ შეგრძნებებს, ეს მომენტი მატერიალისტურია. კანტი ვერ გადალახა, რომ საგნები არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად და მოქმედებს სუბიექტის გრძნობიერებაზე. ეს აზრი, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, დამახასიათებელია მთელი მისი კრიტიკული ფილოსოფიისათვის. ამ მხრივ კანტი მატერიალისტია და ამით განსხვავდება როგორც ბერკლისაგან, ისე იუმისაგან. კ. ბაქრაძე ასევე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ კანტის შემეცნების თეორიისათვის ცოდნის ასაგებად აუცილებლად საჭიროა გრძნობადი მასალის აღიარება: აბა, რას უნდა გამოიყვია შეგრძნება, თუ არა მატერიალური ნივთიერების მოქმედებას შეგრძნების ორგანოებზე. მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს იმას, რომ კანტი საწინააღმდეგო აზრებსაც არ გამოთქამდეს. სახელდობრ, აღნიშნული მატერიალისტური მომენტი ჯერ კიდევ ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში სრულიად გაქრა, ვინაიდან ნივთი თავისთავად არც დროშია და არც სივრცეში. ამდენად თავისთავადი ნივთის ცნებაში შეუძლებელია დავინახოთ მატერიალისტური მომენტი. კანტი წინააღმდეგობაში ვარდება, როდესაც თავისთავადი ნივთის მიმართ განსჯის კატეგორიებს გამოიყენებს. კ. ბაქრაძე კანტის უამრავ სხვა წინააღმდეგობასა და არათანმიმდევრულობაზე მიუთითებს, მაგრამ ჩვენი მიზნისათვის აღნიშნულიც საკმარისია.

მკვლევარი აგრეთვე ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ ლენინის განმარტებით კანტის ფილოსოფია დუალიზმს წარმოადგენს. კანტის მთელი ფილოსოფია, მისი მოძღვრების თითქმის ყველა ნაწილი დუალიზმის პრინციპით არის გამსჭვალული. რასაც კ. ბაქრაძე კანტის მოძღვრების თითქმის ყველა სფეროს მიმართ გვიჩვენებს.

კ. ბაქრაძე ფიხტეს ფილოსოფიაში დიალექტიკის განხილვას იწყებს იქიდან, რომ ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის შინაარსი და-

ბოლოებული გონებისა და დაუბოლოებელი გონების ურთიერთობის, ბრძოლის პროცესია. ფიხტეს სისტემა დალაგებულია დიალექტიკური მეთოდით, რადგან მთელი სისტემა დიალექტიკური მეთოდის შინაარსს, მის განხორციელებას წარმოადგენს, სწორედ ამის გამო მკვლევარი აღნიშნავს, რომ დიალექტიკური მეთოდის ან მისი მომენტების გამოცალკევება ფიხტეს სისტემიდან ისე, როგორც ეს კანტის ფილოსოფიის მიმართ გავაკეთეთ, შეუძლებელია.

ფიხტემ მოხსნა ნივთი თავისთავად, ამით სუბიექტი თავისუფალი გახდა. სუბიექტის არსებას წარმოადგენს თავისუფალი მოქმედება. დაისვა საკითხი სუბიექტიდან მთელი სინამდვილისა და მეცნიერების აგების შესახებ. კ. ბაქრაძის აზრით, სწორედ „აქ თავს იჩენს დიალექტიკა, რადგან ერთი პრინციპიდან, ამ შემთხვევაში სუბიექტიდან, გზა სინამდვილისაკენ მხოლოდ დიალექტიკურია. სინამდვილის დიალექტიკური პროცესი ძირითადი მხარეა „Wissenschaftslehre“-ში. მას თან სდევს მეორე მხარეც: ამ პროცესის დიალექტიკური შემეცნება ამ პროცესზე რეფლექსიის საშუალებით. შემეცნების პროცესი არ არის სინამდვილის განვითარების პროცესისაგან გათიშული, პირველი უკანასკნელის აუცილებელ მომენტს წარმოადგენს. ამ მომენტშია ფიხტეს სისტემაში იდეალისტური დიალექტიკის ძარღვი“<sup>35</sup>. დაუბოლოებელი სუბიექტი თავის თავს მხოლოდ დაბოლოებულ სუბიექტში შეიცნობს. დაბოლოებული სუბიექტი შეიცნობს დაუბოლოებელს იმით, რომ დაუბოლოებელი თავის თავს დაბოლოებულში შეიცნობს. სუბიექტის თეორია მეცნიერების თეორიაა, სუბიექტი თავისი საბოლოო სახით მეცნიერებაა. სუბიექტი თავის თავის შესამეცნებლად თავის თავზე ახდენს რეფლექსიას, ე. ი. თავის თავს ობიექტურად აქცევს და შეიცნობს მას, როგორც თავის თავს. ფილოსოფიური შემეცნება „მე“-ს დიალექტიკური განვითარების აუცილებელი მომენტია. შემეცნებელი სუბიექტის მიზანია ამაღლდეს წმინდა „მე“-მდე, დაუბოლოებელი სუბიექტის თვალსაზრისამდე. დაბოლოებული სუბიექტი ინტელექტუალურ ინტუიციისაში განკვრეტს თავის ნამდვილ არსებას. დაუბოლოებელი სუბიექტის მიერ თავისი თავის დაბოლოება და დაბოლოებულში დაუბოლოებელი სუბიექტის მოქმედება ფიხტესა და მთელი იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსია.

შემეცნებელ სუბიექტში აბსოლუტური სუბიექტი თვით მოქმედებს. რადგან სუბიექტის მოქმედება შემეცნებითი მოქმედებაა.

<sup>35</sup> კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 133.



მეცნიერების თეორია და სუბიექტ-სინამდვილის თეორია ერთი და იგივეა. დიალექტიკურია როგორც სინამდვილე, ისე ფილოსოფიაც. ფილოსოფია არის სინამდვილე და სინამდვილე თავის უმაღლეს-ორომაში არის ფილოსოფია. სისტემისა და ამ სისტემის დალაგების მეთოდი ერთი და იგივეა.

აღნიშნული საკითხების განხილვასთან დაკავშირებოთ კ. ბაქრაძე დასკვნითს ნაწილში, სადაც ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის წთავარ მომენტზეა მითითებული, აღნიშნავს შემდეგს: შეგეცნება არა მხოლოდ უპირისპირდება სინამდვილეს, რომელსაც ის შეიცნობს, არამედ არის მისი (სინამდვილის) განვითარების ერთ-ერთი ეტაპი. შემეცნების მომენტი დაპირისპირებულია სინამდვილის მომენტთან, როგორც სუბიექტის ობიექტური მოქმედება სუბიექტის წმინდა მოქმედებასთან და ამიტომ მხოლოდ მომენტია ერთი მთლიანობისა, სადაც დასაწყისი და რეზულტატი პრინციპულად ერთი და იგივეა. დასაწყისისა და რეზულტატის იგივეობა ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის ახალი მომენტია: დიალექტიკურ განვითარებას გერმანული იდეალიზმის მიხედვით აქვს გარკვეული ბოლო. დასაწყისიდან წინსვლა, დასაწყისისაკენ უკან დაბრუნებას ნიშნავს<sup>36</sup>.

კ. ბაქრაძე საკმაოდ ვრცლად განიხილავს ფიხტეს მოძღვრებაში ძირითადი დებულებების დიალექტიკას და კატეგორიათა დედუქციის დიალექტიკურ პროცესს, ჩვენ შევეხებით ორ საკითხს. რომელთა გათვალისწინება აუცილებელია კ. ბაქრაძის საწინააღმდეგოდ წამოყენებული არგუმენტების განხილვის დროს.

ა. ბაქრაძის მტკიცებოთ. ტელეოლოგიის პრინციპს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფიხტეს სისტემაში. რომლის მიხედვით „მე“-ს მოქმედებიდან უნდა აიხსნას მთელი სინამდვილე, ობიექტთა არსებობა. უნდა იყოს სინამდვილე, მაგრამ არის „მე“ და სხვა არაფერი, ამიტომ „მე“-მ თავისი თავი ობიექტად უნდა გარდაქმნას ან თავის თავში ობიექტი აღმოაჩინოს. ობიექტთა სამყაროს შექმნა „მე“-დან ტელეოლოგიურ პრინციპზეა აგებული. ასეთივე ხასიათისაა ტელეოლოგიზმის პრინციპი სუბიექტის ცნებაში. იმისათვის, რომ აბსოლუტური „მე“ სუბიექტად იქცეს, მან უნდა შემოფარგლოს თავისი თავი, ე. ი. ობიექტი შექმნას. მან თავისი მოქმედება თავისივე მოქმედებისაკენ უნდა მიმართოს.

„ტელეოლოგიური პრინციპი. — წერს კ. ბაქრაძე, — დამახასიათებელია არა მარტო ფიხტეს ფილოსოფიისათვის, არამედ მთე-

<sup>36</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 175.

ლი გერმანული იდეალიზმისათვის, ტელეოლოგიზმი იდეალისტური დიალექტიკის აუცილებელი ნიშანია... ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა<sup>37</sup>.

მეორე პრინციპი, რომელიც კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც ფიქტეს, ასევე მთელი გერმანული იდეალისტური დიალექტიკისათვისაა დამახასიათებელი, არის პროცესის წრიული ხასიათი. თუ პროცესის დასაწყისი და ბოლო ერთი და იგივეა, მაშინ ამ პროცესის ხასიათი წრიული უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში დასაწყისიდან განოსულნი მასვე ვერასოდეს დაუბრუნდებიან. სინამდვილასა და სისტემის განვითარების პროცესი წრიულია. წინსვლა უკან დაბრუნდება. „მონიზმი და იდეალიზმი, ერთი მხრივ, განვითარების რეგრესიული და წრიული ხასიათი, მეორე მხრივ, აი იდეალისტური დიალექტიკის ის მომენტები, რომლებიც ჩვენ ფიქტეს დიალექტიკაში აღმოვაჩინეთ“<sup>38</sup>. მაგრამ საკითხის ასე გადაწყვეტა, სახელდობრ. მტკიცება იმისა, რომ ამოსავალი და უკანასკნელი წერტილები იგივეობრივია. მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობს, არ ნიშნავს იმას, რომ დასაწყისსა და ბოლო პუნქტებს შორის არავითარი განსხვავება არ არის. დასაწყისი უ შ უ ა ლ ი ა, ეს თავის თავის დადგენაა. მას წინ არაფერი უსწრებს, ის დასწყისია. დასაწყისში აბსოლუტური სუბიექტი ყოველგვარი პრედიკაციის გარეშეა. განვითარების გზა კი დასაწყისიდან უკანასკნელ წერტილამდე გაშუალების გზაა. აბსოლუტური და დაუბოლოებელი სუბიექტი თავის აბსოლუტურობას და დაუბოლოებლობას აღადგენს გარკვეულ საშუალებათა საფეხურების გავლით. მხოლოდ ამის შემდეგ უბრუნდება ის თავის თავს, მაგრამ ამ ეტაპზე ის იქნება არა უშუალო აბსოლუტური სუბიექტი, არამედ გაშუალებული განვითარების მთელი გზით. ამდენად დასაწყისსა და უკანასკნელ წერტილებს შორის არის განსხვავება.

უშუალოდ შუალობითზე გადასვლა კი იმაში მდგომარეობს, რომ სუბიექტი არის არა მხოლოდ თავისთავად, არამედ თავისთავისაც. აბსოლუტური „მე“ არა მხოლოდ არის, არამედ თავისი თავის მიზნისაც წარმოადგენს. სუბიექტის მთელი პროცესისა და განვითარების

<sup>37</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში. გვ. 147.

<sup>38</sup> ი ქ ე ე. გვ. 177. კ. ბაქრაძე ამავე შრომის პირველ გამოცემაში (1929) როგორც მოთხოვნილ ციტატაში, ასევე სხვაგან, ნაცლად ტერმინისა „წრიული ხასიათი“ ხმარობს „რკალისებური“.

ტელეოლოგიზმის საფუძველი იმაშია, რომ დასაწყისი სინამდვილეში მიზანია. მიზნის, ე. ი. სუბიექტის მიერ თავისი თავის განხორციელების გზა არის კონკრეტიზაციის გზა.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ როცა კ. ბაქრაძე ფიხტეს დიალექტიკის ძირითად შეცდომებზე მიუთითებს. აღნიშნავს შემდეგს: სინამდვილეში ფიხტესთან დასაწყისი დიალექტიკური პროცესის გარეშეა და ამიტომ მასში არ იგულისხმება არათუ მთელი გზა, არამედ ამ გზის არც ერთი მომენტი. ბოლო არის არა მიზნის განხორციელება, არამედ მიზნის დასმა და მისკენ მისწრაფება. უკანასკნელ მომენტში განვლილი გზა არ არის შენახული და მომენტად ქცეული. სწორედ ამაში ხედავს მკვლევარი ფიხტეს დიალექტიკის ერთ ძირითად ნაკლს.

კ. ბაქრაძე ფიხტეს სისტემის განხილვიდან ასევე აკეთებს დასკვნებს: ფიხტესთან მეთოდი და სისტემა ერთი და იგივეა: „მეცნიერების თეორიაში“ შინაარსი და ფორმა ერთი და იგივეა. ფიხტეს დიალექტიკის ძირითადი წინააღმდეგობა იმაშია, რომ მეთოდი არ შეესაბამება ფილოსოფიის შინაარსს, ხოლო შინაარსი სავსებით ეწინააღმდეგება დიალექტიკურ მეთოდს.

იდეალისტური დიალექტიკა ყოველთვის ორ პრინციპს, ორ აბსოლუტს საჭიროებს და ამაშია მისი შინაგანი წინააღმდეგობა.

იდეალისტური დიალექტიკა უსათუოდ მონისტური უნდა იყოს. მიუხედავად ამისა, იდეალისტური დიალექტიკა, კერძოდ ფიხტეს დიალექტიკა, დუალისტურია.

კ. ბაქრაძეს ჰეგელის ფილოსოფიაში შემეცნების თეორიის საკითხები, მართალია არა უშუალოდ, მაგრამ გარკვეულ საკითხებთან კავშირში გადმოცემული და შეფასებული აქვს გამოკვლევაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“. ზემოთ, როცა კ. ბაქრაძის შეხედულებას ვიხილავდით დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისა და შემეცნებისა და პრაქტიკის დამოკიდებულების საკითხზე, მაშინ აუცილებელი საჭიროებისა გამო შევეხეთ ჰეგელის ფილოსოფიაშიც მათ ბაქრაძისეულ გაგებას. ყოველივე ამის გამო, აქ არ ვეხებით დასახელებულ საკითხებს და შევეჩერდებით ჰეგელის ფილოსოფიაში შემეცნების თეორიის მხოლოდ ძირითად საკითხზე — შემეცნება არის სუბიექტის თვით შემეცნება, რომელიც კ. ბაქრაძის მიერ. საერთოდ გერმანულ იდეალისტურ სისტემაში და მათ შორის ჰეგელის ფილოსოფიაშიც მიჩნეულია, როგორც ძირითადი. საკითხის ეს მხარე აუცილებელ კავშირშია ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის ბაქრაძისე-

ულ კონცეფციასთან, რის გამოც ამ კონცეფციის მოკლედ გადმოცემაც საჭირო იქნება.

სუბიექტი არის თვითშემეცნების პროცესი. სუბიექტი გათვითცნობიერებული აბსოლუტურია. აბსოლუტურის ძირითადი ნიშანი არის თვითშემეცნების პროცესი. ყველა დანარჩენი ნიშანი ამ არსებითი ნიშნიდან გამოჰდინარეობს. თვითშემეცნების პროცესი სულის აბსოლუტური კანონია; სულის არსება იმაშია, რომ მან თავისი ცნება უნდა შეიცნოს. თვითშემეცნების ეს პროცესი იმაში გამოიხატება, რომ აბსოლუტური, რომელიც არის თავისთავად, უნდა გარდაიქმნას და გახდეს თავისთვის. აბსოლუტური სულის მიერ თავის თავის თვითშემეცნების პროცესი არის მისი თვითგანხორციელების პროცესი. თავისი თავის განხორციელების, შექმნის პროცესი მაშინ დამთავრდება, როდესაც აბსოლუტური სუბიექტი თავისთავს აბსოლუტურად შეიცნობს, ან სხვანაირად, თავის ცნებას შეიცნობს.

გამოკვლევაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ პრინციპული მნიშვნელობისაა ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის ბაქრაძისეული კონცეფცია. კ. ბაქრაძე ჰეგელის ფილოსოფიაში იხილავს რა სისტემისა და მეთოდის წინააღმდეგობის აზრს, წერს, რომ ჰეგელის მიხედვით „განვითარებას განიცდის აბსოლუტური სული, რომლის ფორმა არის ცნება და მისი განვითარება თვითშემეცნების და ამიტომ თავის თავში დაბრუნების პროცესში მდგომარეობს. აქედან დავასკვნით ჩვენ, რომ განვითარების პროცესი ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით უნდა იქნეს დასრულებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში აბსოლუტურ სულს არ „ეცოდინება თავისი თავი, როგორც აბსოლუტური სული... განვითარებას პროცესი უნდა იქნეს დამთავრებული, რომ აბსოლუტური სული არსებობდეს“<sup>39</sup>. აბსოლუტური სული აბსოლუტური ცოდნაა. აბსოლუტური სული განვითარების უკანასკნელი შედეგია. იგი უკანასკნელ მომენტში შეიცნობს თავის თავს ადეკვატურად: რომ საგანი თვითონ არის და თვითონ საგანია, რომ არსი აზრია და აზრი ერთადერთი ნამდვილია. იდეალიზმის პრინციპი, აზრისა და არსის ნამდვილი იგივეობა, ჰეგელის მიხედვით, მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს გამართლებული, თუ განვითარების პროცესი დაბოლოებულია. Für sich-ის მომენტის გარეშე არ არსებობს ჰეგელის ფილოსოფია; იგი ჰეგელის დიალექტიკის არსებითი მომენტია. აქედან ასკვნის კ. ბაქრაძე „ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურებებიდან ის გარემოება გამომდინა-

<sup>39</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 296.

რეობს, რომ განვითარების პროცესი ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით დამთავრებულია“<sup>40</sup>. საერთოდ დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ურთიერთობის პრობლემა ჰეგელთან დიალექტიკის საუცხოო ნიმუშს წარმოადგენს, მაგრამ იდეალისტური დიალექტიკის კონტექსტში მოქცეული დაუბოლოებლის ცნება თავის ჰეშმარიტ შინაარსს კარგავს. საგანი იმიტომ კი არ არის დაუბოლოებელი, რომ იგი დაუბოლოებელი მთლიანობის წევრია... არამედ საგანი დაუბოლოებელია იმიტომ, რომ იგი „თავის თავთან არის მარტივ მიმართებაში“, იმიტომ რომ საგანი თავის თავს დაუბრუნდა, იმიტომ რომ საგანმა თავისი თავი შეიცნო. თავის თავში დაბრუნება, თავისთავის შემეცნება, თავისთავთან არსებობა, როდესაც საგანს აღარ აქვს სხვასთან მიმართება, აქვს მხოლოდ თავის თავთან საქმე, ასეთია ჰეგელისათვის ნამდვილი დაუბოლოებელი, ასეთი „დაუბოლოებელს“ აქვს ბოლო. აქედან გამომდინარე ასკენის კ. ბაქრაძე: „დაუბოლოებლისაკენ მისწრაფება და დაუბოლოებლის განხორციელება ჰეგელის ფილოსოფიაში არა თუ არ უარყოფს პროცესის დასრულებას, არამედ მოითხოვს ამ დასრულებას“<sup>41</sup>.

კ. ბაქრაძის აზრით, ამავე აზრის, ე. ი. ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდის საბოლოოდ ურთიერთდამთხვევის გამომხატველია შინაარსისა და ფორმის ურთიერთობაც. ავტორის მტკიცებით, ჰეგელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მიხედვით. სისტემა და მეთოდი ისეთივე ურთიერთობაშია. როგორც შინაარსი და ფორმა. მაგრამ რამდენადაც ჰეგელისათვის საბოლოოდ ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს ემთხვევა, ამდენად სისტემა და მეთოდიც საბოლოოდ ერთმანეთს ემთხვევა. ჰეგელმა. აღნიშნავს კ. ბაქრაძე. ზოგადად, შესანიშნავად დაახასიათა ფორმისა და შინაარსის დიალექტიკური კავშირი. მაგრამ გამოვიდა რა იდეალისტური პრინციპიდან, წარმოიდგინა რა სინამდვილის განვითარების პროცესი აბსოლუტურის თვითშემეცნების პროცესად, ფორმისა და შინაარსის დიალექტიკა დაამახინჯა. ფორმა მისთვის არის ის სახე, რომლითაც და რომელშიაც აბსოლუტური თავის თავს წარმოადგენს, შეიცნობს. მკვლევარის მტკიცებით, „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, საბოლოო ანგარიშში, ერთმანეთს ემთხვევა და ამავე დროს მათ შორის არის წინააღმდეგობა... სისტემისა და მეთოდის ერთმანეთზე დამთხვევა სწორედ მათი წინააღმდეგობის მაჩვენებელია“<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> კ. ბაქრაძე. სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 298.

<sup>41</sup> იქვე, გვ. 299.

<sup>42</sup> იქვე.

ასეთია კ. ბაქრაძის მიერ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მე-  
თოდის საბოლოოდ ერთმანეთზე დამთხვევის პრობლემის გადაწყვე-  
ტა — წარმოდგენილი სუბიექტის, როგორც თვითშემეცნების პრო-  
ცესის საფუძველზე (აღნიშნულ საკითხს შევეხებით ქვემოთაც,  
§ 9-ში).

აქვე უნდა შევეხოთ ერთ საკითხსაც, რომელიც გარკვეული  
მნიშვნელობის მქონეა, როგორც საერთოდ გერმანული იდეალის-  
ტური სისტემის ბაქრაძისეული შეფასების ანალიზის დროს, ასევე  
ჰეგელის ფილოსოფიაში სუბიექტის თვითშემეცნების, მისი დიალექ-  
ტიკური საქმიანობის გარკვევისათვისაც. ეს არის საკითხი ტელეო-  
ლოგიზმის პრინციპისა ჰეგელის ფილოსოფიაში. კ. ბაქრაძის მტკი-  
ცებით, ჰეგელთან აბსოლუტური მიზნის შემცველია. „ცნება არის  
თვით მიზანი და მისწრაფება“. მიზანი აბსოლუტურშია, მისთვის  
იმანენტურია, თვითონ მიზანია. „დასაწყისი თვითონ არის მიზანი“.  
ამიტომ რეზულტატი დასაწყისია. ყოველი წინსვლა უკან დაბრუნე-  
ბაა. ამით აიხსნება საბოლოოდ, რომ აბსოლუტური განვითარების  
პროცესში თავის თავს მიაღწევს. თავის თავს დაუბრუნდება.

ტელეოლოგიზმის პრინციპი აიძულებს ჰეგელს მოძრაობისა და  
ცვალებადობის მიზეზი თვითშემეცნებისადმი მისწრაფებაში, მიზნის  
განხორციელებისადმი მისწრაფებაში გადაიტანოს. იგივე პრინციპი  
აიძულებს ჰეგელს, აბსოლუტური დასაწყისი აბსოლუტურ იგივეო-  
ბად გამოაცხადოს.

კ. ბაქრაძის დასკვნა ასეთია: „ტელეოლოგიური ხასიათი განვი-  
თარებისა დამახასიათებელია გერმანული იდეალიზმისათვის. ფიქტე,  
შელნგი უკვე კარგა ხანია ამ გზაზე შედგნენ. ჰეგელმა მხოლოდ  
უმაღლეს მწვერვალამდე მიიყვანა განვითარების ტელეოლოგიური  
ხასიათი და იგი ფილოსოფიის ყველა დისციპლინაში გაატარა“<sup>43</sup>.

3) უ ა ხ ლ ე ს ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა ს გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი უ რ ი  
თ ე ო რ ი ე ბ ი ს კ რ ი ტ ი კ ა. უახლესი ფილოსოფიის გნოსეოლო-  
გიური თეორიების კრიტიკა კ. ბაქრაძის რამდენიმე ნაშრომშია წარ-  
მოდგენილი, მაგრამ ყველაზე სრულყოფილად იგი მოცემულია მო-  
ნოგრაფიულ გამოკვლევაში „ნარკვევები უახლესი და თანამედროვე  
ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“. აღნიშნული ნაშრომი,  
შეიძლება ითქვას, ფაქტიურად გნოსეოლოგიური თეორიების კრი-  
ტიკას მიეძღვნა. მართალია, იგი არ წარმოდგენს გამოკვლევას  
უშუალოდ შემეცნების თეორიაზე, მაგრამ ძირითადად ამ შრომაში

<sup>43</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 339.

აღნიშნული თეორია დომინირებს. „ნარკვევებში“ ავტორი ეხება ვულგარული მატერიალიზმის, ემპირიოკრიტიციზმისა და მახზომის, იმანენტური ფილოსოფიის, კრიტიკული პოზიტივიზმის, ნეოკანტა-ნური მიმართულების — მარბურგისა და ბადენის სკოლებისა და ჰუსერლის ფენომენოლოგიის შენეცნების თეორიის საკითხებს. აღ-ნიშნულ მიმართულებათა შენეცნების თეორიის საკითხები კ. ბაქ-რაძის მიერ სხვადასხვა მოცულობითა და სიძლიერითაა განხილული; რა თქმა უნდა, ეს პირველ რიგში გამოწვეულია განსახილველი მა-სალის განსხვავებულობით და მეორე, როგორც ვთქვით, „ნარკვევე-ბის“ განხილვის ობიექტი არ არის მხოლოდ შენეცნების თეორიის პრობლემები. ჩვენი აზრით, „ნარკვევებში“ შენეცნების თეორიის საკითხებიდან განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ნეოკანტა-ნელთა ბადენის სკოლის წარმომადგენლის რიკერტის კრიტიკა და ჰემმარიტებაზე ჰუსერლის მოძღვრების განხილვა. სწორედ რი-კერტისა და ჰუსერლის შენეცნების თეორიის საკითხებზე წარმო-ვადგენთ კ. ბაქრაძის აზრს. ჰუსერლის შეხედულება განხილული იქნება მომდევნო პარაგრაფში — „ჰემმარიტების არამარქსისტული თეორიების კრიტიკა“.

კ. ბაქრაძე რიკერტის შენეცნების თეორიის განხილვას იწყებს რიკერტის ძირითადი აზრის მცირეოდენი კომენტირებით, ხოლო შემდეგ იძლევა მის მკაცრ კრიტიკას. რიკერტი შენეცნების თეო-რიას მიიჩნევს ბაზისად შეცნოერული ფილოსოფიის აგებისათვის. შენეცნების თეორიას განიხილავს, როგორც ფსიქოლოგიისა და მე-ტაფიზიკისაგან დამოუკიდებელს. რიკერტი სწორედ სვამს შე-ნეცნების თეორიის ძირითად საკითხს, ამიტომაც, კ. ბაქრაძის აზრით, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა მივაქციოთ რიკერტის მიერ „შენეცნების ძირითადი პრობლემის“ სწორად დასმას. შენეცნების ცნებაში იგულისხმება სუბიექტი, რომელიც შეიმეცნებს, და საგანი, რომელიც შეიმეცნება, ე. ი. სუბიექტი და შენეცნების საგანი. საგ-ნის ქვეშ იგულისხმება ის, რაც სუბიექტის საპირისპიროა, როგორც საგანი, რომელიც შეიმეცნება: შენეცნების საგანი შემეცნებლისა-გან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტურია. შენეცნება ამ შემეცნებ-ლისაგან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტური საგნისადნია მიმარ-თული. შენეცნების ობიექტური ხასიათი განსაზღვრულია შენეცნე-ბისაგან დამოუკიდებლით, ტრანსცენდენტურით.

კ. ბაქრაძე განიხილავს რა რიკერტის შენეცნების თეორიის ორ გზას: ტრანსცენდენტურ-ფსიქოლოგიურსა და ტრანსცენდენტურ-ლოგიკურს. სვამს კითხვას, თუ რა არის ტრანსცენდენტური, რომე-

ლიც განსაზღვრავს ცოდნის ობიექტურ ხასიათს? ცოდნის ობიექტურობა, რიკერტის აზრით, განპირობებული არ არის არც ტრანსცენდენტური რეალობით და არც იმანენტობით. შემეცნების საგანი, რომელიც ცოდნას ობიექტურ ხასიათს აძლევს, არ არის სინამდვილე. რეალური სინამდვილე არსებობს, მაგრამ ის არ არის ცოდნის ობიექტური ხასიათის განსაზღვრელი. აღნიშნული საკითხი, მკვლევარის აზრით, რიკერტთან შეიძლება გაგებულ იქნეს შინაარსისა და ფორმის პრობლემის ანალიზით. რიკერტი განასხვავებს სინამდვილის შინაარსს ფორმისაგან; სინამდვილის შინაარსს შეისწავლიან სპეციალური მეცნიერებანი, მაგრამ ისინი სრულიად არ სვამენ მისი ნამდვილობის, მისი არსებობის საკითხს. იგი სინამდვილის ფორმის პრობლემას წარმოადგენს. სინამდვილე არის ფორმა და არა შინაარსი. შინაარსი ასი ნამდვილი ტალერისა არ განსხვავდება ასი შესაძლებელი ტალერისაგან. განსხვავება მხოლოდ სინამდვილის ფორმაშია. ფორმის პრობლემა არის შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა, შემეცნების თეორიის საკითხი იმაში მდგომარეობს, თუ რას ეყრდნობა მსჯელობა იმის შესახებ, რომ „რაიმე ნამდვილად არსებობს“, რომ „რაიმე შინაარსს აქვს ნამდვილობის ფორმა“. ამ საკითხის გადაწყვეტის დროს რიკერტი აკრიტიკებს ასახვის თეორიას და ამტკიცებს, რომ ასახვა მუდამ არის საგნის წარმოდგენა. მაგრამ ასახვა არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. ჭეშმარიტება და მცდარობა დაკავშირებულია მტკიცებისა და უარყოფის მომენტთან, რაც ხორციელდება მხოლოდ მსჯელობის ფორმაში. ამიტომ შემეცნება მდგომარეობს არა წარმოდგენაში, არამედ მსჯელობაში. მსჯელობაში რაიმეს მტკიცება ან უარყოფა არ არის ჩვენს ნებაზე დამოკიდებული; იგი აუცილებლობითი ხასიათისაა, მაგრამ ეს აუცილებლობა არ არის არც ფსიქიკური და არც მიზეზობრივი აუცილებლობა. იგი მსჯელობის ლოგიკური აუცილებლობაა. ეს აუცილებლობა არის ჭერარსობის (sollen) აუცილებლობა. ის, რაც ჩვენ გვაიძულებს ვალიაოთ ან უარვყოთ, არის არა რეალობა, არამედ ჭერარსი. შემეცნების საგანია არა ყოფიერება და რეალობა, არამედ ჭერარსი: ჭერარსი, როგორც შემეცნების საგანი შემეცნებისაგან მოითხოვს მოაზრებული იქნეს ასე და არა სხვანაირად. ასეთია შემეცნების პირველი გზა. ამ გზის მიხედვით შემეცნების ობიექტური ხასიათის განმსაზღვრელი უნდა ყოფილიყო რაღაც ტრანსცენდენტური, მაგრამ ობიექტურად არსებული საგანი, როგორც ტრანსცენდენტური, რიკერტმა უარყო. რიკერტმა, აღნიშნავს ბაქრაძე, თავისი ანალიზი მსჯელობის აქტიდან დაიწყო, მაგრამ მალე შეამჩნია, რომ მსჯელობის აქტიდან ხიდის



ვადება ტრანსცენდენტურისაკენ შეუძლებელია, ვინაიდან ეს გადასვლა არის „ნახტომი უფსკრულზე“. ამიტომ რიკერტი მეორე გზას ეძებს. ეს გზა მდგომარეობს ტრანსცენდენტურის იმანენტურად ქცევაში, სადაც ტრანსცენდენტურის როლში ღირებულება გამოდის, მაგრამ როგორც იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურისაკენ არ გაიდება ხილი, ასევე არც ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურისაკენაა შესაძლებელი ხიდის გადება — იქაც იგივე „უფსკრულია“. ამიტომ ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის დაკავშირებას რიკერტი ფიქრობს მესამე „საშუალო სამეფოს“ დადგენით. ეს საშუალო არის საზოგადოების სფერო. შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა მაინც გადაუწყვეტელი დარჩა.

ავტორი აქვე განიხილავს რიკერტის მიერ ასახვის თეორიის საწინააღმდეგოდ წამოყენებულ არგუმენტებს და ცხადყოფს მათს მცდარობას<sup>44</sup>.

კ. ბაქრაძე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ რიკერტის თვალსაზრისი შემეცნების ობიექტური ხასიათის შესახებ პრინციპულად საწინააღმდეგოა მატერიალიზმისა. მატერიალიზმის მიხედვით საგნის არსებობა (სინამდვილე), საგანთა ობიექტური ვითარება გვაიძულებს ვალიაროთ ეს ვითარება. მაგრამ როდესაც, წერს რიკერტი, ჩვენ ვამბობთ. „საგანი არის, ობიექტური ვითარება არის ის, რაც ჩვენ უნდა ვალიაროთ“, ჩვენ უკვე გვაქვს ცოდნა და ამიტომ ამ ცოდნის საგანი აღარ შეიძლება იყოს ეს საგანი. ამიტომ საგნის არსებობა კი არ გვაიძულებს, ვალიაროთ მის შესახებ ნსჯელობა, არამედ ჭერ-არსებობას ეყრდნობა საგნის არსებობა. არა საგანი განსაზღვრავს იმას, თუ როგორ უნდა ვიმსჯელო მე, რომ ეს მსჯელობა ჭეშმარიტი იყოს, არამედ მე უნდა გამოვთქვა მსჯელობა, როგორც ამას მოითხოვს *Sollen*-ი, რომელიც შემეცნების საგანია<sup>45</sup>.

რიკერტის აღნიშნული დებულება, ბაქრაძის აზრით, არის კანტის ძირითადი აზრის თავისებური, ფიხტეანური, ფორმით გამოთქმა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტიც, რომ მკვლევარმა რიკერტის ერთგვარად ნაკლებად იდეალისტურ და თითქოს უფრო მეტად მატერიალიზმის სასარგებლოდ გამოთქმული აზრის მიმართაც აჩვენა, რომ მასში მატერიალისტური არაფერია, რომ იგი პრინციპულად წინა-

<sup>44</sup> К. Бахрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, 1960, стр. 361—363.

<sup>45</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ს. წ ე რ ე თ ე ლ ი... ფილოსოფიის ისტორია, 1962, გვ. 486.

აღმდეგია მატერიალიზმისა. ამას აღვნიშნავთ იმიტომ, რომ ხშირად აღნიშნული დებულება რიკერტის ნააზრევში მატერიალიზმის არასაწინააღმდეგო, არამედ სასარგებლო დებულებადაც კი არის მიჩნეული. კ. ბაქრაძე ასევე ცხადყოფს და მეტად დამაჯერებლადაც, რომ რიკერტის არგუმენტებს, წამოყენებულთ ასახვის ცნების საწინააღმდეგოდ, არავითარი ძალა არა აქვთ ასახვის მარქსისტული თეორიის მიმართ.

## § 8. ჰუმანიზმის არამარქსისტული თეორიების კრიტიკა

გნოსეოლოგიური პრობლემებიდან კ. ბაქრაძისათვის როგორც თეორიული, ასევე ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით, ყველაზე უფრო ახლობელია ჰუმანიზმების პრობლემები. იგი ჰუმანიზმების მრავალ თეორიას იხილავს და იშვიათია შემთხვევა, რომ მის მიერ წამოყენებული არგუმენტები ლალატობდეს ჰუმანიზმებს: მკვლევარი განსაკუთრებით აკრიტიკებს ჰუმანიზმების სუბიექტივისტურ და ონტოლოგიურ თეორიებს, რომლებშიც შემოდის როგორც მარქსამდელი, ასევე უახლესი და თანამედროვე თეორიებიც ჰუმანიზმების შესახებ. უახლესი თეორიებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ე. ჰუსერლის ჰუმანიზმების თეორიის კრიტიკა, რაც ისე ვრცლად, დამაჯერებლად და ძლიერი არგუმენტებითაა წარმოდგენილი, რომ ძნელია ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ჰუმანიზმების საკითხზე ასეთი არგუმენტირებული კრიტიკის მეორე მაგალითი მოიძებნოს (ეს ალბათ იმითაცაა გამოწვეული, რომ კ. ბაქრაძე გერმანიაში ორი წლის განმავლობაში ისმენდა ჰუსერლის ლექციებს და იქ კარგად შეიცნო ჰუმანიზმების პრობლემებზე მისი შეხედულებების სუსტი და დადებითი მხარეები)<sup>46</sup>.

სანამ კ. ბაქრაძის აზრს და კრიტიკას შევეხებოდეთ ჰუმანიზმების სუბიექტივისტური და ონტოლოგიური თეორიების შესახებ, საჭიროდ მიგვაჩნია კ. ბაქრაძის რეცენზიების მიხედვით განვიხილოთ ჰუმანიზმების არამარქსისტული თეორიების სფეროში შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი.

<sup>46</sup> საბჭოთა ფილოსოფოსი პ. პოპოვი სწერდა კ. ბაქრაძეს: „ეს თავი იმდენად საუცხოო და საინტერესოა, რომ მომინდა მთელ წიგნზე რეცენზიის დაწერა... ერთხელ კიდევ გიძღვნი მადლობას იმ ლოგიკური სიამოვნებისათვის, რომელიც მე განვიცაღე თქვენს წიგნი ჰუსერლისადმი მიძღვნილი თავის კითხვისას“ (ე. კოდუა, კ. ბაქრაძე, გვ. 171).

1) კ. ბაქრაძემ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მოღვაწეობა შემეცნების თეორიის, სახელდობრ, ჭეშმარიტების თეორიისადმი მიძღვნილი შრომების რეცენზიით დაიწყო. მას წილად ხედა თავისი მასწავლებლის — დიდი მოაზროვნისა და გამოჩენილი ფილოსოფოსის შ. ნუცუბიძის ჭეშმარიტების საკითხებზე დაწერილი ორიგინალური გამოკვლევების პირველი რეცენზირება. უნივერსიტეტში შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ სემინარებზე გამოწრთობილმა, ხოლო შემდეგ გერმანიაში შემეცნების თეორიის საკითხებზე გაღრმავებული ცოდნით შეიარაღებულმა ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდამ მასწავლებლის მიმართ შენიშვნები და, რაც მთავარია, თეორიის შინაგანი წინააღმდეგობის ჩვენებაც გაბედა. მართალია, კ. ბაქრაძე თავის ნაშრომში „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ალეთოლოგიის საფუძვლებს“ ძირითად შინაარსს გადმოსცემს და მხოლოდ ზოგიერთ საკითხზე გამოთქვამს თავის აზრს, მაგრამ ყველგან სავესებით სწორად ამახვილებს ყურადღებას შ. ნუცუბიძის ნააზრევში სადავო საკითხებზე. ჩვენ ამას ხაზგასმით იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ შ. ნუცუბიძის დასახელებული შრომის შემდგომმა მრავალმა რეცენზენტმა კ. ბაქრაძის რეცენზიას ოდნავი ანგარიშიც არ გაუწია და შ. ნუცუბიძის ნააზრევის ძირითადი საკითხის კრიტიკა სულ სხვა მიმართულებით წარმართა.

კ. ბაქრაძემ თავის რეცენზიაში მოკლედ, მაგრამ გამოკვეთილად, აჩვენა შ. ნუცუბიძის ნაშრომის როგორც ძირითადი შინაარსი, ასევე ის სიახლე, რაც მკვლევარის დამსახურებად ითვლება ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. კ. ბაქრაძის აზრით, კანტის მიერ სწორად დასმული პრობლემა — „როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება“, ან რაც იგივეა — როგორ არის შესაძლებელი ჭეშმარიტება, ვინაიდან შემეცნება სწორედ ჭეშმარიტებაა და მისი მხილება, ვერც კანტმა და ვერც თანამედროვე კანტიანელობამ სწორად ვერ გადაწყვიტა. შ. ნუცუბიძემ კი ეს სადავო საკითხი გადაწყვიტა იმით, რომ მან იმანენტისმ-ტრანსცენდენტისმის პრობლემა გადაჭრა; სახელდობრ — საგანი, როგორც იმანენტურ-ტრანსცენდენტური არც იმანენტურია და არც ტრანსცენდენტური; იგი სისტემაა, ლოგიკის კონტექსტში ცნებაა. შემეცნება მისგან დასკვნების გამოყვანაა. იგი საგანში არაფერს ცვლის. მისი შინაარსი ნაცნობიდან საცნობზე გადასვლაა. შემეცნება არის გარკვევა, მაგრამ არა გაურკვეველის, არამედ თავისთავად გარკვეულის ჩვენთვის გარკვევა. სწორედ ამით, კ. ბაქრაძის აზრით, ჭეშმარიტების თეორიას საფუძველი ჩაეყარა და

მ. ნუცუბიძის ნაშრომში „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ ახლად დასმულმა პრობლემამ ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა შექმნა. ამით რეცენზენტმა როგორც მიუთითეთ, სწორად გაიგო მ. ნუცუბიძის ნააზრევში მეტად სადავო საკითხებიც; სახელდობრ, მართებულად აღნიშნა, რომ ქეშმარიტება თვითონ საგანი კი არ არის, არამედ ქეშმარიტება როგორც საგანი არის ქეშმარიტების თეორიის საგანი; ამას, მართალია, თვითონ მ. ნუცუბიძემც გარკვევით მიუთითებდა, რაც რეცენზენტთა უმრავლესობას ესმოდა როგორც — ქეშმარიტება არის როგორც რეალურად არსებული საგანი.

კ. ბაქრაძე სხვა საკითხებზედაც გამოთქვამს თავის შეხედულებას. მავალითად, იგი არსის გარკვეულობისა და მისი შემეცნების საკითხთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ მარბურგელთა სკოლის წარმომადგენელთა აზრით შემეცნებამდე არსის გარკვეულობაზე შეუძლებელია ლაპარაკი. ეს ქეშმარიტი დებულებაა, მაგრამ აქედან გამოყავთ მცდარი დასკვნა: არსი, აზროვნება შემეცნებამდე — თავისთავად გაურკვეველია. სინამდვილე აზროვნებამდე გაურკვეველობაა. აზრი არკვევს სინამდვილეს, გასარკვევ გაურკვეველობას. ეს ერთერთი ნიმუშია, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, მარბურგელების მიერ ცნებათა აღრევსა. გაურკვეველის გარკვევა არის *Contradictio adiectio*<sup>47</sup>, კიდევ მეტი, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე მარბურგელთა სკოლის შინაგან წინააღმდეგობაზეც მიუთითებს. ისინი გაურკვეველს ხშირად X-ით აღნიშნავენ და ალგებრული შეთანასწორების უცნობს ადარებენ, რომელიც ისევე ამოსაცნობია, როგორც X შეთანასწორებით მოცემული. ოდნავი დაკვირვებითაც აშკარაა. წერს კ. ბაქრაძე, რომ ამ შედარებიდან მარბურგელების საწინააღმდეგო აზრი გამომდინარეობს: X შეთანასწორებაში ჩ ვ ე ნ თ ვ ი ს ჩერ გაურკვეველია, მაგრამ გადაწყვეტის შემდეგ, ე. ი. ჩვენთვის გარკვევის შემდეგ, ნათელია, რომ იგი თავისთავადაც ყოფილა გარკვეული. X რომ თავისთავად არ იყო ს გ ა რ კ ვ ე უ ლ ი, ი გ ი ჩ ვ ე ნ თ ვ ი ს ა ც ვ ე რ გ ა ი რ კ ვ ე ო დ ა<sup>48</sup>. შეიძლებოდა სხვა საკითხებზედაც მიგვეთითებინა იმის დასადასტურებლად, რომ რეცენზიაში კ. ბაქრაძეს გამოთქმული აქვს საკუთარი მოსაზრებები.

კ. ბაქრაძის სარეცენზიო წერილის „ალეთოლოგიური რეალიზმის“ შესახებ ერთ საკითხსაც გვინდა შევეხოთ. სახელდობრ, მ. ნუ-

<sup>47</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, „ჩენი მეცნიერება“, 1923, № 2—3, გვ. 18.

<sup>48</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 18—19.

ცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის წარმოშობის გზასა და მის განსხვავებას იმავე დროის ზოგიერთი ფილოსოფიური შეხედულებებისაგან. კ. ბაქრაძე გარკვევით მიუთითებს, რომ „ტრანსცენდენტალური ფორმების არსში გადატანა ახალ ფილოსოფიურ თეორიას და ამასთანავე ახალ ფილოსოფიურ დისციპლინას ქმნის. რამოდენიმე გზით ხდება ეს თანამედროვე ფილოსოფიაში.

საინტერესოა, რომ ყველა ამ გზას ერთი და იგივე დასაწყისი აქვს: ბოლცანო, აქედან წარმოიშვა ჰუსერლის წმინდა ლოგიკა და ფენომენოლოგია; ბოლცანო-ჰუსერლით წავიდა ლოკი და ამასთან ფრანკი. ბოლცანოს ნიადაგზევე წარმოიშვა პროფ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია, როგორც „პირველი ფილოსოფია“ — ფილოსოფიური დისციპლინა და ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმართულება“<sup>49</sup>. აქ გარკვევითაა ნათქვამი, რომ დასახელებული საკითხის გადაწყვეტა რამდენიმე გზით მოხდა, ყველა გზას ერთი და იგივე საწყისი ჰქონდა, მაგრამ შემდეგ ეს გზები სხვადასხვა მიმართულებით წავიდნენ. ხოლო შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიის შესახებ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ იგი ბოლცანოს ნიადაგზე წარმოიშვა, მაგრამ სხვებისაგან განსხვავებულია. კ. ბაქრაძე აქვე მოკლედ მიუთითებს ემ. ლასკის შეხედულებაზე ქეშმარიტების შესახებ: „მისი აზრით „საგნის“ ცნება არ დაიყვანება შემეცნებამდის, „მნიშვნელობამდის“, არამედ იგულისხმება აზრში, როგორც მისი მოუცილებელი კორელატი. ქეშმარიტება არ იშლება აზრსა და საგნებს შორის, არამედ საგანს, რომელიც ფორმა-მატერიის შედუღებას წარმოადგენს, ზედ აკრავს. ლასკი ცდილობს გაიტანოს საგანში ის ტრანსცენდენტალი ფორმები, რომლებიც კანტმა გონებაში აღმოაჩინა. შეშეცნების ბუნების გაგება კი სურს სუბიექტ-ობიექტის ტერმინების გარეშე წარმოადგინოს“<sup>50</sup>. მაშასადამე, კ. ბაქრაძის აზრით: 1) ლასკის მიხედვით ქეშმარიტება არ იშლება აზრსა და საგანს შორის, არამედ საგანს, რომელიც ფორმა-მატერიის შედუღებას წარმოადგენს, ზედ აკრავს; 2) შეშეცნების ბუნების გაგება სურს სუბიექტ-ობიექტის ტერმინების გარეშე. ლასკთან საგანი, რომელიც ფორმა-მატერიის ერთიანობას წარმოადგენს და ქეშმარიტება ზედ აკრავს, საგანთან იგივეობრივია. საგანი თვითონ არის ქეშმარიტება. შ. ნუცუბიძე კი არსებითად ამის საწინააღმდეგო გზით წავიდა. შ. ნუცუბიძესთან კი, როგორც ამას გარკვევით მიუთითებს თვით შ. ნუცუ-

<sup>49</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, „ჩვენი მეცნიერება“, გვ. 14.

<sup>50</sup> ი ქ ვ ე.

ბიძე და ამის საფუძველზე ბაქრაძეც, არა ჭეშმარიტი საგანი, არამედ ჭეშმარიტება როგორც საგანი არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი. შემდეგ, ლასკთან შემეცნების ბუნება, თვითონ შემეცნება როგორც პროცესი გაგებულია სუბიექტ-ობიექტის გარეშე. შ. ნუცუბიძისთან კი შემეცნება ხორციელდება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში. მაგრამ ალეთოლოგია მხოლოდ ამის შემდეგ მიდის სხვა გზით, ვინაიდან მას მოცემულ ჭეშმარიტებასთან აქვს საქმე და ამიტომაც დამთავრებულ შემეცნებას სუბიექტსა და ობიექტს შორის მიმართება არ სჭირდება. ეს დებულება რომ მცდარია, ცხადია, მაგრამ ლასკის შეხედულებისაგანაც რომ არსებითად განსხვავებულია, ესეც ფაქტია.

კ. ბაქრაძე აქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძემ სხვაგვარად გადაწყვიტა მის წინაშე მდგარი ძირითადი პრობლემები, ვიდრე იგი ნეოკანტიანელთა თუ ფენომენოლოგთა წინაშე იდგა. „საგნისა და ჭეშმარიტების დაახლოება კანტისა და კანტიანელთა ფილოსოფიაში მოცემულობის გაუქმებით და საგნის მოსპობით დამთავრდა: საბოლოო დასკვნა არის უსაგნო შემეცნება“<sup>51</sup>. შ. ნუცუბიძე კი არსებითად ამის საწინააღმდეგო გზით წავიდა. რაც შეეხება ფენომენოლოგიასთან დამოკიდებულებას „ალეთოლოგია ფენომენოლოგიისაგან გარკვეულად განსხვავდება“<sup>52</sup>, „შორს დგას ფენომენოლოგიისაგან“.

კ. ბაქრაძის მეორე ნაშრომიც წარმოადგენს რეცენზიას აკად. შ. ნუცუბიძის წიგნზე „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“. ავტორი აქ პირველი რეცენზიისაგან განსხვავებით, გადმოსცემს შ. ნუცუბიძის ნააზრევის არა მხოლოდ შინაარსს და ამ ნააზრევის ადგილის ჩვენებას შემეცნების თეორიის სისტემაში, არამედ იგი გაბედულად აკრიტიკებს ნუცუბიძის თეორიის რიგ საკითხებს და უჩვენებს მის შინაგან წინააღმდეგობასაც. კ. ბაქრაძე რეცენზიაში „ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“ პირველ რიგში აჩვენებს შ. ნუცუბიძის ნაშრომის ძირითად შინაარსს, შემდეგ კი ამ მოძღვრების ადგილს შემეცნების თეორიის სისტემაში. კ. ბაქრაძის დასახელებული რეცენზიიდან ჩვენ მხოლოდ ორ საკითხს შევეხებით, სახელდობრ, შ. ნუცუბიძის ნააზრევის კრიტიკას და იმის

<sup>51</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, „ჩვენი მეცნიერება“, 23. 23.

<sup>52</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1922, № 1, გვ. 220.

ჩვენებას თუ რა მიმართებაშია შ. ნუცუბიძის ჭეშმარიტების თეორია იმავე ეპოქის ჭეშმარიტების სხვა თეორიებთან. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძის ნაშრომში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ აღძრული საკითხები თანამედროვე ფილოსოფიურ ძიებათა ცენტრში დგანან: „მკითხველი, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიის განვითარებას თვალყურს ადევნებს, უსათუოდ შეამჩნევს, რომ აქ წამოყენებული პრობლემები ძირითადი და აქტუალური პრობლემებია დღევანდელ ფილოსოფიაში. შესაძლოა მეტის თქმაც: პროფ. შ. ნუცუბიძე უფრო შორს მიდის და უფრო რადიკალურად სვამს და წყვეტს პრობლემებს, ვიდრე ეს თანამედროვე ევროპის ფილოსოფიაში არის მოცემული“<sup>53</sup>.

შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი, რეცენზენტის აზრით, შორს დგას ფენომენოლოგისაგან. მაგრამ თუ ალეთოლოგია ფენომენოლოგიისაგან გარკვეულად განსხვავდება. არ შეიძლება იგივე ითქვას შ. ნუცუბიძის და ე. ლასკის თეორიების შესახებ. „შ. ნუცუბიძისა და ლასკის აზრები ზოგიერთ საკითხებში ძალიან უახლოვდება ერთმანეთს“<sup>54</sup>, რაც რეცენზენტის მიერ ახსნილია მათი შეხედულებების საერთო ფილოსოფიური განვითარების გზით: სახელდობრ, შ. ნუცუბიძემ ვანცადა ბოლცანოს გავლენა. ხოლო ლასკმა ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ და მაშასადამე, ბოლცანოს გავლენაც. საკითხის ცხადად და თვით კ. ბაქრაძის აზრის ზუსტად გაგებისათვის მივმართოთ იმ შედარებებს, რომელთაც თვით რეცენზენტი მიმართავს.

ცნება ჭეშმარიტებისა თავისთავად პირველად ბოლცანომ გამოიმუშავა; ჭეშმარიტება თავისთავად არის ის, რაც არის. ჭეშმარიტების არსია მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი თავისთავად, ამიტომაც იგი, მართლაც თავისთავადაა. ჭეშმარიტება თავისთავად გამოთქვამს არსებულს, როგორც გარკვეულ შინაარსს. ამიტომაც იგი წინააღმდეგობათა არეს ვერ გასცილება. ამდენად მიმართების გარეშე არსებული ჭეშმარიტება თავისთავად ბოლცანოს თეორიაში მიუღწეველია. შ. ნუცუბიძის თეორიაში თავისთავად ნიშნავს არა დამოუკიდებლობას სუბიექტისაგან, არამედ თავისუფლებას ყოველგვარი მიმართულებისაგან. შ. ნუცუბიძის აზრით, მხოლოდ წინალოგიკური ჭეშმარიტება. რომელიც ლოგიკურ-

<sup>53</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 230.

<sup>54</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 220.

თან გარკვეულ, თავისებურ მიმართებაშია, თავისუფალია ყოველივე მიმართებისაგან. იგი წინააღმდეგობის გარეშე მდგომი, შინაარსისაგან გაცლილი ჰემმარიტებაა თავისთავად. ამით შესრულებულია ფილოსოფიის ძირითადი მოთხოვნა.

სწორედ წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფეროს საკითხი პირველად ემ. ლასკმა წამოაყენა. შ. ნუცუბიძე სპეციალურად არჩევს ლასკის თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე. წინააღმდეგობათა სფეროს საკითხი ძირითადი საკითხია ორივესათვის. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, ლასკის მიზანი, წინააღმდეგობათა გარეშე მყოფი სფეროს აღმოჩენა, მიულწეველი დარჩა. იგი მსჯელობის ანალიზიდან გამოდის, მსჯელობა კი წინააღმდეგობათა სფეროს ეკუთვნის. ამიტომ, ლასკის აზრით, წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფეროს მიღწევა არა მსჯელობის, არამედ კატეგორიათა თეორიით არის შესაძლო. მაგრამ ლასკი ვერც ამას ახერხებს, ვინაიდან მას ლოგიკური არეს გარეშე ჰემმარიტება ვერ წარმოუდგენია, ამიტომ იგი ისევ წინააღმდეგობათა სფეროში რჩება. ასეთია ლასკისა და ნუცუბიძის თვალსაზრისი; ორივე წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფეროს საკითხის გადაწყვეტიდან ამოდის, მაგრამ შ. ნუცუბიძის აზრით, ეს საკითხი ლასკმა ფაქტიურად ვერ გადაწყვიტა და შემდეგ, რაც მთავარია, აღნიშნული საკითხიდან ლასკი და ნუცუბიძე სხვადასხვა გზით წავიდნენ.

შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, თუ დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი იმავე ხაზზეა, რაზედაც დაპირისპირებულობის ელემენტები — ლასკთან სწორედ ასეთი შემთხვევაა, იმიტომ რომ, მისი აზრით, ორივე ლოგიკურის სფეროს ეკუთვნის — მაშინ უკეთეს შემთხვევაში ლაპარაკი შეიძლება იყოს არა „ფარგლებიდან გასვლაზე“ დაპირისპირებულობის გარეშე დგომისაკენ, არამედ დაპირისპირებულ მომენტთა შერიგებაზე. მხოლოდ მოჩვენებაა, წერს შ. ნუცუბიძე, როდესაც ლასკი ფიქრობს, რომ მან მოახერხა „ლოგიკურ გზაზე“ ასეთი წასვლა. ამის მტკიცება მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როდესაც ნაპოვნია პრინციპულად ახალი, რომლის ბუნება სულ სხვა რამეს წარმოადგენს, ვიდრე დაპირისპირებულობასთან დაკავშირებული ფენომენები. ეს პრინციპული გზა ლასკმა უკუაგდო. ეს გზა არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ლოგიკურს. სწორედ ეს არის ლასკის შეცდომის სათავე. ასევე შ. ნუცუბიძის თქმით: დაუსაბუთებელი მტკიცებაა, რომ ნაცვლად მსჯელობისა კატეგორიებიდან ამოსვლა თითქოს გვაძლევდეს დაპირისპირებულობის გარეთ გასვლის გარანტიას. კატეგორიას ამის შესრულება არ შეუძლია, ის მხოლოდ საშენი



მასალაა, რომელმაც გადამწყვეტ მომენტში ფორმა-მასალის პრობლემის გზა გაკაფა<sup>55</sup>. ლასკმა იგრძნო, აღნიშნავს ნუცუბიძე, დაპირისპირებულობის ფარგლებს გარეთ ალეთოლოგიური გასვლის აუცილებლობა, მაგრამ იგი მეტისმეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა „კოპერნიკისეულ საქმიანობას“. ალეთოლოგიური საქმე სინამდვილეში ჩამოაქვეითა ლოგიკურის, ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფიური ლოგიკის ნაწილად. ჭეშმარიტება ლოგიკურის სფეროში რჩება, ამიტომ იგი დაპირისპირებულობის სფეროშია. ლასკი ჭეშმარიტების თეორიას უქვემდებარებს ღირებულების თეორიას.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ლასკმა ვერ გადალახა აგრეთვე დაპირისპირებულობის სფერო იმის გამო, რომ იგი ამ სფეროდან გასვლას საგნის საშუალებით ფიქრობდა. საგნის ცნებაში კი იგულისხმება მისი სუბიექტისადმი დაპირისპირება. ამიტომაც ლასკის თვალსაზრისი სპეციფიკურ-ადამიანური ნიშნების მქონეა. ასე უპირისპირდება შ. ნუცუბიძე დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს ლასკისებურ გაგებას. აქედან გამომდინარე ფაქტია, რომ დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს ლასკისეული გზა ნუცუბიძისათვის მიუღებელია. ამიტომაც მათ შორის დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს შესახებ საკითხის დასმის გარდა არსებითი განსხვავებაა.

კ. ბაქრაძე ერთმანეთისაგან განასხვავებს ლასკისა და ნუცუბიძის თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე და აღნიშნავს: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თუ მოაზროვნე დადგა ამ პრობლემის წინაშე. იგი ლასკის გზას უნდა გაყვეს და არა პროფ. ნუცუბიძის გზას“<sup>56</sup>. ე. ი. მათი გზა განსხვავებულია: ეს, მართლაც, ჩანს რიგი საკითხების არსებითად განსხვავებული გადაწყვეტით. ჩვენ ამაზე ნაწილობრივ ზემოთ მივუთითეთ. მაგრამ აქაც აღვნიშნავთ სხვა კუთხით, რა თქმა უნდა, კ. ბაქრაძის გადმოცემისა და თვალსაზრისის შესაბამისად.

შ. ნუცუბიძის მიხედვით და კ. ბაქრაძის სრულიად მართებული გაგებით, არსებული როგორც ასეთი არ არის ჭეშმარიტება თავისთავად, ვინაიდან ეს უკანასკნელი არსებულის ამგვარად არსებობაში მდგომარეობს<sup>57</sup>. არა არსებული, ან მისი დროული ან ვრცეული მონაკვეთი წარმოადგენს ჭეშმარიტებას, არამედ არსებულზე „წარმა-

<sup>55</sup> Sch. N u z u b i d s e, Wahrheit und Erkenntnisstruktur, 1926, s. 54-

<sup>56</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 232.

<sup>57</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 226.

ტებული“ არის არსებულის გარკვეულობა და ამიტომ ქვეშარიტება თავისთავად. ლასკის მიხედვით კი პირიქით, საგანია თვითონ ქვეშარიტება თავისთავად. კ. ბაქრაძე ლასკის შესახებ წერს, რომ „საგანი“, როგორც ასეთი მთლიანობას წარმოადგენს და არის ქვეშარიტება თავისთავად. ანო აიხსნება ლასკის გამოთქმა: დროული და ვრცელი საგნები ქვეშარიტებას წარმოადგენენ. ქვეშარიტება ჩვენგან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტური საგანია, ეს საგანი, ჩვენი შემეცნებით ფორმა-მასალაზე გათიშული, ხელახლად შეერთდება ქვეშარიტ შემეცნებაში. და ეს აღდგენილი ფორმა-მასალის მთლიანობა მსჯელობაში — თუ ეს მსჯელობა საგანს გამოხატავს — არის უკვე არა ქვეშარიტება თავისთავად, არამედ ქვეშარიტი ნსჯელობა, ან პროფ. ნუცუბიძის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ „ქვეშარიტება ჩვენთვის“<sup>58</sup>. აღნიშნული შედარებიდან გარკვევით ჩანს, რომ ქვეშარიტების პრობლემებს ძირითად საკითხზე შ. ნუცუბიძისა და ემ. ლასკის თვალსაზრისი არსებითად განსხვავებულია ერთიმეორისაგან. აქვე ხელახლა აღვნიშნავთ, რომ კ. ბაქრაძეს ლასკის თეორია, მივიღებთ ამ თეორიას თუ არა, მისგან დამოუკიდებლად ლოგიკური თანმიმდევრულობით აგებულად მიაჩნია.

როგორია კ. ბაქრაძის შენიშვნები შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ქვეშარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მიმართ? ყველა შენიშვნა იმანენტური ხასიათისაა. მითითებულია ნააზრევის შინაგან წინააღმდეგობაზე. სხვა საკითხია, როგორ დაეთანხმებოდა მათ შ. ნუცუბიძე, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ეს შენიშვნები თეორიაში არსებულ შინაგან წინააღმდეგობაზე მიუთითებს.

შ. ნუცუბიძის თანახმად, „ქვეშარიტება თავისთავად“, უპირველეს ყოვლისა, შემდეგი ძირითადი ნიშნებით ხასიათდება: წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროს მიეკუთვნება; წინალოგიკური; არ ექვემდებარება ლოგიკის კანონებს; შინაარსისაგან თავისუფალია: მიმართების გარეშეა; ის არის, რაც არის.

კ. ბაქრაძე პირველ რიგში აღნიშნულ ნიშანთა განმარტების უარყოფით ხასიათზე მიუთითებს; პირველი და მეორე ნიშანი (წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფერო და წინალოგიკური) ერთი შეხედვით უარყოფით განსაზღვრებად არ გამოიყურებიან, მაგრამ სინამდვილეში მათი განმარტებაც იმის ჩვენებაა, რაც მათ არ ახასიათებთ. რეცენზენტის აზრით, მხოლოდ ერთი ნიშანია გამოთქმული

<sup>58</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქვეშარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 233.

დადებითად — ქეშმარიტება არის ის, რაც არის, მაგრამ ეს განსაზღვრება იმდენად ფორმალურია და იმდენად ფართო, რომ ქეშმარიტების თავისებურების დასახასიათებლად არ გამოდგება.

რეცენზენტის მიერ თითოეული ნიშანი „ქეშმარიტებისა თავისთავად“ განხილულია ცალ-ცალკე: პირველ რიგში განხილულია საკითხი „ქეშმარიტება თავისთავად“, მართლაც, დგას თუ არა წინააღმდეგობათა სფეროს გარეშე? კ. ბაქრაძის მტკიცებით. „ქეშმარიტება თავისთავად“ წინააღმდეგობის სფეროშია, ვინაიდან თვით შ. ნუცუბიძის თანახმად წინააღმდეგობის სფეროს დამახასიათებელი მომენტია დაპირისპირებულობაც, ამდენად „ქეშმარიტება თავისთავად“ ამ სფეროშია მოქცეული. შემეცნების პროცესში ადამიანს „ქეშმარიტება თავისთავად“ უპირისპირდება, როგორც შესაცნობი საგანი. რეცენზენტის აზრით, შესაძლოა მეტიც ითქვას, სახელდობრ, დაპირისპირება ხდება არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არამედ დაპირისპირებას ადგილი აქვს თვით „ქეშმარიტების თავისთავად“ ფარგლებში<sup>59</sup>. კ. ბაქრაძის აზრით, ამას ასაბუთებს ის, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არის არსებულის გარკვეულობა, მაგრამ არსებულის რომელიმე მონაკვეთის გარკვეულობა არის ამავე დროს რომელიმე მეორის, სხვის, თანაგარკვეულობა. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“, როგორც რაიმე გარკვეულობა, შემოსაზღვრავს თავის თავს სხვის თანაგარკვეულობასთან დაპირისპირებით. აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „უნდა ვიფიქროთ, რომ ქეშმარიტება თავისთავად ისევ წინააღმდეგობათა სფეროში იმყოფება და გზა წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროსაკენ ალეთოლოგიურ რეალიზმისათვისაც აღკვეთილია“<sup>60</sup>. შემდეგ კ. ბაქრაძე განიხილავს „ქეშმარიტების თავისთავად“ დამახასიათებელ ნიშანს — წინალოგიკურობას, ლოგიკის კანონებისადმი დაუქვემდებარებლობას. აქაც რეცენზენტი აჩვენებს, რომ სინამდვილეში „ქეშმარიტება თავისთავად“ არ არის წინალოგიკური, იგი ექვემდებარება ლოგიკის კანონებს. ქეშმარიტება თავისთავად არის ის, რაც არის, შეუძლებელია იგი ერთსა და იმავე დროს, თუნდაც ერთსა და იმავე მიმართებაში, იყოს ქეშმარიტებაც და არაქეშმარიტებაც. მასასაღამე, ქეშმარიტება თავისთავად ექვემდებარება იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძ-

<sup>59</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 236.

<sup>60</sup> ი ქ ე ე, გვ. 237.

ლებლობის კანონს. შეუძლებელი იქნებოდა ამ კანონებისადმი დაუქვემდებარებლობა, ვინაიდან ჭეშმარიტება თავისთავად ამ კანონების გამოთქმის მეტი არაფერი უნდა იყოს<sup>61</sup>. შ. ნუცუბიძის ინტერპრეტაციაში აზროვნების პირველი პრინციპი არის „ამგვარად ყოფნის“ პრინციპი; მისი აზრი იმაშია, რომ „ყველაფერი, რაც არსებობს, არის ისე, როგორც არის“. აზროვნების მეორე პრინციპია „სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობა“; მესამე „გარკვეულობის“ პრინციპია. აქედან გამომდინარე ასკვნის კ. ბაქრაძე: „წინალოგიკური სფერო და წინალოგიკური ჭეშმარიტება თავისთავად არა მხოლოდ ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს, არამედ ამ ლოგიკურ კანონების სფეროს წარმოადგენს. ამდენად ეს წინალოგიკური სფერო კი არ არის, არამედ ნამდვილი და ჭეშმარიტი ლოგიკურის სფეროა“<sup>62</sup>.

„ჭეშმარიტებისა თავისთავად“ შემდეგი დამახასიათებელი თავისებურებაა მიმართების გარეშე არსებობა. კ. ბაქრაძე ცხადყოფს, რომ სინამდვილეში „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არა მხოლოდ მიმართებაშია სხვასთან, არამედ კიდევ მეტი — იგი თავის სფეროშიც მიმართების შინამქონეა. „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ რომ გარკვეული მიმართება ახასიათებს, ამას ასაბუთებს, ჯერ-ერთი, მისი შემეცნებელი სუბიექტისადმი მიმართება; მეორე, თვითონ ნუცუბიძის მტკიცებით, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ მიმართება აქვს „ჩვენთვის ჭეშმარიტებასთან“, რაც ჩვენში შემეცნების საფუძველი და მიზანია. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არა მხოლოდ მიმართებაშია სხვასთან, არამედ თავის სფეროშიც მიმართების მქონეა. ეს კ. ბაქრაძის მიერ დასაბუთებულია ასე: არსებულის გარკვეულობა და ამგვარად ყოფნა არის არსებულის გარკვეულობა, და ამდენად მას ამ არსებულთან აქვს კავშირი და მიმართება. მაგალითად, „ყვითელი ფერის“ გარკვეულობა და ამგვარად ყოფნა არის ყოველთვის რომელიმე სივრცის მონაკვეთთან დაკავშირებული და ამ სივრცის მონაკვეთის „სიყვითლეს“ წარმოადგენს. აქედან ზოგადი დებულების სახით ეს აზრი გამოთქმულია ასე: „არსებულის გარკვეულობას აქვს ყოველთვის მიმართება იმ არსებულთან, რომლის ამგვარად ყოფნას ეს გარკვეულობა წარმოადგენს. მაგრამ რომელიმე საგნის გარკვეულობას აქვს მიმართება არა მხოლოდ ამ საგანთან, არამედ იმ საგნებთანაც, რომელნიც პირველთან ონტოლოგიურ კავშირ-

<sup>61</sup> კ. ბაქრაძე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 237.

<sup>62</sup> იქვე.

ში იმყოფებიან: ვინაიდან პირველის გარკვეულობასთან ერთად მოცემულია ამ სხვების („თავისი სხვა“) თანაგარკვეულობა“<sup>63</sup>.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძის მიერ განხილულია აგრეთვე ამგვარად ყოფნისა და არსებულზე „წარმატებულის“ ურთიერთმიმართების საკითხი. რეცენზენტის აზრით, ეს ორი მომენტი სინამდვილეში ან ერთ მომენტს წარმოადგენს და მათ შორის განსხვავება მხოლოდ სიტყვიერ ფორმაშია, ანდა, თუ ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავებულნი არიან, მაშინ „ქეშმარიტება თავისთავად“ ამ ორი მომენტის ურთიერთ რელაციას წარმოადგენს. კ. ბაქრაძის აზრით კი, აქ ერთ მომენტთან გვაქვს საქმე: „მაშინ შეუძლებელია ლაპარაკი ამ ორი მომენტის ბრძოლაზე „ქეშმარიტებაში თავისთავად“, შეუძლებელი ხდება მთელი ალეთოლოგიური დიალექტიკა და ამ მომენტების მოხსნა ქეშმარიტებაში. „მოხსნა“ ზედმეტია, ვინაიდან მოსახსნელი მომენტები გვაკლია, დიალექტიკა უადგილოა, რადგან არა თუ დაპირისპირებული, არამედ მომენტები სრულიად არ არსებობენ: არის ერთი — ამგვარად ყოფნის გარკვეულობის ფაქტი“<sup>64</sup>. ასეთია რეცენზენტის მიერ გამოტანილი დასკვნა: თვითონ შ. ნუტუბიძე კი იმ აზრისაა, რომ ზემოთ აღნიშნული ორი მომენტი განსხვავებულია და მათი შეხვედრა და მოხსნა „ქეშმარიტების თავისთავად“ არსს შეადგენს. ეს ორი მომენტი — ამგვარად ყოფნა და არსებულზე „წარმატებული“ — განსხვავებულ მომენტთა აუცილებელი კავშირია „ქეშმარიტებაში თავისთავად“.

შემდეგი ნიშანი „ქეშმარიტებისა თავისთავად“ არის შინაარსს მოკლებულობა, ე. ი. უშინაარსობა. კ. ბაქრაძე აქაც აჩვენებს, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არ არის შინაარსს მოკლებული, უშინაარსო, ამას, მისი აზრით, ასაბუთებს ის, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ სინამდვილეში უამრავი მიმართების მქონე აღმოჩნდა. მას აღმოაჩნდა დაპირისპირების, მიმართების, ლოგიკურის დაქვემდებარებისა და სხვ. თვისებები. ყველა ეს თვისება მისი შინაარსია. კ. ბაქრაძე წერს: „ყველა ის მიმართება, რომელიც ჩვენ აღმოვაჩინეთ ქეშმარიტების თავისთავად ცნებაში, ყველაფერი ეს მის შინაარსს უნდა შეადგენდეს. თუ ქეშმარიტებას თავისთავად არა აქვს არავითარი შინაარსი, მაშინ ის ცარიელი, ფორმალური ცნებაა, რომელსაც არავი-

<sup>63</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ქეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 238.

<sup>64</sup> ი ქ ვ ე.

თარი მნიშვნელობა არ ექნება არც ფილოსოფიურსა და არც მეცნიერული შემეცნებისათვის. მაგრამ ამ ცნებას აქვს დიდი მნიშვნელობა არა თუ საზოგადოთ ფილოსოფიაში, არამედ კერძოთ პროფ. შ. ნუცუბიძის თეორიაშიც, და ეს ხდება მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი შინაარსის სავსეობას წარმოადგენს: ჭეშმარიტება თავისთავად არის ცნება და მის შინაარსად გამოდის მთელი სინამდვილის ჭეშმარიტებად არსებობა<sup>65</sup>.

ასეთია კ. ბაქრაძის ძირითადი შენიშვნები ჭეშმარიტებაზე შ. ნუცუბიძის თეორიის მიმართ, განსაკუთრებით „ჭეშმარიტების თავისთავად“ ცნების მიმართ. აღნიშნული შენიშვნებით რეცენზენტმა აჩვენა, რომ შ. ნუცუბიძის თეორია შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს, არ არის თანმიმდევრული, ლოგიკური, რაც თეორიის უდავოდ დიდი ნაკლოვანების მაჩვენებელია. თეორია, პირველ რიგში, თავისუფალი უნდა იყოს შინაგანი წინააღმდეგობისაგან.

კ. ბაქრაძის აღნიშნულ შენიშვნებთან დაკავშირებით ერთ საკითხს გვინდა შევეხოთ, სახელდობრ, ამგვარად ყოფნისა და არსებობაზე „წარმატებულის“ მიმართების მომენტი. კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც ეს ვაჩვენეთ, აქ ფაქტიურად ამ ორ სხვადასხვა, არამედ ერთსა და იმავე მომენტთან გვაქვს საქმე, განსხვავება მხოლოდ სიტყვიერი თუ არის. აქედან გამომდინარე გაკეთებულია დასკვნა, რომ შეუძლებელი ხდება მთელი ალეთოლოგიური დიალექტიკა, მოსახსნელი მომენტები არაფერია, დიალექტიკა უადგილოა. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ყველაფერი ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაშია მართებული, თუ იმ თვალსაზრისიდან ამოვალთ, რომ ამგვარად ყოფნა და „არსებობაზე წარმატებული“ ერთი და იგივე მომენტი, მაგრამ ეს არც თვით ბაქრაძის მიერაა გარკვევით დასაბუთებული. რაც მთავარია, თვით შ. ნუცუბიძე იმ აზრისაა, რომ დასახელებული ორი მომენტი განსხვავებულია და არა ერთი და იგივე. აქედან გამომდინარე „ჭეშმარიტებაში თავისთავად“, სრულიად არ არის დიალექტიკა უადგილო. ამავე დროს თვით კ. ბაქრაძე შ. ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ იმას ასაბუთებს, რომ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ დაპირისპირების სფეროშია მოქცეული, შემეცნების პროცესში ადამიანს „ჭეშმარიტება თავისთავად“ უპირისპირდება, როგორც შესაცნობი საგანი და დაპირისპირება ხდება არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არამედ დაპირისპირებას ადგილი აქვს თვით „ჭეშმარი-

<sup>65</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 239.

ტების თავისთავად“ ფარგლებში, ეს კი იმის დამამტკიცებელია, რომ „ქეშმარიტებაში თავისთავად“ დიალექტიკა უადგილო არ არის. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ დასახელებული შენიშვნა არც შ. ნუცუბიძის დებულებით მართლდება, ვინაიდან ალეთოლოგიის მიხედვით ამგვარად ყოფნა და არსებულზე „წარმატებული“ ერთიმეორისაგან განსხვავებული მომენტებია და მათ შორის არის დაპირისპირება, და არც თვით კ. ბაქრაძის შენიშვნების საფუძველზე, ვინაიდან ამ შენიშვნების თანახმად დაპირისპირებას ადგილი აქვს არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არემედ თვით „ქეშმარიტებს თავისთავად“ ფარგლებშიც. სწორედ ეს არის საფუძველი იმისაც, რომ კ. ბაქრაძე თავის პირველ მონოგრაფიულ ნაშრომში აღნიშნავს: „საინტერესოა შ. ნუცუბიძის რედუქციული მეთოდი („Wahrheit und Erkenntnisstruktur“). ეს მეთოდი დიალექტიკური აზროვნების და მეთოდის მაჩვენებელია“<sup>66</sup>.

2) ქეშმარიტების სუბიექტივისტური თეორიების კრიტიკა. ქეშმარიტების სუბიექტივისტური თეორიის მრავალი ვარიანტი არსებობს, მაგრამ მათი არსება ერთია: ქეშმარიტებას სუბიექტური ხასიათი აქვს. აღნიშნული თეორიების განხილვაზე მკვლევარი წინასწარ უთითებს: „აღნიშნულ მიმართულებათა წარმომადგენლებისათვის ნათელია ის გარემოება, რომ სუბიექტური და მხოლოდ სუბიექტური ქეშმარიტება შეუძლებელია ქეშმარიტად იქნეს მიჩნეული; ამ შემთხვევაში ყოველი აზრი რომელიც ადამიანს გაუჩნდება, ქეშმარიტებად უნდა იქნეს გამოცხადებული. ამიტომ სუბიექტივიზმის წარმომადგენელი ცდილობენ სუბიექტურის სფეროში გარკვეული განსხვავება დაადგინონ წმინდა სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის, სუბიექტურში ობიექტურის მომენტი გამოიხეზონ და ქეშმარიტების ობიექტურობის სახომი აღმოაჩინონ“<sup>67</sup>. ავტორი აღნიშნავს, რომ ქეშმარიტების სუბიექტივისტური თეორია, თუმცა პრიმიტიული, წამოაყენა ბერძენმა ფილოსოფოსმა პროტაგორამ, ხოლო პირველი ცდა — მეცნიერებათა მიღწევების გათვალისწინებით — სუბიექტურში ობიექტური მომენტის აღმოჩენისა და ამ მხრივ სუბიექტზე დამოკიდებულების ობიექტურ ქეშმარიტებად გამოცხადებისა, კანტმა წამოაყენა. მიუხედავად იმისა, რომ კანტის თეორია

<sup>66</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, თბ., 1971, გვ. 39.

<sup>67</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შეწყვეტის თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 225.

ქეშმარიტებაზე სუბიექტივისტურია, იგი ქეშმარიტებას უწოდებს. ობიექტურს, აუცილებელსა და საყოველთაოს. აუცილებლობასა და საყოველთაობას აცხადებს ქეშმარიტების ობიექტურობის ნიშნად; ის, რაც საყოველთაო და აუცილებელია, ადამიანის გონების კუთვნილებას წარმოადგენს. ამიტომაც ქეშმარიტების ობიექტურობის ხასიათი დამოკიდებულია არა ობიექტურ სინამდვილეზე, არამედ ადამიანის ცხოვრების თავისებურ სტრუქტურასა და ორგანიზაციაზე. ადამიანის ცხოვრებას სხვაგვარი ორგანიზაცია რომ ახასიათებდეს, მას სხვაგვარი ქეშმარიტება ექნებოდა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ „ქეშმარიტება, კანტის თეორიის მიხედვით, ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შინაარსია, რომელიც კაცობრიობაზე არის დამოკიდებული და არა ობიექტურ სინამდვილეზე. ე. ი. არსებობს შესაძლებლობა ერთსა და იმავეზე იყოს მრავალგვარი ქეშმარიტება“<sup>68</sup>. ამიტომაც კანტის შეხედულება ქეშმარიტებაზე ობიექტური ქეშმარიტების უარყოფაა, ვინაიდან ქეშმარიტება განსაზღვრულია არა ობიექტურად არსებულ საგანთა ვითარებით, არამედ შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციაზეა დამოკიდებული. შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციით განსაზღვრული შინაარსი არ არის ობიექტური ქეშმარიტება, იგი სუბიექტურია; სუბიექტური ქეშმარიტება *Contradictio in dicto*-ს წარმოადგენს. კანტი როგორც ის თვითონ წერს, იზიარებს ქეშმარიტების ნომინალურ განსაზღვრებას; ქეშმარიტება არის ჩვენი აზრების თანხმობა საგანთან. კ. ბაქრაძე აქვე გაარკვევს, თუ რას ნიშნავს კანტის მიხედვით ჩვენი აზრების საგანთან თანხმობა. საგანი, მიუთითებს მკვლევარი, განსჯის მიერ არის აგებული (ეს საკითხი სპეციალურად არის განხილული წინა პარაგრაფში). ამიტომ ქეშმარიტება ყოფილა აზრის თანხმობა აზრის მიერ შექმნილ საგანთან და არა აზრის თანხმობა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ საგანთან. მკვლევარის მიერ დამაჯერებლად არის ნაჩვენები, რომ კანტის კონცეფცია ქეშმარიტებაზე ანთროპოლოგიზმს, რელატივიზმსა და აგნოსტიციზმს წარმოადგენს. ანთროპოლოგიზმია, რადგან ქეშმარიტება ადამიანის თავისებურებით, კერძოდ, მისი ცნობიერების ორგანიზაციით არის განპირობებული; რელატივიზმია, ვინაიდან თითოეულ ადამიანს, ანდა სხვადასხვა გვარის გონიერ არსებას თავისი ქეშმარიტება აქვს; აგნოსტიციზმია, რადგან ნამდვილი სინამდვილე, სინამდვილის საგანთა ვითარება შემეცნების გარეშე რჩება.

<sup>68</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 226.



ქეშმარიტების სუბიექტურ თეორიას იცავენ ნეოკანტიანური ფილოსოფიის წარმომადგენელიც, რასაც მკვლევარი ცხადად აჩვენებს. მაგრამ, ავტორის თქმით, „ნეოკანტიანელების შემეცნების თეორია არსებითად გვერდს უვლის ქეშმარიტების პრობლემას: მისთვის ქეშმარიტება წმინდა ლოგიკური პროცესია“, ამიტომაც ჩვენც განხილვის გარეშე ვტოვებთ მათ შეხედულებებს.

ქეშმარიტების შესახებ სუბიექტურ-იდეალისტური თეორიებიდან კ. ბაქრაძე მრავალ ნაშრომში განიხილავს პრაგმატიზმისა და ლოგიკური ემპირიზმის ქეშმარიტების თეორიას. პრაგმატიზმის მოძღვრება ქეშმარიტებაზე, შეიძლება ითქვას, დაწვრილებითაა გადმოცემული ნაშრომში „პრაგმატიზმი“, ამიტომაც ჩვენც ქეშმარიტების თანამედროვე თეორიებიდან კ. ბაქრაძის შეხედულებას გადმოვცემთ მხოლოდ პრაგმატიზმის, ისიც ამ მოძღვრების ერთ-ერთ წარმომადგენლის — ჯემსის შესახებ, რადგან კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმის წარმომადგენლებისაგან ყველაზე სრულყოფილად ჯემსის მოძღვრებას განიხილავს. ჯემსის მოძღვრება ქეშმარიტებაზე იმდენად კორექტულად და მალალ დონეზეა წარმოდგენილი, რომ მის შეათედს ვერ ვნახავთ ჯემსის შესახებ სპეციალურად დაწერილ ვერც ერთ გამოკვლევაში.

კ. ბაქრაძე თითქმის ყველა ნაშრომში, სადაც განხილულია პრაგმატიზმის მოძღვრება ქეშმარიტებაზე, წინასწარ აჩვენებს, რომ იგი სუბიექტურ-იდეალისტური მოძღვრებაა და უშუალო კავშირი აქვს შემეცნებაზე კანტის მოძღვრების ძირითად პრინციპებთან. განსაკუთრებით ეს ნაჩვენებია ჯემსის მოძღვრების გადმოცემის დროს.

კ. ბაქრაძე მიუთითებს, რომ დაწვრილებით განიხილავს ჯემსის ქეშმარიტების თეორიას, რადგან ეს თეორია პრაგმატიზმის ძირითად იდეას გამოხატავს; ხოლო ჯემსის თეორიის გადმოცემის დასასრულს აღნიშნავს: აქამდე ჩვენ ვცდილობდით ობიექტურად დაგველაგებინა ჯემსის თვალსაზრისი პრაგმატიკულ მეთოდებზე და ქეშმარიტების არსებაზე. ჩვენ ვცდილობდით, რადგან მისი მსჯელობა ხშირად გაურკვეველი, ორაზროვანი და სოფიზმით სავსეა. ამას იმიტომ მივუთითებთ, რომ, მართალია, კ. ბაქრაძე ობიექტურად გადმოსცემს ჯემსის თვალსაზრისს, მაგრამ ყველგან აშკარად ჩანს თვით მკვლევარის თვალსაზრისიც, სახელდობრ, ჩვენება და დასაბუთება იმისა, რომ ჯემსის პრაგმატიზმის სუბიექტური იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი შემეცნების თეორიის საკითხებზე, რომლის საფუძველზეც აგებულია ქეშმარიტების თეორიაც, ძირითადად კანტის შემეცნების თეორიის განმეორებაა. ჩვენც სწორედ ამ მიმართე-

ბით ვეცდებით ჭეშმარიტების შესახებ ჭემსის მოძღვრებაზე ბაქ-  
რაძის შეხედულებისა და კრიტიკის გადმოცემას.

ჩვენი აზრით, საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში კ. ბაქ-  
რაძე ის პირველი და ერთადერთი მკვლევარია, რომელმაც შინაგა-  
ნად ცხადყო კანტის მიერ წამოყენებული ძირითადი პრინციპების  
განმეორება პრაგმატიზმის, კერძოდ ჭემსის შემეცნების თეორიაში.  
კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ჭემსის მოძღვრებაში: ყველაზე მთავარია  
მოძღვრება ჭეშმარიტების შესახებ. მისი აზრით, პრაგმატიზმი არის  
ჭეშმარიტების გარკვეული თეორია. ამიტომაც მკვლევარი ჭერ არ-  
კვევს ჭემსის თვალსაზრისს საგნის აგების პროცესის შესახებ,  
ვინაიდან „ჭემსის აზრით, საგნის აგების თეორია არის სწორედ ჭეშ-  
მარიტების აგების თეორია“. რათა სწორად, ერთმნიშვნელოვნად იქ-  
ნის გაგებული ჭეშმარიტებასთან დაკავშირებული ცნებები: საგნის,  
ობიექტის, ასლისა და სხვ., მკვლევარი პირველ რიგში ამ ცნებების  
შინაარსს გააჩვენებს. ავტორის აზრით, დასახელებული ცნებების არა-  
ერთმნიშვნელოვნად მოხმარებას ხშირად ჭეშმარიტების ცნების და-  
მახინჯებამდე, ხოლო ბუჩუქაზიული ფილოსოფიის კრიტიკისას მი-  
ულწევლობამდე მივყავართ.

ასლის, სურათის ცნებები, კ. ბაქრაძის აზრით, გამოთქვამენ  
ჭეშმარიტების ცნების შინაარსს, მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, თუ  
ამ გამოთქმების შინაარსი ერთმნიშვნელოვნად არის დადგენილი,  
წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ შეუძლიათ მიგვიყვანონ, ხშირად  
მივყავართ კიდევ, ჭეშმარიტების ცნების დამახინჯებამდე. მაგალი-  
თად, თუ მწვანე ხის აღქმა ან მის შესახებ აზრი მივიჩნით ამ ხის  
ასლად იმ აზრით, როგორც ასლის ცნება იხმარება ჩვეულებრივად,  
მაშინ უნდა მივიღოთ აზრი, რომ მწვანე ხის აღქმა ან მის შესახებ  
აზრი მწვანეა. სინამდვილეში თვით აზრი მწვანე ხის შესახებ სრუ-  
ლიადაც არ არის მწვანე. მკვლევარი ასევე მიუთითებს იმაზე, რომ  
ხშირად ჩვეულებრივად ორ ცნებას „საგანი“ და „ობიექტი“ ვხმა-  
რობთ როგორც სინონიმებს, ერთი და იგივე შინაარსით, რაც ზოგ  
შემთხვევაში, მართლაც, არავითარ შეცდომას არ იწვევს. მაგალითად,  
ვამბობთ, რომ შემეცნების ს ა გ ა ნ ი მარქსისტული ფილოსოფიის მი-  
ხედვით არის ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალუ-  
რი სამყარო და ადამიანი ამ სამყაროში: ამავე აზრს გამოვთქვამთ,  
თუ ვიტყვით, შემეცნების ობიექტი არის ჩვენი ცნობიერებისაგან  
დამოუკიდებელი მატერიალური სამყარო და ადამიანი ამ სამყაროში.  
მაგრამ, მოუხედავად ამისა, აღნიშნული ორი ცნების შინაარსი არსე-

ბითად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან და ამ განსხვავებულობის გაუთვალისწინებლობა შეცდომის წყარო ხდება. კ. ბაქრაძეს იმის ნიმუშად, თუ როგორ არ ითვალისწინებს ზოგიერთი მარქსისტი ფილოსოფოსი საგნისა და ობიექტის განსხვავებულობას, მოჰყავს შემდეგი მაგალითი: „მოსკოვში, ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ექსპონატენციალიზმის წარმომადგენელს — ფრანგ ფილოსოფოსს ე. იპოლიტს დაუსვეს საკითხი, აღიარებს ის თუ არა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტს. ე. იპოლიტმა უარყოფითი პასუხი გასცა. მაშ თქვენ უარყოფთ ჩვენგან დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობასო — შეეკითხნენ მას. ე. იპოლიტმა უპასუხა: ღმერთო ჩემო, რა ბრალს მდებთო, აბა სად ვარ მე. თუ არა ჩემგან დამოუკიდებელ სამყაროში“<sup>69</sup>. ამ ფაქტით ბაქრაძე იმაზე მიუთითებს, რომ საგნისა და ობიექტის არსებობის მნიშვნელობის გაიგივება უმართებულოა და მცდარი. იგი წერს: „ს ა გ ა ნ ი არსებობს ცნობიერებისაგან, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად: ხოლო ო ბ ი ე კ ტ ი არ არის სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად; სუბიექტი და ობიექტი კორელატური ცნებებია; საგანი სუბიექტის მიმართ, მასთან კავშირში, მასთან დამოკიდებულებაში არის ობიექტი. ამიტომ დებულება: უსუბიექტოდ არ არის ობიექტი — ყოველთვის როდი ნიშნავს იმას, რომ ცნობიერების გარეშე არ არსებობს მისგან დამოუკიდებელი საგანი, სამყარო“<sup>70</sup>. კ. ბაქრაძე ჯემსის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ჭეშმარიტების პრობლემის გარკვევასთან დაკავშირებით, იხილავს რა შემდეგნაირად ცნობიერებისა და მისი საგანთან შესაბამისობის საკითხს, აღნიშნავს: ჯემსის პრაგმატიზმი და საერთოდ პრაგმატიზმი სუბიექტური იდეალიზმია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჯემსი უარყოფს ობიექტური სამყაროს არსებობას, ან ადამიანთა არსებობას. საკითხი ეხება არა საგანთა არსებობას, სამყაროს არსებობის უარყოფას, არამედ შემეცნებას, ჭეშმარიტებას. მის სტრუქტურასა და არსებას. ჯემსის სუბიექტური იდეალიზმის მთელი შინაარსი მუდამ ეხება მაშინ, როდესაც ის სწავლავს საკითხს: რას წარმოადგენს სამყარო, რომელიც ადამიანისაგან დამოუკიდებელია. არის ის შემეცნების საგანი, რომელიც უპირისპირდება შემეცნებელ სუბიექტს და არის თუ არა შემეცნება ამ რეალობის ადექვატური ასახვა? ჯემსის აზრით, შემეცნების პროცესში ჩვენ სამყაროს „გაადამიანურებას“, „კუმანი-

<sup>69</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 405.

<sup>70</sup> ი ქ ვ ე.

ზირებას“ ვახდენთ; ეს ნიშნავს იმას, რომ შემეცნების პროცესში ჩვენ შეგვაქვს ჩვენი, წმინდა ადამიანური ნიშნები, თვისებები, რომლებიც სამყაროს სრულიად არ ახასიათებს. აქედან გამომდინარე ბაქრაძე აღნიშნავს: გასაგებია, რომ შემეცნება არ ასახავს რეალურ სამყაროს, რომ სამყაროს სურათი, რომელსაც ადამიანი ქმნის შემეცნების პროცესში სამყაროს თავისებურებებით, საგანთა ობიექტური ვითარებით კი არ არის განსაზღვრული, არამედ გაპირობებულია ადამიანის თავისებურებით. შემეცნების თეორიაში ჯემსის მიერ საკითხის ასე დაყენება მკვლევრის აზრით, ძირითადად კანტის სუბიექტური იდეალიზმის განმეორებაა.

ავტორი იმის გასარკვევად, თუ რაში მდგომარეობს სამყაროს ჰუმანიზირება შემეცნების პროცესში, ჯერ ჯემსის შეხედულებას არაკვევს „სინამდვილის“ შესახებ. ჯემსის სიტყვით, „სინამდვილე არის ის, რასაც ჰუმარიტებამ ანგარიში უნდა გაუწიოს“. მკვლევარის შენიშვნით, რასაკვირველია, ჰუმარიტება მაშინ არის ნამდვილი ჰუმარიტება, როდესაც იგი „სინამდვილეს ანგარიშს უწევს“. ამიტომაც ზოგადი დებულების სახით იგი მცდარი არ არის, მაგრამ ჯემსი ამ დებულებაში ისეთ შინაარსს გულისხმობს, რომ ამ ჰუმარითი დებულებიდან არაფერი ჰუმარითი არ რჩება. ჯემსის მიხედვით სინამდვილე, რომლის საფუძველზე შენდება ცოდნა, სამი ნაწილისაგან შედგება. სინამდვილის პირველი ნაწილი წარმოდგენილია ჩვენი შეგრძნებების ნაკადით; საიდან და როგორ ჩნდება ეს შეგრძნებები, ჩვენ არ ვიცით. ისინი არც ჰუმარითნი და არც მცდარნი არიან; ისინი არიან და მეტი არაფერი. სინამდვილის მეორე ნაწილს წარმოადგენენ მიმართებანი, რომლებიც არსებობენ შეგრძნებათა და მათ ასლებს შორის ჩვენს აზროვნებაში. მესამე ნაწილი, რომლიდანაც შენდება ჩვენი სინამდვილე, არის წინანდელ ჰუმარიტებათა ერთობლიობა. იგი ეყრდნობა სინამდვილის პირველ ორ ნაწილს; ახალი ფაქტების საფუძველზე ეს ჰუმარიტებები ხშირად იცვლება და ადგილს უთმობს ახალ ჰუმარიტებებს. ეს არის ყველაფერი ის, რაც მოცემულია და რასაც სინამდვილეს ვუწოდებთ. „ამგვარი შეგრძნებებიდან შენდება ცოდნა, საგანი, სინამდვილე, რომელსაც ჰუმარიტებამ უნდა გაუწიოს ანგარიში“<sup>71</sup>. სინამდვილის ამ მონაცემებიდან იგება მეცნიერული სურათი, მეცნიერული ცოდნა, ის, რასაც მეცნიერება სინამდვილეს უწოდებს. შეგრძნებები, რომლისაგანაც შენდე-

<sup>71</sup> ჯ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, 33-408.

ბა სინამდვილე, არსებობენ. ჩვენ მათ არ ვქმნით, ისინი ჩვენი კონტროლის გარეშე არსებობენ. მაგრამ ჩვენ პირად ინტერესებზე და მოკიდებული, რომელ მათგანს მივაქცევთ ყურადღებას, რომელს შევარჩევთ და მასზე ავაგებთ სინამდვილის სურათს. სინამდვილე მუნჯია. ის არაფერს ამბობს თავის შესახებ. ჩვენ ვამბობთ მის მაგიერ იმით, რომ ჩვენ ჩვენი ნებით ვახდენთ შერჩევას; ჩვენ შეგვაქვს შეგრძნებათა სიმრავლეში გარკვეული წესრიგი. ჩვენ გვაძლევენ მარმარლოს ნატეხს. ჩვენ კი გამოვთლით მისგან იმას, რაც ჩვენ გვინდა. ჩვენ გვეძლევა შეგრძნებათა მასალა და ჩვენვე ვქმნით მისგან საგანს. შეგრძნებათა ნებისმიერი არჩევისა და მათ საფუძველზე საგნის აგებისას ვმორღებით მოცემულ შეგრძნებებსაც, ვინაიდან შეგრძნებათა მასიდან ნებისმიერად ვირჩევთ და ნებისმიერად ვაგებთ საგანს. ყოველივე ამის გამო კ. ბაქრაძე აღნიშნავს: საინტერესო მდგომარეობასთან გვაქვს ჩვენ საქმე — ვიწყებთ შეგრძნებებიდან, რომლებიც სუბიექტურია, ისინი ობიექტურ სინამდვილეს არ ასახავენ; მათგან შევარჩევთ პირადი ინტერესების მიხედვით ზოგიერთს; ის, რაც შეგრძნებებიდან ჩვენამდე აღწევს, უკვე ჰუმანიზებულია, ე. ი. ადამიანის ინტერესებითაა განსაზღვრული; სუბიექტური მასალიდან სუბიექტური შერჩევით სუბიექტური პრინციპების გამოყენებით ვაგებთ საგანს, სინამდვილეს<sup>72</sup>. ყოველივე ამის გამო შემეცნების პროცესში საქმე გვაქვს ჰუმანიზებულ სინამდვილესთან. ამიტომაც ნამდვილი, ობიექტური სინამდვილე შემეცნების გარეშე რჩება. ჭეშმარიტებას არა აქვს კავშირი სინამდვილესთან. ის, რასაც ჭეშმარიტებას ვუწოდებთ, თავიდან ბოლომდე ჩვენი საკუთარი ქმნილებაა. აზრი ჭეშმარიტია იმდენად, რამდენადაც ის ჩვენი ცხოვრებისათვის სასარგებლოა და, რამდენადაც სასარგებლოა, იმდენად კარგია. ჭეშმარიტება არის ის, რაც სასარგებლოა, სასარგებლოა ის რაც ჭეშმარიტია. ასეთია ძირითადი დებულების სახით ჯემსის თეორია საგნის — ჭეშმარიტების აგების შესახებ, რომელიც კ. ბაქრაძის მიერ, რა თქმა უნდა. ვრცლად არის წარმოდგენილი.

ჩვენ ჯერჯერობით არაფერი გვითქვამს მკვლევრის მიერ წამოყენებულ კრიტიკულ არგუმენტებზე და, რაც მთავარია, არც იმაზე, თუ რაში ხედავს ავტორი კანტისეული ძირითადი პრინციპების განმეორებას ჯემსის შემეცნების თეორიაში. დავიწყით ამ უკანასკნელით. ძირითადი დებულების სახით იგი შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასე: კანტი იწყებს შეგრძნებით: შეგრძნებებს იწვევს ნივთი თავისთავად,

<sup>72</sup> ი ქ ვ ე, პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 413.

მაგრამ შეგრძნებები სუბიექტური ხასიათისაა, რადგან არ ასახავს ამ ნივთებს. თავისი შინაარსით სუბიექტურ შეგრძნებათა ქაოსს წესრიგსა და კავშირში მოიყვანს ცნობიერების აპრიორული ფორმები, რომლებსაც არ გააჩნიათ ობიექტური ხასიათი, რადგან ისინი ობიექტური სამყაროსაგან დამოუკიდებელნი არიან და მხოლოდ ადამიანურის თავისებურებას, მის ორგანიზაციას წარმოადგენენ. ჭეიმსიც შემეცნების თეორიას შეგრძნებით იწყებს. აქ შეგრძნებიდან შენდება შემეცნება, შემეცნების საგანიც. შენდება ის, რასაც სინამდვილეს უწოდებს; შენდება იგი გარკვეული პრინციპების გამოყენებით. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძე აკეთებს დასკვნას, რომ „ის ძირითადი დებულება, რომლის მიხედვით შემეცნებელი სუბიექტი აგებს შეგრძნებებიდან საგანს, სინამდვილეს... ამ სუბიექტის თვისებათა თავისებურებების მიხედვით ერთი და იგივეა კანტისა და ჭემსის კონცეფციაში“<sup>73</sup>. რა თქმა უნდა, მკვლევარი აღნიშნულ საკითხზე კანტისა და ჭემსის შეხედულებას შორის განსხვავებაზეც მიუთითებს.

კ. ბაქრაძემ საერთოდ პრაგმატიზმისა და კერძოდ ჭემსის მოძღვრების საწინააღმდეგოდ მრავალი არგუმენტი წამოაყენა, რომელთაგან უშუალოდ ჭეშმარიტების საკითხებთან დაკავშირებულ არგუმენტებს შევხებით: 1) კ. ბაქრაძე აჩვენებს, რომ ჭემსი აიგივებს ჭეშმარიტს სასარგებლოსთან, იმასთან, რაც წარმატებასთან მივიყვანს; მართალია, წერს ავტორი, ჭეშმარიტება, როგორც წესი, სასარგებლოა იმდენად, რამდენადაც ასახავს სინამდვილეს. ისიც, რომ დავუშვათ, რომ ყოველი ჭეშმარიტება სასარგებლოა, ამ დებულების შებრუნება არ იქნება ამ შემთხვევაში ჭეშმარიტი; არა ყოველი სასარგებლო არის ჭეშმარიტი. ჭეშმარიტი და სასარგებლო განსხვავებულ კატეგორიულ სფეროს ეკუთვნის. ჭეშმარიტებას შეიძლება ჰქონდეს უტილიტარული თვისება, მაგრამ ეს არ არის ჭეშმარიტების არსებითი, განმსაზღვრელი თვისება. ჭეშმარიტება არის გარკვეული აზრების თვისება, რომელიც ასახავს საგანთა ობიექტურ ვითარებას. უტილიტარული ღირებულება შეიძლება ჰქონდეს ჭეშმარიტებას — და ფაქტიურად აქვს კიდევ — მაგრამ მთავარი და არსებითია ის, რომ მას ახასიათებს შემეცნებითი ღირებულება<sup>74</sup>. 2). დებულება — ჭეშმარიტება სასარგებლოა — ჭემსთან არ არის ერთმნიშვნელოვანი

<sup>73</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 412.

<sup>74</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 426-428.

შინაარსის ცნება. იგი სასარგებლოა ან ადამიანთა გვარისათვის, ან ცალკეული პიროვნებისათვის, მაგრამ პრინციპული განსხვავება მათ შორის არ არის; ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს სუბიექტურ იდეალობთან, ვინაიდან არც პირველ და არც მეორე შემთხვევაში არ არსებობს ქეშმარიტება, როგორც ჩვენი წარმოდგენის ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოუკიდებელია კაცობრიობისაგან, ცალკეული ადამიანისაგან. 3) ჯემსი შესაბამისობის, ასლის ცნებაში გულისხმობს ასლის ჩვეულებრივ გავრცელებულ აზრს (მაგ. რომელიმე სურათის ასლს). ამ პრინციპის მიხედვით წითელი ვარდის სურათი წითელი უნდა იყოს და მწვანე ბალახის ასლი მწვანე. 4) გაუგებრობას იწვევს ჯემსის მიერ დასახელებული სინამდვილის მესამე ნაწილი. ე. ი. „ძველი ქეშმარიტების მარაგი“. ჯემსის აზრით, ქეშმარიტება ის იდეაა, რომელიც სარგებლობას გვაძლევს. მაგრამ შეიძლება თუ არა „ქეშმარიტების მარაგში“ შევიტანოთ ის იდეები, რომლებსაც სარგებლობა ჰქონდათ წინათ? თუ ეს იდეები სასარგებლო იყო „ჩემი ან ოქვენის“ ცხოვრების გარკვეულ მომენტში, ეს ხომ არ ნიშნავს, რომ ეს იდეები სასარგებლო იქნება „ჩვენი და თქვენი“ ცხოვრების სხვა მომენტისათვის. მსჯელობა ძველი ქეშმარიტების მარაგზე ნიშნავს იმას, რომ ეს იდეები უნდა შევამოწმოთ ჩვენი ცხოვრების ყოველ მომენტში. ამიტომ ძველ ქეშმარიტებათა მარაგზე მსჯელობა ჯემსის თეორიის მიხედვით შეუძლებელია. 5) ქეშმარიტება იქმნება პრაქტიკაში; იდეას „ემართება“ ქეშმარიტება პრაქტიკის შემოწმების შედეგად, თავისთავად იდეა არ არის ქეშმარიტი. ქეშმარიტება მოქმედებაა. აქ ქეშმარიტების ცნება გავივებულა პრაქტიკის ცნებასთან. ქეშმარიტება აზრია, რომელსაც პრაქტიკა ამართლებს. ქეშმარიტი აზრი ქეშმარიტია პრაქტიკით გამართლებამდე. პრაქტიკა ქეშმარიტად ან მცდარად კი არ ხდის აზრს. არამედ ადასტურებს მის ქეშმარიტებას ან მცდარობას. პრაქტიკა ქეშმარიტების შემოწმებელია და არა შემქმნელი.

3) ქეშმარიტების ონტოლოგიური თეორიების კრიტიკა. ქეშმარიტების ონტოლოგიურ თეორიებს, კერძოდ, ჰეგელისა და ჰუსერლის მოძღვრებას კ. ბაქრაძე განიხილავს მონოგრაფიულ გამოკვლევებში: „სისტემა და მეთოდი“ ჰეგელის ფილოსოფიაში“ და „ნარკვევები უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“. ჩვენ მხოლოდ ჰუსერლის მოძღვრებას შევეხებით. კ. ბაქრაძის „ნარკვევებში“ შემეცნების თეორიის საკითხებზე ჰუსერლის მოღვაწეობის მხოლოდ პირველ პერიოდს ას გვერდზე მეტი უკავია. მეორე პერიოდი მეორე ტონში უნდა შესულიყო, რაც ავტორს განუხორციელებელი დარჩა.

მკვლევარი ჰუსერლის შემეცნების თეორიიდან მრავალ საკითხს განიხილავს; იგი დაშაჯერებლად აჩვენებს ჰუსერლის მოძღვრების როგორც უარყოფით, ასევე დადებით მხარეებსაც. განსაკუთრებით დადებითადაა შეფასებული ჰუსერლის მოძღვრებაში ანტიფსიქოლოგიზმი და ჭეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთების ცდა. ჰუსერლი ფსიქოლოგიზმის კრიტიკასთან კავშირში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ჭეშმარიტების საკითხს, რაც კ. ბაქრაძესაც ყოველმხრივი და სრულყოფილი ანალიზით აქვს წარმოდგენილი. ჰუსერლის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად საკითხად კ. ბაქრაძე მიიჩნევს თავისთავად ჭეშმარიტების პრობლემას და სანამ ამ საკითხზე თავის აზრს გადმოსცემდეს, ჭეშმარიტებაზე ჰუსერლის აზრს გადმოსცემს. ამ აზრთა მსვლელობის ძირითადი შინაარსი ასეთია: ჭეშმარიტება არ არის ფაქტი; ფაქტი ემპირიულია, ჭეშმარიტება — იდეალური. ფაქტი რეალურია, ჭეშმარიტება არ არის რეალური, მას იდეალური მნიშვნელობა აქვს; ის არის იდეალური ერთიანობა. ყოველი ფაქტი ინდივიდუალურია და დროული ხასიათი აქვს, ის წარმოიშობა და ისპობა. ჭეშმარიტება არც წარმოიშობა და არც ისპობა. წარმოიშობა და ისპობა ის, რაც დროშია, ჭეშმარიტება დროის გარეშეა. ჭეშმარიტება „მარადიულია“, ან უკეთ — ის არის იდეა და როგორც ასეთი ზედდროულია. შემეცნების აქტი დროშია, ჭეშმარიტება შეიძლება შემეცნების აქტში იქნეს რეალიზებული, მაგრამ თვითონ ჭეშმარიტება არ არის დამოკიდებული შემეცნების აქტზე. მსჯელობა, რომელიც გამოხატავს ნიუტონის კანონს, ჭეშმარიტება იყო ნიუტონის კანონამდე. ჭეშმარიტება სრულიად დამოუკიდებელია იმისაგან, მას ვინმე შეიცნობს თუ არა. ის სავალდებულოა თავისთავად. ჭეშმარიტება არ არის დამოკიდებული ადამიანსა და მის ორგანიზაციაზე, ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებად რჩება იმ შემთხვევაშიც, თუ მისი შემცნობი არსება არც არსებობს.

