

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის კათედრა

ბორის ურიდია

უეფესნების თეორიის პრობლემები
ქართულ ფილოსოფიაში
(XX სუპ. 20—60 წწ.)



გამომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1975

ნაშრომში განხილულია ქართველ ფილოსოფოსთა (მ. ნუცუბიძის, ს. დანელიას, მ. გოგიბერიძის, კ. ბაქრაძის, ს. წერეთლის) შეხედულებანი შემეცნების თეორიის საკითხებზე. განსაკუთრებით გარჩეულია შემეცნების თეორიის საგნისა და კეშმარიტების თეორიის საკითხები. მოცემულია ზოგიერთი საკითხის ახალი გაგება და ინტერპრეტაცია.

წინასიტყვაობა

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების გამარჯვების შემდეგ ქართველმა ფილოსოფოსებმა ბევრი რამ გააკეთეს ქართული ფილოსოფიის შესწავლისა და დამუშავების საქმეში. ბევრი გაკეთდა და კეთდება ჩვენი საუკუნის ფილოსოფიური აზრის განვითარების კვლევის სფეროშიაც.

ქართული ფილოსოფიური აზრის მეცნიერულ დონეზე შესწავლა და მისი, როგორც მეცნიერების, ჩამოყალიბება ეკუთვნის ჩვენი საუკუნის გამოჩენილ მოაზროვნეს, ცნობილ ფილოსოფოსს შალვა ნუცუბიძეს. მან შექმნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია როგორც მეცნიერული დისციპლინა. ამ საქმის განვითარებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს და შეაქმნეს ჩვენ სახელოვან ქართველ მეცნიერებს. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა მეოცე საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების შესწავლას. მუშაობა ამ მიმართულებით მრავალმხრივია. დაიწერა სპეციალური მონოგრაფიული გამოკვლევები და შრომები ჩვენი საუკუნის ცნობილი ფილოსოფოსების: შ. ნუცუბიძის, ს. დანელიას, მ. გოგიბერიძის, ე. ბაქრაძის, ს. წერეთლის მეცნიერული შემოქმედების შესახებ. ამ ხუთმა მოაზროვნემ, რა თქმა უნდა, სხვა ფილოსოფოსებთან ერთად, ქართული ფილოსოფიური მეცნიერება, ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემების კვლევა მოწინავე ფილოსოფიური აზროვნების დონემდე აიყვანა. განსაკუთრებით ეს ითქმის შემეცნების თეორიის საკითხებზე, რომელთაგან ჭეშმარიტების პრობლემის კვლევა საკაცობრიო აზროვნების სიმაღლეზეა აყვანილი.

ჩვენი შრომა შემოიფარგლება, არსებითად, ზემოთ დასახელებული ხუთი ქართველი ფილოსოფოსის მოძღვრებით შემეცნების თეორიის საკითხებზე. შემეცნების თეორიის პრობლემებს შეეხო

სხვა მრავალი მკვლევარიც, დაიწერა მრავალი მნიშვნელოვანი შრომა და ბროშურა, მაგრამ მათ ჩვენ შრომაში არ ვეხებით ორი მიზეზის გამო: 1) ჩვენი მიზანი არ არის საკვლევე პერიოდის შემეცნების თეორიის ისტორიის გამოკვლევა, იგი კვლევის მეტად ფართო სფეროს მოიცავს; 2) ჩვენს მიერ ძირითადი ყურადღება გადატანილია ისეთ ნაშრომებზე, რომლებშიც შემეცნების თეორიის პრობლემებზე თავის დროზე ახალი მოსაზრებები იყო გამოთქმული. ამ ახალმა მოსაზრებებმა შემდგომში სათავე დაუდო ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ახალი შეხედულებების გამოთქმის შესაძლებლობას. ყოველივე ამით შემეცნების თეორიის პრობლემების, განსაკუთრებით კი ჰეგელიანობის პრობლემების, კვლევამ, რომელიც ყოველთვის საკაცობრიო ფილოსოფიური აზროვნების ყურადღების ცენტრშია, ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაშიც დაიმკვიდრა საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი. შემეცნების თეორიის ამ ცენტრალურ პრობლემაზე საერთოდ XX საუკუნის 20—60-იანი წლების ქართულ ფილოსოფიაში იმდენია დაწერილი, რომ ძნელად მოიძებნება მისი შესადარი საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიურ ლიტერატურაში.

ქართულ ფილოსოფიურ აზრს შემეცნების თეორიის, განსაკუთრებით კი ჰეგელიანობის საკითხებზე, იმთავითვე მოჰყვა მწვავე კრიტიკა. ეს კრიტიკა იყო როგორც იმანენტური ხასიათის, ასევე იგი დიალექტიკურ-მატერიალისტური პრინციპების დაცვის მოთხოვნას ემსახურებოდა. მართალია, თავიანთი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში ჩვენ სახელოვან ფილოსოფოსებს, განსაკუთრებით კი შ. ნუცუბიძესა და ს. დანელიას, შემეცნების თეორიის ზოგიერთი საკითხის გაგებაში ჰქონდათ შეცდომები, მაგრამ მყვირალა კრიტიკამ შექმნა ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს ყოველივე, რაც გააყეთეს დასახელებულმა მეცნიერებმა, გადასადგები იყო ერთი ხელის მოსმით. ხშირად კრიტიკა უმართებულო იყო და მიზანმიუღწეველი რჩებოდა; ისინი, ვინც დასახელებულ მკვლევარებს აკრიტიკებდნენ, თვითონ უშეებდნენ სერიოზულ შეცდომებს — ფილოსოფიაში დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებად ზოგჯერ ისეთ რაიმეს ესაღებდნენ, რასაც სინამდვილეში საკითხის მეცნიერულ, და, რა თქმა უნდა, დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებასთან საერთო არაფერი გააჩნდა. განსაკუთრებით მწვავედ მიმდინარებოდა იმანენტური კრიტიკა. წმინდა მეცნიერულ დონეზე ეკამათებდნენ ერთმანეთს, და მეტად მწარედაც, თვით შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი, მაგრამ

მათი პაექრობა არასდროს ყოფილა კამათი ანგარებისათვის. შეხედულებათა პრინციპული დაპირისპირებულობა ოდნავადაც კი არ უშლიდა ხელს მათს ურთიერთპატივისცემას. კამათობდნენ მხოლოდ და მხოლოდ კვებმართებებისათვის. ასე რომ არა, ვერ გარღვევდებოდა ესოდენ დიდად მნიშვნელოვანი პრობლემების შინაარსი, ვერ გამდიდრდებოდა ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. ქართული ფილოსოფიური კულტურის დიპაზონის დღევანდელობა, სხვა ფაქტორებთან ერთად, პირველ რიგში უნდა უმაღლოდეს კრიტიკასაც მაღალ მეცნიერულ დონეზე. ამიტომაც ჩვენს სასიქადულო ხუთეულზე ყოველი გამოკვლევა, რომელსაც მცირეოდენი მეცნიერულობის პრეტენზიაც კი ექნება, ვალდებულია მთელი სისრულით ასახოს ამა თუ იმ პრობლემის გარშემო არსებული კრიტიკის მსვლელობა. ეს მცირეოდენ ჩრდილსაც ვერ მიუყვანებს მათ, ვისაც არასოდეს პირადული არ ჩაურევია მეცნიერულ კამათში. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ საკვიროდ მიგვაჩნია კრიტიკის ჩვენება არა მხოლოდ ისტორიული ასპექტით, არამედ შესაძლო შემთხვევაში ჩვენს მიერ შენიშნული ნაკლოვანების მითითებაც. მასწავლებლების მიმართ კრიტიკული შენიშვნების გამოთქმა სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ის, ვინც მათს რომელიმე დებულებას აკრიტიკებს, მათზე მაღლა დგას. ასე რომ იყოს, არისტოტელეს, კანტისა და ჰეგელის ყველა კრიტიკოსი მათზე დიდ ფილოსოფოსად უნდა მიგვეჩნია, მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიაში ასეთ კურობს არასდროს ჰქონია ადგილი.

წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილია ჩვენი სახელოვანი ფილოსოფოსების: შ. ნუცუბიძის, ს. დანელიას, მ. გოგიბერიძის, ე. ბაქრაძის, ს. წერეთლის შეხედულებანი შემეცნების თეორიის აქტუალურ პრობლემებზე. ბევრი რამ უნდა დაიწეროს მათ მონაპოვარზე ფილოსოფიურ, კერძოდ შემეცნების თეორიის საკითხების სფეროში როგორც გადმოცემის, ასევე კრიტიკული თვალსაზრისითაც და მხოლოდ ამის შემდეგ იქნება შესაძლებელი მათი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ნამდვილი გაგება და შეფასებაც. ჭერჭერობით კი მხოლოდ გაგება იწყება.

რაც შეეხება დასახელებულ ფილოსოფოსთა შეხედულებებს შემეცნების თეორიის ასპექტით, ეს დღემდე არ ყოფილა სპეცი-ალური კვლევის ობიექტი; თუნდაც მხოლოდ ამის გამოც, რათქმა უნდა, რიგ სხვა მიზეზებთან ერთად, მოსალოდნელია საქმიანი კრიტიკული შენიშვნები, რასაც ავტორი დიდი კმაყოფილებით შეხედება.

შესავალი

XX საუკუნის დასაწყისიდან საქართველოში განსაკუთრებით გაიზარდა ინტერესი შემეცნების თეორიის საკითხების მიმართ; დაიწერა მრავალი საყურადღებო სტატია და ცალკეული გამოკვლევა. შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევა, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, თავის ღრმადღებულ დადგა. ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის 10-იანი წლებიდან იწერება შრომები: „რა არის შემეცნების თეორია“ (დ. უზნაძე), „დეკარტეს გნოსეოლოგია“ (ს. დანელია), „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ (შ. ნუცუბიძე). 20-ანი წლებიდან ამ მუშაობას ინტენსიურად აგრძელებენ შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია და შემდეგ მათთან ერთად მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი და სხვები¹.

შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ამოსავალი დებულებაა: შემეცნების საგანია გარე სამყარო და თვით შემეცნება. გარე სამყარო სპეციალურ მეცნიერებათა შემეცნების საგანია. იგი იკვლევს „რეალურ მოვლენათა შორის არსებულ რეალურ დამოკიდებულებებს“, „მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება; ის არსებულის მეცნიერებაა“. შემეცნების თეორიის საგანია შემეცნების

¹ საკიოდ მიგვაჩნია აღნიშნოთ, რომ ვინაიდან ჩვენი მიზანია მხოლოდ XX საუკუნის 20-60-იანი წლების შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევა და ისიც არა მთელი მოცულობით, ამიტომაც, სხვებზე რომ არაფერი ვთქვათ, არ ვეხებით არც აკად. დ. უზნაძის შემეცნების თეორიის საკითხებზე დაწერილ ნაშრომებს. მხოლოდ რამდენიმე წინადადებით აღნიშნავთ იმას, რომ ამ დიდი მეცნიერ-ფსიქოლოგის ახალგაზრდობის პერიოდში დაწერილი სტატია „რა არის შემეცნების თეორია“, ჩვენი საუკუნის დასაწყისში შემეცნების თეორიის ისტორიის საკითხების ანალიზისათვის მეტად მნიშვნელოვანია. თუნდაც მხოლოდ ამ სტატიითაც აშკარად ჩანს მომავალი დიდი მეცნიერ-ფსიქოლოგის ღრმა ფილოსოფიური განსწავლულობა და ფილოსოფიური მიმართულების ორიენტაცია. დ. უზნაძის აღნიშნული შრომისა და ამავე პერიოდის ფილოსოფიური აზრის შესახებ იხილეთ პროფ. ა. შეროზიას შრომა „ფილოსოფიური აზრი საქართველოში XX საუკუნის პირველ მეოთხედში“, 1963 (რუსულად).

შემეცნება. შემეცნება, როგორც შემეცნების თეორიის საგანი, აპრიორულად არ არის მოცემული, იგი არც შემეცნების პროცესში იქმნება, არამედ მას საფუძვლად აქვს სპეციალურ მეცნიერებათა შემეცნება. ჭეშმარიტების თეორიის საგანი — ჭეშმარიტება თავისთავად ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ ჭეშმარიტ შემეცნებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ შემეცნების თეორია თვითონ კი არ იძლევა სამყაროს მეცნიერულ სურათს, ან თვითონ კი არ სწავლობს გარე სამყაროს, ამას კონკრეტული მეცნიერებანი აკეთებენ. თვითონ იგი სწავლობს ჭეშმარიტების მიღების პროცესებსა და საშუალებებს, მის როგორობას. საკითხის ასე დასმა მატერიალისტურია და მართებულიც. შემეცნების თეორიის სფეროში მართებულია რიგი სხვა საკითხების დასმაც, მაგრამ საკითხის ასე დაყენების შემდეგ გადაწყვეტის ის გზა, რომელსაც შ. ნუტუბიძე იძლევა, მიუღებელია მეცნიერული შემეცნების თეორიისათვის, ვინაიდან იგი რიგ მცდარ დებულებებთან ერთად, შინაგან წინააღმდეგობასაც შეიცავს. შინაგან წინააღმდეგობას ვერ ასცდა ვერც ამ დიდი მოაზროვნის შემეცნების თეორია ანუ ალეთოლოგიური რეალიზმი, მაშინ როცა თვით მკვლევრის მიერ ახალი ცნება „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ შემეცნების თეორიაში შემოტანილი იქნა იმის ბრწყინვალედ დასაბუთების საფუძველზე, რომ შემეცნების თეორიები კანტამდე და კანტის შემდგომი დროისაც შინაგანი წინააღმდეგობის მქონეა და საჭიროა ახალი თეორიის შექმნა.

ს. დანელია ჭეშმარიტების არსებით საკითხს არკვევს ჭეშმარიტების გვარის დადგენით. ჭეშმარიტების ლოგიკური გვარი არის ფსიქიკური. ჭეშმარიტებას არა აქვს ემპირიულად არსებობის ნიშანი, იგი დროის გარეშეა. მკვლევრის მტკიცებით, ჭეშმარიტების არსებობის მცდარ გაგებას იძლევიან ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი. ფსიქოლოგიზმი არის სკეპტიციზმი, ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფა. ანტიფსიქოლოგიზმი (ჰუსერლი) გადაიჩეხა *ignoratio elenchi*-ის უფსკრულში. ჭეშმარიტებაზე დანელიას შეხედულების საწინააღმდეგოდ წამოყენებული იქნა არგუმენტები, რომ: ფსიქიკური აღიარებულია ჭეშმარიტების გვარად. ჭეშმარიტება გაგებულია ზედროულად, არსებული გაიგივებულია ემპირიულად არსებულთან, აღიარებს სუბიექტივობის პრინციპს და უარყოფს ჭეშმარიტების ობიექტურობას. წინამდებარე ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ ფსიქიკური, როგორც ჭეშმარიტების

გვარი მოხმარებულია გნოსეოლოგიური მნიშვნელობით, ჭეშმარიტება იდეალურია, გვარი ლოგიკური; ლოგიკური დროის გარეშეა, ჭეშმარიტების არსებობა შემეცნებელ სუბიექტში არ არის სუბიექტივიზმი.

ჩვენს ნაშრომში მოცემულია იმის დასაბუთების ცდა, რომ შ. ნუტუბიძისა და ს. დანელიას მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში შემეცნების თეორიის საკითხებზე მათი შეხედულებები, მიუხედავად რიგი ნაკლოვანებისა, შინაგანი წინააღმდეგობისა, მატერიალისტურია, რა თქმა უნდა, არა დიალექტიკურ-მატერიალისტური.

20-იანი წლების მეორე ნახევრიდან იწყება მარქსისტული ფილოსოფიის სისტემატურ სწავლებაზე გადასვლა. ძირითად ფილოსოფიურ მეცნიერებად დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი იქცა. შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევის ძირითადი ობიექტი შემეცნების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის საკითხები ხდება. ამ დროიდან მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი თავიანთ გამოკვლევებსა თუ სტატიებში დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპების გამოყენებით აშუქებენ შემეცნების თეორიის ურთულეს საკითხებს (თუმცა ამ გზიდან გადახვევით ხასიათდება მ. გოგიბერიძის ორი ნაშრომი).

მ. გოგიბერიძის მოღვაწეობას ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. იგი იკვლევდა შემეცნების საგნის საკითხს. შემეცნება არის რაიმეს შემეცნება; ცოდნა აუცილებლობით არის საგნის ცოდნა. ცოდნა, შემეცნება აუცილებლობით წინასწარ გულისხმობს საგანს, რომლის ცოდნასაც ის წარმოადგენს. შემეცნების საგანი სისტემაში მოყვანილი ცოდნის არსებობას გულისხმობს. შემეცნება თავის დასრულებას მეცნიერებაში აღწევს. შემეცნების საგანი უდრის მეცნიერების ფაქტით მოცემულ საგანს, მაგრამ მეცნიერების ფაქტით მოცემული საგანი არ უდრის შემეცნების საგანს. შემეცნების საგანი შინაგანი დიალექტიკის მქონეა. საგნის ცნება არის განხორციელებული წინააღმდეგობა. დიალექტიკური გონებისათვის საგანი აქსიოლექტიკურია, ე. ი. არსის აქსიოზის სახით შემეცნების სფეროში გადმოსული არსის საგნობრიობაა. აქსიომატიკა იმ წესების სისტემაა, რომელთა დახმარებით შესაძლებელი ხდება ლოგიკურ წინააღმდეგობათა დიალექტიკური გადალახვა. შემეცნების საგანია ის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს როგორც გადაულახავი სხვაობის კოეფიციენტი აზრსა და არსს შორის. შემეცნებაში ყველაფერი ჭეშმარიტებას ემსახურება; ჭეშმარიტება

არ არის არც ფილოსოფიური და არც მეცნიერული პრობლემა. შემეცნება თეორიული ძიების დროს ქვეშაირიტებას კი არ დაეძებს, არამედ თავის პრაქტიკას ამართლებს. ეს თეორია მკლარია და ამავე დროს შინაგანი წინააღმდეგობის მქონე. იგი თვით მისმა ავტორმა უარყო და შემდგომში დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით მოგვცა შემეცნების თეორიის რიგ საკითხების მართებული გადაწყვეტა.

კ. ბაქრაძის შემოქმედებით ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემატიკის თეორიული საკითხების კვლევის სფეროდან უძირითადესია შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევა, რითაც მან ფასდაუდებელი წვლილი შეიტანა აღნიშნული პრობლემების გამოკვლევაში. კ. ბაქრაძის შეხედულებით: შემეცნების თეორიის საგანი ფილოსოფიის საგნის ძირითადი ელემენტია. შემეცნება თავისი კატეგორიებით ფილოსოფიის საგნის მულმივი ელემენტია. შემეცნების თეორიის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის, საგანია შემეცნება თავისი კატეგორიებით. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია. შემეცნების თეორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხია ქვეშაირიტების პრობლემა. აქ მკვლევარის დამსახურების თვალსაზრისით, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქვეშაირიტების ობიექტურობის გავების საკითხის გარკვევა და ქვეშაირიტების ობიექტურობის ლენინური განსაზღვრების ქვეშაირიტების განსაზღვრებად, ქვეშაირიტების არსებად დასაბუთება. ქვეშაირიტების ობიექტურობა ქვეშაირიტების ცნების არსების, ქვეშაირიტების, როგორც ცნების, დადგენაა.

შემეცნების თეორიის სფეროში კ. ბაქრაძის ორიგინალურად აქვს გააზრებული დიალექტიკური ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დღემდე გადაუწყვეტელი პრობლემა და მრავალი სხვა საკითხიც.

შეიძლება ფიგურალურად ითქვას, რომ ს. წერეთელი სახელოვანი ხუთეულის დასასრულია არა მხოლოდ ისტორიულად, არამედ ლოგიკური დასაბუთების სისრულითაც. სამართლიანად უწოდეს მას „უკეთესად დამსაბუთებელი ფილოსოფოსთა შორის“. შემეცნების თეორიის ასპექტით ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ორი საკითხია განხილული: 1) დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისა და 2) ქვეშაირიტების

საკითხი. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა, ს. წერეთლის მტკიცებით, არის მათი აბსოლუტური იგივეობა ეს აღნიშნული პრობლემის გადაწყვეტის ორიგინალური ცდაა და დასაბუთებულია თხუთმეტამდე ლოგიკური არგუმენტით.

ქეშმარიტების პრობლემა შემეცნების ყოველი თეორიის ცენტრალური პრობლემაა. ქეშმარიტების ძირითადი პრობლემების გარკვევისას მისი დიალექტიკური ბუნების ცხადყოფაა არსებითი. დიალექტიკა არსებითია ქეშმარიტების პრობლემაშიც. ქეშმარიტება დიალექტიკურ-ლოგიკური ბუნებისაა. ქეშმარიტების დიალექტიკურ ბუნებას ავლენს ქეშმარიტების განსაზღვრება, სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება ქეშმარიტებაში, რელატიურობისა და აბსოლუტურის დამოკიდებულება ქეშმარიტებაში, დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ერთიანობა ქეშმარიტებაში, ქეშმარიტების კონკრეტულობა და ა. შ. ქეშმარიტება დიალექტიკური ბუნებისაა — იგი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა. ქეშმარიტების უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ასეთი უარყოფა თვითონ უნდა ჩაითვალოს ქეშმარიტებად. ქეშმარიტების უარყოფა თვითონ ასაბუთებს ქეშმარიტების აუცილებლობას. ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების წერეთლისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ წამოყენებულია მრავალი არგუმენტი; ზოგიერთ მათგანს თვით წერეთელმა გასცა პასუხი. წინამდებარე ნაშრომში ორივე მხარე საკმაოდ ვრცლადაა წარმოდგენილი.

XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ზემოთ დასახელებული ბრწყინვალე წარმომადგენლები ავითარებდნენ და აღრმავებდნენ შემეცნების თეორიის უმნიშვნელოვანეს და ურთულეს საკითხებს. შემეცნების თეორიის ის საკითხები, რომლებიც განხილულია ჩვენი სახელოვანი ქართველი ფილოსოფოსების მიერ; ფილოსოფიის მარადიულ პრობლემათა რიცხვს მიეკუთვნება. ეს საკითხები ყოველთვის იყო ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში და მათი სხვადასხვაგვარი გადაწყვეტა, გაგება, თუნდაც ინტერპრეტაციაც, გარკვეული კუთხით ყოველთვის წინ სწევდა საკითხის შემდგომში უკეთ გადაწყვეტის საქმეს. თუ ჩვენი საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში რაიმე საკითხის როლის შესახებ შეიძლება ვილაპარაკოთ, ეს, უპირველეს ყოვლისა, შემეცნების თეორიის საკითხებზე ითქმის. ამ საკითხთაგან ცენტრა-

ღერი ადგილი ქეშმარიტების პრობლემას უკავია, რომლის გარ-
შემოც არსებული აზრთა განსხვავებულობისა და დაპირისპირებუ-
ლობის მიუხედავად, აშკარად ჩანს საერთო და მემკვიდრეობითი.
ეს კი ქართული ფილოსოფიური აზრის, კერძოდ, შეშეცნების თე-
ორიის საკითხებს შინაარსის განვითარების უტყუარი საფუძველია.
ეს უტყუარი ფაქტი მისი კვლევის აუცილებელი საფუძველიცაა.

შემეცნების თეორიის საკითხები შალვა ნუსუბიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში

§ 1. შ. ნუსუბიძის შემეცნების თეორიას — თანდაკავშირებულ ზოგიერთ საკითხის შესახებ. აკადემიკოსი შალვა ნუსუბიძე მრავალმხრივი მოაზროვნე-ფილოსოფოსია. შ. ნუსუბიძის, როგორც ფილოსოფოსის, შემოქმედებითი მოღვაწეობა ორ პერიოდად იყოფა. პირველი პერიოდის თიშქმის ყველა ძირითადი გამოკვლევა ემსახურება ერთ მიზანს — ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნებას. მეორე პერიოდია — ქართული ფილოსოფიური აზროვნების კვლევა; თუმცა იგი სხვა საკითხებსაც სპეციალურად იკვლევს როგორც პირველ, ასევე მეორე პერიოდში (სოციოლოგიის, ლოგიკის და სხვ. აქტუალური პრობლემები).

პირველი პერიოდის ძირითადი შრომები, სადაც შ. ნუსუბიძე შემეცნების თეორიის პრობლემებს ეხება, შემდეგია: „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“, „შესავალი ფილოსოფიაში. შემეცნების პრობლემა“, „ალეთოლოგიის საფუძვლები. წიგნი I. კეშმარიტების პრობლემა“, „შემეცნება როგორც ფილოსოფიის პრობლემა“, „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, „ფილოსოფია და სიბრძნე“.

შემეცნების თეორიის საკითხები შ. ნუსუბიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში იმდენად ფართოდ და ღრმადაა წარმოდგენილი, რომ იგი სპეციალურ, ცალკე მონოგრაფიულ გამოკვლევას მოითხოვს, სადაც შემეცნების თეორიის ყველა საკითხი განხილული იქნება მათზე არსებულ ყველა რეცენზიასა და სხვა თეორიებთან კავშირში (ჩვენ ცალკე ნაშრომში ვაპირებთ საკითხის ამგვარად განხილვას). აქ არ არის გადაჭარბება არც შინაარსის და არც შრომების

მოცულობის ზხრიე — შ. ნუცუბიძის მოღვაწეობის პირველ პერიოდში შემეცნების თეორიის საკითხებზე დაწერილ შრომათა საერთო მოცულობა ათას გვერდს აღემატება.

მკვლევრის მიერ შემეცნების თეორიის პრობლემატური საკითხების განხილვა უბრალო თვითმიზანი ან დამზმარე სახელმძღვანელოს სახით გადმოცემა კი არ იყო, არამედ მათ ჰქონდათ ერთი საერთო მიზანი — ალეთოლოგიური რეალიზმის დასაბუთება და დაფუძნება. ამ მიზნის განხორციელებისათვის საჭირო იყო არა გაკვალული, გატკეპნილი გზით სიარული, არამედ ახალი, დამოუკიდებელი გზების ძიება ფილოსოფიაში და აქედან ახალი სისტემის აგება, რომელსაც უნდა გადაეღახა და დაეძლია დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე წამოჭრილი დაბრკოლებანი. მაშასადამე, შ. ნუცუბიძე მოგვევლინა არა როგორც შემეცნების თეორიების სისტემატიკოსი, მისი ისტორიკოსი, არამედ შემეცნების პრობლემატიკის ირგვლივ დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში არსებულ დაბრკოლებათა მომხსნელი და ახალი სისტემის, თეორიის შემქმნელი. სხვა საკითხია, როგორია თავისი არსებით ეს სისტემა, თეორია. ფაქტი კი ერთია — შემეცნების თეორიების კრიტიკული ანალიზით ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში ახალი თეორიის დაფუძნება. ამიერიდან ეს თეორია ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში შემოდის. „ალეთოლოგიური რეალიზმის“ სახელით და გარკვეულ ადგილს იკავებს ფილოსოფიური აზროვნების სისტემების გვერდით.

შ. ნუცუბიძე XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში, უპირისპირდება რა გერმანიის ნეოკანტიანურ სკოლებს, ორ მიზანს ისახავს: ერთი — ბოლო მოედოს კომენტატორობას ფილოსოფიაში და მეორე — ევროპის ფილოსოფია შემეცნების თეორიის საკითხებში დაძლეული იქნეს შიგნიდან.

შ. ნუცუბიძის თქმით, კომენტატორული აზროვნება ფილოსოფიაში დეკადანსია, ამიტომ მას ბოლო უნდა მოედოს. იგი წერს: თანამედროვე ფილოსოფიაში გავრცელებულია მცდარი დებულება, თითქოს კანტმა შექმნა დამთავრებული სახე ტრანსცენდენტული ფილოსოფიისა და კომენტატორებს მეტი არაფერი დარჩენიათ. გარდა იმისა, რომ დაეწაფონ ამ სისტემაში არსებულ სიბრძნეს. ყველა ფილოსოფიური სკოლა კომენტატორების ბუდედ გადაიქცა. ფილოსოფიური დეკადანსი კი არ დამთავრდება მანამ, სანამ კომენტატორულ აზროვნებას ბოლო არ მოეღება... მხოლოდ ფილოსოფიურ კაცუნობას უნდა მიეწეროს დაუსრულებელი კომენტარე-

ბის გზით ფილოსოფიური შემოქმედების გაგრძელება. ამით შ. ნუ-
ცუბიძემ მძლავრად შეუტია დასავლეთ ევროპის იდეალისტურ
ფილოსოფიურ აზროვნებას, ფილოსოფიაში კომენტატორობით
ფილოსოფოსობას.

მეორე საკითხის, სახელდობრ, ევროპული ფილოსოფიის შიგ-
ნიდან დაძლევის შესახებ შ. ნუცუბიძე წერს: „დასავლეთისადმი
ინტელექტუალურ დამონებას ბოლო უნდა მოეღოს. რა თქმა უნ-
და, ეს შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც შიგნიდან
დავძლევთ დასავლეთის აზროვნებას. უნდა დამტკიცდეს, რომ
საამისოდ არა მარტო ისტორიული, არამედ ფაქტიური საბუთიც
არსებობს“.

ორივე ეს ამოცანა ამ უდიდესმა მოაზროვნემ ბრწყინვალედ
შეასრულა და ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში გარკვეუ-
ლად გამოკვეთილი ადგილი დაიჭირა. იგი, მართლაც, მოგვევლი-
ნა არა როგორც კომენტატორი, არამედ ახლის შემქმნელი. იმა-
ნენტური კრიტიკა მშრალი კომენტარებით ვერ დასძლევდა დასა-
ვლეთ ევროპის იდეალისტურ ფილოსოფიას. იგი შიგნიდან იქნა
დაძლეული მონოგრაფიული გამოკვლევებით. შ. ნუცუბიძემ გერ-
მანულ პროფესიულ ფილოსოფოსებს თავიანთ რეცენზიებში ათქ-
მევენა, რომ ალეთოლოგიურ გამოკვლევებს გვერდს ვერ აუვლის
შემეცნების თეორიის ვერცერთი თანამედროვე მკვლევარი¹.

დასახული მიზნის განხორციელებამ ნუცუბიძე იმ ფილოსო-
ფოსების გვერდით დააყენა, რომლებმაც საკუთარი სისტემა შექმ-
ნეს და ფილოსოფიის ისტორიაში უდიდესი სახელი დაიმკვიდრეს.
ამიტომაც ამ პერიოდის ნუცუბიძის ფილოსოფიური კონცეფცია
სპეციალურ კვლევას მოითხოვს, რასაც მნიშვნელობა აქვს არა
მხოლოდ წმინდა ისტორიული თვალსაზრისით, არამედ დღევანდ-
ლობის თვალსაზრისითაც. თუმცა ისტორიული მნიშვნელობის
თვალსაზრისით შეფასებაც უდავოდ მისასალმებელია. რადგანაც
ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არის ისეთი შეფა-
სებაც, რომელიც ნუცუბიძის პირველი პერიოდის მოღვაწეო-
ბას ფილოსოფიის სფეროში თავიდან ბოლომდე მიუღებლად
მიიჩნევს და მას ისტორიულ მნიშვნელობასაც კი ართმევს.
საერთოდ, შ. ნუცუბიძის ადრეული პერიოდის მსოფლმხედ-
ველობის გაგებისა და გარკვევის საქმეში აზრთა მეტად დიდი

¹ იხ. შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, შალვა ნუცუბიძე, შრომები ტ. 1, 1973, შესავალი,
გვ. 21—23.

სხვადასხვაობა არსებობს. უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძის მსოფლმხედველობის გაგება უშუალოდ დაკავშირებულია შემეცნების თეორიის საკითხებთან. შემეცნების თეორიის ასპექტით ხლებოდა და უნდა მოხდეს კიდევაც შ. ნუცუბიძის აღრეული პერიოდის მსოფლმხედველობის გარკვევა. შემეცნების თეორიის საკითხებიდან ყველაზე მეტად კეშმარიტების თეორიის საკითხებია ინტერპრეტირებული და ამისდა მიხედვითაა შეფასებული იგი ხან როგორც ობიექტური, ხან როგორც სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელი; ხან კი, ობიექტური იდეალისტური ინტერპრეტაციით, ფაქტიურად ვულგარული მატერიალიზმის წარმომადგენელი. ჩვენი აზრით, შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიის საკითხებზე და კერძოდ კეშმარიტების ობიექტურობაზე არ არის არც ობიექტურ-იდეალისტური და არც სუბიექტურ-იდეალისტური. იგი მატერიალისტურია, თუმცა მრავალი ნაკლოვანებისა და შინაგანი წინააღმდეგობების შემცველი.

შ. ნუცუბიძის მოძღვრება კეშმარიტებაზე ღრმა შემოქმედებითი ძიებითაა მოპოვებული, როგორც თვითონ წერს წიგნის „აღეთოლოგიის საფუძვლების“ წინასიტყვაობაში: „ეს წიგნი არა მარტო ნაშრომია, არამედ ნააზრვეიც“. შ. ნუცუბიძე ცდილობს, ფილოსოფიაში ახალი სისტემა შექმნას და ბოლო მოუღოს დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას. ახალი სისტემის შექმნა კი მეტად ძნელია. შ. ნუცუბიძის აღეთოლოგიურ რეალიზმს, როგორც აღვნიშნეთ, ახასიათებს, შინაგანი წინააღმდეგობანი, მცდარი დებულებებიც, მაგრამ ამის გამო იგი კი არ უნდა შეფასდეს როგორც იდეალისტური. ცნობილია, რომ ფილოსოფიაში, მისი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე, გარდა დიალექტიკური მატერიალიზმისა, არ ყოფილა არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც შინაგანი წინააღმდეგობების მქონე არ ყოფილიყოს. ფილოსოფიაში, იდეალიზმის წარმომადგენლებზე რომ არაფერი ვთქვათ, მატერიალიზმის ისეთ დიდ წარმომადგენლებს, როგორიც იყვნენ პოლბახი და ფოიერბახი, თავიანთ სისტემებში მრავალი შინაგანი წინააღმდეგობა და მცდარი დებულებები ჰქონდათ, მაგრამ ამის გამო არაფერი ამბობს, რომ მათი შემეცნების თეორია იდეალისტურია. მაგალითად, თვით კეშმარიტების საკითხთან დაკავშირებით ფოიერბახს აქვს შემდეგი სახის მცდარი მტკიცება: „კეშმარიტება, სინამდვილე, გრძობადობა იგივეობრივია“, მაგრამ არ ვამტკიცებთ, რომ ამის გამო ფოიერბახის შეხედულება იდეალისტურია.

შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში შემეცნების საკითხებზე (მხედველობაშია ადრეული პერიოდი) არსებული მცდარი დებულებები გაკრიტიკებული უნდა იქნეს მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან. შ. ნუცუბიძის აღნიშნული პერიოდის შეხედულებანი შემეცნების თეორიის საკითხზე, რა თქმა უნდა, არ არის დიალექტიკურ-მატერიალისტური, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის იდეალისტურია. არც ერთი მარქსამდელი მატერიალიზმის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიის საკითხებზე არ იყო დიალექტიკურ-მატერიალისტური, მაგრამ ამის გამო ისინი არ ყოფილან იდეალისტურნი. მართალია, შ. ნუცუბიძესთან რიგ საკითხთა მცდარ გადაწყვეტას ხშირად მიეყავართ იდეალიზმისათვის სასარგებლო დასკვნამდე. მაგრამ არც ერთი ამ საკითხთაგანი იდეალიზმის პრინციპებიდან არ ამოდის. უპირველეს ყოვლისა, მცდარადაა გადაწყვეტილი შემდეგი საკითხები: ფილოსოფიის, კერძოდ ჰეგელიანობის თეორიის, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის აღიარება მეცნიერებათა მეცნიერებად, შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება, ჰეგელიანობის კრიტიკიუმი და სხვ. (თუმცა აღნიშნული საკითხებიც ნუცუბიძეს ისე არ ესმის, როგორც იგი ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაშია ინტერპრეტირებული); ამავე საკითხების მცდარ გადაწყვეტას იძლეოდა ყველა მარქსამდელი მატერიალისტიც, თუმცა მათი შემეცნების თეორიის მატერიალისტურობაზე არავის შეჰპარჯია ეჭვი.

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიის საკითხებზე როგორც საერთოდ, ასევე ჰეგელიანობის საკითხებთან დაკავშირებით მრავალმხრივაა საინტერესო. მას მრავალი მართებული, მისაღები აზრი აქვს გამოთქმული. განსაკუთრებით, გარდა მცირე გამოწკნისა, მატერიალიზმის პოზიციებიდან სწორადაა გაკრიტიკებული შემეცნების მრავალი თეორია. რაც შეეხება ჰეგელიანობის ობიექტურობის საკითხს, აქაც იგი უდავოდ მატერიალიზმის მხარეზეა. ამიტომაც საჭიროა მისი ჯანსაღი აზრები დადებითად შეფასდეს.

შემეცნების თეორიის საკითხებზე შ. ნუცუბიძის მოძღვრების განხილვისას ადრეული შრომების მიხედვით, პირველ რიგში ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ ძირითად საკითხს; სახელდობრ, შემეცნების რა მხარეს ხდის იგი განხილვის ობიექტად და რას ღებულობს აქსიომად. ამის გაუთვალისწინებლობა შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის გაუგებრობას ნიშნავს. ჩვენი აზრით, ნუცუბი-

ძის შემეცნების თეორიის განხილვის დროს ეს მხარე დღემდე გაუთვალისწინებელი რჩება, რაც ერთგვარ უფლებას იძლევა ნუცუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიაზე ჩაითვალოს სხვადასხვა მიმართულების იდეალისტური სისტემების სახესხვაობად.

შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ანუ ალეთოლოგიურ რეალიზმის ამოსავალი პრინციპია ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, საკვლევი საგნის გარკვევა-დადგენა. ამ საკითხის გარკვევისას ნუცუბიძე ამოდის იქიდან, რომ ფილოსოფია, კერძოდ კეშმარაიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, არის მეცნიერებათა მეცნიერება. კეშმარაიტების თეორია, როგორც მეცნიერებათა მეცნიერება, საკუთარი საგნის მქონე უნდა იყოს. იგი არ შეიძლება იყოს უსაკანო. რა უნდა იყოს ეს საგანი? იგი არის კეშმარაიტება. შ. ნუცუბიძემ ეს დებულება ჩამოაყალიბა ასე: „სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს... კეშმარაიტება, — და აი სწორედ ესაა ის საძიებელი საგანი, რომელიც გვინდა დავიპყროთ ფილოსოფიისათვის“². სწორედ ამ ასპექტით უნდა გაანალიზდეს შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორია და კერძოდ კეშმარაიტებაზე მისი მოძღვრება.

სანამ ამ უკანასკნელ საკითხს შევეხებოდეთ, უნდა გავარკვიოთ, თუ რატომ სცნო საჭიროდ ნუცუბიძემ ფილოსოფიის საგნის ბუნების გარკვევა და მისი დადგენა? ცნობილია, რომ აზრი ფილოსოფიის საგნის შესახებ იცვლებოდა, ზოგიერთის გაგებით, ფილოსოფია უსაგნოდაც კი დარჩა. შ. ნუცუბიძე სწორედ იმის დამტკიცებას ცდილობს, რომ ფილოსოფია არ არის საგნის გარეშე, ფილოსოფიას აქვს თავისი საგანი.

განსხვავებული შეხედულებები ფილოსოფიის საგნის შესახებ და ამავე დროს მათი კრიტიკა კარგადაა წარმოდგენილი შ. ნუცუბიძის ნაშრომში „ფილოსოფიის შესავალი. შემეცნების პრობლემა“. აქ, ავტორის სამართლიანი შეხედულებით, თავდაპირველად შემეცნების განუყოფელ ნაწილებს შეადგენდნენ მეცნიერება და ფილოსოფია, რომელთა შორის არაერთგვაროვანი განსხვავება არ არსებობდა. ასეთი მდგომარეობა ფილოსოფიაში გრძელდებოდა დიდხანს, სანამ მეცნიერება არ გამოეყო ფილოსოფიას და ადამიანის შემეცნების ცალკე დარგად არ იქცა. შ. ნუცუბიძის თქმით, „რომ

² შ. ნუცუბიძე. ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები ტ. 1, 1973, გვ. 207.

ყოველი დარგი შემეცნებისა ფილოსოფიის ნაწილს შეადგენს, იმდენად ჰქონდა შეთვისებული ძველ ფილოსოფიას, რომ პირველ-მა ცდამ მეცნიერებათა კლასიფიკაციისა ყველა კერძო მეცნიერებათა ფილოსოფიის ნაწილად გამოაცხადა. ასეთი იყო არისტოტელეს ცდა... ვიდრე მეცნიერება თავის განვითარების უმდაბლეს საფეხურზე იდგა, ის განუყოფელი იყო ფილოსოფიისაგან... მეცნიერების განვითარებას თან მოჰყვა სპეციალიზაცია... და მასთან ერთად ფილოსოფიიდან გამოიყოფა³. როცა სპეციალურმა მეცნიერებებმა განვითარების ზენიტს მიაღწიეს და სინამდვილის თითქმის ყველა სფერო დაიკავეს, დაისვა კითხვა — რა უნდა იყოს ფილოსოფიის საგანი, ზომ არ დარჩა ფილოსოფია უსაგნოდ?

ფილოსოფიის საგნის შესახებ ჩნდება განსხვავებული თეორიები. ერთ-ერთი ასეთი თეორია არის სწორედ შ. ნუცუბიძის ჰემარიტების თეორია, ანუ ალეთოლოგია. შ. ნუცუბიძე აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მართებულად აკრიტიკებს განსხვავებულ ფილოსოფიურ თეორიებს. მაგალითად, ფილოსოფოსთა დიდი უმრავლესობისათვის ფილოსოფიის საგნად ცხადდებოდა მეცნიერების მიერ მიღწეულ დებულებათა განზოგადება — სპეციალური მეცნიერებანი თავიანთ სფეროში შეიმუშავებენ ზოგად დებულებებს, მათი გაერთიანება და ზოგად დებულებებად გამონატვა არის ფილოსოფიის საგანი. „ფილოსოფია ახდენს განზოგადობას უმაღლეს განზოგადობათა... ფილოსოფიის საგანი. ისახება როგორც მეცნიერების ზოგად დებულებათა უმაღლესი განზოგადობა“⁴. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის საგნის ასეთი გაგება შეუძლებელია ორი მიზეზის გამო. ერთი, აღნიშნული გაგების მიხედვით ფილოსოფია დამოკიდებულია სპეციალურ მეცნიერებებზე, მას არა აქვს განსაკუთრებული მასალა, იგი არ არის დამოუკიდებელი. მეორე, თუ ფილოსოფია მეცნიერულ განზოგადებათა მხოლოდ უმაღლესი განზოგადებაა, მაშინ კავშირი სპეციალურ მეცნიერებათა და ფილოსოფიას შორის დაუსაბუთებელი და გაუგებარია. „თუ მომავალი კავშირი ფილოსოფიისა და მეცნიერებისა არაფერია ვარდა მეცნიერებათა მონაპოვრის განზოგადებისა, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ ძველად, როდესაც არ იყო

³ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, 1920, გვ. 7.

⁴ • ქვე. გვ. 11—12.

მეცნიერების სპეციალიზაცია და, მაშასადამე, არ არსებობდა პრობ-
ლემა გაერთიანებისა—ფილოსოფია სრულიად არ არსებობდა“⁵.

შ. ნუცუბიძის აზრით, მცდარად უნდა ჩაითვალოს კ. ფიშე-
რის მიერ კანტის დამსახურების დანახვა იმაში, რომ მან მოუპო-
ვა ფილოსოფიას თავისი განსაკუთრებული კვლევა-ძიების საგანი —
შემეცნება. ნუცუბიძის არგუმენტაციით, კუნო ფიშერი ისტორი-
ულად რომ მართალი იყოს, არსებითად მაინც მცდარია. მცდარია,
ვინაიდან შემეცნება მხოლოდ ნაწილია მოვლენათა იმ მთელი რი-
გისა, რომელიც შეადგენს ფილოსოფიის საგანს. ასეთი გაგებით
ფილოსოფიური ძიების არე მეტიმეტად განსაზღვრულია. ამას
თვით ფილოსოფიური დისციპლინების კლასიფიკაციაც ადასტუ-
რებს. შემეცნება, როგორც კვლევა-ძიების საგანი, მიეკუთვნება
ცალკე ფილოსოფიურ დისციპლინას — გნოსეოლოგიას. ამით
შ. ნუცუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ ფილოსოფიის
საგანი არ დაიყვანება მხოლოდ გნოსეოლოგიაზე, თუმცა შემეც-
ნება უზოგადესი ბუნებისაა ფილოსოფიის საგანთა რიგში. შ. ნუ-
ცუბიძე ასევე მკაცრად და სამართლიანად აკრიტიკებს ისეთ თე-
ორიებს, რომელთა მიხედვით ფილოსოფიის საგანი თვით შემეც-
ნების პროცესშია შექმნილი. ამის ნიმუშია კანტის, ნეოკანტია-
ნური ფილოსოფიის და ინტუიტივიზმის კრიტიკა, რაც ქვემოთ სპე-
ციალურად იქნება განხილული.

შ. ნუცუბიძის აზრით, მართალია, შემეცნება, როგორც კვლევა-
ძიების საგანი, მიეკუთვნება ერთ-ერთ ფილოსოფიურ დისციპ-
ლინას — გნოსეოლოგიას, მაგრამ ჩვეულებრივ გნოსეოლოგია იმ-
დენად შორსაა მეცნიერების თეორიიდან, რომ მეცნიერებასთან
პირდაპირ კავშირში მყოფი დარგი მხოლოდ ახალი ფილოსოფიური
დისციპლინაა — ქეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია⁶. იგი
არის მეცნიერებათა მეცნიერება, სხვა მეცნიერებებზე მალა
მდგომი, რომლის შინაარსია შემეცნების შემეცნება. ალეთოლოგია
თავის ძიების საგნად ხდის მეცნიერებათა შემეცნებას. იგი არკ-
ვევს შემეცნების საგანს. ამიტომაც პრინციპულად ეწინააღმდეგე-
ბა ყველა იმ გნოსეოლოგიას, რომლის მიხედვით შემეცნების გარ-
კვევით საგნის გარკვევა ხდება. ასეთია შემეცნების ყველა იდეა-
ლისტური თეორია. აქედან გამომდინარე „ალეთოლოგიას შე-
უძლებლად მიაჩნია, რომ გნოსეოლოგია იყოს პირველი ფილოსო-

⁵ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, 1920, გვ. 14—15.

⁶ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 200.

ფიური დისციპლინა. ვინაიდან გამოსაცვლევია თავდაპირველად შემეცნების საგანი და არა შემეცნება — ამიტომ პირველობა ეკუთვნის ალეთოლოგიას, როგორც ძირითად ფილოსოფიურ დარგს⁷. სხვა სიტყვებით: „ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა არის სწორედ ჭეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია“⁸. მეცნიერების მეცნიერებას, მეცნიერების თეორიას, წერს ნუცუბიძე, ისევე ესაქიროება თავისი საგანი, როგორც თვით მეცნიერებას. ეს საგანია ჭეშმარიტება. შემეცნების შემეცნების გამოსავალია ჭეშმარიტება თავისთავად. „ამიტომაც შემეცნების შემეცნება ჭეშმარიტების თეორიაა და თუ აქედან იწყება ფილოსოფია, ჭეშმარიტების თეორიაც პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა უნდა იყოს“⁹. ფილოსოფია არ არჩევს იმას, გვეძლევა თუ არა ჭეშმარიტება. იგი მოცემული ჭეშმარიტების ბუნებას არჩევს. ფილოსოფია კითხულობს არა იმას, არის თუ არა ჭეშმარიტება, არამედ იმას, თუ როგორია იგი.

ზემოთ აღნიშნულიდან ჩანს, რომ, შ. ნუცუბიძის მიხედვით, საერთოდ ფილოსოფია კი არ არის მეცნიერებათა მეცნიერება, არამედ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა — შემეცნების თეორია, რომლის საგანია ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება არსებულია, მაგრამ არარეალურად არსებული. ამ არსებულს, მაგრამ რეალურად არსებობას მოკლებულს, იკვლევს შემეცნების თეორია. მხოლოდ იგი არის მისი შემეცნების საგანი. ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც იდეალური, არის ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის საგანი და არა საერთოდ ფილოსოფიის საგანი. ამდენად შემეცნების თეორიის საგანი არ უტოლდება საერთოდ ფილოსოფიის საგანს. ეს გარემოება გათვალისწინებული უნდა იქნეს როგორც საერთოდ შემეცნების თეორიაზე, ასევე ჭეშმარიტებაზე შ. ნუცუბიძის შეხედულებათა განხილვის დროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში შემეცნების თეორიის საკითხები და პირველ რიგში ჭეშმარიტებაზე მოძღვრება არსებითად გაუგებარი რჩება.

თუ როგორც ესმის შ. ნუცუბიძეს შემეცნების თეორია, როგორც მეცნიერებათა მეცნიერება, და როგორაა იგი გადაწყვეტილი, ამას ცხადყოფს შემეცნების საგნის საკითხის გარკვევა. შე-

⁷ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 263.

⁸ იქვე, გვ. 201.

⁹ იქვე.

მეცნეზის საგნის გარკვევა წინასწარ მოითხოვს შემეცნების წინასწარ პირობების გარკვევას.

§ 2. შემეცნების ძირითადი პირობებია. შემეცნების ზემოთ აღნიშნული ზოგადი დებულების განხილვის შემდეგ ნუცუბიძე სპეციალურად იხილავს საკითხს — რა არის შემეცნების ძირითადი და ზოგადი პირობები? იგი შემეცნების სამ ძირითად და ზოგად აუცილებელ პირობაზე მიუთითებს. შემეცნების პირველი პირობაა — შემეცნება არის მეორადი მოვლენა, რაც ნიშნავს, რომ შემეცნება მოითხოვს საგანს, რომლის მიმართ იგი მეორადი მოვლენა იქნება. ჯერ უნდა იყოს ის, რისი გარჩევა და გარკვევა შეადგენს შემეცნების მოწოდებას. ნუცუბიძე მეტად გონებამახვილურად აკრიტიკებს ყველა იმ შეხედულებას. რომლებსაც შემეცნება მიაჩნიათ პირველად ფორმად და უარყოფენ შემეცნების მეორადობას. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა დეკარტეს, კანტისა და ნეოკანტიანელების კრიტიკა. საყურადღებოა, რომ ნუცუბიძე მათ აკრიტიკებს არა გარედან. არა თავისი პოზიციიდან, არამედ შინაგანი იმანენტური კრიტიკით აჩვენებს, რომ — როგორც არ უნდა ვეცადოთ და ვაღიაროთ შემეცნება პირველად მოვლენად, ამის დასაბუთება ყოველ შემთხვევაში შეუძლებელი ხდება. ამის საუკეთესო ნიმუშია, მაგალითად, დეკარტეს კრიტიკა. დეკარტე შეეცადა წმინდა შემეცნებით დაეწყო, ამისათვის შემეცნებას გამოაცალა ყოველგვარი შინაარსი და შინაარსისაგან დაკლილი შემეცნებით დაიწყო ფილოსოფიური სისტემის აშენება. ეს დეკარტემ ვერ მოახერხა, ვინაიდან შინაარსისაგან გაწმენდილ შემეცნებას მაინც საგანი დასჭირდა. ნუცუბიძის თქმით, დეკარტეს დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, არაა ადეკვატური თვით გამოთქმული აზრისა; დეკარტეს „მაშასადამე“, ამბობს ნუცუბიძე, ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნის, თითქოს აქ, მართლაც, „აზროვნებიდან“ არსებობა გამოიყვანებოდეს. სინამდვილეში კი, კითხვაზე „ergo“-ს საფუძვლის შესახებ მხოლოდ ერთი პასუხი შეიძლება არსებობდეს — აზრი გულისხმობს არსებობას. ამგვარად, ნუცუბიძის აზრით, დეკარტემ ვერ მოახერხა შემეცნებით დაეწყო, ვინაიდან შემეცნება მეორედ მოვლენაა.

ასეთივე იმანენტური კრიტიკითაა დაძლეული ნეოკანტიანელთა შეხედულებაც. უნდა ითქვას, რომ შემეცნებას მეორადობის დასაბუთება და მის მოწინააღმდეგეთა ნუცუბიძისეული კრიტიკა

საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დღემდე სრულფასოვან მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

შემეცნების მეორადობის დასაბუთების დროს ნუცუბიძე არ იგიწყებს ლოგიკურ არგუმენტსაც. შემეცნება მეორადია არა მხოლოდ გენეზისურად, არამედ იგი მეორადია ლოგიკურადაც. როდესაც რაიმე აზრს გამოვთქვამთ, ეს რაიმე არსებულია თუ არა არსებული — სულ ერთია, ის ლოგიკურად პირველია და მერე გამოვთქვამთ მასზე აზრს.

ნუცუბიძე სრულიად მართებულად და გონებამახვილურად შენიშნავს, რომ შემეცნების მეორადობის ლოგიკური არგუმენტი, შემეცნების ბუნების განმარტების მეორე მხარეა და არა ძირითადი.

შემეცნების მეორე ძირითადი პირობა ნუცუბიძის მიერ გამოთქმულია ასე: შესაცნობი აუცილებლად გარკვეულობას უნდა წარმოადგენდეს. შემეცნება, ამბობს ნუცუბიძე, როგორადაც არ უნდა გავიგოთ, საბოლოოდ გაურკვეველის გარკვევას ნიშნავს. შემეცნების ბუნების ასეთი გაგება არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ შესაცნობი გარკვეულია. თქმა — შემეცნება გაურკვეველის გარკვევას წარმოადგენს — არ ნიშნავს იმას, რომ საგანი თავისთავად გაურკვეველია და მასში გარკვეულობა შემეცნებას შეაქვს. ასეთი შეხედულება რომ იდეალისტურია, კარგად იცის ნუცუბიძემ, რომლის აზრით, ჩვენთვის გაურკვეველი არ უნდა იქნეს აღრეული თავისთავად გარკვეულთან. ჩვენი შემეცნება იმას არკვევს, რაც ჩვენთვის გაურკვეველია, მაგრამ თვითონ შესაცნობი თავისთავად გარკვეულია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შემეცნებაც შეუძლებელი იქნებოდა. ნუცუბიძის თქმით, თავისთავად აღებული არსი არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, ცალკე აღებული მოვლენა არ შეიძლება გახდეს შემეცნების საგანი, მისი ადგილი უნდა გამოინახოს სხვა მოვლენათა წყობაში და ის ფაქტი, რომ იგი ცალკეა, ინდივიდუალურია, იმას კი არ ნიშნავს, რომ იგი გარკვეულობის ან დამოკიდებულების გარეშეა. შემეცნებისათვის არსებობს არა ფაქტი, არამედ გარკვეული ფაქტი, და შემეცნება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ასეთი გარკვეულობა მას წინ უსწრებს. ფაქტზე დანართი გარკვეულობა არის შემეცნების საგანი.

თუ გარკვეულობა თავისთავად უარყოფილია, წერს ნუცუბიძე, მაშინ ჩვენ არ შეგვიძლია აზროვნება, ვინაიდან მრავალი თვისებიდან ვერ გამოვყოფთ სააზროვნო ელემენტს. გარკვეულობა

რომ გვაქვს, ამიტომ არ ვამბობთ — მაგნოლიის ხე ახია თავის ყუავილებს.

ნუცუბიძე შესაცნობის გარკვეულობის საკითხის განხილვასთან დაკავშირებით მკაცრად აკრიტიკებს ემპირისტების, კერძოდ იუმის შეხედულებას და კანტის მოძღვრებას აღნიშნულ საკითხზე.

ცნობილია, რომ ემპირისტი იუმი უარყოფდა შესაცნობის გარკვეულობას. მოვლენათა შორის კავშირის გარკვეულობა, მისი აზრით, ადამიანს შეჰქონდა საგანში. ამ მოსაზრებას ნუცუბიძე თავის მოტყუებას უწოდებს. მისი აზრით, იუმი ემყარება იმას, რასაც უარყოფს, ხოლო ემპირისტების მიერ ყალბად მიღებულ გაურკვეველობაზე მეტი ღირებულება არ აქვს არც კანტის „ზრავალსახიანობასო“, ვინაიდან ისიც ისეთი გაურკვეველობაა, რომელშიაც გარკვეულობა და სისტემა შეაქვს შემეცნებელს. საქმე რომ ასე იყოს, შენიშნავს მკვლევარი, ე. ი. საგანში გარკვეულობა შემეცნებელს რომ შეჰქონდეს, მაშინ არაერთგვაროვანი შემეცნება არ იქნებოდა შესაძლებელიო. კანტი თვითონ არ წაჳიდა ამ გზით და შემეცნების საგნის შენება გონების ფორმების საშუალებით დაიწყო.

შემეცნების შესამე ძირითადი პირობა არის: შემეცნება და შესაცნობი დაგვარი უნდა იყოს. ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში საკითხზე, თუ როგორ ხდება შემეცნება შესაძლებელი, მეტად განსხვავებული შეხედულებანი არსებობდა. მიუხედავად ამ განსხვავებულობისა ერთი რამ მაინც საერთოდ მიღებული იყო, სახელდობრ — შემეცნებასა და შესაცნობს შორის რაღაც საერთოს არსებობას ყველა აღიარებდა. შემეცნების განხორციელება აუცილებლობით ემყარება შესაცნობსა და შემეცნებას შორის რაღაც საერთოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, შემეცნების განხორციელება, მართლაც, შეუძლებელია. თუ რა არის საერთო შესაცნობსა და შემეცნებას შორის, ამის გაგება სხვადასხვაგვარად ხდებოდა. მაგალითად, ობიექტური იდეალიზმის აზრით, შემეცნება შესაძლებელია იმიტომ, რომ აზრსა და არსს შორის, შესაცნობსა და შემეცნებას შორის არის შემდეგი სახის მსგავსება: არსი იგივე აზრია. რადგან არსი იგივე აზრია, ამიტომ აზრს შეუძლია არსის შემეცნება. ასეთივე დასკვნამდე მიდის სუბიექტური იდეალიზმიც. სუბიექტური იდეალიზმისათვის შემეცნების საგანი ფსიქიკური ფენომენია და მას იგივე ფსიქიკური შეიცნობს. ზოგიერთი მატერიალისტის აზრით, აზრსა და არსს შორის საერთო ის არის, რომ აზრი მატერიალურია ისევე, რო-

გორც მატერიალურია თვით შემეცნების ობიექტი ან შესაცნობი საგანი. აზრსა და არსს შორის ასეთი საერთო ნიშნის დადგენით წაშლილ იქნა თვისებრივი განსხვავებულობა აზრსა და არსს შორის, რაც ფაქტიურად შეცდომა იყო.

შ. ნუცუბიძემ კარგად იცის, რომ ობიექტური და სუბიექტური იდეალისტური შეხედულება აღნიშნულ საკითხზე მიუღებელია, ასევე მიუღებელია ზოგიერთი მატერიალისტის შეხედულება. დაგვარობის პრინციპი, ნუცუბიძის თქმით, სისტემამდე იქნა ამალღებული კანტის ფილოსოფიაში, მაგრამ საკითხის კანტისებური გადაწყვეტა მას პრინციპულად მიუღებლად მიაჩნია და მკაცრად აკრიტიკებს მას. კანტმა დაარღვია დაგვარობის გამოყენების მთავარი პრინციპი. ერთგვარი ელემენტების საჭიროების გამოყენებამ იგი მიიყვანა გონების გაბატონებამდე და ამით დაარღვია შემეცნების შესაძლებლობა: აღარ დარჩა შესაცნობი გარეშე შემეცნებისა; უფრო მეტი, შესაცნობის ადგილზე გაჩნდა შემეცნება¹⁰. მკვლევარი მკაცრად აკრიტიკებს დაგვარობის პრინციპის ყველა იდეალისტურ ხაზს, ყველა იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვით დაგვარობის პრინციპში გონებას მიეწერება პრიმატი. მარბურგელებმა, მიუთითებს ავტორი, ერთგვარობის პრინციპი სრულიად უაზროდ აქციესო. მათი აზრით, შემეცნება რომ შესაძლებელი გახდეს, ამისათვის შემეცნებასა და მის საგანს შორის რაღაც საერთოს ძებნა კი არ არის საჭირო, არამედ აზრს შეუძლია შეიცნოს მხოლოდ აზრი. ერთგვარობის პრინციპის ასეთი ფორმულირება, შ. ნუცუბიძის თქმით, ყოველივე მნიშვნელობას კარგავს და სრულიად უსაფუძვლოდ იქცევა, რადგან ორის ერთგვარ ელემენტზე კი არაა ლაპარაკი, არამედ ერთის აბსოლუტად მიღებაზე.

ყოველივე ამის გამო ნუცუბიძეს აღნიშნული მოსაზრებანი მიუღებლად მიაჩნია, ამიტომ იგი აყალიბებს სრულიად სხვაგვარ თეზისს. მისი აზრით, შემეცნებას შეუძლია მისწვდეს მხოლოდ იმას, რაც მისი დაგვარია, რასთანაც მას რაიმე საერთო აქვს. ეს საერთოა გარკვეულობა. როგორც შემეცნების საგანი, ასევე აზრიც გარკვეულია. გარკვეული შეიცნობს გარკვეულს.

თუ რამდენად სწორია საკითხის ასეთი გადაწყვეტა, ეს სხვა საკითხია, მაგრამ ფაქტია, რომ საკითხის ასეთი გადაწყვეტით, ერთი მხრივ, მონახულია დამოსავალი და, მეორე მხრივ, თავიდანაა

¹⁰ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 289.

აშორებული როგორც ობიექტურ-იდეალისტური, ასევე სუბიექტურ-იდეალისტური გაგება ამავე დროს აცილებულია ზოგიერთი მატერიალისტის ნაკლოვანებაც.

ასეთია პროფ. შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ერთი საკითხის ძირითადი აზრი, სადაც იდეალისტური არაფერია, თუმცა იგი სრულიადაც არ არის ამ მეტად რთული საკითხის დიალექტიკურ-მატერიალისტური გადაწყვეტა. მკვლევარი აღნიშნული საკითხის გადაწყვეტისას ებრძვის, აკრიტიკებს იდეალისტურ მოსაზრებებს, მაგრამ ამ მიმართებით ერთხელაც არაფერს საყვედურობს მატერიალიზმს. შ. ნუცუბიძე როგორც საკითხის გადაწყვეტისას, ასევე განსხვავებული თეორიების კრიტიკის დროს, უდავოდ დგას მატერიალიზმის პრინციპზე, თუმცა მისი შეხედულება დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისით მრავალი ნაკლითა და შინაგანი წინააღმდეგობით ხასიათდება.

§ 3. შემეცნების საგანი. შ. ნუცუბიძე შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვის დროს კვლევის ცენტრად ხდის საკითხს, თუ რა არის შემეცნების შემეცნება. სხვაგვარად რომ ეთქვას, თვითონ შემეცნება არის თუ არა შემეცნების საგანი? — ამით მკვლევარი სრულიადაც არ ივიწყებს, რომ გარე სამყაროც შემეცნების ობიექტია.

შემეცნების შემეცნების გასარკვევად ნუცუბიძე ამოდის შემდეგი დებულებიდან: შემეცნებას საგანი უნდა ჰქონდეს. უსაგნო შემეცნება უაზრობაა და ცარიელი ჰიტყვა. შემეცნება რომ შესაძლებელი გახდეს, მისი საგანი უნდა არსებობდეს. ეს დებულება, ამბობს ნუცუბიძე, არ შეიძლება სადავო იყოს, იგი აქსიომაა. იგი აქსიომაა საერთოდ შემეცნებისათვის.

პირველი ნიშანი, რომლითაც უნდა დახასიათდეს შემეცნების საგანი, მისი დამოუკიდებლობაა. იგი უნდა საკუთარი ბუნების მქონე იყოს, რომელიც შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი იქნება. ეს არის შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ამოსავალი დებულება, რაც თავიდან ბოლომდე მართებულია. მაგრამ შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ რეალურად არსებული საგანი, არამედ თვით შემეცნებაც. შემეცნება თვითონ არის შემეცნების საგანი. ესეც ნამდვილად მართებული დებულებაა. შემეცნება ნამდვილად არის შემეცნების საგანი. შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიისათვის სწორედ ამ უკანასკნელს ხდის კვლევის ობიექტად. მაშასადამე, შემეცნების საგანია როგორც გარე სამყარო, ასევე თვით შემეცნება, კეშმარტივება თავისთავად. გარე სამყარო მეცნიერებათა შემეც-

ნების საგანია. მას სწავლობენ სპეციალური მეცნიერებანი, შე-
მეცნების შემეცნებას კი სწავლობს ფილოსოფია; უფრო ზუსტად,
ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა — ჰეშმარიტების თეორია.
„მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება; ის არსებულის მეც-
ნიერებაა. მის გვერდით... უნდა არსებობდეს უფრო მაღალი მეც-
ნიერება, რომელიც მეცნიერებათა შემეცნებას თავის ძიების საგ-
ნად გაიხდის. ეს იქნება მეცნიერებათა მეცნიერება, ანუ მეცნიე-
რების თეორია; მისი შინაარსია შემეცნების შემეცნება“¹¹. შე-
მეცნება არაფერს არ უნდა შეიცავდეს იმის გარდა, რაც არის —
ასეთია მეცნიერების იმპერატივი. მეცნიერებას საგანი ანუ მოვლენა
აინტერესებს, როგორც არსის ნაწილი. მეცნიერებისათვის შე-
მეცნების საგანია სინამდვილე და მთელი შემეცნება ამოიწურება
საგნობრიობით ანუ საგანთა მიმართებით. შ. ნუცუბიძე ხაზგასმით
მიუთითებს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ რეალურ
მოვლენებს შორის არსებულ კავშირებს, მიმართებებს, სინამდ-
ვილის ნაწილებს. „სპეციალური მეცნიერება ყოველთვის არსე-
ბულის განხილვისაკენ ისწრაფვის; სინამდვილე მისი ამოცანაა
და მიზანიც სწორედ იმის გარკვევაშია, რაც არის“¹². მაგალი-
თად, ფიზიკის მყარი დებულებების — „ლითონი ელექტრობის კარ-
გი გამტარია“, მიზანია სინამდვილის ნაწილთა შორის დამოკიდე-
ბულების გარჩევა, მტკიცე დებულებების დაფუძნება. დაფუძნება
იმისა, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს ლითონსა და ელექტ-
რობას შორის. მაშასადამე, სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ
სინამდვილეს, ისეთს როგორც იგი არის. ისინი აღგენენ გარკვე-
ულ კავშირებს საგნებსა და მოვლენებს შორის. მაგრამ შემეცნე-
ბა აქ არ შეიძლება დამთავრდეს. კიდევ არის რაღაც შესამეცნე-
ბელი. არ შეიძლება დამთავრდეს იმის გამო, რომ შემეცნების
საგანი მეტია, ვიდრე სინამდვილეში არსებული ფაქტი ანუ მოვ-
ლენა. შემეცნების საგანია არა მხოლოდ სინამდვილე როგორც
ფაქტი, არამედ თვითონ შემეცნებაც, — ჰეშმარიტება. თვითონ შე-
მეცნება არ შეიძლება სპეციალურ მეცნიერებათა კვლევის საგანი
იყოს. შემეცნება არაა საგანი სპეციალური მეცნიერებისა. მეც-
ნიერება ჰეშმარიტებას არ ზღის თავის საგნად, ჰეშმარიტება ფი-
ლოსოფიის საგანია. ფილოსოფია თვითონ არ ქმნის ჰეშმარიტე-
ბას და თავისუფალი სურვილის მიხედვით არ აცხადებს ამა თუ იმ

¹¹ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები. შრომები, ტ. 1. გვ. 200.

¹² იქვე, გვ. 197.

დებულებას ჰეშმარიტად, იგი იღებს ჰეშმარიტებას, როგორც კვლევა-ძიების მასალას, მეცნიერებისაგან. მეცნიერება რეალურად არსებულს ეხება. მისთვის რეალობა ელექტრობის, ლითონის და სხვათა არსებობაშია. შემეცნებას კი შეისწავლის შემეცნების თეორია ანუ ჰეშმარიტების თეორია. ამგვარად, შემეცნების საგანია როგორც სინამდვილეში არსებული ფაქტები, ასევე თვითონ შემეცნება. მაგრამ შემეცნების თეორია შეისწავლის მხოლოდ შემეცნებას.

შემეცნება, რომელიც შემეცნების თეორიის ანუ ჰეშმარიტების თეორიის საგანია, აპრიორულად კი არ არის მოცემული, ან თვითონ შემეცნების შემეცნების პროცესში კი არ არის შექმნილი, არამედ დაფუძნებულია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ შემეცნება-ჰეშმარიტებაზე. სხვაგვარად, შემეცნების თეორიის საგანი — შემეცნება — ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ ჰეშმარიტ შემეცნებას. შ. ნუცუბიძის თქმით, თუ ერთ შემთხვევაში შემეცნების საგანია სინამდვილე და მისი ნაწილები — დამთავრდება თუ არა ეს შემეცნება და სპეციალური მეცნიერება იტყვის თავის სიტყვას, ლითონისა და ელექტრობის დამოკიდებულებას ახალი ფენომენი დაერთვის — შემეცნება. მეცნიერების მიერ მიღწეული დებულება თვით ზდება ახალი შემეცნების საგანი, სახელდობრ, საგანი ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგის — შემეცნების თეორიისა. შემეცნების თეორიის ობიექტია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ჰეშმარიტება. ამიტომაც ჰეშმარიტება, როგორც ჰეშმარიტების თეორიის კვლევის მასალა, მოცემულია მეცნიერებაში. იგი (ჰეშმარიტება) უშუალოდ გამომდინარეობს მეცნიერებიდან. „ჰეშმარიტება; როგორც მასალა ფილოსოფიური ძიებისა, მოცემულია მეცნიერებაში. სხვაგვარად მის მისაღებად არც არსებობს“¹³. მეცნიერება-რომ რეალურად არსებულ სინამდვილეს სწავლობს და შემეცნების თეორია რომ მეცნიერებათა მიერ მიღწეული ჰეშმარიტების ანალიზს აკეთებს, ეს მკვეთრად აქვს გამოთქმული ნუცუბიძეს, როცა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების ერთ-ერთ მხარეს არკვევს. იგი წერს: „მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფიას — არსებულში განსახიერებულ ჰეშმარ-

¹³ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1 გვ. 201 (ხაზი ჩვენა ბ. უ.)

რიტება, ანუ არსის ჭეშმარიტების ფორმით განსახიერება. მეცნიერება არკვევს, რაც არის — ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული ჭეშმარიტების პრობლემებს¹⁴. მეცნიერებისა და მისი საგნის დამოკიდებულების აღნიშნული გაგება მატერიალისტურია. „მატერიალიზმის ძირითადი ნიშანი, — წერდა ვ. ი. ლენინი, — სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი გამოდის მეცნიერების ობიექტურობიდან, იმ ობიექტური რეალობის აღიარებიდან, რომელსაც მეცნიერება ასახავს“¹⁵. ამიტომაც შ. ნუტუბიძის აღნიშნული შეხედულება მეცნიერებაზე და ფილოსოფიის მეცნიერებისადმი დამოკიდებულებაზე არსებითად განსხვავდება ყოველი იდეალისტური შეხედულებისაგან და მათ შორის იმ იდეალისტური შეხედულებისაგან, რომლის მიხედვით ფილოსოფია მეცნიერებათა მეცნიერებას წარმოადგენს. იგი განსხვავდება ნეოკანტიანელობის იმ სკოლის იდეალისტური შეხედულებებისაგანაც, რომლის მიხედვით ფილოსოფია არის მეცნიერება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილის შესახებ. შ. ნუტუბიძის მიერ საკითხის გადაწყვეტა იმ პრინციპით, რომ ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული ჭეშმარიტების პირობებს, მტკიცებაა იმისა, რომ ფილოსოფია, კერძოდ, შემეცნების თეორია გარე სამყაროსთან დაკავშირებულია სპეციალურ მეცნიერებათა საშუალებით. მკვლევარი არსად არ აიგივებს შემეცნების საგანს ფილოსოფიის საგანთან. მას შემეცნების თეორიის საგნად ყველგან მიაჩნია არა შემეცნების საგანი, არამედ მხოლოდ შემეცნება.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას შემდეგი: შ. ნუტუბიძის ფილოსოფია არ დაყავს სპეციალურ მეცნიერებებზე, არც შემეცნების თეორია, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა არაა დაყვანილი სპეციალურ მეცნიერებაზე და ამით შემეცნების თეორია, როგორც ცალკეული მეცნიერული დისციპლინა — გაუქმებული. პირიქით, მკვლევარი თავიდან ბოლომდე იმის ცდაშია, რომ შემეცნების თეორიის, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის დამოუკიდებლობა დასაბუთოს და ამ მიმართებით დაუბრუნოს ფილოსოფიას თავისი საგანი. ამავე დროს არც ფილოსოფიაა დაყვანილი შემეცნების თეორიამდე; შემეცნების თეორია მართალია ძირითადი, მთავარი

¹⁴ შ. ნუტუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები ტ. 1, გვ. 218 ზოი ჩვენის ბ. უ.); მისივე Wahrheit und Erkenntnisstruktur, 1926, s. 106—108

¹⁵ ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, ტ. 14, გვ. 374.

ფილოსოფიური დისციპლინა, წერს ნუცუბიძე, მაგრამ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი ფილოსოფიური დისციპლინა.

§ 4. მოცემულობის საკითხი სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემაში და მათი კრიტიკა. ერთი მხრივ, შემეცნების თეორიის საგნის განხილვა და, მეორე მხრივ, ამ საკითხზე თვით შ. ნუცუბიძის შეხედულების სრულყოფილი გააზრება აუცილებლობით მოითხოვს მკვლევარის მიერ იმ თეორიათა კრიტიკის განხილვას, რომელთა მიხედვით შემეცნების თეორიის საგანი თვით შემეცნების პროცესშია შექმნილი და მას არაფერი აქვს საერთო სპეციალურ მეცნიერებებთან. ამის კარგი ნიმუშია კანტის, განსაკუთრებით ნეოკანტიანური, ფილოსოფიისა და ინტუიტივიზმის კრიტიკა მოცემულობის საკითხთან დაკავშირებით. აქვე ორიოდ სიტყვით აღვნიშნავთ შ. ნუცუბიძის აზრს წინაკანტიანური ფილოსოფიის შესახებაც. მკვლევარის აზრით, კანტის წინამორბედი ფილოსოფოსები ცნობდნენ შემეცნების საგნის დამოუკიდებლობას თვით შემეცნებისაგან (ამ შემთხვევაში შემეცნების საგანი მისი ფართო მნიშვნელობითაა აღებული), მაგრამ ისინი ერთმეორისაგან მოწყვეტილად იყვნენ წარმოდგენილნი, და მათ შორის საერთოს ვერაფერს ნახულობდნენ.

შ. ნუცუბიძე მოცემულობის პრობლემასთან დაკავშირებით მკაცრად და სამართლიანად აკრიტიკებს კანტს. სიხლე ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის თვალსაზრისით იმაშია, რომ შემეცნებას არ ეძლევა საგანი შესამეცნებლად, არამედ საგანი იქმნება შემეცნების პროცესში: მოვლენები ჩვენთვის ისეთები არიან; როგორადაც გვეჩვენებიან. ამიტომაც ჩვენი შემეცნება შეიცნობს იმას, რაც მას თავისი ბუნებისაგან შეაქვს მოვლენებში. შ. ნუცუბიძის აზრით, კანტი მართალია მაშინ, როდესაც ამბობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია მოვლენის შემეცნება. ამით იგი მოცემულობის ფაქტს გამოთქვამს. მაგრამ არაა მართალი, როდესაც ფიქრობს, რომ შემეცნების საგანი მხოლოდ მოვლენაა. კანტის თანახმად, შესაცნობი ისეთია, როგორსაც მოითხოვს შემეცნება. ეს კი, ხაზგასმით აღნიშნავს მკვლევარი, სინამდვილისათვის ზურგის მიბრუნებაა და ნიშნავს მის შენებას გონების ფუნქციის მიხედვით. ამ პოზიციებიდან კანტის კრიტიკა უდავოდ მისაღებია და ამავე დროს არსებითად განსხვავებულია ნეოკანტიანური კრიტიკისაგან. შ. ნუცუბიძე კანტის თეორიის არსებით სისუსტეს იმაში ხედავს, რომ მოცემულობამ გააქრო საგანი და შესაცნობი ისეთივე გამოვიდა, როგორც ამას მოითხოვდა შემეცნება. აქედან გამომდინარე,

ერთი ნაბიჯია დასკვნამდე — „გონების ფორმების მიერ შენებულ სინამდვილის შემეცნება იმავე გონების შემეცნებაა და ნაცულად შემეცნებისა ჩვენ გვაქვს თვითშემეცნება და მეტი არაფერი“¹⁶.

მკვლევარი გნოსეოლოგიაში კანტის ტრანსცენდენტალიზმს უდიდეს სოფიზმად თვლის და კოპერნიკისეულ მისიას სიყალბედ მიიჩნევს. იგი წერს: „უდიდესი სოფიზმი გნოსეოლოგიაში კანტის ტრანსცენდენტალიზმია. შემეცნების საკითხი აზრისა აზრჯარეს პრობლემის შეცნობის გარეშე დაყენებული შემეცნების საგანს გონებისდაგვარად აშენებს. რა გასაკვირია, თუ ამის შემდეგ იშლება დამოუკიდებელი საგნის ცნება, ან და..უკეთეს შემთხვევაში, დილემის წინ ვრჩებით: ან უსაგნო შემეცნება, ან უშემეცნებო საგანი. საკვირველია, შემეცნების ტრანსცენდენტულ პირობათა შორის არ იპოვება მთავარი: შე მე ც ნ ე ბ ი ს სა გ ა ნ ი. ასეთი იყო მაცდუნებელი შედეგი იმ ყალბი კოპერნიკიზმისა, რომლის მიხედვით ცენტრი ჩვენს გონებაში უნდა გადმოტანილიყო“¹⁷.

შ. ნუცუბიძე სამართლიანად აკრიტიკებს აგრეთვე მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებას მოცემულობის პრობლემებზე და მათ ყველა საბუთს საკმაო არგუმენტაციით უკუაგდებს. მარბურგელთა შეხედულება კანტის თვალსაზრისის ლოგიკურ დასკვნამდე მიყვანა იყო. მარბურგელებმა მოცემულობა სრულიად გააქრეს. „გონებას არაფერი არ ეძლევა და არც შეიძლება ეძლეოდეს, რადგან მას შეუძლია შეიცნოს მხოლოდ გონებრივი, ე. ი. მისივე ნამოქმედარი“¹⁸. ამით საგნისა და შემეცნების ერთგვარობა დაასაბუთეს, გონების აბსოლუტური ღირებულება დაამტკიცეს. ამ სკოლის ერთ-ერთი წარმომადგენლის კოპენის მიხედვით, წერს შ. ნუცუბიძე, მოცემულობის საკითხი თვითაა დამოკიდებული შემეცნების ძირითად პრინციპზე და არა პირიქით. კოპენის მიხედვით შესაძლებელია ისე წარმოვიდგინოთ შემეცნება, რომ მას არავითარი საგანი არ ჰქონდეს, ანუ საგანი აზრის ესა თუ ის მოდიფიკაცია იყოს. კოპენის თეორია უარყოფს მოცემულობას, მაგრამ ასეთი გზა მიუღებელია შემეცნების თეორიისათვის. შ. ნუცუბიძე

16 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები ტ. 1, გვ. 287.
17 შ. ნუცუბიძე, შემეცნება, როგორც ფილოსოფიის პრობლემა, უნივერსიტეტის შოაშბე, III, 1923, გვ. 61.
18 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 295—296.

რამდენიმე არგუმენტით ცხადყოფს, რომ შემეცნება შესაცნობის გარეშე ყოველად შეუძლებელია და შესაცნობი შემეცნების პროცესში კი არაა შექმნილი, არამედ მისგან დამოუკიდებელია. კოპენის ერთ-ერთი მაგალითის ანალიზით, გარკვევითაა ნაჩვენები მისი თეორიის შინაგანი წინააღმდეგობა და ისიც, რომ კოპენი ფაქტიურად ვერ უარყოფს მოცემულობას შემეცნებისათვის.

კოპენის შემეცნების თეორიაში შ. ნუცუბიძე გონების გააბსოლუტებას ორი ძირითადი საკითხის გამოვლინებაში ხედავს: 1) აპრიორობის აბსოლუტურად შემეცნებაში და 2) შეგრძნების შემეცნებითი მნიშვნელობის უარყოფაში. კანტის შემეცნების თეორიაში აპრიორიზმის ცნებას გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც შემეცნების ერთ ნაწილს. იგი იმთავითვე მიღებული იყო, რათა ამ გზით დასაბუთებულყო მთელი შემეცნება. ამავე შემეცნებაში იყო მეორე ნაწილი, რომელიც ცდით იყო ნაკარნახევო. სულ სხვა მდგომარეობაა, აღნიშნავს ნუცუბიძე, კოპენის ფილოსოფიაში. „აქ მთელი შემეცნება აზრის სამფლობელოა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ“¹⁹. ამის გამო შ. ნუცუბიძე კოპენის ფილოსოფიაში აპრიორიზმის ცნებას სრულიად უსაფუძვლო და შეუფერებელ ცნებად მიიჩნევს. მართლაც, იქ, სადაც მთელი შემეცნება აზრის სამფლობელოა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ, ნამდვილად ზედმეტია აპრიორულის ცნება და აპრიორულისა და აპოსტერიორულის დაპირისპირება. ამიტომაც აღნიშნავს მკვლევარი კოპენის ფილოსოფიის მიმართ: „ეს დაპირისპირება აზრს კარგავს და თითოეული მათგანიც გაუქმებულად უნდა ჩაითვალოს“.

კოპენის მიერ გონების პრიმატის გააბსოლუტება ყველაზე ნათლად გამოვლინდა შეგრძნების შემეცნებითი მნიშვნელობის უარყოფაში. შ. ნუცუბიძე ამ საკითხის ანალიზის დროს კოპენის კრიტიკას აწარმოებს უდავოდ მართებული პოზიციებიდან და შეგრძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების საკითხის სრულიად მართებულ გადაწყვეტას იძლევა.

კოპენი შემეცნებაში აზროვნების მნიშვნელობის გააბსოლუტებით შეგრძნებათა გაუფასურებას, გამორიცხვას ცდილობდა. ამის ცხადსაყოფად მოყავდა რამდენიმე მაგალითი. ერთ-ერთი მაგალითი ასეთია: სახლის აღქმის დროს ჩვენ მას ყოველმხრივ კი

¹⁹ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 297.

არა, არამედ მხოლოდ მის ცალკეული ნაწილებს შევიგრძნობთ. მიუხედავად ამისა, იგი მთლიანად აღქმული გამოდის, რაც არავითარ შემთხვევაში შეგრძნების გზით არ მიიღება; იგი აუცილებლად სპირობებს გონების შემოქმედებას, მის ჩარევას. აღნიშნულ და სხვა მაგალითთა ანალიზის საფუძველზე შ. ნუტუბიძის აზრი ასეთია: მოცემულია შეგრძნებების ორგვარი შეფასება: ერთი, როდესაც ნაცვლად შეგრძნების მიერ ნაჩვენებები სინამდვილისა შენდება სხვაგვარი სინამდვილე; მეორე, როდესაც აზროვნების ჩარევით მთავრდება, სრულდება ის, რაც მხოლოდ შეგრძნებებით არ შეიძლება დამტკიცებული იქნეს. მაგალითად, სახლის აღქმისათვის, მართალია, სპირობა მეტი რამ, ვიდრე შეგრძნება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თვით შეგრძნება არ იყოს საჭირო, აზროვნების სინთეზური როლი შესაერთებელი ელემენტების გარეშე იყოს შესაძლებელი. აღქმა ყოველთვის „აი ამ გარკვეულ საგანს ეხება და მასზე აზრი არც კი გაჩნდებოდა, რომ ერთგვარი შეგრძნება არ შექრილიყო ჩვენს ცნობიერებაში და გონებრივი აპარატი არ აემუშაებინა“²⁰. კიდევ მეტი, აღნიშნავს ნუტუბიძე, სახლის აღქმისას გონება სარგებლობს შეგრძნებით არა მარტო როგორც საბაბით, რომელიც მას ამ კონკრეტული შემთხვევისათვის აამუშავებს, არამედ როგორც მასალით, რომელსაც იგი სინთეზისათვის შიობმარს. თვით ის მაგალითიც, როდესაც მხედველობითი შეგრძნება ერთს გვიჩვენებს და შემდეგ ირკვევა, რომ მისი ფიზიკური სუბსტრატი სხვაა, მაინც ვერ ამტკიცებს, რომ შემეცნების საბოლოო მიზნის მიღწევისათვის შეგრძნებას არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. აღნიშნული ფაქტი, ნუტუბიძის თქმით, მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ აზროვნება იწყებს მხედველობითი შეგრძნებით და ამთავრებს პირველი გზით მიღებული, ე. ი. შეგრძნებების მეოხებით მიღებული ფენომენების მეცნიერული ახსნით.

ზემოო თქმულიდან გამომდინარე შ. ნუტუბიძის დასკვნები ასეთია: ვერც ერთ შემთხვევაში კოჰენი ვერ ახერხებს იმის დამტკიცებას, რომ აზრის შემოქმედების ამარა შესაძლო იყოს შემეცნების დასაბუთება. ვერც ერთ შემთხვევაში კოჰენი ვერ ახერხებს შეგრძნებებისაგან დამოუკიდებლივ შემეცნების საგნის გამოყვანას. „შეგრძნების მონაწილეობა ისევე აუცილებელია შემეცნებაში, რო-

²⁰ შ. ნუტუბიძე, აღუთოლოგიის საფუძველები, შრომები, ტ. 1. გვ. 299.

გორც გონების, და მეორე უპირველად არ გამოდგება“ (შ. ნუცუბიძე).

შეგრძნება მომეტებულად მოცემულობის ფენომენია. ის გვიჩვენებს, რომ შემეცნებას აქვს საგანი, რომელიც მხოლოდ შესაცნობია და არა შესაქმნელი. შეგრძნებების არსებობა იმ ფაქტს გამოხატავს, რომ შემეცნებისათვის რაღაც აუცილებლად უნდა იყოს მოცემული. ამიტომაც მოცემულობის პრობლემა წინ უსწრებს შემეცნების პრობლემას.

პროფ. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისით, ვერც ინტუიტივიზმი ასაბუთებს შემეცნების შესაძლებლობას. მოცემულობის პრობლემის გადაჭრა საკითხის სიტყვიერი გადაჭრაა. ინტუიტივიზმი ვერ წვდება შემეცნების პრობლემას, იგი მხოლოდ შემეცნების ფაქტს აღწერს. ინტუიტივიზმის მიხედვით, შემეცნების საგანი შემეცნების პროცესს უშუალოდ ეძლევა; ასეთი უშუალობა შემეცნების აუცილებელ პირობადაა მიჩნეული. თვით შემეცნება შედარება-განსხვავებაში მდგომარეობს. მოცემულობის პრობლემის დასასაბუთებლად ინტუიტივიზმს, წერს შ. ნუცუბიძე, ორგვარი საბუთი აქვს; ერთი ზოგადი და მეორე სპეციფიკური ხასიათის. პირველი საბუთი მდგომარეობს იმაში, რომ უარყოფილია ტრანსცენდენტალიზმი და მის ადგილას იმანენტისმია აღიარებული. ტრანსცენდენტალიზმის მიხედვით შემეცნება შეუძლებელი ხდება. საგანი არ ეძლევა შემეცნებას, იგი აბსოლუტურად გარემდებარეა. შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმანენტისმის პირობებში. მეორე გზა პირველი დებულების პირდაპირი დასაბუთებაა. ცნობიერების ფენომენების გარჩევით მტკიცდება, რომ მასში არის ორი მთავარი ჯგუფი: ჩემი და ჩემთვის მოცემული. შემეცნების თვალსაზრისით, პირველი შემეცნების აქტებია შედარება-განსხვავების ფუნქციებით, მეორე ის, რასაც ვადარებთ და ამ გზით შევიცნობთ. ეს უკანასკნელი გარედან კი არ გვეძლევა, არამედ პირდაპირ ჩვენს ცნობიერებაშია მოცემული. ასეთია ინტუიტივიზმის გზა და მისი საბუთები. შ. ნუცუბიძე სწორედ ინტუიტივიზმის ასეთი გზისა და საბუთების საწინააღმდეგოდ აღნიშნავს, რომ ინტუიტივიზმმა მხოლოდ სიტყვიერად გადაჭრა მოცემულობის პრობლემა, საბოლოოდ ვერ შეასრულა შემეცნების პირობა და თვითონაც დაუსაბუთებელი დარჩა. მკვლევარი კითხვას სვამს: რას ნიშნავს, რომ იმანენტისში შემეცნებანი პირობაა? და პასუხობს, იმას, რომ საგანი მოცემული უნდა იყოს, რათა მისი შემეცნება შესაძლებელი გახდეს. მაგრამ ეს მხოლოდ პრობლემის

დასმია და არაფერია თქმული იმაზე, თუ როგორაა შესაძლებელი თვით ეს მოცემულობა. ინტუიტივიზმი კანტიდან გამოდის, მაგრამ კანტის გზით არ წასულა. ინტუიტივიზმი, წერს ნუცუბიძე, მოცემულობიდან, როგორც შემეცნების აუცილებელი პირობიდან, გადადის ამ მოცემულობის აღმოჩენაზე შემეცნების ფენომენში და მათი შინაარსის ანალიზით იმედოვნებს საჭირო საგნის აღმოჩენასაც; მაგრამ, თუ წინასწარ გამორკვეული არაა მოცემულობის შესაძლებლობის პირობა, ინტუიტივიზმს არა აქვს არავითარი საბუთი, რომ ის, რაც მას მოცემულად ეჩვენება, მართლაც ასეთია²¹. ინტუიტივიზმი, მკვლევარის სრულიად მართებული შენიშვნით, სპობს შემეცნების ცნებას. იგი მეტს ამტკიცებს ვიდრე 'საჭიროა. მისი თვალსაზრისით, შემეცნება გაიგივებულია თვით შემეცნების საგანთან. შემეცნება-შესაცნობის ურთიერთობაში ერთი მათგანი გაუქმებულია. საგნის დამოუკიდებლობამ შემეცნების დამოუკიდებლობა იმსხვერპლა.

ინტუიტივიზმის ძირითადი შეცდომა, მკვლევარის აზრით, ფაქტიურად ისეთივეა, როგორც კანტის. სახელდობრ, კანტი აღნიშნავდა, რომ საგნის შემეცნებისათვის საჭიროა საერთო ელემენტი შემეცნებასა და მის საგანს შორის; ეს საერთო ელემენტი მან გონებრივ წყობაში დაინახა, რის გამოც საგანიც ისე აშენებული უნდა ყოფილიყო, როგორც აზროვნება. შემეცნების და მისი საგნის დაახლოება აუცილებელი პირობა იყო შემეცნების განხორციელებისათვის, მაგრამ კანტი ამაზე არ შეჩერდა და აუცილებელი პირობა გონების პრიმატად გარდაიქცა. იგივე მოუვიდა ინტუიტივიზმსაც: საგნის მოცემულობა შემეცნებისათვის თვით შემეცნების შესაძლებლობის პირობად იყო აღიარებული და ტრანსცენდენტიზმის ადგილი იმანენტიზმს უნდა დაეჭირა. დასკვნა კი სრულიად მოულოდნელი აღმოჩნდა: საგანმა დაფარა მთელი არე შემეცნებისა და დამთავრებულ მსკელობაში საგნის მეტი არაფერი დარჩა²².

ზემოთ თქმულის საფუძველზე პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნუცუბიძის მიერ კანტის, ნეოკანტიანელებისა და ინტუიტივიზმის კრიტიკა ძირითადად მართებულია, კუშმარიტი მეცნიერული კრიტიკაა, და, რაც მთავარია, თავისი კუშმარიტი ღირებუ-

²¹ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 307.

²² იქვე, გვ. 313.

ლების გამო დღესაც მისაღები. შ. ნუცუბიძე მოცემულობის ანუ შემეცნების საგნის საკითხზე კანტს აკრიტიკებს არა იმის გამო, რომ მოვლენა მიიჩნია შემეცნების საგნად, არამედ, ერთი მხრივ, იმის გამო, რომ მხოლოდ მოვლენების მიჩნევა შემეცნების საგნად მცდარია და მეორე — შემეცნებაში პრიმატი მისცა არა შესაცნობს, შემეცნების საგანს, არამედ გონებას. ამის გამოც აღარ დარჩა შესაცნობი გარეშე შემეცნებისა, შესაცნობის ადგილზე გაჩნდა შემეცნება. ხოლო ნეოკანტიანელებს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ შემეცნებიდან შემეცნების საგნის გამორიცხვა მოსიურვეს, ან შემეცნების საგანი აზრის მოდიფიკაციად მიიჩნის. ინტუიტივიზმს კი აკრიტიკებს იმის გამო, რომ დამთავრებული შემეცნების პროცესის იქით ისპობა შედარება-განსხვავების საჭიროება და შემეცნების საპეციფიკური შინააზსიდან არაფერი რჩება. ყოველივე ეს შ. ნუცუბიძეს აძლევს იმის თქმის უფლებას, რომ შემეცნების აღნიშნული თეორიები ყველგან და ყოველთვის უპირატესობას აძლევენ აზროვნებას. შემეცნების საგანი ან თვით შემეცნების პროცესში იქმნება, ან ყოველთვის განსაზღვრულია აზროვნების კანონზომიერებით. ხოლო ინტუიტივიზმიც ცალმხრივი მოძღვრებაა.

მკვლევარი კანტამდელი ფილოსოფოსების, კანტისა და ნეოკანტიანელებისა და ინტუიტივისტების შეხედულებათა განხილვის საფუძველზე თავის აზრს ასე ჩამოაყალიბებს: 1. აზრისა და საგნის დაშორება, 2. აზრის პრიმატი და 3. საგნის პრიმატი. პირველი ნააზრევი მოცემულობის პრობლემას ვერ სჭრის გარემდებარეობის მეოხებით, მეორე და მესამე მოცემულობის პრობლემას აუქმებენ შინაგანი აუცილებლობით. კანტისწინა ფილოსოფიაში გვაქვს ერთიმეორისაგან დაშორებული საგანი და შემეცნება, შემდეგ კი — ერთ შემთხვევაში უსაგნო შემეცნება, მეორე შემთხვევაში საგანი უშემეცნებოდ²³. თვითონ მკვლევარი იმ აზრს იცავს, რომ შემეცნების პროცესში „საგანი და მისი შემეცნება ერთიმეორესთანაა დაკავშირებული ორივეს სწორუფლებიანობის დაცვით“²⁴. მაგრამ ეს სწორუფლებიანობა აღიარებულია შემეცნების პროცესში შემეცნების განხორციელების მიზნით, ვინაიდან შემეცნება შესაძლებელია მაშინ, თუ საგანს თავისთავად ერთი მხარე აქვს, რომ იგი შეიძლება გახდეს საგანი ჩვენთვის. მაგრამ შ. ნუცუბიძე აქვე მიუთითებს იმაზედაც, რომ საგანსა და მის შემეცნებას შორის ერთ-

²³ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 315—316

²⁴ იქვე, გვ. 316.

გვარობის მიღებამ არ უნდა გადაგვაგდოს უკიდურეს იმანენტრიზმში; რომლის თანახმად შემეცნება ან თვითშემეცნებაა, ან საგნების გროვა.

