

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

XX

საზოგადოების
განვითარების
ფილოსოფია

საქართველოს სსრ უმაღლესი და საშუალო
სპეციალური განათლების სამინისტროს მიერ
დამტკიცებულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ
ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის

1 Φ Б

1 б

3 567

6-6

228-70 *123.

წინამდებარე ნაშრომი ჩვენს, ლიტერატურაში XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარების სისტემატური გადმოცემის პირველ ცდას წარმოადგენს. მასში განხილულია თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ძირითადი მიმდინარეობანი და მოყვებულია მათი მეცნიერული კრიტიკა.

წიგნის ავტორები არიან: კოტე ბაქრაძე, ანგია ბოკორიშვილი, სერგი ავალიანი, არჩილ ბეგიაშვილი, მიხეილ ბეჟანიშვილი, თამაზ ბუაჩიძე, ანზორ ბრეგაძე, ვაჟა გოგობერიშვილი, ვახტანგ ერქომაიშვილი, გურამ თევზაძე, ელენე თოფურიძე, ზურაბ კაკაბაძე, ვიტალი კაკაბაძე, ელუარდ კოდუა, გიორგი მაჩიტაძე, ლერი მჭედლიშვილი, მერი ქელიძე, გენო ცინცაძე, გიორგი ცინცაძე, ოთარ ჭიოყევი.

ავტორთა ჯგუფის ხელმძღვანელი — გურამ თევზაძე.

წიგნი დიდ დახმარებას გაუწევს თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიით დაინტერესებულ სტუდენტებს, მასწავლებლებს, ლექტორებს და პროპაგანდისტებს.

ევროპული ფილოსოფიის განვითარებაში ზოგადად სამ პერიოდს გამოყოფენ: ანტიკური, შუა საუკუნეებისა და ახალი ფილოსოფიის პერიოდებს. თანამედროვე ფილოსოფია ახალი ფილოსოფიის ის მონაკვეთია, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემის კრახით და მარქსიზმის წარმოშობით დაიწყო. ამ დროისათვის შუშათა კლასის აჯანყებებმა ბურჟუაზიის წინააღმდეგ უკვე აშკარა გახადა ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში კლასობრივ ინტერესთა ჰარმონიის მოჩვენებითობა, აშკარა გახადა, რომ ბურჟუაზიამ „ძველის ადგილას ახალი კლასები, ჩაგვრის ახალი პირობები და ბრძოლის ახალი ფორმები შექმნა“¹. ამ ვითარების

¹ კ. მ. მარქსი და ფ. ენგელსი, კომუნისტური პარტიის მანიფესტი, თბილისი, 1968, გვ. 38.

მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობის გაცნობიერების ნეგატიურ შედეგს წარმოადგენდა ჰეგელის ფილოსოფიის კრახი, მისი პოზიტიური შედეგი იყო მარქსიზმი.

ჰეგელის ფილოსოფიის, როგორც ოფიციალური მსოფლმხედველობის, უარყოფა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მიერ იმას ნიშნავდა, რომ დაიკარგა რწმენა იმისადმი, რაც საერთო-საქაცობრიოდ, საზოგადოების საერთო მიზნად ითვლებოდა, დაიკარგა საერთო მიზანი, რომელიც ყოველ პიროვნებაზე და პიროვნულზე მალა იდგა, რომლისთვისაც უნდა შეეწირათ პიროვნული. ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით, ისტორიაში პიროვნება, ზოლო ლოგიკაში ერთეული თავის ღირებულებასა და მნიშვნელობას მხოლოდ ზოგადთან, მსოფლიო სულის მიზანთან თანხმობაში ღებულობდა. ერთეულს, ინდივიდუალურს საყოველთაოსაგან დამოუკიდებელი მნიშვნელობა და თვით არსებობაც არ გააჩნდა. შეგნებულად თუ შეუგნებლად იგი მინც მსოფლიო სულის მიზანს ახორციელებდა.

კლასობრივ საზოგადოებაში, როგორც წესი, საყოველთაო ინტერესებზე მითითებით იფარება გაბატონებული კლასის ინტერესები, ამ ვითარების გამოაშკარავების შემდეგ გაბატონებული კლასი იძულებულია სხვა ფორმა მოახსოს თავისი ბატონობის გასამართლებლად. ამ აუცილებლობის წინაშე დადგა ბურჟუაზიული იდეოლოგია XIX ს. 40-იანი წლებისათვის. მან თავი მიანება საერთო საზოგადოებრივი იდეალის დისკრედიტირებულ იდეას და საკუთარი კლასობრივი ბატონობის თეორიული გამართლებისათვის პიროვნებისა და მასის თეორიას მიმართა. აქ პროგრესის შემოქმედი და წარმმართველი პიროვნება უპირისპირდება მასას, რომელსაც საუკეთესო შემთხვევაში მორჩილი მასალის როლი შეუძლია შეასრულოს. მასა აუფასურებს ყოველივე ღირებულს, მასის აქტიურობა კრიზისის ნიშანია, ამდენად, გამართლებულია დიდ პიროვნებათა ელიტის, გაბატონებული კლასის მდგომარეობა. ეს თეორია ბაუერებიდან დაწყებული ნიცშეს (1844—1900) გავლით დღესაც სრულფასოვნად ითვლება ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში (ორტეგა ი. გასეტი და სხვ.).

XIX ს. 40-იანი წლების ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლებს, მატერიალისტები იყვნენ ისინი თუ იდეალისტები, არა მარტო ის ჰქონდათ საერთო, რომ ჰეგელის ფილოსოფიას უარყოფდნენ, არამედ ისიც, რომ პიროვნების ინტერესებს იცავდნენ ზეპიროვნებისა და არაპიროვნულის ტირანიისაგან. თანამედროვე ექსისტენციალიზმის წინამორბედი ს. კირკეგორა (1811—1855) აცხადებდა, რომ მას არ სურს მხოლოდ ნიადაგის გამანაყოფიერებელი იყოს მომაჯალი ცივილიზაციებისათვის; მაქს შტირნერი (1811—1849), რომ-

ლისთვისაც. შეიძლებოდა რაციონალისტი ნიცშე გვეწოდებინა, კატეგორიულად უარყოფდა ყოველივე იმას, რაც ერთეული პიროვნების ინტერესებზე მალა იდგა, ანდა შეეძლო რამენაირად დაპირისპირებოდა მას; და ბოლოს, ლ. ფოიერბახი (1785 — 1865) ღმერთსა და საერთოდ, იდეალურ სამყაროს ამქვეყნიურის ანარქულად ასაბუთებდა. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში იგი ყველაზე უკეთ ხედავდა, რომ იდეალურის ტირანიისაგან განთავისუფლებული ადამიანისათვის აუცილებელია საზოგადოებასთან კავშირის ახალი პრინციპი. ხედავდა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიასთან დაპირისპირებაში საერთოდ ზოგადისა და ერთეულის, კერძოდ კი პიროვნებებისა და საზოგადოების კავშირზე უარის თქმა სწორი არაა. მართალია, ფოიერბახმა ვერ მოახერხა ვერც პიროვნებისა და საზოგადოების, ვერც, საერთოდ, ერთეულისა და ზოგადის ურთიერთდამოკიდებულების თვისებრივად ახალი პრინციპის აღმოჩენა, მაგრამ მისი ნააზრევი მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი წყარო გახდა.

მარქსიზმში, როგორც ერთადერთი ბოლომდე რევოლუციური კლასის — პროლეტარიატის — იდეოლოგია, ვერ დაკმაყოფილდებოდა ჰეგელის ფილოსოფიის ნეგატიური კრიტიკით და ვერც პიროვნებისა და მასის ურთიერთობის იდეალისტურ თეორიას მიაღებდა. იგი აღიარებდა პიროვნებისა და საზოგადოების ანტაგონისტური დამოკიდებულების ფაქტს, როგორც კლასობრივი საზოგადოების სპეციფიკას, და, როგორც თვისებრივად განსხვავებული საზოგადოების შემქმნელი კლასის — პროლეტარიატის — იდეოლოგია პიროვნებისა და საზოგადოების ინტერესთა ჰარმონიისათვის საჭირო პირობების თეორიული მოაზრებისა და დასაბუთების აუცილებლობის წინაშე იდგა. მარქსმა და ენგელსმა შეძლეს ერთეულისა და ზოგადის, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემის იმგვარად გადაჭრა, რომ, მათი აუცილებელი კავშირის მიუხედავად, კავშირის არც ერთი წვერი არ კარგავდა თავის სპეციფიკას, არ დაიყვანებოდა მეორეზე (ჰეგელი) და არც მეორის უბრალო დანამატად იქცეოდა (ახალგაზრდა ჰეგელიანელები).

ჰეგელის შემდგომმა ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ არა მხოლოდ ერთეული არჩია საყოველთაოს და პიროვნება — საზოგადოებას, ჰეგელის საპირისპიროდ მან უარი თქვა შემეცნების ყოვლისშემძლეობაზე, უარი თქვა აბსოლუტური ჰეგემონიებისაგან სწრაფვაზე და ირაციონალურს შეაფარა თავი. ირაციონალიზმში ყოველთვის წარმავალი კლასის სამსახურში დგას. XIX ს-ში მისი სოციალური მისია იყო მომავლის ჰორიზონტის დაბნელება, იმ ჰორიზონტისა, რომელზეც უკვე კომუნისმის აჩრდილი ბორგავდა. ირაციონალურისთვის მიმართვა

საერთოდ ისტორიული აუცილებლობის გაურკვეველობით შეცვლაა, ხოლო თეორიულად — შინაგანად წინააღმდეგობრივი პოზიციაა. ამიტომაც, რომ მისი დამცველებიც (მაგ., ნ. ჰარტმანი) იძულებულნი არიან აბსოლუტურად ირაციონალური რელატიურით შეცვალონ. თითქოს რელატიურში აბსოლუტური არ იგულისხმებოდეს. ირაციონალიზმისა და პესიმიზმის მძლავრი ნაკადი ჰეგელის შემდეგ არ შეწყვეტილა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, ხოლო XX ს. იგი დომინანტური გახდა. ამ მოვლენის გამსაზღვრელი იყო კაპიტალიზმის საერთო კრიზისის უკიდურესი გამწვავება. „არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა ისეთი ძლიერი ბრძოლა გონების წინააღმდეგ, — წერდა ფრანგი ექსისტენციალისტი ა. კამიუ — როგორც დღეს. იასპერსიდან ჰაიდეგერამდე, კირკეგორიდან შესტოვამდე და ფენომენოლოგებიდან შელერამდე ყველანი სხვადასხვა მეთოდებით ცდილობენ გონების შარაგზა გადახეკონ და ჰეგელიანობისაგან ნამდვილი გზა მონახონ“.¹

საერთოდ, ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას ჰეგელთან დაპირისპირება ერთიანი მთელის სახეს აძლევს. ყოველი მათგანი, სულ ერთია, ნეოჰეგელიანელობა იქნება თუ ექსისტენციალიზმი. უარყოფს შემეცნების შეუზღუდველობას და ლოგიკურის აბსოლუტურობას. ამ საფუძველზე იდეალისტური ფილოსოფია აუცილებლობით მიდის სკეპტიციზმისაკენ, ანდა მისგან თავის დაღწევას ეკლექტიზმისა და შინაგანი წინააღმდეგობების ხარჯზე ცდილობს. ეს განაპირობებს იმას, რომ ჰეგელის შემდეგ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას არ შეუქმნია მისი მასშტაბის მოაზროვნე. ამ მოვლენების კანონზომიერებაზე შიუთითებლენ მარქსიზმის კლასიკოსები, მას დღეს ჰაიდეგერიც კი აღიარებს.²

საზოგადოების ისტორიაში ყოველი დიდი შემოპრუნების პერიოდში ხდება ღირებულებათა გადაფასება. ყოველი ახალი ეპოქა ღირებულებათა გადაფასებით იწყება. XIX ს. ორმოციან წლებში ეს პროცესი ორი მხრიდან დაიწყო — პროლეტარიატის იდეოლოგიაში და ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. ძალაუფლებისა და თვისებრივად ახალი საზოგადოებისათვის მებრძოლი პროლეტარიატის ფილოსოფია ტრადიციულ ღირებულებებს ვერ გააზიარებდა, ხოლო ძალაუფლების შენარჩუნებისათვის მებრძოლი ბურჟუაზიის იდეოლოგიას აღარ შესწევდა უნარი ახალ ღირებულებათათვის ის დამაჯერებლობა და დასაბუთება მიეცა, რაც უარყოფილს ჰქონდა.

¹ A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, Munchen, 1960, S. 25.

² M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Neske, 1954, S. 68.

კარკვეგორის მიერ ზოგადის ბატონობის უარყოფა და ინდივიდის ინდივიდუალური ღირებულების ძიების მოთხოვნა თანდათან ღრმავდებოდა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, ისე რომ, ბოლოს, ნიცშეს ფილოსოფიაში უარი ითქვა ყველა ტრადიციულ ღირებულებაზე. პიროვნება აღარ ცნობდა თავს ვალდებულად არც ღმერთის, არც მოყვასის, არც საზოგადოების წინაშე. ყველაფერი ეს უარყოფილ იქნა პიროვნების თავისუფლების, მისი დამოუკიდებელი ღირებულების სახელით. პიროვნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული და პიროვნების განმსაზღვრელის დამცემა პიროვნების ანულირებად იქნა აღიარებული. პიროვნებად მხოლოდ დიდი პიროვნება, ზეკაცი ითვლებოდა, რომელიც განსაზღვრავდა როგორც იდეალთა სამყაროს, ისე უპიროვნო მასას. პიროვნების ამგვარი სრული „განთავისუფლება“ დასრულებულად გამოიხატა ნიცშეს სიტყვებში — „ღმერთი მოკვდა“:

იდეალურისა და ლოგიკურისგან პიროვნების განთავისუფლების პროცესში იდეალიზმი ცხოვრების ბირლოგიურ გაგებას დაუახლოვდა. პიროვნება კი განთავისუფლდა ყოველივე მაიძულებელი იდეალისაგან, მაგრამ ორიენტაციაც დაკარგა სამყაროში. მას თავად უნდა ეტვირთა ის სამუშაო, რასაც წინათ ღმერთის თუ იდეის სახელით და მათი დახმარების იმედით იქმოდა. „გარედან“. დახმარების იმედი მას ძალას აძლევდა. ახლა კი მთელი მისი მოქმედების მოტივებისა და შედეგებისთვისაც პასუხისმგებლობა მასვე ეკისრებოდა. ღმერთის, როგორც ყოველგვარი ტრადიციული ღირებულების საბოლოო საყრდენის, სიკვდილით ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მიერ წარმოსახული პიროვნება სრული ქაოსის წინაშე აღმოჩნდა; ეს განიცდებოდა დაახლოებით ისე, როგორც დონსტოევისკის შტაბსკაპიტანი აღიქვამდა ღმერთის უარყოფას: თუ ღმერთი არ არსებობს, მე რაღა შტაბსკაპიტანი ვარო. პიროვნებას თვით უნდა მოეწესრიგებინა ეს სამყარო. ამგვარი თავისუფლების სიძნელის. გაცნობიერება იყო ე. პ. სარტრის სიტყვები — ადამიანი დაწყველილია თავისუფლებით. თუ აქამდე ღმერთი განიცდებოდა, როგორც ისეთი რამ, რაც ადამიანს საკუთარი მიზნების საშუალებად აქცევს, თავისუფლებას და დამოუკიდებლობას ართმევს, ახლა, XX ს., ნათელი შეიქნა, რომ ბურჟუაზიულ კულტურას არ გააჩნია ახალ ღირებულებათა შექმნის ძალა, რომ ადამიანი ღმერთის ხელში საშუალებად ყოფნისაგან კი განთავისუფლდა, მაგრამ სამაგიეროდ საერთოდ დაკარგა მიზანი, აღარ იცის, რა უყოს ამ „თავისუფლებას“. მან მოიპოვა „თავისუფლება“ და პასუხისმგებლობის უფლება, მაგრამ მყისვე მისგან გაქცევას შეეცადა. ღმერთის ტვირთი მას დააწვა მხრებზე და იგი ყოველმხრივ ცდილობს მის გადაგდებას.

XX ს. თითქმის ვერც ერთი სერაოზული მოაზროვნე ვერ უქცევს გვერდს იმ ფაქტს, რომ ბურჟუაზიული სამყაროს დღევანდელი ადამიანი მასაში ცდილობს გათქვეფას. თუ ანტიკურობა ბედისწერის მიმართ შიშს დიონისიებში იცილებდა, დღევანდელი ადამიანი სენსაციის ივიწყებს სიკვდილისა და მარტოობის შიშს. იგი ცდილობს უპიროვნოს, საერთოს, საშუალოს ამოეფაროს. ბურჟუაზიულმა საზოგადოებამ დიდი ხანია განვლო ის ეტაპი, როცა პიერ გიუენტი თანახმა იყო სიკეთისა თუ არა, ბოროტების საფუძველზე მაინც შეენარჩუნებინა საკუთარი ინდივიდუალობა და სხვაში არ გათქვეფილიყო. დღეს ამის წინააღმდეგ ისწრაფვიან სწორედ, მაგრამ იმდენად მოწყვეტილი ადამიანი სხვებს, რომ თავად არ სჯერა ამის შესაძლებლობის და შვებას ვერ პოულობს.

საერთოდ, XX ს. ბურჟუაზიული სამყარო საინტერესო ფენომენს ქმნის. იგი, ერთი მხრივ, არნახულად აახლოებს ადამიანებს, დღეს ყველაზე მეტადაა ადამიანის ფაქტიური არსებობა სხვა ადამიანთა არსებობით განპირობებული. არა მარტო ბინა და საკვები, დღეს ჰაერიც კი კონდენსირებულია, ე. ი. სხვების, საზოგადოების შრომის შედეგია. ამდენად, შიშობა ითქვას, რომ ადამიანს სუნთქვაც კი არ შეუძლია სხვათა გარეშე და თვით მისი აზრებიც საზოგადოების მიერაა შემზადებული, მაგრამ მით უფრო აუტანელია ეს სიახლოვე და აუცილებლობა აბსოლუტურად უცხოის, სხვებისა. ამ სიტუაციას ასახავს ე. პ. სარტრის სიტყვები: „ჯოჯობათ: ეს არის სხვები“.

წარმოების საფუძველზე ადამიანთა უაღრესმა შემჭიდროებამ, რიგ ქვეყნებში განვითარებული წარმოების სფეროებზე თავისუფალი დროის შექმნამ ჰუმანიტად ადამიანური, თავისუფალი ურთიერთდამოკიდებულებისათვის, რომელიც, როგორც მარქსი ამბობდა, მატერიალურ ინტერესებზე მალა დგას, თვალნათლივი გახდა, რომ თავისუფლების სფერო კაპიტალისტურ საზოგადოებაში არ შეიძლება არსებობდეს, რომ თავისუფალი დრო ცარიელია და საშინელი, რადგან ადამიანები უცხონი არიან ერთმანეთისათვის. ნათელი შეიქნა, რომ ბურჟუაზიული საზოგადოება ვერ იქნება ჰუმანიტად ადამიანური არსებობის საფუძველი. ამიტომ, რომ ბურჟუაზიულ მოაზროვნეთა მიერ ამ საზოგადოებაში ადამიანთა ადამიანური ურთიერთობის და არსებობის გზების ძიება, მართალია, კეთილშობილური, მაგრამ განწირული ცალკეული ცდებია (ეგზიუპერი, შვაიცერი). ბურჟუაზიული სინამდვილე უფრო კაფკას, სელინისა და ექსისტენციალისტი მწერლების სასარგებლოდ ლაპარაკობს.

გაუცხოება, ადამიანის მიერ სხვებისა და საკუთარი არსების დაკარგვა არასდროს არ ყოფილა ასე აშკარა. ბურჟუაზიული კულტუ-

რა საერთოდ და, კერძოდ, ფილოსოფია დღეს ამ ვითარებას თვალს აღარ არიდებს და ამიტომ XX საუკუნეს ბურჟუაზიის ისტორიაში შეიძლება გაცნობიერებული კრიზისის ეპოქა ეწოდოს, ხოლო მის ფილოსოფიას—გაცნობიერებული კრიზისის ეპოქის ფილოსოფია. XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფია ამ კრიზისიდან გამოსავლის ამოოძიებაა. არიან ფილოსოფოსები, რომლებიც ამ კრიზისს განუორნებლად თვლიან, მაგრამ არა მხოლოდ კაპიტალიზმისათვის, არამედ, საერთოდ, ევროპული კულტურისათვის; სხვანი აღიარებენ გაუცხოების ფაქტს, რომელიც მარქსმა დაასაბუთა, როგორც კაპიტალიზმისათვის სპეციფიკური მოვლენა, მაგრამ მას საერთო ადამიანურ მოვლენად მიიჩნევენ.

კრიზისიდან გამოსავლის ძიების პროცესში XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფია იძულებული შეიქნა მის მიერვე საზეიმოდ უარყოფილი ტრადიციული ღირებულებანი თანდათან დაებრუნებინა. სხვადასხვა ხარისხით და ფორმით ეს პროცესი ყველგან შეინიშნება. ეს უარყოფილი და დაკარგული ღმერთის ძიებაა. ეს ჩანს არა მხოლოდ ისეთ მოაზროვნეებთან, რომლებმაც აშკარად მიმართეს ღმერთს (იასპერსი, მარსელი, ნეოთომისტები), ან იმათთან, ვინც სულ უფრო და უფრო მეტად განიცდიდნენ ჰეგელისა და ფიხტეს გავლენას (რიკერტი, კოჰენი, ჰაიდეგერი), არამედ იმათთანაც, რომლებიც ირაციონალურში ეძებენ ხსნას. ირაციონალურს დღეს დავალებული აქვს ღმერთის ადგილი დაიჭიროს. იგი შეუმეცნებადია და განუგებელი. იგი ხსნისა და იმედის გარედან მოლოდინის საფუძველია. ირაციონალური ისევე უპირისპირდება შემეცნებად სფეროს, როგორც ადრე ყოვლისშემძლე ღმერთი — სამყაროს, და ასევე აუფასურებს მის ღირებულებას. ამ პროცესს ვერ გაექცა ვერც „კათოლიკე ნიცმეს“ — მაქს შელერის აზროვნება, რომლის არისტოკრატიზმი (მეტაფიზიკა არააო სუსტების თავშესაფარი) პიროვნებისაგან სხვებზე და სამყაროზე მაღლა დადგომას მოითხოვდა, მაგრამ მაინც ღმერთისკენ, როგორც აბსოლუტური პიროვნებისაკენ (პერსონისაკენ) იკვლევდა გზას.

მარქსისტული ფილოსოფია იდეალიზმთან ბრძოლაში წარმოიშვა. მის მოწინააღმდეგეებს იდეალისტობა უმაღლეს ეთიკურ რანგში აპყავდათ. XX საუკუნეში კი თითქმის არ მოიძებნება ფილოსოფოსი, რომელმაც იდეალისტი უწოდოს თავისთავს იმ გაგებით, როგორც ეს ესმოდათ პლატონს, ფიხტეს, ჰეგელს. დღევანდელი იდეალისტები იდეალიზმსა და მატერიალიზმზე მაღლა დგომის პრეტენზიას აცხადებენ. ისინი თითქმის ნანობენ, რომ ტრადიციული იდეალიზმი, რომლისადმი სიმპათიები აშკარად შეინიშნება მათთან, ადვილად უთმობდა მატერიალისტებს მატერიალ და აქედან გამომდინარე მატერიალურ, რეალურ ქვეყანას,

როგორც ნაკლებად ღირებულს ან, საერთოდ, საკუთარ ღირებულებას მოკლებულს. იდეალიზმის დღევანდელი წარმომადგენელი სწორედ ამ ქვეყანას აცხადებენ ღირებულებათა საყრდენად. გაუცხოებულ ადამიანს, რომელმაც ცხოვრების საზრისი დაკარგა, არ შეიძლება იდეალურა სამყარო და მისი უპირატესობა წამდეს. ამიტომ XX ს. იდეალისტები სიტყვიერად უარს ამბობენ იდეალური სამყაროს პრიმატზე და ცდილობენ რეალური ცხოვრების ფილოსოფიად ყოფნის უპირატესობა წაართვან მატერიალიზმს (ბერგსონი, ნიცშე, პრაგმატიკები, ლასკი, ნ. პარტმანი). ისინი მატერიასა და მთელ გრძობად სინამდვილეს ირაციონალურად აცხადებენ და მხოლოდ ამ პირობით სცნობენ მასში სუბსტანციონალურს, ყოველივე არსებულის განმსაზღვრელ ძალას.

მატერიალიზმის გამარჯვება იდეალიზმთან ბრძოლაში გამოიხატა არა მარტო იმ ფაქტით, რომ იდეალისტები სიტყვიერად უარს ამბობენ იდეალისტობაზე, არამედ იმითაც, რომ ისინი თანდათან იძულებული ხდებიან აღიარონ მარქსისტული ფილოსოფიის ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობა. თუ XIX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლები, როგორც წესი, მარქსიზმს ფილოსოფიად არ თვლიდნენ, ან ჰედმალურად უყურებდნენ მას, დღეს, პირიქით, სულ სხვადასხვა მიმართულების მოაზროვნენი ეძებენ მარქსიზმთან კავშირს, თავიანთ წინამორბედად ან თანამოაზრედ აცხადებენ მარქსს. ამავე დროს, ისინი ერთმანეთს უპირისპირებენ მარქსის მოღვაწეობის სხვადასხვა პერიოდს, „ახლებურად“ კითხულობენ მას. მოკლედ, ცდილობენ მარქსი მარქსიზმის წინააღმდეგ გამოიყენონ.

გაუცხოების თეორიულ საფუძველს, რომელიც თავისებურად აკანონებს როგორც პიროვნებისა და საზოგადოების, ისე ერთი პიროვნების მეორესგან მოწყვეტას, ურთიერთისადმი მათ ინდიფერენტულსა და თვით მტრულ დამოკიდებულებას, წარმოადგენს ე. წ. გნოსეოლოგიური სოლიფისიზმი, ე. ი. თეორია, რომელიც, მართალია, არ უარსაოფს სხვა ადამიანთა არსებობასა და მნიშვნელობას ჩემთვის, მაგრამ ამტკიცებს, რომ მე არასდროს არ შემეძლება სხვისი და, საერთოდ, ჩემს გარე არსებული სამყაროს თეორიული დასაბუთება. თანამედროვე დასავლეთის ადამიანს კი, მიუხედავად მის მიერ რაციონალიზმის და მეცნიერების მრავალჯიხისი და მრავალნაირი უარყოფისა, ყველაზე უფრო მეცნიერებისა და დასაბუთების სჭერა. დღევანდელი ადამიანი რაციონალისტია მთელი თავისი არსებით. მისი ირაციონალიზმი და მისტიციზმი შეგნებულად შემოტანილია, რაციონალური ირაციონალიზმია, თუ შეიძლება ასე ითქვას. ამიტომ, რომ დღევანდელი ადამიანი ვერც ირაციონალურში და მისტიკურში ვერ ნახულობს თავშესაფარს; ამიტომ, რომ ჰაიდელგერი, რომელმაც შეამ-

ჩნია ეს მდგომარეობა, თანამედროვე კრიზისიდან გამოსავალს ეძებს ილუზიის საფუძველზე, რომელიც თითქოს ერთნაირად მალლა დგას როგორც რაციონალურზე, ისე ირაციონალურზე.

XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის უკანდახევამ ტრადიციული პრობლემატიკისკენ მძლავრად იჩინა თავი მის ონტოლოგიაში, ე. ი. მის ცდაში გაარღვიოს შემეცნების თეორიის ფარგლები და თავისთავად არსებულ სინამდვილეს დაუკავშირდეს. ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები ცდილობენ როგორც კანტისა და ნეოკანტიანელთა ფილოსოფიის, ისე ფენომენოლოგიური მეთოდის მონაპოვარის გათვალისწინებით რაღაცნაირი ახალი გზები მონახონ იმ სინამდვილისაკენ, რომელთანაც კავშირი კანტმა თეორიულ შემეცნებას აუკრძალა და რომელიც ჰუსერლმა „ფრჩხილებში ჩასვა“. თუ ფიქტემ და ჰეგელმა კანტის ფილოსოფიის ორი ურთიერთგამომრიცხავი პოლუსიდან ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია ანუ შემეცნების თვითმოქმედება აირჩიეს, ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია ნივთი თავისთავადის შეუმეცნებადობას დაემყარა. XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ონტოლოგიური ტენდენციები ამ არჩევანის მცდარობაზეც მიუთითებდა.

ონტოლოგიის აუცილებლობამ მარტო ნეოკანტიანურ მიმართულებებში როდი იჩინა თავი. თითქმის ყოველი მიმართულებისათვის მეტნაკლებად ნათელი გახდა, თუ რა წინააღმდეგობაში აგდებდა თეორიას თავისთავად სინამდვილეზე უარის თქმა. ღირებულებამ, რომელიც ცნობიერების საყრდენად იქნა შემოტანილი თავისთავად ნივთის მაგიერ, თვით მოითხოვა საყრდენად თავისთავად არსებული ინსტანცია. ანტიმეტაფიზიკურ მიმართულებათა წინაშე თანდათან გამოიკვეთა ალტერნატივა: ან შემეცნების თეორია ონტოლოგიურზე დაეფუძნებინა, ან ელიარებინა მოურიგებელი წინააღმდეგობის არსებობა, რაც თანმიმდევრულად განვითარების შემთხვევაში სკეპტიციზმამდე მიდიოდა. ეს ითქმის უკიდურეს ანტიმეტაფიზიკურ მიმართულებებზეც, როგორცაა პრაგმატიზმი და ნეოპოზიტივიზმი. მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ XX ს-ში არა მარტო პოზიტივისტური სკოლები იჩენენ მეტაფიზიკურ ტენდენციებს, არამედ თვით კერძო მეცნიერებათა წარმომადგენლები გრძნობენ საკუთარ ინტერესთა აუცილებელ კავშირს ონტოლოგიურ პრობლემატიკასთან და ამიტომ ხშირად მეტაფიზიკით ასრულებენ თავიანთ კვლევას. ამის მაგალითს იძლევიან პ. დრიში (1867 — 1941), პ. დინგლერი (1881 — 1954), ა. ლაიტჰედი (1861 — 1947) და სხვები; რომ არაფერი ვთქვათ ისეთი მასშტაბის მკვლევართა ინტერესებზე, როგორცაა ვ. ჰაიზენბერგი (1901) და

როგორც იყვნენ მ. პლანკი (1858 — 1947) და ა. აინშტაინი (1879 — 1955).

მეტაფიზიკურისაკენ სწრაფვა და მისგან გამომდინარე შედეგები ყველაზე უფრო ჩანს XX ს. ფილოსოფიის ორი ძირითადი მიმართულების — ნეოკანტიანელობისა და ფენომენოლოგიის ისტორიიდან. ნეოკანტიანელობამ, ერთი მხრივ, ნეოჰეგელიანობას დაუთმო ადგილი, მეორე მხრივ, მისი წარმომადგენლები ჰუსერლის ფილოსოფიის გავლით ონტოლოგიის სხვადასხვა სახის დაფუძნებას შეეცადნენ, ხოლო ვინც ნეოკანტიანური პრინციპები ლოგიკურად ბოლომდე მიიყვანა, ის სკეპტიციზმს დაემორჩილა (ფიქციონალიზმი).

როგორც ნეოკანტიანელთა საუკეთესო მოწაფეების (ა. ლასკი, ნ. ჰარტმანი, მ. ჰაიდეგერა), ისე სხვა მიმართულებათა წარმომადგენლების სწრაფვა ჰუსერლის ფენომენოლოგიისაკენ (შელერი რ. ოიკენის მოწაფე იყო) გამოწვეული იყო ჰუსერლის ცნობილი ანტიფსიქოლოგიზმით და მისი ამოცანით — თვით საგნებისაკენ გაეკათა გზა. XX ს. დასაწყისში, შემეცნებისთეორიული ორიენტაციის ბატონობის პირობებში, ჰუსერლის ფილოსოფია, რიმელაე უარს ამბობდა ყოფილიყო შემეცნების თეორია და თვით საგნების არსებათა აღწერაზე აცხადებდა პრეტენზიას, მიჩნეულ იქნა ობიექტურობის ყველაზე საიმედო გარანტიად და შემეცნების თეორიით ფილოსოფიის შემოფარგვლით გამოწვეულ წინააღმდეგობათაგან თავის დაღწევის საშუალებად.

ფილოსოფიური აზროვნების სწრაფვა თავისთავად არსებულისაკენ, ონტოლოგიურისაკენ ვერც ჰუსერლის ფილოსოფიაში პოულობს საძიებელს. თითქმის ვერც ერთმა გამოჩენილმა მოაზროვნემ, რომელმაც საკუთარი მიმართულება დატოვა ფენომენოლოგიისათვის, ვერ დაინახა გასასვლელი თავისთავადი სინამდვილისაკენ. ჰუსერლი წმინდა არსის, არსებების სფეროთი იზღუდებოდა, ხოლო საგანთა არსებობა, მათი ექსისტენცია ფრჩხილებში რჩებოდა ჩასმული. ამიტომ იყო, რომ ვერც ლასკმა, ვერც ჰარტმანმა და ჰაიდეგერმა ვერ დაინახეს შესაძლებლად „თვით საგნებისაკენ“ სვლაში იქ შეჩერებულიყვნენ, სადაც ჰუსერლმა დაუღო საზღვარი ფენომენოლოგიას და საერთოდ ფილოსოფიას. ისინი ფიქრობდნენ, რომ მასწავლებელთან შედარებით პრინციპულად ახალი ნაბიჯი გადადგეს „თვით საგნებისაკენ“. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თითოეული მათგანი, ერთმანეთისაგან განსხვავების მიუხედავად, ღალატობს ჰუსერლის რაციონალიზმს. ისინი შემეცნების თუ აზროვნების საგნის ობიექტურობის ყველაზე დიდ საყრდენს ხედავენ ირაციონალურში ან მისტიკურში, როგორც საგნის აუცილებელ სტრუქტურულ „ელემენტში“.

ამრიგად, ახალი ონტოლოგია შემეცნების თეორიისა და, საერთოდ,

სუბიექტურობის სფეროს გადალახვის საბოლოო გარანტიას ირაციონალურის წინააღმდეგობრივ ცნებაში ხედავს. ამ დებულებას არცელის ის გარემოება, რომ ჰაიდეგერს არ მოსწონს ირაციონალურის ტრადიციული გაგება, რომ მას თავისებური იდეალური, აბსოლუტურად ირაციონალური სურს გაიაზროს და ამ გზით ახალი ეპოქა დაიწყოს ევროპული ცივილიზაციის ისტორიაში. ცნობილია, რომ ჰაიდეგერის ამბიციას არ ეყო ამუნიცია. მას, როგორც თვით აღნიშნავს, არც არსებული სიტყვები ეყო და არც არსებული გრამატიკა თავისი აზრების გამოსახატავად. ამიტომაც იყო, რომ ჰაიდეგერის მოწაფე ფრანგი ექსისტენციალისტი ე. პ. სარტრი, რომელსაც ყველაზე უფრო უნდა უმადლოდეს ექსისტენციალიზმი თავის პოპულარობას, უარს ამბობს „სამყაროს“ გარეთ გაპყვეს თავის მასწავლებელს, უარს ამბობს ეძიოს ადამიანის ნებისა და მისი მოქმედების განმსაზღვრელი უპირობო აუცილებლობა ადამიანს „გარეთ“ და მის „ზემოთ“ მდგარი. მაგრამ 'ექსისტენციალიზმს ამ შეზღუდვამაც ვერ უშველა. ადამიანის მოქმედების თავისუფლება, მისი არჩევანის სრული დამოუკიდებლობა მას წყვეტს არა მარტო საზოგადოებასა და მის ისტორიას, არამედ საკუთარ წარსულსაც. სუბიექტურზე მალა მდგომი რაიმე საზომის ხელაღებით უარყოფა სარტრს გამოუვალ მდგომარეობაში აყენებდა. ეს არა მარტო თეორიული თვალსაზრისით გამორიცხავდა მისივე ფილოსოფიის ობიექტურობას და ზოგადდნაშენელობას, არამედ ორიენტაციასაც უკარგავდა ადამიანს სინამდვილეში. უმიმართულებო აქტივობისა და პასუხისმგებლობის კულტი ყოველივეს თანაპარლირებულებას ანიჭებდა. ამით ექსისტენციის, როგორც ადამიანის არსების გამომხატველი ცნების სპეციფიკა იკარგება და სიცოცხლის ფილოსოფიის სფეროში ექცევა. ამრიგად, სარტრის წინაშე ორი ვზა იყო: ან პიროვნებაზე საზოგადოებისა და მისი კანონების გავლენა ელიარებინა, ანდა თავისი მოწაფის ალბერ კამიუს (1911 — 1960) ანარქისტულ ექსისტენციალიზმს გაპყოლოდა, რომელიც ადამიანისათვის ერთადერთ შესაფერ არსებობად მიიჩნევს მუდმივ ჭანყს. კამიუ უფრო თანმიმდევრული იყო, სარტრი — უფრო მართალი. მან პირველი ვზა აირჩია და აღრე მისი თავდასხმების ერთ-ერთი ძირითადი ობიექტი — ისტორიული მატერიალიზმი მიიჩნია ისეთ მოძღვრებად, რომელიც მის თეორიას სიძნელეებს ააცილებდა. სარტრს არაერთხელ განუტყაადებია, რომ ისტორიის ერთადერთი ღირებული გაგება ისტორიული მატერიალიზმია. სარტრს საკუთარი მიზნებისათვის სურს ისტორიული მატერიალიზმის გამოყენება, რაც განუხორციელებელი წამოწყებაა, მაგრამ თვით ფაქტი, რომ XX ს. პუჩუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი იძულებულია მარქ-

სიზმს მიმართოს დახმარებისათვის, მრავლსმეტყველია მარქსიზმისა და XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის დაპირისპირების შესათავსებლად.

სარტრი ერთადერთი არაა, ვინც იძულებულია მარქსიზმის ფილოსოფიის უპირატესობა აღიაროს. მარქსიზმის მაღალ შეფასებაში სარტრს ეთანხმება მისი მასწავლებელი მ. ჰაიდეგერიც, რომელიც 1946 წ., როცა სარტრი საერთოდ მარქსიზმს და, კერძოდ, ისტორიულ მატერიალიზმს ებრძოდა, წერდა, რომ „მარქსისტული შეხედულება ისტორიაზე სჭობნის ისტორიის შესახებ ყველა სხვა მოძღვრებას. რადგან ვერც ჰუსერლმა და ვერც, რამდენადაც აქამდე ვხედავ, სარტრმა ვერ შეიმეცნეს ისტორიულის არსებითობა ყოფიერებაში. ამდენად, ვერც ფენომენოლოგიამ და ვერც ექსისტენციალიზმმა ვერ მიადნია იმ განზომილებას, რომელშიც შესაძლებელია ნაყოფიერი დიალოგი მარქსიზმთან“.¹ თვით ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ადამიანის, როგორც აქტიური არსების, და სამყაროს ურთიერთმოქმედებაში ძნელი არაა პრაქტიკის მარქსისტული გაგების იდეალისტური ინტერპრეტაცია დადინახოთ, ინტერპრეტაცია, რომელშიც პრაქტიკა თავის ობიექტურ მხარეს კარგავს და სამყაროს გარკვეულობანი ადამიანის შემოქმედებად ეხადდება. მარქსიზმის ამყარა გავლენა არ შეიძლება არ დადინახოთ აგრეთვე XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთ ახალ მიმდინარეობაში „შემეცნების სოციოლოგიაში“, რომლის შემქმნელმა მაქს შულერმა არა მარტო ცნობიერების აქტივობისა და შემეცნების სოციალურად განსაზღვრულობის იდეა ისესხა მარქსიზმისაგან, არამედ ისეთი ცნებებიც, როგორცაა ბაზისი და ზედნაშენი.

წინამდებარე ნაშრომი — „XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ — ჩვენს ლიტერატურაში XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარების სისტემატური სურათის მოცემის ჰირველ ცდას წარმოადგენს. იგი ავტორათა ფართო კოლექტივის თანამშრომლობის პროდუქტია. ავტორები იმედოვნებენ, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენელი უამრავი სკოლისა და მიმართულებიდან აქ, შეძლებისდაგვარად; მოცემულია ის, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანი და დამახასიათებელია. მიუხედავად იმისა, რომ ამ სკოლათა და მიმდინარეობათა უმრავლესობა ერთმანეთის გვერდით არსებობს, ნაშრომში ნაცადია განვითარების შინაგანი აუცილებლობის გამოვლენა, რაც ერთი უკიდურესობიდან მეორეში ავდებს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას და სულ უფრო და უფრო აღრმავებს მის კრიზისს.

¹ M. Heidegger, Über den Humanismus, Neske, 1947, S. 27.

ბურჟუაზიული ფილოსოფიის გამოჩენილ წარმომადგენელთა თეორიისა და მათი ძირითადი დასკვნების უარყოფა საერთოდ, არ ნიშნავს მათი ნააზრევების ხელაღებით უარყოფას. უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს ის თეორიებია, რომელთაც დიდი გავლენა აქვთ ბურჟუაზიული სამყაროს ადამიანის ცნობიერებაზე, და მათი გავლენის სფერო არ ამოიწურება გაბატონებული კლასებით. ეს გავლენა ხშირად ემყარება კულტურისა თუ მეცნიერებისათვის აუცილებელ და საჭირბოროტო პრობლემათა მართებულად შექმნევასა და საყურადღებო ანალიზს. ეს ნდობას მოუპოვებს ხოლმე მთელ მცდარ მსოფლმხედველობას, რომელსაც ესა თუ ის ბურჟუაზიული ფილოსოფოსი იცავს და რომელიც ფაქტიურად კლავს საკითხის კონკრეტული განხილვით მოცემულ დადებითს. მარქსისტული ფილოსოფია — დიალექტიკური მატერიალიზმი არის ერთადერთი მეცნიერული საფუძველი იმ პრობლემათა გადაჭრისათვის, რომლებსაც ზოგჯერ მართებულად ამჩნევს და აყენებს ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ესა თუ ის წარმომადგენელი.

ნაწილი პირველი

სიციცილის ფილოსოფია

სიციცილის ფილოსოფია ერთ-ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებული და გავლენიანი მიმდინარეობაა XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. აღნიშნავენ მასზე შოპენჰაუერისა და, უფრო მეტად, ს. კირკეგორის იდეების გავლენას, მაგრამ უშუალო სათავეს იგი ფრიდრიჰ ნიცშეს ფილოსოფიიდან იღებს. მისი ძირითადი და საკუთრივი წარმომადგენლები არიან გერმანელი ვილჰელმ დილთაი და ფრანგი ანრი ბერგსონი. ამ ფილოსოფიურ მიმართულებასთან აკავშირებენ აგრეთვე გ. ზიმელს, ლ. კლაგესს, ჰ. კაიზერლინგს, ო. შპენგლერს, ორტეგა ი. გასეტს და სხვებს.

სიციცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლებს აერთიანებთ ის შეხედულება, რომ ადამიანის სიციცხლის აზრს შეადგენს თავისუფალი აქტივობა და შემოქმედება, რომ, მათი თანადროული ეპოქა, როგორც პოზიტივიზმის ბატონობისა და „მოანგარიშე-ბუნხპალტრული“ ტექნიკური აზროვნებისა და შესატყვისი პრაქტიკის ეპოქა, ადამიანის სიციცხლის აზრდაკარგულობის, ადამიანის გადაგვარების კრიზისულ ხანას მოასწავებს.

სიციცხლის ფილოსოფია მკვეთრად უპირისპირდება ტრადიციულ-კლასიკურ ფილოსოფიას. სინამდვილე უშუალოდ და თავდაპირველად მოცემულია როგორც ინდივიდურ-კონკრეტულად არსებულთა ურთიერთობა. ეს არსებულები სხვადასხვა სახისაა. ისინი თავდაპირველად შეიძლება დავეოთ ორ ძირითად სახედ: მე და სხვები. სხვებში იგულისხმება ყოველზე ის, რაც მე არა ვარ, რაც ჩემს გარედაა და, რაც შეიძლება შემომხვდეს ამ სამყაროში: სხეულებრივი ნივთები, მცენარეები, ცხოველები, სხვა ადამიანები, ადამიანთა გაერთიანებანი, შესატყვისი დაწესებულებანი, ადამიანთა მოღვაწეობის პროდუქტები ანუ კულტურის საგნები. სხვა არსებულთა ერთობლიობას შეიძლება ვუწოდოთ „სამყარო“. ამ შემთხვევაში არსებულთა თავდაპირველი დაყოფა ასეთ სახეს მიიღებს: მე და სამყარო.

მე დაინტერესებული ვარ ჩემი არსებობით, ჩემი არსებობის განხორციელებით; ხოლო ჩემი არსებობის განხორციელებისათვის საჭიროა გავითვალისწინო და მხედველობაში მივიღო ჩემი არსებობის შინაგანი ტენდენციები, რომელთა განხორციელების გარეშე განუხორციელებელი რჩება ჩემი არსებობა. მეორე მხრივ, მე მჭირდება გავითვალისწინო აგრეთვე სხვა არსებულთა არსებობის თავისებურებანი, ტენდენციები, ფაქტორები, რამდენადაც ჩემი არსებობა ხორციელდება და შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ სხვა არსებულებთან ურთიერთობაში. ყოველივე ამასთან დაკავშირებით მე ვაყენებ საკითხს არსებულთა არსებობის ტენდენციებისა და ფაქტორების თაობაზე. ფილოსოფია ის შემეცნებითი მოღვაწეობაა, რომელიც მიზნად ისახავს არსებულთა ძირითადი, ფუნდამენტური ტენდენციებისა და ფაქტორების გამომჟღავნებას.

როგორ უნდა მოიქცეს ფილოსოფოსი, როგორი პოზიცია უნდა დაიკავოს მან, რათა მოახერხოს თავისი ამოცანის გადაწყვეტა, ე. ი. არსებულთა არსებობის ფუნდამენტური ფაქტორების გამომჟღავნება? აქ თავდაპირველად უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ არსებობა ყოველთვის არსებულთა არსებობაა, რომ არსებობის თავისებურებანი, ტენდენციები და ფაქტორები გვეძლევა არა უშუალოდ, არამედ მხოლოდ არსებულებზე დაკვირვებისა და მათში ამოკითხვის მეშვეობით, ხოლო

არსებულები ინდივიდურ-კონკრეტულ არსებულთა — მე და სამყაროს სახით. ამიტომ აქ ორი სხვადასხვაგვარი შესაძლებლობაა: მე შემიძლია აბსტრაქცია მოვახდინო ჩემი თავისაგან, ჩემი საკუთარი ინდივიდურ-კონკრეტული „მე“-საგან და ცნობიერების მზერა მივმართო გარე სამყაროსაკენ ანუ სხვა არსებულებისაკენ; მე ამგვარ პოზიციას მივიჩნევ არსებულთა არსებობის ფუნდამენტური ტენდენციებისა და ფაქტორების გამომჟღავნების შესატყვის პოზიციად. ასეთ შემთხვევაში მე შევიმუშავებ შეხედულებას სიცოცხლის თაობაზე საერთოდ და ჩემი საკუთარი არსებობის თაობაზე კერძოდ, იმის მიხედვით, თუ რას გამოვამჟღავნებ სამყაროზე ანუ სხვა არსებულებზე, ვთქვათ, სხვა აღმნიშნებზე დაკვირვების გზით. აქ მე საერთოდ სიცოცხლის სახით არსებობას და აგრეთვე ჩემი ცოცხალი „მე“-ს სახით არსებობას გავიგებ იმის მიხედვით თუ რას დავინახავ სამყაროში გარეთ მიმართული მზერით. ამგვარ შემეცნებით პოზიციას შეიძლება ეწოდოს გარეგნების პოზიცია, ხოლო რაც შეეხება სიცოცხლეს, ეს იქნება სიცოცხლის გაგება სამყაროდან. მაგრამ არის მეორეგვარი შესაძლებლობაც: მე ცნობიერების მზერას მივმართავ თვითონ ჩემი თავისაკენ, საკუთარი ინდივიდურ-კონკრეტული მესაკენ, ე. ცნობიერების მზერას მივმართავ თვითონ ჩემს შიგნით, ჩემი შინაგანი ცხოვრებისაკენ, რომელიც უწინარეს ყოვლისა რალაც განცდების, განცდათა მდინარების სახითაა წოდებული, და შევეცდები გამოვამჟღავნო ჩემში მოქმედი ტენდენციები და იმპულსები. მე შემიძლია ჩემს შიგნით დანახული სიცოცხლის გათვალისწინებით დავაკვირდე გარე სამყაროს და ასე გამოვიცნო და გავიგო სიცოცხლე ჩემს გარეთ, სხვა არსებულებში, ე. ი. სამყაროში.

ამგვარ შემეცნებით პოზიციას შეიძლება ეწოდოს შიგნით და შიგნიდან ხედვის პოზიცია, ხოლო სიცოცხლეს რაც შეეხება, ეს იქნება სიცოცხლის გაგება თვითონ სიცოცხლისაგან. სიცოცხლის ფილოსოფია ტრადიციულ-კლასიკურ ფილოსოფიას უსაყვედურებს, უწინარეს ყოვლისა, იმას რომ უკანასკნელს სურდა „გაეგო სიცოცხლე სამყაროდან“.

გარეთ ხედვა ხდება გრძნობის ორგანოების მეშვეობით. გრძნობადაა აღქმების გზით. გრძნობადი აღქმების გზით არსებულებს ვხედავთ მხოლოდ გარეგან-სხეულებრივი ვითარებების სახით. არსებულებზე გარედან დაკვირვებისას, მათი არსებობის განმსაზღვრელი ფაქტორების მაუწყებელი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა გარემომცველი პირობების მათთან ურთიერთობათა განმეორებადობა. ამიტომაც, უწინარეს ყოვლისა, ვუშვებთ არსებულთა გარეგანსაზღვრულობასა და ურთიერთობათა განმეორებადობას. სხვაგვარად, არსებულებში მოქმედი ძირითადი ტენდენციისა და ძალის სახით ჩვენ ვუშვებთ ინერტობის ტენდენციასა და ძალას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არსებულები, როგორც

წესი, განმეორებადი არიან თავიანთ ურთიერთობებში, ამიტომ ვეძებთ და აღმოვაჩინებთ ამ განმეორებად ურთიერთობებს (ინდუქცია) და ვიმედოვნებთ, რომ ამ განმეორებადი ანუ ზოგად-უცვლელი ურთიერთობების მიხედვით დამაკმაყოფილებლად აეხსნით კერძო-ერთეულ მოვლენებს და მათს მოძრაობა-ცვალებადობას (დედუქცია). ამასთან დაკავშირებით, ჩვენ არსებულთა არსებობის თავისებურებებსა და ფაქტორების გამომჟღავნების ძირითად მეთოდებად მივიჩნევთ ინდუქციასა და დედუქციას.

სინამდვილის მოვლენათა და მათი მოძრაობა-ცვალებადობის ზოგადუცვლელი ურთიერთობებისადმი დაქვემდებარების, მათი ამ ზოგად-უცვლელი ურთიერთობებით საკმარისა ახსნადობის იდეასთან დაკავშირებულია ტრადიციული რაციონალისტური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ჩვენ შეგვიძლია მხედველობაში მივიღოთ რაღაც ზოგად-უცვლელი ურთიერთობანი და ამის საფუძველზე ამომწურავად გავიხვალისწინოთ და აეხსნათ ყოველი შესაძლო ინდივიდუალური მოვლენა, მისი მოძრაობა-ცვალებადობის შესაძლებლობა და პერსპექტივები; შეგვიძლია, მაგალითად, აწმყოს ხედვის საფუძველზე წინასწარ განვსაზღვროთ და წინასწარ დავინახოთ ყოველი შესაძლო მომავალი.

ყოველივე ეს, რაც კარგად მართლდება უბრალოდ სხეულებრივი ნივთების მიმართ, ვრცელდება ცოცხალ არსებასა და აგრეთვე ადამიანის სახით არსებულებზე ანუ ვრცელდება სიცოცხლეზე, როცა იგი დანახულია გარეთ ხედვის პოზიციაში, როცა იგი გაგებულია სამყაროდან. მართალია იმთავითვე შეიმჩნეოდა, რომ ასეთი პიდგომა სიცოცხლის მოვლენების სფეროში პრინციპულად მეტ დაბრკოლებებს აწყდება. მაგრამ მაინც სიცოცხლის თავისებურებებისა და ფაქტორების გამომჟღავნების ძირითად მეთოდებად ინდუქცია და დედუქცია ითვლებოდა.

სიცოცხლის გარეგანსაზღვრულობის იდეასთან დაკავშირებულია ადამიანის არსის ტრადიციულ-კლასიკური განსაზღვრება—„რაციონალური ცხოველი“, როცა სიცოცხლე ჩანს როგორც გარედან განსაზღვრული ანუ როგორც მის გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად დამყარებული წესრიგისადმი შესატყვისობა; მიდევნება და მორჩილება, მაშინ გასაგებია, რომ შემეცნება მიიჩნევა ადამიანის ძირითად არსად.

სიცოცხლის გარეგანსაზღვრულობის იდეასთან დაკავშირებულია სიცოცხლის აზრისა და ღირებულების იმგვარი გაგება, როცა სიცოცხლე არ შეიცავს დამოუკიდებელ აზრსა და ღირებულებას, არამედ მისდამი აზრისა და ღირებულების მიმნიჭებელი ინსტანცია მის გარედან.

დაბოლოს, „სიცოცხლის სამყაროდან გაგებას“, სახელდობრ, მის წარმოდგენას გარეგანსაზღვრული და ზოგად-უცვლელი ურთიერთობებისადმი დაქვემდებარებული ანუ ინერტული სახით, შეესატყვისება

აგრეთვე ტრადიციული წარმოდგენა ღმერთზე, წარმოდგენა, რომლის მიხედვითაც ღმერთი გვესახება, როგორც გარედან განმსაზღვრელი, „ტრანსცენდენტური“ და ამასთანავე მარად უცვლელი თვისებების მქონე ძალა.

ტრადიციულ ფილოსოფიას, სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა აზრით, როგორც წესი, სწორედ ასეთი პოზიცია და, შესატყვისად აზრთა და იდეათა ასეთი წყობა ახასიათებდა.

სიცოცხლის ფილოსოფოსები ფიქრობენ, რომ ძველ ფილოსოფიას, იქაც კი, სადაც სუბიექტიდან იწყებდა, მასში ესმოდა არა ინდივიდუალური კონკრეტული მე, არამედ ობოლირებული სახით განხილული მისი რაღაც მხარე. ეს იყო მისი რაიმეგვარი აბსტრაქცია, რომელსაც, სხვათა შორის, იმთავითვე ენიჭებოდა გარეთ ანუ სამყაროსაკენ ხედვის პოზიციაში დანახულ არსებულთა ძირითადი ნიშანი — „სამყაროული სიმყარე“ ანუ რაღაც ზოგადუცვლელი ურთაერთობებისადმი, ფორმებისადმი სრული დაქვემდებარებულობა. ეს იყო, ვთქვათ, „გნოსეოლოგიური სუბიექტი“ წარმოდგენილი ობიექტის უზოგადესი ურთიერთობა-ფორმების გამომხატველი ცნებების სისტემის სახით, ან „ეთიკური სუბიექტი“, ასევე ზოგადი ნორმების სისტემის სახით წარმოდგენილი და სხვ. ეს არ იყო მე, სუბიექტი უშუალო და თავდაპირველი მოცემულობის სახით, არ იყო მე, სუბიექტი, როგორც სამყაროსადმი წებით, გრძნობით, მოქმედებით, შემეცნებითი დამოკიდებულებების ერთიანობა და მთლიანობა. სიცოცხლას ფილოსოფია სწორედ ამგვარ „ცოცხალ“ მეში ჩახედვას მოითხოვს; მოკლედ, ძველი ფილოსოფია ძირითადად იდგა მესაგან აბსტრაგირების ანუ „ფიზიკის“ პოზიციაზე და ამგვარა პოზიციის შეცვლის გარეშე ცდილობდა წასულიყო ფიზიკაზე შორს ანუ ცდილობდა დაესახელებინა „ფიზიკურის მიღმა“, „მეტაფიზიკური“ ფაქტორები; ეს იყო ძველი ფილოსოფიის „მეტაფიზიკურობა“. ამდენად, პოზიტივიზმი, რომელიც „ფიზიკის“ პოზიციის თანამიმდევრულ დაცვას მოითხოვს, შეიძლება გავიგოთ როგორც ტრადიციული ფილოსოფიის საბოლოო სიტყვა.

საცოცხლის ფილოსოფია ეთანხმება პოზიტივიზმს იმ მხრივ, რომ ფიზიკის პოზიციიდან გაუმართლებელია ფიზიკაზე შორს წასვლა და ამ აზრით „მეტაფიზიკა“. მაგრამ სიცოცხლის ფილოსოფია არ არას თანახმა, რომ გრძნობადი ცდა ანუ გარეთ და გარედან ხედვის პოზიცია, ე. ი. ფიზიკის პოზიცია — ერთადერთი ცდა და ერთადერთი შემეცნებითი პოზიციაა. მას მიაჩნია, რომ ფიზიკაზე შორს წასვლა და მეტაფიზიკის აგება შესაძლოა და აუცილებელიცაა, მაგრამ ამისათვის საჭიროა ფიზიკის პოზიციის შეცვლა, გარეთ და გარედან ხედვის პოზიციის შეცვლა შიგნით და შიგნიდან ხედვით პოზიციით. ასეთია სიცოცხლის

ფილოსოფიის ძირითადი უთანხმოება პოზიტივიზმთან. შემეცნებითი პოზიციის აშკარა შეცვლას თან სდევს სიცოცხლისა და აგრეთვე მთლიანობაში განხილული სამყაროს შესახებ ტრადიციული იდეებისა და შეხედულებების შეცვლა საპირისპირო შინაარსის იდეებითა და შეხედულებებით.

შინგით ხედვით ანუ საკუთარ ინდივიდუალურ-კონკრეტულ, ცოცხალ „მე“-ში ჩახედვისას აღმოჩნდება, რომ მასში ძირითადი ფაქტორის სახით მოქმედებს თავისუფალი ნება. ამიტომ იგი აღარ წარმოგვიდგება ინერტული, გარეგანსაზღვრული და თავის ურთიერთობებში განმეორებადი სახით, როგორც ზოგად-უცვლელი ურთიერთობებისა და გარკვეულობებისადმი დაქვემდებარებული. ამიტომაც შეუძლებელი ჩანს სიცოცხლის ინდივიდური მოვლენებისა და მათი მოძრაობა-ცვალებადობის საკმარისი გაგება რაიმე ზოგად-უცვლელ ურთიერთობებისა და გარკვეულობების მიხედვით. ხოლო თუ კი ეს ასეა, მაშინ გასაგებია, რომ ინდუქცია და დედუქცია აღარ შეიძლება სიცოცხლის კვლევის ძირითად და გადაწყვეტ მეთოდებად იქნას მიჩნეული. მასთან ერთად სიცოცხლის ფილოსოფია უარყოფს ტრადიციულ რაციონალისტურ თვალსაზრისს და მის საპირისპიროდ ფიქრობს, რომ სიცოცხლის ყოველი ახალი მოვლენა, მისი მოძრაობის ყოველი ახალი ეტაპი ხელახლა ხედვას მოითხოვს და არ ექვემდებარება რაიმე ერთხელ და სამუდამოდ მოპოვებული თუ მოპოვებადი ზოგად-უცვლელი გარკვეულობებიდან საკმარისად „გამოყვანა-გამომდინარების“ ოპერაციას.

სიცოცხლის გარეგანსაზღვრულობის იდეას უარყოფასთან ერთად სიცოცხლის ფილოსოფია უარყოფს ადამიანის არსის, როგორც რაციონალური ცხოველის ტრადიციულ განსაზღვრებას. მას არ მიაჩნია, რომ ადამიანის არსს შეადგენს შემეცნება. როგორც მისგან დამოუკიდებლად და ერთხელ და სამუდამოდ დამყარებული წესრიგისადმი ზიარება. იგი ფიქრობს, რომ ადამიანის ფუნდამენტური არსი თვითონ დამყარება, ქმნა, გარდაქმნა, თავისუფალი შემოქმედებაა; ხოლო რაც შეეხება აზროვნებას, შემეცნებას, იგი მხოლოდ მაშინაა შემოქმედებითი მოღვაწეობის კუთვნილი მონაწილე, როცა გარედხედვის პოზიციას და, შესატყვისად, უკვე „დამყარებული“, შექმნილი, „თავისთავადი“ საწყაროს რეპროდუცირებას, რა არ სჭერდება, არამედ შემოქმედებითი ნების შესაძლებლობებისა და პერსპექტივების გამომყვანებასა და რეალიზებას ემსახურება. სიცოცხლის ფილოსოფია ხშირად ფიქრობს, რომ ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობა არა მხოლოდ ფაქტიურად ანუ ემპირიულ-შემთხვევითად, არამედ არსებითად არაა დაფუძნებული ნება-გრძნობა-მოქმედებაზე. ეს ითქმის იმ აზრით, რომ შემეცნება არა მხოლოდ სტიმულირებულია ნება-გრძნობა-მოქმედებით და ემსახურე-

ბა შათ, არამედ სამყარო მხოლოდ ნება-გრძნობა-მოქმედებასთან მიმართებაში იღებს შემეცნებისათვის შესაფერის, გარკვეულ სახეს და იქცევა შემეცნების საგნად. ამიტომაც აზროვნებამ, შემეცნებამ სამყარო, საბოლოო ანგარიშით, ამ მიმართებაში უნდა განიხილოს, ეს მისცემს მას საბოლოო საფუძველს. ამ მიმართების გარეშე განხილული სამყარო წარმოადგენს საფუძვლებისაგან აბსტრაქტირებულ სამყაროს, ანუ სამყაროს მეორად, ნაწარმოებ სახეს.

სიცოცხლის გარეგანსაზღვრულობის იდეის თვითგანსაზღვრულობის იდეით შეცვლისას იცვლება აგრეთვე შეხედულება ადამიანის ცხოვრების აზრისა და ღირებულების შესახებ. ადამიანის სიცოცხლეს თავის თავში აქვს აზრი და ღირებულება, სიცოცხლის აზრი და ღირებულება თვითონ მისი შინაგანი, სიღრმისეული ტენდენციების განხორციელებაშია. ხოლო რამდენადაც სიცოცხლის ძირითად შინაგან, სიღრმისეულ ტენდენციას თავისუფალი აქტივობისა და შემოქმედებითი განვითარებისაკენ მისწრაფება შეადგენს, სიცოცხლის აზრი და ღირებულება სწორედ ამ მისწრაფების განხორციელებაშია. სიცოცხლის მხრივ რაიმე მისგან დამოუკიდებელი, მისი შინაგანი ტენდენციისაგან განსხვავებული ძალის აღიარება უმალეს ღირებულებად და ამგვარად მისადმი უცხო ძალისადმი უთუო მორჩილება მოასწავებს სიცოცხლის გადაგვარებას. ამრიგად, სიცოცხლის ფილოსოფიის ძირითად პათოსს შეადგენს სიცოცხლის ინერტობის კონცეფციის უარყოფა და ამის ნაცვლად სიცოცხლის არსებათ ნიშნად აქტივობა-შემოქმედებითობის ჩათვლა.

სიცოცხლის ფილოსოფიამ გავლენა იქონია XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თითქმის ყველა მიმართულებაზე. მაგრამ მას განსაკუთრებული მიმართება აქვს ჰუსერლის ფენომენოლოგიასთან და ექსისტენციალიზმთან. ჰუსერლი სამყაროს განახილავს ცნობიერების მხრიდან, როგორც „ინტენციონალურ საგანს“, ამდენად მისი უპირატესი ფილოსოფიური პოზიცია არის რეფლექსია. ესაა შიგნით და შიგნიდან ხედვით პოზიცია, რაც ჰუსერლს აახლოვებდა სიცოცხლის ფილოსოფიასთან და რამაც იგი ბოლოს და ბოლოს იქამდე მიიყვანა, რომ ფილოსოფიის ამოსავალ მოცემულობად მეცნიერების მყარი სამყაროს ნაცვლად „სიცოცხლის სამყარო“ მიიღო. ამდენად ფენომენოლოგია სიცოცხლის ფილოსოფიის მონათესავეა. აქედან გასაგები ხდება, რომ სიცოცხლის ფილოსოფია სწორედ ფენომენოლოგიასთან ერთად იქცა ექსისტენციალიზმის წყაროდ; გასაგები ხდება მაქს შელერის აღტაცება ბერგსონის ნააზრევით და თავად ჰუსერლის განცხადება: — ნამდვილი თანმიმდევრული ბერგსონიანელები ჩვენა ვართო.

მთავარი, რაც გაუთვალისწინებელი დარჩა სიცოცხლის ფილოსო-

ფიას, ეს ისაა, რომ ადამიანი თავისუფალ და მოქმედ-შემოქმედს გარდა, ამავე დროს საზოგადოებრივი არსებობა. ადამიანის ცხოვრება ყოველთვის არის საზოგადოებაში არსებობა. ადამიანის საზოგადოებასთან კავშირი გარეგანი და შემთხვევითი კი არაა, არამედ შინაგანი და არსებითია. თავისუფლება-შემოქმედება-ინდივიდუალობისა და, მეორე მხრივ, საზოგადოებრიობა-სოციალურობის ტენდენციასთან შეთანხმება, როგორც თეორიულად, ასევე პრაქტიკულად რთული და ძნელი საქმეა. მაგრამ ეს სირთულე და სიძნელე ადამიანური ცხოვრების სირთულესა და სიძნელეს მოასწავებს, ამ შეთანხმების გარეშე სიცოცხლე არაა ადამიანური ცხოვრება.

სიცოცხლის ფილოსოფიის აღნიშნული ნაკლოვანება საბედისწერო შედეგებთან არის დაკავშირებული. იგი ამართლებს და აქეზებს აგრესიულ ინდივიდუალიზმს. დამახასიათებელია, რომ სიცოცხლის ფილოსოფია ხშირად პოზიტიურ როლს მიაკუთვნებს ხოლმე ავანტურისმს ადამიანის ცხოვრებაში. ამიტომაც იყო, რომ სიცოცხლის ფილოსოფიის გარკვეულმა მოტივებმა სამსახური გაუწიეს ფაშისტურ იდეოლოგიას.

თავი პირველი

სიზოცხლის ფილოსოფია გერმანიაში

ფრიდრიხ ნიშე

გერმანელი ფილოსოფოსი ფ. ნიშე (1844 -- 1900) იყო კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორი ბაზელის უნივერსიტეტში. თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის დასაწყისში განიცდიდა ა. შოპენჰაუერისა და რ. ვაგნერის გავლენას. შემდგომ იზიარებდა პოზიტივისტურ შეხედულებებს, ხოლო ბოლო პერიოდში შეიმუშავა „ძალაუფლების ნების“ მეტაფიზიკა. 1889 წ. ფსიქიურად დაავადდა.

ღმერთის სიკვდილი, ნიჰილიზმი. ნიცშეს ფილოსოფია აღსაყვამი ნგრევის პათოსით. მას სურს დაამხოს ევროპული ცივილიზაციის ყველა კერპი, მოარღვიოს ფუძე იმ ღირებულებებისა. რომლებიც მრავალი საუკუნის მანძილზე ითვლებოდნენ ადამიანთა მოქმედების უმაღლეს და მყარ საზომად. ტრადიციულ მორალსა და ქრისტიანულ რელიგიაში ის ხედავს დაცემის სიმპტომებს, თანამედროვე ადამიანში — გადაგვარებას. ის ზიზღით შესცქერის ევროპის საზოგადოების ხანგრძლივი ისტორიის თითქმის ყველა სერიოზულ პროდუქტს. სფერო, რომელიც ხდება ნიცშეს უკომპრომისო კრიტიკის ობიექტი, ეს არის ევროპული კულტურა მის ყველა ძირითად ასპექტში.

გასაგებია, რომ ასეთ ვითარებაში ნიცშეს ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი მტერი უნდა ყოფილიყო ტრადიციული ფილოსოფია, კერძოდ, ტრადიციული მეტაფიზიკა, რომელიც ჰქვებავდა კულტურის ყველა სხვა დარგებს. ეს ასეც არის. ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი მახვილი მიმართულია ტრადიციული მეტაფიზიკის ძირითადი პრინციპების წინააღმდეგ. ამ პრინციპების სიყალბის ნათელყოფით ფიქრობს იგი საძირკველი გამოაცალოს იმ უზარმაზარ შენობას, რომელიც ევროპულ კულტურად იწოდება.

ტრადიციულ მეტაფიზიკაში საფუძველმდებელი მნიშვნელობა ენიჭება საკითხს ყოფიერების შესახებ და სწორედ ამ პრობლემის გარშემოა კონცენტრირებული ნიცშეს ყურადღება. მეტაფიზიკას აინტერესებს არსებული როგორც არსებული, არსებულის ყოფიერება. ტრადიციული მეტაფიზიკისათვის ნიშანდობლივია იმის მტკიცება, რომ ყოფიერება თავის არსებაში არ არის ერთგვაროვანი. არსებულები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან თავისი ყოფიერებით; მათ შეიძლება ჰქონდეთ ნამდვილი ყოფიერება და შეიძლება ჰქონდეთ არანამდვილი ყოფიერება. ნამდვილი ყოფიერება განხორციელებულია იქ, სადაც არსებული არ შეიცავს არაფერს. გრძობადი, დროსა და სივრცეში მდებარე, მუდამ ცვალებადი, ქმნადი სამყარო ტრადიციულ მეტაფიზიკაში კვალიფიცირებულია როგორც არანამდვილი. მას უპირისპირდება ზეგრძობადი, იმპერსონური, უცვლელი სამყარო იდეებისა, „ნამდვილი სინამდვილე“. გრძობადი სამყარო ტრანსცენდენტური სამყაროს მკრთალი ანარეკლია. ნამდვილი ყოფიერება უმაღლესი არსებულის ყოფიერებაა. ის არის ღმერთის ყოფიერება. ღმერთი არის მარადიული, უსასრულო, აბსოლუტური, შემოქმედი ყოფიერი, ის არის უმაღლესი ჭეშმარიტება და სიკეთე, ადამიანის აზროვნებისა და მოქმედების უმაღლესი მიზანი. ღმერთის არსებობა აზრით ავსებს ადამიანის სიცოცხლეს. ღმერთი აჩვენებს ადამიანს სწორ გზას, იძლევა სანდო საზომს, იმისათვის, რომ ერთმანეთისაგან მკაცრად გამიჯნულ ექნას ზნეობრივა და უზნეო, სი-

კეთე და ზოროტება, ჭეშმარიტება და სიყალბე, მშვენიერება და სიმა-
ხინჯე.

ნიცშეს აზრით, ისტორიისა და თანადროული ევროპული კაცობრი-
ობის ცხოვრების ანალიზი გვამცნობს, რომ ტრადიციული მეტაფიზი-
კის მიერ იდეალურად, ჭეშმარიტად, აბსოლუტურად მიჩნეულმა სამყა-
რომ დაკარგა თავისი ძალა, დაკარგა ყოველგვარი მნიშვნელობა ადა-
მიანისთვის. ამ ვითარებას გამოხატავს ნიცშეს ცნობილი გამოთქმა
„ღმერთი მკვდარია“.

ღმერთის სიკვდილის თემას ნიცშეს ფილოსოფიაში შემოაქვს ღრმა
ტრაგიკული მოტივები. იდეალური სამყარო დაინგრა — ეს ნიშნავს
იმას, რომ კაცობრიობას გაპოვეცალა საყრდენი. ადამიანი რჩება ორი-
ენტრიკების გარეშე, ის რჩება თავისი თავის ანაბარა. ადამიანმა აღარ
იცის თუ რისთვის ცხოვრობს, საით მიდის; არ იცის რით გაამართლოს
თავისა მოქმედება და აზროვნება. მას ეუფლება მარტოობის, უპერს-
პექტივობის, უიმედობის გრძობა. პრაქტიკული საუკუნის განმავლობაში
კაცობრიობა ღმერთს იყო მონდობილი. მას ესმოდა სიკეთის, ჭეშმარი-
ტებისა და მშვენიერების აზრი, მისი არსებობა განათებული იყო
ღვთაების შუქით, ის მისდევდა იდეალური სამყაროს იმპერატივებს,
ამით ენიჭებოდა მის სიცოცხლეს ღირსება და კეთილშობილება. მან
იცოდა რისთვის ცხოვრობდა და რისი იმედი უნდა ჰქონოდა. ღმერთი
მოკვდა, ღმერთის არსებობით გამართლებული ღირებულებები, რო-
მელთაც ადამიანი აქამდე ეთაყვანებოდა, ჰკარგავენ თავის ფასს. ეს კი
იმის მაუწყებელია, რომ კართან მომდგარია „ყველა სტუპიართაგან
ყველაზე შემზარავი“ — ნიჰილიზმი.

ნიჰილიზმის აღმოცენება ნიშნავს იმას, რომ უმაღლესი ღირებულე-
ბები უფასურდებიან, მიზანი დაკარგულია, აღარ არის პასუხი კითხვაზე
„რატომ“. ნიჰილიზმი, ნიცშეს მიხედვით, არის „არას“ თქმა ყველაფერ-
ზე, რაც ძველად აზრს აძლევდა სამყაროს და ადამიანის სიცოცხლეს.
ნიჰილიზმში, მაგალითად, ვლინდება იმედის გაცრუება ოპტიმიზმით
სავსე შეხედულებათა მიმართ, რომლებიც ქადაგებდნენ, რომ სამყა-
როს ქმნალობაში ხორციელდება ნაღალი მიზანი, რომ სამყაროსეული
პროცესი არის მოძრაობა უმაღლესი ზნეობრივი კანონის რეალიზაციის,
სიყვარულის ზრდის, საყოველთაო ბედნიერებასთან მიახლოების გზით:
ნიჰილიზმის ფორმაში ევროპა საბოლოოდ ეთხოვება საზოგადოების
პროგრესის ძველ რწმენას, რომლის თანახმად უმაღლესი სიკეთე თუ
ბედნიერება ფატალური აუცილებლობით იკვალავს გზას კაცობრიობის
ისტორიაში.

ნიჰილიზმში ვლინდება ღრმა სკეპსისი ადამიანზე აღმატებული რა-
ღაც „მთელის“ მიმართ, რომელიც ვიანიჭებდა სამყაროს წესრიგს და

ერთიანობას, რომლის არსებობაში ჩაძირვაც, ინდივიდუალურობის ნიველირების ხარჯზე, საყოველთაო ჰარმონიის დამყარების გარანტია იქნებოდა. ნიჰილიზმი ამჟღავნებს იმას, რომ ცალკეული პიროვნების მიერ „მთელის“ მსახურება, ერთეულის მიერ პიროვნულის დაძლევა ზოგადთან მისვლის მიზნით ფუჭი საქმიანობაა, რადგან ამგვარი „მთელი“ და „ზოგადი“ სიყალბეა.

ნიჰილისტური სკეპსისათვის აღარ არსებობს არაეითარი გზა ამქვეყნიურა სამყაროდან „ჰეშმარიტ“ სამყაროსაკენ.

ამრიგად აშკარავდება, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკის მიერ მოწოდებული უმაღლესი მიზნის, სამყაროსეული მთელისა და ჰეშმარიტი სამყაროს ცნებებს ვერ დაეყრდნობი, მათი საშუალებით შეუძლებელია კოფიერების საზრისის სწორი გაგება. ეს ცნებები კარგავენ თავის ონტოლოგიურსა და ეთიკურ მნიშვნელობას.

ნიჰილიზმის დახასიათებისას ნიციშე წარმოგვიდგება ისეთ მოაზროვნედ, რომლის ფილოსოფიაშიც ხდება ბურჟუაზიული კულტურის ღრმა კრიზისის გაცნობიერება. მართალია, ეს კრიზისი ნიციშეს მიერ გააზრებულია როგორც მთელი ევროპული კაცობრიობის უბედურება, — ამდენად ამ კრიზისის საზღვრები უზომოდ გაყვართობულია, ჰეშმარიტი შინაარსი კი ყალბად არის დანახული, — მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ნიციშეს ფილოსოფიაში მოხდა ევროპული საზოგადოების შიგნით მიმდინარე გარკვეული ღრმა კრიზისული პროცესების სწორი უკუფენა. სწორედ ამან განსაზღვრა ის ფაქტი, რომ ნიციშეს მიერ დაჟინებული პრობლემა ნიჰილიზმისა სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა და XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთ წამყვან თემად იქცა. ტრადიციული თემა ღმერთის სიკვდილისა, ტრადიციულ ღირებულებათა გაუფასურების და მის საფუძველზე სიცოცხლის საზრისის დაკარგვისა ცენტრალურ ადგილს იკავებს სიცოცხლის ფილოსოფიაში, ფენომენოლოგიაში, ექსისტენციალიზმში. ის დიაგნოზი, რომელიც თავის ეპოქას დაუსვა ნიციშემ, გაიზიარა XX საუკუნის ბევრმა გავლენიანმა ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიურმა მიმართულებამ. ღმერთის სიკვდილის თემამ მისცა სააზროვნო მასალა ჩვენი ღრის მრავალ მწერალს, მხატვარს. მოსიკოსს. იმაში, რომ თანამედროვე ეპოქა შეპყრობილია ნიჰილიზმის სენით, როგორც ვთქვით, ნიციშეს ეთანხმება ბურჟუაზიულ მოაზროვნეთა უდიდესი ნაწილი. განსხვავება იწყება იმ პუნქტში, რომელშიც საქმე ეხება ნიჰილიზმის წარმოშობისა და მისი დაძლევის კონკრეტულ გზებს.

როგორ აქვს წარმოდგინილი თვითონ ნიციშეს ნიჰილიზმის გაბატონების პროცესი, ნიჰილიზმის მოძალების კანონზომიერება? როგორია

ნიცშეს პოზიცია ძველი ღირებულების გაუფასურების პროცესის მიმართ?

ნიჰილიზმი, ნიცშეს აზრით, არ არის შემთხვევითი, უცაბედი მოვლენა კაცობრიობის ისტორიაში. ნიჰილიზმი არ არის არც ტრადიციული ზეტაფიზიკის, რელიგიისა და მორალის პრინციპებისადმი, ასე ვთქვათ, გარედან დაპირისპირებული მოძრაობა. ასეთი მოძრაობა მოკლებული იქნებოდა შინაგან აუცილებლობას. ნიცშეს სურს აჩვენოს, რომ ნიჰილიზმის ტენდენციები პოტენციურად და ფარული სახით მოცემულია ტრადიციულ მსოფლმხედველობაში, უკვე იქ, სადაც ზდება ღირებულებათა გამომუშავება მიწიერი სამყაროსადმი ტრანსცენდენტური იდეალური სამყაროს საფუძველზე. ამდენად, ტრადიციული მსოფლმხედველობა თავის წიაღშივე შეიცავს თავისი მოსპობის პირობებს და ამიტომ ისტორიული განვითარების პროცესში მკაცრი აუცილებლობით მიდის თავის მიერვე დადგენილი ღირებულებას გაუფასურებამდე. აქ საქმის ვითარებას განსაზღვრავს არა ცალკეული ფილოსოფოსისა და მორალისტის თვითნებობა, არამედ მოვლენათა შინაგანი ლოგიკა. ამგვარად გააზრებული ნიჰილიზმი წარმოგვიდგება არა როგორც ერთეულ მოაზროვნეთა მიერ ძველ ღირებულებათა მიმართ დაკავებული პოზიცია, არამედ როგორც ევროპული საზოგადოების განვითარებას პროცესი, რომელშიც ვლინდება ღრმად დაფარული შინაგანი ლოგიკა, შინაგანი აუცილებლობა.