ავტორის მიერ ჰუსერლის ასეთ შეხედულებაში მართებულადაა მიჩნეული ჭეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთების ცდა და ჭეშმარიტების ადამიანზე და მის ორგანიზაციაზე დამოკიდებულების უარყოფა. მაგრამ მკვლევარის სრულიად მართებული შენიშვნით, ჰუსერლს ეს მართებული აზრი იდეალიზმის პრინციპებიდან აქვს შემუშავებული. ავტორი ჰუსერლს არავითარ შემთხვევაში არ ეთანხმება ცნების „ჭეშმარიტება თავისთავად“ შემოყვანაზე შემეცნების თეორიაში. სწორედ ამ მიმართებით მკვლევარი იძლევა ჰუსერლის შეხედულების ღრმა ანალიზს და მკაცრ კრიტიკას, რომელიც რამდე-



ნიშნებს დასაბუთებელი სახითაა ჩამოყალიბებული: 1) ჰუსერლის თანახმად, მართალია, „ქეშმარიტება თავისთავად“ არ არის საგანი, მოვლენა, არ არის რაღაც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი დროსა და სივრცეში არსებული ობიექტური რეალობა, „ქეშმარიტებას თავისთავად“ უწოდებს იმას, რაც საგანთა და მოვლენათა გარკვეულობაა, და ეს გარკვეულობა შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ ეს გარკვეულობა ისაა, რაც არის, რასაც თვითონ ჰუსერლი უწოდებს საგნის მდგომარეობას, საგნის მდგომარეობა თავისთავად ჯერ კიდევ არ არის ქეშმარიტება: ქეშმარიტება მდგომარეობს ამ მდგომარეობის შემეცნებაში. ქეშმარიტება შენეცნებაშია და მის გარეშე შეუძლებელია. ჰუსერლი ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ მართებულ ბრძოლაში უკიდურესობამდე — ქეშმარიტების ონტოლოგიზირებამდე — მიდის. 2) აქედან გამოდის ჰუსერლის თავისებური ფორმულირება: მსჯელობა, რომელშიც გამოთქმულია მიზიდულობის კანონი, ქეშმარიტი იყო ნიუტონამდე. რომელ მსჯელობაზე ლაპარაკობს ჰუსერლი? — ნიუტონამდე მსჯელობის შესახებ, ე. ი. მსჯელობის შესახებ, რომელიც ჯერ არ იყო და პირველად ნიუტონმა გამოთქვა. როგორ შეიძლება მსჯელობა იყოს ქეშმარიტი ან მცდარი, თუ ის ჯერ კიდევ არ არსებობს? ჰუსერლი გვიპასუხებს, რომ მას მხედველობაში აქვს არა მსჯელობის აქტი, არამედ მსჯელობის შინაარსი, მაგრამ რა არის მსჯელობის შინაარსი? ეს მისი სწავრისია, რომელიც მსჯელობაშია მოაზრებული, მაგრამ საგნის იგივეობრივი არ არის. მართალია, კანონი, რომელიც აღმოაჩინა ნიუტონმა, იყო და მოქმედებდა ნიუტონამდე, მაგრამ ქეშმარიტება, რომელიც ამ კანონითაა გამოთქმული, არ არსებობდა ნიუტონამდე. წინააღმდეგ შენეცნებაში უნდა გავაიგივეოთ ობიექტურად არსებული კანონი ამ კანონის შესახებ ცოდნასთან — ქეშმარიტებასთან, რომელიც მოცემულია ცოდნაში საგნის მდგომარეობის შესახებ. ჰუსერლის მიხედვით, ქეშმარიტება თავისთავად, როგორც გარკვეულობა არის იდეა. საგნის გარკვეულობა არის იდეა. ქეშმარიტება როგორც იდეა არც ცნობიერებაშია და არც რეალურ სამყაროში; არც პლატონურ იდეათა სამყაროში. ის საერთოდ არ არის სივრცისა და დროის სამყაროში. იგი მიეკუთვნება აბსოლუტურ სავალდებულოს სფეროს. 3) ექვს იწვევს გამოთქმები „ქეშმარიტებას აქვს მნიშვნელობა“, „ქეშმარიტება აბსოლუტურად სავალდებულოა“, რაიმე მნიშვნელობის მქონეა და სავალდებლო ვინმესათვის; ქეშმარიტება, თუ მას „აქვს მნიშვნელობა“, თუ ის სავალდებულოა, მხოლოდ შემეცნებელ სუბიექტთან მიმართებაში, წინააღმდეგ შემ-

თხვევაში არავითარი აზრის მქონე არ არის, მაგრამ ჰუსერლის აზრი, რომ კემმარიტება მნიშვნელობის მქონეა, სავალდებულოა არა ვინმესათვის, არამედ თავისთავად, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. 4) ჰუსერლი ცოდნისაგან წყვეტს კემმარიტებას: კემმარიტება არსებობს ცოდნის გარეშე, ცოდნამდე, მეცნიერებამდე, ის მხოლოდ ცოდნაში „რეალიზდება“. ცოდნა არ არის კემმარიტების გარეშე, მაგრამ კემმარიტება არსებობს ცოდნის გარეშე. ეს პრინციპულად ნაცდარი აზრია. 5) ჰუსერლი შეცდომას უშვებს, როდესაც ამტკიცებს, რომ კემმარიტებას თავისთავად აქვს მნიშვნელობა, თავისთავად სავალდებულოა. ნიუტონის მიზიდულობის კანონი, რასაკვირველია, სავალდებულო იყო ქვისათვის, რომელიც დედამიწაზე დაეცა, მაგრამ ესეულობა ეხება არა ქვის დაცემის ფაქტს, არამედ ამ კემმარიტებას ფაქტზე. ჰუსერლი კემმარიტებას წყვეტს შემცნობი სუბიექტისაგან და მის ონტოლოგიზირებას ახდენს. ამით თავისებურად აღადგენს პლატონიზმს: იდეა (კემმარიტება) არსებობს ობიექტურად. 6) ჰუსერლს შეუძლია არ მიიღოს შენიშვნა კემმარიტების ონტოლოგიზირების შესახებ, ვინაიდან იგი ამტკიცებს, რომ კემმარიტება იდეალურია, მას არ ახასიათებს დროისა და სივრცის ნიშნები. კემმარიტება, აღნიშნავს ბაქრაძე, მართლაც, არ ხასიათდება დროის ნიშნით; დროული ფაქტის შესახებ კემმარიტება თვითონ არ არის დროული; დროშია ფაქტის შემეცნება, აზრი ფაქტის შესახებ, ფსიქიკურ შემეცნებითი პროცესი, რომელსაც კემმარიტებისაკენ მიყვება, მაგრამ თვითონ კემმარიტება, როგორც ასახვა, არ ხასიათდება დროის მომენტით. მაგრამ ჰუსერლთან კემმარიტება, რომელიც მოწყვეტილია აზრისაგან, შემეცნების პროცესისაგან, არის კემმარიტების ონტოლოგიზირება, სულ ერთია რა სახით იქნება იგი მიღებული. კემმარიტება როგორც ცოდნის შინაარსი იდეალურია, იდეალურია როგორც ფსიქიკურ შემეცნებითი პროცესის შედეგი, მაგრამ არა თვითონ ფსიქიკური პროცესი, რომელიც დროში მიმდინარეობს. მკვლევარის აზრით, „იმისათვის, რომ ხაზი გავუსვავთ ყველა პრინციპულ განსხვავებას ჩვენს თვალსაზრისსა და ჰუსერლის თეორიას შორის კემმარიტებაზე, მივუთითებთ შემდეგზე: ცოდნაში, მეცნიერებაში ნამდვილი ყოფიერების სამყაროს კემმარიტებათა სამყარო შეესაბამება, საგანთა და მოვლენათა კავშირებს ყოფიერების სამყაროში, კემმარიტებათა გარკვეული კავშირები შეესაბამება ცოდნის სისტემაში, სამყარო — საგანთა ერთიანობა (თანაც საგანში იგულისხმება არა მარტო მატერიალური, არამედ სულიერიც — სამყარო როგორც მთლიანი); მეცნიერული ცოდნის იდეალი, რომლისაკენაც

შისწრაფვის შემეცნება და რომელსაც იგი ვერასოდეს ვერ აღწევს, მხოლოდ ასიმპტომურად უახლოვდება, წარმოადგენს სისტემას. სამყაროს სისტემის შესაბამის ჭეშმარიტებებს, რადგანაც სამყაროც სისტემაა, კანონზომიერი მთლიანი, და არა უფორმო, რაღაც ქაოსური.

ჰუსერლის თვალსაზრისი პრინციპულად საწინააღმდეგოა: არსებობს ჭეშმარიტებათა იდეალური სამყარო დროსა და სივრცის გარეშე და იგი — ეს იდეალური სამყარო — კონსტატირებას უკეთებს ყოფიერების რეალურ სამყაროს. ერთიანობა, იდეალურ სამეფოს ჭეშმარიტებათა სისტემა განსაზღვრავს ერთიანობის სისტემას<sup>75</sup>.

## თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე

### კ. ბაქრაძის უხედაულეზანი გნოსეოლოგიის საკითხებზე ფილოსოფიურ კრიტიკაში

#### § 9. გნოსეოლოგიური საკითხები ფილოსოფიურ კრიტიკაში

კ. ბაქრაძის მოსაზრებანი შემეცნების თეორიის პრობლემებზე — როგორც გნოსეოლოგიური თეორიების შეფასებისა, ასევე გნოსეოლოგიის თეორიულ საკითხებზე, ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში მრავალჯერ იყო გაცხოველებული მსჯელობის საგანი.

მართალია, ჩვენი კვლევის ობიექტი კ. ბაქრაძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში უშუალოდ შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის საკითხებია, მაგრამ ყოვლად შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ იმ ზოგიერთ კრიტიკულ შენიშვნას, რომელიც შემეცნების თეორიასთან კავშირში დიალექტიკის საკითხებსაც ეხება (განსაკუთრებით გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში). ამის აუცილებლობას განაპირობებს ის, რომ კ. ბაქრაძის მიერ გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში, განსაკუთრებით კანტისა და ფიხტეს ფილოსოფიაში, დიალექტიკისა და შემეცნების თეორიის საკითხები ურთიერთკავშირშია წარ-

<sup>75</sup> К. Ба к р а д з е. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. стр. 457.

მოდგენილი. კ. ბაქრაძის აზრით, კანტი დიალექტიკის საკითხებს ყველაზე მეტად შემეცნების თეორიაში მიმართავს; ეს განსაკუთრებით აშკარად კ. ბაქრაძემ აჩვენა თავის მონოგრაფიაში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“, სადაც სპეციალურ თავებად განიხილა „დიალექტიკის პრობლემა კანტის შემეცნების თეორიაში“ და „დიალექტიკის მომენტები სინთეზის ცნებაში“. რეცენზენტთა ერთი ნაწილი სწორედ დასახელებულ საკითხებს ხდის მწვავე კრიტიკის ობიექტად. ამდენად, კანტის შემეცნების თეორიის საკითხებთან უშუალო კავშირში დიალექტიკის ზოგიერთ საკითხსაც აუცილებლად უნდა შევეხეთ. ფაქტიურად იგივე უნდა ითქვას ფიხტესა და ჰეგელის შესახებაც. ეს აუცილებლობა ამავე დროს განპირობებულია იმითაც, რომ კ. ბაქრაძის მიერ გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში, როგორც აღვნიშნეთ, სუბიექტის მოქმედება, „თვით-ზოძრაობა“ ძირითადად წამოდგენილია შემეცნების პრინციპის მიხედვით.

1. კ. ბაქრაძის გამოკვლევა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ სადოქტორო დისერტაციად იყო გამიზნული, პროფ. შ. ნუცუბიძემ დასკვნის სახით წინასწარი რეცენზია დაწერა წიგნის გამოსვლიდან ერთი წლის შემდეგ (1930 წ. 25.V). რეცენზენტმა აღნიშნა გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკის პრობლემის დამუშავების აქტუალობა, მაგრამ იმისა გამო, რომ სარეცენზიო ნაშრომში განხილული არ არის სახელდობრ ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის პრობლემა, შ. ნუცუბიძის აზრით, ნაშრომი ერთგვარად დაუსრულებელია. „კ. ბაქრაძის შრომა ეხება დიალექტიკის განვითარებას გერმანულ იდეალიზმში. მისი მიზანია დაამტკიცოს, რომ უმაღლესი საფეხური ამ განვითარებისა — ჰეგელის დიალექტიკა, უკვე მის დასაწყისს მომენტშია პრინციპულად მოცემული. ასეთ საწყის საფეხურად ავტორს მიაჩნია ტრანსცენდენტალი ფილოსოფიის პრობლემატიკა, სადაც მრავალ მომენტთა შორის... მთავარი ადგილი უჭირავს სუბიექტის ფილოსოფიას“<sup>1</sup>. მაშასადამე, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, შრომის მიზანია „კანტიდან დაწყებული გზის“ ჰეგელის ჩათვლით ჩვენება, ჰეგელი კი განხილული არ არის. „ამდენად ავტორის შრომა დამთავრებული არაა, რაც საშუალებას გვართმევს ვთქვათ, მიაღწია თუ არა ავტორმა მიზანს“<sup>2</sup>. შ. ნუცუბიძეს აქვს სხვა

<sup>1</sup> საქართველოს სსრ ოქტომბრის რევოლუციისა და სოციალისტური მშენებლობის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი 417, აღწერა 19, საქმე 358, გვ. 16.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 17.

შენიშვნებიც, მაგრამ ის, რომელიც ჩვენს საკვლევ საკითხს ეხება, მხოლოდ ერთია.

შ. ნუტუბიძე აღნიშნავს შემდეგს: „რაც შეეხება ა) თვით საკითხის დაყენებას, ბ) თეორიული ფილოსოფოსის დიალექტიკისადმი დამოკიდებულებას, გ) თითოეული ფილოსოფოსის ამა თუ იმ მომენტის გაგებისას — კერძოდ კანტის ფილოსოფიაში საგნისა და შემეცნების ურთიერთობის — ავტორი, ჩემს აზრით, ხშირად მცდარ გზაზე დგას“<sup>3</sup>. წინასწარი რეცენზიის დასკვნით, კ. ბაქრაძის ნაშრომი დაშვებულ იქნა საჯარო პაექრობაზე, მაგრამ ცნობილია, რომ კ. ბაქრაძეს დასახელებული ნაშრომი არ გაუტანია აღნიშნულ სამსჯავროზე. სადისერტაციო შრომად წარმოადგინა მეორე მონოგრაფიული გამოკვლევა „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“.

პროფ. შ. ნუტუბიძის წინასწარ რეცენზიაში მოცემულ შენიშვნებზე უნდა ითქვას შემდეგი: რეცენზენტი მართებულად შენიშნავს, რომ, რამდენადაც სარეცენზიოდ წარმოდგენილი გამოკვლევის მიზანი იყო გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკის განვითარების ჩვენება და ისიც იმის მტკიცებით, რომ „დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე *implicite* რეზულტატი (ჰეგელი)“, მასში უდავოდ უნდა ყოფილიყო განხილული ჰეგელის დიალექტიკაც. ამას მოითხოვდა, ჩვენი აზრით, აგრეთვე ისიც, რომ სადისერტაციოდ შრომა წარმოდგენილი იყო სახელწოდებით — „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. ჰეგელის დიალექტიკის განხილვის გარეშე, წარმოდგენილი მონოგრაფია ნამდვილად ტოვებს დაუსრულებლის შეხედულებას და ამის გამო ძნელია ითქვას, მიაღწია თუ არა მკვლევარმა მიზანს. მართალია, „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ პირველი ნაწილი იყო ნაშრომისა, რომლის მეორე ნაწილი უნდა ყოფილიყო „დიალექტიკის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში“. მაგრამ შ. ნუტუბიძის რეცენზია მხოლოდ შრომის პირველ ნაწილს ეხებოდა, რადგან მეორე ნაწილი ჯერ დაწერილი არ იყო. შემდეგში, როგორც ცნობილია, კ. ბაქრაძემ შრომის მეორე ნაწილი სხვაგვარად გაიაზრა და ნაცვლად გეგმით გათვალისწინებული გამოკვლევისა „დიალექტიკის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში“ გამოსცა ქართულ ფილოსოფიაში მთელი ეტაპის შემქმნელი მონოგრაფიული გამოკვლევა „სის-

<sup>3</sup> საქართველოს სსრ ოქტომბრის რევოლუციისა და სოციალისტური მშენებლობის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი 471, აღწერა 19, საქმე 358, გვ. 16.

ტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“. კ. ბაქრაძე ამ უკანასკნელზეც აღნიშნავს, რომ იგი არსებითად პირველი ნაწილის გაგრძელებაა, მაგრამ იქვე ისევ თვითონ მიუთითებს: მიორჯ გამოკვლევა პირველი წიგნისაგან დამოუკიდებელ ხასიათს ატარებსო, რაც სრული ქეშმარიტებაა.

მეორე შენიშვნა ეხება მონოგრაფიაში საკითხის დაყენებას, თითოეული ფილოსოფოსის დიალექტიკისადმი დამოკიდებულებას, თითოეული ფილოსოფოსის ამა თუ იმ მომენტის გაგებას ამ საკითხების გადაწყვეტისას. რეცენზენტის აზრით, ავტორი ხშირად მცდარ გზაზე დგას. ჩამოთვლილი შენიშვნებიდან, გარდა ერთისა, წინასწარ რეცენზიაში ახსნილი არ არის, ამიტომ შეუძლებელია გაგება იმისა, თუ რას გულისხმობს მათში შ. ნუცუბიძე, მაგრამ ერთი რამ ფაქტია და გარკვეულად მითითებულიც, სახელდობრ, რეცენზენტს მიაჩნია, რომ კანტის ფილოსოფიაში საგნისა და შემეცნების ურთიერთობის საკითხის გაგებაში კ. ბაქრაძე მცდარ გზაზე დგას.

აღნიშნულ საკითხზე კ. ბაქრაძის შეხედულება სარეცენზიო მონოგრაფიის მიხედვით ჩვენ გადმოვეცით წინამდებარე შრომის § 7-ში. აქ კი აღნიშნავთ მხოლოდ შემდეგს: კანტის ფილოსოფიაში საგნისა და შემეცნების დამოკიდებულების არსება იმაშია, რომ შენეცნებას შეუძლია შეიცნოს ის, რაც თვითონ შექმნა. შემეცნება შეიცნობს საგანს, რომელიც განსჯის მიერ არის აგებული. შემეცნების ძირითადი აზრი თვითშემეცნების ცნებით ამოიწურება. შ. ნუცუბიძე კანტის ფილოსოფიაში შემეცნებისა და მისი საგნის დამოკიდებულების ასეთი გაგების წინააღმდეგი არ არის საერთოდ, მაგრამ ასეთი გაგება მას მიაჩნია ერთ-ერთ შესაძლო გაგებად, რითაც კანტის თვალსაზრისის ლოგიკურ დასკვნამდე მისვლა შეიძლება<sup>4</sup>. სწორედ ამასვე მიუთითებს კ. ბაქრაძე მეორე მონოგრაფიულ ნაშრომში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“. აქ ავტორი წერს, რომ, კანტის აზრით, ცნობიერება თვითონ აშენებს ბუნებას. ბუნებიდან კი არ შეიცნობს კანონებს გონება, არამედ თვითონ უკარნახებს ამ კანონებს. გონებას შეუძლია შეიცნოს ბუნებაში ის, რაც მან თვითონ შეიტანა მასში. კანტი აქ სვამს წერტილს. საკმარისია სულ მცირე დაკვირვება, აღნიშნავს ბაქრაძე, რომ ამ დებულებიდან საინტერესო დასკვნები გამოვიყვანოთ, ერთ-ერთი დასკვნა სწორედ ის არის, რომ „თუ გონებას შეუძლია ბუნებაში მხოლოდ

<sup>4</sup> აღნიშნულ საკითხზე ვრცლად იხ. შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 279 — 296.

ის შეიცნოს, რასაც თვითონ ის შეიტანს მასში, აქედან ცხადია, რომ გონებას შეუძლია ბუნებაში შეიცნოს თავისი საკუთარი კანონზომიერება... გონება ბუნების კანონზომიერების შემეცნების პროცესში შეიცნობს მსოფლიო თავისთავს და მეტს არაფერს. ამრიგად შემეცნების პროცესი თვითშემეცნების პროცესია<sup>5</sup>. შ. ნუცუბიძე აღნიშნულ საკითხზე, ე. ი. კანტის ფილოსოფიაში საგნისა და შემეცნების ურთიერთობის საკითხზე. სრულიად სხვაგვარი მოსასრებისაა<sup>6</sup>.

ამიტომაც ცხადია შ. ნუცუბიძის მიერ ბაქრაძისეული გაგება მიჩნეულია როგორც მცდარ გზაზე დადგომა.

2. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ კ. ბაქრაძის მოსაზრება გერმანულ იდეალიზმში, სახელდობრ კანტის შექმნების თეორიაში დიალექტიკის პრობლემის შესახებ სპეციალური კრიტიკის ობიექტი გახდა. ამ ასპექტით განსაკუთრებით საყურადღებოა პ. შარიასა და ა. ქუთელიას მოსაზრებანი. რომელიც თითქმის ერთდროულად იქნა გამოთქმული. პროფ. პ. შარია თავის მოსაზრებას საკმაოდ არგუმენტირებულად გამოთქვამს ი. კანტის „პრელუგომენტების“ გამოცემისათვის დაწერილ წინასიტყვაობაში (1936), რომელშიც ძირითადად, გარდა ორიოდ საკითხისა, კ. ბაქრაძის მონოგრაფიის „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ ძირითადი დებულების კრიტიკული ანალიზია. ამავე პერიოდში გამოქვეყნდა ა. ქუთელიას რეცენზიაც ნაშრომზე „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“.

პროფ. პ. შარიას ძირითადი არგუმენტები შემდეგია: 1. ცდებიან ისინი, ვინც კანტის ფილოსოფიაში თუნდაც ჩანასახის სახით ჰეგელის ფილოსოფიის მთელი სისტემის პრინციპებს ეძებენ. ასეთი შეცდომა გამომდინარეობს იქიდან, რომ ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლაში აზროვნების განვითარების მხოლოდ შინაგანი ლოგიკით ხელმძღვანელობენ. ამ შემთხვევაში მხედველობიდან გვეპარება ობიექტურ-ისტორიული ფაქტები და აზროვნების კატეგორიების ურთიერთჭიდის ან გადანასკვას ვებლაჟებით, რაც ამ კატეგორიებს ობიექტურ-ისტორიული სინამდვილისაგან სწყვეტს და უსიცოცხლო ფორმალური აზროვნების სქემად აქცევს. ამით დარღვეულია დიალექტიკური მატერიალიზმის უმნიშვნელოვანესი პრინციპი სინამდვილისა და აზროვნების, ისტორიისა და ლოგიკის ურთიერთობის შესახებ. დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზ-

<sup>5</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 18 — 19.

<sup>6</sup> იხ. შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ალუთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 346 — 360.

რისით ლოგიკური კატეგორიები არიან საკვანძო პუნქტები აზროვნების ისტორიული განვითარებისა, რაც თავის მხრივ უშუალოდ ემყარება საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის განვითარებას. 2. კანტისა და ჰეგელის გაიგივება თუნდაც მხოლოდ უზოგადესი პრინციპების მხრივ ყოველად დაუშვებელია, იგი დიალექტიკის ისტორიის დამახინჯებაა. კანტმა პირველმა დაარღვია მეტაფიზიკის სისტემა, მაგრამ იგი დაარღვია წინაკრიტიკულ ნატურფილოსოფიაში და არა კრიტიკულ ფილოსოფიაში. კანტისა და ჰეგელის გაიგივება თუნდაც ზოგადი პრინციპების მხრივ არ შეიძლება იმიტომ, რომ კანტის კრიტიკული ან ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია არა დიალექტიკურ, მეტაფიზიკურ საფუძველზეა აგებული, ჰეგელის ფილოსოფია კი — დიალექტიკურ პრინციპზე. კანტის გნოსეოლოგია არსებითად წინაკანტიანურ მეტაფიზიკას არ გასცილება. კანტი იწყებს დიალექტიკური მეთოდის სისტემატურ დამუშავებას გერმანულ ფილოსოფიაში, მაგრამ ის საბოლოო ანგარიშში მეტაფიზიკურ პრინციპებზე რჩება. 3. ცდებიან ისინი, ვინც კანტის ფილოსოფიას სუბიექტურ იდეალიზმად აღიარებენ. სინთეზის პრობლემის საკითხში იჩენს თავს კანტის არა სუბიექტური იდეალიზმი, არამედ დუალიზმი. მართალია, შემეცნების საგანი შემეცნების გარეშე არ არსებობს, რამდენადაც მას პირველად თვით შემეცნება აფორმებს, მაგრამ შინაარსის მხრივ საგანი სუბიექტის შემოქმედება არ არის, არამედ შედეგია თავის თავად არსებული ნივთის შემოქმედებისა ჩვენს აზროვნებაზე. არა მარტო ნივთი თავისთავად არის დამოუკიდებელი სუბიექტისაგან, არამედ მოვლენაც (შემეცნების საგანი) შინაარსის მხრივ ობიექტური წარმოშობისაა. ტრანსცენდენტალური სქემატიზმისა და სინთეზის პრობლემა მოხსნალი იქნებოდა, თუ სუბიექტური თვითონ აღმოჩნდებოდა შემეცნების შემოქმედი<sup>7</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ დასახელებული არგუმენტების საწინააღმდეგო მოსაზრებასაც ვხვდებით იმავე ნაშრომში, საიდანაც ზემოჩამოთვლილი არგუმენტებია მოტანილი. მაგალითად, რამდენიმე ადგილზე გარკვევით მითითებულია შემდეგი: გერმანული კლასიკური „ფილოსოფიის სათავეში დგას კანტი, რომელსაც არა მხოლოდ ქრონოლოგიურად, არამედ ისტორიულ-ლოგიკურად მოჰყვა ბრწყინვალე პლეადა, რომელთა ცენტრს შეადგენს ფიხტე — მწვერვალს

<sup>7</sup> ვ. შარია, კანტის „პროლეგომენების“ ქართული გამოცემისათვის; ი. კანტი, პროლეგომენები, 1936, გვ. 3 — 25.



კი — ჰეგელი“, გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის „შესწავლა და გაგება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ მის სათავეთ დაიწყებთ. ასეთი სათავე... იყო კანტის ფილოსოფია, რომლის ღრმა შეთვისების გარეშე შეუძლებელია ჰეგელის ფილოსოფიის... გაგება“, „კანტის ფილოსოფია უშუალოდ იწყებს დიალექტიკური მეთოდის სისტემატურ დამუშავებას გერმანულ ფილოსოფიაში“. უდავოა, რომ ეს დებულებანი თუ გამოთქმები ეწინააღმდეგებიან ზემოთ დასახელებულ არგუმენტებს; თუ კანტის შეთვისების გარეშე შეუძლებელია ჰეგელის გაგება, თუ კანტს არა მხოლოდ ქრონოლოგიურად, არამედ ისტორიულ-ლოგიკურად მოჰყენენ ფიქტე, ჰეგელი, ამავე დროს კანტი იწყებს დიალექტიკური მეთოდის სისტემატურ დამუშავებას, მაშინ საკითხის ბაქრაძისეული დასმა მართებული ყოფილა და ამ ასპექტით დავა აზრს მოკლებულია.

პირველი შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: კ. ბაქრაძე კანტის ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით ეძებს არა „ჰეგელის ფილოსოფიის მთელი სისტემის პრინციპებს“, არამედ არსებითს, ძირითადს, საიდანაც წამოვიდნენ ფიქტე, შელინგი და ჰეგელი. კანტის ფილოსოფიურ სისტემაში ეს ძირითადი, რომელიც შემდეგ ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში შემოდის, არის სუბიექტის პრობლემა. „სუბიექტის ცნება იქნება სწორედ ის მომენტი, რომელიც კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკის ცნებას დაედება საფუძვლად“<sup>8</sup>, და რაც არის „გერმანული იდეალიზმის მთელი თავისებურება, მთელი მისი მსოფლმხედველობა და, რაც ჩვენთვის ამ გამოკვლევაში, მისი იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის ფილოსოფიის პრინციპით... გერმანული იდეალიზმის სისტემებისათვის მთავარია იმ გარემოების გაგება, რომ ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არის სუბიექტი, რომელზედაც დამოკიდებულია ყველაფერი და რომელითაც ყველაფერი უნდა აიხსნას“<sup>9</sup>.

კ. ბაქრაძე კანტის ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით ეძებდა დიალექტიკის პრინციპებს და კიდევაც აჩვენა, რომ დიალექტიკის მომენტები არის სინთეზის ცნებაში და „ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში“. ამით მკვლევარმა ცხადყო ის, რომ დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე... რეზულტატი (ჰეგელი); ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატ-

<sup>8</sup> კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 22-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 20 — 21.

ტამდე“. აღნიშნული ფაქტი იმას აჩვენებს, რომ კანტის ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით არის ჰეგელის დიალექტიკის პრინციპები, მაგალითად, სუბიექტის პრობლემა, დიალექტიკის მომენტები. ამიტომაც არ არის სწორი მტკიცება იმისა, რომ კანტის ფილოსოფიაში თუნდაც ჩანასახის სახით მაინც ძიება ჰეგელის ფილოსოფიის რაიმე პრინციპისა შეუძლებელია. ამ მოსაზრებას, ვფიქრობთ, პ. შარიას შემდეგი დებულება ეწინააღმდეგება, სახელდობრ, კანტს არა მხოლოდ ქრონოლოგიურად, არამედ ისტორიულ-ლოგიკურად მოჰყვენ ფიხტე და ჰეგელი. ლოგიკურად მოჰყვენ სხვას არაფერს უნდა ნიშნავდეს, თუ არა იმას, რომ ჰეგელის სისტემაში მოცემულია რაღაც ისეთი პრინციპი, რომელიც კანტს ჩამოყალიბებული თუ არა, ჩანასახის სახით მაინც ჰქონდა, რაც შემდეგ ფიხტემ და ჰეგელმა მიიღეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჰეგელის ფილოსოფია არ იქნებოდა კანტის მოძღვრების ლოგიკური გაგრძელება. ისიც უნდა ითქვას, რომ პ. შარია იმასაც ამბობს, რომ კანტისა და ჰეგელის დამოკიდებულება უნდა გვესმოდეს არა როგორც პირდაპირი, ევოლუციური, არამედ როგორც ნახტომისებური. თუ ასეთი გაგებით კანტსა და ჰეგელს შორის დადებითი დიალექტიკის მომენტების ლოგიკურობა გამოიკვეთება, მაშინ მათ შორის უარყოფილია ყოველგვარი მემკვიდრეობითი, რაც უდავოდ მცდარი მოსაზრებაა. კ. ბაქრაძე სწორედ ასეთი მცდარი მოსაზრების წინააღმდეგ იბრძვის გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ნააზრევის განხილვის დროს. იგი გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში ეძებს საერთოს დიალექტიკის სახით. ვინც ლოგიკურის, მემკვიდრეობითის წინააღმდეგია გერმანულ იდეალიზმში, კერძოდ დიალექტიკის სახით, მათ საწინააღმდეგოდ კ. ბაქრაძე წერს: „საქმე ის არის, რომ მკვლევართა უმრავლესობა ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემას განკერძოებულად, სხვა სისტემებთან კავშირის გარეშე განიხილავს. მაგრამ კანტის გაგება მხოლოდ კანტის შრომებით შეუძლებელია. კანტის, ფიხტესა და სხვების გაგება შეიძლება მხოლოდ მთელი ეპოქის გათვალისწინებით, იმ გზის განვითარების ჩვენებით, რომლის დასაწყისს კანტი წარმოადგენს, ხოლო ბოლოს — ჰეგელი“<sup>10</sup>. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ბაქრაძის მიერ გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლებში დიალექტიკის განვითარების გამოკვლევა, საერთოსა და მემკვიდრეობითის მონახვა ფ. ენგელსის ერთ-ერთი ცნობილი

<sup>10</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში. გვ. 17.

დებულების დადასტურებას წარმოადგენს. ფ. ენგელსი ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემას უწოდებდა კანტიდან დაწყებული ფილოსოფიური მოძრაობის დაგვირგვინებას. ამ შემთხვევაში ფ. ენგელსს, უპირველეს ყოვლისა, დიალექტიკა აქვს მხედველობაში.

იმავე პირველი შენიშვნის გარშემო უნდა ითქვას შემდეგაც: რაკი კ. ბაქრაძის მიერ გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლების ფილოსოფიაში დიალექტიკის პრობლემები შესწავლილია აზროვნების განვითარების „მხოლოდ შინაგანი ლოგიკით“, ამით არის თუ არა დასაბუთებული ის, რომ მათ შორის არის ლოგიკური კავშირი? რა თქმა უნდა, არის. ეს გარკვევით ჩანს მონოგრაფიაში. მაგრამ ახლა კითხვა ისმის — ასეთი გამოკვლევით მკვლევარს მართლა გამოეპარა თუ არა მხედველობიდან ობიექტურ-ისტორიული ფაქტები და გერმანულ იდეალიზმში „აზროვნების კატეგორიების“ კვლევისას ამ კატეგორიებს ობიექტურ-ისტორიული სინამდვილისაგან წყვეტს? არა! კ. ბაქრაძეს ძალიანაც რომ მოესურვებინა, ამას ვერ გააკეთებდა. ვერ გააკეთებდა იმიტომ, რომ თვითონ კ. ბაქრაძე კი არ წერდა „აზროვნების კატეგორიებზე“ გამოკვლევას, არამედ იგი გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში იკვლევდა ამ კატეგორიებს; ზუსტად — დიალექტიკის განვითარების მომენტები. კავშირები, რომლებსაც კ. ბაქრაძე იკვლევდა, თვით ამ სისტემებში, ე. ი. გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში, ობიექტურ-ისტორიული სინამდვილისაგან მოწყვეტილი იყო. გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლების ნაცვლად კ. ბაქრაძე მათ (კატეგორიებს, დიალექტიკის მომენტებს) ვერც დაუკავშირებდა რეალურ სინამდვილეს და ვერც მისგან მოწყვეტდა. ამიტომაც მკვლევარს ამ ასპექტით დიალექტიკური მატერიალიზმის არავითარი პრინციპი არ დაურღვევია იმიტომ, რომ კანტისა და ფიხტეს თუ სხვათა მოძღვრებაში ერთმანეთს არ დაუკავშირა ისტორიული და ლოგიკური, სინამდვილე და აზროვნება. ამას ბაქრაძე ვერ გააკეთებდა, მან ისე იკვლია „აზროვნების კატეგორიები“ როგორც იგი იყო წარმოდგენილი გერმანულ იდეალიზმში.

3. შარია სრულიად მართებულად მიუთითებს დიალექტიკურ მატერიალიზმში ცნობილ დებულებაზე, რომ ლოგიკური კატეგორიები არიან საკვანძო პუნქტები აზროვნების ისტორიული განვითარებისა, რაც თავის მხრივ უშუალოდ ემყარება საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის განვითარებას, მაგრამ ეს ხომ დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით არის ასე, ნუთუ ამგვარადვე ესმით კატეგორიების ბუნება გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლებს?

რა თქმა უნდა, არა! მართალია, ფიხტესა და შემდეგ ჰეგელის მიხედვით კატეგორიები უნდა გადაიქცნენ შემეცნების განვითარების საკვანძო პუნქტების გამოსახულებად, მაგრამ ფაქტიურად იგი ვერცერთმა ვერ განახორციელა. მით უმეტეს, ვერცერთმა ვერ დაუკავშირა იგი საზოგადოებრივი პრაქტიკის განვითარებას. ამიტომაც, რაც გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებს არ ჰქონდათ გაკეთებული, იმას კ. ბაქრაძე, როგორც მკვლევარი, ვერ მიაწერდა მათ; თუ მიაწერდა, ეს იქნებოდა გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებების ფალსიფიკაცია.

ნეორე შენიშვნაში ნათქვამია, რომ კანტისა და ჰეგელის გაიგივება თუნდაც უზოგადესი პრინციპების მხრივაც დაუშვებელია; კანტის ფილოსოფია მეტაფიზიკურ საფუძველზეა აგებული, ჰეგელისა — დიალექტიკურზე.

კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიის გაიგივება თუნდაც უზოგადესი პრინციპებითაც რომ შეუძლებელია, ეს ფაქტია, მაგრამ საკითხავია — მიმართავს კი სადმე კ. ბაქრაძე თავის მონოგრაფიაში ასეთ გაიგივებას? კ. ბაქრაძე არსად არ აკეთებს ამას. იგი მხოლოდ და მხოლოდ იმას ასაბუთებს, რომ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის მომენტები არის კანტის ფილოსოფიაში. „კანტის, ფიხტესა და სხვ. განხილვის დროს ჩვენი მიზანია მათ ნააზრევში ყოველთვის ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის მთლიანობის აღმოჩენა... კანტი გვანტერესებს ჩვენ იმდენად, რამდენადაც მის ნააზრევში დიალექტიკური მეთოდის მთლიანობის აღმოჩენა“<sup>11</sup>. კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკური მეთოდის მომენტების აღმოჩენა სრულიად არ არის ჰეგელის დიალექტიკასთან გაიგივება, ამით მხოლოდ ის არის დასაბუთებული, რომ გერმანული იდეალიზმის სისტემებს შორის არის გარკვეული კავშირი. ეს კავშირი არის არა მხოლოდ ლოგიკური, არამედ დიალექტიკური. კ. ბაქრაძე გერმანული იდეალიზმის განვითარების შესახებ თავის თეზისს აყალიბებს ასე: „მთელი მოძრაობა ერთი მიმართულებაა, სადაც განსხვავებული მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე *implicite* რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე“. ამ დებულებაში, მკვლევარის აზრით,

<sup>11</sup> კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 17 (ხაზგასმა ჩვენია — ბ. უ.).

ნაგულისხმევია ჰეგელის როგორც თავისებურება, განსხვავება კანტის, ფიქტესა და შელინგისაგან, ასევე კავშირი მათთან; სწორედ ამის დადგენა, დასაბუთება მიჩნეული პრობლემად. კ. ბაქრაძე გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ მათი ამოსავალი პრინციპია ერთი; ეს არის სუბიექტი. მაგრამ ნუთუ ეს ამ სისტემების იგივეობას ამტკიცებს და განსხვავებულობას გამოირიცხავს? რა თქმა უნდა, არა. კ. ბაქრაძის აზრით, „გერმანული იდეალიზმის დასაწყისში, კანტის ფილოსოფიაში სუბიექტის პრინციპი ჯერ კიდევ არ არის სავსებით გაშლილი და განვითარებული“<sup>12</sup>. ამგვარად, კ. ბაქრაძის მიერ კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკის მხოლოდ ელემენტების, ჩანასახის არსებობა დასაბუთებული და არა დიალექტიკის ამ ელემენტების, ჩანასახის მიჩნევა ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის იგივეობრივად. კ. ბაქრაძე, როგორც სამართლიანად იქნა აღნიშნული, მხედველობიდან არ უშვებს ჩანასახისა და რეზულტატის არსებითს განსხვავებას<sup>13</sup> და არაერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ კანტის „ტრანსცენდენტალური მეთოდი და ლოგიკა, რომელშიც უსათუოდ არის დიალექტიკური მომენტი, ისეა დაშორებული დიალექტიკური მეთოდისა და ლოგიკისაგან, როგორც „წმინდა გონების კრიტიკა“ ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებისაგან“<sup>14</sup>.

რაც შეეხება მტკიცებას — კანტის გნოსეოლოგია არსებითად წინაკანტიანურ მეტაფიზიკას არ გასცილებია — არ არის მართებული. ამას არღვევს პ. შარიას მიერ იქვე გამოთქმული აზრიც: „კანტი იწყებს დიალექტიკური მეთოდის სისტემატურ დამუშავებას გერმანულ იდეალიზმში, მაგრამ ის საბოლოო ანგარიშში მეტაფიზიკურ პრინციპზე რჩება“. თუ კანტი იწყებს დიალექტიკური მეთოდის სისტემურ დამუშავებას, ეს, უპირველეს ყოვლისა, გნოსეოლოგიის პრობლემებს ეხება, ვინაიდან „წმინდა გონების კრიტიკაში“, რომელიც თავის არსებით გნოსეოლოგიურია, დიალექტიკური მეთოდის მომენტების დამუშავებაა მოცემული. კ. ბაქრაძემ კი საკმაოდ ერუდირებულად აჩვენა კანტის გნოსეოლოგიაში დიალექტიკის მომენტები, სადაც გარკვევით ჩანს, რომ კანტის შემეცნების თეორია თავისი დიალექტიკურობით განსხვავებულია წინაკანტიანური მეტაფიზიკური შემეცნების თეორიებისაგან (იხ. § 7).

ბოლო, მესამე, შენიშვნაზე უნდა ითქვას შემდეგი: მტკიცე-

<sup>12</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, თბ. 1971, გვ. 22.

<sup>13</sup> ე. კ ო ლ უ ა, კოტე ბაქრაძე, 1973, გვ. 47.

<sup>14</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 95.

ბა — სინთეზის პრობლემის საკითხზე კანტის ფილოსოფიაში არის დუალიზმი, მართებულია. მაგრამ ეს სრულიად არ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ კანტის ფილოსოფია ამ საკითხის გადაწყვეტაში სუბიექტური იდეალიზმის სახეს არ იღებს. კანტის შემეცნების თეორიაში ერთი რამ ფაქტია, რომლის უარყოფა არავის შეუძლია, სახელდობრ, შემეცნების საგანი შემეცნების გარეშე არ არსებობს, შემეცნების საგანი თვით შემეცნების პროცესშია შექმნილი; მეცნიერების ერთადერთი საგანია ჩვენი შემეცნების მიერ შექმნილი ბუნება. ხოლო „ბუნებაში მხოლოდ იმას ვიმეცნებთ, რაც ჩვენ მასში შეგვიტანია“. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შემეცნების პროცესი ფაქტიურად თვითშემეცნების პროცესია.

მართალია, კანტის მიხედვით, ნივთი თავისთავად დამოუკიდებელია სუბიექტისაგან, იგი ნოქმედებს ადამიანის გრძნობებზე, იწვევს შეგრძნებებს და აქედან იწყება შემეცნების პროცესი. მაგრამ შეგრძნებათა სახით მოცემულ მასალას ადამიანის ცნობიერებაში გარკვეული ფორმებით აწესრიგებს, აფორმებს აზროვნების უნარი. ეს ფორმები (დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა, აუცილებლობა და სხვ.) აპრიორულნი არიან. „დროსა და სივრცეში მოწესრიგებული შეგრძნებები, განსჯის ფორმებით კანონზომიერად დაკავშირებული, წარმოადგენს იმას რასაც ბუნებას უწოდებენ“. ამგვარად, ბუნების კანონზომიერება ადამიანის შემეცნების უნარით არის შექმნილი. ასე შექმნილი „ბუნება“ არის ერთადერთი სინამდვილე, რომელიც მეცნიერების საგანია. ამ „ბუნებას“ ქმნის არა ემპირიული, არამედ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი. „მეცნიერული ცოდნის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ბუნება ნამდვილი ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემოქმედებაა, რადგანაც ბუნება, კანტის აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა კანონზომიერებათა მთლიანობა.

მეცნიერების თეორია გვიჩვენებს, რომ ის, რაც მეცნიერს, როგორც ემპირიულ სუბიექტს, ევლინება როგორც მისგან უცხო დამოუკიდებელი ბუნება, რომლის კანონზომიერებასაც ის ეძებს და აღმოაჩენს, ყოფილა მისი ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ შექმნილი; ის, რაც მას ბუნებად მიაჩნდა, მისი საკუთარი კანონზომიერება ყოფილა; შემეცნება თავისი ნამდვილი არსებით ყოფილა თავისთავის კანონზომიერების შემეცნება“<sup>15</sup>. სხვაგვარად, კანტის მიხედვით, მეცნიერული ცოდნა

<sup>15</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 441.

შენდება მასალიდან (შეგრძნებებიდან) და ცნობიერების ფორმებიდან, რომლებიც აწესრიგებენ მასალას და მასში კანონზომიერება შეაქვთ; ასეთი ცნობიერების მიერ მოწესრიგებული და კანონზომიერად გადაშუშავებული მასალა წარმოადგენს საგანს, ბუნებას. ბუნების წესრიგი და კანონზომიერება ბუნების მიერ კი არა, ცნობიერების მიერაა შექმნილი. მხოლოდ ამ აზრით კანტის ფილოსოფია, კ. ბაქრაძის თვალსაზრისით, სუბიექტური იდეალიზმის სახეს იღებს.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ კ. ბაქრაძე თავის ბოლო ნაშრომში „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, აღნიშნავს, რომ კანტის აზრი ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ცნობიერება ქმნიდეს დედამიწას, მზესა და საერთოდ სამყაროს, არამედ ბუნება არის ის, რასაც გვასწავლის მეცნიერება ბუნების შესახებ. „კანტის აზრით, ბუნება არის „ბუნებისმეცნიერების ბუნება“, ის ბუნება, რომელიც ბუნებისმეცნიერებამ შექმნა. კანტს იმის თქმა კი არ უნდა, რომ ადამიანი ქმნის ბუნებას (ობიექტურად არსებულს, შემეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელს), არამედ იმისა, რომ ჩვენ ვიცნობთ მეცნიერების მიერ აგებულ სურათს, ხოლო როგორია თავისთავად ბუნება, სამყარო, — ამის შესახებ არაფერი ვიცით და არც არასოდეს გვეცოდინება“<sup>16</sup>.

რაც შეეხება იმავე მესამე შენიშვნაში მტკიცებას, რომ შინაარსს მხრივ საგანი სუბიექტის შემოქმედება არ არის. არამედ შედეგაა თავისთავად არსებული ნივთის ზემოქმედებისა ჩვენს აზროვნებაზე, უნდა ვუპასუხოთ შემდეგი: კანტის მიხედვით, მართალია, შეგრძნებები გამოწვეულია თავისთავად არსებული ნივთის ზემოქმედებით ცნობიერებაზე, ე. ი. ცნობიერება გენეტურად არის დაკავშირებული ნივთთან თავისთავად, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ცნობიერება თავის შინაარსით სრულიად არ არის თავისთავად ნივთთან დაკავშირებული, ვინაიდან ის არ არის ობიექტურად არსებულის სუბიექტური სურათი; ამიტომაც, ცნობიერება „თავის შინაარსით სავსებით სუბიექტურია“.

რაც შეეხება მტკიცებას, რომ სუბიექტი არ არის „შემეცნების საგნის შემოქმედი“, არ არის მართებული. მართალია, კანტთან სუბიექტი ობიექტურად არსებული თავისთავად ნივთის შემოქმედი არ არის, მაგრამ შემეცნების საგნის შემოქმედი უდავოდაა, ვინაიდან შემეცნების საგანი შემეცნების პროცესშია შექმნილი და მის გარე-

<sup>16</sup> კ. ბ ა კ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 390.

შე არ არსებობს. შემეცნების საგანი და ნივთი თავისთავად კი იგივეობრივი არ არის.

რაც შეეხება მესაზე შენიშვნის იმ ნაწილს, რომელიც შეეხება საკითხს — კ. ბაქრაძე სცნობს თუ არა კანტის ფილოსოფიაში დუალიზმს — სხვა შენიშვნებთან დაკავშირებით ქვემოთ იქნება წარმოდგენილი.

3. ალ. ქუთელიას მიერ წარმოდგენილი ძირითადი კრიტიკული შენიშვნები ასეთია: 1. დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავებაში კანტისა და ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელის სისტემებს შორის ყოველგვარი პრინციპული განსხვავება უარყოფილია. ეს განსხვავებულ ფილოსოფიური სისტემები აღებულია როგორც განუსხვავებელი ერთიანი სისტემა. ასეთი რამ დამახასიათებელია თანამედროვე ნეოჰეგელიანიზმისათვის. ეს უკანასკნელი აერთიანებს იმას, რაც კანტში, ფიხტეში, შელინგში, ჰეგელში რეაქციონური იყო. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მიხედვით ამ მიმართულებით მიდის კ. ბაქრაძის შრომა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“. კანტის ფილოსოფია, მიუხედავად მასში დიალექტიკის ელემენტების არსებობისა, ანტიდიალექტიკურია. 2. სუბიექტი, რომელიც, კ. ბაქრაძის აზრით, მთელი გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის ამოსავალია, არის ღმერთი. კანტის, ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელის ფილოსოფია არის ღმერთის ფილოსოფია ანუ თეოლოგია. ამით გერმანულ იდეალიზმში ძირითადად მიჩნეულია მისი რეაქციული მხარე — ღმერთი. კანტის ფილოსოფია აღიარებულია როგორც სუბიექტური და უარყოფილია მისი დუალიზმი. სინამდვილეში კანტის ფილოსოფია არ არის სუბიექტური ფილოსოფია, იგი დუალისტურია. მისი ტრანსცენდენტალური სუბიექტი არ შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს, როგორც ღმერთი<sup>17</sup>.

სანამ დასახელებულ შენიშვნებს განვიხილავდეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ქუთელია თავის რეცენზიაში მართებულად იცავს იმ აზრს, რომ გერმანული იდეალიზმის სისტემებს შორის არის ლოგიკური კავშირი და მემკვიდრეობითობა, ამავე დროს აღიარებულია ისიც, რომ კანტის ფილოსოფიაში არის დიალექტიკის ელემენტები. აქვე უნდა ითქვას, რომ მართებულია მტკიცება: არ შეიძლება კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ინტერპრეტაცია როგორც ღმერთ-

<sup>17</sup> ალ. ქუთელია, დიალექტიკის ისტორიის დამახინჯების წინააღმდეგ, უსრ. „ბოლშევიკი“, 1936, № 1, გვ. 82 — 90.



თისა. თუმცა არც კ. ბაქრაძე ამტკიცებს იმას, რომ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი კანტთან ღმერთია (ამაზე დაწვრილებით ქვემოთ). ზევით შენიშვნებზე გაცემული პასუხები აქ დასახელებულ ზოგიერთ შენიშვნასაც პასუხობს, ამდენად მათზე აქ არ შეეჩერდებით. დანარჩენ შენიშვნებს ახლა შევხებით. მტკიცება იმისა, რომ გერმანული იდეალიზმის სისტემების განურჩევლობა და მასში რეაქციული მხარის წინ წამოწევა ნეოპეგელიანებისათვის არის დამახასიათებელი, უდავო ფაქტია, მაგრამ უდავოა ისიც, რომ, ჯერ-ერთი, კ. ბაქრაძე არსად მიმართავს დასახელებული ფილოსოფიური სისტემის განუსხვავებლად გადმოცემასა და კრიტიკას და მეორე, რაც მთავარია, ბაქრაძე მემკვიდრეობითს ეძებს არა გერმანული იდეალისტური სისტემების რეაქციულ მხარეებში, არამედ პირიქით, რევოლუციურ დიალექტიკურ მხარეში. ამიტომაც ნეოპეგელიანელების იმ წარმომადგენლებს შორის, რომლებიც გერმანული იდეალიზმის რეაქციულ მხარეში ეძებენ მემკვიდრეობითს და კ. ბაქრაძის მიერ ამავე სისტემებში მემკვიდრეობითის ძებნა დიალექტიკის მომენტების ჩვენებით, არსებითად განსხვავებულია ერთიმეორისაგან: მართალია, როგორც ერთი, ასევე მეორე გერმანულ იდეალიზმში მემკვიდრეობითს ეძებს, მაგრამ ერთი ამ მემკვიდრეობითს აჩვენებს რეაქციულის მხრივ, ხოლო მეორე (კ. ბაქრაძე) დიალექტიკაში ხედავს მემკვიდრეობითს მისი უოველგვარი ირაციონალისტური, ინტუიტივისტური თუ თეოლოგიური ინტერპრეტაციის გარეშე.

რაც შეეხება მეორე შენიშვნას, მის საპასუხოდ აწვდის თვით კ. ბაქრაძის აზრი — ძირითადი დებულების სახით კანტის შესახებ, რაც ავტორმა გაითვალისწინა მონოგრაფიაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“. პირველ რიგში უნდა ითქვას შემდეგი — კ. ბაქრაძე თავის მონოგრაფიაში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ ერთ სიტყვასაც არ ამბობს იმის შესახებ, რომ კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი გაგებულ იქნეს. როგორც ღმერთი და მით უმეტეს მთელი გერმანული იდეალიზმი, როგორც თეოლოგიური მოძღვრება. ამიტომაც გაურკვეველია, რას ემყარება ასეთი დასკვნა, თუმცა აღნიშნული შენიშვნა ფაქტია.

კ. ბაქრაძე აღნიშნულ შენიშვნას, სახელდობრ, თითქოს მან კანტის ცნება სუბიექტის შესახებ აბსოლუტური სუბიექტის, ღვთაების ცნებად გადააქცია, უკეთებს ანალიზს და აღნიშნავს შემდეგს: ცნობიერება, რომელიც სინამდვილეს, უფრო ზუსტად, ცდას აგებს მისი კანონზომიერებით, არ არის ინდივიდუალური ცნობიერება. ინ-

დივიდუალური ცნობიერება ცვალებადია. ასეთი ცნობიერება ვერ შექნეს-ს ცდას, ვინაიდან ცდა ობიექტური და აუცილებელი უნდა იყოს. ინდივიდუალური ცნობიერება კი სუბიექტური და შემთხვევითია. ამიტომაც იგი ვერ იქნება ცდის შემქმნელი. რჩება ერთი გამოსავალი: ცნობიერება, რომელიც ქმნის ცდას მისი კანონზომიერებით, არის ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური ცნობიერება. ადამიანისაგან, მისი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ცნობიერება იქნება ზემოპირიული, აბსოლუტური ცნობიერება. ის აბსოლუტური ცნობიერება ანუ ღვთაება უნდა იყოს. მაგრამ კანტი ვერც ამ გზით წავა. ამ გზით წაავლა ნიშნავს, რომ ღვთაებაც შევიდეს მეცნიერების სფეროში. ასეთ შემთხვევაში რელიგია ვერ იქნება მეცნიერებისაგან დამოუკიდებელი, რწმენას აღარ დარჩება არავითარი ადგილი. კანტი კი რწმენას უტოვებს ადგილს. ყოველივე ამის გამო კანტი წამოაყენებს სუბიექტის თავისებურ ცნებას: სუბიექტი არ უნდა იყოს არც ინდივიდუალური, არც აბსოლუტური, ღვთაებრივი სუბიექტი. სუბიექტი ტრანსცენდენტალურია<sup>18</sup>.

აღნიშნული მოსაზრებიდან გამომდინარე, კ. ბაქრაძე, აგრეთვე, იძლევა პასუხს იმაზე, თუ როგორ უნდა იქნეს განხილული კანტის ინტერპრეტაცია, როგორც სუბიექტური იდეალისტისა. თვით მკვლევარი, რა თქმა უნდა, არ არის წინააღმდეგი იმისა, რომ კანტი დუალიზტია, კიდევ მეტი, მისი თქმით „ჩემი შრომის მთავარი მიზანია (მხედველობაშია „დიალექტიკის პრობლემები გერმანულ იდეალიზმში“ — ბ. უ.) დაამტკიცოს, რომ დუალიზმი ახასიათებს მთელს გერმანულ იდეალიზმს, ჰეგელსაც, არა თუ მხოლოდ კანტს, რომლის დუალიზმში ეკვი არავის ეპარება“<sup>19</sup>. ამ შემთხვევაში კ. ბაქრაძის ამოსავალი თეზისი ასეთია: კანტის ფილოსოფია არის დუალიზმი, რომელიც საბოლოოდ სუბიექტური იდეალიზმის სისტემის სახეს იღებს. ამ დებულებაშია დანახული კანტის თეორიული ფილოსოფიის მთელი შინაარსი. ამ დებულებას ჩვენ არ ვშლით, მაგრამ აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ რამდენადაც მონოგრაფიაში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ კვლევის ობიექტად ქვეყნელია მხოლოდ დიალექტიკის პრობლემა და არა კანტისა და სხვათა ფილოსოფია საერთოდ, ამიტომაც მთელი ყურადღება გადატანილია სუბიექტის კანონზომიერებაზე, როგორც იდეალისტურ, დიალექტიკისათვის მნიშვნელოვანზე და სპეციალური კვლევის გა-

<sup>18</sup> კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 10—11.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 6.

რეშეა დატოვებული დუალიზმის პრობლემა. მაგრამ ამით კანტის ფილოსოფიის დუალიზმი არ არის უარყოფილი.

4. 1946 წელს უნივერსიტეტის რექტორატის დავალებით და ამის საფუძველზე ფილოსოფიის ფაკულტეტის სამეცნიერო საბჭოს დადგენილებით, კ. ბაქრაძის ნაშრომებზე „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ და „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ იწერება ვრცელი რეცენზია. რომელსაც ხელს აწერენ დ. უზნაძე და ს. წერეთელი. მასში გარკვევით მითითებულია კ. ბაქრაძის დამსახურებაზე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების საქმეში. აქვე, უპირველეს ყოვლისა, აღნიშნულია, რომ კ. ბაქრაძე დასახელებულ შრომებში, რომლებიც სეროიზულ გამოკვლევებს წარმოადგენენ, თავისებურ ინტერპრეტაციას უკეთებს გერმანულ იდეალიზმს, იგი საჭიროდ თვლის მონახოს არსებითი გერმანული იდეალიზმის სისტემებში და ამ გზით აღმოაჩინოს დიალექტიკის ნომენტები. ამ მხრივ პროფ. კ. ბაქრაძის გამოკვლევები უსათუოდ დიდი მნიშვნელობის მქონენი არიან და განსხვავდებიან გერმანული იდეალიზმის სისტემების არსებული ინტერპრეტაციებისაგან. რეცენზიაში ხაზგასმით აღნიშნულია, რომ „ავტორმა ძალიან კარგად იცის გერმანული იდეალიზმის სისტემები და მთელი ლიტერატურა (როგორც უცხოური, ისე საბჭოთა) და მარქსიზმის კლასიკოსების შრომებზე დაყრდნობით, ორიგინალურად სწევებს დიალექტიკის უძნელეს და აქტუალურ პრობლემებს“. აქვე რეცენზენტები წერენ, რომ შენიშვნები კი არ ამცირებენ კ. ბაქრაძის შრომების ღირებულებას, არამედ, პირიქით, რაკი ავტორმა რთული და აქტუალური პრობლემების ღრმა კვლევა მოგვცა, ბუნებრივია, სადავო საკითხებით წამოაყენა.