მოცემულობის, ე. ი. შემეცნების საგნის გარკვევასთან დაკავშირებით შ. ნუტუბიძის ურყევი აზრი ის არის, რომ ჯერ არსებობს საგანი და შემდეგ მისი შემეცნება, უსაგნო შემეცნება უბრალო სიტყვაა, თუ უაზრობა არა. მკვლევარის უტყუარი რწმენით: შემეცნებას რაიმე უნდა ეძლეოდეს, აუცილებელი არაა, რომ მონაცემი უეჭველად გარემყარი იყოს; იგი შეიძლება შინაგან ანუ სულიერ ცხოვრებასაც ეხებოდეს, რადგან მთელ ცნობიერებას შეუძლია გახდეს შემეცნების საგანი. მთავარია საგნის ქონება, მიუხედავად იმისა, რომელ სფეროს ეკუთვნის იგი²⁵. შემეცნება, მართალია, შესაცნობი საგნის არსებობის გარეშე არ არის, მაგრამ ეს შემეცნება როგორც მთლიანი მოვლენის ერთი მხარეა, შემეცნება აუცილებლობით გულისხმობს მეორე მხარესაც — აზრს. ამიტომაც „როგორც მოვლენაში მატერია ისეთივე აუცილებელი მომენტია, როგორცაა ფორმა, ისე შემეცნებაში ისეთივე აუცილებელია აზრი, როგორც აზრგარე. ამიტომაც, შემეცნება როგორც მოვლენა მთლიანად აღებული — შეიცავს როგორც არსს ისე აზრს. ანუ აზრი და არსი მთლიანი კომპლექსის ნაწილებია... შემეცნება როგორც ფილოსოფიური ძიების საგანი, შეიცავს ისეთ გაგებას, როდესაც აზრი და არსი ერთი კომპლექსი, ერთი მთლიანი მოვლენაა“²⁶.

§. 5. კ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს პ რ ო ბ ლ ე მ ა . შ. ნუტუბიძე შემეცნების თეორიის საკვლევ პრობლემატიკაში არსებით მნიშვნელობას აძლევს კეშმარიტების საკითხების კვლევა-ძიებას. მისი აზრით, შემეცნების ბუნების გარკვევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს კეშმარიტების პრობლემას. შემეცნების ბუნების გარკვევა შესაძლოა მომხდარი შემეცნების, ე. ი. კეშმარიტების ნიშნით. გარეშე კეშმარიტების თეორიისა არაა შემეცნების თეორია²⁷, შ. ნუტუბიძის მტკიცებით ფილოსოფიას თავის საგანი უნდა დაუბრუნდეს შემდეგი მიმართებით: შემეცნებას წინ უსწრებს კეშმარიტება, როგორც მისი ტრანსცენდენტური პირობა და მთე-

²⁵ შ. ნუტუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 316.

²⁶ შ. ნუტუბიძე, შემეცნება, როგორც ფილოსოფიის პრობლემა, უნივერსიტეტის მოამბე, 1923, III, გვ. 62.

²⁷ შ. ნუტუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 379.

ლი გასაქანი შემეცნებისა ჭეშმარიტების თავისთავად ჭეშმარიტებად ჩვენთვის გარდაქცევა²⁸. რა არის ჭეშმარიტება თავისთავად? რა ესმის ამ ტერმინის ქვეშ ნუცუბიძეს? არსებული როგორც ასეთი არ არის ჭეშმარიტება თავისთავად. ჭეშმარიტება თავისთავად არის არსებულის ამგვარად არსებობაში. ჭეშმარიტება თავისთავად არის არსებულზე მეტი, იგი ამგვარად არსებობაა; არსებულზე მეტი არსებულის გარკვეულობაა და ამიტომ — ჭეშმარიტება თავისთავად. ფაქტზე და ნართი, მის ბუნებაზე წარმატებულ მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების ის საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ჭეშმარიტებას თავისთავად²⁹. სწორედ ჭეშმარიტება თავისთავად არის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი. შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში ფილოსოფიის ეს ამოსავალი წერტილი ყველაზე მეტადაა სადავოდ გამხდარი და იგი ამავე დროს ჭეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების დამამტკიცებელ არგუმენტადაა მიჩნეული.

შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ ნააზრევში უდავოდ არის ერთგვარი გაურკვეველობა, რომელიც საბაბს იძლევა გეაფიქრებინოს — თითქოსდა ჭეშმარიტება თავისთავად არის ობიექტურად არსებული, რეალური სინამდვილე. მაგრამ სინამდვილეში, ნუცუბიძის ნააზრევიდან ასეთი დასკვნის გამოტანა არ იქნებოდა მართებული, ვინაიდან ნუცუბიძის ალეთოლოგია ასეთი შეხედულების საწინააღმდეგოდაა აგებული. ნუცუბიძე ყველგან იმას ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არ შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც ობიექტურად არსებული, ობიექტური სინამდვილე, ემპირიული ფაქტი. იგი მკაცრი წინააღმდეგია იმისაც, რომ ობიექტურ რეალობას, ფაქტს თავისთავად მიეწეროს ჭეშმარიტება ან მცდარობა. ფაქტი თავისთავად არაა არც შეცდომა, არც ჭეშმარიტება, ეს უეჭველი დებულებაა.

ჭეშმარიტება თავისთავად რომ არაა ონტოლოგიური ცნება, ამას ნუცუბიძე ხაზგასმით აღნიშნავს: „ჭეშმარიტება თავისთავად კორელატია ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის. დამატება „თავისთავად“ არაა სპეციფიკური, ონტოლოგიური ცნება, თუმცა ონტოლოგიასთან კავშირი აქვს“³⁰. ჭეშმარიტება თავისთავად მხოლოდ არსის გარკვეულობის გამოხატულებაა. გარკვეულობა არის შინაარსი ჭეშმარიტებისა თავისთავად. შ. ნუცუბიძის თქმით:

²⁸ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები. ტ. 1, გვ. 370.

²⁹ იქვე, გვ. 330.

³⁰ იქვე, გვ. 260 (ხაზი ჩემია ბ. უ.).

„ჭეშმარიტება თავისთავად იმ ფაქტის გამოხატულებაა, რომ არსი გარკვეულობაა და, მაშასადამე, ერთგვარი წესის შინაშეკონე. ეს წესი ანუ ეს გარკვეულობა შეადგენს შინაარსს სეშმარიტებისა თავისთავად. მაგნოლია და მისი თხუთმეტი ყვავილი, როგორც ნაწილი სინამდვილისა, არც ჭეშმარიტებაა და არც შეცდომა. იგი ასეთი გაზომვის გარეშე დგას. ჭეშმარიტება ის ცოდნაა, რომელიც მათ გამო შეიძინებინს“³¹. ჭეშმარიტება თავისთავად არც მოვლენის ფორმაა და არც სინამდვილის სქემა, არც თვითონ არსი. „ჭეშმარიტება თავისთავად... არსის არსებობის გამოხატულებაა და ამდენადვე არსისაგან განუყოფელი, თუმცა თვით არსს არ წარმოადგენს“³². არსის გარკვეულობა არის შინაარსი ჭეშმარიტებისა თავისთავად. იგი თვითონ კი არაა რეალური სინამდვილე, არამედ ამ სინამდვილის არსებობის ფაქტის გამომხატველია. „ჭეშმარიტება თავისთავად ზედ აკრავს სინამდვილეს“, ამიტომაც იგი თვითონ არაა რეალური სინამდვილის იგივეობრივი. ჭეშმარიტება თავისთავად თვითონ რომ იყოს რეალური სინამდვილე, მაშინ იგი არ შეიძლება ყოფილიყო თვით ამ სინამდვილის გამოხატულება. „სინამდვილე, როგორც არსებული, გამოხატულია ჭეშმარიტებაში თავისთავად, შეცნობილი იგი ხდება ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“³³. ჭეშმარიტება თავისთავად, რომელიც ზედ აკრავს სინამდვილეს, არსებობას, თვით არაა არსებობა. „არსებობაზე მეტი თვით არაა არსებობა“. ამიტომაც არსებობაზე წარმატებულის და არსებულის გაიგივება შეცდომაა. „ჭეშმარიტება, — წერს ნუტუბიძე, — იმის მარეწებელია, რაც არის. ამდენად ჭეშმარიტება თვით არ არსებობს, არამედ არსებობას ეხება, იმის გამოხატულებაა, რომ არსებული არსებობს. მისი არსებობა არსებულის არსებობაა და ამიტომაც იგი საკუთარ არსებობას მოკლებულია“³⁴. შ. ნუტუბიძის მიერ ჭეშმარიტება თავისთავად რომ გაგებული არაა, როგორც ობიექტური რეალობა, ობიექტურად არსებული, გარდა ზემოთ მითითებული გამსხვავებული ვარიანტებისა, გარკვევითაა ნათქვამი იქ, სადაც მოცემულია განმარტება იმისა, თუ რას ეწოდება ჭეშმარიტება თავისთავად.

³¹ შ. ნუტუბიძე. ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, 261 (ხაზი ჩვენია ბ. უ.).

³² იქვე, გვ. 261—262 (ხაზი ჩვენია ბ. უ.).

³³ იქვე, გვ. 263.

³⁴ იქვე, გვ. 201 (ბოლო ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

ვისთავად: „ფაქტზე დანართი, მის ბუნებაზე წარმატებული მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების ის საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ქეშმარიტებას თავისთავად“³⁵.

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ შეიძლება ითქვას: უდავოა, რომ შ. ნუცუბიძე არ აღიარებს ქეშმარიტებას თავისთავად, ობიექტურად არსებულად, ან ობიექტურ რეალობას არ მიიჩნევს ქეშმარიტებად თავისთავად, მაგრამ მიუხედავად ამისა, არსებობს შეხედულება, რომლის მიხედვით შ. ნუცუბიძის მიერ აღიარებული ქეშმარიტება თავისთავად ობიექტურად არსებულია, ან ობიექტური რეალობა თვითონაა ქეშმარიტებაო. უნდა ითქვას, რომ ასეთი მოსაზრების შესაძლებლობას იძლევა როგორც ზოგიერთი ტერმინის, ასევე ზოგიერთი გამოთქმის უზუსტობა, რის საფუძველზეც ქეშმარიტების ობიექტურობის საკითხზე ნუცუბიძის კონცეფციის შესახებ გამოთქმულია აზრი, რომ იგი ობიექტურ-იდეალისტურია, ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების თავისებური სახეა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ როცა მიუთითებენ— შ. ნუცუბიძე ქეშმარიტებას ონტოლოგიურ გაგებას იძლევაო, ყველა იმ აზრისაა, რომ იგი იძლევა ქეშმარიტების ობიექტურ-იდეალისტურ გაგებას. ზოგი შ. ნუცუბიძის შეხედულებას ახასიათებს, როგორც ფაქტიურად ვულგარული მატერიალისტური შეხედულებებიდან გამომდინარე. მაგალითად, მითითებულია, რომ ნუცუბიძეს ობიექტური რეალობა ესმის, როგორც ქეშმარიტება თავისთავად, ანუ უფრო ზუსტად, ობიექტური რეალობა გამოდის როგორც ქეშმარიტება თავისთავად. ასეთ შემთხვევაში ობიექტურ იდეალიზმთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ ვულგარულ მატერიალისტურ შეხედულებასთან, ვინაიდან ქეშმარიტება გაგებულია არა როგორც იდეალური მოვლენა, არამედ თვითონ ობიექტური რეალობაა მიჩნეული ქეშმარიტებად თავისთავად, ე. ი. იდეალური გაიგივებულია რეალურად არსებულ საგნებთან. მაშასადამე, თუ ნუცუბიძის თვალსაზრისით ობიექტური რეალობა თვითონაა ქეშმარიტება, მაშინ მისი შეხედულება ვულგარულ-მატერიალისტურია და არა ობიექტურ-იდეალისტური. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი, მსგავსად პლატონისა და ჰეგელის შეხედულებისა, ობიექტურ-იდეალისტური მაშინ იქნებოდა, როცა მისი გაგებით ქეშმარიტება როგორც იდეალური იდეალურის ბუნებით ობიექტურად იქნებოდა არსებული.

³⁵ შ. ნუცუბიძე. ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები. ტ. 1, გვ. 330.

აღვნიშნეთ, რომ შ. ნუცუბიძესთან ზოგიერთი ტერმინი და გამოთქმა იძლევა ქვეშარიტების ონტოლოგიური გაგების საბაზს. ასეთი ტერმინი, რომელიც არაერთხელ დავასახელებთ, არის „ქვეშარიტება თავისთავად“. ეს ტერმინი და ზოგიერთი გამოთქმა ბადებს ექვს ქვეშარიტების ონტოლოგიურობის შესახებ³⁶, მაგრამ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ტერმინი „თავისთავადის“ ქვეშ შ. ნუცუბიძეს სრულიად არ ესმის მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობა — „დამატება „თავისთავად“ არაა... ონტოლოგიური ცნება“. მით უმეტეს ნუცუბიძე არსად ამბობს იმას, რომ ქვეშარიტება თავისთავად ობიექტურად არსებულა. აქედან გამომდინარე სადავო ტერმინი არაა მოხმარებული ქვეშარიტების ობიექტურად არსებობის მნიშვნელობით, არც ობიექტურ-იდეალისტური და არც ვულგარულ-მატერიალისტური გაგებით. ამიტომაც აღვნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, ნუცუბიძეს უნდა შევედგეთ არა იმიტომ, რომ ის თითქოს იგი ქვეშარიტების ობიექტურად არსებობას უშვებს ანდა თვითონ ობიექტური რეალობა გამოდის ქვეშარიტება თავისთავად, არამედ ტერმინის — ქვეშარიტება თავისთავად — უზუსტო მოხმარების გამო. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ არც ეს ტერმინი უნდა იწვევდეს დიდ გაუგებრობას იმ შემთხვევაში, როცა თვითონ ავტორი გარკვევით მიუთითებს — „ქვეშარიტება თავისთავად“ არაონტოლოგიური ცნებააო.

³⁶ შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში ქვეშარიტების ობიექტურობის საკითხის განხილვისას ხაზგასმით გვინდა მივუთითოთ, რომ ზოგიერთი არაზუსტი გამოთქმა არ უნდა გახდეს ქვეშარიტებაზე მისი მოძღვრების განმსაზღვრელი. უფრო ზუსტად, ამა თუ იმ ტერმინის, გამოთქმის მოხმარებაზე კი არ უნდა აიგოს მისი მოძღვრების განხილვა, არამედ ქვეშარიტების შესახებ მისი მოძღვრების არსებაზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში არა თუ უზუსტოდ, არამედ ზუსტად მოხმარებულმა ტერმინებმა შეიძლება უზუსტობამდე მივიყვანოს. ეს რომ ასეა, დავასახელებთ თუნდაც ჩვენში ვ. ი. ლენინის მიერ ზუსტად გამოთქმული და ფორმულირებული ქვეშარიტების ობიექტურობის მცდარ ინტერპრეტაციას. ვ. ლენინი, რომელიც გარკვევით აჩვენებდა ქვეშარიტების ობიექტურ ბუნებას, წერდა: ქვეშარიტება არის ადამიანის წარმოდგენაში ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დამოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე. ქვეშარიტების ობიექტურობის ეს გამოკვეთილი ფორმულირება ზოგიერთის მიერ გაგებული იქნა, როგორც ქვეშარიტების სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, ობიექტურად არსებობის მტკიცება. ასეთი ინტერპრეტაცია კი, არა თუ ლენინის არ წარმოადგენს, პრინციპულად ეწინააღმდეგება ასახვის ლენინურ თეორიას. იგი ქვეშარიტების ობიექტური იდეალისტური, ან ვულგარული მატერიალისტური გაგებაა.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ტერმინი „კეშმარიტება თავისთავად“ გაგებული უნდა იქნეს, როგორც სუბიექტის, ადამიანის ნებასურვილისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი. სხვაგვარად, „შემეცნება სრულიად დამოუკიდებელია, როგორც ასეთი სუბიექტის აქტებისაგან და მისი შინაარსი, როგორც კეშმარიტება, არ იცვლება ამ აქტების მიხედვით“. ჩვენი აზრის შინაარსის ობიექტურობის, როგორც კეშმარიტების გამოსათქმელად ვ. ი. ლენინის შემდეგ ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სრულიად სამართლიანად დამკვიდრდა ტერმინები: „სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი“, „ადამიანისაგან დამოუკიდებელი“, „კაცობრიობისაგან დამოუკიდებელი“. ყოველივე ეს სრულიად არ ნიშნავს კეშმარიტების „სუბიექტის“... გარეთ, მისგან დამოუკიდებლად არსებობას, არამედ იმაზე მიუთითებს, რომ აზრის შინაარსი სუბიექტისაგან, ადამიანისაგან დამოუკიდებელია.

შევვხვით ზოგიერთ გამოთქმას. როდესაც აღნიშნავენ — შ. ნუცუბიძეს კეშმარიტება თავისთავად ესმის როგორც ობიექტური რეალობა, მიუთითებენ ასეთ გამოთქმაზე: „კეშმარიტება თავისთავად რომ არ იყოს, მაშინ არც ჩვენთვის კეშმარიტება იქნებოდა. ვ. ი. სინამდვილეში რომ არ იყოს ჩვენგან დამოუკიდებლად მაგნოლია მისი გაშლილი თხუთმეტი ყვავილით, მასზე კეშმარიტი მსჯელობის გამოთქმა ანუ მისი შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა. პირიქით, კეშმარიტება ჩვენთვის რომ არ არსებობდეს, ვ. ი. თუ ჩვენს ცნობიერებაში არ იქნებოდა არც ერთხელ წარმოდგენა იმავე მაგნოლიისა და მისი ყვავილობისა, თავისთავად კეშმარიტებაზე ლაპარაკი შემეცნების თვალსაზრისით ამდენადვე შეუძლებელი იქნებოდა. მაშასადამე, ალეთოლოგიურად გვაქვს ერთი კომპლექსი, რომელიც, ერთის მხრივ, თავისთავადაა, მეორეს მხრივ, ჩვენთვის და შემეცნების საგანიც ორივე მხარეს გულისხმობს, ორივე მხრივ დახასიათდება. იგი გარკვეულ რეალობას თავის მხრივ, ურომლისოდ შემეცნება შეუძლებელია, იმავე დროს იგი ჩვენთვის მოცემულია, რადგან უამისოდაც შემეცნება შეუძლებელია“³⁷. შ. ნუცუბიძე აქ იმას არ ამბობს, რომ მაგნოლია და მისი თხუთმეტი ყვავილი არის კეშმარიტება თავისთავად (თუმცა არის ასეთი გაგების შესაძლებლობა), არამედ—რომ მსჯელობის შინაარსია კეშმარიტება თავის-

³⁷ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები. შრომები, ტ. 1, გვ. 321 (ბოლო ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

თავად. სხვაგვარად, მითითებული ფაქტი კი არაა გაგებული ქეშმარიტებად თავისთავად, არამედ ამ ფაქტზე გამოთქმული მსჯელობის შინაარსი. ეს რომ ასეა, გარკვევით ჩანს სხვა შემთხვევაში იმავე მაგალითის ანალიზის დროს. შ. ნუცუბიძე წერს: „მაგნოლია, ვიდრე იგი ვახდებოდა შემეცნების საგანი, შინაარსის მხრივ იგივეა, რაც მას შემდეგ, რაც შემეცნების საგნად გადაიქცა — ამდენადვე პირველ შემთხვევაში იგია ქეშმარიტება თავისთავად, მეორე შემთხვევაში — ქეშმარიტება ჩვენთვის.. ჩვენ ვამტკიცებთ ქეშმარიტებას თავისთავად იმდენად, რამდენადაც იგი გამხდარა ქეშმარიტება ჩვენთვის. ამიტომაც, არ შეგვიძლია ვთქვათ და არც ვამბობთ, რომ მაგნოლია თავისი თხუთმეტი ყვავილით, როგორც ასეთი, იყო ქეშმარიტება თავისთავად მანამდე, ვიდრე მას შევიცნობდით და შემოთ მოყვანილ მსჯელობას გამოვთქვამდით. ჩვენ ასეთი საკითხის დაყენებაც უკანონოდ მიგვაჩნია. როგორც შემეცნების ძიება შეიძლება მას შემდეგ, რაც ის მოხდარა, ისე ქეშმარიტება თავისთავად წარმოსადგენია მხოლოდ მიმართებით ქეშმარიტებასთან ჩვენთვის“³⁸.

ამავე ასპექტითაა განხილული შ. ნუცუბიძის მსჯელობა — „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია“. ამ მსჯელობაში მოცემულია ორი მომენტი: გამოთქმული და გამოსათქმელი სინამდვილე. ქეშმარიტება ამ მსჯელობისა იმაშია, რომ იგი გამოთქვამს მას, რაც არის. შინაარსის მხრივ აქ არაა განსხვავებ³⁹. მაშასადამე, შ. ნუცუბიძის მიერ გარკვევით არის ნათქვამი, რომ თვითონ ქეშმარიტება კი არ არის საგანი, ან საგნის თვისება, არამედ ქეშმარიტებაზე თავისთავად მანამდე არ შეიძლება ლაპარაკი, სანამ საგანს არ შევიცნობთ და მასზე მსჯელობას არ გამოვთქვამდით. მაგნოლია თავისი თხუთმეტი ყვავილით კი არაა ქეშმარიტება თავისთავად (საკითხის ასე დაყენება უაზრობაა!), არამედ მასზე მისი შესაბამისი მსჯელობის გამოთქმის შემდეგ არის იგი ქეშმარიტება თავისთავად. შ. ნუცუბიძემ იგივე აზრი გამოთქვა მიზიდულობის კანონზე სპეციალურად მსჯელობისას და ამავე კანონის ჰუსერლისებური გაგების კრიტიკის დროსაც. თუმცა მიზიდულობის კანონზე მსჯელობის დროს ვხვდებით არაზუსტ გამოთქმასაც, სადაც, ჩვენი აზრით, ყველაზე მეტად შე-

³⁸ იქვე, გვ. 255—256 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

³⁹ იქვე, გვ. 253 (ბოლო ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

იძლება იგულისხმებოდეს ქვეშარიტების ონტოლოგიური გაგება. ეს ადგილი ასეთია: „მსოფლიო მიზიდულობა და ელექტრობა რომ არ ყოფილიყვნენ, როგორც ქვეშარიტება თავისთავად, შეუძლებელი იქნებოდა მათი ქვეშარიტებად ჩვენთვის გარდაქცევა“⁴⁰. აქ ნათქვამია, რომ „მსოფლიო მიზიდულობა“ და „ელექტრობა“ არის ქვეშარიტება თავისთავად, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ თვით ფაქტი გაგებულა როგორც ქვეშარიტება თავისთავად. მაგრამ ან არაზუსტი გამოთქმაა, ან შეიძლება შინაგანი წინააღმდეგობაც იყოს, ვინაიდან სხვა ადგილებში იმავე საკითხებზე სრულიად საწინააღმდეგო აზრია გამოთქმული.

აღნიშნული საკითხის გარკვევამდე უდავოდ საჭიროა, გაირკვეს ნუცუბიძის დამოკიდებულება ჰუსერლთან ქვეშარიტების საკითხზე, რითაც ცხადი ვახდება სადავო საკითხების გარშემო არსებითი განსხვავებულობა ჰუსერლისა და ნუცუბიძის ნააზრევს შორის. აღნიშნული საკითხის განხილვის დროს პირველ რიგში უნდა გაირკვეს — რა მოსწონს შ. ნუცუბიძეს ჰუსერლის ნააზრევში და რას უკუაგდებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, საკითხი არსებითად გაურკვეველი დარჩება. როცა ნუცუბიძის ჰუსერლთან დამოკიდებულებაზე მივუთითებთ, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნუცუბიძემ განიცადა მისი გავლენა. ეს ფაქტი სადავო არაა. მაგრამ საკითხავია: დარჩა თუ არა იგი ამ გავლენის ქვეშ? რა თქმა უნდა, არა! სხვაგვარად, საკითხი ისმის — შ. ნუცუბიძე ღებულობს ჰუსერლის იდეალისტურ სისტემას, ან ამ სისტემიდან ქვეშარიტების საკითხი გადმოაქვს ისე, როგორც იქ არის შემუშავებული, თუ მხოლოდ იმ რაციონალურს იღებს, რომელიც აუცილებელია ქვეშარიტების თეორიის მართებული გაგებისათვის? ამ საკითხის გარკვევა უფრო ნათელს გახდის ქვეშარიტების საკითხზე ნუცუბიძის შეხედულების არსებით განსხვავებულობას ჰუსერლისაგან⁴¹.

ძირითადი აზრი ჰუსერლის შეხედულებისა ქვეშარიტების შესახებ ასეთია: მეცნიერება არის ორგანიზებული სისტემადებული ცოდნა. ცოდნა არის ქვეშარიტების დაუფლება. ქვეშარიტების გარეშე არაა ცოდნა. მეცნიერული ცოდნის დადებითი შინაარსი ქვეშარიტებაა. ქვეშარიტებათა მთლიანობა ქმნის მეცნიერებათა მთლიანობას. ქვეშარიტება შემეცნების უმაღლესი შინაარსია. ქვეშ-

⁴⁰ ი ქ ე ე, გვ. 258.

⁴¹ ბოლცანოს შეხედულებას აქ არ ვიხილავთ, ვინაიდან ჰუსერლი არსებითად ბოლცანოს ემყარება. მართალია, მთ. შორის არის განსხვავება, მაგრამ არაპრინციპული.

მართება არაა ფაქტი ემპირიული მნიშვნელობით. ფაქტი რეალურია, ქეშმართება არ არის რეალური. ქეშმართება არ არის ობიექტურად არსებული ემპირიული მნიშვნელობით. იგი არ არის რეალური ყოფიერება. ქეშმართება დროს გარეშეა, ზედროულია. ქეშმართება იდეალურია. ერთმანეთისაგან განსხვავებულია მსჯელობის აქტი და ქეშმართება. ქეშმართება, როგორც იდეალური, დამოუკიდებელია მსჯელობის აქტისაგან. აქტები გარკვეულ დროში მიმდინარეობენ — დროში იწყებიან და დროში სრულდებიან. ქეშმართება ზედროულია, იდეალურია; იდეალურია იმიტომ, რომ მსჯელობის აქტი განსხვავებულია მსჯელობის შინაარსისაგან. მსჯელობის შინაარსი გარკვეული ფსიქიკური აქტის, დროში მიმდინარე მსჯელობის აქტის შედეგია, მაგრამ თვითონ არ არის მსჯელობის აქტი და მსჯელობის შინაარსი. არიამეტიკული დებულება $2 \times 2 = 4$, როგორც გარკვეული მსჯელობის აქტი, სხვადასხვა სუბიექტში სხვადასხვაგვარად ხდება, დროის განსხვავებულ მონაკვეთში სრულდება, მაგრამ მსჯელობის შინაარსი $2 \times 2 = 4$ ყველა შემთხვევაში ერთსა და იმავე ქეშმართებად რჩება. ამ აზრით ქეშმართება იდეალურია. ქეშმართება, რომელიც იდეალურია, ობიექტურია. იგი არაა დამოკიდებული შემმეცნებელ სუბიექტზე. ქეშმართებას ჩვენ არ ვვმნით, იგი არაა ჩვენი მოქმედების პროდუქტი. ქეშმართება არ იცვლება იმისაგან, მოიაზრებს მას ათი თუ ასი შემმეცნებელი სუბიექტი. ქეშმართებას სრულიად არ ცვლის ის გარემოება, გამხდარა თუ არა იგი ვისიმე მსჯელობის ობიექტი. ქეშმართება შეიძლება არსებობდეს მაშინაც კი, როცა იგი არაეის მსჯელობის საგანი არ არის. ნიუტონის მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, როგორც შინაარსი, ქეშმართი ყოველთვის იყო, იმისაგან დამოუკიდებელია, იყო თუ არა იგი ვისიმე მსჯელობის საგანი. ქეშმართება არის ქეშმართება თავისთავად — ასეთია ჰუსერლის შეხედულების ძირითადი აზრი ქეშმართების შესახებ.

კითხვა ისმება — რას დებულობს ნუცუბიძე ჰუსერლიდან და რას თვლის მიუღებლად? უპირველეს ყოვლისა, დებულობს იმას, რომ ქეშმართება არ არის რეალური, იგი იდეალურია. ქეშმართება ობიექტურია. მსჯელობის აქტი და ქეშმართება განსხვავებულია. ქეშმართება არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, მის ცნობიერებაზე. ჩვენი აზრით, ქეშმართებასთან დაკავშირებული აღნიშნული საკითხების მიღება ნუცუბიძის მიერ არ არის შეცდომა; ქეშმართება, მართლაც, არ არის რეალურად არსებული.

იგი არ არის ფაქტი ემპირიული მნიშვნელობით. ჭეშმარიტება იდეალურია.

შ. ნუცუბიძე ღებულობს აგრეთვე ტერმინს „ჭეშმარიტება თავისთავად“, მაგრამ ამ ტერმინს სრულიად სხვა შინაარსით ხმარობს, ვიდრე ჭუსერლს ესმის. ჭუსერლის მიერ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ მოხმარებული იქნა ონტოლოგიური მნიშვნელობით, რასაც შ. ნუცუბიძე უპირისპირდება და აკრიტიკებს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ თვითონ ჭუსერლის მიხედვითაც „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არ არის ისეთი საგანი, რომელიც დროსა და სივრცეშია როგორც რეალური საგანი, თუმცა ფაქტიურად იგი აქამდე მიდის. როგორც აღვნიშნეთ, ჭუსერლი ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება არსებობს მაშინაც, როცა იგი არავის მსჯელობა არ ყოფილა. მაგალითად, მიზიდულობის კანონის გამომხატველი მსჯელობა ჭეშმარიტება იყო ნიუტონამდეც. ჭუსერლმა ეს აზრი ზიგვარტთან კამათის დროს გამოთქვა: ზიგვარტის მიხედვით ფიქცია იქნებოდა იმ ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი, რომელიც სავალდებულოა თავისთავად, მაგრამ არავის მიერ არ არის შეცნობილი. მაგალითად. მსჯელობა, რომელიც გამოსახავს მიზიდულობის კანონს, ნიუტონამდე არ იყო ჭეშმარიტი⁴². ყოველივე ეს იმის მტკიცებაა, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად ჭეშმარიტებაა ყოველგვარი შემეცნების, ცოდნის, მსჯელობის გარეშე. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა ჭეშმარიტების თვითმყოფ, რეალურ არსებად გადაქცევა. ჭეშმარიტების ასეთ ონტოლოგიზირებას ნუცუბიძე მკაცრად აკრიტიკებს. მისი აზრით, ყოველად შეუძლებელია ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი, თუ იგი ვისიმე მსჯელობის საგანი არ ყოფილა. ვკითხვით ჭუსერლს, — კითხულობს ნუცუბიძე, — შეიძლება თუ არა, როგორც ჭეშმარიტებაზე, ისეთ რამეზე ლაპარაკი, რის შესახებაც არ გვიფიქრია და არც შეიძლება ვიფიქროთ? „ამ კითხვაზე ჭუსერლი დადებითად ვერ გვიპასუხებს, რადგან ასეთი პასუხი საზოგადოდ არ მოიპოვება და ეს იმიტომ, რომ იგი თვით შეიცავს საკუთარ შეუსაბამობას, საკუთარ უაზრობას“⁴³. ნიუტონის კანონზე ლაპარაკი, ამბობს ნუცუბიძე, იმას ნიშნავს, რომ მასზე ლაპარაკი შესაძლებელი გახდა ნიუტონის მიერ მისი აღმოჩენის შემდეგ. ჭუსერლს თავისი ლოგიკა რომ დაეწერა ნიუტონის დაბადებამდე, შესაძლო იქნებოდა თუ არა ნიუტონის კანონზე როგორც ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი? კითხვას

⁴² Э. Гуссерль, Логические исследования, т. I, 1909, ст. 110.

⁴³ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები. შრომები, ტ. 1, გვ. 325.

სვამს ნუცუბიძე და პასუხობს, ასე საკითხის დასმაც კი ცნადს ჰყოფს თავის თავს, როგორც უაზრობას.

აღსანიშნავია, რომ ნუცუბიძე საკითხის მხოლოდ ამ ერთ-მხრივი ანალიზით არ კმაყოფილდება. თუ ჰუსერლს მხედველობაში აქვს თვით კანონის შინაარსი, რომელიც ნიუტონამდე არსებობდაო, ამ მიმართებით ჰუსერლი მართალია, რამდენადაც მიზიდულობის კანონი ნიუტონამდე არსებობდა, მაგრამ ნუცუბიძის მართებული შენიშვნით, საკითხი ასე. კი არ დგას, არამედ — როგორ გახდა მიზიდულობის ფაქტი შემეცნების საგანი.

შემდეგ, ნუცუბიძეს ჰუსერლის მოძღვრებაში, ერთი მხრივ, დადებითად მიაჩნია ის, რომ შემეცნება სრულიად დამოუკიდებელია სუბიექტის აქტებისაგან და მისი შინაარსი, როგორც ჭეშმარიტება, არ იცვლება ამ აქტების მიხედვით. მაგრამ, მეორე მხრივ, მცდარადაა მიჩნეული შემეცნების (მსჯელობის) შინაარსის შემეცნების გარეთ გატანა. ამ პუნქტში ნუცუბიძემ სწორად შეამჩნია, რომ ჰუსერლის თვალსაზრისის მიღება ნიშნავს იდეალური შინაარსის რეალურ აქტში მოცემას, რაც შეცვლილი რედაქციით ძველი ტრანსცენდენტისმიისაკენ დაბრუნებააო. ამით ნუცუბიძემ სწორად შენიშნა ჰუსერლის მსჯელობის „შინაარსის, როგორც ჭეშმარიტების“ ონტოლოგიურობა. შ. ნუცუბიძის სრულიად მართებული შენიშვნით, ჰუსერლი ცნობილ ლოგიკურ. შეცდომას უშვებს: ი გ ი მ ე ტ ს ა მ ტ კ ი ც ე ბ ს ვ ი დ რ ე ს ა ჰ ი რ ო ა. მ ა ნ უ ნ და დაამტკიცოს დებულების დამოუკიდებელი ღირებულება და ნამდვილად კი ამტკიცებს მის შეუცნობლობას, ე. ი. შემეცნების გარეშე ყოფნას⁴⁴, ბოლცანოსა და შემდეგ ჰუსერლის შეცდომა იმაშია, რომ მათ ჭეშმარიტება თავისთავად მარტოდენ ონტოლოგიის ნიადაგზე მისაღებად მიაჩნდათ⁴⁵. ნუცუბიძის შენიშვნით, მიზიდულობის კანონი, როგორც ფაქტი, თავისთავად არც ჭეშმარიტებაა და არც შეცდომა. მიზიდულობის კანონი ნიუტონის შემდეგ კი არ გაჩენილა, იგი იმთავითვე არსებობდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მიზიდულობის კანონი მის აღმოჩენამდე ჭეშმარიტი იყო. „ადამიანის შემეცნებისათვის შეუძლებელიც კი იქნებოდა ისეთ რამეზე ლაპარაკი, რაც არასოდეს არ გამხდარა მსჯელობის საგანი. მსოფლიო მიზიდულობის კანონზე ლაპარაკი შეუძლებელი იყო,

⁴⁴ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 327 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

⁴⁵ იქვე, გვ. 255.

ვიდრე იგი აღმოჩენილი არ იყო; ელექტრობის კანონზე შეუძლებელი იყო მსჯელობა ფრანკლინის ცდებამდე“⁴⁶.

ამგვარად, ჰუსერლი და ნუცუბიძე პირდაპირ საწინააღმდეგო შეხედულებისანი არიან. თუ ჰუსერლი იმას ამტკიცებს, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ ქეშმარიტებაა ყოველგვარი ცოდნის, მსჯელობის გარეშე, მაგალითად, მიზიდულობის გამომხატველი მსჯელობა ქეშმარიტება იყო ნიუტონამდე; ნუცუბიძე პირიქით, იმას ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტების ბუნების ძიება მანამდე კი არ ხდება, ვიდრე არავითარ შემეცნებას ადგილი არ ჰქონია, არამედ მომხდარი შემეცნების შემდეგ, ხოლო მიზიდულობის კანონის გამომხატველი მსჯელობის ქეშმარიტებაზე ლაპარაკი მას შემდეგ გახდა შესაძლებელი, როცა იგი აღმოჩენილი იქნა. მანამდე კი მიზიდულობის კანონის ქეშმარიტებაზე ლაპარაკი საკუთარი უაზრობის შემცველია. ასევე ლაპარაკი თავისთავად ქეშმარიტების ქეშმარიტებაზე წინააღმდეგობის შემცველია: „ქეშმარიტება ხომ ერთგვარი მიმართების გამოხატულებაა და თავისთავად აღებული არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტება“⁴⁷. ამგვარად, ქეშმარიტება თავისთავად უ. ნუცუბიძეს გაგებული რომ ჰქონდეს როგორც საგანი, ფაქტი ან მათი თვისება, მაშინ იგი უნდა უშვებდეს მის არსებობას ვინმეს შემეცნებამდე, მსჯელობამდე. სახელდობრ, მიზიდულობის კანონი ნიუტონის აღმოჩენამდე უნდა ყოფილიყო ქეშმარიტება თავისთავად, მაგრამ ნუცუბიძის არა ერთი მითითებით ეს ასე არ არის.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ ნუცუბიძის მოძღვრებაში ქეშმარიტება არ არის ონტოლოგიზებული. ვინც უ. ნუცუბიძეზე მიუთითებს, რომ ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგებას იძლევაო, იგი მიაწერს ჰუსერლის აზრს ნუცუბიძეს. მართალია, ნუცუბიძეს ჰუსერლის შეხედულებაში ქეშმარიტების შესახებ მოსწონს რიგი საკითხთა გადაწყვეტა, მაგრამ ამავე დროს იგი ჰუსერლს პირველ რიგში აკრიტიკებს ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების გამო. ამ ასპექტით ზიგვარტის არგუმენტებიც ჰუსერლის წინააღმდეგ სამართლიანადაა მიჩნეული. მაგრამ აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ნუცუბიძე როგორც ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების, კერძოდ ჰუსერლის შეხედულების წინააღმდეგაა, ასევე ქეშმარიტების სუბიექ-

⁴⁶ უ. ნუცუბიძე. აღთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1. გვ. 258.

⁴⁷ იქვე ი. გვ. 255.

ტივისტური გაგების, სახელდობრ, ზიგვარტის შეხედულების წინააღმდეგეცაა.

შ. ნუცუბიძე ზიგვარტის შეხედულებას მისივე ლოგიკის პირველი ტომის მეხუთე შენიშვნის საფუძველზე ასე აყალიბებს: დებულება თავისი ღირებულებების მხრივ დამოკიდებულია შემეცნებელზე, ე. ი. დებულება, როგორც ასეთი, ჩვენი დებულებაა, ჩვენი აზრია. ქეშმარიტი ან შემცდარი შემეცნებელი სუბიექტის აზრია, ამდენადვე ქეშმარიტება თავისთავად კი არ არსებობს, არამედ ჩვენზეა დამოკიდებული⁴⁸.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ზიგვარტი, მართალია, რამდენადაც შემეცნებისათვის მოცემულობა აუცილებელია რისამე შემეცნების მოსახდენად, მაგრამ მცდარია, თითქოს ქეშმარიტება მხოლოდ ჩვენი აზრია. ზიგვარტის შეხედულებით ფაქტი თავისთავად არაა შეცდომა და არც ქეშმარიტება, მაგრამ ნუცუბიძე კითხვას იძლევა — არის ჩვენი აზრი თავისთავად ერთი, ან მეორე? და პასუხობს — რა თქმა უნდა, არა. გამოთქმამ, რომ აზრი თავისთავად არაა არც ქეშმარიტი და არც მცდარი, შეიძლება ეკვი დაბადოს იმაზე, რომ ნუცუბიძე აზრს კი არ მიაწერს ქეშმარიტებას ან მცდარობას. არამედ რეალურ სინამდვილეს. მაგრამ მოყვანილ კონტექსტში მსჯელობა ეხება არა აზრს, როგორც ასახვას, არამედ აზრს თვითონ, როგორც შემეცნების საგანს. აზრი, როგორც შემეცნების საგანი, მართლაც, არ არის არც მცდარი და არც ქეშმარიტი. აზრი, რომელიც თვითონ არის ცოდნის, შემეცნების საგნად ქცეული, არ შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც ქეშმარიტი ან მცდარი. ის, რაც შემეცნების საგანია, თვითონ არ არის ქეშმარიტი ან მცდარი. ამ შემთხვევაში აზრი, როგორც შემეცნების საგანი, შემეცნებისათვის ისეთივე მნიშვნელობის მქონეა, როგორც ყოველი სხვა საგანი. ამიტომაც აზრზე, როგორც შემეცნების საგანზე ვერ ვიტყვი, რომ იგი ქეშმარიტია ან მცდარი. ქეშმარიტი ან მცდარი მის (აზრის) შესახებ გამოთქმული მსჯელობები იქნებიან. მაგრამ მთავარი, რის გამოც ნუცუბიძე აქ ზიგვარტს აკრიტიკებს, ის არის, რომ ზიგვარტი, როგორც ფსიქოლოგიზმის წარმომადგენელი აზრის შინაარსს აიგივებს აზრთან როგორც აქტთან. ამით აზრის შინაარსი სუბიექტის ნებასურვილზე დამოკიდებული ხდება. აზრის შინაარსის აზრის აქტზე, ფსიქიკურ პროცესზე დაყვანა აზრის შინაარსის ობიექტურობაზე უარის თქმა იყო. ასე გა-

⁴⁸ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 327.

ვებული აზრის შინაარსის შემთხვევაში იხსნება კეშმარიტების პრობლემა. ნუცუბიძე სწორედ ამ კუთხით აკრიტიკებს ზიგვარტს. იგი წერს: „ჩვენ არ შეგვიძლია ფაქტზე ისეთი აზრის ეყრდნობა, როგორც ეს ჩვენ, შემმეცნებელ სუბიექტს, მოგვესურება. „ჩვენობა“ აზრში ფრიად განსაზღვრულია და ეს საზღვარი იქაა გავლებული, სადაც ირკვევა, რომ აზრში ჩვენი ყოფილა მხოლოდ ის, თუ რამდენადაა იგი ჩვენთვის აზრი. თუ ამაზე მეტი მივიჩნევთ აზრში ჩვენად, თუ თვით შინაარსი აზრისა იქცა ჩვენად, მაშინ კეშმარიტების პრეტენზიაზე ხელი უნდა ავიღოთ“⁴⁹. მაშასადამე, აქ ნუცუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ „შინაარსი აზრისა“ არ შეიძლება „შემმეცნებელი სუბიექტის“ ნება-სურვილზე დამოკიდებულად ვაქციოთ, თუ იგი ასეთად იქცა, მაშინ კეშმარიტება სუბიექტზე დამოკიდებული გამოდის და ამის გამოც „კეშმარიტების პრეტენზიაზე ხელი უნდა ავიღოთ“. ეს უდავოდ მართებული, მისაღები კრიტიკაა კეშმარიტების სუბიექტივისტური გაგებისა კეშმარიტების ობიექტურობის გაგების თვალსაზრისიდან. შ. ნუცუბიძე ზიგვარტის მთავარ შეცდომად იმას თვლის, რომ იგი კეშმარიტების ობიექტურობას უარყოფით კეშმარიტების სუბიექტივისტურ გაგებას ასაბუთებდა. ამიტომაც, ნუცუბიძის აზრით, თუ საჭიროა ჰუსერლის ტრანსცენდენტიზმის იმანენტიზმით შევსება, ასევე საჭიროა ზიგვარტის იმანენტიზმის ტრანსცენდენტიზმით შევსება. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნუცუბიძეს კეშმარიტების სუბიექტივისტური გაგების კრიტიკის დროს შეუმჩნეველი არ დარჩენია ზიგვარტის ფსიქოლოგიზმიდან გამომდინარე ის ზოგადი დებულება, რომ თუ ყოველი შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ ფსიქიკური აქტით, ფენომენით გვეძლევა, მაშინ არა მხოლოდ კეშმარიტებაა შეუძლებელი, არამედ ეს საერთოდ შემეცნების შესაძლებლობაზე უარის თქმას ნიშნავს. შემეცნების თეორია არ შეიძლება აიხსნას ფსიქიკური ფენომენით⁵⁰.

⁴⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 327—328 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

⁵⁰ უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძე ჰუსერლისა და ზიგვარტის კამათს საერთოდ შემეცნების თეორიისა და კერძოდ კეშმარიტების საკითხზე არ მიიჩნევს შემეცნების თეორიაში ფსიქოლოგიზმის გამო წამოჭრილ დეად. ჩვენი აზრით, წერს იგი, ამ პოლემიკაში თავს იჩენს არა ფსიქოლოგიზმის სხვაობა, როგორც ეს ჰგონია თანამედროვე ლოგიკაში, არამედ ის უბრალო გარემოება, რომ ლოგიკის საკითხის გადაჭრისათვის აუცილებლად საჭიროა წინასწარი გარკვევა შემეცნების და მისი საგნის ბუნების (ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 325).

ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე ნათლად ჩანს, რომ ნუცუბიძე ქეშმარიტების ობიექტურობის საკითხთან დაკავშირებით აკრიტიკებს როგორც ჰუსერლს ქეშმარიტების ონტოლოგიური, ასევე ზიგვარტს სუბიექტივისტური გაგების გამო. და ორივეს მიერ საკითხის გადაწყვეტა არასწორად მიაჩნია.

ლოგიკურად ჩნდება კითხვა — თვითონ უ. ნუცუბიძე როგორ წყვეტს ქეშმარიტების ამ მეტად სადავო საკითხს? ამ კითხვაზე, შეიძლება ითქვას, ნაწილობრივ გაცემულია პასუხი, მაგრამ მხოლოდ ნაწილობრივ და არა თავისი არსებით.

აღნიშნულ საკითხზე უ. ნუცუბიძის აზრი ასეთია: ქეშმარიტება თავისთავად შესაძლოა მხოლოდ იმის მეოხებით, რომ არსებობს ქეშმარიტება ჩვენთვის. მისი თქმით: „საგნის ორმხრივობა ცხადი ხდება სწორედ დამთავრებულ მსჯელობაში, რადგან ქეშმარიტების ჩვენთვის გამოარკვევასთან ირკვევა ქეშმარიტება თავისთავად, როგორც მისი კორელატი... უნდა არსებობდეს ქეშმარიტება თავისთავად, რომ შესაძლო გახდეს ქეშმარიტებად ჩვენთვის, მაგრამ პირიქითაც — ვიდრე არაა ქეშმარიტება ჩვენთვის არ ისმება საკითხი ქეშმარიტებაზე თავისთავად. მხოლოდ მიზიდულობის კანონი უნდა არსებულებული თავისთავად, რომ შესაძლო გამხდარიყო მისი გადაქცევა ქეშმარიტებად ჩვენთვის; მხოლოდ თავისთავად ქეშმარიტებად ის ისახება მას შემდეგ, რაც იგი გახდა ქეშმარიტებად ჩვენთვის“⁵¹. ქეშმარიტება თავისთავად მიმართებითი ცნებაა ქეშმარიტებასთან ჩვენთვის. ამიტომაც ქეშმარიტება თავისთავად შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც იგი გახდა ქეშმარიტებად ჩვენთვის. „ჩვენ ვამტკიცებთ ქეშმარიტებას თავისთავად იმდენად, რამდენადაც იგი გამხდარა ქეშმარიტებად ჩვენთვის“⁵². ქეშმარიტება თავისთავად და ქეშმარიტება ჩვენთვის ეს შემეცნების ერთი და იმავე საგნის ორმხრივი დახასიათებაა. ერთსა და იმავე დროს შემეცნების საგანი თავისთავად ქეშმარიტებაც არის და ჩვენთვის ქეშმარიტებაც.

საკითხის ასე გადაწყვეტის გამო უნდა ითქვას, რომ აქ საქმე გვაქვს ქეშმარიტების ორდომენზიულობასთან. ჩვენ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში კიდევაც არის გამოთქმული აზრი, რომ ქეშმარიტების ორდომენზიულობა ნუცუბიძის ალეთოლოგიის საგანია⁵³.

⁵¹ ი ქ ვ ე, გვ. 323 (მეორე და მესამე ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

⁵² ი ქ ვ ე, გვ. 255.

⁵³ შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, შალვა ნუცუბიძე, 1969, გვ. 18—19.

ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ჰეშმარიტების საკითხთან დაკავშირებით შ. ნუცუბიძის შეხედულების საწინააღმდეგოდ რამდენიმე არგუმენტი წამოყენებული.

ერთ-ერთი არგუმენტი ასეთია: ალეთოლოგიის მიხედვით ჰეშმარიტება თვითონ არის შემეცნების ობიექტი, ამით ჰეშმარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში გადატანილი. ეს უდიდესი შეცდომაა. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, სინამდვილეში ნუცუბიძე ასე არ ფიქრობს და ეს არც მისი მოძღვრებიდან გამომდინარეობს. იმის გამო, რომ ჰეშმარიტება თვითონ შემეცნების ობიექტია, იგი სრულიადაც არ გადადის გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში. ჰეშმარიტება ნამდვილად თვითონ არის შემეცნების საგანი, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ უგი შემეცნებელი სუბიექტის, ცნობიერების გარეშე არსებული საგანია. როცა ვამბობთ — შემეცნების თეორია შეისწავლის ჰეშმარიტებას, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ჰეშმარიტებას სწავლობს, როგორც ჩვენი ცნობიერების ობიექტურ-იდეალურ შინაარსს და არა რეალურად არსებულს, რომელიც არავის ცოდნა არ ყოფილა და არც არის. ჰეშმარიტება შემეცნების ობიექტია, მაგრამ არა რეალურად არსებული ობიექტური საგანი და ამიტომაც ონტოლოგიის სფეროს კუთვნილება. შ. ნუცუბიძის მიხედვით ჰეშმარიტება თავისთავად როგორც შემეცნების ობიექტი შემეცნებისვე სფეროშია, ამიტომ არის ის ლოგიკური და არა ონტოლოგიური ცნება. იგი ალეთოლოგიის საგანია, მაგრამ არა ონტოლოგიური საგანი.

მსგავსად ჰეშმარიტებისა, შემეცნებაც ზომ არის თვითონ შემეცნების ობიექტი, მაგრამ ამის გამო იგი სრულიადაც არ იქცევა ონტოლოგიურ კატეგორიად. აზრიდან — შემეცნება თვითონ არის შემეცნების ობიექტი — სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ შემეცნება თვითონ არის ონტოლოგიური. ცოდნის, შემეცნების საგნად ყოველი მოვლენა შეიძლება იქცეს და აქედან გამომდინარე, თვით შემეცნება, ცნება, მსჯელობა, ჰეშმარიტებაც, მაგრამ ამის გამო აღნიშნული მოვლენები სრულიადაც არ გადადიან გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში. ამიტომაც, შ. ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ წამოყენებული არგუმენტი — ალეთოლოგიის მიხედვით ჰეშმარიტება თვითონ არის შემეცნების ობიექტი და ამით ჰეშმარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაშია გადატანილი, საკითხის გაუგებრობას ემყარება.

მეორე: ალეთოლოგიის მიხედვით ჭეშმარიტება არის შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობა, ამიტომაც ჭეშმარიტება ონტოლოგიური კატეგორიაა. ჭეშმარიტება, მართლაც, არის შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობა არა როგორც რეალურად არსებული, არამედ როგორც იდეალური სახით არსებული. ჭეშმარიტება, როგორც იდეალურად არსებული, არის მოცემულობა, ამდენადვე იგი შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობაცაა. ამ აზრით შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტური სრულიად არ ნიშნავს ჭეშმარიტების რეალურად არსებობას. ჭეშმარიტება შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტურია მხოლოდ როგორც მოცემულობა. „ფილოსოფიური რეფლექსია ამ მოცემულობას, რეალურ დამოკიდებულებათა ტერმინებში გამოთქმულს, კვლევადობის საგნად აქცევს და ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებამდე აღამაღლებს“⁵⁴. ჭეშმარიტება, შემეცნების საგანი მოცემულობის მნიშვნელობით წინ უსწრებს შემეცნებას, მაგრამ აქ საკითხი ეხება არა საერთოდ შემეცნებას, საერთოდ შემეცნების მოცემულობას, როგორც ზოგიერთის მიერაა გაგებული, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ჭეშმარიტების თეორიისათვის მოცემულობას. ჭეშმარიტება ტრანსცენდენტურია არა საერთოდ შემეცნებისათვის, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ჭეშმარიტების თეორიისათვის. საერთოდ შემეცნებისათვის ჭეშმარიტება არ შეიძლება ტრანსცენდენტური იყოს იმიტომ, რომ სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ რეალურ სინამდვილეს და ადგენენ ჭეშმარიტებებს. სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ჭეშმარიტება არის სწორედ ტრანსცენდენტური პირობა ჭეშმარიტების თეორიისათვის.

შ. ნუტუბიძე ჭეშმარიტების, როგორც შემეცნების, ტრანსცენდენტური პირობის განხილვისას მიუთითებს, რომ ყველა ნათქვამს აზრი აქვს მაშინ, თუ არსებობა, როგორც რეალური ფენომენი, უკვე შესწავლილია და ამ სახითაა ფილოსოფიისათვის მოცემული; ჭეშმარიტების თეორია იღებს, როგორც გამოსავალ მასალას, მეცნიერების ჭეშმარიტებას⁵⁵. საკითხის ამგვარად გადაწყვეტის შემდეგ შეიძლება ასეთი კითხვა დაისვას, რამდენად მართებულია ჭეშმარიტების თეორიის (ანუ არსებითად იგივე შემეცნების თეორიის) საგნად სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ჭეშმარიტების კვლევა? საკითხის ასე დაყენება გარ-

⁵⁴ შ. ნუტუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1. გვ. 239.

⁵⁵ იქვე. გვ. 237 (ხაზგასმა ჩუნიო ბ. უ.).

კეული მხრით მართებულად უნდა იქნეს მიჩნეული. შ. ნუცუბიძის ასეთი შეხედულება უპირისპირდება იდეალისტურ სპეკულატური ფილოსოფიის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს ერთმანეთთან არაერთი კავშირი არა აქვთ. სპეკულაციური ფილოსოფიის თვალსაზრისით ფილოსოფია წმინდა გონების ანალიზია, ამიტომაც ყოველად შეუძლებელია ფილოსოფიის კავშირი სინამდვილის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებებთან. ასეთი თვალსაზრისის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია ე. ჰუსერლი, რომლის გავლენასაც აღიარებენ ნუცუბიძეზე. სინამდვილეში კი ნუცუბიძის შეხედულებას ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებათა დამოკიდებულებაზე და აქედან გამომდინარე ქვეშარიტების, როგორც ქვეშარიტების თეორიის საგნის, საკითხზე არსებითად არაფერი აქვს საერთო ჰუსერლის იდეალისტურ ფილოსოფიასთან. ჰუსერლი გარკვევით ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია არაერთარ შემთხვევაში არ შეიძლება დაეყრდნოს, ამოვიდეს სპეციალური მეცნიერებებისაგან, ნუცუბიძე კი, პირიქით, იმას ამტკიცებს, რომ ქვეშარიტების თეორიის საგანი — ქვეშარიტება — თვითონ ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ შემეცნებას. ამით შ. ნუცუბიძე ფაქტიურად იმას ამტკიცებს, რომ ქვეშარიტების თეორია დაკავშირებულია სინამდვილესთან, გარესამყაროსთან, მაგრამ არა უშუალოდ, პირდაპირ, როგორც სპეციალური მეცნიერებები, არამედ არაპირდაპირ, გაშუალებით. ქვეშარიტების თეორიის კვლევის სფეროში გარესამყარო შემოსულია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქვეშარიტების სახით. ხოლო თუ რა არის ქვეშარიტება, ამას იკვლევს ქვეშარიტების თეორია.

შ. ნუცუბიძე უდავოდ მართალია, როცა ამტკიცებს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი, რომლებიც რეალურ სინამდვილეს შეისწავლიან, მეცნიერულ ქვეშარიტებებს შეისწავლიან. მაგალითად, მათემატიკა, ფიზიკა და ა. შ. სწავლობენ რეალურ სინამდვილეს, აღმოაჩენენ სინამდვილის კანონებს და ადგენენ მეცნიერულ ქვეშარიტებებს, მაგრამ მათ მიერ ყოველთვის ესა თუ ის მოცემული ქვეშარიტებაა დადგენილი. ამიტომაც სპეციალურ მეცნიერებათა წინაშე არ ისმება საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის ქვეშარიტება საერთოდ. ამ საკითხის შესწავლა აუცილებელია. რა არის ქვეშარიტება საერთოდ — სწორედ ამას სწავლობს ფილოსოფია, კერძოდ შეშეცნების თეორია. ნუცუბიძე კი ქვეშარიტების საერთოდ, ქვეშარიტების როგორც ასეთის შემსწავლელ დისციპლინას უწო-

დებს შემეცნების თეორიას ანუ უფრო სწორად — ჭეშმარიტების თეორიას, ვინაიდან იგი სპეციალურ მეცნიერებებთან პირდაპირ კავშირში იმყოფებაო. საკითხის ასე დაყენება უდავოდ სწორია, მაგრამ მისი ნუცუბიძისეული გადაწყვეტა მეცნიერული ფილოსოფიისათვის, ე. ი. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის, მიუღებელია. მიუღებელია იმიტომ, რომ ჭეშმარიტების თეორია არის მეცნიერებათა მეცნიერება, ყველა მეცნიერებაზე მალა მდგომი, რაც უდავოდ მცდარია. მარქსისტულ ფილოსოფიაში საკმაოდ დასაბუთებულია, რომ ფილოსოფია, რომელიმე ფილოსოფიური დისციპლინა, ყოვლად შეუძლებელია მეცნიერებათა მეცნიერება იყოს, სხვა მეცნიერებაზე მალა იდგეს. ფილოსოფიის ასეთი გაგება, როგორც ფილოსოფიის არასწორი გაგება, სამუდამოდ უარყო მარქსიზმმა. მაგრამ ფილოსოფიის ასეთი მცდარი გაგება ახასიათებდა არა მხოლოდ იდეალისტურ ფილოსოფიას, არამედ მარქსამდე არსებულ ყველა მატერიალისტს, თვით ფოიერბახის ჩათვლით.

მესამე: ჭეშმარიტების თეორიის მიხედვით, „შემეცნება არ უნდა შეიცავდეს არაფერს იმის გარდა, რაც არის — ასეთია შემეცნების იმპერატივი; არსებულის შემეცნება იმაზე მეტია, რაც არის — ასეთია შემეცნების შემეცნების იმპერატივი“, არსებულზე მეტის შემეცნების ობიექტად აღიარება იდეალისტური დებულებაა. მეცნიერება სინამდვილეს იმეცნებს, აქ კი შემეცნების ობიექტად მიჩნეულია არსებულზე მეტის შემეცნება.

ჩვენი აზრით, აქ იდეალიზმის არაერთგვაროვანი ნიშანი არ არის. შ. ნუცუბიძე არსებულზე მეტს უწოდებს იმას, რაც რეალურად, როგორც მატერიალური საგანი არ არსებობს, მაგრამ ჩვენს ცნობიერებაში, ასახვაში არსებობს, როგორც არსებული. არსებულზე მეტი ეს იგივე სინამდვილეა შინაარსის მხრივ აღებული, ხოლო არა როგორც მატერიალურად არსებული, არამედ იდეალურად მოცემული. ჭეშმარიტება თავისთავად როგორც შინაარსი ჩვენი აზრისა არსებულია, მაგრამ არა მატერიალურად არსებული, არამედ მატერიალურად არსებულზე მეტი. სხვაგვარად — მატერიალურად არსებულზე მეტია იგი იმით, რომ მატერიალურად არსებული არ არის და, მიუხედავად ამისა, არსებულია. ჭეშმარიტება, რომელსაც სწავლობს ჭეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია, არ დაიყვანება მატერიალურად არსებულზე. არსებობა არა მხოლოდ მატერიალურად არსებობაა, არამედ იდეალურად არსებობაცაა.

ვისაც არსებობა მხოლოდ მატერიალურად არსებობაზე დაყავს და იდეალურის (მათ შორის ქეშმარიტების, როგორც იდეალურის) არსებობას უარყოფს, იგი ფაქტიურად უარყოფს ასახვის თეორიას და, რაც მთავარია, ვულგარულ-მატერიალისტურ შეხედულებამდე მიდის. არსებულზე მეტი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ქეშმარიტება, თვითონ არის ქეშმარიტების თეორიის გამოსავალი და შესასწავლი ობიექტი. ამგვარად, ნუცუბიძის მიხედვით, შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ რეალურად არსებული საგნები, რომლებსაც სპეციალური მეცნიერებანი შეისწავლიან, არამედ ქეშმარიტებაც, როგორც იდეალური და რეალურად არსებულზე მეტი. შ. ნუცუბიძე არსად ამბობს იმას, რომ შემეცნების ობიექტია მხოლოდ შემეცნება როგორც ფაქტი, ან ქეშმარიტება. პირიქით, ასეთ გაგებას იგი მკაცრად აკრიტიკებს. მაგალითად, კანტს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ შემეცნების საგნად მხოლოდ შემეცნება აქცია და არა მოვლენაო. ნუცუბიძე შემეცნების ობიექტად ხდის როგორც რეალურად არსებულ საგნებს, ასევე თვით შემეცნებას, ქეშმარიტებას. შემეცნება ნამდვილად ერთსაც ნიშნავს და მეორესაც. ამდენად ნუცუბიძის მიერ შემეცნების თეორიის ეს საკითხი დადებითადაა გადაწყვეტილი და ამიტომაც აქ სადავო არაფერია.

მეოთხე: საკითხთან — ქეშმარიტება, როგორც ქეშმარიტების თეორიის საგანი — დაკავშირებით შ. ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ მოყვანილია შემდეგი სახის არგუმენტი — ნუცუბიძე ამტკიცებს „ქეშმარიტების არა რეალურ, არამედ იდეალურ არსებობას“; ქეშმარიტების იდეალურობის მტკიცება მიუღებელია, იგი პლატონის, ბოლცანოსა და ჰუსერლის იდეალიზმის ტერმინებით გამოთქმია. შ. ნუცუბიძის ამ პოზიციიდან კრიტიკა უსიტყვოდ მცდარია. აქ შეუგნებლადაა გაზიარებული ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგება, რაც ან ობიექტურ-იდეალისტური ან ვულგარულ-მატერიალისტურა თვალსაზრისითა. სხვა საკითხია, რომ პლატონის, ბოლცანოსა და ჰუსერლის გაგება ქეშმარიტების იდეალურობაზე იდეალისტურია. მათ მიერ, სახელდობრ პლატონისა და საბოლოო ანგარიშში ჰუსერლის მიერაც, ქეშმარიტება, როგორც იდეალური, ობიექტურად არსებულ იდეალურადაა მიჩნეული. ეს, მართლაც, მცდარი და მიუღებელია. მაგრამ მათი შეხედულება იმიტომ კი არაა მიუღებელი, რომ ქეშმარიტების იდეალურობას ამტკიცებენ. შ. ნუცუბიძის მიერაც ქეშმარიტების იდეალურობის და არარეალურობის მტკიცება უდავოდ დადებითი და მისაღებია. ქეშმარიტების იდეალურობის მტკიცება მატერიალიზმისათვის უსიტყვოდ მისაღე-

ბია. ქეშმარიტება თავისი ბუნებით იდეალურია და არა მატერიალური. რეალურად, ობიექტურად არსებობენ მატერიალური, ფიზიკური საგნები და არა იდეალური მოვლენები, კერძოდ, ქეშმარიტება. ის, ვინც ქეშმარიტების იდეალურობას უარყოფს და მის რეალურობას, მატერიალურობას ასაბუთებს, ისევე ცდება როგორც ის, ვინც ქეშმარიტების იდეალურობის მტკიცებით იდეალიზმიდან თავის დაუღწევლობის გამო ამ იდეალურის ობიექტურად არსებობას ამტკიცებს. ქეშმარიტების, როგორც იდეალურის, ობიექტურად არსებობის მტკიცება ქეშმარიტების ონტოლოგიზირებაა ობიექტური იდეალიზმის პრინციპიდან და ამავე დროს ასახვის თეორიაზე უარის თქმაც. ასეთივეა იმის შეცდომაც, ვინც ქეშმარიტების არა იდეალურობას, არამედ მატერიალურობას ამტკიცებს. ქეშმარიტების არა იდეალურად, არამედ რეალურად არსებობის მტკიცება ზედმეტი მატერიალისტობაა და აქედან ქეშმარიტების ონტოლოგიზირება ვულგარულ-მატერიალისტური გაგებაა და ამავე დროს ასახვის თეორიის პრინციპების უარყოფაც.

მესხეთე არგუმენტი ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: ალეთოლოგიის საგანი ობიექტური სინამდვილე არაა. მისი საგანია შემეცნება არა იმისა, რაც არის. ალეთოლოგიის საძიებელი საგანი — შემეცნების შემეცნება — არსებულის მიღმა არსებულია ე. ი. არარსებული. ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ ასეთი არგუმენტი მისი თვალსაზრისის გაუგებრობაა. ნუცუბიძე თავიდან ბოლომდე იმას ამტკიცებს, რომ ალეთოლოგიის საგანია არა რეალურად არსებული საგანი (იგი სპეციალურ მეცნიერებათა კვლევის ობიექტია), არამედ ქეშმარიტება, როგორც იდეალური მოვლენა. ამიტომაც ალეთოლოგიის საგანი ყოვლად შეუძლებელია რეალურად, მატერიალურად არსებული იყოს. ხოლო რაც შეეხება მტკიცებას „ალეთოლოგიის საგანი შემეცნების შემეცნება არსებულის მიღმა არსებულია, ე. ი. არარსებული“, შემეცნების შემეცნების მცდარი გაგებაა. ის, რომ შემეცნების შემეცნება, როგორც ასეთი, ობიექტურად არ არსებობს, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ იგი არარსებულია. ცნობილია, რომ შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ ობიექტურად არსებული საგნები, არამედ მათ შესახებ არსებული შემეცნებაც. შემეცნება, როგორც ასეთი, რომელიც არსებულია, მაგრამ არა რეალურად არსებული, შემეცნების თეორიის ობიექტია, თუმცა ამის გამო სრულიად არ არის „არსებულის მიღმა არსებული, ე. ი. არარსებული“. ასევე ითქმის ქეშმარიტებაზედაც — ისიც შემეცნების საგანია. მას შეისწავლის გნოსეოლოგია, რო-

გორც ჩვენი აზროვნების იდეალურ შინაარსს, მაგრამ იმის გამო, რომ იგი იდეალურია და არა რეალურად არსებული, ამიტომაც არა-არსებული კი არ არის. ჭეშმარიტება, როგორც იდეალური არა-არსებული რომ იყოს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნების თეორიის მიერ მისი შესწავლა, არაფერი გვეცოდინებოდა ჭეშმარიტებაზე.

§ 6. შენიშვნები შ. ნუცუბიძის კონცეფციის შესახებ. ჩვენ ძირითადად დადებითი მხარეები წარმოვადგინეთ შ. ნუცუბიძის კონცეფციიდან, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აღნიშნული თეორია არ ხასიათდებოდეს შინაგანი წინააღმდეგობებითა და მეცნიერული შემეცნების თეორიისათვის მიუღებელი ნაკლოვანებებით. ზოგიერთ მათგანზე ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მითითებულია სპეციალისტი მკვლევარების მიერ⁸⁶.

შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში. ჩვენი აზრით, ყველაზე ნაკლოვანს და პრინციპულად მიუღებელს წარმოადგენს სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების საკითხი შემეცნების პროცესის დამთავრების შემდეგ. შემეცნების ერთი პროცესის დამთავრების გარკვეულ ეტაპზე. ჩვენ ხაზს ვუსვამთ სუბიექტ-ობიექტის დამოკიდებულების საკითხს შემეცნების დამთავრების შემდეგ, გარკვეულ ეტაპზე, იმიტომ რომ სადავო საკითხი, რომელიც შ. ნუცუბიძისთან გვაქვს, ეხება არა შემეცნების პროცესში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების საკითხს, არამედ სწორედ შემეცნების პროცესის დამთავრების შემდგომ პერიოდს, მის გარკვეულ ეტაპს. შ. ნუცუბიძის კრიტიკოსები კი ამას სრულიად არ იღებენ მხედველობაში და აკრატყებენ იმის გამო, რომ თითქოსდა მკვლევარი უარყოფდეს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკითხს შემეცნების პროცესში. უფრო ზუსტად, თითქოს შ. ნუცუბიძის მიხედვით შემეცნების პროცესი სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე მიმდინარეობს. ამას ნუცუბიძე არსად ამბობს და ვერც იტყვის, ვინაიდან იგი ასახვის თეორიის პრინციპზე დგას, ხოლო ვინც ამ პრინ-

⁸⁶ კ. ბაქრაძის შენიშვნები, გამოთქმული რეცენზიაში შ. ნუცუბიძის წიგნზე „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ შესახებ, წარმოდგენილი იქნება შემეცნების თეორიის საკითხებზე კ. ბაქრაძის შეხედულებათა განხილვის დროს; აქვე აღვნიშნავთ, რომ რეცენზია მეტად ვრცელია და ამომწურავი, ამიტომაც ჩვენ არ ვუხებთ შ. ნუცუბიძის წიგნს „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“.

ციპს იზიარებს, მან, ყოვლად შეუძლებელია, საერთოდ შემეცნების პროცესში უარყოს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების საკითხი. პირიქით, მკვლევარი შემეცნების პროცესში იცავს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების აუცილებლობას. სუბიექტისა და ობიექტის მოხსნა შემეცნების პროცესში თვით ამ პროცესის შეჩერებადაა მიჩნეული. იმისათვის, რომ აღნიშნულ საკითხზე ნუცუბიძის აზრი და ამავე დროს მისი ნაკლიც სწორად იქნეს გაგებულნი, უდავოდ საჭიროდ მიგვაჩნია მეცნიერის ძირითადი აზრის ჩამოყალიბება: შემეცნება შეიცავს შემეცნებელ სუბიექტს და შესაცნობ ობიექტს. სუბიექტისა და ობიექტის მოხსნა შემეცნების პროცესში თვით ამ პროცესის შეჩერებას ნიშნავს, მაგრამ ეს გრძელდება, ვიდრე არ დამთავრებულა შემეცნების პროცესი. დამთავრებული შემეცნება, რომელიც გნოსეოლოგიის ძიების საგანია, არ საჭიროებს სუბიექტსა და ობიექტს, ისინი იხსნებიან თავისი ფუნქციის დამთავრების გამო. მაგალითად, მსჯელობა — „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“, დამთავრებული მსჯელობაა. მაგრამ ეს მსჯელობა ყოველთვის ასე როდი იყო, მას წინ უსწრებდა რთული პროცესი, რომელთა შორის ყველაზე მთავარი მომენტებია: ჩემი, შემეცნებელი სუბიექტი და გარემოდებარე — შესაცნობი საგანი ანუ ობიექტი, ესენი რომ არ ყოფილიყო, მათ მიმართებაზე საკითხიც არ დაისმებოდა; მაგრამ დამთავრებულ მსჯელობაში არც სუბიექტი და არც ობიექტი ცალ-ცალკე და არც მათი მიმართება არ შეიცავენ შემეცნებას; სუბიექტში არაა შემეცნება, არც თავისთავად აღებული ობიექტია შემეცნება; რაც შეეხება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, იგი არ მოიპოვება მსჯელობაში „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“, რადგან აქ არაფერია ნათქვამი ამ მიმართებაზე, როცა ეს მსჯელობა დამთავრებულია და შემეცნების თეორიის კუთვნილებადაა გამხდარი, მას არ ესაჭიროება სუბიექტ-ობიექტი, მოყვანილი მსჯელობის შინაარსი სრულიად დამოუკიდებელია იმისაგან, გამოთქვამს მას ერთი თუ ათასი ვინმე; მისი შინაარსი ამის მიხედვით არ იცვლება. როგორც მსჯელობა, გარკვეული შინაარსის მქონე, იგი დამოუკიდებელია სუბიექტისაგან. ასე წყდება ობიექტის საკითხიც. იგი აუცილებლად საჭიროა შემეცნების პროცესისათვის. საგანს მოკლებული შემეცნება nonsense -ია, მაგრამ დამთავრებული მსჯელობა იგივე არაა, რაც ობიექტი. მსჯელობა საგანს ეხება. იგი საგნის გამოხატულებაა, მაგრამ არა თვით გამოსატყმელი მსჯელობა: „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“ არაა თვით მაგნოლია და არც

მისი ყვაილი, ისე როგორც იგი არაა სუბიექტი მსჯელობის პროცესისა. სუბიექტი და ობიექტი ორივე სინამდვილის ნაწილია, ონტოლოგიური მოვლენაა; მსჯელობა ამ სინამდვილის ერთ-ერთი ასახებაა, შემეცნებითი⁵⁷. აღნიშნული მსჯელობიდან აშკარად ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძე შემეცნების პროცესში კი არ უარყოფს სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, არამედ მისი დამთავრების შემდეგ. მაგრამ საკითხის ასე დასმა და გადაწყვეტაც არსებითად მიუღებელი და მცდარია. ამის განხილვამდე უნდა მივუთითოთ ერთი ფაქტის შესახებაც, სახელდობრ, შ. ნუცუბიძეს აქვს ასეთი გამოთქმებიც „სუბიექტ-ობიექტის გარეშე დაყენება შემეცნების საკითხისა“, „შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის გარეშე დაყენების უპირატესობა ამთავითვე ცხადია“⁵⁸. ეს გამოთქმები ეხება შემეცნების თეორიის პრობლემას, როგორც დამთავრებულ შემეცნებას, რომელიც შემეცნების თეორიის კვლევის ობიექტია და არა შემეცნების პროცესს. ჭერ ერთი, როგორც აღვნიშნეთ, ნუცუბიძე სპეციალურად მიუთითებს, რომ შემეცნების პროცესში სუბიექტისა და ობიექტის მოხსნა თვით ამ პროცესის შეჩერებას ნიშნავს და ამიტომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება აუცილებელია შემეცნების პროცესში. მეორე, დასახელებულ გამოთქმებს მკვლევარი ვერ გაიზიარებს შემეცნების პროცესის მიმართ, ვინაიდან, როგორც ვთქვით, იგი თავგამოდებული დამცველია ასახვის თეორიისა, ხოლო ასახვა, მისი ვიწრო მნიშვნელობით, სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე არ არის. ჩვენ ისიც აღვნიშნეთ, რომ შემეცნება როგორც მთლიანი მოვლენა, შ. ნუცუბიძის აზრით, აუცილებლად გულისხმობს შემეცნებელს და შესაძნობ ობიექტს, „შემეცნება, როგორც ფილოსოფიური ძიების საგანი, შეიცავს ისეთ გაგებას, როდესაც აზრი და არსი ერთი კომპლექსი, ერთი მთლიანი მოვლენაა“. ხოლო აზრისა და არსის ასეთი გაგება, როგორც თვითონ ნუცუბიძე მიუთითებს, უშუალო კავშირშია შემეცნების პროცესში სუბიექტ-ობიექტის მიმართებასთან.

დავუბრუნდეთ სადავო და მიუღებელი საკითხის განხილვას. შ. ნუცუბიძის მტკიცება, რომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება იხსნება შემეცნების პროცესის დამთავრების შემდეგ — მხოლოდ სიტყვიერი განცხადებაა და ფაქტიურ ვითარებას არ შეესაბამება.

⁵⁷ შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 245—247.

⁵⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 246, და 263.

სწორედ ამის გამო ვერც თვით შ. ნუცუბიძე იცავს ამ პრინციპს დამთავრებული შემეცნების პროცესის მიმართ. ეს გამოკვეთილად ჩანს თავისთავად ჭეშმარიტებისა და ჩვენთვის ჭეშმარიტების მიმართების სფეროში. თვითონ მკვლევარის მტკიცებით, მართალია, ჭეშმარიტება თავისთავადსა და ჭეშმარიტება ჩვენთვის „შუა რბ-ლება შემეცნების პრობლემა შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით და არა სუბიექტ-ობიექტის შორის“, მაგრამ ფაქტიურად ჭეშმარიტება თავისთავად როდესაც გადაიქცევა ჭეშმარიტებად ჩვენთვის, სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაშია. სხვა გზა ამ გადაქცევისათვის არ არსებობს; სხვა გზა არ არსებობს, ვინაიდან თუ თავისთავად და ჩვენთვის ჭეშმარიტება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში არ არიან, მაშინ პრინციპულად გაურკვეველია თავისთავად ჭეშმარიტების ჩვენთვის ჭეშმარიტებად გადასვლის ბუნება, რომელიც მკვლევარის ღრმა რწმენით შემეცნებას წარმოადგენს. ამიტომაც, თუ არა სუბიექტ-ობიექტის მიმართება, სხვაგვარად ყოველად შეუძლებელია „შემეცნების პრობლემა შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით“, საწინააღმდეგო შემთხვევა „უბრალო სიტყვაა, თუ უაზრობა არა“. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შ. ნუცუბიძის მიერ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება შემეცნების პროცესში მიჩნეულია როგორც ონტოლოგიური და არა გნოსოლოგიური მიმართება. სინამდვილეში ცნობილია, რომ შემეცნების პროცესში სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება გნოსოლოგიურია.

შემდეგი საკითხი, რომელიც ასევე პრინციპულად მიუღებელია შემეცნების მეცნიერული თეორიისათვის, არის შემეცნების თეორიის მიჩნევა მეცნიერებათა მეცნიერებად; შემეცნების თეორიის საგანი, მართალია, თვითონ შემეცნებაა, მაგრამ ამ შემთხვევაში შემეცნება, როგორც ფაქტი, ისეთივე საგანია შემეცნების თეორიისათვის, როგორც რომელიმე სხვა მეცნიერებისათვის მისი საგანი. ამიტომაც შემეცნების თეორია ისეთივე მეცნიერული ფილოსოფიური დისციპლინაა, როგორც ყველა სხვა მეცნიერული დისციპლინა. ასევე მცდარია და მიუღებელი მტკიცება იმისა, რომ ალეთოლოგია არის ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა.

წინააღმდეგობის შემცველია შემეცნების თეორიის საგანთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის გადაწყვეტაც; სახელდობრ, შ. ნუცუბიძე ერთ შემთხვევაში ამტკიცებს, რომ შემეცნების საგანია როგორც გარესამყარო, ასევე თვითონ შემეცნებაც, ხოლო მეორე შემთხვევაში ამტკიცებს, რომ შემეცნების საგანია ჭეშმარიტება თავისთავად; შემეცნების თეორიის საგნად რომ მიჩნეუ-

ლია დამთავრებული ცოდნა, კეშმარიტება თავისთავად, ეს გასაგებია, მაგრამ ამავე დროს მტკიცება იმისა, რომ შეშეცნების საგანია კეშმარიტება თავისთავად, აშკარად საწინააღმდეგო მტკიცებისა — შემეცნების საგანია გარესამყარო და თვითონ შემეცნება. არის რიგი სხვა შინაგანი წინააღმდეგობანიც, რომლებიც ყველაზე გამოკვეთილად აღნიშნული აქვს პროფ. კ. ბაქრაძეს (იხ. მეოთხე თავი).

ზემოთ აღნიშნული შენიშვნები იმაზე მიუთითებენ, რომ შ. ნუცუბიძის თეორია დაავადებულია შინაგანი წინააღმდეგობით და ამავე დროს ზოგიერთი პრინციპულად მიუღებელი დებულებით, მაგრამ ყოველივე ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ეს თეორია იდეალისტურია, მასში დადებითი არაფერია. ასეთი დასკვნის გამოტანა, ჩვენი აზრით, უდავოთ მცდარი უნდა იყოს. იგი არ შესაბამება შ. ნუცუბიძის ნააზრევს და ამ ნააზრევის არასწორ ინტერპრეტაციად უნდა ჩაითვალოს. აღნიშნული საკითხი ჩვენი და მომავალი თაობის სპეციალური კვლევის ობიექტიც გახდება. ალბათ, მაშინ უფრო დაზუსტდება და გაირკვევა კეშმარიტების მარცელები. თუ „ალეოთოლოგიის საფუძვლების“ ავტორი 1922 წელს დასახელებული შრომის წინასიტყვაობაში წერდა: „კეშმარიტების მარადიულ ბუნებისათვის წარმავალს და ცვალებადს მნიშვნელობა არა აქვს... თავისთავად ღირებული აუცილებლად იქცევა ოდესმე ღირებულებად ჩვენთვის“⁵⁹, ამას ცხადს გახდის მომავალი გამოკვლევები.

⁵⁹ შ. ნუცუბიძე, ალეოთოლოგიის საფუძვლები, გვ. II, 1922.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ა

ს ო რ გ ი დ ა ნ ე ლ ი ა შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს თ ე ო რ ი ი ს ზ ო გ ი ე რ თ ი ს ა კ ი თ ხ ი ს შ ე ს ა ხ მ ბ

პროფ. ს. დანელიას შემეცნების თეორიის საკითხებზე, გარდა ერთი სტატიისა — „ქეშმარიტების გვარი“ სპეციალური გამოკვლევა არ დაუწერია. ამ საკითხებზე თავისი შეხედულება ჩამოყალიბებული აქვს როგორც დასახელებულ ნაშრომში, ასევე სხვადასხვა სახის ფილოსოფიურ ნაშრომებში, განსაკუთრებით კი ბერძნული ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიულ გამოკვლევებში. პროფ. ს. დანელიას შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე ჩვენს მიერ გადმოცემული იქნება სტატიის „ქეშმარიტების გვარი“ და ბერძნული ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი ზოგიერთი გამოკვლევის მიხედვით¹.

§ 1. ქ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს პ რ ო ბ ლ ე მ ი ს ზ ო გ ი ე რ თ ი
ს ა კ ი თ ხ ი. ს. დანელია შემეცნების თეორიის საკითხებიდან ერთერთ საკითხს — ქეშმარიტების პრობლემას — განიხილავს. თვით ქეშმარიტების პრობლემაც მრავალი საკითხის შომცველია, მაგ-

¹ ს. დანელიას, როგორც თვითონ აღნიშნავს მოგონებაში მოსკოვის უნივერსიტეტის დაარსების ორასი წლის შესრულების გამო მიძღვნილ წერილში, დაწერილი ჰქონია საკანდიდატო ნაშრომი „დეკარტის გნოსეოლოგია“, რომელიც 1911 წელს წარუდგენია ლ. ლოპატინისათვის. სამწუხაროდ, ჩენთვის ეს მეტად საინტერესო ნაშრომი დაკარგულია. ეს ნაშრომი „ქეშმარიტების გვარის“ შემდეგ, უდაბოდ, ერთ-ერთი უძირითადესი იქნებოდა შემეცნების თეორიის საკითხებზე ს. დანელიას შეხედულების უფრო სრულყოფილი გაგებისათვის. განსაკუთრებით კი მას დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა ახალ ფილოსოფიაში გნოსეოლოგიურ პრობლემებზე ს. დანელიას შეხედულების გაგებისათვის, რაც შესაძლებლობას მოგვცემდა ერთი მთლიანი სახით წარმოგვედგინა მეკლეარის შეხედულება შემეცნების პრობლემებზე ახალგაზრდობიდან მოხუცებულობის პერიოდამდე. რაც შეეხება ს. დანელიას მონოგრაფიულ გამოკვლევას კანტზე, იგი მზადდება დასაბუქლად.

რამ ს. დანელიას მიერ განხილულია ამ პრობლემის ცენტრალური საკითხი, სახელდობრ, როგორია ქეშმარიტება. ქეშმარიტების რაობის, მისი როგორობის ბუნების გარკვევა არის თვით ქეშმარიტების, როგორც ასეთის, გარკვევა. იმის გარკვევით, თუ როგორია ქეშმარიტება, თვით ქეშმარიტების არსებობის ან არარსებობის საკითხი ირკვევა. ქეშმარიტების ამ ცენტრალურ პრობლემას ეძღვნება სწორედ ს. დანელიას ნაშრომი „ქეშმარიტების გვარი“.

ქეშმარიტების გვარის პრობლემის სწორი დაყენებისათვის ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ლოგიკური გვარი და გენეალოგიური გვარი, პრობლემის სწორი დაყენება კი მის ნახევრად გადაწყვეტას ნიშნავს. ჩვეულებრივ შეცდომად გნოსეოლოგიაში ს. დანელიას მიაჩნია ის, რომ ლოგიკურ გვარს და გენეალოგიურ გვარს შეუცნობლად ურევენ ერთიმეორეში: სურთ ლოგიკური გვარი გამოიკვლიონ, ნამდვილად კი გენეალოგიურ გვარზე ლაპარაკობენ, რადგან ისეთი არგუმენტებით საარგებლობენ, რომელნიც მხოლოდ გენეალოგიური გვარისათვის არიან მნიშვნელოვანი და ლოგიკური გვარისათვის მათ არაერთარი მნიშვნელობა არა აქვთ.

ს. დანელიას აზრთა მსვლელობის მიხედვით, ქეშმარიტების რეალობის, მისი ბუნების გარკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმის გარკვევას, თუ რომელი საშუალებით დადგინდება ქეშმარიტების გვარი — ლოგიკური თუ გენეალოგიური საშუალებით. გვარი, მიუთითებს დანელია, შეიძლება იყოს მხოლოდ ორგვარა: გენეალოგიური ან ლოგიკური. გვარის ცნებას ეკარგება ყოველგვარი აზრი ლოგიკურისა და გენეალოგიურის გარეშე. აქედან გამომდინარე ქეშმარიტების გვარაც შეიძლება იყოს ან გენეალოგიური ან ლოგიკური. ქეშმარიტების ცნების მიმართ ცნებების გენეალოგიური და ლოგიკურის სწორად გაგებისა და მოხმარებისათვის ს. დანელია მისთვის ჩვეული სიზუსტით იძლევა თითოეული მათგანის დახასიათებას. გენეალოგიური ან რეალური დამოკიდებულების პრინციპია მიზეზობრიობა, ხოლო ლოგიკური დამოკიდებულების პრინციპია მსგავსება. ეს ნიშნავს: იქ, სადაც არ არის მიზეზობრივი კავშირი, არ არის არც გენეალოგიურ-რეალური დამოკიდებულება. ხოლო იქ, სადაც არ არის მსგავსების კავშირი, არ არსებობს ლოგიკური ურთიერთობა. მიზეზობრიობა იმით განსხვავდება მსგავსებისაგან, რომ იგი აუცილებლად დროს გულისხმობს, დროის გარეშე არ არის. ლოგიკური კავშირის პრინციპი — მსგავსება — კი დროის გარეშეა.

ს. დანელია დასაბუთებულად წარმოგვიდგენს თავის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ქეშმარიტების გვარი არის ლოგიკური გვარი და არა გენეალოგიური (ჩეალური) გვარი. ქეშმარიტების გვარი არ არის გენეალოგიური, ვინაიდან ქეშმარიტებას არა აქვს გენეალოგია. გენეალოგია აქვს იმას, რაც უკვე დაიბადა, უკვე გაჩნდა. უკვე მიიღო დროში არსებობა. გენეალოგია აქვს მხოლოდ იმას, რასაც არსებობის ნიშანი აქვს. ამიტომაც გენეალოგიური გვარიც აქვს მხოლოდ იმას, რასაც აქვს ეს არსებობის ნიშანი. მასადაამე, იმას, რასაც არსებობის ნიშანი არა აქვს, არც გენეალოგია აქვს და არც გენეალოგიური გვარი. ქეშმარიტება სწორედ უკანასკნელია: მას არა აქვს არსებობის ნიშანი. რას ნიშნავს ს. დანელიას მიხედვით დასაბუთება იმისა, რომ ქეშმარიტებას არა აქვს არსებობის ნიშანი? ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ქეშმარიტება არ არის ემპირიულად არსებული, მეტი არავითარი სხვაგვარი მნიშვნელობა აქვს იგულისხმება. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქეშმარიტება არარსებულაა, ფიქსირებულად არ არსებობს. არსებობის მიხედვით ქეშმარიტება, რა თქმა უნდა, არსებულაა და ამიტომაც ეძებს ს. დანელია მის ლოგიკურ გვარს, მაგრამ იგი არ არსებობს ჩეალურად, ემპირიულად არსებობის ნიშნით. სწორედ ამ მიმართებით აკრიტიკებს მკვლევარი ჰუსერლის შეხედულებას ქეშმარიტებაზე. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ არაზუსტია თვითონ ს. დანელიას გამოთქმა — ქეშმარიტებას არა აქვს არსებობის ნიშანი: უნდა იყოს — ქეშმარიტებას არა აქვს ემპირიულად (ჩეალურად) არსებობის ნიშანი. თუმცა მხოლოდ ესაა ნაგულისხმევი ჰუსერლის კრიტიკის დროს. ს. დანელიას აზრით, არ შეიძლება ითქვას, რომ ქეშმარიტება არის არსებობა, ქეშმარიტება არსებობს. მისი აზრით, ჰუსერლის არგუმენტი იმ დებულების წინააღმდეგ, რომ ქეშმარიტება არ არსებობს, საკმაოდ დაძველებულია. ჰუსერლი წერს: „მსჯელობა, „ქეშმარიტება არ არსებობს“ — თავის აზრით უდრის მსჯელობას „არსებობს ქეშმარიტება, და ქეშმარიტება არ არსებობს“. ეს წინააღმდეგობაა და ამიტომ მიუღებელი. ს. დანელიას აზრით, ასეთი არგუმენტაცია მეცნიერებაში გამოუხადებარია, უფრო მისაღებია აზრი, რომ ქეშმარიტება არ არსებობს, ვიდრე ის, რომ ქეშმარიტება (არაემპირიული) არსებობს (ემპირი-

² ს. დანელია, ქეშმარიტების გვარი, „ჩენი მეცნიერება“, 1923, № 1, გვ. 34.

³ იქვე, გვ. 35—36.

ულია)⁴. ამგვარად, გამოთქმა — ქეშმარიტება არ არსებობს — ნიშნავს — ქეშმარიტება არ არსებობს ემპირიულად.

სიტყვა „ქეშმარიტება“ წარმოშობილია ისე, როგორც სხვა სიტყვები. სიტყვა ჩნდება იქ, სადაც არის წარმოდგენა; წარმოდგენა ჩნდება იქ, სადაც არის გარჩევა; გარჩევა შედარებით ხორციელდება, შედარება კი ორ შესადარებელს გულისხმობს. ქეშმარიტება უდარდება შეცდომას. შეცდომა კიდევაც ემსგავსება ქეშმარიტებას და კიდევაც განირჩევა მისგან. ქეშმარიტებისა და შეცდომის საერთო გვარი არის მსჯელობა. მსჯელობა ქეშმარიტებისათვის აუცილებელი პრედიკატი. შეუძლებელია ისეთი ქეშმარიტება, რომელიც მსჯელობა არ იქნება, მსჯელობის გარეშე არ არის შეცდომაც. მსჯელობა შეცდომის აუცილებელი პრედიკატი. ქეშმარიტება და შეცდომა მსჯელობის სახეებია, მაგრამ თვითონ მსჯელობა აზრის სახეა. აზრი გვარია მსჯელობისათვის, მაშასადამე ის გვარია ქეშმარიტებისა და შეცდომისთვისაც. აზრი არის ის, რაც არ არის გრძნობა. აზრი განსხვავებულია გრძნობებისაგან. მაგრამ ისინი ერთმანეთს ემსგავსებიან იმაში, რომ განსხვავდებიან ყველა იმისაგან, რაც განფენილია, მძიმეა, მაგარია, ე. ი. რაც ფიზიკურად არსებობს. აზრი ისე, როგორც გრძნობები, ფსიქიკურია. ფსიქიკური აზრის გვარია, აზრი მსჯელობის გვარია, მსჯელობა ქეშმარიტების გვარია; მაშასადამე, ფსიქიკური ქეშმარიტების გვარია.

გენეალოგიური და ლოგიკური გვარის განსხვავებულობის შემდეგ კი ქეშმარიტების გვარის ცხადყოფის საფუძველზე ს. დანელია იძლევა ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის კრიტიკას ქეშმარიტების საკითხზე. ქეშმარიტების განსაზღვრებასთან დაკავშირებით დანელიას სწორად აქვს მითითებული მის არსებით მხარეზე, სახელდობრ, ქეშმარიტების ლოგიკური გვარის აღმოჩენა არის ქეშმარიტების რაობის აღმოჩენა; საკითხი — რა არის ქეშმარიტების ლოგიკური გვარი, შედის საკითხში — რა არის ქეშმარიტება? ქეშმარიტების ამ რაობის, ე. ი. მესი არსების გადაწყვეტის საკითხში დანელია ეყამათება როგორც ფსიქოლოგიზმს, ასევე ანტიფსიქოლოგიზმს. ს. დანელიას სრულიად მართებული ანალიზით, ქეშმარიტების როგორც ფსიქოლოგისტური, ასევე ანტიფსიქოლოგისტური — ჰუსერლისებური — ონტოლოგიური გაგება ქეშმა-

⁴ ს. დანელია. ქეშმარიტების გვარი, „ჩუენი მეცნიერება“, 1923, №1, გვ. 36

რიტების გაუქმებას ნიშნავს. აღნიშნულ გაგებათა საფუძველზე ჭეშმარიტება როგორც ასეთი უარყოფილია. სწორადაა შემჩნეული ორივე მიმართულების ნაკლი, ამიტომაც მიუღებლადაა მიჩნეული როგორც ერთი, ასევე მეორე მიმართულების შეხედულება ჭეშმარიტების არსებობის საკითხზე. ფსიქოლოგიზმი არის სკეპტიციზმი, ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფა. მკვლევარი მართებულ ინტერპრეტაციას აძლევს ფსიქოლოგიზმს. იგი, მართლაც, სკეპტიციზმია, ვინაიდან ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფაა. ფსიქოლოგიზმის პრინციპით განუხორციელებელი ხდება ჭეშმარიტება. იგი, მართლაც, აუქმებს ჭეშმარიტებას, ვინაიდან ჭეშმარიტება გაგებულია როგორც წმინდა სუბიექტივისტური, ინდივიდუალური.

სკეპტიციზმის საწინააღმდეგოდ ჩამოყალიბდა, აღნიშნავს ს. დანელია, ანტიფსიქოლოგიური მიმართულება. მისი ცნობილი წარმომადგენელი შემდეგ მაგალითზე გვიხსნის თავის თეორიასო და მითითებულია ჰუსერლის შრომიდან ჭეშმარიტების ონტოლოგიურობის დამსაბუთებელი ცნობილი მაგალითი ნიუტონის მიზიდულობის კანონის შესახებ. ჰუსერლის აზრით, წერს მკვლევარი, ეს ჭეშმარიტება ნიუტონზე ადრე არსებობდა. იგი წინ უსწრებდა არა მარტო ნიუტონის დაბადებას, არამედ თვით ორგანული ბუნების გაჩენას. ვინც ამ მაგალითს დააკვირდება, აღნიშნავს ს. დანელია, იგი შენიშნავს, რომ ჰუსერლი ჭეშმარიტებას უწოდებს ფიზიკურ დამოკიდებულებას (არაფსიქიკურს). მაგრამ ცხადია ამასთან ერთად ისიც, რომ ასეთს კონტექსტში სიტყვას „ჭეშმარიტება“ თავისი აზრი ეკარგება. მისგან მხოლოდ ბგერათა კომპლექსი გვრჩება, რაც უნდა სრულიად გამოირიცხოს ფილოსოფიის ტერმინოლოგიიდან⁵. სკეპტიციზმისაგან განსხვავებით, ანტიფსიქოლოგიზმის მიერ ჭეშმარიტების ასეთ გაგებას მკვლევარი ადარებს ე. წ. დათვურ სამსახურს. ანტიფსიქოლოგიზმი (ჰუსერლი), წერს ს. დანელია, გადაიჩეხა *ignoratio elenchi*-ის ერთ დიდ ხრამშიო. აქედან გამომდინარე, ს. დანელიას აზრით ანტიფსიქოლოგიზმი მცდარია, ვინაიდან მიიჩნევს, რომ „ჭეშმარიტება არ არის აზრი“, ჭეშმარიტების გვარი ფიზიკურია და არა ფსიქიკური. სინამდვილეში კი ჭეშმარიტების გვარია ფსიქიკური და არა ფიზიკური. ფიზიკურის სუბსტრატს ეწოდება ობიექტი, ხოლო ფსიქიკურისას —

⁵ ს. დანელია, ჭეშმარიტების გვარი, ჩვენი შეცნობა, 1923, № 1, გვ. 47.