ნიჰილიზმის შესაძლებლობები მოცემულია უკვე იმ მთავარ აქტში, რომელშიც, ნიცშეს თანახმად, განსაზღვრა მთელი შემდგომი ევროპული კულტურის ისტორია. ეს აქტია სამყაროს გაორება ჭეშმარიტ და მოჩვენებით სამყაროებად. იქ სადაც ჩადენილია სიყალბე, არსებობს ამ სიყალბის გამომქდავენების შესაძლებლობაც. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ, რომელშიც შესისხლხორცებულია ტრადიციული მეტაფიზიკის მიერ დადგენილი გაორება, ეს შესაძლებლობა აუცილებლობად აქცია. ქრისტიანობა ქადაგებს ერთგულებას ღმერთისადმი, ერთგულებას ჭეშმარიტი სამყაროსადმი. ქრისტიანულ-პლატონური მსოფლგაგება მოითხოვს სიმართლის, ჭეშმარიტების მსახურებას და ბოლოს ეს მოწოდება თვითონ ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული აღმოჩნდება. აღამიანში აღმოცენებული ჭეშმარიტების ნება აღმოაჩენს, რომ ქრისტიანული მსოფლგაგების მიერ აღიარებული ღირებულებები ყალბია, რომ მყარი, მარადიული, აბსოლუტური იდეალური სამყაროს მიჩნევა ჭეშმარიტებად სრულიადაც არ არის ჭეშმარიტების ნების ძიების შედეგი, მას სულ სხვა, უფრო მიწიერი, საფუძველი აქვს. ძველი ღმერთი კვდება, ნიჰილიზმი იწყებს ბატონობას.

ნიჰილიზმი, ძველი ღირებულებების გაუფასურების პროცესი შინა-

ვანად დაკავშირებულია სკეპსისთან, უიმედობასთან, პესიმიზმთან, პასი-
ურობასთან. პასიური ნიპილიზმი ნიცშეს მიხედვით, დამლუპველია კა-
ცობრიობისათვის: ის არის მხოლოდ ნგრევა. ამიტომ მის საფეხურზე
გაჩერება ისტორიისათვის საბედისწერო იქნებოდა. ნიპილიზმით წერ-
ტილი უნდა დაესვას ძველს, მაგრამ ნიპილიზმივე უნდა გახდეს ახლის
შენების ფუძე. ნიპილიზმი უნდა იყოს არა დასასრული, არამედ გარ-
დამავალი ფაზა. ნიპილიზმში, როგორც ყალბი ღირებულებების გაუ-
ფასურების პროცესში მინიშნებულია ახალი გზა, გახსნილია ახალი
შესაძლებლობები. ძველი ღირებულებების ნგრევის პროცესი ბოლომდე
უნდა იქნას მიყვანილი. ამ პუნქტში ნიცშე ნიპილიზმის მოკავშირეა და
ამიტომ თავისთავს ზშირად უწოდებს კიდევ ნიპილისტს. მაგრამ ნიცშეს
რწმენით ნიპილიზმის ნეგატიური ტენდენციების განვითარებას თან
უნდა სდევდეს პოყოფითი, შემოქმედებითი ტენდენციების დაბადება და
ზრდა. ეს ნიშნავს იმას, რომ ღირებულებათა გაუფასურების
პროცესი უნდა გადაიზარდოს ძველი ღირებულებების გადაფასე-
ბის, ე. ი. ახალი ღირებულებების დადგენის პროცესში. ამით ნიპი-
ლიზმი ბოლომდე მიიყვანს თავის საქმეს, გადალახავს თავის თავს და
კაცობრიობას გამოიყვანს კრიზისული სიტუაციიდან. ამდენად, ღმერ-
თის სიკვდილის ტრაგიკულ განცდას თან უნდა ახლდეს სიხარულით და
მედით აღსაყვებ გრძნობა ახალი პერსპექტივების ძიება-განხილვა.

რა უნდა იყოს ახალი ღირებულებების დადგენის პრინციპი? ნიც-
შე ფაქრობს, რომ ამ კოხხვაზე პასუხი ნათელი ვახდება, როდესაც
ახლებურად იქნება გადაწყვეტილი ტრადიციული მეტაფიზიკის პრობ-
ლემა არსებულის ყოფიერების შესახებ. ამით ნათელი მოეფინება სა-
კითხს ამის შესახებ თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანის არსებობის წესი
ძველი ღმერთის გარეშე დარჩენილ სამყაროში.

ძალაუფლების ნება. ღმერთი მკვდარია. ეს ნიშნავს იმას,
რომ უნდა გადაფასდეს სამყაროს ძველი ვაგება, უნდა შეიცვალოს
ადამიანის ხედვის მიმართულება: ადამიანი უნდა ერთგულდეს მიწას
და არა ზეცას. მიწა ნიცშესთან ვაგებულია როგორც ამქვეყნიური სამ-
ყაროს შინაგანი ძალა, ანტიპოდი ტრადიციული ღმერთის შემოქმედე-
ბითი ძალისა. მიწა არის არა სტატიკური სუბსტრატი, არამედ დინამი-
ური მიწიერი ენერგია — სიცოცხლე.

არსებულის ყოფიერება არის დროსა და სივრცეში ვაშლილი სი-
ცოცხლე, რომელსაც არ აქვს თავის თავისაგან განსხვავებული იმქვეყ-
ნიური საყრდენი. სიცოცხლე მიმართებაშია მხოლოდ თავის თავთან,
ის უპირისპირდება და ეფუძნება მხოლოდ თავის თავს.

ნიცშე კანონიერად მიიჩნევს ძველი მეტაფიზიკის კითხვას არსებუ-
ლის ყოფიერების შესახებ. ტრადიციულ მეტაფიზიკაში მას არ მოსწონს

პასუხი კითხვაზე და არა თვით ეს კითხვა: სიცოცხლე ნიცშეს აზროვნებაში უპირველეს ყოვლისა მეტაფიზიკური ცნებაა.

სიცოცხლის პრინციპისათვის ფუჭემდებლური მნიშვნელობის მიწვევით ნიცშე დასაბამს აძლევს XX საუკუნის გავლენიან მიმართულებას, რომელიც „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ სახელითაა ცნობილი. სიცოცხლე განიხილება როგორც სამყაროს ფუჭე, როგორც ის საწყისი, რომელიც აგვისხნის ადამიანის შემეცნების, მოქმედების, არსებობის საჭრისის საიდუმლოებას.

რაშია სიცოცხლის არსება ნიცშეს კონცეფციის მიხედვით?

სიცოცხლე ყოველთვის ნებაა. მაგრამ ის არ არის ნება არსებობისა, როგორც, ეს შობენჰაუერს ჰქონდა წარმოდგენილი, რაც არსებობს მას აღარ შეიძლება სურდეს უკვე განხორციელებული არსებობა. სიცოცხლის არსებობა არ არის არც თვითშენახვა, თავისი თავის შენარჩუნება და არც გარემოსთან შეგუება. არსებული ისწრაფის გააფართოოს თავისი ბატონობის არე, მბრძანებლობდეს, დაიმორჩილოს რაც შეიძლება მეტი, დასძლიოს სხვისი ნება: სიცოცხლე არის საკუთარი თავის დადგენა, განმტკიცება, გაფართოება, ზრდა. მოკლედ: სიცოცხლე არის სწრაფვა ძალაუფლებისაკენ, ნება ძალაუფლებისა. მაშასადამე, არსებულის ყოფიერებას ნიცშე ხედავს სიცოცხლეში, რომელიც გაგებულნი უნდა იქნას როგორც ნება ძალაუფლებისა.

ძალაუფლების ნება ყოველთვის თავისი თავის დაძლევა და ბატონობის ახალ საფეხურზე გადასვლაა. აქედან ნათელი ხდება, რომ სიცოცხლე როგორც ძალაუფლების ნება მუდმივი მოძრაობაა, ქმნადობაა, ბრძოლაა, ხოლო ჰეგემონიტი ყოფიერება სწორედ მარადიული მოძრაობაა და ქმნადობაა და არა უძრაობა. ნიცშე თავყვანს სცემს ჰერაკლიტეს, რომელმაც ქმნადობის პრინციპი დაუდო საფუძვლად თავის ფილოსოფიურ ნააზრევს. იქ, სადაც მოძრაობა არ არის, არ არის არც სიცოცხლე, არ არის ძალაუფლების ნება. ამიტომ ტრადიციულ მეტაფიზიკაში ღმერთის სახით წარმოდგენილი მყარი და უცვლელი იდეალური სამყარო სინამდვილეში არარაა. და პირიქით, ტრადიციული მეტაფიზიკის მიერ მოჩვენებად მიჩნეული მარად ქმნადობაში არსებული სამყარო არის სწორედ ჰეგემონიტი სამყარო, ნამდვილი სინამდვილე. ის რაც არ არის დროში, ის რაც არ არის ხანიერების შემეცველი, ის რაც არ იცვლება — არც არსებობს. ყოფიერება დროში ყოფიერებაა და ამდენად ყოველთვის ხანიერია. მარადიულობა — ზედროულობისა და ზეისტორიულობის აზრით ყალბი ცნებაა. სამყარო მოკლებულია სიმყარეს, დასრულებულ ფორმებსა და მდგომარეობას. არ არსებობს მყარი ბოლოვანი ერთეულები — მონადეები ან ატომები. სამყარო არის ეზოლოდ ძალაუფლების ნების ცენტრები, წერტილები. სამყარო, რო-

გორც სიცოცხლე, ძალთა თამაშია, ზღვაა მარად ურთიერთშეპირისპირებული ძალებისა. ის თავისი ბუნებით დიონისურია — გიჟურა, თავაწყვეტილი, დაუოკებელი დინებაა.

თავის აღრეულ ნაწარმოებებში „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ ნიციშვილმა გამოჰყოფს ბერძნული ხელოვნების ორ საწყისს. რომლებსაც აკავშირებს დიონისესა და აპოლონის სახელებთან. ღმერთი აპოლონი ასახიერებს გამოკვეთილ ფორმას, წესრიგს, პარამონიას, სინათლეს. დიონისე, აპოლონის საპირისპიროდ, არის მარადიულა ნგრევა-შენება, ზომასა და ფორმას მოკლებული სწრაფვა, სიბნელე, თავაწყვეტილი როკვა, ტრაგიკული, ველური ლტოლვა, საზღვრებისა და დასრულებულობის მნგრეველი ძალა.

ხელოვნების ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ საწყისში ნიციშვილს ეგონებოდა თვითონ სამყაროს ძალთა უკუფენას. აპოლონური ძალის ანალოგია სიზმარი. აპოლონური სამყარო არის მათას საფარველით დაფარული, ილუზორული, ცალკეულ, ერთმანეთისაგან მკაცრად გამიჯნული ნივთების სამყარო. ეს არის მშვენიერი ზმანება, ოცნების ქვეყანა, რომელშიც სამყარო ხსნას ეძებს.

სამყაროს ნამდვილი ძირი დიონისურია. დიონისური საწყისის ანალოგია თრობა. დიონისეს სამყაროში არ არსებობს ცალკეული, ინდივიდუალური ნივთი. ეს ძალა თავს იჩენს როგორც მარადიული სიკვდილი და განახლება, როგორც ყოველი ფორმის, საზღვრის, დასრულებულობის გადალახვა. ამ ძალაში მელანქოლიკური სამყაროს ის ერთიანი ძირი, რომელშიც წაშლილია სხვაობა საგნებს შორის და ჩამოყალიბებული, გამოკვეთილი ფორმების აღვილს ქმნადობა იკავებს.

დიონისური მსოფლშეგრძნება მსკვალავს ნიციშვილს მთელ ფილოსოფიურ ნააზრევს. დიონისურს ენიჭება ღმერთების ძალა. სამყარო არის დიონისეს ქმედება, ეს უსახო ღმერთება ამჟღავნებს თავს ნგრევა-შენებაში, სიყვარულში და სიკვდილში, ტანჯვასა და ველურ გახელებაში.

ნებათა ბრძოლის ამ დიონისურ სამყაროში, ნიციშვილს მიხედვით, ძალა არ არის თანაბრად განაწილებული. სიცოცხლე შეიძლება იყოს აღმაშენალი, ძლიერი, ომის წყურვილით სავსე და შეიძლება იყოს დაღმავალი, სუსტი, ავადმყოფური, მოკვდილი. სიცოცხლეს ორთავე სახეცვლილებას საფუძვლად უდევს ძალაუფლების ნება. სუსტი სიცოცხლეც ესწრაფვის ბატონობას. ამიტომ ეს აღუგნის ისეთ ღირებულებებს, რომლებიც შესაძლებელს გახდიან მის განმტკიცებას.

რა არის ღირებულება? ამ კითხვაზე პასუხი ნიციშვილს მიხედვით, ნათელი ხდება, როდესაც სამყარო ინტერპრეტირებულია როგორც სიცოცხლე, ძალაუფლების ნება.

ღირებულება ნიციშვილს ესმის, როგორც სიცოცხლის განმტკიცებისა.

და ზრდის პირობა. ღირებულება სიცოცხლეშია ფესვგადგმული. ღირებულება ის, რაც აფართოებს ჩემი ბატონობის საზღვრებს, რაც მაძლევს საშუალებას მტკიცე გახადოს ჩემი არსებობა. ღირებულებინ თვალსაზრისი, ნიციშეს სიტყვებით, ეს არის თვალსაზრისი ქმნადობის პროცესში რთულ წარმონაქმნთა შენარჩუნება-ამაღლების პირობებისა.

ღირებულების ამგვარად გააზრების შუქზე ნიციშესთვის ნათელი ხდება გარკვეულობა იმ სიცოცხლისა, რომელსაც თავისი განმტკიცების, თავისი ზრდის, ბატონობის პირობებად მიაჩნია მყარი, დროისა და სივრცის, ქმნადობა-მოძრაობის გარეშე არსებული იდეათა სამყარო, ღმერთა. ასეთი სიცოცხლისათვის მიწიერი სამყარო აუტანელი ტანჯვაა, უმძიმესი უღლის ზიდვაა. ძლიერი, აღმავლობის გზაზე დამდგარი სიცოცხლე არ გაუბრძის ქმნადობა-მოძრაობას, პირიქით, ქმნადობა, მარადიული შენება და ნგრევა, მარადიული ომი მისი სტიქიაა. სიმყარე, უშფოთველობა, უმოძრაობა, ნეტარება იდეალია მხოლოდ იმ სიცოცხლისა, რომელიც სუსტია, დაღმავალია. მყარი, მოძრაობას მოკლებული სამყაროს ჭეშმარიტ სამყაროდ მაჩნევა ეს პირობაა, რომელშიც სუსტი, უძლური სიცოცხლე შეაძლებს თავისი თავის შენარჩუნებასა და დადგენას. ტრადიციულ-მეტაფიზიკურ, მორალურ და რელიგიურ ღირებულებებში ვლინდება უძლურთა ძალაუფლების ნება. იმისათვის რომ იბატონოს, სუსტი სიცოცხლე უარყოფს ქმნადსა და მარად მოძრავ სიცოცხლეს. უძლურ სიცოცხლეს არსებითად სურს „არარა“. „ღმერთი“, „იდეალური სამყარო“, „უმადლესი ღირებულება“ მხოლოდ ნილაზია, რომლის უკანაც არარა იმალება.

ტრადიციული მეტაფიზიკის, მორალისა და რელიგიის ნიციშესაღური კრიტიკა, თავისებურ სახეს ატარებს. ნიციშე ჯერ აფიქსირებს იმ ფენომენს, რომელიც მოვლენათა ზედაპირზეა. ასეთია მაგალითად, ტრადიციული მეტაფიზიკის დებულება იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტი არსებობა იდეათა იმპერეციური არსებობაა. ერთი შეხედვით ეს არის თეორიული დებულება, რომლის საფუძველია შემეცნების უანგარო ნდომა, ჭეშმარიტების სიყვარული და სხვა არაფერი. მაგრამ სინამდვილეში ეს მხოლოდ ფასალია. საჭიროა საღრმეში ჩახედვა რათა ამოვიცნოთ ის ჭეშმარიტი მოტივი, ინსტინქტი, რომელიც ამ დებულების მტკიცებას აპირობებს. ეს მოტივები თვითონ მოაზროვნე არსების ცნობიერების არეში არ შემოდის, მაგრამ თავის ზემოქმედებას უმორჩილებს ამ არსების ყოველ ნაბიჯს — პრაქტიკის თუ თეორიის სფეროში. ყოველ თეორიაში გადაამწყვეტი ბნიშვნელობა აქვს არა უანგარო შემეცნების წყურვილს, არამედ თეორეტიკოსის ქვეცნობიერ, ინსტინქტების სფეროში დაფარულ სიცოცხლის ძახილს. გაბატონების ნება ინიღბება ერთი შეხედვით სრულიად უწყინარ, ყოველგვარ ანგარებასა და პრაქ-

ტიკულ ინტერესს მოკლებული თეზისებით. ამიტომ ნიცშე კრიტიკის საქმეს დასრულებულად თვლის მხოლოდ მაშინ, როდესაც ფასადი გაგებულ იქნება როგორც ნიღაბი, როდესაც ამ ნიღბის ახლის შედგენად ცხადი გახდება ამა თუ იმ თეზისის გამაპირობებელი ჰეგემონიკი მოტივი, რომელიც მანამდე სიბნელით იყო მოცული. ნიცშეს ეს იდეები ძალზე ახლოს დგანან იმ მიმართულებასთან, რომელმაც XX საუკუნეში ერთ-ერთი გაბატონებული ადგილი დაიკავა, ე. წ. სიღრმის ფსიქოლოგიასთან. ფროიდისა და მისი მოწაფეების ფსიქოანალიზის მეთოდს ბევრი საერთო აქვს ნიცშეს მიერ შემუშავებული კრიტიკის მეთოდთან. ფარული მოტივების გამოჩედავების მეთოდზე დაყრდნობით ნიცშე ცდილობს დაადგინოს თანადროული მორალის გენეალოგია, ახსნას „ბოროტისა“ და „კეთილის“, „კარგისა“ და „ცუდის“ ცნებათა წარმოშობა.

ნიცშეს აზრით ისტორიულად არსებული მორალი ძირითადად ორი ტიპისაა. მორალური შეფასებები ყალიბდება ან იმ ადამიანთა მიერ, რომელნიც მოწოდებულნი არიან იბატონონ, ან იმ ადამიანთა მიერ, რომელთა ხვედრია მორჩილება. ამ აზრით, მორალურ შეფასებებს არ აქვს საყოველთაო მნიშვნელობა. ისინი დამოკიდებულნი არიან იმაზე, თუ რომელ რანგობრივ საფეხურიდან ხდება შეფასება, იმაზე, თუ ვინ ადგენს ღირებულებას. „კარგი“ ბატონთა მორალში ნიშნავს წოდებრივად პრივილეგირებულს და, ამის შესაბამისად, პრივილეგირებულთათვის დამახასიათებელ ისეთ ნიშნებს, როგორებიცაა კეთილშობილება, სულიერი აღმატებულება „ცუდი“ ნიშნავს წოდებრივად დაბალს და, ამის შესაბამისად, იმას, რაც არისტოკრატიის თვალში აქვს პლებსს — გაიძვერობას, სიყალბეს, სიმდაბლეს, მზაკვრობას.

არისტოკრატიული მორალი ეყრდნობა იმის რწმენას, რომ ადამიანთა გვარი სრულიად განსხვავებული ღირებულებებისაა. არსებობენ მაღალი რასის ადამიანები, რომელთა მიმართ შეიძლება გქონდეს გარკვეული ვალდებულებები და არსებობს „ჯოჯი“, ბრბო, რომლის მიმართ არისტოკრატს შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ზიზღის გრძნობა. ბატონთა მორალი ეფუძნება დისტანციის პათოსს, ის წოდებრივი რანგების ნიველირების მტერია.

ბატონთა მორალში ბატონი პირველ რიგში თავის კასტას ასხამს ქება-დიდებას. ჯანსაღი, სასიცოცხლო ენერჯით აღსავსე, ღონიერი „გარეული ცხოველი“, „მტაცებელი ფრინველი“, მეომარი, „ქერა ბესტია“. რაინდი დიდებით მოსაყვს თავის თავს, დიდებით მოსაყვს ომს, სიმტიციეს დაუნდობლობას, სიმკაცრეს. ის შეფასებები, რომლებშიც დახასიათებულია მოწინის ცხოვრების წესი, მეორეულია. ბატონთა მორალი თავის თავში ატარებს თავისი არსებობის საფუძველს.

სულ სხვა ბუნებისაა მონათა მორალი. მონათა შეფასებები, ნიცშეს მიხედვით, თავის დასაბამს პოულობენ არისტოკრატიულ მორალთან შეპირისპირებაში. ამ შეფასებებს არა აქვთ საკუთარი საყრდენი, მათი თავდაპირველი პოზიციაა არა ჰოყოფა, არამედ უარყოფა, გარეგანზე — ბატონთა მორალზე — რეაქცია და არა საკუთარი თავისაღმი მიბრუნება. „კეთილისა“ და „ბოროტის“ კვალიფიკაციები სწორედ არისტოკრატიულ მორალთან შეპირისპირებაში იბადება. „ბოროტი“, მონათა მორალში, არის ყველაფერი ის, რაც ბატონთა მორალით არის გამართლებული, „კეთილია“ ყველაფერი ის, რაც დაჩაგრულის, სუსტის არსებობას გააადვილებს. მონათა მორალში ბატონთა შეფასებების სრული გადაბრუნება ხდება. წოდებრივად მაღალი ადამიანი და მისი სულიერი მდგომარეობები აქ კვალიფიცირებულია როგორც „ბოროტება“, „კეთილია“ უძლური, ტანჯული, დატაკი, ავადმყოფი. მონათა მორალი ქებას ასხამს თანაგრძნობას, თვინიერებას, სიყვარულს, მშვიდობას. მაგრამ ამ შეფასების უკან იმალება თანაგრძნობისა და სიყვარულის საპირისპირო მოტივი. ეს მოტივია შურისძიება. ეს არის შურისძიება არისტოკრატიაზე, რომელიც აწესებს წოდებრივ საფეხურებს და თავისთავს განსაკუთრებულ უფლებებს ანიჭებს. მაშინ, როდესაც შურისძიება შემოქმედებითი ხდება და არისტოკრატიული მორალის ღირებულებათა უარყოფით თავის საკუთარ ღირებულებებს აყალიბებს, იწყება მონათა ჯანყი მორალში. არისტოკრატიულ „ქარგსა“ და „ცუდს“ უპირისპირდება დემოკრატიული, გათანასწორების ნებით აღბეჭდილი „კეთილი“ და „ბოროტი“.

თანადროული მორალი, ნიცშეს სიტყვებით, სწორედ მონათა ჯოგური მორალია. ჯოგისთვის ნიშანდობლივია პიროვნულის ნიველირება. ადამიანს ეკისრება იზრუნოს საზოგადოებრივ ინტერესებზე, საყოველთაო ბედნიერებაზე, დაუმორჩილოს თავისი ინტერესები მასის ინტერესებს. საბოლოო ჯამში, ფაქრობს ნიცშე, ეს ნიშნავს იმის მოთხოვნას, რომ ადამიანმა ჩაკლას თავისი საკუთარი პიროვნება, იცხოვროს სხვისი ცხოვრებით, გააუქმოს „მე“ და იყოს ისეთი, როგორცაა ყველა სხვა. გამგებელია არა პიროვნება, არამედ მასა. შერაცხული ხდება ყველაფერი, რაც საშუალო დონეს სცილდება, რაც მასიასგან გამორჩეულია, რაც ინდივიდის ძალით არსებობს. ამგვარი მორალი ართმევს ადამიანს უფლებას ძლიერ, სისხლსავე სიცოცხლეზე.

ადამიანში პიროვნულის ქრობის ერთ-ერთი გადაწყვეტი მნიშვნელობის მქონე მიზეზს ნიცშე ქრისტიანობის ძირითად მცნებებში ხედავს. პირველ რიგში ეს ეხება თანაგრძნობის პრინციპს. თანაგრძნობის აქტში ადამიანი აუქმებს თავს და სხვისი ტანჯვის მორჩილი ხდება. საკუთარი პოტენციები შებოჭილია. თანაგრძნობა უნარჩუნებს არსებობას სუსტს,

უძლურს, იმას, ვანც იღუბება და უნდა დაიღუპოს. უძლურის თანამგრძნობი თვითონვე იქცევა უძლურად. ამით სიცოცხლე ხდება ღუნე და საეჭვო. ასევე აკარგვინებს ადამიანს ცხოვრების გემოს ქრისტიანული პრინციპები სხეულის გვემისა, სპექტიზმისა, გრძობად-მიწიერზე უარისთქმისა.

ნიცმე ამჩნევს, რომ პიროვნებას ჰკლავს ბურჟუაზიულ-ბიუროკრატიული სახელმწიფოებრივი მანქანაც. სახელმწიფოც ჯოგური საწყისის დამცველია. ნიცმეს შენიშნული აქვს ის მანიველირებელი გავლენაც, რომელიც აქვს მანქანურ წარმოებას ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში.

ის ფილოსოფიური, მორალური, რელიგიური იდეალები, რომლითაც ცხოვრობს თანამედროვე ადამიანი, ნიცმეს რწმენით, დეკადანსის იდეალებია. ასეთ სულიერ ატმოსფეროში ადამიანი კნინდება, ის იქცევა შინაურ ცხოველად. ცივილიზებულ ევროპელს აშინებს ძლიერი ვნებები, ძლიერი განცდები, ჭიდილი, ტანჯვა, რომელთა გარეშე სიცოცხლე ჰაობად იქცევა. თანადროული ევროპელი ცხოვრობს ყოველდღიურ პატარა საქმეებით, ის „კეთილია“, „სამართლიანია“ დამჯერია, თვინიერია. მისი მთავარი საზრუნავია პირადი კეთილდღეობა, პაწია. ბედნიერება. ის მშობარაა და საკეთეს ჩადის მხოლოდ იმიტომ, რომ სხვამ ტანჯვა არ მიაყენოს. მისი ცხოვრება სიყალბეა. ის პათეტიკურად აცხადებს, რომ აუცილებელია კეთილქმედება, სულის სიღრმეში კი სჯერა, რომ აუცილებელია პოლიცია. თვით კმაყოფილი ფილისტერის, მამლარი ბურჟუას ცხოვრების წესი — გაზომილი, „წესიერი“. უშფოთველი-დალატიკალიერი, ე. ი. ნამდვილი, ადამიანის ღირსი სიცოცხლისა. თანადროული ადამიანი გაურბის თავისთავს. ის აზროვნებს და მოქმედებს საყოველთაოდ მიღებული შაბლონებით, დაკანონებული სტანდარტებით, მათზე ყოველგვარი რეფლექსიის გარეშე. თანადროული ცივილიზებული სამყაროს პირმშო აბსოლუტურად უსახოა, უპიროვნოა. ინდივიდის ნება ჩაკლულია. ადამიანის ჰემსარიტი პირველსაწყისი სდუმს.

უეკველია, რომ თანადროული ადამიანის იმ კრიტიკაში, რომელსაც იძლევა ნიცმე და რომლის ბევრი მომენტა გაიზიარა თანამედროვე ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ, კაპიტალისტური სამყაროს ცალკეული მანკიერი მხარეებია შემჩნეული. მაგრამ ბურჟუაზიული საზოგადოების მანკიერი მხარეების უარყოფითი შეფასებები ნიცმეს მიერ სრულიადაც არ არის ნაკარნახევი ამ საზოგადოების შიგნით არსებული უთანასწორობის მოსპობის სურვილით. პირიქით, ნიცმე დაუძინებელი მტერია დემოკრატიისა და სოციალიზმისა. მას ზიზღში ადამიანთა უფლებების თანასწორობის პრინციპების მიმართ სრულიად ცხადად ჩანს ნიცმეს ფილოსოფიის ღრმა რეაქციული ბუნება, შიში სოციალისტური იდეების მომძლავრების წინაშე. ექსპლოატაციის მოსპობის მოთხოვნა, ნიცმეს

მიხედვით, დაშლისა და დაღუპვის მოთხოვნას ნიშნავს. სიცოცხლე თავისი არსებით არის მითვისება, ზიანის მიყენება, დაჩაგვრა, ე. ი. ექსპლუატაცია. ექსპლუატაცია არ არის რომელიმე არასრულყოფილი საზოგადოების კუთვნილება. ის ორგანული ფუნქციაა ყოველი ცოცხალისა, არის და იქნება ყველგან, სადაც სიცოცხლეა. ნიცშეს იდეალია არა თანასწორუფლებიანი საზოგადოება, არამედ საზოგადოება, რომელსაც მართავს რჩეულთა, ზეკაცთა, ძლიერთა ელიტა. „არისტოკრატიზმი“ ამ იდეებმაც ღრმად კვალი დააჩნიეს ჩვენი დროის ბურჟუაზიულ აზროვნებას, რაც „ახალა ელიტის“ ძიების ცდებში გამოიხატა.

ზეკაცი. მარადიული დაბრუნება. ნიცშეს მზერა მონავლისაყენაა მიპყრობილი. ადამიანი უნდა დაძლეულ იქნას. ადამიანის სიდიადე იმაშია, რომ ის ხილია და არა მიზანი. იმის შემდეგ რაც ღმერთი მოკვდა, ადამიანის ცხოვრების წესიც უნდა შეიცვალოს. ძველი ღირებულებები უნდა გადაფასდეს ახალ პრინციპის საფუძველზე. ეს პრინციპია სიცოცხლე, ძალაუფლების ნება. საცოცხლის ჭეშმარიტი არსების ერთგულება გაუხსნიის ადამიანს გზას ზეკაცისაკენ, იმ ერთადერთ დიადი მიზნისაკენ, რომელსაც შეუძლია მისცეს საზრისი ცხოვრებას ღმერთის სიკვდილის შემდეგ. ზეკაცი არის ანტიპოდი თანამედროვე ადამიანისა. ის ასახიერებს სიცოცხლის საესეობას. ცხოვრების უმაღლეს, სრულყოფილ წესს და ადამიანის უმაღლეს ტიპს, ინდივიდს, რომელიც დგას ტრადიციული „ბოროტისა“ და „სიკეთის“ მიღმა, თვითონ ქმნის ღირებულებებს და თვითონვე ადგენს თავისი მოქმედების ნორმებს. ზეკაცის გზაზე ადამიანმა სახეცვლილება უნდა განიცადოს. ადამიანს, რომელიც მინდობილია ღმერთს, ნაცშე აქლემს ადარებს. ის მძიმე ტვირთი, რომელსაც ატარებს ადამიანი ამ მდგომარეობაში, არის ტრანსცენდენტური იდეალური სამყარო, ის ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ღირებულებები და იმპერატივები, რომლებიც ჰბოჭავენ, აუქმებენ ადამიანის თავისუფალ შემოქმედებას. ადამიანი უდრტვიწველად, უღრმესი მოწიწებით და სიხარულით ემორჩილება ურჩხულს, რომელსაც ეწოდება — „შენ უნდა“. ეს არის ცხოვრება შინაგანი იმპულსების, შინაგანი აქტივობის გარეშე, ცხოვრება თვითგაუცხოების მდგომარეობაში.

ადამიანი შებოჭილი ტრანსცენდენტურის იმპერატივით — „შენ უნდა“, ადამიანი დამძიმებული პლატონური იდეალიზმის, ტრადიციული მორალის და რელიგიის მძიმე ტვირთით აქლემიდან ლომად იქცევა. ლომი ნიშნავს მეამბოხე სულს, რომელიც „არას“ ეუბნება ძველ ღირებულებებს და იკაფავს გზას ჭეშმარიტი თავისუფლებისაკენ. ლომის „მე მსურს“ უპირისპირდება საფუძველგამოცილლ მოთხოვნას — „შენ უნდა“. მაგრამ ლომი მწგრეველია და არა აღმშენებელი. ადამიანის

სულმა კიდევ ერთი ნაბიჯი უნდა გადადგას, რომ მიღწეოს ჭეშმარიტ თავისუფლებას. ის უნდა იქცეს ბავშვად. ბავშვი ნიციშესთვის სიმბოლოა ახალი დასაწყისისა, მოძრაობის, შემოქმედების, აღშენების, ჰოყოფის დასაბამისა. ბავშვი არის „თამაში“. თამაში ნიშნავს შემოქმედებას. თუ ადრე ღირებულებების საფუძვლად ღმერთი იაზრებოდა, ახლა თვითონ ძლიერი პიროვნება ქმნის ღირებულებებს. ადამიანი უნდა გაზდეს შემოქმედი — ეს არის ერთ-ერთი ძირითადი პირობა ჭეშმარიტი არსებობის წესისა. შემოქმედება გულისხმობს ყოველი მიღწეულის სიძულვილს, დაძლევას, ახალი მიზნების დასახვას, თავისთავის მარადიულ ნგრევასა და აღშენებას. ადამიანის ჭეშმარიტი არსება შორეულის, მომავლის სიყვარულია. სამყაროს და თავის თავს თვითონ პიროვნებამ უნდა მისცეს სახე. შემოქმედება — მარადიული ბრძოლაა, ომია სხვასთან და თავისთავთან. ზეკაცის სიცოცხლე საგსეა ფათერაკებით, მაგრამ ის იღებს ამ სიცოცხლეს, ჰოს ეუბნება მას.

ნიციშე მტერია იმათი, ვინც სხეულის ასიცოცხლო ძალებზე მალა ინტელექტის მიერ გამრუდებულ ღირებულებებს აყენებს. იქ, სადაც გონებას, ინტელექტს ავტონომიურობა ენიჭება, იკარგება სამყაროს უშუალო დონისური განცდა. ინტელექტის გააბსოლუტება ჯანსაღი და მტკიცე სიცოცხლის ჩაკვლის ფასად ჯდება. ჭეშმარიტი არსებობის წესი მხოლოდ მაშინაა მიღწეული, როდესაც გონება მიჩნეულია არა აბსოლუტურ და ავტონომიურ ინსტანციად, არამედ ძალაუფლების ნების, სხეულის იარაღად. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზეკაცის თვალში თვითონ ჭეშმარიტებამაც უნდა დაჰკარგოს ის აბსოლუტური და თავისთავადი მნიშვნელობა, რომელიც მას ჰქონდა ტრადიციულ მეტაფიზიკაში. ჭეშმარიტება გაიგება როგორც სიცოცხლის სამსახურში ჩამდგარი ერთ-ერთი საშუალება. როგორ უნდა გავიგოთ ნიციშეს ეს აზრი?

სამყარო მუდმივი ქმნადობაა, მუდმივი მოძრაობაა. მასში არაფერია მყარი და გაქვავებული. ამგვარ მდინარებაში ადამიანს გაუჭირდებოდა არსებობა და სამყაროს შივნი ორიენტირება. მაგრამ სიცოცხლე, როგორც ნება ძალაუფლებისა, აქაც თავის გადამწყვეტ სიტყვას ამბობს. ადამიანი იმეცნებს სამყაროს — მას შეაქვს სიმყარე მდინარებაში, უძრავობა მოძრაობაში, ის მოიხმარს კატეგორიებს „მე“ „საგანი“ „თვისება“, „მიზეზი“, „შედევნი“, „სუბსტანცია“, „აქციდენცია“ და სხვ. ამგვარი შემეცნება აშკარა სიყალბეა: სამყაროს როგორც ნაკადს ცვლის სამყარო, რომელშიც „დგანან“ ნივთები, სუბსტანციები, ერთმანეთისაგან მკაცრად გამიჯნული ქვალიტეტები. კატეგორიები ამ შემთხვევაში არიან არა სინამდვილის უზოგადესი დახასიათებები, არამედ ფიქციები. ეს გაყალბება, ფიქციებით ოპერირება. რალაც შემთხვევითი კი არ არის ადამიანისათვის, არამედ სიცოცხლის აუცილებელი პირობაა. შემეცნება

გაპირობებულია ძალაუფლებისადმი ნებით, უფრო ზუსტად: შემეცნება, ისევე როგორც ყველაფერი სხვა, თვითონვე არის ეს ნება და როგორც ნება სამყაროში განმტკიცება-გაძლიერებისა, აუცილებლობით ახდენს სამყაროს ფალსიფიცირებას, ე. ი. გაადამიანურებას.

ნიცშეს მიხედვით, არ არსებობს ფაქტი თავისთავად, ფაქტიური მონაცემები მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როდესაც განხორციელდება საზრისის მიმნიჭებელი აქტი. კითხვა „რა არის ეს?“ ვულისხმობს კითხვას „რა არის ეს ჩემთვის?“ და ჩემთან, ცოცხალ არსებასთან მიმართებაში იღებს საზრისს. ის რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ნივთს, სინამდვილეში არის მხოლოდ ჩვენი შეხედულება ნივთზე და არა თვითონ ნივთი. ნივთები აქა თუ იმ გარკვეულობების მქონე არიან მხოლოდ მოაზროვნე, წარმოდგენის, ნების, შეგარძნების უნარით დაჯილდოვებულ ინდივიდის წყალობით, მხოლოდ იმდენად. რამდენადაც ამ ნივთს მნიშვნელობა აქვს ინდივიდისათვის. ნივთი და მისი თვისებები არიან გამარტივებანი, შემოკმედების პროდუქტები. ინტერპრეტაციის გარეშე ნივთებს არ აქვს არავითარი თვისებები. „ნივთი“ „თვისება“; „სუბიექტი“ ინტერპრეტატორის შემოკმედებაა.

ქეშმარიტების ეს თეორია, რომელმაც მოგვიანებით თავისებური გამოცხადილი პპოვა ფიქციონალიზმში და პრაგმატიზმში ნიცშეს ნააზრევის ერთ-ერთ ფუნდამენტალურ ნაკლს აელენს. ნიცშეს ნაგულისხმევი აქვს, რომ თვითონ მისი ფილოსოფიური ცოდნა სამყაროს ჰერეტაა მის პირველსახეში. მაგრამ ვაუგებარი რჩება როგორ ახერხებს ინტუიცია ნების ძალაუფლების გამყალბებელი ძალების მოშორებას და სამყაროს განათებას. ეს არსებითი მნიშვნელობის მომენტი ნიცშეს ყურადღების გარეშე რჩება და, ამდენად, მთელ მის ნააზრევს საეჭვოდ ხდის.

არანაკლები წინააღმდეგობების შემცველია ის დახასიათება, რომელსაც აძლევს ნიცშე ქმნადობის, შემოკმედების პროცესს.

დრო, აღნიშნავს ნიცშე, ჩვეულებრივ იაზრება. როგორც ორი გზა — გზა უკან ანუ წარსული და გზა წინ ანუ მომავალი. — რომლებიც თავს ზღვრიან აწმყოში. ორივე გზა უსასრულოა, მარადიულია. ისინი გამოირიცხავენ, ეწინააღმდეგებიან ურთიერთს, თანდათან შორდებიან ერთმანეთს. დროის ასეთ გაგებას ნიცშე უპირისპირებს¹ დროის მეტად თავისებურ კონცეფციას. თუ კი ვინმე გაპყვებოდა ამ გზებს, იქნებოდა თუ არა ისინი მუდამ ერთიმეორისადმი დაპირისპირებულნი? სვამს კითხვას ნიცშე. აწმყოს უკან დევს მარადიულობა, მაგრამ განა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ვისაც შეეძლო სელა, მან უკვე ერთხელ გაიარა ეს გზა, რომ ყველაფერი, რაც შეიძლება მოხდეს, უკვე ერთხელ მოხდა?! მარადიულ, წარსულში მოხდა ყოველი მოსახლოში. დროის გზაზე გაიარა ყველაფერმა, რასაც კი შეეძლო გავლა. ამის შემდეგ ყველაფერი

უნდა კვლავ განმეორდეს. ყველაფერმა კვლავ უნდა გაიაროს იგივე გზა. ეს უკანდაბრუნება არის მარადიული პროცესი. დრო, მაშასადამე, არ უნდა იქნას წარმოდგენილი მსგავსად სწორი ხაზისა, რომელიც აწმყოდან არის გავლებული ორი მიმართულებით და უსასრულობაში იკარგება. დრო ნიცშესთვის რკალის მსგავსია. აქ ყოველი წინსვლა ამავე დროს უკანსვლაც არის, ყოველი ნაბიჯი მომავლისაკენ გვაახლოებს წარსულთანაც. მომავლისა და წარსულის ურთიერთშეუთავსებლობა ისპობა: მომავალი ამავე დროს ის არის, რაც იყო, წარსული. ამავე დროს ის არაა, რაც უნდა იყოს. წარსული ისევე იქცევა მომავლად, როგორც მომავალი წარსულად. დროის ასეთ გაგებაში ეს განზომილებანაწარსულიად თანაბარუფლებიანი არაა.

ერთი და იგივეს დაბრუნების საიდუმლოში ხედავს ნიცშე ადამიანის ყველაზე დიდ გამოცდას. ამ შემზარავ ცნობას ვერ შეურიგდება სუსტი, მხდალი ადამიანი. მხოლოდ სულით ძლიერს, ზეკაცს ძალუძს გაუძლოს ამ უმძიმეს ტვირთს, მხოლოდ ის შესძლებს უთხრას „ჰო“ სამყაროს დაუსრულებელ წრებრუნვას.

ნათელია, მოძღვრება უკანდაბრუნების შესახებ აუქმებს შემოქმედების, ახლის ქმნის პრინციპს, რომელიც ნიცშემ მაღალი ტიპის ცხოვრების საფუძვლად მიიჩნია. ზღვარღებულ შემოქმედება აღარ არის შემოქმედება. შემოქმედების პრინციპი და მარადიულობის პრინციპი ისეთი სახით, როგორც ეს ნიცშეს მიერ იყო გააზრებული, ვერ ეგუება ერთმანეთს და ნიცშეს წააზრევის შინაგან ღრმა წინააღმდეგობას ამჟღავნებს. გარდა ამისა, სიცოცხლე არ შეიძლება ჩაითვალოს ღირებულების საზომად. სიცოცხლე თვითონ უნდა გაიზომოს ღირებულებით. ღირებულია არა სიცოცხლე თავისთავად. არამედ ღირებულებით განსაზღვრული სიცოცხლე. ძალიან ძლიერია სიცოცხლის, ინდივიდის შეუბოძველი ნების კულტს არ შეეძლო გაეხსნა გზა ნიჰილიზმის დაძლევისაკენ. თავისთავს მინდობილი ინდივიდი, ობიექტურ საზომს მოკლებული ცალკეული პიროვნებას ნება ძალაუფლებისა არ შეიძლება არ გადაიზარდოს თვითნებობაში. შემთხვევითა არ არის, რომ ზეკაცისაკენ აღსვლის გზა დასრულდა ფაშიზმის ბარბაროსულ იდეოლოგიაში, რომელსაც ჟმკატრეაი განაზენი გამოუტანა ისტორიამ.

ნიცშეს (Nietzsche)
ძარი თადი შრომები

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, * 1872; Also sprach Zarathustra, * 1883—1891; Der Wille zur Macht, * 1901.

ლიტერატურა

Е. Трубецкой, Философия Ницше, Вопросы философии и психологии, 1903, N 1, 2, 3, 4
Т. Шварц От Шопенгауэра к Хейдеггеру; 1964,
E. Fink, Nietzsches Philosophie, 1960.

*—არის რუსული თარგმანი

პილქელე დილთაი

გერმანელი ფილოსოფოსი ვ. დილთაი (1833 — 1911) 1882 წლიდან პროფესორი იყო ბერლინის უნივერსიტეტში. მისი გავლენა გაიზარდა სიცოცხლის ბოლო წლებში და განსაკუთრებით მისი სიკვდილის შემდეგ. დილთაი ძირითადად იკვლევდა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ანუ „გონისმეცნიერებათა“ დაფუძნებისა და სპეციფიკური მეთოდოლოგიის საკითხებს. მას განზრახული ჰქონდა დაეწერა „ისტორიული გონების კრიტიკა“, რასაც იგივე ამოცანას უსახავდა „გონისმეცნიერებათა“ მიმართ, რაც ბუნებისმეცნიერების მიმართ კანტის „წმინდა გონების კრიტიკამ“ შეასრულა.

გონისმეცნიერებათა დაფუძნების მიზნით დილთაიმ თავდაპირველად გეზი აიღო ფსიქოლოგიაზე და ე. წ. „ახსნითი ფსიქოლოგიის“ საპირისპიროდ „აღწერითი და ანალიზური ფსიქოლოგიის“ იდეა წამოაყენა. ახსნითი მეცნიერების ნიმუშს ბუნებისმეცნიერება, ფიზიკა წარმოადგენს. ახსნითი ფსიქოლოგია ფიზიკის მეთოდებით მომუშავე ფსიქოლოგიაა. საერთოდ ახსნითი მეცნიერება, მისი აზრით, გულისხმობს რაიმე მოვლენათა სფეროს დაქვემდებარებას განსაზღვრული რაოდენობისა და ერთმნიშვნელოვნად გარკვეული ელემენტების კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულებისადმი.

ახსნითი მეცნიერება ახდენს მოვლენათა დაქვემდებარებას კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულებისადმი. სწორედ ამას ეწოდება „ახსნა“. კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულება მხედველობაში მიიღება ჰიპოთეზების აგების მეშვეობით და ამდენად ახსნა არის ჰიპოთეზური ახსნა. ჰიპოთეზის აგება ნიშნავს ინდუქციის გზით ვარაუდის შემუშავებას. ხოლო ვარაუდის შემუშავება იქნა საქირო, სადაც შესატყვისი ვითარება მოცემული არაა და ამიტომაც უშუალოდ არ დაინახება. სადაც ჩვენ გვეძლევა ფიზიკურ მოვლენათა არა ურთიერთდამოკიდებულება, არამედ მხოლოდ მათი ფაქტიური დალაგება სივრცე-დროში. ცდაში მოცემული არაა, ის, თუ რას ესწრაფვის რას მოითხოვს ან რას „იწვევს“ ფიზიკური მოვლენა. ამიტომაც სჭირდება ფიზიკას ამგვარ (კაუზალურ) ურთიერთდამოკიდებულებათა თაობაზე ინდუქტური გზით ვარაუდის შემუშავება ანუ ჰიპოთეზის აგება. სხვა გზა ფიზიკას არ აქვს: მაგრამ საქმე ისაა, რომ მას სხვა გზა არცა სჭირდება, მისთვის ეს გზაც საქმარაა. ეს იმიტომ, რომ ფიზიკური ელემენტების ცდაში მოცემული სივრცედროთი ურთიერთობანი განმეორებადნი არიან და ამიტომაც ამართლებენ ინდუქტური განზოგადების სახით ვარაუდის შე-

მუშავენასა და ამ ვარაუდისადმი მოვლენათა დაქვემდებარების გზით მათს ახსნას. დაკვირვების შედეგად აღმოვაჩინე, რომ აქამდე რაღაც ერთ მოვლენას მუდამ მოსდევდა რაღაც მეორე მოვლენა. ამის საფუძველზე ვივარაუდებ, რომ პირველი იწვევს მეორეს და, მაშასადამე, პირველს მომავალშიც მუდამ მოჰყვება მეორე. როცა ვდგევარ ამ მოვლენის ახალი შემთხვევის წინაშე და მაინტერესებს, თუ რას ესწრაფის, რას მოითხოვს და რას გამოიწვევს იგი ახლა, ამას მე უშუალოდ ვერ ვხედავ. ამიტომაც იძულებული ვარ მივმართო ჩემს მიერ აღრე შემუშავებულ ვარაუდს, ჰიპოთეზას იმის თაობაზე, რომ იგი იწვევს ამ მეორე მოვლენას, და ეს გავავრცელო მოცემულ შემთხვევაზე. ეს არის ჰიპოთეტური ახსნის არსი და იგი მოვლენათა შორის ურთიერთობათა განმეორებადობას ეყრდნობა. ასეთი ოპერაცია გამართლებული და საკმარისია იქ, სადაც ადგილი აქვს მოვლენათა შორის ურთიერთობების განმეორებადობას. ხოლო ფიზიკური მოვლენების სფერო სწორედ ასეთი ხასიათისაა.

სრულიად სხვაგვარი მდგომარეობა გვაქვს ფსიქოლოგიაში. აქაური მოვლენებისათვის არსებითად დამახასიათებელი არაა ურთიერთობათა განმეორებადობა. თუკი ფიზიკური მოვლენის მიმართ გამართლებულია იმის თქმა, რომ იგი ამ შემთხვევაშიც „ესწრაფის“, მოითხოვს და გამოიწვევს იმავეს, რასაც აქამდე იწვევდა, სულაერი ცხოვრების მოვლენების მიმართ ამისი თქმის უფლება არა გვაქვს, რადგან ისინი ესწრაფიან არა იგივეს განმეორებას, არამედ უფრო მეტად სიახლეს, თვისობრივ ცვალებადობას. ამიტომაც აქ ყოველ შემთხვევაში საკმარისი არაა ჰიპოთეტური ახსნის გზა: მაგრამ საქმე ისაა, რომ აქ არც აუცილებელია ამ მეთოდის გამოყენება. ფსიქოლოგიის მეთოდი, დილთაის აზრით, სავსებით განსხვავებულია ფიზიკისა თუ ქიმიის მეთოდისაგან. ჰიპოთეზა არ წარმოადგენს მის აუცილებელ საფუძველს. აქ სხვა გზის შესაძლებლობაც არსებობს; და ამ სხვა გზის შესაძლებლობა იმ გარემოებას ეყრდნობა, რომ ჩვენთვის უშუალოდ მოცემულია ჩვენი სულიერი ცხოვრების არა მხოლოდ ელემენტები, არამედ მათი ურთიერთდამოკიდებულებანი.

ბუნებისმეტყველებისაგან გონისმეტყველებანი უწინარეს ყოვლისა იმითი განსხვავდებიან, რომ პირველთა საგანს შეადგენენ ფაქტები, რომლებიც გარედან ფენომენების სახით და განცალკევებულნი გვეძლევიან ცნობიერებაში, მაშინ როდესაც აქ საქმე გვაქვს შინაგანად, რეალობისა და ცოცხალი ურთიერთდამოკიდებულების სახით ორიგინალურად მოცემულ ფაქტებთან, ფსიქოლოგიის მეთოდურ შესაძლებლობათა უპირატესობას ახ შეადგენს, რომ მას სულიერი ურთიერთდამოკიდებულება ეძლევა უშუალოდ, ცოცხლად როგორც განცდილ

რეალობა. სიცოცხლის პროცესში ადგილი არა აქვს იზოლირებულ ელემენტებს, ეს უკანასკნელნი განუყოფელი არიან ფუნქციებისაგან. თუ რას ესწრაფის და რას მოითხოვს ესა თუ ის სულიერი ელემენტი, მოვლენა, ვერ გადაწყდება იმის მიხედვით, თუ როგორ იქცეოდა იგი აქამდე; მე არა მაქვს უფლება ვივარაუდო იგივეს განმეორება; მაგრამ ეს მისწრაფება და მოთხოვნა ჩემია, ჩემშია და ამიტომაც უშუალოდ ჩანს ჩემთვის. იგი უშუალოდაა მოცემული ჩემი რეფლექსური მზერისათვის. ფსიქოლოგიამ უნდა გამოიყენოს ეს შესაძლებლობა და თავის საფუძვლად უნდა მიიღოს სულიერ ცხოვრებაზე უშუალო დაკვირვება, თვითდაკვირვება, თვითანალიზი, თვითწყვდომა; ეს იქნება „აღწერითი და ანალიზური ფსიქოლოგია“.

მართალია, სიცოცხლის მოვლენებს ზოგადი და განმეორებადი გარკვეულობანიც ახასიათებთ, მაგრამ ამასთანავე სიცოცხლის მოვლენა თავის მთლიანობაში ვუღამ იმ ზომამდე განუმეორებელი და ინდივიდუალურია, რომ სწორედ ამ მხრივ იმსახურებს სპეციალურ ინტერესს. სიცოცხლის მოვლენა, როგორც ინდივიდუალობა, არასოდეს არაა ზოგადის უბრალო ეგზემპლარი, ისე რომ შეუძლებელია მისი საკმარისი დახასიათება ზოგადი დახასიათებიდან გამოყვანის გზით. სიცოცხლე ამგვარ ინდივიდუალობათაგან შედგება. კაცობრიობა ცხოვრობს სინგულარულ წარმონაქმნთა განუზომელ სიმრავლეში.

მოკლედ, სიცოცხლეს ახასიათებს მისწრაფება ცვლილებებისაკენ, სიახლისაკენ, ახალ ურთიერთობათა და ფორმათა ქმნისაკენ, ინდივიდურობისაკენ; სწორედ ამიტომ სიცოცხლის, ცხოვრების მოვლენების შესამეცნებლად, ყოველ შემთხვევაში არსებითად, საკმარისი არაა ჰიპოთეტური ახსნის საბუნებისმეტყველო მეთოდის გამოყენება. აქ სხვაგვარი, სპეციფიკური მეთოდების გამოყენებაა საჭირო და ეს სპეციფიკური მეთოდები ეყრდნობიან იმ ფუნდამენტურ გარემოებას, რომ სიცოცხლის მოვლენების შემეცნებასას სიცოცხლეს საქმე აქვს თავის თავთან. აქ სიცოცხლე წვდება სიცოცხლეს და ამიტომაც მისთვის იმთავით და უშუალოდაა მოცემული ელემენტთა შესაცნობი კავშირურთიერთობანი და ურთიერთდამოკიდებულებანი. განცდის სარწმუნოობა არ საჭიროებს რაიმე სხვა გაშუალებას, იგი შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც უშუალოდ სარწმუნო.

გონისმეცნიერების სპეციფიკურ მეთოდად დილთაის მიიჩნდა „გაგება“ (verstehen); ბუნებას ჩვენ ავხსნიით (erklären), ხოლო სულიერ ცხოვრებას გავიგებთ. დილთაის დაახლოებით ასეთნაირად წარმოუდგენია გაგების მეთოდი:

სიცოცხლე ჩემთვის, უწინარეს ყოვლისა, მოცემულია ჩემი განცდების სახით. მე ვხედავ და ვწვდები მათ უშუალოდ, თვითდაკვირვების,

ინტროსპექციის გზით. მაგრამ, ცხადია, სიცოცხლე, ცხოვრება არ ამოიწურება ჩემი განცდებით. როგორ შემიძლია მე ვწვდე სხვათა სიცოცხლეს, ცხოვრებას, განცდებს?

განცდები (და ცალკეულ განცდათა ელემენტები) დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან ერთიანი მნიშვნელობით, განცდებს მულამ გააჩნიათ რაიმე მნიშვნელობა. მეორე მხრივ, განცდები გარეგნულად გამოისახებიან გრძობად-აღქმად მასალაში და ასე იქცევიან ობიექტად, ობიექტურდებიან. გარკვეულ გამოსახულებას შეესატყვისება გარკვეული მნიშვნელობის განცდა. მე თვითდაკვირვების გზით ვეცნობი იმას, თუ როგორ განცდებს როგორი გამოსახულებები შეესატყვისებიან და ამ საფუძველზე, სხვისი შინაგანი ცხოვრების გარეგამოსახულებას რომ აღვიქვამ, ვწვდები თავად მის შინაგან ცხოვრებას. პროცესს, რომელშიც ჩვენ გარეგანად მოცემული ნიშნისაგან შევიცნობთ შინაგანს, ვუწოდებთ გაგებას.

ამრიგად, გამოსახულებებს გაგებებთ იმის საფუძველზე, რომ მათში უღებთ თვითდაკვირვებაში გამოქვეყნებულ საკუთარ განცდებს. გონითი ფაქტები თავდაპირველად მიღებული არიან შინაგანი ცდის მეშვეობით. ზერე ხდება შინაგანი ცდის მოცემულობის გადატანა გარეგან ობიექტებზე თავისებური სახის ტრანსპოზიციის გზით. გაგება იჭრება სხვისი ცხოვრების გამოვლინებებში საკუთარ განცდათა სავსეობიდან თავისებური ტრანსპოზიციის მეშვეობით. სხვისი განცდის ზედუა მოაწყაიებს თანაგანცდასა და კვლავ-განცდას; გაგება არის მეს კვლავპოვნა შენში, გრძობა, რომელიც ჩვენ არ განგვიცდია, არ შეიძლება კვლავპოვოთ სხვაში. ამ აზრით სხვისი შინაგანი ცხოვრების გამოსახულების გაგება ხორციელდება თვითდაკვირვების (ინტროსპექციის), ანუ საკუთარ განცდებზე უშუალო დაკვირვების საფუძველზე. მაგრამ, მეორე მხრივ, თვითდაკვირვებას ერთობ ვიწრო ფარგლები გააჩნია. მისი გაფართოება შეიძლება მხოლოდ გამოსახულებათა გაგების დახმარებით; თვითდაკვირვება თვითონ საჭიროებს გამოსახულებათა გაგების დახმარებას: ეს ითქმის, ჯერ ერთი, იმ აზრით, რომ ჩემი საკუთარი განცდები ღენადი და ცვალებადნი არიან და იოლად უსხლტებიან ჩემს ყურადღებასა და მზერას; ხოლო მყარ და ამის გამო შემონახულ შესატყვის გამოსახულებებს შეუძლიათ გააღვიძონ ისინი ჩემში და კვლავ განმაცდევინონ. მეორეც — ჩემს განცდებს რომ ეაკვირდები, ვხედავ ჩემს თავს ძირითადად მხოლოდ ასე თუ ისე აქტუალიზებული შესაძლებლობების მხრივ; ხოლო სხვათა ცხოვრების გამოსახულებებთან შეხვედრისას, ეს უკანასკნელნი აღვიძებენ ჩემში ჩემს ფართულ შესაძლებლობებს, რომლებიც აქამდე არა ყოფილან აქტუალიზებულნი. ამას ვარდა, სხვათა გაგების მეშვეობით მე უკეთ მესმის ჩემი

თავისა იმ აზრითაც, რომ ვგებულობ ჩემს თავს სხვებთან შედარებაში და ა. შ. მოკლედ, გაგების პროცესის მეშვეობით სიცოცხლე სწვდება თავის თავს თავის სიღრმეში და, მეორე მხრივ, ჩვენ ვაგებთ ჩვენს თავს და სხვებს მხოლოდ ისე, რომ ჩვენი თუ სხვისი საცოცხლის ყოველ გამოსახულებაში ვღებთ ჩვენს მიერ განცდილ სიცოცხლეს. განცდა ფართოდება და სრულდება სხვათა პიროვნებების გაგებაში, ისევე როგორც, მეორე მხრივ, სხვა პიროვნებანი გაიგებიან საკუთარი განცდების მეშვეობით. გაფართოება ჩვენი ცოდნისა იმის თაობაზე, თუ რას შეიცავენ ჩვენი განცდები, ხორციელდება ცხოვრების ობიექტივაციის განმარტების საშუალებით, ხოლო ეს განმარტება თავის მხრივ მხოლოდ განცდის სუბიექტური სიღრმიდანაა შესაძლებელი.

გამოსახულების სახეები სხვადასხვაგვარია; მათ შორის გამოირჩევა მყარი მასალისაგან აგებული განმოსახულება, რომელშიაც ხანგრძლივი ვადით ფიქსირებულია ცხოვრების გამოვლინება და რომელიც საშუალებას იძლევა ვაწარმოოთ დინჯი, დაწვრილებითი და განმეორებითი ანალიზი და ასე გამოვამჟღავნოთ ყველაფერი ის, რაც შეიძლება ყურადღებისა და მხედველობის გარეშე დაგვრჩენოდა წამიერი და წარმავალი ვაგების აქტში. ამგვარი გამოსახულების გამორჩეულ ნიმუშებს წარმოადგენენ ლიტერატურისა და ხელოვნების ნაწარმოებები. დილთაი დიდ ყურადღებას უთმობს ლიტერატურასა და ხელოვნებას, ფიქრობს, რომ მათში განსაკუთრებულს ძალით გამოისახება სიცოცხლის სტიქია და თანაც გამოისახება გაგებისათვის მოხერხებულ მყარ და გამძლე მასალაში.

მყარ, გამძლე მასალაზე ხანგრძლივი ვადით ფიქსირებულ სიცოცხლის გამოვლინებათა ვაგებას დილთაი უწოდებს განმარტებას ან ინტერპრეტაციას; ხოლო როცა განმარტების პროცესი ჩამოყალიბებულ, მყარ წესებს ეყრდნობა და მას ამდენად სისტემატურ-მეთოდური ხასიათი აქვს, მაშინ იგი „ჰერმენევტიკის“ სახელს იმსახურებს.

განმარტების ეს მეთოდური ოპერაცია დილთაის მოკლედ ასეთნაირად წარმოუდგენია: გარკვეული გამოსახულების ვაგებას რომ შევეუდგებთ, მხედველობაში ვიღებთ, რომ განცდა წარმოადგენს ერთიანობას, რომლის ნაწილებიც გაერთიანებული არიან ერთი საერთო მნიშვნელობათ. ეს იმას ნიშნავს, რომ განცდის ნაწილებს მუდამ გააჩნიათ ფუნქციონალური დანიშნულება მთელთან მიმართებაში და ამიტომაც ნაწილებში მუდამ ჩანს და, მაშ, შეიძლება დანახულ იქნას მთელი ანუ ნაწილების გააერთიანებელი მნიშვნელობა; მეორე მხრივ ეს იმასაც ნიშნავს, რომ თუკი მხედველობაში გვაქვს მთელი, მასში რაღაცნაირად მითითებულია ნაწილები.

ნაწილი გაიგება ისე, რომ ამასთანავე მხედველობაში მიიღება მთე-

ლი, და მთელის გაგება კი თავის მხრივ გაგვაგებინებს ნაწილებს. ვიწყებთ გამოსახულების გარკვეული ნაწილის განხილვიდან და ვცდილობთ მის გაგებას ანუ ვცდილობთ გავარკვიოთ, თუ როგორი ფუნქციონალური დანიშნულების განცდას შეესატყვისება იგი. ამ შესატყვისობის გარკვევა სხვაგვარად არ შეიძლება, თუ არა ისე, რომ იგი, გამოსახულების ეს ნაწილი, ჩავუშვათ საკუთარი სულის სიღრმეში, გავტაროთ ჩვენი განცდის შესაძლებლობებში და ასე გამოვამქლავნოთ მისი შესატყვისი განცდა.

ამგვარად ჩვენ დავსახავთ გამოსახულების ამ ნაწილის მნიშვნელობას, რაც თან მოიტანს თავისებურ დაშვებას იმის თაობაზე, თუ როგორია გამოსახულების როგორც მთელის მთლიანობითა მნიშვნელობა; ხოლო ეს უკანასკნელი თავის მხრივ თან შორტანს თავისებურ მითითებებს იმის შესახებ, თუ როგორ იქნება გამოსახულების დანარჩენ ნაწილთა მნიშვნელობანი. შემდეგ ჩვენ გადავალთ გამოსახულების ახალი ნაწილის განხილვაზე და მოპოვებული მითითებების გათვალისწინებით შევეცდებით მის გაგებას, შევასრულებთ იმავე ოპერაციას: გამოსახულების ამ ნაწილსაც შევჯერებთ ჩვენი განცდის შესაძლებლობებთან და ანუ გავაგებთ მის მნიშვნელობას. თუკი აღმოჩნდება, რომ გამოსახულების ამ ნაწილს ჩვენს მიერ გამოქმედებული მნიშვნელობაც ისეთი ხასიათისაა, რომ ეთანხმება ჩვენს მიერ დაშვებულ მთლიანობით მნიშვნელობას, მაშინ ჩვენ განვაგრძობთ ამავე გზით გამოსახულების დანარჩენი ნაწილების თანდათანობითა გაგების პროცესს.

გამოსახულებას, როგორც მთელს, მივიჩნევთ გავებულად, თუკი ისე დავამთავრებთ ნაწილების თანდათანობით გაგებას, რომ არსად არ წავაწყდებით ნაწილის მნიშვნელობის მხრივ ჩვენს მიერ დაშვებული მთლიანობითი მნიშვნელობისადმი უთანხმოებასა და წინააღმდეგობას, ანუ თუკი მივიღებთ ნაწილობრივ გაგებათა განუწყვეტლობას მთლიანობაში. გაგება, განმარტება შესრულებულია, თუკი დინების ფრაგმენტები ისე ავსებენ ერთმანეთს, რომ ხელთა გვაქვს განუწყვეტლობა. მცდარი განმარტების შესაძლებლობა ძირითადად იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი მთლიანობითი მნიშვნელობის გამოსახულების ნაწილი გარეგნულად შეიძლება თანხვდებოდეს რაღაც მეორე მთლიანობითი მნიშვნელობის გამოსახულებას ნაწილს; ამიტომაც ყოველთვის შესაძლებელია, რომ გამოსახულების ნაწილი ისეთი ფუნქციონალური მნიშვნელობით გავიგოთ, რომელიც გულისხმობს მოცემული შემთხვევისათვის შეუფერებელი მთლიანობითა მნიშვნელობის დაშვებას. ხოლო შეცდომის გამოსწორების შესაძლებლობა იმაშია, რომ გამოსახულების შემდგომი ნაწილების გაგება-განმარტებისას წავაწყდებით ისეთ პუნქტს,

რომლის გაგება წინააღმდეგობაში მოვა ჩვენს თავდაპირველ დაშვებას-
თან და ასე გვაიძულებს ხელაზღა შევასრულოთ განმარტების ოპე-
რაცია.

ბუნების მოვლენების ახსნისას მოქმედებს მხოლოდ ჩვენი ინტე-
ლექტი; ხოლო სიცოცხლის მოვლენათა შემეცნებისას მოქმედებაშია
მთელი ჩვენი სული. ეს გასაგებარება, რადგან გაგება ყოველთვის არის
ჯანცდათა ზედვა, ხოლო განცდის ზედვა შესაძლოა მხოლოდ საკუთარი
განცდას შესაძლებლობის გაღვიძებისა და ასე ჩემი საკუთარი განც-
დის ზედვის საფუძველზე; გაგება ყოველთვის არის თანაგანცდა,
კვლავგანცდა; სხვისი განცდის ზედვა შესაძლოა მხოლოდ ჩემი განც-
დის საფუძველზე.

დილთაი დიდ ყურადღებას უთმობს ისტორიას; მას მიაჩნია, რომ
ადამიანის არსება მეტწილად ისტორიულობაშია. ცხოვრება და ისტო-
რია დილთაისათვის თითქმის ტოლფასი ცნებებია. მე უბრალოდ კი
არა მაქვს ისტორია, როგორც ჩემთვის გარეგანი რამ, არამედ მე
ვარ ისტორია, მე ჩემი არსების გულში განსაზღვრული ვარ ამ ისტო-
რიად ყოფნით. ამიტომაც, თუ მინდა გავიგო ვინა ვარ მე, რა არის ადა-
მიანი, ისტორიას უნდა მივმართო. საკუთარ ინდივიდუალურ მეზე
დაკვირვება არასოდეს არაა საკმარისი. ადამიანი შეიცნობს თავის თავს
მხოლოდ ისტორიაში და არა ინტროსპექციის საშუალებით.

ამრიგად, სიცოცხლის, ცხოვრების შემეცნების პრობლემა ისტორი-
ის სახეს იღებს, ისტორიისა, რომელიც სხვადასხვაგვარი მყარი გამოსა-
ხულებების სახითაა დოკუმენტირებული. ისტორიის გაგების შესაძლე-
ბლობა იმ ფუნდამენტურ გარემოებას ეყრდნობა, რომ ადამიანის ცხოვ-
რება თავის თავში ატარებს ისტორიას. ინდივიდი იგებს ისტორიას,
რამდენადაც თვითონ არის ისტორიული არსება. მე როგორც აწმყო ვარ
წარსულის გაგრძელება, ჩემში როგორც აწმყოში თავისებურად შემო-
ნახულია და გრძელდება წარსული. აწმყო არის წარსულთაგან აღსავსე-
ამიტომაც მე შემიძლია წარსულის გამოსახულებების მეშვეობით გაეა-
ღვიძო ჩემში წარსული და კვლავ განვიცადო იგი.

სიცოცხლე, ცხოვრება არის მუდმივი მოძრაობა, ცვალებადობა,
განვითარება; განვითარების ცნებაში ჩვეულებრივ გულისხმობენ ტე-
ლეოლოგიურ პროცესს, ხოლო ტელეოლოგიური პროცესი ჩვეულებ-
რივ ესმით როგორც პროცესის გარედან მოქმედი მიზნის განხორციე-
ლება. დილთაი სპეციალურად გვაფრთხილებს, რომ ასე არ გავიგოთ
სიცოცხლის მოძრაობა. სიცოცხლის მიზანი თავად მასში ძევს. განვი-
თარება, არ მიიწევს თავის თავს მიღმა, გარეშე მდებარე საბოლოო
მიზნისაკენ, არამედ თავის თავში კვლავს გახორციელებას. ისე კი არ

უნდა წარმოვიდგინოთ საქმის ე-თარება, რომ ცხოვრებისათვის მის მოძრაობას მხოლოდ იმდენად აქვს ღირებულება, რამდენადაც იგი რაღაც საბოლოო მიზანთან გვაახლოვებს, არამედ თვითონ მოძრაობაა ღირებულება; მოძრაობის ყოველივე ფაზას დამოუკიდებელი ღირებულება აქვს, ცხოვრების ყოველ ეპოქას თავისი ღირებულება გააჩნია. მაგრამ ცხოვრების მოძრაობა მაინც არის თავისებური აზრით წინსვლა. ცხოვრება წარ მიდის მხოლოდ იმ აზრით, რომ მის მოძრაობაში ხორციელდება სულ უფრო და უფრო მეტი დანაწევრება, დიფერენცირება და ამავე დროს გაერთიანება; ამ წინსვლაში ხორციელდება უფრო მეტად დანაწევრებული, უფრო მაღალ კავშირებში გაფორმებული აგებულება სულიერი ცხოვრებისა.

ცხოვრება არ არის გარედან ერთხელ და სამუდამოდ დასახული საბოლოო მიზნის განხორციელება; ცხოვრებას არ გააჩნია საბოლოო საზღვარი, ცხოვრება ვერ ეგუება საზღვარს, გაჩერებას, თუმცა კი მუდამ განსაზღვრულ ინდივიდუალობებში ხორციელდება. ამ განსაზღვრულობიდან წარმოდგება ტანჯვა და მისწრაფება მისი გადალახვისაკენ. ეს არის ბოლოვადობის ტრაგიზმი და ამავე დროს მისი გადალახვის იმპულსი. ცხოვრება ნიშნავს მოქმედებას, წინსვლას. და ბედნიერება არის ამ წინსვლის გრძობა. ცხოვრება ხორციელდება განუწყვეტელ მოძრაობაში, ქმნადობაში და ამ მხრივ მისი შესაძლებლობები ამოუწურავია. სწორედ ამ აზრით იგი არის შთაუწვდომელი.

ცხოვრება შთაუწვდომელია არა მხოლოდ იმ აზრით რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ჩავწვდეთ მას ძირამდე, არამედ უწინარეს ყოვლისა იმ აზრით, რომ თვითონ იგი არის უპირო და დაუშრეტელი თავის შემოქმედებით შესაძლებლობებში. შთაუწვდომლობა არის ცხოვრების შემოქმედებითი არსების მეორე მხარე.

თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებათა გაგების თვალსაზრისით საინტერესოა დილთაის მოსაზრებები გარესამყაროს რეალობისადმი ჩვენი რწმენის წარმოშობის თაობაზე. ამ მოსაზრებებში კარგად ჩანს ფილოსოფიის ახალი გეზი: ინდივიდუალური კონკრეტული მედან, მთელი ადამიანიდან ამოსვლა, სინამდვილისადმი ადამიანის ნებითი, გრძობითი და მოქმედებითი დამოკიდებულების წამოწევა წინა პლანზე და შემეცნებითი დამოკიდებულების ფუნდირებული, მეორადი ხასიათის აღიარება, სინამდვილის განხილვა ადამიანის ცხოვრებასთან მიმართებაში.

დილთაი აყენებს საკითხს: რის საფუძველზე ვრწმუნდებით გარესამყაროს არსებობაში? იგი ფიქრობს, რომ გარესამყაროს რეალობაში ჩვენი დარწმუნების წარმოშობისა და უფლების შესახებ საკითხი ადა-

მიანის მთელი ბუნების ანალიზის გზით უნდა გადაწყდეს. მოკლედ, მოცემული საკითხის გადასაწყვეტად უნდა ამოვიღეთ არა „გნოსეოლოგიური სუბიექტის“ აბსტრაქციიდან, როგორც ეს ხდებოდა ხოლმე, — არამედ სუბიექტიდან, ადამიანიდან, როგორც არის იგი თავისი „ცხოვრების ემპირიულ სავსეობაში“. რატომ უნდა მოვიქცეთ ასე? იმიტომ, რომ მარტოოდენ წარმოდგენისათვის გარესამყარო უბრალო ფენომენად რჩება, მაშინ როდესაც ჩვენს მათლიანობითს მნება-მგრძნობელ-წარმოდგენ არსებაში ჩვენს თავთან ერთად და ასევე სარწმუნოდ გვეცლება გარესინამდვილე.

რაიმეს რომ ვხედავ, აღვიქვამ, ვიზრებ ანუ რაიმე რომ მაქვს მჭედველობაში, ეს არაა იმისი მაჩვენებელი, რომ ეს რაიმე არსებობს ჩემს გარედ, ჩემგან დამოუკიდებლად, თავისთავად. ეს მხოლოდ იმისი მაჩვენებელია, რომ ეგ რაიმე ჩემი ცნობიერების შინაარსს შეადგენს ანუ არის ჩემი „ფენომენი“. ხოლო იგი რომ ამასთანავე ჩემს გარედაა და ჩემგან დამოუკიდებელია, ამისი მაჩვენებელი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა ის, რომ იგი არ დამემორჩილება ანუ წინააღმდეგობას გაუწევს ჩემს ნებას, ჩემს ნებისმიერ მოქმედებას. მოკლედ, უშუალოდ საგნის ცნობიერებაში კი არ მოიძებნება ამ საგნის ჩემგან დამოუკიდებლად არსებობის მაჩვენებელი, არამედ მისი ჩემს ნებასა და შესატყვის მოქმედებასთან მიმართებაში; რაიმეს ჩემგან დამოუკიდებლად არსებობის ცნობიერება ამ რაიმეს მხრივ ჩემი ნებისა და გრძნობისაგან გამომდინარე იმპულსის შეფერხების განცდას ეყრდნობა. სამყარო რომ „სხვაა“, „გარედაა“ და „დამოუკიდებელია“, ეს სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა, იმას, რომ იგი წინააღმდეგობას უწევს ჩემს ნებას, იმპულსს, მოქმედებას; ეს არის სამყაროს დახასიათება ჩემს ცხოვრებასთან მიმართებაში. და საერთოდ სამყაროს ყოველგვარი დახასიათება საბოლოო ანგარიშით ეხება მის მიმართებას ცხოვრებასთან. სწორედ ამ აზრით ამტკიცებს დილთაი, რომ ცხოვრება არის ფუნდამენტალური ფაქტი, რომელიც ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილს უნდა შეადგენდეს. იგი არის შიგნიდან ნაცნობი, არის ის, რის იქეთაც წასვლა შეუძლებელია.

ფილოსოფიის ისტორიაში დილთაის როლი განისაზღვრება გონის — მეცნიერებათა სპეციფიკური, ბუნებისმეცნიერებათა მეთოდისაგან განსხვავებული მეთოდების ძიებით.

გონის მეცნიერებათა სპეციფიკური მეთოდების ძიება თავისთავად არაა გაუმართლებელი წამოწყება. მაგრამ დილთაიმ ვერ შეძლო გავებისა და ახსნის მეთოდების ერთიანობასა და კავშირში გააზრება, ვერ შეძლო შემეცნების ერთიანი მეთოდის შემუშავება, ერთიანი მეთოდისა, რომლის გამოვლინების სხვადასხვა ასპექტებსაც საბუნებისმეტყვე-

ლო და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სხვადასხვა მეთოდები შეადგენენ. როგორც ვიცით, ეს ერთიანი ფუნდამენტური მეთოდი სხვა არაფერია, თუ არა დიალექტიკური მეთოდი, ხოლო დილთაის მეთოდური თვალსაზრისის პრინციპული ნაკლი სწორედ ისაა, რომ მას დიალექტიკა აკლია.

ვ. დილთაის (Dilthey) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894; Die Jugendgeschichte Hegels, 1905; Der Aufbau der Geschichtlichen welt in der Geisteswissenschaften, 1910.

ლიტერატურა ა. ბოკორიშვილი, „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. III, 1962; O. Fr. Bollnow „Dilthey“ 1955.

მ ს ვ ა ლ დ შ ა ე ნ გ ლ ე რ ი

გერმანელი ფილოსოფოსი ო. შპენგლერი (1880 — 1936) 1906 — 1911 წლებში ჰამბურგის ერთ-ერთ გინზაზიში ასწავლიდა მათემატიკასა და ისტორიას. 1911 წელს დასაჯლდა მიუნხენში. შემდეგ არსად არ უმსახურია. შპენგლერმა ნიცშესა და დილთაის იდეები უკიდურეს სკეპტიციზმამდე მიიყვანა.

შპენგლერი ფიქრობს, რომ მან ისტორიულ მეცნიერებაში კოპერნიკისებური გადატრიალება მოახდინა და ამ გადატრიალების არსი გამოიხატა ევროპოცენტრიზმის, პროვინციალიზმის და პარტიულობის უარყოფით. მისი აზრით, მსოფლიო ისტორიის ძველი გაგებისათვის დამახასიათებელი იყო სუბიექტივიზმი — მომააზრებლის ადგილსამყოფელიდან მსოფლიო ისტორიის განსაზღვრა, რაც ისტორიას არამეცნიერულად აქცევდა.

ისტორიულ პერიოდებად ტრადიციულად აღიარებულია ანტიკური ანუ ძველი სამყარო, საშუალო საუკუნეები და ახალი დრო. ამ სქემით, როგორი შესწორებაც არ უნდა შეიტანონ მასში, შპენგლერის აზრით, ისტორიის გაგება შეუძლებელია, რადგან ამ სქემაში დადგენილია წმინდა გარეგანი საწყისი და დასასრული იქ, სადაც არც საწყისი იყო და არც დასასრული. რატომ უნდა იყოს მიჩნეული რომელიმე საუკუნე, რენესანსიდან დაწყებული, ახალი ისტორიის საწყისად? რატომაა რომ ათასეული წლები შედიან ანტიკურობაში, საშუალო საუკუნეები კი

ახალ დროსთან ერთად მხოლოდ რამოდენიმე ასეულ წელს მოიცავს? რატომაა მე-18 საუკუნე მორფოლოგიურ მიმართებაში უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე ერთ-ერთი მის წინა სამოცთაგანი? კითხულობს შპენგლერი. განა სასაცილო არაა რომელიღაც „ახალი დრო“, რომელიც მოიცავს რამდენიმე ასეულ წელს და ლოკალიზებულია მხოლოდ და მხოლოდ დასავლეთ ევროპაში, დაუპირისპიროთ „ძველ სამყაროს“, რომელიც მოიცავს იმდენივე ათასწლეულებს, და რომელსაც ამასთანავე დამატების სახით მიათვლხან წინაბერძნულ კულტურას?

მსოფლიო ისტორიის ასეთი გაგება შპენგლერის აზრით, გავს იმ ზანგის აზროვნებას, რომელიც სამყაროს ყოფს თავის სოფლად, თავის ტომად და ყოველივე დანარჩენად, ფიქრობს რომ მთვარე ბევრად ნაკლებია ღრუბლებზე და ისინი მას ნთქავენ. შპენგლერი ფიქრობს, რომ ანტიკურობის ტრადიციული ცნება სავსებით შეფარდებითია და მოკლებულია აბსოლუტურ შინაარსს. ის, რაც ჩვენი აზრით ანტიკურია, სრულიადაც არაა ანტიკური თავისთავად. რადგან, თუ ავიღებთ ეგვიპტელ ისტორიკოსს, რომელიც მოღვაწეობდა ჰომეროსამდე ათასი წლით ადრე, მისთვის ანტიკური სრულებით არაა ბერძნების ისტორია, ასევე ითქმის სხვა კულტურის ისტორიკოსზე. ამ გაუგებრობის საფუძველი უფრო ღრმა შეცდომაა, სახელდობრ, მსოფლიო ისტორიის განხილვა გარკვეული დროულ-ვრცეული ცენტრიდან. ეს არის ე. წ. ევროპოცენტრიზმი ანუ პტოლომეს სისტემა ისტორიაში. ისტორიის ამ სქემაში დასავლეთ ევროპის ქვეყნები წარმოადგენენ გაჩერებულ პოლუსს (მათემატიკურად რომ ვთქვათ, წერტილს სფეროს ზედაპირზე), რომლის გარშემო თავმდაბლად ტრიალებენ ისტორიის ძლიერი ათასწლეულები და შორეული დიადი კულტურები. ამ შეხედულებისათვის ერთადერთი საფუძველი არსებობს, სახელდობრ ის, რომ ჩვენ ვიმყოფებით ამ წერტილში და მთელი ისტორია წარმოგვიდგება როგორც სენს გარშემო მოძრაობა. შპენგლერი არ უარყოფს, რომ დასავლეთის კულტურისათვის უფრო მნიშვნელოვანია ათენის, ფლორენციისა და პარიზის არსებობა, მაგრამ ამ გარემოების მსოფლიო ისტორიის პრინციპად აღიარება, მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ ამ კულტურულ სფეროში, სხვა არაფერია თუ არა პროვინციელის მსოფლქვრეტა. ასეთი პრინციპის დაშვების შემთხვევაში მსოფლიო ისტორიის მნიშვნელოვან მოვლენად, ყოველი კულტურის ისტორიკოსს შეეძლო დაესახა მხოლოდ საკუთარი კულტურის ფენომენები და მაშასადამე, ჩინელი ისტორიკოსი სავსებით უფლებამოსილი იქნებოდა ყურადღების გარეშე დაეტოვებინა დასავლეთის ისტორიისათვის ისეთი მნიშვნელოვანი მოვლენები, როგორიცაა ჯგაროსნული ომები, რენესანსი, ცეზარი და ფრიდრიჰ დიდი, როგორც უმნიშვნელონი მსოფლიო ისტო-

რის იმ სურათისათვის, რომელსაც იგი აგებს ჩინეთის ისტორიის ბაზაზე.