რეცენზიაში კ. ბაქრაძის დასახელებული ორივე ნაშრომის ძირითადი შინაარსია გადმოცემული და თანმიმდევრულად იქვე ნაჩვენებია რეცენზენტების აზრით სადავო და ნაკლოვანი მხარეებიც. ჩვენს მიერ აქ წარმოდგენილი იქნება განსაკუთრებით ის შენიშვნები, რომლებიც შემეცნების თეორიასთან კავშირის გამო დიალექტიკის საკითხებსაც ეხება გერმანულ იდეალიზმში<sup>20</sup>.

1. კ. ბაქრაძე გარკვევით ამტკიცებს, რომ რადგან სუბიექტს აქვს უნარი დაპირისპირების შექმნისა და მოხსნისა, ამიტომ სუბიექტ-

<sup>20</sup> საქართველოს სსრ ოქტომბრის რევოლუციისა და სოციალისტური მშენებლობის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი 471, აღწ. 19, საქმე 825, ვვ. 82 — 125.

ტის ცნების შემოტანით ხერხდება დიალექტიკის ჩამოყალიბება. ეს დებულება არ უნდა იყოს სწორი. იდეალიზმისთვისაა არსებითი სუბიექტის ცნება და არა დიალექტიკისათვის. დიალექტიკის, როგორც საგნობრივი ლოგიკის, ჩამოყალიბებაში სუბიექტის პრინციპი უსათუოდ ხელისშემშლელია. დიალექტიკის მომენტების განხილვისას გერმანულ იდეალიზმში ყურადღება უნდა მიექცეს არა მხოლოდ გნოსეოლოგიურ მხარეს, არამედ უმთავრესად ობიექტურ-ლოგიკურის სტრუქტურას. სწორედ სუბიექტი ახვევს მისტიკურ სამოსელში დიალექტიკას ჰეგელთან.

2. კ. ბაქრაძე სრულიად სამართლიანად ამტკიცებს, რომ გერმანული იდეალიზმი ერთ მთლიანობას წარმოადგენს. მაგრამ თუ ეს მთლიანობა სუბიექტის ცნების მისამართით სრულდება, მაშინ ამ მთლიანობას ქმნის იდეალიზმის პრინციპი და არა დიალექტიკის.

თუ კი „სუბიექტის ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად აღიარება... ეს იყო ფილოსოფიის რეფორმა“ და თუ „...იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის ფილოსოფიის პრინციპით“, მაშინ როგორ გავიგოთ კ. ბაქრაძის შემდეგი დებულება: „დიალექტიკური მეთოდის საუცხოო სურათს წარმოადგენს მისივე განვითარება—კავშირი გერმანული იდეალიზმის სისტემებს შორის. ეს კავშირი არის არა მხოლოდ ლოგიკური, ...არამედ დიალექტიკური: მთელი მოძრაობა ერთი მთლიანობაა, სადაც განსხვავებული მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე *implicite* რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე“.

კ. ბაქრაძის მტკიცებით, „თავისი თავის თავის თავში განსხვავება“ არის სუბიექტის ძირითადი უნარი. ამით ახერხებს სუბიექტი დიალექტიკურ მოძრაობას. მაგრამ ეს უნარი ხომ მაინც უნარია; სწორედ ამის გამო არ ხერხდება ნამდვილი „სხვის“ მიღება და მახინჯდება დიალექტიკა.

3. მტკიცება „სუბიექტმა ჯერ არ იცის, რომ მისგან განსხვავებული მისივე მომენტია, „მისი სხვაა“, აშკარა ფსიქოლოგიზმია. „ჯერ არ იცის“ — არ არის ლოგიკური მნიშვნელობის (არც ფორმალურ ლოგიკური და არც დიალექტიკური). რომ „არ იცის“ — ამით სრულიადაც არ საბუთდება ნამდვილი „სხვის“ მიღების შესაძლებლობა. ჰეგელის „პანლოგიზმი“ ამით არის დაავადებული: საქმეს არ შევლის ღმერთიც. სუბიექტის ნიადაგზე დიალექტიკა თითქმის განად-

გურებამდე მახინჯდება. ეს თუ ასეა ჰეგელთან, მაშინ კანტზე რაღა უნდა ითქვას. კანტთან „ცნობიერება საზოგადოდ“ მაინც დაბოლოებული სუბიექტია და მას საბოლოოდ ფსიქოლოგიაში და ანთროპოლოგიაში განსაზღვრავს.

4. კ. ბაქრაძე წერს: კანტს შეაქვს ლოგიკაში ლოგიკის პრინციპად სუბიექტი და ამით მას სინამდვილის ლოგიკად აქცევს. რეცენზენტების აზრით, აქ საქმის მოგვარებისათვის სწორედ სუბიექტია ხელის შემშლელი. სინთეზის პრობლემა დამარცხდა კანტთან, რადგან გამოყენებულ იქნა სუბიექტის ცნება: სუბიექტმა კი ვეღარ მოახერხა „სხვის“ ნამდვილად შექმნა და მისი შემეცნება. ეს პრობლემა ვერც ჰეგელმა გადაწყვიტა იდეალიზმისა გამო.

5. შემეცნების პრობლემის გადაწყვეტაში კიდევ უფრო ნათლად არის ნაჩვენები სუბიექტის გამოუსადეგრობა დიალექტიკის აშენებისათვის. სინთეზის პრობლემა მთავარია დიალექტიკისათვის. მაგრამ კანტთან სინთეზი არის მხოლოდ წარმოსახვის უნარის მოქმედება, სულის ბრმა, მაგრამ აუცილებელი ფუნქცია. ეს არაცნობიერი და მისტიური მოქმედება ქმნის მოჩვენებით დიალექტიკურობას და აფუჭებს დიალექტიკის საქმეს. იქმნება „სხვა“ ბუნება, სინამდვილე, მაგრამ ეს ბუნება და სინამდვილე მხოლოდ წარმოდგენაა. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ქმნის საგანს, ემპირიული სუბიექტი კი იმეცნებს მას, მაგრამ ეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც პირველი შეიარეშია. წმინდა ემპირიულობა სუბიექტში შემეცნებისათვის არაა ღირებული.

6. არ არის სწორი მტკიცება: „ჩვეულებრივი სიტყუახმარებით გაგებული ბუნება, მთელი სინამდვილე როგორც ფორმის. ისე მასალის მხრივ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემოქმედებაა“. ეს გერმანული იდეალიზმის შემდგომი განვითარების შედეგების კანტის მოძღვრებაში შემოტანაა.

7. თუ გერმანული იდეალიზმი საერთოდ თავისუფალი სუბიექტის ფილოსოფიაა და თუ, მაგალითად, ფიხტესთან სისტემა და მეთოდი ერთი და იგივეა, მაშინ საკითხავია, როგორი ლოგიკური ბუნებისაა წარმოსახვის პროდუქტული უნარი კანტთან, ინტელექტუალური ინტუიცია და არაცნობიერი მოქმედება ფიხტესთან, თუ ისინი არალოგიკური ხასიათისანი არიან? სუბიექტის თავისუფლება (ფიხტესთან) რაღაც მისტიური უნარით არის „დასაბუთებული“ და არა აქვს ლოგიკური ხასიათი. დიალექტიკა მისტიური ძალით შემეცნების შესაძლებლობას და ასეთ შემეცნების თეორიას კი არ უდ-

რის, არამედ იგი ახალი ლოგიკაა და მხოლოდ ამიტომაა შექმნილი თეორია.

8. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს, „ფიქტეს სისტემაში მეთოდი და შინაარსი ერთი და იგივეა“. ასეთი იგივეობის დადგენა არ არის სწორი. იქიდან, რომ „როდესაც ჩვენ ფიქტეს სისტემის შინაარსზე ვმსჯელობთ, ნამდვილად ჩვენ მის მეთოდს ვარჩევთ; ხოლო როდესაც მის მეთოდზე ვლაპარაკობთ, მაშინ ჩვენ მისი ფილოსოფიის შინაარსს ვეხებით“ არ შეიძლება დავასკვნათ ფიქტეს მეთოდისა და სისტემის იგივეობა.

ფიქტესთან ფორმალურ-ლოგიკური კანონები ძირითადი დებულებების შედეგებს, „ზოგადი კანონების სახეობას წარმოადგენენ“. ავტორს უნდა გაერკვია ამ ზოგადი კანონების ლოგიკური მხარის თავისებურება და მისი შეუთავსებლობა იდეალისტურ შინაარსთან — სუბიექტის შინაარსთან და არა „დაესაბუთებინა“ მათი იგივეობა. სწორედ ახალი ლოგიკურის დაუსაბუთებლობამ აიძულა ფიქტე ესევე იგივეობის კანონი მიეღო ძირითად კანონად. ნამდვილი ლოგიკური უსათუოდ ობიექტურია, სუბიექტი სწორედ საწინააღმდეგო ცნებაა.

9. კ. ბაქრაძე გარკვეულად ამტკიცებს დებულებას: „ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა“. აბსოლუტის მიზანი აბსოლუტურია, იგი არაფრით არაა გაპირობებული. ასეთი მიზანი ხელს კი არ უწყობს დიალექტიკის შექმნას, არამედ ხელს უშლის, დიალექტიკის უარმყოფელია. ასეთი მიზნის დროს შეუძლებელია დიალექტიკის შექმნა.

10. გერმანული კლასიკური იდეალიზმის განხილვის დროს ავტორი ყურადღებას რკალის შესრულებას უფრო აქცევს, ვიდრე წინააღმდეგობის ერთიანობის ლოგიკურ დასაბუთებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ სისტემას მეტ ყურადღებას აქცევს, ვიდრე მეთოდს, რკალი შეიცავს წინააღმდეგობას (დიალექტიკურს), მაგრამ ამ აზრის თავის თავში ტრიალს მეტი ყურადღება ექცევა, ვიდრე წინააღმდეგობის ერთიანობის (დიალექტიკის დედაარსის) ლოგიკურ დასაბუთებასა და გამართლებას.

11. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს, რომ გერმანულმა იდეალიზმმა აიჩინა გზა: „ინტელექტუალური ინტუიციის მიღება ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე. რადგან სუბიექტი არა მარტო მოქმედებს, არამედ კლდეცაა შეიცნობს თავის მოქმედებას, — სწორედ ამაშია მთელი

აზრი გერმანული იდეალიზმისა და იდეალისტური დიალექტიკისა, — მას უნდა ჰქონდეს ინტელექტუალურა ინტუიციის უნარი“. მთელი ეს აზრი გერმანული იდეალიზმისა სწორედ დიალექტიკის უარყოფელია. ინტელექტური ინტუიცია დიალექტიკას კი არა ყოველგვარ მეცნიერებას უარყოფს.

12. სწორია დებულება, რომ ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურებას მისი მსოფლმხედველობა განსაზღვრავს, იდეალისტურ სისტემაში დიალექტიკაც იდეალისტურია: მაგრამ, ჩვენი აზრით, არ არის სწორი მტკიცება, რომ „მეორე მხრით, მისი სისტემის თავისებურებაც მისი დიალექტიკური მეთოდით არის ვაპირობებული“, „განვითარების პროცესის დაბოლოება გამომდინარეობს ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურებიდან“. მარქსიზმის კლასიკოსები, როგორც ცნობილია, სისტემისა და მეთოდის შეუკრებლობას აღიარებენ ჰეგელის მოძღვრებაში. მართალია, არა მარტო სისტემა დიალექტიკაც იდეალისტურია ჰეგელის ფილოსოფიაში. მაგრამ სწორედ სისტემა ამახინჯებს დიალექტიკას და არა პირიქით. რაკი დამახინჯებული დიალექტიკა თავისი იდეალისტური მხრით სისტემას დაემთხვა, ეს სრულიად არ ნიშნავს დიალექტიკისა და სისტემის თანხმობას ჰეგელთან. იდეალისტური მომენტი დიალექტიკისა (არადიალექტიკური მომენტი დიალექტიკაში) იდეალიზმს ეთანხმება და არა დიალექტიკა იდეალიზმს. მით უმეტეს, ავტორმა ძალიან კარგად იცის, რომ თვითონ დიალექტიკურ მეთოდშია წინააღმდეგობა. ავტორის გამოთქმა: „იდეალისტური დიალექტიკა“ ერთ ცნებას კი არ გამოხატავს, არამედ ორ საწინააღმდეგო ცნებას — იდეალიზმსა და დიალექტიკას. „ჰეგელის იდეალიზმიც“ ასეთივე ცნებების შემცველია. და როცა ავტორი დიალექტიკური მეთოდისა და სისტემის ურთიერთობაზე, ურთიერთგავლენასა და დამთხვევაზე ლაპარაკობს, მაშინ ცნებათა აღრევას უნდა ჰქონდეს ადგილი: იდეალისტური დიალექტიკა და სისტემა ემთხვევა ერთმანეთს — ამ მტკიცებაში ნაჩვენები აქვს იდეალიზმის მომენტების ერთმანეთთან თანხმობა და არა დიალექტიკისა (არა იმის, რაც იდეალიზმს არ ეგუება) და იდეალიზმის თანხმობა. მეორე მხრით, ავტორი ამტკიცებს, რომ მეთოდი და სისტემა ემთხვევა ერთმანეთს და თან იმასაც ამტკიცებს, რომ იდეალიზმმა თითქოს სულ გაანადგურა დიალექტიკა. ეს იდეალიზმის თავისთავთან თანხმობაა და არა იდეალიზმისა დიალექტიკასთან.

13. ავტორი ამტკიცებს, რომ „დიალექტიკის თეორია იმის შემცველიც არის, თუ რა განიცდის განვითარებას, როგორ განიცდის

განვითარებას და რა ში მდგომარეობს ეს განვითარება“. დიალექტიკის თეორია სწორედ ასე არ უნდა გავიგოთ იმ შემთხვევაში, როცა დიალექტიკა სისტემას ანგრევს და სისტემა დიალექტიკას ანადგურებს. ასეთი გაგებით დიალექტიკის თეორიაში ჰეგელის იდეალიზმი მთლიანად უნდა მოვაქციოთ. ჰეგელთან განვითარებას განიცდის აბსოლუტი და ეს თუ დიალექტიკაშია, მაშინ რაღა დარჩება დიალექტიკის გარეშე და რაღა დარჩება დიალექტიკიდან?

14. „Für sich-ის მომენტი ჰეგელის დიალექტიკის არსებითი მომენტია“, ამტკიცებს ავტორი. იგი წინააღმდეგობის ერთიანობის აზრს ასე არკვევს: „თუ საგანი არის ის რაც არის და განსხვავებული მატარებელია, ცხადია, ეს საგანი თვითონ არის სხვა, ან სხვა საერთოდ სხვა კი არ არის, არამედ მისი სხვა არის“. „საგანი“ შეიცნობს თავის სხვას თავისში, როგორც თავის თავს და გახდება თავისთვის (für sich) ის, რაც იგი თავისთავად იყო! ამით დიალექტიკის ბრალი ყოფილა ჰეგელთან განვითარების პროცესის დამთავრება. გაორების საფუძვლად შემეცნების უნარის მოთავსება სწორედ დიალექტიკის საწინააღმდეგოა, ეს ხომ აბსოლუტის მისტიური უნარია, რომელიც დიალექტიკამდე არსებობს. ამით სწორედ დიალექტიკას ამახინჯებს ჰეგელი და არა დიალექტიკა აფუჭებს საქმეს. მეორე მხრით, განვითარებაში თავის თავთან დაბრუნება არ უდრის შემეცნების საშუალებით თავის თავთან დაბრუნებას. პირველ შემთხვევაში არ მთავრდება განვითარება, მეორეში კი მთავრდება, რადგან განვითარებას არადიალექტიკური მომენტი ამთავრებს და არადიალექტიკა, დიალექტიკა სწორედ ასეთ დამთავრებას ეწინააღმდეგება (დიალექტიკა დიალექტიკისა და არადიალექტიკის ერთიანობა ხომ არაა). არ უნდა გაიგივდეს თავის თავთან დაბრუნება და თავის თავთან აბსოლუტური დაბრუნება. უკანასკნელი აბსოლუტის ნიადგანე ხდება, მხოლოდ აბსოლუტმა უნდა შესძლოს ასეთი საქმის მოგვარება. კ. მარქსიც „კაპიტალში“ რკალისებურ განვითარებას აჩვენებს, სწორედ ამას გამოხატავს ფორმულები: ს-ფ-ს და ფ-ს-ფ და სხვ. მაგრამ ეს დაბრუნება თავის თავთან სრულიადაც არაა განვითარების დამთავრება, არამედ სწორედ პირიქით, ყოველი რკალი ახალ რკალს წარმოშობს და განვითარება სპირალის სახეს მიიღებს. როგორც ამას ლენინიც ასაბუთებს. ჰეგელსაც ხომ განვითარების ყოველ მომენტში და მოსახვევში აქვს ეს თავის თავთან დაბრუნება, მაგრამ განვითარების დამთავრება მხოლოდ ბოლოში „საბუთდება“.

15. ავტორი არკვევს დაუბოლოებლის ცნებას ჰეგელთან და ამით ამტკიცებს, რომ იდეალისტური დიალექტიკა აბოლოვებს გან-



ვითარებას. ავტორი ძალიან კარგად უპირისპირებს დაუბოლოვებლობის შესახებ ლენინის გაგებას ჰეგელის გაგებას და ასევე, რომ „ჰეგელთან დაუბოლოვებლობას აქვს ბოლო, რომ დაუბოლოვებლობისკენ მისწრაფება... მოითხოვს დასრულებას“, რადგან ჰეგელისათვის ნამდვილი დაუბოლოვებლობა თავის თავთან დაბრუნებაა, თავის თავის შემეცნებაა, თავის თავთან არსებობაა, როცა საგანს აღარ აქვს სხვასთან მიმართება. მაგრამ, როგორც ზევით იყო აღნიშნული, თავის თავთან დაბრუნება და თავის თავთან არსებობა (დამოუკიდებლობა) არ ნიშნავს სხვასთან კავშირის აბსოლუტურ გაწყვეტას. და რამდენადაც აბსოლუტი ამას აკეთებს, იმდენად ეს მისი ბუნებიდან გამომდინარეობს, იმ ბუნებიდან, რომელიც დიალექტიკას ამახინჯებს. ამას ახერხებს აბსოლუტის უცნაური უნარი და სხვა არაფერი. არადიალექტიკური მოქმედება აბსოლუტისა არ უნდა იქნეს დიალექტიკად გაგებული.

16. პროფ. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს ემთხვევა, ამდენად სისტემა და მეთოდი, საბოლოოდ, ერთმანეთს ემთხვევა, მეთოდი შინაგანი წინააღმდეგობით არის დაავადებული და ამიტომ განუხორციელებელია. სისტემა და მეთოდი ერთმანეთს ემთხვევა და ამავე დროს ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. „სისტემისა და მეთოდის ერთმანეთზე დამთხვევა სწორედ მათი წინააღმდეგობის მაჩვენებელია“. დაემთხვეველი ემთხვევა — აი ავტორის მთავარი დებულება.

პროფ. პ. შარია წიგნის „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ წინასიტყვაობაში სრულიად სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ რევოლუციური მხარე და რეაქციული მხარე არ შეიძლება ერთმანეთს დაემთხვეს და ამიტომ პროფ. კ. ბაქრაძის დებულება არ არის სწორი. რეცენზენტები წერენ — ჩვენ ამას შეიძლება შემდეგი დავუმატოთ: კ. ბაქრაძე ამტკიცებს სისტემისა და მეთოდის იგივეობას იმით, რომ ჰეგელთან ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს უიგავდება. „ფორმა მისთვის (ჰეგელისათვის) არის ის სახე, რომლითაც და რომელშიაც აბსოლუტური თავის თავს წარმოადგენს, უფრო სწორედ, შეიცნობს“. აბსოლუტური, როგორც შინაარსი, თავის თავის ადექვატურად შეცნობის დროს ფორმას უიგივდება. „მეთოდი და შინაარსის თვითმოდრაობის შეცნობილი ფორმაა“. განვითარების უკანასკნელ ეტაპზე აბსოლუტური იდეა და აბსოლუტური სული თვითონ აბსოლუტური ფორმაა. „მეთოდი სისტემა არის და სისტემა მეთოდი“.

იმით, რომ იდეა ბუნებაში თავისთავთან იგივე რჩება, რომ ბუნების ფორმა სულ სხვაა, ვიდრე იდეა, სინამდვილე სხვაა, ვიდრე ნამდვილი, და განვითარება რომ ზედროულია, ამით ავტორი ამტკიცებს ფორმისა და შინაარსის, მეთოდისა და სისტემის იგივეობას. ჩვენი აზრით, ეს მტკიცება არ უნდა იყოს სწორი. აზრის ნათელსაყოფად საკმარისია ავტორის ზემოთ დალაგებულ დებულებებს შემდეგი მომენტები დაემატოს: იდეის ბუნებაში გადასვლა აუცილებელია აბსოლუტის შემეცნებისათვის, მაგრამ დიალექტიკური, ცნებათა და ყოველგვარი კავშირის და გადასვლების მეთოდი, რომელიც თვითონ, გარეშე მასალისაგან დამოუკიდებლად, აგებს ყველაფერს როგორც ფორმით, ისე შინაარსით, აქ ამ მომენტში სრულიად უცლური ხდება დასმული ამოცანა გადაწყვიტოს. „იდეა შინაგანია, ბუნება გარეგანია, მაგრამ ის, რაც შინაგანია, ის გარეგანია და პირიქით, ის, რაც გარეგანია, ის შინაგანია“. მაგრამ ბუნება, სინამდვილე სულ სხვაა, იდეა და ნამდვილი ის რჩება, რაც იყო ლოგოკაში. იდეა და ნამდვილი შინაარსიც არის და ფორმაც. იგივეობა ფორმისა და შინაარსის იგივეობა კი არაა, არამედ ბუნებისა და სინამდვილის, როგორც იდეის ფორმის უარყოფა (არადიალექტიკური უარყოფა). ბუნება და სინამდვილე ილუზიაა. „რადგან სინამდვილე არ ყოფილა იდეის სხვა, მისი სხვა, ცხადია, ეს სხვა მასში არ ყოფილა და ამიტომ ძირითადი მამოძრავებელი ძალა, შინაგანი წინააღმდეგობაც მოხსნილია“. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს წინააღმდეგობის მოხსნა კი არაა, არამედ მოწინააღმდეგის გაბათილება. დიალექტიკური წინააღმდეგობა არც კი დაწყებულა. აბსოლუტი თავშიც მამოძრავებელი იყო წინააღმდეგობის გარეშე და ბოლოშიც. მაგრამ ეს იმას კი არ ამტკიცებს, რომ მეთოდი და სისტემა, ფორმა და შინაარსი ერთმეორეს ემთხვევა, არამედ იმას, რომ ისინი ერთმანეთთან ისეთ მოურიგებელ წინააღმდეგობაში არიან, რომ იდეალიზმის განვითარებისათვის აბსოლუტი უკუაგდება დიალექტიკას. უარყოფს მას, რადგან მასთან შერიგება არ შეიძლება და ამთავრებს განვითარებას.

აქ ჩამოთვლილი ძირითადი შენიშვნები ეხება გერმანული იდეალისტური სისტემების ბაქრაძისეულ გაგებას. ჩვენ კ. ბაქრაძის 'პრომეზე დაყრდნობით შევეცდებით, რაც შეიძლება მოკლედ; მხოლოდ ზოგიერთი შენიშვნის ანალიზს, რომელიც შემეცნების თეორიასთან უშუალო კავშირშია.

მტკიცება იმისა, რომ გერმანულ იდეალიზმში სუბიექტის ცნების შემოტანა დიალექტიკის ჩამოყალიბების საქმეს ხელს უშლის. ვინაიდან იდეალიზმისათვისაა არსებითი სუბიექტის ცნება და არა

დიალექტიკისათვის, ჩვენი აზრით, გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში იდეალისტური დიალექტიკის მიმართ არ უნდა იყოს სწორი. სუბიექტის ცნება, რა თქმა უნდა, ხელის შემშლელია და მიუღებელი მატერიალისტური დიალექტიკის ჩამოყალიბების საქმეში, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით იდეალისტური დიალექტიკის მიმართ. იდეალისტური დიალექტიკა უშუალოდ დაკავშირებულია იდეალისტურ სისტემებთან დიალექტიკა, როგორც უნდა იყოს იგი, იდეალისტური თუ მატერიალისტური, მონისტური თვალსაზრისის აგებას ემსახურება. დიალექტიკური სისტემა მონისტურია, იგი არ შეიძლება დუალისტური პრინციპებიდან ამოვიდეს. მონისტური დიალექტიკური სისტემა მატერიალიზმის პრინციპიდან ამოსული არის დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფია, რომლისთვის ამოსავალია მატერია და აქედან ცნობიერების განვითარება. როგორია ამ მხრივ საქმის ვითარება გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში? ამ სისტემების ძირითადი, ამოსავალი პრინციპი არის სუბიექტი. სწორედ სუბიექტი ამართლებს გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში დიალექტიკას. სუბიექტის „თვითმოძრაობის“ გარეშე ამ სისტემებში დიალექტიკის მომენტებზე, დიალექტიკის მეთოდზე ზედმეტი მსჯელობა. სწორედ კანტი იყო ის პირველი ფილოსოფოსი, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა სუბიექტის დიალექტიკის თეორიას. კანტის ფილოსოფიაში მოცემული სუბიექტის დიალექტიკის მომენტები შემდგომ განავითარეს მისმა დიდმა მემკვიდრეებმა ფიხტემ და ჰეგელმა. ამიტომაც სუბიექტის ცნების შემოტანამ ხელი კი არ შეუშალა იდეალისტური დიალექტიკის ჩამოყალიბებას, არამედ იდეალისტური დიალექტიკა მხოლოდ სუბიექტის პრინციპით ამართლებს დიალექტიკურობის ბუნებას. დასახელებულ სისტემებში დიალექტიკური მეთოდის გამართლების სხვა პრინციპი გამორიცხებულია. საკითხის სრულიად სხვა მხარეა ის, რომ სუბიექტი მისტიურ სამოსელში ახვევს დიალექტიკას. ამხანაგებს მას, თითქმის განადგურებამდე მიყავს დიალექტიკა და სხვ. იდეალიზმის პრინციპით, კერძოდ სუბიექტის პრინციპით, ეს ასეც უნდა მომხდარიყო. მაგრამ ეს იდეალისტური სისტემები სუბიექტის პრინციპიდან ამოსული მის „თვითმოძრაობას“ რომ არ დაძვარებოდა, მაშინ საერთოდ დიალექტიკაზედაც ზედმეტი იქნებოდა მსჯელობა გერმანულ იდეალისტურ სისტემაში. სუბიექტის ეს თვითმოძრაობა უღვევს საფუძველად თვითშემეცნების დიალექტიკურ პრინციპს. ყოველივე ამის გამო იდეალისტური დიალექტიკისათვის, კერძოდ გერმანული იდეალისტური სისტემებისათვის, სუბიექტი არსებითია დიალექტიკასა და შემეცნების თეორიისათვისაც.

აღნიშნულიდან გამომდინარე გერმანული იდეალიზმი ერთ მთლიანობას წარმოადგენს და ეს მთლიანობა სუბიექტის მოხმარებით სრულდება. ამ მთლიანობას ქმნის არა იმდენად იდეალიზმი იმის გამო, რომ ამოსავალი იდეალისტური პრინციპი — სუბიექტი, არამედ სუბიექტის დიალექტიკურობა. ჩვენ არ ვამბობთ — მთლიანობის საფუძველია სუბიექტის „დიალექტიკურობა“. ამას არ ვამბობთ იმის გამო, რომ გერმანულ იდეალიზმს ერთ მთლიანობას აძლევს სუბიექტის დიალექტიკურობა. გადაჭრით უნდა ითქვას. რომ გერმანული იდეალიზმი მთლიანია სუბიექტის „თვითმოძრაობით“. რაც დიალექტიკური ხასიათისაა. წინააღმდეგ შემთხვევაში არა მხოლოდ გერმანულ იდეალისტურ სისტემებზე უნდა გვეოკვა როგორც ერთ მთლიანზე, არამედ სხვა იდეალისტურ სისტემაზეც, ვინაიდან სუბიექტი ამოსავალ პრინციპად სხვა იდეალისტურ სისტემებსაც ჰქონდა. აქ შეიძლება ასეთი კითხვა წარმოიშვას — გერმანული იდეალიზმის სისტემებში სუბიექტი განსხვავებული მნიშვნელობისაა იდეალიზმის სხვა სისტემებში მოხმარებული სუბიექტისაგან? ეს ნამდვილად ასეა, მაგრამ თუ ასე მიუვდგებით საკითხს, მაშინ თვით გერმანულ იდეალისტურ სისტემებშიც სუბიექტი განსხვავებული მნიშვნელობით არის მოხმარებული. მაგრამ გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში მოხმარებული სუბიექტი განსხვავებული იდეალიზმის სხვა სისტემებში მოხმარებული სუბიექტისაგან. მხოლოდ გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში სუბიექტი როგორც ამოსავალი პრინციპი არის მოქმედი, „თვითმოძრავი“. ამიტომაც აქ მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტი ამართლებს დიალექტიკურ მეთოდს და ეს მეთოდი, მისი (დიალექტიკის) მომენტები ქმნის ამ იდეალიზმს, როგორც მთლიანს. აქედან გამომდინარე, კ. ბაქრაძის მიერ გამოთქმული დებულება: „იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის პრინციპით“, კი არ ეწინააღმდეგება, როგორც ეს რეცენზიაშია აღნიშნული (შენიშვნა 2), მეორე ზოგადი სახის დებულებას — დასაწყისში (კანტი) მოცემულია რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შემონახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე, არამედ ადასტურებს მას.

მართებულია რეცენზიაში გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, რომ კანტთან აშკარად ჩანს ფსიქოლოგიზმი და ანთროპოლოგიზმი თუნდაც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ცნების სფეროშიც, მაგრამ ასეთი მოსაზრების წინააღმდეგი არც კ. ბაქრაძეა, რომელიც ამ სა-

კითხს სპეციალურად არ ეხება გამოკვლევაში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“, ვინაიდან ამ შემთხვევაში მისი მიზანი იყო მხოლოდ დასაბუთება იმისა, რომ ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში არის დიალექტიკის მომენტები, ამდენად მან სრულიად შეგნებულად აუარა გვერდი ისეთ საკითხებს, რომლებიც უშუალოდ მისი პრობლემის წინაშე არ დგას. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ იგი კანტის მოძღვრებაში არ ხედავდეს ფსიქოლოგიზმსა და ანთროპოლოგიზმს. ამის დადასტურებაა კ. ბაქრაძის „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, სადაც გარკვევით არის წარმოდგენილი, რომ მართალია, კანტმა „წმინდა გონების კრიტიკაში“ სცადა ცოდნის ფსიქოლოგიური ვენეზისის პრობლემის მთლიანად მოხსნა, მაგრამ „კანტის ცოდნის თეორიის ანალიზი მოწმობს, რომ იგი ვერ განთავისუფლდება ცოდნის ფსიქოლოგისტური ახსნისაგან“<sup>21</sup>, კანტთან ცოდნის შემადგენელი ორივე მომენტი — გრძნობადი მასალა, შეგრძნება და კატეგორიებიც ფსიქიკური ხასიათისაა, „ამიტომ კანტის მიზანი — გამოარკვიოს პეცნიერული ცოდნის ლოგიკური პირობები, განუხორციელებელი რჩება: ლოგიკური პირობების გამოკვლევის მაგიერ კანტი არკვევს მის ფსიქოლოგიურ პირობებს“<sup>22</sup>. ასევე, კ. ბაქრაძის აზრით, კანტთან დრო და სივრცე და კატეგორიებიც ანთროპოლოგიური ხასიათისაა. იძლევა რა აღნიშნული საკითხის მოკლე დახასიათებას, მკვლევარია, დასკვნის სახით წერს: „ამდენად კანტის მეცნიერული ცოდნის თეორია ანთროპოლოგისტურია: იმის მაგიერ, რომ კანტს ცოდნის ლოგიკური პირობები გამოეკვლია, მან ყურადღება გაამახვილა მის ანთროპოლოგიურ პირობებზე“<sup>23</sup>. ასეთი შეფასება, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, შეიძლება ეწინააღმდეგება ერთ მომენტს კანტის ნაზრევში, სახელდობრ, „ეს არის ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ცნება. ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია არ უნდა იყოს ფსიქიკური ფაქტი. რადგან ის არის ადამიანური ცნობიერების სიღრმეში ნოქმედი კანონზომიერება და როგორც კანონზომიერება — არ შეიძლება იყოს ფსიქიკური ფაქტი, მოვლენა. მაგრამ იგი არაა ადამიანური ფსიქიკის კანონზომიერება, ხოლო ფსიქიკური კანონზომიერებით შემეცნების პროცესის ახსნა ისევ ფსიქოლოგიზმსა და, რადგან

<sup>21</sup> კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 444.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 445.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 446.

ეს კანონზომიერება ადამიანურის კანონზომიერებაა, ანთროპოლო-  
გიზმს წარმოადგენს“<sup>24</sup>.

რაც შეეხება მტკიცებას (შენიშვნა 5) — კანტთან სინთეზი-  
არის წარმოსახვის უნარის მოქმედება, „სხვის“ შექმნა მხოლოდ  
წარმოდგენაა, მოჩვენებითია და სხვ., ფაქტია, მაგრამ ფაქტია ისიც,  
რომ სწორედ სინთეზის პრობლემაშია კანტთან ყველაზე მეტად  
დიალექტიკის მომენტები.

მეთორმეტე-მეთექვსმეტე შენიშვნასთან დაკავშირებით უნდა  
ითქვას შემდეგი: (§ 7-ში) ჰეგელის მოძღვრებაში შეზღუდვების თე-  
ორიის საკითხებზე კ. ბაქრაძის შეხედულების განხილვის დროს  
აღვნიშნეთ, რომ ჰეგელთან სუბიექტის თვითშემეცნების ბაქრაძისე-  
ული ინტერპრეტაცია უშუალო კავშირშია ჰეგელის ფილოსოფიაში:  
სისტემისა და მეთოდის საბოლოო დამთხვევის ბაქრაძისეულ კონ-  
ცეფციასთან და ამის გამოც იგი განვიხილეთ მოკლედ. აქ კი იმავე  
საკითხს შევეხებით დასახელებულ შენიშვნებთან კავშირში.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტე-  
მ-სა და მეთოდის საბოლოო დამთხვევის ბაქრაძისეულ კონცეფცია-  
ზე კრიტიკული მოსაზრება პირველად გამოთქვა პროფ. პ. შარია  
კ. ბაქრაძის წიგნის „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“  
წინასიტყვაობაში. იგივე მოსაზრება პ. შარიამ განსხვავებული არგუ-  
მენტაციით გაიმეორა ნაშრომში „ჰეგელის ფილოსოფია მარქსიზმ-  
ლენინიზმის კლასიკოსთა შეფასებით“. შეძდეგ იგივე შენიშვნა-  
დ. უზნაძისა და ს. წერეთლის მიერ არის მიღებული.

პ. შარია კ. ბაქრაძის დებულებას ჰეგელის ფილოსოფიაში სის-  
ტემისა და მეთოდის საბოლოო დამთხვევის შესახებ აყალიბებს ასე:  
პირველი, ჰეგელის დიალექტიკა დამახინჯებულია ჰეგელის იდეა-  
ლიზმით: მეორე, არა მარტო სისტემის გამოსავალი პუნქტი, არამედ  
ჰეგელის მეთოდის გამოსავალი პუნქტიც ლოგიკური აუცილებლო-  
ბით მოითხოვს აბსოლუტურ დასრულებას, კარჩაკეტულობასა და  
ამოწურავს განვითარების პროცესს განსაზღვრულ მომენტზე. ზემო-  
აღნიშნული აზრი კი „იმაზე დაიყვანება, რომ დიალექტიკური მეთო-  
დი. ვითარდება რა იდეალისტურ სისტემასთან წინააღმდეგო-  
ბაში ამ სისტემის აგების პროცესში — ემთხვევა ამ სის-  
ტემას მისი აგების დასასრულში. ხოლო ავტორის არგუმენტი იმის  
შესახებ. რომ გამოსავალი პუნქტი არა მარტო სისტემისა, არამედ

<sup>24</sup> კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური  
მხზ., ტ. 1, გვ. 446.

მეთოდისაც მოითხოვს აბსოლუტურ კარჩაკეტილობას. იგივეა, რაც სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის მიღება სისტემის დასაწყისშივე, მაშასადამე. იგივეა, რაც მათ შორის წინააღმდეგობის სრული უარყოფა<sup>25</sup>. აქვე აღნიშნულია ისიც, რომ თუ ჰეგელის დიალექტიკა თავის გამოსავალ პრინციპში განვითარების პროცესის აბსოლუტურ ჩაკეტილობასა და დასრულებას მოითხოვს, მაშინ ის სრულიად არ იქნებოდა დიალექტიკა. ასეთი დასკვნების გამო ჩვენ კითხვ-ს ვსვამთ — მეთოდის მხრივ ჩაკეტილობისა და დასრულებულობის მოთხოვნა რატომაა სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის მიღება სისტემის დასაწყისშივე? მეთოდის მხრივ დასრულებულობის მოთხოვნა თუ მართლაც სისტემისა და მეთოდის დამთხვევა იქნებოდა სისტემის დასაწყისშივე, მაშინ ეს სისტემასა და მეთოდს შორის წინააღმდეგობის სრული უარყოფაც იქნებოდა და სრულიად არ იქნებოდა დიალექტიკაც; სინამდვილეში საქმის ვითარება ასე არ არის. ის, რომ ჰეგელთან დიალექტიკური მეთოდი დასრულებას მოითხოვს, ეს არცერთი მიმართულებით არ ნიშნავს სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის მიღებას სისტემის დასაწყისშივე, ვინაიდან სუბიექტი (აბსოლუტური იდეა) მიზნის შემცველია. მისი არსება თვითშემეცნებისაკენ მიისწრაფვის, „დასაწყისი თვითონ არის მიზანი“, ამიტომაც აბსოლუტური იდეა (სუბიექტი) განვითარების პროცესშია. „თვითშემეცნების პროცესში ირკვევა: თუ რას წარმოადგენს თვითონ ეს აბსოლუტური იდეა. მის მიერ თავის თავის შესახებ ნამდვილი ცოდნა მხოლოდ მაშინ იქნება მთლიანი, როდესაც ის თავის თავს ამოწურავს შემეცნების პროცესში და ამით გაიგებს, რა მთელი ისტორია მისი განვითარების ისტორია ყოფილა. აბსოლუტური იდეა მხოლოდ უკანასკნელ ეტაპზე გაიგებს — თუ რა ყოფილა ის. ამის გარეშე მას არ ეცოდინება, რომ მთელი სამყარო და სამყაროს განვითარება სწორედ მისი განვითარება ყოფილა“<sup>26</sup>. სისტემა და მეთოდი დასაწყისშივე ყოვლად შეუძლებელია ერთიმეორეს ემთხვეოდეს იმიტომ, რომ აბსოლუტური იდეის მიერ თავისი თავის თვითშემეცნების პროცესში არის მისი თვითგანხორციელების პროცესი. ეს პროცესი მხოლოდ მაშინ მთავრდება, როდესაც აბსოლუ-

25 ვ. შარია. წინასიტყვაობა ვ. ბაქრაძის შრომის სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 6 (ბოლო ხაზვასმა ჩვენა—ბ. უ.).

26 ვ. ბაქრაძე, რაციონალური და რეაქციული ჰეგელის ფილოსოფიაში. „მნათობი“, 1956, № 11, გვ. 149.

ტური სუბიექტი თავის თავს აბსოლუტურად შეიცნობს, ყოველივე ამისა გაცნობის სისტემის დასაწყისშივე სისტემისა და მეთოდის დამთხვევა გამოირიცხება. სისტემის დასაწყისში, მისი აგების პროცესში დიალექტიკური მეთოდი აბსოლუტური იდეის მიერ თავის თავის შემეცნებადვე განვითარების შემცველია და ამდენად ამ მეთოდის რაციონალური მარცვლი წინააღმდეგობაშია იდეალისტურ სისტემასთან. ამიტომაც კ. ბაქრაძის კონცეფციით, რომელიც ემყარება ჰეგელის ფილოსოფიას და ამ ფილოსოფიის შეფასებას მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ, ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი ერთმანეთს დაემთხვევა არა ამ სისტემის აგების, დაწყების პროცესში, არამედ დასასრულში.

პროფ. პ. შარიას ზემოთ აღნიშნული შენიშვნა ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის საბოლოო დამთხვევის ბაქრაძისეული გაგების შესახებ დაახლოებით რვა წლის შემდეგ სხვაგვარი არგუმენტაციით იქნა წარმოდგენილი: „ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი რომ იდეალისტურია, ამაზე არავინ დავობს, სწორედ ისევე, როგორც არავინ დავობს, რომ ჰეგელის სისტემა იდეალისტურია, მაგრამ ჰეგელის მეთოდსა და სისტემას შორის წინააღმდეგობის პრობლემა მიდის, უმთავრესად, არა ჰეგელის მსოფლმხედველობის შინაგანი წინააღმდეგობის ხაზით. წინააღმდეგობა იმაში მდგომარეობს, რომ ჰეგელის მეთოდი აგებულია დიალექტიკურად, ხოლო სისტემა აგებულია მეტაფიზიკურად“<sup>27</sup>. უდავოა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში წინააღმდეგობა არის სისტემასა და მეთოდს შორის, მაგრამ ამ წინააღმდეგობას არც კ. ბაქრაძე უარყოფს სისტემის შიგნით. კ. ბაქრაძე, ახასიათებს რა ჰეგელის სისტემას და მეთოდსაც როგორც იდეალისტურს, აღნიშნავს: „მაგრამ მათ შორის (სისტემასა და მეთოდს შორის, ბ. უ.) წინააღმდეგობაც არის: ერთის ძირითადი ტენდენცია მოითხოვს დაუბოლოვებელ განვითარებას, „ფორმათა მუდმივ ცვალებადობას“, მეორის ძირითადი ტენდენცია მოითხოვს დასრულებას“<sup>28</sup>. აქ სწორედ ისაა თქმული, რაც რეცენზენტის მიერ არის აღნიშნული. მართალია, ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემასა და მეთოდს შორის წინააღმდეგობა მდგომარეობს იმაში, რომ მეთოდი აგებულია დიალექტიკურად და სისტემა მეტაფიზიკურად, მაგრამ ეს სრულიად არ გამოირიცხავს მათ

<sup>27</sup> პ. შარია, ჰეგელის ფილოსოფია მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა შეფასებით, 1944, გვ. 19.

<sup>28</sup> კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 18.



საბოლოო დამთხვევას. კითხვაზე, თუ როგორია სისტემასა და მეთოდს შორის დამოკიდებულება საბოლოოდ? კ. ბაქრაძე სწორედ იმას უპასუხებს, რომ აბსოლუტური იდეა შეიცნობს რა თავის საკუთარ თავს, ამის შემდეგ განვითარებაც წყდება და საბოლოოდ სისტემა და მეთოდი ერთიმეორეს ემთხვევა. ის, რომ აბსოლუტური იდეა თავის საკუთარ თავს შეიცნობს, შემდეგ განვითარებას წყვეტს, სწორედ ეს არის დიალექტიკურად აგებული მეთოდის მეტაფიზიკით დაგვირგვინება. მეტაფიზიკით იმიტომ, რომ დიალექტიკურად აგებულმა მეთოდმა განვითარება შეწყვიტა. სწორედ ამის შემდეგ ემთხვევა სისტემა და მეთოდი ერთმანეთს. ეს რომ ასე არ იყოს, ე. ი. სისტემა და მეთოდი საბოლოოდ რომ არ ემთხვეოდეს ერთმანეთს, მაშინ მათ შორის მუდმივი წინააღმდეგობა უნდა იყოს. თუ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემასა და მეთოდს შორის მუდმივ წინააღმდეგობას. დაუშვებდით, მაშინ დიალექტიკურად აგებულ მეთოდს მეტაფიზიკურად აგებული სისტემა უნდა დაემსხვრია. სწამდვილეში ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს ასეთი როლი არ შეუძრულება.

სისტემა და მეთოდი წინააღმდეგობაშია; მეთოდი დიალექტიკურია, ხოლო ამ მეთოდის რაციონალური მარცვალი ეწინააღმდეგება რა სისტემას, რომელიც თავიდან ბოლომდე მეტაფიზიკური ბუნებისაა, განვითარების დამთავრების შემდეგ საბოლოოდ ემთხვევა მეტაფიზიკურად აგებულ სისტემას. ჰეგელის მეთოდი, მართალია დიალექტიკურადაა აგებული, მაგრამ, კ. ბაქრაძის აზრით, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ განვითარებას პროცესის დამთავრება აუცილებელი შედეგი არ არის ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკისა: „განვითარების პროცესის დაბოლოება გამომდინარეობს ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურებიდან“. ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკის ეს თავისებურება ის არის, რომ აბსოლუტური იდეა, სუბიექტი თავისი თავის შემეცნებას პროცესშია დიალექტიკური. აბსოლუტური იდეა თავის თავში აბსოლუტური სახით აერთიანებს ყოველივეს და შეიცნობს თუ არა აბსოლუტურად თავის თავს. განვითარებაც მთავრდება. იდეალისტური დიალექტიკის ასეთი ბუნება მხოლოდ სისტემით კი არ არის ნაკარნახევი, არამედ თვითონ ჰეგელის დიალექტიკაა ასეთი.

რაც შეეხება დიალექტიკურად აგებულ მეთოდსა და სისტემას შორის წინააღმდეგობას. კ. ბაქრაძის მიერ საბოლოოდ წარმოდგენილია ასე: „წინააღმდეგობა სისტემასა და მეთოდს შორის — ესაა წინააღმდეგობა თვითონ დიალექტიკაში, სახელდობრ. მის „რაციონალურ მარცვალსა“ — იგი მოითხოვს უსასრულო განვითარებას და

არა ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი მთლიანად, რომელიც იმ ფორმით, როგორც იგი შექმნა ჰეგელმა, სავსებით მიუღებელია ჩვენთვის — და დიალექტიკის იმ ფორმას შორის, რომელსაც მარქსმა მიიტაცებელი უწოდა“<sup>29</sup>.

სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ სისტემას და მეთოდს შორის წინააღმდეგობის მაჩვენებელი აღნიშნული არგუმენტაცია ადრეულ პერიოდში რამდენადმე განსხვავებულადაა წარმოდგენილი მკვლევრის მიერ, თუმცა ერთ პრინციპს იგი არასდროს არ ეწინააღმდეგება. კ. ბაქრაძეს, მონოგრაფიაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936), ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის ერთმანეთზე დამთხვევა მიაჩნია სწორედ მათი წინააღმდეგობის მაჩვენებლად. შემდგომ პერიოდში (1956) სისტემასა და მეთოდს შორის წინააღმდეგობა დახასიათებულია ასე: „ჰეგელის ფილოსოფია წინააღმდეგობის შემცველი აღმოჩნდა, დიალექტიკის რაციონალური მარცვალი, რომელზედაც მიუთითებენ მარქსიზმის კლასიკოსები, იდეალისტურ სისტემასთან წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა: დიალექტიკის რაციონალური მარცვალი უსასრულო განვითარებას პრინციპის შემცველი იყო, ხოლო იდეალისტური სისტემა დასრულებას მოითხოვდა“<sup>30</sup>.

ნეთოთხმეტე შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: კ. ბაქრაძე იმას კი არ ამტკიცებს, რომ დიალექტიკა აფუჭებს საქმეს და დიალექტიკის ბრალია განვითარების პროცესის დამთავრება, არამედ ჰეგელის ფილოსოფიაში für sich-ის მომენტის საფუძველზე ასაბუთებს: „ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურებიდან ის გარემოება გამომდინარეობს, რომ განვითარების პროცესი ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით დამთავრებულია; შეუძლებელია მივალთ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი იმ სახით, რა სახითაც იგი ჰეგელმა ჩამოაყალიბა და ამავე დროს განვითარების პროცესის დაუბოლოებლობა ვალიაროთ“<sup>31</sup>.

შემდეგ, მართებულია მტკიცება (იგივე მეთოთხმეტე შენიშვნა), რომ დიალექტიკის მიხედვით განვითარება არ მთავრდება, რომ დიალექტიკა განვითარებას არ ეწინააღმდეგება, მაგრამ საკითხავია: ჰე-

<sup>29</sup> К. С. Б а к р а д з е, Система и метод философии Гегеля, стр. 359.

<sup>30</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, რაციონალური და რეაქციული ჰეგელის ფილოსოფიაში, „მნათობი“, 1956, № 11 გვ. 146.

<sup>31</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 298.

გელს ასე ესმის დიალექტიკა? კ. ბაქრაძე ჰეგელის ფილოსოფიას და ამ ფილოსოფიის შესახებ მარქსიზმის კლასიკოსებს შეხედულებაზე დაყრდნობით სწორედ იმას ასაბუთებს. რომ ჰეგელმა ისე ჩამოაყალიბა დიალექტიკა, რომ იგი საბოლოოდ განვითარების დამთავრებას მოითხოვს, დიალექტიკის ასეთი ხასიათი გამოწვეულია არა მხოლოდ სისტემით, რომელიც პროკრუსტეს სარეცულია დიალექტიკური მეთოდისათვის, არამედ თვითონ ჰეგელის დიალექტიკადან გამომდინარეა. აბსოლუტური იდეა, სადაც დიალექტიკური მოქმედებაა გაშლილი, თავისი თავის აბსოლუტური შეწყვეტების შემდეგ განვითარებას ამთავრებს. განვითარება ერთხელ და სამუდამოდ მთავრდება, რაც, რა თქმა უნდა, განპირობებულია როგორც სისტემით, ასევე არსებითად დიალექტიკის ჰეგელისეული ჩამოყალიბებით.

რომ ჰეგელის მიერ ჩამოყალიბებული დიალექტიკა საბოლოოდ განვითარების დამთავრებას მოითხოვს, ამას ის ფაქტიც ასაბუთებს, რომ ჰეგელის დიალექტიკა წარსულისაყენ იყო მიმართული და მასთან იყო შეფარდებული. ჰეგელის სისტემა დასრულებული იყო და ამ დასრულებული სისტემის ფარგლებშია დიალექტიკაც: დიალექტიკა წარსულს ეხება, იგი რომ არა თუ მომავალს. არამედ აწმყის მაინც შეხებოდა, ჰეგელს პოლიტიკის სფეროში სწორედ თავისივე დასკვნების საწინააღმდეგო დასკვნები უნდა გაეკეთებინა. რაკი ჰეგელის დიალექტიკა წარსულს ეხება, ხილო ყოველი წარსული დამთავრებულია, ამდენად წარსულისაყენ მიმართული დიალექტიკაც დამთავრებულია. ჰეგელის დიალექტიკა, რომელიც წარსულისადმი მიმართული, ამ წარსულშია დიალექტიკური ბუნების.

ყოველივე ზემოთ თქმული ამავე დროს იმაზედაც მიუთითებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში მეთოდი, რომელმაც განვითარება დამთავრა, საბოლოოდ ემთხვევა სისტემას და ამიტომაც სისტემასა და მეთოდს შორის საბოლოოდ არც არის წინააღმდეგობა,

როგორია დამოკიდებულება იდეალისტურ დიალექტიკასა და ტელეოლოგიურ პრინციპს შორის? კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც აღვნიშნეთ, ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა. რეცენზენტების აზრით კი (9 შენიშვნა) ტელეოლოგიზმი ხელს კი არ უწყობს დიალექტიკის შექმნას, არამედ ხელს უშლის და, რაც მთავარია, ასეთი მიზნის დროს შეუძლებელია დიალექტიკის შექმნა. ასეთი შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას, რომ მატერიალისტური დიალექტიკისათვის ნამდვილად შეუთავსებელია ტელეოლოგიზმის პრინციპი. ამიტომაც იგი მატერიალისტუ-

რი თვალსაზრისით ხელს უშლის და შეუძლებელს ხდის დიალექტიკის, მატერიალისტური დიალექტიკის შექმნას. მაგრამ ეს არ უნდა ნიშნავდეს და არც ნიშნავს იმას, რომ ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არის იდეალისტური დიალექტიკა. გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში, განსაკუთრებით ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკა არ არსებობს ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე. ფაქტი კი ის არის, რომ ამ სისტემებში დიალექტიკა არსებობს ნამდვილად, ყოველ შემთხვევაში ვერაფერ იტყვის იმას, რომ ჰეგელმა ვერ შექმნა დიალექტიკური მეთოდი. მან ეს მეთოდი ჩამოაყალიბა. ამავე დროს იგი არ არსებობს ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე. ამიტომაც მტკიცება — ტელეოლოგიური პრინციპის დროს შეუძლებელია დიალექტიკის, საჩელდობრ, იდეალისტური დიალექტიკის შექმნა — არ არის მართებული გამოთქმა — შეუძლებელია დიალექტიკის შექმნა, აბსტრაქტულია, უნდა დაკონკრეტდეს საკითხი, რომელი დიალექტიკის შექმნაა შეუძლებელი ტელეოლოგიური პრინციპით? რა თქმა უნდა, მატერიალისტური დიალექტიკის: იდეალისტური დიალექტიკისათვის კი ტელეოლოგიზმი აუცილებელი და არსებითია. არსებითია იმის ვაშო, რომ ტელეოლოგიური პრინციპით ხდება სუბიექტის სუბსტანციურობის გამართლება, სუბიექტის ცნების შინაარსის გარკვევა და იმის გამართლება, რომ მთელი სისტემა არის სუბიექტი. ამის საუკეთესო ნიმუშია ფიხტესა და ჰეგელის დიალექტიკური თეორია, რომელთა შესახებ ზემოთაც აღვნიშნეთ. აქ კი მხოლოდ იმაზე მიუთითებთ, რომ ფიხტესა და ჰეგელის დიალექტიკის თეორია ორგანულად არის დაკავშირებული ტელეოლოგიზმის პრინციპთან, ვინაიდან განვითარება სუბიექტის, ცნობიერების მოქმედებაა, ხოლო ცნობიერების მოქმედება მიზნობრივი ბუნებისაა. ჰეგელის თქმით, ნამდვილი გონიერია. ხოლო „გონიერის ცნება არის მიზნის ცნება“, სულ სხვა საკითხია, რომ როგორც ფიხტეს, ასევე, განსაკუთრებით, ჰეგელის დიალექტიკის თეორია დაამახინჯა ტელეოლოგიზმის პრინციპმა და იგი არსებითად ეწინააღმდეგება ამ დიალექტიკის რაციონალურ მარცვალს.