⁶ იქვე, გვ. 47.

სუბიექტი ან „მე“. ფსიქიკური იმით განიჩევა არაფსიქიკურისაგან, რომ იგი დაკავშირებულია „მე“-სთან. იქ, სადაც არ არის „მე“, არ არის ფსიქიკურიც. მაგრამ იქ არ არის აზროც. სადაც აზრი არ არის, იქ არც ქვეშარიტებაა. მაშასადამე, ქვეშარიტება არ იქნება იქ, სადაც არ არის „მე“, ან სუბიექტი. ს. დანელიას შეხედულებებზე ამ და სხვა საკითხთა ინტერპრეტაციებზე ქვემოთ შევჩერდებით.

ს. დანელია შრომის დასკვნით ნაწილში კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ ფსიქოლოგიზმის შეცდომა იმაშია, რომ ქვეშარიტების ღირებულებას მისივე გენეალოგიურ გვარში ეძებს და ამიტომ სკეპტიციზმის მსხვერპლი ხდება. ანტიფსიქოლოგიზმის შეცდომა კი იმაშია, რომ იგი ქვეშარიტების ღირებულებას მისსავე ლოგიკურ გვარში ეძებს და უარყოფს, რომ ეს გვარია ფსიქიკური. ს. დანელია ასეთი შეხედულებისაგან განსხვავებით ამტკიცებს, რომ ქვეშარიტება ფსიქიკურია, მაგრამ ამ საბუთით არ არის იგი ღირებულო: ქვეშარიტების ღირებულება არ ისპობა მისი გენეალოგიური გვართ, მაგრამ არ საბუთდება მისი ლოგიკური გვართაც. ქვეშარიტების ფასი ემპირიული დედუქციის გარეშეა. იგი კატეგორიულად ღირებულოა.

ს. დანელიას ზემოთ განხილული მკირე მოცულობის ნაშრომის „ქვეშარიტების გვარის“ შესახებ მრავალი მოსაზრებაა გამოთქმული. ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იგი ძირითადად ინტერპრეტირებულია, როგორც იდეალისტური ხასიათის ნაშრომი. წამოყენებულია მრავალი არგუმენტი, რომლებიც სხვადასხვა კუთხით უჩვენებენ მასში განხილული საკითხების იდეალისტურობას, ან ჰცდარობას. ეს არგუმენტები ჩვენს მიერ დალაგებული იქნება შემდეგი თანმიმდევრობით.

1. ქვეშარიტების გვარია ფსიქიკური. ფსიქიკური გამოდის დროის გარეშე არსებულად. ამიტომ ფსიქიკურის აღიარება ქვეშარიტების გვარად მცდარია.

ის ფსიქიკური, რომელზედაც დანელია ლაპარაკობს, მართლაც, დროის გარეშეა, დროში მიმდინარე არაა. ფსიქიკური როგორც ქვეშარიტების გვარი არ არის ის ფსიქიკური, რომელიც დროში მიმდინარეა. იგი არ არის ფსიქიკური იმ მნიშვნელობით, რომელსაც ჰუსერლი უპირისპირდებოდა ლოგიკურის განსასხვავებლად. ასეთი ფსიქიკური არ გამოდგება ქვეშარიტების გვარად, რადგან დროში მიმდინარეა, ხოლო ქვეშარიტება კი დროის გარეშეა. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ იმისათვის, რაც დროის გარეშეა (ასეთთა

ქეშმარიტება) გვარად არ გამოდგება ის, რაც დროშია. დროშია ფსიქიკური როგორც განცდა, მაგრამ ფსიქიკური როგორც განცდა არ შემოდის გნოსეოლოგიის კვლევის სფეროში. გნოსეოლოგია იკვლევს ფსიქიკურს როგორც გნოსეოლოგიურ კატეგორიას. ს. დანელიას კი მხედველობაში აქვს ფსიქიკური როგორც გნოსეოლოგიური კატეგორია და არაფსიქიკური როგორც დროში მიმდინარე, რაც ფსიქოლოგიის კვლევის ობიექტია. დანელია რომ ფსიქიკურს იხილავს როგორც გნოსეოლოგიურ კატეგორიას — ეს გარკვევით ჩანს ნაშრომში „ქეშმარიტების გვარი“⁷.

ს. დანელიას მიერ ფსიქიკური როგორც ქეშმარიტების გვარი მოხმარებულია გნოსეოლოგიური მნიშვნელობით. ამიტომაც ასახიათებს იგი ფსიქიკურს მსგავსად აზრისა, როგორც იდეალურ მოვლენას. ს. დანელიას თქმით, ფსიქიკური არც განფენილია, არც მძიმეა, არც მაგარია, არც დროულია და არც სხვა ფიზიკური თვისებების მქონეა. „რასაც ფიზიკური თვისებები არა აქვს, იმას ვეძახით ფსიქიკურს“⁸. ფსიქიკურის არსება როგორც ვთქვით, ასახვაში მდვობარეობს და მხოლოდ ასახვის ფორმით არსებობს. ასახვა ეს არის უმაღლესი ფსიქიკური უნარი. აქედან გამომდინარე, ჩვენი აზრით, ს. დანელია მართებულად აღიარებს ქეშმარიტების უმაღლეს გვარად ფსიქიკურს, რომელიც თავისი მნიშვნელობით ემთხვევა ცნო-

⁷ უნდა აღვნიშნოთ, რომ აღნიშნულ საკითხზე დღესაც აშკარად იგრძნობა ორი განსხვავებული შეხედულების, ერთიმეორისაგან არსებითად განსხვავებული თვალაზრისის არსებობა. ამიტომაც ეს მეტად სადავო საკითხი დღესაც გადაუწყვეტელია. ისე ერთი რამ ფაქტია, რომ თანამედროვე გნოსეოლოგიურ ლიტერატურაში არსებობს შეხედულება, რომ ცნება „ფსიქიკური“ ორი მნიშვნელობით უნდა იქნეს მოხმარებული. ერთი, ფილოსოფიური, უკრო ზუსტად, გნოსეოლოგიური და მეორე კონკრეტულ-მეცნიერული. გნოსეოლოგიური მნიშვნელობით ფსიქიკური განიხილება, როგორც სინამდვილის ასახვა, ამ მნიშვნელობით ასახვის თვისება ფსიქიკურის უძირითადესი და უარსებითესი ნიშანია; ფსიქიკურის არსება ასახვაშია, ამიტომაც ფსიქიკის ასახვის ფორმის გარეშე არსებობა არ შეუძლია. „თუ არა ასახვის ფორმით, ფსიქიკურის სხვა რაიმე სახით არსებობა გამორიცხებულია“; აღნიშნული აზრით ფსიქიკურის ცნება ცნობიერების კატეგორიას ემთხვევა. ამ ასპექტით ფსიქიკური იდეალურია, განფენილობის გარეშე არსებულია, არადროულია. მაგრამ ამისაგან განსხვავებულია ფსიქიკური კონკრეტულ-მეცნიერული მნიშვნელობით. იგი არის ფსიქიკური როგორც განცდა ანუ განცდაში მოცემული. ფსიქიკური ამ მნიშვნელობით დროში მიმდინარეა, დროულია. ფსიქიკურის განსხვავებული მნიშვნელობით ვაგების საკითხი ვრცლად აქვს განხილული პროფ. ა. შეროზიას (იხ. გამოყენებული ლიტერატურა).

⁸ ს. დანელია, „ქეშმარიტების გვარი, ჩვენი მეცნიერება“, გვ. 44.

ბიერებას და სხვა არაფერია, თუ არა ასახვა, ვინაიდან ფსიქიკურის არსება ასახვაშია და ამიტომაც, თუ არა ასახვის ფორმითა. სხვა ფორმით მას არსებობა არ შეუძლია. ჭეშმარიტებაც ასახვაა და ამდენად ფსიქიკურის სახეა.

2. ს. დანელია ჭეშმარიტების ბუნების გაგების საკითხში სუბიექტივიზმის პრინციპზე დგას. უარყოფს ჭეშმარიტების ობიექტურობას. ჭეშმარიტებას მთლიანად „მე“-ს, სუბიექტს უკავშირებს; ჭეშმარიტება არ არსებობს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. ამიტომაც მისი შეხედულება იდეალისტურია.

ჭეშმარიტების გაგების საკითხზე სუბიექტივიზმის პრინციპზე დგომა ნამდვილად იდეალიზმია. ვინც სუბიექტივიზმის პრინციპზე დგას, იგი ნამდვილად უარყოფს ჭეშმარიტების ობიექტურობას. ასეთი იყო სწორედ ფსიქოლოგინში, რომელსაც თვითონ დანელია აკრიტიკებს იმ არგუმენტით, რომ იგი „არის სკეპტიციზმი, ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფა“. აქედან გამომდინარე, საეჭვოდ მიგვაჩნია მოსაზრება, რომ ს. დანელია ჭეშმარიტების გაგების საკითხში სუბიექტივიზმის დამცველი იყოს. თუ ჭეშმარიტების სუბიექტივისტური გაგების საფუძვლად იმას მივიჩნევთ, რომ დანელიამ ჭეშმარიტება მთლიანად „მე“-ს, სუბიექტს დაუკავშირა. ეს სრულიადაც არ არის ჭეშმარიტების სუბიექტივისტური და ამდენად იდეალისტური გაგება. პირიქით, ეს საკითხის მართებული დაყენებაა. ჭეშმარიტება „მე“-ს, სუბიექტს უკავშირდება, ეს ჭეშმარიტების ერთ-ერთი თავისებურებაა. ჭეშმარიტება სუბიექტის გარეშე არ არის. შემეცნებელი სუბიექტი, „მე“, რომ არ იყოს. არ იარსებებდა ჭეშმარიტება. უფრო ზუსტად — ჭეშმარიტება რომ სუბიექტს, „მე“-ს არ უკავშირდებოდეს, მაშინ არც ჭეშმარიტებანიქნებოდა და არც შეცდომა. ამიტომაც ს. დანელია ამბობს კატეგორიულად: იქ, სადაც არ არის „მე“, არ არის ფსიქიკური. არ არის აზრი, არ არის ჭეშმარიტება. „ჭეშმარიტება არ იქნება იქ, სადაც არ არის „მე“, ან სუბიექტი“. ამდენად ჭეშმარიტება სუბიექტს, „მე“-ს უკავშირდება, რომლის არსებობის გარეშე მას არსებობა არ შეუძლია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჭეშმარიტება, რომელიც სუბიექტშია, ამის გამო სუბიექტურია. შემეცნებელი სუბიექტის, „მე“-ს აზრში არსებული შინაარსია ობიექტური. ამ უკანასკნელ საკითხზე ს. დანელია არაფერს ამბობს არა იმიტომ, რომ იგი უარყოფს ჭეშმარიტების ობიექტურობას, არამედ მხოლოდ იმის გამო, რომ აკრიტიკებს ჭეშმარიტების ონტოლოგიურ გაგებას, რომლის მიხედვით ჭეშმარიტება სუბიექტს, „მე“-ს კი არ

უკავშირდება, არამედ ჭეშმარიტება ფიზიკური დამოკიდებულებაა, ემპირიულად არსებულია. ნაშრომში „ჭეშმარიტების გვარი“ ს. დანელიას მიზანია აჩვენოს, რომ ორივე — ჭეშმარიტების ონტოლოგიური და სუბიექტივისტური გაგება — მცდარია. სუბიექტივიზმი ფსიქოლოგიზმის სახით ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფაა, ონტოლოგიზმის მიხედვით კი ჭეშმარიტებას თავისი აზრი ეკარგება. ამ ასპექტით დანელიამ მოწინააღმდეგეთა კრიტიკა დამაჯერებლად წარმართა და თავის მიზნის შესაბამისად აჩვენა, რომ ჭეშმარიტება შემეცნებელის, სუბიექტის აუცილებელი ნიშანია, მაგრამ ამის გამო არა სუბიექტივისტური.

2 ს. დანელიას ჭეშმარიტება გაგებული აქვს როგორც ზედროული. ამიტომ იგი მცდარი, ჭეშმარიტების იდეალისტური გაგებაა.

ს. დანელიას შეხედულების ინტერპრეტაცია ჭეშმარიტების ზედროულობაზე როგორც მცდარისა, ნამდვილად მცდარია. ს. დანელიას ინტერპრეტაციით ჭეშმარიტების ზედროულობა იმას ნიშნავს, რომ ლოგიკური კავშირის, ლოგიკური დამოკიდებულების პრინციპი, რომლითაც უნდა დადგინდეს ჭეშმარიტების გვარი, დროის გარეშეა. ჭეშმარიტების გვარის, როგორც იდეალური გვარის დადგენა, რომელიც ლოგიკურის სფეროს განეკუთვნება, არ სპირობებს დროის ნიშანს. დროის ნიშანი კირდება მიზეზობრივი კავშირის დადგენას, რომელიც რეალური კავშირის გამოხატულებაა. აღნიშნული აზრით ყოველი ლოგიკური კავშირი და მათ შორის ჭეშმარიტების ლოგიკური კავშირიც დროის გარეშეა. ლოგიკურ კავშირზე თქმა იმისა, რომ იგი დროულია, მცდარია. ამიტომაც მკვლევარი სამართლიანად ამბობს, რომ ჭეშმარიტების ლოგიკური გვარის დასადგენად არ გამოდგება დროის ნიშანი. იგი (დროულობა) მიზეზობრივი კავშირის დასადგენადაა აუცილებელი. მიზეზი აუცილებლობით იწვევს შედეგს დროში, მაგრამ ჭეშმარიტების ლოგიკურ კავშირზე, ჭეშმარიტების გვარზე არავინ ამბობს (თუ ვინმე იტყვის, შეცდომა იქნება), რომ ჭეშმარიტების გვარი დროში ჭეშმარიტების შემდეგ არის, ხოლო ჭეშმარიტება წინ უსწრებს დროში მსჯელობას და სხვ. აქ ს. დანელია სრულიად არ ეხება ჭეშმარიტების გამოვლინებას მისი კონკრეტულობის მნიშვნელობით. ჭეშმარიტების კონკრეტულობის თვალსაზრისით ჭეშმარიტება ყოველად შეუძლებელია ზედროული იყოს. ჭეშმარიტება მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობით — კონკრეტულობით — ყოველთვის ისტორიული მოვლენებითაა განპირობებული, ამდენად იგი დროითაა განსაზღვ-

რული. ამ აზრით ზედროული ქვეშარიტება არ არსებობს. იგი ყოველთვის კონკრეტულია. ამ ასპექტით ქვეშარიტების ზედროულად მიჩნევა უდავოდ იქნება ქვეშარიტების დოგმატისტური და იდეალისტური გაგებაც, ვინაიდან ქვეშარიტების კონკრეტულობა გაგებული იქნება კონკრეტული სინამდვილის ასახვასთან კავშირის გარეშე. მაგრამ, როგორც ვთქვით, ს. დანელიას გაგებით ქვეშარიტება ზედროული გამოდის არა მისი კონკრეტულობის მნიშვნელობით (ამ ასპექტით მას ქვეშარიტება არც განუხილავს), არამედ როგორც იდეალური მოვლენა მატერიალური მოვლენებისაგან განსხვავებით არ არის დროში არსებული. ქვეშარიტება, როგორც ყოველი იდეალური მოვლენა, დროულობის ნიშნით არ ხასიათდება. ვინც იმას იტყვის, რომ ქვეშარიტებისათვის და ასევე სხვა იდეალური მოვლენებისათვის მატერიალური მოვლენების მსგავსად დამახასიათებელია დროულობა, იგი ქვეშარიტებას უდავოდ მიიჩნევს ობიექტურად არსებულ რამედ, სულერთია იგი ობიექტურად არსებული იქნება როგორც მატერიალური საგანი, თუ ობიექტურად არსებული იდეის სახით. ორივე მკდარი შეხედულებაა და მიუღებელი. პირველი იქნება ეულგარულ-მატერიალისტური, ხოლო მეორე ობიექტურ-იდეალისტური გაგება.

4. „ქვეშარიტების გვარი“ არსებული მხოლოდ ემპირიულ არსებულთან არის გაიგივებული; ეს კი შეცდომაა.

ჩვენი აზრით, დანელიას საწინააღმდეგოდ ასეთი არგუმენტის წამოყენება უმართებულო უნდა იყოს. დანელია რომ არსებულს ემპირიულად არსებულთან აიგივებდეს, მაშინ უარი უნდა ეთქვა საერთოდ ლოგიკურ დამოკიდებულებაზე, სინამდვილეში კი იგი ორი სახის დამოკიდებულებას აღიარებს და მკვეთრად მიჯნავს გენეალოგიურ ან რეალურ დამოკიდებულებას იდეოლოგიური ან ლოგიკური დამოკიდებულებისაგან. ლოგიკური დამოკიდებულება არაემპირიული დამოკიდებულებაა და იგი, დანელიას აღიარებით, არსებობს როგორც დამოკიდებულების ერთ-ერთი სახე.

შემდეგ, არსებული რომ მხოლოდ ემპირიულად არსებულთან იყოს გაიგივებული, მაშინ ქვეშარიტებისა და შეცდომის გვარი — მსჯელობა, მსჯელობიჭ გვარი — აზრი, აზრის გვარი — ფსიქიკა წარმოდგენილი უნდა იყოს არა როგორც ლოგიკური გვარები, არამედ როგორც რეალური გვარები ს. დანელია კი ასეთ შეხედულებას მკაცრად აკრიტიკებს. იგი ჰუსერლს იმის გამო აკრიტიკებს, რომ მან ქვეშარიტება როგორც არაემპირიული ემპირიულად აღიარაო: „...ქვეშარიტებას ეძახის ფიზიკურ დამოკიდებულებას“. კანტს

კი იმას უსაყვედურებს, რომ ჭეშმარიტების გნოსეოლოგიური სა-
კითხი გენეალოგიურ საკითხად მიიჩნიაო. და ბოლოს, დანელიას
მიერ არსებული მხოლოდ ემპირიულად არსებულთან რომ იყოს
გაიგივებული, მაშინ საერთოდ ჭეშმარიტების, როგორც გნოსეო-
ლოგიური ცნების, კვლევაზე უარი უნდა ეთქვა ან იგი (ჭეშმარი-
ტება) უნდა გაეიგივებინა ემპირიულად არსებულთან და ონტო-
ლოგიური გაგებით უნდა ეკვლია, რის წინააღმდეგაც თვითონ იბ-
რძოდა.

ზემოთ თქმულის საფუძველზე ცხადი უნდა იყოს, რომ ს. და-
ნელია არსებულს არ აიგივებს ემპირიულად არსებულთან. ს. დანე-
ლიას თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ აღნიშნული არგუმენტი
მნიშვნელობის მქონე რომ იყოს, მაშინ იგი პირველ რიგში ჭეშ-
მარიტების მიმართ უნდა იყოს მართებული. სინამდვილეში სწო-
რედ აქ ჩანს მთელი მისი უმართლობა, ვინაიდან დანელიას ნაშ-
რომი „ჭეშმარიტების გვარი“ თავიდან ბოლომდე იმათ საწინააღ-
მდეგოდაა დაწერილი, ვინც ჭეშმარიტებას როგორც არსებულს
ემპირიულად არსებულთან აიგივებდა. ს. დანელიას, მართალია,
აქვს გამოთქმა, რომ ჭეშმარიტებას არა აქვს არსებობის ნიშანი.
მაგრამ, როგორც ვთქვით, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჭეშმარი-
ტებას არა აქვს ემპირიულად არსებობის ნიშანი და არა იმას,
რომ რაც ემპირიულად არ არსებულობს, არ არსებობს ანდა ჭეშმარი-
ტებას ემპირიულად არსებულთან აიგივებს. ს. დანელიას რომ არ-
სებობა ესმოდეს როგორც მხოლოდ ემპირიულად არსებობა, მა-
შინ მას უარი უნდა ეთქვა საერთოდ ჭეშმარიტების არსებობაზე,
ვინაიდან ჭეშმარიტების ემპირიულად არსებობის წინააღმდეგია
და ამასთან ერთად ჭეშმარიტებაც როგორც არაემპირიულის არ-
სებობა საერთოდ უნდა უარეყო, მაშინ როცა „ჭეშმარიტების
გვარში“ ჭეშმარიტების გვარის დადგენით ჭეშმარიტების როგორც
არსებულის ბუნების ჩვენებაა მიზნად დასახული.

5. „ჭეშმარიტების გვარის“ შესახებ ნათქვამია „ამ ეტიუდის
აზრი შემდეგია: ჭეშმარიტება და შეცდომა მსჯელობის სახეებია.
მსჯელობა მათი გვარია. მსჯელობა აზრის ფუნქციაა. აზრი, გრძნო-
ბა — ფსიქიკურის სახეებია. ფსიქიკა „მე“ გვარია აზრის და ამიტომ
ჭეშმარიტებისაც. არც ერთი აზრი მისაღები არ არის. ჭეშმარი-
ტება და შეცდომა მსჯელობის სახეებად ვერ ჩაითვლებიან. უფრო
სწორი იქნებოდა მსჯელობის ჭეშმარიტების სახედ მიჩნევა, რაც
შეეხება შემტადარ მსჯელობას, ეს მსჯელობა კი არაა, არამედ გა-
მოთქმაა. მსჯელობა, აზრი ყოველთვის ჭეშმარიტია“. აღნიშნული

შენიშვნები უმართებულოა, მაგრამ ამის არგუმენტირებას აქ არ შევუდგებით, ვინაიდან მათი ავტორი შემდგომი პერიოდის მონოგრაფიულ გამოკვლევებში მთლიანად საწინააღმდეგო გზას დაადგა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი ფაქტიც. პ. როფ. ს. დანელიას ნაშრომი „ქეშმარიტების გვარი“ მკაცრად იქნა გაკრიტიკებული წერილში „ძირს იღვალისში“. უნდა ითქვას, რომ ამ წერილის ავტორი ქეშმარიტების პრობლემების ელემენტარულ საკითხებში ვერ ერკვევა. „ქეშმარიტების გვარის“ ავტორი გაკრიტიკებულია სრულიად მცდარი პოზიციებიდან. თითქოს ს. დანელია ქეშმარიტებას არ აღიარებს რეალურ მიმართებაში, რეალურ სინამდვილეში; რომ მკვლევრის აზრით, ქეშმარიტების საკითხი არ დაისმება შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად; რომ დანელიას მიხედვით, ქეშმარიტება არ იქნება იქ, სადაც არ არის „მე“ ან სუბიექტო. უდავოა, რომ აქ ს. დანელია მართალია და კრიტიკოსი ცდება. მართლაც, ამა რა უნდა ქეშმარიტებას, როგორც სინამდვილის ასახვას, თვით რეალურ მიმართებაში? ანდა, ნუთუ ქეშმარიტების საკითხი დაისმება შემეცნების, „მე“-ს ან სუბიექტის გარეშე? რეცენზენტის აზრით, ს. დანელია ამაოდ ცდილობს „გენეალოგიურ ქეშმარიტების“ უარყოფას. სინამდვილეში უნდა ითქვას, რომ ს. დანელია სრულიადაც არ აღიარებს ასეთი ქეშმარიტების არსებობას. მისი აზრით, ქეშმარიტების საკითხი არ დაისმება გენეალოგიურ ან რეალურ მიმართებაში და აქ იგი სავსებით სწორია. რეცენზენტი „ქეშმარიტების გვარის“ კრიტიკის დროს აღიარებს, რომ ქეშმარიტება ობიექტური კატეგორიაა, მაგრამ ქეშმარიტების ობიექტურობის აშკარად მცდარ გაგებას იძლევა. მართალია, იგი აღნიშნავს, რომ ქეშმარიტება სინამდვილეში არსებული კავშირების ასახვას წარმოადგენს ჩვენს ცნობიერებაში, მაგრამ ქეშმარიტების ობიექტურობა გაგებულ აქვს როგორც ქეშმარიტების ობიექტურად არსებობა, რაც ფაქტიურად ასახვის პრინციპების უარყოფაა. სწორედ ეს არის იმის მიზეზი, რომ ქეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ ვ. ი. ლენინის დებულება აბსოლუტურად მცდარადაა გაგებული. რეცენზენტის აზრით, „გამოსავალ დებულებად მარქსისტული ქეშმარიტების თეორიისა ლენინს ობიექტური ქეშმარიტების რეალურად არსებობის ფაქტი მიაჩნია“.

რეცენზენტი აკრიტიკებს რა ს. დანელიას შეხედულებას ქეშმარიტების შესახებ მცდარი პრინციპიდან, აკეთებს დასკვნებს: ს. დანელია უარყოფს ქეშმარიტების ობიექტურობას. იგი სინამდვი-

ლის მიღმა ეძებს ქვეშარტებს, „წმინდა გონებაში“ ცდილობს ქვეშარტების მოძებნას. დანელიასათვის რეალური სინამდვილის ფაქტს ყოველგვარი მნიშვნელობა ეკარგება და სხვ. ფაქტია, რომ ასეთი კრიტიკა იყო გზის ამბნევი, ხელისშემშლელი ქვეშარტების ქვეშარტი კვლევის საქმეში.

რეცენზიას „ძირს იდეალიზმი“ ს. დანელიამ რამდენიმე წინადადებით უპასუხა, რითაც, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ს. დანელიამ ფაქტიურად აღიარა, რომ იგი მართლა იღვა მაშინ იდეალიზმის პოზიციებზე. ნამდვილად ეს ასე არ არის. დანელიას ერთი სიტყვაც კი არ წამოცდენია იმაზე, რომ დასახელებული ნაშრომი იდეალისტურია. ს. დანელიამ 1934 წ. გაზეთ „კომუნისტის“ № 182-ში დაბეჭდილ კრიტიკულ წერილს „ძირს იდეალიზმი“ მაშინვე უპასუხა იმავე გაზეთით (№ 184), მაგრამ არსად უხსენებია, რომ მისი თვალსაზრისი იდეალისტურია. ყოველგვარი გაუგებრობა რომ თავიდან იქნეს აცილებული, მთლიანად მოვიყვანთ პასუხს: „წერილი „კომუნისტის“ რედაქციას“. „სხვა პირობებში ჩემთვის სასიამოვნო იქნებოდა ის გარემოება, რომ ასეთი დიდი გაზეთი, როგორც არის „კომუნისტი“ — საქართველოს კომ. პარტიის ცენტრ. ორგანო, იმდენად ყურადღებით ეკიდება ჩემს მუშაობას, რომ საჭიროდ თვლის მას საპეციალური წერილიც კი დაუთმოს. მაგრამ ამ შემთხვევაში ასეთ სიამოვნებას არ შეიძლება ექნეს ადგილი, რადგან ზემოაღნიშნული წერილი ექვის ქვეშ აყენებს ჩემს მუშაობას. მისი ავტორი მაბრალებს იდეალისტობას და დიალექტიკური მატერიალიზმისადმი მტრულ განწყობილებას.

კამათი ზემოთ აღნიშნული წერილის ავტორთან არ შედის ჩემს განზრახვაში. ოღონდ არ შემიძლია აღუნიშნავად დავტოვო ორი გარემოება: 1. ჩემი იდეალისტობის დასამტკიცებლად ავტორი სარგებლობს ჩემი ორი ნაშრომით, რომელთაგან ერთი დაიბეჭდა 1923 წელს, ე. ი. 11 წლის წინ, ხოლო მეორე დაიბეჭდა 1926 წელს, ე. ი. რვა წლის წინ. ჩემი პოზიციის დასახასიათებლად ავტორს უნდა მიემართა ჩემი უკანასკნელი ნაშრომისათვის („ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“), რომელიც მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტის სანქციით სახელგამმა ხელმეორედ გამოსცა 1933 წელს. მაგრამ წერილის ავტორს ეს არ უნებებია.

2. იმ ჩემი ნაშრომის შინაარსიც კი, რომლითაც სარგებლობს წერილის ავტორი, უკანასკნელს ზუსტად არ გადმოგვცემს. მაგალითად, ავტორი მომაწერს, თითქოს მე უარვყოფდე რაღაც „გენიალოგიურ ქვეშარტებს“, რა არის ეს „გენიალოგიური ქვე-

შარიტება“, რომელიც წერილის ავტორს ბრჭყალებში აქვს მოთა-
ვებული, მე არ მესმის და არც ჩემს ნაშრომშია ასეთი რამ ნახსენ-
ებული.

დასაჩუქრებს უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩემი აზრით, ჩემი მუშაო-
ბა არ არის მიმართული დიალექტიკური მატერიალიზმის წინააღმ-
დეგ“, მაშასადამე, აქ აშკარადაა ხაზგასმული რომ მისი მუშაობა
არ არის მიმართული დიალექტიკური მატერიალიზმის წინააღმდეგ,
რომ მას აბრალებენ იდეალისტურობას. ყოველივე ამის აღნიშვნა
საჭიროდ მივიჩნით იმიტომ რომ, თუ თვითონ ავტორის მიერ იქ-
ნებოდა აღიარებული თავისი შეხედულების იდეალისტურობა,
მაშინ ერთგვარ ექვს გამოიწვევდა ჩვენი მტკიცება იმაზე, რომ
ს. დანელიას ნაშრომში „ჭეშმარიტების გვარი“ იდეალისტური
არაფერია. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ მეცნიერზე უნდა ვიმ-
სჯელოთ არა ამა თუ იმ გარკვეულ სიტუაციაში მისი ნათქვამის
მიხედვით, არამედ ნაშრომის არსების საფუძველზე. დანელიას
„ჭეშმარიტების გვარის“ არსების მიხედვით კი უნდა ითქვას, რომ
ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ის არის ერთ-ერთი პირ-
ველი ნაშრომი, სადაც ნამდვილ მეცნიერულ სიმალლეზე გამო-
კვეთილადაა ერთმანეთისაგან განსხვავებული რეალური და ლოგი-
კური დამოკიდებულება. მკაცრი სიზუსტითაა ნაჩვენები, რომ ჭეშ-
მარიტება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მიეკუთვნოს რეა-
ლურ მიმართებას; თუ ჭეშმარიტებას რეალურ მიმართებას მივა-
კუთვნებთ, მაშინ იგი იქცევა ცარიელ სიტყვად, რომელსაც ფაქტი-
ურად სინამდვილეში არაფერი ექნება საერთო ჭეშმარიტებასთან.
ჭეშმარიტება ლოგიკური მიმართების სფეროს მიეკუთვნება, იგი
აზრის ნიშანია. საკითხის ასე გადაწყვეტა მისასაღმებელი იყო.
ამიტომაც იგი არათუ ეწინააღმდეგებოდა ჭეშმარიტების შესახებ
საკითხის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებას, არამედ პირიქით,
ჭეშმარიტების შესახებ ნამდვილ მეცნიერულ, მატერიალისტურ
გაგებას წარმოადგენდა.

§ 2. შემეცნების თეორიის საკითხები ფილო-
სოფიის ისტორიის ასპექტით. ს. დანელიას შემეცნე-
ბის თეორიის საკითხები მრავალმხრივ აქვს განხილული და წარ-
მოდგენილი ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით. კერძოდ, ძველ
ბერძნულ ფილოსოფიაში შემეცნების თეორიის პრობლემის გან-
ხილვის დროს მოცემულია, როგორც ცალკეულ ფილოსოფოსთა
შემეცნების თეორიის საკითხების ანალიზი, ასევე საკუთარი შეხე-
დულებანიც. ს. დანელია სხვა საკითხებთან ერთად არა მხოლოდ

ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთა შეხედულებებს გადმოსცემს შემეცნების თეორიის საკითხებზე, არამედ მათ შეფასებას ყველგან გარკვეული კონცეფციით იძლევა და ამავე კონცეფციის საფუძველზე აკრიტიკებს ან ეთანხმება ბერძნული ფილოსოფიის უძღვევარებს.

ს. წერეთელი ს. დანელიას შესახებ სრულიად მარცხულად წერდა, რომ „მონოგრაფიულად იქნა შესწავლილი ძველი ბერძნული, განსაკუთრებით წინასოკრატული ფილოსოფია, დაიწერა რამდენიმე მონოგრაფია, სადაც დაწვრილებით იქნა გარჩეული ფაქტიური მასალა, ევროპაში არსებული შესაბამისი ლიტერატურის გათვალისწინებით... განსაკუთრებული ყურადღებით იქნა შესწავლილი დემოკრიტეს ატომისტური მატერიალიზმი, კერძოდ, პრობლემა მეცნიერული ცოდნისა. ქართული ფილოსოფიური აზრი, ამ მხრივაც, საკაცობრიო აზროვნების დონეზე იდგა“⁹.

ს. დანელია ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში შემეცნების თეორიის პრობლემებიდან ისეთ საკითხებს განიხილავს, როგორცაა შეგარძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების საკითხი, ქეშმარიტების საკითხი და სხვ. აღნიშნული საკითხები ს. დანელიას მიერ ვრცლად და საკმაო აჩუქებენტაციითაა წარმოდგენილი ქსენოფანეს, პარმენიდეს, ჰერაკლიტეს, დემოკრიტეს, სოკრატეს ფილოსოფიურ შეხედულებათა განხილვის დროს.

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ს. დანელია, როგორც სხვა, ასევე შემეცნების თეორიის საკითხებს, ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში იხილავს მატერიალისტურ და იდეალისტურ შეხედულებებს შორის დაპირისპირებულობის ჩვენებით. ეს ხაზი აშკარად ჩანს ყველა ფილოსოფოსის განხილვის დროს. შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვისას დაპირისპირება მატერიალისტურ და იდეალისტურ შეხედულებათა შორის წარმოდგენილია შემდეგი სახით: ერთი მხრივ, ჰერაკლიტე და დემოკრიტე, მეორე მხრივ, ქსენოფანე, პარმენიდე, გორგია, სოკრატე. ჩვენი მიზნისათვის განვიხილავთ მხოლოდ პარმენიდეს, ჰერაკლიტესა და გორგიას შეხედულებათა შეფასებას ს. დანელიას მიერ.

ს. დანელიას მიერ ელვატური ფილოსოფია და ამ ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენლის პარმენიდეს ფილოსოფიური მოძღვრება დახასიათებულია როგორც იდეა-

⁹ ს. წერეთელი, ფილოსოფია საქართველოში 40 წლის მანძილზე (1921—1960). ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, X, 1961, გვ. 10 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

ლისტური. ცნობილია, რომ პარმენიდეს დებულება: ერთი და იგივეა ის, რაც მოიაზრება და ის, რაც არის — განსხვავებული ინტერპრეტაციით არის წარმოდგენილი. მკვლევართა უმრავლესობა — როგორც მატერიალისტები, ასევე იდეალისტებიც — პარმენიდეს ფორმულას იდეალისტურ ინტერპრეტაციას აძლევენ და ამის საფუძველზე მის ფილოსოფიასაც იდეალისტურად მიიჩნევენ. ამათ რიცხვს ეკუთვნის ს. დანელიაც. თუმცა სხვებისაგან განსხვავებით, დანელიას შეხედულებით, პარმენიდეს არსი არის „არა რეალური აზრი, არამედ მარადიული ცნება აზრისა“¹⁰. „არსი, რომელზედაც ლაპარაკობს პარმენიდეს დებულება, არის ცნება არსისა“¹¹. აქედან გამომდინარე, ს. დანელიას თვალსაზრისით, პარმენიდესთან არსსა და აზრს შორის „დამოკიდებულება ყოფილა დამოკიდებულება არა რეალური, არამედ ლოგიკური, და თვით ის აზრიც და არსიც, ამ ლოგიკური დამოკიდებულების წევრები, ყოფილან არა რეალური აზრი და არსი, არამედ მხოლოდ ცნებანი აზრისა და არსისა“¹².

ს. დანელია საერთოდ ელეატური ფილოსოფიის (მათ შორის პარმენიდეს ფილოსოფიის), კერძოდ კი შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვის დროს იმ პრინციპებიდან ამოდის, რომ ელეატელებისათვის „მეცნიერების პრინციპი გრძნობების გადაღმა მდებარეობს და ის აზროვნებით შეიცნობა მხოლოდ“¹³. ელეატელების მიერ საკითხის ასე დაყენება მკვლევარს მიაჩნია აზროვნებაში წინგადადგმულ ნაბიჯად და დიდი საქმის გაკეთებად ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის.

პარმენიდეს მოძღვრებაში შეგრძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების შეფასების დროს დანელია იმ აზრისაა, რომ პარმენიდეს ფილოსოფია ბოლომდე გააზრებული რაციონალიზმია. ამით ისაა თქმული, რომ პარმენიდე უარყოფს შეგრძნების როლს შემეცნებაში. პარმენიდეს მიხედვით გრძნობები გვატყუებს. არც თვალების, არც ყურების, არც გრძნობის სხვა ორგანოების საშუალებით არსი არ შეიცნობა. გრძნობა წყდება მხოლოდ ბუნების მოვლენებს, იმას, რაც ნამდვილად არ არის, რაც მოჩვენებაა. ამიტომ გრძნობა ატყუებს ადამიანს, და პარმენიდე გვაფრთხილებს,

¹⁰ ს. დანელია. ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ, 1926, გვ. 106.

¹¹ იქვე.

¹² იქვე.

¹³ იქვე. გვ. 91.

წერს ს. დანელია, რომ არ დავეყრდნოთ მას. ის, რაც ნამდვილად არის და ბუნებრივ მოვლენებსავით არაა მოჩვენება, შეიმეცნება აზროვნების საშუალებით¹⁴. პარმენიდეს მოძღვრებაში შემეცნების პროცესში შეგრძნების როლის სავსებით გამორიცხვას ჰეშმარტი შემეცნებისათვის ს. დანელია მიყავს იმ დასკვნამდე, რომ „ყოველგვარი რეალობა ცნებით ამოიწურება, და ცნების გარეშე მყოფი ან უაზრო რეალობა შეუძლებელია. როგორც ჩანს, პარმენიდეს ფილოსოფია ბოლომდის გააზრებული რაციონალიზმია“¹⁵.

პარმენიდეს მოძღვრებას ჰეშმარიტებაზე მკვლევარი უკავშირებს ლოგიკური კანონის ცნებას. პარმენიდეს მტკიცებით, არსებობს ორი გზა. ჰეშმარიტებისა და მოჩვენების. ჰეშმარიტების გზის მაჩვენებელია დებულება: „რაც არის, ის არის“ ან „რაც არ არის, ის არ არის“. ხოლო მოჩვენებითი გზის მეჩვენებელია დებულება — „რაც არ არის, ის არის“ ან — „რაც არის, ის არ არის“. ამ დებულებაში ს. დანელიას ინტერპრეტაციით, პარმენიდე ამყარებს აზროვნების ლოგიკურ კანონებს ან კრიტიკურ უმებს, რომელთა საშუალებით ყალბი ცოდნა ნამდვილი ცოდნისაგან განირჩევა და ბუნდოვანი სახით გამოჩნდა პირველად საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში ლოგიკის კანონების ცნება¹⁶. ს. დანელიას ინტერპრეტაციით პარმენიდესთან „ჰეშმარიტება უწინარეს ყოვლისა სისტემა“¹⁷.

ს. დანელია ელეატური სკოლის წარმომადგენლებთან დაპირისპირებაში განიხილავს ჰერაკლიტე ეფესელის ფილოსოფიურ მოძღვრებას და, რა თქმა უნდა, მათ შორის შემეცნების თეორიის საკითხებს. დანელიას თქმით ჰერაკლიტეს ფილოსოფია წარმოდგენს რეაქციას ელეატური რაციონალიზმისა¹⁸. ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის დედააზრია — ბუნება ნამდვილად არსებობს. ლოგოსი კი უბრალო ცნება როდია; ის ნამდვილი რეალობა ან სუბსტანციაა. ლოგოსი არის იმიტომ, რომ არის მრავლობა. მრავლობა ასაბუთებს ერთს და ერთიც ასაბუთებს მრავლობას. ერთობა მრავლობაშია და მრავლობა ერთობაში. ეს დებულება, წერს დანელია, დიამეტრულად ეწინააღმდეგება ელათიზმს, რომლისთვისაც არის მხოლოდ ერთი, მრავლობა კი მოჩვენებაა.

¹⁴ ს. დანელია. ანტიკური ფილოსოფია სტუდენტის წინ, გვ. 110.

¹⁵ იქვე, გვ. 112.

¹⁶ იქვე, გვ. 102.

¹⁷ იქვე, გვ. 103.

¹⁸ იქვე, გვ. 137.

ს. დანელია პერაკლიტეს შემეცნების თეორიის საკითხებს იხილავს ასევე ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპების მატერიალისტური ინტერპრეტაციის საფუძველზე, სადაც განსაკუთრებით საუკეთესოდაა გაანალიზებული შემეცნებაში შეგრძნებისა და აზროვნების როლისა და დამოკიდებულების საკითხი.

პერაკლიტეს შემეცნების თეორიის საკითხების დანელიასეული ინტერპრეტაცია არსებითად განსხვავდება იმ ინტერპრეტაციისაგან, რომელსაც იძლევიან პერაკლიტეს მრავალი მკვლევარი და ფილოსოფიის ისტორიის ავტორი. პერაკლიტეს შემეცნების თეორია ხშირად აღიარებულია როგორც წმინდა სუბიექტივიზმი, აგნოსტიციზმი და აქედან გამომდინარე იდეალისტური. ზოგიერთის აზრით, პერაკლიტე წმინდა ემპირისტია, ზოგიერთის აზრით კი — რაციონალისტი, რომელიც შემეცნების პროცესში უარყოფს გრძნობისეული შემეცნების როლს. ს. დანელიას კი პერაკლიტეს ფრაგმენტებზე დაყრდნობით საუკეთესოდ აქვს გაანალიზებული შეგრძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების საკითხი პერაკლიტეს ფილოსოფიაში. მან გამოკვეთილად აჩვენა შეგრძნებითი და გონებითი შემეცნების თანაფარდობა, ორივეს აუცილებელი მნიშვნელობა შემეცნებისათვის.

ს. დანელიას ინტერპრეტაციით პერაკლიტე, მართალია, აკრიტიკებს გრძნობის შეზღუდულობას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ გრძნობა მატყუარაა. გრძნობა გვიჩვენებს საგნის არსებობის მხოლოდ ერთ მომენტს და არა საგნის მთელს განვითარებას. ამიტომ გრძნობა შეზღუდულია. გრძნობა არ გვატყუებს; იგი რასაც გვიჩვენებს, მოჩვენება კი არ არის, ნამდვილი რეალობაა. გრძნობა საგნის ნაწილს, ან ერთ მხარეს გვიჩვენებს. მაგალითად, გრძნობა გვიჩვენებს, რომ მომენტი საგნის არსებობისა მყარია; ჩვენ კი დავასკვნით, რომ მთელი არსებობა საგნისა მყარია. ეს დასკვნაა უკანონო. შეცდომის წყარო ჩვენი მსჯელობა ან აზროვნებაა. ამიტომ გრძნობა არ უნდა გავკიცხოთ ჩვენი შეცდომებისათვის. აქ ს. დანელია პერაკლიტეს შემდეგი ფრაგმენტის საფუძველზე — „მე ვაძლევ უპირატესობას ყოველივეს, რის დანახვა, მოსმენა და შესწავლა შეიძლება“ — აკეთებს დასკვნას, რომ პერაკლიტესთან გრძნობა „პატივისცემის“ ღირსია, „პერაკლიტე კურთხევას უძღვნის გრძნობიერებას“, „რადგან მის გარეშე შემეცნებაც შეუძლებელი იქნებოდა“¹⁹. გრძნობა არ

¹⁹ ს. დანელია. ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ. გვ. 150.

გვატყუებს, მაგრამ ვინც მის მონაცემებზე ჩერდება, იგი იძენს მხოლოდ ზერელე ცოდნას, მხოლოდ საგანთა ცალკეულ მომენტს ამჩნევს და ვერ წვდება ზოგადს. გრძნობათა შემეცნების შეზღუდულობა განპირობებულია შესამეცნებელი საგნით.

ჰერაკლიტესთან შემეცნებაში გრძნობის როლის აღნიშნული ინტერპრეტაციის საფუძველზე, ს. დანელია აკეთებს დასკვნას: „ჰერაკლიტე არ იყო არც ფენომენალისტი, რომელიც ბუნებას მოჩვენებად აქეევს, არც ემპირიული ან გრძნობისებური შემეცნების უარყოფითად დამფასებელი, როგორც ფიქრობს, მაგალითად, ცელერი“²⁰. ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში შემეცნებაში გრძნობის როლის საკითხზე დანელია ეკამათება არა მხოლოდ ცელერს, არამედ ფილოსოფიის იმ ბურჟუაზიულ ისტორიკოსებსაც, რომლებსაც ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორია ზოგიერთი ფრაგმენტის ანალიზის საფუძველზე მიაჩნდათ აგნოსტიციზმად. ჰერაკლიტეს ერთ-ერთი ფრაგმენტის, სახელდობრ — „ცუდი მოწმენი არიან თვალები და ყურები ადამიანისათვის, რომლებსაც ბარბაროსული სული აქვთ“ — გამოქონდათ დასკვნა ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის სკეპტიციზმისა და აგნოსტიციზმის შესახებ. აღნიშნულ ფრაგმენტებში, სადაც თვალები და ყურები ჩათვლილია ცუდ მოწმეებად იმათთვის, ვისაც ბარბაროსული სული აქვს, დანელიას ინტერპრეტაციით, საუბარი ეხება ისეთ სულს, რომელსაც არ ესმის გრძნობის ჩვენება და ვერც სარგებლობს იმით ისე, როგორც ბარბაროსს არ ესმის ელინის ნათქვამი და ვერ სარგებლობს უკანასკნელით.

ს. დანელიას აზრით, ჰერაკლიტე გრძნობას აკრიტიკებს და აქედან ირკვევა მისი შეხედულება მეცნიერულ ცოდნაზე. მეცნიერული შემეცნება მთელის შემეცნებაა. მთელი კი ზოგადია ყველასათვის. იგი გონებით მიიწვდომება. გონებითი ცოდნა გრძნობაში მოცემულზე მეტია, გრძნობაზე მალლა დგას და უფრო შორს სწვდება. რაც უფრო შორს სწვდება ცოდნა, რაც უფრო ამაღლებულია ის გრძნობაში მოცემულზე, მით უფრო მეტია მისი ღირებულება. აღნიშნული ანალიზის საფუძველზე ს. დანელია ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის შესახებ აკეთებს შემდეგ დასკვნას „ჰერაკლიტე სცნობს დაკვირვების საჭიროებას ცოდნის შესაძენად, მაგრამ ცოდნის ღირსებას ის დაკვირვებათა მონაცემში კი არ ეძებს, არამედ ამ დაკვირვებათა გონიერ დამუ-

²⁰ ს. დანელია. ანტიური ფილოსოფია სოკრატეს წინ, გვ. 151.

შავებაში. აქედან ცხადია, რომ შეცდომა იქნებოდა ჰერაკლიტე ემპირიზმის დამკველად ჩაგვეთვალა. ის უფრო რაციონალისტებს უახლოვდება²¹.

აქვე უნდა აღინიშნოს დანელიას აზრი ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში შემეცნების შესახებ ჭეშმარიტებასა და მის კრიტერიუმზე და ამავე საკითხზე პარმენიდეს განსხვავებული შეხედულების ჩვენება. ჰერაკლიტესთან, წერს ს. დანელია, ჭეშმარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც მის მიერ უკუფენილს საგანს შეეფერება. აქედან გამომდინარე — ჭეშმარიტების კრიტერიუმია მატერიალური. პარმენიდესთან კი „შემეცნების ჭეშმარიტება იქედან კი არ შეიტყობა, რომ ის მის გარეშე არსებულ საგანს ეთანხმება, არამედ იქედან, რომ ის თავის თავს ეთანხმება²². ამით პარმენიდეს მიერ საკითხი გადაწყვეტილი იქნა შემეცნების ფორმალური კრიტერიუმის აღმოჩენით.

ს. დანელიას მიერ ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის ანალიზი, ჰერაკლიტეს ზოგიერთი ფრაგმენტის არასწორი ინტერპრეტაციის გამო იდეალისტური შეხედულებების კრიტიკა, შეგრძნებისა და აზროვნების საკითხის მართებული ანალიზი, ყოველივე ეს უტყუარი საბუთია თვით ს. დანელიას მიერ შემეცნების თეორიის საკითხების მართებული გაგებისა. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ს. დანელიას შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე მატერიალისტურია. ეს ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის ანალიზიდანაც გარკვევით ჩანს. ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორია გაანალიზებულია მატერიალისტური პრინციპების დაცვით და ამის საფუძველზე ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის იდეალისტური ინტერპრეტაციის მკაცრი კრიტიკა მოცემული. ჭეშმარიტებაზე ჰერაკლიტეს მოძღვრების მატერიალისტურ ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით დანელია გარკვევით გამოთქვამს მატერიალისტურ აზრს ჭეშმარიტებასა და მის კრიტერიუმზე. დანელიას თქმით, ჰერაკლიტე იძლევა ჭეშმარიტების მატერიალისტურ გაგებას; „ჭეშმარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც მის მიერ უკუფენილს საგანს შეეფერება“²¹.

სოფისტების, კერძოდ პროტაგორას, შემეცნების თეორია ს. დანელიას მიერ დახასიათებულია როგორც რელატივისტური,

21 ს. დანელია. ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ, გვ. 153

22 ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელი, 1926, გვ. 196.

23 იქვე.

სუბიექტივისტური, ინდივიდუალისტური, სენსუალისტური. სოფისტები ამ ნიშნებით გამოდიან როგორც წინამორბედი ბერკლის დებულების — „აღქმა უდრის არსებობას“, იუმის სკეპტიციზმის და ავენარიუსი-მახის სენსუალიზმის. ს. დანელია სოფისტების შემეცნების თეორიას ახასიათებს როგორც წმინდა წყლის იდეალიზმს. ამით იმის თქმა გვინდა, რომ იგი არ მიმართავს ისტორიული ფაქტის მოდერნიზაციას, მის შელამაზებას. იქ, სადაც „შეკარად ჩანს იდეალიზმი, ოდნავადაც არ ცდილობს მის მატერიალისტურ ინტერპრეტაციას. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ სოფისტების ფილოსოფია და კერძოდ მათი შემეცნების თეორია ინტერპრეტირებულია როგორც მატერიალისტური და უარყოფილია მათი ყოველგვარი სუბიექტივისტური და ინდივიდუალისტური შეხედულებანი. ამ შემთხვევაში მკვლევარები ემყარებიან სოფისტების აზრს — შემეცნების თეორიის ამოსავალია შეგრძნებები; მართალია, სოფისტები ამოდიან შეგრძნებების გააბსოლუტებიდან, მაგრამ ამ პრინციპის საფუძველზე მათი შემეცნების თეორიის მატერიალისტური ინტერპრეტაციისას გაუთვალისწინებელი რჩება, რომ შეგრძნებების გააბსოლუტებიდან იდეალიზმიც ამოდის, კერძოდ, ბერკლის, იუმის და ავენარიუსი — მახის იდეალისტური ხაზი ფილოსოფიაში. სწორედ ამ მიზეზს, და სავსებით მართებულადაც, ითვალისწინებდა ს. დანელია, როცა აღნიშნული ფილოსოფიური მიმართულების წინამორბედად სოფიზმს თვლიდა.

პროტაგორას ძირითადი დებულება — „ადამიანი არის საგანთა საზომი“, განსხვავებულად არის ინტერპრეტირებული. მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც მიუთითებს მკვლევარი, იგი ნიშნავს საგანთა საზომად ადამიანის გამოცხადებას. აქვე მოცემულია ინტერპრეტაცია იმისა, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული ტერმინი ადამიანი, როგორც კონკრეტული, თუ ადამიანი საერთოდ, როგორც ცხოველთა ერთი გვარი. ამ საკითხზე ს. დანელია ეკამათება გომპერცს და ლაასს. გომპერცის აზრით, პროტაგორას დებულებაში ადამიანი გაგებულია არა როგორც კონკრეტული, არამედ ზოგადად, „არა ინდივიდუალური, არამედ გვაროვნული მნიშვნელობით“. ასეთი ინტერპრეტაციით, აღნიშნავს დანელია, სუბიექტივიზმი ნაკლებია, ვიდრე იმ შემთხვევაში, როცა საგანთა საზომია კონკრეტული ადამიანი. ს. დანელიას მტკიცებით: „პროტაგორის დებულება საგანთა საზომად ადამიანთა გვარს კი არა, არამედ კონკრეტულს ინდივიდუუმს გულის-

ხმობს²⁴. ასეთი დასკვნა გამოტანილია პლატონის დამოწმები-დან. პროტაგორას პლატონი ათქმევინებს: „ყოველი საგანი არის ჩემთვის ისეთი, როგორც ის მე მეჩვენება, შენთვის კი ის არის ისეთი, როგორც ის შენ გეჩვენება, ადამიანი ხარ ხომ შენ და მეც“.

თუ თითოეული ადამიანი არის საგანთა საზომი, მაშინ იმდენი საზომი ყოფილა, რამდენიც ადამიანია. ერთი და ყველა-სათვის სავალდებულო საზომი არ ყოფილა. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ „არც ერთი ჩვენ მიერ შეცნობი-ლი თვისება საგნისა თავისთავად არ არსებობს, არამედ ყოველი მათგანი არსებობს ვინმესთვის ან ვინმესთან მიმართებით“²⁵. დებულების — „ადამიანი არის საგანთა საზომი“ — აღნიშნული ინტერპრეტაციის საფუძველზე დანელია მიდის დასკვნამდე, რომ პროტაგორის მიხედვით, „თითოეული წარმოდგენა გამოხატავს საგნის მიმართებას პირადად მასთან, და არა თავისთავად არსებული საგნის თვისებას“²⁶. პროტაგორამ საგანი და წარმოდ-გენა გააიგივა. საგანი არ არსებობს წარმოდგენათა მიღმა. ის მთლიანად მოცემულია წარმოდგენაში. საგანი მთლიანად ის არის, რაც ის გვეჩვენება შემეცნების მომენტში. ამიტომაც პროტაგორისათვის „დამოუკიდებლად შემეცნებისა საგანი არ არის. საგანი არის სუბიექტის წარმოდგენა და მეტი არაფერი: τὸ ἀσθητὸν ἰგიεῖα, რაც ἀσθητὸς. რამდენი წარმოდგენაა, იმდენი საგანია... ეს ის აზრია, რომელიც წინ უსწ-რებს ბერკლის „esse est percipi“ დებულებას, იუმის სკეპტი-ციზმს და ავენარჩუს — მახის სენსუალიზმს“²⁷. აღნიშნულ საკით-ხთან დაკავშირებით ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განსხვავებული აზრია გამოთქმული²⁸.

²⁴ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ, გვ. 246.

²⁵ იქვე, გვ. 246.

²⁶ იქვე, გვ. 247.

²⁷ იქვე, გვ. 247—248.

²⁸ პროტაგორას შეხედულების დანელოსელი ინტერპრეტაცია პროფ. ს. წე-რეთლის მიერ არასწორადაა მიჩნეული. ს. წერეთლის აზრით, „იმ დასკვნის გაკეთება არ შეიძლება, თითქოს პროტაგორა უარყოფს ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ სინამდვილეს და საგანს აზრთან აიგივებს, თითქოს საგანი არ ასებობს წარმოდგენის მიღმა. ეს იქნებოდა პროტაგორას გაიგივება თანამედროვე სუბიექტურ იდეალიზმთან. მათ შორის ბერი საერთოა, მაგრამ გაიგივება არ შეიძლება“ (ს. წერეთელი, ანტიკუ-რი ფილოსოფია, გვ. 157—158). ჩვენი აზრით, ს. დანელია არსად აიგივებს პროტაგორას

ს. დანელიას აზრით, პროტაგორას დებულება — ყველა აზრი ერთნაირად ჭეშმარიტია — არ ნიშნავს, რომ აზრებს შორის არ არის განსხვავება ღირებულებაში. განსხვავება არის, მაგრამ არა თეორიული, არამედ პრაქტიკული. პროტაგორას თვალსაზრისით, კარგია ის წარმოდგენა, რომელიც სასარგებლოა ადამიანისათვის, ვინაიდან ყოველი კარგი სასარგებლო ბიოთ განიზომება. „კარგი ის არის, რაც სასარგებლოა ადამიანისათვის“ — ამ ასპექტით, დანელიას აზრით, პროტაგორა „შეიძლება ჩავთვალოთ თანამედროვე პრაგმატიზმის წინამორბედად, რომელიც აზრის ევალიფიკაციას მის უტილიტარული შედეგის მიხედვით აკეთებს“²⁹.

სოფისტების, კერძოდ პროტაგორას, იდეალისტური შემეცნების თეორიის ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით კრიტიკა დანელიას მატერიალისტური პოზიციის დამადასტურებელია. მატერიალისტური პრინციპის გამოყენებითა და საკვლევი პრობლემების უღრმესი ცოდნის საფუძველზე საკმაო არგუმენტაციითაა ცხადყოფილი სოფისტების შემეცნების თეორიის უდავოდ იდეალისტური ბუნება.

ს. დანელიას შეხედულებას სხვა ფილოსოფოსების შემეცნების თეორიის საკითხებზე არ განვიხილავთ, ჯერ ერთი — ჩვენი მიზნისათვის განხილულიც საკმარისია და მეორე — გვიანდელი პერიოდის შრომებში, სადაც განხილულია მრავალი ფილოსო-

შეხედულებას — თანამეორვე სუბიექტურ იდეალიზმთან“. იგი იმაზე მიუთითებს, რომ პროტაგორას თვალსაზრისი „წინ უსწრებს“ ბერკლის შეხედულებას. თვითონ ს. წერეთლის დახასიათებითაც პროტაგორასათვის „არსებობს მხოლოდ ერთეულები როგორც სინამდვილეში, ისე ცნობიერებაში; სინამდვილაც ასეთია, როგორც შე შეჩვენება, — მოვლენა, ასეთია ცნობიერებაც. ასეთი ცნობიერება შეგარძნებზე და აღქმებზე დაიყვანება, ის გრძნობადი ცნობიერებაა“ (იქვე, გვ. 157). სწორედ ესაა სუბიექტურ-იდეალისტური შეხედულება: ეს არის საერთო და იგივეობრივი პროტაგორასა და ბერკლის შორის. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ თვითონ ს. წერეთელიც მიუთითებს იმაზე, რომ სუბიექტური იდეალიზმი სათავეს იღებს ბერძენულ-სოფისტურ სკოლაში. იგი წერს: „ჭეშმარიტების შეფარდებითობას აღიარებს სუბიექტური იდეალიზმიც. სახელდობრ, რელატივიზმი, რომელიც სათავეს იღებს ბერძენულ-სოფისტურ სკოლაში“ (ს. წერეთელი; ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 18, ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ. შებდეგ. თუ ს. წერეთლის აზრით (როგორც ს. დანელიამაც მიუთითა), „პროტაგორას დებულებები განმეორებულია (და ძირითადად) თანამედროვე პრაგმატიზმში“ (ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 159), მაშინ რატომ არ შეიძლება იგივე ვთქვათ პროტაგორასა და ბერკლის შორის დამოკიდებულებაზე?

²⁹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ, გვ. 250.

ფოსის შეხედულება, შემეცნების თეორიის საკითხები, ს. დანელიას მატერიალისტური შეხედულება სადავო არ არის. ამის ნიმუშია სოკრატეს, დემოკრიტეს შემეცნების თეორიების განხილვა-შეფასება.

ს. დანელიას მიერ სოკრატესა და დემოკრიტეს ფილოსოფიის ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე დასაბუთებულია პირველის შემეცნების თეორიის იდეალისტური და მეორის შემეცნების თეორიის მატერიალისტური ბუნება. ს. წერეთლის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „განსაკუთრებით ყურადღებით იქნა შესწავლილი დემოკრიტეს ატომისტური მატერიალიზმი, კერძოდ — პრობლემა მეცნიერული ცოდნისა“.

დასასრულს უნდა აღვნიშნოთ, რომ ს. დანელიას შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე საკმაო საფუძველს იძლევა დავასკვნათ: ეს შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე მატერიალისტურია, მაგრამ იგი არ არის უნაკლო. განსაკუთრებით ეს ეხება კეშმარიტების საკითხებს. უპირველეს ყოვლისა, არ არის მოცემული კეშმარიტების ძირითადი საკითხების ყოველმხრივი ანალიზი. ყურადღების გარეშეა დატოვებული კეშმარიტების ობიექტურობის, შეფარდებითობის, აბსოლუტურობის, კონკრეტულობის საკითხები. ამ საკითხების განხილვის გარეშე კეშმარიტების ბუნება ყოვლად შეუძლებელია სრულყოფილად დახასიათდეს.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ს. დანელია, რომელიც ლოგიკური სიზუსტით და მართებულად იცავს კეშმარიტების აზრისადმი კუთვნილებას და კატეგორიულად უარყოფს მისი (კეშმარიტების) საგნის თვისებად აღიარებას, არაფერს ამბობს თვით კეშმარიტების, როგორც აზრის კუთვნილების, ობიექტურ ხასიათზე. მართალია, მკვლევარმა თავისი მიზანი ცხადყო იმით, რომ კეშმარიტება, როგორც ლოგიკური მიმართება, მკვეთრად გამოიჩნა რეალური მიმართებისაგან, მაგრამ არაფერი თქვა ამ ლოგიკური მიმართების ობიექტურობის შესახებ. შეიძლება ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ კეშმარიტების ბუნების გაგებაში სუბიექტივიზმი დააბრალებს. თუმცა ასეთი ბრალდების საფუძველს კეშმარიტების დანელიასეული ანალიზი არ იძლეოდა.

გარდა აღნიშნულისა, „კეშმარიტების გვარში“ ვხვდებით ზოგიერთ სხვა სადავო საკითხსაც. განსაკუთრებით ეს ჰუსერლთან დამოკიდებულების საკითხს ეხება. ანტიფსიქოლოგიზმს, კერძოდ, მის ცნობილ წარმომადგენელს ე. ჰუსერლს ს. დანელია, ჩვენი აზრით, არასწორად აკრიტიკებს. ჰუსერლის ერთი მაგალი-

თის, სახელდობრ, ნიუტონის მიზიდულობის კანონის ანალიზის საფუძველზე ს. დანელია ჰუსერლთან ჰეშმარიტების არსებობის საკითხს აიგივებს ფიზიკურ დამოკიდებულებასთან. ავტორი აღნიშნავს: „ვინც დააკვირდება ამ მაგალითს (ნიუტონის მიზიდულობის კანონზე ჰუსერლის მსჯელობას — ბ. უ.), ის შენიშნავს, რომ ჰუსერლი... ჰეშმარიტებას ეძახის ფიზიკურ დამოკიდებულებას“. სინამდვილეში ჰუსერლს ასე არ ესმის ჰეშმარიტების არსებობა, ამას მართო ის ფაქტიც ცხადყოფს, რომ ჰუსერლთან ჰეშმარიტება იდეალური მოვლენაა და არა მატერიალური. ჰუსერლი ჰეშმარიტების, როგორც იდეალური მოვლენის ონტოლოგიზირებას მიმართავს. ამიტომ მისი მოძღვრება იდეალისტურია. აღნიშნული მაგალითის დანელიასეული ინტერპრეტაციით კი, სადაც ჰეშმარიტება წარმოდგენილია ფიზიკურ დამოკიდებულებასთან გაიგივებულად, ჰუსერლი გამოდის ვულგარული მატერიალისტი და არა იდეალისტი. მართალია, ჰეშმარიტების შესახებ აღნიშნული არც ერთი გაგება მართებული არ არის, მაგრამ ფაქტია, რომ ჰუსერლის მიერ ჰეშმარიტება გაგებულია როგორც იდეალური და ეს იდეალურია საბოლოოდ ონტოლოგიზირებული. ამიტომაც დანელიას მიერ ჰუსერლთან ჰეშმარიტების ფიზიკურ დამოკიდებულებასთან გაიგივება, უდავოდ, არასწორია.

თ ა ვ ი მ ს ა მ ა

გოსა გოგიბერიძე შემეცნების თეორიის საკითხების შესახებ

პროფ. მ. გოგიბერიძემ შემეცნების თეორიის საკითხები რამდენიმე შრომაში განიხილა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი მოღვაწეობის მესამე პერიოდის შრომები¹, რომლებიც სპეციალურად შემეცნების თეორიის საკვანძო საკითხებს ეხებიან: „ფილოსოფიური პრობლემა. შემეცნების პრობლემა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის“; „ფილოსოფიური პრობლემათა ფენომენოლოგია: ა) ანტიკური ქვეყანა. ბ) შემეცნების პრობლემის ისტორია ახალ დროში. გ) კანტიდან პეგელამდე“; „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ და „შემეცნების საგნის პრობლემა“. შემეცნების ზოგიერთი საკითხი განხილულია ასევე შრომაში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“; შრომებში: „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემის განვითარება მარქსამდე“ და „ფილოსოფიის ისტორია“ (ტ. I), მარქსამდელ ფილოსოფოსთა შემეცნების თეორიების ანალიზის დროს გამოთქმული აქვს აზრი როგორც მატერიალისტური, ასევე იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შემეცნების თეორიების მიმართ. აღსანიშნავია, რომ მ. გოგიბერიძე, დაწყებული ადრეული პერიოდის შრომებით და დამთავრებული „ფილოსოფიის ისტორიით“, რომელიც მოღვაწეობის ბოლო პერიოდს განეკუთვნება, ერთნაირად აკრიტიკებს შემეცნების იდეალისტურ თეორიას. მართალია, მ. გოგიბერიძის მესამე პერიოდის შრომებში, რომლებიც შემეცნების თეორიის საკითხები-

¹ მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიური მოღვაწეობა ოთხ ძირითად პერიოდად დაყო პროფ. გ. თევზაძემ. იხ. მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, 1970.

სადმია მიძღვნილი, ადგილი აქვს ზოგიერთი საკითხის თავისებურ ინტერპრეტაციას, მცდარ გადაწყვეტას, მაგრამ იგი შემეცნების თეორიის სფეროში არსად არ ლალატობს მატერიალიზმის პრინციპს. მატერიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით მოცემულია შემეცნების თეორიის რიგი საკითხების ორიგინალური ინტერპრეტაცია და ახსნა. მკვლევარი მოღვაწეობის მესამე პერიოდში დარწმუნებულია, რომ შემეცნების თეორიაში ახალი პრინციპი შემოაქვს შემეცნების აქსიომატური დასაბამის დასაბუთებით, რის გამოც მას საკუთარ თეორიას უწოდებს.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მ. გოგიბერიძე სპეციალურად შემეცნების თეორიისადმი განკუთვნილ ნაშრომში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ იმავე საკითხებს ეხება, რასაც შ. ნუტუბიძე იხილავდა თავის გამოკვლევაში. რიგ შემთხვევაში ორივეს მიერ შემეცნების თეორიის ერთი და იგივე პრობლემატური საკითხია განხილული განსხვავებული არგუმენტაციებით. ამას მათი შრომების შინაარსთან ერთად ასაბუთებს მ. გოგიბერიძის ნაშრომის „შემეცნების აქსიომატური დასაბამის“ „წინასიტყვაობის მაგიერ“-ში გამოთქმული აზრი: ავტორი წერს: საქართველოში დაბრუნებულს უნივერსიტეტში ფილოსოფიური კვლევისათვის „საუკეთესო საშუალება და ნიადაგი დაუხვდა. ერთი მხრით, ხელმძღვანელი პროფესორი, პატივცემული შ. ნუტუბიძე იმავე პრობლემების დარგში შემოქმედებით მუშაობას აწარმოებდა, რა პრობლემებსაც ავტორი ამ შრომაში უნდა შეხებოდა, მეორე მხრით კი, საკმაოდ მოზადებული და ფილოსოფიურ აზროვნებაში გაწვრთნილი სემინარი ხელს უწყობდა იმას, რომ უამრავი ახალი პრობლემა და საკითხი ავტორმა ხელახლავე მოიფიქრა და გადაამუშავა. თუ არა ჩვენს უნივერსიტეტთან წარმოებული ფილოსოფიური მუშაობა, ეს შრომაც არ დაიწერებოდა და რამდენიმე საბარათო ქაღალდის ფურცელზე დაწერილი ესკიზი დაუმუშავებელი დარჩებოდა“². მაგრამ აქვე უნდა მივუთითოთ ერთ ფაქტზე, სახელდობრ, მ. გოგიბერიძის პატარა მოცულობის სტატია „ფილოსოფიური პრობლემა. შემეცნების პრობლემა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის“, რომელიც დაწერილია 1923 წელს, მესამე პერიოდის დასაწყისში, გარდა ორიოდ სადავო საკითხისა, თავისი შინაარსით მთლიანად გამსხვავდება „შემეცნე-

² მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 215.

ბის აქსიომატური დასაბამისა“ და „შემეცნების საგნის პრობლემის“ შინაარსისაგან. შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვა-გადაწყვეტის თვალსაზრისით, იგი უფრო ახლო დგას მკვლევარის მოღვაწეობის მესამე პერიოდის დასასრულისა და მეოთხე პერიოდის შრომებთან. ამიტომ ჩვენც მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობაში შემეცნების თეორიის საკითხებს, ცალკეული პრობლემების მიხედვით, გადმოვცემთ მკვლევრის ნაშრომების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის დაცვით.

§ 1. შემეცნების საგანი, სუბიექტი და ობიექტი შემეცნებაში, შემეცნების საგნის შესახებ. იდეალისტური თეორიების კრიტიკა.

ა. შემეცნების საგანი. შემეცნების საგნის საკითხს მკვლევარი თითქმის ერთსა და იმავე პერიოდში განსხვავებულად სწევდა. სტატიაში „ფილოსოფიის პრობლემა. შემეცნების პრობლემა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის“ (1923) და „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის განვითარება მარქსამდე“ (1928) თითქმის ერთნაირადაა გადაწყვეტილი შემეცნების საგნის საკითხი, მაგრამ ამათგან განსხვავებული გადაწყვეტაა მოცემული ნაშრომებში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ (1926) და „შემეცნების საგნის პრობლემა“ (1928). მკვლევარის აზრით, ფილოსოფიაში რაც ფილოსოფიურია, ეს არის შემეცნების მომენტი, ამიტომაც ფილოსოფიური პრობლემების სწორი გაგება იმაში მდგომარეობს, რომ ფილოსოფიის ისტორიიდან ამორჩეული იქნეს შემეცნებითი ნაწილი და მასზე აშენდეს შემეცნების სისტემა. შემეცნების საგანი, წერს ავტორი, არსებული ქვეყანაა, ხოლო არსებული ერთად კი არ ეძლევა შემეცნებას, არამედ თანდათანობით. შემეცნების საგანი ისევე დაუბოლოებელია, როგორც თვით შემეცნება. შემეცნება არის შემეცნება გარემდებაზე სინამდვილისა, ე. ი. ქვეყნისა და როგორც ეს ქვეყანაა მარადიული, ისევე მუდმივია მისი შემეცნებაც. შემეცნების საკითხების ისტორია აზროვნების ძიებებს და წინსვლის ისტორიაა. აღნიშნულის საფუძველზე, მკვლევარის აზრით, ფილოსოფიის ცნების წინასწარი განსაზღვრება შეიძლება იყოს შემდეგი სახის: ფილოსოფია არის ლტოლვა გარემდებაზე სინამდვილის შემეცნებისათვის საბრძოლველად³. შემეცნების შინაარსია მოვლენის მიზეზის სწორი ცოდნა. შემეცნების მიზანი არის სინამდვილე-

³ მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიური პრობლემა..., „მობავალი“ 1923, № 6, გვ. 27.

ში მოქმედ ძალთა ადექვატური ათვისება. სინამდვილე მეცნიერებაში გვეძლევა ისე, როგორც არის. სინამდვილე მეცნიერების დიდ წიგნში ქვემარტივების ანბანებით არის ჩაწერილი. ყოველი მეცნიერული ცოდნა სინამდვილის ამა თუ იმ კანონის ცოდნაა. აბსოლუტური ცოდნა ჩვენ ცნობიერებას არა აქვს. სინამდვილე შემეცნებაში ყოველთვის ერთ თავის ნაწილს გამოავლენს. შემეცნების საგანი დაუბოლოებელია, ხოლო დაუბოლოებლის ერთობ განქვრეცა შეუძლებელია. მეცნიერებაში შეუწყვეტელი თანდათანობით ამხელს სინამდვილე თავის სწორ ბუნებას. ამგვარადვე სწყვეტს ავტორი შემეცნების საგნის საკითხს, უფრო ზუსტად — ფილოსოფიის საგნის საკითხს, მეორე, უფრო გვიანდელ ნაშრომშიც. მკვლევარის აზრით, მეცნიერებისათვის საერთო სათავე, შემეცნების საფუძველი არის საგანი ფილოსოფიისა. „ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ს ა გ ა ნ ი ა“ შემეცნების ზოგადი პრობლემები. ამიტომ ნამდვილი ფილოსოფია უპირველს ყოვლისა შემეცნების თეორია და მეცნიერული მეთოდოლოგია არის“⁴. მატერიალიზმისათვის, როგორც წმინდა ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის, წმინდა ფილოსოფიური არის გნოსეოლოგიური მომენტი. მეცნიერული თვალსაზრისი ფილოსოფიაში არის მხოლოდ რეალისტური, ე. ი. მიღება იმისა, რომ ჩვენი შემეცნების ფორმებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს თავისთავად არსებული რეალობა, შემეცნება კი ამ არსებობის გამოხატვაა და სხვა არაფერი⁵. მაგრამ ფილოსოფიის საგანი, მ. გოგიბერიძის აზრით, ზემოთ აღნიშნულით მაინც არ ამოიწურება. ფილოსოფიის საგანს, გარდა შემეცნების ზოგადი პრობლემების და მეთოდოლოგიის გარკვევისა, შეადგენს აგრეთვე მსოფლიო მთლიანობის გარკვევა. სინამდვილე, როგორც მთლიანობა შეადგენს ფილოსოფიის საგანს. ამ შემთხვევაში ფილოსოფიას მსოფლმხედველობა ეწოდება. აქედან გამომდინარე ავტორის აზრით ფილოსოფიის საგანს შეადგენს ერთგვარად შეაჯამოს ადამიანის ცოდნა და შეიმუშაოს ერთი მთლიანი მსოფლმხედველობა⁶. ამგვარად, ფილოსოფიის საგანი გარკვეულია, იგი ერთი მხრივ, მეცნიერებათა საერთო სათავეს სწავლობს, ის შემეცნების თეორია და მეთოდოლოგიაა. მეორე მხრივ, ის მეცნიერული მსოფლმხედველობაა და სწავ-

⁴ მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვიტარება მარქსადლე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 14.

⁵ იქვე, გვ. 28.

⁶ იქვე, გვ. 15.

ლობს მსოფლმხედველობის გამომუშავებასთან დაკავშირებულ პრობლემებს. მკვლევარის აზრით, დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც ფილოსოფიური სისტემა, ორივე ძომენტს შეიცავს. აღნიშნულ აზრს ავტორი, მცირეოდენი განსხვავებით, იმეორებს მეოთხე პერიოდის დასაწყისის ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. აქ მკვლევარის მიერ გნოსეოლოგია მოხმარებულია ფართო და ვიწრო მნიშვნელობით; ფართოდ გაგებული მატერიალისტური გნოსეოლოგიის საზღვრებში შემოტანილია მატერიალისტური დიალექტიკის ყველა პრობლემა და საკითხი. ავტორის თქმით, „მატერიალისტური გნოსეოლოგიის და მისივე მსოფლმხედველობის ირგვლივ თავმოყრილი საკითხების შესწავლა თითქმის უნაკლოდ ამოსწურავს მარქსისტული ფილოსოფიის შინაგან გასაქანსა და რაობას“⁷. ტერმინი „მატერიალისტური გნოსეოლოგია“ ვიწრო მნიშვნელობით მოხმარებულია, როგორც ჩვეულებრივი ზმარებაში არსებული გნოსეოლოგია.

მ. გოგიბერიძემ შემეცნების საგნის შესახებ ზემოთ აღნიშნული შეხედულებიდან განსხვავებული აზრი გამოთქვა მოღვაწეობის მესამე პერიოდის, 1922—1930 წლების, შუა ხანებში, სახელდობრ, 1924 წელს და 1928 წლის დასაწყისში. ამ მხრივ, როგორც არა ერთხელ მიუთითეთ, აღსანიშნავია ორი შრომა; „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ და „შემეცნების საგნის პრობლემა“. უკანასკნელი ნაშრომი, რაც მისი სათაურიდანაც ჩანს, შემეცნების საგნის პრობლემას ეხება მთლიანად, ამიტომაც ჩვენ არსებითად მას განვიხილავთ. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მკვლევარი სანამ თავის შეხედულებას გადმოსცემდეს შემეცნების საგნის შესახებ, გადმოსცემს შემეცნების საგნის შესახებ გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიურ თეორიებს და იძლევა მათ მკაცრ კრიტიკას. ამაზე სპეციალურად ქვემოთ შეეჩერდებით.

მკვლევარის აზრით, შემეცნების საგნის გარკვევისას სადავოა არა ის, რომ თითოეული შემეცნება—ფაქტი ინვოლუაციის წესით საგნობრივ საზრისს შეიცავს, ან შემეცნება—აქტის საგნობრიობისაკენ მიმართული იდენტურობა, არამედ სადავოა შემეცნების საგნის რეალური ბუნება. შემეცნების საგნის პრობლემა ფილოსოფიაში, აღნიშნავდა მ. გოგიბერიძე, პრინციპულად შორდება გნოსეოლოგიურად საკითხების დაყენების საზღვარს და ძიების ცენტრი დიალექტიკურსა და აქსიოლექტიკურ არეში თავსდება.

⁷ მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვიხილვა მარქსამდე, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 342.

შემეცნებას აქვს საგანი. შემეცნება რაიმეს შემეცნებაა. შემეცნება აუცილებლობით წინასწარ გულისხმობს საგანს, რომლის ცოდნასაც ეს შემეცნება წარმოადგენს. მეცნიერებისა და მისი განვითარების ფაქტი მისი საგნის, როგორც მისგან დამოუკიდებლის, არსებობას ასაბუთებს. შემეცნების საგანი სისტემაში მოყვანილი ცოდნის არსებობას გულისხმობს. სისტემაში მოყვანილი ცოდნა გარკვეული რაიმეს ცოდნაა, ეს გარკვეულობა პირველთავედ მისი საგნობრიობისა. შემეცნება თავის დასრულებას მეცნიერებაში აღწევს. შემეცნების საგანი მეცნიერული ფაქტის შინაარსია. მეცნიერება გვაძლევს საგნის შინაარსს და არა თვით საგანს. ფილოსოფიური თეორია საგნის შინაარსს კი არ დაეძებს, არამედ თვით საგანს. შემეცნება ყოველთვის არსის შემეცნებას ნიშნავს, შემეცნების საგანი კი საშუალებაა არსის შემეცნების მისაღწევად. შემეცნების საგანი დიალექტიკურია, შინაგანი დიალექტიკის მქონეა. შემეცნებებს საგნის ცნება განხორციელებული წინააღმდეგობაა და ამიტომ მისი შინა კონსტიტუენცი დიალექტიკურია. შემეცნების საგანია ის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს როგორც გადულახავი სხვაობის კოეფიციენტი აზრსა და არსს შორის. პროფ. მ. გოგიბერიძე თავის აზრს შემეცნების საგნის შესახებ ძირითადი დებულების სახით ასე აყალიბებს: „ა) შემეცნებას აქვს საგანი; შემეცნების საგანი უდრის მეცნიერების ფაქტით მოცემულ საგანს, მაგრამ მეცნიერების ფაქტით მოცემული საგანი არ უდრის შემეცნების საგანს. ბ) საგანი შესავალია არსისა; თითოეული მეცნიერების ფაქტიური და შესაძლებელი აქტით მოცემულ საგანს მოეპოვება თავისი ექვივალენტი არსის საგანთა რიგში, მაგრამ ჯამი არსის საგანთა რიგისა არ უდრის მეცნიერების აქტით მოცემულ თუ მოსაცემ საგანთა ჯამს. ყველა შესაძლებელ საგანთა ინტეგრალი უდრის არსს, მაგრამ არაი მეტია, ვიდრე მის შემადგენლობაში შემავალი ყველა საგნის ინტეგრალი“⁸. მკვლევარი დასაბუთებულად წარმოგვიდგენს თავის აზრს იმის შესახებ, რომ შემეცნების საგნის პრობლემა წმინდა ფილოსოფიური პრობლემაა და ყველა ფილოსოფიას აქვს ასეთი თუ ისეთი საგნის თეორია, მაგრამ ყველაზე უფრო ლოგიკურად მოფიქრებული საგნის თეორიაც ნაკლოვანია. იდეალიზმი ცდება. აზროვნების აზროვნება უაზრო ცნებაა. ის წინააღმდეგობას შეიცავს არა მხოლოდ სახელ-

⁸ მ. გ. გ. ბ. ე. ი. შ. შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 447.

წოდებაში, არამედ წინააღმდეგობით სავსეა მისი სამოქმედო არეც და მისი შინაარსიც. ყოველივე ამის გამო, მკვლევარის აზრით, საჭიროა გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური ტრანსფორმაცია. ავტორის ღრმა რწმენით, აქ აქსიომატური მიდგომა შემეცნების საკითხებისადმი ამ პრობლემის სფეროში რევოლუციის ნიშნავს, რა თქმა უნდა, იგი რევოლუციაა შემეცნების საგნის გაგების სფეროშიაც. დიალექტიკური გონების სამსჯავროს წინაშე შემეცნების საგანი არის განხორციელებული წინააღმდეგობა ლოგიკური გონების ასპექტისათვის. დიალექტიკური გონებისათვის საგანი აქსიოლექტიკურია, ე. ი. არის არსის აქსიოზის სახით შემეცნების სფეროში გადმოსული არსის საგნობრიობა, არსია იმ სახით და ფორმით, რა სახითა და ფორმით შეიძლება არსის შემეცნება განხორციელდეს, მაგრამ ჩვენი ადამიანური ცნობიერების ლოგიკური რეფლექსისათვის არსის ეს აქსიოზობა გადაულახავი წინააღმდეგობაა. მაგრამ ეს საკმარისი არ არის, აუცილებელია აქსიოლექტიკური დასაყრდენის შემეცნების სახით ჩამოყალიბება. არსის აქსიოზობის შემეცნებისათვის გასაგებ ფორმაში ჩამოყალიბებას კი აქსიომატიკა ეწოდება⁹. აქსიომატიკა იმ წესების სისტემაა, რომელთა დახმარებით ლოგიკურ წინააღმდეგობათა დიალექტიკური გადალახვა შესაძლებელი ხდება. აქსიოლექტიკურ კითხვაზე: რა არის შემეცნების საგანი? იძლევა პასუხს—შემეცნების საგანია ის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს როგორც გადაულახავი სხვაობის კოეფიციენტი აზრსა და არსს შორის. შემეცნების მთელ სქემას გამოხატავს აქსიომატიკის კანონები. შემეცნების ზოგადი პრინციპების თეორია არის აქსიომატიკა. შემეცნების საგნის ასეთი გაგება, როგორც ვთქვით, განსხვავებულია შემეცნების საგნის იმ გაგებისაგან, რომელსაც ავტორი იძლევა თავისი ფილოსოფიური შემოქმედების როგორც წინა პერიოდში, ასევე მის შემდგომაც. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ აქსიომატიკის პრინციპის მიხედვითაც, „ყოველი შემეცნება არსის, ე. ი. სინამდვილის შემეცნებას ნიშნავს“¹⁰. ამიტომაც მკვლევარი შემეცნების საგნის ამ ერთ-ერთი ურთულესი პრობლემის გადაწყვეტისას არ დალატობს მატერიალიზმის პრინციპს; კიდევ მეტი, ავტორის აზრით, სწორედ გნოსეოლოგიური პრობ-

⁹ მ. გოგობერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 448.

¹⁰ მ. გოგობერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 229.

ლემის აქსიომატური ტრანსფორმაცია ცხადყოფს შემეცნების საგნის შესახებ იდეალიზმის შეცდომებს.

შემეცნების საგნის საკითხს მკვლევარი ეხება მოღვაწეობის მეოთხე პერიოდის დასაწყისის ცნობილ ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. აქ ავტორის მიერ შემეცნების თეორიის პრობლემის მიმართ უარყოფილია აქსიომატიკის პრინციპის გამოყენება და შემეცნების საგნის საკითხის გადაწყვეტა მოცემულია დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით. მ. გოგიბერიძის მტკიცებით, მატერიალიზმის შეხედულება შემეცნების საგნის შესახებ ზოგადად შეგვიძლია გამოვთქვათ შემდეგი ფორმულით: შემეცნება არის ადამიანის ცნობიერებაში სინამდვილეში არსებული საგნებისა და მოვლენების გამოხატვა; მაგრამ ეს დებულება ჰეტად ზოგადადაა მიჩნეული და მოცემულია მისი კონკრეტულობა. აღნიშნული მატერიალისტური თეზისის თანახმად, ავტორის აზრით, შემეცნების საგნად შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ ორი შესაძლებლობა. ერთი — შემეცნების საგანი არის თვით ის სურათი საგნისა, რომელიც ჩვენს ცნობიერებაშია მოთავსებული; მაგრამ ასეთ მოსაზრებას მ. გოგიბერიძე მიიჩნევს როგორც უპრინციპო სენსუალიზმს, რომელსაც არ შეუძლია ნამდვილ მატერიალისტურ თეორიამდე მისვლა. აქედან გამომდინარე, მკვლევარის აზრით, რჩება მეორე შესაძლებლობა „ეს არის აღიარება იმისა, რომ საგანს, გრძობელობით წარმოდგენილს ჩვენს ცნობიერებაში, სინამდვილეში უდრის რეალური საგანი; ცნობიერების საგანი არის ნახატი (Abbild) რეალური საგნისა“¹¹. ავტორის მიერ აქვე მოცემულია დასახელებული დებულების ახსნა-განმარტება. სახელდობრ, იგი წარმოდგენილია ასე: მატერიალისტური გნოსეოლოგიის თანახმად ჩვენს ცნობიერებაში მოცემული საგანი არის რეალურ სინამდვილეში არსებული საგნის გამოხატვა; ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შემეცნების საგანი (საგანი ჩვენს ცნობიერებაში) და ობიექტური საგანი ერთი და იგივე იყოს. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ ასახვის თეორიის პრინციპზე დგომა შეუძლებელი იქნებოდა. აქედან გამომდინარე გოგიბერიძე კითხვას სვამს: მაშინ რა არის შემეცნების ნამდვილი საგანი? და პასუხობს „ობიექტური სინამდვილე, რეალური ქვეყანა და მისი კანონები. თითოეული საგანი ჩვენს ცნობიერებაში ანუ

¹¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 361.

თითოეული კონკრეტული და მომენტური ცოდნა არის გზა ობიექტური ქვეყნის, ბუნების და მისი კანონების შემეცნებისაკენ. შემეცნება ყოველთვის რეალური ქვეყნის შემეცნებას ნიშნავს, რეალური, ე. ი. მატერიალური ქვეყნის¹². შემეცნების საგნის ბუნების ასეთი გარკვევა და გადაწყვეტა, როგორც აღნიშნეთ, განსხვავებულია იმ შეხედულებებისაგან, რომლებიც აქსიომატიკის პრინციპზე დგომის დროს არის მოცემული და მსგავსია, არსებითად გაღრმავება იმ შეხედულებისა, რომელიც მოცემულია ნაშრომში „ფილოსოფიის პრობლემა. შემეცნების პრობლემა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის“.

ბ. სუბიექტი და ობიექტი შემეცნებაში. სუბიექტისა და ობიექტის საკითხი შემეცნების თეორიაში ერთ-ერთ ძირითად საკითხადაა მიჩნეული, რასაც რა თქმა უნდა, მ. გოგიბერიძეც ეხება თავის გამოკვლევებში. შემეცნება რომ შესაძლებელი გახდეს, უნდა არსებობდეს შესაცნობი და შემეცნებელი. მათ გარეშე შემეცნება შეუძლებელია. შემეცნება, წერს მ. გოგიბერიძე, შემეცნებლის და შესაცნობის ურთიერთდამოკიდებულებას ანუ რელაციას ეწოდება. მართალია, არსებობს ბუნება თავისთავად, მაგრამ ის, როგორც შესაცნობი, არ არსებობს გარეშე შემეცნებისა ისე, როგორც შემეცნება გარეშე შემეცნების საგნის შემეცნებისა არაფერია. შემეცნების პირველი ელემენტია შემეცნების საგანი, ანუ თავისთავად არსებული სინამდვილე. ყოველივე შემეცნებით აქტში თავისთვის არსებული სინამდვილე ჩვენთვის არსებულ სინამდვილედ იქცევა. თავისთავად საგანი სავსებით დამოუკიდებლად არსებობს. მის არსებობას არავითარი საქმე არა აქვს შემეცნებასთან. აზროვნება რომ არ არსებულებოდა, საგანი მაინც იქნებოდა. საგნისათვის სულ ერთია, თუ რას აკეთებს აზროვნება მის მიმართ. შემეცნების მეორე ელემენტი არის აზროვნება. თვით შემეცნების ფაქტისათვის, აღნიშნავს ავტორი, აზროვნება ისეთივე აუცილებელია როგორც საგანი. არ იყოს აზროვნება, არ იქნება შემეცნებაც. შემეცნებაში ყოველივე სინამდვილე იმდენად არსებობს, რამდენადაც ის აზროვნებაში არსებობს. „შემეცნებამ მხოლოდ სინამდვილის აზროვნებაში არსებობა იცის. შემეცნების

¹² მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 363—364.

აქტიურობის გარეშე აზროვნებაში არსებობისა, არავითარი არსებობა არ არსებობს“¹³. შემეცნების შესაძლებლობისათვის ორი განუყრელი პირობა არსებობს: საგანი, ე. ი. ქვეყანა, და აზროვნება. შემეცნების სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების გარკვევასთან დაკავშირებით აქვე აღსანიშნავია ერთი ფაქტიც, სახელდობრ, მ. გოგიბერიძე აღნიშნავს, რომ იდეალისტური ფილოსოფიის ცენტრალური შეცდომაა მტკიცება — აზროვნება სინამდვილეს თავის კანონებს უკარნახებს; თვით მეცნიერება კი არავითარ საბაზს არ იძლევა ასეთი აზროვნებისათვის. გასაკვირია, მიუთითებს ავტორი, რომ ფილოსოფიამ ასეთ სიბრძნევას თავი ვერ დააღწიაო.

მ. გოგიბერიძე შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკითხს ეხება აგრეთვე მონოგრაფიულ ნაშრომში „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“. აქ მკვლევარი დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით აშუქებს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების პრობლემას. ავტორის მიერ მატერიალისტური გნოსეოლოგიის საშუალებით სუბიექტისა და ობიექტის მიმართება მოხმარებულია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადასაჭრელად. იდეალიზმს, რომელიც მეცნიერული არგუმენტებით დამარცხებულია გნოსეოლოგიის სფეროში, შეუძლია ახალი ბრძოლა დაიწყოს მატერიალიზმის წინააღმდეგ. ამ შემთხვევაში იდეალიზმის უძლიერესი არგუმენტაცია მ. გოგიბერიძის მიერ წარმოდგენილია ასე: მივიღოთ, რომ ბუნება პირველადი მოვლენაა და ცნობიერება მეორადი, მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ შემეცნებაში ობიექტი იყოს სუბიექტის საფუძველი. ობიექტი, ბუნება არსებობს, მაგრამ მას იმის ცოდნა არ გააჩნია, რომ ის მართლაც არსებობს. ცნობას იმის შესახებ, რომ ობიექტი არსებობს, ობიექტი სუბიექტისაგან „ღებულობს“. რადგან შემეცნების საფუძველი არსებობა კი არ არის, არამედ ცოდნა ამ არსებობისა, ამიტომ, დაასკვნის იდეალიზმი, ცოდნის მონიჭებელი ანუ სუბიექტი არის სათავე შემეცნებისა. მკვლევარის აზრით, მატერიალიზმს არ შეუძლია არ აღიაროს ის კეშმარტება, რომ ობიექტს ცოდნა არსებობის შესახებ სუბიექტიდან აქვს მიღებული. მატერიალიზმი ღებულობს ასეთ ღებულებას, მაგრამ ამის შემდეგ იწყებს გნოსეოლოგიური ასპექტით ბრძოლას იდეალიზმის წინააღმდეგ. მატერიალიზმის არ-

¹³ მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიური პრობლემა..., „მოძავალი“, 1923, № 6 გვ. 29.

გუმენტაცია, მ. გოგობერიძის აზრით, იქნება შემდეგი: „წარმოვიდგინოთ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი როგორც სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების საკითხი. შემეცნება სუბიექტის ობიექტთან შეერთებას ჰქვია. სადაც სუბიექტი და ობიექტი ერთი მთლიანობის სახით წარმოდგენილი არ არის, იქ არც შემეცნება არის. სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება არის კორელატიული ხასიათისა. უსუბიექტოდ არ არსებობს ობიექტი, მაგრამ არც უობიექტოდ არსებობს სუბიექტი და მიუხედავად ასეთი კორრელატიურობისა შემეცნებაში—გვიმტკიცებს მატერიალიზმი — ობიექტი მაინც საფუძველმდებელი ფენომენია, სუბიექტი კი აქედან გამომდინარე ნაწილი შემეცნებისა“¹⁴. ავტორის აზრით, მარქსისტულ მატერიალისტურ გნოსეოლოგიაში სუბიექტის აქტუალობა და პრაქტიკულობა ერთ-ერთი ძირითადი მომენტიცაა. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა, მიიღო რა სუბიექტის აქტუალობა შემეცნების პროცესში, ამით შემეცნების იდეალისტურ თეორიას ხელიდან გამოაცალა მატერიალიზმის საწინააღმდეგო დასაყრდენი და ამავე დროს ცხადყო იდეალიზმის შეცდომა, რომ იგი სუბიექტის წარმოდგენას ობიექტის შესახებ ობიექტად ასაღებს, ცნობიერებით წარმოდგენა საგნის შესახებ და თვით საგანი გაიგივებული აქვს. იდეალიზმისათვის სუბიექტის აქტუალობა იყო საფუძველი შემეცნებაში სუბიექტის პირველობის აღიარებისათვის. მატერიალიზმისათვის კი სუბიექტი, რომელიც შემეცნების პროცესში პრაქტიკულად ცვლის თავის თავს და ობიექტის შეცვლასაც ცდილობს, შემეცნების საფუძველი კი არ არის, არამედ შემეცნების საფუძვლის ერთ-ერთი ნაწილია. „საბოლოო საფუძველი შემეცნებისა არის ის, რის შემეცნებასაც შემეცნება ემსახურება, ე. ი. ო ბ ი ე კ ტ ი“¹⁵. შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების აღნიშნულ ფორმულირებაში ავტორი სრულიად მართებულად უპირატესობას ობიექტს, საგანს აძლევს და არა სუბიექტს, და იდეალიზმის შეცდომას სწორედ იმაში ხედავს, რომ სუბიექტის წარმოდგენა ობიექტის შესახებ ობიექტად არის აღიარებული. შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების კორრელატიურ ხასიათზე გამოთქმულ იქნა აზრი, რომ მ. გოგობერიძის ასეთი მტკიცება მცდარია. თუ როგორ ესმის მ. გოგობერიძეს აღნიშნული საკითხი, წარმოდგენილია § 6-ში.

¹⁴ მ. გ. გ. ბ. ე. ძ. ე., მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსაძვე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 2, გვ. 22.

¹⁵ ი ქ ე ე, გვ. 24.