შპენგლერი განსაკუთრებით უარყოფითად ეკიდება ისტორიის მეცნიერებაში პარტიულობის თვალსაზრისის შეტანას. პარტიულობა ხდის ისტორიკოსს პოლიტიკოსად. ასეთ შემთხვევაში ისტორიას აკლდება შინაგანი სიღრმე და ღირსება. პარტიული და იდეოლოგიური განხილვა ისტორიას აახლოებს ისტორიკოსის ადგილსამყოფელთან და ამორებს ისტორიის შინაარსს. ისტორიის გადმოცემის ნაცვლად გვაძლევს მის შეფასებას. ასეთ შეფასებაში ჭარბობს პირადული, რომელიც მოაზროვნემ უნდა უკუაგდოს.

შპენგლერი მოითხოვს ისეთსავე გადატრიალებას ისტორიულ მეცნიერებაში, როგორც მოხდა ბუნებისმეცნიერებაში — პტოლომეს სისტემის შეცვლა კოპერნიკის სისტემით. ეს აუცილებელია, რადგან ყოველ კულტურას თავისი მათემატიკა და გეომეტრია, თავისი ფიზიკა და ასტრონომია გააჩნია. ის, რაც ერთ კულტურაში დრო და სივრცის თეორიაა, მეორეში უაზრობაა. თავისთავად არც დრო არსებობს და არც სივრცე, ეს არის ადამიანის მიერ სამყაროს განცდის ფორმები. მისი აზრით, ყოველ კულტურას თავისი სიმბოლიკა და საკუთარი საზრისი გააჩნია. ჩვენ ვერასოდეს შევძლებთ სხვა კულტურათა საზრისის ამოკითხვას. ჩვენი მსჯელობა სხვა კულტურების შესახებ არაა დაფუძნებული მათი საზრისის გაგებაზე, არამედ ჩვენ მიერ ამ კულტურათა თავისებური განცდაა, რაც სრულიადაც არ შეეფერება მათ არსს. მეტიც, არა თუ ერთი კულტურით არ შეიძლება მეორის გაგება, არამედ არც ერთი გაგება არაა საყოველთაო თვით ერთსა და იმავე კულტურის ფარგლებში. ყოველი სუბიექტი თავის სამყაროს ქმნის, სამყარო თავისთავად მოჩვენებაა, ქიმერაა. არსებობს მხოლოდ სამყარო ჩემთვის, ეს კი სხვა არაფერია თუ არა ჩემს მიერ ჩემივე სამყაროს შექმნა. თუ ავიღებთ ისტორიულ სამყაროს, მასში არაფერი არაა გარდა სუბიექტის მიერ შექმნილისა. რა არის ცეზარი, რამზესი, ვალენშტაინი, თუ არა ისტორიული სურათის ფენომენები, რომლებიც თავისში შექმნა მაღალგანვითარებულმა სულმა? ყველა „სხვა“ ადამიანი, რომელიც ვლინდება ისტორიის მეხსიერებაში არის „ერთის“ სულის გამოხატულება. ყოველივე, რასაც ყველა დროის ხალხები აკეთებენ და წარმოიდგენენ, მაშასადამე, მთელი ქმნადი, ბედს დამორჩილებული სამყარო არის მხოლოდ ნიშანი და სიმბოლო იმისათვის, ვინც მას განიცდის. მაგრამ თუ ყოველ კულტურას მხოლოდ ამ კულტურის შიგნით აქვს მნიშვნელობა და ამით სხვა კულტურას ვერც გავიგებთ და ვერც ავხსნით, შპენგლერიც ხომ ერთ-ერთი კულტურის წევრია და ამდენად მის აზრებს, მხოლოდ მისი კულტურის შიგნით აქვს ძალა და ყოველი მსჯე-

ლობა, რომელიც მის თეორიაში, დასავლეთ ევროპის კულტურის გარდა, სხვა კულტურებს ეხება, უაზრობას წარმოადგენს. ამით შპენგლერის რელატივიზმი უარყოფს ისტორიის თვით შპენგლერისეულ სურათს. მაგრამ იგი, როგორც ჩანს, თავისთვის გამონაკლისს უშვებს.

შპენგლერი აყენებს საკითხს: არსებობს თუ არა ისტორიის ლოგიკა? ამ მიზნით ის ცდილობს გაარკვიოს ისტორიისა და ბუნების მიმართება. არისტოტელეს და კანტის სისტემებში მოცემული ლოგიკა, შპენგლერის აზრით, ისტორიისათვის არაფერს იძლევა გარდა იმისა, რომ ისტორიას ურევს ბუნებაში. შპენგლერი, ისევე როგორც რიკერტი, ფიქრობს, რომ ბუნება და ისტორია ორი დამოუკიდებელი სფეროა კი არაა, არამედ სამყაროს კვრეტის თუ გაგების ორი სახეა, რომელთაც ვანსხვაებთ იმისდა მიხედვით, თუ რა საშუალებებით და რა მეთოდით ვიმეცნებთ სინამდვილეს. ნამდვილ ისტორიას აქვს ბედი და არა კანონი. თუ ბუნება წარმოგვიდგება მიზეზობრიობისადმი დამორჩილებულ სიერციხეულად, ე. ი. მექანიზმად, ისტორია მისი საპირისპიროა, ე. ი. დროში მდინარებისადმი დამორჩილებული ორგანიზმია. არ შეიძლება მექანიზმისა და ორგანიზმის გაიგივება. სხვადასხვაა მათი ფაგება. ბუნება ცნებებში შეიმეცნება, ისტორია კი სულ სხვა მიდგომას თხოულობს. ისტორიულის ლოგიკა პირველად გოეთემ შექმნა და ამიტომ პირველად მან შეძლო ისტორიულობის გაგება. ისტორიული მეთოდის ელემენტები გოეთესთან არის ჰომოლოგია და ანალოგია. ეს ელემენტები ბიოლოგიიდან არის აღებული. ორგანოთა ჰომოლოგია ბიოლოგიაში გამოხატავს მორფოლოგიურ ტოლფასოვნობას; ორგანოთა ანალოგია კი მათი ფუნქციების ტოლფასოვნობას. ისტორიაში ჰომოლოგიურია, მაგალითად, ბერძნული პლასტიკა და ჩრდილოეთის ინსტრუმენტალური მუსიკა, პირამიდები და გოთური ტაძრები, ბუდიზმი და სტოიციზმი, ალექსანდრეს და ნაპოლეონის ლაშქრობანი.

ჰომოლოგიურობა აუცილებლად არ გულისხმობს მსგავსებას. ის რაც ჰომოლოგიურია, ყოველთვის არაა ანალოგიური. ჰომოლოგიურია მაგალითად, დიონისური მოძრაობა და რენესანსი, ანალოგიურია დიონისური მოძრაობა და რეფორმაცია. შპენგლერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ანალოგიის მეთოდს, როგორც ისტორიულის გაგების ძირითად გზას. თანამედროვე ვითარება და მომავალი რომ განვიცადოთ, ამისათვის, შპენგლერის აზრით, საჭიროა ისტორიულ კულტურებში მოვნახოთ ანალოგიური პერიოდი, მაგრამ საქმე ამით არ მთავრდება. ისტორიის გაგება, განსხვავებით ბუნების შემეცნებისაგან არის შემოქმედების პროცესი. აქ ჩვენ გვაქვს მითითება სიმბოლოში რაღაც სიმბოლურ მნიშვნელობაზე და ამ სიმბოლოს ინტერპრეტაცია განცდის, ფანტაზიის სიძლიერეზე და მოკიდებული. ყოველივე ამის

გამო ბუნების ცოდნას შეიძლება დაეფუძლოს ადამიანი, მაგრამ ისტორიის მცოდნედ კი უნდა დაიბადოს.

ისტორიის დასწავლა შეუძლებელია. ეს არის ისტორიის ალოგიკური ფილოსოფია. ლოგიკური, შენგლერის აზრით, სივრცისეულია, მყარის დამორჩილების გზაა. რადგან ლოგიკა უძრავია, იგი ყოველივეს უძრავად აქცევს, მას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ უძრავის სფეროში. ლოგიკურ აზროვნებას არ შეუძლია გამოწატოს ბედის გრძნობა. ის გამოირიცხავს ქმნადის სამყაროს. მისთვის უცხოა „სიცოცხლე“, რადგან მას არ შეუძლია გაზომოს სინამდვილე ისე, თუ არ მოკლა, თუ მუმიად არ აქცია. გონება შემეცნებით კლავს. ის შემეცნებულს გახევებულ საგნად აქცევს, ჰერეტა კი ასულდგმულებს. ამ მხრივ, შენგლერის აზრით, ისტორია და პოეზია ერთობლიობაში არიან, ორივე შემოქმედების და ფანტაზიის სფეროა, მეცნიერება კი მათი საპირისპიროა. ის, როგორც ზუსტი აზროვნება, გამოირიცხავს საზრისს და საზრისისეულს, ის მექანიკის გამოხატვაა.

შენგლერი უარყოფს არა მარტო სხვა კულტურათა გაგებისა და შემეცნების შესაძლებლობას, იგი უარყოფს აგრეთვე იმ კულტურის გაგების შესაძლებლობას, რომელსაც ისტორიკოსი ეკუთვნის. მისი აზრით, კულტურის ყოველ მოვლენას საკუთარი საზრისი აქვს, რომლის გადაცემა და გაგება არ შეიძლება. ამავე დროს შენგლერს ესახება მსოფლიო ისტორიის საკუთარი მორფოლოგია როგორც ყოველი კულტურის ჰემარიტი გაგება.

შენგლერის აზრით, მსოფლიო ისტორია წარმოადგენს რამოდენიმე ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელ კულტურათა სურათს, რომლის გაერთიანება ამ კულტურათა ფორმების და შინაარსის განსხვავების გამო შეუძლებელია. ყოველი კულტურა საკუთარი სულის მატარებელია და თავის გზით ზორციელდება. მსოფლიო ისტორია, რომელიც მოიცავს ექვსი ათას წელს, წარმოადგენს რვა ერთიმეორისაგან იზოლირებულ და თანაბარმნიშვნელოვან კულტურათა ისტორიას. ესაა ჩინური, ბაბილონური, ეგვიპტური, ინდური, ანტიკური, არაბული, დასავლეთის და მთიან კულტურები. მათ გარდა შენგლერი უშეგებს ჩანასახოვან კულტურათა არსებობას, რომლებიც არ განვითარდნენ და მომწიფებულობას ვერ მიაღწიეს. ასეთებად ის თვლის სპარსულ, ხეთურ და კიტშუას კულტურებს. ის ეხება აგრეთვე: „აღმოცენებად“ კულტურას რუსული კულტურის სახით. ისმის კითხვა: არსებობს თუ არა ყოველი კულტურისათვის განვითარების რაიმე აუცილებელი საფეხურები, და თუ არსებობს, ხომ არ მიუღდება ამ საფეხურებს ისეთი ცნებები, რომლებსაც გამართლება აქვთ ორგანული სამყაროს მიმართ—დაბადება, სიყმაწვილე, მოხუცებულობა, სიკვდილი, მოკლედ, ხომ არ შეიცავს ყოველი

ისტორიული პროცესი ინდივიდუალური ცხოვრების დამახასიათებელ ნიშნებს? შპენგლერის აზრით, ეს ნამდვილად ასეა. კულტურები, რომლებმაც იშლება მსოფლიო ისტორიის ექვსი ათასი წელი, წარმოადგენენ ორგანიზმებს, ხოლო კულტურათა ისტორია — მათ ბიოგრაფიას. ყოველი კულტურის ისტორია, იქნება ეს ჩინური თუ ანტიკური კულტურა, მორფოლოგიურად წარმოადგენს ცალკეული ადამიანის, ცხოველის, ხის, მცენარის ისტორიის სრულ ანალოგიას. თუ ჩვენ გვინდა მათი სტრუქტურის გაგება, მცენარეთა და ცხოველთა შედარებითმა მორფოლოგიამ დიდი ხანია უკვე მოაზარა შესაბამისი მეთოდები.

მცენარეთა და ცხოველთა განვითარება გარკვეულ მყარ ნიშნებს ეფუძნება, რომელთა დამახასიათებელი შეიძლება, როგორც მათი ჰაბიტუსისა. შპენგლერის აზრით, კულტურის მიმართ ამ ცნების გამოყენება გვაძლევს საშუალებას დავადგინოთ კულტურის, როგორც განვითარებადი და ქმნადი პროცესის ძირითადი მიმართულება, მისი ჩამოყალიბების ძირითადი ხაზები. შპენგლერი კულტურის ჰაბიტუსში გულისხმობს კულტურათა სტილებს: რელიგიური, სულიერი, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიური სტილების სახით. ეს ჰაბიტუსი მოიცავს ყოველი კულტურის უმაღლეს სასიცოცხლო ფუნქციებს. ჰაბიტუსის ცნება ვრცელდება ყოველ ცალკეულ დიდ პიროვნებაზე, ცალკეულ დიდ ქალაქზე. ჰაბიტუსს ეკუთვნის ცხოვრების გარკვეული ხანგრძლივობაც და დროის ზუსტად განსაზღვრულობა თითოეული ასაკისათვის. ეს იმდენად მყარია, რომ გარკვეული ათეული წელი ზუსტად განსაზღვრავს კულტურის ასაკს.

კულტურათა ჰაბიტუსი იძლევა საშუალებას დადგინო იქნას როგორც თითოეული კულტურის ასაკი, ისე მისი პარალელი სხვა კულტურებში. შპენგლერს შემოაქვს „ერთდროულობის“ ცნების ახალი გაგება. ჩვეულებრივ ერთდროულად ითვლება პარალელურად მიმდინარე ისტორიული მოვლენები. შპენგლერის მიხედვით კი ერთდროულია ორი ან რამდენიმე ისტორიული მოვლენა, რომლებიც საკუთარ კულტურებში ერთნაირ მდგომარეობაში არიან და სავსებით ერთნაირი მნიშვნელობა აქვთ: მაგალითად, ანტიკურ და დასავლეთის კულტურებში ერთდროულია შემდეგი პიროვნებანი: პითაგორა და დეკარტი, პლატონი და ლაპლასი, არქიმედი და გაუსი. შპენგლერის აზრით, ყველა კულტურაში ასევე ერთდროულად ზდება კულტურის გადასვლა ცივილიზაციაში. ანტიკურობაში ამას ეწოდება ფილიპეს და ალექსანდრეს ეპოქა, დასავლეთში რევოლუციის და ნაპოლეონის ეპოქა. შპენგლერის აზრით, ისტორიულ მოვლენათა წვდომა უნდა ზედმოდეს მათი პარალელიზმის და მათში პარალელიზმის და გამეორებითობის აღიარების საფუძველზე. ეს მოითხოვს შედარებითი ისტორიული მეთოდის გამოყენებას და

კულტურათა ისტორიის აგებას შედარებითი ისტორიული მეთოდის კომპონენტებზე, რომელთაგან ძირითადია ანალოგიისა და ჰომოლოგიის პრინციპები.

შპენგლერთან მსოფლიო ისტორიის რვა იზოლირებული და მნიშვნელობით ექვივალენტური კულტურები, მხოლოდ დროში არსებობენ ერთიმეორის შემდეგ, და მათ შორის არავითარი მემკვიდრეობა არაა. ყოველი კულტურა, თავის მიერ გაშლილ შესაძლებლობებს და საკუთარი სულის გამოვლინებებს, აბსოლუტურად თავისში ინახავს. ყოველივე ეს კვდება მის კვდომასთან ერთად, მკვდარი კულტურიდან არაფერი რჩება და არც გადადის ახლად შექმნილ კულტურაში, იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მათ შორის მსგავსებაა. ყოველი კულტურა თავისთავშია ჩაკეტილი. იგი იწყება პირველდაწყებითი ეთნოგრაფიული მდგომარეობიდან სავსებით ყამირ ნიადაგზე ისე რომ, მისთვის შეუძლებელია რაიმეს აღება სხვა კულტურებიდან; როგორც ყოველი ორგანიზმი, კულტურაც თავიდან იბადება, იზრდება და კვდება. აუცილებელია აღინიშნოს, რომ შპენგლერი კულტურის ცნებას ორი მნიშვნელობით იყენებს: ფართო მნიშვნელობით კულტურა ნიშნავს გარკვეულ ისტორიულ ორგანიზმს, ვიწრო მნიშვნელობით კი, ისტორიული ორგანიზმის განვითარების ერთ-ერთ პერიოდს ეთნოგრაფიული და ცივილიზაციის პერიოდების გვერდით. როდესაც შპენგლერი კვლტურასა და ცივილიზაციას ერთი მეორეს უპირისპირებს, ის კულტურის ცნებას იყენებს ამ ვიწრო მნიშვნელობით, როგორც ორგანიზმის მომწიფებულობის აღმნიშვნელს, რასაც უპირისპირებს ორგანიზმის კვდომის პერიოდს—ცივილიზაციას.

შპენგლერის მიხედვით, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება ვლინდება მათ ძირითად ნიშნებში: კულტურის საფეხური წარმოადგენს სულის შესაძლებლობათა გამოვლენას და გაშლას. ეს არის სიცოცხლის ეტაპი. ცივილიზაცია კი იწყება სულის შესაძლებლობათა ამოწურვით. ის სიკვდილის ეტაპია. კულტურა სულის ბატონობაა. ცივილიზაცია — ინტელექტის. ამდენად კულტურაში ღმერთისადმი სიყვარულია, ცივილიზაციაში კი უღმერთობა ბატონობს. კულტურაში გაბატონებულ სულიერ ძალებსა და ინტერესებს ცივილიზაციაში ცვლის მატერიალური ძალები და ინტერესები. კულტურა აყვავების საფეხურია, ცივილიზაცია ბარბაროსობის. თუ კულტურაში სოფელი სიყვარულს იმსახურებს და მნიშვნელობის მქონეა, ცივილიზაციაში ყარგავს მნიშვნელობას. ცივილიზაცია ხასიათდება ქალაქისადმი ლტოლვით და მასში მსოფლიოს მართავს სამი-ოთხი ქალაქი, ყოველივე დანარჩენი ყარგავს მნიშვნელობას, როგორც პროვინცია. ამ აზრით, ცივილიზაციის ძირითადი ნიშანია იმპერიალიზმი. შპენგლერი ამტკიცებს, რომ გარდა ამისა ცივილიზაციის ნიშანია პიროვნების გაუფასურება და მასაში

გათქვეფა. საერთოდ ადამიანი კარგავს ღირებულებას. ძირითადი ღირებულება ფული ზდება. ფული ყველაფერია, სხვა ყოველივე არაფერი. ფული ზდება ყოვლის შემქმნე ძალად. ამას მოყვება ადამიანის დამონება მანქანის მიერ. მანქანა ადამიანს არა მარტო ცვლის, არამედ იმორჩილებს კიდევ და ადამიანის ყოველგვარ თავისუფლებას ბოლო ეღება. ფულის და მანქანის როლი იმდენად დიდია, რომ ცივილიზაცია შეიძლება განისაზღვროს როგორც ფულის დიქტატურა. კრიზისის ფაზა. ცივილიზაცია, შპენგლერის აზრით, წარმოშობს ახალ ადამიანს. კრიზისული ეპოქის ადამიანი თვითონაც კრიზისშია, მისი ცნობიერება შეპყრობილია დასასრულის და სიკვდილის პრობლემებით. შპენგლერის აზრით, ცხოველმა არ იცის სიკვდილი, თუმცა ხედავს მას, ადამიანმა იცის სიკვდილი და მის წინაშე შიში აიძულებს მას შექმნას მსოფლმხედველობა, რომელიც სიკვდილის პრობლემატიკის გააზრებაა. ახალი ეპოქის ძირითად ნიშნად შპენგლერი მიიჩნევს ტექნიკას. კრიზისი ტექნიკის გზითაა გამოწვეული და ამ კრიზისის გაცნობიერება ტექნიკის გააზრების გარეშე შეუძლებელია. ტექნიკის მნიშვნელობის გააზრება აყენებს შემდეგ ძირითად საკითხებს: რას ნიშნავს ტექნიკა? რა საზრისი, რა ღირებულება აქვს მას ისტორიის შიგნით, ადამიანის ცხოვრებაში, რა მორალური და მეტაფიზიკური წყობა აქვს მას? ტექნიკა შპენგლერთან არაა იარაღის იგივეობრივი, ტექნიკა მას ესმის, როგორც მოქმედების ტაქტიკა, როგორც მთელი ცხოვრების ტაქტიკა. იგი ეკონომიკასთან ერთად შეადგენს ცხოვრების აუცილებელ ელემენტს.

ტექნიკის პრობლემის დასმა, შპენგლერის აზრით, უდრის მიზნის და საზრისის პრობლემის დაყენებას. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ადამიანები გაურბოდნენ ტექნიკის განხილვას, რადგან საზრისის, როგორც მიზნის პრობლემა არის დასასრულის პრობლემა, მიზანი არის დასასრული. როდესაც ისტორიას განიხილავენ როგორც წინსვლას, მაშინაც არ სვამენ საკითხს: „საით“? სადამდის? და შემდეგ რა? რადგან ყოველი ამთავანი მიუთითებს დასასრულის აუცილებლობას. შემომქმედ არსებას, ადამიანს კი, ყველაზე მეტად იმ დასასრულის და სიცარიელის ეშინია, რომელიც მოსდევს განხორციელებას და სრულყოფას.

შპენგლერის ფილოსოფიის ამოსავალია ცხოვრების ცნება. ადამიანი ცხოვრებისათვის ბრძოლაში, სამყაროს უყურებს, როგორც თავის ნადავლს, რომელსაც ის იპყრობს და ეუფლება, ამიტომ ადამიანის განმსაზღვრელად შპენგლერი თვლის მტაცებლურ ბუნებას და განსაზღვრავს მას როგორც მტაცებელ ცხოველს, რომელიც არის თავისუფლად მოძრავი სიცოცხლის უმაღლესი ფორმა: მისი ტექნიკა არის ცნობიერი, ნებისმიერი, ცვალებადი, პიროვნული, გამოყენებადი. ადამიანი ტექნიკის, ე. ი. ცხოვრების ტაქტიკის შემოქმე-

დია. ამ შემოქმედების შინაგანი ფორმაა კულტურა. კულტურა ადამიანისეულია, ადამიანი ქმნის და ატარებს მას. ადამიანთა განსხვავება ცხოველისაგან იარაღთა ხასიათშიც ვლინდება. ცხოველის იარაღები ბუნებრივია, ადამიანის კი ხელოვნური, ამით იწყება „ხელოვნება“ როგორც ბუნების საპირისპირო ცნება, ადამიანის ყოველი ტექნიკური მოქმედება ხელოვნებაა. ამაშია ადამიანის ამბოხება მისი მშობელი ბუნების წინააღმდეგ და ეს ამბოხებაა ისტორია. ამ ამბოხებაშია ადამიანის ტრაგედია, რადგან ბუნება ადამიანზე ძლიერია. ბუნების წინააღმდეგ ბრძოლის უიმედობას ადასტურებს ყველა დიად კულტურათა დამხობაც. შპენგლერის აზრით, ადამიანის მიერ ბუნებრივი სამყაროს გარღვევა არის ორგანულიდან ორგანიზებულ ცხოვრებაზე გადასვლა.

ტექნიკამ გათიშა ადამიანები მმართველებად და მორჩილებად, ბატონებად და მონებად, დაუქარგა მათ ერთმანეთის გაგების უნარი. ეს არის ადამიანის ტრაგედიის წანამძღვარი. შპენგლერი ვერ ხედავს გამოსავალს ტექნიკის შექმნილი ტრაგედიისაგან. მისი აზრით, ტექნიკა ვითარდება მიუხედავად იმისა, თუ რა მოაქვს მას ადამიანისათვის. ეს ნიშნავს, რომ ტრაგედია ბოლომდე უნდა მივიდეს, კულტურა უნდა დასრულდეს ტრაგიკულად. ეს იმის დამადასტურებელია, რომ ყოველი მაღალი კულტურა ტრაგედიანია, ადამიანის ისტორია მთლიანად არის ტრაგიკული. ტექნიკა ადამიანის ქმნილების სახით, აღსდგა ადამიანის, მისი შემქმნელის წინააღმდეგ, ისე როგორც თავის დროზე ადამიანი ბუნების წინააღმდეგ. ტექნიკა იმონებს ბუნების დამმორჩილებელ ადამიანს და, შპენგლერის თქმით, სამყაროს ბატონი გახდა ბუნების მონა. ადამიანის ტრაგედია ამით როდი მთავრდება. მთავარი ის არის, რომ მას არ ძალუძს გაიგოს ამ დამონების შედეგები. მისი აზროვნება ჩამორჩა მოვლენათა მსვლელობას.

შპენგლერის აზრით, სამყაროს მექანიზება საშიშ ფაზაში შევიდა. შეიცვალა სამყაროს ორგანიზული სახე (ტყეების გადაქცევა ქალაქებად, კლიმატის შეცვლა და სხვა), ცივილიზაცია თვითონ გახდა მანქანა. შემოქმედთა ადგილი დაიკავა მანქანამ. გადამწყვეტი რაოდენობა გახდა, ამ რაოდენობას კი მანქანა აწარმოებს. შპენგლერი ამტკიცებს, რომ ფაუსტიესული ტექნიკის ისტორია დასასრულს უახლოვდება. მისი დამსხვრევა გარდუვალია. თუმცა არაფერ იცის როდის და როგორ მოხდება ეს. ასეთი მსხვრევა ბედის გარდუვალობაა და ასეთ შემთხვევაში ოპტიმიზმი სულმოკლეობაა. შპენგლერი მოითხოვს დასასრულის გზაზე სიმამაცის გამოჩენას, თანამედროვე ადამიანის ბედს ადარებს რომელიმე ქარისკაცის ხვედრს, რომელმაც იცოდა, რომ მას გარდუვალი დაღუპვა მოელოდა, მაგრამ მაინც იღვა თავის პოსტზე. ადამიანს შეუძლია ხე-

დავდეს კულტურის მზის ჩასვენებას, მაგრამ არ შეუძლია ხელი შეუშალოს მას. ამ ვითარებაში, შპენგლერის აზრით, შეუძლებელია ისტორიას მივაწეროთ რაიმე საზრისი, ისტორია უსაზრისოა, რადგან ის გარდამავალია. ყოველივე ამის გამო „შპენგლერიზმი“ გახდა ყოველი სახის პესიმიზმის სიმბოლო. შპენგლერმა გააცნობიერა ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისი და თავისი ცნობიერებაც დაუმორჩილა ამ კრიზისს. ის გახდა ჩვენი საუკუნის კრიზისული ცნობიერების მედროშე.

ო. შპენგლერის (Spengler.) ძირითადი შრომებია „Der Untergang des Abendlandes 2. B.“ 1918/1922; „Preußentum und Sozialismus“. 1919; „Der Mensch und die Technik“ 1931.

ლ ა ტ ე რ ა ტ უ რ ა

მ. გოგიბერიძე, „ოსვალდ შპენგლერის მოძღვრება“, (ეურნ. „მომავალი“, 1924, № 1 (20) და № 2 (21); მისივე, „ოსვალდ შპენგლერის მოძღვრება (ეურნ. „ახალგაზრდა ლენინელი“, 1924, № 2 (21).

შ. ნუცუბიძე, შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე („მნათობი“, № 3, 1926).

ე. კოღუა, „ისტორიის ფილოსოფია“, 1966.

ზ ი გ მ ე ნ ლ უ რ ი დ ი

სიღრმის ფსიქოლოგიის მამამთავარი ზ. ფროიდი (1856 — 1939) ნევროპათოლოგიის პროფესორი იყო ვენაში. ნაცისტური რეჟიმის დროს დააპატიმრეს. მას შემდეგ, რაც გამოისყიდეს (1938 წ.) ემიგრაციაში წავიდა ინგლისში. ერთი წლის შემდეგ გარდაიცვალა ლონდონში.

სიღრმის ფსიქოლოგია ფართოდ გავრცელდა მე-20 საუკუნის 30 — 40-იან წლებში (ძირითადად არააკადემიურ წრეებში). ეს განაპირობა შემდეგმა გარემოებამ: არსებული „ცნობიერების ფსიქოლოგია“ ვერ იძლეოდა ცნობიერების მოქმედების გაგებას, რაპდენადაც იგი ამისათვის იყენებდა არაფსიქიკურ, ფიზიოლოგიურ ფაქტებს. საჭიროდ იქნა მიჩნეული ისეთი სინამდვილის დაშვება, რომელიც ქცევის მოვლენებს გასაგებს გახდოდა. ასეთ სინამდვილედ სიღრმის ფსიქოლოგიას ესახება ფსიქიკური, რომელიც არაა ცნობიერად მოქმედებს და ცნობიერებას მიმართულებას აძლევს.

სიღრმის ფსიქოლოგია პრაქტიკული მიზანდასახულებიდან გამოდი-
ოდა, ფსიქიკური აშლილობის მკურნალობის საქმეში მიღწეული შე-
დეგით მან ყურადღება მიიპყრო. ეპოქას ის იმითაც გამოეხმაურა, რომ
ხაზს უსვამდა ირაციონალურზე, არაცნობიერზე, იდუმალ და ეროტულ
ძალებზე.

სიღრმის ფსიქოლოგია და ფსიქოანალიზი პირველად იდენტური
ცნებები იყო. ზ. ფროიდის თეორიამ — ფსიქოანალიზმმა ბიძგი მისცა
სხვა სიღრმის ფსიქოლოგიურ თეორიებს. 1911 წ. ზ. ფროიდის სკო-
ლას გამოეყო და ცალკე მიმდინარეობა შექმნა ა. ადლერმა ინდივიდუალ-
ფსიქოლოგიის სახელწოდებით. 1913 წ. კ. გ. იუნგმა საფუძველი ჩაუ-
ყარა ანალიზურ ფსიქოლოგიას (მას კომპლექსური ფსიქოლოგიაც ეწო-
დება). ფსიქოანალიზის ძირითადი პრობლემებიდან: რა არის არაცნო-
ბიერი? რას წარმოადგენს პიროვნება? ინდივიდუალფსიქოლოგიამ ხელი
შოკიდა პიროვნების საკითხის გარკვევას, ანალიზურმა ფსიქოლოგიამ
კი მიზნად დაისახა არაცნობიერების მიმართულებით შემდგომი კვლე-
ვა-ძიების წარმოება. ზ. ფროიდის, ა. ადლერისა და კ. გ. იუნგის თეო-
რიები დღეს იწოდებიან სიღრმის ფსიქოლოგიის კლასიკურ თეორიებად.

ზ. ფროიდმა თავისი თეორია — ფსიქოანალიზი — დაახასიათა როგორც
„ახალი ფსიქოლოგია“. ეს ტერმინი იმას გულისხმობს, რომ მისი სის-
ტემატური კვლევა-ძიების ობიექტი გახდა ცნობიერების მიღმა, ღრმად-
მდებარე ფენა ფსიქიკისა. ამდენად, არაცნობიერის ფსიქოლოგია სიღრ-
მის ფსიქოლოგიაა. ფროიდთან არაცნობიერი ფსიქიკა არ ნიშნავს მცირე
ინტენსივობის მქონე ცნობიერ ფსიქიკას; იგი არ გულისხმობს არც
ფსიქიკისა და ცნობიერების გაიგივებას და ამის საფუძველზე ცნობიერ-
ების არაცნობიერად გამოცხადებას. ფსიქიკა და ცნობიერება სხვა-
დასხვა რამაა. ცნობიერება თვისებაა, რომელიც მხოლოდ ზოგჯერ თან
ახლავს ფსიქიკას. ფროიდი თავის მოღვაწეობას კანტის საქმის გაგრ-
ძელებად თვლის. კანტი გვაფრთხილებდა, ფენომენი არ ჩაგვეთვალა
ნივთად თავისთავად. ფსიქოანალიზი ანალოგიურ გაფრთხილებას იძლე-
ვა ფსიქიკის შემეცნების სფეროში: არ უნდა გაიგივდეს ცნობიერი
ფსიქიკა არაცნობიერ ფსიქიკასთან. ფსიქიკა არაა ისეთი, როგორადაც
იგი ჩვენ გვეჩვენება. არაცნობიერი ფსიქიკა თავისი შინაგანი ბუნებით
ისევე უცნობია, როგორც გარე სამყაროს რეალობა. ფროიდის აზრით
ფსიქიკა უნდა აიხსნას ისევე ფსიქიკით, რადგან ფსიქიკა საზრისის ნიშნის
მქონეა, მას ვერ ახსნის ამ ნიშანს მოკლებული სინამდვილე. ფსიქიკის
ფსიქიკით ახსნა ამავე ღროს მისი გაგებაცაა. ფროიდი მეთოდოლოგიუ-
რი დუალიზმის ნიადაგზე დგას და ეს გადაწყვეტ როლს ასრულებს
მასთან ონტოლოგიური საკითხის გადაჭრაში. მეთოდოლოგიური დუა-
ლიზმის ლოგიკური დასასრული ფროიდთან ონტოლოგიური დუალი-

ზმის მიღებით გამოიხატა. ხოლო ონტოლოგიური დღეაღმწი, როგორც ცნობილია, ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის დაცვაა, რასაც თავის მხრივ, აუცილებლობით მოსდევს არაცნობიერი ფსიქიკის აღიარება ფსიქიკურში უწყვეტობის პრინციპის დაცვის მიზნით.

ფროიდი ცდილობს არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობის ფილოსოფიურ საკითხს ემპირიული საბუთიც მოუქებნოს. მის მიერ მოტანილი ე. წ. ფაქტობრივი მასალა (სიზმარი, პოსტჰიპნოზური მდგომარეობა და სხვ.) საკითხს ვერ წყვეტს, რადგან „არაცნობიერის ფაქტი“ თვითონ წარმოადგენს პრობლემას. არაცნობიერი ფსიქიკის დასაბუთების მხოლოდ არაპირდაპირი გზა შეიძლება არსებობდეს, რადგანაც პირდაპირი გზა დასაბუთებისა მოითხოვს არაცნობიერის ცნობიერებაში მოცემულობას, არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება კი ასეთ პირობას გამოორიცხავს. არაცნობიერი ფსიქიკა ჰიპოთეზია და მსჯელობა შეიძლება წარიმართოს ამ ჰიპოთეზის კანონიერების შესახებ.

ფროიდი ადასტურებს არაცნობიერი ფსიქიკის ოთხ რომელმას: წინარეცნობიერი, განდევნილი, არქაული მემკვიდრეობა, საკუთრივ არაცნობიერი. მათ ფსიქიკის სტრუქტურაში სხვადასხვა ფუნქცია აკისრიათ. ფსიქიკას გააჩნია სამი ინსტანცია, ფენა: იგი (Es), მე (Ich) და ზე-მე (über-Ich). მათი გენეზისიც ასეთივე თანმიმდევრობისაა. ფენების შედგენილობა შემდეგნაირია: „მე“ მოიცავს ცნობიერს და წინარეცნობიერს, „ზე-მე“ — ცნობიერს და არქაულ მემკვიდრეობას, „იგი“ — განდევნილსა და საკუთრივ არაცნობიერს. არაცნობიერი ფსიქიკის ზოგი რომელმასათვის (მაგ., განდევნილი, არქაული მემკვიდრეობა, წინარეცნობიერი) არაცნობიერობა მათი მეორეული ბუნებაა. ერთ დროს ისინი ცნობიერნი აყვნენ და შემდეგ იქცნენ არაცნობიერად. ხოლო საკუთრივ არაცნობიერი (ლტოლვები) იმთავითა, იგი არაცნობიერი იყო და ასეთად რჩება მუდამ.

ფსიქოანალიზის თავისებურება იმით ვლინდება, რომ აქ არაცნობიერის სფეროში ყველა ფსიქიკური შინაარსი არ თავსდება. არაცნობიერი არ შეიძლება იყოს ემოციური სამყაროს შეგრძნებები, აღქმები. ფსიქიკის ზოგი შინაარსი მხოლოდ არაცნობიერია, ასეთია ლტოლვები. ხოლო ზოგი ცნობიერიც არის და არაცნობიერიც. ასეთია წარმოდგენები (აზრები). ცნობიერი და არაცნობიერი პროცესები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან შინაგანი ბუნებისა და სტრუქტურის მიხედვით. არაცნობიერი „ალოგიკური სამეფოა“, იგი ქაოსია. ცნობიერებაში ლოგიკაა. ირაციონალიზმი საერთოდ სიღრმის ფსიქოლოგიის ძირითადი მომენტია. ფსიქოანალიზის დამსახურებად ბურჟუაზიულ სამყაროში თვლიან იმას, რომ მან მიუთითა ადამიანის არაცნობიერ სამყაროზე,

მასში ჩაიხედდა და იგი ზემოქმედების ობიექტი გახადა, რითაც მოხდა ადამიანის შესწავლის არის გაფართოება.

ფსიქოანალიზისათვის ლტოლვების სფერო ირაციონალური მოცემულობაა, რომელსაც პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება სპეციფიკურ ადამიანურის ქმნადობისა და გავების საქმეში. ისევე როგორც ნიცშე, ფროიდიც ფიქრობს, რომ ადამიანმა დაივიწყა ლტოლვითი (ბიოლოგიური) თავის არსებაში, გააზვიადა რა გონითი. ადამიანი წინააღმდეგობათა ერთიანობაა. სამი მხარე ებრძვის მასში ერთმანეთს საკუთარი ინტერესებისათვის: „იგი“, „ზე-მე“, „მე“. სხვაგვარად: ლტოლვათა სამყარო, ცნობიერება, მორალი. ამ ურთიერთობაში ასახულია გარესამყაროსა და შინასამყაროს დაპირისპირება. „მე“ სამი მრისხანე ბატონის მსახურია. ის ცდილობს ერთმანეთს შეარიგოს გარესამყარო, „იგი“ და „ზე-მე“, რაც ზოგჯერ ვერ ხერხდება, ეს კი პიროვნულ აშლილობათა და დაავადებათა საფუძველია. „იგი“ სექსუალურისა (ლიბიდო) და აგრესიული (დესტრუქციული) ლტოლვების ერთიანობაა. ადამიანის მთლიან სტრუქტურაში ლტოლვითი სამყაროს ნამდვილი ადგილის მიჩენამ, ფროიდის მიხედვით, სერიოზული კრილობა მიაყენა ადამიანის თავმოყვარობას. ცნობიერება თურმე არ ყოფილა ბატონ-პატრონი საკუთარ ბინაშიც, იგი ექვემდებარება არაცნობიერს, განსაკუთრებით სექსუალურ და აგრესიულ ლტოლვებს.

თუ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომელიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ადამიანის არსის ცნებების გარკვევას, მიუთითებს იმ სპეციფიკურზე — გონით აქტებზე და მათ ნაქმობებზე — რითაც ადამიანი განსხვავდება ცხოველისაგან, ფროიდს, პირიქით, სპეციფიკურ ადამიანური დაჰყავს ბიოლოგიურზე. ყოველივე ადამიანური, მთელი კულტურა აიხსნება ლტოლვითა და ლტოლვის განდევნით. ამ უკანასკნელზეა აგებული ყველაზე ღირებული ადამიანის კულტურაში.

ბურჟუაზიულ სამყაროში ერთნი ფიქრობენ, რომ ფროიდს წილად ზედა ახალი სამყაროს აღმოჩენა. რომ მან გაძალაზა ცნობიერების ზღურბლი და აღმოაჩინა ქვეცნობიერი. ხოლო მეორენი ამტკიცებენ, რომ „ფროიდს სურდა მეცნიერების სფეროში შემოეტანა ის, რაც სრულიად არ იყო მეცნიერება“ (ჯ. იასპერსი), რომ „ფსიქოანალიზი ხალტურა-ფსიქოლოგიაა“ (ლ. კლაგესი). ფროიდმა პრობლემები, რომლებიც წინ წამოსწია და აქტუალური გახადა, მეცნიერული ანალიზის საფეხურამდე ვერ აიყვანა, არგუმენტაცია. მხოლოდ რწმენაზე დააფუძნა, და ამით მისი თეორია მეცნიერულობის სფეროს მიღმა აღმოჩნდა. არაა სწორი იმის თქმა, რომ ფროიდმა აღმოაჩინა „ახალი სინამდვილე“ — არაცნობიერი ფსიქიკა. არაცნობიერი ფსიქიკის პრობლემა დიდი ხანია

ფილოსოფიური დავის საგანია. ფროიდს არ გააჩნია არც ერთი არგუმენტი, რომელიც არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობის საკითხს დადებითად გადაწყვეტდა. ფსიქონალიზის არაცნობიერი ფსიქიკა მეტაფიზიკური ცნებაა, რამდენადაც მის პოზიტიურ შინაარსზე არაფერია ნათქვამი. ადამიანის სტრუქტურაში არაცნობიერის ფუნქციობის გარკვევიდან არ გამომდინარეობს ან უკანასკნელის ფსიქიკურობა. ჭერ უნდა დასაბუთდეს არაცნობიერი ფსიქიკის რეალობის თეზისი, რომ არაცნობიერის ფუნქციობა ფსიქიკის ფუნქციობად ჩაითვალოს. ფსიქონალიზი არაა დაცული შინაგანი წინააღმდეგობისაგან: იმისათვის, რომ კულტურული ღირებულება აღმოცენდეს, შეიქმნას, საჭიროა განდევნა (ცენზურა). მაგრამ მეორე მხრივ, განდევნა უკვე გულისხმობს კულტურულ ღირებულებათა არსებობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ლტოლვითი ძალების განდევნა არ განხორციელდება.

სიღრმის ფსიქოლოგიური პრობლემატიკიდან აღფრედ აღღერის (1870 — 1937) ინდივიდუალფსიქოლოგიის სისტემატური კვლევის საგანი გახდა პიროვნების პრობლემა. მან მოგვცა პიროვნების პერსონალისტური თეორია. პიროვნება ინდივიდია, ე. ი. ის მთლიანი, დაუნაწევრებელიცაა და განუმეორებელიც. იმანენტური ტელეოლოგია პიროვნების არსია. პიროვნების გაგება ნიშნავს სწვდეს მას როგორც მიზანმიმართულ ერთიანობას. პიროვნებასთან მისასვლელი გზა ესაა ცხოვრების პრობლემებისადმი (სოციალურისადმი) ინდივიდის მიმართების გათვალისწინება. თუ ვიცით მიზანი, ისიც ცნობილი ხდება, რას ნიშნავს ადამიანის ცალკეული გამოსახულებითი მოძრაობა, ნაქმნობა, რადგან ეს უკანასკნელი პიროვნულ სტრუქტურაში მიზნისადმი დაქვემდებარებულად იგულისხმება.

პიროვნების გაგება ხდება შთაგრძნობით ანუ იდენტიფიკაციით. აქ იგულისხმება სხვისი სულიერი ვითარების „გადმოტანა“ შემეცნებელ სუბიექტში. იგია „სხვისი თვალით ყურება“. მაგ., თანაგრძნობა ამ აქტის ნაწილობრივი განხორციელებაა. აღღერის მიხედვით, ინდივიდის სტრუქტურის ძირითადი მომენტებია: ნაკლოვანების გრძნობა, კოლექტიურობის გრძნობა, სრულყოფისაკენ სწრაფვა, ცხოვრების სტილი, კომპენსაცია. აღნიშნული მომენტების ურთიერთმიმართების დინამიკაში გადაიშლება ადამიანის ნამდვილი ბუნება. ნაკლოვანების გრძნობა განაპირობებს სრულყოფისაკენ სწრაფვას, რომლის ერთ-ერთი რომელია ძლიერებისაკენ სწრაფვა. სრულყოფისაკენ სწრაფვის აზრია პიროვნების არასაიმედობის, სისუსტის მდგომარეობის დაძლევა, გადალახვა. მე-ს მიერ შექმნილი ცხოვრების სტილი (პიროვნების გული) ინდივიდის სისუსტის დაქვემდებარებით მიმართული აქტივობაა. ეს აქტივობა ზოგჯერ რეალობას შორდება და ფიქციად ქცევა. კოლექტიურო-

ბის გრძნობა შემკავებელია მე-ს სუბიექტივისტური განზრახვისა, იგი ინდივიდის ჩამრთველია სოციალურ ურთიერთობაში, რაც წარმოადგენს ადამიანის ნამდვილ და ჭეშმარიტ სამყოფელს.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ინდივიდუალფსიქოლოგიაში კომპენსაციის ცნებას. იგი შემოქმედებითი ძალაა. მან შექმნა კულტურა კაცობრიობის უზრუნველსაყოფად ისევე, როგორც ქმნის იგი ცალკეული ადამიანის გამოვლენის ყველა ფორმასა და მის ცხოვრების სტილს. „მე“ შემოქმედი ინსტანციაა პიროვნებაში, ადამიანი არაა პროდუქტი მეგვიდრეობისა და გარემოდან მოტანილის მექანიკური შეერთებისა. ის საჭიროებს ერთსა და მეორესაც როგორც მხოლოდ საშენ მასალას, რათა საკუთარი შემოქმედებითი ძალით ააგოს ე. წ. „ფსიქიკური კონსტიტუცია“, პიროვნული თავისებურება.

აღლერმა თავის კონცეფციას უწოდა ინდივიდუალფსიქოლოგია. მაგრამ ის მიზნები, რაც აღლერმა დაუსახა ამ თეორიას, სცილდება ფსიქოლოგიის მეცნიერების ფარგლებს. ის, რასაც ავტორი ფსიქიკად სახავს, ნამდვილად ფსიქიკას არ წარმოადგენს. ინდივიდუალფსიქოლოგიის შემეცნების საგანია პიროვნება, ადამიანი. პიროვნება არ დაიყვანება ფსიქიკაზე, არაა ფსიქიკა. მაშასადამე, პიროვნების შესახებ მეცნიერებაც არ იქნება ფსიქოლოგია. აქვე უნდა მიეთითოს იმაზეც, რომ აღლერი ცნებებს: ადამიანი, პიროვნება, ფსიქიკა, მე ერთი და იგივე მნიშვნელობით ხმარობს მაშინ, როცა აღნიშნული ცნებები სავსებით სპეციფიკური შინაარსების მქონედ იგულისხმებიან და მათი აღრევა ერთმანეთში მით უფრო შეუწყნარებელია. შემთხვევითი არაა აგრეთვე, რომ აღლერი განსაკუთრებული მოწონებით იხსენიებს ჰ. ფაიჰინგერის „თითქოსის“ ფილოსოფიას და იზიარებს მისი შემეცნების თეორიის პრინციპებს.

აღლერი არათანმიმდევრულია, როცა საკითხი დგას საგნობრივი და მეთოდოლოგიური თვალსაზრისების გატარების შესახებ. იგი პიროვნებას ხან მიაწერს მიზანს, როგორც მის ონტოლოგიურ ნიშანს, ხან კი მას პიროვნების შემეცნებისათვის, გაგებისათვის საჭირო თვალსაზრისად თვლის მხოლოდ, ე. ი. ტელეოლოგიური პრინციპი, მიუხედავად მისი ფიქტიური ბუნებისა, საჭიროა პიროვნების მიმართ დასახული პრაქტიკული ამოცანის (შეცვლა, განკურნება) განხორციელებისათვის.

კარლ გუსტავ იუნგის (1875—1961) წინაშე ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად დადგა ფსიქიკის არსებობის ფორმის საკითხი. იგი ფიქრობს რომ ფსიქიკა დახშული და თვითრეგულირებადი სისტემაა, რომელიც შედგება ურთიერთშემავსებელი ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკისაგან. ცნობიერი ფსიქიკის ცენტრია „მე“, ხოლო მთელი ფსიქიკისა — „თვითონ“. ფსიქიკის არაცნობიერი სფერო გაცილებით დიდა,

ღრმა და მნიშვნელოვანია ცნობიერ ფსიქიკასთან შედარებით. არაცნობიერი ფსიქიკა შემოქმედია ცნობიერებისა. თავის მხრივ არაცნობიერი ფსიქიკა ორი რომელობისაგან შედგება. ერთია პიროვნული არაცნობიერი, მეორე — კოლექტიური არაცნობიერი. იუნგისათვის პიროვნული არაცნობიერი „ზედაპირული ფენაა“ არაცნობიერში. აქ თავსდება ფსიქიკის ის შინაარსები, რომლებიც პიროვნების ონტოგენეზს უკავშირდებიან. კოლექტიური არაცნობიერი დაკავშირებულია ადამიანის მოდემის ფილოგენეზთან. ის თანშობილი სულიერი ფორმაა. კოლექტიური არაცნობიერი იუნგთან იწოდება ობიექტურ ფსიქიკად საპირისპიროდ პიროვნული არაცნობიერისა, რაც სუბიექტური ფსიქიკაა. პიროვნული არაცნობიერის შინაარსებია გრძნობადი კომპლექსები, კოლექტიური არაცნობიერისა — არქეტიპები. არქეტიპი, იუნგის გაგებით, კაცობრიობის მუდმივად განმეორებადი გამოცდილების ნაღველია. ამავე დროს ის წარმოადგენს ტენდენციას გამოცდილების განმეორებისა. იუნგი ანსხვავებს ცნებებს: თავისთავადი არქეტიპი და არქეტიპული წარმოდგენა. პირველი ფსიქიკურ სტრუქტურაში პოტენციური არსებობაა, მეორე — ცნობიერებაში გამოვლენილი ხატი, რომელიც ერთგვარად დამოკიდებულია კონსტელაციაზე. არქეტიპი ფსიქიკის სტრუქტურული დომინანტია, რომელიც ფსიქიკურ ელემენტებს აწესრიგებს გარკვეულ ხატებად, წარმოდგენებად. იგი არის ფსიქიკაში „ქცევის მოდელი“: არქეტიპი ვლინდება სიზმრებში, ფანტაზიებში, გაგამოხატულნი არიან ზღაპრებში, მითებში, თქმულებებში და ხელოვნების ნაწარმოებებში.

იუნგის აზრით, ფსიქიკა ორი მხრიდან მიდგომას მოითხოვს. რამდენადაც იგი უკვე განხორციელებული ფაქტია, ექვემდებარება კაუზალური განხილვის წესს, ხოლო რამდენადაც იგი ქმნადი მოვლენაა, გონის მეცნიერული მეთოდის მომარჯვებას გულისხმობს.

განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ანალიზურ ფსიქოლოგიაში ფსიქიკის მიმართ ენერგეტიკული თვალსაზრისის გატარებას. ფსიქიკურ ენერგიას ეწოდება ლიბიდო, რაც წარმოადგენს სიცოცხლის ენერგიის სპეციფიკურ რომელობას. აღნიშნული თვალსაზრისი აფუძვნებს ფსიქოლოგიას, როგორც ბუნებისმეტყველურ დისციპლინას.

იუნგი პიროვნების სტრუქტურაში წინ სწევს ფსიქიკის თანშობილ რელიგიურ ფუნქციას, რაც წარმოადგენს ადამიანის ნორმალურობის საფუძველს, ამ ფუნქციის დათრგუნვა და უგულვებელყოფა განაპირობებს ფსიქიურ აშლილობას.

ფართოდ გავრცელდა იუნგის ტიპოლოგია პიროვნული განწყობის შესახებ. ექსტრავერტული (გარეთ მიმართული) და ინტროვერტუ-

ლი (შინასამყაროსაკენ მიმართული) ინტერესი პიროვნების მოღვაწეობის სპეციფიკურობის ბუნებას ითვალისწინებს.

კოლექტიური არაცნობიერი ფსიქიკა ერთი შინაარსით არაა წარმოდგენილი ანალიზურ ფსიქოლოგიაში. არქეტები ხან არის ფსიქიკის აპრიორული საქმის ვითარება, ხან კი ლაპარაკია მის გენეზისზე, გაჩენაზე განმეორებადი ცნობიერი ფსიქიკური მოვლენების „დალექვის“ გზით. თუ კოლექტიური არაცნობიერი ფსიქიკა მიღებულია ცნობიერი ფსიქიკიდან, მაშინ ვეღარ ვამტკიცებთ, რომ არაცნობიერი წინა საფეხურია ცნობიერი ფსიქიკის განვითარების ხაზზე, ვაუმართლებელი იქნება აგრეთვე არაცნობიერი ფსიქიკის ჩათვლა ცნობიერების შემოქმედად.

იუნგის ონტოლოგიურ დუალიზმს: თან ერთვის ფიქციონალიზმის პოზიციაზე დგომა. იუნგის აზრით, ფსიქიკის არსი ჩვენთვის საერთოდ უცნობია და ასეთად დარჩება იგი მუდამ, რადგანაც ადამიანური შემეცნება ვერ გასცილდება საალბათო საფეხურს, ჰაპოთეზური დაშვების სფეროს. ჩვენი ცოდნა ფსიქიკისა არის „თითქოს“ ცოდნა.

ზ. ფროიდის (Freud) ძირითადი შრომები

Traumdeutung*, 1900; Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916—1917; Jenseits des Lustprinzips*, 1921; Das Ich und das Es*, 1923; Abriss der Psychoanalyse, 1940.

ა. ადლერის (Adler) ძირითადი შრომები:

Praxis und Theorie der Individualpsychologie. 1912; Menschenkenntnis, 1927; Der Sinn des Lebens, 1933.

კ. იუნგის (Jung) ძირითადი შრომები:

Psychologische Typen*, 1921; Wirklichkeit der Seele, 1934; über die Psychologie des Unbewussten, 1948.

ლიტერატურა

„ფსიქონალიზი“, დასავლეთ ევროპის ფსიქოლოგიის თანამედროვე მიმდინარეობანი, თბილისი, 1935, გვ. 114—133; „ინდივიდუალფსიქოლოგია“, იქვე, გვ. 134—151, ე. კაკაბაძე, არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება ზ. ფროიდის ფსიქონალიზის თეორიაში, მაცნე, 1968, № 4. მისივე, არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება იუნგის ანალიზურ ფსიქოლოგიაში, მაცნე, 1969- № 4. R. Heiss, Allgemeine Tiefenpsychologie, 1964; Fr. Seifert. Tiefenpsychologie 1955.

* არის რუსული თარგმანი.

ლიტოცხლის ფილოსოფია საზრუნავთში

ანრი ბერგსონი

ფრანგი ფილოსოფოსი ა. ბერგსონი (1859 — 1941), ე. ბუტროს მოწაფე, 1890 წლიდან ფილოსოფიის პროფესორი იყო „კოლეჟ დე ფრანსში“. 1928 წ. მიიღო ნობელის პრემია.

სინამდვილე, ბერგსონის მიხედვით, ორი ძირითადი ტენდენცი-
ისაგან, მხარისაგან, მომენტისაგან შედგება. ეს მომენტებია სიცოცხლის
სწრაფვა და ინერტული მატერია. მთელი სინამდვილე (და არა მხო-
ლოდ ცოცხალი ორგანიზმი) არის, ერთი მხრივ, მატერია და, მეორე
მხრივ, მასში, მასზე და მისით მოქმედი სიცოცხლის სწრაფვა. მატერია
არასოდეს არ არის სიცოცხლის სწრაფვისაგან სავსებით დაკლილი. მაგ-
რამ იგი სხვადასხვა სახის მატერიაში სხვადასხვა „დოზითაა“ მოცე-
მული. ე. წ. არაორგანულ მატერიაში სიცოცხლის სწრაფვა შეზღუ-
დული, მიჩქმალული, დახშული და გამოუმეღავენებელია. მცენარეში
მას ნაკლები გასაქანი აქვს; ვიდრე ცხოველში, ხოლო ცხოველში —
ნაკლები ვიდრე ადამიანში. სიცოცხლის უმაღლესი საფეხური არის ადა-
მიანის სიცოცხლე.

სიცოცხლის სწრაფვა მოქმედებისაკენ სწრაფვაა. მას თავის მაღალ
დონეზე ცნობიერება ახასიათებს. ცნობიერებას ორი მიმართულება
აქვს: ინტელექტი და ინტუიცია.

მატერიალური ვითარების უწინარესი დახასიათება, ბერგსონის აზ-
რით, ისაა, რომ იგი არის განფენილი ანუ სივრცეში მყოფი. მისი გარ-
კვეული მდგომარეობა გამოიხატება იმით, რომ მას გარკვეული ადგილი
უკავია. ყოველი მატერიალური ვითარება შედგება რაღაც ელემენტები-
ისაგან, რომელნიც ერთმანეთთან გარკვეულ კომბინაციაში იმყოფებიან

ანუ რომელთაც გარკვეული ადგილი უკავიათ ერთმანეთის მიმართ. მატერიალური ვითარება რომ მოძრაობს და მდგომარეობას იცვლის, ეს იმას ნიშნავს, რომ მან ადგილი შეიცვალა სივრცეში. რთული მატერიალური ვითარების ცვლილება სხვა არაფერია, თუ არა მასში ელემენტების მიერ ადგილის გადანაცვლება და ელემენტთა სხვაგვარი კომბინაციის წარმოქმნა. მატერიალური ვითარება, ნივთი (და მისი შემადგენელი ელემენტები) არის ი ნ ე რ ტ უ ლ ი და პ ა ს ი უ რ ი: თვითონ ნივთი და მისი ელემენტები არასოდეს არ ესწრაფიან მოძრაობას, ცვლილებას, მდგომარეობის შეცვლას, ადგილის გადანაცვლებას და თუ კი ისინი მოძრაობენ და ადგილს იცვლიან, ეს ხდება გარეზემოქმედების, სხვა ნივთთა და ელემენტთა მხრივ ბიძგის ძალით. ელემენტები ხასიათდებიან მ უ ღ მ ი ვ-უ ც ვ ლ ე ლ ი თ ვ ი ს ე ბ ე ბ ი თ; ცვლილება მათთვის არაა შინაგანი ხასიათისა, არ მოასწავებს მათს შინაგან გარდაქმნას, მათ მიერ „ხასიათის“ შეცვლას; (ვთქვათ: რაც არ უნდა შეიცვალოს სხეულმა მდგომარეობა — მასა და დაშორება სხვა სხეულისაგან — იგი მუდამ შეინარჩუნებს ერთი და იგივე თვისებას, „ხასიათს“ იმ აზრით, რომ მუდამ მიიზიდავს სხვა სხეულს და თანაც მიიზიდავს მასისადმი პირდაპირ პროპორციული და დაშორებისადმი უკუპროპორციული ძალით).

მატერიალური ვითარებანი და მათი ელემენტები რომ ადგილს იცვლიან, ეს იმგვარ გავლენას არ ახდენს მათზე, რომ აღარ შეეძლოთ იმავე მდგომარეობაში დაბრუნება, იმავე მდგომარეობის აღდგენა; მათ ეს ყოველთვის შეუძლიათ და ამ აზრით უ ც ვ ლ ე ლ ა დ გა ნ მ ე ო რ ე ბ ა დ ნ ი არიან.

მატერიალური ვითარებანი და ელემენტები რაიმე მდგომარეობაში რომ ექცევიან, ეს ყოველთვის მოასწავებს ერთმანეთზე გარკვეული გავლენის მოხდენას ანუ გარკვეული შედეგის გამოღებას; და ერთი და იგივე მდგომარეობაში ყოფნა ანუ ერთი და იგივე პირობებში მოქცევა ყოველთვის ერთ და იგივე გავლენას ახდენს ანუ ერთ და იგივე შედეგს იძლევა. მატერიალური ნივთის პრინციპია: ერთგვარი მიზეზები წარმოქმნიან ერთგვარ შედეგებს. მოკლედ, მატერიალური ვითარებანი ხასიათდებიან მუდმივ-უცვლელი თვისებებით და ამიტომაც შეუძლიათ ერთ და იგივე მდგომარეობაში ჩადგომა და ერთი და იგივე მდგომარეობის განმეორებისას იმეორებენ ერთ და იგივე გავლენას, ეფექტს, შედეგს. მატერიალურ ვითარებებს შორის კავშირები უცვლელად მეორედებიან.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მატერიალურ ვითარებებს შორის კავშირი არის ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი კ ა ვ შ ი რ ი, ხოლო ეს იმას ნიშნავს, რომ მატერიალურ ვითარებათა მოძრაობაში მომავალი წინასწარგანსაზღვ-

რულია. დეტერმინირებულია ანუ მოცემულია წარსულსა და აწმყოს-
თან ერთად, ისე რომ არაფერი მოხდება ნამდვილად ახალი და მოულო-
დნელი. ეს ითქმის შემდეგი აზრით: ელემენტების ასეთი და ასეთ
თავშეყრა ანუ მდგომარეობა (A) ამ ელემენტების ასეთი და ასეთი
თვისებების ძალით იძლევა ასეთ და ასეთ მდგომარეობას (B), როგორც
შედგეს; ხოლო ეს უკანასკნელი თავის მხრივ იმავე თვისებების ძალით
იძლევა ასეთ და ასეთ მდგომარეობას (C) როგორც შედეგს და ა. შ.
უსასრულოდ. ელემენტების თვისებები ერთხელ და სამუდამოდ და-
დგენილი და უცვლელი რომაა, სწორედ ამიტომ და ამით ერთხელ და
სამუდამოდ დადგენილი და წინასწარ განსაზღვრულია თუ რა შემდგომ
ში და შემდგომი მდგომარეობანი მოჰყვება ელემენტთა მოცემულ
თავშეყრა-მდგომარეობას. მატერიალურ მოვლენათა მოძრაობაში,
მსვლელობაში აღვილი არა აქვს არავითარ „იმპროვიზაციას“, წინას-
წარგანუსაზღვრელ ქმნადობას, ცვლილებას. სწორედ ამ აზრით მატე-
რიალურ პროცესებში ყოველივე მოცემულია იმთავითვე, მატერია-
ლური პროცესის მომავალი მოცემულია მის აწმყოსთან ერთად.

ასეთია სინამდვილე მატერიალური საწყისისა და შესატყვისი
მხარის მიხედვით. მაგრამ სინამდვილე, განხილული თავის მთლიანო-
ბაში, არ ამოიწურება ამით; მასში მოქმედებს სიცოცხლის სწრაფვა —
სწრაფვა თავისუფალი შემოქმედებისაკენ, რომელიც კვალავს ინერ-
ტულ მატერიას და იყენებს მას ორგანოს, იარაღის, მასალისა და
ობიექტის სახით. ახალ-ახალ, გაუთვალისწინებელ და მოულოდნელ
ფორმებს აძლევს მას. სიცოცხლის მოქმედება გამოინატება მატერიის
მასალით ფორმათა ქმნაში, ცვლილებებსა და გარდაქმნებში: სიცოცხ-
ლის ამოცანას შეადგენს მატერიაში განუსაზღვრელობის დაწერგვა.
სხვაგვარად, სიცოცხლის მოწოდებაა თავისუფლება, თავისუფალი მო-
ქმედება, შემოქმედება ანუ მატერიის ინერტობის გადალახვა და
მოვლენათა ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულ წყობასა და დინე-
ბაში წინასწარგანუსაზღვრელი სიძალის შეტანა, წინასწარგანუსაზღვ-
რელ ფორმათა ქმნა; სიცოცხლე არის „შემოქმედებითი ევოლუცია“.

მატერიის თვისებების გათვალისწინება და ამ გათვალისწინების
მიხედვით მუშაობა მოასწავებს მატერიასთან შეთანხმებასა და შეგუე-
ბას. მატერია სიცოცხლის სწრაფვისათვის არის ძალა, რომელიც მასთან
შეთანხმებასა და შეგუებას ძიოთხოვს. ეს ფუნქცია ეკისრება ჩვენს
ინტელექტს. იგი ეძებს და პოულობს მუდმივ თვისებებს, განმეორებად
ურთიერთობებს, წინასწარგანუსაზღვრულობებს. წინასწარგანუსაზღვრუ-
ლობის დადგენა ნიშნავს მოცემულიდან რაიმეს „გამოყვანას“ აუცილე-
ბლობით. როგორც ვიცით, სწორედ ამით ხსაიათდება გეომეტრიული
(უფრო ფართოდ, მათემატიკური და ლოგიკური) აზროვნება. მუშაო-

ბის ინტერესი ჩვენ გვხდის გეომეტრებად (მათემატიკოსებად, ლოგიკოსებად), ჩვენ „მუშები“ რომ ვართ, წერს ბერგსონი, სწორედ ამიტომ ვართ იმავე დროს გეომეტრები. ის, რასაც ჩვენ მეცნიერებას ვუწოდებთ, წარმოადგენს ინტელექტუალური ანუ გეომეტრიული (მათემატიკური, ლოგიკური) ცნობიერების ნამოღვაწარს; იგი შედეგია მეცნიერების შეთოდების, ინდუქციისა და დედუქციის, რომლებიც სწორედ თვისებათა და ურთიერთობათა განმეორებადობის ანუ მოვლენათა შორის კაუზალური კავშირების რწმენას ეყრდნობიან.

სიცოცხლე მატერიის მასალაზე რაღაც ფორმების განხორციელებას რომ ესწრაფვის, ამიტომ საჭიროებს მატერიის მულმივი თვისებების, მატერიის ელემენტების კომბინირებისა და აქედან შედეგების მიღების შესაძლებლობათა გარკვევას, რასაც ინტელექტი ემსახურება; მაგრამ სიცოცხლეს ყოველივე ამით თავისი თავის რეალიზება უნდა და სწორედ ამიტომ ესაჭიროება მას თავის თავში, საკუთარ ჭილრმეში ჩახედვა და ასე თავისი თავის გარკვევა, იმის გაგება თუ რას წარმოადგენს იგი. ამ კითხვის წინაშე უძლურია ინტელექტი, საამისოდ სულს სხვა უნარი გააჩნია; ესაა ინსტინქტი, რომლის უძალღესი დონე ინტუიციია. ინტუიცი აარს ცნობიერებამდე ამაღლებული ინსტინქტი. ინსტინქტი (და, შესატყვისად, ინტუიცი), გარედ, მატერიისაკენ, მკვდარი სხეულებისაკენ მიმართული ინტელექტისაგან განსხვავებით, წარმოადგენს მშერის მიმართვას შიგნით, თავის თავისაკენ, სიცოცხლისაკენ. ინტელექტის ასპექტში სიცოცხლეს საქმე აქვს არაორგანულ მატერიასთან, ხოლო ინსტინქტისა და ინტუიციის ასპექტში — თავის თავთან, სიცოცხლესთან. ინტელექტი არის სიცოცხლე მიმართული უსულო მატერიისაკენ, ხოლო ინსტინქტი (ინტუიცი) კი — სიცოცხლე მიმართული თავად სიცოცხლისაკენ. ინსტინქტი (ინტუიცი) როგორც სიცოცხლეს წვდომა, არის თანა-განცდა ანუ „სიმპათია“. ინტელექტი ხასიათდება სიცოცხლის ბუნებრივი ვაუკებრობით, თუმცა კი აქვს ხოლმე მისი გაგების პრეტენზია. ინტელექტის ხელში სიცოცხლე ჩანს მატერიალური ნივთის მსგავსი ანუ პრინციპულად დამახინჯებული სახით. ინტუიცი უჩვენებს, რომ მატერიალური ნივთისაგან განსხვავებით, სიცოცხლე არის სწრაფვა თავისუფალი შემოქმედებისაკენ და შესატყვისი მოძრაობა ანუ ხანთერება.

როგორც ვთქვით, მატერიის უპირატესი დახასიათება არის განფენილობა. ანუ ვრცეულობა, სივრცეში მყოფობა, სივრცეში ადგილის დაკავება. მატერიის მოძრაობა-ცვალებადობა არის სივრცეში ადგილის შეცვლა. ადგილები სივრცეში მოცემულია ერთად, ერთაბამად, ისინი თანაარსებობენ. ამასთანავე, ერთი ადგილი მოცემულია მეორის გვერდით, და გარეთ, მათ შორის საზღვარი გაივლება: ისინი საზღვრავენ

ერთმანეთს ისე, რომ არ მონაწილეობენ ერთმანეთში, არა მსჭვალავენ ერთმანეთს. მატერია რომ მოძრაობს, ანუ ადგილს იცვლის სივრცეში და ასე ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადადის, ეს სხვადასხვა მდგომარეობანი არ მონაწილეობენ ერთმანეთში, არა მსჭვალავენ ერთმანეთს, მათ შორის საზღვარია. ამ აზრით, ფიზიკურ დროს წყვეტილი ხასიათი აქვს, მისი ფაზები არ მონაწილეობენ ერთმანეთში, არა მსჭვალავენ ერთმანეთს. სწორედ ამიტომ ფიზიკური დრო არის $\sum t$ ადგილი; მატერია ადგილს რომ იცვლის, მას ყოველთვის შეუძლია დაუბრუნდეს ადრინდელ ადგილს და ამით ძარულიად აღდგება ადრინდელი მდგომარეობა, რამდენადაც მისი ყოფნა სხვადასხვა ადგილას ანუ მისი სხვადასხვა მდგომარეობანი არ მონაწილეობენ ერთმანეთში, გაველენას არ ახდენენ ერთმანეთზე.

სულ სხვაა სიცოცხლის მოძრაობა, მასში აშკარად დაინახება ნამდვილი დრო ანუ ხანიერება. სულიერი ცხოვრების მოძრაობაში, სხვადასხვა მდგომარეობები უბრალოდ ერთმანეთის მოცილებით კი არ არიან დალაგებული, ერთმანეთის გარედ კი არ არიან, არამედ მონაწილეობენ ერთმანეთში, მსჭვალავენ ერთმანეთს; სულიერი ცხოვრების მოძრაობის ფაზები ანუ სუბიექტური დროის ფაზები გრძელდებიან ერთმანეთში და ამ აზრით ხანგრძლივობენ: სულის აწმყო მეხსიერების ძალით შეიცავს წარსულს და შესაძლებლობათა წარმოდგენის ძალით — მომავალს. სულის მოძრაობა არის მომავლის განუწყვეტილი გადასვლა აწმყოში, წარსულის შემონახვა და გაგრძელება აწმყოში. ყოველივე ეს, ბერგსონის მიხედვით, საბოლოო ანგარიშით, ეხება არა მხოლოდ ადამიანურ ცნობიერ არსებობას, არამედ სიცოცხლეს ჰაერითოდ.

სიცოცხლის დრო რომ ხანიერებაა, ამას ეყრდნობა ამ დროის დანარჩენი, ფიზიკური დროისაგან განსხვავებული თავისებურებანი: იგი არის განუწყვეტლობა; აწმყოს, მომავალსა და წარსულს შორის არა ძევს საზღვრები, ისინი უშუალოდ გადადიან ერთმანეთში, უშუალოდ აგრძელებენ ერთმანეთს. ეს დინება შეუქცევადია. სიცოცხლე არ შეიძლება სავსებით დაუბრუნდეს ადრინდელ მდგომარეობას, რამდენადაც ყოველი შემდგომი მდგომარეობა შემონახულია მასში მეხსიერებით, გავლენას ახდენს და კვალს ავლენს მასზე; სიცოცხლის „მოგზაურობა“ არასოდეს არ ჩაივლის უკვალოდ. ნებისმიერი რაიმეს ერთხელ განცდა მეორედ არასოდეს არაა იგივე განცდა. რეალური ხანიერება — ეს ისაა, ფიქრობს ბერგსონი, რაც ღრღნის საგნებსა და სტოვებს მათზე თავისი კბილების ანაბეჭდს. თუ ყოველივე დროშია, მაშინ ყოველივე იცვლება შინაგანად, და ერთი და იგივე კონკრეტული ჰინამდვილე არასოდეს არ მეორდება. პირობები შეიძლება იყვნენ

იგივენი, მაგრამ ისინი ზემოქმედებენ უკვე არა იმავე ინდივიდზე, რა-
დგან ჩვენი ინდივიდურობა, რომელიც ყოველ ნომენტში აგება ღაგ-
როვილი გამოცდილებით შეშვეობით, განუწყვეტლივ იცვლება. ამიტო-
მაც ჩვენი ხანიერება შეუქცევადია, ჩვენ არ შეგვიძლია გავიმეოროთ
წარსულის რომელიმე მომენტი, რამდენადაც ამისათვის საჭირო იქნე-
ბოდა, წაგვეშალა მოგონება ყოველივე იმისა, რაც მოსდევდა ამ
მომენტს. უფრო ზუსტად, ჩვენ შეგვიძლია ამოვშალოთ ეს მდგომარეობა
ჩვენი ცნობიერებიდან, მაგრამ არა ჩვენი ნებიდან. სიცოცხლის დრო
არის ნამდვილი ქმნადობა, შემოქმედება: ახალი განცდა არასოდეს არ
არის ძველის სრული განმეორება და არც მთლად ძველით წინასწარ-
განსაზღვრული, ძველთან ერთად წინასწარმოცემული. დროში, რო-
გორც ხანიერებაში, მელაუნდება სიცოცხლის სწრაფვა. იგი მოქმედებს
არა მხოლოდ ადამიანში, ცხოველებში, მცენარეებში, არამედ იგი კოს-
მოსური მასშტაბისაა. სამყარო, განხილული მთლიანობაში, არის ხანიე-
რება. მსოფლიო არსებობს ხანიერებაში.

ზოგჯერ სიცოცხლის სწრაფვა ვერ ერევა მატერიის ენერჯიას და
ზედმეტად „შეგუებულ“, შეზღუდულ და განსაზღვრულ სახეს იღებს.
აქედან მცენარეში ცხოველთან შედარებით, ხოლო ცხოველში ადა-
მიანთან შედარებით. მეორე მხრივ, თვითონ ადამიანთა შორის არის
განსხვავება, არიან ადამიანები, რომელთა პრინციპი არსებულ მდგო-
მარეობასთან შეგუებაა; მაგრამ არიან ისეთები, რომლებიც უპირატე-
სად გარდაქმნებსა და ცვლილებებს ესწრაფვიან. სიცოცხლე უმაღლეს
ღონეზეა სწორედ ამ უკანასკნელთა „ხელში“.

ყოცხალი არსება, მატერიალურ გარემოს რომ ეთანხმება და
ეგუება, ეს უწინარეს ყოველისა, ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, თით-
ქოს იგი, სავსებით სხეულებრივი ნივთის მსგავსად, გარემოპირობე-
ბის ზემოქმედებით მოძრაობს. გარემოსთან შეგუება ზომიან ნიშნავს,
რომ ყოცხალი არსების უნარები და მოქმედებანი გარემოს თავისე-
ბურებებს შეესატყვისება; ამიტომაც ფიქრობენ, რომ ყოცხალი ორ-
განიზმი მატერიალური პირობების თავშეყრის შედეგად წარმოქმნილი
თავისებური სხეულებრივი კომპონაციაა და სხვა არაფერი; რომ შესა-
ძლებელია მისი მდგომარეობების უცვლელი განმეორება და ერთგვა-
როვან მდგომარეობებში, პირობებში იგი მუდამ ერთგვარად იქცევა;
მის მდგომარეობებს შორის აუცილებელი კავშირია და ამიტომაც მისი
მოძრაობის მომავალი სავსებით წინასწარგანსაზღვრულია, მოცემულია
აწმყოსთან ერთად. ამის საფუძველზე ინტელექტი იმედოვნებს, რომ
აითვისოს სიცოცხლის მოვლენები მისთვის ჩვეული წესით: იგი
ცდილობს მათს გაზომვას, აყენებს მათზე ექსპერიმენტს, მიმართავს
ინდუქცია-დედუქციას და გამოანგარიშება-გამოთვლას; ცდილობს გა-

ნახორციელოს სიცოცხლის მომავალ მდგომარეობათა ზუსტი წინასწარ-
ხედვა.

ესაა მექანიციკური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც მთელი
სინამდვილე, სიცოცხლის მოვლენების ჩართვით, ამოიწურება ინერ-
ტულ მატერიალურ ელემენტთა გარედან აღძრული, კაუზალურ-დე-
ტერმინირებული; წინასწარგანსაზღვრული მოძრაობით, რომელიც
ექვემდებარება ზუსტ გამოთვლასა და გამოანგარიშებას.

არსებობს კიდევ სხვა თვალსაზრისი, რომელიც აგრეთვე ცოცხალი
არსების გარემოსთან შეგუების შთაბეჭდილების ნიადაგზე წარმოი-
შვება. ესაა ტელეოლოგიში ანუ მოძღვრება „საბოლოო მიზნების“
თაობაზე. არც ეს თვალსაზრისი არ აკმაყოფილებს ბერგსონს, თუმცა
მას მექანიციკურ თვალსაზრისთან შედარებით გარკვეულ უპირატე-
სობას ანიჭებს. ტელეოლოგისტური თვალსაზრისიც, ბერგსონის მი-
ხედვით, ზედმეტად დამძიმებულია ინტელექტის ჩვევების გავლენით.

საქმე ისაა, რომ ცოცხალი არსების გარემოსთან შეგუების ფენო-
მენს ორი მხარე გააჩნია, რაც მისგან მიღებული შთაბეჭდილების თა-
ვისებურ ორსაზროვნებას განაპირობებს. მართალია, ცოცხალი ორგანი-
ზმის უნარები და მოქმედებანი გარემოპირობებთან თავისებურებებს
შეესატყვისება, მაგრამ შეესატყვისება მხოლოდ გარკვეული თვალსა-
ზრისით; სახელდობრ, გარკვეული მიზნის თვალსაზრისით. ცოცხალი
არსების გარკვეული შთაზონილებები და მიზნები რომ არ გვექონდეს
მხედველობაში, მაშინ ვერ ვილაპარაკებდით მისი უნარებისა და მო-
ქმედებების მოცემული პირობებისადმი შესატყვისობაზე ანუ შეგუე-
ბულობაზე.

ტელეოლოგისტური თვალსაზრისი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოე-
ბას, რომ ცოცხალი არსება მიზნის მიხედვით მოქმედებს, როგორც მისი
მოქმედება და მოძრაობა განსაზღვრულია არა არსებულთა და გან-
ხორციელებულთა, არამედ იმით, რაც ჯერ არ არსებობს და არ განხორ-
ციელებულა. ამჟამა ტელეოლოგისტური კონცეფციის უპირატესობა
მექანიციკურთან შედარებით. მაგრამ ტელეოლოგიში, როგორც მო-
ძღვრება „საბოლოო მიზნებზე“, იზიარებს მექანიციკის ძირითად
ნაკლს: მისთვისაც სიცოცხლის მომავალი, არსებითად, მოცემულია
აწმყოსთან ერთად. წინასწარგანსაზღვრულია ისე, რომ მასში არაფერი
წარმოიქმნება ნამდვილად ახალი; ტელეოლოგიზმის მიხედვით, ცოცხალ
არსებაში მოქმედი მიზანი, იმთავითვე, მოცემულია და მხედველობაშია
მიღებული. ყოველივე, რასაც აკეთებს და გააკეთებს ცოცხალი არსება,
განსაზღვრულია ამ წინასწარმოცემული მიზნით, მისგან გამომდინარე-
ობს აუცილებლობით და არაფერი ხდება ამ მხრივ ახალი და მოულო-
დნელი. სიცოცხლის მოვლენები აუცილებლობით გამომდინარეობენ

ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული მიზნიდან. ამგვარად, ტელეოლოგიზმში მოქმედებს ინტელექტუალიზმი ანუ გეომეტრიზმი (მათემატიციზმი, ლოგიციზმი).

ბერგსონი ფიქრობს, რომ ყალბია ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ „საბოლოო მიზნებზე“ ლაპარაკი; სიცოცხლე მუდამ რაღაც ერთი და იგივე „საბოლოო მიზნების“ განხორციელება როდია, იგი მუდამ ისახავს ახალ და ახალ მიზნებს, რომლებიც სრულიადაც არ გამოძლინარეობენ აუცილებლობით ძველი მიზნებისაგან. თუკი აქ გამართლებულია ლაპარაკი რაიმე „საბოლოო მიზანზე“ და მისგან „გამომდინარეობაზე“, ეს იქნება შემოქმედება, როგორც „საბოლოო მიზანი“, და მიზანთა ცვლა, ჭეშმარიტად ახალ მიზანთა დასახვა როგორც აქედან გამომდინარე შედეგი.