კ. ბაქრაძის მოსაზრებანი საერთოდ ფილოსოფიურ. პრობლემებსა და მათ შორის შემეცნების თეორიის საკითხებზე უკანასკნელი პერიოდის ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში შეფასებულია როგორც მნიშვნელოვანი წვლილი ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ვ. ქვანახიას, ბ. ლუტიძის, ე. კოდუას, გ. თევზაძის, ბ. კარტოზიას, თ. ბუაჩიძის, შ. გაბილაიას და სხვათა შეფასებანი. მიუთითებთ ზოგიერთ მოვანს

კ. ბაქრაძის პირველ მონოგრაფიულ გამოკვლევებზე ვ. ქვაჩახია წერს: „დღის წესრიგში დადგა მარქსისტული მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური წყაროს საფუძვლიანი შესწავლა, კერძოდ კი იდეალიზმის ნიადაგზე დიალექტიკის თეორიის შექმნის, მისი მატერიალისტური გადამუშავების ისტორიის მეცნიერული ანალიზი. არა მარტო საქართველოში, არამედ საერთოდ პირველად ამ თვალსაზრისით კანტის ნააზრევის შესწავლის, გადმოცემის, მასში არა მარტო უაზროფიითი დიალექტიკის, როგორც ჩვეულებრივ უყურებდნენ, არამედ დადებითი დიალექტიკის მარცვლების ძიების, შეფასებისა და ინტერპრეტაციის ბრწყინვალე ნიმუშია სახელგანთქმული ფილოსოფოსის კ. ბაქრაძის ნაშრომი „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ რეალიზმში“<sup>32</sup>. კ. ბაქრაძის ამავე ნაშრომის შესახებ ბ. ლუტიძე აღნიშნავს: „ამ ნაშრომში, პირველად მთელს საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, უაღრესად ფართო მასალის ღრმამეცნიერული ანალიზის შედეგად არის გადმოცემული დიალექტიკის მომზადების პროცესი, მოხაზულია დიალექტიკის კონტურები კანტიდან ჰეგელამდე“<sup>33</sup>. ე. კოდუას აზრი იმავე ნაშრომზე შემდეგია: „პროფ. კ. ბაქრაძემ ამ შრომით ბრწყინვალე ფურცელი ჩაწერა დიალექტიკის ისტორიის კვლევის მათიანეში. გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის პროფ. კ. ბაქრაძის ამ ნაშრომს, რადგან სწორედ მასშია მოცემული ის, რაც გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში ისტორიულია, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით“<sup>34</sup>. საერთოდ, ქართველი, რუსი და უცხოელი მკვლევრები მაღალ შეფასებას აძლევენ კ. ბაქრაძის მონოგრაფიას „ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი“. საბჭოთა ფილოსოფოსი ა. ოკულოვი თავის ერთ-ერთ ნაშრომში ეხება რა საბჭოთა კავშირში მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების დამუშავებას. კერძოდ ჰეგელის ფილოსოფიის დამუშავების საკითხს, ჩამოთვლის რამდენიმე ნაშრომს, მაგრამ მხოლოდ კ. ბაქრაძის ნაშრომზე აღნიშნავს, რომ მასში მკითხველი ნახავს მ რ ა ვ ა ლ ა ხ ა ლ ა ზ რ ს ა და ე ფ ა ს ე ბ ა ს<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> ვ. ქვაჩახია, წიგნი და მკითხველი, „მნათობი“, 1976, №10, გვ. 189.

<sup>33</sup> ბ. ლუტიძე, გამოჩენილი მეცნიერი და პედაგოგი, თბ., 1964, გვ. 9.

<sup>34</sup> ე. კოდუა, კოტე ბაქრაძე, თბ., 1973, გვ. 50.

<sup>35</sup> А. Ф. Окулов, Советская философская наука и ее проблемы, М., 1970, стр. 142 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

ლოგიკის პრობლემები

თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ე

კ. ბაქრაძე ლოგიკის პრობლემათური საკითხების შესახებ

კ. ბაქრაძის ნააზრევში, როგორც აღვნიშნეთ. ლოგიკის პრობლემების დამუშავებასა და გადაწყვეტას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მისი მეცნიერული კვლევა-ძიების ძალა უდიდესი გაქანებით გამოვლინდა ლოგიკის მეცნიერების სფეროში. კ. ბაქრაძე ლოგიკის საკითხებზე ინტენსიურად მუშაობდა სამეცნიერო მოღვაწეობის შუა პერიოდში, მაგრამ მისი მოღვაწეობის ადრეული და ბოლო პერიოდის შრომებშიც ლოგიკის მრავალი საკითხია განხილული. ფილოსოფოსის მოღვაწეობაში საერთოდ ლოგიკის საკითხებზე და განსაკუთრებით გარკვეულ პერიოდში ინტენსიური მუშაობის შედეგად ლოგიკის რიგი პრობლემების ორიგინალურად გააზრებამ და გადაწყვეტამ იგი ცნობილი მეცნიერი გახადა საბჭოთა კავშირსა და მის ფარგლებს გარეთაც. კ. ბაქრაძე აღიარებულ იქნა ლოგიკაში არსებული ორი მიმართულებიდან ერთ-ერთის ლიდერად. როგორც საბჭოთა კავშირის, ასევე უცხოეთის მრავალმა ფილოსოფოს-ლოგიკოსმა კ. ბაქრაძის შეხედულება დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე მიიჩნია, როგორც ერთადერთი ჭეშმარიტი აზრი, რომელიც წარმოდგენილია მრავალ მონოგრაფიულ გამოკვლევასა და სტატიაში<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> მინდა აღვნიშნო აქად. ს. ჯიქია ს ერთი ასეთი ვადმოცემა. როცა აკადემიკოსები გ. წერეთელი და ს. ჯიქია პოლონეთში ჩავიდნენ, პოლონეთის მეცნიერებათა აკადემიაში ისინი მიიღო იმ პერიოდში ვიეუ-პრეზიდენტმა ფილოსოფოს-ლოგიკოსმა თ. კოტარბინსკიმ. გაიგო რა მისი სტუჟრები საქართველოდან იყენენ, მაშინვე იკითხა: იცნობთ თუ არა პროფ. კ. ბაქრაძესო. როცა მოახსენეს, რომ კარგად იცნობდნენ, თ. კოტარბინსკიმ განაცხადა: დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე რამდენიც უნდა აკრიტიკონ კ. ბაქრაძის შეხედულება, მე იგი ერთადერთ ჭეშმარიტ მოსაზრებად მიმაჩნიაო.

კ. ბაქრაძის დიდი ერუდიცია ლოგიკის საკითხებზე საერთოდ რა განსაკუთრებით დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე არსებითად გაპირობებული იყო ფილოსოფიის ისტორიის, კერძოდ კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის, მისი დიალექტიკის ღრმა ცოდნით. ამ ფაქტმა კიდევ ერთხელ დაადასტურა იმის უტყუარი აუცილებლობა, რომ რომელმე პრობლემის ღრმა მეცნიერული გადაწყვეტისათვის საჭიროა არა მხოლოდ მარქსიზმის კლასიკოსების ფილოსოფიურ დებულებათა დიდი ცოდნა, არამედ ისტორიული ასპექტით მისი შესაბამისი თუ საწინააღმდეგო დებულებათა ღრმა ცოდნაც.

ლოგიკის პრობლემების მაღალ მეცნიერულ დონეზე დამუშავება ამავე დროს მოითხოვდა შემეცნების თეორიის პრობლემების დიდ ცოდნას. კ. ბაქრაძის მიერ ლოგიკის თოქმის ყველა პრობლემა შემეცნების თეორიასთან უშუალო კავშირშია განხილული.

კ. ბაქრაძე საუკეთესო მცოდნე იყო ლოგიკის ისტორიის, მისი ძირითადი პრობლემებისა, რომლებსაც ყოველთვის უკავშირებდა ლოგიკის თეორიის სადავო საკითხებს. სამწუხარო ის არის, რომ კ. ბაქრაძის მიერ ფილოსოფიის ფაკულტეტზე წაკითხული ლოგიკის ისტორიის კურსი მხოლოდ კონსპექტად დარჩა მის ზოგიერთ ყოფილ სტუდენტსა და ასპირანტს. ეს კონსპექტი არც თუ პატარაა. სადაც თავისი მოცულობითა და სიღრმით განსაკუთრებით გამოირჩევა არისტოტელესა და ჰესერლის ლოგიკურ კონსტრუქციათა გადმოცემა და კრიტიკაც\*.

კ. ბაქრაძე სამეცნიერო მოღვაწეობის ხანგრძლივ პერიოდში ლოგიკის პრობლემებზე ინტენსიურად მუშაობდა 1943—1954 წლებში. ამ ხნის მანძილზე მკვლევრის ყველა შრომა, გარდა ორიოდ სტატიისა, მიძღვნილია ლოგიკის აქტუალური პრობლემებისადმი. სახილძძღვანელო კურსები ლოგიკაში (1951, 1955 წლებში გამოცემული), რომლებიც ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვისაა დაწერილი, ფორმალური ლოგიკის კურსებიდან საუკეთესო წიგნებადაა აღიარებული. მათში ლოგიკის სადავო პრობლემები

\* საქართველოში ლოგიკის პრობლემებზე მუშაობას ყოველთვის დიდი ადგილი ჰქონდა დათმობილი. საბჭოთა კავშირის სხვა უნივერსიტეტებისაგან განსხვავებით თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ყოველთვის იკითხებოდა ლოგიკის კურსი. უნივერსიტეტის დაარსების პირველ წლებში სამჭერ გამოქვეყნდა შ. ნუცუბიძის „ლოგიკა“ სხვადასხვა მოცულობით. ლოგიკის კურსის სწავლება გრძელდებოდა შემდგომ პერიოდშიც; ხოლო როცა 1940 წელს უნივერსიტეტში აღდგა ფილოსოფიის ფაკულტეტი, ლოგიკის საკითხების სწავლებაც ინტენსიურად დაიწყო.

განხილულია მაღალმეცნიერულ, მონოგრაფიულ გამოკვლევათა დონეზე.

მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში კ. ბაქრაძე ლოგიკის პრობლემებზე არ მუშაობდა უშუალოდ, მაგრამ მისი შრომებიდან გარკვევით ჩანს, რომ იგი საუკეთესოდ იცნობს ლოგიკის პრობლემატიკას და, რაც მთავარია, ლოგიკის პრობლემებზე აქტიური მუშაობის პერიოდში ადრე გამოთქმულ აზრებს ავითარებდა ამა თუ იმ პრობლემის შესახებ. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი პირველი მონოგრაფია „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ (1929) და ამავე წელს დისკუსიის წესით დაბეჭდილი სტატია „დიალექტიკის პრობლემა და მ. გოგბერძის „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“.

საბჭოთა კავშირში ლოგიკის სწავლებისა და მისი პრობლემების დამუშავების შეწყვეტის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ, 1946 წელს, კ. ბაქრაძე პირველი აქვეყნებს ლოგიკის სახელმძღვანელოს; 1948 წელს კ. ბაქრაძე აქტიურად მონაწილეობს ლოგიკის საკითხებზე ჩატარებული თათბირის მუშაობაში მოსკოვში. 1946—48 წლებში საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში კითხულობს მოხსენებებს და ბეჭდავს თეზისებს ლოგიკის მეტად აქტუალურ და უაღრესად პრობლემატურ საკითხებზე, სახელდობრ, „ე. წ. არასილოგისტური დასკვნების შესახებ“ (1946), „დიალექტიკისა და ფორმალური ლოგიკის დამოკიდებულებისათვის“ (1947), „დედუქციური დასკვნების თეორიის ზოგადი საკითხის შესახებ“ (1948). ამიტომ შემთხვევითი არ იყო, რომ 1950 წელს ჟურნალ „კოპროსი ფილოსოფიის“ ფურცლებზე დისკუსია ლოგიკის საკითხებზე გაიხსნა კ. ბაქრაძის სტატიით: „ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხისათვის“. აღნიშნული სტატია ითარგმნა რამდენიმე უცხოურ ენაზე. დისკუსია გაგრძელდა თბი-

---

თბილისის უნივერსიტეტი გამონაკლისს წარმოადგენდა მაშინაც, როცა საბჭოთა კავშირის უმაღლეს სასწავლებლებში ლოგიკის სწავლება და მისი პრობლემების დამუშავება შეწყვეტილი იყო. „სსრ კავშირის უმაღლესი სასწავლებლებისაგან განსხვავებით, ლოგიკის კურსი თბილისის უნივერსიტეტში თითქმის ყოველთვის იკითხებოდა“. კ. ბაქრაძე, ქართული ფილოსოფიური მეცნიერების განვითარება (გაზეთ „თბილისი“, 1968, 12 ოქტომბერი). ვ. ბაჩმანოვის თქმით, ჩვენს ქვეყანაში თითქმის საუკუნის მეოთხედის მანძილზე ლოგიკა არსად ისწავლებოდა, გამონაკლისს წარმოადგენდა მხოლოდ საქართველო, სადაც ამ წლებში ლოგიკის სწავლება არ შეწყვეტილა (იხ. Уч. записи ЛУ, № 247, Вопросы логики, стр. 16).



ლისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „ზრომებში“, სადაც კ. ბაქრაძემ დაბეჭდა სტატია „ლოგიკის შესახებ“ (1951); ამ სტატიაში გარდა იმისა, რომ ჩამოყალიბებულია მკვლევარის ძირითადი კონცეფცია. პასუხია გაცემული ამ კონცეფციის საწინააღმდეგოდ გამოთქმულ ზოგიერთ მოსაზრებაზე. შემდეგში კ. ბაქრაძე აქვეყნებს ლოგიკის სახელმძღვანელოებს უმაღლესი და საშუალო სკოლებისათვის. 1961 წელს აკეთებს მოხსენებას საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ ჩატარებულ საჯარო დისკუსიაზე ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთმიმართების შესახებ.

წინამდებარე ნაშრომში კ. ბაქრაძის მოსაზრებანი ლოგიკის პრობლემატურ საკითხებზე გადმოცემული იქნება ძირითადი პრობლემების მიხედვით. შესაბამისად ამისა, გთვალისწინებული იქნება კ. ბაქრაძის შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ წამოყენებული ძირითადი არგუმენტები ქართულ, რუსულ და უცხოურ ლიტერატურაში.

#### § 10. ლოგიკის საგანი: დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხი; ლოგიკის ძირითადი ობიექტი

ლოგიკის საკითხებზე კ. ბაქრაძის შეხედულების გარკვევისათვის განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი ორი სტატია („ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხისათვის“, „ლოგიკის შესახებ“) და 1951, 1954 წლებში რუსულ და ქართულ ენებზე გამოცემული ლოგიკის სახელმძღვანელო უმაღლესი სასწავლებლების ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის, დასახელებული ნაშრომები ლოგიკის ფუნდამენტური საკითხებისადმი შემოქმედებითად მიდგომის ბრწყინვალე ნიმუშია, სადაც არა ერთსა და ორ პრობლემაზეა მოცემული საკუთარ შეხედულებათა სისტემა, საყვებით ორიგინალური კონცეფცია. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებისა და მასთან დაკავშირებით ლოგიკის საგნის საკითხის გადაწყვეტა.

ლოგიკის საგანია აზროვნების ფორმები, სწორი აზროვნების წესები და კანონები. ცნება, მსჯელობა, დასკვნა ლოგიკური აზროვნების ფორმებია. ლოგიკა სწავლობს ამ ფორმებსა და იმ კანონებს, რომლებსაც ეს ფორმები ემორჩილება. სწორი აზროვნება აუცილებელი პირობაა ჭეშმარიტების მიღწევისათვის. მაგრამ იგი არ არის ჭეშმარიტების მიღწევისათვის საკმარისი გარანტია. აზროვნების სის-

წორე. აზრთა შორის აუცილებელი კავშირი ჭეშმარიტების მიღწევის ერთი მხარეა. შემეცნების განხორციელება, ჭეშმარიტების მიღწევა აუცილებლობით მოითხოვს აზრთა თანმიმდევრობის, აზრთა კავშირების სისწორეს. ლოგიკა ჭეშმარიტების მიღწევის ამ მხარეს სწავლობს.

ლოგიკური ფორმები საერთო საკაცობრიო ფორმებია. ლოგიკა ერთია, არ არსებობს ორი ლოგიკა ერთი და იმავე საგნისა და კანონზომიერების შესახებ. ლოგიკის ელემენტარულ, ზერელე მეცნიერებად. ხოლო დიალექტიკური ლოგიკის მაღალ მეცნიერებად აღიარება მცდარია. საერთოდ მეცნიერება არ შეიძლება იყოს ზერელე და ელემენტარული. მეცნიერება და ზერელე შეუთავსებელი ცნებებია. მეცნიერება, თუ ის მეცნიერებაა, შეუძლებელია ზერელე იყოს, თუ ის ზერელეა, ის მეცნიერება არ არის. ლოგიკური აზროვნების ფორმები და კანონები, რომელსაც ლოგიკა სწავლობს, არ არის „ყოველდღიური“ აზროვნების ფორმები და კანონები, ისინი ყოველი ნორმალური ადამიანის აზროვნების ფორმები და კანონებია. ლოგიკური აზროვნების ფორმები და კანონები „ყოველდღიური“ და მეცნიერული აზროვნებისთვისაც ერთი და იგივეა. სწორი, ლოგიკური აზროვნება არის ყოველგვარი შემეცნების აუცილებელი პირობა. ის აუცილებელი პირობაა შემეცნების ყველა სფეროში. ლოგიკა არ არის შემეცნების მეთოდი, მეცნიერებათა მეთოდოლოგია. თუ ლოგიკას მივაწერთ შემეცნების მეთოდის, მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის მნიშვნელობას, მაშინ მას მეტაფიზიკად ვაქცევთ. მეტაფიზიკური მეთოდი ყოველად შეუძლებელია გავაგავოთ ფორმალურ ლოგიკასთან. ლოგიკა იკვლევს ლოგიკურ ფორმებს და არა სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების შესწავლისადმი მიდგომის რაობას. მეცნიერება არ შეიძლება იყოს ელემენტარული, რაგინდ მარტივ საგანს სწავლობდეს იგი. ტერმინი „ლოგიკა“ ორი მნიშვნელობით იხმარება, როგორც ფორმალური ლოგიკა და როგორც შემეცნების თეორია. დიალექტიკური ლოგიკა შემეცნების თეორიაა (ამ საკითხზე ე. ბაქრაძის შეხედულება იხ. § 3-ში). იგი არ სწავლობს ლოგიკურ ფორმებს. არსებობს ერთი ლოგიკა — ეს არის თანამედროვე ფორმალური ლოგიკა<sup>3</sup>. ლოგიკა არის ნაწილი დიალექტიკური ლოგიკის ანუ შემეცნების თეორიის.

<sup>3</sup> ე. ბ ა ქ რ ა ძ ე ლოგიკის პრობლემებზე მუშაობის უკანასკნელ პერიოდში იმ აზრს იცავდა და ასაბუთებდა, რომ მათემატიკური ლოგიკა არის თანამედროვე ფორმალური ლოგიკა, ფორმალური ლოგიკის განვითარების ახალი ეტაპი. ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის კანონები, დასკვნის სახეები წარმოადგენენ თანამე-

ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებაზე განზოგადებული ცოდნის ეს სისტემა თეორიას წარმოადგენს. იგი ლოგიკის ისტორიაში დღემდე შესულია კ. ბაქრაძის კონცეფციის სახელით, რომელიც არის ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების შესახებ ახალი, დასრულებული თეორია. ახალს ვამბობთ იმიტომ, რომ აღნიშნულ საკითხზე პირველი თეორია ეკუთვნის ჰეგელს. რაც შეეხება დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ შემდგომი დროის თვალსაზრისებს, ისინი არსებითად ჰეგელის თეორიის სხვადასხვა ვარიანტებს წარმოადგენენ. კ. ბაქრაძემ დაასაბუთა რა ჰეგელის თეორიისა და მისი შემდგომი ცალკეული ვარიანტების მცდარობა, შექმნა ახალი თეორია დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ. რომელმაც ფართო აღიარება ჰპოვა როგორც საბჭოთა კავშირში, ასევე უცხოეთშიც (გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკა, პოლონეთი და სხვ.).

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ კ. ბაქრაძის როგორც სადისკუსიო სტატიაში, რომლითაც საკავშირო დისკუსია გაიხსნა, ასევე ლოგიკის ყველა სახელმძღვანელოში ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებაზე ერთი, ლოგიკურად შეკრული, შინაგანი, წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი კონცეფციაა მოცემული.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ ბაქრაძისეული კონცეფციის განხილვის შემდეგ აუცილებელია გაირკვეს საკითხი, თუ როგორ ესმის მკვლევარს ჰეგელის ფილოსოფიაში საერთოდ დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულება და, კერძოდ, როგორ არის ეს საკითხი გადაწყვეტილი მონოგრაფიულ გამოკვლევაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936): ამასთან ერთად — აქ გამოთქმული ზოგიერთი დებულება რამდენადაა უთანხმდება იმავე საკითხზე ჰეგელის შეხედულების შეფასებას შემდგომი პერიოდის შრომებში „ლოგიკა“ (1951), „ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი“ (1958) და სადისკუსიო სტატიაებში გამოთქმულ მოსაზრებებს. აღნიშნული საკითხის გარკვევა საჭიროა. უპირველეს ყოვლისა. იმისა გამო. რომ იქმნება ერთგვარი შესაბამისობა თითქოს კ. ბაქრაძე გამოკვლევაში „სისტემა და მე-

---

დროვე ლოგიკის ნაწილს. სპეციალურ შემთხვევას. მათემატიკური ლოგიკა — როგორც ლოგიკის — საგანია და ასაბუთების თეორია. რომელიც არ არის მათემატიკური დისციპლინა, ის ლოგიკის ელემენტარული ნაწილია. დასწვდომს ერთი ლოგიკა — ეს არის თანამედროვე ფორმალური ლოგიკა: რაც შეეხება დიალექტიკურ ლოგიკას, ის მარქსისტულ-ლენინური შეხედულების თეორიაა.

თოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ სხვაგვარი აზრისა იყო როგორც ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების გაგების საკითხზე, ასევე იმ პოზიტიურ შეხედულებაზეც, რომელსაც იგი შედგომ პერიოდში ავითარებს თავის მოსაზრებაში დიალექტიკასა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე. თუ ეს ასეა, მაშინ გამოდის, რომ მკვლევარი ერთსა და იმავე საკითხზე სხვადასხვა პერიოდში განსხვავებული შეხედულებისაა. ეს კი ნიშნავს ან წინააღმდეგობას ან შეხედულების შეცვლას. ჩვენი აზრით, კ. ბაქრაძის მიერ ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე სხვადასხვა პერიოდში გამოთქმული მოსაზრებანი არც წინააღმდეგობაში ერთმანეთთან და არც მისი შეხედულების შეცვლასთან გვაქვს საქმე.

საკითხის უფრო ცხადყოფისათვის ჯერ განვიხილოთ, თუ როგორია კ. ბაქრაძის აზრი ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე „ლოგიკაში“ და ნაშრომის -- „ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი“ რუსულ გამოცემაში (1958); ამასთან შეპირისპირებაში წამოვაჩინოთ მკვლევარის ფილოსოფიური მოღვაწეობის ადრეული პერიოდის შეხედულებანი, რითაც გამოიკვეთება, ჰქონდა თუ არა ადგილი მისი შემოქმედების სხვადასხვა პერიოდში წინააღმდეგობას ან შეხედულების შეცვლას.

კ. ბაქრაძის შეხედულება დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე ჰეგელის ფილოსოფიაში „ლოგიკასა“ და „ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი“ ძირითადი დებულების სახით შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასე: ფორმალური ლოგიკისადმი ნიჰილისტური დამოკიდებულება თავის წყაროს იღებს ჰეგელის მიერ ლოგიკისა და მისი კანონების კრიტიკიდან. აზრი იმის შესახებ, რომ ფორმალური ლოგიკა პრინციპულ დაპირისპირებულობაშია დიალექტიკასთან და პირველის პრინციპების აღიარება ნიშნავს მეორის პრინციპების უარყოფას, ჰეგელის მსოფლმხედველობიდან გამოდის და ისევე მცდარია, როგორც მისი სისტემა. მართალია, ჰეგელი ხშირად წერს ე. წ. ფორმალური ლოგიკის გარკვეულ მნიშვნელობასა და სარგებლიანობაზე, მაგრამ საბოლოო შეფასება ლოგიკის მნიშვნელობისა, უარყოფითია.

ფორმალური ლოგიკა მეტაფიზიკური აზროვნების წესის, განსჯის ლოგიკაა და გამოსადეგია მხოლოდ შეშეცნების დასაწყისში. ნამდვილი, ჰეგელიანი მეცნიერებისათვის ფორმალური ლოგიკა გამოუსადეგარია. იგი იარაღია ჯანსაღი აზრისა, მაგრამ არა ფილოსოფი-

ისა და მეცნიერებისა, ფორმალური ლოგიკა მეცნიერული შემეცნებისათვის განვლილი საფეხურია, იგი არის მეტაფიზიკური აზროვნების თეორია. მისი კანონები პრინციპულად დაპირისპირებულია დიალექტიკასთან.

ჰეგელის აზრით, იგივეობის კანონს შემდეგი აზრი აქვს: ყველაფერი თავის თავთან იგივეობაშია. აზროვნება განვითარების კანონს ემორჩილება, იგივეობის კანონი კი განვითარების წინააღმდეგია. იგივეობის კანონი ცარიელი ტავტოლოგიაა და არა კანონი. კ. ბაქრაძის ინტერპრეტაციით, ჰეგელის შეცდომა ის არის, რომ მან ვერ გაიგო იგივეობის კანონის ნამდვილი აზრი და გაილაშქრა მეტაფიზიკური თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით საგანი მხოლოდ იგივეობრივია. სამყაროში არ არის ცვალებადობა, განვითარება. მაგრამ იგივეობის ლოგიკური კანონი არ უარყოფს არც ცვალებადობას და არც განვითარებას. იგი არც ეხება სინამდვილის ამ მხარეს, მას არავენ ეკითხება, არის თუ არა სამყაროში განვითარება. ფორმალური ლოგიკა სრულიად არ სწავლობს ამ საკითხებს. იგი არ სვამს და არც სწყვეტს საკითხს იმის შესახებ, რომ წინააღმდეგობა არის სინამდვილის მამოძრავებელი ძალა. ეს ორი პრინციპი (იგივეობისა და წინააღმდეგობის) სინამდვილის სხვადასხვა მხარეებს ეწებიან. რამდენიც უნდა გააკრიტიკოს ჰეგელმა იგივეობის კანონი, თვითონ ყოველთვის — თუ ის სწორად აზროვნებს — ამ კანონს ემორჩილება. თუ ჰეგელი დასცინის იმ სკოლას, რომელიც ამგვარ კანონებს აღიარებს, ისიც გასაგები უნდა იყოს, რომ მხედველობაში სწორედ ეს სკოლა აქვს და ამ სკოლის ცნებას ჰეგელისთვისაც გარკვეული შინაარსი აქვს, რომელსაც ის მოიზარებს, როგორც გარკვეულ სკოლას და არა რაიმე სხვას.

ჰეგელი ისევე ცდებოდა, როგორც ცდება მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობა, რომლის წინააღმდეგ ის იბრძოდა. მეტაფიზიკურმა მსოფლმხედველობამ გადააქცია იგივეობის ლოგიკური კანონი სინამდვილის აბსოლუტურ კანონად.

ასევე მკაცრად აკრიტიკებს კ. ბაქრაძე ჰეგელის შეხედულებას წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და გამორიცხული მესამის კანონის შესახებ, რომლებიც, ჰეგელის აზრით, დაპირისპირებულია დიალექტიკის პრინციპებთან.

როგორია კ. ბაქრაძის შეხედულება ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე მონოგრაფიაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში?“ დასახე-

ღებულ ნაშრომში მკვლევარი იხილავს რა ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის ძირითადი კანონების ბუნებას, განსაკუთრებით დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონს, გარკვევით წარმოადგენს ჰეგელის შეხედულებას დიალექტიკისა და ლოგიკის ძირითადი კანონების დამოკიდებულების საკითხზე, მაგრამ არ მიმართავს ინტერპრეტაციას. მკვლევარი მხოლოდ ჰეგელის აზრს, გადმოსცემს, ახვენებს იმას, თუ როგორ ებრძვის და უარყოფს ჰეგელი ფორმალური ლოგიკის კანონებს, მაგრამ სრულიადაც არ დგას ჰეგელის მხარეზე ლოგიკის კანონების უკუგდებასა და უარყოფის საქმეში. მართალია, ბაქრაძე დასახელებულ მონოგრაფიაში თავის აზრს ვერ გამოთქვამს გაბედულად და გაბედულად ვერ აკრიტიკებს ჰეგელის შეხედულებას, როგორც ამას შემდგომი პერიოდის შრომებში აკეთებს, მაგრამ ამის მიზეზი მხოლოდ და მხოლოდ იმ პერიოდში ფორმალური ლოგიკისადმი დამოკიდებულებაა (1932—1938 წლები იყო ფორმალური ლოგიკის არსებითად უარყოფისა და ტროცკისტ-ბუხარინელთა კონტრრევოლუციური თეორიების ლოგიკად გამოცხადების პერიოდი). თუმცა სწორედ ამ პერიოდში, 1935—36 წლებში კ. ბაქრაძე ლოგიკის კურსს კითხულობს უნივერსიტეტში ისტორიის ფაკულტეტის ფილოსოფიის განყოფილებაზე და ლოგიკას თავის კანონებით თვლის სრულუფლებიან მეცნიერებად.

ერთგვარ საბაზს ეკვისას, თითქოს კ. ბაქრაძე ჰეგელის მხარეზე დგას დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების გაგების საკითხში, გარდა იმისა, რომ იგი არ იძლევა ჰეგელის შეხედულების კრიტიკას, შეიძლება იწვევდეს ისიც, რომ ბაქრაძე მკაცრად აკრიტიკებს ყველა იმ შეხედულებას, სადაც მოცემულია ცდა ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკისა და ფორმალური ლოგიკის შერიგებისა. მაგრამ ამ შემთხვევაში მკვლევარი ასეთ შეხედულებას აკრიტიკებს არა იმიტომ, რომ თვითონაც წინააღმდეგია მატერიალისტური დიალექტიკისა და ფორმალური ლოგიკის ერთად არსებობისა, არამედ იმიტომ, რომ დიალექტიკისა და ფორმალური ლოგიკის შერიგება ჰეგელის მოძღვრებიდან არ გამომდინარეობს. ჰეგელის მოძღვრება უარყოფს ფორმალური ლოგიკის კანონებს, ამიტომ აკრიტიკებს კ. ბაქრაძე ყველა იმ მკვლევარს, ვინც ცდილობს ჰეგელის ფილოსოფიაში დაინახოს ან დიალექტიკისა და ლოგიკის შერიგება, ან მათი ერთად არსებობა. ბაქრაძის აზრით. ჰეგელის ფილოსოფიის ასეთი გაგება ყოველად შეუძლებელია: შეუძლებელია სერიოზულად იმის მტკიცება, რომ ჰეგელის წინააღმდეგობათა ერთიანობის კანონ-

ნი არ უარყოფს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს. აქედან გამომდინარე კ. ბაქრაძე აკეთებს დასკვნას, რომ ჰეგელი უარყოფს ფორმალური ლოგიკის კანონებს და მის დიალექტიკასთან იგი შეუთავსებელია. სხვა საკითხია, რომ ჰეგელმა ეს ვერ შეძლო სინამდვილეში, ისევე როგორც ამას ვერ შეძლებს ვერცერთი ბოაზროვნე. ეინაიდან ლოგიკური აზროვნება ფორმალური ლოგიკის კანონებს ემყარება. ჰეგელის ყოველი დებულება, ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგ მიმართული. თვით ამ ლოგიკის კანონებს ემყარება.

კ. ბაქრაძე მონოგრაფიაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე ჰეგელის აზრს გადმოსცემს არსებითად ინტერპრეტაციის გარეშე. ეს გარკვევით ჩანს აზროვნების ძირითადი კანონების, მსჯელობისა და დასკვნის თეორიების განხილვის დროს. საილუსტრაციოდ განვიხილოთ ზოგიერთი საკითხი. შემდეგ ვაჩვენოთ ისიც. თუ როგორ ვამოთქვამდა მკვლევარი თავის აზრს დიალექტიკისა და ლოგიკის გამოკიდებულების საკითხზე აღნიშნული ნაშრომის გამოქვეყნებამდე რამდენიმე წლით ადრე. 1929 წელს, სარეცენზიო ნაშრომში, რომელიც დისკუსიის წესით არის დაბეჭდილი.

ჰეგელის შეხედულებას აზროვნების ძირითად კანონებზე კ. ბაქრაძე გადმოსცემს ვრცლად (გვ. 238—258). ჩვენ მას წარმოკადგენთ მოკლედ.

ჰეგელი ებრძვის, უარყოფს აზროვნების ძირითად კანონებს: იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის და გამორიცხვლი მესამის კანონი მიჩნეულია როგორც უშინაარსო აზრის კანონები. ნამდვილი ჰეგემარიტი აზრი ყოველთვის შინაარსიანია, ამიტომ განსჯის, უშინაარსო აზრის კანონები კანონებს არ წარმოადგენენ.

ჰეგელი განასხვავებს ფორმალურ, განსჯის იგივეობას კონკრეტული იგივეობისაგან. ფორმალური იგივეობა აბსტრაქტია. მისი მიღება მარტივად ხდება: იგივეობის აბსტრაქციას ახდენენ განსხვავებისაგან. კონკრეტული იგივეობა თავისში განსხვავების შინამკონეა. აბსტრაქტული იგივეობა აზროვნების პირველ კანონად იყო გამოცხადებული. ეს დებულება დადებით ფორმაში ფორმულირებულია ასე: ყველაფერი იგივეობრივია თავის თავთან,  $A = A$ . ეს დებულება ცარიელი ტავტოლოგიაა და ამდენად ყოველგვარ შინაარსს მოკლებული. იგივეობის პრინციპის ნიხედვით  $A = A$ . ხე არის ხე, მცენარე არის მცენარე. თუ ყველაფერი იგივეობრივია თავის თავთან. მაშინ აღარ არსებობს განსხვავება. წინააღმდეგობა. ფორმალურ-

რი ლოგიკის ძირითადი ნაკლი ის არის, რომ იგი წინააღმდეგობას არ თვლის საგნის არსებად. საგნის არსებად მას იგივეობა მიაჩნია. ჰეგელს იგივეობის კანონის განხილვიდან ორი დასკვნა გამოყავს: 1. რამდენადაც იგივეობის პრინციპი განყენებულ იგივეობას გამოთქვამს კონკრეტული იგივეობის საწინააღმდეგოდ, ამდენად ის სრულიადაც არ არის აზროვნების კანონი, იგი აზროვნების საწინააღმდეგოს წარმოადგენს. 2. იგივეობის კანონი, რამდენადაც იგი იგივეობას განასხვავებს განსხვავებისაგან, შეიცავს მეტს, ვიდრე გამონათქვამს, სახელდობრ, იგივეობაში განსხვავებას შეიცავს.

წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი იგივეობის კანონის მეორე მხარეა. იგი ამ კანონის უარყოფით ფორმას წარმოადგენს. თუ  $A=A$ , მაშინ  $A$  არ შეიძლება იყოს ერთად  $A$ -ც და არა  $A$ -ც. გამორიცხული მესამის კანონი:  $A$  არის ან  $A$  ან არა- $A$ ; მათ შორის მესამე არ არსებობს, ამ კანონის მიხედვით ყველაფერი დაპირისპირებულია: ან დადებითია ან უარყოფითი. ეს კანონი აბსურდამდე მიდის.

კ. ბაქრაძე ლოგიკის აღნიშნულ კანონებზე ჰეგელის შეხედულებას განიხილავს ვრცლად და მიუთითებს, რომ ასეთია ჰეგელის შეხედულება, და გარდა ორიოდ შენიშვნისა არაფერს ამბობს ჰეგელისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ. ეს ორი შენიშვნა შემდეგია: 1. ჰეგელს საერთოდ აზროვნების კანონების, ე. ი. ფორმალური ლოგიკის კანონების საწინააღმდეგოდ მოყავს ერთ-ერთი არგუმენტი, საიდანაც აკეთებს დასკვნას, რომ ეს კანონები ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და ერთმანეთს ხსნიან. ეს არგუმენტი ასეთია: თუ ყველაფერი იგივეობრივია თავის თავთან, მაშინ აღარ არის განსხვავება, წინააღმდეგობა, არაფერს არა აქვს საფუძველი. თუ აღიარებულია, რომ არ არსებობს ორი ერთნაირი საგანი, რომ ყველაფერი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, მაშინ  $A$  აღარ არის  $A$ ,  $A$  არ არის საწინააღმდეგო არა- $A$ -სი. ამაზე კ. ბაქრაძე შენიშნავს: „ჩვენი თვალსაზრისით ეს არგუმენტი გამოუსადეგარი უნდა იყოს“<sup>4</sup>. ასევე ჰეგელის მიერ საერთოდ აზროვნების კანონების უარყოფასთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე წერს: „ჩვეულებრივი აზროვნებისათვის ამ კანონების უარყოფა და მათ ნაცვლად წინააღმდეგობათა ერთიანობის კანონის აღიარება რაღაც უცნაურ, გაუგებარ საქციელად უნდა იქნეს მიჩნეული. განა მართლაც, საგანი არ არის ის რაც არის? ანდა,

<sup>4</sup> კ. ბაქრაძე, სასტუმო და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 251.



განა შეიძლება ერთსა და იმავე საგანს, ერთსა და იმავე დროს ჰქონდეს ორი ერთიმეორის საწინააღმდეგო ნიშანი: მაგალითად, იყოს თეთრი და ამავე დროს იყოს შავი, ან იყოს თეთრი და ამავე დროს არათეთრი? ჩვეულებრივი აზროვნებისათვის, ვიმეორებთ, აქ რალაც: გაუგებარი უნდა იყოს, ე. წ. სალი აზროვნებისათვის... ჰეგელის დე-ბულება წინააღმდეგობათა ერთიანობის შესახებ მიუღებელი უნდა იყოს“<sup>5</sup>.

ჩვენი მოსაზრების, სახელდობრ, იმის შესახებ, რომ კ. ბაქრაძე მონოგრაფიაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ არ იზიარებს დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე ჰეგელის თვალსაზრისს და ამდენად არ შეუცვლია თავისი შეხედულება შემდგომი პერიოდის შრომებში, საწინააღმდეგოდ შეიძლება ერთი ადგილის დასახლება. მიუხედავად თავისი სიდიდისა, მას მთლიანად მოვიტანთ: „დიურინგი, ბოგდანოვი ბუხარინი და სხვები ცდილობენ „დიალექტიკის“ დატოვებას ფორმალური ლოგიკის გვერდით. ნამდვილად, ისინი თავიდან ბოლომდე აზროვნების მეტაფიზიკური წესის თვალსაზრისზე დგანან და დიალექტიკის ძირითად პრინციპს, წინააღმდეგობათა ერთიანობის პრინციპს უარყოფენ. მათ ვერ გაუგიათ, რომ კონკრეტული იგივეობა განსხვავების მატარებელია. მათ სურთ დიალექტიკის აგება იგივეობის პრინციპზე; საგანი თავის თავთან მხოლოდ იგივეობრივია. ასეთივეა მეორე საგანიც. ხოლო ეს ორი საგანი ერთიმეორის მიმართ საწინააღმდეგოა, და ამგვარი წინააღმდეგობა კი არ არის სინამდვილის მოძრაობის პრინციპი. სამივე ავტორი, რა განსხვავებაც უნდა იყოს მათ შორის, ჰეგელის დიალექტიკას პრინციპულად ერთნაირად აფასებს. ჰეგელი ნამდვილად უარყოფს იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუშლელბლობის კანონს. ეს მისი ფილოსოფიის მისტიკური, თეოლოგიური თვალსაზრისით არის განსაზღვრული. ჰეგელის დიალექტიკა, მკაცრად რომ ვთქვათ, იმიტომ არის შემცდარი, რომ იგი ფორმალური ლოგიკის კანონებს უარყოფს, იმიტომ რომ იგი აზროვნების მეტაფიზიკურ წესს უარყოფს. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ არა მხოლოდ ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკა უნდა იყოს შემცდარი, არამედ მატერიალისტურიც: უკანასკნელიც ხომ უარყოფს ფორმალურ ლოგიკასა და მის კანონებს“<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 258.

<sup>6</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 260 — 261.

აქ უპირველეს ყოვლისა, მითითებულია შემდეგზე: 1. დიუ-  
რინგი... სხვები ცდილობენ „დიალექტიკის“ დატოვებას ფორმა-  
ლური ლოგიკის გვერდით და არა დიალექტიკის გვერდით ფორმა-  
ლური ლოგიკის დატოვებას. ამით უარყოფენ დიალექტიკის  
ძირითად პრინციპს და მეტაფიზიკურ თვალსაზრისზე დგანან;  
2. დიალექტიკის აგება სურთ იგივეობის პრინციპზე: 3. ჰეგელის  
დიალექტიკა მცდარადაა მიჩნეული იმისა გამო, რომ ფორმალური  
ლოგიკის კანონებს, აზროვნების მეტაფიზიკურ წესს უარყოფს (ფორ-  
მალური ლოგიკა გაიგივებულია აზროვნების მეტაფიზიკურ წესთან).  
აღნიშნულიდან გამომდინარე, როცა კ. ბაქრაძე ამბობს — მატერია-  
ლისტური დიალექტიკაც უარყოფს ფორმალურ ლოგიკასა და მის  
კანონებს, მხედველობაშია ფორმალური ლოგიკა, რომელიც  
აზროვნების მეტაფიზიკურ წესთანაა გაიგივებული. ასე გაგებუ-  
ლი ლოგიკა ნამდვილად შეუთავსებელია მატერიალისტურ  
დიალექტიკასთან. არა თუ ლოგიკის გაიგივება აზროვნების მე-  
ტაფიზიკურ წესთან, როგორც მეთოდთან, არამედ ლოგიკის მეცნი-  
ერების მეთოდად მიჩნევითაც ლოგიკა მეტაფიზიკურ მეთოდად იქ-  
ცევა. სწორედ აზროვნების მეტაფიზიკურ წესთან გაიგივებული  
ჰქონდა ჰეგელს ფორმალური ლოგიკის კანონები და ამ პოზიციიდან  
ებრძოდა მას. ჰეგელს აზროვნების ლოგიკური კანონები რომ აზროვ-  
ნების მეტაფიზიკურ წესთან არ გაეგივებინა, მაშინ იგი დიალექტი-  
კისა და ფორმალური ლოგიკის კანონებს კი არ დაუპირისპირებდა  
ერთმანეთს, არამედ მხოლოდ დიალექტიკურ მეთოდსა და აზროვ-  
ნების მეტაფიზიკურ წესს და ამ უკანასკნელის დაშვებას უარყოფდა  
დიალექტიკის გვერდით და არა ფორმალური ლოგიკისა და მისი კა-  
ნონების არსებობის შეუძლებლობას დიალექტიკასთან ერთად. ჰე-  
გელმა სწორედ სინამდვილის ეს ორი სხვადასხვა მხარე — აზროვნე-  
ბის მეტაფიზიკური წესი და აზროვნების ლოგიკური კანონები გააი-  
გივა და ამ პრინციპით უარყო დიალექტიკის კანონების გვერ-  
დით ფორმალური ლოგიკის კანონების დაშვება. რა თქმა უნდა,  
ჰეგელი მართალი იყო იმაში, რომ სინამდვილის განვითარე-  
ბის ასახსნელად არ გამოდგებოდა აზროვნების კანონები  
(იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის), ვინაიდან ისინი არ  
არიან განვითარების ამხსნელი, მაგრამ აქედან სრულიად არ გამო-  
დის ის, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები აზროვნების მეტაფი-  
ზიკური წესის კანონებია. კ. ბაქრაძე სწორედ მატერიალისტურ დი-  
ალექტიკასთან, აზროვნების მეტაფიზიკურ წესთან გაიგივებული

ფორმალური ლოგიკის კანონების შეუთავსებლობაზე მიუთითებს და არა საერთოდ ლოგიკისა და მისი კანონების შეუთავსებლობაზე მატერიალისტურ დიალექტიკასთან.

ის, რომ კ. ბაქრაძეს სხვადასხვა პერიოდის შრომებში ერთნაირად ესმის ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულება და ამდენად არ შეუცვლია თავისი შეხედულება, ეს კიდევ უფრო გარკვევით ჩანს დისკუსიის წესით დაბეჭდულ სარეცენზიო ხასიათის ნაშრომში „დიალექტიკის პრობლემა და მ. გოგბერიძის „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემის განვითარება მარქსამდე“. რეცენზიაში მრავალ პრობლემატურ საკითხზე გამოთქმული მოსაზრებანი. სპეციალური განხილვის ობიექტად არის გამხდარი დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში. კ. ბაქრაძე სარეცენზიო ნაშრომში განსახილველ საკითხთა შორის მეორე საკითხად გამოყოფს დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხს. სახელდობრ, ეს საკითხი კ. ბაქრაძის მიერ ფორმულირებულია ასე — უფრო რთული საკითხია შემდეგი: დიალექტიკისა და ლოგიკის ურთიერთობისათვის.

კ. ბაქრაძის ერთ-ერთი შენიშვნა იმას ეხება, რომ ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების გარკვევისათვის პირველ რიგში საჭიროა თვით ლოგიკისა და დიალექტიკის საზღვრების დადგენა. არ არის სწორი იმის მტკიცება, რომ ლოგიკისა და დიალექტიკის ერთი და იგივე საგანთან აქვს საქმე: ასევე, რეცენზენტის აზრით, არ არის სწორი მტკიცება: დიალექტიკა შეისწავლის აზროვნებას განვითარებაში, ხოლო ლოგიკა სტატიკურობასა და უცვლელობაში. კ. ბაქრაძის აზრით, ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების გარკვევა პირველ რიგში მოითხოვს თვით მათი საგნის გარკვევას. „ჩვენ ვუიქრობთ, რომ ძირითადი განსხვავება ამ ორ მეცნიერებას შორის არის თვით მათ საგანში“<sup>7</sup>.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების გარკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონეა აზროვნების ლოგიკური კანონების მიმართების გარკვევა დიალექტიკასთან. ამ მიმართებით კ. ბაქრაძეს არასწორად მიაჩნია მ. გოგბერიძის მიერ იგივეობის კანონის მიმართ მტკიცება იმისა, რომ იგი „ვერ აკმაყოფილებს ვერც ფორმალური ლოგიკის მოთხოვნას“, ამიტომაც არც ფორმალურ ლოგიკაში არ არის გამოსადეგი. რეცენზენტის მტკიცებით, „ეს არ არის დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების გარკვევისათვის პირველ რიგში საჭიროა თვით ლოგიკისა და დიალექტიკის საზღვრების დადგენა“.

<sup>7</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე , დიალექტიკის პრობლემა და მ. გოგბერიძის „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“, „მნათობი“, 1929, № 11 — 12, გვ. 240.

ტიკური ლოგიკის შეხედულება იგივეობის პრინციპებზე“, „იგივეობის პრინციპი ფორმალურ ლოგიკაში მისაღებია და მის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, ამას თვით დიალექტიკური ლოგიკა ამტკიცებს. დიალექტიკური ლოგიკის თვალსაზრისით ფორმალური ლოგიკის საგანი არის აბსტრაქციის სფერო, ხოლო ამ სფეროში... შესაძლებელია მხოლოდ იგივეობისა და წინააღმდეგობის მიმართება არსებობდეს... იგივეობის პრინციპი ფორმალური ლოგიკის უსათუო მომენტია, მისთვის დამახასიათებელია; ასეთია დიალექტიკური ლოგიკის აზრი ამ საკითხზე“<sup>8</sup>. დიალექტიკური ლოგიკის თანახმად, ამტკიცებს კ. ბაქრაძე, იგივეობის პრინციპს აქვს გარკვეული სფერო, ეს აბსტრაქციის სფეროა. სინამდვილე, ბუნება არასდროს არ არის აბსტრაქციული, ის ყოველთვის კონკრეტულია და ამიტომ იგივეობის პრინციპი არ არის სინამდვილის კანონი.

ამგვარივე აზრს იცავს კ. ბაქრაძე წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის მიმართ და აკრიტიკებს მ. გოგბერძის მიერ აღნიშნული კანონის ისეთ ინტერპრეტაციას, რომელიც დიალექტიკასთან წინააღმდეგობაშია. ამგვარად, კ. ბაქრაძე გარკვევით იცავს იმ აზრს, რომ დიალექტიკა და ფორმალური ლოგიკა არაერთად წინააღმდეგობაში არ არიან ერთიმეორესთან; აზროვნების ლოგიკური კანონები არ ეწინააღმდეგებიან დიალექტიკას; აზროვნების ლოგიკური კანონები ფორმალური ლოგიკის აუცილებელი კანონებია. ასეთია დიალექტიკური ლოგიკის შეხედულება ამ საკითხებზე.

აქვე უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ მ. გოგბერძის დასახელებული ნაშრომის ერთ-ერთი რეცენზენტი, იმავე პერიოდში, როცა კ. ბაქრაძის რეცენზია დაიბეჭდა. იმ აზრისა იყო, რომ მ. გოგბერძე შეზღუდული ფორმით უშვებს ფორმალური ლოგიკის არსებობას დიალექტიკური ლოგიკის გვერდით, მაშინ, როცა „დიალექტიკური მატერიალიზმი სცნობს მხოლოდ ერთ დიალექტიკურ ლოგიკას. ფორმალური ლოგიკა არ შეიძლება არსებობდეს დიალექტიკური ლოგიკის გვერდით. დიალექტიკური ლოგიკა ხსნის (снимает), ლოგიკას და რაც იყო დადებითი უკანასკნელში, ის იტევს თავისში, როგორც მომენტს“<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა და მ. გოგბერძის „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“, „მნათობი“, 1929. № 11—12, გვ. 241.

<sup>9</sup> ი. ვ ა შ ა ყ მ ა ძ ე, კრიტიკული შენიშვნები მ. გოგბერძის: „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“-ს გამო, „მნათობი“, 1929, № 7, გვ. 160.

ყოველივე ეს გარკვევით აჩვენებს იმას, რომ კ. ბაქრაძეს თავისი მოღვაწეობის მანძილზე არ შეუცვლია აზრი დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე. ასევე უცვლელია მისი აზრი ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხის გაგებაშიც.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების სფეროში წინშეწინააღმდეგობა ადგილი უკავია გარკვევას საკითხისა, თუ როგორი მეცნიერებაა ლოგიკა, სახელდობრ, ფილოსოფიური თუ არაფილოსოფიური? საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში კ. ბაქრაძე არის პირველი ფილოსოფოსი, რომელიც მარქსიზმის კლასიკოსებს შრომებზე დაყრდნობით ასაბუთებს, რომ ფორმალური ლოგიკა არის ფილოსოფიური მეცნიერება. რა თქმა უნდა, საკითხი ეხება არა იმის მტკიცებას, რომ ფორმალური ლოგიკა მარქსამდელი ფილოსოფიის მიხედვით შეკუთვნებოდა ფილოსოფიურ მეცნიერებას, არამედ მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით იგი არის თუ არა ფილოსოფიური მეცნიერება. უფრო ზუსტად — დიალექტიკურ მატერიალიზმთან ერთად ფორმალური ლოგიკა არის თუ არა ფილოსოფიური მეცნიერება. სწორედ ამის გამო კ. ბაქრაძე პირველ რიგში ცხადყოფს იმას, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები ფორმალურ ლოგიკას თვლიან ფილოსოფიურ მეცნიერებად. ხოლო შემდეგ ხაზგასმით აჩვენებს იმასაც, თუ რაშია მდგომარეობს ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიური ხასიათი. რითაც, ჩვენი აზრით, იხსნება ყველა ის არგუმენტი, რომელიც ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიისადმი მიკუთვნებას უარყოფს. უბრალოდ „ვოპროსი ფილოსოფიის“ ფურცლებზე კ. ბაქრაძეს საღისეულო წერილის შემდეგ უამრავი არგუმენტი იქნა წამოყენებული მისი შეხედულების — ფორმალური ლოგიკა არის ფილოსოფიური მეცნიერება — საწინააღმდეგოდ. ეს არგუმენტები განხილულია ქვემოთ.

კ. ბაქრაძე მრავალმხრივ აანალიზებს რა ფ. ენგელსისა და ვ. ლენინის მიერ არაერთხელ გამოთქმულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ „მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს მხოლოდ მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე, ე. ი. ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“. შემდეგ აქვთ ებს დასკვნას — მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები ლოგიკას ფორმალურ მეცნიერებად თვლიან, მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით ლოგიკა დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მეცნიერებაა.

საკითხს, თუ რაში მდგომარეობს ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიური ბუნება, კ. ბაქრაძე ხსნის ასე: ლოგიკა იმ მეცნიერებათა სფეროში შემოდის, რომლებიც სწავლობენ შემეცნების პროცესს, ლოგიკა შემეცნების პროცესის გარკვეულ მხარეს შეისწავლის, ეს კი საკმარისია იმისათვის, რომ ლოგიკა ვალიაოთ ფილოსოფიურ მეცნიერებად. აღნიშნული არგუმენტი, ჩვენი აზრით, სავსებით საკმარისია იმისათვის, რომ ფორმალური ლოგიკა მივიჩნიოთ ფილოსოფიურ მეცნიერებად. თუმცა შეიძლება ისეთი არგუმენტიც იქნეს წარმოდგენილი, რომელიც კიდევ უფრო ცხადყოფს ფორმალური ლოგიკის. თუნდაც თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიისადმი მიკუთვნებას, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიური ბუნების დასასაბუთებლად როგორი არგუმენტიც არ უნდა დავასახელოთ, თავის არსებით იგი ყოველთვის დაექვემდებარება არგუმენტს — ლოგიკა შემეცნების პროცესის გარკვეულ მხარეს შეისწავლის, იგი შემეცნების თეორიის ნაწილია.