გ. შემეცნების საგნის შესახებ იდეალისტური თეორიების კრიტიკა. მ. გოგობერიძე შემეცნების საგნის შესახებ აკრიტიკებს როგორც გნოსეოლოგიურ, ასევე ონტოლოგიურ თეორიებს. ავტორი ღრმად აანალიზებს შემეცნების საგნის შესახებ გნოსეოლოგიურ თეორიას და ამტკიცებს, რომ იგი იდეალისტურია. აღნიშნული თეორიიდან მკვლევარი აკრიტიკებს ნატორპის, კოპენის, ჰუსერლის და რიკერტის შეხედულებებს, აჩვენებს მათი იდეალისტურად აგებული შემეცნების საგნის თეორიის შინაგან წინააღმდეგობებს. შემეცნების საგნის შესახებ ნატორპის ლოგიკურ-იდეალისტური ინტერპრეტაცია მეცნიერების ფაქტით მოცემული საგნის თავისებური გაგებიდან ამოდის. მისი მოძღვრება შემეცნების საგნის შესახებ იდეალისტურად გაგებული კანტის სინთეზის გამართლებდა. ამით შემეცნების საგანი კარგავს თავის საგნობრიობას. შემეცნების ფაქტში საგანი არის მარადი ამოცანა და გაშლილი უსასრულო პრობლემა. შემეცნების ხაზზე საგანი არის კითხვითი ნიშანი; ამდენად იგი პროგრესულიცაა და ამიტომ მეცნიერული ფაქტის წინსვლა მასზე არის დაშენებული, მაგრამ ეს კითხვითი ნიშანი თავისთავად ემყარება წმინდა აზრის ლოგიკურობას, რომელსაც არაფერი მოცემული არ შეიძლება გააჩნდეს. საგნის არსებობის მოჩვენებას ქმნის ლოგიკურობით დაჯილდოვებული წმინდა აზრი. «საგანი აზროვნების ნამოქმედარია, სხვა არსებობა, ვიდრე წმინდა აზრში არსებობა, საგანს, რასაკვირველია, არ აქვს; მისი არსებობა აქ უდრის მის არსებობას და არსებობის მოჩვენება, რომელიც მეცნიერების მსვლელობის ფაქტში იქმნება, ლოგიკური არსების უკუფენაა და სხვა არაფერი»¹⁶.

მ. გოგობერიძე კოპენ-ნატორპის მოძღვრებებში შემეცნების საგნის შესახებ მიუთითებს ორ შინაგან წინააღმდეგობაზე: პირველი—მათი პირველდასაბამის პრინციპი ეწინააღმდეგება მათსავე საკუთარ ამოსავალ წერტილს: ის ვითომ წმინდა და თავისუფალი აზრის ნაყოფია, მაგრამ მიუხედავად იმისა ის, ვითომცდა იმთავითვე ნაკარნახევი ბედისწერა, ისევ თან სდევს შემეცნებას და ამით იდეალისტური ბუნებიდან ამოვარდნილი რეალისტურ მდინარეში იხრჩობა¹⁷. მეორე შინაგანი წინააღმდეგობა სპეციფიკური ხასიათისაა. შემეცნების საგანი მხოლოდ ამოცანად დასახუ-

¹⁶ მ. გ. გ. ი. ბ. ე. რ. ი. ძ. ე., შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 426.

¹⁷ ი. ქ. ვ. ე., გვ. 426—427.

ლი წინასწარ გადაწყვეტილად გულისხმობს ყველა იმ პრობლემას, რომელთა მოგვარებისათვის თვითსაგანი შეიქმნა შემეცნებითი ძიების ფენომენად. ამით ინტერპრეტაცია დალატობს ფაქტს და კმაყოფილდება განცხადებით, რომ აზროვნება არსებობის შემოქმედია. თუ არსი აზრის ნამოქმედია, მაშინ შემეცნებაში რეალურ საგანზე არ არის ლაპარაკი. საჭიროა მხოლოდ საგნის არსების შემოხაზვა, რასაც თავისუფლად შემოქმედი აზროვნება აკეთებს, აქედან კი არსება უდრის არსებობას. „მაგრამ იდეალიზმს ავიწყდება ის გარემოება, რომ აზროვნებას ეს შეთხზული თავისუფლება არ გააჩნია, მას არ შეუძლია არსების წარმოშობა, თუ წინასწარ არ გაიარა არსებობის გზა“¹⁸. ნატორპის საგნის თეორია, მ. გოგიბერიძის აზრით, არის ლოგიკური მოჩვენება.

მ. გოგიბერიძე იხილავს რა ჰუსერლის მოძღვრებას საგნის შესახებ, აღნიშნავს, რომ ჰუსერლი გააფთრებით ებრძოდა რა ფსიქოლოგიზმს, უკანა კარებიდან შეუმჩნევლად შემოუშვა იგი სახელში. ამიტომაც მისი საგნის თეორია ფსიქოლოგიური მოჩვენებაა. მ. გოგიბერიძე შემეცნების საგნის შესახებ ჰუსერლის ნააზრევში გამოკვეთილად მიუთითებს უმკაცრეს იმანენტურ წინააღმდეგობაზე, რომლის ნიმუშად მკვლევარს ის გარემოება მიაჩნია, რომ, ჰუსერლის თეორიის თანახმად, ინტენციაში აშენებული საგანი უსათუოდ ქვეშარიტი საგანი უნდა იქნეს. ასე გაგებულმა ფენომენოლოგიამ კი ან საესებით უნდა უარყოს შემეცნების შესაძლებლობა, ან ხელი უნდა აიღოს საგნის თეორიის მოცემის ცდაზე. ამიტომაც ფენომენოლოგიას ან საესებით ეკარგება შემეცნების საგანი, ან იგი საესებით უარყოფს შეცდომის შესაძლებლობას. ამით კი ჰუსერლი და მისი სკოლა შემეცნების საგნის გაგების საქმეში უმკაცრესი იმანენტური წინააღმდეგობის მსხვერპლნი გახდნენ. მ. გოგიბერიძის სრულიად მართებული აზრით, ნატორპისა და ჰუსერლის შეხედულება შემეცნების საგნის შესახებ უდავოდ დგბულობს იმ ფაქტს, რომ თუ არსებობს შემეცნება, როგორც ფაქტი, მაშინ მას საგანიც უნდა გააჩნდეს. მაგრამ „ორივე ინტერპრეტაცია არის იდეალისტური, ე. ი. გულისხმობს, რომ შემეცნების საგანი აზროვნების მიერ შექმნილია შემეცნების პროცესში. იდეალისტური საგნის თეორია მდგომარეობს იმაში, რომ ის საგანს რეალურად არსებობის უფლებას ართმევს“¹⁹. შემეცნების საგანთან

¹⁸ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, ჩვეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 427.

¹⁹ იქვე, გვ. 430.

დაკავშირებით იდეალიზმის კრიტიკის დროს მკვლევარი გარკვევით აჩვენებს, რომ იდეალიზმი გარდუვალ წინააღმდეგობაშია გახლართული. ერთი მხრივ შემეცნება-ფაქტის ანალიზის დროს იდეალიზმი რწმუნდება იმაში, რომ საგანი შემეცნებაში რაღაცას ისეთს ნიშნავს, რაც დამოკიდებულია შემეცნება-აქტისაგან. მაგრამ ეს „რაღაცა“ შეიცავს საშიშროებას გაგებულ იქნეს, როგორც რეალურად არსებული არსი. რეალურად არსებული არსის აღიარება კი ნიშნავს იდეალიზმის ყველა უფლებაზე უარის თქმას. სწორედ ასეთი მდგომარეობიდან თავის დასაღწევად იდეალიზმი შეეცადა აქმენებინა ისეთი საგანი, რომელიც შემეცნება-აქტისაგან სავსებით დამოუკიდებელი იქნებოდა და არსებულიც, მაგრამ ის არ იქნებოდა რეალური. მაშასადამე, რეალობას მოკლებული, მაგრამ მაინც არსებული საგნები, ასეთია იდეალიზმის შემეცნების საგანი. ასეთი შემეცნების საგნის აღიარება უბრალო ცნებათა აღრევის ნაყოფია.

დამთავრებული თეორიის სახით, წერს მ. გოგიბერიძე, რეალობას მოკლებული, მაგრამ მაინც თეორია არსებული საგნების შესახებ ააშენა რიკერტმა. რიკერტის აზრით, ე. წ. პოზიტიური სინამდვილე მსოფლიო მთლიანობის ცნებას ვერ ამოწურავს, ფილოსოფია კი მთლიანობას დაექვს. მთლიანობის მიღებისათვის რიკერტი რეალური საგნების გვერდით ირეალური საგნების არსებობასაც უშვებს. ირეალური საგნების საუკეთესო ნიმუშია მათემატიკური საგნების არსებობა. ეს საგნები ობიექტურად არსებობენ, მაგრამ რეალური არსებობის პრედიკატებს მოკლებულნი არიან; ე. ი. დროსა და სივრცეში არ არიან განფენილნი. მაგალითად, რიცხვი — იგი არ ემორჩილება არც გრძობაში განცდის, არც დროსა და სივრცეში განლაგების კანონს, მიუხედავად ამისა, ის მაინც არსებობს. რიკერტის ასეთ შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ მკვლევარი აჩვენებს, რომ რიკერტის კონსტრუქცია ცნებათა უბრალო აღრევის შედეგია. „საქმე სწორედ ისაა, რომ მათემატიკაში არ არის ის, რაც რიკერტს იქ დაუნახავს. მათემატიკის საგანი არსებობს, მაგრამ მათემატიკური საგანი არ არსებობს. რიცხვს არავითარი საგნისეული არსებობა არ გააჩნია. რიცხვი საგანთან ერთად არსებობს და არა ცალკე თავისთვის და თავის სამყაროში. საგანთა სამყაროსაგან დამოუკიდებელ რიცხვთა სამყარო არ არსებობს. უკეთ თუ ვიტყვით, რიცხვი რეალური არსებობის, ე. ი. არსის, ერთ-ერთ ასპექტს გამოხატავს; უფრო გარკვეულად: რიცხვი გამოხატავს

არსს, როგორც სიმრავლის სახით არსებობას. რიცხვთა სამყარო ის იდეალური სამყარო კი არ არის, რომლის მიხედვით რეალური სამყარო აშენებულია, არამედ რეალური არსი არის ის საფუძველი, რომლის სიმრავლის სახით არსებობას რიცხვთა ქვეყნისათვის არსებობის უფლება გაუცია²⁰. ამასთან ერთად მ. გოგიბერიძე აკრიტიკებს რიკერტის მიერ ისეთ ირეალურ საგანთა არსებობის დაშვებას, როგორცაა იდეალური საგანი, გავლენის საგანი, ღირებულების საგანი, კანონის საგანი. არც ერთი ეს „საგანი“ არ შეიცავს არსებობას იმ აზრით, როგორც ეს თვით არსისათვის არის ნაგულისხმევი. არსი არსებობს თავისთვის, მაგრამ ზემოთ დასახელებულ არც ერთ „საგანს“ თავისთვის არსებობა, დამოუკიდებელი საგნობრიობა არ გააჩნია. მ. გოგიბერიძის აზრით, „საგანი ყოველთვის რეალ-ონტიურ საგანს ეწოდება. ასეთი საგანი არის გასაღები არსის სინამდვილისა, იდეალობა სახეა ამ საგნობრიობისა და არა ახალი არსებობის ფორმა“²¹. ყოველივე ამით მ. გოგიბერიძემ ნათლად აჩვენა გნოსეოლოგიური საგნის თეორიების იდეალისტური ბუნება. ცხადყო ის ფაქტი, რომ შემეცნების საგნის გნოსეოლოგიური თეორიების მიხედვით საგანი საგნის კანონიერების გავლენას არ განიცდის, არამედ ის ემორჩილება აზროვნების კანონებს და იდეალისტური ინტერპრეტაციის სამოქმედო არე ყოველთვის განსაზღვრულია ცნობიერების მიერ.

მ. გოგიბერიძის მიერ ძირითადი, ტიპური გნოსეოლოგიური საგნის თეორიების განხილვასთან ერთად, განხილულია შემეცნების საგნის ონტოლოგიური თეორიაც, სახელდობრ, ჰარტმანის ონტოლოგიური თეორია. მკვლევარი ჰარტმანის მოძღვრების გადმოცემამდე წინასწარ მიუთითებს, რომ მისი თეორია ონტოლოგიურია გნოსეოლოგიურის საწინააღმდეგოდ და რეალისტურია იდეალისტურის დასაძლევად. ჰარტმანის ახალი რეალიზმის ძირითადი აზრი ასეთია: არსი დამოუკიდებელია აზრისაგან. შემეცნების საგანი დამოუკიდებელია შემეცნობელი აზროვნების ფორმებისა და შესაძლებლობისაგან. საგანს საკუთარი გარკვეულობა გააჩნია და შემეცნება-აქტის დროს ის არკვევს აზროვნების ფორმებს. გნოსეოლოგია პრინციპებს ონტოლოგიიდან სესხულობს. შემეცნების საგანი არის ის ერთადერთი გზა, რომელსაც არსისაკენ მივყავართ.

²⁰ მ. გოგიბერიძე. შემეცნების საგნის პრობლემა, ჩრეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 434.

²¹ იქვე, გვ. 435—436.

პარტმანის ასეთი შეხედულება, პირველი შეხედვით, აღნიშნავს მ. გოგიბერიძე, იმდენად საფუძველმტკიცეა, რომ მისი შერყევა საეჭვოა. მაგრამ თუ მას შემეცნების საგნის ასპექტიდან განვიხილავთ, შემეცნება გადაულახავი წინააღმდეგობის წინ აღმოჩნდება. უპირველეს ყოვლისა იგი მდგომარეობს იმაში, რომ პარტმანმა, მართალია, საუცხოოდ დაამტკიცა ის, რომ საგანი არსის გასაღებია, მაგრამ მან საგანში არაშესაცნობი ნაწილის აღმოჩენა პრინციპულ შეუცნობლობამდე მიიყვანა, რითაც საგნობრიობამ რაციონალობის უფლება დაკარგა. ახალი რეალიზმის მიერ აშენებულ შემეცნების საგანში ირაციონალობა სჭარბობს რაციონალობას, ამიტომაც რაციონალური შემეცნება უბრალო დაახლოვებაა სინამდვილესთან და არა სინამდვილის შემეცნება²². ამ და სხვა მიზეზის გამოც, მ. გოგიბერიძის აზრით, მართალია, პარტმანის საგნის თეორია სხვა თეორიებთან შედარებით ბევრი უპირატესობის მქონეა, მაგრამ საბოლოოდ ვერც იგი არკვევს შემეცნების სადავო პრობლემებს.

§ 2. ცდის, შეგრძნებისა და აღქმის როლის საკითხი შემეცნებაში. ცნობიერება და არსი. ცდის, შეგრძნებისა და აღქმის როლის საკითხი შემეცნებაში მ. გოგიბერიძეს სპეციალური კვლევის მიზნით პირველად განხილული აქვს ნაშრომში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“. ამ ნაშრომში, მიუხედავად რიგი მიუღებელი დებულებისა, ცდის, შეგრძნებისა და აღქმის როლის საკითხი შემეცნებაში და მრავალი სხვა საკითხიც შემეცნების თეორიაში მართებულადაა გადაწყვეტილი, მათი უდავოდ პატერიალისტური გააზრებაა მოცემული. შემეცნების თეორიის ასპექტით აქ დასმული ყველა საკითხი მატერიალისტურადაა ინტერპრეტირებული. მ. გოგიბერიძის დასახელებული გამოკვლევა მიზნად ისახავს შემეცნების აქსიომატური საფუძვლების გამოჩვენებას, გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატურ ტრანსფორმაციას. მ. გოგიბერიძის თქმით, იგი ჰუსერლისა და მაინონგის კუშმარტების თეორიამ აიძულა შემეცნებისათვის აქსიომატური საფუძვლების გამოჩვენება დაეწყოს და მათემატიკაში გამოყენებული აქსიომატიკა, სულ სხვა მოხმარებით, ფილოსოფიური პრობლემების სფეროშიც შემოეტანა. მკვლევარი დასახელებულ ნაშრომში შემეცნების რიგი საკითხების აქსიომატური საფუძვლე-

²² მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა. რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. I. გვ. 441.

ბის გამონახვას მიმართავს. შემეცნების საკითხების აქსიომატიზაციით ცდილობს იდეალიზმის დაძლევას გნოსეოლოგიაში. შემეცნების საკითხების აქსიომატური საფუძვლების გამონახვა, უპირველეს ყოვლისა, მიჩნეულია შემეცნების მატერიალისტური თეორიის დებულებების გამართლების ცდად; ამიტომაც ყველგან, სადაც შემეცნების საკითხების აქსიომატური ძიებაა ნაცადი, მოცემულია იდეალისტურ შეხედულებათა კრიტიკა და შემეცნების მატერიალისტური თეორიის დასაბუთება. შემეცნების აქსიომატიკა მიზნად ისახავს შემეცნების მატერიალისტური თეორიის გამართლებას და იდეალიზმის დაძლევას. სწორედ ამ პრინციპითაა განხილული ცდის, შეგრძნებისა და აღქმის როლის საკითხიც შემეცნებაში. იგივე საკითხები უფრო სრულყოფილად, დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით გადაწყვეტილია შემდგომი პერიოდის შრომებში.

ყოველი შემეცნება არის, ე. ი. სინამდვილის შემეცნებას ნიშნავს. შემეცნება კი ცდის საშუალებით იწყება, მაგრამ ცდითვე სავსებით არ ამოიწურება. ჩვენი შემეცნებისათვის აუცილებელია ცდა, „იმაში გქვის შეტანა შეუძლებელია, რომ ყველა ჩვენი შემეცნება ცდით იწყება, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ ამავე შემეცნების საქმე ცდით არ თავდება“²³. ცნობიერებაში ცდის საშუალებით გვეძლევა ცოდნა. მაგრამ ამავე ცნობიერებაში კრიტიკისა და ნეგაციის ზეგავლენით შემოქრილია აზრი, რომელიც ცდაზე მეტია. მკვლევარის აზრით, შემეცნების ყველა თეორიაში დაშვებულია, რომ შემეცნებაში აზრის, ე. ი. გარკვეულობის მომენტი, შეტანილია აზროვნების, ე. ი. თვით ცნობიერების, მიერ. ის, რომ ცდას ემატება რალაც მეტი აზრის სახით, ამის გამართლებას ვერ იძლევა ვერც ცნობიერება და ვერც თვით ცდის ფაქტი. ამის ერთადერთი გასამართლებელი საბუთი არის თვით არსი. ადამიანის ცდა და ცდის ფაქტიური მსვლელობა აიძულებს თეორიულ ცნობიერებას ცდის უკან იგულისხმოს საცდელი, ე. ი. რეალურად არსებული. შემეცნება ნიშნავს სწორედ არსის, რეალურად არსებულისა და მასში მოცემული კანონზომიერებისა და გარკვეულობის შემეცნებას. ადამიანურ ცნობიერებაში ცდას ყოველთვის რეალური საფუძველი აქვს. ეს არის შეგრძნება და აღქმა. ის, რაც ცდაში ეძლევა ცნობიერებას, მოცემულია შეგრძნების დასაწყისშივე, მაგრამ, აქვე

²³ მ. გოგობერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 228.

შენიშნავს მ. გოგიბერიძე, შეგრძნებაში თვით შემეცნება არ არის მოცემული და ეს საეჭვოს ხდის შეგრძნების როლს შემეცნებაში. აქ მკვლევარი მიუთითებს შეგრძნების ანტინომიურ ბუნებაზე. ერთი მხრივ, თეორიული ცნობიერება საკუთარი სისტემის აშენების დროს ცდილობს, რამდენადაც შესაძლებელია, შეგრძნების როლი უმნიშვნელო გახადოს, ე. ი. აზროვნებას, რომელიც შეგრძნებაზე მეტს აკეთებს, სურს შეგრძნების კოეფიციენტი გამორიცხოს თავის თავიდან, მაგრამ ეს მას არ შეუძლია; არ შეუძლია იმიტომ, რომ მეორე მხრით თვით ემყარება მას. ამ საკითხზე, აღნიშნავს მ. გოგიბერიძე, პირველად ყურადღება მიუქცევია დემოკრიტეს. იგი გვასწავლის, რომ აზროვნებას არ შეუძლია მგრძნობელობის საქმე უარყოს. აზროვნებაში შეგრძნების როლის მნიშვნელობის უარყოფა, მკვლევარის მტკიცებით, ნიშნავს იმას, რომ აზროვნებამ თავისი ხელით მოკრას ის ხე, რომელზედაც თვით ზის, ე. ი. მან თავისი ხელით საკუთარი თავი უნდა დაანგრის. მაგრამ საქმე აქამდე არასდროს მისულა, ვინაიდან ალქმა 'გამოდის შეგრძნებაში მოცემულის გამგრძელებლის როლში. ალქმა არის „დამთავრებული შეგრძნება და დაუმთავრებელი აზროვნება“²⁴. ალქმის ბუნებისა და შემეცნებაში მისი როლის მნიშვნელობის გარკვევასთან დაკავშირებით მკვლევარი ცხადყოფს ალქმის ბუნების იდეალისტურ გაგებას და იძლევა მის მკაცრ კრიტიკას. ალქმაში ათვისებული შინაარსი, წერს მ. გოგიბერიძე, უკარნახებს ცნობიერებას, ალქმის საგანი მიიღოს იმ არსებული და რეალური საგნის ადგილზე, რომლის არსებობის აუცილებლობას ცნობიერების აქტები პერმანენტულად ამტკიცებდნენ, მაგრამ მას არ იცნობდნენ. ალქმა იცნობს მას — ის მის მიერ ალქმული საგანია, რომელიც ახლა ცნობიერების შინაარსად გადაქცეულა. ცნობიერება ხელშეორედ თვითცნობიერდება და აკეთებს დასკვნას: ალქმის ფორმებში და ცნობიერებით ინტუიციისაში მოცემული საგნის შინაარსი არის ის ნამდვილ საგანთა ქვეყანა, რომელსაც აქამდე ცნობიერება მის გარეთ დაეძებდა. ცნობიერება კმაყოფილდება ამ საკუთარი შინაარსით და გამოყავს კანონი: ცნობიერებას არ შეუძლია შეიმეცნოს სხვა შინაარსი, გარეშე საკუთარი „შინაარსისა“²⁵. ეს არის ცნობიერების ცდუნება საკუთარი თავის მიმართ. ეს ცდუნება — ცნობიერებას გარეშე საკუთარი შინაარსისა არაფრის შემეც-

²⁴ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 230.

²⁵ იქვე, გვ. 231.

ნება არ შეუძლია—საფუძვლად დაედო იდეალიზმის ყველა ისტორიულ თუ სისტემატურ სახეობას; ავტორის მიერ ამ მიმართებით მოცემულია როგორც ფსიქოლოგისტური, ისე ანტიფსიქოლოგისტური თეორიების კრიტიკა. მკვლევარის აზრით, ერთი მხრივ, მტკიცება იმისა, რომ ცნობიერებას საკუთარი შინაარსი აქვს, ნიშნავს იმ მნიშვნელოვანი შედეგის მიღწევას, რომ შემეცნებისათვის აუცილებელია შინაარსის არსებობა, რაც რეალობის პრინციპულ აღიარებას ნიშნავს. მაგრამ, მეორე მხრივ, რეალობის არსებობის ინტერპრეტაციის დროს ცნობიერება შეცდომას უშვებს. იგი თავის საკუთარ შინაარსს აცხადებს იმ რეალურ საგნად, რომელიც მას უნდა შეეცნო. სწორედ ეს არის ცნობიერების ცდუნება საკუთარი თავის მიმართ. „ცნობიერება შემეცნების საგნის ინტერპრეტაციის დროს აქარწყლებს იმ სხვაობას, რომელიც არსებობს რეალურ საგანსა და ცნობიერებაში ამ საგნის შესახებ მოთავსებულ სურათს, ე. ი. საგნის შინაარსს შორის. ამით, რასაკვირველია, არსებობის პრობლემასაც ყოველივე მნიშვნელობა ეკარგება, გამოდის, რომ ცნობიერებას თავისი შემცნობელი აქტებით დამოუკიდებელი არსებული რეალობის არსებობა კი არ უმტკიცებია, არამედ თავისი საკუთარი თავის არსებობა, ამას კი არავითარი დამტკიცება არ ესაჭიროებოდა“²⁶. მკვლევარი დარწმუნებულია, რომ ცნობიერებაში მოცემული შინაარსი ცნობიერებაშია და, როგორც ასეთი, განსხვავებულია რეალური საგნის შინაარსისაგან; ცნობიერების მიერ პირველი შინაარსის მოპოვებასთანავე ცნობიერების სფეროში ექცევა რეალობა, მაგრამ რეალობა უშუალოდ არ იჭრება ცნობიერებაში; ხე არ შეიძლება წარმოდგენილი იყოს ხედ და ქვა არ შეიძლება გამოცხადდეს იქ მთელი თავისი „ქვაობით“, ამიტომ მათ ადგილზე ცნობიერებაში ცნობიერების მსგავსი შედის, ე. ი. მათი აზრი, ანუ არსის საზრისი. მ. გოგიბერიძის აზრით, თუ ეს დებულება მისაღებია, მაშინ აქედან შეიძლება შემეცნების პირველდასაბამის სათავეც გამოვნახოთ. მართალია, შეუძლებელია ისეთი შემეცნება, რომლის რეალიზაცია ცნობიერებაში არ ხდებოდეს, მაგრამ შემეცნების პირველდასაბამად ცნობიერების მიჩნევა მაინც არ შეიძლება; შემეცნების პრინციპების დასაბუთებისათვის ცნობიერების პრინციპები არ გამოდგება. ადამიანის ცნობიერება შემეცნების პირველდასაბამი რომ იყოს, მაშინ ცდის საშუალებით

²⁶ მ. გოგიბერიძე. შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1. გვ. 233—234.

ცნობიერებაში შემოსული აზრი შემეცნების დასაბუთებისათვის აუცილებელი არ იქნებოდა, ამიტომაც ცნობიერება აზროვნების სახეს არ მიიღებდა და შეგრძნება და აღქმა იქნებოდა ერთადერთი და თან უტყუარი სარკე სინამდვილისა. სინამდვილეში კი ეს ასე არ არის. შემეცნების პირველდასაბამობის პრინციპები თვით არსის ბუნებაშია მოთავსებული: არსი, რომელიც თავის ბუნებას და მის გარკვეულობას აზრის ფორმაში აყალიბებს, აზრით ავსებს შემეცნებას. ამიტომაც სინამდვილის საგანი პირველსათავეა ცნობიერების საგნისა, ე. ი. მისი შინაარსის. მ. გოგიბერიძე, წინააღმდეგ ყოველგვარი სახის იდეალიზმისა, ყველგან ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ყოვლად შეუძლებელია ცნობიერების შინაარსის გაიგივება რეალურად არსებულ საგანთან. საგანი შეიძლება გახდეს ცნობიერების საგანი, მისთვის მისაღები, ასასახავი, მაგრამ ის ყოველთვის დარჩება საგანი და, როგორც ასეთი, იქნება ცნობიერებისაგან განსხვავებული, მის მიღმა მდგომი და მისი მოპირდაპირე²⁷. შემეცნების საგანი, ე. ი. საგანი, რომელსაც ცნობიერება გულისხმობს, ყოველთვის განსხვავებულია იმ საგნისაგან, რომელიც ცნობიერებას აქვს.

ცნობიერების პირველდასაბამობის საკითხთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ პროფ. მ. გოგიბერიძე აკრიტიკებს არა მხოლოდ აშკარა იდეალისტურ თეორიებს, რომლებიც გარკვეულად უპირისპირდებიან შემეცნების მატერიალისტურ თეორიებს, არამედ იგი მკაცრად აკრიტიკებს ისეთ თეორიებსაც, რომლებიც შემეცნების საგნის შინაარსისა და ცნობიერებაში მოცემული შინაარსის თანასწორუფლებიანობის პრინციპიდან ამოდიან. მკვლევარის მტკიცებით, თანასწორუფლებიანობის თეორია უსაფუძვლოა. ცნობიერებას არასდროს შეუძლია თავის თავიდან გამოიყვანოს შემეცნების საგანი. ცნობიერება, რომელსაც ჰგონია ის საგანზე უწინარესია, თვით საგანს დაეძებს და ამით საგანზე დამოკიდებული ხდება. ამიტომაც, როგორადაც არ უნდა იქნეს დასმული საკითხი, მაინც მიყვავართ ერთ დასკვნამდე: „არსია შემეცნების დასაბამი, რომ არსშია მოთავსებული მისი პრინციპები და შემეცნებაში კი ეს პირველდასაბამი და პრინციპები აქსიომების სახით არის მოცემული“²⁸. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მკვლევარი გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატურ ტრანსფორმაციას

²⁷ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატურა დასაბამი, რჩეული ფალოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 246.

²⁸ იქვე, გვ. 258.

თავისი არსებით მოიხმარს იმისათვის, რომ დაგვარწმუნოს იდეალიზმის შეცდომებში შემეცნების პრობლემების ძირითადი საკითხების გადაწყვეტისას. მ. გოგიბერიძე შემეცნების აქსიომატური დასაბამის ძიების დროს, შემეცნების მრავალი საკითხის განხილვისა და მათი საკმაოდ ანალიზის საფუძველზე, აჩვენებს, თუ რა არის ის ახალი რაც მას შეაქვს შემეცნების თეორიის ასპექტში. „ეს თვალსაზრისი ახალი და თავისებურია“. ამის გამოც მ. გოგიბერიძე ხშირად ხმარობს ტერმინებს: „ჩემი თეორია“, „ჩვენი თეორიით“. ასეთ გამოთქმას ამართლებს ის ფაქტი, რომ მ. გოგიბერიძის მიერ გაგებულნი შემეცნების აქსიომატური დასაბამის გაგება, როგორც თვითონაც უჩვენებს, განსხვავდება ყველა იმ გაგებისაგან, ვისაც ოდესმე უცდია შემეცნების საკითხების აქსიომატური დასაბამის დასაბუთება. ამის ნიმუშად გამოდგება თუნდაც კუზანელისა და ჰუსერლის შეხედულებათა განხილვა.

მ. გოგიბერიძის ცნობიერების აქსიომატურ პრინციპებთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იგი გნოსეოლოგიური პრობლემის აქსიომატური ტრანსფორმაციის წინასწარი ცდის ანალიზის დროს აღნიშნავს: „არსის ცნობიერებაში მოცემულობის თეზა, ცხადია, იმას არ შეიძლება ნიშნავდეს, ვითომც ჩვენ ცნობიერებას იმთავითვე თ ა ნ დ ა ყ ო ლ ი ლ ი ჰ ქ ო ნ დ ე ს ა ქ ს ი ო მ ე ბ ი, რომელთაგან მას შემდეგში წმინდა დედუქციური გზით დანარჩენი ცოდნა გამოჰყავდეს“²⁹. აქ გარკვევითაა მითითებული იმაზე, რომ არც ცნობიერებას აქვს იმთავითვე თანდაყოლილი აქსიომები და არც თვითონ აქსიომებია აპრიორული ბუნებისა. აქსიომების წარმოშობის ამ მართებული გაგების საფუძველზე დადგენილი აქსიომები უძევს საფუძვლად შემეცნების ზოგად პრინციპებს. მ. გოგიბერიძე სწორედ შემეცნების ზოგადი პრინციპების თეორიას უწოდებს აქსიომატიკას. მაგრამ ეს აქსიომები მისთვის, როგორც აღვნიშნეთ, თანდაყოლილი და აპრიორული კი არ არის, არამედ ცდისეული წარმოშობისაა; ამაზე მკვლევარი გარკვევით მიუთითებს უფრო გვიანდელ ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ და აკრიტიკებს რა აპრიორულობის ცნების კანტისებურ გაგებას, განსაკუთრებით კი კატეგორიების აპრიორულობის გაგებას, აღნიშნავს, რომ მარქსისტული დიალექტიკა არ სცნობს ლოგიკური კატეგორიების კანტისებურ აპრიორობას. კატეგორია და ზოგადი

²⁹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 259—260 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

ცნება; როგორც ლოგიკური ვალდებულების შემცველნი, ხასიათდებიან ზოგადობით, საყოველთაობით, აუცილებლობით და აქსიომატურობით, მაგრამ ყოველივე ეს მათ მიღებული აქვთ ცდისეული საფუძვლებიდან, მათი სათავე ემპირიული წარმოშობისაა. ავტორის თქმით, „თუ ჩვენ ამა თუ იმ აქსიომატურ დებულებას გამოვუდგებით, ყოველთვის უნახავთ მის ცდისეულ სათავეს: ცნება, რომელსაც განვითარებულ შემეცნებაში ზოგადობა მოუპოვებია, უთუოდ რომელიმე კონკრეტი მაგალითის აბსტრაქტიდან არის წარმოშობილი. შემდეგ რაკი მილიონობით და მილიარდობით მეორდება ჩვენს ცნობიერებაში, საესებით კარგავს თავის წარმოშობიდან ნაანდერძევეს ცდისეულ და კონკრეტულ ბუნებას და აზროვნებაში მოქმედებს, როგორც ზოგადი და აქსიომატური... ზოგადი ცნებისა და კატეგორიის აქსიომატურობა ნაყოფია ადამიანის შემეცნებითი პრაქტიკისა, შემეცნების პრაქტიკაში მათ მართლაც მიეკუთვნებათ ზოგადობა და აქსიომატურობა“³⁰.

§ 3. აზროვნების ბუნება; აზროვნება როგორც აქტუალური ნეგაცია. შემეცნების ფაქტი იმ აუცილებელ პირობას ემყარება, რომ სამყარო თავის საგანთა მრავალსახიანობით მოექცევა რა ცნობიერების სფეროში, იგი შემეცნების საგნის სახეს ღებულობს, მაგრამ შემეცნება არ არის ცნობიერებისა და სინამდვილის პირდაპირი დამოკიდებულების შედეგი. შემეცნების შენობის დასრულებაში მესამე ფაქტორიც ღებულობს მონაწილეობას — ეს არის აზროვნება. აზროვნება ის პროცესია, რომელშიც, ერთი მხრივ, საგნობრივდება არსის საზრისი, მეორე მხრივ, აზროვნების პროცესში კრიტიკის სიმაღლეს აღწევს ცნობიერება, ე. ი. თვით იქცევა აზროვნებად: „აზროვნება ცნობიერებაში რაიმეს გააზრებაა და ეს გააზრება ყოველთვის ქვეყნიურ საგანს და საქმეს შეეხება“³¹. გააზრება ცნობიერება არ არის. ცნობიერება აქვს ცხოველს, მაგრამ მას არ გააჩნია აზროვნება. აზროვნება, უპირველეს ყოვლისა, მსჯელობის ანუ ნეგაციის უნარია და ის ცხოველთა სამეფოს არ ახასიათებს. სადაც ნეგაცია არ არის, იქ არც აზროვნებაა: „აზროვნების შედეგი არის შემეცნება. შემეცნება კი ყოველთვის გულისხმობს, რომ ის რაიმეს შემეცნება არის, ამიტომ არის, რომ აზროვნების მოქმედება პოზიტიური შედეგით

³⁰ მ. გოგობერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 2, გვ. 465.

³¹ მ. გოგობერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი. რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 274.

მთავრდება. აზროვნება პირველად რეალობის პრობლემებთან ერთად წარმოიშობა, მისი უკანასკნელი სიტყვაა რეალობის მტკიცება³².

მ. გოგიბერიძის აზრით, შემეცნების მანიფესტაციის სფეროში პირველი აქსიომა არის ნოეტური ჩასიათის. შემეცნება აზროვნების ნაყოფია. აზროვნებას კი გააჩნია ერთი აქსიომატური პოსტულატი: მარადი უარყოფა საკუთარიპოზიციისა. მას დამტკიცება არ ესაჭიროება. ის მიღებულია როგორც ასეთი. აზროვნების აქტის ნეგატიური ბუნება ეგუება აქსიომის ბუნებას, რადგან თვით აქსიომის არსება ნეგატიური ცნებითაა გამოთქმული. ნეგატიურობა არის აზროვნების სისწორისა და კანონიერების პირველი აქსიომატური პირობა. აზროვნება არის სრული ნეგატივობა, მაგრამ არა აბსოლუტური. აბსოლუტური ნეგაციის აღიარება შემეცნების ფაქტის უარყოფას ნიშნავს. შემეცნების ფაქტის უარყოფა კი შეუძლებელია.

მ. გოგიბერიძე აქსიომის ბუნების დახასიათების დროს ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ პირველი აქსიომის აღმოჩენიდან იწყება მეცნიერების ისტორია და ყოველი ახალი მეცნიერების განვითარება არსებითად ახალ აქსიომათა სისტემის ჩამოყალიბებას ნიშნავს. მკვლევარის აზრით, რამდენად მეტია აქსიომა რომელიმე ნააზრევის შენობაში, იმდენად უკეთესად გამოხატავს იგი სინამდვილის სწორ ბუნებას. მაგალითად, რამდენად მეტად შეიქრება ფიზიკის მეცნიერებაში აქსიომატური თვალსაზრისი, იმდენად მეტი საშუალება იქმნება ბუნების კანონების ადეკვატური გამოთქმისა. სწორედ ამიტომ მკვლევარს შემეცნების პრინციპების აქსიომატურ სახეებში ჩამოყალიბება მიაჩნია სინამდვილის უფრო სწორად გაგების საშუალებად. „აზროვნება... აქსიომების სისტემის აშენებით ეზიარება ნამდვილი არსის ბუნებას“³³. აზროვნების, როგორც აქტუალური ნეგაციის დახასიათების დროს, მკვლევარი პირველ რიგში იმაზე მიუთითებს, რომ მეცნიერებაში აქსიომატური მეთოდის გამოყენებამ, კერძოდ ლობაჩევსკისა და პილბერტის აქსიომატურმა მეთოდებმა, ნათელი გახადეს, რომ კრიტიციზმი ყალბ დოგმატიზმად არის გადაქცეული და ახალი მეცნიერების ფილოსოფიურ მოთხოვნილებებს პასუხს ვერ სცემს. გარდატეხას მეცნიერებაში აქ-

³² მ. გოგიბერიძე. შემეცნების აქსიომატური დასაბამი. რჩული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 278.

³³ იქვე, გვ. 290.

სიომატური მეთოდის საფუძველზე ასეთივე გარდატეხა უნდა მოჰყვეს ფილოსოფიაში. ახალმა მეთოდმა აქაც უნდა გაიკაფოს გზა. გნოსეოლოგია უნდა შედგეს აქსიომატური მეთოდის თვალსაზრისზე. ამიტომაც, ავტორის ღრმა რწმენით, ნამდვილი აზროვნება ის აზროვნებაა, რომელიც ნეგატური აქტუალობითაა განსაზღვრული და თავისში შეიცავს აქსიომატურ პოტენციალს. ნეგატიურობით განსაზღვრული აზროვნება დიალექტიკური პროცესია. დიალექტიკა, წინააღმდეგობა დამახასიათებელია საერთოდ შემეცნებისათვის; მისი გამორიცხვა შემეცნების სფეროდან შეუძლებელია, ვინაიდან წინააღმდეგობაზეა დაყრდნობილი შემეცნების მთავარი ღერძი, რომელიც მოძრაობს, წინ მიდის და ვითარდება.

მ. გოგიბერიძე თავის გამოკვლევაში „შემეცნების აქსიომატურად დასაბამი“ აზროვნების რამდენიმე სპეციფიკურობაზე მიუთითებს. აზროვნების ერთ მთავარ სპეციფიკურობად მიჩნეულია გამოთქმა: „აზროვნებას მხოლოდ ის ეკუთვნის, რის გამოთქმა შესაძლებელია, რაიც არ გამოითქმება, ის არც აზროვნების საგანი შეიძლება გახდეს“³⁴. აზროვნება არის ბუნების გამოსატქმელად თავის თავს მსჯელობის ფორმაში გამოხატავს. აზროვნების მთავარი სპეციფიკურობაა ნეგაცია, უარყოფა. აზროვნება ნეგატიური აქტუალობის უნარია, რაც აზროვნების უმთავრესი სპეციფიკურობაა. „ყველაფერი რაიც აზროვნების მიერ აშენებულა, ნეგატიური ცნების აშენებულია“³⁵ აზროვნების სფეროში ნეგაციის როლის ასეთი დახასიათების გამო. მ. გოგიბერიძის მიმართ მართებულად არის ნათქვამი; „იგი ფიქრობს, რომ ნეგაცია აზროვნების ერთ-ერთი აუცილებელი, თუნდაც უმნიშვნელოვანესი და ყველაზე არსებითი საშუალება კი არაა, არამედ აზროვნება არსებითად ესაა“³⁶.

§ 4. კატეგორია და მსჯელობა გნოსეოლოგიაში ასპექტით. აზროვნების ბუნების შესწავლისათვის აუცილებელია მისი ფორმალური საშუალებების შესწავლა, თუმცა ეს ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი აზროვნების ბუნების სრული ცოდნისათვის. ამ უკანასკნელის მისაღწევად აუცილებელია განხილულ იქნეს აზროვნება არა მარტო მოქმედების, არამედ შემეცნების ფაქტის

³⁴ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატურად დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 303.

³⁵ იქვე, გვ. 306.

³⁶ გ. თევზაძე, მოსე გოგიბერიძე; მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 17 (ხაზგასმა ჩენია ბ. უ.).

განხილვით აზროვნებას მხოლოდ შემეცნების გზით შეუძლია იქცეს არსის მანიფესტაციად. შემეცნებაში გარდა აზროვნებისა მოჩანს შემეცნების საგანი. ამიტომ აზროვნების ნამოქმედართა შორის, წერს გოგიბერიძე, აუცილებელია ჯერ ისეთი ნამოქმედარი ავირჩიოთ, რომელიც, ერთი მხრივ, უშუალო მონაწილეა აზრის ფორმალური აგებულებისა და, მეორე მხრივ, წილდებულია ნააზრევის საგნობრიობაში. აზრის ასეთი უშუალო რეალიზაცია არ არის მსჯელობის ფენომენი და აზროვნების მიერ კატეგორიულური სინთეზის მოხდენა. მსჯელობისა და კატეგორიის შესწავლით შესაძლებელი ხდება აზროვნების ნამოქმედარისაგან გზის გაკაფვა. მსჯელობა და კატეგორია იძლევა არსის ლოგიკისათვის საკურო მასალას.

1. კატეგორია შემეცნების ახპექტით. კატეგორია არ არის არსის პირდაპირი გამოთქმა, იგი არსს გამოსათქმელად ამზადებს. კატეგორია პირობაა იმისა, რომ არსის გამოთქმა ფაქტი გახდება. კატეგორია საგნობრიობის ცნებაა. საგნობრივი შემეცნება და კატეგორიული შემეცნება ერთი და იგივეა. არ არსებობს არც ერთი შემეცნება, რომელიც კატეგორიულ ფორმებში არ ელინდებოდეს. კატეგორია მხოლოდ და მხოლოდ საგნობრივი ცნებაა, რომელიც სინამდვილის შესაცნობად მომზადებას ნიშნავს.

მ. გოგიბერიძე კატეგორიის ბუნების დახასიათების დროს მიუთითებს იმაზე, რომ შემეცნების მიზანია სინამდვილის გარკვეულობის გამოთქმა, ხოლო „თუ ვიკითხავთ, რა არის კატეგორია მასში გამოთქმული შინაარსის რეალურ საგანთან შედარებას მიხედვით, ამ შემთხვევაში ერთადერთი სწორი პასუხი არსებობს: „კატეგორია, ერთი მხრივ, სინამდვილის გარკვეულობის დემონსტრაცია არის, მეორე მხრივ კი, ამ სინამდვილის საგნობრიობის ნეგატიური ასახვა“³⁷.

მ. გოგიბერიძე როგორც შემეცნების თეორიის საკითხებისათვის, ასევე კატეგორიის ბუნების შემეცნების ასპექტით საბოლოო გარკვევისათვის აქსიომატიკის პრინციპს მიმართავს. ეს პრინციპი კატეგორიათა მიმართ შეიძლება გადმოცემული იქნეს ასე: აქსიომატური თვალსაზრისის ვერც კანტი და ვერც არისტოტელე ვერ დააკმაყოფილებენ, რადგანაც ეს პრინციპულად განირჩევა ორივეს შეხედულებისაგან. აქსიომატური თვალსაზრისის მთავარი დებუ-

³⁷ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1. გვ. 368.

ლებდა: არ არსებობს არავითარი აზროვნების კატეგორიები. თუ კატეგორიის საქმე აზროვნებაში გადმოითარგმნა, იგი უკვე იქნება არა კატეგორია, არამედ ნააზრევის რომელიმე სხვა ფორმა, მაგალითად: მსჯელობა, ცნება და სხვა.

აუცილებელია კატეგორიულად ხელუხლებელი არსის ? აღება. კატეგორიულად ხელუხლებელი არსი კატეგორიამდე დროული გაგებით კი არ არსებობს, არამედ „მეტის“ თვალსაზრისით. იგი „მეტს“ შეიცავს, ვიდრე სინამდვილის არსი. აქ „მეტის“ ცნება არის არააქსიოლოგიური, არამედ აქსიომატური, ე. ი. იგი წმინდა თეორიის არეს მიეკუთვნება. კატეგორიულად ხელუხლებელი არსის ცნება პოზიტიურია, მასში ნეგაციის მომენტის მიღება საჭირო არ არის. ის ნეგატიურს არ იცნობს და მას ანგარიშსაც არ უწევს. მისი „მეტი“ მხოლოდ და მხოლოდ აქსიომატურად გაგებული ცნებაა. ეს „მეტი“ არსზე მეტი კი არ არის, არამედ ის მეტია იმ სინამდვილის მიმართ, რომელიც ან გამხდარა და ან შემდეგში უნდა გახდეს შემეცნების ობიექტი. ეს „მეტი“ რეალობის დემონსტრაციაა.

მ. გოგიბერიძის მტკიცებით, თუ შემეცნების აქსიომატური და აბაზანი გათვალისწინებულია, მაშინ ამ დასაბამის აქსიომის ენაზე გადათარგმნა მტკიცების ფენომენისათვის გვაძლევს დებულებას: „ყოველივე მტკიცების კანონიერების საფუძველი იმაში მდგომარეობს, რომ დასაბამის მტკიცება შეუძლებელია“³⁸. ეს დებულება არის პირველი აქსიომა. კატეგორიულად ხელუხლებელი არსის ცნება იძლევა ამ პირველ აქსიომას. კატეგორიულად ხელუხლებელი გნოსეოლოგიურად აქსიომა კი არ არის, არამედ საფუძველი, საიდანაც აქსიომების სისტემების გამოყვანა იწყება. კატეგორიათა სისტემების საფუძველმდებელი დასაბამი თვითონ არ არის კატეგორია. კატეგორია რაიმეს კატეგორია უნდა იყოს. ის, რაც კატეგორიულად უნდა გაიშალოს, შეუძლებელია კატეგორია იყოს. კატეგორია არსის აქსიომატური ელემენტების შესაცნობად მომზადებაა.

კატეგორიაში გამოთქმული არსის სურათი არსის ნეგატივია და არა პოზიტივი. კატეგორია უაღრესად საგნობრივი ცნებაა. თუ ეს აზროვნების მსვლელობაში მონაწილეობას ღებულობს! ეს ამიტომ, რომ საგანს აზროვნებაში უშუალოდ გადმოსვლას უნარო არა აქვს. აზროვნებაში გადმოდის ამ საგნის ნეგატიური სახე არსის კატეგო-

³⁸ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 360.

რია. მ. გოგიბერიძის თქმით „სხვა გზა შემეცნებისათვის, ვიდრე სინამდვილის ნეგატივების სახით ცნობიერებაში შემოსვლა, არ შეიძლება არსებობდეს“³⁹. სინამდვილის საგანსა და აზრს შორის სხვაობა რომ არ იყოს, მაშინ არც განსხვავება იქნებოდა და შემეცნების საკითხიც მოიხსნებოდა. ეს სხვაობა, ავტორის აზრით, თავდება იმისა, რომ სინამდვილის გარკვეულობა განსაზღვრულ პირობებში აუცილებლად შემეცნების გარკვეულობის სახეს მიიღებს. უფრო ზუსტად, შესაცნობად გადმოსული არსის არსებობას სხვა აზრი არ შეიძლება ჰქონდეს, თუ არა შემეცნების ობიექტად გადაქცევის აუცილებლობა.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, მ. გოგიბერიძის აზრით, შემეცნება კიდევ აქსიომატური საფუძვლიდან ორად გაყოფილ ბუნებას ღებულობს და როგორც შემეცნება ფაქტი, ყოველთვის ორ ნეგატიურ მონაწილეს შორის კატეგორიასა და მსჯელობას შორის იშლება. კატეგორია უშუალო მონაწილეა შესაცნობად გამოსული არსის ბუნებისა; „კატეგორია შესაცნობად გამოსული არსის ნეგატიური რეგიონია“⁴⁰. მ. გოგიბერიძე კატეგორიათა სისტემას ყოფს სამ რეგიონად საგნის, კანონისა და საზრისისა, და აქვე იძლევა ამ გაყოფის აქსიომატურ პრინციპსაც. „რეალური სინამდვილე ამ სამი კატეგორიალი რეგიონის უშუამავლობით და საშუალებით იქცევა შესცნობილ სინამდვილედ“⁴¹. აქედან გამომდინარე აქსიომატური კანონი ჩამოყალიბებულია ასე: „არ აფერხ არ შეუძლია იყოს ან გახდეს ცოდნის საგანი და ამავდროის იყოს გარე შესაგნისა, კანონისა და საზრისისა“⁴².

კატეგორიების საკითხი ნამდვილად შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში შემოდის; კატეგორიები, როგორც შემეცნების საკვანძო პუნქტები, სწორედ შემეცნების თეორიის განხილვის ობიექტია. მ. გოგიბერიძე ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ გნოსეოლოგიას თხილავს მისი ვიწრო და ფართო მნიშვნელობით და უკანასკნელის სფეროში სრულიად მართებულად შემოყავს კატეგორიების პრობლემა. მაგრამ გარკვევით ჩანს, რომ ამგვარი პრინციპი გოგიბერიძეს დასახელებულ შრომაზე აღრეც ჰქონდა მოაზრებული. ამის ჩიმიუშია ნაშრომი „შემეცნების აქსიო-

³⁹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 369.

⁴⁰ იქვე, გვ. 370.

⁴¹ იქვე, გვ. 370—371.

⁴² იქვე, გვ. 371—372.

მატური დასაბამი“, სადაც შემეცნების პრობლემატიკაში კატეგორიების საკითხს, როგორც ვაჩვენეთ, სპეციალური ადგილი აქვს დათმობილი. მ. გოგიბერიძეს ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ დიალექტიკური ლოგიკა კატეგორიებზე მოძღვრებად მიანჩნია. დიალექტიკური ლოგიკა არის მოძღვრება სინამდვილის მოძრაობის ზოგად კანონებსა და შემეცნების განვითარების ზოგად ფორმებზე. დასახელებულ ნაშრომში კატეგორიათა ბუნება და ცალკეული კატეგორიები, გარდა შემეცნებითი ასპექტისა, სხვა მნიშვნელობითაც არის განხილული, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ კატეგორიათა შემეცნებითს ბუნებას შევხებით, სახელდობრ, შევეხებით შემეცნების განვითარების პროცესში კატეგორიათა უსასრულო რაოდენობის და კატეგორიათა როგორც შემეცნების განვითარების მომენტის საკითხს.

შემეცნების განვითარების მიხედვით კატეგორიათა რიცხვი, რაოდენობა უსასრულოა. კატეგორიების რიცხვი შემეცნების პროცესში ისევე დაუსრულებელია როგორც თვით შემეცნება. მ. გოგიბერიძის სრულიად მართებული თქმით კატეგორიების სისტემა მთლიანად აღებული დაუბოლოებელი სისტემის ზედათს ატარებს. შემეცნების განვითარებას ახალი კატეგორია შემოაქვს კატეგორიათა ცხრილში. ამ მიმართებით მ. გოგიბერიძე სრულიად მართებულად აკრიტიკებს როგორც არისტოტელეს, ასევე კანტის შეხედულებებს. გოგიბერიძის მოსაზრებით, შემეცნების პროცესში კატეგორიათა უსასრულობიდან ამოდის ჰეგელის დიალექტიკაც. აქ იგი ემყარება ჰარტმანის გაგებას, რომლის მიხედვით ჰეგელს კატეგორიების რიცხვი არ შემოუსაზღვრავს. ეს საკითხი დღესაც მეტად აქტუალური საკითხია, მის ირგვლივ მრავალი მკვლევარის მიერ არსებითად ისეთივე აზრი გამოითქვა, როგორიც ჰარტმანმა და გოგიბერიძემ გამოთქვეს ხუთი ათეული წლის წინ. ამიტომაც მას არსებითად განვიხილავთ და ვუპასუხებთ, როგორც დღევანდელ სადავო საკითხს. ამაზე ქვემოთ.

2. მსჯელობა გნოსეოლოგიური ასპექტით. მ. გოგიბერიძე მსჯელობის გნოსეოლოგიურ საკითხებს კატეგორიის გნოსეოლოგიური საკითხების შემდეგ იხილავს. საკითხის ასე განხილვის აუცილებლობა დასაბუთებულია შემდეგი არგუმენტებით. პირველი, რომელსაც კატეგორიათა გნოსეოლოგიური საკითხების განხილვის დროსაც შევეხებით, შემდეგია — კატეგორია არის სინამდვილის გამოსათქმელად მომზადება, ამიტომ იგი წინ უსწრებს მსჯელობას. მეორე — კატეგორია მსჯელობამდე უნდა იქნეს განხილული იმიტომ, რომ

მსჯელობა და კატეგორია გარდა იმისა, რომ აზროვნების მატერიალურ ბუნებას გამოხატავენ, არსის ლოგიკის მასალას იძლევიან. არსის ლოგიკა კი რეგულარულადაა ნაშენები. არსის აქსიომატური თვალსაზრისისათვის კატეგორია არის საგანთან, ხოლო მსჯელობა — ამავე საგნის აზროვნებაში გააზრებასთან. კატეგორია პირველია აზროვნებისათვის და მეორე საგნისათვის, მსჯელობა კი მეორეა აზროვნებისათვის და პირველი აზროვნებაში საგნის გააზრებისათვის. ცნობიერების ფაქტორი მსვლელობის დროს ეს წესრიგი შებრუნებულია. შემეცნების რეალური ვითარებისათვის შეუძლებელია აზროვნება საგანს წინ უსწრებდეს, ამიტომაც მსჯელობაც არ შეიძლება კატეგორიის წინ მოვითავსოთ. „საგანს შეუძლია იყოს ისე, რომ აზროვნება არ იქნება, მაგრამ თუ აზროვნება იქნება, ის უსათუოდ საგნის არსებობასაც გულისხმობს“⁴³. კატეგორია საგნის შინააჩსეულობას სხვადასხვა მდგომარეობის დროს იძლევა, მსჯელობა კი ამ შინაარსის ფიქსაციაა. მსჯელობის სახეებში აზროვნება შემეცნებისათვის პირობებს ამზადებს. კატეგორიასა და მსჯელობას შორის, მიუთითებს გოგინბერიძე, საერთო კავშირი არსებობს, მაგრამ არა მათი რეალური შინაარსის, არამედ მათი შინაკონსტრუქციის პრინციპის მხრივ. ორივეს კონსტრუქცია ნეგატიურია. კატეგორია ნეგატიურობას არსის მიმართ იჩენს, მსჯელობა კი აზროვნების მიმართ.

მსჯელობა აზროვნების ბუნების გამომხატველია. ის აზროვნების ბუნებას უნაკლოდ გამოხატავს. მსჯელობის გნოსეოლოგიური საზრისია მტკიცება. მსჯელობა ამტკიცებს — ეს არის მისი პირდაპირი დანიშნულება. მსჯელობის მიხედვით მტკიცებას და უარყოფას შორის განსხვავება არ არსებობს. მტკიცებაც და უარყოფაც აზროვნების სათნოებაა. არსი არც ამტკიცებს და არც უარყოფს. აზროვნება ამტკიცებს და უარყოფს. მტკიცება და უარყოფა მსჯელობის ლოგოსშია გაშლილი. მსჯელობა, ამტკიცებს გოგინბერიძე, „გამოხატავს სინამდვილეს და ემსახურება მისი საგნობრივი ბუნების შემეცნებაში ხედვას... მსჯელობა, როგორც აზროვნების უტყუარი სახე, თვით საგნობრივია, მაგრამ... მსჯელობის აქტში უშუალოდ საგნის გამოხატვა შეუძლებელია, მსჯელობის საგნობრიობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის საგანთა და საქმეთა ურთიერთობას გამოხატავს“⁴⁴. მსჯელობა, გოგინბერიძის მტკიცებით, არც ლო-

⁴³ მ. გოგინბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 391.

⁴⁴ იქვე, გვ. 396.

გვიცის საგანია და არც ფსიქოლოგიის. არც ერთ მათგანს არ შეუძლია მსჯელობის ზოგადი თეორიის დასაბუთება. იმის გამო, რომ მსჯელობას შემეცნების საერთო ხაზზე სხვა საგანი არა აქვს, ვიდრე საგანთა და საქმეთა ურთიერთობის გამოთქმა, ამიტომ მსჯელობის თეორიული დასაბუთება გნოსეოლოგიის სფეროში უნდა მოხდეს. მსჯელობა გნოსეოლოგიის საგანია. ავტორის აზრით, მსჯელობის თეორია ლოგიკური თეორიის ფორმალურ ჩარჩოებში არ ეტევა და გნოსეოლოგიის სფეროში უნდა იქნეს განხილული. წმინდა გნოსეოლოგიური საკითხია მსჯელობაში კოპულის საკითხიც. მსჯელობის თეორია შემეცნების და ქეშმარიტების თეორიაშია მოცემული.

მ. გოგიბერიძის მიერ მსჯელობის საუკეთესო ტიპად მიჩნეულია დაუბოლოებელი მსჯელობა. იგი ნეგატიური მსჯელობის ერთ-ერთი ფორმაა. დაუბოლოებელ მსჯელობაში საინტერესო და ახალია არა ფორმა, არამედ საზრისი. დაუბოლოებელი მსჯელობა მტკიცების სრული ფორმაა, იგი ინარჩუნებს რა თავის გნოსეოლოგიურ ბუნებას, ნეგატიური რჩება ფორმის მიხედვითაც. მკვლევარის თქმით, „ნეგატიური მსჯელობის მეორე ფორმაა დაუბოლოებელი მსჯელობა“⁴⁵. ნეგატიური მსჯელობა არის მსჯელობა მსჯელობის შესახებ. იგი ყოველთვის თავის საზრისის მიხედვით არის ნეგაციის ნეგაცია. ამიტომაც დაუბოლოებელი მსჯელობა თავის ნამდვილ ლოგიკურ გამართლებას მხოლოდ ნეგაციის რეგაცი-
აში ნახულობს.

§ 5. ქეშმარიტების საკითხი. მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ქეშმარიტების საკითხი შემეცნების პრობლემათა რიგში უშუალოდ სპეციალური კვლევის საგანი არასდროს ყოფილა, მაგრამ მეცნიერს არც გვერდი აუვლია მისთვის შემეცნების თეორიის საკითხებთან კავშირში. წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევარი ქეშმარიტების პრობლემის გარშემო სხვადასხვა და მეტად გაურკვეველი შეხედულებებისა იყო. მ. გოგიბერიძე ქეშმარიტების საკითხს პირველად შეეხო წაშროშში „აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები“⁴⁶, სადაც ქეშმარიტების პრობლემა განხილულია რელატივიზმის თეორიასთან მიმართებაში. ქეშმარიტების პრობლემა მიჩნეულია უაღრესად ფილოსოფიურ პრობლემად. ავტორის აზრით, გადაშეტებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ყველა მეცნიერულ და

⁴⁵ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 408.

ფილოსოფიურ პრობლემას ქვეშარიტების ძიება აქვს საგნად. ამასთან ერთად იგი ფიქრობს, რომ საკითხები — რა არის ქვეყანა, როგორ არის იგი აგებული, რა კანონები მოქმედებენ მასში და სხვ. — მიჩნეულია ქვეშარიტების საკითხებად. უნდა ითქვას, რომ აქ ავტორმა ქვეშარიტების პრობლემა გააიგივა ფილოსოფიის პრობლემებთან; დასახელებული საკითხები ფილოსოფიის საკითხებია, მაგრამ არა უშუალოდ ქვეშარიტების პრობლემები. უდავოა, რომ მ. გოგიბერიძე აღნიშნულ შემთხვევაში ქვეშარიტებას ხმარობს ფილოსოფიის მნიშვნელობით. გაურკვეველი მიზეზებისა გამო მკვლევარის მიერ ქვეშარიტების დოგმატურ და მისი ბუნების იდეალისტურ გაგებადაა მიჩნეული ასურათების თეორია, ე. ი. ასახეის თეორია. მ. გოგიბერიძის თქმით, ფილოსოფიური აზრი, თუ ის სეპტიკურ და აგნოსტიკურ გზას ასცდება, ხელად დაასვენის, რომ არსებობს ერთადერთი ქვეშარიტება, რომ შესაძლებელია ამ ქვეშარიტების შემეცნებაში ათვისება, რომ ჩვენს მიერ შემეცნებაში ათვისებული ქვეშარიტება სინამდვილის სწორი სურათი არის და სხვა. ასეთ შემთხვევაში აზრი დოგმატიკურია და მისი ბუნება პერმანენტულად იდეალისტური, რადგან ჩვენი მტკიცება, რომ სინამდვილე ისე არსებობს, როგორც ქვეშარიტება, იმის მეტს არას ამბობს, რომ ცნობიერებას პრიმატი აქვს ქვეშარიტების პრობლემის გადაჭრის დროს. შემეცნების თეორიაში არსებული ქვეშარიტების თეორიები — ასურათების თეორია, რეალობის თეორია, თუ კიდევ სხვა — იდეალისტური თეორიებია⁴⁶, ავტორის აზრით, ქვეშარიტების დღემდე არსებულ ყველა თეორიას ახასიათებს უპირატესობის მიცემა სულის, ადამიანის, ღმერთის და ხვათა. „ქვეშარიტების პრობლემა ყოველთვის უპირატესობის მინიჭების თეორიით წყდება“, ამიტომაც ფილოსოფიის ისტორიას არ წარმოუშვია არც ერთი მატერიალისტური თეორია ქვეშარიტების პრობლემის შესახებ. ყოველივე ამის დამძლევადა აღიარებულია რელატივიზმის ზოგადი თეორია. იგი პირველად აყენებს ქვეშარიტების პრობლემას სავსებით ახალ მდგომარეობაში. მოხსნილია ქვეშარიტების ყოველგვარი უპირატესობა. ქვეშარიტება ძველი გაგებით კარგავს ყოველგვარ შინაარსს, ის როგორც ცალკე არსებული პრობლემა კვდება და იშლება არსისა და სინამდვილის პრობლემაში. ეს დასაბუთებულია იმ ფაქტით, რომ რელატივიზმის თეორიის მიხედვით ბუნე-

⁴⁶ მ. გოგიბერიძე, აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1. გვ. 205—206.

ბაში არ არსებობს არც ერთი უცვლელი და მხოლოდ ამ რიგად მყოფი ქვეშარიტი რაიმე, არამედ სინამდვილე ცვალებადია, მოვლენები ერთმეორესთან შეფარდებით დამოკიდებულებაში მყოფია. „ამით საბოლოოდ განდევნილია იდეალიზმი მისი უკანასკნელი სიმაგრეების, ე. ი. ქვეშარიტების პრობლემის გადაჭრის სფეროდან“⁴⁷. ყოველივე ამის გამო ჰეგელის გენიის კანონიერ მემკვიდრედ მიჩნეულია აინშტაინი. ავტორის აზრით, ჰეგელის იდეალიზმის დიალექტიკური შენობა დაინგრა, მის ნანგრევებზე უნდა აშენებულიყო დიალექტიკური რეალიზმი, მაგრამ ფილოსოფიურმა აზრმა ეს ვერ შესძლო, მეცნიერულმა აზრმა კი აინშტაინის სახით მოიყვანა სისტემაში ჰეგელის დიდი პრობლემა. საკითხის ასე გადაწყვეტის კრიტიკული ანალიზი მომდევნო პარაგრაფში იქნება წარმოდგენილი.

მ. გოგობერიძე ქვეშარიტების საკითხს ეხება შემდგომ პერიოდში დაწერილ ნაშრომშიც, სახელდობრ, „შემეცნების საგნის პრობლემა“. აღნიშნულ ნაშრომში, როგორც შემეცნების სხვა საკითხებში, ასევე ქვეშარიტების პრობლემა წარმოდგენილია აქსიომატიკის პრინციპების საფუძვლებზე, რაც მკვლევარს უდავოდ მოაზრებული ჰქონდა მაშინაც, როცა სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა აინშტაინის რელატივიზმის თეორიას. სწორედ ნაშრომში „აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები“ მკვლევარი იძლევა რელატივიზმის თეორიის აქსიომატური საფუძვლებს. აქ გარკვევით არის მითითებული იმაზე, რომ ფილოსოფიაში აქსიომატური პრინციპით გზა გაიხსნება ახალი ფილოსოფიური დისციპლინისათვის, რომელსაც ფილოსოფიურ აქსიომატიკას ეუწოდებთო. სწორედ ამის განხორციელება იყო ნაშრომები „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ და „შემეცნების საგნის პრობლემა“. ამ უკანასკნელ ნაშრომში, როგორც აღვნიშნეთ ქვეშარიტების პრობლემა განხილულია აქსიომატიკის პრინციპებით. შემეცნების ფილოსოფიურ პრობლემათა რიგში ქვეშარიტების საკითხი მიჩნეულია ცენტრალურ ლერძად, ხოლო ქვეშარიტების საკითხის მოგვარება შემეცნების ყველა სადავო პრობლემის გადაწყვეტადაა აღიარებული. შემეცნებაში ყველაფერი ქვეშარიტებას ემსახურება, მაგრამ სწორედ ეს ქვეშარიტების საკითხია ყველაზე უფრო დაბნეული და გაურკვეველი. სწორედ ამიტომ

⁴⁷ მ. გოგობერიძე, აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1. გვ. 207.

აქსიომატური მისვლა შემეცნების საკითხებისადმი, მკვლევარის აზრით, ამ პრობლემების სფეროში რევოლუციას ნიშნავს. აქსიომატიკის თეზისია: კეშმარიტება არ არის არც ფილოსოფიური და არც მეცნიერული პრობლემა. აქსიომატიკურმა მეთოდმა ის უნდა ააშენოს თითოეული მეცნიერება, რომ მის აღნაგობაში კეშმარიტების საკითხი არც კი წამოიჭრას. მეცნიერების დებულება არ უნდა გახდეს კეშმარიტების პრობლემის ობიექტი. შემეცნების შესაძლებლობა კეშმარიტების მიღწევას არ ნიშნავს, არამედ საგნის ისეთ კონკრეტულ რეალიზაციას, რომლის პრაქტიკული განხორციელებისათვის აზრსა და არსს შორის არსებული სხვაობის კოეფიციენტი უნდა მოიხსნას და შემეცნების საგანი რეალურ საგანს დაემთხვეს. შემეცნება თეორიული ძიების დროს კეშმარიტებას კი არ დაეძებს, არამედ თავის პრაქტიკას ამართლებს⁴⁸. კეშმარიტების ასეთი გაგება თვით მისივე ავტორის მიერ იქნა უარყოფილი შემდგომი პერიოდის ნაშრომებში. სახელდობრ, ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ მ. გოგიბერიძე ეხება კეშმარიტების პრობლემას და იძლევა მის დიალექტიკურ-მატერიალისტური გადაწყვეტის ცდას, თუმცა აქაც კეშმარიტების პრობლემას ძირითადი საკითხი არასწორად აქვს გამოთქმული. მ. გოგიბერიძე ეხება რა ლენინის დამსახურებას მარქსისტული შემეცნების თეორიის შემდგომი განვითარების საქმეში, განსაკუთრებით კი მარქსისტული კეშმარიტების თეორიის დამუშავებასა და შემდგომ განვითარებას, აღნიშნავს, რომ ლენინმა ახალი სიტყვა თქვა კეშმარიტების პრობლემის შესახებო. ამ მიმართულებით კი განსაკუთრებით დახასიათებულია კეშმარიტების ობიექტურობის საკითხი და აბსოლუტური და რელატიური (შეფარდებითი) კეშმარიტების დიალექტიკური ბუნება. მკვლევარი აკრიტიკებს კეშმარიტების პრობლემის შესახებ საკითხის მცდარად დაყენებასა და გადაწყვეტას. მოცემულია კეშმარიტების შესახებ როგორც სუბიექტივისტური, ასევე ობოლოგოიური გაგების კრიტიკა და ორივე თვალსაზრისის მცდარადაა მიჩნეული. იგი წერს: „ერთი აზრით, კეშმარიტება მხოლოდ სუბიექტური დარწმუნებაა რამე მოვლენის სისწორეში, ყოველივე კეშმარიტების საზომი აღამიანია. მეორე შეხედულების მიხედვით, კეშმარიტება ობიექტური ფენომენია, სავესებით დამოუკიდებელი ამა თუ იმ სუბიექტის ათვისების უნარისა-

⁴⁸ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 451.

გან. ცხადია, რომ პირველი რელატივისტური ისტორიის უკიდურეს ფრთაზე დგას, ხოლო მეორე აბსოლუტურის მოდიფიკაციაა⁴⁸. მარქსისტული ჰეგემონიზმის თეორიის ცენტრალურ პრობლემას ავტორი ობიექტური ჰეგემონიზმისა და აბსოლუტური ჰეგემონიზმის განსაზღვრებაში და მათი სფეროების გამიჯვნაში ხედავს. მკვლევარის მიერ ობიექტური ჰეგემონიზმის არსებობის უარყოფა შეუძლებლად მიჩნეული, ხოლო ლენინთან ჰეგემონიზმის მარქსისტული თეორიის პირველ თეზისად აღიარებულია დებულება --- „ობიექტური ჰეგემონიზმია რეალურად არსებობს“⁴⁹.

ასეთ გამოთქმაში ერთ შემთხვევაში ავტორი არ უნდა გულისხმობდეს ჰეგემონიზმის რეალურად, ობიექტურად არსებობას. ამას ასაბუთებს, ჯერ ერთი, ის ფაქტი, რომ იგი აკრიტიკებს თეორიას, რომელიც ჰეგემონიზმის ობიექტურად არსებობას ასაბუთებს და მეორე, რაც მთავარია, მითითებულია ისიც, რომ შეშეცნების პრობლემა ყოველთვის შეშეცნების სუბიექტის მხარეზე მოთავსებული პრობლემაა და სუბიექტის არსებობის გარეშე ობიექტური ჰეგემონიზმის არსებობას ყოველივე აზრი დაეკარგებოდა⁵¹. მაგრამ მეორე შემთხვევაში გამოთქმა „ობიექტური ჰეგემონიზმია რეალურად არსებობს“ მისი პირდაპირი გაგებით უდავოდ მცდარია. იგი მხოლოდ კონტექსტის მიხედვით იძლევა სხვაგვარ დასკვნის შესაძლებლობას; კონტექსტში იგი იმაზე მიუთითებს, რომ „ობიექტური ჰეგემონიზმია რეალურად არსებობს“, ჰეგემონიზმია რეალურ მიმართებას მიეკუთვნება, საგნის თვისებაა და არა აზრისა. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთ გამოთქმებს ჰეგემონიზმის ობიექტურობის შესახებ ხშირად ვხვდებით მ. გოგინბერიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში; მაგალითად, როგორი ჰეგემონიზმია იქნება ის, რომ დედამიწა არსებობს? ეს ობიექტური ჰეგემონიზმია არის; „ობიექტური ჰეგემონიზმია ისე აუცილებლად არსებობს, როგორც ობიექტური ქვეყანა (ბუნება)“, ასეთივე გამოთქმებია „ფილოსოფიის ისტორიაში“ დემოკრიტეს, ლეიბნიცის, იუმის ჰეგემონიზმის საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, მკვლევარი ამავე დროს ებრძვის ჰეგემონიზმის ონტოლოგიურ გაგებას და მისი შეხედულების ფაქტიურ-

⁴⁸ მ. გოგინბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 2, გვ. 368.

⁴⁹ იქვე, გვ. 369.

⁵¹ იქვე, გვ. 370.

რი ანალიზიც იმაზე მიუთითებს, რომ ჰეშმარიტების ობიექტურობას იცავს და არა მის ობიექტურად არსებობას. ამას ადასტურებს აბსოლუტური და რელატიური ჰეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ავტორისეული დახასიათებაც. აბსოლუტური და რელატიური ჰეშმარიტების დიალექტიკურობა არის ობიექტური ბუნების. „ეს დიალექტიკური აუცილებლობით გადაჯაჭვა რელატიურისა და აბსოლუტურისა იძლევა ობიექტურობის ცნებას. ჰეშმარიტება რელატიურია, მაგრამ ყოველთვის აბსოლუტურის მონაწილე და ამიტომ საბოლოო ანგარიშში და მთლიანობის თვალსაზრისით — ობიექტური“⁵². სწორედ რელატიურისა და აბსოლუტური ჰეშმარიტების მომენტების ერთიანობა, როგორც ობიექტური ჰეშმარიტების აღიარების თავდები, მ. გოგიბერიძის აზრით, არის მარქსისტული ჰეშმარიტების თეორიის პირველი დამახასიათებელი თვისება. ხოლო მეორე თვისებად მიჩნეულია ასევე, რომ უკანასკნელი, საბოლოო ჰეშმარიტების მიღწევა შეუძლებელია. უნდა ითქვას, რომ ჰეშმარიტების ობიექტურობას საკითხზე ვოგობერიძეს არა აქვს თავისი შეხედულება გამოკვეთილად და ზუსტად გამოთქმული.

§ 6. ზოგიერთი შენიშვნა. მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმართ სხვადასხვა ასპექტით გამოთქმულია მრავალი შენიშვნა, რაც შეეხება შემეცნების თეორიის საკითხებს, განსაკუთრებით კი აქსიომატიკას შემეცნების თეორიაში, აღნიშნულია:

1) „ეს თეორია მკდარია, უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ... მისთვის გაუგებრად არის დარჩენილი დადებითი დიალექტიკა. დიალექტიკა მხოლოდ წინააღმდეგობას არ ნიშნავს. მხოლოდ წინააღმდეგობის (აუცილებელი წინააღმდეგობის) აღიარება უარყოფითი დიალექტიკაა, რომლის დაძლევა დადებით დიალექტიკაში, დაპირისპირებულთა ერთიანობაში ხდება და არა რაღაც აქსიომატურ სფეროში, რომელიც არ არსებობს სწორედ დადებითი დიალექტიკის თვალსაზრისით. შემეცნების შინაარსის რეალურ საგანთან დაძვავსება მეცნიერების პრაქტიკაში ხორციელდება და ჰეშმარიტებასაც წარმოადგენს; მათი დაპირისპირება შეცდომაა“⁵³.

⁵² მ. გოგიბერიძე. ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური ობზ. ტ. 2, გვ. 374.

⁵³ ს. წერეთელი, ფილოსოფია საქართველოში 40 წლის მანძილზე (1921—1960 წ. წ.), ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 10, 1961. გვ. 10.

2) გაკრიტიკებულ იქნა მ. გოგიბერიძის შეზღუდულება შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების შესახებ. აღნიშნული იქნა, რომ მტკიცება — „სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება არის კორელატიული ხასიათისა. უსუბიექტოდ არ არსებობს ობიექტი, მაგრამ არც უობიექტოდ არსებობს სუბიექტი“ — მცდარი ფორმულირებაა. იგი ღიად ტოვებს კარს ყოველგვარი სუბიექტური იდეალისტობისათვის. რა თქმა უნდა, აღნიშნული გამოთქმა სხვაგვარ ფორმაში რომ ყოფილიყო, იგი არ გამოიწვევდა არავითარ დავას, მაგრამ აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მკვლევარი აღნიშნულ კონტექსტში ეხება არა საერთოდ სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულებას, არამედ სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებას შემეცნების პროცესში, შემეცნებაში. ამას ცხადყოფს ზემოთ მოყვანილი ციტატის წინ გამოთქმული მსჯელობა: „შემეცნება სუბიექტის ობიექტთან შეერთებას ჰქვიან. სადაც სუბიექტი და ობიექტი ერთი მთლიანობის სახით წარმოდგენილი არ არის, იქ არც შემეცნება არის“⁵⁴. ამას მოსდევს შემდეგ მსჯელობა — სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება არის კორელატიური ხასიათისა. ეს აზრია გამოთქმული გოგიბერიძის ადრეულ ნაშრომებშიც, სადაც ნათქვამია: „შემეცნება რომ შესაძლებელი გახდეს, ორი ინსტანცია უნდა არსებობდეს, შესაცნობი და შემეცნობელი. გარეშე მათი საერთო მომენტის გადახლართვისა შემეცნება შეუძლებელია. შემეცნება შეცნობილის და შესაცნობის ურთიერთ დამოკიდებულებას, ანუ რელაციას ეწოდება. თუმცაღა არსებობს ბუნება თავისთავად, მაგრამ ის, როგორც შესაცნობი არ არსებობს ჯარჯუნ შემეცნებისა, ისე, როგორც შემეცნება გარეშე შემეცნების საგნის შემეცნებისა არაფერი არ არის“⁵⁵. მაშასადამე, სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების ზემოთ აღნიშნული დახასიათება ვრცელდება მხოლოდ შემეცნების პროცესზე, სხვა შემთხვევაში „არცერთი სუბიექტიც რომ არ ყოფილიყო, რასაკვირველია, ეს ქვეყნის არსებობის ფაქტს ვერ შეცვლიდა“.

3) გვაქვს ზოგიერთი სხვა შენიშვნაც, სახელდობრ, მ. გოგიბერიძის მიერ შემეცნების საგნის საკითხის გარკვევისა და ამასთან ერთად ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებასთან დაკავშირებით ფი-

⁵⁴ მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსადღე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 2, გვ. 22.

⁵⁵ მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიური პრობლემა..., „მომავალი“, 1923, № 6, გვ. 27.

ლოსოფია არსებითად გაგებულია როგორც მხოლოდ შემეცნების თეორია. ეს გარკვევით ჩანს თითქმის ყველა პერიოდის ნაშრომში. მკვლევარის მიერ მტკიცება იმისა, რომ „ფილოსოფიაში რაც ფილოსოფიურია, ეს არის შემეცნებითი მომენტი“, „წმინდა ფილოსოფიური მასში (მატერიალიზმში, ბ. უ.) გნოსეოლოგიური მომენტია“, „ფილოსოფიის საგანია შემეცნების ზოგადი პრობლემები“, „ნამდვილი ფილოსოფია უპირველეს ყოვლისა შემეცნებას თეორია და მეცნიერული მეთოდოლოგია არის“ და სხვა გამოთქმები ერთგვარ ექვს ბადებენ, რომ ფილოსოფიის საგანი მეტად ვიწროაა წარმოდგენილი; აღნიშნული გამოთქმებით ფილოსოფიის საგანი ფაქტიურად დაყვანილია შემეცნების თეორიაში. ჰაიითხის ასე დაყენება უდავოდ მიუღებელია მეცნიერული ფილოსოფიისათვის. შემეცნების თეორია, რა თქმა უნდა, ვერ ამოწურავს ფილოსოფიის საგნის ცნების სტრუქტურას. იგი მისი მხოლოდ ერთ-ერთი ელემენტია, შეიძლება ითქვას თუნდაც ძირითადიც, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ფილოსოფიის საგნის ერთადერთი ელემენტი.

4) მ. გოგიბერიძე ერთ შემთხვევაში გარკვევით ამბობს, რომ შემეცნების საგნის პრობლემა არის მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიური პრობლემა. შემეცნების ფილოსოფიურ პრობლემასა რიგში ღერძი, რომლის გარშემო ყველაფერი ტრიალებს, არის ჭეშმარიტების საკითხი. შემეცნებაში ყველაფერი ჭეშმარიტებას ემსახურება, „ჭეშმარიტების პრობლემა არის უალრესად ფილოსოფიური პრობლემა“ და სხვ. მაგრამ მკვლევარი ამავე დროს ამტკიცებს იმასაც, რომ აქსიომატიკისათვის ჭეშმარიტება არ არის არც ფილოსოფიური და არც მეცნიერული პრობლემა. შემეცნების შესაძლებლობა ჭეშმარიტების მიღწევას არ ნიშნავს; შემეცნება თეორიული ძიების დროს ჭეშმარიტებას კი არ დაეძებს, არამედ თავის პრაქტიკას ამართლებს. ეს შეხედულება გარდა იმისა, რომ ზღადარია, აშკარა შინაგანი წინააღმდეგობის მქონეა. თუ შემეცნების საგანი წმინდა ფილოსოფიური პრობლემაა, შემეცნების ფილოსოფიურ პრობლემებში ჭეშმარიტება ცენტრალური, უალრესად ფილოსოფიური პრობლემაა, მაშინ აქედან შემეცნების როგორი თეორიაც არ უნდა დაფუძნდეს, ლოგიკური უნდა იყოს დასკვნა — ჭეშმარიტება ფილოსოფიური პრობლემაა. მკვლევარი კი აქსიომატიკური პრინციპისათვის საწინააღმდეგო დასკვნას აკეთებს, რაც მისი თეორიის შინაგანი რღვევის ნიშანია.

5) როცა მ. გოგიბერიძე შემეცნების საგნის საკითხზე იდეალისტურ თეორიებს აკრიტიკებს, სრულიად მართებულ კრიტიკასთან ერთად გამოთქვამს ისეთ მოსაზრებას, რომლის მიხედვით იდეალურს, როგორც არსებულს, თითქოს არსებობა არ გააჩნდეს. მართალია, მკვლევარი ამ აზრის მომხრე ნამდვილად არ არის, მაგრამ იდეალიზმის, კერძოდ მისი ერთ-ერთი წარმომადგენლის რიკერტის კრიტიკის დროს, იდეალური მოვლენის მიმართ უდავოდ არასწორ მოსაზრებას გამოთქვამს. მკვლევარის აზრით, იდეალობა საგნობრიობის სახეა და არა ახალი არსებობის ფორმა. ფაქტია, რომ იდეალობა არ არის რეალური საგნის მნიშვნელობით არსებული, მაგრამ ასევე ფაქტია და თანაც უდავო, რომ იდეალური არსებობის ფორმაა. ამ აზრით, ე. ი. არსებობის აზრით, როგორც რეალურ-ონტიური საგანი, ასევე იდეალურიც არსებობს. ამიტომაც იდეალური არა თუ არ არის ახალი არსებობის ფორმა, არამედ, პირიქით, ნამდვილად ახალი არსებობის ფორმაა. აღნიშნული საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მ. გოგიბერიძე საგნის ცნებას მოიხმარს არა მისი ფართო, არამედ ვიწრო მნიშვნელობით, სახელდობრ — საგანი როგორც მატერიალურად, რეალურად არსებული. სწორედ ამას გამო, ჩვენი აზრით, აღნიშნულ მიმართებაში მ. გოგიბერიძე რიკერტს არასწორად აკრიტიკებს. რიკერტი, მართალია, მცდარი პრინციპიდან ამოღის, შემეცნების საგანიც მცდარად აქვს გაგებული, მაგრამ იგი იმის დასაბუთებასაც ცდილობს, რომ მსოფლიო მთლიანობის ცნება რეალური საგნების გვერდით იდეალური საგნების არსებობასაც ნიშნავს. იდეალური რეალურად არსებობას მოკლებულია, მაგრამ მაინც არსებულია — რიკერტის ეს აზრი არ არის მცდარი. იდეალურს არსებობა აქვს, მაგრამ რეალურ-ონტიური საგნის სახით არსებობას რომ მოკლებულია, ესეც ფაქტია.

6) დასასრულს ჩვენი შენიშვნა ეხება კატეგორიათა რაოდენობის საკითხის გაგებას ჰეგელის ფილოსოფიაში. კატეგორიათა რიცხვის, რაოდენობის განსაზღვრულობის საკითხზე არისტოტელესა და კანტის შეხედულებებს მ. გოგიბერიძე აკრიტიკებს ნაშრომებში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ და „ლუნიანი როგორც ფილოსოფოსი“. ამ უკანასკნელ ნაშრომში განხილულია იგივე საკითხი ჰეგელის ფილოსოფიაში. მ. გოგიბერიძე ნაშრომში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ მიუთითებს იმაზე, რომ არისტოტელე კატეგორიას, ანუ გამოთქმას არსის გამოთქმას უწოდებს. კატეგორია რომ არსის პირდაპირი და უშუალო გამოთქმა იყოს, მა-

შინ გამოთქმაში გამოსათქმელი ერთიანად გამოითქმებოდა და შე-
შეცნების ფაქტის არსებობის მთავარი პირობა — არსისა და აზ-
რის სხვაობის კოეფიციენტი — მოშლილი იქნებოდა. კატეგორიები
გამოთქვამენ არსის ერთ ასპექტს, ერთ ნაწილს, ერთ სახეს, არსის
ერთკონკრეტობას სინამდვილეში. „ამიტომ არის შესაძლებელი კა-
ტეგორიების რიცხვი ყოველთვის განუსაზღვრელი იყოს და გასა-
კვირია, თუ როგორ შეცდა არისტოტელე იმგვარად, რომ არსის
გამოთქმის ფორმებისათვის მან რაღაც ოთხის თუ „წმინდა“ ათ-
რიცხვის წამოყენება დაიწყო“⁵⁶. მაგრამ მეორე მხრივ კანტის საყ-
ვედური არისტოტელეს მიმართ — თითქოს არისტოტელეს კატეგო-
რიების გამოყენების დროს არავითარი პრინციპით არ ეხელმძღვა-
ნელოს და უშუალოდ ცდიდან შეეკრიბოს ისინი, გოგებერიძეს შეც-
დომად მიაჩნია — „არისტოტელესათვის მისი „*empiria*“ უსა-
თუოდ პრინციპი იყო. კანტს კი არც ასეთი გააჩნდა“⁵⁷. ამასვე მთ-
უთითებს მ. გოგებერიძე ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფო-
სი“, სადაც გარკვევით ამბობს: „არისტოტელეს კატეგორიები სინამ-
დვილის რეალური შესწავლის დროს მიღწეული ემპირიული მასა-
ლიდან გამოყავდა“⁵⁸. მ. გოგებერიძე ამავე საკითხზე თავის აზრს
უფრო გვიანდელ ნაშრომში „ფილოსოფიის ისტორია“ განსხვავე-
ბულად გამოთქვამს, სახელდობრ, კატეგორიები არისტოტელეს ცნე-
ბის თეორიიდან გამოყავსო, ეს დებულება თუმცა ზემოთ აღნიშ-
ნულ მოსაზრებას შეიძლება გულისხმობს და არ ეწინააღმდეგება.

მ. გოგებერიძის აზრით, „ჰეგელის ლოგიკაში კატეგორიების სა-
ბოლოო რიცხვი არ არის წამოყენებული. კატეგორიები ყოველთვის
იმდენია, რამდენიც გადამწყვეტი საფეხური უკვე გაუვლია შემეც-
ნების განვითარების ისტორიას, ახალ საფეხურს და ახალ განვითა-
რებას ახალი კატეგორიის შეტანა ევალება კატეგორიათი ცხრილ-
ში“⁵⁹. ჰეგელის სისტემაში კატეგორიათა ასეთი გაგება არ შეესაბა-
მება თვით ჰეგელის სისტემას. ჰეგელის სისტემა დასრულებული,
დასრულებული სისტემაა, საიდანაც აუცილებლობით გამომდინარეობს
განვითარების დასრულება. განვითარება, ჰეგელის მიხედვით, აბ-
სოლუტური იდეის განვითარებაა, რასაც ეს იდეა აღნიშნულ სის-
ტემაში ამთავრებს და განვითარებასაც საბოლოოდ წყვეტს.

⁵⁶ მ. გოგებერიძე, შეშეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსო-
ფიური თხზ. ტ. 1., გვ. 356.

⁵⁷ იქვე, გვ. 357.

⁵⁸ მ. გოგებერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსო-
ფიური თხზ. ტ. 2, გვ. 416.

⁵⁹ იქვე, გვ. 418.

ამიტომაც ჰეგელის სისტემაში მოცემულია დასაწყისი და დასასრული კატეგორიები. მართალია, თვითონ ჰეგელი აკრიტიკებდა არისტოტელესა და კანტს იმის გამო, რომ მათ კატეგორიათა რიცხვი განსაზღვრესო, მაგრამ ფაქტიურად აქამდე მივიდა ჰეგელიც თავისი სისტემის გამო. ჰეგელის სისტემის შიგნით კატეგორიები განსაზღვრული რაოდენობისაა. განსაზღვრულია მათი ადგილი და შინაარსიც. ამის გამოც თითოეული კატეგორიის შინაარსი განსაზღვრულია იმ ადგილის მიხედვით, რომელიც მას უკავია კატეგორიათა სისტემის დასაწყის და საბოლოო კატეგორიებს შორის. სწორედ კატეგორიათა მხოლოდ დამხოლოდ ასეთი დახშული სისტემის საფუძველზე ხდება შესაძლებელი, რომ კატეგორიის განსაზღვრება არის მისი ადგილის მონახვა კატეგორიათა სისტემაში, ანუ სხვაგვარად — კატეგორიის შინაარსის განსაზღვრება არის მისი ადგილის ჩვენება, ხოლო მისი ადგილის ჩვენება კი მისი შინაარსის განსაზღვრებაა. კატეგორიათა ასეთი სისტემა წრისებურია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყოვლად შეუძლებელია კატეგორიათა სისტემაში გარკვეული იქნეს ამა თუ იმ კატეგორიის ადგილი და ამით მისი შინაარსის განსაზღვრა. სწორედ ამიტომ ჰეგელის სისტემაში კატეგორიების საბოლოო რიცხვი განსაზღვრულია.

მართალია, ჰეგელის სისტემის გარკვეულ საზღვრებში, სახელდობრ, აბსოლუტური სულის საკუთარი თავის თვითშემეცნების დამთავრებაზე „კატეგორიები ყოველთვის იმდენია, რამდენიც გადამწყვეტი საფეხური უკვე გაუვლია შემეცნების განვითარების ისტორიას, ახალ საფეხურს და ახალ განვითარებას ახალი კატეგორიის შეტანა ევალება კატეგორიათა ცხრილში“, მაგრამ აბსოლუტური სული დამთავრებს თუ არა საკუთარი თავის თვითშემეცნებას, ამის შემდეგ განვითარება დასრულებულად ცხადდება და დასაწყისი და დასასრული კატეგორიებიც მოცემულია.

თუ რა არის კატეგორია შემეცნების ასპექტით, ამ კითხვაზე პასუხისათვის მ. გოგიბერიძე ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ იყენებს ლენინის განმარტებას: „ადამიანის მიერ მიღწეული ბუნების შემეცნების („იდეის“) მომენტები — აი რა არის ლოგიკის კატეგორიები“. მ. გოგიბერიძე იძლევა იმის ანალიზს, თუ როგორ უნდა გავიგოთ — კატეგორია არის ადამიანის მიერ მიღწეული დონე და მომენტი შემეცნების განვითარებისა. მისი აზრით, ასეთი გაგება სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ კატეგორია არის სუბიექტთა სფეროსათვის დამახასიათებელი ზოგადი ვალდებულება. ავტორი ემყარება რა ცნების ობიექტურობის ლენინურ გაგებას, მასვე ავრცელებს კატეგორიის ცნების მიმართაც.

თავი მეოთხე

კობე ბაქრაძე შემეცნების თეორიის საკითხების 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“¹. 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 კ. ბაქრაძის ფილოსოფიურ აზრთა მსვლელობის მთელი ისტორია². მისი სამოღვაწეო ასპარეზი ფილოსოფიაში სწორედ შემეცნების თეორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი ნაშრომებით დაიწყო. კ. ბაქრაძის პირველი ორი ნაშრომი-რეცენზია, ეხება შ. ნუტუბიძის შრომებს შემეცნების თეორიის საკითხებზე, ორივეს განხილვის ობიექტია წმინდა გნოსეოლოგიური პრობლემები. გნოსეოლოგიის პრობლემები და გნოსეოლოგიური თეორიებია განხილული შემდგომი პე-

¹ ე. კ. ო. უ. ა. კობე ბაქრაძე, 1973, გვ. 189.

² კ. ბაქრაძე შემეცნების თეორიის საკითხებს ეხება შემდეგ შრომებში: „ალეთოლოგიური რეალიზმი“, „ქვეშარტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“, „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“, „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“, „ასახუის ლენინური თეორიისა და დიალექტიკის პრინციპების დამოკიდებულების საკითხისათვის“, „ლოგია“ სახელმძღვანელო (1946, 1951, 1955); „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია“, „ფილოსოფიის საგნის შესახებ“ „ნარკვევები უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“, „ქვეშარტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ“, „ეჟურნალ „მნათობის“ ერთი სტატიის შესახებ“, „ერთი რეცენზიის გამო“, „ექსისტენციალიზმი“, „პრაგმატიზმი“, „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“.

რიოდის მრავალ ნაშრომში. სიცოცხლის უკანასკნელი პერიოდის ნაშრომშიც „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, ავტორის თქმით, „ძირითადად განხილულია ფილოსოფიურ მიმართულებათა გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური პრობლემები“.

ჩვენს მიერ კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა შემეცნების თეორიის საკითხებზე წარმოდგენილი იქნება ორი ასპექტით: 1) დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის საკითხები; 2) გნოსეოლოგიური თეორიები და მათი ძირითადი საკითხები. ასეთი დაყოფა, რა თქმა უნდა, პირობითია და სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აღნიშნული საკითხები ერთიმეორის გათვალისწინების გარეშეა დამუშავებული. პირიქით, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის თითქმის არცერთი პრობლემა არ არის განხილული გნოსეოლოგიურ თეორიებთან შეპირისპირების გარეშე, არცერთი გნოსეოლოგიური თეორია ისე არაა გადმოცემული, რომ 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 შემეცნების თეორიის მიმართების საკითხი. პროფ. კ. ბაქრაძე რომ ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის შემეცნების თეორიის პრობლემებს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხად მიიჩნევს და თვით შემეცნების თეორიის საკითხს ფილოსოფიის მნიშვნელოვან საკითხად თვლის, ეს ცხადად ჩანს იმ აზრთა მსვლელობიდან, რომელიც კ. ბაქრაძის მიერ ფილოსოფიის საგნის განხილვის დროსაა მოცემული³. ამიტომაც ჩვენც სწორედ ნაშრომის „ფილოსოფიის საგნის“ ანალიზით დავიწყებთ.

³ ნაშრომი „ფილოსოფიის საგანი“ არის პირველი თავი სახელმძღვანელოსი „დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები“ (1955), იგი ასევე პირველი თავის §1 სახელმძღვანელოსი „დიალექტიკური მატერიალიზმი“ (1970); კ. ბაქრაძე 1957 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომებში ბეჭდავს სტატიას „ფილოსოფიის საგნის შესახებ“ (რუსულ ენაზე). ძირითადი შინაარსი ამ შრომებისა ერთი და იგივეა.