სიცოცხლე არის „შემოქმედებითი ევოლუცია“, რაც ყოველი მოცემული მიზნის, პირობებისა და საშუალებების ფარგლებს გარეთ გასვლას მოასწავებს. სიცოცხლე, როცა მას გასაქანი აქვს, მუდამ ახალსა და ახალ მიზნებს ისახავს, შესატყვისად ახალ საშუალებებსა და, ბოლოს, ახალ პირობებს ეძებს და ქმნის. სიცოცხლე შეგუების ელემენტთან ერთად მუდამ შეიცავს შეგუებულობის მდგომარეობის დარღვევის მომენტსაც და სწორედ ეს უკანასკნელი შეადგენს საკუთრივ „ცოცხლობის“ მომენტს. ამასთანავე, შეგუებულობის მდგომარეობის დარღვევა ყოველთვის დაკავშირებულია რისკთან და ამდენად „ცოცხლობა“ მუდამ „სარისკოა“. მოცემული მიზანი და პირობები დაცილილი რომ მაქვს, მომარჯვებული რომ მაქვს შესატყვისი საშუალებები, სწორედ ამიტომ საიმედოა, რომ ამ მიზნის ამ პირობებში ამ საშუალებებით განხორციელებას შეეძლება; ხოლო როცა ვცვლი საშუალებებს, პირობებს და ბოლოს მიზანს, ეს ყოველთვის დაკავშირებულია ხიფათთან, რომ ამ მიზნის ამ პირობებში ამ საშუალებებით განხორციელება ვერ შეეძლო და მარცხი განვიცადო. მაგრამ სიცოცხლის რეალიზაცია, მისი წარმატება სწორედ ამგვარ ცვლილებებშია; ამ აზრით სიცოცხლე, მისი წარმატება ყოველთვის დაკავშირებულია მარცხთან, ხიფათთან ანუ რისკთან.

ბერგსონი ფიქრობს, რომ სიცოცხლის ჭეშმარიტი კონცეფციის შემუშავებისათვის საჭიროა გადავლახოთ ინტელექტის ჩვევები, ე. ი. სხეულების თავისებურებათა „თარგზე გამოჭრილი“ გამომდინარეობითი აზროვნება და მივმართოთ ინტუიციას ანუ ცნობიერების მზერა მივაპყროთ უშუალოდ სიცოცხლეს, რომელიც ჩვენი სულიერი მდგომარეობისა და მასში გამჟღავნებული „მეს“ სახითაა მოცემული.

მატერიალურ, სხეულებრივ ნივთებზე დაკვირვებამ მე გამომიღწავა

ჩვენა, რომ ყოველი მოვლენისათვის ვიგულისხმობ მიზეზი, რომელიც მას იწვევს აუცილებლობით, ანუ იწვევს ისე, რომ არ შეეძლო არ გამოეწვია და, მაშ, მომავალშიც მუდამ ანავეს გამოიწვევს. მაგრამ ყოველ მოვლენას რომ ამგვარი მიზეზი იწვევს აუცილებლობით, ანუ რომ ყოველი მოვლენა წინასწარ განსაზღვრულია, ეს მხოლოდ ვარაუდია და არ არის დასაბუთებული. რა უდევს საფუძვლად ამგვარ ვარაუდს? უწინარეს ყოვლისა ის, რომ ყოველი სხეულებრივი მოვლენა რაღაც სხეულებრივ გარემოცვაშია მოცემული და მისი განმეორებისას ყოველთვის მეორდება რაღაც ამ გარემოცვიდან. ამ გარემოებას, რომელიც სხეულებრივი მოვლენებისათვისაა დამახასიათებელი და რაც ამართლებს მოცემულ ვარაუდს ამ სფეროში, ავრცელებენ აგრეთვე სულიერ მოვლენებზე და ფიქრობენ, რომ სულიერი მდგომარეობები აუცილებლობითაა განსაზღვრული სხეულებრივი გარემოცვის ზემოქმედებით; სულიერი მდგომარეობა სხეულთა ურთიერთ-მოქმედების აუცილებელი შედეგია. რა უდევს საფუძვლად ამ გავრცელებასა და გადატანას? უწინარეს ყოვლისა ის, რომ ყოველი სულიერი მდგომარეობის წარმოშობას თან ახლავს რაღაც სხეულებრივი გარემოცვა. მაგრამ, ცხადია, რომ თავისთავად ეს საკმარისი არაა მოცემული ვარაუდის საფუძვლიანობისათვის, ამისათვის, უწინარეს ყოვლისა, საჭიროა ერთი და იგივე სხეულებრივი გარემოცვის განმეორებისას მუდამ მეორდებოდეს ერთი და იგივე სულიერი მდგომარეობა. მაგრამ ასეთი რამ არა ჩანს და არც შეიძლება ჩანდეს, რადგან ამგვარ შესაძლებლობას ეწინააღმდეგება უშუალო ცდა, რბუტიცია — ჩემს სულიერ მოძრაობასა და მდგომარეობებზე უშუალო დაკვირვება, რომელიც მარწმუნებს, რომ ჩემი სულიერი მოძრაობა არის განუწყვეტელი და შეუქცევადი ხანიერება, ე. ი. ჩემი სულიერი მდგომარეობანი არ მეორდებიან.

ჩემს მეზე უშუალო დაკვირვება მარწმუნებს, რომ მე არა ვარ იგივე, რაც არის ჩემი სხეული და არც მასზე სხეულებრივი გარემოცვის ზემოქმედების უბრალო შედეგი, არამედ ვარ ამაზე მეტი, ვარ სწორედ „თავის-უთალი“ სწრაფვა მოქმედებისაკენ. ჩემი „თავისუფლება“ სწორედ იმას ნიშნავს, რომ მე ჩემს მოქმედებაში არა ვარ მთლად გარედან განსაზღვრული, არამედ თვითონ ვარ ჩემი თავის „უთალი“ და განმგებელი. თავისუფლება იმ გარემოებაში ვლინდება, რომ როცა მოქმედებ, ეს არაა აუცილებლობით განსაზღვრული ჩემს გარედ მოცემული ვითარებებით, რომ მე ამავე ვითარებების გარემოცვაში შემიძლო არც შექმედება ასე. ხოლო სხეულებრივი განსაზღვრულობა კი გარედან აუცილებლობით განსაზღვრულობაა. როცა რაიმე მიზანს ვისაზავ, ცხადად ვგრძნობ, რომ, თუკი ვი ვითვალისწინებ ჩემი

სხეულისა და მისი გარემომცველი სხეულებრივი პირობების შესაძლებლობებს, მაგრამ მთლად მათგან არა ვარ განსაზღვრული და იძულებული. მე ვიყენებ ჩემს სხეულს. მის ამგვარ აგებულებას მოქმედებისათვის, ამიტომ მე ვზრუნავ მასზე, მის განვითარებაზე; მე ვზრუნავ ჩემს სხეულზე გარემომცველი პირობების შესაძლებლობათა გამოყენებით, აქედან ისე ჩანს, რომ მე, როგორც მოქმედებისაკენ სწრაფვა, სემი სხეულის, მისი თავისებური აგებულების და მასზე გარემომცველი პირობების შემოქმედების შედეგი კი არა ვარ, არამედ ჩემი სხეული, როგორც თავისებური მოწყობილობა, არის ჩემი ორგანო. აქედან იქნებ გამართლებული იყოს ასეთი ვარაუდი: ცოცხალი ორგანიზმი, როგორც რაღაც სხეულებრივი ორგანიზაცია, გარემო პირობების უბრალო თავშეყრის შედეგად კი არ გაჩენილა და შერე ამის შედეგად კი არ წარმოქმნილა სიცოცხლის სწრაფვა მოქმედებისაკენ, არამედ ეს სხეულებრივი ორგანიზაცია, როგორც თავისი ორგანო წარმოქმნა, გარემომცველი პირობების თავშეყრის გამოყენებით, სიცოცხლას სწრაფვამ, რომელიც მანამდეც იყო, ოღონდ სპეციალურ ორგანოსა და გასაქანს მოკლებული.

საკუთარ მეზე დაკვირვების შედეგად ისიც ჩანს, რომ ყალბია ტელეოლოგიური მოძღვრება «საბოლოო მიზნებზე»; ჩემი სწრაფვა მოქმედებისაკენ, თუკი კარგად დავაკვირდებით მას, მარად დაუცხრომელი ჩანს; მე ვერ წარმოვიდგენ რაიმე კონკრეტული შინაარსის მქონე მიზანს, რომელიც შემიძლია ვაღიარო «საბოლოო მიზნად» იმ აზრით, რომ მისი განხორციელების შემდეგ აღარ მექნება აღარავითარი სწრაფვა მოქმედებისაკენ. მიზანი შეიძლება გვეჩვენებოდეს «საბოლოოდ» მანამ, სანამ მისი განხორციელება ჯერ კიდევ შორეული საქმეა.

ყოველივე ამის საჩვენებლად ბერგსონი არ სჯერდება თვითდაკვირვების მონაცემებს, არამედ ამ მონაცემებით შთაგონებული და, ასე ვთქვათ «თვალახელილი» ფართოდ იყენებს ბიოლოგიის მასალას. თუ დილთაის ფილოსოფია ორიენტირებული იყო კაცობრიობის ისტორიაზე, ბერგსონი ძირითადად ბიოლოგიას ეყრდნობა.

ბერგსონის მოძღვრებას თავისებური პანთეისტური ხასიათი აქვს: მისი მიხედვით მთელი სამყარო „დასახლებულია“ სიცოცხლის იმპულსით. მთელ სინამდვილეში ვადის სიცოცხლის ერთიანი დინება. იგი ხორციელდება ინდივიდებში ინდივიდუალური სახით, მაგრამ ინდივიდები გაერთიანებული არიან სიცოცხლის უნივერსალურში. სიცოცხლეს ისევე სიცოცხლე აძლევს ბიძგსა და „შთაგონებას“, სიცოცხლე საზრდოობს სიცოცხლით, სიცოცხლე გრძელდება სიცოცხლეში. სიცოცხლეს „სიმპათიის“, „სიყვარულის დამოკიდებულება აქვს თავის თავ-

თან. სიცოცხლის უნივერსუმისაგან მოწყვეტილი, იზოლირებული სიცოცხლის ერთიანი დინებიდან გადამდგარი სიცოცხლე ინდივიდისა თუ ინდივიდთა ჯგუფისა გადაგვარებასა და ქრობას განიცდის. ასე ემართებათ ადამიანებს, რომელნიც ზედმეტად გაერთნენ არაორგანულ მატერიაზე მუშაობით, ზედმეტად „მოანგარიშენი“ გახდნენ, ზედმეტად დატვირთეს თავიანთი გარემო არაორგანული მატერიის ხელოვნური კონსტრუქციებით და ამგვარად გამოეთიშნენ სიცოცხლის უნივერსუმს, ცოცხალ ბუნებას. ამიტომ, რომ ჩვენს დროში ტექნიკური ცივილიზაციის დიდ განვითარებას თან ახლავს სიცოცხლის განელების, მისი ტემპერატურის დაცემის უსიამოვნო განცდა, რაც ინტელექტუალური მოღვაწეობისა და შესატყვისი ცივილიზაციის საწინააღმდეგო ტენდენციებს ბადებს.

მაგრამ ბერგსონი არ ეკუთვნის იმ მოაზროვნეთა რიცხვს, რომელნიც უპირობოდ უარყოფენ ინტელექტისა და მეცნიერულ-ტექნიკური მოღვაწეობის განვითარების ღირებულებას. მას მიაჩნია, რომ ინტელექტის განვითარება დიდ უპირატესობებს აძლევს ადამიანს, იგი დიდ გასაქანს აძლევს ადამიანის მოქმედებას. ოღონდ არ უნდა მოხდეს ინტელექტის როლის გადაფასება, არ უნდა მოხდეს მისი გააბსოლუტება. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანი ზედმეტად დაუკავშირდება არაორგანულ მატერიას და კავშირს დაკარგავს თავის თავთან, თავის საკუთარ იმპულსთან; ამით დაკარგავს თავისი თავის რეალიზების საშუალებას. სიცოცხლეს ყველაზე მეტად თავის თავთან კონტაქტი ესაჭიროება და ეს ხორციელდება ინსტინქტისა და, უფრო მაღალ დონეზე, ინტუიციის მეშვეობით. ინტელექტი და ინსტინქტი-ინტუიცია ერთმანეთის საპირისპირო მიპართულებით მოპარაობენ, მაგრამ ისინი ერთი საერთო ძირიდან — სიცოცხლის შემოქმედებისაკენ სწრაფვიდან — მოდიან და ამგვარად ავსებენ ერთმანეთს.

ბერგსონის პანთეისტური თვალსაზრისი: აუცილებლობით მიდის სულის უკვდავების თავისებურ დაშვებამდე; თუ სული როგორც სიცოცხლის სწრაფვა არ წარმოიქმნება სხეულებრივი ორგანიზმის, როგორც მატერიალური ელემენტების თავისებური კომბინაციის შედეგად, არამედ თვითონ ქმნის მას, მაშინ იგი არც უნდა გაქრეს სხეულებრივი ორგანიზმის დაშლის შედეგად, არამედ უნდა განაგრძოს არსებობა, თუნდაც არაორგანულ მატერიაში ჩამწყვედეულმა, მიჩქმალულს და სპეციალურ ორგანოს მოკლებული სახით. ამგვარ მდგომარეობაში გადასვლისას სული განაგრძობს ხელსაყრელი პირობების ძიებას სპეციალური ორგანოს—ორგანიზმის—კვლავ შექმნისათვის.

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ბერგსონი კრიტიკულ დამოკიდებულებას ამქლავებს სპირიტუალიზმის მიმართ; მას სპირიტუალიზმში არ

მოსწონს ის, რომ იგი სრულიად არ უწევს ანგარიშს ინტელექტსა და მეცნიერებას, უგულვებელყოფს სულის პრინციპულ კავშირს მატერიალსთან, რომელსაც ჰვალავს, რომლითაც და რომლის მიმართაც მოქმედებს სული.

ბერგსონის თვალსაზრისი ითმენს აგრეთვე ღმერთის არსებობის დაშვებასაც; ოღონდ ღმერთი გაგებულ იქნება სავსებით თავისებურად, ტრადიციული გაგებისაგან განსხვავებული სახით. ტრადიციული გაგებით ღმერთი მუდმივ-უცვლელი თვისებების მქონეა და ამით ჰგავს ნივთს. ბერგსონისათვის ღმერთის ასეთი გაგება შეუსაბამოა; სინამდვილე მუდმივი მოძრაობა, ცვალებადობა და ქმნადობაა; ამიტომაც ღმერთი გაგებული უნდა იყოს, როგორც სამყაროს თავისებური სუბიექტი, რომელიც თვისობრივად დასრულებულ, უმოძრაო ნივთს კი არა ჰგავს, არამედ მუდმივი ცვალებადობისა და ქმნადობის წყაროა და როგორც ასეთი თვითონაც არ არის რალაც დასრულებული, არამედ წარმოადგენს განუწყვეტელ სიცოცხლეს, მოქმედებას, თავისუფლებას. „თუკი ჩვენ ამ აზრით გავიგებთ ქვეყნის შექმნას ღმერთის მიერ, მაშინ ეს შექმნა აღარ მოგვეჩვენება საიდუმლოებად — ჩვენ თვითონ ვართ ნიმუში ამგვარივე საიდუმლოებისა, როცა თავისუფლად ვმოქმედებთ“. ღმერთის, აბსოლუტის არსება არის არა მათემატიკური ან ლოგიკური, არამედ ფსიქოლოგიური. სხვაგვარად, ღმერთი ხასიათდება თავისუფალი ნებით, სწრაფით შემოქმედებისაკენ.

თავისებურად ესმის ბერგსონს ფილოსოფია; იგი ამ მხრივაც უპირისპირდება ტრადიციას. ტრადიციულ ფილოსოფიას ფილოსოფიური შემეცნება იმავე სიბრტყეზე ეგულებოდა, რაზედაც ძვეს მეცნიერება. მეცნიერება მიზნად ისახავს ინერტული მატერიის მასალაზე მუშაობას. იგი არის „წმინდა ინტელექტის წარმონაქმნი, როგორც აბსტრაქციას ახდენს სიცოცხლის ელემენტისაგან და მხედველობაში იღებს არაორგანულ მატერიას, მყარ ნივთებს, სადაც უძრაობა დომინირებს მოძრაობაზე, სივრცე — დროზე, მოძრაობა გაგებულია რალაც უძრავის მეშვეობით, დრო გაგებულია სივრცის მეშვეობით. მეცნიერებას საქმე აქვს აბსტრაქციასთან. ტრადიციული ფილოსოფია არ წარმოადგენდა ამ მხრივ პოზიციის შეცვლას, იგი იძლეოდა მეცნიერების საქმის მხოლოდ გაგრძელებას იმავე მიმართულებით. ტრადიციული მეტაფიზიკა იმავე ინტელექტუალისტურია, როგორც ფიზიკა; იგი გაუღწეველია ინტელექტისათვის დამახასიათებელი გეომეტრიზმით. იგი არის არაორგანული მატერიის მეტაფიზიკა. მას საქმე არა აქვს ნამდვილად მოძრაობასთან, მასაც მოძრაობა ესმის უძრავის მეშვეობით; ცვალებადობას უძრაობის დეგრადაციად მი-

ინევს. ასეთია იდეათა ფილოსოფია ანუ პლატონისტური თვალსაზრისი, რომელიც რაღაც სახით ყოველთვის მოქმედებს ძველ ფილოსოფიაში. იდეა არის საგანთა მყარი, უცვლელი გარკვეულობა და იგი, როგორც ასეთი, მიაჩნიათ ნამდვილ სინამდვილედ. სინამდვილის ასეთი სურათი ჩანს სიცოცხლისაგან აბსტრაგირების ანუ ფიზიკის პოზიციიდან. ძველი მეტაფიზიკა ფეხდაფეხ მისდევს ფიზიკას და ამავე დროს ასაზრდოებს ქიმიური იმედებს, წავიდეს მასზე უფრო შორს.

ბერგსონის აზრით, სიცოცხლისაგან აბსტრაგირების პოზიციიდან რაცა ჩანს, მის მიმართ ფიზიკა სავსებით კომპენტენტურია და იგი მეტაფიზიკის დამატებას არ საჭიროებს. ჭეშმარიტმა ფილოსოფიამ უნდა გადალახოს ფიზიკის პოზიცია, როგორც სიცოცხლისაგან აბსტრაგირების პოზიცია. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნება იგი ჭეშმარიტი „მეტა-ფიზიკა“. ჭეშმარიტ ფილოსოფიას როგორც მეტაფიზიკას საქმე აქვს კონკრეტულ სინამდვილესთან, რომელიც არის სიცოცხლე-მატერიის მთლიანობა და ერთიანობა, ანუ სიცოცხლის სწრაფვის მოძრაობა მატერიაში, მატერიის საშუალებით და მატერიის მიმართ. ჭეშმარიტი ფილოსოფია ის არის, რომელიც დროში ხედავს სინამდვილის ნამდვილ არსებას, ახორციელებს ცნობიერების მზერის მიმართვას სიცოცხლის მოძრაობისაკენ.

რამდენადაც სიცოცხლის მოძრაობა არის ხანიერება ანუ ჭეშმარიტი ქმნადობა, შემოქმედება, ამდენად შეუძლებელია მისი შემეცნება რაიმე მოცემულიდან აუცილებლობით „გამოყვანის“ გზით. სწორედ ამიტომ ფილოსოფია, რომელსაც საქმე აქვს სიცოცხლის მოძრაობასთან, არ შეიძლება მიმართავდეს „გამომდინარეობითს“ ანუ ინდუქტურ-დედუქტურ, მათემატიკურ აზროვნებას; ფილოსოფია მოასწავებს ინტელექტის საზღვრის გადალახვას და ინტუიციის წიაღეზად დადგომას. ფილოსოფიას სიცოცხლესთან აქვს საქმე და ამიტომ ფსიქოლოგიურ ტერმინებში უნდა მოძრაობდეს. იგი ინტუიტიური შემეცნებაა. მისი გზა ადამიანის სულზე გავლით სამყაროული სიცოცხლის მოძრაობისადმი „თვალის მიდევნებაა“.

ბერგსონის თვალსაზრისის სპეციფიკური ნაკლია ბიოლოგიზმი, მან ბიოლოგიური არსებობის სტრუქტურა, რომელიც სინამდვილის გარკვეულ ფენას ახასიათებს, მთელს სინამდვილეზე გაავრცელა. ბიოლოგიური საწყისის ამგვარი აბსოლუტიზაცია თვითნებურ ხასიათს ატარებს და იგი ბერგსონის ფილოსოფიაში ინტუიციის როლის გადაჭარბებულად შეფასებას ეფუძნება. ინტუიციის გადაჭარბებული გამოყენება ბერგსონის ფილოსოფიაში იწვევს ღმერთის არსებობისა

და სულის უკვდავების დაშვებას, რაც მეცნიერული ფილოსოფიისათვის ყოვლად მიუღებელია.

ბერგსონმა ვერ დაინახა ადამიანური არსებობის სპეციფიკა, ვერ შეძლო მისი თვისობრივი განსხვავება უბრალო ცხოველურ-ბიოლოგიურ არსებობისაგან. ბერგსონის ფილოსოფიის მიმართ განსაკუთრებული ძალით ითქმის ის, რაც საერთოდ სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმართ ითქვა: იგი ამართლებს აგრესიულ ინდივიდუალიზმს და პოლიტიკურ ავანტიურისმს.

ბერგსონის (Bergson) ძირითადი შრომები:

*Matiere et Memoire** 1896;

*L'Evolution creatrice** 1907.

La Pensee et le Mouvant. 1934.

ლიტერატურა

დ. უზნაძე „ნარი ბერგსონი“ 1922.

A. Metz. *Bergson at le Bergsonisme*. 1933.

თავი მესამე

სიხოსხლის ფილოსოფია ესპანეთში

ხოსე ორტეგა ი განსევი

ესპანელი ფილოსოფოსი ხოსე ორტეგა ი განსევი (1883—1955). 1905—1907 წლებში სწავლობდა ლაიპციგის, ბერლინისა და მარბურგის უნივერსიტეტებში. 1911—1936 წლებში მადრიდის ცენტრალურ უნივერსიტეტში ხელმძღვანელობდა მეტაფიზიკის კათე-

დრას. 1936 წელს სამოქალაქო ომის გაჩაღების შემდეგ დასტოვა ესპანეთი და წავიდა პარიზში, შემდეგ ცხოვრობდა პოლანდიაში, პორტუგალიაში, არგენტინაში. 1948 წელს დაბრუნდა მადრიდში, სადაც ჩამოაყალიბა ჰუმანიტარული ინსტიტუტი. გარდაიცვალა 1955 წ. 1954 — 1956 წწ. გამოვიდა გასეტის ვერმანულად თარგმნილი შრომების ოთხტომეული.

ორტეგა ი გასეტის ფილოსოფიას მიაკუთვნებენ სიცოცხლის ფილოსოფიის ნაირსახეობას. ზოგი მას „სიცოცხლის ფილოსოფიის ფუძემდებლად“ კი მიიჩნევს. პიუბშერის აზრით, ორტეგა სიცოცხლის პრინციპულ საფუძვლებს ბიოლოგიის სფეროში ეძებს, ნოაკს მიაჩნია რომ ორტეგას, მართალია წინ აქვს წამოწეული ბიოლოგიური ცნებები, ვანსაკუთრებით სიცოცხლის ცნება, მაგრამ იგი ამას ახერხებს ბიოლოგიზმის გარეშე. მართალია კულტურა სიცოცხლეს დაუმორჩილა, მაგრამ მიუხედავად ამისა ორტეგა არაა „ბიოლოგისტი“, რადგან ადამიანის არსება ორგანულ მოქმედებაზე არ დაჰყავს. თვითონ ორტეგა თავის ფილოსოფიას „რაციონალიზმს“ უწოდებს, რითაც ცდილობს მკვიდროდ დააკავშიროს თავისი ფილოსოფიის ორი ძირითადი ცნება — აზროვნება და სიცოცხლე. იგი ახდენს სიცოცხლის ფილოსოფიის იდეებისა და ექსისტენციალიზმის სინთეზს ისე, რომ ცხოვრება და ექსისტენცია ერთ სიბრტყეზეა. სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის ძირითადი ცნებების გარდა ორტეგამ გაიზიარა მათი საერთო მიმართულება: კერძოდ სიცოცხლის ფილოსოფიის აქცენტირება კულტურის სფეროზე და ექსისტენციალიზმის მიერ ადამიანის დამსახვა ფილოსოფიური გააზრების ცენტრად. მთელი მისი ფილოსოფია, რა პრობლემასაც არ უნდა იხილავდეს, ადამიანისა და „ადამიანური სამყაროს“ გარშემო ტრიალებს. საკითხები, რომლებიც მას აინტერესებს, ან უშუალოდ ადამიანის გაუცხოების საკითხებია, ან მათ ფოკუსშია გარდატეხილი.

ორტეგა, უპირველეს ყოვლისა, ემიჯნება ტრადიციული ფილოსოფიის სისტემებს. მას არ სურს ლაპარაკი ისეთ ყოფიერებაზე, რომელსაც არ შეიმეცნებს ან რაიმე მიმართებაში არ იმყოფება მასთან. ის რაც ადამიანთან მიმართებაში არაა, ადამიანის წინაშე ვერც პრობლემად დაისახება. ადამიანს, რომელიც ერთხელ ცხოვრობს სამყაროში, უნდა მიეცეს უფლება ისე იცხოვროს, რომ არ დავაღლებულთ დაინტერესდეს ნივთთა ყოფიერებით, თუკი ეს ყოფიერება ჩვენგან დამოუკიდებლად აქვთ ნივთებს. რას ნიშნავს ჩვენს სამყარო? სიცოცხლე? კითხულობს ორტეგა.

ადამიანი, თავის თავს პოულობს უპირველეს ყოვლისა განსაზღვრულ შესაძლებლობებში; ეს შესაძლებლობანი სიცოცხლის სფეროა:

ადამიანის არსებობა მოითხოვს მოღვაწეობას, მოღვაწეობისათვის საჭი-
როა შესაძლებლობანი. ამიტომ ადამიანი თავისებურ ორმაგ მიმართე-
ბაშია საკუთარ სიცოცხლესთან: ერთი მხრივ, ის პოულობს თავის თავს
ცხოვრებაში, ისე რომ ეს მასზე არაა დამოკიდებული, ის არ ირჩევს თა-
ვის ცხოვრების დროს და ადგილს, ყოველივე ეს მას ეძლევა, მაგრამ
ადამიანი თვითონ განსაზღვრავს თავის ცხოვრებას იმდენად, რამდენა-
დაც ცხოვრებაში მას მზა ფორმით ეძლევა მხოლოდ შესაძლებლობანი
და არა თვით ცხოვრება. «ადამიანი ირჩევს თავის ცხოვრებას, ცხოვრე-
ბა კი მისი ყოფიერებაა». მაშასადამე, ადამიანი თვითონ ირჩევს თავის
ყოფიერებას. ადამიანის ყოფიერება არის ძირეული სინამდვილე,
«ძირეული რეალობა», რომელთანაც მიმართებაში უნდა იყოს სხვადა-
სხვა რეალობა. აქ არაა ლაპარაკი ადამიანურ ცხოვრებაზე საერთოდ.
ადამიანური ცხოვრება, რადიკალური სინამდვილის აზრით, მხოლოდ
ცალკეულის ცხოვრებაა, მაგალითად, მხოლოდ ჩემი ცხოვრება. ის
არის ერთადერთი უტყუარი და პირველადი მოცემულობა. ყოველივე
დანარჩენს მხოლოდ მასთან მიმართებაში აქვს მნიშვნელობა, როგორც
ნამდვილს. «მე» არ ითქვიფება «სხვაში», ყველაზე ახლობელ და
ინტიმურ „სხვაშიც“ კი, სხვისი სინამდვილე „მე“-სთვის მხოლოდ „მე“-
ში გარდატეხილის სახით არსებობს. სხვისი კბილის ტკივილს მე ვერა-
სოდეს ვერ განვიციდი, როგორც საკუთარ კბილის ტკივილს. ჩემთვის
ახლობლის კბილის ტკივილი არის ჰიპოთეზური, ე. ი. გარეგან გამოვ-
ლინებათა საფუძველზე ნეარაუდვეი სინამდვილე, საკუთარი კბილის
ტკივილი კი არის უდაო, ძირეული სინამდვილე. ჩემი ცხოვრება უტყუა-
რია, სხვისმა ცხოვრებამ კი შეიძლება მომატყუოს, ეს არის ერთ-
ერთი საფუძველი იმისა, რომ ჩემი ცხოვრება აღვნიშნო როგორც
„რადიკალური სინამდვილე“. ორტეგა ფიქრობს, რომ ეს სრულიადაც
არ ნიშნავს ჩემი „მე“-ს გარეშე არსებულ სხვა ცხოვრებათა უარყოფას,
ან კიდევ ჩემი ცხოვრების გამოცხადებას ერთადერთ ცხოვრებად.
ჩემი ცხოვრების რადიკალური ნამდვილობა აქ მხოლოდ იმას ნიშნავს,
რომ ის ძირია ყველა სხვა სინამდვილესი, იმ აზრით კი არა, რომ მან
წარმოშვა ყველა სხვა სინამდვილე, არამედ იმ აზრით, რომ ყოველივე,
რაც ნამდვილია, ჩვენი ცხოვრების სფეროში უნდა იყოს მოქცეული.
ჩემი ცხოვრება არის ნდობით აღჭურვილი არენა, სადაც ყველა სინა-
მდვილეს შეუძლია გამოცხადდეს. გასეტი აიგივებს საგნის ექსისტენცს
და ვიტალურ სიტუაციას, ის არ ეთანხმება ექსისტენციის გაგებას ექსის-
ტენციალიზმში, სადაც ექსისტენცი ადამიანის ყოფიერებასთანაა გაიგი-
ვებული. გასეტის აზრით, ეს არის ამ ტერმინის თვითნებური, მისი
ათასწლიანი ეტიმოლოგიის საწინააღმდეგო გამოყენება, ადამიანი, რო-
გორც „მე“, ერთადერთია, რომელიც არ ექსისტირებს, არამედ ცხოვ-

რობს. დანარჩენი ნივთები თავიანთ თავს ჩემი ცხოვრების სამყაროში ავლენენ და ამტკიცებენ.

ცხოვრების ერთ-ერთი თავისებურება არის მისი გადაუტანლობა. ის არ გადაეცემა სხვას, არავის არ შეუძლია იცხოვროს ჩემი ცხოვრებით, ისე როგორც მე არ შემძლია ვიცხოვრო სხვისი ცხოვრებით. ეს გადაუტანლობა ცხოვრებას ხდის „მარტოობის“ ასპარეზად. ადამიანის ცხოვრება მარტოობაა, რადიკალური მარტოობა. მაგრამ „მე“-დან ამოსვლა, გასეტის აზრით, არ ნიშნავს რაიმე სოლიფსიზმს. სოლიფსიზმი არის ფილმი, რომელიც უსასარულოდ მიმდინარეობს მხოლოდ ჩემში. ხოლო არსებობა არაა „მე“-ს იგივეობრივი. „მე“ სხვების გარეშე არაა რადიკალური ან ერთადერთი სინამდვილე. რადიკალური სინამდვილე არის უამრავ „მე“-თაგან შემდგარი ცხოვრება. ცხოვრება იმას ნიშნავს, რომ მე ვიყო ჩემ გარეთ აბსოლუტურ გარემოში, რომელსაც სამყარო ეწოდება. მე ყველაფერთან ვარ მიმართებაში და ჩემი მარტოობა მხოლოდ ჩემს არსებობას კი არ ნიშნავს, არამედ იმას, რომ გადაწყვეტ სფეროში მე ხელს ვერაფერ ვერ გამომიწვდის. სამყარო არის ის, რაც მიმართებაშია ჩემთან, რაც პრაგმატულია, რაც ხელს მიწყობს ან ხელს მიშლის. ეს არის რადიკალური ჰეგემონიზმი სამყაროს შესახებ, რადგან მასშია პირველად არსებული სამყარო, როგორც ჩვენი ცხოვრების ელემენტარული ყოველივე სხვა, რომელსაც მეცნიერება გვაწვდის სამყაროზე, არის მეორადი, პიპოთეზური და პრობლემატური ჰეგემონიზმი. თუ აივნიდან ვხედავ გუადარამოს მთებს, ის ჩემს აწმყოშია და მის არსებობაში ეჭვი არ მეპარება, მაგრამ მე ვიცი, რომ არსებობს ჰიმალაის მთებიც, თუმცა მე მათ ვერ ვხედავ. გასეტის აზრით, აქ ორი სახის სინამდვილე გვაქვს ჩვენთან მიმართებაში; აქტუალური და პოტენციალური, ანუ ჰაბიტუალური. ჩვენი ცხოვრების სამყარო რომ შედგება შესაბამის მომენტში აწმყოში არსებული მცირერიცხოვანი ნივთებისაგან და ურიცხვ სხვათაგან, რომელნიც დაფარული არიან, ეს გასეტის აზრით არის „ჩვენი სამყაროს სტრუქტურის“ პირველი კანონი. აქედან გასეტი აღგენს „ჩვენი სამყაროს სტრუქტურის“ მეორე კანონსაც. სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, მიგვითითებს იმ ნივთებზე, რომელნიც ჩვენი ყურადღების ცენტრში არიან და იმ საფუძვლებზე, რომელნიც ან ნივთების მიღმა იმყოფებიან და მათზე არიან დამოკიდებული. ნივთის ეს საფუძველი არის ჰორიზონტი. მის მიღმა მდებარეობს მესამე, ჩვენთვის დაფარული სფერო. გასეტი განასხვავებს გარემოს და სამყაროს. გარემო არის ის, რაც ჩვენს ჰორიზონტშია, რაც აწმყოა, რაც ზილულია. სამყარო მოიცავს როგორც გარემოს, ისე მის მიღმა მდებარე დაფარულ სფეროს. გარემო აქტუალურია და მოცემულია, მაგრამ დანარჩენი სამყაროც არაა მისტერია, ისიც შეი-

ძლება იყოს მოცემული ან საერთოდ ან მხოლოდ წარსულში, ასეთ შემთხვევაში ის იქნება ჰაბიტუალური. აქტუალურსა და ჰაბიტუალურს შორის მდებარე საზღვრითი ზოლი არის პორიზონტი. ეს არის ჩვენი სამყაროს სტრუქტურა დროში მიმართებით განხილული. მაგრამ არის სხვა განზომილებაც, რის გარეშეც „სამყაროს სტრუქტურა“ არ იქნებოდა სრული. ეს არის ვრცეულობა. აწმყო მიგვიითიებს გარკვეულ ვრცეულობაზე. ის არის არა მარტო ჩემი აწმყო, არამედ ჩემი „აქ“; მე, აწმყო და „აქ“ განუყრელია. ამიტომ მესამე კანონის თანახმად სამყაროს სტრუქტურას განსაზღვრავს „აქ“. ამ კანონის მიხედვით სამყარო „პერსპექტივაა“. „ახლო“ და „შორეული“, როგორც მანძილის აღნიშვნა ჩვენგან დამოუკიდებელსა და ობიექტურზე კი არ მეტყველებენ, არამედ ჩვენს დამოკიდებულებაზე უცაოს მიმართ. ამიტომ აქ მანძილი არაა გეომეტრიული ან ფიზიკური, არამედ გრძნობისეული.

ყოველ ადამიანს, ყოველ მე-ს აქვს თავისი „აქ“ და ყოველი „აქ“ განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ჩემი „აქ“ მხოლოდ ჩემია და როგორც მე ვიმყოფები სხვათა გარეთ, ასევე ჩემი სამყაროც სხვათა სამყაროს გარეთაა. ნივთების მდებარეობა განისაზღვრება ჩემი „პოზიციით“. პოზიციით მოწესრიგებული სამყარო არის მხარეობრივი სამყარო.

ძირითადია ის აზრი, რომ ნივთები ჩვენს სამყაროში არ არიან და არც ჩვენ მხრივ განიხილებიან თავისთავადი ყოფიერების მქონედ, არამედ როგორც ყოფიერება თვის (Sein-für), ე. ი. ჩვენ აღვწერთ ნივთებს იმის მიხედვით, თუ რა როლს ასრულებენ ჩვენი ცხოვრების რადიკალურ სფეროში. ამ ნივთთა ყოფიერება მათ სუბსტანციალობაში კი არაა, არამედ სამსახურებრივ თვისებაში. ეს არის „პრაგმატული ველა“. ამის საფუძველზე ყალიბდება კიდევ ერთი სტრუქტურული კანონი — ჩვენი სამყარო, გარემო, ყოველი ცალკეულის სამყარო არაა არავითარი totum revolutum, არამედ პრაგმატულ ველებად არის დანაწევრებული. ჩვენი სამყაროს ნივთები დინამიური არიან და ამდენად მათ ფიზიკის ანალოგიურად ეწოდება ველები, ან კიდევ მწკრივები. ყოველ ნივთს თავისი ადგილი აქვს სამყაროს მწკრივში.

ორტეგა ი გასეტის გააზრების ძირითად ობიექტს შეადგენს ისტორია განხილული, როგორც ადამიანური მრღვეაწმობა. ძირითადი ცნება, რითაც გასეტი ახასიათებს. ადამიანის და ისტორიის თანამედროვე ვითარებას, არის კრიზისის ცნება. გასეტმა ამ ფენომენს მოუწია საპეციფიკური ასპექტი და ამით განსაზღვრა ის, როგორც „ისტორიულის კრიზისი“. ისტორიაში არაფერი არაა მყარი და უცვლ-

ლელი, ის მთლიანად ქმნადობაა. ადამიანის ქმნადობა გამოხატავს ისტორიის პროცესს, მაგრამ ეს ქმნადობა და ცვლილება ორი სახისაა: ნორმალურია ცვლილება ნახტომების გარეშე, რომლის დროსაც ჩვენი სამყაროს ძირეული ნაგებობა რჩება, ან კიდევ მსუბუქად მოდიფიცირდება; კრიზისულია ცვლილება, როდესაც ერთი სამყარო ინგრევა და მის ადგილზე მოდის ახალი. ისტორიული კრიზისი მოსდევს იმ სახის ცვლილებას, რომელსაც ადამიანის მრწამსის ცვლილება ეწოდება. ამის შედეგად ადამიანი დეზორიენტირებულია. ის კარგავს სამყაროს რომელშიც ცხოვრობდა ისე, რომ არ აქვს ახალი სამყარო შექმნილი, მას აქვს მხოლოდ უარყოფითი დამოკიდებულება სამყაროს მიმართ, დადებითი მრწამსის გარეშე, იცის რა სძულს, მაგრამ არ იცის რა უყვარს და რა ამოძრავებს. ამით ცვლილება გადადის კრიზისში და იღებს კატასტროფის ხასიათს.

ცვლილებათა მეორე სახე, რომელიც მთელ ადამიანს ეხება და კრიზისულია, არის სოციალური სტრუქტურა ცვლილება. სოციალური სტრუქტურა შედგება მასისა და ელიტისაგან. ეს საზოგადოების ბუნებრივი ვითარებაა და არანაკლებ აუცილებლობას წარმოადგენს, ვიდრე ფიზიკალური სამყაროს სტრუქტურული კანონებია. კრიზისის პროცესში იმსხვრევა ეს ვითარება. მასა უკუაგდება ელიტას და თვითონ ცდილობს მისი ადგილის დაკავებას. მოკლედ ხდება „მ-სი“ აჯანყება“. ეს არის კრიზისის მეორე სახე.

ცვლილებათა მესამე სახე, რომელიც არანორმალურია და მთელი ადამიანის განმსაზღვრელია, ეხება ადამიანის მეობას. ეს არის ცვლილება, რომელიც ეხება „მე“-ს იმ. ზომით, რომ „მე“ კარგავს თავის მეობას, ის გაუცხოვდება. ეს არის კრიზისის მესამე სახე.

ადამიანი არსებობისათვის მუდამ რალაცას აკეთებს. მისი ცხოვრება არის საქმიანობა. ეს საქმიანობა კი ხდება ადამიანის გადაწყვეტილებათა საფუძველზე, გადაწყვეტილებებს ადამიანი იღებს არა რაიმე გარეგანი ძალის, არამედ საკუთარი რწმენის, საკუთარი დარწმუნებულობის საფუძველზე. რწმენაში დარწმუნებულობა შეადგენს ადამიანის ყოფიერებას. ამიტომ ორტეგას აზრით, ადამიანის, ხალხის ეპოქის დიაგნოზი უნდა დაიწყოს მის რწმენათა შესახებ რეპორტაჟით. ადამიანი კრიზისშია, როდესაც ის გადადის ერთი რწმენიდან მეორეზე, როცა მათ შორის დგას ისე, რომ რომელიმე მათგანში არაა შინაგანად. ადამიანი კრიზისს განიცდის მაშინაც, როდესაც კარგავს ერთი რწმენის სარწმუნობას, არ აქვს მეორე და არც ჩანს მეორე ქმედითი რწმენის იმედი. ადამიანს შეიძლება გააჩნდეს რწმენა, მაგრამ ის არ იყოს ქმედითი, ცოცხალი. ასეთი მკვდარი რწმენა კრიზისის მაჩვენებელია, რადგან ის არაა ცხოვრების წარმმართველი.

ორტეგა სწორედ შენიშნავს თანამედროვე ბურჟუაზიული სამყაროს კრიზისის ნიშნებს, მაგრამ ეს სამყარო ზაერთოდ ერთადერთ სამყაროდ მიაჩნია. როგორც დეკარტეს და გალილეის ეპოქის ადამიანმა უარი თქვა თეოლოგიაზე, ასევე დღევანდელმა ადამიანმა უარი თქვა გონებაზე. გონებისადმი რწმენა, რითაც ევროპელი სამი საუკუნე ცხოვრობდა, დაიკარგა. მეცნიერებისადმი რწმენის დაკარგვამ გამოიწვია პანიკა და შიში ევროპელ ადამიანში. იგი სიცარიელეში აღმოჩნდა.

თანამედროვე ადამიანს არ აქვს არც პოზიტიური და არც ნეგატიური დარწმუნებულობა. ამით ის მოშორდა ჭეშმარიტებას, რადგან ჭეშმარიტება სხვა არაფერია თუ არა თავისთავთან შესაბამისობა, შე-ს თანხმობა თავისთავთან. ამ მდგომარეობიდან გამოსვლა შეიძლება თუ Man-ი თავის თავს იპოვნის, თავის თავთან შესაბამისობაში მოვა დეცხადი გახდება თუ რა პოზიცია უკავია მას ნივთთა სამყაროს მიმართ. დღევანდელი ადამიანი ბევრის მცოდნეა, მაგრამ ის იკარგება ამ ცოდნაში და არ იცის რა არის საკუთრივ ცოდნა. ეს არის დღევანდელი საშუალო ადამიანის სურათი. ის გადატვირთულია აზრებით და არ იცის მათგან რომელს იაზრებს თითონ და რომელია ფიქტიური მის გონებაში. მას არ აქვს რწმენა უმრავლესი აზრების მიმართ, რომელთაც ის მექანიკურად იმეორებს, ამიტომ ის თითქოს კმაყოფილდება ზოგადი მსჯელობით, ბანალობით, მაგრამ ეს იწვევს მის მოუსვენრობას. ამას თავი რომ დააღწიოს, ის იწყებს გაბრუებას.

ორტეგა ისევე როგორც ექსისტენციალისტები არ ათავისუფლებს ადამიანს პასუხისმგებლობისაგან. მისი აზრით, მართალია ადამიანი უსუბსტანციაოა, და ის არის ერთხელ, მაგრამ ამას ეფუძნება მისი სილატაკეც და ბრწყინვალეობაც, ამიტომაც, რომ მას არ აქვს არავითარი უცვლელი და მყარი მუნყოფიერება, არავითარი „ბუნება“, მას შეუძლია იყოს ის, ან ცდილობს იყოს ის, რაც მას სურს.

ძირეული ფენომენი, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენი ეპოქის ხასიათს, გასეტოს აზრით არის მასების აჯანყება. მასის ცნება მასთან ბრბოს სინონიმურია. აჯანყება ნიშნავს რომ მასები აღზევდნენ მთელი ცხოვრების წარსამართავად, ისინი ცდილობენ და ეუფლებიან ცხოვრების მართვის პულტს იმის მოუხედავად შეუძლიათ მათ ეს თუ არა. საერთოდ ჩვენი დრო კოლოსალური ძალების სიჭარბეს განიცდის, არ იცის როგორ მოიხმაროს ისინი. დღევანდელი თაობის პარადოქსულობა ისაა, რომ ფლობს მეტ ძალებს, ვიდრე რომელიმეს ქონდა და ამავე დროს მიზნებისა და იდეალების მხრივ უფრო მეტადაა ცარიელი, ვიდრე სხვა რომელიმე თაობა იყო. გასეტოს აზრით, ახალი ადამიანი უპასუხისმგებლოა. მას არა აქვს შოვალეობის გრძნობა, მასის ანონიმურობის გამო, იმის გამო, რომ დღეს ყოველი საქმე

კოლექტიურობის შედეგია, არავენ არაა ინდივიდუალურად პასუხისმგებელი ამა თუ იმ საქმიანობის გამო. გასეტის მსოფლმხედველობის მკვლევარი ერნესტო გრასი შემდეგნაირად აყალიბებს ადამიანის გასეტისეულ ნიშნებს: ანონიმურობა, გრძობით განსაზღვრულობა, ინტელიგენტის გაქრობა, პიროვნული პასუხისმგებლობის დაკარგვა.

ორტეგას თეორიაში ეპოქის კრიზისის დიაგნოზი გაკეთებულია ადამიანის, როგორც ისტორიის ცენტრის განხილვის საფუძველზე. ამ ასპექტში ძირითად როლს თამაშობს ადამიანის „მე“-ს მდგომარეობა. საკითხი იმის შესახებ, შეინარჩუნა თუ არა „მე“-მ მეობა თუ დაკარგა იგი. ეს პრობლემა თანამედროვე აზროვნებაში გამოიხატება „გაუცხოვების“ ცნებით და ამ პრობლემის ექსპლიკაცია ცენტრალურია ორტეგას თეორიაში.

ორტეგას აზრით, ადამიანი არ არის მზა სახით არსებული, ის თვითონ ქმნის თავის ყოფიერებას „ადამიანი პროგრამაა“. ის არის ის, რაც ჭერ კიდევ არ არის ის, რადაც მას უნდოდა გამხდარიყო. ნივთები და ცხოველები არ აფორმებენ საკუთარ ყოფიერებას, ისინი არიან ის, რადაც ისინი გაჩნდნენ. ცხოველებს არ აქვთ მათი ყოფიერების არჩევანი და ამიტომ ისინი არც არიან პასუხისმგებელი საკუთარი მოქმედებისათვის. მხოლოდ ადამიანს აქვს არჩევანის შესაძლებლობა და ეს არის მისი პასუხისმგებლობის საფუძველი. ადამიანი თავის თავშია ჩაკეტილი და ვერ დაემყარება სხვას, მაგრამ სურს ადცილოს სოლიპისზმი, როგორც გნოსეოლოგიურ, ისე სოციალურ ასპექტში. მიუხედავად იმისა — სწერს გასეტი — რომ ცხოვრება რადიკალური მარტოობაა, ის შეიცავს მე-ს და შენ-ს შორის ურთიერთგადასვლის სწრაფვას, „მე“-ს მიერ „შენ“-ის, ასეთივე რადიკალური რეალობად ცნობის შესაძლებლობას და ამდენად იქმნება საზოგადოება სოციალური პარტნიორობის სახით. სხვების აღიარება ჩემს ტოლფასოვან მე-დ ნიშნავს ადამიანის ალტრუიზმს. ჩვენ მშობლებთან, მეგობრებთან, შვილებთან, ერთობაში ვგრძნობთ თავს, რადგან ეს არის ჩვენი ცხოვრების მიმართებათა ქსელი, მაგრამ ეს ერთობა არაა სხვებში გათქვეფა. ეს განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება ისეთი ფენომენით, როგორც არის სიკვდილი. გარკვეულ მომენტში ჩვენ ჩვეულებრივ ურთიერთობაში, ჩვენ ერთობაში, იჭრება ახალი სიტუაცია, როდესაც ჩემი მახლობელი აღარ მპასუხობს „მე“, როდესაც მე ვწყვეტ მისთვის არსებობას და მე მარტო ვრჩები მასთან მიმართებაში. ეს მარტო ყოფნა არის ის, რასაც ჩვენ სიკვდილს ვუწოდებთ. სიტყვა „სიკვდილი“ გამოხატავს იმ საშიში ვითარების ინტერპრეტაციას, რომელსაც ჩვენი მარტოობა ეწოდება. ესაა იმის საფუძველი, რომ ადამიანი, სხვებთან, საზოგადოებაში მუდამ გაუცხოებულია.

საზოგადოება გასეტის აზრით, სხვა არაფერია თუ არა ჩვევათა ერთობლიობა, ხოლო ჩვევანი ავტომატური, ირაციონალური და არა პიროვნული არიან. ამით ნათელი ხდება გასეტის დამოკიდებულება საზოგადოებისადმი. ის მას მიაჩნია პიროვნებისა და ადამიანის მტრად, ადამიანის გაუცხოვების ძირითად წყაროდ. გასეტის აზრით, ადამიანი იმყოფება გამოუვალ მდგომარეობაში. ის, ერთი მხრივ, თავისთავიდან, თავის სამყაროდან, საკუთარ მეობაზე დაყრდნობით უნდა მოქმედებდეს, მეორე მხრივ, ამის განსახორციელებლად მას სჭირდება სხვათა სამყარო, გარემო, საზოგადოება, რომელშიც ის კარგავს თავის თავს, თავის მარტოობას და იქცევა იმად, რაც არის ყველა სხვა. პიროვნება არაა საზოგადოების გარეშე, ხოლო საზოგადოებაში კარგავს თავის პიროვნულობას, რადგან საზოგადოება მას თავს ახვევს ჩვევებს და ამოქმედებს მათ მიხედვით. გასეტი წერდა, რომ ადამიანი საკუთარი სამყაროდან ვერ განთავისუფლდებაო. მისი თეორია ამის კარგი მაგალითია, იგი ვერ ზედავს სოციალისტური სამყაროს ღიახლეს, ხოლო საკუთარი სამყაროს შესახებ მის ანალიზს არ შეიძლება არ დაეთანხმო.

ორტეგაი გასეტის (Ortega y Gasset) ძირითადი
შრომები

La rebelion de massas, 1929;
Das Wesen geschichtlichen Krisen. 1943.
Mensch und Leute. 1957;

ლიტერატურა.

Современный экзистенциализм, 1966.
Хюбшер А. Мыслители нашего времени, 1961.
Мора, I. F. Ortega y Gasset, 1956.



პოზიტივიზმი

პოზიტივიზმი დასაბამს იღებს იუმის ფილოსოფიიდან, რომლის ძირითადი იდეები შემდგომ განვითარებულ იქნა კონტის, მილის, სპენსერის, მახისა და ავენარიუსის მიერ. თანამედროვე პირობებში ამ ხაზს ავითარებენ პრაგმატისტები, ლოგიკური პოზიტივისტები, ლინგვისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები და სხვები.

პოზიტივიზმი უარყოფს სინამდვილის

განსაკუთრებულ სფეროს, რომელიც იქნებოდა ფილოსოფიის შემეცნებას ობიექტი. ასევე უარყოფს სპეციალურ მეცნიერებებში გამოყენებული მეთოდებისაგან განსხვავებულ ფილოსოფიურ მეთოდს, რომლის საშუალებითაც ფილოსოფია შეიმეცნებდა თავის საგანს. პოზიტივიზმის მიხედვით, ფილოსოფია თავისი ბუნებით არის სპეციალური ტიპის მეცნიერება. ფილოსოფიის კვლევის სფეროა ან თვით მეცნიერების ანალიზი ან სამყაროს მთლიანი სურათის შექმნა, ოღონდ სპეციალური მეცნიერებების მიერ მოპოვებული შედეგების განზოგადების გზით. მისი შემეცნების მეთოდი რომელიმე სპეციალური მეცნიერების მეთოდია. სპეციალურ მეცნიერებაში კი ნაგულისხმევია ემპირიული მეცნიერება. იგი შემეცნებითი საზრისის მქონეა იმიტომ, რომ მისი შინაარსი პრინციპში დაიყვანება ცდაზე. მოთხოვნა, დავრჩეთ მეცნიერების ფარგლებში, ნიშნავს დავრჩეთ ცდის საზღვრებში და არ გავცდეთ მას. ამიტომ ემპირიზმი არის პოზიტივიზმის აუცილებელი ნიშანი.

ამ კუთხით შეფასებული ტრადიციული ფილოსოფია, რომლის მიზანი იყო ყოფიერებისა და აზრის უზოგადესი კანონზომიერების დადგენა, რისთვისაც იგი იყენებდა სპეციფიკურ ფილოსოფიურ მეთოდს, პოზიტივისტების აზრით, არის უსაზრისო, მოჩვენებით პრობლემათა თავმოყრა, რომელიც უკუგდებულ უნდა იქნას, როგორც მეტაფიზიკა. ტრადიციული ფილოსოფიის, როგორც მეტაფიზიკის უარყოფა პოზიტივიზმის აუცილებელი ნიშანია.

ასეთია საერთოდ პოზიტივიზმის დამახასიათებელი ნიშნები. მაგრამ პოზიტივიზმის სხვადასხვა წარმომადგენელი აქცენტირებას ახდენს ერთ რომელიმე სპეციალურ მეცნიერებაზე, რომელზე დაყრდნობითაც ცდილობს მოგვეცეს თავისი საკვლევი ობიექტის ანალიზი. ზოგი ირჩევს ფსიქოლოგიას, ზოგი ბიოლოგიას, ზოგი ლოგიკას და ა. შ. პოზიტივიზმის ამა თუ იმ მიმართულების კონკრეტული შინაარსი განისაზღვრება იმ მეცნიერებით, რომელსაც იგი ეყრდნობა. ამის შესაბამისად ისტორიულად ჩამოყალიბდა პოზიტივიზმის შემდეგი ძირითადი სახეები: 1. ფსიქოლოგისტური; 2. ბიოლოგისტურ-ფსიქოლოგისტური; 3. პრაგმატისტული და 4. ლოგიკური. ამათგან პირველის გარდა ყველა ძირითადად XX ს. მიეკუთვნება და სხვადასხვა პერიოდში ტონის მიმცემიც იყო ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის.

ფსიქოლოგისტური პოზიტივიზმის (იუმი, კონტი, მილი, სპენსერი) მიხედვით ფილოსოფია არ სწავლობს სინამდვილის რომელიმე მხარეს ან სინამდვილეს მთლიანობაში. ფილოსოფიის კვლევის ობიექტია მეცნიერება. მეცნიერების კვლევა კი დაყვანილია იმ ფსიქოლოგიური უნარების შესწავლაზე, რომლებიც აზროვნების პროცესს უდევს საფუძვლად. ეს არის აზროვნების პროცესის ფსიქოლოგიური ანალიზი.

იუმი ფიქრობს, რომ აზროვნების პროცესს საფუძვლად უდევს ასოციაციის ფსიქოლოგიკური კანონები და თუ გონება მანც გადის შთაბეჭდილებების ფარგლებს გარეთ, ამის საფუძველია შეჩვევის ფსიქოლოგიური გრძნობა, რომელიც გაპირობებულია მოვლენათა თანამთხვევის ხშირი განმეორებით. იუმი არამეცნიერულად, მეტაფიზიკურად აცხადებს ტრადიციული ფილოსოფიის ძირითად ცნებებს— მიზეზობრიობას, სუბსტანციას, აუცილებლობას, ძალას და ა. შ. მოხსნილია გარეგანი სამყაროს არსებობის საკითხი, რომლის დასაბუთებაც მიჩნეულია შეუძლებლად. შესაძლებელია მხოლოდ მისი რწმენა. იუმი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ორგვარ ცოდნას: I. ცდისაგან დამოუკიდებელს, ანალიზურს, რომლის ძირითადი პრინციპია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი და II. სინთეზურს, ცდაზე დამოკიდებულს. ანალიზურ, აპრიორულ ცოდნას წარმოადგენენ ლოგიკა და მათემატიკა: სინთეზურ-ემპირიულს კი ფაქტების შესახებ ნეცნიერებანი. რაც შეეხება მილსა და სპენსერს, ისინი ლოგიკასა და მათემატიკასაც ცდისეულ, ფსიქოლოგიკურ მეცნიერებად მიიჩნევენ.

ბიოლოგიკურ-ფსიქოლოგიკური პოზიტივიზმის (მახი და ავენარიუსი) თანახმად ფილოსოფიის მიზანია სამყაროს მოაზრება მთლიანობაში, მაგრამ ისე, რომ ეს მოაზრება არ გადის ცდის ფარგლებს გარეთ. ცდის ცალკეულ მხარეებს შეისწავლიან სპეციალური მეცნიერებანი, ხოლო ცდის მთლიანობაში მოაზრება ფილოსოფიის საქმეა. ფილოსოფიამ უნდა გაწმინდოს ცდა სუბიექტური დანამატებისაგან და ამით მოიპოვოს წმინდა ცდა. აზროვნების პროცესი უნდა დაემორჩილოს ცოცხალი ორგანიზმის ზოგად ბიოლოგიურ კანონზომიერებას და განიხილებოდეს, როგორც მისი კერძო შემთხვევა.

მახი და ავენარიუსი შოითხოვენ იმის ეკონომიურად აღწერას, რასაც წმინდა ცდაში ვნახულობთ მოცემულად. ის, რაც წმინდა ცდის საზღვრებს სცილდება — მეტაფიზიკური და არამეცნიერულია.

პრაგმატიკული პოზიტივიზმი (ჯემსი, დიუი, ლუისი) ფილოსოფიის ამოცანად თვლის შემეცნების პროცესის ანალიზს არა მისი რალაც უცვლელი არსის, არამედ იმ კონკრეტული შედეგების მიხედვით, რომლებიც ამა თუ იმ ობიექტის შემეცნებიდან გამომდინარეობს. შემეცნების პროცესის შეფასება უნდა მოხდეს მისგან გამომდინარე რეზულტატების საფუძველზე. შემეცნების ამოსავალია უშუალო ცდა, რომელიც კონკრეტული და ინდივიდუალურია. ამ ცდაში ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური ორგანიზმი და გარემო, ერთიანობაშია. პრაგმატიკების აზრით, შემეცნება არის ორგანიზმისა და გარემოს ურთიერთობის რეალურ-კონკრეტული პროცესი, რომელიც აღიწერება ბიოლოგიკურ და ფსიქოლოგიკურ ტერმინებში.

1922 წ. ვენის უნივერსიტეტში ინდუქტიურ მეცნიერებათა ფილოსოფიის კათედრასთან შეიქმნა სემინარი, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ფიზიკოსი მორიც შლიკი. ერთი წლის შემდეგ სემინარი გადაიქცა წრედ, რომელიც აერთიანებდა არა მხოლოდ სტუდენტებს, არამედ პროფესორ-მასწავლებლებსაც. შლიკის გარდა წრეში შედიოდნენ: ბერგმანი, ნოირატი, ვაისმანი, ჰანი, გედელი, კაუფმანი, კრაფტი, ფაიგლი და სხვანი. წრეს ხშირად ესწრებოდნენ: ფრანკი, ჰემპელი, მოგვიანებით აიერი. 1926 წ. მოიწვიეს კარნაპი, რომელიც შემდგომ წრის ერთ-ერთი ლიდერი გახდა.

1929 წ. გამოქვეყნდა ვენის წრის საპროგრამო დოკუმენტი „სამყაროს მეცნიერული გაგება. ვენის წრე“: იმავე წელს კარნაპისა და რაიხენბახის რედაქტორობით გამოსვლას იწყებს წრის თეორიული ეურნალი „შემეცნება“.

ვენის წრის მონათესავე შეხედულებებს გამოთქვამდნენ სხვა ჯგუფები, რომელთაგან აღსანიშნავია: 1928 წ. დაარსებული ემპირიული ფილოსოფიის ბერლინის საზოგადოება (რაიხენბახი, ჰემპელი, დუბინსლაუ და სხვ.); ლეოვ-ვარშავის სკოლა (ტარსკი, აიდუკევიჩი და სხვ.); ცალკეული ფილოსოფოსებიდან აღსანიშნავია: რასელი (ინგლისი), კაილა (ფინეთი), რუჟიე (საფრანგეთი), იერგანსონი (დანია), ჯონსეტი (შვეიცარია).

1936 წ. შლიკის სიკვდილის შემდეგ ვენის წრე იწყებს თანდათან დაშლას, ხოლო გერმანიასა და ავსტრიაში ფაშისტური ტერორის გაბატონებასთან დაკავშირებით წრის წევრები თანდათან მიდიან ემიგრაციაში, განსაკუთრებით, ინგლისსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში.

ვენის წრეში შემუშავებულ ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემა შემდგომ ცნობილი გახდა „ლოგიკური პოზიტივიზმის“, „ლოგიკური ემპირიზმის“ სახელით, რომლის ძირითადი იდეები ვენის წრის შექმნამდე უკვე მოცემული იყო რასელისა და ვიტგენშტაინის მიერ შექმნილ „ლოგიკურ ატომიზმში“. ამ იდეების ირგვლივ დაჯგუფებულმა განსხვავებულმა სკოლებმა მიიღეს საერთო სახელწოდება — „ნეოპოზიტივიზმი“.

ლოგიკური პოზიტივიზმის ძირითადი წყაროებია:

ა) ძველი პოზიტივიზმის ამოსავალი პრინციპები, რომლებიც მოცემული იყო იუმთან, კონტთან, სპენსერთან, მილთან, მახთან და ავენარიუსთან;

ბ) კონვენციონალიზმის ამოსავალი დებულებები, რომლებიც მოცემული იყო დიუჰემთან, პუანკარესთან, ლერუასთან და სხვ.

გ) მათემატიკური ლოგიკა, განსაკუთრებით ლაიბნიცის, ბულის,

მორგანის, ფრეგეს, პირსის, პეანოს, პილბერტის, რასელისა და უაიტ-
ქედის ლოგიკურ-ფილოსოფიური იდეები.

ლოგიკური პოზიტივიზმი ეს არის მიმდინარეობა, რომელიც პო-
ზიტივიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით, მათემატიკური ლოგიკის
იდეების გამოყენებით ცდილობს ფილოსოფიური პრობლემების
დამუშავებას.

ლოგიკური პოზიტივიზმის მიხედვით, ფილოსოფია არ სწავლობს
სინამდვილეს და მის მხარეებს. ეს სპეციალური მეცნიერებების საქმეა.
ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტია თვით მეცნიერება, რომელიც შე-
ისწავლება მისი ლოგიკური სტრუქტურის მხრივ. ფილოსოფია არის
მეცნიერების ლოგიკა, ე. ი. მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი.
ამასთან ლოგიკაში იგულისხმება თანამედროვე მათემატიკური ლოგიკა.
ლოგიკური პოზიტივიზმის სიახლე და თავისებურება ვლინდება არა
ახალი ფილოსოფიური პრობლემების დაყენებაში, არამედ თანამედ-
როვე მათემატიკური ლოგიკის მეთოდების გამოყენებით ძველი ფილო-
სოფიური საკითხების გაანალიზებასა და გააზრებაში. მაგ., ტრადიციუ-
ლი ფილოსოფია ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ურთიერთდამოკიდე-
ბულების პრობლემას ეხება, როგორც გარკვეული ობიექტების მიმარ-
თების საკითხს. ლოგიკური პოზიტივიზმისათვის კი ეს არის ფსიქო-
ლოგიური და ფიზიკალური ენების ურთიერთდამოკიდებულების
საკითხი, ე. ი. ენობრივი პრობლემა. ასევე მეცნიერების ერთიანობის
პრობლემა არის არა თვით მეცნიერებათა ურთიერთობის, არამედ ამ
მეცნიერებათა მიერ გამოყენებული ენების მიმართების საკითხი.

ლოგიკური პოზიტივისტების აზრით მეტაფიზიკას უარყოფს არა
ცდა, როგორც ამას ძველი პოზიტივიზმი თვლიდა, არამედ ენის ლო-
გიკური ანალიზი. ასეთი ანალიზი აჩვენებს მეტაფიზიკის წინადადებათა
უსაზრისობას: მეტაფიზიკა მეცნიერებისათვის რაღაც მიუწვდომელი
სფეროს გამოხატულება კი არაა, როგორც ეს კანტს ეგონა, არამედ
უსაზრისო წინადადებათა თავმოყრა, რომელიც არ აღწერს არავითარ
საგნობრივ ვითარებას.

ენას ანალიზს ემყარებიან აგრეთვე ლინგვისტური ფილოსოფიის
წარმომადგენლებიც (რაილი, უიზდომი, ურმსონი, სტროუსონი და
სხვები), მაგრამ მათი თავისებურება ის არის, რომ ისინი მიმართავენ
ყოველდღიური სალაპარაკო ენის ანალიზს, რისთვისაც იყენებენ არა
ფორმალისტულ, არამედ იგივე ყოველდღიურ ენას. მათი მეთოდია
ყოველდღიური ენის არა ლოგიკური, არამედ პრაგმატისტული ანა-
ლიზი; მითითება და აღწერა იმ სიტუაციებისა, რომლებშიც ხდება
ენის გამოყენება და მოხმარება, რაც ამ მეთოდს სავსებით უკარგავს
ფილოსოფიურ ღირებულებას.

როგორც პოზიტივიზმის ბუნების ზოგადი დახასიათება გვიჩვენებს იგი მიმართულია ფილოსოფიის დამოუკიდებელი საგნის და სპეციფიკური ფილოსოფიური მეთოდის წინააღმდეგ. ტრადიციული ფილოსოფია სწორედ ამ ჭრილში ამუშავებდა ფილოსოფიურ პრობლემათიკას და ამიტომ იქნა იგი პოზიტივიზმის მიერ გამოცხადებული მეტაფიზიკად. პოზიტივიზმი საერთოდ აუქმებს ნამდვილ ფილოსოფიას და დაჰყავს იგი სპეციალურ მეცნიერებად. მაგრამ როგორც პოზიტივიზმის ისტორია გვიჩვენებს, მისი წარმომადგენლები ვერ აღწევენ თავს მეტაფიზიკურ ტენდენციებს, რაც შინაგან წინააღმდეგობაში აგდებს მათ ნააზრევს. საერთოდ პოზიტივიზმი რელატივიზმია და, ამდენად, ობიექტური შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა. პოზიტივიზმის ნაკლოვანებანი ყველაზე ნათლად პრაგმატიზმში ჩანს, რომელსაც ჰემ-მარიტება სარგებლიანობაზე დაჰყავს.

დიალექტიკური მატერიალიზმი აღიარებს სპეციალური მეცნიერებებისაგან განსხვავებულ საგანს, რომელიც ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტია და ამ საგნის შემეცნებისათვის სპეციფიკურ ფილოსოფიურ მეთოდს. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ფილოსოფიის შესწავლის საგანია სინამდვილის განვითარების უზოგადესი კანონები, ხოლო შემეცნების მეთოდია დიალექტიკური მეთოდი. ამიტომ დიალექტიკური მატერიალიზმი პრინციპულად უკუაგდებს პოზიტივიზმს, როგორც ნამდვილი ფილოსოფიური პრობლემათიკის უარყოფელ მიმდინარეობას.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი

XX საუკუნის დასაწყისში პოზიტივიზმის ყველაზე გავლენიან მიმართულებებს წარმოადგენდა ავენარიუსის ფილოსოფიური სისტემა და მახის მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა. ისინი ქმნიან გარდამავალ საფეხურს ძველი პოზიტივიზმიდან ნეოპოზიტივიზმისაკენ. ორივე ეს თეორია — ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი.

ერთმანეთის მონათესავეა და, განსხვავების მიუხედავად, ბევრ პუნქტში ემთხვევიან ერთმანეთს. ავტორების ჩანაფიქრით ისინი მიმართულია სუბიექტური იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ; თუმცა, როგორც მათი კრიტიკული ანალიზი გვიჩვენებს, არც ერთ მათგანს არ ძალუძს განთავისუფლდეს აღნიშნულ თეორიათა ტყვეობიდან. ემპირიოკრიტიციზმები და მახისტები საერთოდ არ სთვლიან თავს იდეალისტებად. ისინი ამტკიცებენ, რომ მათი მიზანია აღადგინონ სამყაროს ბუნებრივი გაგება, ე. ი. ჩვეულებრივი, ნორმალური ადამიანის შეხედულება სამყაროზე, რომელიც ფილოსოფიის წყალობით დაძახინებულ იქნა „ფსიქოზებით“. ერთ-ერთი ამგვარი „ფსიქოზია“ მტკიცება, რომ „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“. სამყაროს ადამიანური გაგების და სამყაროს შესახებ მეცნიერული ცოდნის სახელით ეს ფილოსოფოსები უარყოფენ კანტის „თავისთავად ნივთს“, შეგრძნებების შინაარსს მხოლოდ სუბიექტურად და საერთოდ მთელ ადამიანურ ცოდნას მხოლოდ ადამიანური შემეცნების სტრუქტურაზე დამოკიდებულად აცხადებენ. გულუბრყვილო შეხედულების მიერ აღიარებული სამყარო, ჩემგან დამოუკიდებელი კონკრეტული საგნებით და ადამიანებით, მათი აზრით, ვერაფრით განისხვავებს თავს აღქმისაგან და არსებობენ მხოლოდ აღმქმელ ან მოაზროვნე სუბიექტთან მიმართებაში.

რიხარდ ავენარიუსი

გერმანელი ფილოსოფოსი, ე. დიურინგის მოწაფე, ემპირიოკრიტიციზმის ფუძემდებელი, რ. ავენარიუსი (1843 — 1896), იყო ინდუქტიური ფილოსოფიის პროფესორი ციურიხში. ავენარიუსის ფილოსოფიური სისტემის გადმოცემა ბევრ სიძნელესთან არის დაკავშირებული არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ხმარობს სრულიად თავისებურ ტერმინოლოგიას, რომლის გაგებისათვის, მახის თქმით, საჭიროა ავენარიუსის ენის სპეციალური ლექსიკონი, და არც მხოლოდ იმიტომ, რომ ის მიმართავს სქოლასტიკურ დასაბუთებებს, არამედ იმიტომაც, რომ ის ცდილობს დადგეს მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალა. ეს უკანასკნელი გარემოება ხშირად აყენებს მკითხველს ჩიხში, მატერიალისტების თუ იდეალისტების ბანაკს მიაკუთვნოს ავენარიუსი. აქ განხილული იქნება ემპირიოკრიტიციზმის ზოგიერთი ძირითადი პრინციპი, რაც საშუალებას მოგვცემს გადავწყვიტოთ, შეძლო თუ არა ავენარიუსმა იდეალიზმზე და მატერიალიზმზე მალა დადგომა.

თავის პირველ სისტემატურ ნაშრომში „ფილოსოფია როგორც აზროვნება სამყაროზე ძალთა უმცირესი ხარჯის პრინციპით“, რომელიც წარმოადგენს პროლეგომენებს მომავალი სისტემისათვის, ავენა-

რიუსმა წამოაყენა დებულება, რომელიც უკვე არსებობდა მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში და რომელიც სხვადასხვა ვარიანტით ფართოდ გავრცელდა XIX — XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. ეს პრინციპი ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპია. იგი ერთი შეხედვით წარმოადგენს ადვილად გასაგებ და მისაღებ აზრს. იგი ამყარებს კავშირს საშუალებებსა და მიზნებს შორის. საშუალებები უნდა იყოს ისეთი, რომ მიაღწიო მიზანს, და ყველა საშუალებიდან საუკეთესო იქნება ის, რომლის შემწეობითაც მიღწეული იქნება მიზანი ძალის უმცირესი ხარჯვით; ამ პრინციპის მოქმედებას შეიძლება დავაკვირდეთ შრომის დანაწილებაში, ადმინისტრაციულ, სამართლებრივ, კომერციულ და ა. შ. ცხოვრებაში. ამ პრინციპის შესატყვისი მოქმედება მიზანშეწონილი მოქმედებაა და ჩვენი აზროვნებაც ამ პრინციპს ემორჩილება. ავენარიუსის მიმდევრები (მაგ. კორნელიუსი) ამ პრინციპს გონების ძირითად კანონსაც უწოდებენ. თუ აზროვნება მიჰყვება ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს, მაშინ მისი მიზანშეწონილების ხარისხი უმაღლესია. აზროვნება წარმოადგენს ორგანიზმის ფსიქოფიზიკურ რეაქციას. მეცნიერული სისტემატიზაციის პროცესები, მოთხოვნილება ცოდნის ერთიანი სისტემისადმი, რომელშიც ყველა შემავალი ნაწილები კონცენტრირდება ძირითადი ცნების ირგვლივ, და ა. შ. ყველაფერი ეს ავენარიუსის აზრით სხვა არაფერია, თუ არა აზროვნების მიზანშეწონილი მოქმედება, ძალთა უმცირესი ხარჯვის კანონის გამომხატველი. მართალია, ეს „აზროვნების ძირითადი კანონი“ არ ემთხვევა ლოგიკურ კანონებს, მაგრამ ლოგიკური კანონების დაცვა განპირობებულია სწორედ ამ პრინციპით. ლოგიკური კანონების დარღვევა იწვევს რა არაასიაშოვნო რეაქციას სულში, ამით მიუთითებს აზროვნების ძალთა ხარჯვის არამიზანშეწონილ ხასიათზე.

სანამ ლაპარაკია ძალთა ეკონომიის პრინციპზე განსაზღვრულ სფეროში, მაგ., სამეურნეო, ადმინისტრაციულ და ა. შ. სადაც მიზნის მისაღწევად ცდილობენ ამოიჩიონ ყველაზე უფრო მოხერხებული, უბრალო და, რა თქმა უნდა, მიზანშეწონილი და უფრო ეკონომიური საშუალება, ამის საწინააღმდეგო ცხადია არავის არაფერი ექნება. ჩვენს მოქმედებაში გარკვეული მიზნის მისაღწევად ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვცდილობთ მოვიშველიოთ ისეთი საშუალებები, რომლებიც ძალთა უმცირესი ხარჯვით მიგვიყვანენ მიზანმდე, მაგრამ ავენარიუსის პრინციპი არ შემოიფარგლება ასე ვიწრო სფეროთი. ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი მან გადააქცია საერთოდ სინამდვილის პრინციპად. მისი აზრით, ლოგიკის პრინციპები ასახავენ საგნების არა ობიექტურ მდგომარეობას, არამედ მხოლოდ სულის მიზანშეწონილ მოქმედებას, აზროვნებას. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი გამომხატავს არა

ობიექტურ სინამდვილეს, კერძოდ არა იმას, რომ ორი საწინააღმდეგო მსჯელობა არ შეიძლება იყოს ქვეშარტი, (ერთსა და იგივე მიმართებაში), არამედ წარმოადგენს ჩვენი აზროვნების "მისწრაფებას ძალთა უმცირესი ხარჯვისაკენ, ძალთა ეკონომიისაკენ. იგი გამოხატავს მისწრაფებას მოვიცილოთ დაუკმაყოფილებლობის გარძობა, შევცვალოთ ორი საწინააღმდეგო ერთით. წინააღმდეგობის გამორიცხვა აზრში ნაკარნახევია არა კანონის ობიექტური ხასიათით, არამედ სიამოვნების გარძობით, ფსიქოფიზიკური რეაქციის მიზანშეწონილობით, რომელშიც ვლინდება ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი.

ავენარიუსი კიდევ უფრო შორს მიდის: მან განდევნა სინამდვილიდან ისეთი პრინციპები, როგორცაა მიზეზობრიობა და სუბსტანცია; იმ საბუთით, რომ წმინდა ცდაში (შეგრძნებათა ერთობლიობაში) ისინი არ მოიძებნებიან. ეს პრინციპები ცდაში შეაქვს ადამიანს და ამით ამახიჩვებს წინასწარმოცემულს და ამრიგად ეწინააღმდეგება ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს.

ავენარიუსი საერთოდ არც აზროვნების და მოქმედების სფეროთი ზღუდავს თავის პრინციპს, იგი მას ანიჭებს მეტაფიზიკურ (ონტოლოგიურ) მნიშვნელობას. მისი აზრით, ბუნების კანონები თავისთავად მარტივი, უბრალო ხასიათის არიან, რადგან თვით ბუნება თავის მოქმედებებისათვის ირჩევს უმარტივეს საშუალებებს.

ავენარიუსი მართალი იქნებოდა, წინასწარ თუ დაამტკიცებდა, რომ ობიექტური სინამდვილეც მოქმედებს მიზანშეწონილად, ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპით, მაშინ აზროვნებაც, დაქვემდებარებული ამავე პრინციპს, შექმნიდა ობიექტური ხასიათის მქონე სამყაროს სურათს. მაგრამ ავენარიუსი არა თუ არ ცდილობს დაამტკიცოს ეს მოსაზრება, არამედ არა ორაზროვნად ხაზს უსვამს იმას, რომ ეს არის ჩვენი აზროვნების პრინციპი, ამიტომ, ვქმნით რა სამყაროს მეცნიერულ სურათს, ჩვენ ვეგუებით არა სინამდვილის პრინციპს, არამედ ჩვენი აზროვნების კანონს, „აზროვნების ძირითად კანონს.“ ამიტომაც რომ. ცოდნა გვაძლევს არა სამყაროს მეცნიერულ სურათს, არამედ ჩვენი ცნობიერების, ჩვენი განსჯის მიერ საკუთარი პრინციპის საფუძველზე შექმნილ „სურათს“. ამიტომ მეცნიერულ ცოდნაში ფილოსოფიის მიერ მოცემული სამყარო მხოლოდ „ჩემი წარმოდგენაა“. რომ ეს თვალსაზრისი სუბიექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმია, სრულიად ნათელია. სუბიექტური იდეალიზმი იმიტომ, რომ სამყაროზე ჩემი ცოდნის წყარო მხოლოდ ჩემივე აზროვნებაა, აგნოსტიციზმი კი იმიტომ, რომ ჩემგან დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობა არ უარყოფა, შემეცნება კი შეუძლებლად ცხადდება.

ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპი განსაკუთრებულ ყურადღებას

იმსახურებს, რადგან როგორც აღნიშნული იყო, იგი სხვადასხვა ვარიანტში ფართოდაა გავრცელებული თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში და გარდა ამისა ეს პრინციპი ერთ-ერთი ძირითადია ავენარიუსის მთელი სისტემისათვის. თუმცა ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსი ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპს არ სთვლის ძირითადად ავენარიუსის მსოფლმხედველობის სისტემაში, ისინი აღნიშნავენ, რომ ამ პრინციპს ჰქონდა მხოლოდ გარდამავალი და მოსამზადებელი მნიშვნელობა, რომ ის შეიძლება მივაკუთვნოთ მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის წინაკრისტიკულ პერიოდს. მათი აზრით ეს პრინციპი შემდეგ შეცვლილი იქნა სასიცოცხლო რიგის ბიომექანიკური კანონით.

ერთი შეხედვით, ეს აზრი თითქოს მტკიცდება იმ გარემოებით, რომ აღნიშნული პრინციპი სრულიად აღარაა მოხსენებული ავენარიუსის მთავარ ნაშრომში — „წმინდა ცდის კრიტიკაში“. მაგრამ სინამდვილეში ეს პრინციპი რჩება მთავარ პრინციპად როგორც აღნიშნულ ნაწარმოებში, ისე ავენარიუსის მთელ სისტემაშიც.