ფორმალური ლოგიკა ფილოსოფიური მეცნიერებაა იმისა გამო, რომ ლოგიკური ოპერაციების გარეშე არ არის არცერთი მეცნიერება, მათ შორის დიალექტიკური მატერიალიზმიც. ყოველი მეცნიერული ცოდნის, მეცნიერების ასაგებად აუცილებელია ლოგიკური ოპერაციები. წმინდა ლოგიკური ოპერაციები არის საყოველთაო, ზოგადი ყველა მეცნიერებისათვის. ყოველი მეცნიერული სისტემისათვის აუცილებელი პირობაა ლოგიკური ოპერაციები. მის გარეშე არ აიგება არცერთი მეცნიერული სისტემა. იმ ლოგიკურ ოპერაციებს, რომლებიც ყველა მეცნიერებისათვის საერთოა, სწავლობს ფორმალური ლოგიკა. ეს ფაქტი ფორმალურ ლოგიკას სრულ უფლებას აძლევს, რომ იგი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა რიგს ეკუთვნოდეს.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოუკიდებლობისა და ლოგიკის საგნის დახასიათების შემდეგ საჭიროდ მიგვაჩნია გაიკვეს საკითხი, აზროვნების ძირითადი ლოგიკური ფორმებიდან კ. ბაქრაძეს რომელი მიაჩნია ლოგიკის ძირითადი ობიექტად? ცნობილია, რომ ლოგიკაში განხილულია აზროვნების სამი ძირითადი ფორმა: ცნება, მსჯელობა და დასკვნა. აზროვნების დასახელებული ფორმების განხილვის დროს ლოგიკოსთა ერთი ნაწილი აზროვნების ძირითად ლოგიკურ ფორმად თვლის ცნებას, მეორე — მსჯელობას, მესამე — დასკვნას. თითოეული მათგანი თავის შეხედულებას ასაბუთებს გარკვე-

ული არგუმენტებით. ჩვენ აქ არ შევედგებით მათ ანალიზს, მაგრამ აღვნიშნავთ იმას, რომ საბჭოთა ფილოსოფიურ, ლოგიკურ, ლიტერატურაში 60-იანი წლების დასაწყისამდე ძირითად ლოგიკურ ფორმებად მიჩნეული იყო ცნება ან მსჯელობა. ამ პერიოდში მხოლოდ კ. ბაქრაძის შეხედულება წარმოადგენდა გამონაკლისს. იგი ლოგიკის საკითხებისადმი მიძღვნილ ყველა შრომაში ლოგიკის ძირითად ობიექტად მიიჩნევდა დასკვნასა და დასაბუთებას („ყოველი დასაბუთება დასკვნის ფორმას იღებს“). კ. ბაქრაძე ჯერ კიდევ 1946 წელს გამოცემულ ლოგიკის წიგნში წერდა: „ლოგიკა არის მეცნიერება დასაბუთების კანონებისა და წესების შესახებ“<sup>10</sup>. ამავე აზრს ავითარებს მკვლევარი შემდგომი პერიოდის შრომებშიც. „დასაბუთება — მეცნიერული შემეცნების ძირითადი მომენტია. როგორც არ უნდა იყოს განსხვავება დასაბუთებასა და დასკვნას შორის, ერთი ცხადი უნდა იყოს: ყოველი დასაბუთება ვლინდება დასკვნის ფორმაში. იმ გარემოების ძალით, რომ დასაბუთების ძირითადი პრინციპები იგივეა, რაც დასკვნის და რომ ლოგიკის ძირითად ობიექტს წარმოადგენს დასკვნა, ლოგიკას სწორად განსაზღვრავენ, როგორც მოძღვრებას დასაბუთებაზე“<sup>11</sup>. ამავე აზრს ავითარებს კ. ბაქრაძე თანამედროვე ფორმალური ანუ მათემატიკური ლოგიკის მიმართ თავის მოხსენებაში საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ 1961 წ. ჩატარებულ საჯარო დისკუსიაზე ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთმიმართების შესახებ. კ. ბაქრაძის თქმით, „მათემატიკური ლოგიკის — როგორც ლოგიკის საგანია დასაბუთების (доказательство) თეორია... რაც შეეხება დასაბუთების თეორიას, ის შეუძლებელია მათემატიკურ დისციპლინად იქნეს გამოცხადებული“<sup>12</sup>. აღნიშნული მოსაზრება კიდევ უფრო გაძლიერებული სახით ტრადიციული და თანამედროვე ლოგიკის მიმართ კ. ბაქრაძის მიერ გამოთქმულია ასე: „ლოგიკა, ძველი კლასიკური თუ თანამედროვე, არის მეცნიერება დამტკიცების (доказательство) შესახებ, ის არის პირველ რიგში დამტკიცების თეორია. ამდენად ის არ შეიძლება იყოს სპეციალური მეცნიერება და კერძოდ მათემატიკური მეცნიერება: მათემატიკა არ არის

10 კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, 1946, გვ. 33.

11 К. Бахрадзе, Логика, 1951, стр. 88.

12 საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 1961, № 2, გვ. 156.

და არც შეიძლება იყოს დამტკიცების (დასაბუთების) თეორია, დამტკიცება (დასაბუთება) შეიძლება განსხვავებული იყოს განსხვავებულ მეცნიერებაში, მაგრამ ამის გამო ის არ გადაიქცევა ამა თუ იმ მეცნიერების სახედ<sup>13</sup>. ყოველივე ზემო მითითებული ფაქტი ცხადად ასაბუთებს იმას, რომ კ. ბაქრაძის მიერ ლოგიკის კვლევის ძირითადობიექტად მიჩნეულია დასკვნა, დასაბუთება. ამიტომაც უდავოდ მცდარია ა. პლოტნიკოვის მოსაზრება, თითქოს მსგავსად ზოგიერთი საბჭოთა ლოგიკოსისა კ. ბაქრაძის მიხედვითაც ძირითადი ლოგიკური ფორმა იყოს მსჯელობა<sup>14</sup>. საიდან არის ასეთი დასკვნა გამოყვანილი, გაურკვეველია. კ. ბაქრაძე ხომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ლოგიკის რუსულ გამოცემაში მიუთითებს, რომ დასკვნა, დასაბუთებაა ძირითადი ობიექტი ლოგიკისა. იგივე აზრი გამოკვეთილად აფორმულირებული ბაქრაძის სტატიაში, რომლითაც გაიხსნა დისკუსია ლოგიკაში ჟურნალის „Вопросы философии“ ფურცლებზე, აქ კ. ბაქრაძე იხილავს რა „საკითხს ლოგიკის ძირითადი ობიექტის“ შესახებ. წერს: „სწორი აზროვნების ძირითადი ფორმა — დასკვნაა. მკაცრად რომ ვთქვათ, ტერმინი „სწორი აზროვნება“ მხოლოდ დასკვნის მიმართ შეიძლება იქნეს გამოყენებული... ამიტომაც სრული უფლებით შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ლოგიკის, როგორც სწორი აზროვნების შესახებ მეცნიერების, ძირითადი ობიექტი — დასკვნაა. მაგრამ დასაბუთებაც ლოგიკის ობიექტს წარმოადგენს. ხოლო რამდენადაც ყოველი დასაბუთება ლეგულობს დასკვნის ფორმას. მაშასადამე სწორი აზროვნების კანონები, დასკვნები და დასაბუთებები ერთი და იგივეა“<sup>15</sup>.

რაც შეეხება კ. ბაქრაძის მტკიცებას იმის შესახებ, რომ როგორც ტრადიციული, ასევე თანამედროვე ფორმალური ლოგიკა არსებითად არის დასკვნის, დასაბუთების შესახებ მოძღვრება, არ ნიშნავს იმას, რომ ამით მკვლევარმა შეაფიქროვა ლოგიკის კვლევის ობიექტი. სხვაგვარად. კ. ბაქრაძის ტრადიციული თუ თანამედროვე ლოგიკა არ დაყავს მხოლოდ დასკვნის, დასაბუთების შესწავლის მოძღვრებამდე, როგორც ეს ხშირად ხდება ამჟამად მათემატიკური ლოგიკის. როგორც მათემატიკური მეცნიერების, ზოგიერთი დამცველის მიერ. მაგალითად, ამ უკანასკნელთა აზრით, სიმბოლური ანუ თანა-

<sup>13</sup> საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების შიშვე, 1961, № 2, გვ. 262 — 263.

<sup>14</sup> А. М. Плотников, О взаимоотношении основных логических форм, Вопросы диалектики и логики, Вып. 2, 1971, стр. 43.

<sup>15</sup> «Вопросы философии», М., 1950, № 2, стр. 203.



მედროვე ფორმალური ლოგიკის საგანია დასაბუთების სტრუქტურა. სიმბოლური ლოგიკის დაყვანა მხოლოდ დასაბუთების სტრუქტურის შესწავლამდე მას მეტად ვიწრო მნიშვნელობისას გახდიდა, — მაშინ ამ ლოგიკიდან, სხვაზე რომ არაფერი ეთქვათ, უნდა ამოგვეგდო ფორმალური ლოგიკის ისეთი პრობლემა, როგორცაა მსჯელობის თეორია. ასევე უნდა ითქვას დასკვნის შესახებაც. მართალია, ფორმალურ ლოგიკაში თეორიას დასკვნის სტრუქტურის შესახებ უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, თითქმის დასკვნის სტრუქტურის თეორიამდე დაიყვანება თანამედროვე ლოგიკის ყველა მოძღვრება. მოძღვრება დასკვნის სტრუქტურის შესახებ უმნიშვნელოვანესია, მაგრამ მაინც ერთ-ერთია და არა ერთადერთი, ამიტომაც იგი ვერ მოიცავს ლოგიკის ყველა პრობლემას.

კ. ბაქრაძის აზრით კი, მართალია, დასკვნა, დასაბუთების შესახებ მოძღვრება ლოგიკის ძირითადი ობიექტია, მაგრამ ლოგიკა, კერძოდ ტრადიციული ფორმალური ლოგიკა, მათ შესახებ მოძღვრებამდე არ დაიყვანება. კ. ბაქრაძის აზრით, ლოგიკის ძირითადი საგნის (დასკვნა, დასაბუთების) შესწავლა მხოლოდ მას შემდეგ იქნება შესაძლებელი, როცა მისი შემადგენელი ნაწილები იქნება გარკვეული და შესწავლილი. ყოველი დასკვნა, დასაბუთება მსჯელობებისაგან შედგება და ყოველი მსჯელობა ცნებებისაგან. ამიტომაც ლოგიკის მთავარი ამოცანის, დასაბუთების შესწავლისათვის საჭიროა შესწავლილ იქნეს მისი შემადგენელი ელემენტებიც. კ. ბაქრაძის თქმით, სულ მარტივად რომ ვილაპარაკოთ, „ლოგიკის მთავარი საგანი ეს არის დასაბუთების (Доказательство) თეორია და მასთან დაკავშირებული ყველა ის ოპერაციები და ის ცნებები, რომლებიც ამ ცენტრალური პრობლემის გარშემო ტრიალებენ: მსჯელობები, მსჯელობათა კავშირი, და, რაც ლოგიკისათვის მთავარი იყო, მსჯელობათა კავშირის თავისებურება, ე. ი. მსჯელობათა კავშირის, წანამძღვართა და დასკვნის კავშირის თეორია“<sup>16</sup>.

კ. ბაქრაძის აზრით კი, მართალია, დასკვნა, დასაბუთების შესაბამელიც ამტკიცებს—დასაბუთებაზე მოძღვრება არის მათემატიკური მეცნიერება, „მათემატიკური ლოგიკა შეიძლება განვსაზღვროთ როგორც მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის მათემატიკურ დასაბუთებას“. ასეთ შეხედულებათა მიმართ უნდა ითქვას, რომ მათემატიკური დასაბუთება, როგორც ასეთი, არ არსებობს. დასაბუთება რომელ მეცნიერებაშიც უნდა იყოს იგი, ყოველთვის ლოგიკურია, —

<sup>16</sup> საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 1961, № 2, გვ. 144—

აკადემიკოს კ. ბაქრაძის თქმით, — „დასაბუთება შეიძლება განსხვავებული იყოს განსხვავებულ მეცნიერებაში, მაგრამ ამის გამო ის არ გადაიქცევა ამა თუ იმ მეცნიერების სახედ“. ცნობილია, რომ იურიდიული მეცნიერების დასაბუთება განსხვავებულია მათემატიკურისაგან, მაგრამ ამის გამო დასაბუთება არ არის იურიდიული მეცნიერების სახე; არც იურიდიული და არც მათემატიკური მეცნიერება არ არის მოძღვრება დასაბუთების შესახებ. დასაბუთების სტრუქტურა მათემატიკურ ლოგიკაში ისევე, როგორც ყველა სხვა მეცნიერებაში — არც მათემატიკის კუთვნილებაა და არც რომელიმე სხვა მეცნიერების, იგი ლოგიკის კვლევის ობიექტია, მის კომპეტენციას მიეკუთვნება. დასაბუთება, რომელიც მოხმარებულია ყველა მეცნიერებაში, მხოლოდ ლოგიკაში შეისწავლება ლოგიკური სტრუქტურის მიხედვით: ამიტომაც მტკიცება — თითქოს არსებობს „მათემატიკური დასაბუთება“, რომელიც მათემატიკურ მეცნიერებას ეკუთვნის — მცდარია. მათემატიკაში არსებული დასაბუთების სტრუქტურის ახსნის ამოცანა ლოგიკას ეკუთვნის. მათემატიკაში არსებულ დასაბუთებაში მათემატიკური მხოლოდ მათემატიკური წინადადებებია. მათემატიკური წინადადებების გამო მათემატიკაში მოხმარებული დასაბუთება არ შეიძლება მათემატიკური იყოს. მათემატიკური წინადადებები, მართალია, მათემატიკის კუთვნილებაა, მაგრამ ამ წინადადებების ლოგიკური მხარე — დასაბუთების სტრუქტურა — ლოგიკას ეკუთვნის. ვინც მათემატიკური დასაბუთების არსებობას და ამ დასაბუთებაზე მათემატიკური ლოგიკის, როგორც მათემატიკური მეცნიერების, არსებობას ამტკიცებს, იგი უდავოდ ვერ ითვალისწინებს მათემატიკური წინადადებების ორ განსხვავებულ მხარეს. სახელდობრ: დასაბუთებაში — მათემატიკურ წინადადებებს, რომლებიც მათემატიკის კუთვნილებაა და მათემატიკურ წინადადებებში — დასაბუთების ლოგიკურ მხარეს, რომელიც ლოგიკას ეკუთვნის. მათემატიკური წინადადებები და ამ წინადადებებში დასაბუთების ლოგიკური მხარე ორი სხვადასხვა მნიშვნელობის ცნებაა და მათი გაიგივება მცდარია. ასევე მცდარია მათემატიკური წინადადებების მოხმარების გამო ლოგიკური სტრუქტურის შემსწავლელი მეცნიერების მათემატიკისადმი მიკუთვნება; მათემატიკის სფეროში შემავალი არც ერთი მეცნიერება არ შეიძლება იყოს მეცნიერება დასაბუთების სტრუქტურის შესახებ. ლოგიკის გარდა არცერთი მეცნიერება და მათ შორის, რა თქმა უნდა, მათემატიკური მეცნიერებანიც. არ სწავლობენ უშუალოდ დასაბუთების სტრუქტურას. ის. რაც

შოიხმარება მასალად დასაბუთებისა (მაგალითად, მათემატიკური წინადადებები), სრულიად არ ეხება თვით დასაბუთების სტრუქტურას. დასაბუთების სტრუქტურას მხოლოდ ლოგიკა სწავლობს<sup>17</sup>.

## § 11. ლოგიკის ძირითადი საკითხები

კ. ბაქრაძის „ლოგიკა“, როგორც აღვნიშნეთ, უფრო მონოგრაფიული ტიპის გამოკვლევას წარმოადგენს, ვიდრე სახელმძღვანელოს. მასში სპეციალურ-ლოგიკური პრობლემები განხილულია მონოგრაფიულ გამოკვლევათა დონეზე. მოცემულია მდიდარი მასალის ღრმა ანალიზი. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა მსჯელობისა და დასკვნის თეორიის საკითხები, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ავტორი საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პირველი, ცნების თეორიის ზოგიერთ საკითხზეც გამოთქვამს საკუთარ მოსაზრებებს, რაც შემდგომ პერიოდში მკვლევართა დიდი ნაწილის მიერ აღიარებული იქნა როგორც მართებული შეხედულებანი.

1. მო ძ ლ ვ რ ე ბ ა ც ნ ე ბ ა ზ ე. ცნების თეორიის საკითხს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ლოგიკაში. ლოგიკურ, განსაკუთრებით საბჭოთა პერიოდს, ლიტერატურაში გავრცელებულია შეხედულება, რომ ცნება არის აზროვნების ძირითადი ფორმა, ლოგიკის ძირითადი ობიექტი. ასეთი შეხედულებისა იყო ცნებაზე კ. ბაქრაძის მასწავლებელი და ხელმძღვანელი შ. ნუცუბიძე. ამ უკანასკნელის აზრით, ცნება ადამიანის აზროვნების და იმავე დროს მთელი ლოგიკის საფუძველია. ცნება საფუძვლად უდევს მთელს აზროვნებას და აზროვნების ყველა საკითხი მის ირგვლივ იყრის თავს. ამის გამოც ლოგიკის ყველა საკითხი ცნების აგებულებიდან და ცნებათა საერთო დამოკიდებულებიდან გამოიყვანება. კ. ბაქრაძე ცნების შესახებ ასეთი შეხედულების არ არის, თუმცა ისიც მნიშვნელოვან როლს ანიჭებს ცნების როლს ლოგიკაში. მკვლევრის აზრით, ცნება მრავალი მსჯელობის რეზულტატი, მრავალი დასკვნისა და დასაბუთების შედეგია.

კ. ბაქრაძე, საბჭოთა ლოგიკურ ლიტერატურაში პირველი, მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ ადრეული პერიოდის ლოგიკის სახელმძღვანელოების უმრავლესობაში გატარებული აზრი, რომლის მიხედვით ჰესტორიკებისა და მცდარობის ნიშანი ახასიათებს მხოლოდ მსჯე-

<sup>17</sup> იხ. ბ. უ რ ი დ ი ა, სიმბოლური ლოგიკის საგნის შესახებ. „მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1972, № 2, გვ. 25 — 37.

ლობებს, რაც შეეხება ცნებებს, მათ მიმართ ჭეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი გამოუყენებელია: ცნება არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი, მცდარი მოსაზრებაა. კ. ბაქრაძე გარკვეული ასპექტით დასაბუთებულად წარმოგვიდგენს თავის აზრს იმის შესახებ, რომ არა მხოლოდ მსჯელობა ხასიათდება ჭეშმარიტება-მცდარობის ნიშნით, არამედ ცნებაც. ცნება, ამტკიცებს ბაქრაძე, საგანთა არსების ასახვაა, ამიტომაც იგი არ შეიძლება არ იყოს არც ჭეშმარიტი და არც მცდარი. ცნება აზრია; ცნებაში მოიაზრება საგანთა არსებითი ნიშნები. აზრები ამ ნიშნების შესახებ ან სწორად ასახავენ სინამდვილეს, ან ამახინჯებენ მას, ე. ი. ისინი ან ჭეშმარიტია ან მცდარი. საკითხის ასე დაყენება და გადაწყვეტა ეწინააღმდეგებოდა ცნების შესახებ ტრადიციულ ლოგიკაში გაბატონებულ შეხედულებას. სწორედ ამ მიმართებით მკვლევარის მიერ მკაცრად არის გაკრიტიკებული ტრადიციული ლოგიკის გაგება. ამ უკანასკნელის მიხედვით, მსჯელობა გაგებულია როგორც ცნებათა კავშირი, სადაც ცნებები წინასწარ მოცემულია, ისინი მსჯელობაზე ადრე არსებობენ, ხოლო მსჯელობა წარმოიშობა ამ ცნებათა კავშირის საფუძველზე. ასეთი თვალსაზრისით არ არის აუცილებელი, რომ მსჯელობებში ცნებები იყოს მოაზრებული. კ. ბაქრაძის აზრით, „მსჯელობის გაგება, როგორც ცნებათა კავშირის, იმის მტკიცებას ნიშნავს, თითქოს მსჯელობებს ადგილი აქვთ შემეცნების მხოლოდ მეორე საფეხურზე, აბსტრაქტული, ცნებითი აზროვნების საფეხურზე“<sup>18</sup>... სინამდვილეში ცოცხალი განჭკვრეტის საფეხურზე არსებობენ მსჯელობები. შემეცნება მოვლენიდან არსებისაკენ, ცალკეულიდან ზოგადისაკენ პირველ რიგში მსჯელობების საშუალებით ხორციელდება. ამიტომაც ცნება არ არის აზროვნების პირვანდელი ფორმა; იგი, გარკვეული აზრით, აზრის უკანასკნელი ფორმაა, მრავალი მსჯელობისა და დასკვნის შედეგია. არისტოტელესა და შემდეგ ტრადიციულ ლოგიკაში გაბატონებული შეხედულება, რომ ცნებები არ ხასიათდება ჭეშმარიტება ან მცდარობის ნიშნით, კ. ბაქრაძის აზრით, განსაზღვრული იყო იმით, რომ შეგნებულად თუ შეუგნებლად ცნებების ნაცვლად სიტყვებზე იყო მსჯელობა. სიტყვები კი არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი, მაგრამ ცნებებს ეს სრულიად არ ეხება. აქედან გამომდინარე, ავტორს გამოყავს ორი დასკვნა: პირველი, მსჯელობის განსაზღვრება როგორც მხოლოდ ცნებების შეერთებისა და კავშირისა მცდარია, და

<sup>18</sup> კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, 1955, გვ. 84.

მეორე, ცნებები ჰეშმარიტება და მცდარობა მიეკუთვნება არა მხოლოდ მსჯელობებს, არამედ ცნებებსაც<sup>19</sup>. კ. ბაქრაძე, განსაკუთრებით პირველი დასკვნიდან და მას წამძღვარებული ანალიზიდან გამომდინარე ზოგიერთი გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით მიუთითებს შემდეგ ფაქტზე. ჩვენ დავადგინეთ, რომ ცნებები მსჯელობების (და დასკვნების) შედეგია და ამიტომაც მსჯელობის განსაზღვრება როგორც ცნებების შეერთებისა და კავშირისა მცდარია. მაგრამ, მეორე მხრივ, მსჯელობათა საშუალებით შემუშავებული ცნებები თვითონ იღებენ მონაწილეობას ახალ მსჯელობებში. მაგალითად, მსჯელობაში „ლითონი ელექტრობის გამტარია“ შედეგება ელემენტებისაგან: „ლითონი“, „ელექტრობის გამტარი“, რომელიც ცნებებს წარმოადგენენ. მაგრამ აქ, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, არავითარ წინააღმდეგობას არ აქვს ადგილი. შემეცნების პროცესში მსჯელობათა საშუალებით შემუშავდებიან ცნებები, ხოლო ეს ცნებები შემეცნების შემდგომ საფეხურზე ახალი მსჯელობის ელემენტებად გამოდიან.

ცნების თეორიის სფეროში მეტად მნიშვნელოვანია ცნების შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების ბაქრაძესეული ინტერპრეტაცია და დასაბუთება, რომელიც საბჭოთა ლოგიკურ ლიტერატურაში პირველია. აღნიშნული საკითხი საუკუნეების მანძილზე და ამჟამადაც, განსაკუთრებით საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, მწვავე დავის ობიექტია. ცნების შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების საკითხის სწორი გაგება კ. ბაქრაძეს წარმოდგენილი აქვს ჰეგელისა და ნეოკანტიანელთა თვალსაზრისთან შეპირისპირებით.

კ. ბაქრაძის აზრით, ტრადიციული ლოგიკა არ ცდებოდა, როდესაც აღიარებდა ცნების მოცულობასა და შინაარსს შორის შებრუნებული დამოკიდებულების პრინციპს, როდესაც ამტკიცებდა, რომ ზოგად ცნებაში არ მოიაზრება ცალკეული საგნების ინდივიდუალური ნიშნები, ამ პრინციპს — შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების პრინციპს — უარყოფდა ჰეგელი; მისი აზრით, ცნების განზოგადება არ აღარბეჭდს მის შინაარსს: რაც უფრო ზოგადია ცნება, მით უფრო მდიდარია ის შინაარსით, მით უფრო კონკრეტულია. ყველაზე ზოგადი ცნება მოიცავს თავისში ცალკეულისა და კონკრეტულის მთელ სიმდიდრეს. ყველაზე ნაკლებად ზო-

<sup>19</sup> К. С. Б а к р а д з е, Логика, 1951, стр. 97.

გადი ცნება ყველაზე აბსტრაქტულია. ჰეგელი ასეთ დასკვნამდე მიიყვანა, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ობიექტურმა იდეალიზმმა. ჰეგელისათვის ერთადერთი ნამდვილი რეალობა ცნებაა, ყოველი საგანი, მთელი სინამდვილე ცნებაა. ამავ დროს ჰეგელისათვის ყოველი საგანი ზოგადისა და ცალკეულის ერთიანობას წარმოადგენს. აქედან ჰეგელის მიხედვით ცნებაც, როგორც სინამდვილის არსება, ნამდვილი საგანი ზოგადისა და ცალკეულის ერთიანობა უნდა იყოს. ჰეგელი აიგივებს სინამდვილის საგანსა და ამ საგნის ცნებას; ცნებას ისე ახასიათებს, როგორც უნდა დახასიათდეს სინამდვილის საგანი. მკვლევრის აზრით, დიალექტიკური მატერიალიზმი ვერ მიიღებს საგანსა და ცნებას შორის იგივეობის თეორიას. კ. ბაქრაძის ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მის მრავალრიცხოვან შრომებში სხვადასხვა კუთხით უამრავჯერ ვხვდებით იმის მკაცრ კრიტიკას, რომ არა თუ საგნისა და მის შესახებ ცნების გაიგივებაა შესაძლებელი, არამედ მწვავე კრიტიკის ობიექტადაა გამხდარი ის შეხედულებაც, რომელიც ამტკიცებს — ცნების შინაარსში იგულისხმება თვით საგანი. ცნება ასახავს საგანს, მაგრამ ცნების ნიშნები არ არის საგნის ნიშნები; საგნის ნიშნები ობიექტურად არსებობენ, ცნების ნიშნები საგნის ნიშნების ასახვას წარმოადგენენ, მაგრამ საგნის ნიშნებისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი ყოვლად შეუძლებელია ცნებების ნიშნებს მივაწეროთ. კ. ბაქრაძის თქმით, „მაგალითად, მოკვდაობას მიაწერენ ადამიანის ცნებას, ელექტრობის გამტარობას — ლითონის ცნებას. ნამდვილად ამ ცნებებს, რასაკვირველია, არ ახასიათებს ზემოთ აღნიშნული ნიშნები. ეს ნიშნები მატერიალური საგნების ნიშნებია, ხოლო ამ საგნების ცნებები ასახავენ ამ ნიშნებს: ცნებას კი არა აქვს ეს ნიშნები, ცნებაში მოიაზრება ეს ნიშნები“<sup>20</sup>. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მკვლევარი იმ აზრს იცავს, რომ, მართალია, რეალურ სინამდვილეში ზოგადი და ცალკეული ერთად არსებობს, „მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ ცნება, როგორც საგანთა არსების ამსახველი, იყოს ზოგადისა და ცალკეულის ერთიანობა“<sup>21</sup>. კ. ბაქრაძე მრავალი დებულების, მაგალითის ღრმა ანალიზის საფუძველზე ასაბუთებს, რომ ყოვლად შეუძლებელია ცნებაში გათვალისწინებული იყოს ყველა კერძო შემთხვევის ყველა არსებითი ნიშანი. მისი თქმით, ვის შეუძლია სერიოზულად იმის მტკიცება, რომ ცხოველის ცნებაში გათვალისწინებულია

<sup>20</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგია, 1955, გვ. 90.

<sup>21</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 104.

არა მარტო ცხოველთა კლასის ზოგადი და არსებითი ნიშნები, არამედ ცხოველის ყველა კერძო შემთხვევის (ძალის, ადამიანის, აქლემის, ორაგულის, ობობას, მტრედისა და სხვ. და სხვ.) ყველა არსებითი ნიშანი და რომ ყველა ეს ნიშანი შეადგენს ამ ცნების შინაარსს. მაგრამ აქვე მითითებულია იმაზეც, რომ საკითხი არც თუ ისე მარტივია, როგორც ეს პირველი შეხედვით შეიძლება გვეჩვენოს. თუ ცხოველის ცნებაში არ მოიაზრება ყველა სახის ცხოველის არსებითი ნიშანი, სამკუთხედის ცნებაში სამკუთხედის ყველა კერძო შემთხვევის ყველა არსებითი ნიშანი, მაშინ რა გვაძლევს ცხოველის, სამკუთხედის სახეების ჩამოთვლის უფლებას? ამ კითხვაზე ბაქრაძის პასუხი ასეთია: ცხოველის, სამკუთხედის სახეების ჩამოთვლა არ წარმოადგენს მხოლოდ ლოგიკურ ოპერაციას, არამედ ვეყრდნობით იმ გარკვეულ ცოდნას, რომელიც ჩვენ გაგვაჩნია. მაგალითად, ადამიანის ცნებაში არ იგულისხმება კანის კონკრეტული ფერი, მაგრამ ადამიანის რა სახეებია კანის ფერის მიხედვით, გარკვეულია: თეთრკანიანი, შავკანიანი, წითელ და ყვითელკანიანი. ამ ოთხ სახეზე იმიტომ კი არ ვჩერდებით, რომ მხოლოდ იგი გამომდინარეობს ადამიანის გვარის ცნებიდან ლოგიკური ოპერაციების საშუალებით. წმინდა ლოგიკური ოპერაციის საფუძველზე ყველა ცნობილი ფერი უნდა ჩამოგვეთვალა. მაგრამ ამას არ ვაკეთებთ არა იმიტომ, რომ ლოგიკური ოპერაციების წესებს ვარღვევთ, არამედ იმიტომ, რომ ემყარებით იმ გარკვეულ ცოდნას, რომელიც გამოცდილებიდან, პრაქტიკიდან ვიცით.

აღნიშნულიდან გამომდინარე. კ. ბაქრაძის მიერ გაკეთებული დასკვნები ასეთია: ან ცნება უნდა განვსაზღვროთ როგორც აზრი, რომელიც ასახავს საგანთა არსებით, ზოგად ნიშნებს და მაშინ არა-არსებითი, ცალკეული ნიშნები ცნების შინაარსში არ უნდა შედიოდეს, ანდა ყველა ნიშანი უნდა შედიოდეს ცნების შინაარსში, მაშინ ცნების აღნიშნული განსაზღვრება უნდა არსებითად შეიცვალოს; ან ცნება არის არსების ამსახველი და მოვლენის მ რ ა ვ ა ლ ე რ ო ვ ნ ე ბ ა ს არ ასახავს, ან ის მოვლენის მრავალფეროვნებას ასახავს და ამით არსებასაც. ამ შემთხვევაში მოვლენა და არსება ერთი უნდა იყოს და ცნებაც ამ ერთის ასახვა იქნება: მაგრამ მოვლენა და არსება არასოდეს ერთმანეთს არ ემთხვევა: ცნებაც ამიტომ არ და ვერ ასახავს მთლიან მოვლენას, არ ასახავს და არც უნდა ასახავდეს<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. ლოგია, 1955, გვ. 107.

ცნების შინაარსისა და მოცულობის დამოკიდებულების გარკვევის დროს კ. ბაქრაძე იმაზე მიუთითებს, რომ მეცნიერული ცოდნის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ცნების შინაარსი და მოცულობა ზუსტად განსაზღვრულია. ლოგიკა სწორედ ცნების ამ ზუსტად ფიქსირებულ შინაარსსა და მოცულობას იკვლევს. რაც შეეხება მსჯელობას ცნების შინაარსის შეცვლაზე და მასთან ერთად მის მოცულობის შეცვლასაც, აქ მკვლევრის აზრით, ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: „შინაარსის შეცვლით თვითონ ცნებაც იცვლება: ცნება, რომლის შინაარსი შეიცვალა, უკვე სხვა ცნებაა; ხშირად იგი საგანთა სულ სხვა კლასს ასახავს“<sup>23</sup>. როგორც წესი, ცნების შინაარსის შეცვლა ცვლის თვითონ ცნებას. ცნების შინაარსის ცვლილება კი გამოწვეულია ცოდნის განვითარებით და თვითონ სინამდვილის განვითარებითა და შეცნობით.

ცნების თეორიის სფეროში კ. ბაქრაძე სპეციალურად იხილავს არსებითი ნიშნის საკითხს, ცნობილია, რომ არსებითი ნიშნის საკითხზე მეტად განსხვავებული გაგება არსებობს ფორმალური ლოგიკის სფეროში. კ. ბაქრაძე მკაცრად აკრიტიკებს იმ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით არსებითი ნიშნების შეფარდებითობა ჩვენ თვალსაზრისზეა დამოკიდებული. მაგალითად, ლოგიკოსთა ერთი ნაწილის მიხედვით არსებითი ნიშნები შეფარდებითია იმ აზრით, რომ თუ ჩვენ რაიმე საგანს განვიხილავთ სხვადასხვა თვალსაზრისით, მოთხოვნილებით, მაშინ ამ საგნის სხვადასხვა ნიშნები იქნებიან არსებითი. მაგალითად, თუ ხეს განვიხილავთ ერთ შემთხვევაში, როგორც მასალას ანძებისათვის, მეორე შემთხვევაში, როგორც მასალას ავეჯის დასამზადებლად და სხვ. მაშინ არსებითი ნიშნები სხვადასხვა იქნებიან და ამ აზრით შეფარდებითი. კ. ბაქრაძის სრულიად მართებული შენიშვნით, „ამ თვალსაზრისით ყველა ნიშანი უნდა იყოს არსებითი, რადგან ყოველივე ნიშანს შეუძლია დააკმაყოფილოს ჩვენი მოთხოვნილება სხვადასხვა პირობებში“<sup>24</sup>. არსებითი ნიშნების შეფარდებითობის საკითხზე თვით მკვლევარი იმ აზრს იზიარებს, რომ მათი შეფარდებითობა დამოკიდებულია არა ჩვენს თვალსაზრისზე, არამედ იგი, ერთ შემთხვევაში, დამოკიდებულია სინამდვილის განვითარების პროცესზე და მეორე შემთხვევაში, ცოდნის შეფარდე-

<sup>23</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგიკა, 1955, გვ. 101.

<sup>24</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 88.



ბითობაზე, ჩვენი შემეცნების განვითარებაზე. თუ როგორი ნიშნებია არსებითი ნიშნები, იგი კ. ბაქრაძის მიერ განსაზღვრულია ასე: არსებითია ნიშნები, რომლებიც საგანთა და მოვლენათა კანონზომიერებას, მის სტრუქტურას, მის შინაგან კავშირებსა და მიმართებებს გამოხატავენ, აუცილებელი და საკმარისია იმისათვის, რომ საგანთა კლასი განვასხვაოთ საგანთა მეორე კლასისაგან. ყველა დანარჩენი ნიშანი კი არაარსებითია.

არსებითი ნიშნების შეფარდებითობის ის გაგება და თვით არსებითი ნიშნების განსაზღვრებაც, რომელსაც კ. ბაქრაძე იძლევა, მკვეთრად განსხვავდება იმ გაგებისაგან, რომელიც ტრადიციულ ლოგიკაში იყო გაბატონებული და ამავე დროს თავის შინაარსით განსხვავებულია, მაგალითად, იმ გაგებისაგან, რომელსაც იძლევა ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი ა. ვედენსკი შრომაში „ლოგიკა როგორც შემეცნების თეორიის ნაწილი“.

2. მსჯელობის თეორია. კ. ბაქრაძე ვრცლად ეხება მსჯელობის თეორიის მრავალ საკითხს, მაგრამ განსაკუთრებულად განიხილავს მსჯელობის არსების ანუ მსჯელობის განსაზღვრის საკითხს, რომელიც მსჯელობის ტრადიციული განსაზღვრების ნაკლის ჩვენების საფუძველზეა წარმოდგენილი, და უარყოფითი მსჯელობის პრობლემას. ასევე საყურადღებო აზრია გამოთქმული მსჯელობათა რთულსა და მარტივზე გაყოფასთან დაკავშირებით. აქ მხოლოდ ერთ საკითხს შევეხებით.

კ. ბაქრაძე დასაბუთებულად და ვრცლად წარმოადგენს მსჯელობის ტრადიციული განსაზღვრების ნაკლს. მისი აზრით, სრულიად მიუღებელია პრინციპული დაპირისპირება ცნებისა და მსჯელობისა იმ აზრით, რომ ცნება არ შეიცავს ცოდნას, მას არ ახასიათებს ჰეგელის კეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი, ხოლო მსჯელობა შეიცავს ცოდნას და მხოლოდ მას ახასიათებს ჰეგელის კეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი. აღნიშნული ნიშანი, მართალია, ახასიათებს მსჯელობას, მაგრამ იგი იმდენად ფართოა, რომ არ არის საკმარისი მსჯელობის ბუნების დაახასიათებისათვის, ვინაიდან იგი ცნებასაც ახასიათებს. მსჯელობა ასევე დასტურისა და უარყოფის ნიშნითაც ხასიათდება, მაგრამ მაშინაც კი მსჯელობის განსაზღვრება როგორც აზრის, რომელსაც ჰეგელის კეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი ახასიათებს, რომელსაც დასტურისა და უარყოფის ნიშანი ახასიათებს, პ. ბაქრაძის აზრით, არ არის საკმარისი, რადგან ეს ნიშნები არ არკვევენ იმას, თუ რის ასახვას

წარმოადგენს მსჯელობა. მსჯელობის დახასიათების დროს ეს ნიშნები მოხმარებული უნდა იქნეს, მაგრამ ისინი ვერ გამოთქვამენ მსჯელობის არსებას. მსჯელობას კ. ბაქრაძე განსაზღვრავს ასე: მსჯელობა არის აზრი, რომელიც ასახავს საგანთა დამოკლებათა კავშირებსა და მიმართებებს<sup>25</sup>. ეს განსაზღვრება, ავტორის აზრით, არ არის ვიწრო. ის, რომ მსჯელობა ასახავს კავშირს, მიმართებას, ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ ეს თვით საგანს, მის არსებას არ ასახავდეს. „სწორედ იმით, რომ ის კავშირებს, მიმართებებს ასახავს, სჯელობა საგნებსა და მოვლენებს ასახავს, რადგან საგანი, საგნის თვისებები, საგნის არსება ამ კავშირებში, მიმართებებში ელინდება“<sup>26</sup>. მკვლევრის აზრით, არ არის არც ერთი ისეთი მსჯელობა, რომელშიც არ იყოს ასახული არაერთარი კავშირი, არაერთარი მიმართება. ერთი შეხედვით, მაგალითად, მსჯელობებში „ძალი არის ცხოველი“, „ვეშაპი არ არის თევზი“ არაერთარი კავშირი, მიმართება არ არის ასახული. ნამდვილად კი ეს მსჯელობებიც ასახავენ საგანს იმით, რომ გარკვეულ კავშირს, მიმართებას ასახავენ. მსჯელობა „ძალი არის ცხოველი“ ასახავს კავშირს საგანთა ორ კლასს შორის. ის ასახავს ძალთა კლასის შეტანას ცხოველთა კლასში. ასევე მსჯელობა „ვეშაპი არ არის თევზი“ ასახავს კავშირს, მიმართებას ვეშაპებსა და თევზებს შორის, სახელდობრ, რომ ვეშაპთა კლასი გამორიცხულია თევზთა კლასიდან.

მსჯელობის არსების ზემოაღნიშნული დახასიათებიდან გამომდინარე კ. ბაქრაძე აღნიშნავს: თუ ცნებაც და მსჯელობაც სინამდვილეს ასახავს, თუ ორივე ცოდნას შეიცავს, თუ ორივეს ახასიათებს კეშმარტება-მცდარობის ნიშანი, თუ ცნება საგანთა არსების ასახვაა, ამით იგი ასახავს ნიშანთა კავშირსაც და ამ მხრივაც ცნება პრინციპულად იგივეა, რაც მსჯელობა, მაშინ რით განსხვავდება ცნება მსჯელობისაგან? მიუხედავად ამ საერთო ნიშნისა, კ. ბაქრაძის აზრით, „მაინც არის განსხვავება ცნებასა და მსჯელობას შორის. მსჯელობა ასახავს საგნის ყოველივე ნიშანს, ყოველი ნიშანი შეიძლება მსჯელობაში პრედიკატის მიერ ასახული იყოს. ცნება კი ასახავს მხოლოდ არსებით ნიშანს, შემდეგ: მსჯელობაში გარკვეულად, explicite გამოთქმულია აზრი მის საგანთან დამოკიდებულების შესახებ, რაც დასტურისა და უარყოფის საშუალებით გამოიხატება. ცნებაში

<sup>25</sup> კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, 1955, გვ. 160.

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 161.

მისი დამოკიდებულება საგანთან მხოლოდ იგულისხმება. ის არ არის უშუალოდ გამოთქმული; ეს ნიშანი მხოლოდ განსაზღვრებაში, ე. ი. *explicit* გამოქვეყნდება.<sup>27</sup>

3. დასკვნის თეორია. დასკვნის თეორიის სფეროში ტრადიციული ლოგიკის ფარგლებში კ. ბაქრაძის მიერ მრავალი საყურადღებო აზრია გამოთქმული. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია დასკვნის ცნების განსაზღვრება, დედუქციის ცნების ახლებური გაგება, დასკვნაში ახალი ცოდნის საკითხის გარკვევა, დასკვნაში სისწორისა და მცდარობის საკითხის ანალიზი, ე. წ. არასილოგისტურ დასკვნათა, სილოგისტური დასკვნის მესამე ფიგურის ზოგირთი სადავო საკითხის გარკვევა და მრავალი სხვა.

დასკვნა აზროვნების ისეთი ფორმაა, წერს კ. ბაქრაძე, რომლის საშუალებით, იმ ცოდნის საფუძველზე, რომელიც უკვე არსებობს ჩვენს განკარგულებაში, მიიღებთ დანასკვის სახით ახალ ცოდნას. დასკვნის ეს განსაზღვრება ეხება როგორც დედუქციურ, ასევე ინდუქციურ დასკვნებს. ყოველი სახის დასკვნა, თუ ის ნამდვილად დასკვნაა, დანასკვიში ახალ ცოდნას გვაძლევს, ახალს იმ ცოდნასთან შედარებით, რომელიც გამოთქმულია წინამძღვრებში. მაგრამ, მკვლევრის აზრით. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყოველი დასკვნა დანასკვი გვაძლევს ცოდნას ახალი საგნების შესახებ შედარებით იმ საგნებთან, რომლებზედაც საუბარია წინამძღვრებში.

დედუქციურ დანასკვიში დანასკვი ახალ ცოდნას გვაძლევს, მაგრამ ეს ახალი ცოდნა ეხება იმავე საგნებს, რომელთა შესახებ საუბარია წინამძღვრებში. ინდუქციურ დასკვნებში წინამძღვრებში გამოთქმული აზრი ეხება საგანთა კლასის განსაზღვრულ ნაწილს, ხოლო დანასკვი გამოხატავს ცოდნას ამ საგანთა მთელი კლასის შესახებ. აღნიშნულიდან გამომდინარე კ. ბაქრაძე აკეთებს ასეთ დასკვნას: „ახალი ცოდნა მიღებული დედუქციური დასკვნის საშუალებით განსხვავდება თავისი ხასიათით იმ ახალი ცოდნისაგან, რომელიც მიიღება ინდუქციური დასკვნის საშუალებით. პირველ შემთხვევაში ახალი ცოდნა ეხება იმავე საგნებს, რომელთა შესახებ საუბარი უკვე წინამძღვრებშია, მეორე შემთხვევაში ეს ახალი ცოდნა ეხება ისეთ საგნებსაც, რომელთა შესახებ წინამძღვრებში საუბარი არ ყოფილა“<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, 1955, გვ. 169.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 343.

კ. ბაქრაძის აზრით, დედუქციური დასკვნის ტრადიციული გაგება გარკვეულად უნდა შეიცვალოს. ის უნდა გაფართოვდეს ისე, რომ ყველა სახის დედუქციურ დასკვნას აკმაყოფილებდეს. აქედან გამომდინარე მოცემულია შემდეგი სახის განსაზღვრება: დედუქციურია დასკვნა, რომლის დანასკვი ან ნაკლებად ზოგადია, ან იმავე ზოგადობისაა, როგორც წინამძღვრები. დედუქციური დასკვნის ცნებაში იგულისხმება დასკვნა, რომლის დანასკვი არ შეიძლება იყოს უფრო ზოგადი, ვიდრე წინამძღვრები. დედუქციური დასკვნის ცნების ასეთი გაფართოება, ავტორის აზრით, თვითონ საქმის ვითარებით არის განსაზღვრული. ამ შემთხვევაში მხედველობაშია ე. წ. არასილოგისტური დასკვნები და პირობით კატეგორიული დასკვნები, რომლებიც დედუქციურ დასკვნებადაა მიჩნეული, მაგრამ არა ზოგადიდან ნაკლებად ზოგადისაკენ დასკვნებად, არამედ იმავე ზოგადის დასკვნებად.

კ. ბაქრაძის აზრით, განსხვავებით ცნებისა და მსჯელობისაგან, რომლებიც ხასიათდებიან ჭეშმარიტებისა და მცდარობის ნიშნით, დასკვნას არ ახასიათებს ჭეშმარიტების ნიშანი, იგი ხასიათდება სისწორისა და მცდარობის ნიშნით.

დასკვნა ლოგიკური ხერხია, გარკვეული ფორმაა, რომელიც შეიძლება სწორი იყოს ან მცდარი. ისევე როგორც ანალიზი და სინთეზი არის ლოგიკური ოპერაცია და თვითონ შეიძლება იყოს ან სწორი, ან არასწორი (მცდარი), ასეთივეა დასკვნაც. „ჭეშმარიტი შეიძლება იყოს მსჯელობა (და ცნება, რამდენადაც იგი მსჯელობის შემოკლებული რეზულტატია), და არა კავშირი, თანმიმდევრობა. აზრი ამ კავშირზე, პრინციპი, რომელიც ამ თანმიმდევრობას გამოხატავს, ე. ი. მსჯელობა, რომელიც ამ კავშირის, თანმიმდევრობის წესს, კანონს გამოხატავს არის ჭეშმარიტი. ხშირად ურევენ ერთმანეთში ლოგიკურ გამომდინარეობის ფაქტს, აზრთა კავშირის თანმიმდევრობას იმ წესთან, ზოგად ფორმულასთან, რომელიც ამ კავშირს ასახავს და ამიტომ სისწორეს, თანმიმდევრობას და ჭეშმარიტებას ერთმანეთთან აიგივებენ“<sup>29</sup>. მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ დასკვნის ფორმები სინამდვილისაგან მოწყვეტილია და სინამდვილის ფორმებით არ არის განსაზღვრული. კ. ბაქრაძის თქმით, როგორც ანალიზი განსაზღვრულია საგნის ნამდვილი შედგენილობით, იმით, რომ საგანი შედგება ცალკეული ელემენტებისაგან,

<sup>29</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოკია, 1955, გვ. 55.

მხარეებისაგან, რომლებმაც იგი შეიძლება დაიშალოს, ისე დასკვნის ფორმაც განსაზღვრულია საგანთა კავშირების ფორმით: ეს უკანასკნელი განსაზღვრავენ აზრთა კავშირის ფორმებს. დასკვნასწორია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი საგანთა და მოვლენათა კავშირების ფორმას ასახავს.

სილოგისტური დასკვნის მესამე ფიგურის საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე არკვევს საკითხს, რომ მესამე ფიგურით მიღებული დანასკვი წანამძღვრებთან შედარებით ნაკლებად ზოგადია და არა მეტად ზოგადი. ამის მტკიცება ბაქრაძეს დასჭირდა იმიტომ, რომ ლოგიკოსთა ერთი ნაწილის მიხედვით მესამე ფიგურა ინდუქციური დასკვნის ერთ-ერთ ფორმადაა მიჩნეული. ასეთი შეხედულების მომხრეთა აზრით, მესამე ფიგურით დანასკვი მსჯელობის დამახასიათებელი ნიშანია არა კერძობითი, არამედ ზოგადი მსჯელობა. მესამე ფიგურით დანასკვი იმაზე მიუთითებს, რომ ის წანამძღვრებთან შედარებით უფრო ზოგადია. ამ ფიგურის დანასკვიში წანამძღვრები ეხება ერთეულ საგნებს, ხოლო დანასკვი საგანთა ჯგუფს. მესამე ფიგურის დანასკვის პროცესი მიდის არა ზოგადიდან კერძოსაკენ, არამედ კერძოდან ზოგადისაკენ, ამიტომაც იგი უნდა მოთავსდეს ინდუქციურ დანასკვთა რიგში. მოყავთ ასეთი მაგალითი:

ნატრიუმი წყალზე მსუბუქია

ნატრიუმი ლითონია

ზოგიერთი ლითონი წყალზე მსუბუქია

დანასკვი მსჯელობის პრედიკატი „წყალზე მსუბუქია“ ახასიათებს საგანთა მთელ ჯგუფს და ამიტომაც დანასკვი მის წანამძღვრებზე უფრო ზოგადია.

კ. ბაქრაძის აზრით, მტკიცება იმისა, რომ მესამე ფიგურით მიღებული დანასკვი მის წანამძღვრებთან შედარებით ზოგადია, მცდარია<sup>30</sup>. თუ დანასკვის სიტყვას „ზოგიერთს“ ავიღებთ მისი წანამძღვრებისაგან დამოუკიდებლად, მაშინ, მართლაც, „ზოგიერთი“ ნიშნავს წანამძღვრებში ნაგულისხმევზე მეტს. წანამძღვრებისაგან დამოუკიდებლად აღებული „ზოგიერთი“ შეიძლება ნიშნავდეს „ზოგიერთს“

<sup>30</sup> К. С. Бахрадзе, Логика, 1951, стр. 315 — 316.

და „ერთსაც“. მაგრამ მესამე ფიგურის დანასკვი „ზოგიერთი“ მხოლოდ იმ „ზოგიერთს“ ნიშნავს, რომელიც წანამძღვრებშია მოცემული. კ. ბაქრაძის თქმით, დედუქციური დასკვნის დანასკვი ჩვენ უფლება არა გვაქვს ვიმსჯელოთ სხვა საგანზე (ზოგიერთზე ან ყველაზე), როდესაც წანამძღვრებში საუბარია ერთადერთ საგანზე. კ. ბაქრაძე მართებულად დასკვნის, რომ წანამძღვრებისა და დანასკვი მსჯელობის ურთიერთკავშირში განხილვის დროს მესამე ფიგურის დანასკვი მსჯელობის „ზოგიერთში“ სხვა არაფერი იგულისხმება იმაზე მეტი, რაც წანამძღვრებშია ნაგულისხმევი. მაგრამ აქედან გამომდინარე. ჩვენი აზრით, მკვლევარი არ იძლევა სწორ გაგებას, როცა წერს: „თუ ეს ასეა, ცხადი უნდა იყოს ისიც, რომ მესამე ფიგურა. არსებითად, არავითარ დანასკვს არ გვაძლევს, რადგან დანასკვიში მეორდება იგივე, რაც წანამძღვრებში იყო ნათქვამი“<sup>31</sup>, ასეთი დასკვნის გამოტანა მესამე ფიგურის დანასკვის მიმართ არ მოგვაჩნია მართებულად და, რაც მთავარია, იგი ეწინააღმდეგება დედუქციურ დასკვნაში ახალი ცოდნის გაგების თვით ბაქრაძისეულ ინტერპრეტაციას.

სინამდვილეში, მესამე ფიგურა შემეცნების თვალსაზრისით გარკვეული მნიშვნელობის მქონეა. ამ ფიგურის დანასკვი მსჯელობა „ზოგიერთი S არის P“ წანამძღვრების ერთიანობის შედეგია. დანასკვი მსჯელობა საფუძვლად ორივე წანამძღვარს გულისხმობს. ორივე წანამძღვრის კავშირის შედეგია. დანასკვი მსჯელობა თითოეული წანამძღვრისაგან განსხვავებული აზრია. მესამე ფიგურის დანასკვიში სწორედ ახალი კავშირი გვაქვს. ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილ მაგალითში დანასკვი მსჯელობა „ზოგიერთი ლითონი წყალზე მსუბუქია“ ცალ-ცალკე არც ერთ წანამძღვარს არ შეუძლია მოგვცეს. იგი ორივე წანამძღვრის შედეგია. პირველ წანამძღვარში „ნატრიუმი წყალზე მსუბუქია“ არაფერია თქმული იმაზე, არის თუ არა ნატრიუმი ლითონი, ე. ი. პირველ წანამძღვარში ლითონის ცნება სრულიად არ გვაქვს; მეორე წანამძღვარში სრულიად არ ჩანს, ნატრიუმი არის თუ არა „წყალზე მსუბუქი“. დანასკვი მსჯელობა კი გვეუბნება, რომ ნატრიუმი „ლითონია“ და „წყალზე მსუბუქია“. მაშასადამე, დანასკვიში გვაქვს სრულიად ახალი კავშირი, ეს ახალი კავშირია ახალი ცოდნა<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგია, 1955, გვ. 325.

<sup>32</sup> იხ. ბ. უ რ ი დ ი ა, სილოგისტური დასკვნის მესამე ფიგურის ზოგიერთი სადავო საკითხის შესახებ, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. 14, 1955.

სილოგისტური დასკვნის მესამე ფიგურის მიმართ კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ იგი არსებითად არავითარ დასკვნას არ გვაძლევს, არ იძლევა არავითარ ახალს შემეცნებისათვის, რაც როგორც აღვნიშნეთ, თვით ავტორის აზრს ეწინააღმდეგება დედუქციურ დასკვნაში ახალი ცოდნის გაგების საკითხზე. კ. ბაქრაძის აზრით, „დედუქციურ დასკვნაში დანასკვი ახალ ცოდნას გვაძლევს, მაგრამ ეს ახალი ცოდნა ეხება იმავე საგნებს, როგელთა შესახებ საუბარია წანამძღვრებში“<sup>33</sup>. სწორედ ასეთი ბუნებისაა სილოგისტური დასკვნის მესამე ფიგურა.

მნიშვნელოვანია კ. ბაქრაძის ლეწლი ე. წ. არასილოგისტურ დასკვნათა დამუშავების საქმეში. ცნობილია, რომ არასილოგისტური დასკვნების პრობლემა დიდი ხანია გადაუწყვეტლად ითვლება, კ. ბაქრაძე აღნიშნულ საკითხს ამუშავებდა სპეციალურად. იგი საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში ზეჰდავს თეზისს და კითხულობს მოხსენებას „ე. წ. არასილოგისტური დასკვნების ბუნების შესახებ“. აღნიშნულ საკითხზე მკვლევრის აზრი ასეთია: კატეგორიულ სილოგიზმში სამი ტერმინია, ე. წ. არასილოგისტურ დასკვნას ხშირ შემთხვევაში აქვს კატეგორიული სილოგიზმის გარეგანი ფორმა, მაგრამ მისგან განსხვავდება იმით, რომ ამ სახის დასკვნაში სამ ტერმინზე მეტია და ამის გამო არ ემორჩილება კატეგორიული სილოგიზმის წესებს. დასკვნაში:  $A=B$ ,  $B=C$ , მაშ  $A=C$  ოთხი ტერმინია; „A, B, B-ს ტოლი“ და „C-ს ტოლი“. დასკვნაში

პეტრე არასოდეს არ გასულა თბილისიდან

პავლე არასოდეს არ ჩასულა თბილისში

---

პეტრე არასოდეს არ შეხვედრია პავლეს

ოთხ ტერმინზე მეტია. ამიტომაც ასეთი სახის დასკვნები არ არის კატეგორიული სილოგიზმი.

კ. ბაქრაძე მკაცრად აკრიტიკებს იმ ლოგიკოსთა შეხედულებას, რომლებიც ამტკიცებენ, არასილოგისტური დასკვნები არ არის დამოუკიდებელი დასკვნა; იგი არის ენთიმემა, რომელშიც დიდი წანამ-

---

<sup>33</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე , ლოგია 1955, გვ. 342.

ძღვარი ნაგულისხმევია. არასილოგისტური დასკვნები შეიძლება დაყვანილი იქნეს პირობით-კატეგორიულ დასკვნებზე.

არასილოგისტური დასკვნების პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებულ დასკვნაზე „დაყვანის“ თეორიის მომხრეები არსებითად ერთ ძირითად აზრს იზიარებენ — არასილოგისტური დასკვნა  $A=B$ ,  $B=C$ , მაშასადამე,  $A=C$  დიდ წანამძღვრად გულისხმობს: თუ ორი სიდიდე ცალ-ცალკე მესამის ტოლია, მაშინ ისინი ერთმანეთის ტოლია. წანამძღვრები  $A=B$  და  $B=C$  კი ერთ მსჯელობადაა წარმოდგენილი, სახელდობრ  $A$  და  $C$  ცალ-ცალკე  $B$ -ს ტოლია. აქ დასკვნის პრინციპი დასკვნის წანამძღვრად არის გამხდარი. ასეთი შეხედულების მიღება არ შეიძლება, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ რომ, რის საფუძველზედაც ეს დასკვნა ხდება, შეუძლებელია დიდი წანამძღვარი იყოს. უნდა აღინიშნოს, რომ დებულება: „თუ ორი სიდიდე ცალ-ცალკე მესამის ტოლია, მაშინ ისინი ერთმანეთის ტოლია“, არის წესი, აქსიომა, რომლის თანახმად წარმოებს დასკვნა და არა წანამძღვარი, რომლიდანაც გამომდინარეობს დანასკვი<sup>34</sup>. იგივე აზრი კ. ბაქრაძის მიერ გამოთქმულია ასე: „ე. წ. არასილოგისტური დასკვნის კატეგორიულ სილოგიზმზე ან პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმზე დაყვანის „რეცეპტი“ მიზანს ვერ აღწევს. ე. წ. „დიდი წანამძღვარი“, რომელიც ამ „რეცეპტის“ მიხედვით ნაგულისხმევია, სრულიადაც არ არის წანამძღვარი, ის დასკვნის ფორმულაა, რომელიც ზოგად ფორმაში გამოხატავს დასკვნაში განხორციელებულ მსჯელობათა შორის კავშირს“<sup>35</sup>.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ე. წ. არასილოგისტური დასკვნების პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმზე დაყვანა არასილოგისტური დასკვნის იმავე ბუნების არასილოგისტურ დასკვნაზე დაყვანას ნიშნავს. ამიტომაც პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებულ დასკვნაზე ე. წ. არასილოგისტური დასკვნების დაყვანა, თუნდაც ყოველმხრივ გამართლებული იყოს, ამით მაინც ვერ გადავწყვეტთ საკითხს, რადგან პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებული დასკვნები სრულიად არ არიან სილოგისტურნი. ისინი არ ემორჩილებიან სილოგიზმის წესებს. როგორც არასილოგისტურ დასკვნებში სამზე მეტი ცნებაა და ამის გამო იგი არ ემორჩილება სილოგიზმის წესებს, ასევე პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებულ დას-

<sup>34</sup> კ. ბაქრაძე, ლოგია, 1946, გვ. 213.