საბჭოთა ფილოსოფოსებში კ. ბაქრაძე პირველია, ვინც მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებზე დაყრდნობით თავისებურად გაიაზრა და გადაწყვიტა შემეცნების თეორიის ფილოსოფიის საგანთან მიმართების საკითხი. მან პირველმა გამოკვეთილად აჩვენა, რომ ფილოსოფია მისი განვითარების არცერთ პერიოდში არ ყოფილა ისე, რომ საკვლევ საგანად შემეცნება მაინც არ ჰქონოდა. მართალია, ფილოსოფიის საგანი განვითარების პროცესში იცვლებოდა, მას თანდათან შორდებოდა ცოდნის მრავალი დარგი, რომელიც წინათ ფილოსოფიაში შემოდიოდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ფილოსოფია 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 გამოყოფა კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენს. იბადება კითხვა: თუ მთელი სინამდვილე სპეციალურმა მეცნიერებებმა დაინაწილეს, რა დარჩა ფილოსოფიას კვლევის საგანად? 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. არსებობენ საკითხები, რომლებიც უნდა გადაწყვიტოს არა სპეციალურმა მეცნიერებებმა, არამედ ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ. ასეთია თვითონ შემეცნება, როგორც საგანი. შემეცნების ფაქტი თვითონ არის სინამდვილის ნაწილი. შემეცნება თვითონ არის შემეცნების გარკვეული საგანი. ეს საგანი პირველ რიგში ფილოსოფიის საგანია. ამიტომაც როდესაც ისმება კითხვა „რა დარჩა ფილოსოფიიდან, როდესაც მას თანდათანობით ჩამოსცილდა ყველა სპეციალური მეცნიერება... პირველი პასუხი, რომელიც ჩვენ შეგვიძლია გავცეთ ამ კითხვას, ასეთია: ფილოსოფია არ დასვაუსებია მეფე ლიჩს. მას აქვს თავისი საკვლევ საგანი და ეს საგანი შემეცნებაა. რა არის შემეცნება, რა არის კვლევითობა, რა არის ჩვენი ცოდნის საზომი, შეუძლია თუ არა ჩვენ აზროვნებას შეიცნოს სინამდვილე და მისი კანონზომიერებანი და სხვ. — ასეთია ის საკითხები, რომლებიც უნდა გადაწყვიტოს ფილოსოფიამ კვლე-

ვის პროცესში⁴. შემეცნება ასევე მოითხოვს სინამდვილის ამსახველ კატეგორიათა დადგენას. მაგალითად, არსების, კანონის, კანონზომიერების, ქეშმეხრიტების და სხვათა კატეგორიები. ყველა ეს კატეგორია აუცილებლად იგულისხმება, გამოიყენება სპეციალურ, კონკრეტულ მეცნიერებებში, მაგრამ არც ერთი მათგანი ამ ძირითად ცნებებს კვლევის საგნად არ ხდის. ისინი პირველ რიგში ფილოსოფიის საგანია. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე 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 ფილოსოფია⁵. საბოლოო დასკვნა მკვლევარისა ასეთია: „შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელსაც შემეცნება აქვს საგნად“, შემეცნება, შემეცნების პროცესი თავისი კატეგორიებით — „ი ის საგანი, რომელსაც სწავლობს ფილოსოფია. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია“⁶. აქ ავტორის მიერ დამოწმებულია ფ. უნგელისა და ვ. ლენინის გამოთქმები იმის შესახებ, რომ ფილოსოფია არის მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე და რომ სწორედ დიალექტიკა არის შემეცნების თეორია.

მაგრამ 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 რამეს გულისხმობს: შემეცნებელსა და შემეცნების საგანს. ამ ცნებების გარკვევის გარეშე თვით შემეცნების ცნება გაურკვეველია. „ყოველი შემეცნება რაიმეს შემეცნებაა, უსაგნო შემეცნება ისევე არ არსებობს, როგორც არ არსე-

⁴ კ. ბაქრაძე, ფილოსოფიის საგანი, დიალექტიკური მატერიალიზმი, 1970, გვ. 7.

⁵ К. С. Б а к р а д з е, О предмете философии, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 7, 1957, გვ. 62—63.

⁶ კ. ბაქრაძე, ფილოსოფიის საგანი, დიალექტიკური მატერიალიზმი, 1970, გვ. 10.

ბობს შემეცნება შემეცნებლის გარეშე⁷. ამიტომაც შემეცნების პროცესი ვერ გადაწყდება შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის დამოკიდებულების გადაწყვეტის გარეშე. ხოლო „შემეცნების საგნის, ობიექტის პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე შემეცნების თეორია ვერ აშენდება, რადგან შემეცნება ობიექტისადმი, საგნისადმი არის მიმართული და ამ საგნით არის განსაზღვრული“⁸. 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“⁹. ამგვარად, 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 სამყაროს ერთიანობის, სამყაროს არსების საკითხი. ამ საკითხის გადაწყვეტის გარეშე არც შემეცნების საკითხი გადაწყდება“¹⁰. სამყაროს ერთიანობა მის მატერიალურობაშია. მატერიის მოძრაობისა და არსებობის განსხვავებული ფორმების საერთო, არსებითი, უზოგადესი კანონები არის ფილოსოფიის საგანი. აქედან გამომდინარე გაკეთებულაა დასკვნა, რომ მარქსისტული ფილოსოფია შეისწავლის სინამდვილის განვითარების — ბუნების, საზოგადოების და აზროვნების უზოგადეს კანონ-

7 კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, 1955, გვ. 297.

8 ი ქ ე ე. გვ. 297.

9 კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ფილოსოფიის საგანი, დიალექტიკური მატერიალიზმი, გვ. 11.

10 ი ქ ე ე. გვ. 12.

ნებს. ამდენად კ. ბაქრაძის მიერ შემეცნების თეორიის საგანი ფილოსოფიის საგნის ერთ-ერთ ელემენტად, შეიძლება ითქვას ძირითად ელემენტადაც კია მიჩნეული. ფილოსოფიის საგნის ამ ძირითად ელემენტთან მიმართებაშია განხილული ფილოსოფიის საგნის სხვა ელემენტები. საკითხის ასე დაყენება და გადაწყვეტაც ორიგინალურია, მაგრამ ეს ორიგინალობა დიალექტიკური მატერიალიზმის საგნის საზღვრებშია მოცემული. ამიტომაც იგი არ იძლევა ოდნავადაც იმის დაშვების შესაძლებლობას, რომ მკვლევარს ფილოსოფიის საგანი გნოსეოლოგიის პრობლემაზე დაყავს და ფილოსოფიის საგნის ონტოლოგიურ მხარეს ზედმეტად თვლის ფილოსოფიის საკვლევად. ბაქრაძემ კარგად იცის, რომ შემეცნების თეორია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეა და ფილოსოფიის საგნის მხოლოდ მის მეორე მხარემდე დაყვანით ფილოსოფიის მრავალი საკითხი მისი 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 დავდებო, ფილოსოფია საერთოდ თითქოს უნდა გაუქმდეს. თუ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი მონისა, რაღა რჩება ფილოსოფიას, რა საკითხები რჩება მას გასარკვევად. იქნებ შემეცნების საკითხი მხოლოდ? მაგრამ შემეცნების საკითხი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს წარმოადგენს. ამიტომ ფილოსოფია არსებითად გაუქმებულია“¹¹. 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 პრობლემაზე და ამ შემთხვევაშიც ამ ფილოსოფიის წარმომადგენელნი ვერ დარჩნენ გნოსეოლო-

¹¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, თანამედროვე ამერიკულ-ინგლისური ბურჟუაზიული ფილოსოფია იმპერიალიზმის სამსახურში, 1955, გვ. 93—94.

გვის ფარგლებში და იძულებულნი გახდნენ, ამ ფარგლებს გარეშე გასულიყვნენ. არსებითად ეს კანონიერი მოვლენაა. ყოფიერების პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე, ონტოლოგიის პრობლემის გარეშე გნოსეოლოგიის პრობლემების გადაწყვეტა შეუძლებელი გახდა¹². ასეთია კ. ბაქრაძის ძირითადი აზრი ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში შემეცნების საგნის ადგილის საკითხზე.

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 ბაქრაძე იძლევა. მართალია, კ. ბაქრაძის შეხედულებათა გარკვეული ნაწილის მიმართ აღნიშნული შენიშვნის გამოტანა შეიძლება მართებულად ჩაგვეთვალო, მაგრამ ამით ავტორის აზრი წარმოდგენილი იქნებოდა არა დასრულებულად, მთლიანობაში, არამედ დაუმთავრებლად. შენიშვნა — ფილოსოფიის საგანი დაყვანილია შემეცნების თეორიის საგანამდე, მართებული იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ „ფილოსოფიის საგნის“ განხილვისას საბოლოოდ ფილოსოფიის საგანი გაიგივებული იქნებოდა შემეცნების თეორიის საგანთან. მაგრამ სინამდვილეში ამას მკვლევარი არსად არ აკეთებს. იგი 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 უსაგნო დარჩა. ასეთი თეორიის საწინააღმდეგოდ 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 ბაქრაძე ამბობს, „ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია“. სწორედ აღნიშნული აზრით ფილოსოფიის

¹² კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, პრაგმატიზმი, 1965, გვ. 8.

საგნის გარკვევისას მკვლევარის ძირითადი მიზანია აჩვენოს, რომ როგორადაც არ უნდა იქნეს განსაზღვრული და გაგებული ფილოსოფიის საგანი, შემეცნების თეორიის საგანი, თვითონ შემეცნება როგორც ფაქტი ფილოსოფიის საგნის სფეროდან არასდროს არ შეიძლება გამოირიცხული იქნეს.

აღნიშნულ დასკვნისა და მოსაზრების, რომ შემეცნება ფილოსოფიის საგნის არსებითი, ძირითადი ელემენტია, უფლებას მკვლევარს თვით მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებიც აძლევდნენ, რომლებიც კ. ბაქრაძის მიერ დამოწმებულია 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“¹³.

ამჟამად ცნობილია, რომ ფილოსოფიის საგნის შესახებ მრავალი სტატია და წიგნიც დაიბეჭდა, მეტად დიდი აზრთა განსხვავებულობაც, საბოლოო პასუხი მაინც არ ჩანს. დებულებანი, რომლებსაც კ. ბაქრაძე ემყარება მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებიდან, შემდეგია: „დიალექტიკა არის სწორედ (ჰეგელისა და) მარქსიზმის შემეცნების თეორია: აი საქმის რა „მხარეს“ (ეს საქმის „მხარე“ კი არაა, არამედ საქმის დედაარსია) არ მიაქცია ყურადღება პლენანოვმა, სხვა მარქსისტებზე რომ აღარა ვთქვათ რა“ (ლენინი, „დიალექტიკის საკითხისათვის“) და „მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს მხოლოდ. მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე, ე. ი. ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“ (ფ. ენგელსი, „ანტიდუარინგი“). 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 თეორიამდე. მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებიდან მოყ-

¹³ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ს. წ ე რ ე თ ე ლ ი, პ. გ უ ჯ ა ბ ი ძ ე, ერთი რეცენზიის გამო, „მნათობი“, 1956, № 9, გვ. 179.

ვანილი გამოთქმები მხოლოდ შემდეგ დებულებას ასაბუთებენ: შემეცნება — საგანია ფილოსოფიის, დიალექტიკის, 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 კონცენტრირება ცოდნის, შემეცნების გარშემო და ფილოსოფიის საგნის სხვა ელემენტების განხილვა მასთან კავშირში მაჩვენებელია არა გნოსეოლოგიის უნივერსალიზაციისა, არამედ გამოწვეულია იმით, რომ შვედურს 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“¹⁴. უდავოდ ვეთანხმებით ციტატის ავტორს იმაში, 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, ბაქრაძის მიერ შემეცნება ფილოსოფიის საგნის ცნების სტრუქტურაში ცენტრალურ, ძირითად ელემენტად ორი საკითხის გამო მაინც არის მიჩნეული: 1. საერთოდ შემეცნების, შემეცნების პროცესის გარეშე შეუძლებელია მეცნიერება და 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 როგორ ცვალებადობაშიც არ უნდა ყოფილიყო ფილოსოფიის საგანი, რამდენი ფილოსოფიური სისტემა იყო და არის, კიდევ მეტიც, რამდენი ფილოსოფოსიც იყო და არის რამდენი ფილოსოფიის საგნის გაგებაც რომ იქნეს, შემეცნება როგორც ფაქტი ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში ყოველთვის იყო, არის და იქნება. საკითხის ასე გადაწყვეტისათვის, ე. ი. შემეცნების ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში ცენტრად მიჩნევისათვის კ. ბაქრაძეს ზოგიერთი საბუთი მარქსიზმ-ლენინიზმის კლა-

¹⁴ ე. კ. ო. უ. ა. კობე ბაქრაძე, 1973, გვ. 180.

სიკოსების შრომებშიც შეეძლო ენახა. აღნიშნული საკითხის ბაქ-
რაძისეული გადაწყვეტისათვის ერთ საკმაო საბუთს იძლევა ფ. ენ-
გელსის შემდეგი მოსაზრება „ბუნებისმეტყველური ფილოსოფიის
ჯერ კიდევ უხანგრძლივებენ მოჩვენებითი სიცოცხლის ვადას იმით,
რომ ძველი მეტაფიზიკის ნარჩენებით კმაყოფილდებიან. მთელი
ფილოსოფიური ხარახურა — გარდა წმინდა მოძღვრებისა აზროვნე-
ბის შესახებ — ზედმეტი გახდება, დადებით მეცნიერებაში გაქ-
რება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ბუნებისმეტყველება და ისტორიის
მეცნიერება დიალექტიკას შეითვისებენ“¹⁵. 2) ბაქრაძეს იმის მტკი-
ცება, რომ შემეცნება ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში ძირი-
თადაც, ცენტრალურია, შეეძლო იმ ფაქტიდანაც, რომ აზროვნე-
ბისათვის ფილოსოფიური კატეგორიები აუცილებელია. შემეც-
ნების თეორიას კი თავის საგნად აქვს შემეცნება თავისი კატეგო-
რიებით. კატეგორიები კი მარქსისტულ-ლენინური შემეცნების თე-
ორიის სისტემაში შემეცნების განვითარების საფეხურებია. ამი-
ტომაც ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში კატეგორიების, რო-
გორც შემეცნების განვითარების საფეხურების უარყოფა შეუძლე-
ბელია; შეუძლებელია, ვინაიდან აზროვნებისათვის ფილოსოფიუ-
რი კატეგორიები აუცილებელია. სწორედ საკითხის ეს მხარე აქვს
ფ. ენგელსს მხედველობაში, როდესაც აკრიტიკებს იმ ბუნებისმე-
ტყველებს, რომლებსაც ჰგონიათ, რომ ფილოსოფიისაგან თავი-
სუფლდებიან, თუ მას უგულვებელყოფენ, მაგრამ „ისინი აზროვნე-
ბის გარეშე ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადადგამენ წინ, ხოლო აზროვნე-
ბისათვის ლოგიკური კატეგორიები არის საჭირო“¹⁶.

§ 2. კ ა ტ ე გ ო რ ი ე ბ ი ს ს ი ს ტ ე მ ა შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს თ ე-
ო რ ი ის პ რ ო ბ ლ ე მ ა ტ ი კ ა შ ი. ფილოსოფიაში კატეგორი-
ებს იკვლევდნენ და ამჟამადაც იკვლევენ სხვადასხვა თვალსაზრისით,
ძირითადად ონტოლოგიური ან გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით.
საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც გაჩნდა შეხედულება,
რომლის მიხედვით, კატეგორიათა ერთი ჯგუფი მიჩნეულია ონტო-
ლოგიურ კატეგორიად, ხოლო მეორე — გნოსეოლოგიურ კატეგო-
რიად. თუ რამდენად მართებულია აღნიშნული თვალსაზრისი, ეს ამ-
ჟამად ჩვენი კვლევის სფეროში არ შემოდის. პროფ. კ. ბაქრაძე კი
კატეგორიათა არსების გნოსეოლოგიური ასპექტით გამოკვლევის
პრინციპზე დგას. ამ შემთხვევაში კატეგორიათა ბუნების გარკვევა

¹⁵ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1954, გვ. 217 (ხაზგასმა ჩვენი ბ. უ.).

¹⁶ იქვე, გვ. 16.

უშუალო გაგრძელებაა ფილოსოფიის საგნის პრობლემატიკის წინაშე დასმული საკითხებისა; როგორც წინა პარაგრაფში აღვნიშნეთ, კ. ბაქრაძის აზრით, ფილოსოფიის საგნის ძირითადი ელემენტი არის შემეცნების თეორიის პრობლემები, ხოლო კატეგორიები, როგორც სამყაროს შემეცნების საფეხურები, შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში შემოდან. ყ. ბაქრაძის სიტყვებით: „დაწყებული არისტოტელედან დღევანდლამდე კატეგორიების პრობლემას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ფილოსოფიურ სისტემებში, საერთოდ და, კერძოდ, შემეცნების თეორიის სისტემაში“¹⁷. სწორედ შემეცნების თეორიის ასპექტითაა მკვლევარის 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 დავუბრუნდეთ ფილოსოფიის საგნისა და კატეგორიების, როგორც შემეცნების საფეხურების მიმართების საკითხს. კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც აღვნიშნეთ, შემეცნება აუცილებლობით მოითხოვს სინამდვილის ამსახველ კატეგორიათა, მაგალითად, არსების, კანონის, ქეშმარიტების და სხვ. დადგენას, ხოლო შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელსაც თავის საგნად 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

¹⁷ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 253 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.)

ამა თუ იმ მეცნიერების შიგნით წარმოადგენენ უზოგადეს ცნებებს, „მეცნიერული შემეცნება გამოიყენებს ისეთ უზოგადეს ცნებებს, რომლებიც არ წარმოადგენენ ამა თუ იმ სპეციალური მეცნიერების კუთვნილებას და არ არიან მეცნიერებათა კვლევის საგანი, იმისდა მიუხედავად, რომ მეცნიერული შემეცნების ყოველი ნაბიჯი გამოიყენებს ამ უზოგადეს ცნებებს“¹⁸. 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 პრობლემატიკის სფეროში. მკვლევარი სწორედ აღნიშნული თვალსაზრისის გამართლების მიზნით იმოწმებს და განიხილავს არისტოტელესა და ჰეგელის თვალსაზრისის კატეგორიებზე.

არისტოტელემ, აღნიშნავს მკვლევარი, პირველმა სცადა გამოეკვლია კატეგორიები შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით. იგი კატეგორიების პრობლემის გადაწყვეტისას მატერიალიზმის თვალსაზრისზე იდგაო. „არისტოტელეს მიხედვით, — წერს კ. ბაქრაძე, — კატეგორიები ძირითადი და უზოგადესი ცნებებია, ისინი ასახვენ სინამდვილეს და, რაც მთავარია, შემეცნების თვალსაზრისით სინამდვილის ყველაზე მნიშვნელოვან მხარეს, სახელდობრ, სინამდვილის საგნების ძირითად გვარებს წარმოადგენენ“¹⁹. ავტორი აქვე მიუთითებს, რომ არისტოტელესთან ხშირად კატეგორიათა კავშირის გრამატიკული თვალსაზრისი ცვლის გნოსეოლოგიურს.

კატეგორიების შესახებ ჰეგელის მოძღვრების რაციონალურ მარცვლად ავტორი თვლის სწორედ იმას, რომ კატეგორიები შემეცნების პროცესის საფეხურებია და, რაც მთავარია, მკვლევარის ინტერპრეტაციით, „ეს საფეხურები აბსოლუტური სულის განვითარების გამოვლინების ფორმები კი არ არის, მის „სახეებს“ და სინამდვილის მხარეებს და, მით უმეტეს, მისტიკური აბსოლუტური სულის მხარეებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ — სინამდვილის ძირითადი მხარეების, ობიექტური სინამდვილის მოვლენების ძირითადი კავშირების ასახვას“²⁰.

¹⁸ კ. ბაქრაძე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 251.

¹⁹ იქვე, გვ. 254.

²⁰ იქვე, გვ. 255.

კ. ბაქრაძე განასხვავებს ორი ტიპის კატეგორიებს: საერთოდ კატეგორიებს როგორც ამა თუ იმ მეცნიერების ძირითად, უზოგადეს ცნებებს, რომლებიც უზოგადესი გვარობითი ცნებებია, და თანაფარდობით კატეგორიებს, რომლებიც აგრეთვე უზოგადესი, მაგრამ არა გვარობითი ცნებებია. ისინი თვითონ არიან უზოგადესი გვარი და უფრო უზოგადესი გვარი არ გააჩნიათ. თანაფარდობითი კატეგორიები კი დიალექტიკის ძირითადი კატეგორიებია. სწორედ დიალექტიკის ძირითად, თანაფარდობით კატეგორიებს მკვლევარი განსაზღვრავს როგორც მოვლენათა უზოგადესი კავშირების ასახვას: „დიალექტიკის ძირითადი კატეგორიები სინამდვილის ძირითადი; უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვაა“²¹. „ისინი ასახავენ მოვლენათა შორის კავშირების კანონებს“²². ყოველი ფილოსოფიური კატეგორია არ არის უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვა, მაგალითად, მატერია არსებობს გარკვეული საგნებისა და მოვლენების სახით, რომლებიც დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან მრავალგვარი კავშირით 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 განიხილავს ცალკეულ თანაფარდობით 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 ცნება განსხვავებულადაა განსაზღვრული. 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 კატე-

²¹ კ. ბაქრაძე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, დიალექტიკა-რა მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 258.

²² იქვე, გვ. 259.

გორია არის ისეთი ცნება, რომელშიაც ასახულია არსებითი კავშირები, უზოგადესი კავშირები. ჩვენი აზრით, ეს განსაზღვრებანი არ არის უზოგადესი ფილოსოფიური კატეგორიის ცნების, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიის ცნების განსაზღვრა მის შესაბამის ასახვას ობიექტებთან მიმართებაში.

საკითხის ნათელსაყოფად ჭერ 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 კატეგორიის ცნება და ამ კატეგორიათა კავშირის ცნება კი ორი, ერთიმეორისაგან განსხვავებული ცნებაა. ამიტომაც 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. ჭერ ერთი, ეს ვლინდება იმაში, რომ აღნიშნულ განსაზღვრებაში დიალექტიკის კატეგორიათა კავშირის ცნება არაა 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 წიშან-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 გვაძილებს მრავალ ზემოთ აღნიშნულ 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 ცნებაა განსაზღვრული, მის შესაბამის ობიექტზეა მიზითებული, 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, ვიმეორებთ, 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 განხილვის დროს, ასევე ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხის განხილვის დროს. კ. ბაქრაძე თავის მონოგრაფიულ გამოკვლევაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936) და ამავე წიგნის უფრო შეესებულ რუსულ გამოცემაში (1958) სპეციალურად ეხება დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხს ჰეგელის ფილოსოფიაში.

ყოველივე ამას იმიტომაც მივუთითებთ, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის ყოველმხრივი და სპეციალური ცოდნის გარეშე დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის გაგება და გადაწყვეტა მეცნიერული სიღრმით ყოველად შეუძლებელია როგორც ჰეგელის ფილოსოფიაში, ასევე დიალექტიკურ მატერიალიზმში. ამის აღნიშვნა გვპირდება იმიტომაც, რომ საბჭოთა

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მრავალი სტატია და მონოგრაფი-
აც კი დაიბეჭდა დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის
იგივეობის, ერთიანობის თუ სხვაგვარი გაგების შესახებაც, მაგრამ
მათი ავტორების უმრავლესობის მიერ, ჭერ-ერთი, ჰეგელის ფი-
ლოსოფიის არსება არაა მთლიანად გააზრებული და მეორე —
ავტორები იყენებენ ჰეგელის კომენტატორების ნაზრევს.

დიალექტიკურ მატერიალიზმში დიალექტიკის, ლოგიკისა და
შემეცნების თეორიის იგივეობის გადაწყვეტა აუცილებლობით მო-
ითხოვს ჰეგელის ფილოსოფიის სპეციალურ ცოდნას, ვინაიდან ფი-
ლოსოფიის ისტორიაში ჰეგელი იყო პირველი, რომელმაც დაასაბუ-
თა დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა.

კ. ბაქრაძე ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა
და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხს შემდეგნაირად ასაბუ-
თებს: ჰეგელისათვის არაფერი არ არის უშუალო, ყველაფერი გა-
შუალებულია განვითარების პროცესით. შემეცნების პროცესი ის-
ტორიული 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. შე-
მეცნების ასეთ ისტორიაში არ არის უარყოფილი კატეგორიები.
კატეგორიები შემეცნების ისტორიული განვითარების საფეხურს
წარმოადგენენ. კატეგორიების „ცხრილის“ პრობლემა ჰეგელის
მიერ გადაწყვეტილია შემეცნების თეორიის სახით. ეს „შემეცნე-
ბის თეორია“ სხვა არაფერია, თუ არა დიალექტიკა. დიალექტიკა
სხვას არაფერს არ 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 მეცნით ერთ-ერთ-ერთ-
ბაში მოძრაობს“²². ამგვარად, ჰეგელისათვის მოხსნილია ტრა-
დიციული დაპირისპირება დიალექტიკასა და გნოსეოლოგიას შო-
რის. მისთვის დიალექტიკა იგივეა, რაც შემეცნების თეორია.

კ. ბაქრაძე კითხვას სვამს შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის
დამოკიდებულების შესახებ და პასუხობს, რომ ჰეგელი აქაც პრინ-
ციპული წინააღმდეგია გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განსხვავე-
ბულ დისციპლინებად აღიარებისა. ავტორის მტკიცებით, თუ შე-

²² კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, 1936, გვ. 198.

მეცნების თეორია და დიალექტიკა ერთი და იგივეა, ამავე უფლებით ლოგიკა და დიალექტიკა ერთი და იგივე უნდა იყოს. ამის დასაბუთებლად მკვლევარი იმოწმებს ჰეგელის დიალექტიკის თეორიას, სადაც განხილულია დიალექტიკის ძირითადი კანონი და კატეგორიები, ამ 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“²⁴. ყოველივე აქედან მიუთითებს ბაქრაძე, რომ ჰეგელმა იდეალისტურ საფუძველზე პირველმა წამოაყენა აზრი დიალექტიკისა, 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 მეცნიერება 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“²⁵. ასეთია ძირითადი დებულების სახით კ. ბაქრაძის შეხედულება ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ. საკითხის ასე განხილვა მკვლევარს საშუალებას აძლევს დაადგინოს ის საერთო და განსხვავებული, რომელიც, ერთი მხრივ, ჰეგელის ფილოსოფიისა და, მეორე მხრივ, მარქსისტულ ფილოსოფიას შო-

²⁴ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, 1936, გვ. 200—201.

²⁵ К. Б а к р а д з е, Система и метод философии Гегеля, стр. 263.

რის 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 რევოლუციებში“ სიტყვა „ლოგიკას“ ხმარობს დიალექტიკის აზრით: „ჭეგელის დიალექტიკის (ლოგიკის) გეგმა“. ასევე 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 შემდეგ ორ 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 ფაქტობრივად. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ლენინს ერთგან მთელი დიალექტიკა დაყავს შემეცნების თეორიამდე, ხოლო მეორე ადგილზე დიალექტიკის ნაწილად აცხადებს შემეცნების თეორიას. „დიალექტიკა, — წერს 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 ემთხვევა²⁶.

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 ე. 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 გეოგრაფიული; მაგრამ დიალექტიკა, როგორც მეცნიერება საერთოდ, არ ემთხვევა, არ არის იგივეობრივი შემეცნებას თეორიასთან, რამდენადაც პირველი არის არა მხოლოდ მოძღვრება შემეცნების განვითარების შესახებ, არამედ ბუნების, საზოგადოების განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ მოძღვრება²⁷. მასასადამე, აქ გარკვევით ჩანს, რომ ბაქრაძის თვალსაზრისით მარქსისტულ ფილოსოფიაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობაზე მხოლოდ განსაზღვრულ, გარკვეულ ფარგლებში შეიძლება ვილაპარაკოთ, ვინაიდან აქ დიალექტიკა საერთოდ არ ემთხვევა შემეცნების თეორიას. ბუნებას და საზოგადოებას შეუძლია არსებობა შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად. სხეანიარად 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.

ე. 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

²⁶ К. Бахрадзе, Система и метод философии Гегеля, гл. 254.

²⁷ იქვე, გვ. 255—256.

ეწინააღმდეგებიან ერთიმეორეს. მაგალითად, კ. ბაქრაძე თავის „ლოგიკაში“ ვ. ი. ლენინის ზემოთ დასახელებულ დებულებას დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობაზე შემდეგ ინტერპრეტაციას აძლევს: აქ ლენინი აიგივებს ლოგიკასა და დიალექტიკას — „ეს ერთი და იგივეა“ — და მხედველობაში აქვს დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც იგივეა, რაც დიალექტიკა. იგივე აზრი გამოთქვა მან ღისკუსიის დროს ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის დაშორებულების საკითხზე. მაგრამ მკვლევარმა აღნიშნა მხოლოდ ლოგიკის (დიალექტიკური ლოგიკის) და დიალექტიკის იგივეობა და სრულიად არ შეხებია მათთან შემეცნების თეორიის მიმართობის საკითხს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია იმ ფაქტით, რომ გასარკვევე იყო ფორმალური ლოგიკის დიალექტიკასთან ანუ დიალექტიკურ ლოგიკასთან დაშორებულების 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, ვ. ი. დიალექტიკა ემთხვევა თუ არა შემეცნების თეორიას. ა.

აქვე გვინდა ერთ საკითხსაც შევეხოთ. კ. ბაქრაძის შესახებ გამოთქმულია აზრი, რომ მისი შეხედულებით, დიალექტიკა არის არა მარტო 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 მარტო 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 მარტო დიალექტიკური ლოგიკა“. კ. ბაქრაძეს რომ დიალექტიკური ლოგიკა ესმის როგორც დიალექტიკა, საილუსტრაციოდ ორაოდე ადგილს მოვიყვანოთ მისი შრომებიდან კ. ბაქრაძე კითხვას სვამს: „რას გულისხმობენ მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები დიალექტიკური ლოგიკის ცნებაში? მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალისტურ დიალექტიკას, დიალექტიკურ მეთოდს“²⁸; ან კიდევ — „დი-

²⁸ კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, 1955, გვ. 76.

ალექტიკური ლოგიკა... იგივეა, რაც დიალექტიკა²⁹; „დიალექტიკური ლოგიკა, ე. ი. დიალექტიკური მეთოდი“³⁰; „დიალექტიკური ლოგიკა შეიძლება გავიგოთ როგორც სინონიმი დიალექტიკური მეთოდისა“³¹ (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 დიალექტიკური ლოგიკის შესახებ).

§ 4. ჭეშმარიტების პრობლემა და მისი განსაზღვრების საკითხი. ჭეშმარიტების პრობლემასა და მის განსაზღვრებასთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე არსებითად ორ ძირითად საკითხს ხდის განხილვის ობიექტად: ჭეშმარიტების განსაზღვრების საკითხი და ჭეშმარიტების ობიექტურად არსებობის გაგების კრიტიკა. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მკვლევარი ჭეშმარიტების პრობლემასთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებსაც არ ეხებოდეს. პირიქით, იგი ჭეშმარიტების პრობლემასთან კავშირში მრავალ ისეთ საკითხს იხილავს, რომლებიც ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არც კი ყოფილა მანამდე განხილვის ობიექტი. მაგრამ ჭეშმარიტების საკითხებიდან ზემოთ დასახელებული ორი საკითხის გარშემოა მკვლევარის აზრი კონცენტრირებული, რის გამოც ვამბობთ, რომ კ. ბაქრაძე არსებითად ორ ძირითად საკითხს მიიჩნევს განხილვის ობიექტად.

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

კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა დამასაბუთებელი არგუმენტებითურთ ასეთია: 1. არ შეიძლება ჭეშმარიტების განსაზღვრებად

²⁹ კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, 1955, გვ. 76.

³⁰ იქვე, გვ. 78.

К. Б а к р а д з е, Система и метод философии Гегеля, стр. 340.

ჩაითვალოს ქეშმარიტების ცნების ყველაზე გავრცელებული განსაზღვრება — ქეშმარიტება სინამდვილის სწორი ასახვაა. ასეთი განსაზღვრება უმართებულოა, ვინაიდან მცდარობაც, რელიგიური და იდეალისტური თვალსაზრისიც, საბოლოო ანგარიშში, სინამდვილის ასახვას წარმოადგენს. 2. არ შეიძლება ქეშმარიტების განსაზღვრებად ჩავთვალოთ განსაზღვრებანი — ქეშმარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა; ქეშმარიტება არის სინამდვილის ადექვატური ასახვა; ქეშმარიტების ცნების ასეთი ახსნა-განმარტება მართებულია, მაგრამ აქ ცნების შინაარსის ახსნა-განმარტება და ცნების განსაზღვრება ერთმანეთშია არეული. ქეშმარიტების ცნების ახსნა-განმარტება, მისი მართებულობის მიუხედავად, არ არის საკმარისი ქეშმარიტების ცნების განსაზღვრებისათვის, ვინაიდან განმარტებაში — ქეშმარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა — სიტყვაში „სწორი“ ნამდვილად „ქეშმარიტი“ იგულისხმება; სხვა აზრი აქ, ამ სიტყვაში გარდა „ქეშმარიტებისა“, არ იგულისხმება. „ამიტომ ქეშმარიტების ცნების აღნიშნული ახსნა-განმარტება განსაზღვრებად რომ მივიჩნიოთ, ტაქტოლოგიურ დებულებას მივიღებთ: ქეშმარიტება არის სინამდვილის ქეშმარიტი ასახვა“³². 3) არ შეიძლება ქეშმარიტების განსაზღვრებად ჩავთვალოთ აგრეთვე ქეშმარიტების ცნების შემდეგი გავრცელებული განსაზღვრება: ქეშმარიტება არის აზრის შესაბამისობა სინამდვილესთან. „რასაკვირველია, არც ეს განსაზღვრება არის მცდარი, თუ შესაბამისობის ცნება გარკვეულად უკმოფარგლეთ; მაგრამ „შესაბამისობის“ ცნების შემოღარგვლა უკარგავს ამ ცნებას იმ გარკვეულ შინაარსს, რომლითაც ის იხმარება და გამოიყენება მეცნიერებაში. საქმე ის არის, რომ შესაბამისობის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე ასახვის: საგნები შეიძლება შეესაბამებოდნენ ერთმანეთს, მაგრამ ერთმანეთს არ გავდნენ, ერთმეორეს არ ასახავდნენ. მაგალითად, სიტყვები შეესაბამებიან საგნებს, მაგრამ საგნებს არ ასახავენ; საერთოდ გარკვეული ღიბოლოები, იეროგლიფები შეიძლება მოვიყვანოთ საგნებთან შესაბამისობაში, მაგრამ ისინი მათ როდი ასახავენ.

შესაბამისობის ცნებას ქეშმარიტი შინაარსი ექმნება, თუ ამ ცნებაში ვიგულისხმებთ, ჯერ ერთი, ასახვის ცნებას და, მეორე, სწორი, ადექვატური ასახვის ცნებას; მაგრამ ამით ჩვენ უკვე გან-

³² კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 309—310.

ხილულ განმარტებას დაეუბრუნდებით და ქეშმარიტების ცნების განსაზღვრება მიუღწეველი დარჩება³³. 4.) ქეშმარიტების ცნების ნამდვილ განსაზღვრებად უნდა მივიჩნიოთ ვ. ლენინის მიერ მოცემული განსაზღვრება — ქეშმარიტება 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 ყოველი შინაარსი არ არის ქეშმარიტება, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელიც დამოკიდებული არ არის ადამიანზე, კაცობრიობაზე. ის წარმოდგენა, აზრი არის ქეშმარიტი, რომლის შინაარსი ობიექტური ხასიათისაა. ეს არ ნიშნავს ქეშმარიტების ობიექტურად არსებობას. ქეშმარიტება, როგორც ასახვა, ცნობიერებაშია და არა ცნობიერების გარეშე და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ქეშმარიტება ობიექტურია არა იმ აზრით, რომ იგი ობიექტურად არსებობს, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, არამედ იმ აზრით, რომ იგი ობიექტურ სინამდვილეს ასახავს, ობიექტური ხასიათი აქვს. ობიექტური ქეშმარიტება წარმოდგენების გარკვეული შინაარსია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცნება ქეშმარიტების და ცნება გარკვეული შინაარსისა იგივეობრივი ცნებებია. ეს გარკვეული შინაარსი ცნობიერებაშია და არა მის გარეთ, მისგან დამოუკიდებლად. თუ ქეშმარიტება, ე. ი. წარმოდგენების შინაარსი, ობიექტური რეალობა კი არ არის, არამედ მისი სურათია, ასახვაა ცნობიერებაში, მაშინ ეს შინაარსიც ცნობიერებაშია და არა მის გარეთ. აქვე ავტორის მიერ სპეციალურადაა ერთმეორისაგან განსხვავებული ქეშმარიტება როგორც წარმოდგენის ობიექტური შინაარსი საერთოდ წარმოდგენების ყოველი შინაარსისაგან. ყოველი წარმოდგენა, აზრი ადამიანის ცნობიერებაშია, ადამიანთა გარეშე არც წარმოდგენები, არც აზრები და არც ქეშმარიტება არ არსებობენ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ წარმოდგენის ყოველი შინაარსი არის ქეშმარიტება. მაგალითად, წარმოდგენის ისეთი შინაარსი, როგორცაა ღმერთის, ფლოგისტონის და სხვ. არ არის ქეშმარიტება. წარმოდგენის ამგვარი შინაარსები დამოკიდებულია ადამიანზე, კაცობრიობაზე. ქეშმარიტება კი

³³ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შექცევის თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 310.

ჩვენი აზრების ისეთი შინაარსია, რომელიც ადამიანზე, კაცობრიობაზე არ არის დამოკიდებული, არამედ განსაზღვრულია თვით ობიექტური საგნებით, ისე როგორც ისინი არსებობენ ყოველგვარი სუბიექტური დანამატის გარეშე. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძის მიერ ჰეგელის მარქსისტულ-ლენინური გაგების ძირითადი პრინციპები ჩამოყალიბებულია ასე: „ამგვარად: 1) ჰეგელიზმი წარმოადგენს, აზრების შინაარსს; 2) ეს შინაარსი არის ან ობიექტური რეალობა, არამედ სწორედ ის, რასაც ლენინი ასახვას უწოდებს; 3) ეს ასახვა ცნობიერებაშია, მაგრამ ადამიანის, კაცობრიობის ნებასურვილსა და მის განწყობილებაზე, მის სუბიექტურ კომბინაციაზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ ობიექტური საგნებით, მათი კავშირებითა და მიმართებებით არის განსაზღვრული ისე, როგორც ეს საგნები, მათი კავშირები და მიმართებანი არსებობენ“³⁴.

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

ჰეგელიზმის ობიექტურობის ლენინური განსაზღვრების ბაქრაძისეულ ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით ორიოდე სიტყვით უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი ფაქტიც. კ. ბაქრაძემ თავის სტატიაში „ჰეგელიზმის მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ“, რომელიც ეხება ს. წერეთლის ნაშრომის „ჰეგელიზმის ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხის“ განხილვას, რიგ შენიშვნათა შორის ერთ-ერთი ასე გამოთქვა: „თუ მახსიებები ამტკიცებენ, რომ ჰეგელიზმი (ყოველი) დამოკიდებულია ადამიანის თავისებურებაზე, შემდეგნაირად ცნობიერების ორგანიზაციაზე, ლენინი ამტკიცებს მათ საწინააღმდეგოდ, რომ ჰეგელიზმი ადამიანზე, მის ცნობიერების სტრუქტურაზე, მის ბიოლოგიურ ორგანიზაციაზე არ არის

³⁴ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემუცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმი საქართველო, გვ. 312.

დამოკიდებულო. „არ არის“ დიალექტიკურის მაჩვენებელი კი არ არის ამ შემთხვევაში, არამედ მახისტური დებულების უარყოფა³⁵. სინამდვილეში კ. ბაქრაძე ასეთ აზრს არ იზიარებს, როგორც ეს კეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების განხილვის დროს აღნიშნეთ, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ასეთი აზრიც აქვს გამოთქმული. ამას იმიტომ მივეუთითებთ, რომ აღნიშნული შენიშვნის საფუძველზე ს. წერეთელმა კ. ბაქრაძეს მართებულად უპასუხა: ლენინს თურმე არ მოუცია კეშმარიტების განსაზღვრება, უთქვამს, მხოლოდ ის, რომ კეშმარიტება არის ის, რასაც მახისტური დებულება არ წარმოადგენს; ლენინს ის კი არ უთქვამს თურმე, თუ რა არის კეშმარიტება, არამედ ის, თუ რა არ არის იგი (აღნიშნული საკითხი ჩვენს მიერ დაწვრილებით არის განხილული შრომის მეხუთე თავში).

ბ) კეშმარიტების ობიექტურად არსებობის გაგების კრიტიკა. კ. ბაქრაძე „დიალექტიკური შატერიალიზმის შემეცნების თეორიაში“ კეშმარიტების ობიექტურად არსებობის გაგების საკითხზე არსებითად იმ მცდარ გაგებას აკრიტიკებს, რომელიც კეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების არასწორი ინტერპრეტაციის გამო საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იყო გავრცელებული. აქვე იძლევა პოზიტიურ შეხედულებას. სამწუხაროდ, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ხშირად არის გამოთქმული მოსაზრებები, რომლებიც ამახინჯებენ მარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებას კეშმარიტებაზე. ზოგჯერ პირდაპირ, ხოლო ზოგჯერ წამოყენებული დებულებიდან გამომდინარე.

ზოგიერთმა კეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში კეშმარიტების ობიექტური ხასიათი გაიგო როგორც ობიექტურად, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული, რომ კეშმარიტება იგივეა, რაც ობიექტური რეალობა და კეშმარიტება აზრს კი არ ახასიათებს, არამედ ობიექტურ რეალობას. საწინააღმდეგო მტკიცება — კეშმარიტება აზრს ახასიათებს — მიჩნეული იქნა იდეალიზმად. კ. ბაქრაძის მტკიცებით, „ის დებულება, რომ კეშმარიტებს აზრის დამახასიათებელი არ არის, არამედ ობიექტური სინამდვილის დამახასიათებელია, შეიძლება ობიექტურმა იდეალისტმა ან ჯულგარულმა მატერიალისტმაც გაიზიაროს“³⁶. „კეშმარიტების

³⁵ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, კეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, 1960, № 6, გვ. 134.

³⁶ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, უღრნალ-მნათობის“ ერთი სტატიის შესახებ, „კომუნისტი“, 1951, № 216.

ობიექტურ სინამდვილესთან გაიგივება ობიექტურ იდეალიზმს წარმოადგენს“. ამიტომაც ჭეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების აშკარა დამახინჩებადნა მიჩნეული მტკიცება, რომ ჭეშმარიტება შეიძლება არსებობდეს ადამიანთა ცნობიერების, აზროვნების გარეშე. ასეთ დამახინჩებათა ნიმუშად განხილულია რამდენიმე მტკიცება. მაგალითად, ზოგიერთი საბჭოთა ფილოსოფოსის მტკიცებით შეხედულება, რომ ჭეშმარიტებაზე შეიძლება საუბარი, თუ ის მოაზრებულია რომელიმე ადამიანის მიერ, მცდარია, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში გაუგებარია, იქნება თუ არა ჭეშმარიტი მსჯელობის შინაარსი, რომ $2+2=4$, თუ ის არავის არ აქვს მოაზრებული, ან იქნებოდა თუ არა ჭეშმარიტი შინაარსი მსჯელობისა — დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე — იმ დროს, როდესაც ადამიანი არ არსებობდა. ასეთ მოსაზრებაში გარკვეულად არის გამოთქმული, რომ მსჯელობის — დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე — შინაარსი ჭეშმარიტი იყო მაშინაც, როდესაც დედამიწაზე ადამიანი არ არსებობდა. მსჯელობის შინაარსი $2+2=4$ ჭეშმარიტია 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 ჭეშმარიტია. რის ჭეშმარიტებაზეა აქ საუბარი? ჭეშმარიტია აზრი იმის შესახებ, რომ დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე; საგანი არსებობს ან არ არსებობს, ის არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი! დედამიწა არსებობდა, ან არ არსებობდა ადამიანამდე — აზრი მის ასეთ არსებობაზე ან არარსებობაზე არის ჭეშმარიტი ან მცდარი. ადამიანამდე დედამიწა არსებობდა, მაგრამ ადამიანამდე აზრი მისი არსებობის შესახებ არ არსებობდა, რადგან ადამიანიც არ იყო. აზრი დედამიწის ადამიანამდე არსებობის შესახებ მხოლოდ ადამიანის წარმოშობის შემდეგ წარმოიშვა. მსჯელობის — „დედამიწა არსებობდა ადამიანამდე“ — შინაარსზე მსჯელობა ადამიანამდე უაზრობაა, ის არც ჭეშმარიტი იყო და არც მცდარი, რადგან იმ დროს არც მსჯელობა არსებობდა და ამიტომაც არც მისი შინაარსი“³⁷.

კ. ბაქრაძე ასევე აკრიტიკებს იმ ავტორთა შეხედულებასაც, რომლებიც, მართალია, უშუალოდ არ ამტკიცებენ, რომ ჭეშმარი-

³⁷ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 315—316.

ტება იგივეა, რაც ობიექტური რეალობა, ან ჰეშმარიტება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, მაგრამ თავიანთ დებულებებში ფაქტიურად ჰეშმარიტების ობიექტურად არსებობის აღიარებამდე მიდიან. ავტორთა ეს ჯგუფი, მართალია, განასხვავებს ჰეშმარიტებას, როგორც ობიექტური რეალობის ასახვას თვით ობიექტური რეალობისაგან, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ჩვენი წარმოდგენების შინაარსი, რომელზედაც ვმსჯელობთ ჰეშმარიტების განსაზღვრისას, ობიექტურ სინამდვილეს ნიშნავს³⁸. 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“ — გულისხმობს შემეცნების საგანს. მაგრამ ჰეშმარიტების მიმართ ამავე აზრის გავრცელება მცდარად, ჰეშმარიტების შესახებ მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების დამახინჯებადაა მიჩნეული. „ჰეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში, — წერს კ. ბაქრაძე, — წარმოდგენების შინაარსში“ იგულისხმება არა საგანი, არამედ საგნის ასახვა³⁹. 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 ჰეშმარიტი და არა თვითონ კანონი.

აქვე აღვნიშნავთ ერთ საკითხსაც, სახელდობრ, კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს ისეთ შეხედულებასაც, რომელიც, მართალია, უდავოდ იცავს იმ აზრს, რომ ჰეშმარიტება არის სინამდვილის ასახვა, იგი არ არის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად, იგი ჩვენი აზრის ისეთი შინაარსია, რომელიც აღამიანზე. კაცობრიობაზე არ არის დამოკიდებული, მაგრამ ჩვენი აზრის შინაარსის ობიექტურობის ინტერპრეტაციის დროს საკითხს ისე აყენებს და წყვეტს, რომ აზრში აზრის შინაარსს, რომელიც ცოდნა, ასახვაა, არააზრად აცხადებს (ეს საკითხი დაწვრილებით იქნება განხილული მეხუთე თავში).

³⁸ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 314.

³⁹ ი ქ ვ ე.

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

გ) აბსოლუტური და რელატიური ქვეშარიტება. ქვეშარიტების ცნების ნიშნები არ ამოიწურება ქვეშარიტების ობიექტურობით. მართალია, ობიექტურობა ქვეშარიტების არსებას გამოთქვამს, იგი პასუხობს კითხვაზე — რა არის ქვეშარიტება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი ქვეშარიტების ერთ-ერთი ნიშანია და არა ერთადერთი. ამიტომაც ქვეშარიტების ცნების შემდგომი ნიშნების გარკვევაც არის საჭირო, ვინაიდან ობიექტურობის გარდა, ქვეშარიტებას ახასიათებს აბსოლუტურობის, შეფარდებითობის და კონკრეტულობის ნიშნები.

ობიექტური ქვეშარიტება აუცილებლობით მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ როგორია ეს ქვეშარიტება, სახელდობრ, იმის გარკვევას, შეუძლია თუ არა ჩვენი წარმოდგენებს ობიექტური ქვეშარიტება გამოხატონ ერთბაშად, აბსოლუტურად, თუ მხოლოდ დროებით, შეფარდებით. ეს არის შეფარდებითი და აბსოლუტური ქვეშარიტების მიმართების საკითხი ობიექტურ ქვეშარიტებასთან

ქვეშარიტების აბსოლუტურობისა და შეფარდებითობის დახასიათების დროს პირველ რიგში ხაზგასმულია, რომ ჩვენი ცოდნა განვითარებადია, ქვეშარიტება ცვალებადი, იგი განსაზღვრულია ეპოქის ჩარჩოებით, ამიტომაც ცოდნა, ქვეშარიტება 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 შესაძლებელია საგანი შედარებით უცვლელია ანდა სულ არ იცვლება. მაგალითად, ატომი იგივე დარჩა, რაც იყო

ადრე, მაგრამ მისი შემეცნება განვითარებას განიცდის, განვითარება 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 ეკლევიარი მიუთითებს იმაზე, რომ მრავალი დებულება, აღმოჩენილი და დადგენილი მეცნიერებაში, უცვლელია, აბსოლუტური ქეშმარიტებაა, და ამდენად სინამდვილის ანდა ადამიანთა შემეცნების ვერავითარი ცვლილება და განვითარება ამ ქეშმარიტებას ვერ შეეცლის. 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 ასახავს. სრულად რომ არ აესახა, ის არც დაახლოებითი სურათი იქნებოდა, ის სრულიადაც არ იქნებოდა ამ სინამდვილის სურათი. ნაწილი ვერ ასახავს და შესაძლებელია კიდევ, რომ ნაწილი არაზუსტად ასახავს. ასეთია ყოველი მეცნიერული თეორია. შემეცნების შემდგომი განვითარება შეამოწმებს ამ თეორიას, სინამდვილის სურათს უფრო ზუსტს და ადექვატურს გახდის. ამ სურათის დაზუსტება იმაში კი არ გამოიხატება, რომ შემდგომი თეორია წინა თეორიას 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 ძველი თეორიის ქეშმარიტებასაც აღიარებს იმ ზომით, რა ზომითაც ის ქეშმარიტია იყო. ქეშმარიტება არ იყარგება, ის გადადის ერთი მეცნიერული თეორიიდან მეორეში⁴⁰. აღნიშნულიდან გამომდინარე „აბსოლუტური ქეშმარიტება მოცემულია ყოველ მეცნიერულ თეორიაში მარცვლების, ელემენტარების სახით. რაც შეეხება აბსოლუტურ ქეშმარიტებას, როგორც მთლი-

⁴⁰ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 322.

ანი სამყაროს ამომწურავს, სამყაროს უკანასკნელ სურათს, ამგვარი ქვეშარიტება მიუღწეველია⁴¹, „არა მხოლოდ მთელ სამყაროს ვერ ამოწურავს ჩვენი შემეცნება, არამედ ის ვერ ამოწურავს აბსოლუტურად მის რომელიმე ნაწილს, მის ცალკეულ საგანსაც“⁴².

ქვეშარიტების რელატურობისა და აბსოლუტურობის განხილვასთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს შეხედულებას, რომლის მიხედვით აბსოლუტური ქვეშარიტებაც შეფარდებითია ანუ აბსოლუტური ქვეშარიტება არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითიცაა. ასეთი შეხედულებით, აღნიშნავს ბაქრაძე, აბსოლუტურ რელატივიზმს მივიღებთო. ამიტომაც დებულება — აბსოლუტური შეფარდებითიცაა, აბსოლუტურად მცდარი დებულებაა, (აღნიშნული საკითხი განხილული იქნება შრომის მეხუთე თავში).

დ) ე. წ. ფორმალური ქვეშარიტების, ხიხწორისა და ქვეშარიტების გაიგივების კრიტიკა. მცდარობის პრობლემა. ქვეშარიტების საკითხის სრულყოფილი განხილვა აუცილებლობით მოითხოვს ისეთი პრობლემების განხილვასაც, რომლებიც უშუალოდ მასთანაა დაკავშირებული. ასეთია საერთოდ ფორმალური ქვეშარიტების, სისწორისა და ქვეშარიტების გაიგივების და მცდარობის პრობლემა.

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

კ. ბაქრაძის მტკიცებით, თეორია, რომელიც აღიარებს ორი ტიპის ქვეშარიტებას და მათ შორის არავითარ კავშირს არ ხედავს, არსებითად მცდარია. ქვეშარიტება ერთია: ის არის სინამდვილის ასახვა ადამიანის ცნობიერებაში, ის არის ისეთი შინაარსი, რომელიც ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან დამოუკიდებელია. ამ ასპექტით არავითარი ფორმალური ქვეშარიტება არ არსებობს. მსჯელობის ქვეშარიტება-მცდარობა, აღნიშნავს ბაქრაძე, არ არის და-

⁴¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 325.

⁴² იქვე, გვ. 326.

მოცილებული იმაზე, გამომდინარეობს იგი რაიმე სხვა მსჯელობიდან თუ არ გამომდინარეობს წინამძღვრებიდან, არამედ დამოცილებულია სინამდვილესთან მიმართებაზე. „წინამძღვრებთან კავშირზე დამოცილებულია არა ქეშმარიტება, არამედ გამომდინარეობა, აზრთა კავშირის თანმიმდევრობა, აზრთა ლოგიკური სისწორე“⁴³. მეკლევარი წინააღმდეგია იმ აზრისა, რომ გამომდინარეობას, აზრთა თანმიმდევარ, ლოგიკურ კავშირს ეუწოდოთ ფორმალური ქეშმარიტება. ქეშმარიტი შეიძლება იყოს ცნება, მსჯელობა და არა კავშირი, თანმიმდევრობა. ამიტომაც ის, ვინც ლოგიკურ კავშირს, თანმიმდევრობას უწოდებს ქეშმარიტებას, ავტორის აზრით, უდავოდ ურევს ერთმანეთში ლოგიკური გამომდინარეობის ფაქტს, აზრთა კავშირის თანმიმდევრობას იმ წესთან, ზოგად ფორმულასთან, რომელიც ამ კავშირს ასახავს და ამიტომ სისწორეს, თანმიმდევრობას და ქეშმარიტებას ერთმანეთთან აიგივებს. სისწორე და ქეშმარიტება ბაქრაძის მიერ აღიარებულია შემეცნების პროცესის ორ, ერთიმეორისაგან განსხვავებულ, მხარედ, მაგრამ შემეცნების ვანხორციელებისათვის ორივე აუცილებელია. ქეშმარიტი ცოდნა ვანხორციელდება აზროვნებით, რომელიც სწორია ფორმით და ქეშმარიტია ამოსავალი დებულების შინაარსით. „სისწორე და თანმიმდევრობა ჩვენი აზრებისა, სისწორე აზრთა კავშირისა, მათი სტრუქტურისა ჯერ კიდევ არ არის ქეშმარიტება, ის აუცილებელი პირობაა ჩვენი მსჯელობების ქეშმარიტებისა, ის ერთი მხარეა, ერთი მომენტია ნამდვილი ცოდნის. აზრთა მსვლელობა ფორმის მიხედვით სწორი, თანმიმდევარი და აზრთა შინაარსის მიხედვით ქეშმარიტება — შემეცნების პროცესის ორი მხარეა“⁴⁴. ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ბაქრაძის აზრით, ლოგიკური ფორმალისმი გვაქვს იმ შემთხვევაში, როდესაც ფორმის სისწორე გაიგივებულია შინაარსის ქეშმარიტებასთან. ამიტომაც იგი აკრიტიკებს იმ შეხედულების წარმომადგენლებს, რომელთა მიხედვით ქეშმარიტების ცნება სავსებით განდევნილია მეცნიერებიდან და გაიგივებულია სისწორის ცნებასთან, ანუ ქეშმარიტება არის იგივე, რაც ლოგიკური სისწორე. ქეშმარიტების ცნების შეცვლა სისწორის, ლოგიკური გამომდინარეობის ცნებით, ბაქრაძის აზრით, ყოვლად დაუშვებელია. ის ფაქტი, რომ აქსიომატურ მეზოდზე აგებული გეომეტრიის სისტემები ლოგიკურად უნაკლოა, დადგენილი აქსიომებიდან მოცემული სისტემის ყველა თეორემა

⁴³ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლოგია, 1955, გვ. 54.

⁴⁴ ი ქ ე ე, გვ. 55.

ლოგიკურად გამომდინარეობს, ეს ჯერ კიდევ არაფერს ამბობს ამ სისტემების დებულებათა ქვეშარიტებაზე. ამიტომაც ქვეშარიტების ცნების შეცვლა ლოგიკური გამომდინარეობის ტნებით დაუშვებელია. „გეომეტრიის სისტემების ლოგიკურობა არ წარმოადგენს მათი ქვეშარიტების გარანტიას. ფორმალურად მდგომარეობს გეომეტრიის არა აქსისმატურ აგემაში, არამედ იმის აღიარებაში, რომ ლოგიკურად უნაკლო სისტემა გაიგივებულია ქვეშარიტებასთან“⁴⁵. ლოგიკური კავშირისა და ქვეშარიტების დამოკიდებულების 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 ქვეშარიტებას შორის არსებობს. ყოველივე ამით ქვეშარიტების პრობლემა კიდევ უფრო სრულყოფილად იქნა დასაბუთებული.

ქვეშარიტების ყოველმხრივი განხილვა აუცილებლობით მოითხოვს მისი საპირისპირო ცნების მცდარობის განხილვასაც. კ. ბაქრაძე ამ მხრივაც ის ერთ-ერთი ფილოსოფოსია, რომელმაც ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში აღნიშნული საკითხი ქვეშარიტებასთან კავშირში განიხილა. შეცდომის ცნება, მიუთითებს მკვლევარი, ხშირად კვლევის გარეშე რჩება, მას სპეციალურად არ განიხილავენ. ერთი მხრივ, ავტორის აზრით, ეს თითქმის გასაგებიც უნდა იყოს, ვინაიდან „თუ ქვეშარიტება სინამდვილის ზუსტი, ადეკვატური ასახვაა, სურათია, მაშინ შეცდომა სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა, სურათი იქნება. თუ ქვეშარიტება 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“⁴⁶. მაგრამ მიუხედავად ამისა კ. ბაქრაძე მაინც განიხილავს შეცდომის პრობლემას, რომელიც წარმოდგენილია მსოფლმხედველობითი შეცდომების ასპექტით. მსოფლმხედველობითი შეცდომების ძირი, აღნიშნავს ავტორი, სინამდვილის მრავალი მხრიდან ერთი მხარის გამოყოფა და მის მთელ სინამდვილედ გადაქცევაშია. მსოფლმხედვე-

45 კ. ბაქრაძე. ლოგიკა, 1955, გვ. 62.

46 კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 331.

ლობითი შეცდომა, ავტორის აზრით, არსებითად ქვეშაობების უარყოფასთან არის დაკავშირებული.

§ 5. ქვეშაობებისა და პრაქტიკის დამოკიდებულება; შეშეცნების საფეხურები; პრაქტიკის კრიტერიუმი შეშეცნების პროცესში. ა) მარქსისტულ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პრაქტიკისა და შეშეცნების დამოკიდებულება, პრაქტიკის კრიტერიუმი შეშეცნების თეორიაში და შეშეცნების საფეხურების საკითხი საკმაოდ დამუშავებულია. უნდა ითქვას, რომ ძნელია ამ საკითხებზე ახალი სიტყვის თქმა, ისიც არა სპეციალურ ნაშრომში. მაგრამ კ. ბაქრაძე ასეთ ვითარებაშიც პოულობს კვლევის ახალ გზებს, რითაც ახლებურად, ორიგინალურად წარმოგვიდგენს ზოგიერთ საკითხს. იგი არ მიყვება გაკაფულ, თუნდაც უმრავლესობის მიერ აღიარებულ გზას. ჩვენს მიერ არსებითად ასეთი საკითხები იქნება წარმოდგენილი, რა თქმა უნდა, თემის გარშემო სხვა საკითხების გადმოცემასთან ერთად.

პრაქტიკის ცნება, აღნიშნავს ავტორი, შეშეცნების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა, რაც თვისობრივად განასხვავებს მარქსისტულ ფილოსოფიას მარქსამდელი ფილოსოფიისაგან. მაგრამ, ბაქრაძის აზრით, შეუძლებელია ამის მტკიცება, თითქოს პრაქტიკაზე მხოლოდ მარქსისტული ფილოსოფია მსჯელობს. პრაქტიკაზე მსჯელობდნენ მარქსამდელი ფილოსოფოსებიც, განსაკუთრებით გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები. ამ მხრივ კ. ბაქრაძე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ჰეგელის შეხედულებას პრაქტიკაზე. იგი ნაშრომში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ სპეციალური განხილვის ობიექტად ზღის ჰეგელის შეხედულებას პრაქტიკის როლზე შეშეცნების თეორიაში.

კ. ბაქრაძის აზრით, უსამართლობა იქნება, ჰეგელის ფილოსოფიაში ვერ დავინახოთ პრაქტიკის როლი შეშეცნების თეორიაში. ჰეგელმა „გონების ფენომენოლოგიაში“ შეშეცნების პროცესი, გაითვალისწინა რა როგორც ისტორიული პროცესი, მსოფლიო-ისტორიულ „პრაქტიკას“ დაუკავშირა. ჰეგელს ესმის, რომ სინამდვილის შეშეცნების პროცესი, როგორც შეშეცნების განვითარების ისტორია, პრაქტიკასთან არის დაკავშირებული. ამის საუკეთესო ილუსტრაციადავტორს მიაჩნია „გონის ფენომენოლოგია“, განსაკუთრებით თავი — „უბედური ცნობიერება“. „უბედური ცნობიერება“ თეორიისა და პრაქტიკის დუალიზმში გაიხლართა. აქ საინტერესოა, აღნიშნავს ბაქრაძე, ის მომენტი, რომ უბედური ცნობი-

ერება 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.

ჰეგელთან პრაქტიკისა და შემეცნების პროცესის კავშირის არსებობა მკვლევარს აძლევს იმის თქმის უფლებას, რომ ჰეგელთან შემეცნების პროცესი ისტორიული პროცესია და იგი შრომის პროცესით, პრაქტიკით არის განსაზღვრული, რომ პრაქტიკა და შემეცნების პროცესის კავშირის აზრი „არის ის რაციონალურა და დადებითი მომენტი, რომლითაც, სხვათა შორის, ჰეგელის ფილოსოფია სხვა ყველა ფილოსოფიური სისტემისაგან განსხვავდება“⁴⁷. მაგრამ მკვლევარი აქვე მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ ჰეგელისათვის პრაქტიკა მხოლოდ აზროვნების მოღვაწეობას ნიშნავს, რომ თვითონ პრაქტიკა ლოგიკური პროცესია და არა ნამდვილი რეალური მატერიალური პრაქტიკა. ამიტომაც ჰეგელის როგორც მთელი სიდიადე, ისე მისი ძირითადი უბედურება იმაშია, რომ ერთ მხრივ გენიალურ აზრს იძლევა, როცა შემეცნების პროცესი შრომისა და პრაქტიკის პროცესთან არის დაკავშირებული და შემეცნება პრაქტიკის პროცესით არის განსაზღვრული; მეორე მხრივ, ძირითადი ნაკლი იმაშია, რომ შრომის პროცესი, პრაქტიკა გაგებულა 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. ამოჯ.

კ. ბაქრაძეს ფაქტიურად იმის თქმა უნდა, რომ გავრცელებული აზრი — პრაქტიკის ცნება შემეცნების თეორიაში პირველად მარქსიზმმა შემოიტანა — გარკვეული ინტერპრეტაციის გარეშე უმართებულა. კ. ბაქრაძე იმოწმებს ვ. ი. ლენინის ცნობილ გამოთქმას „ფილოსოფიური რვეულებიდან“: აღამიანისა და კაცობრიობის პრაქტიკა არის შემეცნების ობიექტურობის შემოწმება, კრიტიკიუმი. ასეთია ჰეგელის აზრი?... უეპველია, ჰეგელისათვის პრაქტიკა დგას, როგორც რგოლი, შემეცნების პროცესის ანალაზი და სწორედ როგორც გადასვლა ობიექტურ ქეშმარიტებაზე. მაშასადამე,

⁴⁷ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 206.

მარქსი უშუალოდ უახლოვდება ჰეგელს, როცა მას შემეცნების თეორიაში პრაქტიკის კრიტერიუმში 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 მოღვაწეობას ნიშნავდა, ამიტომაც პრაქტიკის ცნების ის გაგება, რომელიც მარქსიზმმა შემოიტანა შემეცნების თეორიაში, თვისობრივად განასხვავებს მარქსისტულ ფილოსოფიას ჰეგელისა და ყველა მანამდე არსებული ფილოსოფიისაგან. ამდენად და მსოლოდ 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 წარმოების, როგორც ძირითად პროცესით. პრაქტიკის ცნებაში იგულისხმება მატერიალური მოღვაწეობის სხვა ფორმებიც, რომლებიც ამ ძირითადით არიან განსაზღვრულნი: ცდა, ექსპერიმენტი, პოლიტიკური ცხოვრება, კლასთა ბრძოლა კლასობრივ საზოგადოებაში.

ავტორის მთითებით 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“⁴⁸. ამ შემთხვევაში მკვლევარს მხედველობაში აქვს ის ფაქტი, რომ მეცნიერების წარმოშობისა და განვითარების დინამიკა ყოველთვის მხოლოდ პრაქტიკით არ აიხსნება, იგი ხშირად თავის საკუთარ კანონზომიერებას ემორჩილება. მეცნიერული განვითარების შინაგანი კანონზომიერება მისი განვითარების ამა თუ იმ ეტაპზე არ არის ყოველთვის დაკავშირებული პრაქტიკულ მოთხოვნილებასთან და არც წარმო-

⁴⁸ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 305.

ების მოთხოვნების საფუძველზეა წარმოშობილი. მაგალითად, ლოგიკის როგორც მეცნიერების წარმოშობა, მოცემულ მომენტში, არავითარი უშუალო ეკონომიური მიზეზებით არ იყო განპირობებული. ასევე ითქმის მისი (ლოგიკის) განვითარების შემდგომ პერიოდში არასილოვისტური დასკვნების თეორიის შექმნის შესახებაც. ამგვარივე ხასიათისა იყო არაეკვილიდური გეომეტრიისა და ფარდობითობის თეორიის შექმნაც.

ბ) შემეცნების საფეხურები. შემეცნების პროცესის ძირითადი საფეხურებიდან ავტორი გააანალიზებს შემეცნების ორი ძირითადი საფეხურის თავისებურებებს, მათს საერთო და განმასხვავებელ ნიშნებს, გვიჩვენებს თითოეული მათგანის როლს შექმენებაში. სინამდვილის შემეცნების მთლიანი პროცესი, აღნიშნავს მკვლევარი, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული, მაგრამ ერთმანეთთან ორგანულად დაკავშირებული ეტაპისაგან შედგება. პირველი ეტაპი უშუალო შემეცნებაა, მეორე შუალობითი. მუცეპული ცნებების „უშუალო ცოდნის“ და „შუალობითი ცოდნის“ შინაარსის ზუსტად ფორმულირება. დახასიათებულია შემეცნებას პირველი საფეხურის ძირითადი ფორმები და მითითებულია იმაზე, რომ ისინა შემეცნების აუცილებელი მომენტებია, მაგრამ არასაკმარისი მომენტები. დახასიათებულია ის ძირითადი ნაკლი, რომელიც შემეცნების პირველი საფეხურისათვის არის დამახასიათებელი. სახელდობრ, შემეცნების პირველი საფეხურის ძირითადი ფორმები ანუ ცოცხალი განჭვრეტა ვერ ასახავს ყველაფერს იმას, რაც არსებობს სინამდვილეში, რადგან ყველაფერი, რაც არსებობს, არ არის უშუალოდ მოცემული; ის ხშირად სუბიექტურიც არის და არ ასახავს მოვლენებს ისე, როგორც ეს მოვლენები ობიექტურად არსებობენ. შემდეგ ცოცხალი განჭვრეტა ვერ იძლევა ცოდნას მოვლენათა არსების, კანონების შესახებ, მაშინ როდესაც შემეცნების ძირითადი მიზანია აღმოაჩინოს მოვლენებში ზოგადი, მოვლენათა არსება, კანონები. მაგრამ აქვე ავტორი იმაზეც მიუთითებს, რომ, რა ნაკლიც უნდა ახასიათებდეს ცოცხალ განჭვრეტას, ის პირველია, ჩვენი შემეცნების დასაწყისია; ცოცხალი განჭვრეტის საშუალებით გვეძლევა პირველი ცოდნა სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებზე.

სინამდვილის არსების, კანონების შემეცნება შესაძლებელი ხდება შემეცნების მეორე საფეხურის აბსტრაქტული ან ლოგიკური აზროვნების საშუალებით. აქ კ. ბაქრაძის მიერ შემეცნების თეორიის ასპექტით მოკლედ და დახასიათებული ლოგიკური აზროვნე-

ბის ფორმები: ცნება, მსჯელობა და დასკვნა. ამ ფორმების შესწავლა, მკვლევარის აზრით, შემეცნების თეორიის ერთ მხარეს წარმოადგენს. შემეცნების თეორია მათ სწავლობს იმდენად, რამდენადაც ყოველი აზრი, რომელსაც კემპარიტების ან მკადრობის 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 განვკრეტიდან აბსტრაქტული აზროვნებისაკენ და მისგან პრაქტიციზმსაკენ — ასეთია კემპარიტების შემეცნების, ობიექტური რეალობის შემეცნების დიალექტიკური გზა — არასწორი ინტერპრეტაციის საფუძველზე, გავრცელებული იყო შეხედულება შემეცნების სამი საფეხურის არსებობის შესახებ. თითქმის ყველა ფილოსოფიურ ნაშრომში, ავტორიტეტულ ჟურნალებში, რომელიც შემეცნების თეორიაში შემეცნების საფეხურების შესახებ საკითხს ოდნავ მაინც შეხებია, ყველა ამტკიცებდა შემეცნების სამი საფეხურის არსებობას. ამიტომაც აღნიშნული აზრი საკმაოდ გავრცელებული და აღიარებულიც კი იყო. ეს აზრი სხვადასხვა ვარიანტით გამოთქმული იყო ასე: „შემეცნების დიალექტიკური თეორია არ შემოისაზღვრება ორი საფეხურით — ცოცხალი განვკრეტა და აბსტრაქტული აზროვნებით. მათ მოსდევს მესამე საფეხური... საფეხური შემეცნების პრაქტიკით შემოწმებისა“; „შემეცნების დიალექტიკური პროცესი გაივლის სამ საფეხურს — ცოცხალი განვკრეტის, აბსტრაქტული აზროვნებისა და პრაქტიკით შემოწმების საფეხურს“. „შემეცნების შემოწმება პრაქტიკის საშუალებით კემპარიტების შემოწმების მესამე და უმაღლესი საფეხურია“; „პრაქტიკა შემეცნების მესამე საფეხურია“. ვიმეორებთ, ეს იყო გავრცელებული და აღიარებული აზრი, მაგრამ კ. ბაქრაძე ამ გზას არ გაყოლია. მას არასდროს ახასიათებდა გავრცელებული, თუნდაც აღიარებული აზრების ხელაღებით მიღება და დაჭერება, თუ თვითონვე მეცნიერული კვლევის გზით არ დარწმუნდებოდა მათ კემპარიტებაში.

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 საფეხურად, სახელდობრ, მესამე საფეხურად აღიარებენ, არ შეიძლება შემეცნების რომელიმე საფეხურად ჩაეთვალოთ: პრაქტიკა არ არის შემეცნების საფეხური. შემეცნება საფეხურებად იყოფა ცოდნის მიხედვით, თვითონ პრაქტიკა კი არ არის ცოდნა. კ. ბაქრაძე წერს: „პრაქტიკა და ცოდნა მთლიანობაშია მოცემული, ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული, მაგრამ ერთსა და იმავეს კი არ წარმოადგენენ. პრაქტიკა განსაზღვრავს ცოდნას, თეორიას, მაგრამ თვითონ ცოდნა, თეორია კი არ არის“⁴⁹. ეს აზრია გამოთქმული კ. ბაქრაძის ადრეული პერიოდის შრომებშიც (მაგალითად, „ლოგია“, 1951 წ., რუსული გამოცემა; „ლოგია“, 1946, ქართული გამოცემა), სადაც იგი გარკვევით მიუთითებს: არსებობს შემეცნების ორი საფეხური. ყოველივე ამით კ. ბაქრაძემ, მართალია, არა კრიტიკის ფორმით (ვინაიდან იგი ერთგვარ საშიშროებას 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 ცოდნაა. ასახულის ჭეშმარიტების თუ მცდარობის შემოწმებელია. 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 ნიშნავს, რომ ჩვენი ცოდნის ჭეშმარიტება ან მცდარობა დადასტურებულია პრაქტიკით.

⁴⁹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 334.

გ) პრაქტიკის კრიტერიუმში შემეცნების პროცესში. პრაქტიკა დახასიათებულია როგორც ცოდნის პირველი საფეხურის, ცოცხალი განკვერტის, ისე მისი მეორე საფეხურის, აბსტრაქტული აზროვნების, მთელი ცოდნის შინაარსის განმსაზღვრელი. კ. ბაქრაძე მოუთითებს, რომ პრაქტიკას მეორე მნიშვნელობაც გააჩნია. სახელდობრ იგი არის კეშმარიტების საზომი, კრიტერიუმი. კეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი, აღნიშნავს ავტორი, ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია კეშმარიტების თეორიაში. შემეცნების ყოველი თეორია ვალდებულია დასვას საკითხი კეშმარიტების საზომის შესახებ. ავტორს მხედველობაში აქვს რა შემეცნების მარქსისტული თეორია, წერს „შემეცნების თეორიამ, — რომელიც აღიარებს კეშმარიტების ობიექტურ ხასიათს, იცავს იმ აზრს, რომ კეშმარიტება ობიექტური სინამდვილის ადექვატურ ასახვას წარმოადგენს, — უნდა დასვას და გადაწყვიტოს საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არწმუნებს ადამიანს იმაში, რომ მისი აზრი სინამდვილის ადექვატური ასახვაა. აქ აღარ არის საკმარისი იმის თქმა, რომ კეშმარიტება არის ადამიანის წარმოდგენების ისეთი შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე. აქ მეორე საკითხი იზადება, სახელდობრ ის, თუ რა არის იმის გაჩანტია, რომ ეს შინაარსი სინამდვილის სურათია?“⁵⁰.

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

კეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხთან დაკავშირებით მკვლევარი აკრიტიკებს შეხედულებას, რომლის მიხედვით პრაქტიკა ანიჭებს ჩვენს აზრებს კეშმარიტების ხასიათს. ამ მოსაზრების საფუძველზე კეშმარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც პრაქტიკით არის შემოწმებული. კეშმარიტების ცნების ასეთი განსაზღვრება, ბაქრაძის აზრით, ჭერ ერთი ტავტოლოგიურია, და მეორეც, იგი არსებითად მცდარია. კეშმარიტების დასახელებული მცდარობის ცხადსაყოფად მკვლევარი რამდენიმე მაგალითზე მიუთითებს, მაგალითად, მარქსის თეორია კეშმარიტი იყო მისი პრაქტიკით შემოწმებამდე,

⁵⁰ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები. გვ. 356.

ასევე დებულება ატომის რთული აგებულების შესახებ ქეშმარიტი იყო მისი პრაქტიკით შემოწმებამდე. ამიტომაც მკვლევარის შეხედულებით, როდესაც საკითხი ეხება პრაქტიკას როგორც ქეშმარიტების საზომს, ჩვენ საქმე გვაქვს ქეშმარიტების შემოწმებასთან და არა ქეშმარიტების აღმოჩენასთან. კ. ბაქრაძე წერს: „პრაქტიკა, როგორც ქეშმარიტების კრიტერიუმი, ამოწმებს ქეშმარიტებას, ის არ ქმნის ქეშმარიტებას, საქმე ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ესა თუ ის დებულება ქეშმარიტებად იქცევა მისი პრაქტიკით გამართლების შედეგად; არა! დებულება, თეორია ქეშმარიტი უნდა იყოს, რომ პრაქტიკამ ის გაამართლოს“⁵¹.

ქეშმარიტების საზომის საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიაში“ მკაცრად აკრიტიკებს კანტის შეხედულებას, მახის „აზროვნების ეპონომიკის“ პრინციპებს, ბოგდანოვის „კოლექტიური ცდის“ დებულებას, ლოგიკური ემპირიზმისა და ქეშმარიტების ე. წ. ფორმალური საზომის თეორიას; ეს შეხედულებები სპეციალურად იქნება განხილული § 7-ში.

§ 6. გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა. კ. ბაქრაძე თავის შრომებში კრიტიკულად იხილავს როგორც მარქსსამდე, ასევე თანამედროვე და უახლეს გნოსეოლოგიურ თეორიებს. იგი არც ერთი გნოსეოლოგიური თეორიის განხილვის დროს 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; ამა თუ იმ თეორიის იმანენტური კრიტიკა კ. ბაქრაძის ამოსავალი დებულებაა. იმანენტურ კრიტიკასთან ერთად, რა თქმა უნდა, იგი ყველგან იძლევა კრიტიკას დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებიდან. ხშირად, მოწინააღმდეგის მცდარი შეხედულებების უკეთ დაძლევისა და კრიტიკის სიცხადისათვის ჭერ შემეცნების თეორიის მარქსისტულ პრინციპებს გადმოსცემს, ხოლო შემდეგ ამ პრინციპებზე დაყრდნობით და იმანენტურ კრიტიკასთან ერთად, ცხადყოფს ამა თუ იმ თეორიის სუსტ მხარეს, მცდარობას. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტიც, რომ კ. ბაქრაძე ამა თუ იმ გნოსეო-

⁵¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია. დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 360.

ლოგიური 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 მეცნიერული შინაარსით ხასიათდებიან. ამიტომაც მათში თითქმის არასდროს არაფერია გაუგებარი, ბუნდოვანი, ან დაუსაბუთებელი.

ა) მარქსამდელი გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა. კ. ბაქრაძეს ნაშრომებში „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია“ (დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები) და ლოგიკის კურსებში (რუსული და ქართული გამოცემები) მარქსამდელი გნოსეოლოგიური თეორიებიდან განხილული აქვს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის გნოსეოლოგიური თეორიები; კანტის შემეცნების თეორია. ჩვენს მიერაც ასე იქნება გადმოცემული დასახელებული თეორიები კ. ბაქრაძის „ახალი ფილოსოფიის ისტორიის“ შესაბამისი ადგილების გათვალისწინებით.

ემპირიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების, განხილვის დროს პირველ რიგში მითითებულია ემპირიზმის ძირითადად 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, ვისმენთ, შევჩნებით 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 კლასი-

კურ წარმომადგენლებს ახალ დროში — ბერკლსა და იუმს, მათთვის ცდა არის მხოლოდ და მხოლოდ ის, რასაც ვუწოდებთ შეგრძნებებს. ხოლო საკითხზე, თუ რა იწვევს შეგრძნებებს, ისინი განსხვავებულ პასუხს იძლევიან. იუმისათვის, როგორც თანმიმდევრული სუბიექტური იდეალისტიკისათვის, საკითხი შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზის შესახებ უნდა მოიხსნას, ვინაიდან ეს საკითხი არ არის მეცნიერული, იგი მეტაფიზიკურია. ბერკლისათვის შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, მის გარეშე არსებულა, მაგრამ ეს მიზეზი არის არა მატერიალური საგანი, არამედ სული, ღვთაებრივი სული. აქ წინასწარ, სანამ ბერკლის შეხედულებას შევხებოდეთ, აღვნიშნავთ, რომ კ. ბაქრაძეს ცდის ცნების იდეალისტურ გაგებაზე და თვით იდეალიზმის სფეროში შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზების განსხვავებული გაგების შესახებ, მათ შორის ბერკლის შესახებაც, თავისი აზრი დაწერილებით 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) წარმოდგენს. ამ შეგრძნებებიდან შენდება მთელი შემეცნება, ამჟვე შეგრძნებებიდან შენდება მთელი სამყაროც. აღნიშნული აზრი, რა თქმა უნდა, მართებულია, მაგრამ აქ არ არის მითითებული იმაზე, თუ როგორაა გაგებული შეგრძნებათა გამომწვევი მიზეზები. დაწერილებით 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 გრძობის 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, მაგრამ გონებას შეუძლია არსებული მარტივი იდეებიდან შექმნას რთული 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 ხასიათისაა არიან. ასეთებია ფერი, ბგერა, გემო და სხვ. ცნობილია, რომ მეორად თვისებებზე ლოკის მოძღვრების შესახებ არსებობს განსხვავებული შეხედულებანი. ლოკის მოძღვრება მეორად თვისებებზე ინტერპეტირებული 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“⁵². ავტორის აზრით, ლოკი პრინციპულად სწორად მსჯელობს, როდესაც ის ე. წ. მეორად თვისებებს სუბიექტურ ხასიათს მიაწერს, მაგრამ ცდება, როცა მათ შემეცნებას ადამიანისათვის მიუღ-

⁵² კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, 1969, გვ. 158.

წევლად მიიჩნევს. გამოდის, რომ ობიექტურ სინამდვილეში არსებობს ადამიანის გონებისათვის მიუღწეველი სფერო. ლოკის არათანმიმდევრულობას, მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ტენდენციებიდან იდეალისტურსა და სკეპტიკური თვალსაზრისისათვის ადგილის დათმობას კ. ბაქრაძე იმაში ხედავს, რომ შემეცნებისა და ქეშმარიტების პრობლემა ერთმნიშვნელოვნად არა აქვს გადაწყვეტილი. ის ზოგჯერ ასახეის მატერიალისტურ თეორიას იცავს, ხოლო ზოგჯერ ლალატობს მას. რაც შეეხება ქეშმარიტების პრობლემას, საბოლოოდ სუბიექტივისტურ კონცეფციას ავითარებს. შემეცნების თეორიაში მატერიალიზმის პრინციპებიდან გადახვევად მიჩნეულია ის ფაქტი, რომ ზოგჯერ ლოკის მიხედვით, როგორც ამას გადმოგვცემს ბაქრაძე, შემეცნების საგნად აღიარებულია მხოლოდ იდეები. შემეცნების საგანია იდეების მიმართება ერთმანეთთან. შემეცნება არის ორი იდეის შესაბამისობის ან შესაბამისობის აღქმა. თუმცა ეს თვალსაზრისიც, აღნიშნავს ავტორი, არ არის თანმიმდევრულად გატარებული. რაც შეეხება ქეშმარიტების საკითხს, აქაც რიგ შემთხვევაში სწორად სვამს საკითხს: ქეშმარიტება მდგომარეობს იდეის რეალურ საგანთან შესაბამისობაშიო, მაგრამ ამ თვალსაზრისს საბოლოოდ ლალატობს და იცავს კონცეფციას, რომლის მიხედვით ქეშმარიტება ორი იდეის ერთმანეთთან თანხმობაა. იდეალიზმი მკლავნდება 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 სინამდვილეში, იგი მხოლოდ ჩვენი გონების კონცეფციაა, რომელსაც სინამდვილეში არაფერი შეესაბამება“⁵⁹. ყოველივე ამის გამო ლოკის მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ტენდენცია ადგილს უთმობს იდეალისტურსა და სკეპტიკურ თვალსაზრისს.

იდეალისტური ემპირიზმის თვალსაზრისის დამკველეებიდან კ. ბაქრაძე იხილავს ბერკლისა და იუმის თვალსაზრისს. ჩვენ ზემოთ მოკლედ აღვნიშნეთ ბაქრაძის თვალსაზრისი ბერკლის შეხედულებაზე შეგრძნებათა გამომწვევი მიზეზის შესახებ. აქ კი იმას დავეუბატებდით, რომ ბაქრაძის აზრით, ბერკლის ემპირიზმი სუბიექტუოი იდეალიზმის გავლით ობიექტური იდეალიზმისაკენ მიდის, ვინაიდან მისთვის შეგრძნებათა წყარო მოცემულია სუბიექტის გარეთ არსებულ ღეთაებრივ სულში. მაშასადამე, კ. ბაქრაძის მიერ ბერ-

⁵⁹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. ახალა ფალოლოჯის ისტორია, გვ. 168.

კლის ემპირიზმის იდეალისტური თვალსაზრისი განხილულია არა სუბიექტური იდეალიზმის, არამედ ობიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისიდან, ხოლო დეტალებრივი სულის არსებობის დასაბუთების გზა არის ნომინალისტური და სუბიექტურ-იდეალისტური.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბერკლისათვის ცდა არის მხოლოდ და მხოლოდ ის, რასაც შეგრძნებებს ეუწოდებთ; ცდა დაყვანილი იქნა შეგრძნებათა მონაცემებზე, რომელსაც არაერთი 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 მოეხდინოთო. მკვლევარი ჯერ განიხილავს ბერკლის თვალსაზრისს ზოგადზე, ხოლო შემდეგ კრიტიკულად აანალიზებს მის ნომინალისტურ შეხედულებას. ბერკლის თვალსაზრისი ნომინალისტურია, რომლის მიხედვით ზოგადი არ არსებობს სინამდვილეში, არ არსებობს არც რეალურ ობიექტურ სინამდვილეში და არც აზროვნებაში²⁴ ზოგადი როგორც ასეთი არ არსებობს, ის ცარიელი. უშინაარსო სიტყვაა. კ. ბაქრაძე დაწერილებით გააჩვენებს ბერკლის მიერ ნომინალიზმის სასარგებლოდ წამოყენებულ არგუმენტებს და თვითონ რამდენიმე არგუმენტით 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 კარგად 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 ეს კერძო იდეა მაშინ, როდესაც ეს სხვა კერძო იდეები იმავე გვარს ეკუთვნის. საკითხავია, რას წარმოდგენს ეს „იმავე გვარის იდეები“, რა არის ეს „გვარი“, თუ არა ზოგადი, განყენებული ზოგადი იდეა. ვისაც მი-

²⁴ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 253.

აჩნია, რომ კერძო იდეებს აქვთ გვარი, ამით ის უკვე აღიარებს, რომ ეს გვარი სწორედ ის ზოგადია, რომელიც ამ კერძოს ახასიათებს.

განყენებული ზოგადი მხოლოდ სახელია, სიტყვაა, წერს ბერკლი: სიტყვები ჩვენ გვაცდენენ: ერთი სიტყვით გამოვხატავთ მრავალ კერძო იდეას; სიტყვა „ადამიანი“ გამოხატავს პეტრესაც, ჩინესაც 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 თითოეულ კერძო შემთხვევაში კერძო და თავისებურია. მაგრამ ამ მრავალ თავისებურსა და კერძოში იგულისხმება ერთი ზოგადი.

ზოგადის არ არსებობის დასაბუთების დროს ბერკლის მხედველობაში აქვს აღქმისა და წარმოდგენის უნარი; რასაკვირველია, შეუძლებელია სამკუთხედის წარმოდგენა, რომელიც არც მართკუთხაა და არც ბლაგვია და ამავე დროს ერთივე არის, მეორეც და მესამეც; არ შეიძლება წარმოდგენა ადამიანისა, რომელიც არც თეთრკანიანია, არც შავკანიანია და სხვ., არც ქალია, არც კაცი, არც ბავშვი, არც მოხუცი და სხვ., ამავე დროს ერთივე არის, მეორეც და სხვ. რასაკვირველია, ასეთი წარმოდგენა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. წარმოდგენა შეუძლებელია, მაგრამ მისი მოაზრება შეიძლება. ბერკლი ურევს ერთმანეთში წარმოდგენელსა და მოუაზრებელს⁵⁵. ბერკლის ნომინალისტური თეორიის მკაცრი კრიტიკის შემდეგ, ბაქრაძე აჩვენებს, რომ ბერკლისათვის შემეცნების საგანია იდეები; 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 იდეები აღმქველ, შემეცნებელ სულში. აქედან გამომდინარე არავითარი რეალური, მატერიალური საგნები არ არსებობს. არის მხოლოდ შეგრძნებები და მათ საფუძველზე შექმნილი წარმოდგენები. ნამდვილი საგანი არის შეგრძნება. იდეებისა და შეგრძნებების ცვალებადობის მიზეზია არასხეულებრივი სუბსტანცია ანუ სული.

კ. ბაქრაძე ბერკლის ფილოსოფიაში, შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვასთან ერთად, იხილავს შეხედულებას ჰემშარი-

⁵⁵ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია. გვ. 254—256.

ტებაზე. ნაჩვენებია კეშმარიტების ცნების სამი სხვადასხვა გაგება. ბერკლი, ერთი მხრივ, აიგივებს კეშმარიტებას საგანთან, რადგან საგანი სხვა არაფერია, თუ არა შეგრძნება, შეგრძნებათა კოლექცია. შეგრძნება, შეგრძნებათა კოლექცია თვითონ კეშმარიტებას წარმოადგენს. მეორე მხრივ, კეშმარიტებასთან 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 კეშმარიტებისა; დაბოლოს: ვინაიდან ადამიანს აქვს მხოლოდ შეგრძნებები და იდეები (წარმოდგენები), კეშმარიტება უნდა მდგომარეობდეს იდეის თანხმობაში შეგრძნებასთან. კეშმარიტების ეს სუბიექტივისტური გაგება შემდეგ იუმმა განავითარა⁵⁶.

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. ბაქრაძეც სწორედ ამ კუთხით წარმოგვიდგენს იუმის იდეალისტური პოზიტივიზმის ბუნებას.

შემეცნების ერთადერთი წყარო და საშუალება არის ცდა, ხოლო ცდა სხვა არაფერია, თუ არა შეგრძნებათა ერთობლიობა. „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“⁵⁷. წმინდა ცდის საფუძველზე იუმის ემპირიზმის მიხედვით, მაგალითად, მოვლენების—ელვისა და ქუხილის—ანალიზი დაგვარწმუნებს იმაში, რომ მათ შორის არსებობს მხოლოდ დროული კავშირი და არა მიზეზობრივი. სინამდვილის

⁵⁶ კ. ბაქრაძე. ახალი ფილოსოფიის ისტორია. გვ. 269.

⁵⁷ იქვე. გვ. 277.

შემეცნება მხოლოდ გრძნობის ორგანოების საშუალებით არის შესაძლებელი. ამ ორგანოების საშუალებით გვეძლევა ელვისა და ქუხილის შეგრძნება. მიზეზობრივი კავშირი შეგრძნებაში არ არის და არც არასდროს 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 შემეცნებით, 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. აღნიშნულას საფუძველზე იდეალისტური ემპირიზმის, განსაკუთრებით კი იუმის მიმართ, მკვლევარი აკეთებს დასკვნას: „ემპირიზმი ვერ ახსნის შემეცნების არსებობის ფაქტს, შემეცნების ფაქტს; თუ არ არსებობს ზოგადი, თუ არ არსებობს მოვლენათა შორის კავშირები, მაშინ არ არსებობს არც კანონზომიერებანი სინამდვილეში და ამიტომ არც მეცნიერული შემეცნება არსებობს. უარყოფა კანონზომიერების არსებობისა სინამდვილეში, ბუნებასა და საზოგადოებაში სინამდვილის შეცნობადობის უარყოფა — ასეთია საბოლოო დასკვნა ემპირისტული თეორიისა“⁵⁸.

რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების, ანალიზის დროს კ. ბაქრაძე საერთოდ ახალი ფილოსოფიის რაციონალიზმის წარმომადგენლების (დეკარტე, სპინოზა, ლაიბნიცი) შესახებ მიუთითებს, რომ მათი აზრით ნამდვილი ცოდნა, საგანთა არ-

⁵⁸ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 345.

სების ცოდნა განხორციელდება მხოლოდ აზროვნების საშუალებით. სახელდობრ, იმ აზროვნების საშუალებით, რომელიც სრულიად თავისუფალია გრძობათა ორგანოების მონაცემებისაგან⁵⁹. 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 თვლის. შემეცნების საგანი — სინამდვილე თავისი საგნებით და მოვლენებით — გონებით შეიმეცნება. რაციონალიზმისათვის 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 რასახით არსებობენ გონებაში იდეები, მთავარია ის, რომ ეს იდეები არ ჩნდებიან გონებაში გარეგანი 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 ძალებით ქმნის იდეებს, რომელნიც სინამდვილეს ასახავენ. აზროვნება სინამდვილის საკრეა. იგი ასახავს სინამდვილეს მასზე სინამდვილის ზემოქმედების გარეშე, ასახავს იმისდა მიუხედავად, რომ იგი არსად არ „ეხება“ „სინამდვილეს“⁶⁰ (ამავე აზრს იცავდა ბაქრაძე 15 წლის შემდეგ დაწერილ ნაშრომში „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“). მეორე მხრივ მკვლევარი იძლევა რაციონალიზმის წარმომადგენელთა განსხვავებულ შეხედულებებს გრძობისეული 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, გრძობადი შემეცნება არ ასახავს სინამდვილეს.

⁵⁹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 347.

⁶⁰ იქვე, გვ. 349—350.

რაციონალიზმის შესახებ საკითხის ასე დასმისა და გადაწყვეტის საფუძველზე კ. ბაქრაძე აქვე სვამს კითხვას: როგორ წყვეტენ რაციონალიზმის კლასიკური ფორმების წარმომადგენლები აზროვნების მიერ სინამდვილის შემეცნების საკითხს, ასახვის შესაძლებლობის საკითხს. იგივე საკითხია დასმული „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“ დეკარტეს ფილოსოფიის განხილვის დროსაც. სინამდვილის შემეცნების, ასახვის შესაძლებლობების პრობლემა, მკვლევარის აზრით, დგება იმიტომ, რომ რაციონალიზმი, ერთი მხრივ, აღიარებს: აზროვნება არ არის დაკავშირებული ობიექტურ სინამდვილესთან, ალქმებზე დაყრდნობა აკრძალულია, რადგან ალქმა მკდარობის წყაროა. მართალია, არ არის უარყოფილი საგანთა ზემოქმედება გრძნობის ორგანოებზე, მაგრამ ის, რაც ამ ზემოქმედების შედეგად ჩნდება — შეგრძნებები, ალქმები, სინამდვილეს არ ასახავენ (სინამდვილეში კი, მიუთითებს ბაქრაძე, საგნები და მოვლენები ჩვენ მხოლოდ შეგრძნებათა და ალქმათა საშუალებით გვეძლევა). მეორე მხრივ, რაციონალიზმი ასახვის თეორიის პრინციპებს იზიარებს, 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 პარამონია. ამით შემეცნების, მეცნიერების ფაქტის ასახსნელად რაციონალიზმი მიმართავს არამეცნიერულ საბუთს და ლალატობს მეცნიერული შემეცნების პრინციპს.

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 საფუძველისა და შედეგის ლოგიკური კავშირი: Causa (მიზეზი) იგივეა, რაც ratio (საფუძველი)⁶¹. რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულებისათვის, ზემოთ ჩამოთვლილი თავისებურებების ზოგად ნიშნებად გამოცხადება, ცხადად ადასტურებს მკვლევარის აზრს, რომ XVII — XVIII სს. რაციონალიზმის ძირითადი წარმომადგენლების: დეკარ-

⁶¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 99.

ტეს, 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 კი რაციონალიზმის ზოგაერთი წარმომადგენლის შესახებ მოკლედ ვაჩვენოთ კ. ბაქრაძის აზრი, 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 ვიტყვიტ გნოსეოლოგიურ საკითხებზე. უკეთესი იქნებოდა მათი უფრო ვრცლად წარმოდგენა, მაშინ როცა, თვით კ. ბაქრაძის თქმითაც, გნოსეოლოგიურ საკითხებს სპინოზა მრავალ შრომაში ეხება“⁸².

ახალი დროის ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამწყები — რენე დეკარტე კ. ბაქრაძეს მიაჩნია რაციონალიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების, ტიპიურ წარმომადგენლად, რომელიც უარყოფს ცდას, შეგრძნებების მნიშვნელობას შემეცნებაში. შეგრძნებები, აღქმები მხოლოდ და მხოლოდ შეცდომის წყაროა. სინამდვილე მხოლოდ გონებით, აზროვნებით შეიქნობა, 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, აი იხი-

⁸² ბ. უ რ ი დ ი ა, „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, „მნათობი“, 1970 წ. № 1, გვ. 184.