შრომში „სამყაროს ადამიანური გაგება“, ავენარიუსი ლაპარაკობს იმაზე, რომ მას „წინასწარმოცემული“ დახვდა ფილოსოფოსობის დასაწყისში. ფილოსოფიური თვალთსამყაროს შეხედვამდე ავენარიუსის აზრით, „მე“ თავისი აზრებითა და გრძნობებით არსებობს გარკვეულ გარემოში, რომელიც შედგება განსხვავებული ნაწილებისაგან და რომელსაც მიეკუთვნებიან ადამიანებიც (თანაადამიანები) თავიანთი გამოთქმებით და ა. შ. ასეთია ადამიანის ბუნებრივი შეხედულება სამყაროზე. მისი გამოთქმები სხვადასხვაგვარად და სხვადასხვა ხარისხით, მაგრამ მუდამ, დამოკიდებული არიან მის გარემოზე. ამ გამოთქმათა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მათში, ერთი მხრივ, მოცემულია ცდა, და მეორე მხრივ — სუბიექტური შენარევი. ცდაში აქ ნაგულისხმევია გარემოს შემადგენელი ნაწილები, რომლებიც მოცემულია გამონათქვამებში. გარემო და „მე“ ერთმანეთისადმი განსაზღვრულ დამოკიდებულებაში ინყოფებიან: გამოთქმა დამოკიდებულია გარემოზე; თუ გარემოს აღენიშნავთ ასო R (Reiz — გაღიზიანება), ხოლო გამოთქმას ასო E (Erfahrung — ცდა), მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ R და E შორის გარკვეული დამოკიდებულება არსებობს. წინასწარ უნდა მივუთითოთ იმ გარემოებაზეც, რომ E-ს და R-ის დამოკიდებულების ცნებაში არ უნდა ვიგულისხმოთ მიზეზობრივი კავშირი; ისე არ უნდა გავიგოთ. თითქოს R, როგორც საგანი თავისთავად, მოქმედებს რა გრძნობადობაზე, იწვევს შეგრძნებებს, აღქმებს, გამოთქმებს, როგორც ცდის შინაარსს. ყოველ შემთხვევაში. ეს დამოკიდებულება არ არის უშუალო. E, როგორც გამოთქმის შინაარსი. უშუალოდ დამოკიდებულია ცენტრალურ ნერვულ სისტემაზე, ტვინზე (სისტემა C-ზე). არც ეს

დებულება უნდა გავიგოთ მატერიალისტურად. აქ სულაც არაა ლაპარაკი იმაზე, რომ ვარემო, როგორც მიზეზი, იწვევს ცენტრალური ნერვული სისტემის ცვლას, ხოლო ეს უკანასკნელი იწვევს ცნობიერებაში აღქმებს, წარმოდგენებს და ა. შ. დამოკიდებულება R და C, C და E-ს შორის ფუნქციონალურია, და არა მიზეზობრივი.

ცენტრალური ნერვული სისტემა, როგორც ცვლადი, იცვლება გარემოს ცვალებადობის შესაბამისად, მაგრამ ცენტრალური ნერვული სისტემა, როგორც ორგანიზმის უმნიშვნელოვანესი ცენტრი, თავისთავად წარმოადგენს თვითშენარჩუნების თავისებურ პროცესს. ავენაროუსის სქოლასტიკური და პედანტიური მსჯელობანი რომ გავამარტივოთ: სისტემა C-ს დამახასიათებელი ნიშნები ასე წარმოგვიდგება: სისტემა განიცდის ცვალებადობას, ის, ჯერ ერთი, დამოკიდებულია გარეგან გამლიზიანებლებზე (R), C სისტემა რეაგირებს ამ გამლიზიანებლებზე, ე. ი. ის „მუშაობს“. C სისტემაში მხოლოდ ეს მხარე რომ არსებობდეს, ის გამოიფიტებოდა და დაკარგავდა სიცოცხლისუნარიანობას, მაგრამ არსებობს კიდევ მეორე მხარე C სისტემაში. ვარემოდან C სისტემა იღებს საკვებს და აღადგენს თავის სიცოცხლისუნარიანობას. ამრიგად, სისტემის მუშაობა აღსდგება კვების საშუალებით. ეს ორი მომენტი ურთიერთგამომრიცხველია; ენერჯის ხარჯვა C სისტემის რეაგირების დროს წონასწორდება ენერჯის აღდგენით კვების საშუალებით (S). C სისტემა სიცოცხლისუნარიანობა დამოკიდებულია ამ მომენტების ტოლბალოვან წარმონიულ ურთიერთმოქმედებაზე. ავენაროუსი გალიზიანების შესაბამისი სისტემის ცვლილებას აღნიშნავს $f(R)$ სიმბოლოთი, კვების შესაბამის ცვლილებას კი $f(S)$ -ით. თუ $f(R)$ ტოლია $f(S)$, მაშინ C სისტემა იმყოფება წონასწორობაში, $f(R) + f(S) = 0$. C სისტემის ასეთი მდგომარეობა წარმოადგენს სიცოცხლისუნარიანობის იდეალს.

C სისტემა ფაქტიურად მუდმივ მერყეობას განიცდის: ეს აიხსნება იმით, რომ ცენტრალური ნერვული სისტემის (ტვინის) სიცოცხლის პროცესში სჭარბობს ხან ერთი და ხან მეორე ზემოაღნიშნული მომენტი. C სისტემის მერყეობა წარმოადგენს სიცოცხლის სხვადასხვაობას. ავენაროუსის აზრით ცენტრალური ნერვული სისტემის სქემა „გამოისახება სამ საფეხურად: პირველი საფეხური („მონაკვეთი“) თანასწორობის დარღვევა, მეორე საფეხური — პროცესი, მიმართული თანასწორობის აღდგენისაკენ და მესამე საფეხური — თანასწორობის აღდგენა. ეს სამი საფეხური — სამი მონაკვეთი — დაკავშირებული ერთმანეთთან, წარმოადგენს ე. წ. „სასიცოცხლო რიგს“. ჯერჯერობით ავენაროუსის მიერ აღწერილი პროცესი ეხება სისტემის კავშირს გარემოსთან: ჯერ „ფსიქიკაზე“, „ცნობიერებაზე“ არ არის ლაპარაკი. ჩვენ

ვიზილავთ ამ პროცესს, როგორც ტვინში მიმდინარე პროცესს, ფიზიოლოგიური თვალსაზრისით. ავენარიუსი მას დამოუკიდებელ სასიცოცხლო რიგს უწოდებს. მაგრამ ამ პროცესს აქვს მეორე მხარეც. ეს პროცესი განხილული ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით წარმოადგენს დამოკიდებულ სასიცოცხლო რიგს.

ამ ორ რიგს შორის მეორე უფრო საინტერესოა ჩვენთვის, რადგან ის დაკავშირებულია შემეცნების პრობლემასთან, „მე“, რომელიც ნახულობს თავისთავს ვარემოში მთელი თავისი შემადგენელი ნაწილებით და თანადადამიანებით, პოულობს ამის გარდა იმას, რასაც იგი აღნიშნავს როგორც „ვეშმარიტს“, „ნაცნობს“, „გასაგებს“, „ჩვეულებრივს“, რაღაც სხვას, არა იმას, რასაც უთვალთვალებდა, რაღაც „მოულოდნელს“, „ახალს“, „უჩვევს“, „უცხოს“, „უცნობს“, „გაუგებარს“ და ა. შ. ეს ახალი, მიუჩვეველი და ა. შ. „იწვევს მოუსვენრობას, არღვევს ცხოვრების ჩვეულებრივ მდინარებას“. ასეთია დამოკიდებული სასიცოცხლო რიგის პირველი საფეხური. ადამიანი „ცდილობს“ გაიგოს ეს „ახალი“, „უცნობი“, „შეუჩვეველი“ და ა. შ. ის ცდილობს დაიყვანოს ეს „ახალი“ „ძველზე“, ჩვეულებრივზე, „ცნობილზე“ და ამით აიცილოს მოუსვენრობა, აღადგინოს სიცოცხლის ჩვეულებრივი მიმდინარეობა. ახლის, შეუჩვეველის გაგების ცდა წარმოადგენს მეორე საფეხურს დამოკიდებულ ფსიქიკურ სასიცოცხლო რიგში, რომელიც შეეფარდება შუალედ მონაკვეთს, მერყეობას დამოუკიდებელ სასიცოცხლო რიგში.

და ბოლოს, პრობლემა გადაჭრილია: ახალი, ასე თუ ისე, დაყვანილია ძველამდე, შეუჩვეველი უცხო, ჩვეულებრივ ნაცნობამდე, გაუგებარი ხდება გასაგები, და დამოკიდებულ სასიცოცხლო პროცესში აღსდგება თანასწორობა.

ავენარიუსისათვის ამგვარად გაგებულ შემეცნებას აქვს ბიოლოგიური ღირებულება, უფრო მეტიც, შემეცნებას აქვს მხოლოდ ბიოლოგიური ღირებულება. ამ მხრივ, მისი აზრით, არ არის არავითარი განსხვავება ერთი მხრივ ბავშვისა და ველურის, ხოლო მეორე მხრივ მეცნიერის, გენიოსის შემეცნებაში. შემეცნება ორივეგან ბიოლოგიური პროცესია; თანასწორობის აღდგენა ცენტრალურ ნერვულ სისტემაში გამოხატულია ფსიქიკური რიგის შემდეგი პრობლემის დაყენებაში: ყოველი პასუხი, რომელიც აღადგენს თანასწორობას, არის პრობლემის გადაწყვეტა, ამიტომ ველურის გადაწყვეტილება, რომ „თეთრი იჩჩენს თვალს“, არის პრინციპულად პრობლემის ისეთივე გადაჭრა, ისეთივე შემეცნება როგორც $2 \times 2 = 4$.

ბოლომდე რომ გავიგოთ შემეცნების ეს თავისებური ემპირიოკრიტიკული თეორია, საჭიროა განვიხილოთ ავენარიუსის მოძღვრება ხა-

სიათებზე. „ფსიქიკურ“ სამყაროში ავენარიუსი განასხვავებს ელემენტებს და ხასიათებს. ელემენტები არიან შეგრძნებები—მხედველობითი, სმენითი, ყნოსვითი, შეხებითა, და ა. შ. შეგრძნებების შინაარსს ავენარიუსი ელემენტებს უწოდებს. ეს არ უნდა გავივით ისე, რომ თითქოს ემპირიოკრიტიკოსისათვის არსებობენ საგნები, რომლებიც მოქმედებენ გრძნობის ორგანოებზე და იწვევენ შეგრძნებებს, და ამ შეგრძნებების შინაარსი არის ელემენტები. არა! მთელი სამყარო, მთელი გარემო, რომელიც ჩვენ გვაკრავს, რომელშიც ჩვენ ვიმყოფებით, და რომელიც ჩვენ წინასწარ გვაქვს მოცემული, შედგება ელემენტ-შეგრძნებებისაგან. ამას იქით, უფრო საგნობრივი და ობიექტური არააფერია.

მაგრამ ჩვენი ცდა არ შედგება მხოლოდ ელემენტებისაგან: ყოველი ელემენტი ჩვენს ცდაში, როგორც წესი, შეფერადებულია გარკვეულ ტონში, მას თან ახლავს გარკვეული შეფასება. ეს შეფასებანი, რომელთა დაწვრილებით და პედანტურ კლასიფიკაციას ავენარიუსი ახდენს „წმინდა ცდის კრიტიკის“ მეორე ტომში, შეიძლება იყვნენ აფექციონალური, ე. ი. სასიამოვნონი, ან არასასიამოვნონი, ადაპტურნი, ე. ი. ნაცნობნი ან უცნობნი, პრევალენციალური ე. ი. მეტად თუ ნაკლებად ნაცნობნი, პოზიციონალური, ე. ი. სუბიექტური ან ობიექტური. ყოველ მათგანს აქვს თავისი ხასიათი. ხასიათები წარმოადგენენ შემეცნებითი პროცესების ფსიქიკური გამოსახვის ფორმებს. „საგანი“ და „აზრიც“ ასევე ხასიათები არიან. საგნები, როგორც საგნები არ არსებობენ ჩვენს გარეშე — ავენარიუსი რასაკვირველია ლაპარაკობს იმაზე, რასაც ადამიანი უწოდებს საგანს შემეცნების პროცესში — ხოლო აზრები, როგორც აზრები საგანზე არ არსებობენ ჩვენში. საგანიც და აზრიც მხოლოდ ხასიათები არიან. აღქმა არის საგნის ხასიათი, აზრის ხასიათი კი არის წარმოდგენა. მათ შორის განსხვავება განპირობებულია ერთ შემთხვევაში პერიფერიულ და მეორე შემთხვევაში ცენტრალურ ნერვულ სისტემასთან კავშირით.

შემეცნება სხვა არაფერია, თუ არა ხასიათი, ე. ი. ელემენტების სუბიექტური შეფერადება, ის განხორციელებულია იმ შემთხვევაში, თუ დამოუკიდებელ რიგში დარღვევას შეეფარდება ხასიათი — „უცნობი“, „მიუჩქვეელი“ დამოკიდებულ სასიცოცხლო რიგში და აღდგენა დამოუკიდებელ რიგში შეეფარდება „ნაცნობს“, „მიჩვეულს“ დამოკიდებულ რიგში.

თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ და ბოლომდე თანმიმდევრულად გავიაზრებთ ავენარიუსის დებულებას, ჩვენ უნდა მივიღეთ იმ დასკვნამდე, რომელზეც უარს არ იტყოდა თვით ავენარიუსი: ჭეშმარიტება ეს ისეთი შემეცნებითი განცდაა, რომელსაც თან ახლავს დადე-

ბითი აფექტი. შემნეცნებელი ჰემმარიტ შემეცნებას აღწევს. მაშინ, როცა ის ძლევს სიტუაციას, რომელიც მასში იწვევს უკმაყოფილებას (უარყოფით აფექტს), რომელიც მისთვის მტანჯავია, ე. ი. როცა ის კმაყოფილია, ანუ გრძნობს კმაყოფილებას (დადებითი აფექტი).

„სამყაროს ბუნებრივი წარმოდგენის“ თვალსაზრისს ავენარიუსი თავის საკუთარ ფილოსოფიურ თვალსაზრისად თვლის, რომელიც „წმინდა ცდის კრიტიკაში“ მხოლოდ იგულისხმებოდა. წიგნში „წმინდა ცდის კრიტიკა“, გადმოგვცემს ავენარიუსი, იგი განიხილავს „ცდას“, „შემეცნებას“, როგორც ისინი გამოითქმებიან ინდივიდის მიერ ფსიქოფიზიოლოგის, ფსიქიატრის, ექსპერიმენტატორის თვალსაზრისით, ფილოსოფიურა გავლენისა და ყოველი სპეციალური გნოსეოლოგიური თეორიისაგან დამოუკიდებლად. შრომაში „ადამიანური წარმოდგენა სამყაროზე“ იგი ცდილობს გადმოგვცეს სამყაროს საკუთარი გაგება. ამიტომ გამოკვლევის საგანს ამ შემთხვევაში წარმოადგენდა არა ცდის ცალკეული შინაარსი და არა ცდისეულ მონაცემთა სისტემა — ეს სპეციალური მეცნიერების საქმეა, — არამედ მხოლოდ საერთო შინაარსი ცდისა, და იმ ზომით, რაც საჭიროა იმისათვის, რომ პასუხი გავცეთ კითხვას — „რა არის ყოველივე?“

სამყაროს ბუნებრივი წარმოდგენა შედგება ორი განსხვავებული მომენტისაგან: რაღაც ცდისა და რაღაც ჰიპოთეზისაგან. ცდის შინაარსი შედგება იმისაგან, რაც ნაპოვნია მოცემულში, ე. ი. სახელდობრ ჩემგან, გარემოსაგან და მისი შემადგენელი ნაწილებისაგან, რომელსაც ეკუთვნიან სხვა ადამიანებიც („ახლობლები“). აქ ჰიპოთეზა მდგომარეობს იმ მნიშვნელობაში, რომელსაც მე ვანიჭებ ჩემი ახლობლების, ე. ი. ადამიანების მოძრაობებს (მაგ. მეტყველებას). მე ვვარაუდობ რომ ეს ის გამოთქმებია, რომლებიც განეკუთვნებიან რაიმე ნდომას, გრძნობადობას, გემოვნებას, რომელთაც აქვთ გარკვეული საზრისი. მათ აქვთ უფრო მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე მხოლოდ მექანიკური. ავენარიუსი ამ ჰიპოთეზას უწოდებს „ემპირიოკრიტიკულ ძირითად დაშვებას ადამიანთა პრინციპული თანასწორობისა“.

არსებითად, მარტივად რომ ვთქვათ, ავენარიუსის მიერ დადგენილი განსხვავება ცდასა და რაიმე ჰიპოთეზას შორის, დაიყვანება ჩემსა და სხვის ცდას, ე. ი. გამოთქმას შორის, განსხვავებაზე:

ამრიგად, ავენარიუსი გამოსავალ წერტილად იღებს ახლობელს (M) „შეუხებელს ყოველა — ველური ან ცივილიზებული ფილოსოფიისაგან“, ახლობელს, რომელიც დვას სამყაროს ბუნებრივი გაგების თვალთახედვაზე და მდებარეობს გარემო სამყაროში, ადამიანებს (ახლობლებს) შორის, რომელთა შეცვლაც ნებისმიერი ახლობელითაა (T) შესაძლებელი. გარემოს ყველა სხვა შემადგენელი ნაწილები აღენიშ-

ნოთ R-ით, ავიღოთ მთელი ამ გარემოს ნაცვლად რაიმე ცალკე საგანი, მაგ. ხე-R. ინდივიდუუმის მიერ ნაპოვნი M-ის მთავარი ნაწილები იქნება: M, T და R. ყველაფერი რაც ნახულია ინდივიდუუმის მიერ არის ცდა, ამასთანავე აქ ცდაში ნაგულისხმევია მხოლოდ ნივთები, მის მიერ მოცემულად ნახულნი და მხოლოდ აზრები, რომელთაც იგი მოცემულად ნახულობს. მაგრამ მხოლოდ „ისეთები, როგორადაც“ ის პოულობს მათ მოცემულს“, მხოლოდ ასეთ პირობებშია M სამყაროზე ბუნებრივი გაგების წარმომადგენელი.

აღქმა ჩვენი თვალსაზრისით ობიექტური საგნის სუბიექტური სახეა, მაგრამ აღქმულს ჩვენ აღვიქვამთ, როგორც წესი იქ, სადაც მდებარეობს საგანი. აღქმა ჩვენს გარეთ მიგვიითებებს და გვაკავშირებს ობიექტურ სინამდვილესთან. ავენარჩიუსი ილაშქრებს ასეთი თვალსაზრისის წინააღმდეგ, ის ფიქრობს, რომ როგორც აღქმის შემოტანა ცნობიერების „შიგნით“ ისე აღქმის პროექცია „გარეთ“, წარმოდგენენ სამყაროს ბუნებრივი აღქმის დამახინჯებას. პროექცია — ყალბად დასმული პრობლემის ყალბი ახსნაა. შეგრძნებები, აღქმა სულ არაა „შიგნით“, ცნობიერებაში, და ამიტომ სრულიადაც არაა საჭირო მათი „გარეთ“ გატანა. პროექციების პროცესი წარმოიქმნება მხოლოდ ცნობიერებაში შეგრძნებების შეცდომით ჩასმით. პროექციის თეორია წარმოიშვა ინტროექციის უფრო ადრინდელი შეცდომის გამოსასწორებლად. T ხმა ხომ გამომდინარეობს შიგნიდან, ასევე აღქმა T-ს გადაყავს M-ს შიგნით, მით უფრო, რომ M ვერ პოულობს მათ T-ს გარეგნობაში. ამრიგად M, შექმნა რა T-თვის შინაგანი სამყარო, უპირისპირებს ამ სამყაროს ცლის სფეროს, ემპირიულად მოცემულ სამყაროს, როგორც გარეგან სამყაროს.

ამის შემდეგ T-ს აქვს თავის წინაშე რაღაც გარეგანი სამყარო, რომელსაც ის აღიქვამს, და ფლობს რაღაც შინაგან სამყაროს, რომელიც შედგება მისი აღქმებისაგან. მაგრამ ინტროექცია ხდება ხოლმე არა მხოლოდ M-ის მხრიდან T-ს მიმართულებით, არამედ აგრეთვე T-ს მხრიდან M-ისაკენ.

ყველაზე საინტერესო ხდება შემდეგ: არა მხოლოდ M ათავსებს აღქმას T-ს შიგნით და T M-ის შიგნით, არამედ ისინი თვითონ იწყებენ აღქმების მოთავსებას საკუთარი თავის შიგნით. ავენარჩიუსის აზრით, ინტროექცია დამახასიათებელია არა მხოლოდ ახალი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისათვის, ის კულტურის დაბალ საფეხურზეც იყო გავრცელებული. გარემოს ყველა შემადგენელი ნაწილი, რომელიც შეინიშნება, ვინაიდან ისინი მოძრაობენ, ანათებენ, ხმაურობენ და ა. შ. შეიყვანებიან ინტროექციის სფეროში. მათში თავსდება აღქმის, გრძნობადობის, ნდომის და ა. შ. შესაძლებლობა.

ავენარიუსის აზრით ინდივიდუალურ ცდაში არ შეიძლება ვიპოვოთ აღქმის განსხვავება იმისაგან, რაც არსებობს თავის თავში, აღქმისაგან დამოუკიდებლად. აღქმა არ განსხვავდება აღქმული საგნისაგან. აღქმა არის იქვე, სადაც აღქმული საგანია ინდივიდუალურ ცდაში. ორივე მოცემულია ერთნაირად, და მას რომ არ ეწინააღმდეგებოდეს სხვისი ცდა, მაშინ არ წარმოიშვებოდა აზრი აღქმისა და საგნის განსხვავებაზე, არ წარმოიშვებოდა ინტროექცია.

ავენარიუსი სპეციალურად იხილავს ამ საკითხს და მისი თავისებური გადაწყვეტის საფუძველზე ანვითარებს მოძღვრებას ემპირიოკრიტიკულ პრინციპულ კოორდინაციაზე.

ეს საკითხი კონკრეტულად შემდეგ ფორმას იღებს: M და T იღებენ გარემოს რაღაც შემადგენელ ნაწილს რაოდენობრივ ერთეულად ორივესათვის და უწოდებენ მას „სინგურს“. ისინი შეთანხმებულნი არიან იმაში, რომ მერყეობის რიცხვი, რომელსაც სინგური გადასცემს ეთერში, არის ასეთი და ასეთი, შეთანხმებულნი არიან იმაშიც, რომ ეთერის მერყეობა ხდება მათი გამოჩენისა და იქ არსებობისაგან და გრეთვე, მათი ხედვისაგან დამოუკიდებლად. მაგრამ M და T ვერ თანხმდებიან იმაში, თუ რა ფერი აქვს სინგურს, რაც M-თვის წითელია ის T-თვის შავია. ამიტომ შეთანხმდებიან ასეთ გამოთქმაში: ჩემთვის სინგური არის შავი ან სხვა ფერი, სხვისთვის კი შეიძლება სხვა იყოს, ისინი უარყოფენ დამოუკიდებელ სამყაროს და მას შეაქმნევიანებენ განსჯას, ხოლო განსჯას, აზრს ინტროექცია ათავსებს თავში. სწორედ ამაშია შეცდომა: რა თქმა უნდა, „მე მაქვს ტვინი და აზროვნება“, ორივე მონახებიან ცდაში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ტვინს აქვს აზრები, აზრი არ არის ჩემი ტვინის აზრი და ტვინი არ არის ჩემი აზრის ტვინი. ავენარიუსისათვის ტვინი არ არის აზროვნების არც ადგილი, არც სუბსტრატი, არც იარაღი, არც ორგანო და აზროვნებაც არ არის ტვინის არც შემცველი, არც მბრძანებელი, არც ნაწილი, არც პროდუქტი, არც ტვინის რაიმე მდგომარეობა.

გამოვრიცხავთ რა ინტროექციას, რომელიც დამახასიათებელი ნიშანია როგორც პირველყოფილი ანიმისტური მსოფლმხედველობის, ისე ახალი ფილოსოფიის ყველა მეტაფიზიკური მიმართულებისათვის, და რომელიც არაკანონიერად ჰყოფს სამყაროს ობიექტურზე და სუბიექტურზე (ათავსებს აღქმებს „შიგნით“ და უპირისპირებს აღქმულ საგნებს), ჩვენ აღვადგენთ სამყაროს ჩვეულებრივ გაგებას. ჩვენ აღარ უნდა ავხსნათ ახლობლის გამონათქვამის შინაარსი, ჩვენ მხოლოდ უნდა აღვწეროთ ის, რაც „მოცემული ნაქვს“: „ჩემი ცდა“, ამ ცდას ახლობელზე გადატანის მიზნით. მოცემული გვაქვს „მე“ და გარემო, ამავე დროს ეს „მე“ სხვა არაფერია, თუ არა რაღაც, მოცემულად ნა-

ხული. მოცემულად იმავე აზრით, როგორც მოცემულია, მაგ. ხე. „მე“ და ხე თუ ისინი მოცემულნი არიან, ტოლი არიან თავიანთ მოცემულობაში: „მე“ განვიცდი ხეს, იმავე აზრით, როგორც საკუთარ თავს, სახელდობრ, როგორც რაიმე ცდის კუთვნილებას. ამ ურთავრთ კუთვნილებას და განუყოფელობას „მე“-სა და გარემოს შორის ავენარიუსა უწოდებს ემპირიოკრიტიკულ პრინციპიალურ კოორდინაციას.

ადამიანს, როგორც ამ კოორდინაციის მუდმივ წევრს, ავენარიუსი უწოდებს ცენტრალურ წევრს, ხოლო გარემოს შემადგენელ ნაწილებს: სულ ერთია რა იქნება ის, ისევე ადამიანი თუ ხე — საპირისპირო წევრს.

მაგრამ ვინაიდან ყოველი ახლობელი ისეთივე არსებაა, როგორც მე, ამიტომ მისადმი მიმართებაშიც ძალაში რჩება ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაცია. ისიც შეიძლება იყოს ცენტრალური წევრი, თუმცა ეხლა ჩემი გარემოს შემადგენელი ნაწილია.

ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაციის თვალსაზრისი, ავენარიუსის აზრით, მიმართულია მეტაფიზიკური თეორიების, ე. ი. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ, მისი აზრით, მატერიალიზმი და იდეალიზმი იცავენ, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, სუბორდინაციის თვალსაზრისს. „მე“ და „არა — მე“, სუბიექტი და ობიექტი“. აზროვნება და ბუნება ანუ, ავენარიუსის ტერმინებს თუ ვინმართ, ცენტრალური და საპირისპირო წევრები თანააწორნი არ არიან, ისინი ერთმანეთისადმი „დაქვემდებარებულ“ კავშირში იმყოფებიან. მაგ. სინამდვილე ერთიანია, მაგრამ მატერიალისტების აზრით, ამ სინამდვილეში განმაპირობებელია მატერიალური — ბუნება, „არა — მე“, ხოლო სულიერი, აზროვნება, „მე“ — მეორადი, დამოკიდებულია. იდეალიზმის აზრით, პირიქით, სულიერი, აზროვნება, „მე“ განმაპირობებელია, ხოლო მატერიალური — ბუნება, „არა-მე“ — არის მეორადი, წარმოებულია და იგი ექვემდებარება პირველის საერთო კანონზომიერებას. ავენარიუსს არ სურს გამოიყენოს ტერმინები „სუბიექტი“, „ობიექტი“, რადგან ისინი დაკავშირებულნი არიან სამყაროს გაყოფასთან „შინაგანზე“ და „გარეგანზე“, რაც წარმოშობილია ინტროექციის გავლენით, სამყარო ერთიანია და ის მოცემულია, როგორც წმინდა ცდის განცდა. ფალოსოფიური თეორიების შეცდომა მდგომარეობს სხვადასხვა ჰიპოთეზის შექმნაში, რომელთა საშუალებით ცდილობენ ახსნან სუბიექტისა და ობიექტის კავშირი. სუფთა აღწერა გვაძლევს „მე“-ს და „გარემოს“, არ არსებობს ცდა „მეს“-ა და „გარემოს“ გარეშე. ეს უკანასკნელი გარემოება თვეისთავად წარმოადგენს სრულიად უბრალო, გასაგებ და ელემენტარულ გარემოებას. უნდა ითქვას რომ ცდაში, შემეცნებაში, მართლაც „მე“ და გარემო დაკავშირებული

ერთმანეთთან და არ არსებობს შემეცნება „მეს“-ა და გარემოს გარეშე. მაგრამ ავენარიუსი ცდაში გულისხმობს მთელ სინამდვილეს და არა მარტო ამ სინამდვილის შემეცნებას. გავრცელებული აზრი იმის შესახებ, რომ სუბიექტს, „მე“-ს მოცემული აქვს გარემო, ობიექტი, რომელსაც ის შეიმეცნებს, როგორც რაღაც დაპირისპირებულს და განსხვავებულს, ავენარიუსის აზრით მცდარია. „მე“ და გარემო ერთნაირად მოცემულია ერთმანეთისათვის, ვინაიდან წმინდა ცდაში ისინი თანასწორნი არიან. წმინდა ცდა, შემდგარი ცენტრალური და საწინააღმდეგო წევრებისაგან, შედგება ცალკეული ელემენტებისაგან. შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, რომ საწინააღმდეგო წევრი შედგება ფიზიკური ელემენტებისაგან, და ცენტრალური წევრი არის რაღაც განსხვავებული ფსიქიკური, შემდგარი ფსიქიკური ელემენტებისაგან. ავენარიუსმა როგორღაც ერთხელ თქვა. „... მე არ ვიცი არც ფიზიკურა, არც ფსიქიკური, ვიცი მხოლოდ „მესამე“. ეს მესამე — არც ფიზიკური და არც ფსიქიკური, არის ელემენტი, ნეიტრალური ფიზიკურისა და ფსიქიკურისადმიც. ელემენტი და ელემენტები შეიძლება განვიხილოთ სხვადასხვა კუთხით: ცენტრალური წევრისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებლად ისინი განიხილებიან როგორც რაღაც ფიზიკური, ცენტრალურ წევრთან მიმართებაში კი, როგორც ფსიქიკური.

ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაცია უარყოფს შინაარსობლივ განსხვავებას „მეს“ და „არა-მეს“, „მეს“ და გარემოს შორის; მეორე მხრივ, „მე“ და გარემო ყოველთვის დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთთან. ყოველი გარემო არის რომელიღაც „მე“-ს გარემო და ყოველი „მე“ დაკავშირებულია რომელიღაც გარემოსთან.

ავენარიუსის მოწაფე პეტროლდი უარადღებდას აქცევს მასწავლებლის აზრს იმის შესახებ, რომ ჩვენ შეგვიძლია გავიაზროთ ადგილი, სხვადასხვა ადამიანს ჯერ ფეხიც არ დაუდგამს, მაგრამ ამისათვის აუცილებელია „მე“, რომელიც გაიაზრებს ამგვარ გარემოს. ავენარიუსის აზრით, ცენტრალური წევრი სჭირდება გარემოს აბსოლუტურად ყოველ მოაზრებას. და როცა ადამიანი არ არსებობდა, მისი როლი შეეძლო შეიქმნა სხვას. მიცნიერულობის პრეტენზიით გამოსული ეს თეორია, როგორც ლენინი აღნიშნავდა, მიდის სავსებით ანტიმეცნიერული და ალოგიკურ აზრამდე, რომლის მიხედვითაც ადამიანამდე დედამიწა იყო ჰიის „ცდა“ და ეს უკანასკნელი ასრულებდა „ცენტრალური წევრის“ ფუნქციებს ავენარიუსის „კოორდინაციის“ ზღაპრული თეორიის მიხედვით გადასარჩენად.

იმ ფაქტიდან გამოსული, რომ რაიმე გარემოს გააზრების დროს მე იძულებული ვარ ჩემი თავიც მოვიაზრო როგორც გამააზრებელი, ავენარიუსს სურს გამოიყვანოს სუბიექტის და ობიექტის, ცნობიერე-

ბის და ყოფიერების უწყვეტი კავშირის, კორელაციის თეორია, რომელიც თავისი არსებით სუბიექტურ-იდეალისტურია და დამყარებულია აზროვნების ფსიქოლოგიური ასპექტით გნოსეოლოგიურის დაუშვებელ შენაცვლებაზე.

რიხარდ ავენარიუსის (Avenarius) ძირითადი შრომები

Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinstn Kraftmaßes* 1876;
Kritik der reinen Erfahrung“ 2B 1888/1900;
Der Menschliche Weltbegriff* 1891.

ლიტერატურა

ვ. ი. ლენინი „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ 1909;
თ. ბუაჩიძე „ქვეშა რიტების ობიექტურობის შესახებ“, 1964;
მ. ქეღელიძე, „მახიზმის“ კრიტიკა ვ. ი. ლენინის შიგარ, 1958;
J. Suter. Die Philosophie von Richard Avenarius. 1910

პ რ ს ზ მ ა ხ ი

ე. მახი (1838 — 1916) გერმანელი ფილოსოფოსი, შათემატიკის, ფიზიკის, ფილოსოფიის პროფესორი, ანწავლიდა პრალაში და ვენაში. 1901 წ. სამსახურს თავი დაანება. როგორც მეცნიერმა და ფილოსოფოსმა მახმა გავლენა იქონია ფარდობითობის თეორიასა და ნეობოზიტეიზმზე.

ავენარიუსისაგან ლაზოუკიდებლად და მასზე ადრე მახმა წამოაყენა ემპირიოკრიტიციზმის პრინციპების მსგავსი პრინციპები. ჯერ კიდევ შრომაში „მუშაობის შენარჩუნების პრინციპი“ (1872), მახი უღადეს ყურადღებას აქცევს „აზროვნების ეკონომიას“. „შეგარძნებათა ანალიზში“ კი (1886) განსაკუთრებითა წინ წამოწეულია საკითხის ბიოლოგიური მხარე. მახი მოგვიანებით გაეცნო ავენარიუსის, პე-

ცოდნის, შუქეს და სხვათა ნაშრომებს და დარწმუნდა, რომ ბევრი რამ აქვს მათთან საერთო. ამ საერთო გზებს მიჰყავს ისინი მატერიალიზმ-იდეალიზმის, ფიზიკურ-ფსიქიკურის წინააღმდეგობის გადალახვის და ე. წ. გულუბრყვილო რეალიზმის აღდგენის ცდამდე.

ფაქტების განზოგადება, რიცხვითი ტაბულის შეცვლა ერთი ფორმულათ, ახალი ფაქტის ახსნა სხვების, უფრო ნაცნობის, დახმარებით— ყველაფერი ეს, მახის აზრით, უნდა განვიხილოთ როგორც ეკონომიური მუშაობა. „... მეცნიერული მუშაობა არის ეკონომიური მუშაობა“, ასეთია მახის შემეცნების თეორიის პირველი პრინციპი, რომელიც მან ავენარაუზზე აღრე წამოაყენა.

ამ პრინციპს მასი უმატებს მეორეს — ბიოლოგიურს, რომელიც უერთდება და ავსებს პირველს და მასთან ერთად შეადგენს შემეცნების თეორიის ერთიან პრინციპს. ლამარკისა და დარვინის იდეების ათვისების შემდეგ მახი ავრცელებს მათ შემეცნების პროცესზე და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ მეცნიერული იდეების ბრძოლა განხილული უნდა იქნეს როგორც ბრძოლა სიცოცხლისათვის, რომლის შედეგადაც გადარჩება ყველაზე უფრო შეგუებული: ესაა მისი აზრით შემეცნების თეორიის ბიოლოგიურ-ეკონომიური პრინციპი. შემეცნებას ამოცანა არის შეგუება: უფრო კონკრეტულად, მეცნიერული შემეცნების ამოცანა დაიყვანება იმაზე, რომ აზრება შეუგუოს ფაქტებს და ერთმანეთს. აქ ფაქტებისადმი აზრთა შეგუებაში იგულისხმება ფაქტებზე დაკვირვება, ხოლო აზრთა ერთმანეთთან შეგუებაში სისტემის, შემეცნების თეორიის აგება.

მახი მიუთითებდა იმაზე, რომ ბიოლოგიურ-ეკონომიურმა თვალთახედვამ გაუადვილა მას მეცნიერების განვითარების გაგება.

აზროვნების ეკონომიის პრინციპი, მახის აზრით, უკვე თავისთავად ბიოლოგიურად ღირებულია, რამდენადაც ის ემსახურება ადამიანის შეგუებას გარემოსთან. მაგრამ მახი კიდევ უფრო ხაზგასმით აღნიშნავს ბუნების კანონების ბიოლოგიურ ღირებულებას. საქმე იმაშია, რომ ბუნების კანონები აძლევენ ადამიანს გარემოში ორიენტირების საშუალებას. გარემოში ორარენტაცია ჩვენ შეგვიძლია იმდენად. რამდენადაც შევძლებთ შევზღუდოთ ჩვენი მოლოდინი მომავალი მოვლენებისადმი. მაგრამ მახისათვის ბუნების კანონები ობიექტურად. შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად კი არ არსებობენ, ობიექტური სამყაროს კანონები კი არ არიან, არამედ შეზღუდვა, რომელსაც ჩვენ ცდის ელემენტარული მივლწერით ჩვენს მოლოდინებს. სულ ერთია, იქნება ის თეორიული თუ პრაქტიკული მნიშვნელობის მოლოდინი.

შემეცნების ბიოლოგიურ-ეკონომიურ პრინციპთან დაკავშირებით: მახმა წამოაყენა სამყაროს ფიზიკური სურათის აგების მეორე ძირითა-

დი პრინციპი. თავის წინამორბედად მახი ასახელებს რანკინს, რომელსაც მიუთითებია ახსნით; ანუ ჰიპოთეტურ და აბსტრაქტულ ანუ აღწერით ფიზიკას შორის განსხვავებაზე. რანკინი ჰეშმარიტად მხოლოდ ამ უკანასკნელს თვლიდა, ხოლო პირველს — მხოლოდ მისთვის მოსამზადებელ საფეხურად.

ცოდნა, როგორც გარემოსთან ბიოლოგიურ-ეკონომიური შეგუება და მასში ორიენტაციის საშუალება, მიიღწევა წმინდა აღწერით. წმინდა აღწერა სდევნის მეცნიერულ ცოდნიდან ახსნას და მსგავს ჰიპოთეზებს. მახის აზრით, თუ გამოვიყენებთ ზუსტად ტერმინს „სრული უმარტივესი აღწერა“, მაშინ ახსნისათვის აღარ რჩება ადგილი. ის ეთანხმება ი. რ. მაიერის მისაზრებას, რომლის თანახმად ყოველგვარი ახსნა დაიყვანება აღწერაზე. „ვინაიდან, თუ რამელიმე ფაქტორ ცნობილია ყოველი მხრიდან, მაშინ ის ამით უკვე ახსნილია, და მეცნიერების ამოცანა გადაჭრილია.“

მეცნიერული ცოდნიდან ახსნის პრინციპის განდევნას და „გამოკლევათა გზების“ დაყვანას წმინდა აღწერამდე მახი მიყავს ისეთი ცნებების უარყოფამდე, როგორცაა ატომი, მატერია და ა. შ., რომლებიც წარმოადგენენ ჰიპოთეზირებულ სუბიექტურ გაგებას. მახის მიერ აღწერის მეთოდის გამოყენება იდეალისტური თვალსაზრისით ისე შორს წავიდა, რომ ედმუნდ ჰუსერლი შემდეგში წერდა, ჩემს მეთოდს იყენებდნენ ისეთი მოაზროვნეები, როგორც იყო ე. მანჩი. იუმის მსგავსად მახი უარყოფს მიზეზობრიობისა და სუბსტანციის ობიექტურობას. და მარც ამტკიცებს, რომ ბიოლოგიურ-ეკონომიური თვალსაზრისისა და წმინდა აღწერის პრინციპები „მეგობრულ დამოკიდებულებაში“ არიან მეცნიერულ ცოდნასთან, კერძოდ, ფიზიკასთან. განსხვავება, რომელსაც მახი პოულობს თავის თვალსაზრისსა და „ოფიციალურ“ ფიზიკას შორის, მდგომარეობს „ატომთა რეალობის რწმენაში“. წინააღმდეგ პლანკისა და მისი თანამოაზროვნეებისა, მახი გადაჭრით უარყოფდა ატომთა რეალობის დაშვების აუცილებელ საჭიროებას ფიზიკისათვის.

ვიდრე გაარკვევდა საკითხს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ერთი-ერთდამოკიდებულების შესახებ, მახმა დაადგინა, თუ როგორ იყენებს ამ ცნებებს: ფიზიკურს ის უწოდებს სივრცეში ყველასათვის უშუალოდ მოცემულთა ერთობლიობას, რაც შეეხება უშუალოდ მოცემულს მხოლოდ ერთისათვის, მაგრამ ანალოგიით დასკვნის შედეგად არსებულს ყველა სხვისათვის, მახი უწოდებს ფსიქიკურს. ყველა იმათ ერთობლიობას, რაც მოცემულია უშუალოდ მხოლოდ ერთისათვის, უწოდებს „მე“-ს („მე“ — ვიწრო აზრით).

თუ ჩვენ აღვნიშნავთ ჩვენი სხეულის სივრცით საზღვრებს ასო P-თი, ადვილად შევამჩნევთ, რომ ნაწილები, რომელთაც ვპოულობთ ჩვენ P-ს გარეთ, დამოკიდებულნი არიან ერთმანეთზე და მასზე, რაც მდებარეობს P-ს შიგნით.

ყველაფერი, რაც მდებარეობს ჩვენი სხეულის საზღვრებს გარეთ აღვნიშნოთ ასოებით A. B. C. D... ჩვენი სხეულის ყველა პროცესი-- K. L. M. N... ამათ გარდა, არსებობენ ჩვენი განცდები, გრძნობები, სურვილები, მოგონებანი და ა. შ. ა. ბ. გ. დ. ჩვენს სხეულს გარდა არსებობს არა მხოლოდ ის, რასაც ვუწოდებთ ფიზიკურს, არამედ „ჩემი მეზობლების“ განცდებიც. ფიზიკური შეიძლება დავანაწილოთ ელემენტებად, რომლებიც ამჟამად განუყოფელი არიან, მაგ. ფერებად, ტონებად, წნევად, სითბოდ, სუნად, სივრცედ, ღროდ და ა. შ. ეს ელემენტები დამოკიდებულნი არიან იმ პირობებზე, რომლებიც არსებობენ როგორც P-ს გარეთ, ისე მის შიგნით. მაგრამ იგივე ელემენტები — ფერი, სუნი, ტონი და ა. შ. წარმოდგენდნენ ფსიქიკურის შემადგენლობას, და ჩვენ მათ ვუწოდებთ შეგრძნებებს. ამიტომ ელემენტები, დამოკიდებულნი P-ს გარე პირობებზე, არიან ფიზიკურნი, მაგრამ იგივე ელემენტები, დამოკიდებულნი ჩვენი სხეულის პირობებზე, არიან ფსიქიკურნი, ე. ი. შეგრძნებები. რაც შეეხება უფრო რთულ ფსიქიკურ პროცესებს, როგორცაა მაგ. მოგონება, წარმოდგენა, მგრძნობელობა, ნებისყოფა და ა. შ. ისინი აიგებიან შეგრძნებების გზით და პრინციპულად არ განსხვავდებიან უკანასკნელთაგან.

ამრიგად, მახის აზრით ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის არ არის ის პრინციპული განსხვავება, რომელიც დეკარტის შემდეგ დამკვიდრდა მეცნიერულ ცნობიერებაში. მახის მსჯელობის საფუძველზე ლენინი ასე ახასიათებს მის შეხედულებას:

„ამრიგად, სამყაროს ელემენტების აღმოჩენა იმაში მდგომარეობს, რომ:

1. ყველაფერი არსებული ცხადდება შეგრძნებად,
2. შეგრძნებებს ეწოდება ელემენტები,
3. ელემენტები ნაწილდება ფიზიკურ და ფსიქიკურ ელემენტებად; უკანასკნელია ის, რაც დამოკიდებულია ადამიანის ნერვებზე და საზოგადოდ ადამიანის ორგანიზმზე; პირველი არ არის დამოკიდებული:
4. ფიზიკური ელემენტების კავშირი და ფსიქიკური ელემენტების კავშირი ცხადდება ერთიმეორის დამოუკიდებლად არ არსებულად: ისინი მხოლოდ ერთად არსებობენ;
5. მხოლოდ დროებით შეიძლება ამა თუ იმ კავშირისაგან განლტოლვა;
6. „ახალი“ თეორია „ცალმხრივობას“ მოკლებულად ცხადდება“.

ერთი შეხედვით, თითქოს მახი უნდა დამდგარიყო სოლიპსიზმის თვალსაზრისზე, რამდენადაც მან პრინციპიალურად გაათანაბრა ფიზიკური ფსიქიკურთან, ელემენტი — შეგრძნებასთან, ელემენტის კავშირი ელემენტების კომპლექსთან, რომელსაც ფიზიკურ სხეულს ვუწოდებთ. მისი კავშირი ჩვენს სხეულთან არაფერს არ ცვლის ელემენტის არსში: ელემენტი თავისი არსებით ერთგვარია. მართალია, მახი ამტკიცებს, რომ თავისთავად ელემენტი არ არის რაღაც ფიზიკური ან ფსიქიკური, მხოლოდ გარკვეულ კავშირში გვევლინება ის ფიზიკურად ან ფსიქიკურად, მაგრამ საქმე იმაშია, რომ თავისთავად ელემენტი მხოლოდ ფიქციაა, და იგი არ არსებობს რაიმე სახის კავშირის გარეშე.

ელემენტების ანუ შეგრძნების პრინციპიალური ერთგვარობა, როგორც კავშირშიც არ უნდა იყოს — მიგვიჩვენებს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის იგივეობაზე. თუ ელემენტი, როგორც რაღაც ფიზიკურა წარმოადგენს ფსიქიკურის — შეგრძნების იგივეობრივს, მაშინ თითქოსდა აუცილებელია იმის აღიარება, რომ სამყარო შეგრძნებათა კომპლექსისაგან შედგება. და თუ მე ახლა ვასახელებ ჩემი ფსიქიკურის უკუ ერთობლიობას, შეგრძნებათა გამოურთიყვანად, ჩემ „მე“-დ ამ სიტყვის ყველაზედ ფართო გაგებით, (უფრო ვიწრო „მე“-ს საპირისპიროდ,) მაშინ ამ აზრით მე შემიძლია ვთქვა, რომ ჩემს „მე“-ში მოთავსებულია სამყარო (როგორც შეგრძნება და როგორც წარმოდგენა). ეს თვალსაზრისი, მახის აზრით, გვეჩვენება სოლიფსისტურად, რადგან სამყარო როგორც დამოუკიდებელი, ქრება. მაგრამ მისი აზრით ეს ასე არაა, რადგან ის „მე“, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, არის არა სხეულებრივი „მე“, არამედ „მე“ ფართო გაგებით, რომელიც გულისხმობს უკვე სამყაროსა და უცხო „მე“-ს აღიარებას.

ჩვენ ვცდილობდით რაც შეიძლება ზუსტად გადმოგვეცა მახის აზრები მისი წიგნიდან „შემეცნება და ცლომლება“. მკითხველს აუცილებლად დაებადება კითხვა: როგორ შეიძლება დავიცვათ თავი სოლიპსიზმისაგან, თუ სამყაროს ელემენტები პრინციპულად იგივეობრივი არიან შეგრძნებებთან, ეს გარემოება ხომ დაიყვანება იმ დებულებაზე, რომ სამყარო არის შეგრძნებათა კომპლექსი, შეგრძნებები კი მიეკუთვნებიან „მე“-ს, ისინი ფსიქიკურია. როგორ შეიძლება ერთა და იგივე საგანი იყოს ფსიქიკურიც და ფიზიკურიც, როგორ შეიძლება ის ერთდროულად „მდებარეობდეს“ ჩემი აზროვნების გარეთ და შიგნით.

მახს, ისევე როგორც ავენარიუსს ჰგონია, რომ სამყაროს დაყოფა შინაგანად და გარეგანად ინტროექციის შედეგია. რა თქმა უნდა მას შემდეგ, რაც ჩვენ მოვათავსეთ შეგრძნება „მე“-ს შიგნით, არ შეიძლება დავამტკიცოთ, რომ შეგრძნება-ელემენტები განეკუთვნებიან ფსი-

ქიურსაც და ფიზიკურსაც. ინტროექციის შედეგად სამყარო დაიყოფა ორ პრინციპულად განსხვავებულ ნაწილად, ორ სუბსტანციად, სულიერად და მატერიალურად. სინამდვილეში არ არსებობს არავითარი სუბსტანცია, არც მატერიალური, არც სულიერი: „მე“ არის სიტყვა, რომელიც, როგორც იუმემ შენიშნა, აღნიშნავს წარმოდგენათა, სურვილთა და ა. შ. კავშირს, კონას, ისევე როგორც მატერიალური სხეულები წარმოადგენენ ელემენტ-შეგარძნებათა ისეთსავე კონას, კომპლექსს.

მეტაფიზიკის, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის უარყოფისა და მათზე მალლა დადგომისაკენ სწრაფვას აუცილებლობით მივყევართ ამ ორი მიმართულების ეკლექტიკურ შერევამდე, რომელშიც იდეალიზმს რჩება უპირატესობა და თანაც მისი უკიდურესი ანტიმეცნიერულ სახით.

ჩვენ ვხედავთ, რომ მახი და ავენარიუსი გამოდიან არა ცოდნის მეცნიერული ცნებიდან, არა ქეშმარიტების, როგორც ისეთი აზრის ცნებიდან, რომლის შინაარსი არ არის დამოკიდებული ადამიანისა და კაცობრიობისაგან, არამედ ადამიანის ორგანიზმის წმინდა ბიოლოგიური თავისებურებებიდან, და ამ თავისებურებებზე დაყრდნობით ცდილობენ ახსნან მეცნიერული ცოდნის ფაქტი.

მახი უწევს შეცდომას ჰისტერონ პროტერონ: იმის მაგიერ, რომ დაადგინოს ქეშმარიტი ცოდნის მიზანი და ამისდა შესაბამისად უჩვენოს შიში მიღწევის საშუალებები, იწყებს საშუალებების დადგენას და ამის თანახმად განსაზღვრავს მეცნიერული ცოდნის მიზანს. საშუალებები მახისათვის არის ადამიანის ბიოლოგიური თავისებურებანი. თუ აქედან გამოვალთ, ე. ი. თუ ადამიანის ბიოლოგიური თავისებურებანი განსაზღვრავენ შემეცნებასა და ქეშმარიტებას, თუ ქეშმარიტება გარემოსთან ადამიანის ბიოლოგიური შეგუების საშუალებაა მხოლოდ, მაშინ გამოდის რომ, გონიერი არსების სხვაგვარი ბიოლოგიური ორგანიზაცია თუ არსებობს, იგი განაპირობებს შემეცნებისა და ქეშმარიტების სხვაგვარ ბუნებას, ე. ი. ისინი, თუ მათ არსებობას დავუშვებთ, ქეშმარიტად ჩათვლიან სულ სხვა რაიმეს, ვიდრე ჩვენ. ამრიგად, იქნება იმდენი ქეშმარიტება, რამდენი განსხვავებული ბიოლოგიური სტრუქტურის მქონე გონიერი არსებანია. ფიზიკოსი მაქს პლანკი სწორედ ამ პუნქტში აკრიტიკებდა მახის თეორიას და მიუთითებდა, რომ მეცნიერებისათვის და შემეცნებისათვის აუცილებელია რწმენა, რომ ქეშმარიტება საყოველთაო და აუცილებელია ყოველი გონიერი არსებისათვის. გარდა ამისა უნდა აღინიშნოს, რომ იმავე პრინციპით, რა პრინციპითაც განსხვავებული ბუნების ქეშმარიტებათა ცნებებს ვუშვებთ, იმავე პრინციპით შეუძლებელია ქეშმარიტების თვით საერთო ადამიანური გაგების შენარჩუნება, რადგან იგი აბსტრაქციაა რეა-

ლორი ადამიანებიდან, რომელთაც ხშირად ძალზე განსხვავებული ბიოლოგიური და ფსიქიკური მიდრეკილებანი აქვთ და თუ მათი საშუალებანი განსაზღვრავენ ქვეშაარიტებას, მახი დაბოლოს იძულებული იქნებოდა მისულიყო ქვეშაარიტების გამოსადეგ ფიქციად აღიარებამდე, ე. ი. უარი ეთქვა საერთოდ შემეცნებაზე და ქვეშაარიტებაზე, ისევე როგორც ეს აშკარად იქნა აღიარებული ფიქციონალიზმსა და პრაგმატიზმში.

ერნსტ მახის (Mach) ძირითადი შრომები

Die Gerchichte und der Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit" 1872;
Beiträge zur Analyse der Empfindungen", 1886;
Erkenntnis und Irrtum" 1905.

ლიტერატურა: ე. ი. ლენინი „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ 1909. მ. ქულიძე „ლენინის მიერ მახიზმის კრიტიკა“ 1958. თ. ბუაჩიძე „ქვეშაარიტების ობიექტურობის შესახებ“, 1964.

თ ა ვ ი მ ე რ ი

პ რ ა გ მ ა ტ ი ზ მ ი

მიმდინარეობა ფილოსოფიაში „პრაგმატიზმის“ სახელწოდებით ჩაისახა XIX საუკუნის დასასრულს ამერიკის შეერთებულ შტატებში. მისი ნამდვილი ისტორია კი გაიშალა XX საუკუნეში. თუმცა ამ პერიოდშიც მიმდინარეობის ტონის მიმცემი ამერიკის შეერთებული შტატები იყო, მისადმი გულგრილად არ დარჩენილა არც დასავლეთ ევროპის და არც აზიის ქვეყნები (განსაკუთრებით ინგლისი, იტალია, გერმ.

8. ფილოსოფია

მანია, საფრანგეთი, იაპონია, ჩინეთი, ინდოეთი და ავსტრალია). ერთხანს, ამ ფილოსოფიის არასწორი კვალიფიკაციის შედეგად, მის გამოძახილს ვხვდებოდით საბჭოთა ფსიქოლოგებისა და პედაგოგების ზოგიერთ ნაწილშიც.

საგულისხმო ისტორიული ფაქტია ის, რომ გამოჩენის დღიდან პრაგმატიზმს თავის „სიხალთი“ არ გაუყვირებია ევროპა, მასში თავიდანვე ამოიკითხეს ევროპისთვის ცნობილი ერთი „ფილოსოფიური ეთარების“ ამერიკული მოდა და დღემდე მისთვის არ მოუცილებიათ ასეთი შეფასება. თვით პრაგმატიკთა საერთო აღიარებით მათი ფილოსოფიისათვის ისტორიული შესავალი გამოკვეთილად მომზადებულია, ერთის მხრივ, ლოკთან, ბერკლესთან, იუმთან და სპენსერთან (უ. ჯემსი), ხოლო, მეორეს მხრივ, კანტთან და ნეოკანტიანელებთან (ჩ. პირსი და ჯ. დიუი). ცხადია, პრაგმატიზმის სახით საქმე გვაქვს პოზიტივიზმთან, ანუ პოზიტივიზმის ამერიკულ ნაირსახეობასთან, რომელიც პრინციპულად ვერ გაემიჯნა ევროპულ მახიზმს და ვ. ი. ლენინის დროული შენიშვნით, ატარებს თავის თავში ამ უკანასკნელის ყველა არსებით ნაკლს.

ისე, როგორც დღევანდელი პოზიტივიზმი საერთოდ (და არა მართლ პოზიტივიზმი), პრაგმატიზმიც ფილოსოფიაში გნოსეოლოგიკური მოძღვრებაა, გნოსეოლოგიზმია. ცნობილია, რომ გნოსეოლოგიკური აქცენტები უცხო არ ყოფილა ფილოსოფიის მთელი წინა ისტორიისათვისაც, მაგრამ ფილოსოფიის საკუთრივ გნოსეოლოგიად დასახვა, ანუ რადიკალური გნოსეოლოგიზმი ფილოსოფიაში სათავეს ი. კანტის კრიტიკიდან იღებს. კანტმა მისცა დასაბამი მძლავრ ტენდენციას, რომელიც მოჭარბებულადაა წარმოდგენილი უაზლეს და თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში.

პრაგმატიზმი თავიდანვე მრჯველინა როგორც ამ ტენდენციის ერთ-ერთი კანონიერი შემკვიდრე და გამგზავლებელი. მთავარ გნოსეოლოგიურ კითხვაზე თავისებური პასუხის გაცემით მან სცადა ნათელი გაეხადა ლოგიკის, რელიგიური რწმენის, ესთეტიკისა და ეთიკის ყველა საკვანძო საკითხი. დღეისათვის ეს მომდინარეობა თავისი ნახევარ საუკუნეზე მეტი ისტორიით და გარკვეული სასრული შედეგებითაა წარმოდგენილი, სადაც შეიძლება ამოვიკითხოთ პასუხი ფილოსოფიის ყველა ძირითად კითხვაზე.

პრაგმატიზმის ისტორიას ჩვეულებრივ იწყებენ გამოჩენილ ამერიკელ მათემატიკოსსა და ფილოსოფოსზე — ჩარლზ სანდერს პირსზე მითითებით. მან წამოაყენა პირველად ე. წ. „პრაგმატიკული მაქსიმა“, რომელიც შემდეგში მოძღვრების ქვაკუთხედად იქცა.

ჩარლზ სანდერს პირსი

ამერიკელი ფილოსოფოსი ჩარლზ სანდერს პირსი (1839—1914) ლოგიკას და მეცნიერების ისტორიას ასწავლიდა ჰარვარდის უნივერსიტეტში. შეიძლება ჩარლზ სანდერს პირსი პრაგმატიზმის ისტორიის გარეთ ღარჩენილიყო, რომ მის მდიდარ შემოქმედებაში არ ვხვდებოდეთ ორ სტატიას.— „რწმენის დანერგვა“ და „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი“. აქაა სწორედ მის მიერ ფორმულირებული ე. წ. „პრაგმატიკული მაქსიმა“, რომელზე დაყრდნობით ჯერ უ. ჯემსმა, ხოლო შემდეგ ჯ. დიუიმ მთელი მოძღვრება შექმნეს. თვით პირსის სიცოცხლეწივე რამდენჯერმე მოუხდა გამოსვლა ამის თაობაზე და ყოველთვის აღნიშნავდა, რომ იგი არაა პასუხისმგებელი იმ უკიდურესი დასკვნებისათვის, რომელიც მისი „მაქსიმიდან“ გააკეთეს. იგი ჯემსის პრაგმატიზმში ვერ ხედავდა თავისი მიზნის ლოგიკურ გაგრძელებას—განხორციელებას. მაგრამ ფილოსოფიურმა კრიტიკამ ჯემსი პირსის კანონიერ მემკვიდრედ მიიჩნია, ხოლო თვით ჯემსს არასოდეს შეპარვია ეჭვი იმაში, რომ ლოგიკური გაგრძელება მოუნახა ჩ. ს. პირსის წამოწყებას.

საინტერესოა როგორ მივიდა ჩ. ს. პირსი „პრაგმატიკულ მაქსიმამდე“. საგულისხმო და ბევრის მთქმელია თვით სტატიის სახელწოდება— „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი“. საკითხი გარკვევითაა დასმული: გვაქვს ცოდნის გარკვეული მარაგი, გავაჩნია გარკვეული იდეები; საჭიროა მათი ნათელიყოფა, საჭიროა მათი გამართლება. ცოდნა, იდეა, რომელიც მუდამ გამოცანადაა ჩვენს წინაშე აღმართული და გნოსეოლოგიურ „თავსატებს“ წარმოადგენს, თავისი დანიშნულების მაქსიმუმს ვერასოდეს „შეასრულებს“. ამიტომაც საჭირო მისი ნათელიყოფა, გამართლება.

პირსი ზედმიწევნით კარგად იცნობდა ფილოსოფიის ისტორიაში არსებულ ყველა პასუხს აღნიშნულ კითხვაზე და არცერთი მათგანი დამაკმაყოფილებლად არ მიიჩნია. ე. წ. „ობიექტები თავისთავად“, ან მათი ზუსტი რეპროდუქციის დაშვება და აქედან წმინდა თეორიულ ღირებულებებზე ლაპარაკი, მისი აზრით, გამოუვალ წინააღმდეგობას ქმნის, გაურკვეველად ტოვებს ჩვენს შემეცნებით მოღვაწეობას. ნამდვილად რა შეიძლება იწოდებოდეს „შემეცნების ობიექტად“, ან საერთოდ „ობიექტად“? ფაქტობრივი ვითარება გვარწმუნებს, იტყვის პირსი, რომ იდე-

ის სახეზე ყოფნის შემდეგ იმ ეფექტ-შედგების გათვალისწინებით, რომელიც ჩვენ შეიძლება მან პრაქტიკულად მოგვითხროს, ვუშვებთ და ვიპაზრებთ ჩვენი შემეცნება-გაგების ობიექტს; აქედან, მოსალოდნელი შედეგის ჩვენი ცნება მთლიანად ფარავს ობიექტის ჩვენსავე ცნებას. აქაა ძირითადად გამოთქმული ის აზრი, რომელმაც შემდეგში ასეთი აურზაური გამოიწვია. ამით ბოლო ეღებოდა იდეის, რაიმე ცოდნის ქვეშარტებაზე ტრადიციულ პრეტენზიებს: ქვეშარტებად არ შეიძლება იწოდებოდეს „რეპროდუქცია“, „განმეორების მოთხოვნა“; საერთოდ, ქვეშარტებას არ შეიძლება გააჩნდეს „თვითკმარი“ ღირებულება, იგი არ შეიძლება იყოს უპირობო. ქვეშარტება წარმოადგენს შეთანხმებას აბსტრაქტულ დებულებაში — იტყვის პირსი. ვინაიდან ყველა ამგვარ დებულებას ახასიათებს „სწრაფვა“ იდეალური ზღვარი-აკენ, იქმნებოდა შთაბეჭდილება, რომ თვით ეს იდეალური ზღვარ-დება იყო ქვეშარტება. ნამდვილად კი ქვეშარტია ისეთი შეთანხმება (აბსტრაქტულ დებულებაში), რომელსაც უსასრულო კვლევის ტენდენციით მოაქვს მეცნიერული რწმენა. „შემეცნების“ ნამდვილი ბუნებაც სწორედ ე. წ. მეცნიერული რწმენის დანერგვაა, ან უკეთ: შემეცნება-აზროვნება სინამდვილის რეპროდუქციას კი არ ნიშნავს, არამედ გარკვეული რწმენის შემუშავებას გარკვეული ტიპის რეაქტიუ-ბისათვის. იდეის ნათელყოფა ფაქტიურად მისი საზრისის მიკვლევას ნიშნავს. როგორ მივაკლიოთ ეს საზრისი? პირსის აზრით უნდა დავუშვათ, რომ იგი (იდეა) ქვეშარტია, ანუ გვწამს მისი „რეალიზაციის“ შესაძლებლობა — იგი გვპირდება საჭირო გრძნობად შედეგებს. თუ კი ვუპასუხებთ კითხვაზე — რას გვპირდება იდეა? — ამით ვიტყვით ყველაფერს მის საზრისზე. ქცევები და საერთოდ გრძნობადი შედეგები გვამცნობენ გამოთქმათა საზრისებს. საზრისი ბუნებრივი სამყაროს ნაწილია.

ჩ. პირსი ცდილობს პრაგმატისტული მაქსიმის ლოგიზირებას, რათა უფრო ნათელი გახადოს იდეების ნათელყოფი მეთოდი. რაში გამოიხატება იგი? საქმე იმაშია, რომ იდეის იდეასთან მიმართება, იტყვის პირსი, ლოგიკურ შესაძლებლობათა ფარგლებს არ სცილდება და ამდენად მათი საზრისები ამ მიმართებით არ გამოვლინდებიან, არ ნათელიყოფიან ჩვენთვის. იდეის გრძნობად შედეგებთან (მოსალოდნელ) მიმართება არის ის, საზრისის რომ გაგვაგებინებს, ან უკეთ, ეს შედეგი იქნება საკუთრივ იდეის საზრისი. მაგრამ იდეისა და მოსალოდნელი შედეგის მიმართება როგორღაც ჩამოგავს იდეათა ლოგიკურ მიმართებას. ლოგიკის ენაზე გამომდინარეობა არ ნიშნავს არც იმას, რაც გამომდინარეობს, არც იმას, საიდანაც გამომდინარეობს. ასეთად იწოდება წინადადება-გამოთქმა, რომელიც ამტკიცებს, რომ წინამდებარის

ქეშმარიტების შემთხვევაში მომდევნოც ქეშმარიტია; იდეის პრაქტიკული განხილვა—ნათელყოფის დროსაც მსგავსად ვმსჯელობთ: თუ სახეზე გვაქვს რაიმე მოქმედება, უნდა ველოდოდ გრძნობად შედეგსაც. ყველა წინადადება შეიძლება ითარგმნოს პრაქტიკული განხილვის ენაზე, რომელიც შოგვაგონებს ლოგიკურ გამომდინარეობას. მაგ, გვაქვს კატეგორიული გამოთქმა — „ოთახში წიგნების კარადაა“; ერთადერთი შესაძლო საზრისი ამ გამოთქმისათვის დადგინდება პრაქტიკული განხილვით: „თუ შევალ ოთახში, დავინახავ კარადას“; ასეთი განხილვის უპირატესობა სწორედ იმაშია, რომ ლოგიკურის მსგავსად იგი არ გულისხმობს „ჩვენს შესვლას ოთახში“ ანტეცედენტად. ისევე როგორც „კარადის ხილვას“ კონსექვენტად. ამ გამოთქმის აზრი მხოლოდ ერთი სახის მტკიცებაშია: წინამდევალს აუცილებლად მოსდევს შედეგი; რაიმე მოქმედების შემთხვევაში უნდა ველოდეთ გრძნობად შედეგს, კერძოდ: „თუ შევალ ოთახში, დავინახავ კარადას“. უფრო ზუსტი ფორმით იდეის ნათელყოფელი განხილვა მიიღებს ასეთ სახეს: „თუ მე ვიქცევი ჩემთვის x ცდას ყაიდაზე, მე უნდა ველოდე y ცდას“. მაგრამ აქ კონსტატირებულია მხოლოდ ლოგიკური აუცილებლობის ფაქტი, ნამდვილად კი შინაარსეულად გამოთქმულია რწმენა. ასეთ შემთხვევაში პრაქტიკული განხილვა უფლებამოსილია უღალატოს ლოგიკას და ფაქტიურად ჩამოყალიბდეს ასე: „თუ მე უნდა მოვიქცეულიყავ x -ცდისებურად, რომ მიმეღო y ცდა (შინაარსობრივად ეს ნაშნავს მითითებას ძოლოდინზე, რწმენას), მაშინ y ცდის არსებობის პირობებში უნდა დაეუშვათ, რომ მას წინ უსწრებდა x ცდა“. სადაც საქმე გვაქვს რწმენასთან, შედეგის მოლოდინთან, იქ ე. წ. კონსექვენტი შეიძლება ანტეცედენტის ქეშმარიტობის პირობად იქცეს. პრაგმატიზმი პირისსი აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა მიზნის, რწმენის, მოლოდინის მიკვლევა იდეებში. მიზანი-რწმენა შეიძლება უფრო ორგანული და მისსეულია ცნებისათვის, ვიდრე შემეცნებითი მომენტი.

ჩ. ს. პირსი ერთხანს რეალიზმით იყო გატაცებული. მისი აზრით, რეალიზმისათვის მას არც არასოდეს უღალატია. საქმე იმაშია, თუ როგორ გავიგებთ რეალიზმს. რეალიზმი კი არაა თავის მხრივ შეცდომა, წერდა პირსი, არამედ რეალიზმის დაფუძნების ისტორიულად ცნობილი წერხები. იდეები არანაკლებ რეალურია, ვიდრე გრძნობები, მთავარია რას ვიგულისხმებთ—„რეალობაში“. ღმერთი რეალობაა, მაგრამ ყოველთვის ფეტიშიზმი გამოგვივა, თუ რეალობაში აუცილებლად არსებობა ვიგულისხმებთ. „ღმერთი“ ქეშმარიტია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მისი საზრისი რეალურია, რეალურია კი იმდენად, რამდენადაც გრძნობად შედეგებს გვპირდება. ცდებოდნენ ნომინალისტები, რომლებიც უარყოფენ იდეების რეალობას იმ საბაბით, რომ მათ

არ გააჩნდათ უშუალოდ ცალკეულის გრძნობადობა. როცა უყურად-
ღებოდნენ დატოვებული მთავარი იდეებში — რწმენა, მოლოდინი —
მათი დახასიათებისათვის მხოლოდ „ოკამის სამართებელი“ თუ გამო-
დგება. სწორად წარმოდგენილ-დაფუძნებული რეალიზმი, პირსის აზ-
რით, ერწყმის პრაგმატიზმს. თუ ამას დავუჭერებთ, პირსი იმასაც
იტყვის, რომ პრაგმატისტული მაქსიმა რეალიზმის გადასარჩენად იქნა
შემოტანილი ფილოსოფიაში.

ჩ. ს. პირსის (Peirce) ძირითადი შრომები.
How to make our ideas clear (in. Popular Science
Monthly. 1878);
Studies in Logic, 1883.

უილიამ ჯეისი

ამერიკელი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი უ. ჯეისი (1841 — 1910)
ფსიქოლოგიას ასწავლიდა ჰარვარდის უნივერსიტეტში. .

მართალია ჯეისს დახვდა პირსის „პრაგმატისტული მემკვიდრეობა“,
მაგრამ იგი ფილოსოფიაში პრაგმატისტული მეთოდის შემუშავებამდე
ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიებით მივიდა. მის ფილოსოფიურ მოძღვ-
რებას აშკარად ატყვია მისი ფსიქოლოგიის დაღი. განსაკუთრებული
და გადამწყვეტი როლი ითამაშა ამ მიმართულებით ცნობიერების ბუ-
ნების კვლევამ. ჯერ კიდევ რამდენიმე წლით ადრე, ვიდრე პრაგმატის-
ტული მეთოდის საბოლოო ფორმულირებას მოახდენდა, თავის „ფსი-
ქოლოგიის საფუძვლებში“ ჯეისმა ასეთი საპროგრამო კატეგორიული
დებულებები წამოაყენა: 1) ცნობიერების მდგომარეობა, რომელსაც
ჩვენ ვიცნობთ, მხოლოდ და მხოლოდ „პირადი ცნობიერება“, „მეს“
ცნობიერებაა. „აბსოლუტური განკერძოებულობა“, არავითარი შესა-
ძლებლობა ცნობიერებათა, „აზრთა გაცვლის“ — ასეთი შეიძლება
იყოს ცნობიერების დადგენის კანონი; 2) თუ ვცნობთ საერთოდ შეგრ-
ძნებათა არსებობას, უნდა ვცნოთ აგრეთვე იმ მიმართებათა შეგრძნე-
ბის შესაძლებლობაც, რომელიც ნივთიერ სამყაროს ახასიათებს.
ცდებოდნენ ინტელექტუალისტები, როდესაც ფიქრობდნენ, რომ

ცნობიერების ნაკადში არ შეიძლება მოინახოს „სუბსტანციური“ შეგრძნებები, რომლებიც მდგრად, არაგარდამავალ მიმართებებს შეესაბამებიან, ამიტომ უწევდნენ განსაკუთრებულ „ინტელექტს“: „გონებას“, რომელიც განუზომლად მაღლა იდგა წარმავალზე, გრძობადზე. ჭეშის ფიქრობს, რომ ყველა მიმართება, რომელიც „ინტელექტუალურის“ კომპეტენციაში იყო გადაცემული, ნამდვილად ცნობიერების უწყვეტ ნაკადშია ჩართული გრძობადად. ეს კია, რომ ენა უძლურია გრძობადობის ყველა ელფერი გადმოსცეს; ამიტომ ასეთ შემთხვევაში ნამდვილად უწყვეტი — წყვეტილად გადმოიციემა; ნამდვილად ცვალებადი — მდგრადად. ჭეშის ამ გარემოებასაც მიიჩნევს ინტელექტუალიზმის საბაზად ფილოსოფია-ფსიქოლოგიაში.

როდესაც ფილოსოფიურ პრობლემატიკას შეეხო, ჭეშმა მთელი მანამდელი ფილოსოფიის ისტორია შეცდომად ჩათვალა. მისი აზრით, უკიდურესობანი, რომლითაც ეს ისტორიაა წარმოდგენილი, ასე დალაგდება: ან ინტელექტუალისტი, ან სენსუალისტი; ან იდეალისტი, ან მატერიალისტი; ან ოპტიმისტი, ან პესიმისტი; ან მორწმუნე, ან ათეისტი; ან დოგმატიკოსი, ან სკეპტიკოსი; ან მონისტი, ან პლურალისტი; ან დეტერმინისტი, ან თავისუფლების მომხრე. ამ სახით თითოეული ეს უკიდურესობა მცდარია, მიუხედავად იმისა, რომ ახალი მეთოდი, რომლის შემოტანასაც ჭეშსი გეპირდება, ზოგიერთი მათგანისადმი შეიძლება „უფრო კეთილად განეწყოს“.

ფილოსოფიის ისტორიას, მართალია, დიდ ნაწილში უარი უნდა ეთქვას, მაგრამ კითხვები, რომელზეც პასუხს ეძებდნენ ფილოსოფოსები, ყველა როდია გადასავლები. „ჩვენი ადგილი ნივთთა სამყაროში“, ჩვენი აზრებისა და იდეების ნამდვილი ბუნება, კვლავ გარკვევას მოითხოვს და უნდა გაირკვეს კიდევ. თუ ეს კითხვები ფაქტიურად პასუხგაუცემელი დარჩა დღემდე, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველა ზემოაღნიშნულ ფილოსოფიურ უკიდურესობას მცდარი ამოსავალი საყრდენი გააჩნდა. ერთი მხრივ, როგორღაც დაშვებული იყო „თავისთავად ნივთთა სამყაროს“ არსებობის შესაძლებლობა, ხოლო მეორე მხრივ, აზრის უპირობო ჰეგემონობა, როგორც ადექვატური „მისელა“ ამ სამყაროსთან. ფილოსოფოსები „ერთი სამყაროს“ ერთ ჰეგემონიტებას ეძებდნენ. ასეთი ძიების შედეგი, ჭეშის აზრით, დღეს ყველასათვის ცხადია: ფილოსოფიას და ფილოსოფოსებს კვლავაც ვერ მიუღწევიათ სტაბილური შედეგებისათვის; ერთი ჰეგემონიტება ყოველთვის „ხელიდან უსწლტებოდა“ და კვლევადიების ეს ხანგრძლივი ისტორია მრავალი ურთიერთგამომრიცხავი „ჰეგემონიტების“ სახითაა წარმოდგენილი, რაც ჰეგემონიტობის თავდაპირველ გაგებას ვეღარ ეგუება.

უ. ჯემსმა ისიც კარგად იცის, რომ პრაგმატიზმამდე ეს ვითარება ფილოსოფიის ისტორიაში სხვებმაც შეამჩნიეს, მაგრამ თუ საკითხს მაინც ვერ მოუხახეს სწორი გადაწყვეტა, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ თვითონაც „ლოგიკური მეთოდების“ ტყვეობაში დარჩნენ. ლოგიკური მეთოდებით კი, იტყვის ჯემსი, ისტორიულ ტრადიციას თავს ვერ დაეაღწევთ, ვინაიდან ეს ტრადიცია სწორედ ამ მეთოდებმა შექმნა. ტრადიციამ დააკანონა სინამდვილის ორად გათიშვა: ერთ პოლუსზე აღმოჩნდა სინამდვილე, რომელიც უნდა გაგებულყო, ხოლო მეორეზე — გამგები, „წმინდა შემეცნებელი“. ნამდვილად, „წმინდა სინამდვილეს“ და „წმინდა შემეცნებელს“ თანაბრად უცხოა ადამიანისათვის, რომელიც მოქმედებს, იღწვის. უპირობო ქეშმარიტების დაშვება უაზრობაა და უაზრობადვე უნდა მივიჩნიოთ თვით უპირობო ქეშმარიტების ძიება. აქცენტი უნდა გადავიტანოთ სუბიექტზე, როგორც აინტერესებს, რომელიც განიცდის, რომელიც ელის სასურველ შედეგს, როცა იმეცნებს. შემეცნების ყველა საფეხურზე დომინირებს მოქმედი, გარკვეული მიზნის მქონე ადამიანი. ამდენად, გასაკვირი აღარ უნდა იყოს, იტყვის ჯემსი, თუ შემეცნების თვით ბოლოვადი პროდუქტებიც „ჰუმანურია“, ჰუმანიზებულია. იდეების, აზრების ნათელმყოფელი, ამხსნელი მეთოდიც აქედან უნდა ამოდიოდეს. არაფერი ისე ნათელმყოფელი არ იქნება აზრ-იდეისა. როგორც ჰუმანური ელემენტი მასში. მიკვლეულ უნდა იქნას ეს ელემენტი და ამით ბევრი ისტორიული გაუგებრობა იქნება თავიდან აცილებული.

ცხადია, რომ უ. ჯემსი ამით შემეცნების თეორიის ერთ-ერთ კარდინალურ პრობლემას ეხება და აყენებს. უდავოა ისიც, რომ იგი ამოდის უტყუარი ფაქტიდან: გვაქვს ცოდნის გარკვეული მარაგი, რომელიც წარმატებით მოიხმარება და ამ მიმართულებით რაიმე პრინციპული სიახლის მოთხოვნა ჩვენი შესაძლებლობების გადაფასება იქნებოდა. საქმე ეხება მხოლოდ თვით ამ ცოდნის ინტერპრეტაციას, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი „ამ გვარად“ არსებობის გამართლებას. როგორც ვხედავთ, ამოსავალი ფრიად ოპტიმისტურია; სულ სხვა საკითხია, თუ ეს ე. წ. „ინტერპრეტაცია“ გაამყდავენებს პრაგმატიზმს. როგორც სკეპტიციზმს.

არ შეიძლება იმის თქმა, რომ უ. ჯემსი, ისე როგორც ყველა სუბიექტური იდეალისტი, უარყოფდეს თითქოს ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ სინამდვილეს. მაგრამ ჯემსი გარკვევით იტყვის, რომ ჩვენი „ნათელი ცნობიერების“ ფარგლებში ვერ ვპოულობთ ვერაფერს იმის დამადასტურებელს, რომ ეს სინამდვილე გვეძლეოდეს ან უშუალოდ, ან თუნდაც გაშუალებით. ის გარემოება, რომ ჩვენი ცნობი-

რი მოღვაწეობის პროდუქტები წარმატებით მოიხმარებოდნენ და მოიხმარებდნენ, მცდარი დასკვნის პირობა შეიქმნა: ალბათ ეს პროდუქტები ადექვატური შემცველია რაღაც უპირობო წინამავალი ვითარებისა. ასე დახასიათდა ჩვენი აზრის შინაარსები ჭეშმარიტებად, ხოლო თვით ჭეშმარიტება კი — როგორც გარდუვალი, აუცილებელი, „თავსმოხვეული“, „დაუინტერესებელი“ ინტელექტუალური პროდუქტი. ჭეშმარიტების ასეთი გაგება ითავსებს მტკიცებას: აზრები შეიძლება დახასიათდეს როგორც ჭეშმარიტი ან მცდარი მანამდეც, ვიდრე სარეალისტური სამუშაოს შეასრულებენ. ესაა ფილოსოფიური ტრადიციის ყველაზე დიდი შეცდომა და მის გასწორებას გვპირდება უ. ჯემსი იდეების შინაარსების ნათელმყოფი პრაგმატისტული მეთოდის შემოტანით.