<sup>35</sup> კ. ბაქრაძე, ლოგია, 1955, გვ. 333.



კვანშიც სამზე მეტი ცნებაა და არ ემორჩილება სილოგიზმის წესებს. როგორც არასილოგისტურ დასკვნებში, სილოგისტური დასკვნებისაგან განსხვავებით, არაა უფრო ზოგადიდან ნაკლებად ზოგადისაკენ სვლა, ასევე პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებულ დასკვნებში არაა უფრო ზოგადიდან ნაკლებად ზოგადისაკენ სვლა და ამითაც განსხვავდებიან ისინი სილოგისტური დასკვნებისაგან. პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებული დასკვნები და არასილოგისტური დასკვნები აღნიშნული მიმართებით ერთი ბუნებისანი არიან. როგორც არასილოგისტური დასკვნა არ არის სილოგისტური, ასევე არ არის სილოგისტური პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებული დასკვნაც. იგი განსხვავდება სილოგისტურისაგან. სწორედ ამიტომ, როცა არასილოგისტური დასკვნები პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმად წოდებულ დასკვნაზე დაყავთ, ლოგიკურ შეცდომას უშვებენ, არასილოგისტური დასკვნა დაყავთ მისივე ბუნების დასკვნაზე, ე. ი. ისევ არასილოგისტურ დასკვნაზე<sup>36</sup>.

## თ ა ვ ი მ ე ე ქ ვ ს ე

### კ. ბაქრაძის შეხედულებანი ლოგიკის საკითხებზე ფილოსოფიურ კრიტიკაში

ლოგიკის პრობლემატურ საკითხებზე კ. ბაქრაძის მოსაზრებათა შესახებ სპეციალურ რეცენზიებში, მონოგრაფიულ გამოკვლევებში, სახელმძღვანელოებსა და სტატიებში მრავალი დადებითი და კრიტიკული მოსაზრება გამოითქვა (დაახლოებით 150-მდე). ამთვან ძირითადად ზოგიერთ კრიტიკულ მოსაზრებაზე შევჩერდებით.

ქართულ, რუსულ და უცხოურ ლიტერატურაში ლოგიკის პრობლემატურ საკითხებზე კ. ბაქრაძის შეხედულებათა შესახებ გამოთქ-

<sup>36</sup> იხ. ბ. უ რ ი დ ი ა, ე. წ. არასილოგისტური დასკვნების პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმზე დაყვანის თეორიის შესახებ, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, 1956, ტ. 15.

მულია მრავალი დადებითი შეფასება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია და მეტად საყურადღებო სტატია „მეცნიერული სკოლების შესახებ“, რომლის ავტორები სრულიად მართებულად აფასებენ კ. ბაქრაძის მეტად მნიშვნელოვან ღვაწლს ლოგიკის სფეროში და იმ დროს საკმარისად ძლიერი მეცნიერული კოლექტივის მიერ დიდი წვლილის შეტანის შესაძლებლობას ლოგიკის მეცნიერების საგან-ძურში<sup>1</sup>.

ლოგიკაში კ. ბაქრაძის პირველი წიგნის (ლოგიკა, 1946) ერთადერთი რეცენზენტია პროფ. ს. დანელია<sup>2</sup>. ამ რეცენზიას კ. ბაქრაძემ მაშინვე უპასუხა<sup>3</sup> და ორიოდე შენიშვნის გარდა, პასუხი გასცა. რაც შეეხება ერთ შენიშვნას, რომელსაც კ. ბაქრაძე პასუხის გარეშე ტოვებს, თავისი მნიშვნელობით პრობლემატური ხასიათისაა და ამდენად სადავოც. ეს შენიშვნა ცნებაში არსებითი ნიშნების გარკვევას ეხება (იხ. § 13).

კ. ბაქრაძის 1951 წელს რუსულ ენაზე გამოცემული ლოგიკის პირველი რეცენზენტია ვ. ქვაჩახია. რეცენზენტის აზრით, წიგნი ლოგიკის მეცნიერების მნიშვნელოვანი მონაპოვარია და ნათლად ადასტურებს საბჭოთა კავშირში ფილოსოფიურ-ლოგიკური კვლევის მაღალ დონეს. ლოგიკის საგნისა და დიალექტიკასთან მისი დამოკიდებულების ის გაგება, რომელიც სარეცენზიო წიგნშია მოცემული, სავსებით შეესაბამება მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ ლოგიკის შესახებ გამოთქმულ დებულებებს, რაც სარეცენზიო წიგნის პირველ არსებით ღირსებადაა მიჩნეული. ასევე მაღალი შეფასება ეძლევა სპეციალურ-ლოგიკური პრობლემების გაშუქებას, დადებით შეფასებასთან ერთად რეცენზიაში მოცემულია რამდენიმე შენიშვნაც.

## § 12. ლოგიკის საგნის. დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებისა და აზროვნების კანონების საკითხები კრიტიკაში

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე კ. ბაქრაძემ ჩამოაყალიბა ახალი კონცეფცია, რომელსაც ახალი თეორია ვუწო-

<sup>1</sup> ვ. ქვაჩახია, ნ. ქავკავაძე, მეცნიერული სკოლების შესახებ, ვაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1955, № 217.

<sup>2</sup> ს. დანელია, ლოგიკის ზოგიერთი საკითხისათვის, „მნათობი“, 1948, № 8.

<sup>3</sup> კ. ბაქრაძე, პროფ. ს. დანელიას რეცენზიის შესახებ, „მნათობი“, 1948, № 9.

დეთ. ლოგიკის პრობლემატიკაში იგი არის ერთ-ერთი მეტად წინშე-  
ვნიშნული პრობლემის გარშემო ჩამოყალიბებული ცოდნის სისტე-  
მა. სწორედ ამის გამო კ. ბაქრაძე საბჭოთა კავშირში ცნობილია, რო-  
გორც ლოგიკის მეცნიერების ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენე-  
ლი და დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე  
არსებული ორი მიმართულებიდან ერთ-ერთის ლიდერი.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე კ. ბაქ-  
რაძის შეხედულების როგორც დასაცავად, ასევე საწინააღმდეგოდ  
მრავალი არგუმენტია წამოყენებული. ძირითად საწინააღმდეგო არ-  
გუმენტთა ანალიზის დროს გამოყენებული იქნება კ. ბაქრაძის შე-  
ხედულების დასაცავად წარმოდგენილი არგუმენტებიც. უნდა აღი-  
ნიშნოს, რომ დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხ-  
თან დაკავშირებით მის საწინააღმდეგოდ წამოყენებულ მრავალ  
არგუმენტს კ. ბაქრაძემ გასცა პასუხი.

იმისა გამო, რომ დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულე-  
ბის საკითხის გარკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს თვით  
ლოგიკის ფილოსოფიური თუ კონკრეტული მეცნიერებისადმი მი-  
კუთვნების გარკვევას, ამიტომაც ჩვენც აქედან დავიწყებთ.

1. დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე  
მარქსიზმის კლასიკოსების შრომებიდან, თვით ფ. ენგელსის დებუ-  
ლებიდან — „ის, რაც მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამო-  
უკიდებელ მნიშვნელობას კიდევ ინარჩუნებს, არის მოძღვრება აზ-  
როვნებისა და მისი კანონების შესახებ — ფორმალური ლოგიკა და  
დიალექტიკა“, არავითარ შემთხვევაში არ გამომდინარეობს ის დასკ-  
ვნა, რომ ფორმალური ლოგიკა არის ფილოსოფიური მეცნიერება.  
აქ ენგელსი ახასიათებს არა მარქსისტულ ფილოსოფიას, არამედ  
მარქსამდელს. ადრინდელი ფილოსოფიიდან, ე. ი. მარქსამდელი ფი-  
ლოსოფიიდან ინარჩუნებს დამოუკიდებლობას ლოგიკა და დიალექ-  
ტიკა. ამიტომაც კ. ბაქრაძის მტკიცება — ლოგიკა ფილოსოფიური  
მეცნიერებაა მარქსიზმის კლასიკოსების მიხედვითაც, არ არის  
სწორი.

2. ფორმალური ლოგიკა არ შეიძლება ჩაითვალოს ფილოსო-  
ფიურ მეცნიერებად იმით, რომ იგი მატერიის მოძრაობის მხო-  
ლოდ ერთ ფორმას შეისწავლის. მაშინ როცა ფილოსოფია შეისწავ-  
ლის ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების განვითარების უზო-  
გადეს კანონებს.

3. ფორმალური ლოგიკის აღიარება ფილოსოფიურ მეცნიერებად ნიშნავს იმას, რომ იგი ფილოსოფიის სფეროში შემოვიყვანოთ, რაც შეუძლებელია იმის გამო, რომ ჩვენი ფილოსოფია მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიაა და მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილი, ფორმალური ლოგიკა კი ზოგადსაკაცობრიო ხასიათისაა და არ არის მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილი.

4. ფორმალური ლოგიკა არ შეიძლება აღიარებული იქნეს ფილოსოფიურ მეცნიერებად იმიტომ, რომ იგი არ წყვეტს ფილოსოფიის ძირითად საკითხს.

5. კ. ბაქრაძე თავის სტატიაში „არამეცნიერული და არაკეთილმოსურნე კრიტიკის წინააღმდეგ“ წერს: რაც შეეხება საკითხს ფორმალური ლოგიკის, როგორც დიალექტიკის „ნაწილის“ შესახებ, საჭიროა გაირკვეს შემდეგი: წარმოადგენს ფორმალური ლოგიკა სპეციალურ თუ ფილოსოფიურ მეცნიერებას. თუ ფორმალური ლოგიკა სპეციალური მეცნიერებაა, მაშინ, ცხადია იგი არ შეიძლება იყოს დიალექტიკის „ნაწილი“, ხოლო თუ ლოგიკა ფილოსოფიური მეცნიერებაა, მაშინ, ცხადია, იგი დიალექტიკის „ნაწილი იქნება, რადგან მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია არის დიალექტიკა“ (ენგელსის განსაზღვრებით). ასეთი ალტერნატივით კ. ბაქრაძე შეცდომას უშვებს.

კ. ბაქრაძე თავის შეხედულებას ფორმალურ ლოგიკაზე, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერების შესახებ, სხვა შრომებში იმით ასაბუთებს, რომ ფილოსოფია მთლიანობაში შემეცნების თეორიას წარმოადგენს, ხოლო ფორმალური ლოგიკა სწავლობს შემეცნების პროცესის ნაწილს — აბსოლუტური აზროვნების პროცესს. შემეცნების პროცესს აქვს სხვა „ნაწილიც“ (საფეხური) — გრძნობითი შენეცნება. თუ ჩავთვლით, რომ ყოველი მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის იმ პროცესის ნაწილს, რომელსაც მთლიანობაში ფილოსოფია სწავლობს, ამიტომაც ფილოსოფიის ნაწილია, მაშინ ამავე საფუძვლით ფილოსოფიის სფეროში უნდა შევიტანოთ ის სპეციალური მეცნიერებანი (გრძნობის ორგანოებისა და უმაღლესი ნერვული მოქმედების ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია და სხვ.), რომლებიც სწავლობენ შემეცნების პროცესის სხვა ნაწილს — გრძნობითს შემეცნებას. კ. ბაქრაძის აღნიშნულ შეხედულებაში ეს არის პირველი სუსტი მხარე.

მეორე სუსტი მხარე ამ შეხედულებაზე კ. ბაქრაძის მსჯელო-

ბაში შემდეგია: „თუ ლოგიკა ფილოსოფიური მეცნიერებაა, მაშინ, ცხადია, იგი დიალექტიკის „ნაწილი“ რქნება, რადგანაც „მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია დიალექტიკაა“. ამ მსჯელობას საფუძვლად უდევს მტკიცება, რომ ყოველი ფილოსოფიური მეცნიერება დიალექტიკის „ნაწილია“. კ. ბაქრაძის ფორმულის საფუძველზე ესთეტიკა არ შეიძლება ჩაითვალოს ფილოსოფიურ მეცნიერებად, რადგან იგი დიალექტიკური მატერიალიზმისაგან გამოცალკევებული მეცნიერებაა და არ წარმოადგენს მის „ნაწილს“.

კ. ბაქრაძის მიერ წამოყენებული ფორმულიდან და მის მიერ დაყენებული ალტერნატივიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს დასკვნა ფორმალური ლოგიკის ლიკვიდაციის შესახებ. ფორმალური ლოგიკის მიმართ ალტერნატივი: ან იგი ფილოსოფიური მეცნიერებაა და მაშინ დიალექტიკური მატერიალიზმის ნაწილია, ან იგი „არ არის ნაწილი“ დიალექტიკური მატერიალიზმისა და მაშინ არც ფილოსოფიური მეცნიერებაა — ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიურ მეცნიერებად მიჩნევა მისი როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების ლიკვიდაციას ნიშნავს.

6. კ. ბაქრაძის თვალსაზრისით, ლოგიკური არ არის დიალექტიკური ბუნებისა და ამიტომ დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც მოძღვრება აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ, არ არსებობს. კ. ბაქრაძე აღიარებს სინამდვილის დიალექტიკურობას — ცვალებადობას, წინააღმდეგობას, მაგრამ ამავე დროს ამტკიცებს აზრის უცვლელობას. წინააღმდეგობის გარეშე არსებობას. თუ სინამდვილე იცვლება, ხოლო აზრი უცვლელია, მაშინ ცვალებადობა აუსახავი რჩება. ცვალებადი სინამდვილე ცვალებადმა აზრმა უნდა ასახოს.

7. კ. ბაქრაძე, რომელიც ლოგიკას დიალექტიკის ნაწილად თვლის, ამბობს: ლოგიკა არ წყვეტს იმ პრობლემებს, რომლებიც დიალექტიკის წინაშე დგას. ასევე: ლოგიკა წყვეტს ისეთ საკითხებს, რომელთაც არ წყვეტს და ვერ გადაწყვეტს დიალექტიკა. ასეთი გამოთქმები გაუგებრობას იწვევენ. თუ ლოგიკა დიალექტიკის პრობლემას არ წყვეტს, როგორღა არის მისი ნაწილი? ლოგიკა ხომ სწორედ იმითმანა დიალექტიკის ნაწილი, რომ დიალექტიკის პრობლემას წყვეტს. ამიტომ გამოთქმა — ლოგიკა არ წყვეტს დიალექტიკის პრობლემას, არაზუსტი და უვარგისია. ასევე უვარგისია გამოთქმაც — დიალექტიკას არ შეუძლია ლოგიკის პრობლემების გადაწყვეტა. ლოგიკის მიერ თავისი საკითხების გადაწყვეტა ხომ თვითონ დიალექტიკის

მიერ ერთ-ერთი თავისი საკითხის გადაწყვეტა! დიალექტიკა თავის საკითხს წყვეტს მისივე ნაწილის — ლოგიკის მეშვეობით.

8. ლოგიკის საგნის საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე იხილავს აზრის ფორმალური სისწორის საკითხს და ფორმალურ სისწორეს წყვეტს აზრის შინაარსისაგან. ის ამტკიცებს, რომ აზრის ფორმალური სისწორე არაფერს ამბობს აზრის კეშმარტივებაზე, რადგანაც აზრის ფორმალურ სისწორეს ერთნაირი განურჩევლობით შეუძლია მოიცვას როგორც კეშმარტი, ასევე მცდარი შინაარსი. აქედან ცხადია, რომ აზრის ფორმალური სისწორე არის „კეშმარტივების მიღწევის აუცილებელი პირობა, მაგრამ არა საკმარის პირობა“. მაშასადამე, საკმარის პირობები კეშმარტივების მისაღწევად მაშინ იქნება, როცა აზრის ფორმალური სისწორე შეუერთდება კეშმარტივ შინაარსს. ამრიგად, აზრის ფორმალური სისწორე და აზრის კეშმარტივ შინაარსი, ცალ-ცალკე აღებული, წარმოადგენს მხოლოდ აუცილებელს და არა საკმარის პირობას კეშმარტივების მისაღწევად. აზრის ფორმალური სისწორე, კ. ბაქრაძის აზრით, წარმოადგენს ფორმალური ლოგიკის კვლევის ობიექტს. აზრის შინაარსი კეშმარტივების თვალსაზრისით წარმოადგენს დიალექტიკური ლოგიკის კვლევის ობიექტს.

9. კ. ბაქრაძე არ იმეორებს ვ. ი. ლენინის დებულებას დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამთხვევის შესახებ. იგი აიგივებს დიალექტიკურ ლოგიკას ლოგიკასა და შემეცნების თეორიასთან, მაგრამ სრულიად ორიგინალურად: დიალექტიკური ლოგიკა არის დიალექტიკა, მაგრამ დიალექტიკა არ არის ლოგიკა; დიალექტიკური ლოგიკა არის შემეცნების მარქსისტული თეორია, მაგრამ შემეცნების მარქსისტული თეორია არ არის ლოგიკა. კ. ბაქრაძისათვის დიალექტიკური ლოგიკა არის შემეცნების მეთოდი, შემეცნების თეორია, მაგრამ იგი არ არის მეცნიერება სწორი აზრის კანონებისა და წესების შესახებ. დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც შემეცნების თეორია არ სწავლობს სწორი, თანმიმდევრული აზრის პრობლემებს, ყოველივე ამას მხოლოდ ფორმალური ლოგიკა შეისწავლის. ეს ნიშნავს, რომ დიალექტიკა, შემეცნების თეორია არ არის ლოგიკა. ვინაიდან ისინი არ სწავლობენ ლოგიკურ კავშირებსა და დასკვნის კანონებს. აქედან გამომდინარე, დიალექტიკური ლოგიკა დიალექტიკისათვის, შემეცნების თეორიისათვის მხოლოდ უხეირო სახელწოდებაა, ვინაიდან დიალექტიკა, შემეცნების თეორია თავისი

არსებით არ წარმოადგენენ ლოგიკას. ერთადერთი ლოგიკა არის მხოლოდ ფორმალური ლოგიკა. მის კანონებსა და მოთხოვნებს ექვემდებარება დიალექტიკური აზროვნება. ფორმალური ლოგიკა კ. ბაქრაძესთან გადაიქცევა თეორიული აზროვნების ერთადერთ შესაძლებელ მეცნიერებად, რომლის გარეშე უძღურია მარქსისტული დიალექტიკა. ყოველივე ამით კ. ბაქრაძის მიერ უარყოფილია დიალექტიკური ლოგიკა.

10. კ. ბაქრაძის მიხედვით, მარქსისტულ ფილოსოფიაში ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა, ერთმანეთის გვერდით მდგომი, ორი სხვადასხვა მეცნიერებაა. ამით პრინციპულად უარყოფილია მათ შორის დამოკიდებულების ენგელსისეული და ლენინური გაგება. ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკური ლოგიკის საგანი ერთია, ამიტომ მისი შემსწავლელი მეცნიერება — ლოგიკა — ერთია და არა ორი. ეს არის დიალექტიკური ლოგიკა. ფორმალური ლოგიკა დიალექტიკური ლოგიკის დაბალი საფეხურია. იგი ვიწრო, შეზღუდულ სფეროშია გამოსაყენებელი. დიალექტიკური ლოგიკა არღვევს ფორმალური ლოგიკის საზღვრებს, იგი წინ მიდის. ამიტომაც კ. ბაქრაძის მტკიცება — დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკა ორი სხვადასხვა მეცნიერებაა — პრინციპულად მცდარია.

11. იგივეობის პრინციპის სრული განთავისუფლება ონტოლოგიისაგან არ არის ზუსტი, მაშინ როცა კ. ბაქრაძე ამტკიცებს იმასაც, რომ „ყოველი საგანი იგივეობრივია თავისთავთან“, „საგანს აქვს იგივეობრივი ნიშნები“. მტკიცება — აზროვნების ლოგიკური კანონები, კერძოდ იგივეობისა და გამორიცხვითი მესამის კანონები ეხებიან მხოლოდ აზროვნებას და არა ყოფიერებას, იწვევს გაუგებრობას, ვინაიდან აზროვნების კანონზომიერება თვით აზროვნების ბუნებაზეა დაფუძნებული.

12. კ. ბაქრაძის აზრით, აზროვნების ლოგიკური კანონებიდან პირველი სამი კანონი დასკვნაში ახლის გამომდინარეობის აუცილებლობას ვერ ხსნის, ისინი მხოლოდ ანალიზურობას აპირობებენ, მხოლოდ მეოთხე — საკმაო საფუძვლის კანონი არეგულირებს დასკვნას. როგორც სინთეზურ პროცესს. ასეთი მოსაზრება არ არის მართებული, ვინაიდან დასკვნის არსს რომელიმე ერთი კანონი ვერ განაპირობებს, იგი უნდა განაპირობოს სხვა კანონებმაც.

პირველი არგუმენტის საპასუხოდ უნდა ითქვას, რომ ვინც კ. ბაქრაძის ლოგიკას ხელში აიღებს (განსაკუთრებით რუსულ გამოცე-

მას). გარკვევით ნახავს საუკეთესო და ვრცელ ანალიზს იმისას, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები, კერძოდ ფ. ენგელსი, ფორმალურ ლოგიკას თვლის ფილოსოფიურ მეცნიერებად, ეს საკითხი კ. ბაქრაძის მიერ წარმოდგენილია ასე: ფ. ენგელსი, ახასიათებს რა ადრინდელ, მარქსამდელ ფილოსოფიას, უპირისპირებს მას ახალს, მარქსისტულ ფილოსოფიას და აღნიშნავს, რომ მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა. ეს დებულება ენგელსს გამოთქმული აქვს იქ. სადაც არკვევს მარქსამდელსა და მარქსისტული ფილოსოფიის განსხვავებას. ამიტომაც არ არის მართებული მტკიცება, რომ ფ. ენგელსის აღნიშნული აზრი თითქოს ეხებოდეს მარქსამდელ ფილოსოფიას და არა მარქსისტულს. ფ. ენგელსი გარკვევით აღნიშნავს, რომ მისი მსჯელობა ეხება თანამედროვე ე. ი. დიალექტიკურ მატერიალიზმს და ამ თვალსაზრისით დარჩა ლოგიკა და დიალექტიკა, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება. ამის უტყუარ საბუთად მკვლევრის მიერ მიჩნეულია ფ. ენგელსის „ანტი-დიურინგის“ ზოგად შენიშვნებში გამოთქმული მოსაზრებანი, სახელდობრ, „თანამედროვე მატერიალიზმი ისტორიაში ხედავს კაცობრიობის განვითარების პროცესს, და მისი ამოცანაა ამ პროცესის მოძრაობის კანონები აღმოაჩინოს“. „თანამედროვე მატერიალიზმი ანზოგადებს ბუნებისმეცნიერების უახლეს მიღწევებს, რომელთა მიხედვით ბუნებასაც თავისი ისტორია აქვს დროში“. „ორივე შემთხვევაში ეს მატერიალიზმი არსებითად დიალექტიკურია და აღარ საჭიროებს სხვა მეცნიერებაზე მალა მდგომ ფილოსოფიას“. ამ მატერიალიზმის მიხედვით, რომელიც დიალექტიკური მატერიალიზმია, მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა. კ. ბაქრაძის ეს აზრი უტყუარია. იგი ენგელსის შეხედულებების ჭეშმარიტ ანალიზს იძლევა.

მეორე არგუმენტის მიხედვით არა მხოლოდ ლოგიკა უნდა იქნეს გამორიცხული ფილოსოფიური მეცნიერებათა სფეროდან, არამედ ისეთი ფილოსოფიური დისციპლინა, როგორიცაა შემეცნების თეორია. ვინაიდან არც შემეცნების თეორია სწავლობს ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების განვითარების უზოგადეს კანონებს, მაგრამ ამის გამო არავის მოსვლია აზრად, ვინც ფილოსოფიის როგორც მეცნიერების არსებობას აღიარებს, იმის მტკიცება, რომ შემეცნების თეორია არ არის ფილოსოფიური მეცნიერება.



მესამე არგუმენტის შესახებ იმას ვიტყვით, რომ ფორმალური ლოგიკის აღიარება ფილოსოფიურ მეცნიერებად სრულიად იმას არ ნიშნავს, რომ იგი შემოვიყვანოთ დიალექტიკური მატერიალიზმის სფეროში და აქედან მარქსიზმის შემადგენელ ნაწილად გამოვაცხადოთ. ასეთი არგუმენტაციით მხოლოდ ერთადერთი ფილოსოფიური მეცნიერების არსებობაა აღიარებული, სახელდობრ, დიალექტიკური მატერიალიზმის, ხოლო სხვა ფილოსოფიური მეცნიერებანი უარყოფილია. სინამდვილეში მარქსიზმის მიხედვით არა მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმია ფილოსოფიური მეცნიერება, არამედ სხვა მეცნიერებანიც. მაგალითად, ვერავინ იტყვის იმას, რომ ფილოსოფიის ისტორია არ არის ფილოსოფიური მეცნიერება, მაგრამ ვერც იმას იტყვის ვერავინ, რომ იგი დიალექტიკურ მატერიალიზმში შემოდის და ამდენად მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილია. იმის გამო, რომ ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, დიალექტიკურ მატერიალიზმში არ შემოდის და ამდენად არც მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილია, არ გვგონია, ვინმემ სცადოს მტკიცება — ფილოსოფიის ისტორია არ არის ფილოსოფიური მეცნიერება. ამგვარადვე ითქმის ფორმალური ლოგიკის შესახებაც. იგი ფილოსოფიური მეცნიერებაა, მაგრამ არა დიალექტიკური მატერიალიზმის შემადგენელი ნაწილი. დიალექტიკური მატერიალიზმი, ფორმალური ლოგიკა, ფილოსოფიის ისტორია... ფილოსოფიური მეცნიერებებია.

მეოთხე არგუმენტის შესახებ ის უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფიის საკითხები პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დაკავშირებულია ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან. მართალია, ფორმალური ლოგიკის პრობლემატიკაში უშუალოდ არ ჩანს კავშირი ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან, მაგრამ ამ არგუმენტით ფორმალურ ლოგიკას თუ გამოვრიცხავთ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროდან, მაშინ ფილოსოფიაში მრავალია ისეთი პრობლემა, რომელიც უშუალოდ ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან არაა დაკავშირებული. ამიტომაც ფილოსოფიის სფეროდან უნდა იქნეს ამორიცხული. ასეთ პრობლემათა რიგს პირველ რიგში მიეკუთვნება დიალექტიკური მეთოდი. თუ პირდაპირ, უშუალოდ დიალექტიკური მეთოდისა და ლოგიკის პრობლემების მიმართ ასე მოჩანს ვითარება, არაპირდაპირ, გაშუალებით როგორც დიალექტიკის, ასევე ლოგიკის პრობლემება ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან კავშირშია. ლოგიკა, როგორც შემეცნების პროცესის გარკვეული მხარის შემსწავლელი საბოლოოდ კავშირშია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარესთან

და ამდენად არაპირდაპირ ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან კავშირშიც. არგუმენტის — ფორმალური ლოგიკა არ არის ფილოსოფიური მეცნიერება იმიტომ, რომ იგი არ წყვეტს ფილოსოფიის ძირითად საკითხს — მომხრეები, ჩვენი აზრით, შეცდომას უშვებენ, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ცნებას აიგივებენ ერთადერთი ფილოსოფიური საკითხის ცნებასთან. ფაქტია, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ფილოსოფიური პრობლემაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ცნება ამოწურავს ყველა ფილოსოფიურ საკითხს. ფილოსოფიური საკითხების ცნება თავისი მოცულობით ბევრად უფრო ფართოა, ვიდრე ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ცნება.

მეხუთე შენიშვნის შესახებ პირველ რიგში ის უნდა ითქვას, რომ კ. ბაქრაძე ლოგიკაზე, როგორც მეცნიერებაზე, მსჯელობს არა როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმის ნაწილზე, არამედ შემეცნების თეორიის ნაწილზე. შემდეგ შეცდომაა მტკიცება იმისა, რომ თითქოს კ. ბაქრაძეს მთლიანად ფილოსოფია დაყავდეს შემეცნების თეორიამდე და აქედან ასაბუთებდეს ლოგიკის ფილოსოფიურ მეცნიერებად არსებობას. ბაქრაძეს არსად არ დაყავს ფილოსოფია შემეცნების თეორიაზე (ამაზე იხ. § 1).

კ. ბაქრაძის მსჯელობიდან არავითარ შემთხვევაში არ გამოდის ის, რომ ყოველი ფილოსოფიური მეცნიერება დიალექტიკის ნაწილია. რაც შეეხება ესთეტიკას, იგი სრულიადაც არ არის შემეცნების თეორიის ნაწილი. მაგრამ საერთო რომ აქვს ფილოსოფიასთან, სწორედ ამიტომ ითვლება დამოუკიდებელ, მაგრამ ფილოსოფიურ მეცნიერებად. წინააღმდეგ შემთხვევაში ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროდანაც უნდა გამოირიცხოს.

რაც შეეხება იმის მტკიცებას, რომ კ. ბაქრაძის თეზისის მიხედვით თითქოს ფილოსოფიის ნაწილებად უნდა გამოვაცხადოთ ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია, პრობლემის მცდარი გაგებიდან გამომდინარეობს. ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია არ სწავლობენ შემეცნების პირველი საფეხურის გრძნობითი შემეცნების შემეცნებითს მხაზებს. ფიზიოლოგია გრძნობის ორგანოებში მიმდინარე პროცესებს სწავლობს და არა გრძნობის ორგანოს, როგორც შემეცნების პირველი საფეხურის პირველ ფორმას. ხოლო ფსიქოლოგია აღქმასა და წარმოდგენაში შეისწავლის მასში მიმდინარე ფსიქოლოგიურ პროცესებს და არა აღქმას, წარმოდგენას როგორც შემეცნების

პირველი საფეხურის ფორმებს. ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია შე-  
გრძნებებში, აღქმებში, წარმოდგენებში იკვლევენ არა გნოსეოლო-  
გიურ მხარეს, არამედ ფიზიოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურს, ამი-  
ტომაც ისინი, ყოვლად შეუძლებელია, გრძნობითი შემეცნების ნა-  
წილებად გამოვაცხადოთ. უფრო ზუსტად, მცდარია მტკიცება, რომ  
ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია სწავლობენ „შემეცნებ-ს პროცესის  
სხვა (პირველ) ნაწილს — გრძნობით შემეცნებას“.

მტკიცება — კ. ბაქრაძე უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას (შენი-  
შვნა მეექვსე), არ არის მართალი. სხვა საკითხია, რომ იგი უარყოფს  
დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც ლოგიკას აზროვნების ფორმები-  
სა და კანონების შესახებ, მაგრამ დიალექტიკური ლოგიკა როგორც  
დიალექტიკა კ. ბაქრაძის მიერ უარყოფილი კი არა, აღიარებულია.  
ყველგან იმას ასაბუთებს, რომ დიალექტიკური ლოგიკა არის დია-  
ლექტიკა, დიალექტიკური მეთოდი (ამაზე გვქონდა მსჯელობა § 3-  
ში). მაშასადამე, კ. ბაქრაძე დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც დია-  
ლექტიკას, კი არ უარყოფს, არამედ უარყოფს დიალექტიკურ ლო-  
გიკას, როგორც მეცნიერებას აზროვნების ფორმების შესახებ, ვინა-  
იდან აზროვნების ფორმებისა და მისი კანონების შესახებ იგი ერ-  
თადერთ მეცნიერებად მიიჩნევს ფორმალურ ლოგიკას.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით გვინდა მოკლედ შევეხოთ  
თვით ტერმინის „დიალექტიკური ლოგიკის“ მნიშვნელობას. ეს ტერ-  
მინი ფილოსოფიაში შემოიტანა ჰეგელმა. მისთვის დიალექტიკური  
ლოგიკა არის იგივე დიალექტიკა, მოძღვრება აბსოლუტური სულის  
განვითარების შესახებ. ეს დიალექტიკური ლოგიკა ჰეგელმა დაუპი-  
რისპირა ფორმალურ ლოგიკას, რომელიც გაიგივებულია მეტაფი-  
ზიკურ მეთოდთან. ჰეგელთან „დიალექტიკური ლოგიკა“ არის არა  
ლოგიკა ამ ცნების ტრადიციული მნიშვნელობით, არამედ ფილოსო-  
ფიური მოძღვრება ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების განვი-  
თარების შესახებ. სწორედ ამიტომ ამბობს ვ. ი. ლენინი „ფილო-  
სოფიურ რევულებში“ „ლოგიკა არის მოძღვრება აზროვნების არა  
გარეგან ფორმებზე, არამედ „ყველა მატერიალური, ბუნებრივი და  
სულიერი ნივთის“ განვითარების კანონებზე, ე. ი. სამყაროს მთელა  
კონკრეტული შინაარსისა და მისი შემეცნების განვითარების კანო-  
ნებზე, ე. ი. სამყაროს შემეცნების ისტორიის შედეგი, ჯამი,  
დასკვნა“<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> ვ. ი. ლენინი, ფილოსოფიური რევულები, ტ. 38, გვ. 83.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ კ. მარქსი არსად ხმარობს ტერმინს „დიალექტიკური ლოგია“. მას ლოგია ყველგან მოხმარებული აქვს ფორმალური ლოგიკის მნიშვნელობით. ზუსტად ამავე მნიშვნელობით ხმარობს ფ. ენგელსი ტერმინს ლოგია თავის ცნობილ ფილოსოფიურ ნაშრომებში „ანტი-დიურინგი“, „ლუდვიგ ფოიერბახი...“ და სხვ. ხმარობს ტერმინს — ფორმალური ლოგია და დიალექტიკა. მაგრამ უნდა ითქვას ისიც, რომ ტერმინი „დიალექტიკური ლოგია“ გვხვდება ერთხელ ხელნაწერში, რომელიც მის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა. ეს არის კონსპექტი ჰეგელის შრომისა „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია“. ჰეგელის დასახელებული შრომის § 171-დან, რომელიც მსჯელობის საკითხებს ეხება, ფ. ენგელსის ყურადღებას იპყრობს შემდეგი ფაქტი: „სხვადასხვა მსჯელობები განხილული უნდა იქნეს როგორც ერთმანეთისაგან აუცილებლად გამომდინარე და როგორც ცნებების ერთგვარი თანმიმდევრული შემდგომი განსახილველი... მსჯელობის სხვადასხვა სახეები განხილული უნდა იქნენ არა როგორც ერთმანეთის გვერდით მდგომნი და თანაბარი ღირებულებისანი, არამედ, პირიქით, როგორც საფეხურთა თანმიმდევრული მწკრივი. და მათ შორის განსხვავება დამყარებულია პრედიკატის ლოგიკურ მნიშვნელობაზე“<sup>5</sup>. ფ. ენგელსი ჰეგელის ამ და ზოგიერთ სხვა აზრსაც, რომელიც § 171-შია მოცემული, გადმოგვცემს ასე: „დიალექტიკური ლოგია, წინააღმდეგ ძველი, წმინდა ფორმალური ლოგიკისა, არ კმაყოფილდება ამ უკანასკნელის მსგავსად იმით, რომ ჩამოთვალოს და ყოველგვარი კავშირების გარეშე ერთმანეთის გვერდით დააწყოს აზროვნების მოძრაობის ფორმები, ე. ი. მსჯელობათა და დასკვნათა სხვადასხვა ფორმები. მას, პირიქით, ეს ფორმები ერთი მეორედან გამოყავს, იგი მათ შორის ნაცვლად კოორდინაციისა სუბორდინაციის დამოკიდებულებას ამყარებს და დაბალი ფორმებიდან უფრო მაღალ ფორმებს ანვითარებს“<sup>6</sup>. აქ ფ. ენგელსის მიერ მოხმარებული ტერმინი „დიალექტიკური ლოგია“ ეხება ჰეგელის ლოგიკას როგორც ფილოსოფიურ მოძღვრებას აბსოლუტური იდეის, ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების შესახებ.

ვ. ი. ლენინი ტერმინს „დიალექტიკური ლოგია“ ღმარობს მხოლოდ ერთხელ. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ვ. ი. ლენინი თავის

<sup>5</sup> ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, პირველი ნაწილი, თბ., 1962, გვ. 360.

<sup>6</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1954, გვ. 232.

ცნობილ ფილოსოფიურ ნაშრომებში „მატერიალიზმი და ემპირიო-კრიტიციზმი“, „ფილოსოფიური რევულები“ მას არსად ხმარობს. მხოლოდ ნაშრომში „ერთხელ კიდევ პროფკავშირებზე...“ ვ. ი. ლენინი იძლევა ცნება „დიალექტიკური ლოგიკის“ ძირითადი ნიშნების დახასიათებას, ამ ტერმინის შესახებ თავის გაგებას:

„დიალექტიკური ლოგიკა ჩვენგან უფრო მეტს მოითხოვს. რათა ნამდვილად გაიცნოთ საგანი, საჭიროა მოიცვათ, შეისწავლოთ ყველა მისი მხარე, ყველა მისი კავშირი და „გამეშვებება“. ჩვენ ვერასოდეს ვერ მივალწვეთ ამას სავსებით, მაგრამ ყოველმხრივობის მოთხოვნა უზრუნველყოფს შეცდომებისა და გადახვევებისაგან. ეს ერთი. მეორეც, დიალექტიკური ლოგიკა მოითხოვს, რომ საგანი განვიხილოთ მის განვითარებაში, „თვითმოძრაობაში“... ცვალებადობაში... მესამე, ადამიანის მთელი პრაქტიკა უნდა შევიდეს საგნის სრულ „განსაზღვრაში“, როგორც ქეშმარიტების კრიტერიუმიც და როგორც პრაქტიკული განმსაზღვრელიც საგნის კავშირისა იმასთან, რაც ადამიანს სჭირდება. მეოთხე, დიალექტიკური ლოგიკა გვასწავლის, რომ „აბსტრაქტული ქეშმარიტება არ არსებობს, ქეშმარიტება ყოველთვის კონკრეტულია“<sup>7</sup>. აქ „დიალექტიკური ლოგიკა“ ზუსტად იგივე მნიშვნელობითაა მოხმარებული, როგორც დიალექტიკა, დიალექტიკური მეთოდი. ამას ადასტურებს „დიალექტიკური ლოგიკის“, ვ. ი. ლენინისადმი, წამოყენებული ოთხივე ძირითადი მოთხოვნა. ვ. ი. ლენინის მიერ დასახელებულ ოთხივე მოთხოვნას აკმაყოფილებს დიალექტიკური მატერიალიზმი როგორც მეცნიერება და არა „დიალექტიკური ლოგიკა“ როგორც მოძღვრება აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ. თუ „დიალექტიკურ ლოგიკას“ დიალექტიკური მატერიალიზმისაგან განსხვავებულ მეცნიერებად ჩავთვლით და მას მივიჩნევთ მეცნიერებად აზროვნების ფორმების შესახებ, მაშინ მასში არასდროს არ შევა მოთხოვნა — ადამიანის მთელი პრაქტიკა უნდა შევიდეს საგნის სრულ „განსაზღვრაში“. ამ მოთხოვნით „დიალექტიკური ლოგიკა“ როგორც მოძღვრება აზროვნების ფორმების შესახებ არავის დაუწერია და არც არასდროს დაიწერება, ვინაიდან აღნიშნული მოთხოვნა მას არ ეხება. ვ. ი. ლენინის მიერ დიალექტიკური ლოგიკისადმი წამოყენებული მოთხოვნები იმას ადასტურებენ, რომ „დიალექტიკური ლოგიკა“ მოხმარებულია დიალექტიკის მნიშვნელობით. ამიტომაც ვ. ი. ლე-

<sup>7</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 32, გვ. 102 — 103.

ნინი დასახელებული ტერმინის ქვეშ არ გულისხმობს არავითარი დიალექტიკისაგან დამოუკიდებელ, განსაკუთრებულ მეცნიერებას.

ტერმინი „დიალექტიკური ლოგიკის“ საკითხთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ ერთი ფაქტის შესახებ, რომელიც უკანასკნელ პერიოდში გახდა ცნობილი. 1940 წელს სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა მიიღო გადაწყვეტილება დაეწერა დიალექტიკური ლოგიკის მოკლე კურსი. შემდგომ ი. სტალინი გაეცნო ამ წიგნის პროსპექტს და ინსტიტუტის გეგმა გააუქმა. ი. სტალინმა დიალექტიკური ლოგიკის კურსის ნაცულად რეკომენდაცია მისცა, გამოეცათ ფორმალური ლოგიკის სახელმძღვანელო თუნდაც ძველიც — გ. ჩელაპოვის ლოგიკის სახელმძღვანელო, რომელიც 1946 წელს გამოქვეყნდა, ამავე წელს გამოვიდა კ. ბაქრაძის ლოგიკა ქართულად.

რაც შეეხება დებულებას: ცვალებადი სინამდვილე ცვალებადმა აზრმა უნდა ასახოს, მართებულია. როგორც სინამდვილე, ასევე აზრიც ცვალებადია, ამიტომაც ცვალებად სინამდვილეს ასახავს ცვალებადი აზრი, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ცვალებადი სინამდვილის ნიშნები და ცვალებადი აზრის ნიშნები იგივეობრივია. კ. ბაქრაძე სწორედ იმის წინააღმდეგია, რომ ცვალებადი სინამდვილის ნიშნები არ შეიძლება მიეწეროს ცვალებად აზრს, ცნებას და არა იმისა, რომ აზრი, ცნება ცვალებადობასა და განვითარებას განიცდის. კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს შეხედულებას, რომელიც აიგივებს სინამდვილის საგნისა და საგნის შესახებ აზრის, ცნების ნიშნებს. მისი აზრით, რადგანაც საქმე გვაქვს აზრის განვითარებასთან, აქაც წინააღმდეგობაა მისი მამოძრავებელი. ცოდნა ვითარდება არსებული ცოდნისა და ახალი აღმოჩენების ერთმანეთთან შეუსაბამობის წინააღმდეგობის საფუძველზე. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ აზრი წინააღმდეგობის შესახებ თვითონ წინააღმდეგობის შემცველია. არ შეიძლება ობიექტური სინამდვილის ყველა ნიშანი მივაწეროთ მის ასახვას, აზრს. განა აზრი სინამდვილის ძირითადი კანონის — დაპირისპირებულთა ერთიანობის შესახებ წინააღმდეგობის შემცველია? რასაკვირველია, არა. ეს არის აზრი წინააღმდეგობის შესახებ და არა წინააღმდეგობრივი აზრი. აზრი წინააღმდეგობაზე თვითონ წინააღმდეგობრივი კი არ არის, არამედ არის აზრი წინააღმდეგობის შესახებ<sup>8</sup>. კ. ბაქრაძე წინააღმდეგია შეხედულებას:

<sup>8</sup> კ. ბაქრაძე, ახალი გამოკვლევა ლოგიკის დარგში, „საქართველოს კომუნისტი“, 1957, № 5, გვ. 87.

რომლის მიხედვით ცნება ხასიათდება ისე, როგორც უნდა დახასიათდეს სინამდვილის საგანი. მაგრამ იგი წინააღმდეგი არ არის იმის, რომ ცნებები განიცდიან ცვალებადობასა და განვითარებას ცოდნის განვითარებასთან ერთად. „ცოდნის განვითარების პროცესში. — წერს ბაქრაძე. — ცნებები იცვლებიან, განიცდიან განვითარებას, მათი შინაარსი იცვლება, ერთი ცნება შეიცვლება მეორით; ცოდნა შეფარდებითია“. აზრში, ცნებაში, მართალია, ასახულია რეალური სინამდვილე, მაგრამ ეს სრულიადაც არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ აზრს საგნის ბუნება მივაწეროთ, სინამდვილეში არსებული მოძრაობის ასახვისათვის თვითონ აზრისადმი მოძრაობის მიწერა ისევე არაა აუცილებელი, როგორც ელექტროგამტარობის ამსახველი აზრისათვის ელექტროგამტარობის თვისება, ანდა მაგნიტის თვისების ამსახველი აზრისათვის მაგნიტურობა. აზრის არცერთი ნიშანი არ არის იმგვარივე. როგორც თვითონ სინამდვილისა. ოქროს შესახებ ცნება თვითონ არ არის ოქრო. ან ოქროს თვისების — სიყვითლის შესახებ ცნება არ არის თვითონ ყვითელი. ასევე ითქმის მოძრაობის შესახებაც. მოძრაობის ამსახველი აზრი თვითონ არაა მოძრაობა. ისე როგორც სიმძიმის ამსახველი აზრი თვითონ არ არის მძიმე. მართალია, ხშირად ვამბობთ — აზრი მოძრაობს, მაგრამ ეს სრულებით არ ნიშნავს არც აზრის როგორც ასეთის, მოძრაობას და არც აზრის საკუთარ მოძრაობას. აზრის მოძრაობა ეს არის მხოლოდ და მხოლოდ აზრის განვითარება, რაც თავისი არსებით დიალექტიკურ მატერიალიზმში ნიშნავს შემდეგს: აზრის განვითარება ნიშნავს შემეცნების პროცესში აზრის შინაარსის ცვალებადობას. ეს ცვალებადობა მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ იცვლება აზრი რაიმეს შესახებ. თავის მხრივ, აზრის განვითარებას შეიძლება ჰქონდეს სხვადასხვა საფუძველი: ან იმიტომ. რომ საგნის განვითარებისა გამოქმნე ცოდნა შეიცვალა, ან იმიტომ, რომ საგნის შესწავლის პროცესში ახალი მხარეების, მომენტების პროცესში, მიუხედავად იმისა, რომ შესაცნობი საგანი არ განვითარებულა, ახალი არსებითი ნიშნები აღმოჩნდა. მეორე, აზრის განვითარება ნიშნავს აზრის მიმართებას, კავშირს სხვა აზრთან. ეს მიმართება ერთ შემთხვევაში შეიძლება გავიგოთ, როგორც ერთი აზრის თანხმობა მეორე აზრთან და მისი შემდგომი განვითარება; მეორე შემთხვევაში იგი ნიშნავს ერთი აზრის განვითარებას მეორე აზრის კრიტიკული დაძლევის საფუძველზე; მესამე შემთხვევაში ერთი აზრი ავითარებს მეორე აზრს ნაკლოვანი მხარეების უარყოფით და ახლის გამდიდრებით.

მეშვიდე შენიშვნაზე ჩვენი პასუხი ასეთია: ზოგ რამეში შეიძლება დავეთანხმოთ მას, მაგრამ ვერ დავეთანხმებით შენიშვნის ფორმულირებაში. კ. ბაქრაძის „ლოგიკაში“ მითითებული შენიშვნა ასეთია: „ფორმალური ლოგიკა ინარჩუნებს დამოუკიდებელ მნიშვნელობას დიალექტიკის გვერდით... თუ ლოგიკა როგორც მეცნიერება ინარჩუნებს თავის დამოუკიდებელ მნიშვნელობას, მაშინ აქედან გამომდის, რომ მას, ლოგიკას, უნდა ჰქონდეს დამოუკიდებელი, სპეციფიკური ამოცანები, რომელთა გადაწყვეტაც ევალება მას, და არა დიალექტიკას, რომ არ შეიძლება ამ ორი მეცნიერების აღრევა, არ შეიძლება, რომ ლოგიკამ გადაწყვიტოს დიალექტიკის წინაშე მდგარი პრობლემები, ასევე არ შეიძლება, რომ დიალექტიკამ გადაწყვიტოს ლოგიკის სპეციალური ამოცანები“<sup>9</sup>. ასევე „ლოგიკას, როგორც ჩვენ უკვე მივუთითეთ, აქვს თავისი პრობლემები, თავისი ამოცანები; მათი გადაწყვეტა არ შეუძლია არც ერთ სხვა მეცნიერებას, მათ არ წყვეტს არც დიალექტიკა“<sup>10</sup>. ორივე ციტატაში აზრი ეხება არა იმას, რომ ლოგიკას არ შეუძლია დიალექტიკის პრობლემების და დიალექტიკას არ შეუძლია ლოგიკის პრობლემების გადაწყვეტა, არამედ ნათქვამია, რომ „ლოგიკას უნდა ჰქონდეს თავისი დამოუკიდებელი, სპეციფიკური ამოცანები, რომელთა გადაწყვეტაც ევალება მას, და არა დიალექტიკას“, ასევე „ლოგიკას... აქვს თავისი პრობლემები, თავისი ამოცანები; მათი გადაწყვეტა არ შეუძლია არცერთ სხვა მეცნიერებას, მათ არ წყვეტს არც დიალექტიკა“. მაშასადამე, დიალექტიკას არ შეუძლია გადაწყვიტოს ლოგიკის სპეციფიკური, ლოგიკისათვის საკუთარი პრობლემები. თუ საერთოდ დიალექტიკა გადაწყვეტდა ლოგიკის პრობლემებს და ლოგიკა დიალექტიკის პრობლემებს, მაშინ ეს იქნებოდა „ამ ორი მეცნიერების აღრევა“. ფაქტია, რომ დიალექტიკა არ წყვეტს საკუთრივ ლოგიკის პრობლემებს, ცნებათა შორის ძირითადი დამოკიდებულების, კატეგორიული სილოგიზმის, არასილოგისტური დასკვნის და უამრავ სხვა საკითხს, რომლებიც სპეციალურად ლოგიკის კვლევის ობიექტია. მაშასადამე, კ. ბაქრაძე ამტკიცებს იმას, რომ დიალექტიკას არ შეუძლია საკუთრივ ლოგიკის პრობლემების გადაწყვეტა, ვინაიდან ლოგიკის სპეციფიკური პრობლემები უნდა გადაწყვიტოს ლოგიკამ და არა დიალექტიკამ.

<sup>9</sup> К. С. Бакрадзе, Логика, 1951, стр. 3.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 5.



მტკიცება: დიალექტიკამ არ შეიძლება გადაწყვიტოს ლოგიკის სპეციფიკური პრობლემები, სრულიადაც არ ნიშნავს დიალექტიკის შეზღუდვას რაიმე მიმართებით, არამედ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ლოგიკას თავისი საკუთარი პრობლემა აქვს, რომელიც ლოგიკამ, როგორც დამოუკიდებელმა მეცნიერებამ უნდა გადაწყვიტოს და არა რომელიმე სხვა მეცნიერებამ. მაგალითად, მსგავსად იმის მტკიცებისა, რომ დიალექტიკამ არ შეიძლება გადაწყვიტოს ესთეტიკის სპეციფიკური პრობლემები, სახელდობრ, მშვენიერებისა და კომიკურის პრობლემა, სრულიად არ ნიშნავს დიალექტიკის შეზღუდვას.

რაც შეეხება საკითხის მეორე მხარეს, სახელდობრ, ლოგიკა წყვეტს თუ არა დიალექტიკის პრობლემებს, აქაც ის უნდა ვთქვათ, რომ ლოგიკა ლოგიკის პრობლემებს წყვეტს და არა დიალექტიკის პრობლემებს. ამდენად გამოთქმა — „არ შეიძლება... ლოგიკამ გადაწყვიტოს დიალექტიკის... პრობლემები“ მართებულად მიგვაჩნია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ლოგიკის მიერ თავისი პრობლემების გადაწყვეტა არ ემსახურებოდეს, ხელს არ უწყობდეს დიალექტიკის პრობლემების გადაწყვეტას.

კ. ბაქრაძე აზრის ფორმალურ სისწორეს კი არ სწყვეტს აზრის შინაარსს (შენიშვნა მერვე), არამედ პირიქით, ჭეშმარიტების განხორციელებისათვის ორივეს აუცილებელ საჭიროებაზე მიუთითებს. ის ფაქტი, რომ კ. ბაქრაძის მიერ აზრის სისწორისა და მისი შინაარსის ბუნება ერთმანეთისაგან განცალკევებულად არის წარმოდგენილი და დახასიათებული, მათი ერთიმეორისაგან მოწყვეტას კი არ მიუთითებს, არამედ მხოლოდ იმისათვისაა გაკეთებული, რომ ნაჩვენები იქნეს აზრის სისწორის კანონზომიერება, რომელსაც ლოგიკა იკვლევს. მკვლევარს უნდა გამოკვეთილად წარმოადგინოს ლოგიკის საკვლევი ობიექტი და ამიტომაც მას მეცნიერული ანალიზის საჭიროებისათვის გამოყოფს აზრის შინაარსისაგან. მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ამით აზრის სისწორე მოწყვეტილია აზრის შინაარსისაგან.

კ. ბაქრაძის საწინააღმდეგო არგუმენტად (მეცხრე) იმის აღნიშვნა, რომ იგი არ იმეორებს ვ. ი. ლენინის დებულებას დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამთხვევის შესახებ, არ არის მართებული შენიშვნა. ვ. ი. ლენინის ცნობილი დებულების მრავალნაირი გაგება არსებობს. მკვლევართა უმრავლესობა სრულიად მართებულად იცავს იმ აზრს, რომ ვ. ი. ლენინი დიალექტიკის,

ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას ამტკიცებს („არ არის საჭირო სამი სიტყვა, ეს ერთი და იგივეა“) და არა მათ დამთხვევას. აღნიშნულ საკითხზე თუ რა აზრისაა კ. ბაქრაძე, ვრცლად გვქონდა მსჯელობა § 3-ში. აღნიშნეთ ისიც, რომ კ. ბაქრაძე არ უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც დიალექტიკას. მაგრამ იგი უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც ლოგიკას სწორი აზროვნების კანონების შესახებ. დიალექტიკა, შემეცნების თეორია ნამდვილად არ არის ლოგიკა. შემეცნების თეორია არ სწავლობს არც ლოგიკურ კავშირებსა და არც ცნების, მსჯელობის, დასკვნის ლოგიკურ კანონებსა და წესებს. სწორედ ამის გამო არც დიალექტიკა და არც შემეცნების თეორია არ არის სწორი აზროვნების კანონებისა და წესების ლოგიკა. დიალექტიკა და შემეცნების მარქსისტული თეორია არ შეიძლება ლოგიკა იყოს ამ ცნების არც ტრადიციული და არც თანამედროვე გაგებით და არც არის. დიალექტიკასა და შემეცნების თეორიას არასდროს უკვლევიათ და არც იკვლევენ სწორი აზროვნების წესებსა და კანონებს. არ უკვლევიათ იმიტომ, რომ სინამდვილის ამ მხარეს არ სწავლობენ. ამიტომაც დიალექტიკა და შემეცნების თეორია არ არის ლოგიკა. ამის გამოც აზროვნების ფორმებსა და მის კანონებზე ერთადერთი ლოგიკა ნამდვილად არის ფორმალური ლოგიკა. მის კანონებსა და წესებს ექვემდებარება ყოველგვარი აზროვნება.