ლავს 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, ასახეც შეუძლებელი იქნებოდა. ამიტომ სპინოზას მიხედვით ყველაფერი შემეცნებადი. მკვლევართა მეორე ნაწილს დასახელებული თეორემიდან გამოაქვს იდეალისტური დასკვნები. აღნიშნული თეორემის საფუძველზე სპინოზას მატერიალისტურობის თუ იდეალისტურობის დასაბუთებლად არსებობს სხვაგვარი ინტერპრეტაციებიც, მკვლევარი სწორედ ამ ინტერპრეტაციებს აკრიტიკებს. სახელდობრ, ზოგიერთი ფიქრობს, რომ სპინოზას მატერიალისტურობას ასაბუთებს დებულება, — იდეათა წესრიგი ისეთია, როგორცაა საგანთა წესრიგი, ე. ი. იდეებს განსაზღვრავს საგნები. ასევე უდავო იქნებოდა სპინოზას იდეალისტობა, 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 ოკაზიო-

ნალიზმის თვალსაზრისზე, წინასწარ მოწყობილი პარმონიის ანდა კიდევ წმინდა პარალელიზმის თვალსაზრისზე, რომელიც 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 ძირის გამო ყოველთვის შეესაბამება 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 ორაზროვნების გარეშე აღიარებს, რომ ჩვენში უნდა იყოს, როგორც თანდაყოლილი იარაღი, კეშმარტი იდეა; სპინოზა თანდაყოლილ იდეათა თეორიას იზიარებს, რაც დამოწმებულია ნაშრომით „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 ღრმად მოუკიდებელია გრძობათა ორგანოებისაგან; აღქმები, შეგრძნებები შეცდომის წყაროა; 2. იდეების თანდაყოლილობის აღიარების საკითხი; 3. აზროვნებასა და ობიექტურ სინამდვილეს შო-

რის წინასწარ მოწყობილი პარმონიის საკითხი. აღნიშნულ საკითხებს განვიხილავთ სპინოზას ფილოსოფიის შესახებ ბაქრაძის შეხედულებასთან მიმართებაში. მაგალითად, კ. ბაქრაძის აზრით, სპინოზა პანთეისტიკა, ჩვენ ამ პრინციპის გათვალისწინებით შევეცდებით ვუპასუხოთ ზემოთ დასმულ კითხვებს.

სანამ უშუალოდ აღნიშნულ საკითხებს განვიხილავდეთ, მანამ მოკლედ გვინდა მივუთითოთ იმ არსებითი მნიშვნელობის საკითხზე, რომლითაც სპინოზას რაციონალიზმი განსხვავებული უნდა იქნეს დეკარტისა და ლაიბნიცის რაციონალიზმისაგან. სპინოზას ფილოსოფიას ჩვენ ვაღიარებთ წმინდა მატერიალისტური თუ პანთეისტური 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“⁶³. სული სხვაა, სუბსტანცია არის მოაზროვნე და სუბსტანციას აქვს 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“⁶⁴. ყოველივე ეს — გონება, ნებისყოფა, მიზანი — რომ სპინოზას სუბსტანციისათვის არ მოეცილებინა, მაშინ შეიძლება გვეფიქრა, რომ იგი მოაზროვნეა. სი-

⁶³ Б. С п р и н о з а, Переписка 1935, ст. 135.

⁶⁴ ს პ ი ნო ზ ა, ეთიკა, ნაწ. I, თ. 17, სკოლიო, Избр. произв. т. I 1957.

ნამდვილეში, სპინოზას მიხედვით თვითონ სუბსტანცია არ არის მო-
აზროვნე, მას აზროვნება გააჩნია, როგორც შესაძლებლობა.

სპინოზასაგან განსხვავებით, დეკარტისათვის აზროვნება არის
ამოსავალი. თუ სპინოზასათვის აზროვნება სუბსტანციის ატრიბუ-
ტია, დეკარტისათვის აზროვნება თვითონაა სუბსტანცია. თუ სპი-
ნოზასათვის სუბსტანცია იყო აქსიომატური და ამაზე აშენებდა
შემდეგ მთელ თავის ფილოსოფიას, დეკარტისათვის აზროვნებაა
აქსიომატური და ამაზეა აგებული მთელი მისი ფილოსოფია. დე-
კარტი თავის სისტემის აგებას „ეაზროვნებ, მაშასადამე ვარსე-
ბობ“-ით იწყებს. იგი წმინდა გონებით, აპრიორულით იწყებს და
ამიტომაც უკუაგდება ემპირიულსა და გრძნობისეულს. თვით მისი
ცნობილი მეთოდოლოგიური ექვი, უპირველეს ყოვლისა, ემპირი-
ულისადმი, გრძნობისეულისადმი მიმართული. იგი არგუმენტებით
ასაბუთებს, რომ გრძნობით მიღებული ცოდნა არავითარ შემთხვე-
ვაში არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტი. ამის გამო დეკარტის რაციო-
ნალიზმი განპირობებული იყო მისი ფილოსოფიის ამოსავალი პრინ-
ციპით, სწორედ ამიტომ უარყოფდა შემეცნებაში ემპირიულის,
გრძნობისეულის როლს. სხვაგვარად, ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ დე-
კარტის ნამდვილი ცოდნის განხორციელება, საგანთა არსების შე-
ნეცნება, 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 სპინო-
ზასათვის ამოსავალს სუბსტანცია ანუ ბუნება წარმოადგენდა, მას
აუცილებლად ანგარიში უნდა გაეწია ემპირიულის, გრძნობისეუ-
ლის როლისათვის შემეცნებაში; რადგანაც სპინოზა თავისი ფილო-
სოფიის ამოსავალ პრინციპად სუბსტანციას ანუ ბუნებას მიიჩნევს
და აზროვნებას მიზნად მის შემეცნებას უსახავს, იგი, ფაქტიურად,
იდეების არა თანდაყოლილობაზე, არამედ მათ ანოსტერაიორულო-
ბაზე ლაპარაკობს.

რაც შეეხება ფილოსოფიაში ობიექტური იდეალიზმის წარმო-
მადგენელს ლაიბნიცს, უნდა ითქვას, რომ იგი ერთგვარად არბი-
ლებს რაციონალიზმს; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი ცნობს გრძნო-
ბისეულის როლს შემეცნებაში, როცა „ფაქტის ქეშმარიტებას“ აღი-
არებს, მაგრამ საქმე იმაშია, რომ გრძნობადი დაყვანილია რაციო-
ნალურზე, გრძნობადს თავისი ბუნება დაკარგული აქვს. რაც მთა-

ვარია, ლაიბნიცთან გრძობისეული, 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 ემპირიულის, გრძობისეული როლის გარკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს დებულებას—„ის, რაც აზროვნებაში ობიექტურად მოცემულია, აუცილებლად ბუნებაში უნდა იყოს მოცემული“. ეს დებულება გვეუბნება, რომ ემპირიულს, გრძობისეულს 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: „ყველაზე მეტად ჩვენ ცალკეულის შემეცნებისაკენ უნდა ვისწრაფოდეთ“. ხოლო „ეთიკაში“ ამას თორემის სახით ჩამოაყალიბებს: „რამდენადაც ჩვენ მეტს შევიცნობთ ცალკეულ საგნებს, იმდენად მეტად შევიცნობთ ღმერთს“⁶⁵. 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 ძირითადი საკითხები, პირდაპირ ლაპარაკობენ იმაზე, რომ ისინი ცდის საშუალებით არიან აქსიომებად ჩამოყალიბებულნი. ამათ რიცხვს ეკუთვნის „ეთიკის“ მეორე ნაწილის, III, IV, V აქსიომა⁶⁶. „ეთიკის“ ამავე ნაწილის მე-17 თეორემის სქოლიოში ნათლადაა აღნიშნული, რომ სპინოზა არ

⁶⁵ სპინოზა, ეთიკა, ნაწ. V, თ. 24, Избр. произв. т. I.

⁶⁶ ამ აქსიომების ცდისეულ ბუნებას ის მკვლევარებიც აღიარებენ, რომლებიც სპინოზასთან შემეცნებაში შეგრძნების როლს უარყოფენ. მაგალითად, ი ბ ე რ ე ე - გ ი „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, 1899, გვ. 116. (რუსულად).

უარყოფს ცდის შემეცნებით მნიშვნელობას: „ყველა ის პოსტულატი, რომელიც მე მივიღე, საეკვოა შეიცავდნენ რაიმეს ისეთს, რაც ცდიდან არ იყოს ცნობილი, რომელშიაც ჩვენ არ შეგვიძლია დავკვივდეთ მას შემდეგ, რაც დავამტკიცეთ, რომ ადამიანის სხეული არსებობს ისე, როგორც ჩვენ მას შევიგრძნობთ“.

ყოველივე ეს გარკვევით ლაპარაკობს იმაზე, რომ სპინოზა არა თუ საერთოდ უარყოფს ცდის როლს, არამედ იგი, 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 იდეისა⁶⁷. იდეები საგნების ზემოქმედებით ჩნდებიანო. სპინოზა დამაჯერებლად გადმოგვცემს, რომ თუ ადამიანის სხეულზე გარეშე სხეული არ მოქმედებს, მაშინ არაფერი არ აღიქმება. რამდენადაც მოქმედებს გარეშე სხეული, იმდენად 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 აღიქვამს იგი ამ გარეშე სხეულს“⁶⁸.

ამრიგად, სპინოზა დარწმუნებულია, რომ შეგრძნებითა საფეხური აუცილებლობას წარმოადგენს საგანთა შემეცნებისათვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში, „რასაც ჩვენ ვერ შევიგრძნობთ, იმას ვერც მივალწევთ ვერავითარ აზროვნებაში“⁶⁹. ეს დებულება კი უდავოდ იმას ასაბუთებს, რომ შემეცნების განხორციელებისა და ქვეშაობის შემეცნების მიღწევისათვის, სინამდვილის ასახვისათვის აუცილებელია შეგრძნებით მიღებული ცოდნა.

⁶⁷ Б. С п и н о з а, Избранные произведения, 1957, т. I, стр. 332.

⁶⁸ სპინოზა, „ეთიკა“. ნაწ. II, თ. 26. დასაბუთება, Избр. пр. т. I.

⁶⁹ იქვე. „ეთიკა“, ნაწ. II, თ. 49, სქოლიო.

ზემოთ აღნიშნულის შემდეგ ნათელი უნდა იყოს, რომ სპინოზასათვის ჩვენი წარმოდგენები, იდეები არის ჩვენზე გარე სამყაროს ზემოქმედების შედეგი. ამით კი, დეკარტისაგან განსხვავებით, ბოლო ელბა 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 შექმნება. მისი თქმით, ბუნების შემეცნება აუცილებელია, ვინაიდან იგი ემსახურება ადამიანის სრულქმნას, მას ბედნიერებას. სპინოზა ბუნების აღქმის ოთხ საშუალებას, 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 გავონებით 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 უკეთებს განმარტებებს მაგალითებით. აღქმის პირველი საშუალებით — იგავონებით მე ვიცი ჩემი დაბადების დღე; მასზე მე ცოდნა მაქვს სხვისი გადმოცემით; იგი შეიძლება საექვოც იყოს, ვინაიდან ის, ვინც გადმომცა, 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, მე ვიცი, რა არის ცოდნა რაიმესი; როცა მე სულის არსებას შევიმეცნე, მე ვიცი, რომ ის დაკავშირებულია სხეულთან; შემეცნების ამავე საშუალებით მე ვიცი, რომ ორი და სამი — ხუთია, და ვიცი ისიც, რომ თუ ორი ერთიმეორის პარალელური ორი ხაზი მესამას პარალელურია, მაშინ ისინი პარალელულებია.

როგორც აღენიშნეთ, აღქმის ეს ოთხი საშუალება გარკვეულ კავშირშია შემეცნების იმ სამ სახესთან (გვართან), რომელიც სპინოზას მიერ „ეთიკაშია“ ჩამოთვლილი. შემეცნების ეს სამი სახე (გვარი) შემდეგია: 1. შეგრძნებითი, 2. რაციონალური, 3. ინტუიციური. აღქმის პირველი და მეორე საშუალება შემეცნების პირველ სახეს — შეგრძნებით შემეცნებას — უკავშირდება. აღქმის მესამე საშუალება — რაციონალურ შემეცნებას, ხოლო აღქმის მეოთხე საშუალება დაკავშირებულია ინტუიციურ შემეცნებასთან. რამდენადაც „ტრაქტატი“ აღნიშნული აღქმის პირველი და მეორე საშუალება შეგრძნებითია, ამდენად სპინოზასთან შემეცნების სამი სახე (გვარი) გვაქვს.

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

1. აღქმა გაგონებით	}	შეგრძნებითი შემეცნება — მოღუსები
2. აღქმა უწყობილო კდისაგან აღქმა საგნის არსებისა სხვა საგნის საშუალებით		რაციონალური შემეცნება — აბრტები
4. აღქმა საგნის არსების ან უახლოესი მიზეზის	}	ინტუიციური შემეცნება — სუბსტანცია

ამ სქემიდან, ჭერ-ერთი, ცხადად ჩანს, რომ შემეცნების თითოეულ სახეს გარკვეული ობიექტი აქვს შესამეცნებელი; სხვაგვარად. შემეცნების თითოეულ სახეს თავისი საგანი აქვს, განსაზღვრულია თავისი საგნით; იმის გამო, რომ სამი სხვადასხვაგვარი საგანია შესამეცნებელი, შემეცნების სამი სხვადასხვა გვარი არსებობს. აქ გარკვევითაა ნათქვამი, რომ შემეცნების სახეები შესაცნობი საგნითაა განსაზღვრული, 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 აღქვეატურ ასახვად და ამდენად მას ნაკლოვანად თვლის. აი, სწორედ ეს განასხვავებს არსებითად სპინოზას დეკარტისაგან შემეცნებაში გრძნობისეულის როლის საკითხის გადაჭრის დროს. დეკარტი ყველგან ემპირიულის, გრძნობისეულის მცდარობაზე ლაპარაკობს, სპინოზა კი — გრძნობისეულის ნაკლოვანებაზე და არა მცდარობაზე.

სპინოზა რომ შემეცნებაში შეგრძნებების როლს არ უარყოფს, ეს ცხადად ჩანს ჭეშმარიტების და შეცდომის საკითხზე მსჯელობის დროსაც (ამაზე ქვემოთ). სპინოზას მიხედვით, ჭეშმარიტება რაიმეს მტკიცება-უარყოფაში მდგომარეობს; სახელდობრ, არსებო-

ბა-აარსებობის ნიშნის მტკიცება-უარყოფაში⁷⁰. მტკიცება-უარყოფა აღქმაზეა დაფუძნებული. თუ ჩვენ აღვიქვამთ ფრთოსან ცხენს, მაშინ იგი არსებობს, მაგრამ თუ ვერ აღვიქვამთ, მაშინ ვერ ვიტყვი, რომ იგი არსებობს. ვერ ვიტყვი იმით, 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 ემყარება⁷¹. რამდენადაც ჩვენი სული სწორად აღიქვამს საგანს, იმდენად იგი ქეშმარიტია⁷². შეცდომის ერთადერთ მიზეზად სპინოზა შემეცნების პირველ გვარს — შეგრძნებით შემეცნებას აცხადებს⁷³. მართალია, შეცდომის მიზეზი შეგრძნებითი შემეცნებაა, მაგრამ შეცდომა არ არის ცოდნის აბსოლუტური უქონლობა. შეცდომა არაადექვატური შემეცნებაა: იგი არასაკმაო ცოდნაა. შეცდომა არის ქეშმარიტების ადექვატური იდეის ნაკლოვანება. შეცდომა, მართალია, ქეშმარიტების ნაკლია, მაგრამ იგი მაინც ცოდნაა. შეცდომა, როგორც ნაკლოვანი, მაგრამ მაინც გარკვეული ქეშმარიტების შემეცნელი, ნაწილობრივი ქეშმარიტებაა.

შეცდომა არ შეიძლება მდგომარეობდეს შემეცნების აბსოლუტურ ნაკლოვანებაში, ის არ შეიძლება აგრეთვე მდგომარეობდეს აბსოლუტურ უეიცობაში, ვინაიდან არცოდნა და შეცდომა ორი სრულიად განსხვავებული რამეა. მაშასადამე, შეცდომა მდგომარეობს შემეცნების ნაკლოვანებაში, რაც საგნების არაადექვატურ შემეცნებას ნიშნავს, ე. ი. არაადექვატურ და ბუნდოვან იდეებში⁷⁴.

ქეშმარიტებისა და შეცდომის შესახებ გამოთქმული აზრები ნათლად მეტყველებენ იმაზე, რომ სპინოზა შეგრძნებით მიღებულ ცოდნაში ქეშმარიტების მარცვალს ხედავს, კიდევ მეტიც, რამდენადაც სწორად აღვიქვამთ საგანს, იმდენად ქეშმარიტი იქნება ჩვენი აღქმა — წერს იგი.

ჩვენს მიერ უკვე ერთხელ ციტირებული სპინოზას სიტყვები — „რასაც ჩვენ ვერ შევიგრძნობთ, იმას ვერ მივალწევთ ვერავი-

⁷⁰ ს ს ი ნ ო ზ ა, „ეთიკა“, ნაწ. II, თ. 49, სქოლო, Идрп. произв. т. I.

⁷¹ ი ქ ე ე, „ეთიკა“, ნაწ. II, თ. 49, სქოლო.

⁷² ი ქ ე ე, ნაწ. II, თ. 43, სქოლო.

⁷³ ი ქ ე ე, „ეთიკა“, ნაწ. II, თ. 41.

⁷⁴ ი ქ ე ე, „ეთიკა“, ნაწ. II, თ. 35.

თარ აზროვნებაში“ — ნათლად მეტყველებენ იმაზე, რომ სპინოზა ვონებისათვის აუცილებელ საჭიროებად მიიჩნევს გრძნობისეულს. მართალია, სპინოზა გრძნობით შემეცნებას აღიარებს, როგორც არანათელ, არასრულ, არაქვეშაირიტს, 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 ვიციტ ნაწილი მთელისა და არა მთელი მთლიანად. მთელის შესახებ არასრული, არასაკმაო წარმოდგენა გვაქვს. ვიციტ საგნის რომელიმე ნაწილი და არა მისი არსება. არ ვიციტ საგნის სრული, მთლიანი მიზეზი. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ საგნის შესახებ გვაქვს არანათელი, არადექვატური ცოდნა. სწორედ ამ აზრითაა სპინოზასთან დახასიათებული შემეცნების შეგრძნებითი საფეხური, როგორც არაქვეშაირიტი. კიდევ გავიმეორებთ, რომ ეს დახასიათება სრულიად არ გულისხმობს, თითქოს იგი საგნის, მოვლენის, შემეცნებისათვის საჭირო არ იყოს და საერთოდ მაცდუნებელს წარმოადგენდეს. სავსებით მართალია სპინოზა, როცა ამბობს, რომ სუბსტანს მთელი მისი არსებით გრძნობითი შემეცნება ვერ ამოწურავს, გრძნობითი შემეცნება ვერ იძლევა საგნის არსებას, საგნის ადეკვატურ დახასიათებას. სპინოზასთან ემპირიულის, გრძნობისეულის დახასიათების შემდეგ ნათელია, რომ იგი სრულიად არ ფიქრობს, თითქოს ჭეშმარიტება მხოლოდ გონების საშუალებით მიიღწევა.

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

ფეხურთან. ასეთი კავშირი ნამდვილად არ არის. მაგრამ აღნიშნული ფაქტები ცხადყოფენ იმასაც, რომ სპინოზას რაციონალურ შემეცნებაში გრძნობისეულის ელემენტი შეაქვს.

არსებითი მნიშვნელობა აქვს საკითხს, თუ როგორ ესმის სპინოზას თანდაყოლილი იდეების ცნება. ცნობილია, რომ დეკარტის აზრით, მთელი რიგი იდეებისა არა შემეცნების პროცესშია შექმნილი გარე სამყაროს ზემოქმედებით, არამედ თანდაყოლილია და ამდენად წინ უსწრებს შემეცნებას. თვით ცნება თანდაყოლილი იდეებისა დეკარტემ მიიღო *Cocilo ergo Sym*-ისაგან. სპინოზა უკუაგდებს რა დეკარტეს შემეცნების თეორიის საფუძველს, ამასთან უკუაგდებს დეკარტეს მიერ აღიარებულ თანდაყოლილ იდეებს. სპინოზასათვის იდეები თანდაყოლილი კი არ არიან, არამედ ადამიანის გონების მოქმედების ნაყოფს წარმოადგენენ. ისინი ადამიანს შექმნილი აქვს, შექმნილი სუბსტანციიდან ანუ ბუნებიდან და ამდენად, სუბსტანციით ანუ ბუნებით არიან განსაზღვრული. 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 კრიტიკაზე და საერთოდ მის მიერ თანდაყოლილი იდეების მიუღებლობაზე ვწერთ, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თვითონ სპინოზასაც აქვს თანდაყოლილობის ცნება ნახშირი, 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 არა სრულქმნილად; 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 ღებულობს ახალ და ახალ ძალებს ახალი გონებრივი საშუაოებისათვის, ხოლო ამ საშუაოებიდან — ახალ იარაღებს, ე. ი. შემდგომი კვლევის საშუალებას, და ასე ვითარდება თანდათანობით, სანამ არ შიალწევს სიბრძნის მწვერვალს“⁷⁶.

⁷⁶ Б. С п и н о з а. Изб. произведения, т. I, стр. 329.

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.

შეაძლება შემოგვედავონ, 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 მას თანდაყოლილი აქვს. სპინოზას მიხედვით კი, ეს იდეები გონებას შემეცნების პროცესში აქვს შექმნილი სუბსტანციიდან ანუ ბუნებიდან. ეს იდეები წარმოშობის თეალაზრისით გარე სამყაროთი არის გაპირობებული. ამიტომაც არ უნდა იყოს მართებული ის შეხედულება, 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, იქვე 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 გაუსვა ნაშრომში „დიალექტიკურ მატერიალიზმის შემეცნების თეორია“; ხოლო შრომაში „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, რომელიც ზემოდანსახელებული შრომიდან 15 წლის შემდეგ დაიწერა, სპინოზას შესახებ საწინააღმდეგო მოსაზრებაა გამოთქმული. სპინოზაზე სპეციალურად მუშაობის დროს, როგორც ჩანს. მკვლევარი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიულობის საკითხი არ შეესაბამება სპინოზას შემეცნების თეორიის ბუნებას. კ. ბაქრაძე „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“ არჩევს სპინოზას დებულებას — „იდეათა წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგი 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 ან 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 შესაბამს და პირაქით, მატერიალურში — სულიერის შესაბამს. 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“⁷⁶. აქედან გარკვევით ჩანს, რომ კ. ბაქრაძე არ იზიარებს მათ აზრს, ვინც სპინოზას წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის პრინციპს მიაწერს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულით ჩვენ იმის თქმა კი არ გვინდა, რომ სპინოზა საერთოდ არ არის რაციონალისტი; არა, იგი რაციონალისტია! რაციონალისტია იმდენად, რამდენადაც ნაკლებმნიშვნელოვნად აღიარებს გრძნობისეულის, ემპირიულის როლს და ზედმეტად აფასებს გონებისეულის 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 გრძნობისეულის როლს, არამედ სრულიად უარყოფს მას. მისთვის აზროვნებაში აზროვნებისათვის უცხო არაფერი არ უნდა იყოს (თანმიმდევრულად ამას ვერც დეკარტე იცავს); სპინოზასათვის კი ის, რაც აზროვნებაში ობიექტურად მოცემულია, აუცილებლად ბუნებაში უნდა იყოს მოცემული.

ასეთია ჩვენი მოსაზრებანი სპინოზას შემეცნების თეორიას 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“.

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

⁷⁶ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 194.

უკავია. მკვლევარი კანტის შემეცნების თეორიის საკითხებს შეხე-
ბია არა ერთსა და ორ შრომაში, მაგრამ სპეციალურად იგი განი-
ხილა ნაშრომებში „ღიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეა-
ლიზმში“ და „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“. ამ უკანასკნელ ნაშ-
რომში კანტის შემეცნების თეორიის ანალიზს მხოლოდ „წმინდა
გონების კრიტიკის“ მიხედვით 70 გვერდი აქვს დათმობილი. ამი-
ტომაც კ. ბაქრაძე, ერთი მხრივ, როგორც გერმანული კლასიკური
ფილოსოფიის დიდი მკვლევარი, და მეორე მხრივ, როგორც შემეც-
ნების თეორიის საკითხების საუკეთესო სპეციალისტი, კანტის შე-
მეცნების თეორიის ღრმა ანალიზს იძლევა. მკვლევარის მიერ კანტის
თეორიული ფილოსოფიის ანალიზი თეორიულ დონეზეა აყვანილი.

კ. ბაქრაძის მიერ შემეცნების პრობლემა გერმანული იდეა-
ლიზმის და მათ შორის ამ იდეალიზმის დამწყების კანტის ფილო-
სოფიის ცენტრალურ პრობლემადაა მიჩნეული. მეცნიერი თავის
პირველ მონოგრაფიულ ნაშრომში „ღიალექტიკის პრობლემა გერ-
მანულ იდეალიზმში“ გარკვეულ თვალსაზრისზე დგას კანტის შე-
მეცნების თეორიის ანალიზის დროს და ამ თვალსაზრისის მიხედ-
ვით წარმოგვიდგენს როგორც კანტის ნააზრევს შემეცნების თეო-
რიის საკითხებზე, ასევე ამ ნააზრევის გარშემო არსებულ სხვადა-
სხვა ინტერპრეტაციასაც. ავტორის ამოსავალი დებულება ასეთია:
„კანტის ნააზრევის საფუძველზე შემეცნების დახასიათება, რო-
გორც თვითშემეცნებისა, გარკვეულ ინტერპრეტაციას წარმოად-
გენს. ჩვენ არ უარვყოფთ სხვაგვარი გაგების შესაძლებლობას. იმას
კი არ ვამტკიცებთ, რომ კანტი მხოლოდ ასე ფიქრობდა და შეუძ-
ლებელია სხვა ადგილის ჩვენება, — „წმინდა გონების კრიტიკაში“
უხვად მოიპოვება ყოველგვარი ინტერპრეტაციისათვის გამოსადე-
გი გამოთქმები, — სადაც იგი პრინციპულად საწინააღმდეგო პო-
ზიციებზე დგას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ კანტის მოძღვრებაში
არის მომენტები, რომელთა არსებობა ექვეს არ იწვევს და რომელ-
თა მიხედვით შემეცნების ძირითადი აზრი თვითშემეცნების ცნე-
ბით ამოიწურება“⁷⁷. მკვლევარის აზრით, ასეთი ინტერპრეტაციის
მართებულობას ადასტურებს, ერთი მხრივ, როგორც „წმინდა გო-
ნების კრიტიკის“ საერთო შინაარსი, ისე მისი ცალკეული ადგილე-
ბი. მეორე მხრივ, სწორედ ასე გაიგეს და განავითარეს კანტი გერ-
მანული იდეალიზმის წარმომადგენლებმა, პირველ რიგში ფიხტემ.

⁷⁷ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ღიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, 1971, გვ. 54.

აღნიშნული დებულების დასასაბუთებლად კ. ბაქრაძეს რამდენიმე ფაქტი აქვს მოტანილი „წმინდა გონების კრიტიკიდან“, სახელდობრ, როგორ ესმის კანტის საგნის ცნება და რა შინაარსს ღებებს ბუნების ცნებაში. კ. ბაქრაძის აზრით, მისი ინტერპრეტაციის გასმართლებლად საჭმარისი იქნებოდა „წმინდა გონების კრიტიკასა“ და „პროლეგომენებში“ ბუნების შემდეგი დახასიათება „მოვლენებში, რასაც ჩვენ ბუნებას ვუწოდებთ, ჩვენ თვითონ შეგვაქვს წესრიგი და კანონზომიერება. ჩვენ ვერასოდეს ვერ აღმოვაჩენდით მათ ბუნებაში, რომ ჩვენი სულის (Gemuit) ბუნებას იმთავითვე არ შეეცანა 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 ინტერპრეტაციის მინიმუმია, ვინაიდან ამით ბუნების მხოლოდ კანტისებური გაგება წარმოვადგინეთ. ფაქტიურად ამ თვალსაზრისის იცავს კ. ბაქრაძე „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“, თუმცა აქ ეს თვალსაზრისი ისე მკვეთრად არაა გამოთქმული, როგორც „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“, მაგრამ ყველა ეს ფაქტიური მასალა და მტკიცება, რომელთაც მკვლევარი „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“ მიმართავს, ადრე წამოყენებულ დებულებათა გაშლას, საწინააღმდეგო დებულებათა გააზრებასა და მათზე პასუხის გაცემას წარმოადგენს. კიდრე აღნიშნული საკითხის განხილვას განვაგრძობდეთ, გვინდა მივუთითოთ, რომ კ. ბაქრაძე „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“ კანტის შემეცნების თეორიის საკითხებს ძირითადად იმ თანმიმდევრობით გადმოგვცემს, როგორც იგი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ განხილული, მაგრამ რამდენადაც მკვლევარი კანტის შემეცნების თეორიის გაანალიზებაში თანმიმდევრულად იცავს თავის თვალსაზრისს, ამდენად ჩვენც ძირითადად ამ მხარეს მივაქცევთ ყურადღებას და არა საერთოდ შემეცნების თეორიის საკითხებს „წმინდა გონების კრიტიკაში“.

ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი, რომელიც კანტმა უნდა გაამართლოს „წმინდა გონებას კრიტიკაში“, არის შემეცნებისა და საგნის შესაბამისობის საკითხი. კანტის აზრით, აქამდე ფილოსოფოსები გულუბრყვილო რეალიზმის თვალსაზრისზე იდგნენ და ფიქრობდნენ, რომ ჩვენი ეოდნა უნდა შეესაბამებოდეს საგნებს. მაგრამ ამ გზით საგნების შემეცნება ვერ მოხერხდა. ამიტომ უნდა უცადოთ, ფიქრობს კანტი, ხომ არ შეიძლება საწინააღმდეგო თვალ-

საზრისზე დადგომა, რათა მივალწიოთ დადებით შედეგს. იგი წამოაყენებს დებულებას: შემეცნება კი არ შეესაბამება საგნებს, არამედ საგნები — შემეცნებას. მაგრამ კანტის გნოსეოლოგიური კონცეფციის გასაგებად ეს ჭერ 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 არკვევდა საკითხს შემეცნების საფუძვლების შესახებ, მაგრამ კანტის წინაშე ეს საკითხი სრულად არ დგას, ის არ მსჯელობს შემეცნების განვითარების საფუძვრებზე, „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 გრძობად 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“⁷⁸. 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

⁷⁸ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 391.

ქმნიდეს დედამიწას, მზეს და საერთოდ სამყაროს. კანტს იმის თქმა 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).

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 გაარჩევს წარმოდგენების საგანთა შესაბამისობის გადაწყვეტის ორ შესაძლებლობას: ან საგანი ზღის შესაძლებლად წარმოდგენას, ან წარმოდგენა ზღის 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“⁷⁹. 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 აგებულ“⁸⁰. 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

⁷⁹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. ახალი ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 405.

⁸⁰ ი ქ ვ ე. გვ. 407.

პრინციპითაა გამსკვალული და აგნოსტიციზმის თელსაზრისზე დგება. მკვლევარი ყოველივე ამას გარკვევით აჩვენებს კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ სხვადასხვა ადგილის ანალიზით.

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 განსხვავებული 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. კანტმა ვერ გადალახა, რომ საგნები არსებობს ცნობიერებებისაგან 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 გამოეწვიოს შეგრძნება, თუ არა მატერიალური ნივთების მოქმედებას შეგრძნების ორგანოებზე. მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს იმას, რომ კანტი საწინააღმდეგო აზრებსაც არ გამოთქვამდეს. 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.

ბ) უახლესი ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა. უახლესი ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა კ. ბაქრაძის რამდენიმე ნაშრომშია წარმოდგენილი, მაგრამ ყველაზე სრულყოფილად იგი მოცემულია მონოგრაფიულ გამოკვლევაში „ნარკვევები უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“. აღნიშნული ნაშრომი, შეიძლება ითქვას, ფაქტიურად გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკას მიეძღვნა. მართალია, იგი არ წარმოადგენს გამოკვლევას უშუალოდ შემეცნების თეორიაზე, მაგრამ ძირითადად ამ შრომაში აღნიშნული თეორია დომინირებს. „ნარკვევებში“ ავტორი ეხება ვულგარული მატერიალიზმის, ემპირიოკრიტიციზმისა და მახიზმის, იმანენტური ფილოსოფიის, კრიტიკული პოზიტივიზმის, ნეოკანტიანური მიმართულების — მარბურგისა და ბადენის სკოლებისა და ჰუსერლის ფენომენოლოგიის შემეცნების თეორიის საკითხებს. აღნიშნულ მიმართულებათა შემეცნების თეორიის საკითხები კ. ბაქრაძის მიერ სხვადასხვა მოცულობითა და სიძლიერითაა განხილული; რა თქმა უნდა, ეს პირველ რიგში გამოწვეულია განსახილველი მასალის განსხვავებულობით და მეორე, როგორც ვთქვით, „ნარკვევების“ განხილვის ობიექტი არ არის მხოლოდ შემეცნების თეორიის პრობლემები. ჩვენი აზრით, „ნარკვევებში“ შემეცნების თეორიის საკითხებიდან განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ნეოკანტიანულთა ბადენის სკოლის წარმომადგენლის რიკერტის კრიტიკა და ჰემმარიტებაზე ჰუსერლის მოძღვრების განხილვა. სწორედ რიკერტისა და ჰუსერლის შემეცნების თეორიის საკითხებზე წარმოვადგენთ კ. ბაქრაძის აზრს. ჰუსერლის შეხედულება განხილული იქნება მომდევნო პარაგრაფში — „ჰემმარიტების არამარქსისტული თეორიების კრიტიკა“.

კ. ბაქრაძე რიკერტის შემეცნების თეორიის განხილვას იწყებს რიკერტის ძირითადი აზრის მცირეოდენი კომენტარებით გადმოცემით, ხოლო შემდეგ იძლევა მის მკაცრ კრიტიკას. რიკერტი შემეცნების თეორიას მიიჩნევს ბაზისად მეცნიერული ფილოსოფიის აგებისათვის. შემეცნების თეორიას განიხილავს, როგორც ფსიქოლოგიისა და მეტაფიზიკისაგან დამოუკიდებელს. რიკერტი სწორად სევამს შემეცნების თეორიის ძირითად საკითხს, ამიტომაც, კ. ბაქრაძის აზრით, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა მივაქციოთ რიკერტის მიერ „შემეცნების ძირითადი პრობლემის“ სწო-

რად დასმას. შემეცნების ცნებაში იგულისხმება სუბიექტი, რომელიც შეიმეცნებს, და საგანი, რომელიც შეიმეცნება, ე. ი. სუბიექტი და შემეცნების საგანი. საგნის ქვეშ იგულისხმება ის, რაც სუბიექტის საპიროსპიროა, როგორც საგანი, რომელიც შეიმეცნება; შემეცნების საგანი შემეცნებლისაგან დამოუკიდებელი. ტრანსცენდენტალურია. შემეცნება ამ შემეცნებლისაგან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტალური საგნისადმი მიმართული. შემეცნების ობიექტური ხასიათი განსაზღვრულია შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად, ტრანსცენდენტურად.

კ. ბაქრაძე განიხილავს რა რიკერტის შემეცნების თეორიის ორ გზას: ტრანსცენდენტურ ფსიქოლოგიურსა და ტრანსცენდენტურ ლოგიკურს, სვამს კითხვას, თუ რა არის ის ტრანსცენდენტური, რომელიც განსაზღვრავს ცოდნის ობიექტურ ხასიათს? ცოდნის ობიექტურობა, რიკერტის აზრით, ვანპირობებელი 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 განმსაზღვრელი. აღნიშნული საკითხი, მკვლევარის აზრით, რიკერტთან შეიძლება გაგებული იქნეს შინაარსისა და ფორმის პრობლემის ანალიზით. რიკერტი განსხვავებს 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 ასე ნამდვილი ტალერისა არ განსხვავდება ასე შესაძლებელი ტალერისაგან, განსხვავდება მხოლოდ სინამდვილის ფორმაშია. ფორმის პრობლემა არის შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა, შემეცნების თეორიის საკითხი იმაში მდგომარეობს, თუ რას ეყრდნობა მსჯელობა იმის შესახებ, რომ „ჩაიშე ნამდვილად არსებობს“, რომ „ჩაიშე შინაარსს აქვს ნამდვილობის ფორმა“. ამ საკითხის გადაწყვეტის დროს რიკერტი აკრიტიკებს ასახვის თეორიას და ამტკიცებს; რომ ასახვა მუდამ არის საგნის წარმოდგენა. მაგრამ ასახვა არც ქვეშარითა და არც მცდარი. ქვეშარითება და მცდარობა დაკავშირებულია მტკიცებისა და უარყოფის მომენტთან; მტკიცებისა და უარყოფის მომენტი ხორციელდება მხოლოდ მსჯელობის ფორმაში. ამიტომ შემეცნება მდგომარეობს არა წარმოდგენაში, არამედ მსჯელობაში. მსჯელობაში ჩაიშეს მტკიცე-

ბა 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 ვალიაროთ ან უარყოთ, არის არა რეალობა, არამედ ჭერარსი. შეშეცნების საგანია არა ყოფიერება და რეალობა, არამედ ჭერარსი: ჭერარსი, როგორც შეშეცნების საგანი შეშეცნებისაგან მოითხოვს მოაზრებულ იქნეს ასე და არა სხვანაირად. ასეთია შეშეცნების პირველი გზა. ამ გზის მიხედვით შეშეცნების 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 გაღება 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 ხიდი, ასევე არც ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურისკენაა შესაძლებელი ხიდის გაღება — იქაც იგივე „უფსკრულია“. ამიტომაც ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის დაკავშირებას რიკერტი ფიქრობს მესამე „საშუალო სამეფოს“ დადგენით. ეს საშუალო არის საზრისის სფერო. შეშეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა მაინც გადაუწყვეტელი დარჩა.

ავტორი აქვე განიხილავს რიკერტის მიერ ასახვის თეორიის საწინააღმდეგოდ წამოყენებულ არგუმენტებს და ცხადყოფს მათ მცდარობას⁸¹.

კ. ბაქრაძე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ რიკერტის თვალსაზრისი შეშეცნების 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

⁸¹ К. Б а к р а д з е, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, 1960, стр. 361—363.

არის ის, რაც ჩვენ უნდა ველიართ, ჩვენ უკვე გვაქვს ცოდნა და ამიტომ ამ ცოდნის საგანი აღარ შეიძლება იყოს ეს საგანი. ამიტომ საგნის არსებობა კი არ გვაიძულებს, ველიართ მის შესახებ მსჯელობა, არამედ ჭერ-არსებობას ეყრდნობა საგნის არსებობა. არა საგანი განსაზღვრავს იმას, თუ როგორ უნდა ვიმსჯელო მე, რომ ეს მსჯელობა კეშმარტი იყოს, არამედ მე უნდა გამოვთქვა მსჯელობა, როგორც ამას მოითხოვს Sollen-ი, რომელიც შემეცნების საგანია⁸².

რიკერტის აღნიშნული დებულება, ბაქრაძის აზრით, არის კანტის ძირითადი აზრის თავისებური, ფიხტენაური, 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 წინააღმდეგია მატერიალიზმის. ამას აღვნიშნავთ იმით, რომ ხშირად აღნიშნული დებულება რიკერტის ნააზრევში მატერიალიზმის არა საწინააღმდეგო, 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.

§ 7. კეშმარტიების არამარქსისტული თეორიების კრიტიკა. გნოსეოლოგიური პრობლემებიდან კ. ბაქრაძისათვის როგორც თეორიული, ასევე ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით, ყველაზე უფრო ახლობელია კეშმარტიების პრობლემები. იგი კეშმარტიების მრავალ თეორიას იხილავს და იშვიათია შემთხვევა, რომ მკვლევარის მიერ წამოყენებული არგუმენტები ლალატობდეს კეშმარტიებას: კეშმარტიების პრობლემებზე კ. ბაქრაძის მიერ მრავალი თეორიაა განხილული და გაკრიტიკებული. განსაკუთრებით გაკრიტიკებულია კეშმარტიების სუბიექტივისტური და ონტოლოგიური თეორიები, რომლებშიც შემოდის როგორც მარქსამდელი, ასევე უახლესი და თანამედროვე თეორიებიც კეშმარტიების შესახებ. უახლესი თეორიებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ფ. ჰუსერლის კეშმარტიების თეორიის კრიტიკა, რაც ისე ვრცლად, დამაჯერებლად და ძლიერი არგუმენტები-

⁸² კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი..., ფილოსოფიის ისტორია, 1962, გვ. 486.

თაა წარმოდგენილი, რომ ძნელია ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ქვეშარიტების 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 ქვეშარიტების პრობლემებზე მისი შეხედულებების სუსტი და დადებითი მხარეები). საბჭოთა ფილოსოფოსი პ. პოპოვი წერდა კ. ბაქრაძეს: „ეს თავი იმდენად საუცხოო და საინტერესოა, რომ მომინდა მთელ წიგნზე რეცენზიის დაწერა... ერთხელ კიდევ გიძღვნით მადლობას იმ ლოგიკური სიამოვნებისათვის, რომელიც მე განვიცადე თქვენს წიგნში ჰუსერლისადმი მიძღვნილი თავის კითხვისას“⁸³.

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

ა) კ. ბაქრაძემ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მოღვაწეობა შემეცნების თეორიის, სახელდობრ, ქვეშარიტების თეორიისადმი მიძღვნილი შრომების რეცენზიით დაიწყო. მას წილად ხედა დიდი მოაზროვნისა და გამოჩენილი ფილოსოფოსის შ. ნუცუბიძის ქვეშარიტების საკითხებზე დაწერილი ორიგინალური გამოკვლევების პირველი რეცენზირება. მოწაფემ გაიგო ყველაზე უკეთესად მასწავლებლის ჩანაფიქრი და გამოეხმაურა რეცენზიებით. მან პირველმა ყველაზე უკეთ შეამჩნია ქვეშარიტების რთულ საკითხებზე მასწავლებლის ჩანაფიქრის როგორც დადებითი, ისე სადავო მხარეები. უნივერსიტეტში შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ სემინარებზე კარგად გამოწრთობილმა, ხოლო შემდეგ გერმანიაში შემეცნების თეორიის საკითხებზე საკმაოდ ვალდებული ცოდნით შეიარაღებულმა ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდამ მასწავლებლის მიმართ შენიშვნები, და, რაც მთავარია, თეორიის შინაგანი წინააღმდეგობის ჩვენებაც ვაბედა. მართალია, კ. ბაქრაძე თავის ნაშრომში „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ ძირითად შინაარსს გადმოსცემს და მხოლოდ ზოგიერთ საკითხზე გამოთქვამს თავის აზრს, მაგრამ ყველგან ამახვილებს ყურადღებას შ. ნუცუბიძის ნაზრევში სადავო საკითხებზე, რომლებიც რეცენზენტს მთლიანად სწორად აქვს გააზ-

⁸³ ციტირებულია ე. კ. დ. უ. ა. ს. წიგნიდან, კოტე ბაქრაძე, გვ. 171.

რებული და გაგებული. ჩვენ ამას ხაზგასმით იმიტომ აღნიშნავთ, რომ შ. ნუცუბიძის დასახელებული ნაშრომის შემდგომმა მრავალმა რეცენზენტმა კ. ბაქრაძის რეცენზიას ოდნავი ანგარიშიც არ გაუწია და შ. ნუცუბიძის ნააზრევის ძირითადი საკითხის კრიტიკასულ სხვა მიმართულებით წაიყვანა: ეს საკითხი სპეციალურად იყო განხილული ნაშრომის პირველ თავში, ნაჩვენები იყო ეს აზრთა განსხვავებულობა, რომელიც შეიქმნა ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში შ. ნუცუბიძის გარშემო.

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 ასრით, კანტის მიერ სწორად დასმული პრობლემა — „როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება“, ან რაც იგივეა — როგორ არის შესაძლებელი ქვეშარიტება, ვინაიდან შემეცნება სწორედ ქვეშარიტებაა და მისი მხილება, ვერც კანტმა და ვერც თანამედროვე კანტიანელობამ სწორად ვერ გადაწყვიტა, შ. ნუცუბიძემ კი ეს სადავო საკითხი გადაწყვიტა იმით, რომ მან იმანენტუიზმ-ტრანსცენდენტუიზმის პრობლემა გადაჭრა: სახელდობრ — საგანი, როგორც იმანენტუიტრანსცენდენტური არც იმანენტურია და არც ტრანსცენდენტური. იგი სისტემაა, ლოგიკის კონტექსტში ცნებაა. შემეცნება მისგან დასკვნების გამოყვანაა. იგი საგანში არაფერს ეკლის. მისი შინაარსი ნაცნობიდან საცნობზე გადასვლაა. შემეცნება არის გარკვევა, მაგრამ არა გაურკვეველის, არამედ თავისთავად გარკვეულის ჩვენთვის გარკვევა. სწორედ ამით, კ. ბაქრაძის აზრით, ქვეშარიტების თეორიას საფუძველი ჩაეყარა და ახლად დასმულმა პრობლემამ ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა შექმნა. ამით რეცენზენტმა შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „აღეთოლოგიის საფუძვლების“ საფუძველზე აჩვენა ის ახალი, რაც შ. ნუცუბიძის ნააზრევის ნაყოფი იყო. კ. ბაქრაძემ, როგორც მიუთითეთ, ასევე სწორად გაიაზრა შ. ნუცუბიძის ნააზრევში მეტად სადავო საკითხებიც: სახელდობრ, მართებულად აღნიშნა, რომ ქვეშარიტება თვითონ საგანი კი არ არის, არამედ ქვეშარიტება როგორც საგანი არის ქვეშარიტების თეორიის საგანი; ამას, მართალია, თვითონ შ. ნუცუბიძეც გარკვევით მიუთითებდა, რაც რეცენზენტთა უმრავლესობას ესმოდა როგორც — ქვეშარიტება არის როგორც რეალურად არსებული საგანი.

კ. ბაქრაძე სხვა საკითხებზეც გამოთქვამს თავის მოსაზრებას; მაგალითად, იგი არსის გარკვეულობისა და მისი შემეცნების საკითხთან დაკავშირებით მარბურგელთა სკოლის შესახებ აღნიშნავს, რომ ამ სკოლის წარმომადგენელთა აზრით შემეცნებადღე არსის გარკვეულობაზე შეუძლებელია ლაპარაკი. ეს კემშარიტი დებულე-ბაა, მაგრამ აქედან გამოყავთ მცდარი დასკვნა: არსი, აზროვნება შემეცნებადღე—თავისთავად გაურკვეველია. სინამდვილე აზროვნებადღე გაურკვეველობაა. აზრი არკვევს სინამდვილეს (არ იყ-ს) გასარკვევე გაურკვეველობას. ეს ერთ-ერთი ნიმუშია, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, მარბურგელების მიერ ცნებათა აღრევისა. გაურკვეველის გარკვევა Contradictio adiecto-ა⁸⁴. კიდევ მეტი, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე მარბურგელთა სკოლის შინაგან წინააღმდეგობაზეც მიუთითებს. მარბურგელები გაურკვეველს ხშირად X-ით აღნიშნავენ და ალგებრული შეთანასწორების უცნობს აღარებენ. გაურკვეველი იგივენაირად ამოსაცნობია, როგორც X შეთანასწორებით მოცემული. ცოტა დაკვირვებითაც აშკარაა, წერს კ. ბაქრაძე, რომ ამ შედარებიდან მარბურგელების საწინააღმდეგო აზრი გამომდინარეობს: X შეთანასწორებაში ჩვენთვის ჭერ გაურკვეველია, მაგრამ გადაწყვეტის შემდეგ, ე. ი. ჩვენთვის გარკვევის შემდეგ, ნათელია, რომ თავისთავადაც ყოფილა გარკვეული. X რომ თავისთავად არ იყოს გარკვეული, იგი ჩვენთვისაც ვერ გაირკვეოდ⁸⁵. შეიძლებოდა სხვა საკითხებზედაც მიგვეთითებინა იმის დასადასტურებლად, რომ რეცენზიანი კ. ბაქრაძეს გამოთქმული აქვს საკუთარი მოსაზრებები.

კ. ბაქრაძის სარეცენზიო წერილის „ალეთოლოგიური რეალიზმის“ შესახებ ერთ საკითხსაც ვვინდა შევეხოთ. აღნიშნულ წერილს ორიოდ სიტყვით შეეხო პროფ. ე. კოდუა თავის მონოგრაფიულ ნაშრომში „კოტე ბაქრაძე“. ავტორს სარეცენზიო წერილის ორიგინალობად, კ. ბაქრაძის მოსაზრებებად მიაჩნია ის, რომ „გზა და გზა მისი შენიშვნები გვაძნობენ ავტორის პოზიციას პროფ. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისისადმი, ამავე დროს ალეთოლოგიური რეალიზმის სიახლეს და ამ თვალსაზრისის წყაროებს, იმ გზას, რომლითაც მივიდა შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიური რეალიზმამდე. ეს გზა კ. ბაქრაძეს სხვა გვარად წარმოუდგენია,

⁸⁴ კ. ბაქრაძე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, ჩენიშეცნეობა, 1923, №2-3, გვ. 18.

⁸⁵ იქვე, გვ. 18—19.

ვიდრე წიგნის ავტორს... კერძოდ, პროფ. შ. ნუცუბიძე პრობლემატიკის დასმასა და გადაქრაში დიდად არის დაეალებული ლასკის ფილოსოფიით⁵⁶. კ. ბაქრაძე შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „აღეთოლოგიური საფუძვლების“ შესახებ ასეთს არაფერს ამბობს, იგი უდავოდ მონოგრაფიის ავტორის მიერ გამოტანილი დასკვნაა. მხედველობაში გვაქვს პირველი რეცენზია „აღეთოლოგიური რეალიზმი“, ვინაიდან ე. კოდუასაც ამ შემთხვევაში აღნიშნული რეცენზია აქვს მხედველობაში, რაც შეეხება მეორე რეცენზიას „ქეშპარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“, აქ თუ როგორ დვას ბაქრაძის თვალსაზრისით ნუცუბიძესა და ლასკს შორის დამოკიდებულების საკითხი, ეს მეორე რეცენზიის განხილვის დროს იქნება ნიშნები. მტკიცება იმისა, რომ თითქოს აღეთოლოგიურ რეალიზმამდე მსვლელობის გზა კ. ბაქრაძეს სხვაგვარად აქვს წარმოდგენილი, ვიდრე წიგნის ავტორს, ე. ი. თვით შ. ნუცუბიძეს, დაუჭერებელია. ნუ თუ შ. ნუცუბიძის მსვლელობის გზა კ. ბაქრაძემ უკეთ იცოდა, ვიდრე თვით ნუცუბიძემ? სინამდვილეში კ. ბაქრაძე სწორედ ისე იაზრებს ნუცუბიძის მსვლელობის გზას, როგორც იგი თვით ნუცუბიძეს აქვს წარმოდგენილი და გავლილი. კ. ბაქრაძე გარკვევით მიუთითებს, რომ „ტრანსცენდენტალ 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 ლოსკი და ამასთან ფრანკი. ბოლცანოს ნიადაგზევე წარმოიშვა პროფ. ნუცუბიძის აღეთოლოგია, როგორც „პირველი ფილოსოფია“ — ფილოსოფიური დისციპლინა და აღეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმართულება⁵⁷. 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 აღეთოლოგიის შესახებ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ იგი ბოლცანოს ნიადაგზე წარმოიშვა, მაგრამ არავისაგან არ არის დაეალებუ-

⁵⁶ ე. კოდუა, კრტე ბაქრაძე, გვ. 23—24 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

⁵⁷ კ. ბაქრაძე, აღეთოლოგიური რეალიზმი, „ჩვენი მეცნიერება“, გვ. 14.

ლი. ამიტომ არ მიგვაჩნია მართებულად, თითქოს კ. ბაქრაძის აზრით „პროფ. შ. ნუცუბიძე პრობლემატიკის დასმასა და გადაჭრაში დიდად არის დავალებული ლასკის ფილოსოფიით“. ეიმეორებით, ამის მსგავსს კ. ბაქრაძე სიტყუვასაც არ ამბობს. კ. ბაქრაძე ლასკის შესახებ წერს შემდეგს: „მისი აზრით „საგნის“ ცნება არ დაიყვანება შემეცნებადის „მნიშვნელობადის“, არამედ იგულისხმება აზრში, როგორც მისი მიუცილებელი 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. შემეცნების ბუნების გაგება კი სურს სუბიექტ-ობიექტის ტერმინების გარეშე წარმოადგინოს“. ლასკის შესახებ ეს აზრი არც კონტექსტის მიხედვით და არც საერთოდ არ იძლევა იმ დასკვნის გაკეთების საფუძველს, რომ ბაქრაძის მიხედვით ნუცუბიძე „პრობლემატიკის დასმასა და გადაჭრაში დიდად არის დავალებული ლასკის ფილოსოფიით“. კონტექსტის მიხედვით ვამბობთ იმიტომ, რომ იქ მხოლოდ ლასკზეა საუბარი და არაფერია ნათქვამი შ. ნუცუბიძის ალთოლოგიური რეალიზმის შესახებ. არც საერთოდ რაიმე მიმართებითაა ნათქვამი დიდად დავალებულობის შესახებ. აღნიშნულ სტატიაში კ. ბაქრაძე ლასკის შესახებ ამბობს ორ რამეს: 1) ლასკის მიხედვით ქეშმარიტება არ იშლება აზრსა და საგანს შორის, არამედ საგანს, რომელიც ფორმა-მატერიის შედუღებას წარმოადგენს, ზედ აკრავს; 2) შემეცნების ბუნების გაგება სურს სუბიექტ-ობიექტის ტერმინების გარეშე. ალბათ ამ ორ ფაქტს ემყარება ნაშრომის „კოტე ბაქრაძის“ ავტორი, როცა მიიჩნევს, რომ ბაქრაძის აზრით, შ. ნუცუბიძე პრობლემატიკის დასმასა და გადაჭრაში დიდად არის დავალებული ლასკის ფილოსოფიით. უნდა ითქვას, რომ კ. ბაქრაძეს შ. ნუცუბიძის შესახებ ამგვარი რაიმე არც უთქვამს და ვერც იტყოდა; ვერ იტყოდა იმიტომ, რომ „საგნისა და შემეცნების დაახლოვება კანტის და კანტიანელთა (მათ შორისაა ლასკიც — ბ. უ.) ფილოსოფიაში მოცემულობის გაუქმებით და საგნის მოსპობით დამთავრდა: საბოლოო დასკვნა არის უსაგნო შემეცნება“²⁸. შ. ნუცუბიძე კი არსებითად ამის საწინააღმდეგო გზით წავიდა. შემდეგ, ლასკთან საგანი, რომელიც ფორმა-მატერიის ერთიანობას წარმოადგენს და ქეშმარიტება ზედ რომ აკრავს, საგანთან იგივეობრივია.

²⁸ კ. ბაქრაძე. ალთოლოგიური რეალიზმი, „ჩვენი მეცნიერება“. გვ. 23.

საგანი თვითონ არის ქვეშაობითება. შ. ნუცუბიძესთან კი, როგორც ამას გარკვევით მიუთითებს თვით შ. ნუცუბიძე და ამის საფუძველზე ბაქრაძეც, არა ქვეშაობითი საგანი, არამედ ქვეშაობითება როგორც საგანი არის ქვეშაობითების თეორიის საგანი. შემდეგ, ლასკთან შემეცნების ბუნება, თვითონ შემეცნება როგორც პროცესი გაგებულთა სუბიექტ-ობიექტის გარეშე, შ. ნუცუბიძესთან კი შემეცნება ხორციელდება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში, მაგრამ ალეთოლოგია მხოლოდ ამის შემდეგ მიდის სხვა გზით, ვინაიდან მას მოცემულ ქვეშაობითებასთან აქვს საქმე და ამიტომაც დამთავრებულ შემეცნებას სუბიექტსა და ობიექტს შორის მიმართება არ სჭირდება. ეს დებულება რომ მცდარია, ცხადია (რაზელაც სპეციალურად ვეჭონდა მსჯელობა ნაშრომის პირველ თავში), მაგრამ ლასკის შეხედულებისაგანაც რომ არსებითად განსხვავებულია, ესეც ფაქტია.

ასევე მონოგრაფიის „კოტე ბაქრაძის“ ავტორი წერს, რომ „პროფ. კ. ბაქრაძის აზრით, უახლესი ფილოსოფია საერთოდ ვერ გასცილდა კანტის ფილოსოფიის პრობლემატიკას და ის პრობლემები, რომელთა გადაწყვეტას ეძღვნა შ. ნუცუბიძის შრომა, უკვე მოცემულია ნეოკანტიანელთა თუ ფენომენოლოგთა მრავალფეროვან მიმდინარეობაში“⁸⁹. კ. ბაქრაძის რეცენზიაში არც ეს აზრი ჩანს არსად. პირიქით, როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, რეცენზენტმა ცხადად აჩვენა, რომ შ. ნუცუბიძემ სხვაგვარად გადაწყვიტა საკითხი, ვიდრე იგი ნეოკანტიანელთა თუ ფენომენოლოგთა წინაშე იდგა. „ალეთოლოგია ფენომენოლოგიისაგან გარკვეულად განსხვავდება“ — კ. ბაქრაძის სიტყვებია.

კ. ბაქრაძის მეორე ნაშრომიც წარმოადგენს რეცენზიას აკად. შ. ნუცუბიძის წიგნზე „ქვეშაობითება და შემეცნების სტრუქტურა“. ავტორი ამ რეცენზიაში, 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 „ქვეშაობითების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“ პირველ რიგში აჩვენებს შ. ნუცუბიძის ნაშრომის ძირითად შინაარსს, შემდეგში კი ამ მოძღვრების ადგილს შემეცნების თეორიის სისტემაში. კ. ბაქრაძის დასახელებული რეცენზიიდან ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთ საკითხს შევხებით, განსაკუთრებით კი შ. ნუცუ-

⁸⁹ ე. კ. ო. უ. ა., კოტე ბაქრაძე, გვ. 24.

ზიძის ნაზრევის კრიტიკას. ეს იმიტომ, რომ შ. ნუცუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიაზე, სახელდობრ, კეშმარიტების საკითხებზე წინამდებარე ნაშრომის პირველ თავში შეძლებისდაგვარად სრულად განვიხილეთ. ამიტომაც განმეორების თავიდან აცდენის მიზნით, ბაქრაძის კრიტიკული შენიშვნების გარდა, მხოლოდ ერთ საკითხს შევხებით. ეს ერთი საკითხი იქნება კ. ბაქრაძის მიერ ჩვენება იმისა, თუ რა მიმართებაშია შ. ნუცუბიძის კეშმარიტების თეორია იმავე ეპოქის კეშმარიტების სხვა თეორიებთან. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძის ნაშრომში „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ აღძრული საკითხები თანამედროვე ფილოსოფიურ ძიებათა ცენტრში დგანან. იგი წერს: „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“⁹⁰.

შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი, რეცენზენტის აზრით, შორს დგას ფენომენოლოგიისაგან. მაგრამ თუ ალეთოლოგია ფენომენოლოგიისაგან გარკვეულად განსხვავდება, არ შეიძლება იგივე ითქვას შ. ნუცუბიძის და ე. ლასკის თეორიის შესახებ. „შ. ნუცუბიძისა და ლასკის აზრები ზოგიერთ საკითხებში ძალიან უახლოვდებიან ერთმანეთს“⁹¹, რაც რეცენზენტის მიერ ახსნილია მათი საერთო ფილოსოფიური განვითარების გზით, სახელდობრ. შ. ნუცუბიძემ განიცადა ბოლცანოს გავლენა, ხოლო ლასკმა ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ და მამასადაძე ბილცანოს გავლენაც. საკითხის ცხადად და თვით კ. ბაქრაძის აზრის ზუსტად გაგებისათვის მიემართოთ იმ შედარებებს, რომელთაც თვით რეცენზენტი მიმართავს.

ცნება კეშმარიტებისა თავისთავად პირველად ბოლცანომ გამოიმუშავა; კეშმარიტება თავისთავად არის ის, რაც არის. კეშმარიტების არსია მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი თავისთავად, ამიტომაც იგი, მართლაც, თავისთავად აა. კეშმა-

⁹⁰ კ. ბაქრაძე, კეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა. „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 230.

⁹¹ იქვე, გვ. 220.

რიტება თავისთავად გამოთქვამს არსებულს, როგორც გარკვეულ შინაარსს. ამიტომაც იგი წინააღმდეგობათა არეს ვერ გაცილებია. ამდენად მიმართების გარეშე არსებული ქვეშეპირიტება თავისთავად ბოლცანოს თეორიაში მიუღწეველია. შ. ნუცუბიძის თეორიაში თავისთავად ნიშნავს არა დამოუკიდებლობას სუბიექტისაგან, არამედ თავისუფლებას ყოველგვარი მიმართებისაგან, დაპირისპირებისაგან. შ. ნუცუბიძის აზრით, მხოლოდ წინალოგიკური ქვეშეპირიტება, რომელიც ლოგიკურთან გარკვეულ, თავისთავად მითითებულ შიგნით, თავისუფალია ყოველივე მიმართებისაგან. იგი წინააღმდეგობის გარეშე მდგომი, შინაარსისაგან გაკლილი ქვეშეპირიტებაა 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. მაგრამ, აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, ლასკის მიზანი, წინააღმდეგობათა გარეშე მყოფი სფეროს აღმოჩენა, მიუღწეველი 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 ქვეშეპირიტება 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 ამოსული ლასკი და ნუცუბიძე სრულიად სხვადასხვა გზით წავიდნენ. თვით კ. ბაქრაძე რომ ერთმანეთისაგან განასხვავებს ლასკისა და ნუცუბიძის თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ რეცენზენტი აღნიშნავს: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თუ მოაზროვნე დადგა ამ პრობლემის წინაშე. იგი ლასკის გზას უნდა გაყვეს და არა პროფ. ნუცუბიძის გზას“⁸², ე. ი. მათი გზა განსხვავებულია; ეს, მართლაც, ჩანს როგორც საკითხების არსებითად განსხვავებული გადაწყვეტით. ჩვენ ამაზე ნა-

⁸² კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. ქვეშეპირიტების პრობლემა და შედეგების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1, გვ. 232.

წილობრივ ზემოთ მიუთითეთ, მაგრამ აქაც აღვნიშნავთ სხვა კუთხით, რა თქმა უნდა, კ. ბაქრაძის გადმოცემისა და თვლსაზრისის შესაბამისად.

შ. ნუცუბიძის მიხედვით და კ. ბაქრაძის სრულიად მართებული გაგებით არსებული როგორც ასეთი არ არის ქვეშაობა თანისთავად, ვინაიდან ეს უკანასკნელი არსებულის ამგვარად არსებობაში მდგომარეობს⁸³. არა არსებული, ან მისი დროული ან ვრცეული მონაკვეთი წარმოადგენს ქვეშაობას, არამედ არსებულზე „წარმატებული“ არის არსებულის გარკვეულობა და ამიტომ ქვეშაობა თავისთავად. ლასკის მიხედვით კი პირიქით, საგანია თვითონ ქვეშაობა თავის თავად. კ. ბაქრაძე ლასკის შესახებ წერს, რომ „საგანი, როგორც ასეთი მთლიანობას წარმოადგენს და არის ქვეშაობა თავისთავად. ამით აიხსნება ლასკის გამოთქმა: დროული და ვრცეული საგნები ქვეშაობას წარმოადგენენ. ქვეშაობა ჩვენგან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტური საგანია, ეს საგანი, ჩვენი შემეცნებით ფორმა-მასალაზე გათიშული, ხელახლად შეერთდება ქვეშაობაში. და ეს აღდგენილი ფორმა-მასალის მთლიანობა მსჯელობაში — თუ ეს მსჯელობა საგანს გამოხატავს — არის უკვე არაქვეშაობა თავისთავად, არამედ ქვეშაობა მსჯელობა, ან პროფ. ნუცუბიძის გამოთქმა რომ ვიხმართ, „ქვეშაობა ჩვენთვის“⁸⁴. აღნიშნული შედარებიდან გარკვევით ჩანს, რომ ქვეშაობის პრობლემების ძირითად საკითხზე შ. ნუცუბიძისა და ემ. ლასკის თვალსაზრისი არსებითად განსხვავებულია ერთმეორისაგან. 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 „ქვეშაობა და შემეცნების სტრუქტურის“ მიმართ? ყველა შენიშვნა იმანენტური ხასიათისაა. მითითებულია ნააზრევია იმნავე წინააღმდეგობაზე. სხვა საკითხია, როგორ დაეთანხმებოდა მათ შ. ნუცუბიძე, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ეს შენიშვნები თეორიაში არსებულ შინაგან წინააღმდეგობაზე მიუთითებენ.

შ. ნუცუბიძის თანახმად, „ქვეშაობა თავისთავად“, უპირველეს ყოვლისა, შემდეგი ძირითადი ნიშნებით ხასიათდება: წინა-

⁸³ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. ქვეშაობის პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928 № 1, გვ 226.

⁸⁴ ი ქ ე ე. გვ. 233.

აღმდევლობათა გარეშე მდგომ სფეროს მიეკუთვნება; წინალოგიკურია, არ ექვემდებარება ლოგიკის კანონებს; შინაარსისაგან თავისუფალია; მიმართების გარეშეა; ის არის ის, რაც არის.

კ. ბაქრაძე პირველ რიგში აღნიშნულ ნიშანთა განმარტების ხასიათზე მიუთითებს; ყველა ეს განმარტება, აღნიშნავს იგი, ურყოფითი ხასიათისაა; პირველი და მეორე ნიშანი (წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფერო და წინალოგიკური) ერთი შეხედვით უარყოფს, თითქოს ისინი უარყოფითი განსაზღვრება იყვნენ, მაგრამ სინამდვილეში მათი განმარტებაც იმის ჩამოთვლაა, რაც მათ არ ახასიათებთ. რეცენზენტის აზრით, მხოლოდ ერთი ნიშანია გამოთქმული დადებითად: ჰეგელის განმარტება არის ის, რაც არის. მაგრამ ეს განსაზღვრა იმდენად ფორმალურია და იმდენად ფართო, რომ ჰეგელის განმარტების თავისებურების დასახასიათებლად არ გამოდგება.

რეცენზენტის მიერ თითოეული ნიშანი „ჰეგელის განმარტებისათვის“ განხილულია ცალ-ცალკე; პირველ რიგში განხილულია საკითხი „ჰეგელის განმარტება თავისთავად“, მართლაც, დგას თუ არა წინააღმდეგობათა სფეროს გარეშე? კ. ბაქრაძის მტკიცებით, „ჰეგელის განმარტება თავისთავად“ წინააღმდეგობის სფეროშია, ვინაიდან თვით შ. ნუტხიძის თანახმად წინააღმდეგობის სფეროს დამახასიათებელი მომენტია დაპირისპირებულობაც, ამდენად „ჰეგელის განმარტება თავისთავად“ ამ სფეროშია მოქცეული. შემეცნების პროცესში ადამიანს „ჰეგელის განმარტება 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 „ჰეგელის განმარტების თავისთავად“ ფარგლებში⁸⁵. კ. ბაქრაძის აზრით, ამას ასაბუთებს ის, რომ ჰეგელის განმარტება თავისთავად არის არსებულის გარკვეულობა. მაგრამ არსებულის რომელიმე მონაკვეთის გარკვეულობა არის ამავე დროს რომელიმე მეორის, სხვის თანაგარკვეულობა. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ „ჰეგელის განმარტება თავისთავად“, როგორც რაიმე გარკვეულობა, შემოსაზღვრავს თავის თავს სხვის თანაგარკვეულობასთან დაპირისპირებით. აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰეგელის განმარტება თავისთავად ისევე წინააღმდეგობათა სფეროში იმყოფება და გზა წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფერო-

⁸⁵ კ. ბაქრაძე, ჰეგელის განმარტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, №1, გვ. 236.

ს. კენ ალეოთოლოგიურ რეალიზმისათვისაც აღკვეთილია“⁹⁶. შემდეგ კ. ბაქრაძის მიერ განხილულია „ქეშმარიტების თავისთავად“ დამახასიათებელი ნიშანი — წინალოგიკურობა, ლოგიკის კანონებისადმი დაუქვემდებარებლობა. აქაც რეცენზენტი აჩვენებს, რომ სინამდვილეში „ქეშმარიტება თავისთავად“ არ არის წინალოგიკური, იგი ექვემდებარება ლოგიკის კანონებს. ქეშმარიტება თავისთავად არის ის, რაც არის. შეუძლებელია იგი ერთსა და იმავედ როს, თუნდაც ერთს და იმავე მიმართებაში, იყოს ქეშმარიტებაც და არაქეშმარიტებაც. მაშასადამე, ქეშმარიტება თავისთავად ექვემდებარება იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს. შეუძლებელიც იქნებოდა ამ კანონებისადმი დაუქვემდებარებლობა, ვინაიდან ქეშმარიტება თავისთავად ამ კანონებს გამოთქმის მეტი არაფერი უნდა იყოს⁹⁷. 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 ქეშმარიტება თავისთავად არა მხოლოდ ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს, არამედ ამ ლოგიკურ კანონების სფეროს წარმოადგენს. ამდენად ეს წინალოგიკურ სფერო კი არ არის, არამედ ნამდვილი და ქეშმარიტი ლოგიკურის სფეროა“⁹⁸.

„ქეშმარიტებისა თავისთავად“ შემდეგი დამახასიათებელი თვისებებზეა მიმართების გარეშე არსებობა. კ. ბაქრაძე ცხადყოფს, რომ სინამდვილეში ქეშმარიტება თავისთავად არა მხოლოდ მიმართებაშია სხვასთან, არამედ კიდევ მეტი — იგი თავის სფეროშიც მიმართების შინაშეა. ქეშმარიტებას თავისთავად რომ გარკვეული მიმართება ახასიათებს, ამას ასაბუთებს ჯერ-ერთი, მის შემეცნებელი სუბიექტისადმი მიმართება; მეორე, თვით ნუცუბიძის მტკიცებით „ქეშმარიტებას თავისთავად“ მიმართება აქვს „ჩვენთვის ქეშმარიტებასთან“, რაც ჩვენი შემეცნების საფუძველი და მიზანია. ქეშმარიტება თავისთავად არა მხოლოდ მიმართებაშია სხვასთან, არამედ თავის სფეროშიც მიმართების შინაშეა.

⁹⁶ კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, №1, გვ. 237.

⁹⁷ იქვე, გვ. 237.

⁹⁸ იქვე.

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 კავშირში იმყოფებიან: ვინაიდან პირველის გარკვეულობასთან ერთად მოცემულია ამ სხვების („თავისი სხვა“) თანაგვარეულობა“⁹⁹. 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“¹⁰⁰. ასეთია მხოლოდ რეცენზენტის მიერ გამოტანილი დასკვნა; თვითონ შ. ნუცუბიძე კი იმ აზრისაა, რომ ზემოთ აღნიშნული ორი მომენტი განსხვავებულია და მათი შეხვედრა და მოხსნა ქეშმარიტების თავისთავად არის შეადგენს. ეს ორი მომენტი — ამგვარად ყოფნა და არსებულზე „წარმატებული“ — განსხვავებულ მომენტთა აუცილებელი კავშირია ქეშმარიტებაში თავისთავად.

⁹⁹ კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების პრობლემა და რეცენზენტის სტრუქტურა, „შანობი“, 1928, №1, გვ. 238.

¹⁰⁰ იქვე.

შემდეგი ნიშანი კეშმარიტებისა თავისთავად არის შინაარსს მოკლებულობა, ე. ი. უშინაარსობა. კ. ბაქრაძე აქაც აჩვენებს, რომ კეშმარიტება თავისთავად არ არის შინაარსს მოკლებული, უშინაარსო. ამას, მისი აზრით, ასაბუთებს ის, რომ კეშმარიტება თავის თავად სინამდვილეში უამრავი მიმართების მქონე აღმოჩნდა. მას აღმოაჩნდა დაპირისპირების, მიმართების, ლოგიკურის დაქვემდებარების და სხვ. თვისებები. ყველა ეს თვისება მისი შინაარსია. კ. ბაქრაძე წერს: „ყველა ის მიმართება, რომელიც ჩვენ აღმოვაჩინეთ კეშმარიტების თავისთავად ცნებაში, ყველაფერი ეს მის შინაარსს უნდა შეადგენდეს. თუ კეშმარიტებას თავისთავად არა აქვს არავითარი შინაარსი, მაშინ ის ცარიელი, ფორმალური ცნებაა, რომელსაც არავითარი მნიშვნელობა არ ექნება არც ფილოსოფიურსა და არც მეცნიერული შემეცნებისათვის. მაგრამ ამ ცნებას აქვს დიდი მნიშვნელობა არა თუ საზოგადოთ ფილოსოფიაში, არამედ კერძოთ პროფ. ნუცუბიძის თეორიაშიც, და ეს ხდება მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი შინაარსის სახეობას წარმოადგენს: კეშმარიტება თავისთავად არის ცნება და მის შინაარსად გამოდის მთელი სინამდვილის კეშმარიტად არსებობა“¹⁰¹.

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

კ. ბაქრაძის აღნიშნულ შენიშვნებთან დაკავშირებით ერთ საკითხს გვინდა შევხვით, სახელდობრ, ამგვარად ყოფნისა და არსებობაზე „წარმატებულის“ მიმართების მომენტს. კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც ეს ვაჩვენეთ, აქ ფაქტიურად არა 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 მო-

¹⁰¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. კეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „შინათობა“, 1928, №1. გვ. 239.

მენტია, მაგრამ ეს არც თვით ბაქრაძის მიერაა გარკვევით დასაბუთებული და შემდეგ, რაც მთავარია, თვით შ. ნუცუბიძე იმ აზრისაა, რომ დასახელებული ორი მომენტი „გამსხვავებულია და არა ერთი და იგივე. აქედან გამომდინარე „ქეშმარიტებაში თავისთავად“ სრულიად არ არის დიალექტიკა უადგილო. ამავე დროს თვით კ. ბაქრაძის მიერ შ. ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ იმის დასაბუთება, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ დაპირისპირების სფეროშია მოქცეული, შემეცნების პროცესში ადამიანს „ქეშმარიტება თავისთავად“ უპირისპირდება, როგორც შესაცნობი საგანი და დაპირისპირება ხდება არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არამედ დაპირისპირებას ადგილი აქვს თვით „ქეშმარიტების თავისთავად“ ფარგლებში, იმის დამამტკიცებელია, რომ „ქეშმარიტებაში თავისთავად“ დიალექტიკა უადგილოდ 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, არამედ თვით „ქეშმარიტების 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 აზროვნებისა და მეთოდის მაჩვენებელია“¹⁰².

ბ) ქეშმარიტების სუბიექტივისტური თეორიების კრიტიკა. ქეშმარიტების სუბიექტივისტური თეორიის მრავალი ვარაუდითი არსებობს, მაგრამ მათი არსება ერთია: ქეშმარიტებას სუბიექტური ხასიათი აქვს. აღნიშნული თეორიების განხილვაზე მკვლევარი წინასწარ უთითებს: „აღნიშნულ მიმართულებათა წარმომადგენლები სათვის ნათელია ის გარემოება, რომ სუბიექტური და მხოლოდ სუბიექტური ქეშმარიტება შეუძლებელია ქეშმარიტებად იქნეს მიჩნეული; ამ შემთხვევაში ყოველივე აზრი, რომელიც ადამიანს გაუჩნდება, ქეშმარიტებად უნდა იქნეს გამოცხადებული. ამიტომ

¹⁰² კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალობაში,

სუბიექტივიზმის წარმომადგენელი ცდილობენ სუბიექტურის სფეროში გარკვეული განსხვავება დაადგინონ წმინდა სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის, სუბიექტურში ობიექტურის მომენტი გამოძებნონ და ქეშმარიტების ობიექტურობის საზომი აღმოაჩინონ¹⁰³. ავტორი აღნიშნავს, რომ ქეშმარიტების სუბიექტივისტური თეორია, თუმცა პრიმიტიული, წამოაყენა ბერძენმა ფილოსოფოსმა პროტაგორამ, ხოლო პირველი ცდა — მეცნიერებათა მიღწევის გათვალისწინებით — სუბიექტურში ობიექტური მომენტის აღმოჩენისა და ამ მხრივ სუბიექტზე დამოკიდებულების ობიექტურ ქეშმარიტებად გამოცხადებისა, კანტმა წამოაყენა. მიუხედავად იმისა, რომ კანტის თეორია ქეშმარიტებაზე სუბიექტივისტურია, იგი ქეშმარიტებას უწოდებს ობიექტურს, აუცილებელსა და საყოველთაოს, აუცილებლობასა და საყოველთაობას აცხადებს ქეშმარიტების ობიექტურობის ნიშნად; ის, რაც საყოველთაო და აუცილებელია, ობიექტურია, მაგრამ საყოველთაობა და აუცილებლობა მხოლოდ ადამიანის გონების კუთვნილებას წარმოადგენს. ამიტომაც ქეშმარიტების ობიექტურობის ხასიათი დამოკიდებულია არა ობიექტურ სინამდვილეზე, არამედ ადამიანის ცნობიერების თავისებურ სტრუქტურასა და ორგანიზაციაზე. ადამიანის ცნობიერებას 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“¹⁰⁴. ამიტომაც კანტის შეხედულება ქეშმარიტებაზე ობიექტური ქეშმარიტების უარყოფაა ვინაიდან ქეშმარიტება განსაზღვრულია არა ობიექტურად არსებულ საგანთა ვითარებით, არამედ შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციაზე დამოკიდებული. შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციით განსაზღვრული შინაარსი არ არის ობიექტური ქეშმარიტება. იგი სუბიექტურია; სუბიექტური ქეშმარიტება Contradictio in adjecto-ს წარმოადგენს. კანტი როგორც ის თვითონ წერს, იზიარებს ქეშმარიტების ნომინალურ განსაზღვრებას: ქეშმარიტება არის ჩვენი აზრების თანხმობა საგანთან. კ. ბაქრაძე

¹⁰³ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, გვ. 363.

¹⁰⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 364.

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). ამიტომაც კეშმარიტება ყოფილა აზრის თანხმობა აზრის მიერ შექმნილ საგანთან და არა აზრის თანხმობა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ საგანთან. მკვლევარის მიერ დამაჩვენებლად არის ნაჩვენები, რომ კანტის კონცეფცია კეშმარიტებაზე ანთროპოლოგიზმს, რელატივიზმსა და აგნოსტიციზმს წარმოადგენს. ანთროპოლოგიზმია, რადგან კეშმარიტება ადამიანის თავისებურებით, კერძოდ. მისი ცნობიერების ორგანიზაციით არის განპირობებული: რელატივიზმია, ვინაიდან თითოეულ ადამიანს, ანდა სხვადასხვა გვარის გონიერ არსებას თავისი კეშმარიტება აქვს; აგნოსტიციზმია, რადგან ნამდვილი სინამდვილე, სინამდვილის საგანთა განვითარება შემეცნების გარეშე რჩება.

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

კეშმარიტების შესახებ სუბიექტურ-იდეალისტური თეორიებიდან კ. ბაქრაძე მრავალ ნაშრომში განიხილავს პრაგმატიზმისა და ლოგიკური ემპირიზმის კეშმარიტების თეორიას. პრაგმატიზმის მოძღვრება კეშმარიტებაზე, შეიძლება ითქვას, დაწერილებითაა გადმოცემული ნაშრომში „პრაგმატიზმი“, ამიტომაც ჩვენც კეშმარიტების 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 კეშმარიტებაზე იმდენად კორექტულად და მაღალ დონეზეა წარმოდგენილი, რომ მის მეთაღდს ვერ ვნახავთ ჯემსის შესახებ სპეციალურად დაწერილ ვერც ერთ გამოკვლევაში.

კ. ბაქრაძე თითქმის ყველა ნაშრომში, სადაც განხილულია პრაგმატიზმის მოძღვრება კეშმარიტებაზე, 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 განიხილეს ჯემსის ქეშმარიტების თეორიას. რადგან ეს თეორია პრაგმატიზმის ძირითად იდეას გამოხატავს; ხოლო ჯემსის თეორიის გადმოცემის დასასრულს აღნიშნავს: აქამდე ჩვენ ვცდილობდით ობიექტურად დაჯველაგებინა ჯემსის თვალსაზრისი პრაგმატისტულ მეთოდებზე და ქეშმარიტების არსებაზე. ჩვენ ვცდილობდით, რადგან მისი მსჯელობა ხშირად გაურკვეველი, ორაზროვანი და სოფიზმით სავსეა. ამას იმიტომ მიუთითებთ, 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, ჩვენაც სწორედ ამ მიმართებით ვეცდებით ქეშმარიტების შესახებ ჯემსის მოძღვრებაზე ბაქრაძის შეხედულებისა და კრიტიკის გადმოცემას.

ჩვენი აზრით, საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში კ. ბაქრაძე ის პირველი და ერთადერთი მკვლევარია, რომელმაც შინაგანად ცხადყო კანტის მიერ წამოყენებული ძირითადი პრინციპების განმეორება პრაგმატიზმის, კერძოდ ჯემსის შემეცნების თეორიაში. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ჯემსის მოძღვრებაში ყველაზე მთავარია მოძღვრება ქეშმარიტების შესახებ. მისი აზრით პრაგმატიზმი არის ქეშმარიტების გარკვეული თეორია. ამიტომაც მკვლევარი ჯერ არკვევს ჯემსის თვალსაზრისს საგნის აგების პროცესის შესახებ, ვინაიდან „ჯემსის აზრით, საგნის აგების თეორია არის სწორედ ქეშმარიტების აგების თეორია“. რათა სწორად, ერთმნიშვნელოვნად იქნეს გაგებული ქეშმარიტებასთან დაკავშირებული ცნებები: საგნის, ობიექტის, ასლის და სხვ. მკვლევარი პირველ რიგში ამ ცნებების შინაარსს გაარჩევს. ავტორის აზრით დასახელებული ცნებების არაერთმნიშვნელოვნად მოხმარებას ხშირად ქეშმარიტების ცნების დამახინჯებამდე. ხოლო ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკისას მიზნის მიუღწევლობამდე მიყვავართ.

ასლის, სურათის ცნებები, კ. ბაქრაძის აზრით, გამოთქვამენ ქეშმარიტების ცნების შინაარსს, მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, თუ ამ გამოთქმების შინაარსი ერთმნიშვნელოვნად არის დადგენილი, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ შეუძლიათ მიგვიყვანონ, ხშირად მივყვართ კიდევ, ქეშმარიტების ცნების დამახინჯებამდე. მაგალითად, შვეანე ხის ალქმა ან მის შესახებ აზრი მივიჩნით ამ ხის

ასლად იმ აზრით. როგორც ასლის ცნება იხმარება ჩვეულებრივად. მაშინ უნდა მივიღოთ აზრი, რომ მწვანე ხის ალქმა ან მის შესახებ აზრი მწვანეა. სინამდვილეში თვით აზრი მწვანე ხის შესახებ სრულიადაც არ არის მწვანე. მეცლევარი ასევე მიუთითებს იმაზე, რომ ხშირად ჩვეულებრივად ორ ცნებას „საგანი“ და „ობიექტი“ ვხმარობთ როგორც სინონიმებს, ერთი და იგივე შინაარსით, რაც ზოგ შემთხვევაში მართლაც. არავითარ შეცდომას არ იწვევს. მაგალითად, ვამბობთ, რომ შემეცნების საგანი მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით არის ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური სამყარო და ადამიანი ამ სამყაროში: ამავე აზრს გამოვთქვამთ, თუ ვიტყვი, შემეცნების ობიექტი არის ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური სამყარო და ადამიანი ამ სამყაროში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აღნიშნული ორი ცნების შინაარსი არსებითად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან და ამ განსხვავებულობის გაუთვალისწინებლობა შეცდომის წყარო ხდება. კ. ბაქრაძეს იმის ნიშნად, თუ როგორ არ ითვალისწინებს ზოგიერთი მარქსისტი ფილოსოფოსი საგნისა და ობიექტის განსხვავებულობას, მოჰყავს შემდეგი მაგალითი: „მოსკოვში, ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ექსპრესტენციალიზმის 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 რბალს მდებთო, აბა სად ვარ მე. თუ არა ჩემგან დამოუკიდებელ სამყაროში“¹⁰⁵. ამ ფაქტით ბაქრაძე იმაზე მიუთითებს, რომ საგნისა და ობიექტის არსებობის მნიშვნელობის გაიგივება უმართებულოა და მცდარი. იგი წერს: „საგანი არსებობს ცნობიერებისაგან, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად; ხოლო ობიექტი არ არსებობს 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“¹⁰⁶. კ. ბაქრაძე ჯემსის ფილოსოფიურ შემკვიდრებაში კემპარიტების პრობლემის გარკვევას-

¹⁰⁵ კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი, გვ. 62.

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 62.

თან დაკავშირებით, იხილავს რა შემმეცნებელი ცნობიერებისა და მისი საგანთან შესაბამისობის საკითხს, აღნიშნავს: ჭემსის პრაგმატიზმი და საერთოდ პრაგმატიზმი სუბიექტური იდეალიზმია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჭემსი უარყოფს ობიექტური სამყაროს არსებობას, ან ადამიანთა არსებობას. საკითხი ეხება არა საგანთა არსებობას, სამყაროს არსებობის უარყოფას, არამედ შემეცნებას, ჭეშმარიტებას, მის სტრუქტურასა და არსებას. ჭემსის სუბიექტური იდეალიზმის მთელი შინაარსი მეტაფიზიკაა მასთან, როდესაც ის სწყვეტს საკითხს: რას წარმოადგენს სამყარო, რომელიც ადამიანისაგან დამოუკიდებელია, არის ის შემეცნების საგანი რომელიც უპირისპირდება შემეცნებელ სუბიექტს და არის თუ არა შემეცნება ამ რეალობის ადეკვატური ასახვა? ჭემსის აზრით, შემეცნების პროცესში ჩვენ სამყაროს „გაადამიანურებას“, „ჭეშმანიზირებას“ ვახდენთ: ეს ნიშნავს იმას, რომ შემეცნების პროცესში ჩვენ შეგვაქვს ჩვენი, წმინდა ადამიანური ნიშნები, თვისებები, რომლებიც სამყაროს სრულიად არ ახასიათებს. აქედან გამომდინარე ბაქრაძე აღნიშნავს, ვასაგებია, 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 ჭემსის მიერ საკითხის ასე დაყენება მკვლევარის აზრით, ძირითადად კანტის სუბიექტური იდეალიზმის განმეორებაა.

ავტორი იმის გასარკვევად, თუ რაში მდგომარეობს სამყაროს ჭეშმანიზირება შემეცნების პროცესში ჭერ ჭემსის შეხედულებას არკვევს „სინამდვილის“ შესახებ. ჭემსის ზიტყვით, „სინამდვილე არაა ის, რასაც ჭეშმარიტებამ ანგარიში უნდა გაუწიოს“. მკვლევარის შენიშვნით, რასაკვირველია, ჭეშმარიტება მაშინ არის ნამდვილი ჭეშმარიტება, როდესაც იგი „სინამდვილეს ანგარიშს უწევს“. ამიტომაც ზოგადი დებულების სახით იგი მკლარი არ არის, მაგრამ ჭემსი ამ დებულებაში ისეთ შინაარსს გულისხმობს, რომ ამ ჭეშმარიტი დებულებიდან არაფერი ჭეშმარიტი არ რჩება. ჭემსის მიხედვით სინამდვილე, რომლის საფუძველზე შენდება ცოდნა, სამი ნაწილისაგან შედგება. სინამდვილის პირველი ნაწილი წარმოადგენილია ჩვენი შეგარძნებების ნაკლით; საიდან და როგორ ჩნდება ეს შეგარძნებები, ჩვენ არ ვიცით. ისინი არც ჭეშმარიტნი და არც მკლარნი 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 კეშმარიტებათა ერთობლიობა. იგი ეყრდნობა სინამდვილის პირველ ორ ნაწილს; ახალი ფაქტების საფუძველზე ეს კეშმარიტებები შეიძლება იცვლება და ადგილს უთმობს ახალ კეშმარიტებებს. ეს არის ყველაფერი ის, რაც მოცემულია და რასაც სინამდვილეს ვუწოდებთ. „ამგვარი შეგრძნებებიდან შენდება ცოდნა, შენდება საგანი, სინამდვილე. რომელსაც კეშმარიტებამ უნდა გაუწიოს ანგარიში“¹⁰⁷. სინამდვილის ამ მონაცემებიდან იგება მეცნიერული სურათი, მეცნიერული ცოდნა, ის, რასაც მეცნიერება სინამდვილეს უწოდებს. შეგრძნებები, რომლისაგანაც შენდება სინამდვილე. არსებობენ, ჩვენ მათ არ ვქმნით, ისინი ჩვენი კონტროლის გარეშე არსებობენ. მაგრამ ჩვენ პირად ინტერესებზე და მხოკიდებული რომელ მათგანს მივაქცევთ ყურადღებას, რომელს შევარჩევთ და მასზე ავაგებთ სინამდვილის სურათს. სინამდვილე მუხჯია, ის არაფერს ამბობს თავის შესახებ. ჩვენ ვამბობთ მის მაგერ იმით, რომ ჩვენ ჩვენი ნებით ვახდენთ შერჩევას; ჩვენ შეგვაქვს შეგრძნებათა სიმრავლეში გარკვეული წესრიგი. ჩვენ გვაძლევენ მარმარილოს ნატებს, ჩვენ კი გამოვთლით მისგან იმას, რაც ჩვენ გვინდა. ჩვენ გვეძლევა შეგრძნებათა მასალა და ჩვენვე ვქმნით მისგან საგანს. შეგრძნებათა ნებისმიერ არჩევისა და მათ საფუძველზე საგნის აგებისას ვშორდებით მოცემულ შეგრძნებებსაც, ვინაიდან შეგრძნებათა მასიდან ნებისმიერად ვირჩევთ და ნებისმიერად ვაგებთ საგანს. ყოველივე ამის გამო კ. ჰაქრაძე აღნიშნავს, საინტერესო მდგომარეობასთან გვაქვს ჩვენ საქმე: ვიწყებთ შეგრძნებებიდან, რომლებიც სუბიექტურნი არიან, ისინი ობიექტურ სინამდვილეს არ ასახავენ; მათგან ჩვენ ვარჩევთ ჩვენი პირადი ინტერესების მიხედვით ზოგიერთს; ის რაც შეგრძნებებიდან ჩვენამდე აღწევს უკვე ჰუმანიზებულია, ე. ი. ადამიანის ინტერესებითაა განსაზღვრული; სუბიექტური მასალიდან სუბექტური შერჩევით ჩვენ სუბიექტური პრინციპების გამოყენებით ვაგებთ საგანს, სინამდვილეს¹⁰⁸. ყოველივე ამის გამო შემეცნების პროცესში საქმე გვაქვს ჰუმანიზებულ სინამდვილესთან. ამიტომაც ნამდვილი, ობიექტური სინამდვილე შემეცნების გარეშე რჩება. კეშმარიტე-

¹⁰⁷ ი. ქ. ე., პრაგმატიზმი, გვ. 67.

¹⁰⁸ ი. ქ. ე., გვ. 72.

ბას არა აქვს კავშირი სინამდვილესთან. ის რასაც კეშმარიტებას ვუწოდებთ, თავიდან ბოლომდე ჩვენი საკუთარი ქმნილებაა. აზრი კეშმარიტია იმდენად, რამდენადაც ის ჩვენი ცხოვრებისათვის სასარგებლოა, და რამდენადაც სასარგებლოა, იმდენად კარგია. კეშმარიტება არის ის, რაც სასარგებლოა, სასარგებლოა ის რაც კეშმარიტია. ასეთია ძირითადი დებულების სახით ჯემსის თეორია საგნის — კეშმარიტების აგების შესახებ, რომელიც კ. ბაქრაძის მიერ. რა თქმა უნდა, ვრცლად არის წარმოდგენილი.

ჩვენ ჭერჭერობით არაფერი გვითქვამს მკვლევარის მიერ წამოყენებულ კრიტიკულ არგუმენტებზე და, რაც მთავარია, არც იმაზე. თუ რაში ხედავს ავტორი კანტისეული ძირითადი პრინციპების განმეორებას ჯემსის შემეცნების თეორიაში. დავიწყოთ ამ უკანასკნელით. ძირითადი დებულების სახით იგი შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასე: კანტი იწყებს შეგრძნებით; შეგრძნებებს იწვევს ნივთი თავისთავად, 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 დამოუკიდებელი არიან და მხოლოდ ადამიანურის თავისებურებას, მის ორგანიზაციას წარმოადგენენ. ჯემსიც შემეცნების თეორიას შეგრძნებით იწყებს. ამ შეგრძნებიდან შენდება შემეცნება, შემეცნების საგანიც. შენდება ის, რასაც სინამდვილეს ვუწოდებს; 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 თვისებების თავისებურებების მიხედვით ერთი და იგივეა კანტისა და ჯემსის კონცეფციაში“¹⁰⁸. რა თქმა უნდა, მკვლევარი აღნიშნულ საკითხზე კანტისა და ჯემსის შეხედულებას შორის განსხვავებაზეც მიუთითებს.

კ. ბაქრაძემ საერთოდ პრაგმატიზმისა და კერძოდ ჯემსის მოძღვრების საწინააღმდეგოდ მრავალი არგუმენტი წამოაყენა, რომელთაგან უშუალოდ კეშმარიტების საკითხებთან დაკავშირებულ არგუმენტებს შეეხებოთ: 1). კ. ბაქრაძე აჩვენებს, რომ ჯემსი აიგივებს კეშმარიტს სასარგებლოსთან, იმასთან, რაც წარმატებასთან მიგვიყვანს; მართალია, წერს ავტორი, კეშმარიტება, როგორც

¹⁰⁸ კ. ბაქრაძე. პრაგმატიზმი, გვ. 71—72.

წესი, სასარგებლოა იმდენად, რამდენადაც ასახავს სინამდვილეს. ისიც, რომ დაუშვათ, რომ ყოველი ქეშმარიტება სასარგებლოა, ამ დებულებების შებრუნება არ იქნება ამ შემთხვევაში ქეშმარიტი: არა ყოველი სასარგებლო არის ქეშმარიტი. ქეშმარიტი და სასარგებლო განსხვავებულ კატეგორიალურ სფეროს ეკუთვნიან: ქეშმარიტებას შეიძლება ჰქონდეს უტილიტარული თვისება, მაგრამ ეს თვისება არ არის ქეშმარიტების არსებითი, განმსაზღვრელი. ქეშმარიტება არის გარკვეული აზრების თვისება, რომლებიც ასახავენ საკანთა ობიექტურ ვითარებას. უტილიტარული ღირებულება შეიძლება ჰქონდეს ქეშმარიტებას—და ფაქტიურად აქვს კიდევ—მაგრამ მთავარი და არსებითია ის, რომ მას ახასიათებს შემეცნებითი ღირებულება¹¹⁰. 2). დებულება — ქეშმარიტება სასარგებლოა — ჯემსთან არ არის ერთმნიშვნელოვანი შინაარსის ცნება. იგი სასარგებლოა ან ადამიანთა გვარისათვის, ან ცალკეული პიროვნებისათვის, მაგრამ პრინციპული განსხვავება მათ შორის არ არის; ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს სუბიექტურ იდეალიზმთან, ვინაიდან არც პირველ და არც მეორე შემთხვევაში არ არსებობს ქეშმარიტება, როგორც ჩვენი წარმოდგენის ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოუკიდებელია კაცობრიობისაგან, ცალკეული ადამიანისაგან. ვ. ჯემსი შესაბამისობის, ასლის ცნებაში გულისხმობს ასლის ჩვეულებრივ გავრცელებულ აზრს (მაგ. რომელიმე სურათის ასლს). ამ პრინციპის მიხედვით წითელი ვარდის სურათი წითელი უნდა იყოს და ნწვანე ბალახის ასლი მწვანე 4) გაუგებრობას იწვევს ჯემსის მიერ დასახელებული სინამდვილის მესამე ნაწილი. ე. ი. „ძველი ქეშმარიტების მარაგი“. ჯემსის აზრით, ქეშმარიტება ის იდეაა, რომელიც სასარგებლოებას გვაძლევს. მაგრამ შეიძლება თუ არა „ქეშმარიტების მარაგში“ შევიტანოთ ის იდეები, რომლებსაც სასარგებლოება ჰქონდათ წინათ? თუ ეს იდეები სასარგებლო იყო „ჩემი ან თქვენი“ ცხოვრების გარკვეულ მომენტში, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს იდეები სასარგებლო იქნება „ჩვენი და თქვენი“ ცხოვრების სხვა მომენტშიც. 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. ქეშმარი-

¹¹⁰ კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი გვ. 89—90.