ადამიანი გარკვეული ინტერესებით და მიზნებით აღჭურვილი მოქმედი ორგანიზმია, ოგი ესწრაფვის დაიკმაყოფილოს ეს ინტერეს-მიზნები. რა სახის შედეგებმა შეიძლება დააკმაყოფილოს იგი? დამაკმაყოფილებელი შედეგები განეკუთვნებიან მხოლოდ ხილულ, თვალსაჩინო, გრძნობად საშუალოს. ყოველივე სხვა, რითაც შეიძლება კიდევ დახასიათდეს ადამიანის მოღვაწეობა-საქმიანობა, შეადგენს საშუალებათა კომპლექსს. საშუალებათა ამ კომპლექსში ჩართულია შემეცნებაც თავისი უშუალო პროდუქტებით — აზრებით (იდეებით). თუ დავიწყებთ, რომ ისინი მხოლოდ საშუალებებია, შეიძლება მათ მართლაც მოეძებნოს გრძნობადობისაგან განსხვავებული დახასიათება. ინტელექტუალური პროდუქტები არაგრძნობადი, არაგანცადი და არაღაროულ-ვრცეული აღმოჩნდებიან. იდეა-აზრებში მხოლოდ საშუალებების დანახვა გასაგებს გახდის იმას, რომ მათი საზრისი არ შეიძლება იყოს სხვა რაიმე, თუ არა გრძნობადი შედეგები, რომელთაც შეიძლება მათგან მოველოდეთ; თავის მხრივ, ეს გრძნობადი შედეგები შეიძლება იყოს ან დამაკმაყოფილებელი (და ამდენად, სასარგებლო), ან არადამაკმაყოფილებელი (და ამდენად, საზიანო). აზრ-იდეის ჭეშმარიტებას მიაწერდნენ სწორედ აზრის აღნიშნულ თვისებას, ფიქრობდნენ რა, რომ აზრი წინასწარ შეიცავს გრძნობადი ვითარების ასლს. ნამდვილად, როგორ განყენებულადაც უნდა გვეჩვენებოდეს აზრები, მათი ჭეშმარიტების დასადგენად არავითარი სხვა კრიტერიუმი არ გაგვაჩნია, ვიდრე თვით მათი საკუთარი „მუშაობა“ გრძნობადი სასარგებლო შედეგების მისაღწევად. „მუშაობის“ ეს პროცესია ჭეშმარიტების დადგენა-განსახიერება. ან უკეთ, „მუშაობის“ ბოლოს დგინდება აზრის შესაძლო ჭეშმარიტება. ამდენად, აზრი ჭეშმარიტია, თუ სასარგებლო შედეგის მოტანა შეუძლია, ან სასარგებლოდ მუშაობს. სასარგებლო შედეგის სახეზე ყოფნით ვასკენით აზრ-იარალ-საშუალების ჭეშმარიტებაზე. თუ „მუშაობამდე“ გვინდა მინც დავახასიათოთ აზრი, რო-

არც კეშმარიტი, უნდა მივუთითოთ სასარგებლო შედეგის გარანტიაც. „სასარგებლოა, ე. ი. კეშმარიტია, კეშმარიტია, ე. ი. სასარგებლოა“ — აი, ლაკონიურად გამოთქმული აზრის შინაარსის ნათელმყოფელი ჭეშმისიეული პრაგმატიკული მეთოდის არსი. ჭეშმისი გვაფრთხილებს, რომ ის, რასაც მან მიაღწია, მხოლოდ მეთოდად შეიძლება იწოდებოდეს და არა აქვს თეორიის პრეტენზია, უფრო მეტიც, ე. წ. თეორიები გასაგები უნდა გახდეს ამ მეთოდით. თუკი საერთოდ შეიძლება რაიმე თეორიაზე ლაპარაკი, უნდა ვილაპარაკოთ ამ მეთოდის მიხედვით და საშუალებით, თეორიას უნდა წაერთვას დამოუკიდებელი ღირებულების პრეტენზია.

რაც შეეხება თვით „სასარგებლოს“ ცნებას, ჭეშმისი ამბობს, რომ სასარგებლო, უპირველესად ყოვლისა და საბოლოოდ ბიოლოგიურად სასარგებლოს ნიშნავს. ორგანული „მოტივები“ განსაზღვრავენ ქცევის წარმართვის ყველა საშუალებათა აღმოცენებას და შემდეგში სწორედ ამ საშუალებებმა უნდა მოაწესრიგონ ის ქცევები, რომლებიც ბიოლოგიურად სასარგებლო შედეგებს მიაღწევენ.

აქედან ცხადია, როგორ განსაზღვრებასაც მისცემს უ. ჭეშმისი სინამდვილეს საერთოდ. სინამდვილე, რა სახითაც იგი აღამიანს ეძლევა, მას არ აკმაყოფილებს, მასში იგი ვერ ხედავს თავისი ინტერეს-მიზნების შესატყვის პროდუქტებს. „სინამდვილე თავისი არსებით არის ის, რადაც ჩვენ მას ვქმნით“, ამბობს ჭეშმისი, ე. წ. მოცემული სინამდვილე ერთ-ერთი საშუალებაა, თავისი პლასტიკურობით რომ გვიტოვებს უფლებას მის „გასაკეთილშობილებლად“. ჩვენი უშუალო განკარგულებაში „გაკეთილშობილებული“ სინამდვილეა. ამ „გამაკეთილშობილებელი“ სამუშაოს ჩასატარებლადაა მოწოდებული ე. წ. შემეცნების ლოგიკური, რელიგიური რწმენის, ესთეტიკური ზედვისა და მორალური ქცევის უნარები. თითოეული მათგანი თავისებურ ადგილს იჭერს ცდაში, თითოეული თავისებურ როლს თამაშობს ცდის ორგანიზაციაში. საკუთრივ ეს უნარები, როგორც უმაღლესი აღამიანური საშუალებანი, კანონიერი შენაძენია ბიოლოგიურად სასარგებლო გრძნობადი შედეგების მისაღწევად.

ჭეშმისი გარკვევით და გადაჭრით იზიარებს დებულებას — არსებობა უდრის აღქმადობას; აქედან, კეშმარიტება დახასიათდება, როგორც არსებობის განცდა. მხოლოდ გრძნობად-არსებული ადგენს კეშმარიტებას. ზოგი ფილოსოფიური მიმართულება კი ლოგიკურ საშუალებებს მიაწერს კეშმარიტების გამოთქმა-დადგენის უნარს. თუ ეს ასეა, იტყვის ჭეშმისი, მაშინ ლოგიკური აუცილებლად უნდა გამოთქვამდეს არსებობას. ჭეშმისი უტყუარ მიღწევად მიაჩნია ის ფაქტი ფილოსოფია-

ში, რომ ლოგიკური ვერ ითავსებს, ვერ გამოთქვამს არსებულს. ამიტომ, ნაცვლად იმისა, რომ ვიკითხოთ — როგორ გამოითქმის ლოგიკურში არსებული, უნდა ვკითხოთ — რა დანიშნულებისაა იგი, რას გვპირდება ჩვენს საქმიანობაში. ან კითხვაზე პასუხი კი შეიძლება გაცემულ იქნას პრაგმატისტული მეთოდის მომარჯვებით. დღეს ჩვენთვის კანონად ქცეული ინტელექტუალური ოპერაციები თაობათა მიერ ხელოვნური შენაძენია უშუალო ცდის ნაკადში მოცემული დახლართული სინამდვილის მოსაწყისრიგებლად. აზრის ლოგიკურმა ფორმებმა, რომელსაც დღესაც წარმატებით მოვიხმართ, „გამოცდას გაუცლო“, ე. ი. იპუშავა საიჩედოდ. ამ მიმართულებით მათ შესახებ მეტი თქმა არ შეიძლება, ისანი შეიძლება აღწერილი იქნას მხოლოდ მათ ხელოვნურ ყოფაში. დღეისათვის ჩვენ გაგვიჩნია სიტყვათა დიდი მარაგი, რომელიც ქმნის ე. წ. „ცნებათა შეკრულ სისტემას“. ამ მარაგს შეიძლება ვუწოდოთ ჩვენი გრძნობადი შთაბეჭდილებების „საალრიცხოვო წიგნი“ და მეტი არაფერი.

მაგრამ ლოგიკური „კლავს“ ცოცხალს, გვაიძულებს დავთმოთ გრძნობადი. ამიტომ ადამიანი გრძნობს ლოგიკურად „გაკეთილშობილებულ“ სინამდვილის ახლად გაკეთილშობილების აუცილებლობას. რისი პრეტენზიაც აქვს ლოგიკურს, იგი მის ფარგლებში ე. ი. ჩვენი ნათელი ცნობიერების ფარგლებში მიუღწეველია. დგება დრო, როდესაც ადამიანმა ზურგი უნდა აქციოს ლოგიკას და საერთოდ „მის სინამდვილეს“. ჩვენი სინამდვილე ხილული, ჩვენი უშუალო ცოდნის სინამდვილეა. მოჩვენებითია ლოგიკურის მიერ „სხვა არსებობაზე“ მინიშნება. ლოგიკურის ეს პრეტენზია კვლავაც კბადებს მეტაფიზიკურის რესტავრაციის საფრთხეს. ამიტომ და ამ მიმართულებით უარი უნდა ეთქვას ლოგიკას. თუ ჩვენი ხილული სინამდვილე, „ჩვენი არსებობა“ პოთხოვს გამართლებას უფრო მაღალი და ღირებული ინსტანციით (ამ მოთხოვნას ჩვენ „ყოველ ნაბიჯზე“ ვამჩნევთ), მაშინ მთელი სიტხადით უნდა ითქვას, რომ მას ლოგიკის საშუალებით ვერ მივაღწევთ, ვინაიდან თვით ლოგიკაც „ჩვენს არსებობაშია ჩართული“. მეცნიერული და ლოგიკური მეთოდები ამ მიმართულებით გამოუსადეგარია. ირაციონალიზმის პოზიციებზე გადასვლა უ. ჯემსთან თითქოს ბუნებრივადაა მოტივირებული.

XX საუკუნის გარიჟრაჟზე უ. ჯემსი ასეთ შიშს გამოთქვამდა კაცობრიობის ბედის გამო: დღეს კაცობრიობა მოგვაგონებს ბავშვს, რომელსაც დალუპვა ემუქრება იმის გამო, რომ ასწავლეს ონკანის მხოლოდ მოშვება და არა დაკეტვა. არაა არსად იმის გარანტია, რომ ამ „ბავშვმა“ მეცნიერული და ლოგიკური მეთოდებით სრულყოფილ ცოდნას მიაღწიოს. კაცობრიობა ყოველთვის დალუპვის საფრთხის წი-

ნაშე იქნება, თუ მეცნიერულ-ლოგიკური მეთოდების „ყოვლისშემკლობა“ იწამა. უკიდურესი პესიმიზმიდან გამოსაყვალს, კაცობრიობის ხსნას ჭემსი დროით შეღახული რწმენის, „ღმერთის“ ახლებურ რე-სტავრაციაში ხედავდა.

უნდა გამოვდიოდეთ იქიდან, რომ „რელიგიური ცდის“ ღირებუ-ლებანი სხვა ღირებულებათა საერთო სისტემის მოუცილებელი და აუცილებელი კომპონენტია. პრობლემური და გასარკვევი შეიძლება იყოს ე. წ. რწმენის შინაარსობრივი მსარე და მისი მიმართება ცდისე-ული სფეროს სხვა შინაარსებთან.

თუ რელიგიურ მოძღვრებებსა და საკუთრივ რწმენის ფაქტს და-ვეყრდნობით, ჭემსის აზრით, უნდა ვალიაოთ, რომ მათ შინაარსს უხი-ლავის არსებობის დაშვება წარმოადგენს. არსებობს რაღაც უხილავი წესრიგი, რომელიც უნდა ვიწამოთ, რომ აზრი მიეცეს ხილულ სინამ-დვილეს — ასე განზოგადდება საბოლოოდ რწმენის შინაარსი. უხილა-ვის მოხმარება ჩვენი ცდისეული სინამდვილის მარეგულირებლად არც ინტელექტუალური უნარისათვისაა უცხო; ინტელექტუალური საგნე-ბი, ზოგადი ცნებები და წარმოდგენები გაცილებით უფრო ძლიერ რეა-ქციებს იწვევენ ჩვენში, ვიდრე ხილული, გრძნობადი საგნები. თუმცა ნეცნიერული ხერხები — ასეთი საგნების რეალურობა არავის დაუ-შტკიცებია, მაგრამ მათი მნიშვნელობის უარყოფაც არავის უცდია.

უფრო დიდი მნიშვნელობის უნდა იყოს ის „უხილავი რაღაც“, რომელიც რწმენის სფეროს განეკუთვნება. იგი უდევს პირველ საფუძე-ლად მთელ იმპულსურ ქცევას, მათ შორის ინტელექტუალურსაც. კანტმა ამ სფეროს შეუმეცნებადი ობიექტების სამყარო უწოდა. შე-მეცნებად კი, მხოლოდ მეცნიერული შემეცნება მიაჩნდა. თუმცა მის მახეილ გონებას არც ის გამოპარვია, რომ გამოთქმები „უხილავი სამ-ყაროს“ შესახებ ისე მოიხმარება, თითქოს ცოდნას წარმოადგენ-დეს.

ჭემსის აზრით, ფაქტიურ ვითარებას რომ ვეყრდნობით და ზებუ-ნებრივის რეალობის მტკიცებაში ინტელექტუალურ საშუალებათა უსუსურობას ვითვალისწინებთ, პრობლემა სხვა მიმართებით უნდა დავაყენოთ: რა გვიბიძგებს, რომ ვამტკიცოთ ზებუნებრივის რეალუ-რობა? მტკიცება-უარყოფის უაზრობა ჭერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ხელი ავიდოთ საერთოდ ზებუნებრივზე; ზებუნებრივი ხომ აუცი-ლებელია ჩვენთვის, რათა მასთან კონტაქტის როგორმე მიღწევით ან მიებით აზრი მიეცეს საერთოდ „ჩვენს არსებობას“, კერძოდ, ცნობიერ-ობადაწეობას.

ჭემსი აყენებს ჰიპოთეზას ზებუნებრივი რეალობის განცდისა და მასთან ჩვენი კონტაქტის პირობების შესახებ. ჭემსი მას პრაგმატის-

ტულს უწოდებს. თუ უმაღლესი სიკეთე, მსჯელობს იგი, ზებუნებრივ-თან ჩვენი არსებობის ჰარმონიული შეგუებაა, მაშინ მეცნიერება დიდ საქმეს გააქეთებს ამ ჰარმონიისათვის საჭირო პირობების გამოკვლე-ვით.

ჯემსი მეცნიერებისათვის უდავოდ და კრიტიკისათვის შეუვალად მიიჩნევს დებულებას, რომლის მიხედვით გრძობადი მონაცემები ერთადერთ საიმედო პოსტულატურ მასალად ცხადდება. ყოველი მე-ცნიერებისათვის, განსაკუთრებით ბუნებისმეტყველებისათვის, ეს მასალა იძლევა ცხადზე უცხადეს საწყისებს. გრძობადი მონაცემები თავის მხრივ ისეთი ბუნებისანი არიან, რომ აღნიშნავენ ფაქტიურ ვი-თარებას. აქ არ გვაქვს მითითება იმაზე, რომ „რალაც არსებობს“, რაც არ არის თვით განცდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი სიცხადეს მო-კლებული იქნებოდა, ვინაიდან ღიად დატოვებდა საკითხს „რალაცის“ და მასთან განცდის მიმართების შესახებ. გრძობად მონაცემთა ერთო-ბლიობა ქმნის იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ბუნებრივს. ყოველივე, რაც ამგვარ გრძობათა მონაცემებად არ წარმოგვიდგება, იწოდება ზებუნებრივად. ზებუნებრივია ის, რაც არ არის ცდისეული; მას მიეწე-რება არა მარტო ცდისაგან განსხვავებული არსებობა, არამედ საერთოდ არსებობა, ვინაიდან არსებობა შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ როგორც დამოუკიდებლად არსებობა, ხოლო ჩვეულებრივ ცდაში ამის-დაგვარი არაფერი შეიმჩნევა. თუ ადამიანის ცნობიერებაში მოინახება გრძობა-განცდა, რომელიც იქნება წმინდა არსებობის გრძობა, მაშინ უნდა დავუშვათ მისთვის განსხვავებული ცდის არსებობაც. ჯემსი უდა-ვოდ მიიჩნევდა ასეთი ცდის არსებობას და მას მისტიკურს უწოდებს. ადამიანის ცნობიერებაში ნამდვილად არის რეალობის გრძობა, ობი-ექტური ყოფიერების შეგრძნება, „აქმა“ იმისა, რომ არსებობს რალაც. ეს გრძობები თავისი სიღრმით და ზოგადობით გაცილებით მეტია, ვიდრე რომელიმე სხვა გრძობა ჩვეულებრივი ცდის ნაკადში. მისტიკური ცდის მთავარი თავისებურება ისაა, რომ არსებობის განმკ-დელის ნებისყოფა ნულამდეა დაყვანილი. ეს იმას ნიშნავს, რომ განმ-ცდელი დამოკიდებულად გრძობს თავს, იგი ყოველმხრივ ემორჩილე-ბა ზებუნებრივს, არ ძალუძს გაეთიშოს მას. ეს გასაგებია: არსებო-ბის განცდა მხოლოდ იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც ის განი-ცდება როგორც დამოუკიდებელი გარეგანი ძალა: თუკი განმცდელი თავის თავსაც დამოუკიდებლად განიცდიდა ამავე მომენტში, მაშინ აზრი დაეკარგებოდა მისტიკურ ცდას, ვინაიდან მისტიკური ცდის უნარი უკავშირდება ჩვენი არსებობის, ყოფის გამართლებას, ხოლო თუ ჩვენ შევძლებდით ჩვენი დამოუკიდებლობის განცდასაც, მაშინ გამამართ-ლებელი საშუალებაც ზედმეტი იქნებოდა. ჩაიშვს დამოუკიდებლად

ყოფნა აღარ საჭიროებს რაიმეთი გამართლებას. ჩვენი ცნობიერი მოდერნიზაცია კი ყოველ ნაბიჯზე ეძებს გამართლებას და, ჯემსის აზრით, მას სწორედ მისტიკური ცდის საშუალებით პოულობს.

რელიგიურის ბუნების შესახებ პრაგმატიკულ ჰიპოთეზას ჯემსი გარკვეულ მოთხოვნებს უყენებს. პირველი, რაც მას მოეთხოვება, ბუნებისმეტყველების შედეგებთან ჰარმონიულობის მიღწევაა. ამ მოთხოვნის აზრი გასაგებია: როგორც „ჩვეულებრივი ცდა“ გამართლება მისტიკური ცდის საფუძველზე, ბუნებისმეტყველებაც, როგორც მეცნიერება თავის თეორიულ საფუძველს უნდა იმტკიცებდეს ამ ჰიპოთეზით. მეორე მოთხოვნა ხაზს უსვამს ჰიპოთეზის მეცნიერულობას. მეცნიერების (ბუნებისმეტყველების) შედეგებთან თანხმობა, ჰარმონია მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ თვით ეს ჰიპოთეზა, იქნება მეცნიერული. მან არ უნდა დაუშვას არცერთი გამონაკლისი არცერთი რელიგიისა და ადამიანისათვის. ჰიპოთეზა ეხება ე. წ. „რალაციის“ არსებობას და მასთან ჩვენი ურთიერთობის პირობების დადგენას. ამ „რალაციის“ როლში არ გამოდგება არც, ვთქვათ, „იელოვა“ და არც „ალაპი“. მითუმეტეს არ გამოდგება კავშირის პირობად არც ქრისტიანობა და არც მაკმადი. ორთავე შემთხვევაში ინდივიდუალურ მოვლენებთან გვაქვს საქმე და ისინი გამოცხადებულია „ზერწმენად“. ზერწმენის ფაქტებს დიდი მნიშვნელობა აქვს იმით, რომ მათ გარეშე საერთოდ არ დაისმებოდა რწმენის ბუნების საკითხი. მთავარია ის, რომ ვილაცას „რალაცია“ და მასთან კავშირის პირობების არსებობა სწავს და თუ მისტიკური ცდის მონაცემები ამაში ერთხელ კიდევ გვარწმუნებს, მაშინ ჰიპოთეზას ისლა დარჩენია, რომ მოაქდინოს ინდივიდუალური საგან აბსტრაგირება და ილაპარაკოს „რალაციაზე“. როგორც არსებულზე, და მასთან ჩვენი კავშირის პირობაზე.

ჩვენი არსების საბოლოო საზღვრები, წერდა ჯემსი, იმყოფება გრძნობადი და ინტელექტუალური წვდომის სამყაროს იქით, ყოფიერების სრულიად სხვა სფეროში. ჩვენი სულიერი მისწრაფებების და იდეებს უდიდესი ნაწილი სწორედ ამ სფეროდან იღებს დასაბამს. მართალია, უმეტესად ეს იდეალები და მისწრაფებები ჩვენთვის გამოუცნობია, მაგრამ უნდა ვალიაოთ, რომ ჩვენ ამ იდეებით და მისწრაფებებით უფრო ვცხოვრობთ, რის გამოც ჩვენი არსება მითითებულ სფეროს უფრო განეკუთვნება, ვიდრე ხილულ სამყაროს; ვინაიდან ამ ცხოვრებისეული რეალური შედეგები ყოველთვის გვევლინება რალაციალური რეალიზაციად, ხოლო თვით ეს იდეალური საწყისი იღებს უხილავ სფეროში. ჯემსის აზრით, ისლა დავგრჩენია, რომ ვამტკიცოთ მისტიკური სამყაროს რეალობაც. მას შეიძლება ღმერთიც დავარქვათ.

მხოლოდ უნდა ვივარაუდოთ მისი არსებობა იმდენად, რამდენადაც იგი ახლენს რეალურ მოქმედებას. ეს მოქმედება საერთოდ ასე უნდა გავიაზროთ: ჩვენი ერთიანი სულიერი სამყარო თავის შიგნით შეიცავს „მრავალ სამყაროებს“. ერთ-ერთი მათგანია „ნათელი ცნობიერების“ სამყარო, რომელსაც საქმე აქვს „ხილულ სინამდვილესთან“. ეს ცნობიერება აღიქვამს, წარმოიდგენს, ასაბუთებს. მეორე სამყარო არა ცნობიერის სამყაროა. ამ „სამყაროს სული“ არც წარმოიდგენს, არც ასაბუთებს. პრაგმატიკული ჰიპოთეზის აზრით, ეს ორივე სამყარო აუცილებლად საჭიროა ადამიანი-ორგანიზმისათვის და უნდა ვივარაუდოთ მათ შორის საერთო შეხების წერტილის არსებობა. სუბლიმიანლური პროცესები უნდა გავიგოთ, როგორც უბრალო ზიარება ზებუნებრივის წესრიგისადმი („ლმერთისადმი“). „ცნობიერი სული“ მზა სახით პოულობს ამ წესრიგს (მისი გაცნობიერება არ შედის მის კომპეტენციაში), ქმნის შესატყვის იდეალებს და უნდა ზრუნავდეს მხოლოდ მათ რეალიზაციაზე ხილულ სამყაროში. ლმერთი უნდა მოვიაზროთ, როგორც შესაძლებლობა. შესაძლებლობა კი თავის მხრივ უნდა გავიგოთ როგორც „სინამდვილის რაღაც მესამე მდგომარეობა“. დამტკიცებულია, რომ ზებუნებრივის როგორც აქტუალურად, ისე აუცილებლად და შეუძლებლად გაგებას წინააღმდეგობა შეიძლება გაეწიოს. ამასთან, ვამტკიცებთ, თუ უარგყოფთ ზებუნებრივის ამ სამი შესაძლო ფორმით არსებობას, თანაბრად აბსურდულ მდგომარეობაში ვვარდებით. ერთადერთი, რაც არ იწვევს წინააღმდეგობას, ესაა ლმერთის შესაძლებლად გამოცხადება. სწორედ ის, რომ არ არსებობს რაიმე დაშვებულად წინააღმდეგობა, ხდის რაიმეს შესაძლებლად. აქედან, ვინაიდან ლეტაებრივის გარდასახვა ადამიანში იდეალების სახით ჩვენი არსებობის განმსაზღვრელ მომენტს ქმნის, მაშინ უნდა ვამტკიცოთ ისიც, რომ არაფერი ისე დამაზახსიათებელი არაა ადამიანის ბუნებაში, ვიდრე მისი უნარი იცხოვროს იმით, რომ არსებობს როგორც შესაძლებლობა.

ჩემსი პრაგმატიკული მეთოდი მიდის ლეტაებრივის, როგორც ჩვენი არსების გამართლების, თავისებურ დახასიათებამდე. ლეტაებრივის გარდასახვა უნდა ხდებოდეს ადამიანში, „ლმერთი“ უნდა „მოქმედებდეს“ და ესაა რომ ქმნის ადამიანური ყოფის სპეციფიკას. ადამიანი „შესაძლებლობაა“ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ლეტაებრივ-აბსოლუტური მასში არასოდეს ფაქტიურ-აბსოლუტურად არაა წარმოდგენილი. ლეტაებრივის გარდასახვა პროცესია მხოლოდ რეალიზაციისა, ხოლო „აბსოლუტი“ ბოლომდე არასდროს რეალიზდება.

ამ პოზიციებიდან შეხებადეს შემდეგ ჩემსი ესთეტიკურ და ეთიკურ

ღირებულებებსაც. მისთვის მშვენიერებაც მოხმარებაა, ოღონდ სრულყოფილი. იგი უხილავისაყენ მიმართულია და წარმოადგენს ღვთაების უსასრულო რეალიზაციის პროცესს. ამავე მეთოდით შეხება ჯემსმა ეთიკურის ცნებას. მისი აზრით, ადამიანი თავისუფალია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც მისტიკური ცდის გარეშე დგას. ადამიანი არაა თავისუფალი, დაქვემდებარებულია, განსაზღვრულია, „ნებაწართმეულია“; როდესაც ახერხებს მისტიკური ცდით ეზიაროს ღვთაებრივს. ასეთ შემთხვევაში „აუცილებელი ქცევა“ შეიძლება იყოს მხოლოდ ამ ნიადაგზე აღმოცენებული ქცევა, მაგრამ მას აღარაფერი ექნება ადამიანურის. მისტიკური გზით მიღწეული მოკლებულია თავისუფლებას, მხოლოდ არამისტიკურ ვითარებაში მიიღწევა არააუცილებელი, ანუ თავისუფალი. ამიტომ, უნაყოფოა ყველა ეთიკური სისტემა, სადაც მტკიცდება აბსტრაქტული მორალი. ერთადერთი, რასაც ადამიანი თავისთავში „უპირობოდ“ აღმოაჩენს და მიიჩნევს, ეს მისი მოთხოვნილებებია და ბიოფსიქოლოგია დღემდე სდუმს მათი წარმომშობი წყაროების შესახებ. ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ბაზაზე ადამიანის მიერ მიზან-საშუალებათა ამორჩევა თავისუფალი მოღვაწეობის შედეგია; ამგვარად გაგებული თავისუფლების ცნებაზე შეიძლება აიგოს ჭეშმარიტი ეთიკური სისტემა. ამგვარ სისტემაში თვით მისტიკური ცდის შედეგებმაც შეიძლება იჩინოს თავი, მხოლოდ როგორც „თავისუფალი ცნობიერების“ მიერ თარგმნილმა და ჩართულმა მიზან-საშუალებათა რიგში.

ასე შეიძლება ზოგადად ჩამოყალიბდეს უ. ჯემსის პრაგმატისტული მოძღვრება. ეს მოძღვრება თავის დროზე სხვადასხვაგვარად შეფასდა. იმის მიუხედავად, რომ იგი აღმოცენდა როგორც პრინციპულად ანტი-მეტაფიზიკური მოძღვრება, ზოგმა მასში მეტაფიზიკის თავისებური რესტავრაცია დაინახა და მონათლა კიდევ პრაგმატისტულ მეტაფიზიკად. ზოგიც მისტიკური ელემენტის სიჭარბემ დააეჭვა ამ მოძღვრებაში და მასში რელიგიის ფილოსოფია ამოიკითხა. ფილოსოფოსთა ნაწილი დღესაც ფიქრობს, რომ პრაგმატიზმის შესაძლებლობის მაქსიმუმი ამ მოძღვრებაში განხორციელდა.

ჯემსის (James) ძირითადი შრომები:

The Varieties of Religious Experience* 1902;
Pragmatism,* 1907;
The Meaning of Truth, 1909.

ჯონ დიუი

ამერიკელი ფილოსოფოსი ჯ. დიუი (1859 — 1952) 1902 — 1904 წლებში სათავეში ედგა აღზრდის სკოლას ჩიკაგოს უნივერსიტეტში. ამავე პერიოდს ეკუთვნის ინსტრუმენტალიზმის ისტორიის დასაწყისი. 1904 — 1929 წლებში დიუი პედაგოგიკისა და ფილოსოფიის პროფესორია კოლუმბიის უნივერსიტეტში. ორი წლით იყო მიწვეული ჩინეთში. იმოგზაურა და ლექციების ციკლი წაიკითხა იაპონიაში, თურქეთში და მექსიკაში. ჩინეთ-იაპონიიდან გამოვლით რამოდენიმე ხანა დაჰყო სარ კავშირში.

დღეს დასავლეთში ბევრი ფილოსოფოსი აღნიშნავს, რომ პირს-ჩემისწამო წამოწყებას რეალურად ხორცი მხოლოდ ჯ. დიუიმ შესხა. აქ ნაგულისხმევია ის გარემოება, რომ ე. წ. „შემწყნარებლობა“ თუ „დემოკრატიზმი“, რომელიც პრაგმატისტული მეთოდის ორგანულ შინაარსს წარმოადგენს, განსახიერებულა ჯ. დიუის ფილოსოფიაში. აქ თითქმის თავისი ადგილი უპოვია მეტაფიზიკასაც; ექსპერიმენტალიზმი და ოპერციონალიზმიც ამ ფილოსოფიაში ამქალაქებენ თავიანთ ნამდვილ ცხოველმყოფელობას; ევროპული ექსისტენციალიზმის ყველა საკვანძო საკითხი ჯ. დიუისთან უკვე არსებითად გადაწყვეტილია; თვით დიალექტიკაც თურმე შესატყვის სახეს დიუისთან ღებულობს; იბოლოს საქმე იქამდე მიდის, რომ დიუის ფილოსოფიას „ნამდვილი“ მარქსიზმის გაგრძელებად თვლიან.

ჯონ დიუის მოძღვრება აშშ-ში თითქმის ოფიციალური ფილოსოფიის რანგში იქნა აყვანილი, ხოლო თვით ჯონ დიუისათვის ამერიკის მმართველ წრეებს პატივი და დიდება არ მოუკლია.

დიუი იწყებს იმით, რომ ახასიათებს შემეცნების თეორიის აგებისათვის ცნობილ გზებს. ერთი გზა მომდინარეობს აზრისა და სინამდვილის სფეროთა უკიდურესი გათიშვის ფაქტიდან და შემდეგ ცდილობს მათ შერიგებას. მეორე გზა („ლოგიკური საშუალო“) უშვებს დამატებით შესამე სფეროს (სატყვები, გამოთქმები) არსებობას და მისი საშუალებით ცდილობს პირველი ორის მორიგებას. მესამე გზით, მართალია, აღიარებულია ორი „რეალ-ტიპი“, მაგრამ მეორე (გონება, აზრი) გამოჰყავს პირველიდან, უქვემდებარებს პირველს და ამით უკარგავს ტოლფასოვნების პრეტენზიასაც. სამივე შემთხვევაში, წინასწარდაშვებანი შემოტანილია არა დაკვირვების გზით, წამოყენებული პოსტულატები არ განეკუთვნებიან დაკვირვებად სფეროს. მაგრამ

არსებობს დაკვირვებადი სფერო და მისგან მიღებული პოსტულატები კვლევის ყოველი ცალკეული სფეროსათვის. შეიძლება იმავე პოსტულატებმა დააფუძნონ შემეცნების თეორიაც.

მათვარ ყურადღებას იპყრობს ისეთი დაკვირვებადი სფერო, როგორცაა ჩვენი ქცევა. მასზე დაკვირვება, მისი პირველი გამოკვლევა ვეაძლევს უტყუარ პოსტულატებს. ჩვენ ვიგებთ, რომ სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა ფაქტიური კვლევის სფერო. შევიტყობთ იმასაც, რომ სამყაროს აქვს ნაწილი, რომელიც ორგანიზმებად იწოდება, ხოლო თვით ჩვენ ადამიანები ორგანიზმებს განეკუთვნებით. შემდეგ დავადგენთ (ასევე დაკვირვებით), რომ ადამიანთა ქცევა-მოქმედება სხვა არაფერია, თუ არა ორგანულ-გარემოებრივი მოვლენა, ხოლო შემეცნება, როგორც ასეთი, — ორგანულ-გარემოებრივი ქცევა. აქ შემეცნება, ცხადია, ქცევის ერთ-ერთი ტიპია და ამდენად, დაკვირვებადია. ცხადია ისიც, რომ როგორც ქცევა, იგი ადგენს თავის ობიექტს; იგი ორგანულ-გარემოებრივია და დაკვირვებადად მოიცავს თავის ობიექტს, გარემოებრივს. ამ მოძღვრების შუქზე სრულიად დაკარგეს მნიშვნელობა ძველებურად გაგებულმა ობიექტებმა, რომლებიც იყვნენ პირველადნი და ცდის მარგანიზებული. კვლევა თავისუფალია (ამას დააზუსტებს ცნებები კონტექსტისა და ტრანსაქციისა, რომელსაც დიუი შემდეგ შემოიტანს) და, ამდენად, „ობიექტი“ არის იმავე დროს „სუბიექტი“.

ორგანულ-გარემოებრივი, ან „სუბიექტურ-ობიექტური“, დაკვირვებადია, ხოლო დაკვირვებადი დრო — ვრცეულია.

ამის შემდეგ დაისმის საკითხი შემეცნების შესახებ. თუ შემეცნების შემეცნება განსაკუთრებულ ვითარებას შექმნის, არ მოთავსდება კონკრეტული შემეცნების, როგორც ქცევის ტიპის, ფარგლებში, მაშინ საჭირო გახდება ახალი მეთოდი, რომელიც რაც მთავარია არ იქნება დაკვირვების მეთოდი. თუ იგი ნაცნობი სფეროს ნიშნებით დახასიათდა, მაშინ ისღა დაგვრჩენია, რომ ვალიაროთ კონკრეტული კვლევის მეთოდი ერთადერთ ვარჯის მეთოდად, ყოველგვარი შემეცნების მეთოდად. შემეცნების შემეცნება თავისთავად სხვას არაფერს უნდა ნიშნავდეს, გარდა იმისა, რომ გაამართლოს, ან დაგმოს კონკრეტულ-მეცნიერული შემეცნების ფაქტი. ამისათვის დასჭირდა დიუის შემოიტანოს ტრანსაქციისა და კონტექსტის ცნებები.

ტრანსაქცია ორგანიზმის მოქმედებაა გარემოებასთან ურთიერთობაში. ყოველივე ადამიანური გარემოსთან ურთიერთობაში შენაძენია და ამდენად ტრანსაქციულია. ტრანსაქციულ ვითარებაში არაა დიფერენცირებულად წარმოდგენილი გარემო და მოქმედი ადამიანი, აქ არ შეიძლება არსებობდეს განმსაზღვრელი და განსაზღვრული. შემე-

ცნება, რომელ ინსტანციამაც არ უნდა განვიხილოთ იგი — როგორც ფაქტიურა ვითარების შემეცნება, თუ როგორც შემეცნების შემეცნება, ყოველთვის საქმე გვექნება ან თვით ტრანსაქციასთან, ან ტრანსაქციულ მოვლენასთან. მაშინ შემეცნების მიმართ ვიტყვი იმაზე სვე, რასაც საერთოდ საქმის მიმართ: ის უნდა იყოს აღწერის და სახელდების ისეთი სისტემა, რომელიც წარმოგვიდგენს მოქმედებებს (შემეცნების) ასპექტსა და ფაზებს ისე, რომ არ მოიშველიებს დახასიათებებს საბოლოო „ელემენტებისა“, ან მოსალოდნელ და იზოლირებულ „არსებობებს“ ან „რეალობებს“. მოკლედ, საკუთრივ შემეცნების თეორიული სფეროც უნდა გაიკვეს იმავე მეთოდის საშუალებით, რომელსაც ყველგან წარმატება ჰქონდა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაში.

არც ერთ კონკრეტულ მეცნიერებას არ უძებნია თავისი ობიექტი კვლევის ფარგლებს გარეთ, ხოლო შემეცნების თეორიას არა აქვს უფლება გაყოს კვლევა ორ დამოუკიდებელ ნაწილად. უკეთეს შემთხვევაში, თავისი კვლევის ფარგლებს გარეთ გაუსვლელად მან უნდა მოახდინოს მეცნიერული შემეცნების ფაქტის კონსტატირება, მიუთითოს და აღწეროს შექმნილა ვითარება. ამ ვითარების დამატებით დახასიათებისათვის დასჭირდა დიუის ახალი ცნების — კონტექსტის შემოტანა. დიუი მიიჩნევს, რომ ამ ზოგად სიტყვას დიდი მნიშვნელობა აქვს და დიდი იმედი იმ მომენტშია ტრანსაქციულ შეხედულებაში.

ერთ შემთხვევაში დიუი კონტექსტს უწოდებს აზროვნების წინაპილდვარს, მომამზადებელს, ხოლო მეორე შემთხვევაში — შერჩეულ სასარგებლოს. მთავარი ისაა, რომ დიუის მასში ესმის ისეთი ორგანიზული ელემენტი აზრში, რომელიც ამორჩეველია ან რომელით ამორჩევის შესაძლებლობა აქტუალურს ზღის თვით აზრს. იყოს რაიმე ობიექტური აზროვნებაში, იტყვის დიუი, ნიშნავს გააჩნდეს მას გარკვეული სახე შერჩეულად სასარგებლო მოქმედებისა. მაგრამ იგი საკუთრივ აზრის შინაარსს არ ემთხვევა, იგი უკეთეს შემთხვევაში ტრანსაქციული მოქმედების სახეა, რომელიც შინაარსის არჩევისას თვისობრივ ანაბეჭდს ტოვებს მასზე. რაც შეეხება შინაარსს, მასზე დიუი ამბობს, რომ იგი ისე გაუგებარია და ორაზროვნანია, რომ მისი მოხმარება თითქმის უკვე აღარ შეიძლება. მართლაც დიუი ყოველგან გაურბინს მის მოხმარებას; სამაგიეროდ მის ადგილზე ფართოდაა წარმოდგენილი „აზრის ობიექტი“, რომელიც ამორჩეულია და აქვს დანიშნულება.

შინაარსი ყოველთვის რატომღაც უკავშირდება დამოუკიდებელს, მიუთითებს რაღაც გარე-განმამაპირობებელზე და, ამდენად, ვერ თავსდება ტრანსაქციულ სისტემაში.

რაკი გზის მაჩვენებელი ტერმინები გააზრებულია, შეიძლება ახლ-

ბურად შეფასდეს ყველა სხვა გნოსეოლოგიური ტერმინიც, რომელიც კიდევ შეიძლება დარჩეს ტრანსაქციული შემეცნების თეორიაში. ვერ გავითავისუფლებთ თავს, მაგალითად, „ფაქტისაგან“, ამიტომ იგი უნდა განისაზღვროს ტრანსაქციულად. ფაქტი ისეთი რამაა, რაც ერთნაირად ეხება შემეცნებებს ოპერაციას და შემეცნებულს. ფაქტი იზოლირებული შემეცნებისაგან აღარაა ფაქტი, ასევე ითქმის „სიტუაციაზე“ — იგი მოვლენაა როგორც კვლევის ობიექტი, ამასთან ტრანსაქციულად განხილული მთელი ობიექტი, რომელიც არ შეიძლება აღებულ იქნას, როგორც იზოლირებული გარემო. იგი კვლევის სუბიექტსაც გულისხმობს.

პირობითად უნდა დავტოვოთ ცნებები „ქცევა-აგენტი“ და „ქცევითი საგანი“, „შემეცნება“ და „შემეცნებელი“. პირობითად იმეტომ, რომ ისინი ანაწევრებენ მთლიან ორგანულ-გარემოებრივ ვითარებას. კერძოდ, როცა ვლაპარაკობთ „ქცევა-აგენტზე“, მხედველობაში გვაქვს ტრანსაქციული მოქმედების მხოლოდ ერთი მხარე — ქცევითი ორგანული მოქმედება. აქაც სიფრთხილეა საჭირო, გვეტყვის დიუი, რათა „აგენტში“ არ ვიგულისხმოთ მოქმედა; ამ ცნებაში იგი უფრო „რეაგენტის“ მნიშვნელობით მოიხმარებაო. ცნება კი — „ქცევითი საგანი“ — გულისხმობს საგნის „გარემოებრივ სპეციალიზაციას“. რაც ქცევით ტრანსაქციაში მყოფ აგენტს ეხება. ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქვე, როცა ერთ დაკვირვებად ქცევას ვთიშავთ ორად და ერთ მათგანს — შემეცნებას — ვუწოდებთ ტრანსაქციულად დაკვირვებადი ქცევის ორგანულ ფაზას, ხოლო მეორეს — შემეცნებულს, ამავე ქცევის გარემოებრივ ფაზას. ამას უნდა დამატოს ისიც, რომ ტრანსაქციულ სისტემაში „შემეცნების“ ადგილზე უკეთესი კანდიდატია მთლიანად ტრანსაქციული ცნება — კვლევა, რომელიც შემეცნებისამებრ არ მოვვავონებს რალაც „სულიერს“. იგივე კვლევამ შეიძლება შეითავსოს კიდევ მთელი ორგანულ-გარემოებრივი ქცევა თვით „შემეცნებულის“ ჩათვლით.

ყურადღებას იქცევს სახელდების პროცესისა და „სახელდებულის“ განსაზღვრა დიუისთან. ორივე ეს ტერმინი ეპისტემოლოგიურია და მასში უნდა განისაზღვროს. გარდა იმისა, რომ ეს ტერმინებაც, როგორც წესი, ტრანსაქციულნი არიან და არც ერთი მათგანი არაა დაკვირვებადი მეორის გარეშე, დიუი მიუთითებს მათ მჭიდრო კავშირზე შემეცნებასთან. სახელდების არც ერთი ინსტანცია არაა დაკვირვებადი ისე, რომ იგი იმავე დროს არ იყოს შემეცნება თავისთავად და, ასევე, არც ერთი ინსტანცია შემეცნებისა არ შეიძლება განვიხილოთ ისე, რომ იგი იმავე დროს არ იყოს სახელდებაც. რაც შეეხება ორგანიზმს, რომელიც ანხორციელებს ერთსაც და მეორესაც, შეგვა-

ხსენებს დიუი, იგი უნდა შეფასდეს როგორც კოსმოსში ტრანსაქციულად არსებული.

უ. ჯემსის კვალდაკვალ ჯ. დიუიმაც ლოგიკურის ტრადიციულ გაგებაში დაინახა „უნაყოფო“ მეტაფიზიკური სისტემების აღმოცენების ერთ-ერთი მიზეზი. თავის მხრივ მეტაფიზიკურმა სისტემებმაც განაპირობეს ლოგიკურის ტრადიციული გაგება. ახალი დროის ფილოსოფოსთა შემეცნების თეორიაში მოქარბებული მეტაფიზიციზმი ტრადიციული ლოგიკის ხელშეუხებლობის შედეგია. ამიტომ, მიაკვლია რა თითქოს სწორი ამოსავალი შემეცნების თეორიისათვის, დიუი გვეტყვის, რომ შემეცნების ნამდვილი თეორია შეიძლება იყოს კვლევის თეორია, ხოლო ასეთად გვევლინება ლოგიკის მეცნიერება. საჭიროა მხოლოდ ნათლად გამოიკვეთოს ლოგიკის საგანი. ამის შემდეგ ლოგიკაში ვაიმლება ნამდვილი ეპისტემოლოგია. დიუი უარყოფს არისტოტელედან მომდინარე ლოგიკის ონტოლოგისტურ გაგებას და ამავე დროს იმასაც ცდილობს, რომ არისტოტელურ ტრადიციას შეუხამოს ინტუიტივიზმი ერთის მეორეზე დაყვანით. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ არისტოტელესეულ ლოგიკაში კვლევის ექსისტენციალურ ფაქტორების უგულებელყოფის შემდეგ რჩება მხოლოდ შესაძლებლად „უშუალო გაცნობიერება, ან ხედვა“. თუ ლოგიკა კვლევა-შემეცნების ლოგიკა არ არის (წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ექსისტენციალური ფაქტებისაგან განყენებას ვერ მოახერხებდა), მაშინ ის შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ სასრულო შედეგების ლოგიკა, ხოლო როდესაც ამ შედეგებამდე მისასვლელი გზა მოჭრილია (როგორც „აქციდენციალური“, „ექსისტენციალური“, არაარსებითი), მაშინ რჩება ერთი გზა მტკიცებისათვის: ლოგიკურს ძალა აქვს როგორც უშუალო გაცნობიერებას და არსებას ხედვას.

ჯერ კიდევ ადრე, ინსტრუმენტალიზმის ფუნდამენტს რომ ამზადებდა, დიუი გაკვირვებას გამოთქვამდა ლოგიკური ტრადიციის გამო: ან აზრი გამოცალკეებულა ცდის მასალისაგან, და მაშინ მისი ნამდვილობა წარმოადგენს მთლიანად მის საქმეს, ან კიდევ აზრის ობიექტური შედეგები მზა სახით უკვე არიან წინასწარ მასალაში, და მაშინ აზრი წარმოადგენს ან არააუცილებელს, ანდა არ შეუძლია წინ აღუდგეს თავის საკუთარ შედეგებს. აქაა გამოთქმული ინსტრუმენტალიზმის ერთი უძირითადესი არგუმენტი, რომლითაც იგი ცდილობს ზურგი შეაქციოს ტრადიციას ჯა პირობებისა და მეცნიერების შესატყვისად მოკიდონ ხელი ლოგიკურის ახლებურ ახსნას. ეს არგუმენტი მრავალჯერ გამეორდება სხვადასხვა ელფერით ინსტრუმენტალიზმის ისტორიაში, მაგრამ მისი შინაარსობრივი გამდიდრება დღემდე ვერავის

მოუხერხებია. ამ არგუმენტით დიუი ორგვარ წინააღმდეგობას „დაადგინს“ ლოგიკურის ტრადიციულ გადმოცემაში: ერთის მხრივ, ლოგიკურის კანონები აზრის კანონებია, ან აზროვნების კანონებია; მეორე მხრივ, აზრის კანონები, აზრთა შორის მიმართებანი და მიმართების წესები თვით აზროვნებისაგან დამოუკიდებელია, აუცილებელია, შეუვალია. ასეთ შემთხვევაში დიუი იტყვის, რომ თუ აზროვნების პროცესი, როგორც კვლევის პროცესი, რომელიც ნამდვილად ადამიანურ-კულტურული გარემოსაგან დამოკიდებული პროცესია, იგნორირებულია, მაშინ ე. წ. „დამოუკიდებელი აზროვნება“ შეიძლება გაპართლდეს თეიჰ მასში, „მისი ნამდვილობა მისივე საქმეა“ და არ უნდა იყოს დამოკიდებული ასევე სხვაზე. აზრის, ლოგიკურის ტრადიციული დახასიათება მოითხოვს, რომ „დამოუკიდებლობა“ გაგებულ იქნას, როგორც ყოველივესაგან დამოუკიდებლობა, რაც მან ვერ გაატარა ბოლომდე.

რაკი ლოგიკური სხვა არაფერია, თუ არა ონტოლოგიურის რეპროდუქცია — გამოთქმა, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ ის, რაც რეპროდუქცირებულია, მზა სახით უკვე არსებულა „წინასწარ მასალაში“, ეს კი წარმოშობს წინააღმდეგობას. რას უნდა ნიშნავდეს „რეპროდუქციის აუცილებლობა“, ან აუცილებელი ლოგიკურში, თუკი მსგავს ვითარებაში აზრი სწორედ აღარაა „აუცილებელი თავისთავად“, ვინაიდან ის, რაც მან უნდა „გააკეთოს“, წინასწარ მზა სახით არსებულა. ამ კონტექსტში „აუცილებელი“ შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც: ა) მოაზროვნის „ნება“ — მხოლოდ ასე იქნას რაიმე გააზრებული და არა სხვანაირად, ბ) „სხვისი ნება“, რომ აზრმა მხოლოდ ასე იფუნქციოს, მოახდინოს „სხვისი“ რეპროდუქცია; უკანასკნელ შემთხვევაში, სადაც ერთადერთი შესატყვისა ფორმითაა ვაძოთქმული ტრადიციული აზრი, აზროვნება კარგავს აბსოლუტურ დამოუკიდებლობას, რაც ტრადიციამ თავიდანვე მის პრედქტად მიიღო. დიუი გვპირდება, რომ თუ ასე აუცლებელია აზრის დახასიათება „აუცილებელისა“ და „დამოუკიდებლის“ პრედქტებით, ეს მოხერხდება მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ მას გავათავისუფლებთ „რეპროდუქციის“ მოთხოვნისაგან და დავუკავშირებთ იმ გარემოს, სადაც ის ფუნქციობს. აქ მის დამოუკიდებლობას და აუცილებლობას დააფუძნებს მისივე დანიშნულებათი მზარე, რომელიც სწორედ მხოლოდ მისი საკუთრებაა; აქ დახასიათდება აზრი მხოლოდ მის „თვითმყოფლობაში“. ამასთან დაკავშირებით დიუი დად გაკვირვებას გამოთქვამს არისტოტელეს არათანმიმდევრობის გამო, რაც იმით გამოიხატა, რომ მის მეტაფიზიკაში ესოდენ წარმატებით გამოყენებული პრინციპი „ტელეოლოგიური ელემენტებისა“, ნელამდგა დაყვანილი: მისსავე ლოგიკაში, თუმცა არავის დღემდე

ეჭვი არ შეპარვია არისტოტელეს მეტაფიზიკასა და ლოგიკას შორის არსებულ პირდაპირ კავშირში.

პრაგმატიზმის ისტორიას შემოუწინახავს ორი ცნება, რომელმაც გადამწყვეტი როლი შეასრულა მის ისტორიაში; ეს ცნებებია რწმენა და კვლევა. ორივე ამ ცნების შემოტანა დაკავშირებულია ჩ. ს. პარსის სახელთან პირველი მათეანისათვის კი განსაკუთრებული ხაზი ვ. ჭემსს გაუსვამს. „კვლევა“ შემოტანილია შემცვლელად „აზროვნებისა“, რომელსაც ლოგიკურთან ჰქონდა საქმე, ან თვითონ იყო ლოგიკური, ხოლო რწმენა განეკუთვნებოდა კვლევის შედეგს, რომელიც აზრს კარგავდა უამისოდ. კერძოდ, კვლევის შედეგი ვერ იფუნქციებდა, რომ მას არ ახლდეს რწმენა. რწმენა მშვენიერი შემცვლელი გამოდგა ტრადიციული „ქეშმარიტებისა“, რომელიც ყოველთვის გულისხმობდა გამეორებას, მაგრამ მისი შემდგომი დატოვება ინსტრუმენტალიზმში ამავე სახელწოდებით დიდიმ აღარ ჩათვალა მიზანშეწონილად, ვინაიდან მართალია მასში პრაგმატიზმს ნაგულისხმევი ჰქონდა „ობიექტური საგნის პირობებიც“, მაგრამ გავრცელებული აზრით იგი მაინც „პერსონალურ შინაარსს“ უკავშირდება და მის მატარებლად მიჩნეული. ინსტრუმენტალიზმში შემოიტანს შესატყვის ტერმინს ქეშმარიტება-რწმენა-შემეცნების ადგილზე—„მტკიცების გარანტია“ (ან „გარანტირებადი მტკიცებადობა“), რომელიც დაახასიათებს კვლევის შედეგს იმ სახით და მიმართებით, რა მიმართებითაც სრულდება კვლევა. კვლევა კი წარმართება იმ მიზნით, რომ მოხსნას ეჭვი, გაურკვევლობა, მოუსვენრობა. დიდი პრაგმატიზმისაგან დამტკიცებულად მიიჩნევს, რომ ან „აზროვნებას“ არაფერი აქვს საერთო ლოგიკასთან, ან კიდევ ის სინონიმურია სწორედ „კვლევისა“ და მაშინ ეს უკანასკნელი იქცევა ლოგიკის საგნად. როგორც ახლა მიმჩნეა,—წერდა დიუი,—ჩ. ს. პარსი იყო პირველი მწერალი ლოგიკოსი, რომელმაც კვლევა აქცია ლოგიკური საგნის პირველ და უკანასკნელ წყაროდ. ამიერიდან ლოგიკა კვლევის ლოგიკაა, იგი კვლევის თეორიაა.

მას შემდეგ, რაც დიუი დააზუსტებს ლოგიკის საგნის ცნებას, იგი ზოგადად დაახასიათებს თვით ლოგიკის მეცნიერებას საკუთარი სპეციფიკით, ხოლო შემდეგ იძლევა ლოგიკურის გენეტიკურ დაფუძნებისათვის გაშლილ თეორიას. ლოგიკა პროგრესული დისციპლინაა, იტყვის დიუი. ლოგიკის განვითარება დაკავშირებულია კვლევის მეთოდის განვითარებასთან. არ არსებობს საფუძველი იმის დასაშვებად, რომ ლოგიკა დასრულებულია და რომ თითქოს ის არ საჭიროებდეს მომავალ მოდიფიკაციას. ის აზრი, რომ ლოგიკას შესწევს დამთავრებული ფორმულირების უნარი, წარმოადგენს „თეატრის“ იდოლას.

ლოგიკის საგანი ოპერაციონალურად განსაზღვრულია; ეს იმას

ნიშნავს, რომ კვლევის მეთოდი წარმოადგენს ოპერაციების შემსრულებელს, ხალო ოპერაციები უშუალოდ ეხებიან ექსისტენციალურ მასალას და სრულდებიან სიმბოლოების საშუალებით. ამდენად, ოპერაციები აუცილებლად გულისხმობენ როგორც ექსისტენციალურ მასალას, ისე მნიშვნელად სიმბოლოებს — ინსტრუმენტალიებს, სადაც საბოლოო სიტყვა ექსისტენციალურ მასალას ეკუთვნის, რომელიც უშუალოდ ოპერაციონალურია. ინსტრუმენტები აზრს იძენენ ოპერაციებით, მათი საბოლოო დანიშნულებაც ოპერაციებია.

ლოგიკური ფორმები პოსტულატურია, იტყვის დიუი, მაგრამ პოსტულატებს უნდა მივცეთ სხვა გაგება. კვლევა უთუოდ გულისხმობს პოსტულატებსა და გარკვეულ ფორმებს, მაგრამ ეს ფორმები არც არასოდეს ნებისმიერია და არც „გარეგნულად“ a priori, კვლევის პროცესში ხდება შეთანხმება მზა შედეგებსა და საკუთრად კვლევას შორის. ვინაიდან კვლევა არ ამოიწურება ერთი ან რამდენიმე პიროვნების კვლევით, მიღწეული შეთანხმებები, როგორც პოსტულატები გამოსადეგია კვლევის უწყვეტობისათვის.

ლოგიკა ნატურალისტური თეორიაც ყოფილა, თუ დიუის მიერ მითითებული წინამძღვრებიდან გამოვალთ. ლოგიკის ნატურალიზმი უნდა გავიგოთ როგორც უწყვეტობის მტკიცება ბიოფიზიკური ოპერაციებიდან კვლევის ოპერაციამდე. რაციონალური ოპერაციები „წამონაზარდია“ ორგანული მოქმედებისა. ლოგიკის ნატურალისტურ ხასიათს ისიც განსაზღვრავს, რომ მას საქმე აქვს „დაკვირვებად“ კვლევასთან, როგორც მოქმედებასთან.

ლოგიკა უნდა დახასიათდეს აგრეთვე როგორც სოციალური დისციპლინა. ლოგიკის სოციალურობა მტკიცდება იმ გარემოებაზე მითითებით, რომ ადამიანთა „ნატურალური“ ქცევა-კვლევა მაინც განსხვავებულია. ადამიანთა ქცევა გულისხმობს ენის მოხმარებას, როგორც სხვასთან გაშეერთიანებელ საშუალებას, და კულტურულ გარემოს. კვლევა განსაკუთრებული ადამიანური მოქმედების სახეა, შეპირობებულია საზოგადოებრივად, და გარკვეული კულტურული შედეგების მქონეა. კვლევის განსახორციელებლად აუცილებელია ფიზიკურ გარემოსთან ერთად კულტურული, სოციალური გარემო.

დიუი აპტიკებს ლოგიკის ავტონომიურობასაც. საქმე იმაშია, რომ ლოგიკა განსაზღვრულია, როგორც „კვლევის კვლევა“ და ამდენად იგი დამოუკიდებელი იქნება ყოველივესაგან, რაც არ არის კვლევა. პირველ რიგში დიუის მხედველობაში აქვს მეტაფიზიკური სისტემები. ეს სისტემები სრულიადაც არ წარმოადგენენ „კვლევის ნიმუშს“ და ამიტომ ვერ დააფუძნებენ „კვლევის ლოგიკას“. უფრო საინტერესოა ფსიქოლოგიასთან მიმართების გარკვევა. დიუი უარყოფს

იმის შესაძლებლობასაც, რომ ლოგიკის „საფუძვლები“ ფსიქოლოგიური იყოს. არაა აუცილებელი მივიჩნიოთ ლოგიკის წინაპირობად გრძნობების, გრძნობადი მონაცემების, იდეების, ან საერთოდ „სულიერი უნარი“ ფსიქოლოგიური დახასიათება. უფრო მეტიც, დიუი ეპყვს შეიტანს საერთოდ დაშვებაში, რომელიც გულისხმობს „რეფლექსური აზროვნების“ ფსიქიკურ არსებობას. ჩვენ არ ვიცითო, წერდა დიუი, რას შეიძლება აღნიშნავდეს „რეფლექსური აზროვნება“ იმისაგან განცალკევებით, რასაც მოიცავს ტერმინი „რაიმეს დადგენა კვლევით კვლევაში“.

ამრიგად, ლოგიკის მეცნიერების წინასწარი დახასიათებიდან ჩანს, რომ კვლევა არსებობს ორი ფორმით — ექსისტენციალური და ინსტრუმენტალურ-რაციონალური ფორმით. კვლევა პროცესია ამ ორი ფორმის კოოპერირების. ინსტრუმენტალიზმისაგან ისიც ვიცით, რომ ექსისტენციალური ფორმა ხასიათდება როგორც უშუალოდ ოპერაციონალური და დროულ-ვრცეული, ხოლო რაციონალური, როგორც თავისთავად არა დროულ-ვრცეული, მაგრამ მანაც ოპერაციონალური, ვინაიდან იგი აზრს იძენს ოპერაციებით და მომავალ ოპერაციებში.

კვლევის ექსისტენციალურ ფორმას განეკუთვნება ბიოლოგიური და სოციალურ-კულტურული გარემო. არ არსებობს კვლევა, რომელიც თავის საფუძვლად არ გულისხმობს ბიოლოგიურ და კულტურულ გარემოს. როდესაც ლაპარაკია ბიოლოგიურ გარემოზე, პირველ რიგში ნაგულისხმევია სენსორული, მოტორული და ცენტრალური ორგანოების აუცილებლობა კვლევის პროცესში, მაგრამ დიუინათვის დისკუსიის საგანს წარმოადგენს იმ ვითარების დახასიათება, რომელიც კვლევამდელია, მაგრამ ამზადებს კვლევას. როცა არსებობს კვლევა, მაშინ ცხადია, რომ იგი ხორციელდება ბიოლოგიურისა და კულტურის ერთდროული მოქმედებით, ან კვლევის არსებობის პირობა გახდა ბიოლოგიურისა და კულტურულ-სოციალურის შერწყმის ფაქტორი, მაგრამ გამოსაკვლევი სწორედ აუცილებელი გზა, მომავალი ბიოლოგიურიდან სოციალურისაკენ, და ამდენად კვლევისაკენ. დიუი თვლის, რომ ბიოლოგიური ფუნქციები და სტრუქტურები ამზადებენ პირობებს კვლევისათვის და უფრო მეტიც, შეიცავენ მომავალი კვლევის ნიშნებს. ინსტრუმენტალიზმი შემოიტანს უწყვეტობის პოსტულატს, რომელმაც უნდა გახადოს გასაგები ბიოლოგიურიდან კვლევაში გადასვლა. უწყვეტობის პოსტულატი თავიდან აგვაცილებს შემდეგ „წმინდა გონების“, ან „წმინდა ინტუიციის“ აუცილებლობას, რომლებიც არასოდეს არ ყოფილა ახსნილი ისტორიულად.

ბიოლოგიური ანუ ორგანული შეიძლება და უნდა დახასიათდეს

როგორც ტრანსაქციული მოქმედება. ტრანსაქცია სპეციფიკური სახეა მოქმედებისა, რომელიც ორგანულის სახელთანაა დაკავშირებული. ორგანიზმი უბრალოდ გარემოში კი არ ცხოვრობს, არამედ გარემოს საშუალებით ცხოვრობს; ამიტომ ყოველი ორგანული ფუნქცია უნდა დახასიათდეს როგორც ურთიერთმოქმედება, პირდაპირი ან არაპირდაპირი, იმისა, რაც საკუთრივ ორგანულია, შინაგანია მისთვის. რაც ორგანული ენერჯის გარეშეა, გარემოებრივია. იყო ტენდენცია ორგანიზმ-გარემოს გათიშვისა და ურთიერთდამოუკიდებლად განხილვის, მაგრამ დიუი სასტიკად ილაშქრებს ამის წინააღმდეგ. მართალია რჩება ერთი შესაძლებლობა კიდევ, რომ ბუნების სამყაროს ვუწოდოთ ორგანიზმისაგან დამოუკიდებელი, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ სამყარო ამავე დროს მხოლოდ გარემოა, რომელიც იჭრება „სიცოცხლის ფუნქციაში“. ორგანიზმი მნიშვნელოვანი ნაწილია მისი და არსებობს მხოლოდ მასთან კავშირში და მოქმედებაში. ინტეგრაციის პროცესი მათ შორის უფრო ფუძემდებლურია, ვიდრე დიფერენციაციისა. ცოცხალი ორგანიზმი კი არ „გაურბის“, არამედ მასშივე აღადგენს დარღვეულ წონასწორობას; თავის მხრივ გარემო კი არ „აძგევს“ ორგანიზმს, არამედ შეიცავს მათთვის წონასწორობის აღდგენის შესაძლებლობას. ეს ვითარება ახასიათებს ორგანიზმის ყოველგვარი ქცევის კონტექსტს. თუ კვლევა საერთოდ ორგანული ქცევის ერთი სახეა, მაშინ უნდა ვამტკიცოთ, წერს დიუი, რომ დაბალი ორგანიზმების ქცევას აქვს „ღროულ-ვრცეულად განსაზღვრული ნიმუშის ხასიათი“, რომელიც სრულიად გარკვეულად გვპირდება კვლევის ზოგად ნიმუშს. მთელი ძირითადი მნიშვნელობა რიგი მიმართებებისა ლოგიკაში თავისი ძირებით ერწყმის სიცოცხლისეულ პირობებს. ორგანული და გარემოებრივი ენერჯის მოდიფიკაცია კვლევად უკვე ნაგულისხმევა „ცხოველ-მოქმედებაში“.

გარემო, რომელშიც ცხოვრობს აღამიანი და აწარმოებს კვლევას, დამატებით ხასიათდება ახალი ექსისტენციალური ფორმით, რომელიც იწოდება კულტურულად. ეს კვლევის ისეთი ფორმაა, რომელიც ერთი მხრივ, აგვიხსნის ბიოლოგიურის ინტელექტუალურ ტრანსფორმაციას, და მეორე მხრივ, თვით წარმოგვიდგება ასეთ ტრანსფორმაციად. ლაპარაკი, კითხვა, რაიმე ხელოვნებით გატაცება, ვარჯიში, ინდუსტრია ან პოლიტიკა წარმოადგენს კულტურული გარემოს საშუალებით ბიოლოგიურ ორგანიზმში შესრულებული შრომის მოდიფიკაციების ინსტანციებს და ამავე დროს თვით არიან კულტურული გარემოს კომპონენტები. როგორც ინსტანციები, ისინი ბიოლოგიურად „ნაზარდება“, ხოლო როგორც გარემოებრივი ელემენტები ცულტურ-

რული-გარემოებრივი) თვით ქმნიან ბიოლოგიურის მოდიფიკაციის პარობას.

ინტელექტუალური ოპერაციები ერთ-ერთ ასეთ მოდიფიკაციას შეადგენენ. ისინი წინასწარ იგულისხმებოდნენ ბიოლოგიური ხასიათის ქცევაში. ინტელექტუალური ხასიათის ქცევას, ორგანულ-ბიოლოგიური ქცევისაგან განსხვავებით ახასიათებს ის, რომ იგი არაა დროულ-ვრცეული მიმართებების შემცველი. ასეთი ტრანსფორმაცია კი შესაძლებელია მხოლოდ ინდივიდუალური ცხოვრების ფაქტით კულტურულ გარემოებაში. ამ გარემოს მთავარ კომპონენტად, რომელმაც ყველაზე უფრო შეუწყო ხელი ორგანულის ინტელექტუალურად ტრანსფორმაციას, დიუის მიაჩნია ენა. ენა ნიშან-სიმბოლოთა სისტემაა: ამასთან არ უნდა ავრიოთ „ბუნებრივი ნიშნის“ ცნება და სიმბოლო. სიმბოლომ მე ვუწოდებო, წერს დიუი, იმას, რაც ხ ე ლ ო ვ ე უ რ ნიშნადაა წოდებული. სწორედ ასეთი სიმბოლოების სისტემა ქმნის ინტელექტუალურის შენატყვის და მომამზადებელ ენას. იდეები, როგორც იდეები, ჰიპოთეზები, როგორც ჰიპოთეზები არ იარსებებდნენ, თუ კი სიმბოლოების სახით არ წარმოდგებოდნენ. სიმბოლოები კი ისეთ შინაარსებს ითავსებენ მხოლოდ, რომლებიც არ არიან ფაქტიურ-ექსისტენციალური, მაგრამ შესწევთ უნარი მიმართებაში იყვნენ ექსისტენციალურთან ექსისტენციალური ოპერაციების გამაშუალებელი ჩარევით.

ენა შემაკავშირებელი „ქცევაა“, მაგრამ იგი ასევე არაა უცხო წარზონაქმნი კულტურული გარემოსი. „შეკავშირების ქცევა“ შეიმჩნევა ორგანულ სამყაროში. უფრო მეტიც, იგი ახასიათებს არაორგანული სამყაროს ელემენტებსაც. ენა, როგორც კულტურული გარემოს პროდუქტი (და პირობაც), მხოლოდ ტრანსფორმაციას ახდენს პირველადი-ორგანული და არაორგანული“ ქცევის ფორმებისა და სახეებისა. ამ მხრივ ენა — აუცილებელი პირობა შეიქმნა კვლევისათვის, ვინაიდან კვლევა არაა პერსონალური საქმე.

ენას ისიც ახასიათებს, რომ იგი შესაძლებელს ხდის მიღწეული რეზულტატების დაგროვებასა და შენახვას. იგი აქაც ბიოლოგიურის მოდიფიკაციას წარმოადგენს კულტურული გარემოს საშუალებით.

მას შემდეგ, რაც დადგინდა კვლევის ექსისტენციალური ფორმები, გაიკვია უნიფიკაციის აუცილებლობა ჭანსალი და მეცნიერული კვლევის მეთოდებისათვის, მომზადდა საკუთრივი კვლევის, როგორც ლოგიკის საგნის, გამოკვლევის პირობები.

კვლევის ზოგადი განსაზღვრება ინსტრუმენტალიზმთან ასე გამოიყურება: კვლევა გარდაქმნაა უცნობი, განუსაზღვრელი სიტუაციისა ნაცნობ, განსაზღვრულ სიტუაციად; ამ განსაზღვრაში ნაგულისხმევია,

რომ კვლევას, როგორც განპირობებულს კულტურული გარემოთი, წინ უსწრებს ისტორიულად რაიმე „ნაცნობი“ სიტუაციის არსებობა. არაა აუცილებელი ეს „ნაცნობი“ იყოს საკუთრივ კვლევის შედეგი — ასეთ შემთხვევაში კვლავ პრობლემად დარჩებოდა კვლევის დასაწყისი. უწყვეტობის პოსტულატის შემოტანით ინსტრუმენტალიზმითავე აღწევს თითქოს საწყისის „რეგრესის“ პრობლემას... „ნაცნობი“ სიტუაციები, შედეგები, „გადაჭრილი პრობლემები“ ხომ არაა უცხო-ბიოლოგიურისათვისაც. ამიტომ კვლევაზე გადასვლა უკვე ნიშნავს „განსაზღვრულის“, ნაცნობის მოშველიებას განუსაზღვრელის, უცნობის განსასაზღვრად. კვლევის უსასრულო პროცესი წარმოგვიდგება მათ ურთიერთობად ისე, რომ განსაზღვრულობანი ქმნიან დასრულებულ შედეგს — ინსტრუმენტთა სისტემას, რომელიც, რაც უფრო თანხმობადია თავის შიგნით, მით უფრო მეტ გარანტიას იძლევა ახალი განუსაზღვრელი სიტუაციის განსაზღვრისათვის.

რა იწოდება სიტუაციად პრაგმატიზმ-ინსტრუმენტალიზმში? ის, რასაც აღნიშნავს სიტყვა „სიტუაცია“, წერდა დიუი, არაა არც მარტივი ობიექტი, არც მოვლენა და არც ორივე ერთად; მოვლენებად და საგნებად გაყოფა და განხილვა ფსიქოლოგიური ვითარებაა, აქტუალური ცდის პირობებში კი არასოდეს არ ხდება იზოლირება მარტივ მოვლენებად და საგნებად. განუსაზღვრელი სიტუაციის დასახასიათებლად შეიძლება მოვიშველიოთ დამხმარე ტერმინები — რაიმეთი შეწუხება, აღელვება, დაბრკოლება, რთული ვითარება, ორპირობანი, საეჭვო, ბუნდოვანი, შემადარწუნებელი, არეული, კომფლიქტური ტენდენციები, ბნელი, ფარული და გაუგებარი. ყოველივე ამ დახასიათებას კარგად გამოთქვამს სახელწოდება — პრობლემატური სიტუაცია.

დამატებითი განსაზღვრება ასეთ სიტუაციას ეძლევა შემდეგი სახით: სიტუაცია არის ისეთი რაიმე, რაშიც არ არის არაფერი ინტელექტუალური, ან შემეცნებითი, თუმცა თვით იგი აუცილებელი პირობაა კვლევის, შემეცნებითი ოპერაციებისათვის. სიტუაცია წინაშემეცნებითია. პრობლემას წარმოადგენს კვლევის საშუალებით ამ სიტუაციის გარდაქმნა განსაზღვრულ სიტუაციად. სიტუაცია იშლება „შემთხვევის ფაქტებად“, რომლებიც ქმნიან დაკვირვებად პირობებს. ვინაიდან დაკვირვებადი პირობები, ანუ „შემთხვევის ფაქტებად“ დაშლილი სიტუაცია აქტუალურად არ შეიცავს „გადაშვრულ საშუალებებს“ თავის თავში, აქ იჩენს თავს აუცილებლობა „მოსალოდნელი შედეგის“, იდეის შემოტანისა. ის, რაც მოსალოდნელია, არაა აქტუალური, მოსალოდნელი უნდა და ვ უ შ ვ ა თ. ამის შემდეგ მყარდება ურთიერთობა დაკვირვებად ფაქტებსა და წინასწარ დაშვებულ იდეას შორის, იდეამ უნდა ნათელყოფს სიტუაცია მთლიანად; ეს სიტუაციის გა-

დაჭრაც იქნება. სიტუაციის განსაზღვრა მისი პრობლემურობის გადაჭრას ნიშნავს, იდეა არის მოლოდინი რაიმესი, რომელიც შეიძლება მოხდეს, ამიტომ ის აღნიშნავს შესაძლებელს. ვიდრე ის ფუნქციობს, როგორც პრობლემის გადამჭრელი, მას არ გააჩნია ლოგიკური სტატუსი. მისი ლოგიკური სტატუსი დაკავშირებულია მის აუცილებლობასთან, პრობლემის გადაჭრის გარანტიასთან, რომელიც იდეის „რეალიზების“ შემდგომდროინდელი ფაქტია. მაგრამ ლოგიკურის ნიშანწყალი მას თავიდანვე აქვს, როგორც წინასწარდაშვებას. ეს იმაში გამოიხატება, რომ იგი არ წარმოადგენს აქტუალურ დროულ-ვრცულ არსებობას. მისი შინაარსი ისეთი ხასიათისაა, რომ ადვილად ეთვისება რომელიმე სიმბოლოს. რაიმე სახის სიმბოლოს გარეშე არ არსებობს არცერთი იდეა. აქ იჩენს თავს სწორედ ლოგიკურის ჰიპოტაზირების საშიშროება: თუ დავიწყებული იქნება იდეებისა და წინასწარდაშვებების აღმოცენების პირობები, მაშინაა შესაძლებელი მათი ექსისტენციალური ოპერაციებისაგან ე. წ. „დამოუკიდებლად განხილვა“. ნამდვილად კი, როგორც ამტკიცებს ინსტრუმენტალიზმი, ლოგიკურ ფაქტში აღქმითი და ცნებითი მასალა ფუნქციონალურ თანაფარდობაშია. ორივე განსაზღვრულია პირველადი პრობლემატური სიტუაციის გამოკვლევაში და გამოკვლევით. სიტუაციებს ახასიათებს რაღაც მესამე თვისება და სწორედ ის აკონტროლებს მათ დადგენას და შინაარსს. ორთავე მოწმდებიან მუშაობის უნარით, პრობლემური სიტუაციის ადგილზე გადაწყვეტილი სიტუაციის შესატანად რომაა საჭირო. როგორც ერთიეორისაგან განსხვავებულნი, ისინი გამოხატავენ შრომის ლოგიკურ დანაწილებას.

დადგინდა, რომ კვლევის ვანუყრელი კომპონენტი ყოფილა იდეა-წინასწარდაშვება, რომლის საზრისი არ გამოთქვამს უშუალო, ფაქტიურ ვითარებას. ამ იდეა-წინასწარდაშვებებს აქვთ განვითარების თავისი პროცესი, რომელიც სიმბოლოების მეშვეობით წარიმართება. ეს პროცესი იწოდება განსჯად. ინსტრუმენტალიზმი ამ პროცესს ასე ახასიათებს: როდესაც აღმოცენდება იდეა-წინასწარდაშვება, იგი მაშინვე მოექცევა სიმბოლოში. ლოგიკური სიტატუსის მისაღებად იდეამ უნდა განვლოს შემოწმების ორი გზა. პირველი გზა გულისხმობს მის მუშაობას „შემთხვევის ფაქტებთან“ კონტაქტში, მეორე გზა კი მოითხოვს მის ჩართვას სხვა მსგავსი შინაარსების სისტემაში, რომლის წევრიც ის უნდა გახდეს, ვინაიდან უკვე არსებული შინაარსების თანაარსებობის მინიმუმი დადგენილად ითვლება; მაშინ თუ ახალი იდეა ამ სისტემის მინიმუმს დააკმაყოფილებს, ჩვენ მის ყველა სხვა მიმართებათა აუცილებლობის ფიქსირებას ვახდენთ. იდეა საბოლოოდ იძენს ლოგიკურ სტატუსს, როდესაც გაინადლებს არსებობას სიმბოლო-ში-

ნაარსების კონტექსტში, იგი საბოლოოდ ხდება „მტკიცების გარანტიის“ მქონე. ლოგიკური სტატუსის მქონე იდეები უფრო ვარგისი არიან პრობლემის გადასაწყვეტად, ვიდრე იდეა-წინასწარდაშვებები. იდეების ვარგისიანობა პრობლემის გადასაწყვეტად მიუთითებს მათ ოპერაციონალურ ხასიათზე. ოპერაციონალობაა სწორედ ის თვისება, რომელიც შესაძლებელს ხდის ექსისტენციალური და არაექსისტენციალური ფაქტების თანამშრომლობას კვლევის პროცესში.

ქეშმარიტიის ახლებური განსაზღვრების შემოტანით შეიძლება მიკვლეული იქნას იგივეობის (და საერთოდ ლოგიკის კანონების) მოთხოვნის ნამდვილი შინაარსი. ქეშმარიტების მართებულ განსაზღვრებად ჯ. დიუი მიიჩნევს პირისიხულ განსაზღვრებას: ქეშმარიტება წარმოადგენს შეთანხმებას აბსტრაქტულ დებულებაში, რომელიც ისწრაფვის იდეალური ზღვარისაკენ და რომლის უსასრულო კვლევის ტენდენციას მოაქვს მეცნიერული რწმენა. ასეთ დებულებას მუდამ ახლავს თვისება თვითალსარებისა საკუთარი უზუსტობისა და ცალმხრიობის შესახებ. იგივეობის კანონის მოთხოვნა ასეთ შემთხვევაში მიმართული იქნებოდა არა ყოველი ცალკეული კვლევის შედეგის მიმართ (ასეთ შემთხვევაში სტაბილობის მოთხოვნა მეცნიერული პროგრესის აკრძალვა იქნებოდა), არამედ საზღვრითი იდეალის აღიარებისაკენ, რომელიც გულისხმობს კვლევის პროცესის უწყვეტობას. ყოველგვარი მეცნიერული დასკვნის პირობით სტატუსს წარმოადგენს იმის დაშვება, რომ თითქოს მეცნიერული ქეშმარიტებანი მუდმივი და სტაბილური ხასიათისაა. ამაშია იგივეობის კანონის მოთხოვნის ღრმა შინაარსი.

მიუხედავად იმისა, რომ ინსტრუმენტალიზმი ფაქტიურად აღმოცენდა როგორც გნოსეოლოგიური მოძღვრება, შემდგომში ამ მიმდინარეობამ სცადა კომპეტენტური პასუხი გაეცა თითქმის ყველა ფილოსოფიურ პრობლემაზე. დიუი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მეცნიერულ-ლოგიკური შესაძლებლობანი, მიუხედავად აშკარად გამოკვეთილი ტენდენციისა, ვერ ქმნიან ტოტალურ ვითარებას „ცდის“ დაუფლებაში. აქედან იწყება ღირებულებათა სფეროთი მისი ინტენსიური დაინტერესება. ამ სფეროსათვის ყურადღება, მართალია, მას თავიდანვე არ მოუკლია, კერძოდ, თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში, როცა იგი ეთიკის პრობლემებით იყო გატაცებული, მაგრამ დასრულებულმა ინსტრუმენტალიზმმა კვლავ მოითხოვა მისკენ დაბრუნება. ამ მიმართულებით ჯემსის პრაგმატიზმი თურმე ბევრ სადაო საკითხს ისევ სადაოდ ტოვებდა.

ჯერ ყურადღება რელიგიური რწმენის პრობლემაში მიიქცია. უ. ჯემსის რელიგიის ფილოსოფიამ, როგორც ვიცით, ბევრს საბაზი მისცა პრაგმატიზმი ხან ახალი მეტაფიზიკის, ხან რელიგიის სპეციალური

ფილოსოფიის რანგში აეყვანა. ეს საერთოდ ხელსაყრელი არ იყო პრა-
გმატიზმისათვის, განსაკუთრებით კი დიუისათვის, ამიტომ მოგვიანე-
ბით, მაგრამ მაინც, შეეხო იგი ამ პრობლემას.

რელიგიის ფილოსოფია- დიუის აზრით, ნამდვილად რელიგიებით
კი არ უნდა დაინტერესდეს (თუმცა ისინი შეიძლება გამოყენებულ
იქნას მასალად), ფილოსოფიას ასეთ შემთხვევაში საქმე აქვს რელი-
გიურთან, როგორც საერთო ადამიანური ცდის ერთ-ერთ მდგომარე-
ობასთან. არსებობს შესაძლებლობა, რომ ეს მდგომარეობა აღწერი-
ლი და ახსნილი იქნას მეცნიერული მეთოდებით. ყველა მეცნიერე-
ზას მეტნაკლებად აქვს საქმე სფეროსთან, რომელსაც რელიგიური
განეკუთვნება, ხოლო თანამედროვე ფსიქოლოგიამ ბუნებრივი ახსნა
მოუნახა ისეთ ფენომენს, რომლის ზებუნებრივი წარმოშობა წინათ
უთუოდ მიაჩნდათ. ამგვარი კვლევის გზაზე შეიძლება თავი იჩინოს.
ერთმა საშიშროებამ, რომელიც რელიგიური, მეცნიერული და სხვა
ცდისეულ მდგომარეობათა იდენტიფიკაციით გამოიხატება, მაგრამ ამ
საშიშროებას ადვილად დავალწევთ თავს ისევ მეცნიერული მეთოდით.
გაცილებით უფრო დიდი საშიშროებაა გენერალური ტენდენცია —
გათიშონ ცდა ორ განსხვავებულ რეალობად, რომელთაგან ერთთან სა-
ქმე ექნება მეცნიერებას, ხოლო მეორესთან შემეცნების სპეციალურ-
ნანეს, უშუალო წვდომას.