არსებითად უმართებულოა კ. ბაქრაძის მიმართ იმის საყვედური, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის ერთმანეთის გვერდით მდგომ ორ სხვადასხვა მეცნიერებად აღიარება ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების ენგელსისეული და ლენინური გაგების პრინციპულად მცდარი მოაზრებაა (შენიშვნა მეათე). პირიქით. კ. ბაქრაძე ფ. ენგელსისა და ვ. ი. ლენინის გაგებას ემყარება. სწორედ მათ მიერაა ერთმანეთის გვერდით მდგომ ორ სხვადასხვა მეცნიერებად აღიარებული ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა. ფ. ენგელსი შრომებში: „ანტი-დიურინგი“, „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“ და „სოციალიზმის განვითარება უტოპიიდან მეცნიერებისაკენ“, გარკვევით წერს: „ის, რაც მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას კიდევ ინარჩუნებს, არის მოძღვრება აზროვნებისა და მისი კანონების შესახებ — ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“<sup>11</sup>. „თუ ბუნებიდან და ისტორიიდან.

<sup>11</sup> ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, გვ. 32.

განდევნილი ფილოსოფიისათვის კიდევ რაიმე ასპარეზი რჩება, ესაა წმინდა აზრის სფერო: მოძღვრება თვით აზროვნების პროცესის კანონებზე, ლოგია და დიალექტიკა<sup>12</sup>. „წინანდელი ფილოსოფიისაგან რჩება მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე — ფორმალური ლოგია და დიალექტიკა“<sup>13</sup>.

აქედან გამომდინარე კ. ბაქრაძის მტკიცება, რომ ფორმალური ლოგია და დიალექტიკა ორი სხვადასხვა მეცნიერებაა, მარქსიზმის კლასიკოსთა შეხედულების მართებული გაგებაა და პრინციპულად ქეშმარიტი, ხოლო საწინააღმდეგო მტკიცება — პრინციპულად მცდარი.

რაც შეეხება მტკიცებას, რომ ფორმალური ლოგია დიალექტიკური ლოგიკის დაბალი საფეხურია, ვიწრო, შეზღუდულ სფეროშია გამოყენებული და სხვა მსგავს შეხედულებათა მცდარობა კ. ბაქრაძის მიერ საუკეთესოდაა დასაბუთებული<sup>14</sup>.

კ. ბაქრაძე საერთოდ აზროვნების კანონების და მათ შორის იგივეობისა და გამორიცხული მესამის კანონების შესახებაც იმ აზრისაა, რომ ისინი აზროვნების კანონებია და არა რეალური, მატერიალური სინამდვილის კანონები. როცა კ. ბაქრაძის მიერ მითითებულია იმაზე, რომ „ყოველი საგანი იგივეობრივია თავისთავთან“, „საგანს აქვს იგივეობრივი ნიშნები“, ამით მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ ამ კანონს აქვს საგნებში თავის ანალოგი, რომლის ასახვასაც ის წარმოადგენს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები: იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის. მესამის გამორიცხვის, საკმაო საფუძვლის კანონები ბუნებასა და საზოგადოებაში მოქმედებენ და მათს კანონებს წარმოადგენენ. იგივეობის კანონი აზროვნების კანონია და არა მატერიალური სინამდვილის კანონი. დასახელებული ოთხივე კანონი აზროვნების ლოგიკური კანონებია. ისევე, როგორც ბუნების კანონები ბუნების კანონებია და არა საზოგადოების, ხოლო საზო-

<sup>12</sup> ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თბ., 1970, გვ. 62.

<sup>13</sup> ვ. ი. ლენინი, კარლ მარქსი, თბ., ტ. 21, გვ. 48.

<sup>14</sup> იხ. კ. ბაქრაძე, *Логика*, 1951, გვ. 74 — 79; მისივე, *ლოგია*, 1955, გვ. 71 — 74; მისივე, *О Логике*, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, 45, 1951, გვ. 108 — 117.

გადოების კანონები საზოგადოების კანონებია და არა ბუნებისა, ასევე აზროვნების ლოგიკური კანონები აზროვნების ლოგიკური კანონებია და არა ბუნებისა თუ საზოგადოების კანონები. აზროვნების ლოგიკური კანონები არ წარმოადგენენ ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანთა და მოვლენათა კანონებს. ამდენად აზროვნების ლოგიკური კანონები, მათ შორის პირველ რიგში იგივეობისა და გამორიცხვითი მესამის კანონები, თავისუფალია ონტოლოგიისაგან. თავისუფალია ონტოლოგიისაგან იმ აზრით, რომ მის კანონებს არ წარმოადგენს. ისინი სწორი აზროვნების კანონებია. მთელი აზრი იგივეობის კანონისა „იმაში მდგომარეობს, რომ სწორი აზროვნების პროცესში ცნებებს აქვს გარკვეული, ზუსტი, ერთმნიშვნელოვანი აზრი“<sup>15</sup>. როგორც ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის კანონები და წესები მხოლოდ მათი კანონები და წესებია და არა ჩვენგან დამოუკიდებელი სინამდვილისა, სწორედ ასევე უნდა ითქვას, ჩვენი აზრით, აზროვნების ლოგიკური კანონების შესახებაც. ზემოდასახელებული აზროვნების ოთხივე კანონი მხოლოდ სწორი აზროვნების კანონებია და ამდენად ფორმალური ლოგიკის კუთვნილებაა.

რაც შეეხება მტკიცებას, თითქოს აზროვნების ლოგიკური კანონების მიკუთვნება აზროვნებისა და არა ყოფიერებისადმი იწვევს იმ გაუგებრობას, რომ აზროვნების კანონზომიერება თვით აზროვნების ბუნებაზეა დაფუძნებული და ეს კი შეცდომააო, ვუპასუხებდით შემდეგ: აზროვნების კანონზომიერება უდავოდ აზროვნების ბუნებაზეა დაფუძნებული. ის, რომ აზროვნება ყოფიერებითაა განსაზღვრული, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ მას საკუთარი, შედარებით დამოუკიდებელი, კანონზომიერება არ გააჩნდეს. თუ აზროვნებას არ ექნებოდა მისთვის საკუთარი კანონზომიერება, მაშინ საერთოდ ყოფიერების კანონები ამავე დროს აზროვნების კანონებიც უნდა იყოს, მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის. როგორც საზოგადოების განვითარების კანონზომიერება თვით საზოგადოების ბუნებაზეა დაფუძნებული და მისი თავისებურებითაა განსაზღვრული, სწორედ ასევე აზროვნების კანონზომიერება აზროვნების ბუნებით უნდა აიხსნას, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაქრებოდა სპეციფიკური განსხვავებულობა ონტოლოგიურისა და ლოგიკურის კანონებს შორის.

<sup>15</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგიკა, 1955, გვ. 426.

თუ კ. ბაქრაძე 1951 წელს რუსულ ენაზე გამოცემულ ლოგიკაში იმ აზრს ავითარებდა, რომ საკმაო საფუძვლის კანონი არეგულირებს დასკვნას, ეს აზრი 1955 წელს გამოცემულ ლოგიკაში შეცვალა, თუმცა იგი ისეა შეცვლილი, რომ საკმაო საფუძვლის კანონი სრულებით უარყო, როგორც კანონი, რაც როგორც სამართლიანად აღინიშნა, არ არის მართებული.

### § 13. ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის საკითხები კრიტიკაში

ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის თეორიის საკითხების სფეროში კ. ბაქრაძის საწინააღმდეგოდ რამდენიმე შენიშვნაა აღნიშნული. ზოგიერთი მათგანი განმეორებულია როგორც რუსულ, ასევე ქართულ გამოკვლევებში. აქ ჩვენს მიერ წარმოდგენილი იქნება რამდენიმე შენიშვნა და პასუხიც ზოგიერთ მათგანზე.

1. ლოგიკის მეცნიერების საკითხთა შორის, კერძოდ ცნების სფეროში, ერთ-ერთი რთული საკითხია ცნების შინაარსისა და მოცულობის დამოკიდებულების საკითხის გარკვევა. ამ საკითხზე კ. ბაქრაძე იცავს ფორმალურ ლოგიკაში სრულიად მართებულად მიღებულ აზრს: ცნების შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების პრინციპს და აძლევს საკუთარ ინტერპრეტაციას. სწორედ ლოგიკაში არსებული ამ პრინციპის საწინააღმდეგოდ საერთოდ და კერძოდ, კ. ბაქრაძის საწინააღმდეგოდაც, აღნიშნულია: ფორმალური ლოგიკის პრინციპი ცნების შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების შესახებ არ არის მეცნიერული პრინციპი.

2. კ. ბაქრაძის განცხადებით, ვ. ი. ლენინის მითითება აზრში ზოგადის, განსაკუთრებულისა და ცალკეულის შესახებ მიეკუთვნება არა ლენინს, არამედ ჰეგელს. ვ. ი. ლენინი შესანიშნავ ფორმულად თვლის ჰეგელის დებულებას იმის შესახებ, რომ არსებობს არა მარტო აბსტრაქტული ზოგადი, არამედ ისეთი ზოგადი, რომელიც თავის თავში განასახიერებს განსაკუთრებულის, ინდივიდუალურის, ცალკეულის სიმდიდრეს, კ. ბაქრაძე კი ამ ფორმულაში გარდა იდეალიზმისა ვერაფერს ხედავს. მართალია, ის აღიარებს ზოგადის, განსაკუთრებულისა და ცალკეულის დიალექტიკას ობიექტურ სამყაროში, „მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, — წერს კ. ბაქრაძე, — რომ

ცნება როგორც საგანთა არსების ამსახველი, იყოს ზოგადისა და ცალკეულის ერთიანობა“.

3. არსებითი ნიშნების ბუნების დახასიათების დროს კ. ბაქრაძე მაგალითისათვის იღებს კვადრატის ნიშნებს: ოთხკუთხედობას, გვერდების ტოლობას, სწორ კუთხეებს, რომელთაგან თითოეული აუცილებელია კვადრატისათვის, მაგრამ არცერთი ცალკეულად აღებული, საკმარისი არ არის, რათა კვადრატი სხვა ფიგურებისაგან განვასხვაოთ. ამისათვის მხოლოდ სამივე ნიშანია ერთად საკმარისი. ამგვარ ნიშნებს უწოდებენ არსებით ნიშნებს. არსებითია ის ნიშნები, რომელთაგან თითოეული აუცილებელია, ხოლო ყველა ერთად საკმარისი იმისათვის, რომ ერთი საგანი (ან საგანთა ერთი ჯგუფი) განვასხვაოთ მეორე საგნისაგან (ან საგანთა მეორე ჯგუფისაგან). საგნის სხვა დანარჩენ ნიშნებს არაარსებითს უწოდებენ. მაგალითად, კვადრატის ნიშნები, სახელდობრ, კვადრატის დიაგონალები ურთიერთპერპენდიკულარულნი არიან, ერთმანეთს შუაზე ყოფენ, და სხვა, არაარსებითს წარმოადგენენ. არსებითი ნიშნების ასეთი გაგება, აღნიშნავს ოპონენტი, მცდარია. ლოგიკაში არსებითი ნიშანი უნდა ეწოდოს ისეთ ნიშანს, რომელიც ცნების არსებას შეადგენს და რომლის გამოკლება ცნებას არღვევს. გამოვაკლოთ კვადრატის ცნებას ის, რომ მისი დიაგონალები ერთმანეთს შუაზე ყოფენ (ე. ი. დავუშვათ, რომ კვადრატის დიაგონალები ერთმანეთს შუაზე არ ყოფენ), და კვადრატის ცნებაც გაუქმდება.

4. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს, რომ როგორც მსჯელობას, ის ცნებასაც ახასიათებს ჰეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი. ამ მხრივ ცნება და მსჯელობა განსხვავებული არ არის. ასევე კ. ბაქრაძის მტკიცებით ცნება ასახავს კანონზომიერებას, მსჯელობა მიმართებას, ესენი კი ერთი და იგივეა. რა არის ცნებისა და რა მსჯელობის სპეციფიკა, ავტორს გაურჩეველი დარჩა.

5. კ. ბაქრაძის მიერ თანხმობადი ცნებების განსაზღვრება — „თანხმობადია ორი ისეთი ცნება, რომელთა შინაარსში არ მოიაზრება ერთმანეთის გამომრიცხავი ნიშნები“ — არის უარყოფითი განსაზღვრება, რაც განსაზღვრების ერთ-ერთი წესის დარღვევაა. მოცემულ განსაზღვრებაში არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რა ნიშანი მიეწერება თანხმობად ცნებებს. გარდა ამისა, სიტყვები — „ერთმანეთის გამომრიცხავი ნიშნები“, არ არის ცხადი. აღნიშნული განსაზღვრების მეორე ნაკლია ის, რომ თანხმობადი ცნებები გან-

საზღვრულია ცალმხრივად — მხოლოდ მათი შინაარსის მხრით. საჭიროა მოცულობის მხრივაც განსაზღვრება. თანხმობადი ცნებების განსაზღვრებაში ორივე მხარე უნდა იყოს გამოთქმული.

6. ნაკლის მქონეა არათანხმობად ცნებათა განსაზღვრებაც: „არათანხმობადია ორი ისეთი ცნება, რომელთა შინაარსში იგულისხმება ერთმანეთის გამომრიცხავი ნიშნები“. აქაც ცნებათა დამოკიდებულება მხოლოდ შინაარსის მხრით არის განსაზღვრული, მოცემულ განსაზღვრებაში არათანხმობად ცნებათა განსაზღვრებისათვის გამოყოფილი სპეციფიკური ნიშანი არ არის სპეციფიკური. ეს კი განსაზღვრების წესის დარღვევაა.

7. ნაკლის მქონეა ერთმნიშვნელოვანი ცნებების განსაზღვრებაც: „ერთმნიშვნელოვანი ეწოდება ცნებას, რომელშიც მოაზრებულია იგივეობრივი საგანთა კლასი, ე. ი. რომელთა მოცულობანი ერთმანეთს მთლიანად ემთხვევა, თუნდაც შინაარსები განსხვავდებოდნენ“. ეს განსაზღვრება არაზუსტი, ფართოა. ამავე დროს ერთმნიშვნელოვანი ცნებების შინაარსი არამარტო განსხვავებულია, არამედ იგივეობრივიც.

8. „გადამკვეთი ცნებები ეწოდება ცნებებს, რომელთა მოცულობანი ერთმანეთს ნაწილობრივ ემთხვევა“, უკეთეს შემთხვევაში არის აღნიშნული სახის ცნებათა შორის მიმართების აღწერა და არა განსაზღვრება. მოცემულ ცნებათა განსაზღვრება საერთოდ არ ეხება გადამკვეთ ცნებათა შინაარსს, იგი მხოლოდ მათს მოცულობაზე მიუთითებს.

9. კ. ბაქრაძის აზრით, განზოგადებისა და შემოსაზღვრის საშუალებით უკვე არსებული ცნებების საფუძველზე ცნებათა შინაარსის შეცვლით შეიძლება ჩამოვყალიბოთ ახალი ცნება. სინამდვილეში განზოგადებით და შემოსაზღვრით წარმოიშობა არა ახალი ცნება, რომელიც ადრე უცნობი იყო ჩვენთვის, არამედ მსჯელობის პროცესში ერთი ცნებიდან გადავდივართ მეორეზე. ეს კი არ არის ერთი და იგივე.

10. კ. ბაქრაძე ცნების შემოსაზღვრის ანალიზის დროს აღნიშნავს, რომ „შემოსაზღვრის საზღვარი ცალკეული საგნის ცნებაა, რომელსაც მოცულობა აღარ აქვს“. მტკიცება — ცალკეულ, ერთეულ საგნებს არა აქვთ მოცულობა — არ არის მართებული.

11. შეუძლებელია დავეთანხმოთ კ. ბაქრაძის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ცნებაში, მსჯელობაში არ არის არავითარი წინააღმდე-

გობა. იგი აღიარებს წინააღმდეგობას რეალური სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებში, მაგრამ მათ შესახებ ცნებებსა და მსჯელობებში ყოველგვარი წინააღმდეგობის არსებობას გამოირიცხავს. მისი აზრით, მსჯელობაში არ შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობა, არამედ დიალექტიკური წინააღმდეგობაც. ეს კი სინამდვილეს არ შეესაბამება, ვინაიდან დიალექტიკური წინააღმდეგობა მოცემულია ყოველ მსჯელობაში. ამ ნიშნით ხასიათდება მარტივი მსჯელობებიც კი, როგორცაა „ივანე არის ადამიანი“, „ცუგა არის ძალი“, ხოლო რთულ მსჯელობებში, რომლებშიც ასახულია საგანთა არსება, დიალექტიკური წინააღმდეგობა ვლინდება კიდევ უფრო ძლიერი ძალით.

12. კ. ბაქრაძის მიერ რთული მსჯელობის განსაზღვრება ნაკლოვანია. ავტორი რთულს უწოდებს იმ მსჯელობებს, რომელთა შენადგენელი ელემენტები მსჯელობებია. მისი აზრით, ასეთი მსჯელობებია პირობითი, გაყოფითი, გამყოფი, კონიუქციური და კოპულატიური მსჯელობები. რთული მსჯელობის აღნიშნული განსაზღვრების ნაკლოვანება ის არის, რომ ამ განსაზღვრების ქვეშ ვერ თავსდება მრავალი ისეთი მსჯელობა, რომელსაც ავტორი მიაკუთვნებს რთულ მსჯელობებს. მაგალითად, გამყოფი მსჯელობა. იგი დახასიათებულია ასე: გაყოფითი მსჯელობის სუბიექტში იგულისხმება ერთეული საგანი, გამყოფი მსჯელობის სუბიექტში — საგანთა კლასი. მაგრამ თუ გამყოფი მსჯელობა შედგება ერთი სუბიექტისა და ერთი პრედიკატისაგან და ამასთანავე წარმოადგენს რთულ მსჯელობას, მაშინ რთული მსჯელობის განსაზღვრება, როგორც მსჯელობის, რომლის ელემენტებსაც წარმოადგენენ არა სუბიექტი და პრედიკატი, არამედ მსჯელობები, არ არის სწორი. გამყოფი მსჯელობის ელემენტებს მსჯელობები კი არ წარმოადგენენ, არამედ სუბიექტი და პრედიკატი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, კ. ბაქრაძე მას რთულ მსჯელობათა კლასს აკუთვნებს.

13. კ. ბაქრაძის მიერ მარტივი მსჯელობის განსაზღვრება — „მსჯელობები, რომელთა შემადგენელი ელემენტები წარმოადგენენ სუბიექტისა და პრედიკატის ცნებებს, მარტივი მსჯელობებია“, არ არის ზუსტი. აქ გაურკვეველია რამდენი სუბიექტი და პრედიკატი შეიძლება იყოს მარტივ მსჯელობაში. ასე შეიძლება განსაზღვრულ იქნეს ყოველი რთული მსჯელობა, ვინაიდან ისინიც შედგებიან სუბიექტისა და პრედიკატის ცნებებისაგან.



14. მსჯელობათა კლასიფიკაცია მარტივსა და რთულზე სერიოზულ დაეას იწვევს. სადავოა არა მხოლოდ მსჯელობათა გაყოფა მარტივსა და რთულზე, არამედ დარღვეულია გაყოფის წესი.

15. კ. ბაქრაძე პირობით მსჯელობებს განიხილავს არა როგორც სუბიექტისა და პრედიკატის კავშირს, არამედ როგორც საფუძვლისა და შედეგის კავშირს. ამით სუბიექტ-პრედიკატული კავშირი არა მხოლოდ მეორე რიგზეა, არამედ საერთოდ უარყოფილია პირობით მსჯელობებში. კ. ბაქრაძე პირობითი მსჯელობების არა მხოლოდ დასახელებულ ნიშანს უარყოფს, არამედ, მისი აზრით, პირობითი მსჯელობა არ შეიძლება იყოს უარყოფითი, იგი ყოველთვის დადებითია.

16. არ შეიძლება დავეხანმოთ კ. ბაქრაძის იმ აზრს, რომ დასკვნა როგორც აზრის გარკვეული ფორმა არ ხასიათდება ჭეშმარიტების ნიშნით; ეს იმ შემთხვევაში, როცა მკვლევრის მიხედვით „აზრთა კავშირის სისწორე საგანთა კავშირის ასახვაა“. თუ ასე მივუდგებით აზრის ფორმას საერთოდ, მათ შორის დასკვნას, შეუძლებელია იგი არ დავახასიათოთ ჭეშმარიტების მნიშვნელობით.

17. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს, რომ ე. წ. უშუალო დასკვნები ნამდვილად არ არიან დასკვნები — ახალ ცოდნას არ იძლევიან, მხოლოდ მსჯელობათა სახეცვლას წარმოადგენენ. თუ ეს ასეა, მაშინ გაუგებარია. რატომ უნდა იყოს ეს საკითხი ისევ დასკვნის შესახებ თავში და არა მსჯელობისა? მეორეც, რატომ წერს ავტორი, რომ დასკვნა ერთი ან მეტი მსჯელობიდან ახალი აზრის, ახალი მსჯელობის გამოყვანაა? — ესეც არაზუსტი გამოთქმაა.

18. არ არის ისეთი დასკვნა, რომელშიც სამ ტერმინზე მეტი იყოს. ამიტომ, არ შეიძლება დავეთანხმოთ კ. ბაქრაძეს (ასევე სხვებსაც), რომელიც ამტკიცებს, რომ დასკვნაში შეიძლება იყოს ოთხი, ხუთი და ექვსი ტერმინიც კი. თუ ტერმინის ქვეშ გაგებული იქნება სიტყვა, მაშინ დასკვნაში შეიძლება მონახული იქნეს 6, 10 და 15 „ტერმინიც“.

19. სილოგისტური დასკვნის მესამე ფიგურის შესახებ კ. ბაქრაძის მტკიცება არ არის სწორი, მაგალითში: ნატრიუმი წყალზე მსუბუქია, ნატრიუმი ლითონია, ზოგიერთი ლითონი წყალზე მსუბუქია, არცერთ წანამძღვარში არაფერს ვამბობთ ლითონის შესახებ, ორივე წანამძღვარში მხოლოდ ნატრიუმზე ვმსჯელობთ. დანასკვ მსჯელობაში კი ვამტკიცებთ რაიმეს არა ნატრიუმის, არამედ ზოგიერთი ლითონ-

ნის შესახებ. ამიტომაც დანასკვი მსჯელობის სუბიექტია არა ნატრიუმის შესახებ ცნება, როგორც ამას მცდარად ამტკიცებს კ. ბაქრაძე, არამედ ცნება ლითონის შესახებ.

1. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ბაქრაძის ოპონენტებს არასწორად აქვთ გაგებული შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების პრინციპის მოქმედების სფეროს ბაქრაძისეული გაგება. კ. ბაქრაძის გაგებით, აღნიშნული პრინციპი მოქმედებს არა საერთოდ ცნების, არამედ მხოლოდ იმ ცნებათა სფეროში, რომლებიც ერთიმეორესთან დაქვემდებარებულ დამოკიდებულებაში არიან, სახელდობრ, გვარისა და სახის დამოკიდებულებაში მყოფ ცნებათა სფეროში. ამაზე მკვლევარი აღნიშნავს: „ღიდი მოცულობის ცნება... ზოგადი ცნებაა, ხოლო ნაკლები მოცულობის ცნება კერძობითი ცნებაა. ზოგადი ცნება მოცულობის მიხედვით უფრო ფართოა, შინაარსით უფრო ღარიბია, კერძობითი ცნება მოცულობით უფრო ვაწროა, ხოლო შინაარსით უფრო მდიდარი“<sup>16</sup>. შემდეგ, „აღნიშნული იყო, რომ გვარეობით ცნებას შედარებით სახესთან მეტი მოცულობა აქვს, ხოლო შინაარსი მისი უფრო ვიწროა“<sup>17</sup>. ეს ფაქტი იმას ასაბუთებს, რომ კ. ბაქრაძის მიერ ცნების შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების პრინციპი აღიარებულია მხოლოდ ზოგიერთი (გვარისა და სახის დამოკიდებულებაში მყოფი) ცნების მიმართ და არა საერთოდ ცნებათა სფეროში. აღნიშნულ საკითხზე როცა კ. ბაქრაძეს მკაცრად აკრიტიკებენ, ამით, ჩვენი აზრით, ღია კარებს ამტკრევენ. ეს იქიდან ჩანს, რომ კ. ბაქრაძის შეხედულების საწინააღმდეგოდ ისეთ ცნებათა ანალიზს იძლევიან, სადაც ცნებათა შორის არავითარი გვარისა და სახის დამოკიდებულება არ არის. მაგალითად, მატერიის, მოძრაობის ცნებებს. გვარი არ გააჩნიათ. ამიტომაც თუ შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების პრინციპს მივიღებთ როგორც უზოგადეს პრინციპს ყოველი ცნებისათვის, მაშინ იგი, მართლაც, გადაიქცევა არამეცნიერულ პრინციპად. ამიტომაც აღნიშნული პრინციპი ან კანონი, როგორც მას უწოდებენ, არის ცნების არა ზოგადი, არამედ კერძო კანონი. სახელდობრ, გვარისა და სახის დამოკიდებულებაში მყოფი ცნებები ექვემდებარებიან შინაარსისა და მო-

<sup>16</sup> კ. ს. ბაკრაძე, *Логика*, стр. 110, მისივე, *ლოგია*, 1955, 33. 98 — 99.

<sup>17</sup> კ. ს. ბაკრაძე, *Логика*, стр. 112, მისივე, *ლოგია*, 1955, 33. 100.

ცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების პრინციპს. მხოლოდ აქ არის ამ პრინციპის მოქმედების სფერო, მხოლოდ გვარისა და სახის დამოკიდებულებაში მყოფ ცნებებშია შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების, როგორც კანონის. მოქმედების ძალა და არა საერთოდ ცნებების შინაარსსა და მოცულობაში.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი ფაქტიც. თუ 30—40-იანი წლების საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გაბატონებული იყო ჰეგელის შეხედულება, რომ ცნება თავისში შეიცავს ყველა კერძო შექმნვევის ყველა არსებით ნიშანს, რომ ყველაზე ზოგადი ცნება მოიცავს თავისში ცალკეულს, კონკრეტულს მთელ სიმდიდრეს და ა. შ. კ. ბაქრაძემ თავის ლოგიაში (1951, რუსული გამოცემა) აშკარად აჩვენა აღნიშნული შეხედულების მცდარობა და უაზრობაც. ამის შემდეგ დიალექტიკური ლოგიკის ზოგიერთმა წარმომადგენელმა აღნიშნული საკითხის გაგება ნაწილობრივ შეცვალა სხვაგვარი ინტერპრეტაციით. სახელდობრ, ეს ინტერპრეტაცია ასეთია: დიალექტიკურ-მატერიალისტური მოძღვრება არსების ამსახველი ცნების შესახებ არ ნიშნავს იმას, რომ ცნება შეიცავდეს მოვლენათა მთელ სიმდიდრეს. ზოგადის ასეთი გაგება ზოგადის უარყოფაა. ვ. ი. ლენინს „ფილოსოფიურ რვეულებში“ ჰეგელის „ლოგიკიდან“ მოყავს ამონაწერი: „არა მარტო აბსტრაქტულად საყოველთაო, არამედ ისეთი საყოველთაო, რომელიც მოიცავს აგრეთვე განსაკუთრებულის სიმდიდრესაც“. გვერდით აქვს მინაწერი — „შესანიშნავი ფორმულაა“: „არა მარტო აბსტრაქტულად საყოველთაო, არამედ ისეთი საყოველთაო, რომელიც თავის თავში განასახიერებს განსაკუთრებულის, ინდივიდუალურის, ცალკეულის „სიმდიდრეს“ (განსაკუთრებულისა და ცალკეულის მთელ სიმდიდრეს!)“<sup>18</sup>. ვ. ი. ლენინი აქ წინააღმდეგ აბსტრაქტული ზოგადისა აღიარებს შინაარსიან ზოგადს, ზოგადს როგორც კონკრეტულს, რომელიც თავის თავში შეიცავს განსაკუთრებულისა და ცალკეულის სიმდიდრეს, რამდენადაც იგი ცალკეულთა არსებაა. ეს ინტერპრეტაცია ფაქტიურად იგივეა, რაც ზემოაღნიშნული, თუმცა არის მცირედი განსხვავება. სახელდობრ, ნაკვლად მტკიცებისა — ცნება თავისში მოიცავს მოვლენათა მთელ სიმდიდრეს, შეცვლილია მტკიცებით: ცნება თავისში მოიცავს განსაკუთრე-

<sup>18</sup> ვ. ი. ლენინი, ფილოსოფიური რვეულები, თბ., 1963, ტ. 38, გვ. 90.

ბულის, ცალკეულის სიმდიდრეს. ეს გაგება ემყარება ვ. ი. ლენინის ზემოდასახელებულ დებულებას. მაგრამ, ჭერ ერთი აქ ლენინს ნამდვილად მხედველობაში არა აქვს ცნება და მეორე, აღნიშნული დებულება არც იმას ნიშნავს, რომ ზოგადი თავისში მოიცავს განსაკუთრებულისა და ცალკეულის მთელ სიმდიდრეს. ვ. ი. ლენინი ცნობილ ფრაგმენტში „დიალექტიკის საკითხისათვის“ გარკვევით წერს, რომ „ყოველი ზოგადი მხოლოდ დაახლოებით მოიცავს ყველა ცალკეულ საგანს. ყოველი ცალკეული არასრულად შედის ზოგადში“<sup>19</sup>. ასევე, ვ. ი. ლენინის აზრით, უაზრო ცდაა მტკიცება იმისა, „რომ ზოგად ცნებაში ერთეულ მოვლენათა ყველა კერძო ნიშანი შეიტანო“. ასეთი რამ, მისი თქმით, „მოწმობს იმის ელემენტარულ უცოდინარობას, თუ რა არის მეცნიერება“<sup>20</sup>.

ჩვენი აზრით, ვ. ი. ლენინის გამოთქმის — „არა მარტო აბსტრაქტულად საყოველთაო, რომელიც თავის თავში განასახიერებს განსაკუთრებულის, ინდივიდუალურის, ცალკეულის „სიმდიდრეს“ (განსაკუთრებულისა და ცალკეულის მთელ სიმდიდრეს!)“ ინტერპრეტაცია ზოგადი ცნების მნიშვნელობით მცდარია. აქ ლენინი ლაპარაკობს ზოგადზე (საყოველთაოზე) როგორც განსაკუთრებულში, ცალკეულში არსებულზე, რომელიც განასახიერებს განსაკუთრებულისა და ცალკეულის სიმდიდრეს და არა ზოგადზე როგორც ცნებაზე. ჰეგელისათვის განსაკუთრებულში, ცალკეულში არსებული ზოგადი და ზოგადი ცნება ერთი და იგივეა, რადგან ცნება მიაჩნია მას ერთადერთ ნამდვილ რეალობად, მთელი სინამდვილე ცნებაა. ჰეგელი „აიგივებს სინამდვილის საგანსა და ამ საგნის ცნებას, ახასიათებს ცნებას ისე, როგორც უნდა დახასიათდეს სინამდვილის საგანი“<sup>21</sup>.

ის, რომ ვ. ი. ლენინის დასახელებულ დებულებაში ნამდვილად იგულისხმება არა ზოგადი ცნება, არამედ ზოგადი, რომელიც განსაკუთრებულში, ცალკეულშია, ადასტურებს დიალექტიკური ლოგიკის მომხრე კომენტარებიც. ერთ-ერთი კომენტარი ასეთია: ვ. ი. ლენინი, წინააღმდეგ აბსტრაქტული ანუ უშინაარსო ზოგადისა, აღიარებს შინაარსიან ზოგადს, ზოგადს როგორც კონკრეტულს. რომე-

<sup>19</sup> ვ. ი. ლენინი, დიალექტიკის საკითხისათვის. ტ. 38, გვ. 370.

<sup>20</sup> ვ. ი. ლენინი, აგრალური საკითხი და „მარქსიზმის კრიტიკოსები“, თხზ., ტ. 5, 1949, გვ. 177.

<sup>21</sup> კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგიკა, 1955, გვ. 103.

ლიც თავის თავში მოიცავს განსაკუთრებულისა და ცალკეულის სიმ-  
დიდრეს, რამდენადაც იგი ცალკეულთა არსებაა, მოვლენის საფუძ-  
ველი და ამხსნელია. ნუთუ შეიძლება დიალექტიკური მატერიალიზ-  
მის მიხედვით ასე დახასიათებული ზოგადი იყოს ცნება? ნუთუ ზო-  
გადი ცნება მოვლენის საფუძველი, ამხსნელი და  
არსებაა? ნუთუ ცნება როგორც იდეალური ცალკეულთა არ-  
სებაა? ნუთუ ზოგადი ცნება როგორც იდეალური რეალურად არსე-  
ბულ ცალკეულშია? ეს ხომ ნამდვილი იდეალიზმია. ასე ესმოდა ზო-  
გადი ცნება ჰეგელს და არა ვ. ი. ლენინს. თუ ზოგადი, არსება  
რომელიც განსაკუთრებულშია, ცალკეულშია, შეცვლილი იქნება  
ზოგადი ცნებით, მაშინ დიალექტიკურ-მატერიალისტური შეხედუ-  
ლება იქცევა ობიექტურ იდეალისტურ შეხედულებად. ყოველთვის  
ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ ვინც ცნების  
შინაარსისა და მოცულობის შებრუნებული დამოკიდებულების  
პრინციპს აკრიტიკებს გვარისა და სახის დამოკიდებულებაში მყოფ  
ცნებათა სფეროში, იგი ნებით თუ უნებლიედ ამ პრინციპის ჰეგელი-  
სეულ გაგებას ემყარება.

2. კ. ბაქრაძე იმას აღნიშნავს, რომ ზოგადის, განსაკუთრებულის-  
სა და ცალკეულის დიალექტიკის აღიარება აზრში ჰეგელს მიეკუთვნ-  
ება და არა ვ. ი. ლენინს, მაგრამ ასეთივე ერთიანობის აღიარება მა-  
ტერიალურ სინამდვილეში ვ. ი. ლენინს მიეკუთვნება და არა ჰე-  
გელს. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს: „ჰეგელი „მიხვდა“, რომ სინამდვილე-  
ში ზოგადი და ცალკეული არ არის ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი,  
ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან: ყოველი საგანი ზოგა-  
დისა და ცალკეულის ერთიანობას წარმოადგენს“. ამიტომაც ჰეგელ-  
თან „ცნება როგორც სინამდვილის არსება, ნამდვილი საგანი ზოგა-  
დისა და ცალკეულის ერთიანობა უნდა იყოს“. დიალექტიკური მა-  
ტერიალიზმი კი „ვერ დასვამს იგივეობის ნიშანს საგანსა და მის  
ცნებას შორის“. ამიტომ არ არის მართალი, თითქოს კ. ბაქრაძე ზე-  
მოდასახელებულ ფორმულაში გარდა იდეალიზმისა ვერაფერს ხე-  
დავდეს. იგი აღიარებს ობიექტურ სამყაროში ზოგადის, განსაკუთ-  
რებულისა და ცალკეულის დიალექტიკის არსებობას, რაც შეეხება  
ასეთივე ერთიანობის არსებობას აზრში, იგი მიჩნეული არის ჰეგე-  
ლიანურ დებულებად, იდეალიზმად. შემდეგ უნდა ითქვას ისიც,  
რომ ზოგადის, განსაკუთრებულისა და ცალკეულის დიალექტიკის  
შესახებ ვ. ი. ლენინი არსად მიუთითებს, რომ ეს დიალექტიკა არის  
აზრში, ცნებაში. ჰეგელის მიხედვით კი, რა თქმა უნდა, ეს დიალექ-

ტიკა აზრში. ცნებაშია. მაგრამ მისთვის მთელი სინამდვილე აზრი, ცნებაა (ეს საკითხი განვიხილეთ პირველ შენიშვნასთან დაკავშირებით).

3. ჩვენ მხოლოდ იმის აღნიშვნა შეგვიძლია, რომ არსებითი ნიშნის საკითხი კ. ბაქრაძესა და მის კრიტიკოსებს სრულიად სხვადასხვა გვარად აქვთ მოსაზრებული. თუ რამდენად მართებულად ან მცდარად შეიძლება ჩაითვალოს ოპონენტთა აზრი, სპეციალური კვლევის ობიექტია და გარკვეულ არგუმენტებს მოითხოვს:

4. კ. ბაქრაძის მიერ ცნებისა და მსჯელობის განსაზღვრებანი ვერ აჩვენებენ მათს სპეციფიკურ განსხვავებულობას, არ უნდა იყოს მართებული. მართალია, ცნებისა და მსჯელობის განსხვავება არ ჩანს მათ ჭეშმარიტება-მცდარობაში, რადგან ორივესათვის, ავტორის აზრით, იგი ერთნაირადაა დამახასიათებელი. მაგრამ ცნების განსაზღვრება — ცნება არის აზრი, რომელიც საგანთა ან მოვლენათა არსებით ნიშნებს ასახავს (ცნება ასახავს საგანთა სტრუქტურას, მათ არსებას ანუ კანონზომიერებას), და მსჯელობის განსაზღვრება — მსჯელობა არის აზრი, რომელიც ასახავს საგანთა და მოვლენათა კავშირებსა და მიმართებებს, მათს სპეციფიკურ განსხვავებულობაზე მიუთითებს. ცნება ასახავს არსებას ანუ კანონზომიერებას, მსჯელობა მიმართებას, მაგრამ აქედან დასკვნის გაკეთება — „ესენი კი ერთი და იგივეა“, არ იქნებოდა მართებული. „არსების ანუ კანონზომიერების“ ასახვა და მიმართების ასახვა არ არის ერთი და იგივე. მართალია, ყოველი „არსება ანუ კანონზომიერება“ მიმართებაა, მაგრამ ყოველი მიმართება არ არის „არსება ანუ კანონზომიერება“. ცნებაში ყოველგვარი მიმართება კი არ არის ასახული, არამედ მხოლოდ ის, რომელიც საგანთა სტრუქტურის ან საგანთა კლასის არსებაა. მსჯელობა კი როგორც აზრი ასახავს არა მხოლოდ იმ მიმართებას, რომელიც „არსება ანუ კანონზომიერებაა“, არამედ საერთოდ საგანთა და მოვლენათა შორის არსებულ კავშირებსა და მიმართებებს. მაშასადამე, ცნებისა და მსჯელობის სპეციფიკა ის არის, რომ ცნება საგანთა არსებით ნიშნებს ასახავს, მსჯელობა კი საგანთა და მოვლენათა კავშირებსა და მიმართებებს. სხვა საკითხია, ასეთი სპეციფიკური განსხვავებულობით ამოწურულია თუ არა ცნებისა და მსჯელობის განსხვავებულობა.

5. თანხმობადი ცნებების ბაქრაძისეული განსაზღვრება უარყოფითი განსაზღვრებაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი უდავოდ განსაზღვრების ერთ-ერთი წესის დარღვევაა. თვით უარყოფითი გან-

საზღვრების ამკრძალავი წესი — განსაზღვრება არ უნდა იყოს უარყოფითი, უარყოფითი განსაზღვრებაა. აღნიშნული წესის შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი როგორც უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფელი წესი უარყოფილი უნდა იქნეს, ვინაიდან თვითონაა უარყოფითი განსაზღვრება და უარყოფითი განსაზღვრების ფორმა-შია მოხმარებული ლოგიკაში. მეცნიერებაში ხშირად მოხმარებულია და გამოყენებული უარყოფითი განსაზღვრებები. რომელთა საუკეთესო ნიმუშია ელემენტარული ნაწილაკების ცნების, ცარიელი კლასის ცნების და სხვ. განსაზღვრებანი. აღნიშნულ ცნებათა განსაზღვრებაში ნაჩვენებია ცნების შინაარსის სპეციფიკური ნიშანი<sup>22</sup>. რაც შეეხება თანხმობად ცნებათა ბაქრადისეულ განსაზღვრებას. მასში სპეციფიკური ნიშნად უნდა მივიჩნიოთ — „არ მოიაზრება ერთმანეთის გამომრიცხავი“.

რაც შეეხება თანხმობად ცნებათა ბაქრადისეული განსაზღვრების ნაკლად იმის აღნიშვნას, რომ მასში მითითებულია მხოლოდ შინაარსობრივი მხარე და საჭიროა მოცულობითი მხარის მითითებაც, რომ თანხმობადი ცნების განსაზღვრებაში ორივე მხარე უნდა იყოს გამოთქმული, თუ ასეთი განსაზღვრება შესაძლებელია, მაშინ იგი უკეთესია. დაახლოებით ასევე უნდა ითქვას არათანხმობადი, ერთმნიშვნელოვანი და გადამკვეთი ცნებების განსაზღვრებათა შესახებაც (6, 7, 8 შენიშვნა).

6. როცა კ. ბაქრადე ცნების შინაარსისა და მოცულობის შეცვლაზე მსჯელობს (შენიშვნა 9), გარკვევით აღნიშნავს, რომ ცნების შინაარსის შეცვლას თან სდევს მისი მოცულობის შეცვლაც და პირიქით. შინაარსის შეცვლით თვითონ ცნებაც ცვლება. ცნების შინაარსის შეცვლა შეიძლება გამოწვეული იყოს ცოდნისა და თვით სინამდვილის განვითარებით და მისი შეცვლით. ცნების შემუშავება ხდება ცოცხალი განჭვრეტით მოცემული მასალისა და მათი რაციონალური გადამუშავების საფუძველზე, მაგრამ ცნებათა შემუშავება შეიძლება, წერს კ. ბაქრადე, უკვე არსებული ცნებების საფუძველზეც. არსებულ ცნებათა საფუძველზე განზოგადებისა და შემოსაზღვრით მიღებული ცნებები ახალი ცნებებია, მაგრამ ახალი არ არიან იმ მნიშვნელობით, რომ ისინი მანამდე უცნობი იყო ჩვენთვის. ახალია მხოლოდ იმ მნიშვნელობით, რომ განზოგადება-შემოსაზღვრის პროცესში ერთი ცნებიდან მეორეზე გადავდივართ.

<sup>22</sup> იხ. ბ. უ რ ი დ ი ა, შექმენების თეორიის პრობლემები ქართულ ფილოსოფიაში, 1955, გვ. 250 — 255.

კ. ბაქრაძეს, ჩვენი აზრით, სწორედ ლოგიკური ოპერაციით მიღებული შედეგი აქვს მხედველობაში, როცა ამბობს, რომ განზოგადებისა და შემოსაზღვრის გზით ხდება ახალი ცნებების ჩამოყალიბება. ამას ადასტურებს გამოთქმა — ცნებათა „შემუშავება შეიძლება უკვე არსებული ცნებების საფუძველზეც“. უკვე არსებული ცნებების განზოგადებისა და შემოსაზღვრის დროს ჩვენთვის უცნობ ცნებებს კი არ ვაყალიბებთ, არამედ აღნიშნული ოპერაციით ერთი ცნებიდან მეორე, ახალ ცნებაზე გადავდივართ. თუ კ. ბაქრაძე ახალი ცნების ჩამოყალიბებაში ჩვენთვის მანამდე უცნობი ცნებების ჩამოყალიბებას გულისხმობს (რაც დაუჭერებელია), მაშინ შენიშვნა მართებულად უნდა მივიჩნიოთ.

7. მტკიცება — ერთეულ საგნებს არა აქვთ მოცულობა — არ არის მართებული (შენიშვნა 10). ერთეული საგნების მოცულობა სწორედ ის არის, რომ ისინი ერთეულნი არიან. ის ფაქტი, რომ შემოსაზღვრის პროცესი მთავრდება ერთეულ ცნებასთან, არ ნიშნავს იმას, რომ მას მოცულობა არა აქვს, სხვა საკითხია ის, რომ ერთეული ცნების მოცულობის შემცირება აღარ შეიძლება,

Б. Ю. УРИДИЯ

## К. С. БАКРАДЗЕ О ПРОБЛЕМАХ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКИ

Резюме

В монографии рассмотрены две основные области деятельности К. С. Бакрадзе: вопросы теории познания и логики<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Вопросы теории познания и логики К. Бакрадзе касаются в следующих трудах: Алетологический реализм (1923), Проблема истины и структура познания (1928), Проблема диалектики в немецком идеализме (1929), Система и метод в философии Гегеля (1936), К вопросам ленинской теории отражения и отношения принципов дидактики (1947), Логика (1946, 1951, 1955), К вопросу о соотношении логики и диалектики (1950), О логике (1951), Теория познания диалектического материализма (1955), О предмете философии (1957), Очерки истории новейшей и современной буржуазной философии (1960), О марксистско-ленинской теории истины (1960), Категории материалистической диалектики (1955), Экзистенциализм (1962), Прагматизм (1965), История новой философии (1969).



Взгляды К. Бакрадзе на вопросы теории познания представлены в двух аспектах: 1) вопросы теории познания диалектического материализма; 2) гносеологические теории, их основные вопросы. Такое подразделение, конечно, весьма условно и вовсе не означает, что указанные вопросы разработаны в отрыве друг от друга. Напротив, почти ни одна проблема теории познания диалектического материализма не рассмотрена вне сопоставления с гносеологическими теориями, ни одна гносеологическая теория не дана без оценки с точки зрения принципов теории познания диалектического материализма.

Опираясь на труды классиков марксизма-ленинизма, К. Бакрадзе по-своему осмыслил и решил вопрос отношения теории познания к предмету философии. Он ясно показал, что ни в один период своего развития философия не оставалась без предмета исследования. Правда, понятие предмета философии менялось в процессе развития, от философии постепенно отпачковывались входившие в нее раньше многие отрасли знания. Однако, несмотря на это, философия никогда не оставалась без предмета: познание, как факт, всегда было предметом философии. Факт познания сам есть часть действительности. Познание само есть определенный предмет познания. Этот предмет, в первую очередь, — предмет философии. Познание также требует установления категорий, отражающих действительность. Например, категории сущности, закона, закономерности, истины и др. Все эти категории необходимо подразумеваются, используются в специальных, конкретных науках, но ни одна из них не делает предметом своего исследования эти основные понятия. Они в первую очередь предмет философии. Заключение: познание, процесс познания со своими категориями — «это тот предмет, который изучает философия. В этом смысле философия есть теория познания».

Однако, К. Бакрадзе на этом не останавливается. Познание — только одна часть предмета философии. Под понятием познания подразумеваются два момента: познающий и предмет познания. Не уяснив эти понятия, нельзя уяснить само понятие познания. Поэтому процесс познания нельзя

решить без решения отношения между познающим и познаваемым предметом. «Без решения же проблемы предмета, объекта познания нельзя построить теорию познания, так как познание направлено на объект, предмет и определенно этим предметом». Таким образом, для решения проблем теории познания важно то, как решена проблема предмета познания. Поэтому «вопрос, который... ни одна конкретная, специальная наука не делает предметом познания и который должна решить философия, в частности, познание как предмет, с необходимостью приведет к более широкому вопросу — к вопросу отношения бытия и сознания; если под понятием познания подразумеваются два момента: познающий и познаваемый предмет — а это обязательно так, — то вопрос познания нельзя решить без выяснения этих двух моментов, отношения этих двух моментов. Таким образом, выясняется, что теорией познания не исчерпывается предмет философии, ибо вопрос познания нельзя решить правильно, если не решен вопрос отношения бытия и сознания. Решение же вопроса отношения бытия и сознания требует решения их единства, единство мира и его материальности. Наобщее, существенные закономерности различных форм движения и существования материи есть предмет философии. Постольку предмет теории познания К. Бакрадзе признает одним из элементов предмета философии, можно считать, даже основным элементом. В отношении к этим основным элементам предмета философии рассмотрены другие элементы предмета философии. Такая постановка и такое решение вопроса весьма оригинальны, однако эта оригинальность дана в границах предмета диалектического материализма. Поэтому нет даже возможности допущения того, якобы К. Бакрадзе сводит предмет философии к проблеме гносеологии и считает излишним исследовать онтологическую сторону предмета философии. Он не только не отрицает необходимости исследования для философии онтологических сторон, но вне исследования этих сторон философию считает в сущности упраздненной. Это ясно видно при критике, в связи с предметом философии, гносеологических теорий, в особенности — логического эмпиризма.

В монографии показано, что при определении предмета философии К. Бакрадзе концентрирует мысль на познании — познание признано центром, — не прибегая к гносеологической универсализации.

В связи с проблемой истины и ее определением К. Бакрадзе объектом рассмотрения делает, в сущности, два основных вопроса: вопрос определения истины и понимание объективного существования. Это не означает того, что исследователь не касается и других вопросов, связанных с проблемой истины.

В связи с вопросом определения истины следует заметить, что К. Бакрадзе первым среди советских философов, указал: определение, распространенное начиная с Аристотеля и по сегодняшний день фактически — это не определение истины, а лишь ее объяснение. Определение истины — это установление сущности истины. Таким определением признано ленинское определение объективности истины, не имеющее недостатков и выражающее сущность истины.

К. Бакрадзе так обосновывает свою мысль: 1) за определение истины нельзя принимать самое распространенное определение понятия истины: истина суть правильное отражение действительности. Такое определение неправомерно, ибо и ложность, и религиозная и идеалистическая точки зрения, в конечном итоге, представляют отражение действительности; 2) определением истины нельзя считать определение: истина суть правильное отражение действительности: истина суть адекватное отражение действительности: такое объяснение истины правомерно, но здесь уяснение содержания понятия и определения понятия смешаны друг с другом. Разъяснение понятия истины, несмотря на его правомерность, недостаточно для определения понятия истины, ибо в определении: истина суть правильное отражение действительности — под словом «правильное» в действительности подразумевается «истинное»; в этом слове ничего кроме «истинного» не подразумевается. «Поэтому, если указанное разъяснение понятия истины принять за определение, получим тавтологию: истина есть истинное отражение действительности»; 3) определением истины нельзя также счи-

тать следующее распространение определения понятия истины: истина — это соответствие мысли действительности; «конечно, и это определение не ошибочно, если строго ограничить понятие соответствия; но с ограничением понятия «соответствия» теряется то определенное содержание этого понятия, в котором оно употребляется и используется в науке. Дело в том, что понятие соответствия шире, чем понятие отражения; предметы могут соответствовать друг другу, но не быть сходными, не отражать друг друга. Например, слова соответствуют предметам, но не отражают предметы; вообще, определенные символы, иероглифы можно привести в соответствие с предметами, но они их не отражают.

Понятие соответствия получает истинное содержание в том случае, если под этим понятием подразумевать, во-первых, понятие отражения, и, во-вторых, понятие правильного, адекватного отражения; но этим мы вернемся к уже рассмотренному определению, и определение понятия истины останется недостижимым; 4) подлинным определением понятия истины следует признать ленинское определение истины: истина есть такое содержание в представлениях человека, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека и ни от человечества. Это определение, отмечает К. Бакрадзе, не ограничивается содержанием только представлений как определенных форм сознания, а касается содержания и понятия, суждения. Не всякое содержание представлений есть истина, а лишь такое, которое не зависит от человека, человечества. Истинным является то представление, мысль, содержание которого имеет объективный характер. Это не означает объективного существования истины. Истина как отражение — в сознании, а не вне сознания и независимо от сознания. Истина объективна не в том смысле, что она существует объективно, независимо от сознания, а в том смысле, что отражает объективную действительность, имеет объективный характер. Объективная истина — определенное содержание представлений. Это означает, что понятие истины и понятие определенного содержания — тождественные понятия. Это определенное содержание находится в сознании, а не вне сознания, независимо от сознания. Если истина,

т. е. содержание представлений, есть не объективная реальность, а ее картина, отражение в сознании, то и это содержание — в сознании, а не вне сознания. Здесь же автор специально отличает друг от друга истину как объективное содержание представлений от всяких содержаний, представлений вообще. Всякое представление, мысль — в сознании человека, вне человека не существуют ни представления, ни мысли и ни истина, но это не означает того, что всякое содержание представлений есть истина. На основе означенного К. Бакрадзе так формулирует основные принципы марксистско-ленинского понимания истины: «1) Истина — содержание наших представлений, мыслей; 2) это содержание есть не объективная реальность, а именно то, что Ленин называет отражением; 3) это отражение — в сознании, но не зависит от воли и настроения человека, человечества, от его субъективных комбинаций, а определяется объективными предметами, их связями и отношениями таким образом, как эти предметы, их связи и отношения существуют».

К. Бакрадзе первым обратил внимание на тот факт, что именно данное В. И. Лениным определение объективности истины — это установление сущности понятия истины. Это определение выражает объективность истины, обусловленность содержания представлений, мысли объектом, именно этот существенный признак истины, признан понятием истины.

В монографии широко представлена критика со стороны К. Бакрадзе гносеологических и других немарксистских теорий истины. Высказаны замечания по поводу некоторых соображений исследователя, в частности относительно определения понятия категорий и теории познания Спинозы.

Вторая часть монографии освещает точку зрения К. С. Бакрадзе о логике, в частности, вопрос отношения диалектики и логики. Показан тот вклад, который был внесен К. С. Бакрадзе в исследовании проблематики логики.

Специальное внимание уделяется взглядам К. С. Бакрадзе относительно вопросов теории познания и логики в философской критике.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა . . . . .	3
შესავალი . . . . .	5

ნაწილი პირველი

შემეცნების თეორიის პრობლემები

თავი პირველი. კ. ბაქრაძე შემეცნების თეორიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ . . . . .	9
1. ფილოსოფიის საგნისა და შემეცნების თეორიის მიმართების საკითხი . . . . .	10
2. კატეგორიების სისტემა შემეცნების თეორიის პრობლემატикаში . . . . .	18
3. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი . . . . .	23
4. შემეცნებისა და პრაქტიკის დამოკიდებულება; შემეცნების საფეხურები; პრაქტიკის კრიტერიუმი შემეცნების პროცესში . . . . .	29
თავი მეორე. კ. ბაქრაძე კეშმარიტების პრობლემის შესახებ . . . . .	36
5. კეშმარიტების პრობლემა და მისი განსაზღვრების საკითხი . . . . .	36
6. აბსოლუტური და რელატიური კეშმარიტების საკითხი . . . . .	53
თავი მესამე. კ. ბაქრაძე გნოსეოლოგიური თეორიებისა და კეშმარიტების არამარქსისტული თეორიების შესახებ . . . . .	65
7. გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა . . . . .	65
8. კეშმარიტების არამარქსისტული თეორიების კრიტიკა . . . . .	110
თავი მეოთხე. კ. ბაქრაძის შეხედულებანი გნოსეოლოგიურ საკითხებზე ფილოსოფიურ კრიტიკაში . . . . .	135
9. გნოსეოლოგიური საკითხები ფილოსოფიურ კრიტიკაში . . . . .	135

ნაწილი მეორე

ლოგიკის პრობლემები

თავი მეხუთე. კ. ბაქრაძე ლოგიკის პრობლემატური საკითხების შესახებ . . . . .	170
10. ლოგიკის საგანი; დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხი; ლოგიკის ძირითადი ობიექტი . . . . .	173

11. ლოგიკის ძირითადი საკითხები	191
1. მოძღვრება ცნებაზე	191
2. მსჯელობის თეორია	197
3. დასკვნის თეორია	199
თ ა ვ ი მ ე ე ქ ე ს ე. კ. ბაქრაძის შეხედულებანი ლოგიკის საკითხებზე ფი- ლოსოფიურ კრიტიკაში	205
12. ლოგიკის საგნის, დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულე- ბისა და აზროვნების კანონების საკითხები კრიტიკაში	206
13. ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის საკითხები კრიტიკაში	225
რეზიუმე (რუსულ ენაზე)	236

---