ტება მოქმედებაა. აქ ქვეშარიტების ცნება გაიგივებულია პრაქტიკის ცნებასთან. ქვეშარიტება აზრია, რომელსაც პრაქტიკა ამართლებს. ქვეშარიტი აზრი ქვეშარიტია პრაქტიკით გამართლებამდე. პრაქტიკა ქვეშარიტად ან მცდარად კი არ ხდის აზრს, არამედ ადასტურებს მის ქვეშარიტებას ან მცდარობას. პრაქტიკა ქვეშარიტების შემმოწმებელია და არა შემქმნელი.

გ) ქვეშარიტების ონტოლოგიური თეორიების კრიტიკა. ქვეშარიტების 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 შევხებით. კ. ბაქრაძის „ნარკვევებში“ შემეცნების თეორიის საკითხებზე ჰუსერელის მოღვაწეობის მხოლოდ პირველ პერიოდს ას გვერდზე მეტი უკავია. მეორე პერიოდი მეორე ტომში უნდა შესულიყო, რაც ავტორს განუხორციელებელი დარჩა.

მკვლევარი ჰუსერლის შემეცნების თეორიიდან მრავალ საკითხს განიხილავს; იგი დამაჯერებლად აჩვენებს ჰუსერლის მოძღვრების როგორც უარყოფით, ასევე დადებით მხარეებსაც. განსაკუთრებით დადებითადაა შეფასებული ჰუსერლის მოძღვრებაში ანტიფსიქოლოგიზმი და ქვეშარიტების ობიექტურობის დასაბუთების ცდა. ჰუსერლი ფსიქოლოგიზმის კრიტიკასთან კავშირში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ქვეშარიტების საკითხს, რაც კ. ბაქრაძესაც ყოველმხრივი და სრულყოფილი ანალიზით აქვს წარმოდგენილი. ჰუსერლის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად საკითხად კ. ბაქრაძე მიიჩნევს თავისთავად ქვეშარიტების პრობლემას და სანამ ამ საკითხზე თავის აზრს გამოსცემდეს, ქვეშარიტებაზე ჰუსერლის აზრს გადმოსცემს. ამ აზრთა მსვლელობის ძირითადი შინაარსი ასეთია: ქვეშარიტება არ არის ფაქტი; ფაქტი უმპირიულოა; ქვეშარიტება — იდეალური. ფაქტი რეალურია, ქვეშარიტება არ არის რეალური, მას იდეალური მნიშვნელობა აქვს; ის არის იდეალური ერთიანობა. ყოველი ფაქტი ინდივიდუალურია და დროული ხასიათი აქვს, ის წარმოიშობა და ისპობა. ქვეშარიტება არც წარმოიშობა და არც ისპობა. წარმოიშობა და ისპობა ის, რაც დროშია, ქვეშარიტება დროის გარეშეა. ქვეშარიტება „მარადიულია“, ან უკეთ — ის არის იდეა და როგორც ასეთი ზედდროულია. შემეცნების აქტი დროშია, ქვეშარიტება შეიძლება შემეცნების აქტში იქნეს რეალიზებული, მაგრამ თვითონ ქვეშარიტება არ არის

დამოკიდებული შემეცნების აქტზე. მსჯელობა, რომელიც გამოხატავს ნიუტონის კანონს, ქეშმარიტება იყო ნიუტონის კანონამდე. ქეშმარიტება სრულიად დამუქიდებელია იმისაგან, მას ვინმე შეიცნობს თუ არა. ის სავალდებულოა თავისთავად. ქეშმარიტება არ არის დამოკიდებული ადამიანსა და მის ორგანიზაციაზე. ქეშმარიტება ქეშმარიტებად რჩება იმ შემთხვევაშიც, თუ მისი შემეცნობი არსება აკუ არსებობს.

ავტორის მიერ ჰუსერლის ასეთ შეხედულებაში მართებულადაა მიჩნეული ქეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთების ცდა და ქეშმარიტების 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 „ქეშმარიტება თავისთავად“ შემოყვანაზე შემეცნების თეორიაში. სწორედ ამ მიმართებით მკვლევარი იძლევა ჰუსერლის შეხედულების ღრმა ანალიზს და მკაცრ კრიტიკას, რომელიც რამდენიმე დებულების სახითაა ჩამოყალიბებული: 1). ჰუსერლის თანახმად, მართალია, „ქეშმარიტება თავისთავად“ არ არის საგანი, მოვლენა, არ არის რაღაც ცნობიერებისაგან დამოკიდებული დროსა და სივრცეში არსებული ობიექტური რეალობა. „ქეშმარიტება თავისთავად“ არის გარკვეულობა იმისა, რაც არსებობს. შეიძლება ჰუსერელი „ქეშმარიტებას თავისთავად“ უწოდებს იმას, რაც საგანთა და მოვლენათა გარკვეულობაა, და ეს გარკვეულობა შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ ეს გარკვეულობა ისაა, რაც არის, რასაც თვითონ ჰუსერელი უწოდებს საგნის მდგომარეობას, საგნის მდგომარეობა თავისთავად ჯერ კიდევ არ არის ქეშმარიტება; ქეშმარიტება მდგომარეობს ამ მდგომარეობის შემეცნებაში. ქეშმარიტება შემეცნებაშია და მის გარეშე შეუძლებელია. ჰუსერელი 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 კიდევ არ იყო და პირველად ნიუტონმა გამოთქვა. როგორ შეიძლება მსჯელობა იყოს ქეშმარიტი ან მცდარი, თუ ის ჯერ კიდევ არ არსებობს? ჰუსერლი გვიბასუხებს, რომ მას მხედველობაში აქვს არა მსჯელობის

აქტი, არამედ მსჯელობის შინაარსი, მაგრამ რა არის მსჯელობის შინაარსი? ეს მისი საზრისია, 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 შემთხვევაში უნდა გავაჩვიოთ 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 სავალდებულო ვინმესათვის; ქეშმარიტება, თუ მას „აქვს მნიშვნელობა“, თუ ის სავალდებულოა, მხოლოდ შემმეცნებელ სუბიექტთან მიმართებაში, წინააღმდეგ შემთხვევაში არავითარი აზრის მქონე არ არის. მაგრამ ჰუსერლის აზრი რომ ქეშმარიტება მნიშვნელობის მქონეა, სავალდებულოა არა ვინმესათვის, არამედ თავისთავად, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. 4). ჰუსერლი ცოდნისაგან წყვეტს ქეშმარიტებას: ქეშმარიტება არსებობს ცოდნის გარეშე, ცოდნამდე, მეცნიერებამდე. ის მხოლოდ ცოდნაში „რეალიზდება“. ცოდნა არ არის ქეშმარიტების გარეშე, მაგრამ ქეშმარიტება არსებობს ცოდნის გარეშე. ეს პრინციპულად მცდარი აზრია. 5). ჰუსერლი შეცდომას უშვებს, როდესაც ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტებას თავისთავად აქვს მნიშვნელობა, თავისთავად სავალდებულოა. ნიუტონის მიზიდულობის კანონი, რასაკვირველია, სავალდებულო იყო ქვისათვის, რომელიც დედამიწაზე დაეცა. მაგრამ მსჯელობა ეხება არა ქვის დაცემის ფაქტს, არამედ ამ ქეშმარიტებას ფაქტზე. ჰუსერლი ქეშმარიტებას წყვეტს შემცნობი სუბიექტისაგან და მის ონტოლოგიზირებას ახდენს. ამით თავისებურად აღადგენს პლატონიზმს: იდეა (ქეშმარიტება) არსებობს ობიექტურად. 6). ჰუსერლს შეუძლია არ მიიღოს შენიშვნა ქეშმარიტების ონტოლოგიზირების შესახებ, ვინაიდან იგი ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტება იდეალურია, მას არ ახასიათებს დროისა და სივრცის ნიშნები. ქეშმარიტება, აღნიშნავს ბაქრაძე, მარ-

თლაც, არ ხასიათდება დროის ნიშნით; დროული ფაქტის შესახებ კეშმარიტება თვითონ არ არის დროული; დროშია ფაქტის შემეცნება. აზრი ფაქტის შესახებ, ფსიქიკურ შემეცნებითი პროცესი, რომელსაც კეშმარიტებისაკენ მიყვებათ, მაგრამ თვითონ კეშმარიტება, როგორც ასახვა, არ ხასიათდება დროის მომენტით. მაგრამ ჰუსერლთან კეშმარიტება, რომელიც მოწყვეტილია აზრისაგან, შემეცნების პროცესისაგან, არის კეშმარიტების ონტოლოგიზირება, სულ ერთია რა სახით იქნება იგი მიღებული. კეშმარიტება როგორც ჩვენი ცოდნის შინაარსი იდეალურია, იდეალურია როგორც ფსიქიკურ შემეცნებითი პროცესის შედეგი, მაგრამ არა თვითონ ფსიქიკური პროცესი, რომელიც დროში მიმდინარეობს. მკვლევარის აზრით „იმისათვის რომ ხაზი გავუსვათ ყველა პრინციპულ განსხვავებას ჩვენს თვალსაზრისსა და ჰუსერლის თეორიას შორის კეშმარიტებაზე, მივუთითებთ შემდეგზე: ცოდნაში, მეცნიერებაში ნამდვილი ყოფიერების სამყაროს კეშმარიტებათა სამყარო შესაბამება, საგანთა და მოვლენათა კავშირებს ყოფიერების სამყაროში, კეშმარიტებათა გარკვეული კავშირები შეესაბამება ცოდნის სისტემაში. სამყარო — საგანთა ერთიანობა (თანაც საგანში იგულისხმება არა მარტო შატერიალური, არამედ სულიერიც — სამყარო როგორც მთლიანი); მეცნიერული ცოდნის იდეალი, რომლისაკენაც მიისწრაფვის შემეცნება და რომელსაც იგი ვერასოდეს ვერ აღწევს, მხოლოდ ასიმპტომურად უახლოვდება, წარმოადგენს სისტემას, სამყაროს სისტემის შესაბამის კეშმარიტებებს, რადგანაც სამყაროც სისტემაა, კანონზომიერი მთლიანი, და არა უფორმო, რაღაც ქაოსური.

ჰუსერლის თვალსაზრისი პრინციპულად საწინააღმდეგოა: არსებობს კეშმარიტებათა იდეალური სამყარო დროსა და სიერის გარეშე და იგი — ეს იდეალური სამყარო — კონსტატირებას უკეთებს ყოფიერების რეალურ სამყაროს. ერთიანობა, იდეალურ სამეფოს კეშმარიტებათა სისტემა განსაზღვრავს ერთიანობას, საგნობრივი ერთიანობის სისტემას“¹¹¹.

¹¹¹ К. Ба к р а д з е, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. с.р. 457.

თ ა ვ ი მ ა ხ ნ თ ა

ს ა ვ ლ ე წ ი რ ი თ ე ლ ი შ ე ნ ი ც ნ ე ბ ი ს თ ე ო რ ი ი ს ს ა კ ი თ ხ ე ბ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ

XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია სავლე წერეთელი. იგი თავის შეხედულებას შემეცნების თეორიის საკითხებზე წარმოგვიდგენს მრავალ ფუნდამენტურ გამოკვლევაში: „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“, „დასაბუთების საწყისი“, „დიალექტიკური ლოგიკა“, „ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“, და რიგ სტატიებში, ასევე გნოსეოლოგიური თეორიები ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით განხილულია შრომებში: „ანტიკური ფილოსოფია“, კოლექტიურ ნაშრომში „ფილოსოფიის ისტორია“.

პროფ ს. წერეთლის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან ჩვენს მიერ განხილული იქნება შემეცნების თეორიის პრობლემის ორი ძირითადი საკითხი: 1) დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი; 2) ჭეშმარიტების საკითხი. არსებითად ამ ორ საკითხზე დაიყვანება ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შემეცნების თეორიის საკითხები¹.

¹ უნდა აღვნიშნოთ, რომ როცა ჩვენი შრომის ს. წერეთლისადმი განკუთვნილი მეხუთე თავი დიდი ხნის დაწერილი იყო, გამოვიდა პროფ. ს. ავალიანის მონოგრაფია „სავლე წერეთელი“. მონოგრაფიის ავტორი იხილავს და მეტად დაწერილებითაც იმ საკითხებს, რომლებიც ჩვენს მიერ განხილულია. პროფ. ს. ავალიანის მიერ სრულად არის გადმოცემული ყველა ის ძირითადი საკითხი და მათ შორის ჩვენი საკვლევი საკითხიც, რომლებსაც ს. წერეთელი ეხება, მაგრამ ჩვენი მიზანი და კვლევის გზაც სულ სხვაა. მონოგრაფიის „სავლე წერეთლის“ ავტორი წინასიტყვაობაში აღნიშნავს, რომ „მასში არ არის მოცემული რაიმე კომენტარი, ს. წერეთლის ან მისი ოპონენტების შეხედულებების თუნდაც მცირეოდენი შეფასება. ასეთი რამ ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენდა და თვით საჭირო შემთხვევაშიც კი მისგან თავს ვიკავებდით... ჩვენ კი ფაქტები, მხოლოდ ფაქტები გადმოვიყვით და მეტი არაფერი. ეს არის გადმოცემის ობიექტი“.

საკითხი დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ საკმაოდ ვრცლად არის წარმოდგენილი მონოგრაფიულ გამოკვლევაში „დასახუთების საწყისი“. უფრო ვრცლად და შეტი არგუმენტებით იგი წარმოდგენილია მონოგრაფიაში „დიალექტიკური ლოგიკა“ და სტატიაში „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის“.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ს. წერეთელს დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი განხილული აქვს კემპარიტებასთან უშუალო კავშირში, რაც გარკვევით ჩანს როგორც ზემოთ დასახელებულ ნაშრომებში, ასევე ნაშრომში „კემპარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“. ამდენად ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შემეცნების თეორიის პრობლემების განხილვისას დასახელებული ორი საკითხი: დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა და კემპარიტების საკითხი ერთმეორესთან აუცილებელ კავშირშია.

§ 1. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ. ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის პრობლემა ერთ-ერთ ძირითად, მეტად მნიშვნელოვან საკითხთა რიგს ეკუთვნის და გამოკვლეულია შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის ასპექტით. შემეცნების თეორიის ასპექტით იგი უშუალოდ დაკავშირებულია კემპარიტების პრობლემასთან. რაც შეეხება დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას ლოგიკისათვის საპირო საკითხების კვლევის კუთხით, იგი უშუალოდ უკავშირდება ს. წერეთლის ლოგიკურ კონცეფციას. მაგრამ ამ შემთხვევაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხის წერეთლისეული გადაწყვეტის ორიგინალურ ცდას ჩვენ განვიხილავთ მხოლოდ შემეცნების თეორიის ასპექტის ინტერესით. ლოგიკური კუთხით იგი აქ არ იქნება განხილული.

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი საბჭოთა ფილოსოფიურ

ტივისტური მეთოდი, რომელიც შეიძლება საკმარისი არ იყოს, მაგრამ აუცილებელი ეტაპია ამა თუ იმ თეორიის კრიტიკული ანალიზისათვის, მის მოსამზადებლად. ჩვენც სწორედ ამ აუცილებელი ეტაპით შემოვიფარგლეთ“ (დასახელებული ნაშრომი, გვ. 4). წიგნში ეს მეთოდი ყველგან დაცულია. ჩვენ კი პირიქით, ძირითადად ვეცადეთ ს. წერეთლის შეხედულებანი ჩვენი საკვლევი თემის გარშემო ვადმოგვეცა კომენტარებითა და შეფასებებით.

ლიტერატურაში განსხვავებულადაა გაგებული, რის გამოც ამ სამი მეცნიერების იგივეობის შინაარსი ერთმნიშვნელოვნად არაა მოაზრებული. ვ. ი. ლენინის ცნობილი დებულება: „კაპიტალში“ გამოყენებულია ერთი მეცნიერების მიმართ ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია მატერიალიზმისა (არაა საჭირო სამი სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა)², საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განსხვავებულადაა გაგებული; აღნიშნული საკითხის თავისებური გაგებისა და გადაწყვეტის ცდას იძლევა ს. წერეთელიც.

ვ. ი. ლენინის აღნიშნული დებულების შემდეგი ძირითადი გაგება არსებობს: 1). დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის მათი ერთიანობა; 2). დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის დიალექტიკისა და ლოგიკის დაყვანა შემეცნების თეორიაზე; 3). დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის მათი აბსოლუტური იგივეობა.

ს. წერეთელი იცავს და ასაბუთებს დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობას³, უკეთ — მათს აბსოლუტურ იგივეობას. ეს აზრი გამოკვეთილი სახით გამოთქმულია ნაშრომებში: „დასაბუთების საწყისი“, „დიალექტიკური ლოგიკა“ და „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის“.

ს. წერეთლის აზრით, თუ ჰეგელამდე არსებობდა სამი ფილოსოფიური მეცნიერება: ონტოლოგია, ლოგიკა და შემეცნების თე-

² ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 326.

³ გამოთქმულია აზრი, რომ დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ ზემოთ დასახელებული სამი განსხვავებული მოსაზრების გარდა არის მეოთხეც, რომელშიც, მართალია, დასახელებული არ არის, მაგრამ ელიტრობთ ნაგულისხმევა ს. წერეთელი. ვინაიდან მისი აზრის შინაარსია თითქმის სიტყვა-სიტყვით გადმოცემული. ამ შემთხვევაში ეს იგივეობა გაგებულია როგორც დიალექტიკის გარკვეული ნაწილის (აზროვნების დიალექტიკის), შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის იმგვარი დამთხვევა, როცა არც ერთი ამ მეცნიერების დამოუკიდებელი არსებობა გამოირიცხული არაა, მაგრამ ეს დამთხვევა მოაზრებულია, როგორც ისეთი ახალი მეცნიერების აშენება, რომელიც შემეცნების თეორიაც იქნება და ლოგიკაც და ამასთანავე დიალექტიკაც, როგორც სწორედ აზროვნების დიალექტიკა.

ჩვენი აზრით, ასეთი გაგება არ არის მართებული. ქვე ერთი, წერეთელი არსად ამბობს იმას, რომ მას დიალექტიკად დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა ესმის, როგორც მხოლოდ დიალექტიკის გარკვეული ნაწილი, სახელდობრ, აზროვნების დიალექტიკა. მეორე, ს. წერეთელი ეყრდნობა ლენინის დებულებას დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ, სადაც დიალექტიკა მოხმარებულია არა მხოლოდ აზროვნების დიალექტიკის გაგებით, არამედ მისი ფართო მნიშვნელობით.

ორია, პეკელის შემდეგ, დიალექტიკის როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბების შემდეგ, დასახელებული სამი მეცნიერების განვითარება მივიღა იქამდე, რომ შესაძლებელი გახდა პრობლემის დასმა მათი იგივეობის შესახებ. პრობლემის ასე დასმის შესაძლებლობას იძლევა ვ. ი. ლენინის დებულება: „ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია... ერთი და იგივეა“. ეს დებულება „არის ისეთი ახალი მეცნიერების შექმნის მოთხოვნა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს იქნება ლოგიკაც, დიალექტიკაც და შემეცნების თეორიაც, ანუ სხეანაირად: ის იქნება შემეცნების თეორიული დიალექტიკური ლოგიკა“³. იგივე აზრს ს. წერეთელი ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“ გამოთქვამს ასე: დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის ახალი მეცნიერების შექმნა. ეს მეცნიერება არის დიალექტიკური ლოგიკა, თუმცა უნდა ითქვას ისიც, რომ ს. წერეთელი ნაცვლად „დიალექტიკური ლოგიკისა“, ხმარობს ტერმინს „დიალექტიკა“. უფრო ზუსტად. ს. წერეთელი თავის აზრს გადმოსცემს ასე: ვ. ი. ლენინის დებულება, რომ ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივე მეცნიერებაა, იმას ნიშნავს, რომ არსებობს (უნდა არსებობდეს) ისეთი მეცნიერება, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ლოგიკაცაა, დიალექტიკაც და შემეცნების თეორიაც. ეს სამი მეცნიერება, რომლებიც წინათ დამოუკიდებელ მეცნიერებებს წარმოადგენდნენ, ახლა ერთ მეცნიერებას შეადგენენ. მეცნიერება, რომელიც ლოგიკის, დიალექტიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას წარმოადგენს, არის ერთი მეცნიერება. ეს მეცნიერება არის დიალექტიკა⁴. ზაშასადაძე, გამოდის, რომ აქ „დიალექტიკური ლოგიკა“ და „დიალექტიკა“ ერთი მნიშვნელობითაა მოხმარებული. თუ რამდენად შეიძლება საკითხის ამგვარი გაგება, ამაზე ქვემოთ.

ს. წერეთლის აზრით, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის უარყოფა და მხოლოდ მათი ერთიანობის აღიარება პრობლემას არ წარმოადგენს. „პრობლემა არის ამ სამი მეცნიერების იგივეობის საკითხი“. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის, როგორც სამი მეცნიერების ერთიანობა, თავის განვითარებაში მივიღა იგივეობამდე. აქედან გამომდინარე წერეთელი აკრიტიკებს იმ შეხედულებებს, რომლებიც ამტკიცებენ დი-

³ ს. წერეთელი, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, 1966, გვ. 145.

⁴ იქვე, გვ. 146 (ხაზგასმა ჩვენა ბ. უ.).

ალექტივის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის არა იგივეობას, არამედ მათს ერთიანობას.

ს. წერეთელს ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“ დიალექტიკის ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასასაბუთებლად ხუთმეტამდე არგუმენტი აქვს წარმოდგენილი. თითოეული არგუმენტით, რომელიც ცალ-ცალკე საკითხებადაა წარმოდგენილი, მოცემულია მტკიცება იმისა, რომ დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთსა და იმავე მეცნიერებას წარმოადგენს. არსებითად იგივე აზრია გატარებული სტატიაში „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის“. ამ არგუმენტებიდან ზოგიერთი, რომელიც უშუალოდ შემეცნების თეორიის საკითხებთანაა კავშირში, შეიძლება გადმოცემული იქნეს ასე:

1). ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ ლაპარაკი შეიძლება მაშინ, თუ ლოგიკა გაგებულნი იქნება. როგორც ცოდნის ლოგიკა. აზრი არის ცოდნა, თუ ის ქეშმარიტია. მცდარი აზრი არაა ცოდნა. არ არსებობს მცდარი ცოდნა. ცოდნა ყოველთვის ქეშმარიტია. ცოდნა არის ქეშმარიტი აზრი. ქეშმარიტი აზრი არის საგნის ასახვა. ცოდნის შესახებ ასეთი დებულების გამოთქმა არ ნიშნავს ცოდნის შეფარდებითობის უარყოფას. ცოდნის შეფარდებითობა განისაზღვრება შეფარდებითი ქეშმარიტებით. ობიექტურ ქეშმარიტ აზრს სწავლობს შემეცნების თეორია; ხოლო თვითონ ქეშმარიტი აზრის წესებსა და კანონებს, მის ფორმებს შეისწავლის ლოგიკა. ლოგიკის საგანია არა საერთოდ აზრი, არამედ ქეშმარიტი — ობიექტური და ამ შინაარსით განსაზღვრული აზრის ფორმები, ასეთი აზრის კავშირთა კანონები და წესები.

აზრის ობიექტურობის ასპექტში ერთიმეორეს ემთხვევა ლოგიკა და შემეცნების — ცოდნის — თეორია, ლოგიკა არის ცოდნის, ქეშმარიტი აზრის ლოგიკა. შემეცნების თეორია და ლოგიკა ერთი და იგივეა იმ მხრივ, რომ ორივე შეისწავლის ობიექტურ ქეშმარიტ აზრს, ორივე არის ცოდნის თეორია. ცოდნის ქეშმარიტი აზრების კანონები და ფორმები ლოგიკისა და შემეცნების თეორიისათვის ერთი და იგივეა.

2. ლოგიკური ობიექტურია. ლოგიკური არის ობიექტური აზრში. ასეთი ობიექტური არის ქეშმარიტების ობიექტური. ლოგიკურის ობიექტურობა ქეშმარიტების ობიექტურობაა. ქეშმარიტების ობიექტურობა მის აბსოლუტურობაში მდგომარეობს. ობიექტურობა, როგორც აზრისაგან დამოუკიდებლობა ერთი და იგივეა ქეშმარიტებისა და ლოგიკურისათვის, რადგან საგანთა დიალექტიკა ქმნის

აზრთა დიალექტიკას. ობიექტურობის ასეთი გაგების გამო ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

3. ლოგიკური ისტორიულ-რეალურის ასახვაა. ისტორიულის ამსახველი ლოგიკური ამავე დროს ჭეშმარიტებასაც წარმოადგენს. რეალურ-ისტორიულის საფუძველზე ლოგიკური შემეცნებითიცაა: ორივე დიალექტიკურია. მასმასადამე. დიალექტიკური, ლოგიკური და შემეცნებითი ერთი და იგივეა. ამიტომ დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

4. ლოგიკურის ობიექტურობა ჭეშმარიტების ობიექტურობაა. ამდენად შეიძლება ლაპარაკი ლოგიკურის ჭეშმარიტების შესახებ. ლოგიკურის ჭეშმარიტება არის აზრში ობიექტური. აზრში ობიექტურობის ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუაონ ეს უარყოფა იქნებოდა ობიექტური. ამიტომ აზრში ობიექტური არის ის, რომლის ლოგიკური უარყოფა მასვე ადგენს. ლოგიკურის ობიექტურობას ემყარება ლოგიკური აუცილებლობა. უსასრულო დასკვნაში განხორციელებული ობიექტურობა ლოგიკური ჭეშმარიტებაა, იგი აბსოლუტური ხასიათისაა. უსასრულო დასკვნის ლოგიკური უპირობო — აბსოლუტური ლოგიკურია. უარყოფის საშუალებით თვითდადგენის ლოგიკურია. უპირობო ლოგიკურში ლოგიკური და ჭეშმარიტება ერთიმეორეს ემთხვევა. რაიმეს უარყოფის შეუძლებლობა და რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენის ლოგიკური აუცილებლობა აბსოლუტური ჭეშმარიტებაცაა. უსასრულო ლოგიკურში ლოგიკურისა და ჭეშმარიტების დამთხვევა და შინაგანი უარყოფით თვითდადგენა ნიშნავს იმას, რომ ლოგიკური და შემეცნებითი დიალექტიკური ბუნებისაა. ამიტომაც დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

5. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას ასაბუთებს კატეგორიალურ-ლოგიკური. კატეგორიალურ-ლოგიკური არის ის ლოგიკური, რომელიც უშუალოდაა განხორციელებული კატეგორიების კავშირში. დიალექტიკური ლოგიკა, უპირველეს ყოვლისა, არის კატეგორიების ლოგიკა. იგი ლოგიკურის კატეგორიების სისტემაა. ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა შეუძლებელია. ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა თვითონ ადგენს ამ კატეგორიას. ამ ასპექტით ლოგიკური და შემეცნებითი ერთი და იგივეა. კატეგორიალურ-ლოგიკური შემეცნებითიცაა. ლოგიკურის კატეგორია როგორც რეფლექსური დიალექტიკურიცაა. ამიტომაც დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც კატეგორიების ლოგიკა, არის

ისეთი ლოგიკა, რომელშიც ერთი და იგივეა დიალექტიკა: ლოგიკა და შემეცნების თეორია.

6. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დამაპყვეებელი ერთ-ერთი არგუმენტია ლოგიკური ზოგადობის შინაარსეულობა. არსებობს შინაარსეული ზოგადობა. შინაარსეული ზოგადი არის განსხვავებულთა თუ საპირისპიროთა ერთიანობა. ზოგადის კატეგორია არის რეფლექსური. ზოგადის უარყოფით მიღებული კერძო აუცილებლობით მოითხოვს ზოგადს. შინაარსეულ ზოგადობაში შინაარსი, როგორც ელემენტები, ზოგადის ერთმხრიობებია. ერთმხრიობების, როგორც კერძოების, ერთიანობა არის ზოგადობა. ზოგადი არის მისი ელემენტების ერთიანობა. ლოგიკური ერთიანობა, ამავე დროს, არის გაგება, ცნება. ამიტომაც, შინაარსეულის ზოგადის ასპექტში ლოგიკური და შემეცნებითი ერთიანობა ერთმანეთს ემთხვევა.

7. დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა ლოგიკური კანონების ასპექტშიც. ლოგიკის კანონი არის ცოდნა-შემეცნების კანონიც. ლოგიკური კანონის ასპექტში ლოგიკური და შემეცნებითი ერთი და იგივეა. ლოგიკური კანონია წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონი. იგი შემეცნების — ცოდნის — კანონიცაა. წინააღმდეგობის ერთიანობის ასპექტში ლოგიკური და შემეცნებითი ერთი და იგივეა. წინააღმდეგობის ერთიანობის საფუძველზე დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთსა და იმავე მეცნიერებას წარმოადგენს.

8. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა ეფუძნება დიალექტიკურ-ლოგიკურის ცნებას. დიალექტიკურ-ლოგიკური ამავე დროს შემეცნებითიცაა. იგი არის უსასრულო ლოგიკური. დიალექტიკურ-ლოგიკური ლოგირკურ წინააღმდეგობის ერთიანობაა. ლოგიკური წინააღმდეგობის ერთიანობა არის უსასრულო დასკვნა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ლოგიკური უპირობოცაა და აბსოლუტური ჰეგემონიებაც. ამის გამო დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

9. ყველაფერი გაპირობებულია დიალექტიკურობით; თვითონ დიალექტიკა კი არაფრით არ არის განპირობებული; დიალექტიკა თავისი ბუნებით არის აბსოლუტური და უპირობო. დიალექტიკური არისიც, ლოგიკურიც და შემეცნებაც. ამ სფეროში დიალექტიკურობა ნიშნავს აბსოლუტურობას და უპირობობას. წინააღმდეგობის ერთიანობა აბსოლუტურია არსშიც, შემეცნებაშიც და ლოგიკურშიც. ის ლოგიკურში არის უპირობო. წინააღმდეგობის ერთიანობის

სრული განხორციელება ლოგიკურში არის ლოგიკური უპირობო, რაც აბსოლუტურ ქვეშარტებასაც წარმოადგენს. დიალექტიკურ-ლოგიკური უპირობო არის უსასრულო დასკვნა. დიალექტიკურ-ლოგიკურის უპირობობის აღიარება არის არგუმენტი, რომლის საფუძველზედაც საბუთდება დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობა.

ასეთია დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დამასაბუთებელი ზოგიერთი არგუმენტი, რომელიც, ჩვენი აზრით, შემეცნების თეორიის, უფრო ზუსტად ქვეშარტების თეორიის, საკითხებთან უფრო ახლოსაა.

ს. წერეთელს იმათ წინააღმდეგ, ვინც ამტკიცებს, რომ დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია იგივეობრივი კი არ არის, არამედ ერთიანობაშია, ან დიალექტიკა და ლოგიკა შემეცნების თეორიაზეა დაყვანილი, ორი ძირითადი არგუმენტი აქვს წამოყენებული:

1) ლენინის დებულება: ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა, არ არის საჭირო სამი სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა", წერეთლის აზრით, ახალი დებულებაა, რომელიც მარაუბულ გაგებას საჭიროებს — ვ. ლენინი აქ არ გამოთქვამს ყველასათვის ცნობილ აზრს ლოგიკის სხვა ფილოსოფიურ მეცნიერებასთან კავშირის შესახებ.

2). ლენინის აღნიშნული დებულება სამი მეცნიერების იგივეობას აღიარებს და არა იმას, თითქოს შემეცნების თეორიაზეა დაყვანილი დიალექტიკაც და ლოგიკაც, თითქოს ამ სამი მეცნიერებიდან დატოვებულა შემეცნების თეორია, დანარჩენი ორი უარყოფილია. ლენინის დებულება სამი მეცნიერების აღნიშნული იგივეობის შესახებ არ გამორიცხავს რომელიმე მათგანს და არ ტოვებს ერთს; ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არ შეიძლება ჩიშნაჯდეს შემეცნების თეორიის დატოვებას და მეორის გამორიცხვას⁵.

აქვე უნდა აღნიშნოს ის ფაქტი, რომ, მართალია, ს. წერეთლის აზრით, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა ქმნის ერთ მეცნიერებას — დიალექტიკურ ლოგიკას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი გამორიცხავს, აუქმებს მათ. „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის ახალი მეცნიერების შექმნა, რომელიც არ აუქმებს არც ერთ მათ-

⁵ ს. წერეთელი, დასაბუთების საწყისი. გვ. 295.

განს. პირიქით. სისრულით აშუქებს და წყვეტს საკითხებს, რომლებიც წინათ ცალმხრივად წყდებოდნენ სწორედ იმის გამო, რომ ზეღმეტად ითიშებოდა არსი, აზრი და მათი დამოკიდებულება“⁶.

ს. წერეთლის შეხედულებით, მართალია, მეცნიერება, რომელიც დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას წარმოადგენს, არის ერთი მეცნიერება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ შეუძლებელია ლოგიკურ მეცნიერებათა სიმრავლე. მათემატიკა, როგორც მეცნიერება, არის ერთი, მაგრამ არსებობს მრავალი მათემატიკური მეცნიერება, ასევე ლოგიკა, როგორც ასეთი, არის ერთი. მაგრამ შესაძლებელია მრავალი ლოგიკური მეცნიერება, ლოგიკის საგნის სხვადასხვა მხარის შესახებ. ლოგიკურ მეცნიერებების აღიარება არავითარ სიძნელეს არ ქმნის ისე როგორც მათემატიკური, ბუნებისმეტყველური თუ საზოგადოებათმეცნიერებების აღიარება. შესაძლებელია მრავალი ლოგიკური მეცნიერების აღიარება ისე, რომ ლოგიკის ერთობა არ დაირღვეს, — შენარჩუნებული იქნეს ერთი ლოგიკა⁷. სწორედ ამგვარივე აზრია გამოთქმული ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“, სადაც დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის, როგორც ერთი და იგივე მეცნიერების, შესახებ ნათქვამია: „ამ სამს აიგივეებს ერთი და იგივე საგანი“. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერების საგნის შესახებ შეუძლებელი იყო სხვადასხვა მეცნიერებათა არსებობა. მათემატიკა ერთი მეცნიერებაა, მაგრამ არსებობს მათემატიკური მეცნიერებები. ასევე შეიძლება არსებობდეს მრავალი ლოგიკური მეცნიერება⁸.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ს. წერეთლის შეხედულებებისაგან განსხვავებით დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის სხვაგვარი გაგებანი არსებობენ. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის მტკიცების ეს განსხვავებული გაგებანი. მათ შორის წერეთლის გაგებაც, იგივეობის მტკიცების ფარგლებში თავსდება: აბიტომაც არ იქნებოდა მართებული დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დამახასიათებელი რომელიმე თავისებური შეხედულების ცალკე გა-

⁶ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 39.

⁷ ს. წერეთელი, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის, დიალექტიკური მატერიალიზმის შეხედულების თეორიის პრობლემები, გვ. 146—147.

⁸ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 582.

მოყოფა და ამის საფუძველზე სამი ძირითადი შეხედულებისაგან განსხვავებით აღიარება ოთხის, ხუთის თუ კიდევ მეტის.

დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის ერთ-ერთი გაგება, რომელიც განსხვავდება წერეთლის შეხედულებისაგან ასეთია: დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთებისას აღნიშნული ტერმინები მოხმარებული უნდა იქნეს განსაზღვრული მნიშვნელობით. ლოგიკის ქვეშ უნდა იგულისხმებოდეს მხოლოდ დიალექტიკური ლოგიკა, დიალექტიკის ქვეშ — მხოლოდ სუბიექტური ლოგიკა, ხოლო შემეცნების ქვეშ — შემეცნების რაციონალური საფეხური. ყველაფერი ეს არის არა სამი, არამედ ერთი მეცნიერება. ამიტომ აქ „არ არის სამი სიტყვა საჭირო: ეს ერთი და იგივეა“. დიალექტიკური ლოგიკა, სუბიექტური ლოგიკა და შემეცნების დიალექტიკურ მატერიალისტური თეორია — ნამდვილად იგივეობრივი მეცნიერული დისციპლინებია.

არსებობს ისეთი თვალსაზრისიც, რომლისდა მიხედვით დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა მდგომარეობს ყოფიერებისა და აზროვნების კანონების შინაარსობრივ იგივეობაში. ასეთი შეხედულების შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი ს. წერეთლის არგუმენტაციებთან შედარებით მეტად სუსტია; აღნიშნული არგუმენტი დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთებლად წერეთელს მიაჩნია არა ერთადერთ, არამედ ერთ-ერთ არგუმენტად.

დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შემდეგი ინტერპრეტაციაც არსებობს: ფილოსოფია, როგორც სინამდვილის უზოგადეს გარკვეულობებზე მოძღვრება, წარმოადგენს კატეგორიათა სისტემას, რომელშიაც გამოთქმულია ონტოლოგიურის, ლოგიკურისა და გნოსეოლოგიურის იგივეობრივი მომენტები. ონტოლოგიური ასპექტი, გნოსეოლოგიური და ლოგიკური ფუნქცია სხვადასხვა გარკვეულობა კი არაა, არამედ ერთი და იგივეა. მაგრამ ყოველივე ეს არ აუქმებს არც ლოგიკის და არც შემეცნების თეორიის დამოუკიდებელ არსებობას. დასახელებული არგუმენტიც ს. წერეთლის მიერ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთებლად მიჩნეულია არა როგორც ერთადერთი, არამედ ერთ-ერთი არგუმენტი.

ამდენად დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ აღნიშნული ორი უკანასკნელი არგუმენტი მიუთითებს; რომ საკმარისია მხოლოდ თითოეული მათგანის საშუა-

ლებით იქნეს ახსნილი დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა. მხოლოდ ამ სპეციფიკით განსხვავდებიან ისინი ს. წერეთლის მრავალრიცხოვანი, სხვადასხვა ასპექტით წარმოდგენილი არგუმენტებისაგან. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთებლად დღემდე არავის არა აქვს წარმოდგენილი იმდენი არგუმენტი, რამდენიც ს. წერეთელს, რომელთა წინააღმდეგაც ასევე მრავალი არგუმენტი წარმოყენებული. ეს არგუმენტები განსაკუთრებით მრავალია დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობის, როგორც მათი ერთიანობის ან დიალექტიკისა და ლოგიკის შემეცნების თეორიაზე დაყვანის პოზიციებიდან. ზოგიერთი მათგანი ჩვენს მიერ კ. ბაქრაძის შეხედულების განხილვის დროს იყო წარმოდგენილი. სხვას აქ არ შევხებით, ვინაიდან ეს უშუალოდ ჩვენი კვლევის სფეროში არ შემოდის.

როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ძირითადად გვაინტერესებს შემეცნების თეორიასთან უშუალო კავშირში, უფრო კონკრეტულად, ქეშმარიტების თეორიის საკითხებთან კავშირში. როგორც მომდევნო პარაგრაფში იქნება ნაჩვენები ქეშმარიტების საკითხებზე ს. წერეთლის შეხედულება უშუალოდ ემყარება შემეცნების თეორიის იმ გაგებას, რომელსაც იგი იძლევა დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთებით. ეს ნათლად ჩანს ქეშმარიტების ყოველი საკითხის განხილვის დროს. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის გადაწყვეტა „წინ სწევს ქეშმარიტების პრობლემის გადაწყვეტის საქმესაც“. ს. წერეთელს დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთების პრინციპზე აქვს წარმოდგენილი ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლოგიკური ფორმები. სწორედ ამიტომ იგი აღნიშნავს, რომ ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლოგიკური ფორმა ქეშმარიტების შესახებ ჩემი შრომის მთავარი საკითხიაო. ამ უკანასკნელ საკითხს წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ მოკლედ შევეხებით, ვინაიდან იგი თავისი არსებით ლოგიკის პრობლემატიკაში შემოდის.

§ 2. ქეშმარიტების პრობლემის ძირითადი საკითხები. ს. წერეთლის სრულიად მართებული აღნიშვნით, ქეშმარიტების პრობლემა შემეცნების ყოველი თეორიის ცენტრალური პრობლემაა. ასახვის ლენინურ თეორიაშიც ქეშმარიტების საკითხია არსებითი. ქეშმარიტების ძირითადი პრობლემების გარ-

კვევისას ს. წერეთელი მიზნად ისახავს გაარკვიოს მისი დიალექტიკური ბუნება, „დიალექტიკა არსებითაა კეშმარიტების პრობლემა-შიც“. აზრი, რომელიც დიალექტიკურ სინამდვილეს ასახავს, თე-
თონაც დიალექტიკური ბუნებისაა. კეშმარიტება აზრის ნიშანია, კეშმარიტი აზრის დიალექტიკურობა ლოგიკური ხასიათისაა. კეშ-
მარიტება დიალექტიკურ-ლოგიკური ბუნებისაა.

1. კეშმარიტებისა და მისი ლენინური განსაზღვრების დია-
ლექტიკურობა. 1). აქ წერეთლის ძირითადი ამოცანაა დაასაბუთოს
როგორც კეშმარიტების, ასევე მისი განსაზღვრების, კერძოდ ლე-
ნინური განსაზღვრების, დიალექტიკური ბუნება.

კეშმარიტება არის სინამდვილეს ასახვა ჩვენს ცნობიერებაში. სინამდვილის ცნების ქვეშ იგულისხმება როგორც ობიექტური სი-
ნამდვილე, ისე ფსიქიკური სფეროც. აზრის საგანია როგორც
მატერიალური საგანი, ისე თვითონ აზრიც. კეშმარიტების ლენინუ-
რი განსაზღვრება: კეშმარიტება არის ადამიანის წარმოდგენებში
ისეთი შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე,
არ არის დამოკიდებული ადამიანზე და არც კაცობრიობაზე —
წერს წერეთელი, ორ მომენტს შეიცავს: ერთია აზრი, სუბიექტი,
მეორე კი — ობიექტი, საგანი, რომელიც თავისებურად არის აზ-
როვნებაში გადმოტანილი და მასში არსებობს როგორც ასახვა, რო-
გორც ცოდნა. ჩვენს ცნობიერებაში ასახული საგანი არის ისეთი
შინაარსი, რომელიც დამოუკიდებელია ცნობიერებისაგან. ყოვე-
ლივე ამით ს. წერეთელს ის უნდა აღნიშნოს, რომ კეშმარიტების
ლენინური განსაზღვრება არის დებულება, რომელიც გამოთქვამს
ისეთი რამის არსებობას აზრში, რაც უკანასკნელისაგან დამოუკი-
დებელია; კეშმარიტება არის აზრში ის, რაც აზრისაგან დამოუკი-
დებელია⁹. ს. წერეთლის მტკაცებით კეშმარიტების ლენინური გან-
საზღვრების დიალექტიკური ბუნების გამომთქმელია ის, რომ აზ-
რში არსებული ობიექტური, აზრისაგან სრულიად დამოუკიდებელი
შინაარსი არის კეშმარიტება. „კეშმარიტების ლენინური განსაზღვ-
რება, — წერს წერეთელი, — პირდაპირ გამოთქვამს იმას, რომ აზ-
რში უნდა იყოს ის, რაც საგნობრივი, ობიექტური, არააზრობრივი,
არასუბიექტური ხასიათისაა. სუბიექტში უნდა იყოს არასუბიექ-
ტური, ობიექტური; მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში გვექნება კეშმა-
რიტება“¹⁰.

⁹ ს. წერეთელი, კეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 4, 1960.

¹⁰ იქვე, გვ. 5.

ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება, წერეთლის აზრით, ენობრივი გამოთქმის მიხედვითაც დიალექტიკაზე მიუთითებს. ეს დასაბუთებულია ასე: გამოთქმა—ქეშმარიტება არის აზრში ის, რაც არ არის აზრი, — ეს ერთი მხრივ, შეუძლებელია, რადგან აზრში არ შეიძლება პირდაპირ მოთაყვსდეს, მაგალითად, მატერიალური საგანი, მაგრამ შეიძლება თვალსაზრისით, საგნის აზრში ყოფნა ამ საგნის მხოლოდ ცოდნას ნიშნავს. ამიტომ, მეორე მხრივ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ქეშმარიტება გვაქვს მაშინ, თუ აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი, რაც არაა აზრობრივი ი. ე. ს. არააზრობრივი აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით.

ს. წერეთელი ხაზგასმით და ამავე დროს ყოველგვარი დავის გარეშე დარწმუნებული ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება ქეშმარიტების დადებითი განსაზღვრებაა, დადებითი და არა უარყოფითი ხასიათისა. „ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება გარკვეული უარყოფის მომენტის შემცველი დადებითი განსაზღვრებაა, ე. ი. დიალექტიკური ბუნებისა“¹¹. აქვე მიუთითებს წერეთელი, რომ ამ განსაზღვრების მიხედვით, მართალია, ქეშმარიტებად მიჩნეულია აზრის ის შინაარსი, „რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე“, მაგრამ ეს უარყოფა (არ არის) მოასწავებს განსაზღვრების დიალექტიკურობას და არა მის უარყოფითობას. ქეშმარიტება მხოლოდ მაშინ არსებობს, თუ აზრს შეუძლია თავის შინაარსად აქციოს ის, რაც მისგან სრულიად დამოუკიდებელია. აზრის ასეთი შინაარსი აზრში არის სრულიად გარკვეულად, დადებითად.

2). ს. წერეთლის მიერ ქეშმარიტებისა და მისი ლენინური განსაზღვრების დიალექტიკურობის ზემოთ განხილული ინტერპრეტაცია ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სპეციალურად პ. ოფ. კ. ბაქრაძის განხილვის ობიექტი გახდა¹². კ. ბაქრაძემ ს. წერეთლის ნაშრომი „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“ ოთხი ძირითადი საკითხის შესახებ გააკრიტიკა. რაც შეეხება ქეშმა-

¹¹ ს. წერეთელი, ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 6.

¹² კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ (მნათობი, № 6, 1960), სადაც წერეთლის ნაშრომი „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“ განხილულია ამ შრომის შესაბამისი ძირითადი საკითხების მიხედვით. ჩვენც ამ თანმიმდევრულობით განვიხილავთ კ. ბაქრაძის შენიშვნებს. უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ თვით ს. წერეთელმა იმავე თანმიმდევრულობით ვრცელი პასუხი გასცა ბაქრაძეს. ჩვენს მიერ, რა თქმა უნდა, წერეთლის პასუხებიც დაწერილებით იქნება განხილული.

რიტებისა და მისი განსაზღვრების დიალექტიკური ბუნების წერეთლისეულ ინტერპრეტაციას, მის საწინააღმდეგოდ ორი არგუმენტი აქვს წამოყენებული. კ. ბაქრაძე განსაკუთრებით მწვავედ და, შეიძლება ითქვას, ყოვლისმომცველი მრავალმხნვობით აკრიტიკებს აზრში არა-აზრის არსებობის წერეთლისეულ გაგებას, უფრო ზუსტად, ქეშმარიტების ცნებაში დიალექტიკურობის გამომჟღავნებელ 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 ისევე 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 საგანზე. „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?“¹³ „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 აზრისგან დამოუკიდებელია. თუ კი „არა აზრი“ აზრშია, როგორც მისი შინაარსი, როგორც ცოდნა, როგორც ქეშმარიტება, მაშინ ის „არა-აზრი“ კი არ არის, არამედ სწორედ აზრია“¹⁴ „არა-აზრი“ მატერიალური საგნის მნიშვნელობით ცოდნას არ წარმოადგენს. „არა-

¹³ კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, № 6, 1960, გვ. 133.

¹⁴ იქვე, გვ. 134.

აზრი“ აზრის შინაარსის მნიშვნელობით გამოგონილი ცნებაა, გარკვეული დასკვნის მისაღებად. სახელდობრ, იგი მიმართულია გარკვეული მიზნისაკენ: აღმოჩენილი იქნეს ქეშმარიტების ცნებაში დიალექტიკა. ეს დიალექტიკა, კ. ბაქრაძის დახასიათებით, ს. წერეთელთან შემდეგი სახისაა: აზრისა და არა-აზრის ერთიანობა, კავშირი აზრში დაპირისპირებულთა ერთიანობაა. „ჩერ ქეშმარიტი აზრი, ასახვა დაუპირისპირა აზრს „არა-აზრის“ სახელით, ხოლო შემდეგ აზრსა და არა-აზრის... ერთიანობა გამოაცხადა ქეშმარიტებად და დიალექტიკად მიაჩნია. სუბიექტისა და ობიექტის, აზრისა და საგნის დაპირისპირება და ერთიანობა შემეცნების პროცესში... თვით აზრში გადაიტანა, 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 ქეშმარიტი აზრი, მაგრამ ამის გამო ეს აზრი „არა-აზრად“ არ იქცევა“¹⁵. იქვე კ. ბაქრაძე შენიშნავს, რომ დიალექტიკის წინააღმდეგ არაეინ იქნება, თუ ის მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის თვალსაზრისზე დგას, მაგრამ არ ვფიქრობთ, რომ ასეთი „დიალექტიკა“ დადებითი აღმოჩენა იყოს დიალექტიკის ისტორიაში.

კ. ბაქრაძის მიერ ს. წერეთლის მოსაზრებაზე ქეშმარიტებისა და მისი ლენინური განსაზღვრების დიალექტიკურობის გაგების საწინააღმდეგოდ წამოყენებული მეორე არგუმენტი ეხება ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების წერეთლისეულ ინტერპრეტაციას. ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება, წერეთლის აზრით, დადებითია. განსაზღვრებაში არსებული „რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე“ მოსწავეებს განსაზღვრების დიალექტიკურობას და არა მის უარყოფითობას. კ. ბაქრაძის აზრით, „არ არის“ სრულიადაც „არ არის“ დიალექტიკური უარყოფა. დიალექტიკურ უარყოფას გარკვეული შინაარსი აქვს და ყოველივე ხაზგასმაში, რომ „ეს ისე კი არ არის, არამედ ასეა“. დიალექტიკის ძებნა ზედმეტია. ლენინი ეკამათება მახისტებს, რომელთა მიხედვით ქეშმარიტება დამოკიდებულია სუბიექტზე, ადამიანის თავისებურებაზე, შემეცნებელი ცნობიერების ორგანიზაციაზე. ამათ საწინააღმდეგოდ ლენინი ამტკიცებს, წერს ბაქრაძე, რომ ქეშმარიტება ადამიან-

¹⁵ კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“. №6, 1960, გვ. 134.

ზე. მისი ცნობიერების სტრუქტურაზე, მის ბიოლოგიურ ორგანიზაციაზე არ არის დამოკიდებული. „არ არის“ დიალექტიკურის მახევენებელი კი არ არის ამ შემთხვევაში, არამედ მახინტური დებულების უარყოფა¹⁶.

კ. ბაქრაძის ზემოთ აღნიშნული ორი შენიშვნიდან პირველი, ჩვენი აზრით, სამართლიანად მიუთითებს ს. წერეთლის ქეშმარიტების ცნების დიალექტიკურობის დამადასტურებელი დებულების — აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი —, უზუსტობას, მცდარობას. მაგრამ ამას ვერ ვიტყვივით მეორე შენიშვნაზე, რომელიც ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების წერეთლისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდაა გამოთქმული. სანამ ამ საკითხების ანალიზს შეუდგებოდეთ, უდავოდ აჯობებს კ. ბაქრაძისადმი ს. წერეთლის საპასუხო წერილის ძირითად აზრს გავეცნოთ აღნიშნულ საკითხზე. ს. წერეთელმა თავის საპასუხო წერილში „ქეშმარიტების დასაცავად“, როგორც ბაქრაძის საწინააღმდეგოდ, ასევე თავის დასაცავად გაშლილი პასუხი გასცა რამდენიმე კითხვაზე, მაგრამ განსაკუთრებით ვრცლად და მრავალმხრივი არგუმენტაციით პირველ საკითხს.

3) ს. წერეთლის განმარტებით, ცნებები: „არააზრობრივი“, „საგნობრივი“, „არასუბიექტური“, „არა-აზრი“, „ობიექტური“ მის მიერ ერთი მნიშვნელობით არის მოხმარებული, სახელდობრ, ობიექტური ქეშმარიტების მნიშვნელობით. ხოლო „აზრი“ და „აზრობრივი“ კი სუბიექტურის მნიშვნელობით. ამიტომაც ს. წერეთლის აზრით, მის მიერ გამოთქმული დებულება — „ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება პირდაპირ გამოთქვამს იმას, რომ აზრში უნდა იყოს ის, რაც საგნობრივი, ობიექტური, არა აზრობრივი, არასუბიექტური ხასიათისაა. სუბიექტში უნდა იყოს არასუბიექტური, ობიექტური“ — სადავო არ არის. ქეშმარიტების შემთხვევაში, აღნიშნავს წერეთელი, სუბიექტურში არის ობიექტური — საგნობრივი შინაარსი, სწორედ ამ აზრით არის ჩემს მიერ ნათქვამი, რომ „ქეშმარიტება გვაქვს მაშინ, თუ აზრში არის ის, რაც არ არის აზრში. რაც არა აზრობრივია, მაგრამ ეს არააზრობრივი აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით. „ობიექტური“, „არააზრობრივი“ საგნის ცოდნას უდრის; საგანი არა-აზრია, ამიტომ ის აზრის შინაარსად არის გადაქცეული, ამდენად არის იქ „არა-აზრი“.

¹⁶ კ. ბაქრაძე. ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ. გვ. 134

ს. წერეთელი აქვე თავისი დებულების კიდევ უფრო ცხადყოფისა და გაგებისათვის მიმართავს კ. მარქსის შემდეგი დებულების ინტერპრეტაციას: „იდეალური სხვა არაფერია, თუ არა მატერიალური, ადამიანის თავში გადატანილი და მასში გარდაქმნილი“. წერეთლის ინტერპრეტაციით ეს იმას ნიშნავს, რომ იდეალური, აზრები (ჰეგელიანური აზრები) არის მატერიალური, მაგრამ არა პირდაპირ, არამედ ვადამუშავებული, 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 ჰეგელიანურია. აზრში საგანი, იდეალურში მატერიალური არის გარდაქმნილ-ვადამუშავებული სახით; აზრში საგანი გარდაქმნილი სახით არის და არა აუარყოფილ-გაუქმებული. ობიექტური, „არა-აზრი“, საგანი როგორც აზრის შინაარსი არ არის აზრში? რასაკვირველია არის, თუ კი ჰეგელიანურებთან გვაქვს საქმე... საგანი აზრში არის გნოსეოლოგიურად და არა ონტოლოგიურად“¹⁷.

აღნიშნული სკიბების სხვადასხვა კუთხით ანალიზის დროს ს. წერეთელი კ. ბაქრაძის შენიშვნებზე მიუთითებს, რომ მას „გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური გაიგივებული გამოუღის“, „არ არჩევს გნოსეოლოგიურს ონტოლოგიურისაგან“. ამას, წერეთლის აზრით, ასაბუთებს ის, რომ ბაქრაძის მიხედვით 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 გაიგივა აზრთან, როგორც გნოსეოლოგიურთან. აღნიშნული დებულების სხვაგვარი გაგება შეუძლებელია. მაგრამ ჩვენ აქვე მივუთითებთ, რომ კ. ბაქრაძეს სრულიადაც არ ესმის „არა-აზრი“ როგორც ონტოლოგიური, პირიქით, იგი ასეთ გაგებას აკრიტიკებს და მაშინ საკითხავია, როგორ გამოუღის მას გნოსეოლოგიურის გაიგივება ონტოლოგიურთან? ბაქრაძე რომ წერეთლის თვალსაზრისზე იდგეს და აღიარებდეს აზრში „არა-აზრის“ არსებობას, მაშინ შეიძლება რაიმე შემთხვევაში გნოსეოლოგიური ონტოლო-

¹⁷ ს. წერეთელი, ჰეგელიანობის დასაცავად, „მნათობი“, № 9, 1960, გვ. 167 (ხაზგამაჩენია ბ. უ.).

გიურთან გაიგივებული გამოუვიდეს. თუმცა ისიც უხდა ითქვას, რომ, თუ ბაქრადე 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, წერეთელსაც, ზოგჯერ სრულიად მართებულად „არა-აზრი“ გაგებული აქვს როგორც აზრი (ამაზე სპეციალურად ქვემოთ).

რაც შეეხება კ. ბაქრადის შენიშვნაზე, რომ „არა-აზრი“ აზრის შინაარსის მნიშვნელობით გამოგონილი ცნებაა გარკვეული დასკვნის მისაღებად, ს. წერეთლის პასუხი ძირითადად ასე ჩამოყალიბდება: „არა-აზრი „გამოგონილი“ კი არაა, იგი აღმოჩენილია დიალექტიკის თეორიის მიერ და არა მხოლოდ ჩვენს მიერ. კ. ბაქრადე სიტყვა „არა-აზრის“ შესახებ იმიტომ დავობს, რომ ის ებრძვის დიალექტიკურ ლოგიკას, წინააღმდეგია დიალექტიკისა ლოგიკურ აზროვნებაში. დიალექტიკის ბირთვი დაპირისპირებულთა ერთიანობაშია. რაიმეში დიალექტიკის აღმოჩენა მასში შინაგანი წინააღმდეგობის, შინაგანი უარყოფის აღმოჩენაა, — უარყოფა კი სიტყვა „არა“-თი გამოითქმება. მე სწორედ ამიტომ ეიხმარე „არა-აზრი“ აზრის ობიექტური შინაარსის გამოსათქმელად; მინდოდა ქვეშაირიტი აზრის დიალექტიკური ბუნება გამოემთქვა. შეიძლებოდა ეს სიტყვა არ მომეხმარა, მაგრამ მაშინ ქვეშაირიტი აზრის დიალექტიკის გამოთქმა ლოგიკურად ზუსტი არ იქნებოდა. თუ ქვეშაირიტებაში არაა შინაგანი უარყოფა, შინაგანი დიალექტიკური წინააღმდეგობა, მაშინ ქვეშაირიტება დიალექტიკური ბუნების არ ყოფილა¹⁸.

შემდეგ, კ. ბაქრადემ პირველი შენიშვნის შესახებ თავისი აზრი შეაჯამა, როგორც ამაზე ს. წერეთელი მიუთითებს, ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილ ერთ-ერთ ციტატაში, რომელიც აზრისა და არა-აზრის დაპირისპირების და არა-აზრის აზრად გადაქცევის შესაძლებლობას ეხება. ამ შენიშვნას წერეთელი მიიჩნევს მისი დებულებების ხელოვნურ დამახინჯებად. ს. წერეთლის მტკიცებით, არ არის სწორი, რომ აზრი, ასახვა არააზრთანაა დაპირისპირებული, შემდეგ აზრისა და არა-აზრის ერთიანობა გამოცხადებულია ქვეშაირიტად და დიალექტიკად. „არ არის სწორი თითქოს მე ქვეშაირიტად ჭერ აზრი მივიჩნიე, შემდეგ კი — აზრის და „არა-აზრის“ ერთიანობა, და თითქოს აქ რაღაც შეუთანხმებლობა იყოს,

¹⁸ ს. წერეთელი, ქვეშაირიტების დასაცავად, გვ. 167.

არა, აქ ორივე ეს აზრი ერთი და იგივეა, თუ კი სიტყვა „არა“ და დაპირისპირება მეტაფიზიკურად არ არის გაგებული¹⁹. ს. წერეთელი მკლარად თელის აგრეთვე კ. ბაქრაძის იმ შენიშვნას, რომ ლითქოს 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 ბაქრაძე ახდენს, როცა ამბობს: „აზრის და საგნის დაპირისპირება და ერთიანობა შემეცნების პროცესში“. „შემეცნების პროცესში“ ხომ აზრშია? შენიშნავს წერეთელი. აზრისა და საგნის დაპირისპირებით, აღნიშნავს წერეთელი, იქმნება გარკვეული დაპირისპირება თვითონ აზრში, წინააღმდეგ შემთხვევაში, არ გვექნება თვითონ საგნის ცნება.

ს. წერეთლის აზრი კ. ბაქრაძის საპასუხო წერილში „ქეშმარიტების დასაცავად“ „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 შენიშვნებზე ს. წერეთლის პასუხის ძირითადი აზრი ასეთია: ქეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში — „არ — არის“ გარკვეული უარყოფა თვითონ განსაზღვრების შიგნით. იგი ამ განსაზღვრების დიალექტიკურობას აჩვენებს და არა განსაზღვრებონ უარყოფითობას. ბაქრაძის აზრით, „არ არის“ ნიშნავს სხვა რაიმეს უარყოფას და არ აჩვენებს დიალექტიკურობას. იგი ნიშნავს მახისტური დებულების უარყოფას. ბაქრაძის აზრით, ლენინი „ქეშმარიტებას განსაზღვრავს მახისტური დებულების უარყოფით, ე. ი. ლენინს თურმე არ მოუცია ქეშმარიტების დადებითი

¹⁹ ი ქ ე ვ, გვ. 169—170 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ).

განსაზღვრება, უთქვამს მხოლოდ ეს, რომ ჭეშმარიტება არის ის, რასაც მახსტური დებულება არ წარმოადგენს; ლენინს ის კი არ უთქვამს თურმე, თუ რა არის ჭეშმარიტება, არამედ ის, თუ რა არ არის იგი. ეს არის საქმის ვითარების მკლარი წარმოდგენა²⁰. სიტყვა „არ არის“ მოხმარება როგორც დიალექტიკური, შინაგან უარყოფის გამოსახატავად, ისე მექანიკური, გარეგანი უარყოფის აღსანიშნავადაც. ე. ბაქრაძე ასეთ განსხვავებას არ ახდენს, იგი აიგივებს დიალექტიკურ და არადიალექტიკურ უარყოფას. მისი აზრით, „არ არის“ ჭეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში იგივე როლს ასრულებს, რასაც „არ არის“, როცა იგი მახსტური მკლარი დებულების უარყოფის დროსაა მოხმარებული. მახსტური დებულების უარყოფისას გარეგანი უარყოფა გვაქვს, ჭეშმარიტების ლენინურ განსაზღვრებაში კი შინაგანი, დიალექტიკური უარყოფა. ბაქრაძემ განსაზღვრების შინაგანი უარყოფა გარეგან უარყოფას გაუიგივა, აქ დიალექტიკა ვერ ნახა, ამიტომ უარყო განსაზღვრების დიალექტიკურობა.

4. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ე. ბაქრაძეს, ჩვენი აზრით, სამართლიანად აქვს შემჩნეული ს. წერეთლის მიხედვით ჭეშმარიტების ცნების დიალექტიკურობის დამადასტურებელი დებულების — აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი — უზუსტობა, მკლარობა. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ აღნიშნულ საკითხზე ს. წერეთელი ე. ბაქრაძისადმი საპასუხო წერილში ცვლის მსჯელობის საგანს. ე. ბაქრაძე ლაპარაკობს აზრში არსებული „არა-აზრის“ მკლარობაზე, ხოლო ს. წერეთელი პასუხობს — აზრში არსებული „არა-აზრი“ განსაზღვრულია ობიექტური სინამდვილით. ამით პასუხი გადააქვს სხვა მხარეზე, სხვა სიბრტყეზე. ე. ბაქრაძე ს. წერეთელს „არა-აზრის“ გაგების საკითხში აკრიტიკებს არა იმის გამო, რომ აზრის ობიექტური შინაარსი საგნითაა განპირობებული, არამედ იმის გამო, რომ წერეთელს „არა-აზრი“ გამოუდის როგორც აზრში არააზრისეულის არსებობა და აქედან ჭეშმარიტების დიალექტიკურობის მტკიცება აზრისა და „არა-აზრის“ დაპირისპირებით. ბაქრაძის მთელი კრიტიკა „არა-აზრის“ საკითხზე არსებითად აღნიშნული ასპექტითაა წარმოებული. მართალია, წერეთელი სრულიად არ ფიქრობს ისე, რომ აზრში არა აზრი მატერიალური საგანია, არამედ იგი ესმის აზრის შინაარსის მნიშვნელობით, მაგრამ ბაქრაძის სამართლიანი შენიშვნით, აზრში „არა-აზრის“

²⁰ ს. წერეთელი, ჭეშმარიტების დასაცავად, გვ. 171.

არსებობის მტკიცება გაუგებრობის გამომწვევია და მსვლელობა იქამდე მიყავს, რომ აზრში იყოს არააზრისეული. ბაქრაძის მტკიცებით, „არა-აზრი“ როგორც აზრის შინაარსი აზრია. აზრის შინაარსი როგორც აზრი არის ობიექტური.

ს. წერეთელი ზემოთ მითითებულ უხერხულობიდან თავის დაღწევის მიზნით ძირითადად თითქმის ყველგან იმას ასაბუთებს, რომ „არა-აზრი“ ესმის როგორც აზრის ის შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის აზრზე, არამედ საგნით არის განსაზღვრული. ყველაზე გამოკვეთილად ეს სჩანს ბაქრაძის I შენიშვნაზე პასუხის დროს. ს. წერეთელი წერს კ. ბაქრაძე გაკვირვებული კითხულობს — „არა-აზრი“ აზრის განსაზღვრულობა თუა, მაშინ აზრია, „არა-აზრი“ როგორღააო. წერეთელი პასუხობს: „სწორედ კეშმარიტი 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 ვარჩევთ 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 კეშმარიტი აზრის განსაზღვრულობა, როგორც გარკვეული შინაარსი რომელიც სუბიექტშია. მაგრამ არა-სუბიექტურია, ობიექტურია; თუ ასეთ შემთხვევაში ობიექტური სუბიექტურში არ იქნა, მაშინ კეშმარიტებასთან არ გვექნება საქმე“²¹. შემდეგ, კ. ბაქრაძის შენიშვნაზე — „აზრის განსაზღვრა, გაპირობება, მისგან დამოუკიდებელია, არა აზრით არ ნიშნავს იმას, რომ თვითონ აზრშია „არა-აზრი“. ს. წერეთელი პასუხობს, რომ ეს მართალია, მაგრამ აქ არ შეიძლება გაჩერება. აზრი გაპირობებულია მისგან დამოუკიდებელი საგნით. კეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება იმაში ამბობს, რომ თვითონ კეშმარიტი აზრის შინაარსი არ არის დამოუკიდებელი სუბიექტზე, ადამიანზე, კაცობრიობაზე. საგანი დამოუკიდებელია აზრისაგან, ის პირდაპირ არ არის აზრში, მაგრამ სწორედ მის გამო არის აზრში ისეთი შინაარსი, რომელიც საგანზეა დამოკიდებული და არა თვითონ აზრზე.

²¹ ს. წერეთელი, კეშმარიტების დასაცავად, გვ. 167—168.

ზემოთ მოყვანილი ორივე პასუხიდან გარკვევით ჩანს, რომ ს. წერეთელი ნაცვლად იმისა, რომ თქვას არა-აზრი რომელიც აზრშია, როგორც აზრის შინაარსი, აზრთა თუ არააზრი პასუხობს: აზრში „არა-აზრი“ ობიექტურია, მისგან დამოუკიდებელი საგნითაა განსაზღვრული და სხვ. ყოველივე ამას თვითონ ბაქრაძეც ამტკიცებს. ისიც ზუსტად იმ აზრისაა, რომ „მარქსიზმ-ლენინიზმის ღვაალსაზრისით ცოდნის (კეშმარიტების) ობიექტური მნიშვნელობა არაფრით არ აიხსნება, გარდა ობიექტური საგნის, ცოდნისაგან დამოუკიდებელი საგნის არსებით. აზრი მამინ არის კეშმარიტი. როდესაც საგნის ნიშნებია, კავშირებია აზრის მიერ ასახული და არა სხვა რამ, ასეთი ახახვია სწორედ კეშმარიტი აზრი“²². 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 კეშმარიტი აზრი.

როცა ს. წერეთელი კ. ბაქრაძეს ეკამათება, რომ იგი უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, წინააღმდეგია დიალექტიკისა ლოგიკურ აზროვნებაში, ხოლო მე კი კეშმარიტებაში შინაგანი უარყოფის საფუძველზე ვასაბუთებ დიალექტიკასო, ეს დიალექტიკა კეშმარიტებაში გამოხატულია აზრისა და „არა-აზრის“ დაპირისპირებაში. თვით ს. წერეთლის სიტყვებით: „რამეში დიალექტიკის აღმოჩენა მასში შინაგანი წინააღმდეგობის, შინაგანი უარყოფის აღმოჩენა, — უარყოფა კი სიტყვა „არა“-თი გამოითქმება. მე სწორედ ამიტომ ვიხმარე „არა-აზრი“ აზრის ობიექტური შინაარსის გამოსათქმელად; მინდოდა კეშმარიტი აზრის დიალექტიკური ბუნება გამომეთქვა“²³. ფაქტიურად ს. წერეთელმა ვერ მიაღწია თავის მიზანს. იგი ლალატობს მას, როცა „არა-აზრი“ ესმის როგორც აზრი. „არა-აზრი“ რიგ შემთხვევაში სრულიად მართებულად გაგებულნი აქვს როგორც აზრი. ამის ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ რამდენიმე ფაქტი. როცა წერეთელს მოყავს ბაქრაძის მტკიცება: „თუ კი „არა-აზრი“ აზრშია, როგორც მისი შინაარსი, როგორც ცოდნა, როგორც კეშმარიტება, მაშინ ის „არა-აზრი“ კი არ არის, არამედ სწორედ აზრია“, ამის შედეგად აგრძელებს: მართალია იგი აზრია, მაგრამ აზრის ის შინაარსია, რომელიც დამოუკიდებელი არ არის აზრზე“²⁴. აღ-

²² კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, კეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, გვ. 134.

²³ ს. წ ე რ ე თ ე ლ ი, კეშმარიტების დასაცაად, გვ. 157.

²⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 169.

ნიშნულ შემთხვევაში ნათლად ჩანს, რომ წერეთელს „არა-აზრი“ ვაგებული აქვს, როგორც აზრი. ამგვარადვე ამბობს ნაშრომში „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“, სადაც აზრის შინაარსი, რომელიც წოდებულია როგორც „არა-აზრი“, გავებულია როგორც აზრი, „აზრი კი — ე. ი. აზრის შინაარსი“ (ამაზე მომდევნო პარაგრაფშიც გვექნება აღნიშნული). იგივეა თქმული წერილში „ქეშმარიტების დასაცავად“, როცა აღნიშნულია „არ არის სწორი თითქოს მე ქეშმარიტად ჯერ აზრი მივიჩნიე. შემდეგ კი—აზრისა და „არა-აზრის“ ერთიანობა, და თითქოს აქ რაღაც შეუთანხმებლობა იყოს, არა აქ ო რ ი ე ე ს ა ზ რ ი (აზრი და „არა-აზრი“ ბ. უ.) ერთი და იგივეა, თუ სიტყვა „არა“ და დაპირისპირება მეტაფიზიკურად არ არის გაგებული“²⁵. 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-აზრისა“ და აზრს შორის, თუ „არა-აზრი“ ანუ აზრის შინაარსი იგივე აზრია? უფრო ზუსტად, სად არის აქ შინაგანი უარყოფა, შინაგანი დიალექტიკური წინააღმდეგობა „არა-აზრისა“ და აზრს შორის, თუ „არა-აზრი“ იგივე აზრია? ყველაზე უკეთეს შემთხვევაში თუ დიალექტიკაზე გვექნება საუბარი, მაშინ აღნიშნული ასპექტით დიალექტიკურობა იქმნება არა ქეშმარიტების 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 ჩამოვაცილებთ და აზრს დაეტოვებთ უსაგნოთ, მაშინ არა თუ ქეშმარიტება, არამედ საერთოდ აზრიც შეუძლებელი იქნება“²⁶. უსაგნო 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 — საეჭვო ჩანს.

²⁵ ს. წერეთელის ქეშმარიტების დასაცავად. გვ. 169—170 (ხაზგამაჩენია ბ. უ.).

²⁶ იქვე, გვ. 166.

მეორე საკითხი, რომლის შესახებ რიგორც კ. ბაქრაძის „სევერე რეთლის შეხედულებანი ვრცლად იყო წარმოდგენილი. ქვეშარტების ლენინურ განსაზღვრებაში მოხმარებული სიტყვის „არ არის“ განსხვავებულ გაგებას ეხება. უნდა ითქვას, რომ კ. ბაქრაძის მიერ ს. წერეთლის „ქვეშარტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხის“ გამო დაწერილ რუცენხიაში „ქვეშარტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ“ გამოთქმული მოსაზრება — თითქოსდა ქვეშარტების ლენინურ განსაზღვრებაში არ არის ნიშნავს მახინტური დებულების უარყოფას — უდავოდ არასწორია. ამ მიმართებით ს. წერეთელი მართებულად შენიშნავს: მაშინ ლენინს ის კი არ ეთქვამს, თუ რა არის ქვეშარტება, არამედ ის, თუ რა არ არის იგი (როგორც აღვნიშნეთ, კ. ბაქრაძემ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პირველად მიუთითა, რომ ქვეშარტების ლენინური განსაზღვრება ადგენს ქვეშარტების არსებას). მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქვეშარტების ლენინური განსაზღვრება მასში მოხმარებული „არ არის“ გამო განსაზღვრების დიალექტიკურობას ჩვენებს და არა განსაზღვრების უარყოფითობას, რომ იგი ქვეშარტების დადებითი განსაზღვრებაა და არა უარყოფითი. თვით ბაქრაძე კი ქვეშარტების ლენინურ განსაზღვრებაზე, დადებითა იგი თუ უარყოფითი, არაფერს ამბობს. უნდა ითქვას, რომ ქვეშარტების ლენინური განსაზღვრება უარყოფითი განსაზღვრების საუკეთესო ნიმუშია. იგი არ არის დადებითი განსაზღვრება. არც არავითარ დიალექტიკურ და მექანიკურ უარყოფაზეა აქ ლაპარაკი. იგი ნაპველილი უარყოფითი განსაზღვრებაა. ჩვენი აზრით, ჩადგანაე საერთოდ უარყოფითი განსაზღვრების არსებობას საეჭვოდ თვლიან, ს. წერეთელი ყველგან ხაზს უსვამს იმას, რომ ქვეშარტების ლენინურ განსაზღვრებაში სიტყვა „არ არის“ დიალექტიკური უარყოფის, შინაგანი უარყოფის გამომხატველი დადებითი განსაზღვრებაა. თუ ეს ნამდვილად ასეა, მაშინ კითხვას დაესვამთ, იმავე პრინციპით, კ. ი. ქვეშარტების ლენინური განსაზღვრების შინაგანი უარყოფის დიალექტიკურობით, როგორ უნდა გავიგოთ დიალექტიკურობა. შინაგანი უარყოფის გამომხატველობა მატერიის ცნების ლენინურ განსაზღვრებაში, რომელიც გამოთქმულია სიტყვით „არის“?

აღნიშნული საკითხის სიცხადისათვის ჩვენ შედარებით ვრცლად შევხებით უარყოფითი განსაზღვრების ბუნებას და მასთან ქვეშარტების ლენინურ განსაზღვრებასაც, სადაც, ჩვენი აზრით, ნათლად გამოჩნდება უარყოფითი განსაზღვრების არსებობა და ქვეშარტების ლენინური განსაზღვრების უარყოფითობაც.

განსაზღვრების პრობლემატიკაში უარყოფითი განსაზღვრების საკითხი თავისი ბუნებით მეტად რთულია. მისი არსებობა ან სრულად უარყოფილია ან ყოველთვის ეკეის ქვეშა დაყენებული. წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ უარყოფითი განსაზღვრება ნამდვილად არსებობს, მისი არსებობის უარყოფა, როგორც ფაქტისა, არ შეიძლება. იგი ნამდვილად საჭიროებს ახსნას. ამიტომ უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფის, დადებით განსაზღვრებაზე დაყვანის ყველა ცდა უმართებულოა. უარყოფითი განსაზღვრების არსებობა არ არის დაკავშირებული მხოლოდ უარყოფითი ცნების არსებობასთან. უარყოფითი განსაზღვრება არ ხდება მხოლოდ უარყოფითი ცნების საფუძველზე. შესაძლებელია, რომ ცნება დადებითი იყოს, მაგრამ უარყოფითი განსაზღვრება ჰქონდეს. პირიქითაც, შეიძლება უარყოფითი ცნება დადებითად განისაზღვროს. მსგავსად, ყოველი უარყოფითი ცნება მხოლოდ უარყოფითად კი არ განისაზღვრება. არამედ ზოგი — დადებითადაც. ეს იმას კი არ ადასტურებს, რომ, თუ დადებითი ცნება შეიძლება უარყოფითად განისაზღვროს და უარყოფითი დადებითად, მაშინ ყოველი უარყოფითი ცნება დადებითად განისაზღვრება; არა, დადებით ცნებებშიც არის ისეთი ცნებები, რომელთა განსაზღვრება თუ არა უარყოფითად, დადებითად ვერ აჩვენებს განსაზღვრის დამახასიათებელ, სპეციფიკურ ნიშანს. აქედან გამომდინარეობს: უარყოფითი განსაზღვრების არსებობას საფუძვლად მხოლოდ უარყოფითი ცნებები არა აქვს.

არსებობას შეხედულება, შეიძლება ითქვას, მეტად გავრცელებული, რომლის მიხედვით განსაზღვრება არ შეიძლება იყოს უარყოფითი; არ არსებობს უარყოფითი განსაზღვრება. განსაზღვრებამ უნდა დაადგინოს ის, რაც არის საგანი და არა ის, რაც არ არის საგანი. უარყოფითი განსაზღვრება ვერ აჩვენებს ცნების შინაარსს. იგი არაფერს ამბობს ცნების შინაარსზე. არც ერთი სიტყვა არ არის ნათქვამი იმ ნიშნებზე, რომლებიც ცნების შინაარსშია. იგი მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რაც არ არის განსაზღვრის ცნების შინაარსში. ამიტომაც უარყოფითი განსაზღვრება არ არსებობს. უარყოფითი განსაზღვრების საწინააღმდეგოდ ასეთი აზრი შეიძლება წართებულად ჩაითვალოს, მხოლოდ, დადებითი ცნების ზოგიერთ უარყოფით განსაზღვრებაზე, როდესაც მართლაც, ადგილი აქვს იმას, რომ აქ საგნის განმასხვავებელი, სპეციფიკური ნიშანი კი არ არის ნაჩვენები, არამედ ისაა ნათქვამი, თუ რა არ არის ეს საგანი, არაფერია თქმული, თუ რა არის ამ საგნის სპეციფიკური, განმასხვავებელი ნიშანი. მაგრამ ეს არ შეიძლება ითქვას ყველა დადებითი

ცნების უარყოფით განსაზღვრებაზე, ვინაიდან ზოგიერთი დადებითი ცნების უარყოფითი განსაზღვრებისას ზუსტადაა მითითებული იმაზე, თუ რა სპეციფიკური ნიშანი ახასიათებს განსასაზღვრს სავანს.

მეცნიერებაში ხშირად გამოყენებულია და მოხმარებული უარყოფითი განსაზღვრებები. იმის გამო, რომ უარყოფით განსაზღვრებათა არსებობა საექვოდაა მიჩნეული და ამის გამო კეშმარტების ცნების ლენინურ განსაზღვრებას, მიუხედავად მისი უარყოფითი ფორმისა, დადებითად თვლიან, ამიტომ ჩვენ ჩამოეთლეთ მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან რამდენიმე უარყოფითს განსაზღვრებას.

1. პარალელური ეწოდება ერთ სიბრტყეზე მდებარე ორ წრეს, თუ ისინი არ გადაკვეთენ ერთიმეორეს.

2. ელემენტარული ნაწილაკები ეწოდება ისეთ ნაწილაკებს, რომელთა შემადგენლობაში არ შედის სხვა ნაწილაკები.

3. ცარიელი კლასი არის ისეთი კლასი, რომელიც არ შეიცავს არავითარ ელემენტს.

4. ირაციონალური რიცხვი არის ისეთი რიცხვი, რომელიც არ მოიაზრება არც ერთეულით და არც მისი ნაწილაკებით.

აღნიშნულ უარყოფით განსაზღვრებებში ნამდვილად ნაჩვენებია ცნების შინაარსის სპეციფიკური ნიშანი ან ნიშნები. ამიტომაც ყველა ისინი მკაცრი ლოგიკური ხასიათის განსაზღვრებებია.

განსაზღვრება „პარალელური ეწოდება ერთ სიბრტყეზე მდებარე ორ წრეს თუ ისინი არ გადაკვეთენ ერთიმეორეს“. მთლიანად სწორია ისე, როგორც ყოველი სხვა ნამდვილი განსაზღვრება. მასში მითითებულია ცნების სპეციფიკური ნიშანი; განსაზღვრებაში განსაზღვრის დამახასიათებელი ნიშანია მითითებული, გარკვევითაა პასუხი გაცემული იმაზე, თუ რას ეწოდება (რა არის) პარალელური წრეები.

უარყოფითი განსაზღვრების საუკეთესო ნიმუშია ცარიელი კლასის განსაზღვრება. ცარიელი კლასი ისეთი კლასია, რომლის შინაარსი არ შეიცავს არავითარ ელემენტს. ამ განსაზღვრებაში მითითებულია ცარიელი კლასის იმ სპეციფიკურ ნიშანზე, რომლის გარეშე არ არის თვით ცარიელი კლასი. ის, რის გარეშეც არ არის ცარიელი კლასი, ის, რაც ცარიელ კლასს ხდის ცარიელ კლასად, არის მასში ელემენტების არარსებობა.

უარყოფითი განსაზღვრების იშვიათი ნიმუში, სადაც ნაჩვენებია განსასაზღვრის სპეციფიკური ნიშანი, არის კეშმარტების ლენინ-

ნური განსაზღვრება. ქვეშარიტება არის ადამიანის წარმოდგენებში ისეთი შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, არ არის დამოკიდებული არც ადამიანზე და არც კაცობრიობაზე. ამ განსაზღვრებაში მითითებულია ქვეშარიტების იმ სპეციფიკურ ნიშანზე, რომლის გარეშე არ არის თვით ქვეშარიტება. ის, რის გარეშეც არ არის ქვეშარიტება, ის, რაც ქვეშარიტებას ხდის ქვეშარიტებად, არის მისი ობიექტურობა. ქვეშარიტების ობიექტურობა არის თვით ქვეშარიტების არსება; არაობიექტური ქვეშარიტება არ არსებობს. ქვეშარიტება ქვეშარიტებაა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი არის ობიექტური. ასეთია სწორედ ვ. ი. ლენინის მიერ ქვეშარიტების ცნების განსაზღვრება, რომლის მიხედვით ქვეშარიტებად მიჩნეულია აზრის „ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დამოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე“ (ხაზი ჩვენია, ბ. უ.).

ქვეშარიტების მხოლოდ ასეთ უარყოფით განსაზღვრებაშია გამოთქმული მისი სპეციფიკური ნიშანი მაშინ, როცა ქვეშარიტების დადებითი განსაზღვრება ვერ გამოთქვამს მის სპეციფიკურ ნიშანს. ქვეშარიტების საყოველთაოდ ცნობილი დადებითი განსაზღვრება — ქვეშარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა, აზრის შესაბამისობა სინამდვილესთან — ქვეშარიტების სპეციფიკურობას ვერ გამოხატავს. იგი, როგორც განსაზღვრება, თვით ქვეშარიტების ბუნებაზე ვერ მიუთითებს, არაფერს ამბობს იმაზე თუ როგორი ხასიათისაა იგი — სუბიექტური თუ ობიექტური? განსაზღვრება — ქვეშარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა — როგორც მართებულადაა აღნიშნული, არის ქვეშარიტების ცნების ახსნა-განმარტება და არა მისი განსაზღვრება: ქვეშარიტების განსაზღვრა — ქვეშარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა, აზრის შესაბამისობა სინამდვილესთან — არასრულყოფილია იმის გამოც, რომ იგი ვერ მიჩნავს ნკვეთრად (თუ ამას მოვთხოვთ განსაზღვრებას) იდეალისტურ და მატერიალისტურ შეხედულებათა შორის არსებულ აზრთა სხვაობას ქვეშარიტების საკითხზე. განსაზღვრებიდან — ქვეშარიტება არის აზრის შესაბამისობა სინამდვილესთან — რომელიც არისტოტელედან მომდინარეობს, ამოღიან როგორც მატერიალისტები (პოლბახი, ფოიერბახი), ასევე იდეალისტები (კანტი, ჰეგელი). კანტის თქმით, ქვეშარიტება არის ცოდნის შესაბამისობა, თანხმობა საგანთან. დაშასადამე, თუ რა შინაარსს ჩავდებთ აღნიშნულ განსაზღვრებაში. იმის მიხედვით უნდა იქნეს ერთიმეორისაგან განსხვავებული ქვეშარიტების იდეალისტური და მატერიალისტური გაგება. ამიტომაც

ქეშმარიტების საყოველთაოდ ცნობილი დადებითი განსაზღვრება ამ ზიმართებითაც ნაკლოვანების შქონეა. ქეშმარიტების მხოლოდ უარყოფით განსაზღვრებაშია ეს ნაკლოვანი მხარე მოხსნილი.

დასასრულს, ქეშმარიტების უარყოფით განსაზღვრებასთან კავშირში უარყოფითი განსაზღვრებიდან ერთ საკითხს უნდა მიექცეს ყურადღება, სახელდობრ, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებულნი ლოგიკაში ფორმულირებული წესი — განსაზღვრება არ უნდა იყოს უარყოფითი. ეს წესი, ჩვენი აზრით, უდავოდ უმართებულაა, როგორც დადებით ცნებათა, ასევე მით უმეტეს, უარყოფით ცნებათა უარყოფითი განსაზღვრების მიმართ. ზოგიერთი ამ წესის გამართლებას იმით ცდილობს, რომ განსაზღვრება არ უნდა იყოს უარყოფითი გარდა იმ შემთხვევისა, თუ თვითონ განსაზღვრავი ცნება არაა უარყოფითი, ე. ი. ამგვარი მითითებით ეს წესი გამოუსადეგარია დადებით ცნებათა მიმართ; გამოდის, რომ ამ წესით დადებით ცნებათა უარყოფითი განსაზღვრება არ შეიძლება. მაგრამ ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ზოგი დადებითი ცნების უარყოფით განსაზღვრებაში ნაჩვენებია საგნის განმასხვავებელი, სპეციფიკური ნიშანი, ამიტომაც აღნიშნული წესი აქაც დაუშვებელია.

წესი — განსაზღვრება არ უნდა იყოს უარყოფითი — რაც ლოგიკაში მიღებულია და აღიარებული, თვითონ მისივე მოთხოვნას ეწინააღმდეგება. მისი მოთხოვნა ისაა, რომ განსაზღვრება არ უნდა იყოს უარყოფითი. მაგრამ თვითონ, როგორც განსაზღვრების წესი, უარყოფითადაა განსაზღვრული — განსაზღვრება არ უნდა იყოს უარყოფითი, — უარყოფითი განსაზღვრებაა. თუ ამ წესის მიხედვით ყოველი ცნება დადებითად უნდა განისაზღვროს, მაშინ რა საჭიროა თვითონ განსაზღვრების წესი იქნეს უარყოფითად განსაზღვრული? სწორედ ამის გამო არის იგი თავის საკუთარი მოთხოვნის საწინააღმდეგო. მისი მოთხოვნაა — განსაზღვრება არ უნდა იყოს უარყოფითი, ხოლო თვითონ კი ამ მოთხოვნის საწინააღმდეგოდ, როგორც წესი, უარყოფითადაა განსაზღვრული.

აღნიშნული წესის შემდგომი სახის ფორმულირებაც არის: განსაზღვრება არ უნდა იყოს მხოლოდ უარყოფითი, ე. ი. ისეთი, რომელშიც მითითებულია მხოლოდ ისეთი ნიშნები, რომლებიც მოცემულ განსაზღვრვას საგანს არ მიეწერება და არ მიუთითებს ისეთებს, რომლებიც მას მიეწერება. ამგვარი ფორმულირების საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ უარყოფით განსაზღვრებათა უმრავლესობა თავისი ბუნებით სწორედ ისეთია, რომ იგი განსაზღვრავი საგნის იმ ნიშნებზე მიუთითებს, რომლებიც მისთვის არ

არის დამახასიათებელი, მას არ მიეწერება, მაგრამ ამით აჩვენებს ამ საგნის განმასხვავებელ, სპეციფიკურ თავისებურებას. აღნიშნული წესის ფორმულირების — განსაზღვრება არ უნდა იყოს მხოლოდ უარყოფითი — დაცვა იმ ფორმით, რომ მიუთითებს საგნის მხოლოდ იმ ნიშნებზე, რომელიც არა აქვს მას, რომელსაც არ ფლობს საგანი, არ ხსნის ცნების შინაარსსაც, მართალია, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ზოგიერთი დადებითი ცნების უარყოფით განსაზღვრებაში არ არის გახსნილი ცნების შინაარსი, მაგრამ ბოლო რიგ დადებით ცნებათა უარყოფით განსაზღვრებაში ასე არ არის, ამიტომაც აღნიშნულ წესს არც ზემოთ აღნიშნული ფორმულირება შეეღობა.

უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფითი წესის ასეთი ფორმულირებაც არის: განსაზღვრება შესაძლებლობით არ უნდა იყოს უარყოფითი. თუმცა ვინც ასეთ ფორმულირებას იძლევა, ის უარყოფითი განსაზღვრების შესაძლებლობას უშვებს ისეთ მეცნიერებაშიც, როგორცაა მათემატიკა — ზოგიერთ შემთხვევაში ცალკეული უარყოფითი განსაზღვრება დასაშვებია მათემატიკაში. საკითხავია: თუ უარყოფითი განსაზღვრება დასაშვებია და შეიძლება იყოს მათემატიკაში, მაშინ რატომ უნდა იყოს იგი ლოგიკის მიხედვით ნაკლოვანი, რატომ ლოგიკაში „შესაძლებლობით არ უნდა იყოს უარყოფითი?“ თუ იმას დაუშვებთ, რომ მათემატიკასა და სხვა მეცნიერებებში არსებული უარყოფითი განსაზღვრება არ არის სწორი იმის გამო, რომ იგი ეწინააღმდეგება აღნიშნულ წესს, მაშინ არც ერთი უარყოფითი განსაზღვრება არ ყოფილა მართებული. ეს კი ნამდვილად იმ მეცნიერებათა საწინააღმდეგოა, რომლებშიც ცნებათა უარყოფითი განსაზღვრებები გვაქვს. მაგრამ თუ იმ უარყოფით განსაზღვრებებს, რომლებიც მეცნიერებებში საყოველთაოდ აღიარებულია, მივიღებთ როგორც სრულიად მართებულ ლოგიკურ განსაზღვრებებს (ეს უდავოდ მისაღებია), მაშინ ნამდვილად უნდა უარყოფით უარყოფით განსაზღვრებათა უარყოფითი წესი.

აღნიშნული წესის იმ ფორმულირების საწინააღმდეგოდ, რომლის მიხედვითაც „განსაზღვრება არ უნდა იყოს მხოლოდ უარყოფითი“, „განსაზღვრება შესაძლებლობით არ უნდა იყოს უარყოფითი“, იგივე უნდა ითქვას, რაც ზემოთ ვთქვი — თვითონ ისინიც ხომ უარყოფითად არიან განსაზღვრულნი. ჯერ ერთი, თვითონაც ხომ გამოიყენებიან ლოგიკაში უარყოფითი განსაზღვრების უარსაყოფად? თუ უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფა შეუძლია თვით ამ უარ-

ყოფით განსაზღვრებებს, როგორც წესს, მაშინ ეს უკანასკნელი ხომ არსებობს როგორც უარყოფითი განსაზღვრება?! თვით მათი უარყოფა, როგორც უარყოფითი განსაზღვრებისა, ზომ შეუძლებელია, რითაც უარყოფითი განსაზღვრების არსებობა თავით უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფელი წესითაც ცხადია. მეორე, განსაზღვრებებში: „განსაზღვრება არ უნდა იყოს მხოლოდ უარყოფითი“, „განსაზღვრება შესაძლებლობაში არ უნდა იყოს უარყოფითი“ — სრულიად არ არის ნაჩვენები, როგორი უნდა იყოს განსაზღვრება, ისინი ხომ ვერ აჩვენებენ განსასაზღვრი ცნების არსებას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ამ წესის დამცველებს იგი ხომ აქვთ აღიარებული უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფელ წესად. უნდა ითქვას, რომ მკდარია ამ წესის უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფელ წესად მიჩნევა. თვითონ კი ნამდვილად არის უარყოფითი განსაზღვრება. აღნიშნული წესის შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი როგორც უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფელი წესი უარყოფილი უნდა იქნეს, ვინაიდან თვითონაა უარყოფითი განსაზღვრება და უარყოფითი განსაზღვრების ფორმაშია მოხმარებული ლოგიკაში.

უარყოფითი განსაზღვრების შესახებ ყოველივე ზემოთ აღნიშნული და მათ შორის თვით უარყოფითი განსაზღვრების უარყოფელი უარყოფითი განსაზღვრების არსებობაც მხოლოდ იმის დადასტურებაა, რომ უარყოფითი განსაზღვრება ნამდვილად არსებობს.

აქვე კემშარიტების ლენინურ განსაზღვრებასთან დაკავშირებით უნდა შევეხოთ კიდევ ერთ მეტად სადავო საკითხს, სახელდობრ, კემშარიტების ლენინური განსაზღვრება რა წესითაა შესრულებული? აღნიშნულ საკითხზე განსხვავებული აზრი არსებობს. თვითონ ს. წერეთელი უშუალოდ არ გამოთქვამს თავის აზრს, თუ რა წესით უნდა განსაზღვროს კემშარიტების ცნება, მაგრამ საერთოდ კატეგორიათა განსაზღვრებაზე მისი შეხედულების მიხედვით, კემშარიტების განსაზღვრების წესი იქნება კემშარიტების ადგილის მონახვა კატეგორიათა სისტემაში. ს. წერეთლის აზრით, კატეგორიის განსაზღვრება არის მისი ადგილის მონახვა კატეგორიათა სისტემაში; ეს არის მიჩნეული საერთოდ კატეგორიის განსაზღვრების წესად. ამ წესს დაემორჩილება კემშარიტების ცნებაც ანუ კატეგორია. ს. წერეთლის მიხედვით, კემშარიტება არის ლოგიკურის კატეგორია. ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა კი შეუძლებელია. რომელიმე ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა თვითონ მოიხ-

მარს ამ კატეგორიას, გარკვეულად ადგენს მას. კეშმარიტების ცნების დადგენა კი ნიშნავს ისეთი გარკვეულობის დადგენას, რომლის უარყოფა-დადგენა კეშმარიტების უარყოფა-დადგენას იწვევს და პირიქით.