დიუი ფიქრობს, რომ კონფლიქტი რელიგიასა და მეცნიერებას
შორის მოჩვენებითი ვითარების შედეგია, შეცდომისეულია. ეს კონ-
ფლიქტი რომ ადეკვატურად გამოთქვამდეს ადამიანური ცდის აქტუ-
ალურ ვითარებას, მაშინ რელიგიური აბსოლუტურად უნდა გამო-
რიცხავდეს მეცნიერულს და პირიქით. ისტორია კი საამისო მაგალი-
თებს არ იძლევა: „რელიგიური სულის“ ბატონობის ეპოქაშიც ვერ
მოხერხდა მეცნიერების დათრგუნვა, ისე როგორც, დღეს, მეცნიერე-
ბის ტრაუმის ეპოქაში რელიგიური თავის მნიშვნელობას მაინც ინა-
რჩუნებს. უნდა ვაღიაროთ, როგორც ფაქტი, მეცნიერულსა და რელი-
გიურს შორის არსებული ჰარმონია იმ პირობით, თუ რელიგიურის
ცნებას გავწმენდთ ძველი პრედიკატებისაგან. ჰარმონია გულისხმობს,
ერთი მხრივ, შინაარსებში იგივეობრივის არსებობას, მეორე მხრივ,
საერთო მიზნისადმი სამსახურს. საერთო მიზანი ეთიკურის სფეროშია.
მეცნიერულიც და რელიგიურიც საბოლოოდ ეთიკურით ეძებენ გა-
მართლებას. საპირისპირო მიმართულებით ისინი ერთსა და იმავე
მიზნისათვის, სიკეთისათვის იღწვიან. რელიგიურის გზა დღეს საზღუ-
ვითი იდეალებიდან ფაქტუალურისაკენ, მეცნიერულისა კი — პირი-
ქით. შეხვედრის მომენტი ისევ ფაქტუალურობით აღინიშნება, ვინა-

იდან მეცნიერულს არანაკლებ ახასიათებს იდეალურის ფაქტუალურად ტრანსფორმაციის მოთხოვნა.

იმ დროს, როდესაც დაშვებულია ზებუნებრივის არსებობა, ეს იდეალები გაგებულია როგორც მხოლოდ იდეალები და ქმნიან კონტრასტს ჩვენს ყოველდღიურობასთან. ზებუნებრივის უარყოფის შემდეგ ისინი გაგებულ უნდა იქნან როგორც აღმოცენებული და განვითარებული ფაქტუალური ვითარებების ბაზაზე და ყოველი ფაქტიური ვითარებისათვის. დიუის აზრით ღმერთის ცნება უფრო დაზუსტდება, თუ მით აღვნიშნავთ იდეალურ-ფაქტუალურს შორის აქტიურ მიმართებას. ღმერთი არ არსებობს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ბუნების გარეშე იქნებოდა. ღმერთი „არსებობს“ მხოლოდ საზღვრითი იდეალების ერთიანობის სახით, რომელთა ძირები ბუნებრივ პირობებშია და წვივვენ ჩვენში გარკვეულ სურვილებს და მოქმედებებს.

ცნობილია, რომ დიუიმ შეასწორა ჯემსისეული რწმენის თეორია და ეს შესწორება მოხდა ძირითადად იმის საფუძველზე რომ უარყოფილ იქნა ზებუნებრივი, რომლის არსებობის განცდით ჯემსს შემოპქონდა „ახალი ცდა“, რომელსაც უნდა ჰქონოდა ჩვეულებრივი ცდის უკანასკნელი ინსტანციის ღირებულება; მაგრამ ის, რაც ჯემსთან ხასიათდებოდა ზებუნებრიობით და მოითხოვდა ახალ, მისტიკურ ცდას. დიუიმ ჩამოაქვეითა „ბუნებრივად“ და მოაქცია ერთადერთი შესაძლო ცდის ფარგლებში, ცდისა, რომელიც დაახასიათებელია როგორც გარემო-ორგანიზმის ინტერაქცია. იგივე არსებითი პრედიკატები, რომელიც ზებუნებრივს მიეწერებოდა ჯემსთან (ლოგიკური შეუვალლობა; მისი მხოლოდ განცდისეული სახით არსებობა), მიეწერა დიუის ცდის იმ ბუნებრივსაც, რომელმაც ზებუნებრივი შეცვალა. ცდის მეცნიერული კვლევის მეთოდები ამ ბუნებრივისკენაცაა მიმართული, მაგრამ ვინაიდან იგი ლოგიკურად შეუვალა, ამიტომ მეთოდებში ორგანიზალად უნდა ჩაირთოს რწმენის ელემენტი. რწმენის ელემენტი არ უნდა იყოს უცხო მეცნიერულისათვის, რომ შემდეგ ის, რაც რწმენის შინაარსი აღმოჩნდება, არ მოგვეჩვენოს აბსოლუტურად, არა მეცნიერულად. რწმენითი და მეცნიერული ერთ რიგში მოექცა და დაექვემდებარა ერთი მიზნის სამსახურს — სხვადასხვა გვარის, მაგრამ პრობლემატური სიტუაციების ნათელყოფას, მოხსნას, გადაჭრას. მაგრამ ვერც მეცნიერულ-ლოგიკური გზით მიღწეული „მტკიცების გარანტია“, ვერც რწმენითი რეალიზებადი საზღვრითი იდეალები ცალ-ცალკე და ერთად ვერ ქმნიან ცდის ტოტალურ ამხსნელ ვითარებას, თუმცა თვითეული მათგანი ამისათვისაა თავიდან მოწოდებული და მათი არსებობის ფორმაც ამ ვითარების შესატყვისია. არც აბსოლუტური კეშმარიტება გვაქვს არასოდეს სახეზე და არც საზღვრითი

იდეალები არიან აბსოლუტურად რეალიზებადი. აქ დიუი ცდის ესთეტიკურ კომპონენტს მიმართავს. ესთეტიკური მისი აზრით, უფრო გვაახლოებს ბოლოვად მიზანთან ან ხშირად განგვააცდევინებს კიდევ მას. ესთეტიკური ცდის ნიშანი ისაა, რომ ხელოვნებამ არ იცის რა არის სუბიექტი და ობიექტი, ხელოვნების აზრი იმაშია, რომ იგი შეუღარებელია, სრულიად საპირისპიროა ფილოსოფიური აზროვნების ავანტურისტულ მოღვაწეობასთან.

ხელოვნების, ესთეტიკურის ბუნება, ისეთია, რომ იგი ავსებს უფსკრულს საშუალებებსა და მიზნებს შორის, ხელოვნება იდეალური ილუსტრაციაა იმისა, თუ როგორ ერწყმის საშუალება მიზანს. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ არ არსებობს ისეთი საშუალება, რომელიც ნაწილი არ იყოს რაღაც მიზნის, ისევე როგორც არ არსებობს მიზანი, რომელიც საშუალება არ იყოს სხვა მიზნისათვის. საშუალებები და მიზანი, რომლებიც ამ წესს არ ემორჩილებიან, ფსევდოსაშუალებები და მიზნებია. ეს ფაქტი ცხადზე უცხადესად დასტურდება ესთეტიკური ცნობიერების პროდუქტებში.

ადამიანი, წერს დიუი, მოქმედებაა, ანუ მოქმედებათა ჯამი. ზოგიერთ ქვევა-მოქმედებაში იგი წარმატებით მოიხმარს ჰემშარიტებისა და მცდარობის კატეგორიებს, სხვა შემთხვევაში — მშვენიერისა და ზახინჯის ცნებებს და ა. შ. თუ აღმოჩნდება ისეთი სიტუაცია, სადაც ასევე წარმატებით მოიხმარება მოქმედების შესაფასებლად სისწორე და არასისწორე, კეთილი და ბოროტი, მას შეიძლება ეწოდოს მორალური. ამგვარი სიტუაციები აუცილებელია ჩვენი ცდისათვის.

ინსტრუმენტალიზმის მიხედვით, როგორც შემეცნებითი, ისე ესთეტიკური და ეთიკური ღირებულებანი ემსახურებიან წონასწორობის მიღწევას. წონასწორობის მიღწევა მიზანია, ხოლო ეს ღირებულებანი საშუალებად გვევლინებიან. არის კი წონასწორობის მიღწევა საბოლოო მიზანი? საქმე იმაშია, რომ თვით ესთეტიკურიც კი, „რომელიც თურმე იდეალურად ანხორციელებს საშუალება-მიზნის შერწყმას, ვერ აღწევს საბოლოო მიზანს, ისიც ამ მიზნისათვის საშუალებად რჩება; თუ წონასწორობის მიღწევა საბოლოო მიზნის დაკმაყოფილების უწეულო წინაპირობაა, მაშინ ესთეტიკური, უკეთეს შემთხვევაში, ამ წონასწორობის იდეალურ ნიმუშს გამოსახავს. მაშ რა არის საბოლოო მიზანი? — წონასწორობის მიღწევის გზით არსებობის, სიცოცხლის სრული გარანტია, იტყვის პრაგმატი — ინსტრუმენტალისტი. საბოლოო მიზნის ფაქტორი კი არსად ისე არ ფიგურირებს, როგორც მორალურ მსჯელობაში, თუმცა საკუთრივ საბოლოო მიზანთან არცერთ საშუალებას ისე ახლოს არ მიყვავართ, როგორც ესთეტიკურს, მორალური მსჯელობის ნამდვილ ობიექტად საბოლოო მიზან-შედეგი

გვევლინება. მორალურ მსჯელობაში, მართალია, შინაარსია საბოლოო მიზანი, მაგრამ ამ მიზნის მისაღწევად თვით ეთიკურიც (ისევე, როგორც მეცნიერული, რელიგიური და ესთეტიკური) საშუალებაა.

ამგვარად წარმოგვიდგება პრაგმატიზმის ამ ძირითადი ნაკადის ფილოსოფიური კვლევის შედეგები, რომელიც „ამერიკულის“ სახელს ატარებს. ბურჟუაზიული დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსთა უმეტესი ნაწილი, სრულიად სამართლიანად, ამ ფილოსოფიას პოზიტინისტური სულის ფილოსოფიად მიიჩნევს. აღიარებულია ისიც, რომ პოზიტინისტის ეს ნაირსახეობა არაა სპეციფიკურ-ამერიკული, რომ იგი არც ევროპისთვისაა უცხო ხილი (ფ. შილერის, ე. წ. „ჰუმანიზმი“, ჰ. ფაიჰინგერის „ფიქციონალიზმი“ და სხვ.). უფრო მეტიც, ერთი თანამედროვე მკვლევარი (ჯონ ლეარდი) იმასაც ამტკიცებს, და არც თუ უსაფუძვლოდ, რომ ამ მიმართულებით ევროპელებმა შესაძლებლობის მაქსიმუმი ვააკეთეს. იგი გულისხმობს ჰ. ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმს და მას „ზეპრაგმატიზმს“ უწოდებს. თვით პრაგმატიკთა საყოველთაო აღიარებით მათი ფილოსოფიისათვის საჭირო გადამწყვეტი სიტყვა უთქვამთ ლოკს, ბერკლინს, ჰიუმს, მახ-ავენარიუსის სკოლას და ნეოკანტიანელობას.

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ე. ი. ლენინის დროული შენიშვნა. როცა ინსტრუმენტალიზმი ის იყო ფეხს იღვამდა, ე. ი. ლენინმა პრაგმატიზმი ინსტრუმენტალიზმითურთ შემეცნების თეორიაში რელატივისტური პრინციპის შემოტანისა და დატვის გამო მახისტურ-ემპირიოკრიტიკულ ფილოსოფიას გაუიგვია. ეს იგივეობა მართლაც არსებითი აღმოჩნდა პრაგმატიზმის მთელი შემდგომი ისტორიისათვის. თუ 20-იანი წლების შემდეგ საკუთრივ პოზიტინისტს სხვა ელფერი მიეცა (ნეოპოზიტინისტებთან), ე. წ. „მეორე პოზიტინისტის“, ანუ ბიოლოგისტური (მახისტურ-ემპირიოკრიტიკული) პოზიტინისტის თანმიმდევრული გამგრძელებლის როლი პრაგმატიკებმა იკისრეს და მათი ნაკლოვანებანიც გაიზიარეს.

ლიუის (Dewey) ძირითადი შრომები:

Knowing and known. 1950; Logik: The Theory of Inquiry. 1938; A Common Faith 1934; Art as experience. 1934.

ლიტერატურა: პრაგმატიზმის შესახებ

კ. ს. ბაქრაძე, თანამედროვე ამერიკულ-ინგლისური ბურჟუაზიული ფილოსოფია იმპერიალიზმის სამსახურში, 1955;

კ. ს. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი. 1965;

ვ. გოგობერიშვილი, პრაგმატიზმის ფილოსოფია, 1966; Курсанов Т. А. „Гносеология современного прагматизма“. 1958; Edward Moor „American pragmatism 1961; John Laird „Resent Philosophy. 1936.

ნ ე ო პ ო ზ ი ტ ი ვ ი ზ მ ი

„ნეოპოზიტივიზმი“ ანუ „თანამედროვე პოზიტივიზმი“ კრებითი ტერმინია, რომელიც აერთიანებს რამოდენიმე უალრესად განსხვავებულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას. ნეოპოზიტივისტურ თეორიებს ჩვეულებრივ განაკუთვნიებენ ბ. რასელის ფილოსოფიას, ლ. ვიტგენშტაინის მოძღვრებას, ლოგიკურ ემპირიზმს, ინგლისურ ლინგვისტურ ფილოსოფიას, აკადემიურ სემანტიკას, ნიშანთა სემანტიკას (სემიოტიკას), ზოგად სემანტიკას და ა. შ. თუ ჩვენ მაინც ვაერთიანებთ მათ ერთი სახელწოდებით, ეს იმიტომ, რომ ამ მოძღვრებებს გააჩნიათ რამოდენიმე საერთო დამახასიათებელი ნიშანი, რომლებიც არსებითნი არიან: ცდისეული ცოდნის აღიარება ცოდნის კრიტიკრიუმად და ენის ანალიზის საფუძველზე მეტაფიზიკის უარყოფა.

ნეოპოზიტივისტები ერთხმად აღიარებენ, რომ მეტაფიზიკის ცრუ დებულებების წყარო უნდა ვეძებოთ სწორედ ენის არასწორ ხმარებაში. ამის შესაბამისად ისინი ამბობენ, რომ თუ ჩვენ მოვახერხებთ ენის მოხმარების მოწესრიგებას, მეტაფიზიკის უკანონო დებულებებიც საბოლოოდ გაქრებიან მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სფეროდან.

ზემოთ დასახელებული ძირითადი ნიშნები საშუალებას გვაძლევენ ვაწარმოოთ ნეოპოზიტივისტურ ფილოსოფიაში შემავალ სხვადასხვა მიმდინარეობათა კლასიფიკაცია.

ამგვარი კლასიფიკაციის დროს ჩვენ ყურადღებას უპირველეს ყოვლისა, იპყრობენ ანალიზის მეთოდთან დაკავშირებული ნეოპოზიტივისტური თეორიები. ესენია — ლოგიკური ატომიზმი (ბ. რასელისა და ლ. ვიტგენშტაინის ადრინდელი პერიოდი), ლოგიკური ემპირიზმი (მ. შლიკი, რ. კარნაპი, თ. ნოირატი და სხვ.) და ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფია (ჯ. რაილი, ჯ. უიზდომი, ჯ. ურმსონი, პ. სტროუსონი ნ. მალკოლმი და სხვ.). ამ თეორიების მიხედვით ანალიზის მეთოდი მდგომარეობს საექვო გამოთქმათა ახლებურად ფორმულირებაში უფრო

შესაფერი ტერმინების მეშვეობით. თუ ჩვენ თანმიმდევრულად ჩავატარებთ ანალიზის პროცედურას და დავაზუსტებთ ენობრივი გამოთქმების მოხმარებას, ბევრი ფილოსოფიური საკითხი საერთოდ მოიხსნება.

იმისათვის, რომ ანალიზის მეთოდი ყოფილიყო გამოხადეგი ამ უპირატესად მაღალი მიზნების მისაღწევად, საჭირო იყო მისი დასაბუთება. უპირველეს ყოვლისა უნდა გარკვეულიყო ის, თუ როგორ უნდა ვაწარმოოთ ანალიზი, რა უნდა იყოს ანალიზის პროცედურის შინაარსი? ერთი სიტყვით, იდგა ანალიზის ტექნიკის საკითხი.

მეორე მხრით წამოიჭრებოდა ანალიზის ბაზისის საკითხი. ჩვენ შეგვიძლია გამოთქმებს მივცეთ ახლებური ფორმულირება, მაგრამ სად არის იმის გარანტია, რომ ეს ახლებურად ფორმულირებული გამოთქმები იქნებიან ნათელი და გასაგებნი და აღარ იქნება მათი შემდგომი ანალიზის საჭიროება? სხვაგვარად რომ ვთქვათ — სად უნდა ვეძებოთ ის აბსოლუტურად ნათელი და არაორაზროვანი გამოთქმები, რომელთა მიღწევაც გვიჩვენებს რომ ანალიზი შეიძლება ჩაითვალოს დამთავრებულად?

ანალიზის ფილოსოფიის სხვადასხვა ჯგუფები განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან იმისდა მიხედვით, თუ როგორ წყვეტენ ანალიზის მეთოდისა და ბაზისის პრობლემებს. ლოგიკური ატომისტები — რასელი და ვიტგენშტაინი თვლიდნენ რომ „უმარტივესი ფაქტები“ წარმოადგენენ ანალიზის საფუძველს. ისინი ცდილობდნენ შეექმნათ იდეალური ენა. ეს ენა შედგენილი უნდა ყოფილიყო უმარტივესი წინადადებებიდან, რომელთაგან თითოეული უნდა გამოთქვამდეს სათანადო უმარტივეს ფაქტს. ყველა სხვა წინადადებები მიღებული უნდა ყოფილიყო ამ უმარტივეს წინადადებებზე სხვადასხვა ლოგიკური ოპერაციების შედეგად.

ასეთივე მდგომარეობაა ლოგიკურ ემპირიზმშიც. ლოგიკური ემპირისტები ერთი მხრივ ლაპარაკობენ ოქმისებურ წინადადებებზე, ე. ი. წინადადებებზე, რომლებიც ასახავენ ჩვენს უშუალო ცდას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, წარმოადგენენ ჩვენი უშუალო ცდის ოქმისებურ ჩანაწერს. ეს ოქმისებური წინადადებები მათ მიიჩნიეს ანალიზის ზღვარად, რომლის მიღწევისას ანალიზი უნდა დამთავრდეს.

მეორე მხრივ, ლოგიკური ემპირისტები, ისევე როგორც ლოგიკური ატომისტები, ცდილობდნენ გამოემუშაებინათ ხელოვნური ენები: შექმნის ტექნიკა. ეს ხელოვნური ენა (მაგ. „ფიზიკალისტური“ ენა) მათი აზრით, თავისუფალი იქნებოდა ბუნებრივი ენის ორაზროვნებისაგან. თუ ბუნებრივი ენის გამოთქმებს გადავთარგმნით ამ ხელოვნურ ენაზე, მაშინ ლოგიკური ემპირისტების თქმით, ბევრი ფილოსოფიური

საკითხი, რომელიც წლების განმავლობაში აწვალებდა ფილოსოფოსებს, მოიხსნება როგორც უსაგნო.

ანალიზის ფილოსოფიის მესამე ჯგუფის, ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფიის — წარმომადგენლებს მეტად თავისებური პოზიციია უკავიათ ანალიზის ტექნიკისა და ანალიზის ბაზისის საკითხში. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი უაღრესად უარყოფითად ეკიდებიან ენის ხელოვნურ მოდელებს. ისინი თვლიან, რომ ფილოსოფიამ უნდა აწარმოოს ბუნებრივი, სალაპარაკო ენის და არა ხელოვნური მოდელების ანალიზი. თუ ჩვენ გვინდა შევისწავლოთ რომელიმე ცხოველის სასიცოცხლო პროცესები — წერს პ. ფ. სტროსონი, ანალიზური მოძრაობის ერთერთი ლიდერი ინგლისში — ჩვენ უნდა დავუკვირდეთ მის ბუნებრივ ცხოვრებას და არ უნდა შევცვალოთ იგი საინჟინრო ნახაზების მიხედვით აგებული მექანიზმით.

საერთოდ, ინგლისელი ფილოსოფოსი ლინგვისტები თვლიან, რომ სალაპარაკო ენის ანალიზი ყოველთვის აინტერესებდა ინგლისურ ფილოსოფიას. ამასთან დაკავშირებით ჩვეულებრივ იმოწმებენ ხოლმე ჯ. ლოკს, რომელიც თვლიდა, რომ „ჩვენი იდეები და სიტყვები რომ უფრო გულდასმით იყვნენ აწონ-დაწონილი, სულ სხვაგვარი იქნებოდა ლოგიკა და კრიტიკაც“.

ასეთია ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულება იდეალურსა და ბუნებრივ ენებზე. ცხადია, რომ მათი ეს თვალსაზრისი გარკვეულ გავლენას ახდენს ანალიზის ბუნების, ანალიზის ტექნიკის გაგებაზეც. ისინი წინააღმდეგნი არიან ბუნებრივი ენის გამოთქმების ხელოვნურ ენებზე თარგმნისა, როგორც ამას თხოულობდნენ ლოგიკური ატომისტები და ლოგიკური პოზიტივისტები. ხელოვნური ენის მოდელების შექმნის ნაცულად ისინი მოითხოვენ ბუნებრივი, სალაპარაკო ენის ანალიზს. ისინი თვლიან, რომ ისე უნდა გავასწოროთ ორაზროვანი გამოთქმების ფორმულირება, რომ დავრჩეთ ბუნებრივი, სალაპარაკო ენის ფარგლებში. ამ შემთხვევაში ანალიზის ზოგადი კონცეპცია, წერს პ. ფ. სტროსონი, შეიძლება დავახასიათოთ როგორც თარგმანი, უფრო ზუსტად, როგორც პერეფრაზირება, ვინაიდან ეს არის თარგმანი, რომელიც ხორციელდება ერთი ენის შიგნით. მას მოჰყავს ასეთი მაგალითი. დავუშვათ, რომ ჩვენ გვინტერესებს ანალიზი ტერმინისა „ქეშმარიტება“. ამისათვის უნდა მოვახერხოთ, რომ წინადადება, რომელიც შეიცავს ტერმინს „ქეშმარიტება“ გარდავექმნათ ახალ წინადადებად, რომელიც ტერმინი „ქეშმარიტება“ აღარ იქნება. ანალიზის ტექნიკის ამდაგვარი გაგება რომ წამოაყენეს, ინგლისელი ლინგვისტური ფილოსო-

ფოსები დადგნენ ანალიტური ფილოსოფიის მეორე ცენტრალურ პრობლემის — ანალიზის ბაზისის პრობლემის წინაშე.

ჩვენ შეგვიძლია ახლებურად მოვახდინოთ ამა თუ იმ წინადადების ფორმულირება, მაგრამ სადაა იმის გარანტია, რომ ეს ახალი ფორმულირება უფრო ნათელი და არაორაზროვანი იქნება? როგორ წყდება ინგლისურ ლინგვისტურ ფილოსოფიაში ეს პრობლემა?

ლოგიკურ ატომიზმში ანალიზის მეთოდს საფუძვლად ედო ვრცელი მეტაფიზიკური პროგრამა. მაგრამ ანალიზის მეთოდის და მეტაფიზიკური პროგრამის გაერთიანება არ შეიძლება ყოფილიყო ხანგრძლივი და საიმედო.

ლოგიკური ემპირისტები მიხედნენ ლოგიკური ატომიზმის შინაგან წინააღმდეგობას. ისინი მიხედნენ, რომ ანალიზის მეთოდი შეუთავსებელია მეტაფიზიკურ წანამძღვრებთან და გადაჭრით უარი თქვეს ლოგიკური ატომიზმის მეტაფიზიკაზე. მაგრამ ცხადია მათ წინაშეც დაისვა ანალიზის პროცედურის ბაზისის საკითხი. ლოგიკურმა პოზიტივისტებმა უარი თქვეს „უმარტივესი ფაქტების“ აბსოლუტიზაციაზე და გამოაცხადეს, რომ ოქმისებრი წინადადებები უნდა მივიჩნიოთ იმ უმარტივეს მონაცემებად, რომლების მიმართაც აღარავითარი ეჭვი არ უნდა დაიბადოს და რომლებიც იქნებიან ანალიზის ბოლო პუნქტი — როდესაც ამა თუ იმ წინადადების ანალიზის შედეგად ჩვენ მივალწევთ იმას, რომ ეს წინადადება გადაითარგმნება ოქმისებურ წინადადებათა ენაზე. მაშინ ანალიზიც დასრულებულად ჩაითვლება. ლოგიკური ემპირიზმის ევოლუციამ ცხადყო, რომ ოქმისებრი წინადადებების აბსოლუტურობის დასაბუთება ვერ მოხერხდა. ამდაგვარი დასაბუთება გულისხმობდა ლოგიკური ემპირისტებისათვის მიუღებელ რიგ მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს.

ინგლისელმა ლინგვისტურმა ფილოსოფოსებმა უკიდურესობამდე განავითარეს ის ანტიმეტაფიზიკური ტენდენცია, რომელიც გააჩნდა ანალიზის მეთოდს. მათ უარი თქვეს როგორც „უმარტივესი ფაქტების“, ისე ოქმისებრი წინადადებების აბსოლუტიზაციაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ინგლისელ ლინგვისტურ ფილოსოფოსებს არ უნდოდათ რაიმე საერთო პროგრამის აღიარება, ისინი მაინც იჭლებულნი იყვნენ საერთო აზრი შეემუშავებინათ ანალიზის ბაზისის შესახებ. როგორც ითქვა, ისინი ცდილობდნენ შემოეტანათ ანალიზის აუცილებელი ვარიანტი, რომლის დასაფუძნებლად პასუხი უნდა გაეცათ კითხვებზე იმის შესახებ, თუ რას უნდა ვესწრაფოდეთ იმისათვის, რომ წინადადებათა ახლებურად ფორმულირების შედეგად ენიდან გაქრეს ორაზროვნება და ბუნდოვნება? ინგლისელ ანალიტიკოსებს არ

შეეძლოთ ამდაგვარ ორიენტირად მიეჩნიათ წინადადებათა და სიტყვათა შესატყვისობა ობიექტებთან და ფაქტებთან. ისინი იძულებულნი იყვნენ მთლიანად ჩაეტილიყვნენ ენობრივ სფეროში. ამიტომ, როდესაც დაისვა საკითხი ანალიზის ბაზისის შესახებ, მათ მიმართეს ენობრივ გამოთქმათა ჩვეულებრივ, მიღებულ ხმარებას — ეს იყო ის მყარი რაღაც, რაც ენობრივ სფეროში მოიძებნებოდა. როდესაც საქმე ეხება იმის დასაბუთებას, თუ რატომ უნდა ვამჯობინოთ ერთი ფორმულირება მეორეს, ინგლისელი ანალიტიკოსები ჩვეულებრივ უმართავენ ასეთ არგუმენტს: „ჩვეულებრივ ასე იხმარება“ ან „ამგვარი ხმარება არაა მიღებული“.

ბეჩკან რასელი

ინგლისელი ფილოსოფოსი, მათემატიკოსი და საზოგადო მოღვაწე ბ. რასელი (1872 — 1970) ასწავლიდა კემბრიჯისა და კალიფორნიის უნივერსიტეტებში. პირველი მსოფლიო ომის დროს დააპატიმრეს პაციფისტური პროპაგანდისათვის. 1951 წ. მიენიჭა ნობელის პრემია. რასელი მშვიდობისათვის აქტიური მებრძოლი იყო. მან გაიარა ფილოსოფიური ევოლუციის რთული გზა. განვითარების აღრინდელ საფეხურზევე გახდა ანალიზის მეთოდის მიმდევარი და ხანგრძლივი მოღვაწეობის მანძილზე ცდილობდა გამოეყენებინა ეს მეთოდი ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემების გადასაჭრელად.

რასელმა არაერთხელ შეიცვალა ფილოსოფიური შეხედულებები. თანამედროვე ინგლისელი ფილოსოფოსის, ს. დ. ბროდის თქმით, რასელი დროდადრო სულ ახალ-ახალ ფილოსოფიურ სისტემას ქმნის. ამ გარემოებამ მის კრიტიკოსებს მისცა საფუძველი ემტკიცებინათ, რომ რასელი ხშირად არათანმიმდევრული და ზოგჯერ კი ზედაპირულია. შეცდომა იქნებოდა ეს არათანმიმდევრულობა აგვეხსნა ბ. რასელის პირადი თავისებურებით. რასელის მიერ განვლილი გზა ასახავს ევოლუციას, რომელიც აუცილებლად უნდა განვლოს ანალიზის მეთოდთან დაკავშირებულმა ფილოსოფიამ.

ბ. რასელის ფილოსოფიური ევოლუციის განხილვა უნდა დავიწყოთ მისი „ფილოსოფიის პრობლემებიდან“, რომლითაც იწყება ბ. რა-

სელის დამოუკიდებელი ფილოსოფიური განვითარების გზა. რასელი კვლევებად იწყებს ყველაზე უფრო საიმედო მონაცემების ძიებით, რათა ეს მონაცემები საფუძვლად დაედოს მთელს ჩვენს ცოდნას. „ფილოსოფიის პრობლემებში“ (1912 წ.) იგი დიდი ქებით იხსენიებს დეკარტეს „მეთოდურ ექვს“, და თვლის, რომ ის საიმედო ცოდნის მიღწევის ყველაზე უკეთესი საშუალებაა, თუმცა დეკარტმა ვერ შეამჩნია დამარწმუნებლობის მომენტი, რომელიც გვაქვს არა მხოლოდ შეეჭვების აქტში; არამედ თვით აღქმებში და შეგრძნებებში. ჩვენი შეგრძნებები და აღქმები, ამბობს რასელი, შეიძლება გვატყუებდნენ; მაგალითად, როდესაც მე ვხედავ ყავისფერ საგანს, ეს საგანი შეიძლება არც არსებობდეს, ე. ი. შეიძლება იყოს ილუზია, მაგრამ იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მე ილუზიის მსხვერპლი ვარ, უეჭვოა ერთი რამ: ის, რომ მე მქონდა ყავისფერის შეგრძნება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რასელის აზრით, დეკარტეს მხედველობიდან გამორჩა შემდეგი გარემოება: ექვის შეტანის ფაქტი მოწმობს არა მხოლოდ იმას, რომ არსებობს ექვის შემტანი ცნობიერება, არამედ იმასაც, რომ არსებობს აგრეთვე ის მონაცემები, რომელთა საიმედოება საეჭვოა. მე შემიძლია საეჭვოდ მივიჩნიო ამა თუ იმ მონაცემების საიმედოება, მაგრამ, თვით ეს მონაცემები ცხადია უნდა არსებობდნენ. ამიტომ რასელი თვლის, რომ თვითონ ჩვენი შეგრძნებების არსებობის ფაქტი უნდა წარმოადგენდეს იმ უშუალო სარწმუნო მონაცემს, რომელიც შეიძლება საფუძვლად დაედოს სამყაროს მეცნიერულ სურათს. ასეთნაირადვე აქვს რასელს ეს საკითხი გადაწყვეტილი მოგვიანო ნაშრომში „ადამიანური შემეცნება“ (1948 წ.).

როცა სარკეში დანახულ საგანს შეცდომით მივიჩნევ ნამდვილ საგანად — წერს იგი, ამ დროს ნამდვილად მაქვს მხედველობითი შეგრძნება. შეცდომა მხოლოდ ის არის, რომ მათ ვუსაბამებ „რეალურ საგანს“. სინამდვილეში არსებობს არა გრძნობის ილუზია, არამედ მხოლოდ შეცდომა მათ განმარტებაში, ე. ი. მათი მიჩნევა რაღაც სხვა საგნების ნიშნებად.

რაკი დაადგინა, რომ საიმედო მონაცემები უნდა ვეძიოთ შეგრძნებებში, რასელი გადადის შემდეგ საკითხზე. იგი ცდილობს გაარკვიოს, თუ როგორ უნდა გამოვიყენოთ ეს მონაცემები, ცოდნის რა სისტემა შეიძლება ავაგოთ მათ საფუძველზე, პირველ რიგში — შეიძლება თუ არა ამ მონაცემების საფუძველზე ასევე საიმედოდ დავასკვნათ, რომ არსებობს არასუბიექტური რეალობა? ამ კითხვაზე რასელის პასუხი ასეთია: შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ რეალურად ვარსებობ მე, ხოლო სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა ჩემი შეგრძნებები და აზრები. ამ მტკიცებას არავითარი ლოგიკური აბსურდი არ მოჰყვება. მიუხედავად

იმისა, რომ ეს მტკიცება ლოგიკურ აბსურდს არ შეიცავს, რასელი მაინც თვლის, რომ უმჯობესია ვიდგეთ ე. წ. ჯანსაღი აზრის პოზიციაზე, ჯანსაღი აზრი, მისი თქმით, არის იმის აღიარება, რომ არსებობენ რეალური საგნები და ისინი ზემოქმედებენ ჩვენზე. ჯანსაღი აზრის პოზიციაზე დგომა, რასელის აზრით, იმითმ არის უმჯობესი, რომ გარესამყაროს რეალური არსებობის რწმენა საშუალებას გვაძლევს უადრესად მარტივად და ლოგიკურად თანმიმდევრულად მოვახდინოთ ჩვენი ცდის სისტემატიზაცია.

დაახლოებით ასეთივე დებულება აქვს გამოთქმული რასელს თავის მოგვიანო ნაშრომშიც „ადამიანური შემეცნება“. იგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ჩვენი შეგრძნებების ზოგიერთი თავისებურებების ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დაუშვებთ ფიზიკური ობიექტების — ჩვენი შეგრძნებების წყაროს — არსებობას.

მიუხედავად ამ განცხადებისა, იგი ვერ ახერხებს მის მიერ საიმედოდ მიჩნეული მონაცემების სისტემატიზაციას შეგრძნებათა ფიზიკური მიზეზების დაშვების საფუძველზე. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რასელმა გამოიყენა კარტეზიანული პროცედურა და საიმედო მონაცემებად მიიჩნია მხოლოდ ჩვენი შეგრძნებების არსებობის ფაქტი. მაგრამ სუბიექტური მონაცემებიდან ის ვერ ახერხებს ობიექტურ სამყაროზე გადასვლას, ცდის მონაცემებსა და შესაბამის ფიზიკურ ობიექტებს შორის რაიმე კორელაციის დამყარებას; ის მონაცემები, რომლებსაც უშუალო ცდა იძლევა, და რომლებიც, რასელის თქმით, გარესამყაროს შემეცნების საფუძველს უნდა წარმოადგენდნენ, სრულებით არა გვანან სამყაროს იმ სურათს, რომელსაც ხატავენ კერძო მეცნიერებანი, კერძოდ ფიზიკა.

რას ვიგებთ დაკვირვებით და ექსპერიმენტით? ამ კითხვაზე რასელი ასე პასუხობს; რამდენადაც საქმე ეხება ფიზიკურ სამყაროს, ჩვენ გვაქვს მხოლოდ გრძნობათა უშუალო მონაცემები: ფერები, ხმები, სუნი და ა. შ. მაგრამ ფიზიკური სამყარო, როგორც მას აგვიწერს ფიზიკა, განსხვავდება იმისაგან, რასაც გრძნობის ორგანოები გვაწვდიან. მოლექულებს არა აქვს ფერი, ატომებს არა აქვთ სუნი. გრძნობათა სამყაროს და ფიზიკის სამყაროს შესარიგებლად და მათ შორის კორელაციის დასამყარებლად, რასელის თქმით, შეიძლება არსებობდეს ორი გზა: ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, — წერს იგი — რომ აპრიორულად ვიცით ზოგიერთი პრინციპი, მაგალითად ის, რომ ჩვენს სენს-დატას¹ გააჩნია მიზეზები, რომლებიც მათგან განსხვავდებიან და რომ ამ მიზეზების შესახებ რაღაც შეიძლება ვიცოდეთ დასკვნების საშუალებ-

¹ ე. ი. გრძნობითი მონაცემები. მაგალითად, ფერი არის სენს-დატა და არა გრძნება. ფერის შეგრძნება არის ამ სენს-დატას გაცნობიერება.

ბით. რასელი თვლის, რომ ფიზიკური სამყაროს და გრძობის სამყაროს შერიგების ეს გზა მიუღებელია, რადგან იგი გულისხმობს, რომ ფიზიკა არ უნდა იყოს ემპირიული მეცნიერება. ეს უკანასკნელი ზომ დაფუძნებული იქნება აპრიორულ პრინციპებზე, რომლებიც გვეხმარებიან გრძობის მონაცემების და ფიზიკური ნაწილაკების კოორდინაციაში. ამიტომ იგი გვთავაზობს მეორე გზას: მისი აზრით, ფიზიკური საგნები უნდა შევცვალოთ სენს-დატას კონსტრუქციებით.

იმის დასასაბუთებლად, რომ მატერიალური საგნები შეიძლება გავი-აზროთ როგორც სენს-დატას ფუნქციები, რასელი ამტკიცებს, რომ სენს-დატა შეიძლება ჩავთვალოთ მატერიის უმარტივეს შემადგენელ ნაწილებად.

საგნების შეცვლა სენს-დატათა კონსტრუქციებით, მრავალ სიძნელესთან იყო დაკავშირებული. რასელი ხაზს უსვამდა, რომ საიმედო მონაცემები, რომლებიც საფუძვლად უდევს ჩვენს ცოდნას, არიან განცალკევებული შეგრძნებები — ფერისა, სუნისა და ა. შ. და არა გარკვეული საგნების დახასიათებანი.

მაგრამ თუ კი ამ საიმედო მონაცემებს მივიჩნევთ განცალკევებულ ფერის ლაქად, ამათუიმ ხმად, და ა. შ. მაშინ ძალაუნებურად დაისმება ასეთი პრობლემა: რატომ, რის საფუძველზე ვაერთიანებთ ერთი საგნის კონსტრუქციაში სხვადასხვა სენს-დატას? რასელის ფილოსოფიაში ამ საკითხზე პასუხი არ მოიპოვება. თუ კი ერთი და იგივე მაგიდა ერთი წერტილიდან მოგვეჩვენება ყავისფერ რომბოიდად, ხოლო მეორე წერტილიდან — მოთეთრო სწორკუთხედად, მაშინ ამ ორი სენს-დატას გაერთიანება ერთიანი საგნის კონსტრუქციაში შეიძლება მოგვეჩვენოს დაუსაბუთებელ ნაბიჯად, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ეს მონაცემები იმთავითვე მიკუთვნებულნი იყვნენ ერთიდაიგივე საგნისადმი, (და რასელის ფილოსოფიაში სწორედ ამის დაშვება არ შეიძლება) და განიხილებიან როგორც ერთი და იგივე საგნის დახასიათებანი, მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება მათი გაერთიანება ერთიანი საგნის კონსტრუქციაში.

მორიგი დიდი პრობლემა, რომელიც ანალიზის მეთოდის გამოყენებამ დაჰბადა რასელის ფილოსოფიაში, ეს არის საკითხი იმ ენობრივი ფორმის შესახებ, რომელიც უნდა მიიღონ უშუალო საიმედო მონაცემებმა. ამ საკითხს რასელმა მიუძღვნა თავისი ცნობილი შრომა „საზრისის და ქეშმარიტების კვლევა“ (1940).

წინადადებანი, რომლებიც გამოთქვამენ უშუალო საიმედო მონაცემებს (რასელი მათ უწოდებს ბაზისურ წინადადებებს), ცხადია თვითონ უნდა იყვნენ საიმედონი და სხვა წინადადებებსაც, რომლებიც მათგან გამომდინარეობენ ანიჭებდნენ საიმედობის ნიშანს.

ჩოგორი უნდა იყოს გრამატიკული ფორმა ამ წინადადებებისა, რომ მათში გამოთქმული იყოს მხოლოდ ისეთი საიმედო მონაცემები, რომლებიც არ შეიცავენ არაფერს ისეთს, რაც დასკვნის მეშვეობით ჯვექნებოდა მიღებული?

რასელი თვლის, რომ წინადადება „აქ არის ძალი“ არ შეიძლება ჩაითვალოს ბაზისურ წინადადებად, რამდენადაც მასში გამოთქმული შინაარსი არ ამოიწურება საიმედო უშუალო მონაცემებით. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ჩვენ მიერ დანახული ობიექტი არის ძალი, ჩვენ ვემყარებით ჩვენ წარსულ ცდას. გარდა ამისა ეს წინადადება გული-სსმობს, რომ ის ცხოველი, რომელსაც ვუწოდებთ ძალს, არსებობდა გუშინ, გუშინწინ და ა. შ. ყოველივე ეს, ცხადია, არ არის მოცემული უშუალო ცდაში და არ შეიძლება მივიჩნიოთ საიმედო ცოდნად. ასევე მსჯელობს რასელი იმ წინადადებების შესახებაც, რომლებიც შეიცავენ ტერმინებს „მაგიდა“, „სკამი“ და ა. შ.

ამიტომ რასელი თვლის, რომ ბაზისური წინადადებების ფორმულირება უნდა იყოს ასეთი „წითელი არის აქ“, „მწვანე არის წითელში“ და ა. შ., ვინაიდან წინადადებები, რომლებიც რაიმეს გამოთქვამენ მდგრადი საგნების შესახებ, ეყრდნობიან არა მხოლოდ ახლა მოცემულ უშუალო ცოდნას, არამედ წარსულ გამოცდილებას, დასკვნებს და ა. შ.

ბაზისური წინადადებების ამდაგვარი ფორმა რასელის აზრით, იძლევა მათი საიმედობის გარანტიას: ისინი გამოთქვამენ მხოლოდ უშუალო ცდის მონაცემებს და წარმოითქმებიან მაშინ, როდესაც ჩვენ გვაქვს სათანადო შეგრძნებები. მათი წარმოთქმის მიზეზი არის ჩვენი გარკვეული აღქმების არსებობა და იგივე აღქმები იძლევიან თვალსაჩინოებას მათი ქეშმარიტების დასამტკიცებლად. ამრიგად, მათი წარმოთქმის მიზეზები და მათი ვერიფიკატორი ერთმანეთს ემთხვევა (ვერიფიკატორი ეწოდება იმ ფაქტს, რომელიც გამოიყენება ამა თუ იმ წინადადებების ქეშმარიტების ან მცდარობის შესამოწმებლად. ვერიფიკაცია — ამგვარი შემოწმების პროცედურას).

უნდა ითქვას, რომ ბაზისური წინადადებების საიმედობის რასელისეულმა ცდამ ბევრი კრიტიკული შენიშვნა გამოიწვია. ამერიკელი ლოგოკოსი ე. ნაგელი სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ ბაზისურ წინადადებებსა და მათ ვერიფიკატორს შორის არის მიზეზობრიობის მიმართება. ამ მიმართების ცოდნა გვაძლევს ჩვენ იმის საფუძველს, რომ ვიყოთ დარწმუნებული ბაზისური წინადადებების ქეშმარიტებაში. თუ ეს ასეა, შენიშნავს ნაგელი, ჩვენ არასდროს არ შეიძლება ვიყოთ დარწმუნებული ბაზისური წინადადებების საიმედობაში, რადგან ეს მოითხოვს ისეთი რთული ცოდნის ქონებას როგორც არის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ცოდნა. თუ კი ბაზისური წინადადებების ქე-

შმარტების მტკიცებისას უნდა დავეყრდნოთ იმას, რომ მასსა და ჩვენს აღქმებს შორის არის მიზეზობრივი კავშირი, მაშინ ბაზისური წინადადების საიმედოება ეჭვის ქვეშ შეიძლება დადგეს, რადგან მიზეზ-წინადადების მიმართების ცოდნა არ განეკუთვნება (და პირველ რიგში თვითონ რასელის აზრითაც) აბსოლუტურად ცხად და საიმედო ცოდნათა რიგს.

ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი ჯ. დიუი მიუთითებდა იმაზე, რომ ბაზისური წინადადებების გრამატიკული ფორმა არ არის სწორად მოძებნილი. იგი აღნიშნავდა, რომ სიტყვა „აქ“ წინადადებაში „აქ არის წითელი“ იძენს რაიმე მნიშვნელობას მხოლოდ იმისაგან, რომ იგი განსხვავდება „სხვაგან“-ისაგან. და ეს განსხვავება გულისხმობს ბევრ ისეთ სააზროვნო ოპერაციას, რომელიც, არ შეიძლება მივიჩნიოთ უშუალო და საიმედო ცოდნად.

ბაზისური წინადადებების გრამატიკული ფორმის შემდეგ რასელი იკვლევს მორიგ-საკითხს — რა როლს ასრულებენ ეს წინადადებები მეცნიერებათა სისტემის აგებაში, რა მიმართებები მყარდება მათსა და მეცნიერების სხვა წინადადებებს შორის? ბაზისურ წინადადებებს რასელი იყენებს წინადადებათა ვერიფიკაციის და საზრისის განსაზღვრებისათვის. წინადადების ვერიფიკაცია შესაძლებელია, წერს იგი, იმ შემთხვევაში, თუ იგი ა) არის ბაზისური წინადადება, ანდა, ბ) შეიძლება დაყვანილ იქნას ერთ ან მეტ ბაზისურ წინადადებაზე. წინადადებათა ვერიფიკირების ამ კრიტერიუმის გამოყენებას თან სდევდა შემდეგი საშიშროება: ჰეშმარტი წინადადებების სფერო შეიძლება შემოფარგლულიყო იმ წინადადებებით, რომლებიც გამოთქვამენ ჩემ უშუალო ცდას ანდა შეიძლება დაყვანილ იქნენ მასზე (გაეცხსნოთ, რომ ბაზისური წინადადებები გამოთქვამენ სწორედ ჩემი უშუალო ცდის მონაცემებს). ჰეშმარტი წინადადებათა სფერო რომ გაფართოვდეს, რასელი საჭიროდ მიიჩნევს დაუშვას სხვა ადამიანების ცდა და აღიაროს სხვების მიერ დამოწმებული ცოდნის კანონიერება. ამისათვის მან უნდა დაუშვას გამოთქმები იმ საგნების შესახებ, რომლებიც აღქმაში არ შეიძლება იყვნენ მოცემული, მაგ, გამოთქმები ბგერითი და სინათლის ტალღების შესახებ. თუ ამ გამოთქმებს მივიჩნევთ უაზროდ (იმის გამო, რომ ისინი არ შეიძლება დავეყვანოთ რომელიმე ბაზისურ წინადადებაზე), მაშინ ვერასგზით ვერ ავხსნით ადამიანთა შორის ცოდნის ურთიერთ გაცვლის ფაქტს, ისევე როგორც ადამიანთა შორის მიზეზობრივი კავშირების არსებობის სხვა მრავალ ფაქტს. ამით ჩვენ ვუპირისპირდებით მეცნიერულ საღ აზრს, რაც დაუშვებელია რასელისათვის.

უნდა ითქვას, რომ შემოწმებადი ცოდნის სფეროს ზედმეტად შე-

მოსაზღვრის საშიშროება არსებობდა ლოგიკურ პოზიტივიზმშიც. მეცნიერების და ყოველდღიური ცხოვრების ბევრი წინადადება ვერ შეუთავსდა ემპირიული ვერიფიკაციის იმ პრინციპს, რომელიც წამოაყენეს ლოგიკურმა პოზიტივისტებმა. ამ პირობებში ლოგიკურმა პოზიტივისტებმა გადაწყვიტეს უსაზრისოდ გამოეცხადებინათ (მართალია მრავალი უკუთქმებით) ის წინადადებები, რომელთა ემპირიული ვერიფიკაცია საერთოდ შეუძლებელია და მოითხოვეს ამ წინადადებათა ელამინირება, განდევნა მეცნიერებიდან, და ყოველდღიური ცხოვრების ხმარებიდან.

რასელი მიდის საპირისპირო გზით. იგი ერთი წუთითაც არ ხდის საექვოდ იმ წინადადებებს, რომლებიც მიღებულია მეცნიერების მიერ. მას შეუძლებლად მიაჩნია მათი გამოცხადება შეუმოწმებლად და უსაზრისოდ. იგი უარს ამბობს „წმინდა ემპირიზმზე“, უარს ამბობს ყველა წინადადების უშუალო ცდის მონაცემებით შემოწმების პრინციპზე. წმინდა ემპირიზმი ბოლოს და ბოლოს არავის არა სწამს — აცხადებს იგი — და თუ ჩვენ გვინდა შევიწინააღმდეგოთ ზოგიერთი რწმენა, რომელიც საყოველთაოდ აღიარებულია ჯანსაღად, ჩვენ უნდა დაეუშვათ დასკვნის პრინციპები, რომლებიც არც დემონსტრაციულნი არიან და არც ცდადან არიან მიღებულნი. გარდა უშუალო ცდის მონაცემებისა, ჩვენ ვიყენებთ აგრეთვე დასკვნის შემდეგ პრინციპს: თუ ჩემ ცდაში A ტიპის ხლომილობას დროის სასრულო მონაკვეთის შემდეგ თან სდევს ხლომილობა B, მაშინ არსებობენ ხლომილობები, რომლებიც მათ აკავშირებენ. ამ პრინციპების ბუნების შესახებ რასელი არაფერს გარკვეულს არ ამბობს ნაშრომში — „საზრისის და ქეშმარიტების გამოკვლევა“, მაგრამ მისი ფილოსოფიური განვითარების მომდევნო პერიოდში დასკვნის პრინციპები დიდ როლს ასრულებენ.

1948 წ. რასელმა გამოსცა დიდი წიგნი სათაურით „ადამიანური შეგეცნება. მისი სფერო და საზღვრები“. ამ წიგნში მან დიდი ყურადღება დაუთმო დასკვნის ზოგადი პრინციპების ბუნებას და უშუალო ცდის მონაცემებთან მათ მიმართებას. უნდა ითქვას რომ მეცნიერული დასკვნის ამ ზოგადი პრინციპების გამოჩენა მოწმობს, რომ რასელის თვალსაზრისში მოხდა მკვეთრი შემოტრიალება — იგი მიხვდა, რომ მხოლოდ და მხოლოდ უშუალო ცდის მონაცემებზე დაყრდნობით არ შეიძლება აიგოს ცოდნის რაიმე სისტემა, ამიტომ იგი დიდ ყურადღებას აქცევს დასკვნის ზოგად პრინციპებს და იმას თუ რა როლი უნდა შეასრულონ მათ ჩვენი ცოდნის სისტემაში. ვინაიდან ძირითადი ამოცანა, რომელიც რასელმა დაისახა, ის არის, რომ გაამართლოს სამყაროს თანამედროვე მეცნიერული სურათი, იგი ირჩევს ასეთ გზას: იგი მიმოიხილავს თანამედროვე მეცნიერულ და ყოველდღიურ წარმოდგენებს, ცდილობს

მათი ანალიზის გზით გაარკვიოს თუ რა პრინციპები იქნება საჭირო ამ წარმოდგენების გასამართლებლად. ყოველდღიურ ცხოვრებაში და მეცნიერებაში, რასელის თქმით, პირველ რიგში გვხვდება რწმენა ცოტად თუ ბევრად მდგრადი საგნების არსებობაში. ეს რწმენა არ შეიძლება დასაბუთდეს ან შემოწმდეს ჩვენი უშუალო ცდის მონაცემების შემწეობით. უშუალო ცდა გვაძლევს საგანს ამა თუ იმ გარკვეულ მომენტში, და არაფერს ამბობს მისი მდგრადობის შესახებ.

„აღამიანურ შემეცნებაში“ ბ. რასელი საჭიროდ მიიჩნევს შემოიტანოს ცალკე პრინციპი, რომელიც აგვიხსნის მდგრადი საგნების არსებობის რწმენის წარმოშობას; ეს არის ქვაზი-მდგრადობის პოსტულატი. მისი შინაარსი ასეთია: თუ მოცემულია რომელიმე ხდომილობა A, ხშირად ხდება, რომ ნებისმიერ უმოკლეს დროში, რომელიმე მეზობელ ადგილას არის ხდომილობა, რომელიც ძლიერ ჰგავს A-ს. „საგანი“ სხვა არაფერია, თუ არა ასეთი ხდომილობების თანმიმდევრობა.

მესამე პოსტულატია მიზეზობრივ ხაზებში ვრცელ-დროული უწყვეტობის პოსტულატი¹. მისი შინაარსი ასეთია: ...როდესაც არსებობს მიზეზობრივი კავშირი ისეთ ხდომილობებს შორის, რომლებიც მეზობლები არ არიან, მიზეზობრივ კავშირში უნდა იყოს ისეთი შუალედი რგოლები, რომელთაგან თვითეული იქნება მეორის მეზობელი... ეს პოსტულატი საშუალებას გვაძლევს ვირწმუნოთ, რომ არსებობენ ფიზიკური ობიექტები, რომლების აღქმაც შეუძლებელია. ისინი ქმნიან უწყვეტ პროცესს ორ ფიზიკურ ობიექტს შორის მდებარე სივრცეში, და ამის წყალობით შეიძლება ადგილი ჰქონდეს მიზეზობრივ კავშირს ამ ორ ობიექტს შორის. როდესაც რამდენიმე კაცი უსმენს ორატორს, ცხადია, მათ შორის მდებარე სივრცეში უნდა იყოს მიზეზობრივი პროცესი. ამგვარ რაიმედ მიიჩნევენ ბევრით ტალღებს.

ამ პოსტულატების დაფუძნების დროს რასელის წინაშე, უპირველეს ყოვლისა, დაისვა საკითხი — რა ფორმით გვეძლევა ჩვენ მათი ცოდნა. რასელი ცოტას და გაკერით ლაპარაკობს ამ საკითხზე. ამ პრინციპების ცოდნა, თუ კი მას საერთოდ შეიძლება ეწოდოს „ცოდნა“, გვეძლევა როგორც იმ დასკვნებისადმი მიდრეკილება, რომლებსაც ისინი ამართლებენ — წერს რასელი. როგორ გვიჩნდება ჩვენ ეს მიდრეკილება? რასელი მიუთითებს მათ წანამძღვრებზე, რომლებიც ჯერ კიდევ ცხოველის ცნობიერებაში არსებობენ. ფაქტებს შორის კავშირის შეწყობა დასაბამს იღებს იმ მოლოდინიდან, რომელიც ჯერ კიდევ ცხოველს გააჩნია, ცხოველი, რომელიც განიცდის A-ს, მოელის ხდომილობა B-ს

¹ პოსტულატთა რიცხვი ხუთია: ქვაზი-მდგრადობის, დამოუკიდებელი მიზეზობრივი ხაზების, ვრცელ-დროული უწყვეტობის სტრუქტურულობისა და ანალოგიის.

გამოჩენას. შემდეგ უკვე ცნობიერების განვითარების ადამიანურ საფეხურზე, როდესაც ადამიანები აკეთებენ პირველ ნაბიჯებს მეცნიერებისაკენ, მოლოდინის გარკვეულ რაოდენობას ისინი განაზოგადებენ დებულებაში „A არის B-ს მიზეზი“. კაცობრიობის ინტელექტუალური განვითარების პროცესში დასკვნის ამ ჩვევებს ხშირად მივყავდით გამართლებულ მოლოდინამდე, ვინაიდან სულ უფრო და უფრო უახლოვდებოდნენ ბუნების კანონებს.

როგორც ვხედავთ, რასელის მოძღვრება მეცნიერული დასკვნის პოსტულატების შესახებ საკმაოდ წააგავს აპრიორიზმს. რასელი ლაპარაკობს გარკვეული პრინციპების შესახებ, რომლებიც ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში აყალიბებენ ჩვენს ცდას. ამავე დროს იგი შეეცადა ამ პოსტულატებისათვის მიეცა, როგორც თვითონ ამბობს, „ემპირიული ელფერი“, რისთვისაც აღნიშნა, რომ ეს პოსტულატები ჩაისახებიან ჭერ კიდევ მეცნიერებამდელ საფეხურზე, იმ მოლოდინში, რომელიც გააჩნიათ ცხოველებს.

ეს რეზულტატი, რომელიც ერთგვარად აჯამებს ბ. რასელის ფილოსოფიურ განვითარებას, გვაოცებს თავისი სიღარიბით. ფაქტიურად იგი დაიყვანება იმ მარტივ დებულებამდე, რომ ჩვენს აღქმაში გარე სამყაროს განმეორებადობის წყალობით, გვიჩნდება გარკვეული რწმენა, რომელიც საფუძვლად ედება მთელ ჩვენს წარმოდგენას გარესამყაროს შესახებ.

მარქსისტული ფილოსოფია ერთი წუთითაც არ ხდის საეჭვოდ იმ ფაქტს, რომ გარე სამყაროსთან კონტაქტის მეშვეობით, გვიჩნდება გარკვეული რწმენა, რომელიც საფუძვლად უდევს ჩვენს წარმოდგენებს სამყაროს შესახებ. დიალექტიკური მატერიალიზმი მიიჩნევს, რომ ეს რწმენა არაა მუდამ ერთი და იგივე და უცვლელი. ისტორიული განვითარების პროცესში ის იცვლება და ზუსტდება, უკვე არსებულს ემატება ახალი. ამიტომ ამ საფუძველმდებელი დებულებების ანალიზი, რომლებსაც რასელი პოსტულატებს უწოდებს, არ იქნება სრული, თუკი მათ არ განვიხილავთ ისტორიულ განვითარებაში. რასელი, მართალია ლაპარაკობს მათ ერთგვარ განვითარებაზე, მაგრამ ეს ეხება მხოლოდ ცხოველურიდან ადამიანურ ცნობიერებაზე გადასვლის პროცესს. შემდეგ კი მიღებული პოსტულატები უცვლელნი და მყარნი რჩებიან.

რასელის (R u s s e e) ძირითად შრომები

Principia Mathematica. 3. V. 1910/13; The Problems of Philosophy (1912); Human knowledge* (1948) „An Inquiry into Meaning and Truth (1940).

ლიტერატურა

A. Ф. Бегнашвили. ..Метод анализа в современной буржуазной философии. 1960; The Philosophy of B. Russell, P. A. Shilpp; 1945.

ავსტრიელმა ფილოსოფოსმა ლ. ვიტგენშტაინმა (1889 — 1951) დაამთავრა უმაღლესი ტექნიკური სკოლა ბერლინში, სადაც სწავლობდა აერონავტიკას. მათემატიკის საფუძვლებს სწავლობდა ჯერ რასელთან, ხოლო შემდეგ ფრეგესთან. პირველი მსოფლიო ომის დროს მუშაობდა ჰოსპიტალში სანიტრად, მოგვიანებით გახდა კემბრიჯის უნივერსიტეტის პროფესორი.

მართალია ვიტგენშტაინი არ მიეკუთვნება ვენის წრეს, მაგრამ მისი შრომის „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის“ იდეებმა განსაზღვრა ვენას წრის ფილოსოფიის ძირითადი ტენდენცია და მიმართულება. ვიტგენშტაინმა დასაბამი მისცა ლოგიკურ პოზიტივიზმს. მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა თანამედროვე ლოგიკის განვითარებაზე. მან ლაიბნიცზე, ფრეგეზე და რასელზე დაყრდნობით პირველად სცადა თანმიმდევრობით და სისტემატურობით გამოეყენებინა მათემატიკური ლოგიკის იდეები ფილოსოფიური პრობლემის გადასაწყვეტად. შემდეგში ვიტგენშტაინმა უარი თქვა ამ წიგნის მრავალ იდეაზე, რაც აისახა მისი სიკვდილის შემდეგ გამოცემულ შრომებში, მაგრამ, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ჰიუბშერი, მისი დიდება მთლიანად ემყარება მხოლოდ ერთადერთ ნაწარმოებს — „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატს“.

ფილოსოფიის საგნის გაგების საკითხში ვიტგენშტაინი ავითარებს პოზიტივისტურ თეზისს. სინამდვილის სხვადასხვა მხარეებს შეისწავლიან საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი, ეს მეცნიერებანი აღგენენ წინადადებებს, რომლებიც აღწერენ ფაქტებს, მათ გააჩნიათ შემეცნებათი საზრისი. ფილოსოფიას ამ მხრივ გასაკეთებელი არაფერი რჩება. იგი საერთოდ არ იმეცნებს სინამდვილის საგნებს, ამიტომ ფილოსოფია არ წარმოადგენს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას. მეტიც, ვიტგენშტაინის აზრით, ფილოსოფია საერთოდ არ არის თეორიული მეცნიერება, რომელიც დაადგენს რაღაც საგნობრივ ვითარებას. ფილოსოფია არის პრაქტიკული საქმიანობა, რომლის მიზანია მეცნიერებას წინადადებათა ლოგიკური განწმენდა და გაშუქება. ფილოსოფიამ უნდა გაარკვიოს წინადადებების საზრისი და ამით საზღვარი დაუდოს მოაზრებადსა და მოუაზრებადს. ფილოსოფიური საქმიანობის რეზულტატია არა ისეთი წინადადების დადგენა, რომელთაც შემეცნებითი და ამასთან რაღაც გან-

საკუთრებულა ფილოსოფიური საზრისი ექნებათ, არამედ მეცნიერების ენის წინადადებათა ლოგიკური სტრუქტურის გარკვევა. ფილოსოფიის წინადადებებს გააჩნიათ არა თეორიული, არამედ პრაქტიკული საზრისი. მას შემდეგ, რაც ფილოსოფია თავის მიზანს მიაღწევს, ე. ი. გააშუქებს წინადადებათა ლოგიკურ სტრუქტურას, ეს წინადადებანი კარგავენ საზრისს და ისინი ისევე შეიძლება გადავადლოთ, როგორც კიბე, რომლის შემწეობითაც მალა ავედით.

მეცნიერების აზრები გამოითქმის გარკვეული ენის საშუალებით. მეცნიერების მიერ მოხმარებული ენის ლექსიკონის ერთმნიშვნელოვნებასა და მისი ფორმალური სტრუქტურის სიზუსტეს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ბჭობის სწორად წარმართვისათვის. სიტყვების არაერთმნიშვნელოვანმა გამოყენებამ და სიტყვათა დაკავშირების ფორმალურა სტრუქტურის დარღვევამ შეიძლება წარმოშვას ყველაზე ფუნდამენტური შეცდომები ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში. ეს შეცდომები რომ თავიდან ავიცილოთ, უნდა მოვიხმაროთ ისეთი ენა, რომლის სიტყვები ლოგიკურად სწორად დაკავშირებული და ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული იქნება. ენის ამ ფორმალურ სტრუქტურას ადგენს ლოგიკური გრამატიკა, რომელიც ვიტგენშტაინს წარმოდგენილი აქვს ლოგიკური სინტაქსის სახით.

ლოგიკური სინტაქსი უნდა მსჯელობდეს წინადადებების ფორმისა და სტრუქტურის, მათი ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. წინადადებანი ლაპარაკობენ სინამდვილის შესახებ, აღწერენ ფაქტებს. წინადადებებსა და ფაქტებს აქვთ რაღაც იგივეობრივი, კერძოდ, ლოგიკური სტრუქტურა, რომლის გამოთქმა ახალი წინადადებით არ შეიძლება. ეს ლოგიკური სტრუქტურა მხოლოდ შედგენდება წინადადებაში, წინადადება ავლენს მას. იგი ახალი წინადადებით არ გამოითქმება. ამიტომ ლოგიკურა სინტაქსი არ გამოითქმება. იგი მხოლოდ აისახება, გამოვლინდება ენაში.

ფილოსოფიის ბუნების აღნიშნული გაგების საფუძველზე ვიტგენშტაინი აფასებს ტრადიციულ ფილოსოფიას, რომლის ძირითადი მიზანი იყო — გაერკვია სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერება. ამ პრობლემათა ლოგიკური ანალიზი აჩვენებს, რომ ისინი არ წარმოდგენენ მეცნიერულ პრობლემებს, რომელთაც თეორიული საზრისი გააჩნიათ. ამიტომ მათი არც დადებითი და არც უარყოფითი გადაწყვეტა არ შეიძლება. ისინი მოჩვენებითი პრობლემებია, რომლებიც მოკლებული არიან შემეცნებით საზრისს. ამის გამო, ტრადიციული ფილოსოფიის წინადადებანი არიან არა მცდარი, არამედ უსაზრისონი. ისინი არც ჭეშმარიტი და არც მცდარი წინადადებანი არ არიან.

ლოგიკური ანალიზის საფუძველზე ვიტგენშტაინი შემდეგნაირად

წყვეტს სოლიფსიზმისა და მისტიკურის ტრადიციულ პრობლემებს: რა-
საც სოლიფსიზმის ქვეშ სინამდვილეში გულისხმობენ სავსებით სწორია.
იგი იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი განსაზღვრულია ენით, მას არ
შეუძლია ენის ფარგლებს გარეთ გასვლა. ადამიანს არ შეუძლია მოი-
ზროს და გამოთქვას ის, რაც ენის ფარგლებს გარეთ გადის. ადამიანისა-
ლის ენის საზღვრები მისი სამყაროს საზღვრებია. ამაში მკლავნდება,
ვიტგენშტაინის აზრით, სოლიფსიზმის ქვეშარტება. მაგრამ მას სურს
სოლიფსიზმს თავი დააღწიოს მისტიკურის საშუალებით, რომლის სფე-
როშიც ექცევა ის, რაც არ გამოითქმება, რაც მხოლოდ გვიჩვენებს თა-
ვის თავს.

ენობრივ გამოსახულებათა საზრისის პრობლემა ერთ-ერთი ძირი-
თადი საკითხია ლოგიკურ პოზიტივიზმში; იგი იკვლევს იმას, თუ რა
არის წინადადების საზრისი, რა არის საზრისის კრიტერიუმი, დაიყვანე-
ბა თუ არა იგი ცდაზე და ა. შ.

ვიტგენშტაინის აზრით სამყაროს სურათი ასეთია:

სამყარო არის ფაქტების და არა ნივთების ერთობლიობა. ფაქტები
შედგებიან ატომარული ფაქტებისაგან. ატომარული ფაქტი კი არის
ობიექტების (ნივთების, საგნების) შეერთება. ატომარულ ფაქტში
ობიექტთა დაკავშირება ხდება გარკვეული წესით. რომელიც წარმო-
ადგენს მის სტრუქტურას. ფაქტის სტრუქტურა შედგება ატომარული
ფაქტების სტრუქტურებისაგან. ატომარული ფაქტების არსებობა ან
არარსებობა არის სინამდვილე, სამყარო დაიყვანება ატომარულ ფაქ-
ტებზე.

ადამიანი ქმნის ფაქტების სახეებს, რომლებიც ფაქტს გამოხატავენ
ლოგიკურ სივრცეში, ე. ი. ატომარული ფაქტის არსებობის ან არარ-
სებობის სივრცეში. სახე არის სინამდვილის მოდელი, რაც იმას გუ-
ლისხმობს, რომ ფაქტის ობიექტებს შეესაბამება ამ სახის ელემენტე-
ბი. სახის ელემენტები ერთმანეთთან დაკავშირებულია გარკვეული
წესით, რაც იწოდება მის სტრუქტურად, ხოლო ამ სტრუქტურის
წესადლებლობა—ამ სახის ასახვის ფორმად.

ერთ-ერთი სახე არის წინადადება. წინადადება აღწერს ფაქტს.
წინადადება შედგება ატომარული (ელემენტარული) წინადადებები-
საგან. ატომარული წინადადებები ერთმანეთს უკავშირდებიან ლოგი-
კური მკავშირებლების („და“, „ან“, „თუ მაშინ“ და სხვა) საშუა-
ლებით, რომლის საფუძველზეც ვღებუდ ობთ წინადადებას, მაგ. ლი-
თად, კონიუნქციას, დისიუნქციას, იმპლიკაციას; წინადადება ყო-
ველთვის შეიძლება დაიყვანოს ატომარულ წინადადებებზე, რომლე-
ბიც აღწერენ ფაქტებს.

ატომარული წინადადება თავის მხრივ შედგება მარტივი ნიშნები-საგან—სიტყვებისაგან, რომელთაც ეწოდება სახელები. სახელთა გარკვეული კავშირი გვაძლევს ატომარულ წინადადებას. სახელს გა-აჩნია მნიშვნელობა და არა საზრისი. სახელის მნიშვნელობაა შესაბა-მისი ობიექტი, რომელსაც იგი ცვლის წინადადებაში. მხოლოდ წი-ნადადებას გააჩნია საზრისი, რომლის კონტექსტშიც სახელს აქვს მნიშვნელობა. წინადადების საზრისია საგანთა ის მდგომარეობა, რო-მელსაც ეს წინადადება გამოთქვამს. ატომარული წინადადება გამო-თქვამს ატომარულ ფაქტს, ხოლო წინადადება—ფაქტს.

რა არის წინადადების საზრისიანობის კრიტერიუმი? ვიტგენშტაი-ნის აზრით, არსებობს სხვადასხვა ტიპის წინადადება, ჰეშმარიტები-სადმი განსხვავებული მიმართებით:

1. წინადადება, რომელიც აღწერს ფაქტს. ეს წინადადება შეიძლება იყოს ჰეშმარიტი ან მცდარი იმის მიხედვით სწორად თუ არასწორად ასახავს ფაქტს. იგი არის სინთეზური წინადადება, რომელსაც ცდისე-ული, ემპირიული ხასიათი აქვს.

2. წინადადება, რომელიც არ აღწერს ფაქტს. ამ წინადადების ლო-გიკური სტრუქტურა გვიჩვენებს, რომ იგი არის მუდამ ჰეშმარიტი. ამ წინადადების ჰეშმარიტება ვაიგება ცდისაგან დამოუკიდებლად ენის ლოგიკური სტრუქტურის ცოდნის საფუძველზე; იგი არის ანალიზური წინადადება, რომელსაც არაცდისეული, აპრიორული ხასიათი აქვს; მას ტავტოლოგიას უწოდებენ. ტავტოლოგიის უარყოფა მუდამ მცდა-რი წინადადებაა; რომელსაც წინააღმდეგობას უწოდებენ.

3. წინადადება, რომელიც არავითარ ფაქტს არ აღწერს. განსხვავე-ბით ანალიზური წინადადებისაგან, მას საერთოდ არ ახასიათებს ჰეშ-მარიტება და მცდარობა, ეს არის მეტაფიზიკური წინადადება, რო-მელსაც არ გააჩნია შემეცნებითი საზრისი. იგი უსაზრისოა.

ემპირიული, სინთეზური წინადადებებისაგან შედგება ბუნების-მეცნიერება, აპრიორული, ანალიზური წინადადებებისაგან ლოგიკა და მათემატიკა, ხოლო უსაზრისო წინადადებებს შეიცავს მეტაფიზიკა.

ლოგიკა და მათემატიკა ერთი და იგივე ტიპის მეცნიერებაა. ორთა-ვე შეიცავს შინაარსისაგან დაცლილ (მაგრამ არა უსაზრისო) წინადა-დებებს. იმას, რასაც ლოგიკა ტავტოლოგიით გამოხატავს, მათემა-ტიკა გამოხატავს განტოლებებში. მათემატიკა არის ლოგიკური მეთო-დი, ლოგიკა და მათემატიკა წარმოადგენენ ფორმალურ მეცნიერებებს, რომლებიც არაფერს არ ადგენენ სინამდვილის ფაქტების შესახებ.

ლოგიკის აღნიშნული გაგების საფუძველზე ვიტგენშტაინი აფასებს მიზეზობრიობის პრობლემას. ყოველი ლოგიკური დასკვნა მიმდინა-

რეობს აპრიორულად. საგანთა რაიმე მდგომარეობის არსებობიდან არ შეიძლება ლოგიკურად დავასკვნაო საგანთა სხვა, პირველსაგან განსხვავებულ მდგომარეობაზე. მომავლის მდგომარეობანი არ შეიძლება გამოვიყვანოთ აწმყოს ფაქტებიდან. აუცილებლობა მხოლოდ ლოგიკურია ხასიათისა. არ არსებობს რეალური აუცილებლობა. ამიტომ არ არსებობს მიზეზობრიობა. მიზეზობრივი კავშირის რწმენა არის ცრურწმენა.

ვიტგენშტაინი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ორი ტიპის ჭეშმარიტებას—ფაქტიურ და ლოგიკურ ჭეშმარიტებას. აქ იგი ავითარებს ლაიბნიცის იდეას, რომელიც განასხვავებდა ფაქტის ჭეშმარიტებას გონების ჭეშმარიტებისაგან. ვიტგენშტაინის აზრით, ფაქტიური ჭეშმარიტება ახასიათებს სინთეზურ, ხოლო ლოგიკური ჭეშმარიტება—ანალიზურ წინადადებებს. ბუნებისმეცნიერება შედგება ფაქტიური ჭეშმარიტების, ხოლო ლოგიკა და მათემატიკა—ლოგიკური ჭეშმარიტების შქონე წინადადებებისაგან.

ფაქტიური ჭეშმარიტება ახასიათებს წინადადებას, რომელიც აღწერს სინამდვილის ამა თუ იმ ფაქტს. ამ შემთხვევაში წინადადება გამოდის, როგორც სინამდვილის სახე. სახესა და ფაქტს შორის არსებობს ასახვითი მიმართება, რაც გულისხმობს სახის ელემენტების მიკუთვნებას საგნებისათვის. სახეს ასახულთან უნდა ჰქონდეს რაღაც საერთო, რომლის საფუძველზეც მას შეუძლია სწორად ან მცდარად ასახოს სინამდვილე. ეს საერთო არის ასახვის ლოგიკური ფორმა, სახე გამოსახავს გარკვეულ საზრისს, რომელიც შეესაბამება ან არ შეესაბამება სინამდვილეს. სწორედ ეს მიმართება ხდის სახეს ჭეშმარიტად ან მცდარად. სახე ჭეშმარიტია. თუ იგი სინამდვილეს შეესაბამება, ხოლო მცდარია, თუ არ შეესაბამება სინამდვილეს. სახის ჭეშმარიტების დადგენა სინამდვილესთან შედარების გარეშე არ შეიძლება. სახე არ არის აპრიორულად ჭეშმარიტი.

ლოგიკური ჭეშმარიტება ახასიათებს ანალიზურ წინადადებას, რომელიც ტავტოლოგიურია. იგი არ არის სინამდვილის სახე, რადგანაც უშვებს საგანთა არა რომელიმე, არამედ ყოველ შესაძლებელ მდგომარეობას.

შედგენილი წინადადების ჭეშმარიტება-მცდარობა დამოკიდებულია ელემენტარულ წინადადებათა ჭეშმარიტება-მცდარობაზე, როგორც ფუნქცია არგუმენტზე. წინადადების ჭეშმარიტება-მცდარობის პირობებს შორის შეიძლება გავარჩიოთ ორი საზღვრითი შემთხვევა: პირველი, როდესაც წინადადება ჭეშმარიტია მასში შემავალ ელემენტარულ წინადადებათა ჭეშმარიტება-მცდარობის ყოველი შესაძლებლობისათ-

ვის; მეორე, როდესაც წინადადება მცდარია მასში შემავალ ელემენტარულ წინადადებათა ქეშმარიტება-მცდარობის ყოველი შესაძლებლობისათვის. პირველ შემთხვევაში წინადადება არის ტავტოლოგია, რომელსაც ლოგიკური ქეშმარიტება ახასიათებს. ხოლო მეორე შემთხვევაში წინადადება არის წინააღმდეგობა, ე. ი. მუდამ მცდარია.

ლოგიკური ქეშმარიტება ფაქტზე არ არის დამოკიდებული. იგი მუდამ ქეშმარიტი წინადადებაა, რომელსაც ძალა აქვს საგანთა ყოველ შესაძლებელი მდგომარეობისათვის. ამიტომ იგი აუცილებელია და არა შემთხვევითი. ლოგიკური ქეშმარიტება დგინდება აპრიორულად, ფაქტთან შედარების გარეშე.

ასეთი იყო ის ძირითადი დებულებანი, რომლებიც შემდგომ განავითარეს და დააკონკრეტეს ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენლებმა. მაგრამ ერთ პუნქტში მათ შეიტანეს არსებითი კორექტივი. ეს ეხება კერძოდ ფილოსოფიის ბუნების გაგებას. ლოგიკურმა პოზიტივიზმმა ვიტგენშტაინისაგან მიიღო ფილოსოფიის საგნის პოზიტივისტური გაგება—ფილოსოფია არაფერს შეიმეცნებს, იგი არის მხოლოდ მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი. მაგრამ ვიტგენშტაინისაგან განსხვავებით, რომელსაც ლოგიკური ანალიზი ესმოდა, როგორც პრაქტიკული საქმიანობა, მან იგი გაიგო, როგორც გარკვეული თეორიული მეცნიერება, კერძოდ, როგორც მეცნიერების ენის ლოგიკა.

ვიტგენშტაინის სიკვდილის შემდეგ გამოცემულ შრომებში „შენიშვნები მათემატიკის საფუძვლების შესახებ“ და „ფილოსოფიური გამოკვლევანი“ შეცვლილია „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის“ ძირითადი ტენდენცია. თუ ადრე ვიტგენშტაინი ფიქრობდა ყოველდღიური ენის ანალიზს იდეალურ ენებში მათი სტრუქტურის ასახვისა და მათემატიკური ლოგიკის აპარატის გამოყენების საშუალებით, აქ უკვე იგი მიმართავს თვით ყოველდღიური ენის ანალიზს და ამისათვის იყენებს პრაქტიკულ მეთოდებს. რა თქმა უნდა, ორივე პერიოდისათვის საერთო რჩება პოზიტივიზმის ამოსავალი პრინციპები, მაგრამ თუ პირველ პერიოდში ვიტგენშტაინი ლოგიკური პოზიტივისტია, აქ უკვე იგი პრაგმატი-პოზიტივისტია. ამ ბოლო პერიოდის შრომებმა მოახდინეს დიდი გავლენა ყოველდღიური ენის ანალიზის ინგლისურ სკოლაზე.

ფილოსოფიის ტრადიციულ პრობლემებზე უარის თქმის ტენდენცია, რომელიც იუმემ წამოაწყო, თანდათან ძლიერდებოდა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, თუმცა პრინციპულად ახალი რამ არ თქმულა ამ ტენდენციის ერთ-ერთი უკიდურესი გამოხატულებაა ლ. ვიტგენშტაინის თავისებური „ენობრივი სოლიპსიზმი“, რომლის

დაძლევა ვიტგენშტაინმა ვერ მოახერხა. ყველაფერი ის, რაც ენის კონ-
ვენციონალისტურად დადგენილ კანონებს არ ემორჩილება, მოქცეუ-
ლია მისტიკურის სფეროში, რაც აუფასურებს მეცნიერების სფეროს,
ე. ი. ენათ აღწერად სამყაროს მნიშვნელობასა და ღირებულებას.

ვიტგენშტაინის (Wittgenstein) ძირითადი შრომები
Logisch-philosophische Abhandlung (1921); Philo-
sophical investigations (1953); Remarks on the Fun-
dation of Mathematics (1956).

მორის შლიკი

გერმანელი ფილოსოფოსი მ. შლიკი (1882—1936) იყო ბერლი-
ნის, ხოლო შემდეგ ვენის უნივერსიტეტის პროფესორი. იგი „ვენის
წრის“ შემქმნელია.

შლიკის ფილოსოფიური მოღვაწეობა შეიძლება გაიყოს ორ პერი-
ოდად: ერთი ვენის წრის შექმნამდე, ხოლო მეორე ვენის წრის წარ-
შობის შემდეგ: პირველი პერიოდის ძირითადი შრომაა „შემეცნე-
ბის ზოგადი მოძღვრება“ (1918). აქ შლიკი მართალია ლოგიკური პო-
ზიტივისტია, მაგრამ ემყარება ტრადიციულ ფორმალურ ლოგიკას
და უმთავრესად ტრიალებს ტრადიციული ფილოსოფიის პრობლემა-
ტიკის ირგვლივ.