კატეგორიათა განსაზღვრების წესი — კატეგორიის განსაზღვრება არის მისი ადგილის მონახვა კატეგორიათა სისტემაში. ემყარება კატეგორიათა წრისებურ სისტემას, წინააღმდეგ შემთხვევაში უოვლად შეუძლებელია კატეგორიათა სისტემაში გარკვეული იქნეს ამა თუ იმ კატეგორიის ადგილის მონახვა და მისი შინაარსის განსაზღვრა. გარდა აღნიშნულისა, კატეგორიის განსაზღვრების დასახელებული წესი თავისივე მოთხოვნის საფუძველზე იმ არსებითი ნაკლის მქონეა, რომ იგი არაფერს სპეციფიკურს არ ადგენს რომელიმე კატეგორიის მიმართ. აღნიშნული წესით ფაქტიურად არც ერთი ცალკეული კატეგორიის განსაზღვრება არ არის მოცემული. იგი არაფერს ამბობს იმაზე, თუ რა არის კეშმარიტების კატეგორიის შინაარსი, მისი არსება. შეიძლება ითქვას, რომ კატეგორიათა განსაზღვრების წესს არ ევალება ცალკეული კატეგორიის შინაარსის დადგენა, იგი იმაზე მიუთითებს, თუ როგორ უნდა განსაზღვროს კატეგორიები, მაგრამ განსაზღვრების დასახელებული წესი უდავოდ გულისხმობს თითოეული კატეგორიის ადგილის მონახვას კატეგორიათა სისტემაში და ამით მისი შინაარსის განსაზღვრებას, თუმცა ამ თავის მოთხოვნას ფაქტიურად ვერ ასრულებს, რის გამოც იგი, როგორც განსაზღვრების წესი, ლოგიკური ასპექტითაც ნაკლოვანია. მართალია, კეშმარიტების ცნებებს დადგენა ნიშნავს ისეთი გარკვეულობის დადგენას, რომლის უარყოფა-დადგენა კეშმარიტების უარყოფა-დადგენას ნიშნავს და პირიქით, მაგრამ ამით ფაქტიურად არ დგინდება, თუ რა არის თვითონ კეშმარიტება.

ჩვენი აზრით, კეშმარიტებებს ლენინური განსაზღვრება, ისევე როგორც რიგი სხვა ცნებებისა და კატეგორიებისა, შესრულებულია უახლოესი გვარისა და სპეციფიკური განსხვავებულობის წესით. ჩვენს ფილოსოფიურ დიტერატურაში გამოთქმული აზრი, რომ მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ განსაზღვრებანი ცალკეული ცნებებისა და კატეგორიებისა შეუძლებელია უახლოესი გვარისა და სპეციფიკური განსხვავებულობის წესით იქნეს განსაზღვრული, უმართებულოა. მართალია, ყველა ცნება, კატეგორია აღნიშნული წესით არ განისაზღვრება, მაგრამ უახლოესი გვართა და სპეციფიკური განსხვავებულობის წესით განსაზღვრება შეიძლება გამოყენებული იქნეს იმ ცნებათა მიმართ, რომლებიც ერთიმეორესთან

სახე-გვარეობითს დამოცილებულებაში იმყოფებიან. სწორედ ასეთია ჭეშმარიტების ცნების ლენინური განსაზღვრება. ჭეშმარიტების ცნების ლენინურ განსაზღვრებაში ჭეშმარიტება არის სახე. ხოლო გვარი კი ადამიანის წარმოდგენების შინაარსი, სპეციფიკური ვანსხვაებულობა კი ადამიანის წარმოდგენების შინაარსის ობიექტურობა. ადამიანის წარმოდგენების ყოველი შინაარსი არის ასახვა, ჭეშმარიტება ასახვაა, მაგრამ ადამიანის წარმოდგენების ყოველი შინაარსი კი არ არის ჭეშმარიტება, არამედ მხოლოდ სპეციალური შინაარსი, სახელდობრ, ობიექტური.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ თვით ვ. ი. ლენინმა გარკვევით მითითა: უახლოესი გვართა და სპეციფიკური განსხვავებულობის წესით განსაზღვრება ერთ-ერთი აუცილებელი წესია. ვ. ი. ლენინი, მხედველობაში აქვს რა გვარობითი ცნებები და კატეგორიები, განსასაზღვრი ცნებისათვის აუცილებლად თვლის მასზე უფრო უზოგადესს გვარში მოთავსებას და უახლოესი გვარისა და სპეციფიკური განსხვავებულობის ხერხით მის განსაზღვრებას. ვ. ი. ლენინი გვარობითი ცნებისა და კატეგორიათა მიმართ განსაზღვრების წესზე (ხერხზე) დასმულ კითხვაზე კატეგორიულად უპასუხებს: „რას ნიშნავს „განსაზღვრება“? ეს ნიშნავს უწინარეს ყოვლისა ამა თუ იმ ცნების მიყენებას მეორე უფრო ფართო ცნებისადმი. მაგალითად, როცა მე განვსაზღვრავ: ვირი ცხოველია-მეთქი, ცნებას „ვირი“ უფრო ფართო ცნებას მიუყენებ“²⁷. მაშასადამე, იმისათვის, რომ განვსაზღვროთ გვარეობითი ცნება კატეგორია, უწინარეს ყოვლისა, საჭიროა განსასაზღვრ საგანთა ჯგუფისათვის დავადგინოთ უახლოესი გვარეობითი ცნება, რომელშიც უნდა იქნეს შემოტანილი განსასაზღვრი ცნება. განსასაზღვრი ცნება ნაკლები მოცულობის ნიშანს ასახავს, ვიდრე გვარეობითი ცნება, ამიტომაც იგი შედის, როგორც სახე, გვარეობითი ცნების მოცულობაში. გვარეობითი ცნების ნიშანი განსასაზღვრი საგნის ყველა სახეზე ვრცელდება. მაშასადამე, გვარეობითი ცნება მიუთითებს იმ ნიშანზე, რომელიც მოცემული გვარის ყველა საგნისათვის ზოგადია. მაგრამ აქ არ მთავრდება განსაზღვრება. განსაზღვრებაში აუცილებელია, წარმოდგენილი იქნეს სპეციფიკური ნიშანიც. ასეთი ნიშანი სახეობრივი განსხვავება იქნება. სწორედ ასეთი თავისებურებით ხასიათდება ჭეშმარიტების ცნების ლენინური განსაზღვრება. ყოველივე ამის გამო უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ჭეშმარიტების ცნების ლენინ-

²⁷ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 177.

ნური განსაზღვრება ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია უახლოესი გვარისა და სპეციფიკური განსხვავებულობის წესით განსაზღვრების.

II. სუბიექტურისა და ობიექტურის დიალექტიკური დამოკიდებულება ქეშმარიტებაში. ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების დიალექტიკური ბუნების განხილვა, ს. წერეთლის აზრით, იმას აჩვენებს, რომ ქეშმარიტების გაგებისათვის აუცილებელია ქეშმარიტ აზრში არსებული სუბიექტურისა და ობიექტურის დამოკიდებულების ანალიზი. ქეშმარიტება მხოლოდ სუბიექტის და ობიექტის გარკვეულ დამოკიდებულებაში დგონდება. ქეშმარიტებაში სუბიექტურისა და ობიექტურის დამოკიდებულების დიალექტიკურობა დაპირისპირებულთა ერთიანობას წარმოადგენს.

აღნიშნული საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით ს. წერეთელი აანალიზებს, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული სუბიექტური და ობიექტური ქეშმარიტებაში. მცდარია დებულება, რომ ქეშმარიტება სუბიექტურია; ქეშმარიტება რომ სუბიექტური იყოს, მაშინ იმდენი ქეშმარიტება იქნებოდა, რამდენიც სუბიექტია, კიდევ მეტი — რამდენი იგანცდაც არსებობს. ქეშმარიტება რომ სუბიექტური იყოს, მაშინ ქეშმარიტად უნდა მიგვეჩინია ვინმეს მიერ გამოთქმული რაიმე დებულება და ამ დებულების საწინააღმდეგოდ დებულებაც. ქეშმარიტება რომ სუბიექტური იყოს, მაშინ ყოველგვარი აზრი ქეშმარიტად უნდა მიგვეჩინია და შეცდომა უნდა უარგვეყო. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ასკვნის ს. წერეთელი, ქეშმარიტების სუბიექტურობის აღიარება თავის თავს აბათილებს. უაზრობას წარმოადგენს. ქეშმარიტების სუბიექტურობის საწინააღმდეგოდ აუცილებელია აღიარებული იქნას ქეშმარიტების ობიექტურობა. ქეშმარიტება აუცილებლად არის ობიექტური, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ჩვენგან დამოუკიდებლად, თავისთავად არსებობს, როგორც მატერიალური საგანი. ქეშმარიტება არ არის ობიექტური როგორც საგანი. ქეშმარიტება საგნის გარკვეული ცოდნაა, იგი აზრის ნიშანია. აზრი არის აზრი საგნის შესახებ. „ქეშმარიტების გაიგივება ობიექტურ საგანთან — წერს ს. წერეთელი — ფაქტიურად აუქმებს ქეშმარიტების პრობლემას. ქეშმარიტების პრობლემა ისმის მხოლოდ აზრის საგანთან შემეცნებითი დამოკიდებულების დროს, და, თუ ქეშმარიტება იგივე ობიექტური საგანია, მაშინ აზრის საგანთან დამოკიდებულების განხილვის საჭიროება რჩენება“²⁹. ქეშმარიტების სუბიექტურობისა და ობიექტურობის აღ-

²⁹ ს. წერეთელი. ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი.

ნიშნული კრიტიკა არ ნიშნავს იმას, რომ ქვეშარიტება არ არსებობს. ქვეშარიტება ნამდვილად არსებობს, მისი უარყოფა შეუძლებელია. ქვეშარიტების არსებობა ნიშნავს ქვეშარიტების ობიექტურობის აუცილებლად აღიარებას. ქვეშარიტების ბუნების გარკვევის დროს, წერს ს. წერეთელი, შეუძლებელია სრულიად უარყოთ სუბიექტურობა; ასევე შეუძლებელია ობიექტურობის უარყოფაც. სუბიექტურობის უარყოფა მხოლოდ ობიექტურ საგანს ტოვებს და ქვეშარიტების პრობლემაც იხსნება. მაგრამ საგნის გარეშე შეუძლებელია არა თუ ქვეშარიტი აზრი, არამედ — აზრი საერთოდ. ობიექტურობის უარყოფა კი ქვეშარიტებას საერთოდ აუქმებს. გამოსავალი ერთადერთია: ქვეშარიტება სუბიექტურის და ობიექტურის გარკვეულ ერთიანობაში მდგომარეობს²⁹.

ქვეშარიტება უნდა ვეძიოთ, ამბობს წერეთელი. სუბიექტურის ობიექტურ შინაარსში. ამ საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით რამდენიმე ადგილას მითითებულია და ინტერპრეტირებულიც: თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ობიექტური შინაარსი. აზრის ობიექტური შინაარსი აზრის განსაზღვრულობაა, იგი არ უდრის თვითონ საგანს. აზრის ობიექტური შინაარსი არ შეიძლება საგნის ნიშნებით დაეახასიათოთ. აზრის ობიექტური შინაარსი აზრის განსაზღვრულობაა. „ობიექტური შეიძლება არსებობდეს აზრში სწორედ სუბიექტურ ფორმაში, თვითონ აზრის ფორმაში“³⁰. „საგანი სუბიექტურ ფორმაში, აზრის ფორმაში უნდა წარმოსდგეს და მხოლოდ მაშინ გვექნება ქვეშარიტება“³¹ აზრის ობიექტური შინაარსის ასეთი დახასიათება გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ აზრის შინაარსი, რომელსაც ს. წერეთელი ხშირად უწოდებს არა-აზრს, აზრია და სხვა არაფერი. ამის გამოც დაპირისპირება აზრსა და ე. წ. არა-აზრს შორის იხსნება, ვინაიდან ფაქტიურად აზრი აზრთან ვამოდის დაპირისპირებული და არა არა-აზრთან.

III რელატიურისა და აბსოლუტურის დიალექტიკური დამოკიდებულება ქვეშარიტებაში. ქვეშარიტების დიალექტიკურ ბუნებას, აღნიშნავს ს. წერეთელი, კიდევ უფრო კონკრეტულად წარმოგვიდგენს ქვეშარიტების შეფარდებითობისა და აბსოლუტურობის დამოკიდებულების განხილვა. ამ დამოკიდებულების გარკვევა კი წინასწარ მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ რას ნიშნავს ქვეშარი-

²⁹ ს. წერეთელი, ქვეშარიტების ლენინური გაგება, ზოგიერთი საკითხი, გვ. 10.

³⁰ იქვე, გვ. 11 (ხაზგამსა ჩვენია, ბ. ე.).

³¹ იქვე, გვ. 12.

ტების აბსოლუტურობა და რას ნიშნავს კეშმარიტების შეფარდებითობა (რელატიურობა).

კეშმარიტების აბსოლუტურობის გარკვევასთან დაკავშირებით ს. წერეთელი წინასწარ კეშმარიტების აბსოლუტურობაზე იმ შეხედულებებს გაარჩევს, თუ როგორ არ შეიძლება კეშმარიტების აბსოლუტურობა იქნეს გაგებულად. არასწორია შეხედულება, რომლის მიხედვით კეშმარიტების აბსოლუტურობა განსაზღვრულია შემეცნების საგნის უცვლლობით. კეშმარიტების აბსოლუტურობა არ ნიშნავს კეშმარიტი აზრის საგნის უცვლლობას. თუ რაიმე საგანი უცვლელი და მარადიულია და ამ საგნის შესახებ სრული ცოდნა გვაქვს, მაშინ, მართლაც, გვექნება აბსოლუტურად კეშმარიტი ცოდნა ამ საგნის შესახებ. მაგრამ, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მკვლევარი, შეიძლება საგნის უცვლლობა დაეუშვათ და ამჟვე დროს ვალიანოთ ასეთი საგნის შესახებ აზრის ცვალებადობაც და აზრის კეშმარიტებაც.

კეშმარიტება არ შეიძლება აბსოლუტური იყოს შემეცნების უნარის უცვლლობის გამოც. უნარის უცვლლობა კეშმარიტების აბსოლუტურობას ვერ განაპირობებს, იგი შეიძლება შეცდომის პირობად გამოდგეს.

კეშმარიტების აბსოლუტურობა შეიძლება გაგებულ იქნეს ცოდნის უცვლლობის აზრით; შეიძლება თქვან, წერს ს. წერეთელი, რომ კეშმარიტების აბსოლუტურობა ცოდნის უცვლლობას ნიშნავს. თუ რაიმე ცოდნა უცვლელია და კეშმარიტი, მაშინ ასეთი ცოდნის კეშმარიტება იქნება აბსოლუტური (მაგალითად, $2+2=4$, როგორც ცოდნა). მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს კეშმარიტების ცვალებადობის აღიარება კეშმარიტების უარყოფას ნიშნავდეს. კეშმარიტების ცვალებადობა არ არის კეშმარიტების აბსოლუტურობის უარყოფა.

იმის განხილვის შემდეგ, თუ როგორ არ შეიძლება კეშმარიტების ობიექტურობა იქნეს გაგებულად, ს. წერეთელი თვითონ იძლევა მის პოზიტიურ დახასიათებას.

აბსოლუტური კეშმარიტება ცოდნის ობიექტურობასა და მის სისრულეს ნიშნავს. კეშმარიტების ობიექტურობა მის აბსოლუტურობასაც ნიშნავს. აბსოლუტური კეშმარიტების უარყოფა იგივეა, რაც ობიექტური კეშმარიტების უარყოფა. აბსოლუტური კეშმარიტების უარყოფა საერთოდ კეშმარიტების უარყოფაა. კეშმარიტება ყოველთვის შეიცავს აბსოლუტურის მომენტს. ის, რომ ჩვენი ცოდნა არ არის სრული, არ ნიშნავს აბსოლუტური კეშმარიტების არსებ-

ბობას. ცოდნის სისრულისადმი მიახლოვება ნიშნავს იმას, რომ არსებობს ობიექტური, აბსოლუტური კეშმარიტება. აბსოლუტური კეშმარიტება, როგორც სინამდვილის ამომწურავი ცოდნა, აბსოლუტურად სრული ცოდნა მიუღწეველია, მაგრამ იგი არსებობს ცოდნის ყოველი სისრულის დროს, მხოლოდ ნაწილობრივ. ნაწილობრივ აბსოლუტურ კეშმარიტებას ეწოდება შეფარდებითი კეშმარიტება.

ს. წერეთლის მიერ შეფარდებითი კეშმარიტების ცნების შინაარსი გარკვეულია შემდეგი ძირითადი მომენტების დახასიათებით. 1). კეშმარიტება ობიექტურია, მაგრამ იგი შეფარდებითი შეიძლება იყოს. კეშმარიტების შეფარდებითობის საფუძველი, უპირველეს ყოვლისა თვით სინამდვილის მუდმივი ცვალებადობა და განვითარებაა. შეუძლებელია მიღწეული იქნეს სინამდვილის სრული შემეცნება, ამ აზრით, აბსოლუტური კეშმარიტება. ამიტომ კეშმარიტება ყოველთვის ნაწილობრივი, შეფარდებითი ხასიათისაა. 2). სინამდვილე რომ არ ვითარდებოდეს, მისი შემეცნება მაინც არ დასრულდებოდა, ე. ი. აბსოლუტური ცოდნა და კეშმარიტება მაინც მიუღწეველი იქნებოდა და ყოველთვის გვექნებოდა შეფარდებითი კეშმარიტება. რადგან სინამდვილე უსასრულოა ყოველმხრივ, უსასრულოა სიღრმითაც. 3). კეშმარიტების შეფარდებითობას საფუძველია იმაშიც, რომ შემეცნების უნარიც განვითარებაშია, რომ შემეცნების ფარგლები ყოველთვის შეზღუდულია და მათი გადალახვის პროცესი უსასრულოდ გრძელდება³².

შეფარდებითი კეშმარიტების ცნებას, მიუთითებს ს. წერეთელი, კიდევ უფრო ნათლად გაგვირკევებს კეშმარიტებისა და შეცდომის დამოკიდებულების გათვალისწინება. შეფარდებითი კეშმარიტება მცდარობასთან გარკვეულ დამოკიდებულებაშია. არსებობს არა მარტო შეფარდებითი კეშმარიტება, არამედ შეფარდებითი მცდარობაც. კეშმარიტებაში გარკვეულად არის გაერთიანებული კეშმარიტება და მცდარობა, რომელთაც შეფარდებითი ხასიათი აქვს. ყოველ შეფარდებით კეშმარიტებას აქვს ფარული მხარე, რომელიც შემდეგ გამოაშქარავდება როგორც შეცდომა. შეცდომად აღიარებულიც შეიძლება კეშმარიტ მხარეს შეიცავდეს. ავტორი აქვე აღნიშნავს, რომ „შეცდომა შეფარდებითი კეშმარიტება კი არაა, არამედ — შეფარდებითის აბსოლუტურად და აბსოლუ-

³² ს. წერეთელი, კეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 20.

ტურის წმინდა შეფარდებითად წარმოდგენა. თუ შეფარდებითი კეშმარიტება აბსოლუტურ კეშმარიტებად მივიღეთ, მაშინ კეშმარიტება შეცდომად გადაიქცევა და ეს შეცდომა კეშმარიტებად მოგვეჩვენება³³. შეფარდებით კეშმარიტებათა მიღების პროცესში აბსოლუტურ კეშმარიტებასაც ეწვედებით. შეფარდებით კეშმარიტებას აბსოლუტურით აქვს აზრი. კითხვაზე — რას ნიშნავს შეფარდებითი კეშმარიტების გზით აბსოლუტურ კეშმარიტებისადმი მიახლოება, წერეთელი პასუხობს, „ასეთი მიახლოება იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს აბსოლუტური კეშმარიტება სადღაც არის დაკარგული და მას ვუახლოვდებით, არამედ იმას, რომ შეფარდებით კეშმარიტებებში უკვე არის აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები, რომელთა გზით სინამდვილის ადეკვატური ასახვა სრულყოფილი ხდება. შეფარდებით კეშმარიტებაში რომ არაფერი არ იყოს აბსოლუტური კეშმარიტებისა, მაშინ მისადმი მიხალოებასაც არ ექნებოდა ადგილი“³⁴. ავტორი აქვე იმაზეც მიუთითებს, რომ არა მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ აბსოლუტური კეშმარიტება შეფარდებით კეშმარიტებაში ხორციელდება, არამედ ისიც, რომ იგი „ხორციელდება მთელ რიგ შეფარდებითს (რელატიურ) შეცდომებში“.

რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის განსხვავება, აღნიშნავს წერეთელი, შეფარდებითია. ეს განსხვავება რომ აბსოლუტური იყოს, მაშინ რელატიური მხოლოდ რელატიური იქნებოდა და აბსოლუტურს აბსოლუტურად გამორიცხავდა და, პირიქით. საკითხის ასე გადაწყვეტის სიმცდარეს ავტორი ასაბუთებს შემდეგი ორი არგუმენტით: 1). მხოლოდ რელატიურის მიღება და აბსოლუტურის აბსოლუტური უარყოფა, რელატიურისათვის აბსოლუტურის მნიშვნელობის მიწერა და თვითონ ასეთი უარყოფაც აბსოლუტური მნიშვნელობით არის აღებული. ლოგიკურად შეუძლებელია აბსოლუტურად უარყო აბსოლუტური, რადგან ასეთი უარყოფა თვითონ იქნება აბსოლუტური მნიშვნელობისა და თვით რელატიური აღებული იქნება აბსოლუტურის მნიშვნელობით. 2). შეუძლებელია რელატიურის უარყოფაც, რადგან აბსოლუტურის ცნებას აზრი ეკარგება რელატიურის ცნების გარეშე. რელატიურისაც განცალკევებული აბსოლუტური თვით არის რელატიური. რელატიური და აბსოლუტური სპირიტისპირო და შეფარდებითი ცნებებია.

³³ ს. წერეთელი, კეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი გვ. 24.

³⁴ იქვე, გვ. 30.

ნამდვილი აბსოლუტური მათი, როგორც დაპირისპირებულთა, ერთიანობაა. რელატიური და აბსოლუტური, წერს წერეთელი, ერთმანეთს უპირისპირდებიან, მაგრამ ეს დაპირისპირება მათ ერთმანეთისაგან არ სწყვეტს, რადგან ეს განსხვავება შეფარდებითია და არა აბსოლუტური. „ამ დაპირისპირებაში აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური (და რელატიური — მხოლოდ რელატიური); აბსოლუტური შეფარდებითაცაა, რამდენადაც მას აზრი აქვს რელატიურთან დაპირისპირებაში და რელატიურით“³⁵. ასეთია შეფარდებითი და აბსოლუტური კეშმარიტების ერთიმეორესთან დაპირისპირებულობა რითაც კეშმარიტება ამ მხრივაც დაპირისპირებულთა ერთიანობას წარმოადგენს.

შეფარდებითი და აბსოლუტური კეშმარიტების დამოკიდებულების წერეთელისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ ორი ძირითადი არგუმენტი იქნა წამოყენებული; ორივე ეკუთვნის კ. ბაქრაძეს. 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“³⁶. აბსოლუტური კეშმარიტების ცნება, აღნიშნავს ბაქრაძე, მარქსისტულ თეორიაში ორი მნიშვნელობით იხმარება: აბსოლუტური კეშმარიტება როგორც ასეთი, როგორც საბოლოო მიზანი ცოდნის განვითარების, რომელსაც ჩვენი ცოდნა ასიმპტომიურად უახლოვდება და აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლების მნიშვნელობით. პირველი მიუღწევლია, რამდენადაც განვითარების პროცესი უსასრულოა. „აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები კი რელატიური შეუძლებელია იყოს, რადგან ამ შემთხვევაში აბსოლუტური კეშმარიტება სრულიად მოიხსნება“³⁷, ვ. ი. ლენინის ცნობილი აზრი, რომ რელატიურ ცოდნაში არის აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები, წერეთლის მიერ, აღნიშნავს ბაქრაძე, გადათარგმნილი იქნა უცნაურ ენაზე, სახელდობრ, — რელატიური კეშმარიტება აბსოლუტურია და აბსოლუტური კეშმარიტება რელატიურია. დებულება „რე-

³⁵ ს. წერეთელი, კეშმარიტები, ლენინური გაკების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 34.

³⁶ ბ ა ქ რ ა ძ ე. კეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, მნათობი, გვ. 135.

³⁷ ი ქ ვ ე. გვ. 135.

ლატიურში არის აბსოლუტურის მარცვლები“ არ არის იგივე, რაც „რელატიური არის აბსოლუტური“: და იქვე ბაქრაძე საყვედურ-რებს წერეთელს — „დებულებიდან „აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლები არის რელატიურ ცოდნაში“ ავტორს გამოჰყავს შემდეგი დებულება: აბსოლუტური რელატიურია და რელატიური აბსოლუტურია. რა წესით არის შესაძლებელი დებულება ასეთი გადათარგმნა, გაუგებარია“³⁸.

შეფარდებითი და აბსოლუტური ჭეშმარიტების დამოკიდებულების სფეროში კ. ბაქრაძეს არასწორად მიაჩნია გამოთქმა „ნამდვილი აბსოლუტური“. ამ ტერმინის შინაარსის გაურკვეველად, მოხმარება კი — უადგილოდაა მიჩნეული. კ. ბაქრაძე კითხვას სვამს — ცნება „ნამდვილი აბსოლუტური“ რას გამოხატავს? და პასუხობს: იგი არ გამოხატავს არც აბსოლუტური ჭეშმარიტებას საბოლოო ინსტანციაში და არც აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვალს. მარქსიზმ-ლენინიზმში, აღნიშნავს ბაქრაძე. სამი ცნება იცის, რომლებიც ჭეშმარიტებას ეხება: აბსოლუტური ჭეშმარიტება როგორც საპყაროს უკანასკნელი, ამომწურავი სურათი, — ის მიუღწეველია; მეორე, რელატიური და მესამე, აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლები, რომელთა „უარყოფა მომავალში უაზრობა იქნება“. ცნებას „ნამდვილი აბსოლუტურისა“ კი აბსოლუტური ჭეშმარიტების არც პირველი და არც მესამე მნიშვნელობა არა აქვს. ნამდვილი აბსოლუტური არის რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთობა. ნამდვილი აბსოლუტური სრულიადაც არ არის აბსოლუტურის ან რეალისტურის დახასიათება. იგი გამოყენებულია „ფაქტიურის“ ნაცვლად, სახელდობრ, იმის აღსანიშნავად, რომ „ფაქტიურად: ნამდვილი ცოდნა — განვითარების ყოველ ეტაპზე არის რელატიური, აბსოლუტურის მარცვლებით“³⁹.

კ. ბაქრაძის ამ შენიშვნებს ს. წერეთელმა უპასუხა თავის წერილში „ჭეშმარიტების დასაცავად“. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ წერეთელი არ იზიარებს ბაქრაძის არც ერთ შენიშვნას.

კ. ბაქრაძის პირველ შენიშვნაზე ს. წერეთლის პასუხის ძირითადი აზრი ასეთია: შეფარდებითი ჭეშმარიტებისა და აბსოლუტური ჭეშმარიტების დამოკიდებულება შეფარდებითისა და აბსოლუტურის, როგორც კატეგორიების, დამოკიდებულების დამყარების

³⁸ კ. ბაქრაძე, ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, მნათობი, გვ. 135.

³⁹ იქვე, გვ. 136.

საფუძვლზე აიხსნება. სწორედ ამევე ასპექტითაა იგი წარმოდგენილი ს. წერეთლის ნაშრომში „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“. როგორც დასახელებულ ნაშრომში, ასევე წერილში „ქეშმარიტების დასაცავად“ ს. წერეთელს აბსოლუტურობისა და შეფარდებითის დამოკიდებულებაზე მოყავს ვ. ლენინის დებულება: „სუბიექტივიზმის (სუბიექტივიზმისა და სოფისტიკის elc.) განსხვავება დიალექტიკისაგან, სხვათა შორის. ისაა, რომ (ობიექტურ) დიალექტიკაში შეფარდებითია (რელატიურია) განსხვავებაც რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის. ობიექტური დიალექტიკისათვის რელატიურშიც არის აბსოლუტური. რელატივიზმისა და სოფისტიკისათვის რელატიური მხოლოდ რელატიურია და გამორიცხავს აბსოლუტურს“. ამ ამონაწერის უკანასკნელი წინადადება წერეთლის აზრით, იმას ამბობს, რომ რელატიური არ შეიძლება და არც არის მხოლოდ რელატიური, 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 შეფარდებითია (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 შეფარდებითი 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 დებულებაა⁴⁰.

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 აბსოლუტური მხოლოდ აბსოლუტურია და რელატიური მხოლოდ რელატიური და ყოველივე ამის გამო ბაქრაძის მოსაზრება აბსოლუტურად მცდარია. ბაქრაძეს წერეთლის მიერ აღნიშნული დებულება სრულიად არა აქვს მხედველობაში. იგი წერეთლის მოსაზრებაში შემდეგ დებულებას აკრიტიკებს: „რელატიურში არის აბსოლუტუ-

⁴⁰ ს. წერეთელი, ქეშმარიტების დასაცავად, „ნათობი“, 1960, №9, გვ. 172.

რის მარცვლები“ არ არის იგივე. რაც „რელატიური არის აბსოლუტური“ და აბსოლუტური ქვეშარიტებაც რელატიურია (შეფარდებითა). ეს წერეთელმაც კარგად იცის, მაგრამ საპასუხო წერილში ყურადღების ცენტრი პირველ რიგში გადააქვს არა იმ საკითხზე, რისკენაც არსებითად კრიტიკაა მიმართული, არამედ საკითხის სხვა მხარეზე. ს. წერეთელი შემდგომში იმ საკითხებსაც ეხება, რომლებსაც ქ. ბაქრაძე აკრიტიკებს, და აქაც მიუთითებს, რომ ეს შენიშვნაც არაა მართებულიო.

ს. წერეთელი აღნიშნავს: მე არსად ვახდენ არავითარ გარდაქმნას და ლენინის დებულების გადათარგმნას უცნაურ ენაზე. პირიქით, მე იმას ვამბობ, რომ ქვეშარიტების შეფარდებითობისა და აბსოლუტურობის დამოკიდებულება შეფარდებითისა და აბსოლუტურის, როგორც კატეგორიების, დამოკიდებულებას ემყარება. თუ ეს ასეა ნამდვილად, ჭერ-ერთი, კითხვა ისმება: მაშ, რატომ აყენებს წერეთელი აბსოლუტური და რელატიური ქვეშარიტების დამოკიდებულების საკითხს ზუსტად იმგვარად. როგორც იგი დგას აბსოლუტურისა და რელატიურის დამოკიდებულების სფეროში? და ზეორე — რატომ მიდის ქვეშარიტების სფეროში იმ დასკვნამდე, რომ აბსოლუტური ქვეშარიტება არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითოცაა ანუ აბსოლუტური ქვეშარიტება რელატიურია და რელატიური ქვეშარიტება აბსოლუტური? ს. წერეთელი, მართალია, დარწმუნებულია, რომ აღნიშნულ დებულებათა ერთმნიშვნელობით დასმა არ შეიძლება. ამას ადასტურებს, როგორც აღვნიშნეთ, შემდეგი ფაქტი: იგი ნაშრომში „ქვეშარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“ ასაბუთებს, რომ ქვეშარიტების შეფარდებითობისა და აბსოლუტურობის დამოკიდებულება შეფარდებითისა და აბსოლუტურის დამოკიდებულებას ემყარებაო და ამავეზე მიუთითებს სტატიაში „ქვეშარიტების დასაცავად“. სადაც გარკვევით წერს: „დებულება, რომ რელატიურ ქვეშარიტებაში არის აბსოლუტური ქვეშარიტების მარცვლები, ემყარება (და არ უდრი) დებულებას, რომ „რელატიურშიც არის აბსოლუტური“⁴¹.

მაგრამ ასე გამოუდის სინამდვილეში? რა თქმა უნდა, არა!

რაც შეეხება შენიშვნას დებულებაზე — აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითოცაა, ამაზე ჩვენი აზრით, წერეთელი სრულიად სხვა მხრივ პასუხობს ბაქრაძეს, ვიდრე ამ

⁴¹ ს. წერეთელი. ქვეშარიტების დასაცავად. გვ. 173 (პირველი ხაზგასმა ჩვენა. ბ. უ.).

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 ერთიანობას აუცილებლობით გულისხმობენ, ერთიანობაში არიან და არა აბსტრაქტული იგივეობაში. იმის ცხადსაყოფად, რომ რელატიური არ არის მხოლოდ რელატიური, აბსოლუტური კი — მხოლოდ აბსოლუტური, მითითებულია იმ ლოგიკურ არგუმენტებზე, რომლებიც ზემოთ დავასახელებთ, სახელდობრ, მხოლოდ რელატიურის მიღება და აბსოლუტურის აბსოლუტური უარყოფა ეს არის რელატიურის აბსოლუტურად მიღება და უარყოფაც აბსოლუტური მნიშვნელობით არის მოხმარებული. ასე ითქმის აბსოლუტურის შესახებაც: მხოლოდ აბსოლუტურის მიღება, ე. ი. რელატიურის უარყოფა და აბსოლუტურის მიღება თვითონ აბსოლუტურს ხდის რელატიურად. ამიტომაც შეუძლებელია ეს კატეგორიები მოეწყვიტოთ ერთიმეორეს. ისინი ერთიანობაში არიან და უნდა ვთქვათ, რომ რელატიური არ არის მხოლოდ რელატიური, ის მისი საპირისპიროცაა, ასეთია აბსოლუტურიც⁴². 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 ჰეგემონიტების მარკვლები შეუძლებელია რელატიური იყოს; წერეთელი კი ამაზე არაფერს ამბობს. კიდევ მეტი, იგი გარდა ერთი შემთხვევისა, რომელიც აღნიშნა ბაქრაძემ — აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, აბსოლუტური შეფარდებითიცაა, არსად იმეორებს ამ წინადადებას სრული სახით. ს. წერეთელი კ. ბაქრაძის საპასუხო წერილში ყველგან მხოლოდ ასე ამბობს: რელატიური აბსოლუტურიცაა და პირიქით; ასე ითქმის აბსოლუტურის შესახებაც, არსად იძლევა მას სრული სახით, სახელდობრ — რელატიური ჰეგემონიტება აბსოლუტურია და აბსოლუტური ჰეგემონიტება რელატიური.

⁴² ს. წერეთელი, ჰეგემონიტების დასაცავად, გვ. 172.

აქ ჩვენ კეშმარტებაზე ვამბობთ იმიტომ, რომ ბაქრაძის კრიტიკა სწორედ კეშმარტების საკითხს ეხება და არა აბსოლუტურის და რელატიურის დამოკიდებულებას საერთოდ.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ თვითონ ს. წერეთელი სოცკერ ლაღატობს თავის პრინციპს, ე. ი. აქვს ისეთი გამოთქმებიც, რომლებითაც რომელიმე დებულების, მსჯელობის აბსოლუტურ კეშმარტებას ამტკიცებს და არა მის რელატიურობას. ეს კარგად ჩანს მის მიერ კეშმარტების აბსოლუტურობის ერთ-ერთი გაგების დახასიათებისას: „თუ რაიმე ცოდნა უცვლელია და კეშმარტი, მაშინ ასეთი ცოდნის კეშმარტება იქნება აბსოლუტური (მაგალითად, $2+2=4$, როგორც ცოდნა)“⁴³.

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

საკითხის ამგვარი ახსნის გამო ისმება კითხვა — სად უარყოფს ბაქრაძე რელატიურ კეშმარტებას? პირიქით, ყველგან ჩვენი ცოდნის, კეშმარტების რელატიურობას იცავს და ამავე დროს აღიარებს მეცნიერულ თეორიებში, ცოდნაში აბსოლუტური კეშმარტების მარცვლებს. მაგრამ უარყოფს აბსოლუტური კეშმარტების მარცვლების რელატიურობას და მისი წერეთლისეულ ინტერპრეტაციას; კეშმარტების რელატიურობის წერეთლისეული გაგების უარყოფა კი არ ნიშნავს საერთოდ კეშმარტების რელატიურობის უარყოფას.

რაც შეეხება ტერმინს „ნამდვილი აბსოლუტური“, როგორც აღვნიშნეთ კ. ბაქრაძემ იგი გააყრიტკია როგორც შინაარსის, ასევე

⁴³ ს. წერეთელი, კეშმარტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი. გვ. 16.

მისი მოხმარების მნიშვნელობით. შინაარსი მიჩნეული იქნა გაურკვეველად, მოხმარება კი უადგილოდ. თუ ს. წერეთელი ქვეშეპირებისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში მხოლოდ ორიოდე წინადადებით გამოთქვამდა თავის აზრს „ნამდვილი აბსოლუტურის“ შესახებ, ბაქრაძისადმი საპასუხო წერილში სპეციალურად არჩევს „ნამდვილი აბსოლუტურის“ შინაარსს. „ნამდვილი აბსოლუტური“, განმარტავს წერეთელი, ნახმარია იმის გამოსახატავად, რომ აბსოლუტური, რომელიც რელატიურისადმი დაპირისპირებული, თვითონ არის ფარდობითი, ის რელატიურიც არის, ასე ითქმის რელატიურზეც, ეს კატეგორიები ერთიმეორეს უპირისპირდებიან, ერთი მეორის მიმართ არიან ფარდობითნი, რაც მათი ცალ-ცალკე აღების დროს აშკარავდება; 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. ისეთი აბსოლუტური, რომელიც არ არის გამოცალკეებული რელატიურისაგან⁴⁴. აქვე, წერეთელი, ჭერ ერთი, იმაზე მიუთითებს, რომ აღნიშნული აზრის საწინააღმდეგოდ ბაქრაძეს არაფერი წამოუყენებია, ხოლო თუ გამოთქმა არ მოსწონს, მაშინ უკეთესი მოგვაწოდოსო და, მეორე, თუ აბსოლუტური ქვეშეპირების 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 რელატიურისადმი დაპირისპირებული, თვითონ არის რელატიურიც, ასევე ითქმის რელატიურზედაც; ეს კატეგორიები ერთი მეორის მიმართ არიან ფარდობითნი. მაგრამ წერეთელი, როგორც აღვნიშნეთ, იმასაც ამბობს, 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 დაპირ-

⁴⁴ ს. წერეთელი, ქვეშეპირების დასაცავად, გვ. 172—173.

რისპირებული, თვითონ არის რელატიური. ბაქრაძე ხომ სწორედ იმის გამო აკრიტიკებს წერეთელს, რომ აბსოლუტური ქვეშარიტების 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 ცნობები 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 დაპირისპირებული იქნებიან.

მეორე: დაპირისპირებულთა ერთიანობა, როგორც ნამდვილი აბსოლუტური თუ აბსოლუტური არის, მაშინ ის არის აბსოლუტური ქვეშარიტება და იმავე დროს არა რელატიური. წერეთლის აქმითაც, 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 ქვეშარიტება 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 ქვეშარიტების მარცვლები არ შეიძლება აბსოლუტური ქვეშარიტება იყოს. რომ იგი იმავე დროს რელატიურიც უნდა იყოს.

IV. დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის ერთიანობა ქვეშარიტებაში. აქ მხოლოდ ერთ საკითხზეა მითითებული, სახელდობრ, დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის დიალექტიკა ქვეშარიტე-

ბაში არის მათი ერთიანობა. კეშმარიტება არის სასრულოსა და უსასრულო მომენტების შემცველი. „კეშმარიტება არის სასრულოს და უსასრულოს მომენტების ერთიანობა, უკეთ — სასრულოში უსასრულოს გაგება“⁴⁵. კეშმარიტება დაბოლოებულის და დაუბოლოებლის, როგორც დაპირისპირებულთა, ერთიანობას წარმოადგენს. კეშმარიტების ბუნება არც მხოლოდ სასრულოა, არც მხოლოდ უსასრულო.

ს. წერეთლის აღნიშნული დებულება კ. ბაქრაძემ ორი ასპექტით გააყრიტყია, ერთი, დასკვნის თეორიასთან კავშირში, ხოლო მეორე, თვით კეშმარიტება როგორც დაბოლოებულისა და დაუბოლოებულის ერთიანობა. აქ პირველ შენიშვნას არ შეეხებოდა. იგი ჩვენს მიერ წარმოდგენილი იქნება ლოგიკური პრობლემების განხილვის დროს სრულიად სხვა შრომაში.

კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ს. წერეთელი თავისებური „დიალექტიკური ლოგიკის“ გასამართლებლად ასეთ დებულებას წამოაყენებს: ერთი მსჯელობით არ შეიძლება გამოითქვას კეშმარიტება. კეშმარიტება უნდა გამოითქვას ორი დაპირისპირებული მსჯელობით. მსჯელობა ეხება არა რომელიმე თეორიის გამოთქმას ერთეულ მსჯელობით, არამედ ცალკეული კეშმარიტება ორი დაპირისპირებული მსჯელობით უნდა გამოითქვას. მაგალითად, ორი მსჯელობა „სამყარო დაუბოლოებელია“ და „სამყარო დაბოლოებულია“; ორივე ცალმხრივია, ორივე მხოლოდ ერთად გამოთქვამს კეშმარიტებას. ბაქრაძის აზრით: ეს ორი მსჯელობა ერთმანეთს კი არ ავსებენ მთლიან კეშმარიტებამდე. არამედ ერთმანეთს აბსოლუტურად გამორიცხავენ... გადაჭრით უნდა ითქვას, თუ სამყარო დაუბოლოებელია, ის დაუბოლოებელია და არა დაბოლოებული; თუ სამყარო დაბოლოებულია, ის დაბოლოებულია. მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას გარკვეული პასუხი აქვს გაცემული სამყაროს დაუბოლოებლობასა და დაბოლოებული ხასიათის შესახებ. სამყარო დაუბოლოებელია და არსებობს დაბოლოებული საგნების სახით. როგორც ვხედავთ, მარქსისტული დებულება არსებითად განსხვავდება ამხ. წერეთლის „დიალექტიკური“ ლოგიკის დებულებებისაგან.⁴⁶ აღნიშნული შენიშვნა ს. წერეთლის მიერ მიჩნეულია ვითარების აბსოლუტურ დამანინჯებად, მცდარ და უსარგებლო კრიტი-

⁴⁵ ს. წერეთელი. კეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგადი საკითხი, გვ. 36.

⁴⁶ ს.პ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1951, № 2, გვ. 152.

კად. „პროფ. კ. ბაქრაძის ამ კრიტიკის მკდარობა აშკარა გახდება, თუ აღვნიშნავთ, რომ ის დებულება, რომელიც მას სწორად, მარქსისტულად მიაჩნია, და მართლაც სწორი და მარქსისტულია, ამოღებულია სწორედ ჩემი შრომიდან „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“ (გვ. 171); „სინამდვილე დაუბოლოებელია, ის არ არის დაბოლოებული, მაგრამ არსებობს დაბოლოებულ მოვლენათა სახით“, გვ. 122); „მთელი სინამდვილე, როგორც სწორედ დაბოლოებულ მოვლენათა სინამდვილე, თვითონაა დაუბოლოებელი, დაუბოლოებელი სინამდვილე არსებობს უსასრულო დაბოლოებული მოვლენების სახით და სხვ.). განა, ასეთი კამათი რაიმე სარგებლობას მოიტანს?“⁴⁷. მართალია, როგორც ს. წერეთლის, ასევე კ. ბაქრაძის მიერ დებულება — სამყარო დაუბოლოებელია და არსებობს დაბოლოებული საგნების სახით — ერთნაირადაა გამოთქმული და სრულიად მართებულად ფორმულირებული, მაგრამ ბაქრაძის კრიტიკა ეხება არა იმ მართებულ დებულებას, რომელსაც ერთნაირად გამოთქვამს ორივე, არამედ დებულებას, რომ სამყარო დაუბოლოებელია და სამყარო დაბოლოებულია — ორივე ცალმხრივია და ორივე მხოლოდ ერთად გამოთქვამს ჭეშმარიტებას. წერეთელი კი ამაზე პირდაპირ არაფერს პასუხობს და აღნიშნულის ნაცვლად საკამათოდ სხვა ობიექტს ირჩევს. ამის გამო კ. ბაქრაძე მას არ ეკამათება, არამედ იმეორებს წერეთლის გამოთქმულ, და სავსებით, მარქსისტულ ფილოსოფიაში მიღებულ აზრს. აქ საკითხავია ერთი რამ: თუ კ. ბაქრაძის მიერ გამოთქმული აზრი — სამყარო დაუბოლოებელია და არსებობს დაბოლოებული საგნების სახით — „ამოღებულია სწორედ“ ს. წერეთლის შრომიდან, მაშინ ბაქრაძე რატომ გახდიდა თავის თავს კრიტიკის ობიექტად? საქმე იმაშია, რომ წერეთლის მიერ გამოთქმული მართებული დებულება — სამყარო დაუბოლოებელია, მაგრამ არსებობს დაბოლოებული მოვლენების სახით, — სულ სხვა ადგილასა და კონტექსტშია ნათქვამი, ვიდრე ის დებულება, რომელსაც ბაქრაძე აკრიტიკებს. ბაქრაძის მიერ საკამათოდ მიჩნეულ დებულებაზე წერეთელი არაპირდაპირ პასუხობს: „დებულებაში, რომ „სამყარო... დაუბოლოებელია და არსებობს დაბოლოებული საგნების სახით“, ორი ერთიმეორისადმი საპირისპირო ცნებაა. იგი დაბოლოებულის და დაუბოლოებლის ცნებებს შეიცავს, ეს დებულება მათ აერთიანებს, მაგრამ გამოკვეთილად არ ჩანს დაპირის-

⁴⁷ საქ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1961, №2, გვ. 275.

პირება, რომლის გარეშე დიალექტიკის „ბირთვი“... მიჩქმალულია. ამიტომ ჩვენს შრომაში განხილულია დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის კატეგორიების დიალექტიკურ დაპირისპირებულთა ერთიანობის კავშირი, რომელსაც კ. ბაქრაძე არც შეხებია... კ. ბაქრაძის აზრი, რომ: „თუ სამყარო დაბოლოებულია, მაშინ ის დაბოლოებულია“, „თუ ის დაუბოლოებელია, მაშინ იგი დაუბოლოებულია და არაა დაბოლოებული“, — სწორია, რადგანაც ტავტოლოგიური დებულებები არის სწორი, მაგრამ მცდარი და მეტაფიზიკურია (გამორიცხავს დიალექტიკას), რადგან დაბოლოებულის და დაუბოლოებლის, როგორც საპირისპირო კატეგორიების ერთიანობა უარყოფილია“⁴⁸, აქაც ერთხელაც არაფერია ნათქვამი იმაზე, რომ მსჯელობა — „სამყარო დაუბოლოებელია“ — არის თუ არა კეშმარიტი მსჯელობა? საკითხი ეხება არა იმას, რომ მოცემული მსჯელობა ტავტოლოგიურია, მეტაფიზიკურია თუ დიალექტიკური, ეს კრიტიკის ობიექტი არც ყოფილა, არამედ იმას, რომ მსჯელობა — „სამყარო დაუბოლოებელია“ — არის თუ არა კეშმარიტი მსჯელობა?

V. კეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლოგიკური ფორმის შესახებ. აქ ჩვენ საკითხის მხოლოდ ერთ არსებით მხარეს წარმოვადგენთ, სახელდობრ, როგორ ესმის ს. წერეთელს კეშმარიტების დიალექტიკურობა აზროვნების სფეროში ზოვადად; რაც შეეხება კეშმარიტების დიალექტიურობის საკითხს ცნების, მსჯელობის და დასკვნის სფეროში, იგი აქ არ იქნება წარმოდგენილი, ვინაიდან იგი უშუალოდ ლოგიკის კვლევის სფეროს განეკუთვნება, რის შესახებაც ს. წერეთელს არა ერთი მონოგრაფია აქვს დაწერილი და რაც სპეციალური კვლევის ობიექტს წარმოადგენს.

ს. წერეთელი ამოდის იმ დებულებიდან, რომ განვითარება, ცვალებადობაში მყოფი სინამდვილე, ე. ი. დიალექტიკური სინამდვილე აიძულებს აზროვნებას იყოს დიალექტიკური. აზროვნება დიალექტიკური წინააღმდეგობის მქონეა, იგი განიცდის განვითარებას. კეშმარიტების დიალექტიკური ბუნება, მისი გამომხატველი ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, დაპირისპირებულთა ერთიანობის კანონს ექვემდებარება. კეშმარიტებისათვის, დიალექტიკური სინამდვილის ადეკვატური ასახვისათვის აუცილებელია დიალექტიკური აზროვნება. სხვაგვარად, სინამდვილე დიალექტიკურია, წინააღმდეგობის მქონეა; რაც განვითარების მიზეზია, აქედან

⁴⁸ საქ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1961, №2, გვ. 275—276.

გამოძვინარე, აზრი, რომელიც ამ წინააღმდეგობას ასახავს, თვითონაც წინააღმდეგობრივია, წინააღმდეგობას შეიცავს, განვიტარების მქონეა. თუმცა ს. წერეთელი ვარკვევით აღნიშნავს იმასაც, რომ მისი დებულება იმას არ ნიშნავს, თითქოს აზრისათვის საგნის შესახებ აუცილებელი იყოს საგნის ყველა ნიშანი. არის ზოგიერთი საერთო ნიშანი არსისა და აზრისათვის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი ყოველმხრივ ერთნაირნი არიან. არსებობის ნიშანი არსსაც აქვს და აზრსაც, ასე თქმის მოძრაობის ნიშანზეც, არსისა და აზრის უზოგადეს კანონზეც, მაგრამ არა ყველაფერზე. საგანი მძიმეა, აზრი ცხადია არაა ასეთი; ბუნებაში ბატონობს მიზიდულობის კანონი, აზროვნებაში კი მას ადგილი არა აქვს⁴⁹.

ს. წერეთლის აღნიშნული ძირითადი დებულების საწინააღმდეგოდ რამდენიმე არგუმენტი იქნა წამოყენებული. ჩვენც დაუშვავტებთ ზოგიერთს. 1. რასაკვირველია, რამდენადაც საქმე გვაქვს აზრის განვითარებასთან, აქაც წინააღმდეგობაა მისი მამოძრავებელი. ცოდნა ვითარდება არსებული ცოდნისა და ახალი აღმოჩენების ერთმანეთთან შეუსაბამობის, წინააღმდეგობის სანთუძველზე. 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. წერეთელი თვითონ ბევრ შემთხვევაში ლალატობს თავის პრინციპს, მაგალითად, ამბობს რომ აზრი დაუბოლოებელ სამყაროზე თვითონ დაუბოლოებელი კი არ არის, არამედ იგი არის აზრი დაუბოლოებელზე. ასევე აზრი წინააღმდეგობაზე თვითონ წინააღმდეგობრივი კი არ არის, არამედ არის აზრი წინააღმდეგობის შესახებ⁵⁰. 2. აზრს, ასახვას არ შეიძლება თვითგანვითარების უნარი ჰქონდეს. ლოგიკურში, აზრში თავის-

⁴⁹ ს. წერეთელი, კვშპირიტების ლენინური ვაგების ზოგიერთი საკითხი, 83-48-49.

⁵⁰ კ. ბაკრაძე, ახალი გამოკლევა ლოგიკის დარგში, საქართველოს კომუნისტური, 1957, №5 გვ. 87.

თავადი რამ კი არ იგულისხმება, არამედ სინამდვილის ასახვა-სიძნელე ჩანს იქ, სადაც ლოგიკური არსებობს ასახვის სახით და არა ორიგინალური სინამდვილის სახით. ასახვა თვითონ არაა სინამდვილე, არამედ სინამდვილის ხატი, მისი სურათი. ძნელია მიღება, რომ ეს ხატი, ეს სურათი თვითონ ვითარდება. ნუთუ ასახვას, როგორც ასეთს, თვითგანვითარების უნარი აქვს?⁵¹ 3. ლოგიკურში, აზრში მართალია, ასახულია რეალური სინამდვილე, მაგრამ ამის გამო იგი სრულიადაც არ არის რეალურად არსებული. აზრი ასახავს რეალურ სინამდვილეს, მაგრამ ეს სრულიადაც არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ აზრს საგნის ბუნება მივაწეროთ, სინამდვილეში არსებული მოძრაობის ასახვისათვის უფროს აზრისადმი მოძრაობის მიწერა ისევე არაა აუცილებელი, როგორც ელექტროგამტარიანობის ამსახველი აზრისათვის ელექტროგამტარობის თვისება, ანდა მაგნიტის თვისების ამსახველი აზრისათვის მაგნიტურობა. აზრის არც ერთი ნიშანი არ არის იმგვარად, როგორც თვითონ სინამდვილის. ოქროს შესახებ ცნება თვითონ არ არის ოქრო. ან ოქროს თვისების — სიყვითლის შესახებ ცნება არ არის თვითონ ყვითელი. 4. მართალია, ს. წერეთელი შუთითებს რომ სინამდვილის მხოლოდ ზოგიერთი ნიშანი ახასიათებს აზრს და არა ყველა (მაგალითად, „არსებობის ნიშანი არისაც აქვს და აზრსაც, ასე ითქმის მოძრაობის ნიშანზეც, არისა და აზრის უზოგადეს კანონზეც“), მაგრამ არსებობის ეს ნიშნები ერთმეორისაგან არსებითად განსხვავდებიან. არსის არსებობის ნიშნის მიწერა აზრისადმი უდავოდ მცდარია. არსებობის ნიშნით ხასიათდება ობიექტურად არსებული საგნები და ჰეშმარიტებაც, მაგრამ პირველის არსებობის ნიშნის გადატანა მეორეზე ჰეშმარიტების, როგორც ასახვის, უარყოფაა. ასევე ითქმის მოძრაობის შესახებაც. მოძრაობის ამსახველი აზრი თვითონ არაა მოძრაობა და მით უმეტეს მისი საკუთარი მოძრაობა. 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

⁵¹ ა. ბ. ჯ. ო. რ. ი. შ. ე. ი. ლ. ი. სიტყვა დისკუსიაზე ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთმიმართების შესახებ, შოაბე, 1961, № 2, გვ. 183.

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 გამო მასზე ცოდნაც შეიცვალა. ან იმიტომ, რომ საგნის შესწავლის პროცესში ახალი მხარეების, მომენტების შემეცნების პროცესში, მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლებელია ანალოგიური 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.

აზრის განვითარების არც ერთი ზემოთ დასახელებული საფუძელი არ არის აზრისათვის მისი საკუთარი განვითარება, საკუთარი მოძრაობის მნიშვნელობით. აზრის განვითარება, რა თქმა უნდა, ემორჩილება დიალექტიკის კანონებს, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აზრს ჰქონდეს მისი საკუთარი მოძრაობა. აზრის საკუთარი მოძრაობის მქონედ აღიარება ნიშნავს აზრის წარმოდგენას რეალურ სინამდვილედ, რაც უდავოდ მცდარი აზრია. მაგრამ მეორე მხრივ, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აზრი, როგორც ასახვა არ არსებობდეს. არსებობის მიხედვით იგი არსებობს, მაგრამ არსებობს არა როგორც რეალურად არსებული საგანი, არამედ იდეალურის სახით. ამიტომაც როცა ვმსჯელობთ აზრის განვითარებაზე, მხედველობაში გვაქვს აზრი, როგორც ასახულის განვითარება მისი შინაარსის, ცოდნის განვითარების თვალსაზრისით. მხოლოდ ამ აზრით არის აზრის განვითარება აზრის მოძრაობა. მაგრამ აზრის ეს მოძრაობა სრულიად არ არის აზრის, როგორც ასეთის, მოძრაობა.

VI. ე. წ. ონტოლოგიური ქეშმარიტების შესახებ. ონტოლოგიური ქეშმარიტების აღიარება არ ნიშნავს ლაპარაკს ქეშმარიტების შესახებ შემეცნების აზრით. ე. წ. ონტოლოგიური ქეშმარიტების თეორიაში ქეშმარიტება არაა გაგებულნი შემეცნების აზრით. ამ თეორიაში ქეშმარიტება მოაზრებულთა არა როგორც აზრის გნოსეოლოგიური შინაარსი, არამედ ქეშმარიტება თვითონ საგნად, მის თვისებად არის წარმოდგენილი. ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგება, აღნიშნავს ს. წერეთელი. პირველად პლატონმა მოგვცა. პლა-

ტონთან ტერმინი ქვეშარიტება იხმარება შემეცნების აზრითაც და ონტოლოგიური ვაგებიტაც. ქვეშარიტების ონტოლოგიური ვაგებიტა მოგვეცეს ჰეგელმა, ბოლცანომ, ჰუსერლმა, ჰაიდეგერმა. ქვეშარიტება, ბევრი იდეალისტის აზრით, წერს წერეთელი, არსებულის თვისებაა, სახელდობრ ის, რომ არსებული არის ისე, როგორც უნდა იყოს იგი. ამას უწოდებენ ონტოლოგიურ ქვეშარიტებას. ონტოლოგიური ქვეშარიტების ასეთი ვაგების წარმომადგენლებად მიჩნეული არიან პლატონი და ჰეგელი. მათ ონტოლოგიური ქვეშარიტება მიჩნიათ არსებულის თვისებად, ისეთ თვისებად, როცა არსებული არის ისე, როგორც უნდა იყოს. პლატონის მიხედვით, მაგალიტად, ადამიანი უნდა იყოს ისეთი, როგორც ადამიანობაა. ასეთი ნამდვილი არსებული თვითონ ადამიანობაა როგორც იდეა.

ბოლცანო, ჰუსერლი და სხვა ობიექტური იდეალისტები ამტკიცებდნენ, რომ, რადგან აზრი არის აზრი საგანზე და სხვაგვარად ლოგიკურად შეუძლებელია, ამიტომ აზრი წინასწარ გულისხმობს მისი ბუნების მქონე საგანს. მაგალიტად, ქვეშარიტება, რომელიც ჩვენს აზრშია გამოთქმული, წინასწარ გულისხმობს ვამოსათქმელ ქვეშარიტებას, წმინდა ქვეშარიტებას, ქვეშარიტებას თავისთავად. ქვეშარიტება არ არის არსი, არამედ არსის გარკვეულობა. იგი იდეალური სფეროა. ს. წერეთელი აქვე იძლევა იმის დახასიატებას, თუ როგორ ესმით ამ იდეალისტებს ქვეშარიტება როგორც იდეალური. მაგალიტად, როცა ვსვამთ კითხვას — რას უდრის სამკუთხედის შიგა კუთხეების ჯამი, ამ კითხვაზე პასუხი, როგორც ქვეშარიტება, არსებობს თავისთავად, მიუხედავად იმისა, ჩვენ შევძელიტ მისი გამოთქმა თუ არა. თუ სწორი პასუხის გამოთქმა მოვახერხეთ. მაშინ ეს იქნება ქვეშარიტება ჩვენთვის, თავისთავად ქვეშარიტების ჩვენს მიერ გამოთქმა, რომელიც წინასწარ გულისხმობს ვამოსათქმელს, რომელიც იდეალურია, მაგრამ ობიექტურად არსებობს.

ონტოლოგიური ქვეშარიტების თეორია და ასახვის ლენინური თეორია, მიუთითებს წერეთელი, ერთიმეორესთან ანსოლუტურად შეუთავსებელია. აქვე ონტოლოგიური ქვეშარიტებას თეორიის საწინააღმდეგოდ მითითებელია ერთ ლოგიკურ არკუმენტზე: თუ ქვეშარიტება ასახვაა, მაშინ ონტოლოგიური ქვეშარიტებაც ასახვა იქნება სხვა ქვეშარიტებისა. რომელიც აგრეთვე ასახვა იქნება სხვისა და ა. შ. უსასრულოდ. ეს კი სრული უაზრობაა. ამ არკუმენტის შესახებ უნდა აღვნიშნოტ: მართალია, ქვეშარიტება არის ასახვა, მაგრამ ეს რატომ ნიშნავს იმას, რომ ონტოლოგიური ქვეშარიტებაც ასახვა იქნება? მით უმეტეს თვით წერეთლის დახასიატებით

ონტოლოგიური კეშმარიტების თეორია კეშმარიტებას ობიექტურად არსებულად თვლის და ამიტომ მასზე არ ვლაპარაკობთ კეშმარიტების შესახებ შემეცნების აზრით. ს. წერეთლის აზრით, ე. წ. ონტოლოგიური კეშმარიტების თეორია შემეცნების აზრით არ არის კეშმარიტების შესახებ თეორია. ამაზე წერეთელს თავისი აზრი ე. წ. ონტოლოგიური კეშმარიტების დახასიათების და აწყისში გამოთქმული აქვს ასე: „ჩვენ აქამდე ვლაპარაკობდით კეშმარიტების შესახებ შემეცნების აზრით. ამ გაგებით, ზოგადად რომ ეთქვათ, კეშმარიტება არის მსჯელობის შესატყვისობა — თანხმობა საგნობრივ ვთარებ-სთან, ამ უკანასკნელის აზრობრივ გამოთქმა.. არაუ-
 ჯობა კეშმარიტების სხვაგვარი გაგებაც: ეს არის ონტოლოგიური კეშმარიტების აღიარება“⁵². მამასადადამე, აქ გარკვევით ჩანს, რომ ე. წ. ონტოლოგიური კეშმარიტების თეორია შემეცნების აზრით არ არის კეშმარიტების შესახებ თეორია. ამიტომაც ზედმეტია ვილაპარაკოთ ონტოლოგიურ კეშმარიტებაზე როგორც ასახვაზე შემეცნების თვალსაზრისით. ყოველივე ამის გამო, ჩვენი აზრით, დასახელებული ლოგიკური არგუმენტი ე. წ. ონტოლოგიური კეშმარიტების თეორიის საწინააღმდეგოდ სიზუსტეს მოკლებულია.

VII. კეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი. კეშმარიტებას კრიტერიუმის პრობლემა ს. წერეთლის მიერ მრავალმხრივ არის განალიზებული. ნაჩვენებია მრავალი სიძნელე, რომლებიც თან ახლავს კეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხის გარკვევას. ავტორის თქმით, კეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი გარკვეულ სიძნელეებს შეიცავს, ამიტომაც იგი პრობლემა. აღნიშნული სიძნელეების გარკვევის დროს პირველი საკითხი, რომელსაც პასუხი უნდა გაცეს, შემდეგია: კეშმარიტების კრიტერიუმს თვითონ ის ხომ არ წარმოადგენს, რაც ცნობიერებას წვდება, — თვითონ ცნობიერება, აზროვნება ხომ არაა საკუთარი კეშმარიტების კრიტერიუმი? ამ კითხვას, მიუთითებს ავტორი, მრავალი ფილოსოფოსი დადებითად პასუხობს. მაგალითად, ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილის აზრით, ჩვენი აზროვნების კეშმარიტების საზომი არ შეიძლება სხვა რამე იყოს, თუ არა თვითონ აზროვნება. სივრცესა და დროში მყოფი საგნები, მაგალითად, ქვები და ხეები არ შეიძლება გამოდგნენ აზროვნების კეშმარიტების საზომად. ასეთი საზომი უნდა იყოს ცნობიერების ის მომენტი, რომელიც თავისთავად ცხადი კეშმარიტე-

⁵² ს. წერეთელი, კეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 71.

ბის შექმნა და ამიტომ შეიძლება ამ მომენტით სხვა მომენტების ქვეშარჩების თუ მცდარობის შეფასება. ასეთი შეხედულების მომხრეთა საწინააღმდეგოდ წერეთელი წერს: „სუბიექტურის, აზრის გამოცხადება ქვეშარჩების კრიტერიუმად უსათუოდ მცდარი იქნება. მაგალითად, მცადრია აზრი, თითქოს მოაზროვნე სუბიექტის თანხმობა, აზრის „საყოველთაობა“, კოლექტიური ცდა“... იყოს ქვეშარჩების კრიტერიუმი... რადგან: 1) შესამოწმებელია თვითონ აზრი; აზრთა თანხმობაც, ცხადია აზრია. რაც შესამოწმებელია, ის შემოწმებლად ვერ გამოდგება; 2) თუ ქვეშარჩების კრიტერიუმი აზრთა თანხმობაა, მაშინ ამ აზრის მისაღებად საჭირო იქნება შევთანხმდეთ, რომ ეს მართლაც ასეა; ეს იმას ნიშნავს, რომ: საჭირო ხდება თვითონ ამ კრიტერიუმის გამართლება, ე. ი. იგი კრიტერიუმად უკვე აღარ ითვლება, თუმცა კრიტერიუმად მის გამოყენებას კიდევ ვცდილობთ“⁵³. ქვეშარჩების კრიტერიუმად არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს არც ამოსავალი დებულებების სიცხადე და არც ლოგიკური პრინციპები, კატეგორიები. სიცხადე რომ კრიტერიუმად გამოვიყენოთ, მაშინ წინასწარ უნდა ვიცოდეთ, რომ ცხადი აზრი ყოველთვის ქვეშარჩია. სიცხადე თვითონ საჭიროებს შემოწმებას, ამიტომ კრიტერიუმად არ გამოდგება. ლოგიკური პრინციპები და კატეგორიებიც არ გამოდგებიან ქვეშარჩების კრიტერიუმად, ვინაიდან თვითონ არიან აზრები და ამიტომ შესამოწმებელ სფეროში იმყოფებიან. ლოგიკური პრინციპები თვითონ საჭიროებენ გამართლებას. ასევე მცდარია დასკვნის წესების ქვეშარჩების კრიტერიუმად გამოცხადება, რადგან ლოგიკური კავშირები და მისი წესები თვითონ ემყარებიან ქვეშარჩებას და არა პირიქით. არასწორადაა მიჩნეული ის შეხედულებაც, რომელიც ქვეშარჩების კრიტერიუმს თვითონ ქვეშარჩებაში ხედავს; თვითონ ქვეშარჩება ვერ იქნება თავისი თავის კრიტერიუმი, ვინაიდან სწორედ ქვეშარჩების კრიტერიუმია მოსაძებნი.

ქვეშარჩების კრიტერიუმზე ყოველივე ზემო თქმულის საფუძველზე კეთდება დასკვნა, რომ აზრის ქვეშარჩების კრიტერიუმი თვითონ აზრი არ შეიძლება იყოს.

ს. წერეთელი ეყრდნობა რა მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების, კერძოდ, ვ. ი. ლენინის დებულებას პრაქტიკის შესახებ, ცხადყოფს, რომ ქვეშარჩების კრიტერიუმი არის პრაქტიკა. ცოდნა,

⁵³ ს. წერეთელი. ქვეშარჩების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 83.

რომელიც თვითონ არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტების კრიტერიუმი, იქმნება ადამიანის პრაქტიკულ მოქმედებაში. ქეშმარიტი ცოდნა პრაქტიკის საფუძველზეა შესაძლებელი. ამიტომ კრიტერიუმი სწორედ პრაქტიკაში უნდა ვეძიოთ.

ს. წერეთელი აქვე იხილავს ერთ არგუმენტს, რომელიც პრაქტიკის, როგორც არცოდნის, ქეშმარიტების კრიტერიუმად გამოყენების საწინააღმდეგოა: ეს არგუმენტი ასეთია: თუ ქეშმარიტების კრიტერიუმი არ არის ცოდნა, იგი შეიძლება იქნეს გამოყენებული მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ ვიცით, რომ ის კრიტერიუმი; ამ ცოდნას კი, თავის მხრივ, კიდევ კრიტერიუმი სჭირდება და ა. შ. ამ არგუმენტზე წერეთელი პასუხობს: ამ არგუმენტს ძალა ექნებოდა მაშინ, რომ პრაქტიკა მხოლოდ კრიტერიუმი იყოს ჩვენი ცოდნისა; რომ ცოდნა მუშავდებოდეს პრაქტიკის გარეშე და მას შემდეგ ვუყენებდეთ კრიტერიუმს, მაშინ ამ გამოყენებისათვის საჭირო გახდებოდა წინასწარი ცოდნა იმისა, თუ კრიტერიუმად რა უნდა იქნეს გამოყენებული. მაგრამ პრაქტიკა, უპირველეს ყოვლისა, საფუძველია ჩვენი ცოდნისა. პრაქტიკა ქმნის ცოდნას, მის ობიექტურობას. პრაქტიკის პროცესში ვალწევთ ქეშმარიტებას. პრაქტიკა, როგორც საფუძველი, წინ უსწრებს ცოდნას; ამიტომ ის უკვე გამოყენებულია, როცა იგი იწყებს კრიტერიუმის როლის შესრულებას.

ქეშმარიტების კრიტერიუმად პრაქტიკული მოქმედების აღიარების უარყოფა შეუძლებელია, წერს წერეთელი, რადგან ეს უარყოფა თვითონ გულისხმობს გარკვეულ მოქმედებას. ამგვარადვე მიუთითებს ავტორი ქეშმარიტების შესახებაც. ქეშმარიტების უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ასეთი უარყოფა ქეშმარიტებად უნდა იქნეს მიჩნეული და წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს უარყოფა არც იარსებებდაო. ქეშმარიტების უარყოფა თვითონ ასაბუთებს ქეშმარიტების აუცილებლობას.

ასეთია ძირითადი აზრი შემეცნების თეორიის, განსაკუთრებით კი ქეშმარიტების მარქსისტული თეორიის გადმოცემისა პროფესორ სავლე წერეთლის ნაშრომებში.

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В ГРУЗИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(20—60-ые годы XX века)

Резюме

В книге рассмотрены взгляды известных грузинских философов нашего столетия: Ш. Нуцубидзе, С. Данелиа, М. Гогиберидзе, К. Бакрадзе, С. Церетели.

Эти пятеро мыслителей, вместе с другими философами, возвысили грузинскую философскую науку, исследование стоящих перед ней сложнейших проблем до уровня передового философского мышления. В числе таких проблем одна из основных — вопросы теории познания. Отсюда исследование проблем истины возвышается до уровня общечеловеческого мышления. Различное решение, понимание этих вопросов в том или ином смысле всегда способствовало расширению аргументации для лучшего разрешения указанных вопросов в будущем.

Если можно говорить о развитии философской мысли в Грузии, о ее общей линии, то прежде всего это касается вопросов теории познания. Среди них центральное место занимает проблема истины, в отношении которой, несмотря на разноречивость мнений, ясно видно преемственное и общее; именно это и служит несомненным основанием для развития грузинской философской мысли, в частности, развития теории познания.

Исходный принцип теории познания, по Ш. Нуцубидзе, состоит в признании того, что предметом познания является внешний мир и само познание.

Внешний мир составляет предмет познания специальных наук, исследующих «реальные» отношения, существующие между реальными явлениями». Предметом теории познания является познание познания.

Познание, как предмет теории познания, не дается априорно и не создается в процессе познания; оно основывается на познании специальных наук. Предмет теории истины — истина в себе опирается на ряд отдельных истин, установленных конкретными науками. «Истина, как материал философского искания, дана в науке, и другого пути для ее получения нет». Теория истины изучает процесс и приемы получения истины, ее существо.

Истина в себе есть именно такое существование существующего. Истина в себе существует как идеальное; она не является объективно существующей. Объективная действительность сама по себе не может быть ни истиной, ни ложью.

Истина в себе связана с онтологией, но сама не является онтологическим понятием. Истина в себе — приложение к факту, а не сам факт. Она примыкает к достигнутой в науке истине, но сама не является реально существующей. Истина относится к реальности. Действительность, как существующее, выражена в истине в себе. Ошибочно онтологическое и субъективное понимание истины. Понимание объективности истины, предложенное Гуссерлем, неприемлемо. У Гуссерля истина онтологизирована — содержание познания (истины) вынесено за рамки познания. «Истина в себе» представлена истиной без всякого знания, суждения. Для Зигварга же истина лишь наша мысль. Содержание мысли отождествлено с мыслью как актом. Объявлять содержание мысли принадлежащим субъекту мышления — значит отказываться от истины. «Содержание мысли» не зависит от воли и желания познающего субъекта. Истина в себе, как объект познания, принадлежит сфере познания. Это логическое понятие.

Несмотря на правильную постановку и решение ряда вопросов, теория истины Ш. Нуцубидзе в целом неприемлема, для научной теории познания. Наряду с ошибочными положениями она содержит и внутреннюю противоречивость.

С. Данелиа выясняет существенный вопрос истины путем установления рода истины. При этом логический род и реальный род отмежевываются друг от друга. Род истины — это логический род. Общий род для истины и лжи — суждение. Родом суждения, истины и лжи является мысль; род мысли — психическое. Поэтому и логический род истины — психическое. Оно, как род истины находится вне времени, представляя собой идеальное явление, гносеологическую категорию. Оно существует в форме отражения и поэтому родом истины не должно считаться психическое, как протекаю-

щее во времени. Истина не обладает признаком эмпирического существования. Истина — идеальное явление.

Ошибочное понимание истины дают психологизм и антипсихологизм. Психологизм приводит к скептицизму, к отрицанию возможности истины. По антипсихологизму же род истины — физическое. Антипсихологизм называет истину физическим отношением. В таком контексте истина теряет свой смысл.

С. Данелиа правильно решил основной вопрос истины, но не дал его всестороннего анализа. Без внимания оставлены вопросы объективности, относительности, абсолютности истины, а без рассмотрения этих вопросов невозможна обстоятельная характеристика истины.

Актуальные проблемы истины были исследованы М. Гогберидзе, К. Бакрадзе и С. Церетели. Они разрабатывают многие проблемы теории истины, дают глубокую научную критику субъективистской и онтологической теорий.

К. Бакрадзе, что особенно важно отметить, обосновал ленинское определение объективности истины, как установления существа понятия истины. По мнению Бакрадзе, распространенные определения истины фактически не являются ее определениями.

Нельзя, например, считать определением истины следующее утверждение: истина — верное отражение действительности. В приведенном определении смешаны между собой объяснение содержания понятия и определение понятия и, следовательно, оно неприемлемо в качестве определения истины. Если мы сочтем данное объяснение за определение, то получим тавтологическое положение: истина — истинное отражение действительности, поскольку здесь слово «верное» подразумевает не что иное, как «истинное».

Нельзя также считать определением истины положение, гласящее, что истина — соответствие мысли действительности. Понятие соответственности шире, нежели отражение; предметы могут соответствовать друг другу, но не отражать друг друга (например, слова соответствуют предметам, но не отражают их).

Настоящее определение истины: истина — это такое содержание в представлениях человека, которое не зависит ни от субъекта, ни от человека и ни от человечества. Будучи логически безупречным, оно выражает существо истины.

Это определение не ограничивается лишь содержанием представления; оно охватывает и содержание понятия, суждения. Истинными являются те представления, те мысли, содержание которых объективно. Это не означает объективного существования истины. Истина объективна не в смысле объективного, независимого от сознания существования, а в том смысле, что она имеет объективный характер.

B. URIDIA

PROBLEME DER ERKENNTNISTHEORIE IN DER
GEORGISCHEN PHILOSOPHIE

(20—60—ger Jahre des XX. Jh-s)

Zusammenfassung

Im Buch werden die Ansichten der bekannten georgischen Philosophen unseres Jahrhunderts betrachtet: Sch. Nuzubidse, S. Danelia, M. Gogiberidse, K. Bakradse, S. Zerethelil

Diese fünf Denker haben nebst anderen Philosophen die georgische philosophische Wissenschaft, die Erforschung der vor ihr stehenden komplizierten Probleme bis zum Niveau des fortschrittlichen philosophischen Denkens erhoben. Eines der wichtigsten darunter ist die Frage der Erkenntnistheorie. Folglich ist die Erforschung der Wahrheitsprobleme bis zum Niveau des allgemein menschlichen Denkens erhoben.

Das Ausgangsprinzip der Erkenntnistheorie besteht nach Sch. Nuzubidse in der Anerkennung der Tatsache, daß Gegenstand der Erkenntnis die Außenwelt und die Erkenntnis selbst sind.

Die Außenwelt ist Gegenstand der Erkenntnis spezieller Wissenschaften wo "die zwischen reellen Erscheinungen bestehenden reellen Beziehungen" erforscht werden. Gegenstand der Erkenntnistheorie ist die Erkenntnis der Erkenntnis.

Die Erkenntnis als Gegenstand der Erkenntnistheorie wird nicht apriorisch gegeben und nicht im Erkenntnisprozeß geschaffen; ihr zugrunde liegt die Erkenntnis spezieller Wissenschaften. Gegenstand der Wahrheitstheorie —die Wahrheit an sich— stützt sich auf die von den konkreten Wissenschaften festgestellten

Wahrheiten. Die Wahrheit an sich existiert als Ideelles; sie existiert nicht objektiv. Die objektive Wirklichkeit an sich kann weder Wahrheit noch Lüge sein.

Die Wahrheit an sich ist mit der Ontologie verbunden, jedoch selbst ist sie kein ontologischer Begriff. Die Wahrheit an sich ist die Beilage zur Tatsache und nicht die Tatsache selbst. Sie schließt sich der in der Wissenschaft erreichten Wahrheit an. Reell existiert sie selbst nicht. Die Wirklichkeit als Existierendes ist in der Wahrheit an sich ausgedrückt. Die Wahrheit an sich als Objekt der Erkenntnis gehört zur Erkenntnisphäre. Das ist ein logischer Begriff.

S. Danelia erklärt die wesentliche Frage der Wahrheit durch die Feststellung der Wahrheitsgattung. Die logische Gattung und die reelle Gattung werden von einander getrennt. Die Wahrheitsgattung ist eine logische Gattung. Eine allgemeine Gattung für die Wahrheit und Lüge ist das Urteil. Die Gattung des Urteils, der Wahrheit und Lüge ist der Gedanke; die Gattung des Gedankens ist das Psychische. Die logische Gattung der Wahrheit — das Psychische. Es existiert als Wahrheitsgattung nicht in der Zeit, ist eine ideelle Erscheinung, eine gnoseologische Kategorie. Es existiert in der Form einer Widerspiegelung, deshalb ist die Wahrheitsgattung nichts Psychisches, wie in der Zeit Verlaufendes. Die Wahrheit hat kein Merkmal einer empirischen Existenz. Die Wahrheit ist eine ideelle Erscheinung.

Die aktuellen Wahrheitsprobleme wurden von M. Gogiberidse, K. Bakradse und S. Zeretheli erforscht. Sie entwickelten eine Reihe von Problemen, geben eine tiefgehende wissenschaftliche Kritik der subjektivistischen und ontologistischen Wahrheits-theorie.

Nach der Meinung von Bakradse sind die erweiterten Definitionen der Wahrheit in der Tat keine Definitionen der Wahrheit.

Die Behauptung, daß die Wahrheit die treue Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, kann nicht als Definition der Wahrheit angesehen werden, in der angeführten Definition sind die Erklärungen des Erkenntnisinhaltes und—begriffes nicht klar auseinandergelassen und folglich ist diese Definition als Definition der

Wahrheit nicht annehmbar. Fassen wir jedoch diese Erklärung als Definition auf, so haben wir es hier mit einer Tautologie zu tun: die Wahrheit ist die wahre Widerspiegelung der Wirklichkeit, da mit dem Wort „treu“ nichts anderes gemeint ist, als „wahr“.

Auch die Behauptung, daß die Wahrheit dem Gedanken der Wirklichkeit entspricht, kann nicht als Definition der Wahrheit angesehen werden. Der Begriff der Entsprechung ist weitgehender als die Widerspiegelung, die Gegenstände können einander entsprechen, jedoch keinesfalls einander widerspiegeln.

Die richtige Definition der Wahrheit: die Wahrheit—das ist ein solcher Inhalt in der Vorstellung des Menschen, der weder vom Subjekt, noch vom Menschen abhängt. Da er logisch einwandfrei ist, drückt er das Wesen der Wahrheit aus.

ლიტერატურა—ЛИТЕРАТУРА

- კ. მარქსი, თვისები ფოიერბახის შესახებ, კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II.
- ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II.
- ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1952.
- ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1954.
- ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბზულებანი, ტ. 14, 1950.
- ვ. ი. ლენინი, ფილოსოფიური რეკულები, თბზულებანი, ტ. 38, 1963.
- ს. ავალიანი, საულე წერეთელი, 1973.
- ს. ავალიანი, შემეცნების თეორიის საგანი, კრებულში: დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, 1966.
- კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი პეგელის ფილოსოფიაში, 1936.
- კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, 1955.
- კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, 1971.
- კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, 1969.
- კ. ბაქრაძე, ფილოსოფიის საგანი, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, 1955.
- კ. ბაქრაძე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, 1955.
- კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, 1955.
- კ. ბაქრაძე, კემპარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ, „მნათობი“, 1960, № 6.
- კ. ბაქრაძე, ექსისტენციალიზმი, 1962.
- კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი, 1965.
- კ. ბაქრაძე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 2—3.
- კ. ბაქრაძე, კემპარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, „მნათობი“, 1928, № 1.
- კ. ბაქრაძე, ახალი გამოკვლევა ლოგიკის დარგში, „საქართველოს კომუნისტი“, 1957, № 5.
- კ. ბაქრაძე, თანამედროვე ამერიკულ-ინგლისური ბურჟუაზიული ფილოსოფია იმპერიალიზმის სამსახურში, 1955.

- კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, თბილისის უნივერსიტეტი და ფილოსოფიური კენიერების გან-
ვითარება, 1968.
- კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ეურნალ „მნათობის“ ერთი სტატიის შესახებ ვახ. „კომუნისტი“,
1951, № 216.
- კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ერთი რეცენზიის გამო (თანაავტორობით ს. წერეთელი, პ. გუჭა-
ბიძე), „მნათობი“, 1956, № 9.
- კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, მარქსიზმ-ლენინიზმის ბრძოლა იმპერიალიზმის ეპოქის რეაქციულ-
ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წინააღმდეგ, სახელმძღვანელოში „ფილოსოფიის
ისტორია“, 1962.
- კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი, წიგნში, „XX საუკუნის ბურჟუ-
აზიული ფილოსოფია“.
- კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სიტყვა დისკუსიაზე ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის
ურთიერთმიმართების შესახებ, სახ. მეცნიერებათა გან. „მომავლ“, 1961, №2,
- ო. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, 1969.
- ნ. ბ ე რ უ ლ ა ე ა, დიმიტრი უზნაძე, 1967.
- ა. ბ ო ქ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ტ. 2, 1959.
- ა. ბ ო ქ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, ფსიქოლოგინში და ანტიფსიქოლოგინში ფსიქოლოგია-
ში, 1965.
- ბ ო ქ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, Doctor Fundalissimus, საველე წერეთელი, 1967.
- ბ ო ქ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, სიტყვა დისკუსიაზე ფორმალური და დიალექტიკური ლო-
გიკის ურთიერთმიმართების შესახებ, სახ. მეცნიერებათა გან. „მომავლ“,
1961, № 2.
- თ. ბ უ ა ჩ ი ძ ე, კეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ, 1964.
- თ. ბ უ ა ჩ ი ძ ე, კეშმარიტების ცნება მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში, კრე-
ბულში: დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები,
1966.
- გ. გ ა გ ო ი ძ ე, ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მმართველებანი XIX ს. საქარ-
თლოში, 1964.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიუ-
რი თხზ. ტ. I, 1970.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური
თხზ., ტ. I, 1970.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, აინშტაინის რელატივობის თეორია და მისი ფილოსოფიური
საფუძვლები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, 1970.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარე-
ბა მარქსამდე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, 1971.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსო-
ფიური თხზ., ტ. 2, 1971.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ.
3, 1972.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, ფილოსოფიური პრობლემა. შემეცნების პრობლემა, შემეცნე-
ბის შესაძლებლობისათვის, ეურნ. „მომავალი“, 1923, № 6.
- მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, ფილოსოფიურ პრობლემათა ფენომენოლოგია. ბ) შემეცნე-
ბის პრობლემის ისტორია ახალ დროში. ეურნ. „მომავალი“, 1923, № 8.
- ს. დ ა ნ ე ლ ი ა, ანტიკური ფილოსოფია, 1926.

- ს. დანელია, კემპარიტების გეარო, „ჩენი მეცნიერება“, 1923, № 1.
- ს. დანელია, სოკრატის ფილოსოფია, 1936.
- ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელი, 1926.
- ს. დანელია, ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში, 1933.
- ს. დანელია, მოგონება მოსკოვის უნივერსიტეტზე „მნათობი“, 1956, № 6.
- გ. თევზაძე, მოსე გოგიბერიძე, მ. გოგიბერიძის რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, 1970.
- გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, 1963.
- გ. თევზაძე, ნიკოლაი პარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა, 1967.
- გ. კლანდარიშვილი, ასახვის მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების ზოგიერთი საკითხი, „მნათობი“, 1954, № 11.
- დ. კლანდაძე, ლენინი და კემპარიტების პრობლემა, 1970.
- ზ. კაჯაბაძე, შემეცნების თეორიის ზოგიერთი საკითხი, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, 1961, ტ. 10.
- ი. კანტი, პროლოგომონები, 1936.
- ბ. კარტოზია, სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვება და ქართული ფილოსოფიური აზრი, 1971.
- ბ. კარტოზია, ქართული ფილოსოფიური აზრი საციალისტური რევოლუციის პირველ ეტაპზე, „მნათობი“, 1970, № 7.
- ბ. კარტოზია, სერგი დანელია, 1970.
- ი. კაქარაეა, საბჭოთა საქართველო სახალხო მეურნეობის აღდგენის პერიოდში, 1958.
- რ. კეიჯინაძე, კემპარიტების თანამედროვე ფილოსოფიური ინტერპრეტაციები, 1973.
- რ. კეიჯინაძე, კემპარიტების პრობლემა და თანამედროვე პოზიტივიზმი, 1964.
- ე. კოლუა, კოტე ბაქრაძე, 1973.
- ქ. კორძია, კემპარიტების ზოგიერთი საკითხი ლენინის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში, 1971.
- თ. კუკავა, შემეცნების თეორიის პრობლემები ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, 1965.
- კუკუხიძე, ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიიდან საქართველოში 1921—1925 წწ. ქუთაისის პედინსტიტუტის საზოგად. მეცნ. კათედრების შრომები, 1967.
- კუკუხიძე, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ფილოსოფიური აზრის განვითარება საქართველოში 1921—1925 წწ., ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. 30, 1967.
- ბ. ლუბიძე, გამოჩენილი მეცნიერი და პედაგოგი, 1964.
XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, 1970.
- გრ. მუშიშვილი, მატერიალისტური დიალექტიკა, 1933.
- გ. ნატროშვილი, ლიტერატურის მეცნიერების საკითხები, 1932.
- შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, ნაწ. I, შემეცნების პრობლემა, 1920.
- წ. ნუცუბიძე, ალფთოლოგიის საფუძვლები, წიგნი I. კემპარიტების პრობლემა, 1922.
- შ. ნუცუბიძე, შემეცნება როგორც ფილოსოფიური პრობლემა. „უნივერსიტეტის მოამბე“, ტ. 3, 1923.

2. ნუცუბიძე, ბოლანო და მეცნიერების თეორია, კრიტიკული ნარკვევები, 1969.
2. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა, კრიტიკული ნარკვევები, 1969.
2. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, 1973.
- დ. უზნაძე, რა არის შემეცნების თეორია? „სახალხო განათლება“, 1910, № 164.
- დ. უზნაძე, ინდივიდუალობა და მისი გენეზისი, „სახალხო გაზეთი“, 1910, №101, 102.
- ბ. ურილია, უზოგადეს ფილოსოფიურ კატეგორიათა განსაზღვრების ხერხი, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. 24, 1962.
- ბ. ურილია, უზოგადესი ფილოსოფიური კატეგორიების ცნების განსაზღვრა, ქუთაისის პედ. ინსტიტუტის შრომები, ტ. 25, 1963.
- ბ. ურილია, განსაზღვრების ზოგიერთი ფილოსოფიური პრობლემა, ქუთაისის პედ. ინსტიტუტის შრომები, ტ. 27, 1965.
- ბ. ურილია, ი. კანტი და პ. რიყერტი განსაზღვრების ანალიზურად და სინთეზურად გაყოფის შესახებ, „მაცნე“, 1966, № 1.
- ბ. ურილია, „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, „მნათობი“, 1970, № 1.
- ა. ფრანგვიძე, ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში... 1959.
- ვ. ქვაჩაბია, მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე „მნათობი“, 1965, № 1.
- ალ. ქუთელია, შემეცნების მარქსისტული თეორიის ზოგიერთი საკითხი, „მნათობი“, 1943, № 3, 4.
- ალ. ქუთელია, ლ. გოციძე, მეცნიერება საბჭოთა საქართველოში 25 წლის მანძილზე, ფილოსოფია, 1946 წ. III.
- პ. შარია, ეკლექტიზმის ახალი სახე, „მნათობი“, 1929, № 8—9.
- ა. შეროზია, ფსიქიკურის ფილოგენეზისის გაგებისათვის, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. VII, 1957.
- შეროზია, ფსიქიკურის სხვადასხვა სფერული კანონზომიერებანი და არაკანონზომიერების პრობლემა, ფილოსოფიის ინსტ. შრომები, ტ. VII, 1957.
- ციმიხტიია, ცოდნის ობიექტურობის პრობლემა მარქსისტულ გნოსეოლოგიაში, 1968.
- ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, 1965.
- ს. წერეთელი, ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, 1960.
- ს. წერეთელი, ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლენინური გაგებისათვის, „მაცნე“, 1960, № 1.
- ს. წერეთელი, ლოგიკური კეშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ, 1956.
- ს. წერეთელი, ქეშმარიტების დასაცავად, „მნათობი“, 1960, № 9.
- ს. წერეთელი, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის, კრებულში, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, 1966.
- ს. წერეთელი, ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლენინური გაგებისათვის, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, 1950, ტ. 2.
- ს. წერეთელი, ასახვის ლენინური თეორია „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1939, 11 აგვისტო.
- ს. წერეთელი, ფილოსოფია საქართველოში 40 წლის მანძილზე (1921—1960

წვ.), ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, 1961, ტ. 10.

- ს. წერეთელი, დასაბუთების საწყისი, 1963.
მ. ქელიძე, ფილოსოფიური მეცნიერების განვითარება საქართველოში, 1971.
შ. ხიდაშელი, შალვა ნუცუბიძე, 1969.
შ. ხიდაშელი, შალვა ნუცუბიძე, შრომები ტ. 1, 1973, შესავალი.
И. Д. Андреев, Основы теории познания, 1959.
К. С. Бакрадзе, О предмете философии, Труды института философии, т. 7, 1957.
К. С. Бакрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, 1960.
К. С. Бакрадзе, Система и метод философии Гегеля, 1958.
А. Ф. Бегиашвили, Проблемы начала познания у Б. Рассела и Э. Гуссерля, 1969.
Т. А. Буачидзе, О. И. Джигоев, Философская мысль в Грузии за годы Советской власти «Вопросы философии», № 9, 1967.
А. Т. Бочоршвили, Основное субъективное условие адекватного познания, «Вестник» АН ГССР, 1965, № X.
Ш. Габилая, Новое пособие по диалектическому материализму «Вопросы философии», 1957, № 1.
Э. Гуссерль, Логические исследования, т. I, 1909.
С. И. Данелия, Научное знание в представлении Демокрита, 1935.
О. Н. Джугели, О предмете теории познания, в сборнике, «О предмете философии», 1973.
Х. Энгварт, Логика т. I, 1908.
Ибервег-Генице, История новой философии, 1899.
З. Какабадзе, Проблема «экзистенционального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля, 1966.
И. Кант, Критика чистого разума, Сочинения, т. III, 1964.
Э. Кассирер, Познание и действительность, 1912.
Б. Кедров, Единство диалектики, логики и теории познания, 1963.
Н. О. Лосский, Основные вопросы гносеологии, 1919.
Н. О. Лосский, Обоснование интуитивизма, 1908.
Б. Рассел, Проблемы философии..., 1914.
Б. Рассел, Человеческое познание..., 1957.
Г. Риккерт, Два пути теории познания, «Новые идеи в философии», 1913, № 7.
«Современная буржуазная философия», 1972.
«Современные проблемы теории познания диалектического материализма», т. II, 1970.
Б. Спиноза, Избранные произведения, т. I, II, 1957.
Б. Спиноза, Переписка, 1935.
С. Л. Франк, Предмет знания, 1915.
А. Шафф, Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины, 1953.

- А. Е. Шерозия, *Философская мысль в Грузии в первой четверти XX века*, 1963.
- И. П. Чуева, *критика идеи интуитивизма в России*, 1963.
- С. Церетели, *К Ленинскому пониманию диалектической природы истины*, «Вопросы философии», 1960, № 4.
- Т. И. Хилл, *Современные теории познания*, 1965.
- F. Brentano, *Wahrheit und Evident; Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, 1930.
- F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1934.
- H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1885.
- H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 1914.
- N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927.
- M. Heidegger, *Wom Wesen der Wahrheit*, 1954.
- M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, «Humanismus»*, 1947.
- E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911.
- E. Lask, *Die Lehre von Urteil*, 1912.
- Sch. Nuzubidsa, *Wahrheit und Erkenntnisstruktur*, 1926.
- H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1915.
- E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 1970.
- W. Windelband, *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, 1873.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ი ა ო ბ ა	3
შ ე ს ა ვ ა ლ ი	6
თ ა ე ი პ ი რ ვ ე ლ ი. შემეცნების თეორიის საკითხები შალვა ნუცუბიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში	12
1. შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესახებ	12
2. შემეცნების ძირითადი პირობები	21
3. შემეცნების საგანი	25
4. მოცემულობის საკითხი სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემაში და მათი კრიტიკა	29
5. ქეშმარიტების პრობლემა	36
6. შენიშვნები შ. ნუცუბიძის კონცეფციის შესახებ	57
თ ა ე ი მ ე ო რ ე. სერგი დანელია შემეცნების თეორიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ	62
1. ქეშმარიტების პრობლემების ზოგიერთი საკითხი	62
2. შემეცნების თეორიის საკითხები ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით	75
თ ა ე ი მ ე ს ა მ ე. მოსე გოგიბერიძე შემეცნების თეორიის საკითხების შესახებ	87
1. შემეცნების საგანი, სუბიექტი და ობიექტი შემეცნებაში, შემეცნების საგნის შესახებ იდეალისტური თეორიების კრიტიკა	89
2. ცდის, შეგრძნების და აღქმის საკითხი შემეცნებაში. ცნობიერება და არსი	102
3. აზროვნების ბუნება; აზროვნება როგორც აქტუალური ნეგაცია	108
4. კატეგორია და მსჯელობა გნოსეოლოგიური ასპექტით	110
5. ქეშმარიტების საკითხი	116
6. ზოგიერთი შენიშვნა	121
თ ა ე ი მ ე ო თ ე. კოტე ბაქრაძე შემეცნების თეორიის საკითხების შესახებ	127
1. ფილოსოფიის საგნისა და შემეცნების თეორიის მიმართების საკითხი	128
2. კატეგორიების სისტემა შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში	136
3. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი	141
4. ქეშმარიტების პრობლემა და მისი განსაზღვრების საკითხი	147
5. ქეშმარიტებისა და პრაქტიკის დამოკიდებულება; შემეცნების საფუძვლები; პრაქტიკის კრიტერიუმი შემეცნების პროცესში	159

6. გნოსეოლოგიური თეორიების კრიტიკა	116
7. ჭეშმარიტების არამარქსისტული თეორიების კრიტიკა	199
თ ა ე ი შ ე ზ თ ე. საელე წერეთელი შემეცნების თეორიის საკითხების შესახებ	226
1. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იდეეობის შესახებ	227
2. ჭეშმარიტების პრობლემების ძირითადი საკითხები	236
რეზიუმე (რუსულ ენაზე)	281
რეზიუმე (გერმანულ ენაზე)	285
ლიტერატურა	298

Уридия Борис Юлонович

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В ГРУЗИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

დაიბეჭდა საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი ი. კუკუხიძე
გამომცემლობის რედაქტორი რ. ფეიქრიშვილი
ტექნორედაქტორი ლ. ჩვენბენაძე
კორექტორი ნ. შამულაშვილი

გადაეცა წარმოებას 4.11—1974; ხელმოწერილია დასაბეჭდად
ქალაქის ზომა 60 90^{1/16}; ქალაქი № 2; ნაბეჭდი თაბახი 18. 50;
საარტიკულო-საგამომცემლო თაბახი 16.02;
უე 00315; ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 3223
ფასი I მან. 64 კაპ.

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

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

შეჩვენებული შედეგების გასწორება

გვ.	სტრუქტონი		დაბეჭდილია	უნდა იყოს
	ზევ.	ქავე.		
12		10	ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
30		3	ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
36		3	ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
166	13-14		ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
176	7		ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
177		10	ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
177		3	ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
188	9		ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
212	16		ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
226	1		ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
246		6-5	ფილოსოფიის	ფილოსოფიური
257	9		ფილოსოფიის	ფილოსოფიური

ბ. უჩილაძე