შლიკის აზრით, ფილოსოფია არის შემეცნების ზოგადი თეორია.
ფილოსოფია არ არის რაღაც სპეციალურ მეცნიერებებზე მალლა მდგო-
მი და განსაკუთრებული დისციპლინა. არ არსებობს ინტუიციური
ფილოსოფიური შემეცნება. ინტუიცია საერთოდ არ არის შემეცნების
საშუალება. შემეცნება უნდა გავიგოთ იმ ფუნქციის მიხედვით, რასაც
ის ასრულებს ყოველდღიურ ცხოვრებასა და სპეციალურ მეცნიერე-
ბაში. შემეცნება არის „უცნობის ცნობილზე დაყვანა“; „კვლავ შემეც-
ნება და კვლავ ნახვა“, რომელიც ხორციელდება ცნებებისა და მსჯე-
ლობების საშუალებით: ცნება სხვა არაფერია თუ არა საგნის ნიშანი.
ცნების საშუალებით ჩვენ აღვნიშნავთ საგნებს, საგანი დაქვემდებარ-
ება ცნებას, როგორც ნიშანს. მსჯელობა არის ცნებათა კავშირი.
მსჯელობაც ნიშანია, მაგრამ ცნებისაგან განსხვავებით იგი არის მიმარ-
თების ნიშანი, თუმცა ცნებაც შეიძლება იყოს რაიმე მიმართების ნი-
შანი. მაგალითად, „ერთდროულობის“ ცნება არის ერთდროულობის
მიმართების ნიშანი. მაგრამ მსჯელობა „ორი მოვლენა ერთდროულად

მოხდა“ ნიშანია არა მხოლოდ ერთდროულობის მიმართებისა, არამედ მიუთითებს, რომ ერთდროულობის მიმართებას ჰქონდა ადგილი. ამიტომ მსჯელობა არის მიმართების არსებობის ან არარსებობის ნიშანი. ე. ი. მსჯელობა ნიშანია ფაქტის, არსებობა — არარსებობისა. შეეცნება არის მსჯელობის მიერ ფაქტის დაქვემდებარება. ჭეშმარიტება არის მსჯელობის თვისება. შეიძლება გავიზიაროთ „ჭეშმარიტების“ ტრადიციული განსაზღვრება, რომ ჭეშმარიტება არის აზრის შესაბამისობა საგანთან, თუ დავაზუსტებთ „შესაბამისობის“ ცნებას. „შესაბამისობა“ არ შეიძლება გაგებულ იქნეს აზრისა და საგნის მსგავსების, მით უმეტეს იგივეობის აზრით. ჭეშმარიტი მსჯელობა „სკამი დგას მაგიდის მარჯვნივ“ იმიტომ კი არ შესაბამება ფაქტს, რომ „სკამის“ ცნება დგას „მაგიდის“ ცნების მარჯვნივ. სინამდვილის საგნებს შორის დამოკიდებულება ვრცეულია, მაშინ როდესაც ცნებებს ანალოგიური მიმართება არ გააჩნიათ. შესაბამისობა შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ ერთმნიშვნელოვანი დაქვემდებარების აზრით. მსჯელობა ჭეშმარიტია, თუ კი იგი ერთმნიშვნელოვნად იქვემდებარებს ფაქტს, ხოლო მცდარია თუ კი ეს დაქვემდებარება მრავალმნიშვნელოვანი ხასიათისაა. ბიბლიოთეკის კატალოგებში მოცემული ნიშანი არაფრით არ ჰგავს შესაბამისი წიგნის ადგილს თაროზე. მაგრამ თუ კი ეს ნიშანი ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს სათანადო წიგნის ადგილს თაროზე, მაშინ იგი ჭეშმარიტია.

შლიერ ერთმანეთისაგან განასხვავებს ორი ტიპის მეცნიერებას: ერთია ფორმალური მეცნიერება (ლოგიკა და მათემატიკა), მეორე — რეალური მეცნიერება (ფიზიკა, ქიმია, ისტორია და სხვ). ფორმალური მეცნიერება არაფერს არ ამბობს სინამდვილის შესახებ, იგი არ არის პრინციპულად ახალი ცოდნის შემცველი. ეს მეცნიერება ანალიზური, აპრიორული ბუნებისაა. რეალური მეცნიერება ფაქტებს ეხება, იგი პრინციპულად ახალი ცოდნის მომცემია. იგი სინთეზური, ცდასეული ხასიათის მეცნიერებაა.

ცნებათა განსაზღვრება და მსჯელობათა შინაარსის დადგენა ხდება სხვა ცნებებსა და მსჯელობებზე დაყრდნობით, ამ უკანასკნელის სხვა ცნებათა და მსჯელობებზე დაყრდნობით და ა. შ. ეს პროცესი არ შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს. მივალთ საბოლოო პუნქტამდე, რომლის „აფუძველზეც ხდება დანარჩენ ცნებათა და მსჯელობათა დადგენა. ეს ამოსავალი, ფუნდამენტალური ცნებები და მსჯელობები განსხვავებული წესით გვეძლევა რეალურ და ფორმალურ მეცნიერებებში. რეალურ მეცნიერებაში ეს არის ისეთი რამ, რომლის შინაარსიც უშუალოდ განიცდება ან გვეძლევა უშუალო დაკვირვებაში. მაგალითად. „ეს არის მწვანე“, „ეს არის ლურჯი“, „ეს სიხარულია“ და ა. შ. საგან-

ზე უშუალო მითითება შეადგენს რეალური განსაზღვრების შინაარსს. რაც შეეხება ფორმალურ მეცნიერებას, აქ ამოსავალი ცნებები არ განისაზღვრება განჭვრეტაში მოცემული საგნების მითითების საფუძველზე. ამ ცნებათა განსაზღვრება ხდება აქსიომების საფუძველზე. ამ ტიპის განსაზღვრებებს წლიკი უწოდებს განსაზღვრებას აქსიომის საშუალებით ან ფარულ განსაზღვრებას.

ფარულ განსაზღვრებებს არავითარი კავშირი არა აქვს სინამდვილის ფაქტებთან. ამიტომ მათ საფუძველზე აგებული სისტემა არის წმინდა ცნებათა სისტემა სინამდვილესთან მიმართების გარეშე. ასე იგება შკაცრი დედუქციური სისტემა, როგორც სიმბოლოთა ცარაელი თამაში. რეალური განსაზღვრება კი დაკავშირებულია სინამდვილის ფაქტთან, ამიტომ რეალური მეცნიერებაც დამოკიდებულია ფაქტებზე.

ფორმალურ და რეალურ მეცნიერებათა განსხვავება განაპირობებს მათში მოცემულ მსჯელობათა კეშმარტების კრიტერიუმის განსხვავების საკითხს. ანალიზური მსჯელობის კეშმარტების განცდა თან ახლავს ამ მსჯელობის შინაარსის გაგებას. ამისთვის არ არის საჭირო მიემართოთ ფაქტს. თვითონ მსჯელობა თავის თავში გულისხმობს მის კეშმარტებას. სინთეზური მსჯელობის კეშმარტების დასადგენად კი აუცილებელია ფაქტთან შედარება. მას შემდეგ, რაც გავიგეთ მსჯელობის შინაარსი, იგი უნდა შევადაროთ ფაქტს. თუ არსებობს ფაქტი, რომელიც ერთმნიშვნელოვნად დაქვემდებარებულია მოცემული მსჯელობის მიერ, მაშინ მსჯელობა კეშმარტია. აქ მსჯელობის კეშმარტების კრიტერიუმია ვერიფიკაცია. ვერიფიკაციის პროცესი ძირითადად მდგომარეობს შემდეგში: V შესამოწმებელი მსჯელობიდან სხვა უკვე შემოწმებულ მსჯელობებზე დაყრდნობით ლოგიკურად გამოიყვანება ბოლო მსჯელობა — U, რომელსაც ასეთი ფორმა ექნება: „ამა და ამ დროს, ამა და ამ ადგილას, ამა და ამ პირობებში შეიძლება ესა და ეს იყოს დაკვირვების ან განცდის ობიექტი“. მოცემული პირობების განხორციელების შემდეგ შეგვიძლია ჩამოვყალიბოთ გარკვეული აღქმითი მსჯელობა, თუ M — აღქმითი მსჯელობა იდენტურია U მსჯელობისა, მაშინ იგი ვერიფიცირებულია. ამით კი ვერიფიცირებულია თვით საწყისი V მსჯელობაც. ამის საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია საწყისი მსჯელობა V მივიჩნიოთ კეშმარტად.

ვერიფიკაციის საფუძველზე დადგენილი ცოდნა არის ალბათური, რადგანაც იგი ეყრდნობა ბუნების ზოგადი კანონზომიერების დაშვებას, რომელიც თავისი ბუნებით ალბათურია და არა აუცილებელი. აუცილებელი ხასიათისაა ცოდნა, რომელიც მოცემულია ფორმალურ მეცნიერებაში, მაგრამ იგი საერთოდ არ არის შემეცნება. შემეცნება არის რეალურ მეცნიერებაში მოცემული ცოდნა, რომელიც მიმართუ-

ლია ფაქტის ერთმნიშვნელოვანი დაქვემდებარებისაკენ. ამიტომ შე-
მეცნება საერთოდ ყოველთვის არის ალბათური და არა აუცილებელი.

შლიკის პოზიტივისტური ტენდენცია აშკარაა; შლიკი აღიარებს
დედუქციური დასკვნის მეთოდებს, რომლებსაც ეყრდნობა ფორმალუ-
რი მეცნიერება და დაკვირვებისა და ვერიფიკაციის მეთოდებს.
რომელთაც ემყარებიან რეალური მეცნიერებები. შლიკი უარყოფს
ფილოსოფიურ შემეცნებას, რომელიც შემეცნების სპეციფიკური სახე
იქნებოდა და განსაკუთრებულ ფილოსოფიურ მეთოდს, რომელიც ამ
შემეცნებისათვის გამოდგებოდა. მაგრამ შლიკი ამ პრობლემათა გა-
დაწყვეტისათვის ჭერ კიდევ არ იყენებს მათემატიკური ლოგიკის
აპარატს, რომელიც ასე ნიშანდობლივია თანამედროვე ლოგიკურა
პოზიტივიზმისათვის. მეორე პერიოდში შლიკი ინარჩუნებს პირველი
პერიოდის არა მხოლოდ ძირითად პოზიტივისტურ ტენდენციას, არა-
მედ ზოგიერთ კონკრეტულ დებულებასაც. მაგალითად, მეცნიერების
დაყოფა ორ სახედ — ფორმალური და რეალური მეცნიერება, მსჭე-
ლობათა დაყოფა აპრიორულ-ანალიზურად და ემპირიულ-სინთეზურად.
მაგრამ მეორე პერიოდში შლიკი ცვლის თვით ფილოსოფიის ბუნების
გაგებას და აქედან გამომდინარე სხვანაირად იაზრებს და წყვეტს კონ-
კრეტულ ჰაკითხებსაც.

მეორე პერიოდში შლიკი აქვეყნებს ცალკეულ სტატიებს, რომლე-
ბიც მიძღვნილია ლოგიკური პოზიტივიზმის ძირითადი დებულებების
განხილვისადმი. მისი საკვდილის შემდეგ გამოდის წიგნი „ბუნების ფი-
ლოსოფია“, რომელიც ეხება მეცნიერების ფილოსოფიის საკითხებს.

შლიკი უარყოფს ფილოსოფიას, როგორც „მეცნიერებათა მეცნიე-
რებას“, მისი აზრით არ არსებობს განსაკუთრებული ფილოსოფიური
ქეშმარიტებანი. თუ გადავავლებთ თვალს ფილოსოფიის ისტორიას ვნა-
ხავთ, რომ ფილოსოფიას არ დაუდგენია არც ერთი ქეშმარიტება,
ყოველი დიდი ფილოსოფოსი რადიკალურად უარყოფდა მანამდე არ-
სებულ სისტემებს და ქმნიდა თავის საკუთარ სისტემას. ასე იქცეოდა
დეკარტი, სპინოზა, კანტი; ეს მიუთითებს, რომ ფილოსოფია არ
იკვლევდა „ნამდვილ“ პრობლემებს.

შლიკი თვლის, რომ ფილოსოფიამ განიცადა რადიკალური მობრუ-
ნება. ეს პროცესი დაკავშირებულია ლოგიკის შესახებ ახალი თვალსა-
ზრისის გამომუშავებასთან. ფილოსოფია არის მეცნიერების ლოგიკუ-
რი ანალიზი. ფილოსოფია იკვლევს არა ადამიანის შემეცნებას
შესაძლებლობებსა და უნარებს, არამედ ახდენს მეცნიერების ლოგი-
კურ ანალიზს. ეს არის მეცნიერების ენის, მისი ტერმინების და წინა-
დადებების ლოგიკური ანალიზი. ფილოსოფია საერთოდ არ არის მე-
ცნიერება, იგი არ არის წინადადებათა სისტემა. ფილოსოფიის მიზანია

არა ახალი კემმარტებების აღმოჩენა და დადგენა, არამედ ენობრივ გამოსახულებათა საზრისისა და მისი კრიტიკიუმის დადგენა. ამიტომ, ფილოსოფია არის მოღვაწეობა საზრისის ძიების მიზნით.

ენობრივ გამოსახულებათა საზრისის გარკვევას შლიკმა მიუძღვნა წიგნები „კონიტივიზმი და რეალიზმი“ (1933) და „მნიშვნელობა და ვერიფიკაცია“ (1936). ენობრივი გამოსახულების საზრისი განისაზღვრება ენის იმ წესებათ, რომლებიც აღგენენ მოცემული ენობრივი გამოსახულების გამოყენების, მოხმარების პირობებს. ყოველი ტერმინის საზრისი განისაზღვრება სხვა ტერმინებით, რომელთა საზრისი ჩვენთვის უკვე ცნობილია. ამ ტერმინების საზრისი კი სხვა, უკვე ცნობილი ტერმინების საშუალებით და ა. შ. სანამ ეს პროცესი არ მოვა საფუძვლადმდებარე ტერმინებთან, რომელთა განსაზღვრება ხდება ცდაში უშუალოდ მითითებით. ყოველი განსაზღვრების საფუძველი ცდაში უშუალოდ მოცემულის მითითებაა, ამიტომ ყოველი ტერმინის საზრისი საბოლოოდ ცდაში უშუალოდ მოცემულზე დაიყვანება. ენის წესები განსაზღვრებენ ტერმინების საზრისს და ამ ტერმინების წინადადებაში შეკავშირების პირობებს. წინადადება საზრისის მქონეა, თუ იგი შეესაბამება მოცემული ენის წესებს. ეს წესები აღწერენ წინადადების კემმარტება-მცდარობის პირობებს იმას, თუ რა შემთხვევაში შეიძლება იყოს წინადადება კემმარტი და რა შემთხვევაში მცდარი. დაადგინო წინადადების საზრისი იგივეა, რაც დაადგინო წესები, რომლის შესაბამისად ეს წინადადება უნდა მოხმარებულ იქნეს. ეს იგივეა, რაც დაადგინო გზა, რომლითაც იგი შეიძლება ვერიფიცირებულ (ან ფალსიფიცირებულ) იქნეს. წინადადების საზრისი არის მისი ვერიფიკაციის მეთოდი. ვერიფიკაცია ნიშნავს ცდაში უშუალოდ მოცემულზე დაყვანის პრინციპულ შესაძლებლობას.

ეს არას მნიშვნელობის ვერიფიკაციული თეორია, რომელიც გააკრიტიკა ლუისმა სტრაიაში „ცდა და მნიშვნელობა“ (1934). ლუისის აზრით, ვერიფიკაციის პრინციპი მოითხოვს ცდაში უშუალოდ შემოწმებას, რაც ნიშნავს, რომ იგი ხდება „აქ და ახლა“, ეს კი მიგვიყვანდა სოლიფისტურ თვალსაზრისამდე: საზრისია მქონედ უნდა მიგველო მხოლოდ ის წინადადება, რომლის შემოწმებაც „აქ და ახლა“ შესაძლებელია. უსაზრისოდ უნდა ჩაგვეთვალოს ის წინადადებები, რომელთა შემოწმება აწმყოში შეუძლებელია. წინადადებები წარსულის ფაქტების შესახებ, მთვარის მეორე მხარის შესახებ ან ადამიანის სიკვდილის შემდეგ გარესამყაროს არსებობის შესახებ უნდა ჩაგვეთვალოს უსაზრისოდ. შლიკი არ ეთანხმება ამ კრიტიკას. იგი ერთმანეთსაგან განასხვავებს ვერიფიკაციას და ვერიფიკაციის შესაძლებლობას. წინადადება საზრისის მქონეა არა იმიტომ, რომ იგი

ვერიფიკირებულია, არამედ იმიტომ, რომ იგი ვერიფიკირებადია. ვერიფიკაცია მართლაც გულისხმობს წინადადების საზრისის კეშმარტების შემოწმების განხორციელებას, რომელიც ყოველთვის აწმყოში ხდება. ვერიფიკაციის შესაძლებლობა კი გულისხმობს ამ ემპირიული პირობების დაშვებას, რომლებიც საერთოდ შესაძლებელს გახდიან ვერიფიკაციას. შესაძლებელი კი ირგვარაა: ემპირიულად შესაძლებელია ის, რაც შეესაბამება ბუნებია კანონებს, ლოგიკურად შესაძლებელი კი არის ის, რაც შეესაბამება ენის ლოგიკურ წესებს. ლოგიკურად შესაძლებელი შეიძლება იყოს ემპირიულად შეუძლებელი. მაგალითად, ემპირიულად შეუძლებელია, რომ მღინარე მიედინებოდეს მთაზე ქვემოდან ზევით, მაგრამ იგი ლოგიკურად დასაშვებია, რადგან მისი მოაზრება არ ეწინააღმდეგება ენის წესებს. ლოგიკურად შეუძლებელია, რომ კოშკის სიმაღლე ერთდროულად იყოს 100 მ. და 150 მ., რადგან მის მოაზრებას ენის წესები კრძალავენ. წინადადების საზრისი დამოკიდებულია ვერიფიკაციის არა ემპირიულ, არამედ ლოგიკურ შესაძლებლობაზე. ამიტომ, წინადადება „მღინარე მიედინება მთაზე ქვევიდან ზევით“ საზრისის მქონეა, ხოლო წინადადება „კოშკის სიმაღლე ერთდროულად 100 მ და 150 მ.“ უსაზრისოა.

ვერიფიკაციის შესაძლებლობა არ უნდა აურთოთ მის პრაქტიკულ განხორციელებაში. პრაქტიკული განხორციელება დამოკიდებულია ტექნიკის იმ დონეზე, რომელიც მოცემულ დროს არსებობს. შესაძლებლობა კი დამოკიდებულია ბუნების კანონებისა და ენის ლოგიკურ წესებთან თავსებადობაზე. მთვარის მეორე მხარის შესახებ რაიმე მტკიცების ვერიფიკაციის შესაძლებლობა დასაშვებია, რადგან შეგვიძლია აღვწეროთ ის პირობები, რომელთა საფუძველზეც ეს შემოწმება შეიძლება განხორციელდეს. მთვარის მეორე მხარის შესახებ გამოთქმული დებულებები საზრისის მქონეა, რადგანაც მათი ვერიფიკაციის ლოგიკური შესაძლებლობა დასაშვებია, თუმცა ეს პრაქტიკულად ღირს განუხორციელებელია: ვერიფიკაციის ემპირიული პირობების დადგენასა და მათ პრაქტიკულ განხორციელებას მნიშვნელობა აქვს კეშმარტების დადგენისათვის — არის თუ არა მოცემული დებულება კეშმარტი, მაგრამ აქვს თუ არა მოცემულ წინადადებას საზრისი ეს დამოკიდებულია არა ვერიფიკაციის ემპირიულ, არამედ ლოგიკურ შესაძლებლობაზე. მეცნიერს აინტერესებს კეშმარტების დადგენა, ფილოსოფოსს კი აინტერესებს მნიშვნელობა. ამიტომ მეცნიერისათვის საინტერესოა ვერიფიკაციის ემპირიული, ხოლო ფილოსოფოსისათვის ლოგიკური შესაძლებლობა.

არსებობს თუ არა გარესამყარო? ამ კითხვას რომ პასუხი გავცეთ,

შლიკის აზრით, უნდა გაიჩვენეს „გარესამყაროს“ საზრისი. თუ „გარესამყაროში“ ივულისხმება ემპირიულ, გრძობად-აღქმად საგანთა ერთობლიობა, მაშინ იგი არსებობს, ხოლო თუ „გარესამყაროში“ ივულისხმება არაგრძობადი სინამდვილე ან რაღაც შეუშეცნებელი „საგანი თავის თავად“, მაშინ იგი არ არსებობს. პოზიტივიზმი კი არ უარყოფს გარესამყაროს საგანთა არსებობას, არამედ მას აძლევს ემპირიულ საზრისს. თუ გარესამყაროს არსებობის საკითხი დასმულია არა ემპირიული აზრით, მაშინ იგი უსაზრისოა და მისი გადაწყვეტა პრინციპულად შეუძლებელია. პოზიტივიზმი არ უარყოფს ტრანსცენდენტალური, ე. ი. არაგრძობადი, შეუშეცნებელი საგნის არსებობას, იგი უსაზრისოდ მიიჩნევს თვით საკითხს ამგვარი საგნის არსებობის შესახებ, როგორც მეტაფიზიკურ პრობლემას. რომლის გადაწყვეტა პრინციპულად შეუძლებელია. ამიტომ პოზიტივიზმი შლიკის აზრით, უპირისპირდება არა რეალურს, არამედ მეტაფიზიკურს. მეტაფიზიკა ეხება ისეთ პრობლემებს, რომელთა ვერიფიკაციის ლოგიკური შესაძლებლობა არ არსებობს, ამიტომ იგი უსაზრისო წინადადებებისაგან შედგება.

აქვს თუ არა საზრისი წინადადება: „უნივერსუმიდან ცოცხალი არსების გაქრობის შემდეგ ვარსკვლავები განაგრძობენ მოძრაობას თავისი კურსით“. ამ წინადადების ემპირიული ვერიფიკაცია არ შეიძლება, მაგრამ შეიძლება მისი ლოგიკური ვერიფიკაცია, ამიტომ იგი საზრისია მქონეა. კითხვას „განაგრძობს თუ არა სამყარო არსებობას ჩემი სიკვდილის შემდეგ“ არ ექნება საზრისი, სანამ იგი არ იქნება ინტერპრეტირებული, როგორც კითხვა „ვარსკვლავების და ა. შ. არსებობა არის თუ არა დამოკიდებული სულიერი არსების სიცოცხლესა ან სიკვდილზე?“ და ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი გაცემულია ცდის საფუძველზე. ცდა გვიჩვენებს, რომ ცოცხალი არსების არსებობა არ არის აუცილებელი პირობა დანარჩენი სამყაროს არსებობისათვის. რაიმე ცვლილება სულიერი არსების სამყაროში არ ახდენს გავლენას სამყაროს დანარჩენ ნაწილზე. სოლიფისტიკისა და იდეალისტის შეცდომაა მოცემული საკითხის ემპირიული ინტერპრეტაციის უარყოფა და მის უკან რაღაც მეტაფიზიკური აზრის დანახვა. როგორც სოლიფისტიკის ასევე იდეალისტის მტკიცება გარესამყაროს არსებობის შესახებ უსაზრისოა და არა მცდარია.

შრომაში „შემეცნების საფუძვლები შესახებ“ (1934) შლიკი ეხება საკითხს იმის შესახებ, თუ რას უნდა ეყრდნობოდეს შემეცნება; ოუ რა ტიპის წინადადებები უნდა იყოს შემეცნების ამოსავალი და დასაყრდენი. შლიკი ილაშქრებს „ოქმისებური წინადადებების“ ისეთი გაგების წინააღმდეგ, როგორც პირველად ნოირატმა წამოაყენა და შემდეგ გაიზიარა კარნაპმა. თავისი ბუნებით „ოქმისებური წინადადებები“

უნდა იყვნენ ის ამოსავალი წინადადებები. რომელთაც სისტემის დანარჩენი წინადადებები დაემყარება და რომელთა საფუძველზე შესაძლებელი გახდება მათი ვერიფიკაცია. ნოირატის აზრით, „ოქმისებური წინადადება“ არის ფიზიკალისტური წინადადება, რომელიც აღწერს დაკვირვებას ფიზიკურ ობიექტზე. მას აქვს ასეთი ფორმა: „ბატონი N. N. ამა და ამ დროს, ამა და ამ ადგილას, ამასა და ამას უკვირდება“. ეს წინადადება არის ჩაწერა იმისა, რასაც ექსპერიმენტატორს უჩვენებს ესა თუ ის ხელსაწყო. ნოირატმა მოხსნა ოქმისებური წინადადების ფაქტთან მიმართების საკითხი, როგორც მეტაფიზიკური. პრინციპში ყოველი ფიზიკალისტური წინადადება შეიძლება გავხადოთ ოქმისებური წინადადება. ასე აგებული სისტემის ჰეშმარიტების კრიტერიუმში იქნება არა ფაქტთან შესაბამისობა, არამედ სისტემის არაწინააღმდეგობრიობა, წინადადებათა ლოგიკური შესაბამისობა.

შლიკის აზრით, ამგვარად გაგებული ოქმისებური წინადადება არ გამოდგება შემეცნების საფუძველად. შემეცნება უნდა ემყარებოდეს ისეთ საწყისებს, რომლებიც უეჭვოა და აბსოლუტურად სანდო. ოქმისებური წინადადება კი მოკლებულა ასეთ თვისებებს, იგი თვითნებურად შეიძლება არჩეულ იქნეს. ოქმისებური წინადადება თვითონ წარმოადგენს ჰიპოთეზას, რომელიც თავის მხრივ მოითხოვს ნემოწმებას, ამიტომ იგი სისტემის დანარჩენი წინადადებებისათვის არ გამოდგება საშტაბად. შლიკის აზრით, შემეცნების საფუძველად გამოდგება საგნის უშუალო განცდა, მასზე აწმყოში დაკვირვება. მას აქვს ასეთი ფორმა „აქ და ახლა ამასა და ამას განვიცდით ან ვუკვირდებით“. იგი არ არის იგივეობრივი იმასთან, რაც უკვე წინადადების სახით ჩაწერილია ან რასაც ახლა მოვიგონებთ. იგი არის საბაზი წინადადების წარმოქმნისათვის და არა თვით წინადადება. იგი არის თვით განცდა და არა ამ განცდის გამოხატვა წინადადებით. ჩვენ რომ რაიმეს განვიცდით ეს აბსოლუტურად უეჭველია და სანდო. ამ აქტს შლიკი უწოდებს კონსტატაციას. კონსტატაცია და არა ოქმისებური წინადადება უნდა იყოს შემეცნების ამოსავალი და საფუძველი. კონსტატაცია არ საჭიროებს შემდგომ შემოწმებას, ამიტომ სხვა დებულებათა შემოწმება შეიძლება მას დაეყრდნოს.

შლიკი ასევე აკრიტიკებს არაწინააღმდეგობრიობის, ლოგიკური შესაბამისობის პრინციპს, როგორც ჰეშმარიტების კრიტერიუმს. ეს პრინციპი სავსებით გამოდგება ფორმალურ მეცნიერებებში, მაგრამ ის არაა საკმარისი რეალურ მეცნიერებებში. რეალური მეცნიერებანი ეხებიან ფაქტებს, მათთვის ძირითადია ფაქტებთან შესაბამისობა, რაც ვერ დადგინდება სისტემის არაწინააღმდეგობრიობის საფუძველზე.

ზღაპარიც შეიძლება ავებულ იქნეს არაწინააღმდეგობრივად, მაგრამ ამით იგი ფაქტების შესაბამისი როდი გახდება.

ზემოთ დასახელებულ შრომაში შლიკი იცავდა ვერიფიკაციის ფენომენალისტურ ინტერპრეტაციას, რომლის მიხედვით შემეცნების საფუძველი უნდა იყოს უშუალო განცდები და აღქმები. ეს იყო მიმართული ვერიფიკაციის ფიზიკალისტური პრინციპის წინააღმდეგ, რომელსაც იცავდნენ ნოირატი და კარპანი. მაგრამ შრომაში „ფსიქოლოგიურ და ფიზიკალურ ცნებებს შორის მიმართების შესახებ“ (1935) შლიკი უკვე იცვლის თვალსაზრისს და იზიარებს ფიზიკალისტურ შეხედულებას, რომლის მიხედვით ფსიქოლოგიური ტერმინები და წინადადებები შეიძლება თარგმნილი იქნეს ფიზიკალურ ენაზე.

შლიკი ცდილობს ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ურთიერთობის პრობლემა გაათავისუფლოს იმ მეტაფიზიკური შინაარსისაგან, რომელიც მას დეკარტის შემდეგ მიუცა. დეკარტისათვის ეს არის ფსიქიკური და ფიზიკური სუბსტანციების მიმართების საკითხი. შლიკი კი ამ პრობლემას სვამს ენობრივ ასპექტში: რა დამოკიდებულება არსებობს ფსიქოლოგიურ ენასა და ფიზიკალურ ენას შორის; შეიძლება თუ არა ფსიქოლოგიური ენის დაყვანა ფიზიკალურ ენაზე.

ფსიქოლოგიური ენა აღწერს ადამიანის სულიერ მდგომარეობებს: იგი შედგება ისეთი წინადადებებისაგან, რომლებიც შეიცავენ ემოციების, შეგრძნებების, ფსიქიკური აქტების და სხვა გამომთქმელ ტერმინებს. ფიზიკალური ენა კი აღწერს სხეულებრივ მდგომარეობებსა და ცვლილებებს, მათ შორის ადამიანის ქცევებს, მეტყველების აქტებს, ფიზიოლოგიურ პროცესებს და ა. შ. ფიზიკალური თვისებები არიან დროულ-ვრცეული და გაზომვადი ბუნების. ფიზიკალური მდგომარეობა არის ისეთი ელემენტების თავმოყრა, რომელიც დროულ-ვრცეულია და რაცხვებით გამოთვლადია. ამიტომ ფიზიკალური ცნებები რაოდენობრივი ცნებებია. ფიზიკალურ წინადადებათა ნიშნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ ისინი ან აღწერენ ფიზიკალურ მდგომარეობებს ან აღგენენ კანონებს ამ ფიზიკალური მდგომარეობებისათვის.

ცდა გვიჩვენებს, რომ ფიზიკალური ენა ობიექტურია. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი არის ინტერსენსუალური და ინტერსუბიექტური. ინტერსენსუალური ნიშნავს, რომ ერთი და იგივე ფიზიკალური მდგომარეობის აღქმა შეიძლება სხვადასხვა გრძნობის ორგანოებით, ვთქვათ. მხედველობით და შეხებით. ინტერსუბიექტური კი ნიშნავს, რომ ერთი და იმავე გაზომვის ოპერაციების შედეგების შემოწმება შეუძლია სხვადასხვა სუბიექტს. ფსიქოლოგიური ენა მოკლებულია ამ თვისებებს, ამიტომ იგი არ არის ობიექტური. მაგალითად, როდესაც ადა-

ბიანი სიზმარში ხედავს ბილიარდის-თამაშს, იგი აღიქვამს გარკვეულ-
არკვეულ მიმართებას, ხედავს ბილიარდის იმ კუთხეს, სადაც შარი
უნდა ჩავარდეს და სხვა. ეს არის ფსიქოლოგიური სივრცე, რომელიც
ფიზიკალური ვრცეულობისაგან განსხვავდება იმით, რომ არ არის
ინტერსუბიექტური. თუ ჩვენ გვინდა რომ ფსიქოლოგიურ ენას მივცეთ
ობიექტური მნიშვნელობა, მაშინ იგი უნდა დავიყვანოთ ფიზიკა-
ლურ ენაზე. ფსიქიკური მდგომარეობანი მთლიანად აღიწერება ფიზი-
კალური ენით ისე, რომ ეს აღწერა ობიექტური ხასიათის იქნება
არა მხოლოდ ფსიქიკური მდგომარეობების, არამედ მთელი სამყაროს
აღწერა შეიძლება ფიზიკალური ენით. ეს არის ფიზიკალიზმის ძირი-
თადი თეზისი, რომელიც შლიკმა გაიზიარა.

მაგრამ, შლიკის აზრით, ფიზიკალიზმი არ არის ფილოსოფიური
შინაარსის გამომხატველი; ის, რომ ფიზიკალურა ენა ობიექტურა ხა-
სიათისაა, არის შემთხვევითი, ემპირიული და არა აუცილებელი ლოგი-
კური ფაქტი. სამყარო, რომ ისეთია, როგორც ამას ცდა გვიჩვენებს,
არის სრულიად შემთხვევითი ფაქტი, და ზუსტად ამავე აზრით შემთხვე-
ვითია, რომ ფიზიკალურა ენა არის ობიექტურა ხასიათის. ლოგიკურად
დასაშვებია მოვიაზროთ ისეთი სამყარო, სადაც სწორედ ფსიქოლოგი-
ური ენა იქნება ობიექტური, ხოლო ფიზიკალური ენა კი იქნება
ნოკლებული ამ თვისებას. ცხადია, ამ სამყაროში იმოქმედებდნენ სხვა
კანონები, ვიდრე ჩვენს რეალურ სამყაროში მოქმედებენ, მაგრამ
ლოგიკურად ასეთი სამყარო სავსებით შესაძლებელია. შლიკი იმო-
წმებს კარნაპს, რომელიც ფიზიკალური ენის ობიექტურობას თვლის
ბედნიერ შემთხვევად. ფიზიკალიზმის ძირითადი თეზისი არის ემპი-
რიული ხასიათის დებულება, რომელიც არ შეიძლება ჩაითვალოს ფი-
ლოსოფიურ აღმოჩენად. ფილოსოფოსს აინტერესებს არა ცდის ფაქ-
ტის დადგენა, არამედ ფაქტის შესაძლებლობის პირობების გარკვევა.
ნისი ამოცანაა განსაზღვროს წინადადების მნიშვნელობა, რაც დგინდება
საგანთა შესაძლებელი მდგომარეობების გათვალისწინებით (ნამდვილად
არსებობს თუ არა საგანთა ესა თუ ის მდგომარეობა, ამას მნიშვნელობა
აქვს მეცნიერებისათვის, მაგრამ არა ფილოსოფიისათვის). ფიზიკა-
ლიზმი არის სამყაროს აღწერის ერთ-ერთი და არა ერთადერთი შესა-
ძლებლობა. ამიტომ შლიკის აზრით ფიზიკალიზმი არ არის ფილოსო-
ფიური თეორია.

შლიკის ფილოსოფიური ევოლუცია ეს არის ლოგიკური პოზიტი-
ვიზმის შინაგან წინააღმდეგობათა გაცნობიერებიდან გამომწვეული. მის
ძირითად დებულებათა დაზუსტება და დაკონკრეტება, რომელიც
ავით ვენის წრეში ვერ ნახულობდა აღიარებას.

შლიკის (Schlick) ძირითადი შრომები:

Allgemeine Erkenntnislehre, 1926; Meaning und Verifi-
cation, 1931; The Philosophy of Nature, 1943.

რედოლფ კარნაპი

გერმანელი ფილოსოფოსი რ. კარნაპი (1891 წ.) ვენის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ექსტრაორდინარული პროფესორი იყო 1931-35 წწ. ხოლო 1936 წ. ორდინარული პროფესორი იყო პრაღის გერმანულ უნივერსიტეტში. 1936 წ. გადასახლდა ამერიკაში.

კარნაპის ინტერესები მოიცავენ მეცნიერების ლოგიკის საკითხების ფართო წრეს, რომელშიც ძირითადია ფილოსოფიის ბუნების, მეტაფიზიკის უარყოფის, ლოგიკური სინტაქსის, ლოგიკური სემანტიკის. ინდუქციური ლოგიკის, მოდალური ლოგიკის, ალბათობის, მეცნიერების ერთიანობის, ემპირიული საზრისიანობის კრიტიკიუმის, ანალიზურ და სინთეზურ წინადადებათა გამიჯვნის, L კეშმარიტებისა და F კეშმარიტების განსხვავების საკითხები.

ფილოსოფიის ბუნების გაგება კარნაპთან მოიცავს ორ მომენტს — პოზიტიურს და ნეგატიურს. პოზიტიური მომენტი გულისხმობს ფილოსოფიის, როგორც გარკვეული მეცნიერების დადგენას, რომელსაც გააჩნია საკლდევი ობიექტი და კვლევის მეთოდი. ეს არის დადებითი ამოცანა, რომელიც მეცნიერულმა ფილოსოფიამ უნდა განახორციელოს. ნეგატიური მომენტი კი გულისხმობს ფილოსოფიის ბუნების მოცემული გაგების საფუძველზე ტრადიციული ფილოსოფიის შეფასებას. ამ შეფასების შედეგად აღმოჩნდება, რომ ტრადიციული ფილოსოფია ვერ აკმაყოფილებს მეცნიერული ფილოსოფიის მოთხოვნებს და ამიტომ იგი უნდა უკუგდებულ იქნეს, როგორც მეტაფიზიკა. კარნაპის თვალსაზრისში ფილოსოფიის საგნისა და მისი მეთოდის შესახებ განიცადა გარკვეული ევოლუცია.

კარნაპი იცავდა თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფილოსოფიას გააჩნია თავისი კვლევის ობიექტი და მეთოდი, რომელიც არ დაიყვანება არც ერთი სპეციალური მეცნიერების საგანსა და მეთოდზე. ფილოსოფია არის შემეცნების თეორია. მისი მიზანია ცოდნის, შემეცნების ლოკალური ანალიზი. შემეცნების თეორიამ უნდა გვიჩვენოს, თუ როგორ უნდა იქნეს გამართლებული, დაფუძნებული მოცემული ცოდნა, როგორც მნიშვნელოვანი შემეცნება. ეს გამართლება მიმდინარეობს არა აბსოლუტურად, არამედ შეფარდებით, რაც ნიშნავს გარკვეული შემეცნების შინაარსის გამართლებას უკვე დასაბუთებულ შემეცნების შინაარსზე დაყრდნობით.

მაღალი რიგის საგნები (ცნებები) უნდა დაყვანილ იქნან დაბალი რიგის საგნებზე (ცნებებზე). საგანს, რომელიც შემდგომ აღარ დაიყვანება სხვა საგანზე ეწოდება (შემეცნებისთეორიულად) საფუძვლად-
წდებარე საგანი. ასეთ საფუძვლადმდებარე საგნებზე დაყვანა შეადგენს შემეცნების თეორიული ანალიზის ამოცანას. ერთი საგნის მეორეზე დაყვანის შესაძლებლობის გაპართლება არის კონსტიტუციური თეორიის ძირითადი თეზისი.

შემეცნების თეორიული ანალიზი უნდა განვასხვავოთ ლოგიკური და ფსიქოლოგიური ანალიზისაგან. ლოგიკაც იკვლევს მოცემული დებულების სხვა დებულებებიდან გამომდინარეობას და ამის საფუძველზე ახდენს მის გამართლებას. მაგრამ განსხვავება შემდეგ-
შია: ლოგიკური გამომდინარეობა სრულდება ცნებათა მარტივი გარდაქმნის საფუძველზე, გამოყვანილ დებულებაში არ გვხვდება ახალი ცნება; შემეცნების თეორიული ანალიზისათვის კი არსებითია სწორედ ის, რომ გასაანალიზებელი შემეცნების შინაარსში, ე. ი. დასა-
საბუთებელ წინადადებაში გვხვდება ისეთი ცნება, რომელიც წინა-
მძღვრებში არ გვხვდება. რაც შეეხება შემეცნების შინაარსის ფსიქო-
ლოგიურ ანალიზს, იგი ეხება ცოდნის წარმოშობისა და არა საფუძ-
ვლადმდებარე ცოდნაზე დაყვანის საკითხს.

აღნიშნულ თვალსაზრისს ფილოსოფიის რაობისა და მისი მეთოდის შესახებ კარნაპი იკავდა ადრინდელ შრომებში: „სამყაროს ლოგიკური აგება“ (1928) და „მოჩვენებითი პრობლემები ფილოსოფიაში“ (1928).

მაგრამ მალე კარნაპის თვალსაზრისი ფილოსოფიის ბუნების შესახებ განიცდის ცვლილებას, რაც გამოხატულებას პოულობს შრომებში: „ძველი და ახალი ლოგიკა“ (1931) და „მეტაფიზიკის გადალახვა ენის ლოგიკური ანალიზის მეშვეობით“ (1931).

ფილოსოფიის ბუნება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არ არის რაღაც განსაკუთრებული დისციპლინა სხვა მეცნიერებების გვერდით, არამედ არის ფილოსოფოსობის მეთოდი. ფილოსოფია არ არის თეორია, სისტემა, რომელიც შემეცნებითი საზრისის მქონე წინადადებისაგან შედგება. იგი არის მეთოდი, სახელდობრ, რეალურ და ფორმალურ მეცნიერებათა წინადადებების და ცნებების ლოგიკური ანალიზის მეთოდი.

აქ კარნაპი ფაქტიურად იმეორებს ვიტგენშტაინის აზრს, რომლის მიხედვით ფილოსოფია არის არა თეორია, არამედ პრაქტიკული მოღვაწეობა. მაგრამ, მალე კარნაპი ამ შეხედულებასაც შეიცვლის. კარნაპის აზრით, ფილოსოფია ისეთივე სპეციალური მეცნიერებაა, როგორც ყველა დანარჩენი. ეს ახალი თვალსაზრისი დასაბუთებას პოულობს შრომაში „ენის ლოგიკური სინტაქსი“ (1934). ეს პერიოდი

კარნაპის ფილოსოფიურ ევოლუციაში ცნობილია სინტაქსური პერიოდის სახელწოდებით. მოკლედ ამ პერიოდის შეხედულებანი ასეთაა:

სპეციალური მეცნიერებანი იყოფიან ორ ჯგუფად: რეალურ და ფორმალურ მეცნიერებებად: რეალურ მეცნიერებებს მიეკუთვნება ფიზიკა, ბიოლოგია, ფსიქოლოგია და სოციოლოგია. ფორმალურ მეცნიერებებს კა — ლოგიკა და მათემატიკა.

სინამდვილის სხვადასხვა მხარეების კვლევა შედის რეალურ მეცნიერებათა კომპეტენციაში. ფორმალური მეცნიერებანი არ იკვლევენ სინამდვილის მხარეებს. ფორმალური მეცნიერებანი წარმოადგენენ წინინდა აღრიცხვებს. ისინი საერთოდ არ იმეცნებენ საგნებს. ამიტომ ისინი არც წარმოადგენენ მეცნიერებას ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, არამედ მეთოდს, რომელიც მეცნიერების წინადადებათა გარდაქმნისათვის გამოიყენება.

რეალური მეცნიერება ემპირიული ხასიათისაა. იგი შედგება სინთეზური წინადადებისაგან, რომლებიც აღწერენ ფაქტებს. ამ წინადადებათა საზრასი დაიყვანება ცდაში უშუალოდ მოცემულზე. მათი ჰეშმარიტება-მცდარობა დამოკიდებულია ფაქტზე.

ფორმალური მეცნიერება აპრიორული ხასიათისაა. იგი შედგება ანალიზური წინადადებებისაგან, რომლებიც არაფერს არ ამბობენ ფაქტების შესახებ, ამიტომ ამ წინადადებებს არა აქვთ საზრისი, მათი ჰეშმარიტება-მცდარობა არ არის დამოკიდებული ფაქტზე. ისინი მუდამ ჰეშმარიტ ფორმულებს წარმოადგენენ, რომელთა ჰეშმარიტებაც განომდინარეობს მათი ლოგიკური სტრუქტურიდან.

ჩნება თუ არა საკითხების რაიმე წრე, რომლის განხილვასაც შეიძლება ჰქონდეს მეცნიერული ხასიათი? ეს არის საკითხები, რომლებიც ეხებიან თვით მეცნიერებას, მის წინადადებებს, ცნებებს, თეორიებს და ა. შ. საკითხების ამ კომპლექსს კარნაპი მიაკუთვნებს მეცნიერების ლოგიკას. ფილოსოფია, თუ კი მას სურს ატარებდეს მეცნიერულ ხასიათს, უნდა იყოს მეცნიერების ლოგიკა. ლოგიკა კი ზუსტი მეცნიერებას სახით შეიძლება აიგოს როგორც სინტაქსი. სინტაქსი არის ფორმალური თეორია ენობრივ გამოსახულებათა შესახებ. იგი ადგენს წესებს, რომელთა საფუძველზე ენობრივი სისტემა აიგება არა მათი შინაარსის, არამედ გარეგანი ფორმისა და რაგის მიხედვით. სინტაქსური წესები არიან: 1. წარმოქმნის წესები, რომელთა საფუძველზე დგანდება ნიშანთა რომელი რიგი ჩაითვალოს ფორმულად, და 2. გარდაქმნის წესები, რომელთა საფუძველზე ფორმულათა ერთი რიგი გამოიყვანება სისტემის ამოსავალი ფორმულებიდან. ასე აგებული სისტემა არის აღრიცხვა, რომელიც არაფერს არ ამბობს სინამდვილის ობიექტების შესახებ.

ფილოსოფია არის მეცნიერების ლოგიკა, მეცნიერების ლოგიკა კი არის მეცნიერების ენის სინტაქსი, ამიტომ ფილოსოფია სხვა არაფერია თუ არა მეცნიერების ენის სინტაქსი. ფილოსოფიის წინადადებანი სინტაქსური ხასიათის არიან, რომლებიც ენებიან ენობრივ გამოსახულებებს და არა ობიექტებს. ისინი წარმოადგენენ ანალიზური ტიპის წინადადებებს.

1935 წ. გერმანულ ენაზე გამოვიდა ტარსკის შრომა „ჭეშმარიტების ცნება ფორმალიზებულ ენებში“, რომელშიც დასაბუთებულა იყო ენობრივ სინტემათა სემანტიკური ანალიზის აუცილებლობა. ამ შრომის გამოქვეყნების შემდეგ კარნაპი ცვლის თავის თვალსაზრისს ლოგიკის ბუნების შესახებ. ლოგიკაში კარნაპს უკვე აღარ ესმის მხოლოდ სინტაქსი. ლოგიკა ასევე შეიცავს სემანტიკასაც. სემანტიკა იკვლევს ენობრივ გამოსახულებათა მნიშვნელობას. ესა თუ ის სინტემა უნდა აიგოს არა როგორც აღრიცხვა, არამედ როგორც ფორმალიზებული ენა-ფორმალიზებულ ენაში აღრიცხვას გააჩნია გარკვეული ინტერპრეტაცია. ფორმალიზებული ენების აგებისათვის სინტაქსური წესების გარდა მოიხმარება სემანტიკური წესებიც, რომლებიც განსაზღვრავენ სიმბოლოების მნიშვნელობას და ადგენენ ფორმულების ჭეშმარიტება-მცდარობის პირობებს.

ლოგიკის ბუნების აღნიშნული გაგების საფუძველზე შესაბამისად იცვლება ფილოსოფიის ბუნების გაგებაც. ახლა ფილოსოფია არ არის მხოლოდ სინტაქსი. იგი სინტაქსისა და სემანტიკის ერთიანობაა. ასეთი თვალსაზრისი ფილოსოფიის ბუნების გაგების საკითხში გატარებულია კარნაპის შრომებში „სემანტიკის შესავალი“ (1942), „ლოგიკის ფორმალიზაცია“ (1943) და „მნიშვნელობა და აუცილებლობა“ (1946).

დასასრულ, კარნაპი აღიარებს თეორიული პრაგმატიკის აუცილებლობას ანალიზური ფილოსოფიისათვის. პრაგმატიკა ენობრივ გამოსახულებას განიხილავს იმ ადამიანებთან მიმართებაში, რომლებიც მას გამოიყენებენ. ასეთი აზრი გატარებულია კარნაპის შრომაში „მნიშვნელობა და სინონიმია ბუნებრივ ენებში“ (1955).

ამგვარად, კარნაპის საბოლოო თვალსაზრისი ფილოსოფიის ბუნების საკითხზე ასეთია: ფილოსოფია არის მეცნიერების ენის სემიოტიკა. სემიოტიკა სამი ნიწილისაგან შედგება: 1. სინტაქსი, რომელიც განიხილავს ნიშნის ნიშანთან მიმართებას; 2. სემანტიკა, რომელიც განიხილავს ნიშნის ობიექტთან მიმართებას და 3. პრაგმატიკა, რომელიც განიხილავს ნიშნის მიმართებას მის მომხმარებელთან.

სტატიაში „მეტაფიზიკის გადალახვა ენის ლოგიკური ანალიზის მეშვეობით“ მეტაფიზიკის უარყოფას კარნაპი შემდეგნაირად ასაბუთებს: მეტაფიზიკა უარყოფა ენის ლოგიკური ანალიზის მეშვეობით,

რომელიც აჩვენებს, რომ მეტაფიზიკის წინადადებანი წარმოადგენენ უსაზრისო ენობრივ გამოსახულებებს. მეტაფიზიკის დებულებანი გამოთქმულია წინადადებების ფორმით, მაგრამ ისინი ნამდვილ წინადადებებს არ წარმოადგენენ, რადგანაც არ გააჩნიათ თეორიული საზრისი, ამიტომ კარნაპი მათ უწოდებს მოჩვენებით წინადადებებს. მეტაფიზიკის წინადადებანი არ გამოთქვამენ არავითარ საგნობრივ ვითარებას — არც არსებულს, მაშინ ისინი ჰეგელიანური იქნებოდნენ და არც არასებულს, მაშინ ისინი მცდარნი მანც იქნებოდნენ. მეტაფიზიკას კი პრეტენზია აქვს გამოხატოს საგნობრივი ვითარება, ამიტომ იგი მოჩვენებითი მეცნიერებაა.

წინადადების საზრისი დამოკიდებულია ორ რამეზე: 1. სიტყვებს, რომელთაგან შედგება წინადადება, უნდა ჰქონდეთ ემპირიული საზრისი და 2. სიტყვათა დაკავშირება წინადადებაში უნდა იყოს სინტაქსურად სწორი. მეტაფიზიკის ძირითად ცნებებს „აბსოლუტი“, „სამყაროს პირველი მიზეზი“, „სუბსტანცია“, „არსება“, „მე“ და სხვა არ გააჩნიათ ემპირიული საზრისი. ამ სიტყვათა დაკავშირებაც მეტაფიზიკის წინადადებებში არის სინტაქსურად არასწორი, რაც იმით გამოიხატება, რომ სიტყვებს ისე უკავშირებენ ერთმანეთს, რაც ლოგიკურად შეუძლებელია. მაგ. წინადადება „ცეზარი არის მარტივი რიცხვი“, არის უსაზრისო, რადგან „მარტივი რიცხვი“ გამოითქმის არა აღამიანების, არამედ რიცხვების მიმართ.

მეტაფიზიკის წინადადებანი უსაზრისონი არიან, რადგანაც არღვევენ საზრისიანობის კრიტერიუმის ორივე პირობას. მეტაფიზიკის წინადადებანი არ გამოთქვამენ საგნობრივ ვითარებას, რადგანაც ისინი ეხებიან ისეთ რამეს, რაც ცდის ფარგლებს გარეთაა. ის, რაც პრინციპულად ცდის ფარგლებს გარეთაა, არა მხოლოდ არც გამოითქმის და არც მოიხატება, არამედ არც შეიძლება კითხვის ქვეშ იქნეს დაყენებული. მეტაფიზიკის წინადადებანი არც ჰეგელიანური და არც მცდარი. ისინი საერთოდ არ წარმოადგენენ წინადადებებს, თუმცა გარეგნულად წინადადებებს ფორმა გააჩნიათ. ამიტომ მეტაფიზიკის წინადადებანი არიან არა ნამდვილი, არამედ მოჩვენებითი წინადადებანი.

მართალია მეტაფიზიკის მოჩვენებითი წინადადებანი არ გამოთქვამენ საგნობრივ ვითარებას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი საერთოდ არაფერს არ გამოხატავენ, ისინი გამოხატავენ სიცოცხლის გრძნობას. იმ გრძნობას, რასაც შესანიშნავად გამოთქვამს მუსიკა, უნიჭოდ გამოხატავს მეტაფიზიკა, მაშინ როდესაც მისი მიზანია გამოთქვას საგნობრივი ვითარება. ამიტომ მეტაფიზიკოსებს კარნაპი უწოდებს ისეთ „მუსიკოსებს, რომელთაც არ გააჩნიათ მუსიკალური ნიჭი“.

სემანტიკის აუცილებლობის აღიარების შემდეგ კარნაპის წინაშე

ახლებურად დაისვა მეტაფიზიკის უარყოფის პრობლემა. სიახლე გამოიწვია შემდეგმა გარემოებამ: სენანტიკის აღიარების შემდეგ ფორმალური სისტემა გაგებულა არა როგორც წმინდა აღრიცხვა, არამედ ისეთი, რომელსაც გარკვეული ინტერპრეტაცია გააჩნია. ინტერპრეტაციამ კი დააყენა აბსტრაქტული ობიექტების (რუკები, თვისება, კლასი, ფუნქცია მსჯელობა და სხვ.) აღიარების აუცილებლობა. ხომ არ ნიშნავს აბსტრაქტული ობიექტების მიღება პლატონური ტიპის მეტაფიზიკის აღიარებას? ეგუება თუ არა აბსტრაქტული ობიექტების აღიარება ემპირიზმს და მეცნიერულ აზროვნებას? ამ საკითხს მიუძღვნა კარნაპმა თავისი სტატია „ემპირიზმი, სემანტიკა და ონტოლოგია“ (1950).

კარნაპი ფუნდამენტალურად განასხვავებს ორი ტიპის საკითხებს, რომლებიც ეხებიან ობიექტების რეალობას. თუ ვინმეს სურს თავის ენაზე ილაპარაკოს ახალი ობიექტების შესახებ, მან უნდა შემოიტანოს მეტყველების ახალ საშუალებათა სისტემა, რომელიც ექვემდებარება ახალ წესებს. ამას ეწოდება ენობრივი კარკასის აგება მოცემული ობიექტების მიმართ. ახლა განვასხვავოთ ორი ტიპის საკითხი არსებობის შესახებ: ერთს, რომელიც დაისვას ობიექტის არსებობის შესახებ კარკასის შიგნით. ვუწოდოთ შინაგანი საკითხი, ხოლო მეორეს, რომელიც დაისვას მთლიანად ობიექტთა სისტემის არსებობის შესახებ, ვუწოდოთ გარეგანი საკითხი.

ობიექტთა არსებობის შესახებ დასმული შინაგანი საკითხი არის მეცნიერული, თეორიული საზრისის მქონე, რომელზეც პასუხი გაცივმა ლოგიკური ან ემპირიული მეთოდებით იმის მიხედვით ლოგიკური თუ ფაქტიური ბუნებისაა ენობრივი კარკასი.

რაც შეეხება ობიექტთა არსებობის შესახებ დასმულ გარეგან საკითხს, იგი ეხება ენობრივი კარკასის არჩევას: მიზანშეწონილია, ნაყოფიერია თუ არა მოცემული ენობრივი კარკასის არჩევა. ეს არის პრაქტიკული და არა თეორიული შინაარსის საკითხი. მაგრამ თუ არსებობის შესახებ დასმულ გარეგან საკითხს შეხედავენ, როგორც თეორიულს, შემეცნებითი შინაარსის მქონეს და შეეცდებიან მასზე პასუხის გაცემას მეცნიერული მეთოდებით, ეს საკითხი მაშინვე გახდება მეტაფიზიკური, შემეცნებით საზრისს მოკლებული და ამიტომ უსაზრისო. ძველი მეტაფიზიკა ობიექტების არსებობის შესახებ საკითხს სვამდა ონტოლოგიურ სიბრტყეში — ნამდვილად არსებობენ თუ არა ეს ობიექტები. ამ კითხვაზე მეცნიერული მეთოდებით ერთმნიშვნელოვანი პასუხის გაცემა არ შეიძლება და ამიტომ იგი უნდა უკუგდებულ იქნეს, როგორც უსაზრისო. ობიექტების არსებობის შესახებ დასმული კითხვა შიდას მცენიერულ მნიშვნელობას თუ იგი დასმულ

იქნა კარკასის შიგნით. თუ მივიღეთ ენობრივი კარკასი, რომელიც შეიცავს მითითებას აბსტრაქტულ ობიექტებზე, მაშინ უნდა მივიღოთ ამ ობიექტების არსებობაც. მაგრამ ეს იქნება აბსტრაქტული ობიექტების არა ნამდვილი არსებობის აღიარება, არამედ ენის წესი, რომელიც მიუთითებს აბსტრაქტულ ობიექტებზე. ძველი ონტოლოგია, რომელიც ეხებოდა ობიექტების არსებობის გარეგან საკითხს როგორც ეთეროული შინაარსის მქონეს, უნდა უკუგდებულ იქნეს, როგორც უსაზრისო, მეტაფიზიკური მეცნიერება, რომელიც მოკლებულია შეგენებით საზრისს.

რეალურ მეცნიერებათა სიტყვების მნიშვნელობა და წინადადებების საზრისი არის ცდისეული, ემპირიული ხასიათის. ეს არის კარნაპის ამოსავალი პრინციპი, რომელიც უცვლელი რჩება მისი ფილოსოფიური ევოლუციის მთელ მანძილზე. თუმცა იცვლება ამ ზოგადი პრინციპის კონკრეტული შინაარსი, კერძოდ, ის თუ რას ნიშნავს წინადადებების საზრისის დაყვანა ცდაზე.

დასაწყისში, კარნაპი იცავს წინადადების საზრისის ემპირიული ვერიფიკაციის თეორიას. წინადადება საზრისიანია თუ მოცემულია მისი ემპირიული ვერიფიკაციის გზა. ემპირიული ვერიფიკაციის საფუძველზე საძიებელი წინადადების საზრისი მთლიანად დაიყვანება ცდაზე უშუალოდ მოცემულზე და ამით ერთმნიშვნელოვნად გადაწყდება მისი ჰემპარიტიბა-მცდარობის საკითხი.

თვით ვერიფიკაციის პრინციპი ორგვარ ინტერპრეტაციას იღებს კარნაპთან: პირველად ეს იყო ფენომენალისტური, რაც გულისხმობს შემეცნების შინაარსის დაყვანას მოცემული პიროვნების შეგრძნებებზე და აღქმებზე; რომელიმე წინადადება საზრისის მქონეა თუ კი იგი მთლიანად დაიყვანება შესაბამის აღქმაზე. აღქმა განეკუთვნება საკუთარი ფსიქიკურის სფეროს, ამიტომ ასეთი დაყვანა გულისხმობს მთელი დანარჩენი ცნებების და დებულებების დაყვანას საკუთარ ფსიქიკურზე.

კარნაპი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ოთხი ტიპის საგნებს: 1. სულიერი საგნები. 2. სხვისი ფსიქიკური საგნები, 3. ფიზიკური საგნები და 4. საკუთარი ფსიქიკური საგნები.

სულიერი საგნები დაიყვანებიან სხვის ფსიქიკურ საგნებზე, ამიტომ ისინი უკანასკნელის მიმართ მეორადი ბუნებისაა. სხვისი ფსიქიკური საგნები კი თავის მხრივ დაიყვანებიან ფიზიკურ საგნებზე. სხვა ადამიანის ფსიქიკური განცდა, ვთქვათ, მწუხარება განისაზღვრება ფიზიკურ ტერმინებში, ე. ი. მოცემული ადამიანის შესაბამის ენობრივ გამოთქმებსა და სხეულებრივ ცვლილებებში. სხვისი ფსიქიკური გნო-

სეოლოგიურად დაიყვანება ფიზიკურზე და ამიტომ მეორადია მის მიმართ, თუმცა ქრონოლოგიურად სხვისი ფსიქიკური განცდა წინ უსწრებს მის შესატყვის ფიზიკურ რეაქციებს. ფიზიკური საგნები კი მეორადია საკუთარი ფსიქიკურის მიმართ, რადგანაც მათი შემეცნება აღქმებთანაა დაკავშირებული. ფიზიკური საგნები დაიყვანება საკუთარ ფსიქიკურზე, რომელიც უკვე სხვაზე აღარ დაიყვანება. საკუთარი ფსიქიკური ჩემთვის უშუალოდ მოცემულია. შემეცნებისთეორიულად განხილული იგი საფუძვლადმდებარე საგანია, რომელზეც ყველა სხვა დაიყვანება და აიხსნება.

ვერიფიკაციის პრინციპის ფენომენალისტური ინტერპრეტაცია გააკრიტიკა ნოირატმა შრომებში „სოციოლოგია ფიზიკალიზმში“ (1931) და „პროტოკოლური წინადადებანი“ (1933). ნოირატის აზრით, წინადადება შეიძლება შედარებულ იქნეს წინადადებასთან და არა განცდასთან. წინადადების განცდასთან მიმართების საკითხი არის უსაზრისო, რაც ემყარება სამყაროს მეტაფიზიკურ გათიშვას ორად — წინადადებებად და განცდებად. ამიტომ უნდა ვილაპარაკოთ არა სისტემის წინადადებების მიმართებაზე განცდებთან, არამედ სისტემის წინადადებების მიმართებაზე ამოსავალ წინადადებებთან, რომელთაც ეწოდებათ ოქმისებური ანუ პროტოკოლური წინადადებანი. ვერიფიკაცია გულისხმობს სისტემის წინადადებების დაყვანას არა განცდებზე, არამედ ოქმისებურ წინადადებებზე. ოქმისებური წინადადება არ არის წმინდა უშუალოდ მოცემულის გამოხატულება. იგი შეიცავს დამკვირვებლის სახელისა და დაკვირვების დროისა და ადგილის მითითებას. ოქმისებური წინადადება არ გამოხატავს სამყაროს რაღაც უცვლელ საწყისს. ამიტომ არ არსებობს განსაკუთრებული, მუდმივი ოქმისებური წინადადებანი. ყოველი რეალური წინადადება შეიძლება გახდეს ოქმისებური. ოქმისებური წინადადების დადგენა ხდება თვითნებურად, შეთანხმების საფუძველზე.

კარნაპმა ძირითადად გაიზიარა ნოირატის ოვალსაზრისი და მოგვცა ვერიფიკაციის პრინციპის ფიზიკალისტური ინტერპრეტაცია, რომლის მიხედვით სისტემის ენა მთლიანად დაიყვანება ოქმისებურ ენაზე. ოქმისებური ენა არის ფიზიკურ ობიექტებზე დაკვირვების აღწერა. ოქმისებური ენა არის არა ფენომენალისტური, არამედ ფიზიკალური ენის ნაწილი, ე. ი. ოქმისებური ენა ეხება არა საკუთარ განცდებს, არამედ ფიზიკურ ობიექტებზე დაკვირვებებს.

ვერიფიკაციის პრინციპის ფენომენალისტურ და ფიზიკალისტურ ინტერპრეტაციას შორის განსხვავების მიუხედავად ერთი ძირითადი მომენტი რჩება საერთო; ორივე ინტერპრეტაცია მოითხოვს სისტემის სრულ, მთლიან დაყვანას ცდაში უშუალოდ მოცემულზე. სწორედ ამის

წინააღმდეგ გაილაშქრა პოპერძა თავის წიგნში „კვლევის ლოგია“ (1935). მან უარყო ვერიფიკაციის პრინციპი, როგორც ემპირიული საზრისიანობის კრიტერიუმი, რადგანაც ბუნების კანონების გამომტყმელი დებულებები, რომელთაც აქვთ უნივერსალური წინადადებების ხასიათი მაღიანად არ დაიყვანებიან ოქმისებურ წინადადებებზე, ამიტომ იბინი უსაზრისონი უნდა ყოფილიყვნენ. ეს იქნებოდა რეალურ მეცნიერებათა გაუქმება, რადგან მეცნიერების უმაღლესი მიზანია სწორედ ბუნების ზოგად კანონთა გამოხატვა. ვერიფიკაციის პრინციპს პოპერა ცვლის ფალსიფიკაციის პრინციპით, რომლის მიხედვით, თეორია ემპირიულად საზრისიანია თუ კი არსებობს მისი ფალსიფიკაციის შესაძლებლობა. ერთეულ ფაქტებს, რომლებიც შეესაბამებიან ზოგად წინადადებას, არ შეუძლიათ მისი ვერიფიკაცია, მაშინ როდესაც ერთ ფაქტს, რომელიც ეწინააღმდეგება ზოგად წინადადებას შეუძლია მისი ფალსიფიკაცია.

პოპერის კრიტიკის გავლენით კარნაპი ცვლის თვალსაზრისს ემპირიული საზრისიანობის კრიტერიუმის შესახებ, რაც გამოხატულებას პოულობს შრომაში „შემოწმებადობა და მნიშვნელობა“ (1936).

ახლა კარნაპი თვლის, რომ არ შეიძლება არა მხოლოდ ზოგად წინადადებათა, არამედ არც ერთეულ წინადადებათა ვერიფიკაცია. ისეთი მარტივი წინადადების ვერიფიკაცია, როგორცაა „ეს ქალაქი თეთრია“ გულისხმობს მომავალ დაკვირვებათა გამომოქმედ წინადადებებს, რომელთა რიცხვი შეიძლება უსასრულო იყოს. ამიტომ ვერიფიკაცია არ გამოდგება ემპირიული საზრისიანობის კრიტერიუმად. იგი იღიერ ვიწრო პრინციპია, რომელიც ვერ გაამართლებს რეალური ნეცნიერების წინადადებათა საზრისს. ვერიფიკაციის პრინციპს კარნაპი ცვლის შემოწმებადობის კრიტერიუმით. რაიმე წინადადების საზრისის შემოწმება გულისხმობს არა ამ წინადადების ქეშმარიტებამცდარობის დასაბუთებას, არამედ მის დადასტურებას ან უარყოფას. ერთეულ ფაქტებს მხოლოდ გარკვეული ალბათობით და არა ერთმნიშვნელოვნად შეუძლიათ დასაბუთონ მოცემული წინადადება ფაქტი წინადადებას კი არ ასაბუთებს, არამედ ადასტურებს. რაც უფრო იზრდება წინადადების შესაბამისი ფაქტების რიცხვი, მით უფრო იზრდება ჩვენი რწმენა ამ წინადადების ქეშმარიტებაში, მაგრამ საბოლოოდ არასოდეს არ დასაბუთდება იგი. ყოველთვის არსებობს იმის შესაძლებლობა, რომ აღმოჩნდება ერთი უარყოფითი ფაქტი მაინც, რომელიც უარყოფს მოცემულ წინადადებას.

შემოწმებადობის კრიტერიუმის შემოტანა ქმნის დამატებით სიძნელეებს, რადგანაც არ მოითხოვს ცოდნის მთლიან დაყვანას ცდაში უშუალოდ მოცემულზე. ამის შედეგი იყო იმის აღიარება, რომ არსე-

ბობს ცოდნის ისეთი შინაარსი, რომელიც მთლიანად არ დაიყვანება ცდაში უშუალოდ მოცემულზე, მაგრამ მინც ემპირიულია. ამ საკითხის გარკვევას მიეძღვნა კარნაპის შრომა „მეცნიერების თეორიული ცნებები“ (1960).

მეცნიერების ენას კარნაპი ყოფს ორად: დაკვირვებისეულ ენად, რომელიც აღწერს დაკვირვებად ნივთებს ან პროცესებს, მათ თვისებებსა და მიმართებებს, და თეორიულ ენად, რომელიც აღწერს დაუკვირვებად საგნებს ან პროცესებს, მათ ასპექტებსა და მხარეებს. მაგალითად, ქვანტური მექანიკა აღწერს მიკრონაწილაკებს, რომლებიც უშუალოდ დაკვირვებაში არ გვეძლევიან და აღგვანს მათ კანონზომიერებას.

დაკვირვებისეული ენა რომ ემპირიული საზრისის მქონეა, ეს არ არის სადავო. დავა ეხება თეორიულ ენას, რომელიც შეიცავს ისეთ ტერმინებს, რომლებიც მთლიანად არ განისაზღვრებიან დაკვირვებისეული ენის ტერმინებში და ისეთ წინადადებებს, რომლებიც ლოგიკურად არ დაიყვანებიან დაკვირვებისეული ენის წინადადებებზე. თეორიული ენის შინაარსი ლოგიკურად უფრო მეტია, ვიდრე დაკვირვებისეული ენის შინაარსი. ამიტომ კანონიერად ისმის კითხვა: აქვს თუ არა თეორიულ ენას ემპირიული საზრისი?

თუ თეორიულ ენას ჩვენ მიუყვებით ვერიფიკაციას პრინციპს, რომელიც პოითოზოს სისტემის ენის მთლიან დაყვანას დაკვირვებისეულ ენაზე, მაშინ თეორიული ენა უნდა გავვებით, როგორც ემპირიულად უსაზრისო. მაგრამ ვერიფიკაციის პრინციპი არაეფექტური აღმოჩნდა, იგი შეიცვალა შემოწმებადობის პრინციპით. მაგრამ კარნაპს უყვე არც ეს პრინციპი აკმაყოფილებს. შემოწმებადობა გამოდგება დაკვირვებისეული და დისპოზიციური ტერმინების ემპირიული საზრისის დასადგენად. მაგრამ თეორიული ენა შეიცავს თეორიულ ცნებებსაც, რომელთა მნიშვნელობა არ დადგინდება შემოწმების საფუძველზე. კარნაპის აზრით, თეორიული ცნება ემპირიულად საზრისიანი იქნება იმ შემთხვევაში, თუ კი რაიმე დაშვება ამ ცნების შესახებ იძლევა გარკვეულ განსხვავებას დაკვირვებადი მოვლენების წინასწარხედვაში. თეორიული და დაკვირვებისეული ცნებების დაკავშირება ზორციელდება არა უშუალოდ ამ ცნებათა საფუძველზე, არამედ გარკვეული წესებისა და პოსტულატების წინასწარი დაშვებით. მხოლოდ გარკვეული წესების და პოსტულატების წინასწარი დაშვება გაამართლებს თეორიული ენის დაკავშირებას დაკვირვებისეულ ენასთან. ამიტომ თეორიული ენა ნახულობს არა სრულ, არამედ ნაწილობრივ ინტერპრეტაციას დაკვირვებისეულ ენაში.

ანეთია კარნაპის საბოლოო თვალსაზრისი ემპირიული საზრისიანობის კრიტიკრიუმის შესახებ. მიუხედავად იმ ცვლალებებისა, რაც ამ თვალსაზრისმა განიცადა, ემპირიზმის მოთხოვნა მაინც ძალაში დარჩა. ადრე კარნაპი იცავდა რადიკალური ემპირიზმის პრინციპს, რომელიც მოითხოვს თეორიული ენის მთლიან დაყვანას დაკვირვებებსეულ ენაზე, ხოლო შემდეგ უკვე იცავს არარადიკალური ემპირიზმის პრინციპს, რომელიც მოითხოვს თეორიული ენის მხოლოდ ნაწილობრივ დაყვანას დაკვირვებისეულ ენაზე.

ემპირიული საზრისიანობის კრიტიკრიუმს ორი ამოცანა ეკისრება: პოზიტიური და ნეგატიური. პოზიტიური მდგომარეობს იმაში, რომ მის საფუძველზე ირკვევა რეალურ მეცნიერებათა წინადადებების საზრისის პრობლემა. მათი შემეცნებითი, ე. ი. თეორიული საზრისი გაიგივებულია ემპირიულ საზრისთან. ნეგატიური კი მდგომარეობს იმაში, რომ უარყოფს მეტაფიზიკის წინადადებანი, როგორც უსაზრისო. მეტაფიზიკის წინადადებებს არ გააჩნიათ ემპირიული საზრისი, ამიტომ ისინი საერთოდ მოკლებულნი არიან შემეცნებით საზრისს. მათი არაემპირიული საზრისიანობა გაიგივებულია საერთოდ უსაზრისობასთან.

ემპირიული საზრისიანობის პრინციპი არის გამიჯვნის კრიტიკრიუმში, რომელიც რეალურ მეცნიერებას, ერთი მხრივ, გამოყოფს ფორმალური მეცნიერებისაგან, რომელიც შინაარსისაგან ცარიელ წინადადებებისაგან შედგება, ხოლო მეორე მხრივ, მეტაფიზიკისაგან, რომელიც უსაზრისო წინადადებებისაგან შედგება.

ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი ტრადიციულად განსხვავდებაან შემეცნების საგნისა და კვლევის მეთოდის მიხედვით. ფილოსოფია იკვლევს საერთოდ ყოფიერებას და ამის შესამეცნებლად იყენებს სპეციალური მეცნიერებებისაგან განსხვავებულ განსაკუთრებულ მეთოდს. სპეციალური მეცნიერებანი ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავდებიან შემეცნების საგნისა და მეთოდის მხრივ. ფორმალური მეცნიერებანი იკვლევენ იდეალურ საგნებს, მათი მეთოდია დედუქცია. ბუნების მეცნიერება იკვლევს დროულ-ვრცეულ ფაქტებს და მათ არსებას. მისი მეთოდია ინდუქცია. გონის მეცნიერება იკვლევს ადამიანის მოქმედების საფუძველს: ღირებულებას, ნორმას და ა. შ. მისი მეთოდია გაგება. ფსიქოლოგია იკვლევს ფსიქიკური პროცესების საზრისს, მისი მეთოდია წვდომა.

კარნაპი უარყოფს ასეთ თვალსაზრისს. მისი აზრით, ფილოსოფიას არ გააჩნია კვლევის განსაკუთრებული საგანი და მეთოდი. იგი თავისი ბუნებით სპეციალური მეცნიერებაა. ფორმალური მეცნიერება არ იკვლევს არავითარ ობიექტებს, იგი აღრიცხვავა, რომელიც თავისუფალია

შინაარსისაგან რაც შეეხება რეალურ მეცნიერებებს, ისინი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან შემეცნების ობიექტების და მეთოდის მიხედვით; რეალური მეცნიერებანი იკვლევენ ერთი ტიპის ობიექტებს, ხოლო მათი შემეცნების მეთოდი ერთი ბუნებისაა. კერძოდ, რეალური მეცნიერებანი ეხებიან ფიზიკურ ობიექტებსა და მათ თვისებებს, ხოლო მათ მიერ მოხმარებულა ენა ერთ ენაზე — ფიზიკალურ ენაზე გადაითარგმნება. ყოველი რეალური მეცნიერების ენა არის ფიზიკალური ენის ნაწილი, ხოლო თვით მეცნიერება ფიზიკის განშტოება.

მეცნიერების ერთიანობა მოითხოვს ენის ერთიანობას. არსებობს უნივერსალური ენა. რომელზეც ცალკეულ მეცნიერებათა ნაწილობრივი ენები გადაითარგმნება. ასეთი უნივერსალური ენა არის ფიზიკალური ენა, რადგანაც იგი აღწერს საერთოდ დროულ-ვრცელ მოვლენებს. ყოველი რეალური მეცნიერება ეხება ამ ტიპის მოვლენებს და ამიტომ შეიძლება მათი ფიზიკის ენით გამოხატვა. კარნაპი არა მარტო ზოგადად გამოთქვამს ამ თეზისს, არამედ ცდილობს მის კონკრეტულ განხორციელებასაც. იგი აჭვენებს კონკრეტულად თუ როგორ გადაწყდება ეს საკითხი ბიოლოგიის, ფსიქოლოგიისა და სოციოლოგიის ენების მიმართ. მაგ, ფსიქოლოგიური ენის ფიზიკალურ ენაზე თარგმნის პრობლემა გულისხმობს სამი საკითხის გადაწყვეტას: 1. შეიძლება თუ არა ფსიქოლოგიური ცნებები განსაზღვრულ იქნენ ფიზიკალური ცნებებით? 2. აქვს თუ არა ფსიქოლოგიურ კანონებს იგივე ხასიათი, რაც ფიზიკურ კანონებს? და 3. გამოიყვანებიან თუ არა ფსიქოლოგიური კანონები ფიზიკური კანონებისაგან? პირველ ორ კითხვას კარნაპი პასუხობს დადებითად, ხოლო მესამე კითხვას უპასუხოდ ტოვებს რადგან თვლის, რომ მეცნიერების არსებული დონე არ იძლევა მისი გადაწყვეტის საშუალებას.

ფსიქოლოგიური წინადადების საზრისია არა რაღაც ფსიქიკური განცდის, არამედ ამ განცდის შესაბამისი სხეულურივი ცვლილების, ე. ი. ფიზიკალური მდგომარეობის აღწერა. შეიძლება იკითხონ: ხომ სხვადასხვა წარმოდგენებს ვუკავშირებთ მე და სხვა პიროვნება ჩემი მწუხარების გამომთქმელ წინადადებას? მე უშუალოდ განვიციდი ამ მწუხარებას, სხვა კი მას არ ივანიცდის? მართლაც აქ წარმოდგენები ჩემთვის და სხვისთვის განსხვავებულია, მაგრამ არ უნდა აურიოთ წინადადების ლოგიკური საზრისი და წარმოდგენები. წინადადების ლოგიკური საზრისი ის შინაარსია, რომლის შემოწმებაც ინტერსუბიექტურად შეიძლება. სხვას შეუძლია შეამოწმოს მხოლოდ ჩემი სხეულებრივი ცვლილებანი და არა ჩემი განცდები. განცდები დაუკვირებადი და მიუწვდომელია ამიტომ რაიმე ფსიქიკური განცდის გამომთქმელი

დებულების ლოგიკური საზრახი უნდა იყოს არა თვით განცდა, არამედ მისი შესაბამისი ფიზიკალური მდგომარეობის აღწერა. ეს არის ბიპევიორიზმის ძირითადი თეზისი, რომელსაც კარნაპი იცავდა,

ვერიფიკაციის პრინციპის შეცვლასთან დაკავშირებით კარნაპმა შეარბილა ეს თეზისი. შრომაში „შემოწმებადობა და მნიშვნელობა“ კარნაპს ფსიქოლოგიური ცნებები ესმის, როგორც დისპოზიციური ცნებები. ისინი ექსპლიციტურად არ განისაზღვრებიან ფიზიკალური ცნებებით. ხდება მხოლოდ მათი რედუქცია, ე. ი. ფიზიკალურ ცნებებზე დაყვანა. შრომაში „მეცნიერების თეორიული ცნებები“ კარნაპი უფრო შორს მიდის: მას ფსიქოლოგიური ცნებები ესმის, როგორც თეორიული ცნებები, რომლებიც მხოლოდ ნაწილობრივ ინტერპრეტაციას ნახულობენ ფიზიკალურ ცნებებში და მთლიანად არ დაიყვანებიან მათზე.

კარნაპის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ხშირი ცვლილება მათი ძირითადი პრინციპების მცდარობაზე მიუთითებს. ამ ცვლილებებს წარმატება არ მოჰყოლია. კარნაპი არის „მეცნიერების ფილოსოფია“ წარმომადგენელი. მისთვის ფილოსოფია არის მეცნიერების ლოგიკა. მაგრამ მან ვერ მოახერხა ამის დასაბუთება. დასაწყისში კარნაპს მთლად გამოკვეთილი არ აქვს მეცნიერების ლოგიკა შემეცნების თეორიიდან. შემდგომ მეცნიერების ლოგიკა წარმოდგენილი აქვს, როგორც მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზის მეთოდი. მოგვიანებით მას მეცნიერების ლოგიკის ქვეშ ესმის მხოლოდ ლოგიკური სინტაქსი. დაბოლოს, მეცნიერების ლოგიკის ვაგებას აფართოებს და უმატებს მას სემანტიკასაც. დანასრულ, ამ ანალიზს ემატება თეორიული პრაგმატიკა. მეტამორფოზათა ამ რიგის გავლის შემდეგ კარნაპი იძულებულია დაარღვიოს დაკვირვებადი ცდის საზღვრები და მის მიერ უარყოფილი „მეტაფიზიკური“ თეორიების არსენალს მიმართოს.

კარნაპმა უარყო ტრადიციული ფილოსოფია და მისი პრობლემები, მაგრამ დიალექტიკური მატერიალიზმიც ამგვარ ფილოსოფიად მიიჩნია. ცლა იდეალიზმზე და მატერიალიზმზე მდლლა დამდგარაყო, როგორც ყველგან ისე კარნაპითაც, სრული მარცხით დამთავრდა. მივიდეთ იდეალისტური თეორია, რომელიც მის მიერვე აგებულ სფეროშიც ვერ ახერხებს საკუთარი პრინციპების კვეშარიტების დასაბუთებას.

კარნაპის (Carnap) ძირითადი შრომები

Die Logische Aufbau der Welt, 1928; Scheinprobleme der Philosophie, 1928; Introduction to Semantics 1942; Einführung in die Symbolische Logik, 1954; Inductive Logik und Wahrscheinlichkeit, 1958. Meaning and necessity*, 1947.

ლიტერატურა

- ვიტგენშტაინის, შლიკისა და კარნაპის შესახებ:
გ. ბაქრაძე, თანამედროვე ამერიკულ-ინგლისური ბურჟუაზიული ფილოსოფია იმპერიალიზმის სამსახურში, 1955; ვ. ვრჟიშაიშვილი, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და ლოგიკური პოზიტივიზმი, თ. ს. უ. შრომები, ტ. 97 1961 წ.; ქვეშარიტების შესახებ ნეოპოზიტივისტურა შეხედულებების კრიტიკა. „პაცნე“, № 1. 1962. А. Бегриашвили, Метод анализа в современной буржуазной философии, 1960. И. Нарский, Современный позитивизм, 1961, Т. II. Хилл, Современные теории познания 1965. V. Kraft, Der Wiener Kreis, 1950; M. White, The Age of Analysis, 1955.

პანს რაიხენბახი

გერმანელი ფილოსოფოსი პ. რაიხენბახი (1891 — 1953) 1928 წლიდან მეთაურობდა ბერლინის ნეოპოზიტივისტურ ჯგუფს (რაიხენბახი, მიზესი, დებუსლაჟი და სხვ.), რომელიც „ვენის წრესთან“ თანამშრომლობდა; 1930 წლიდან, რ. კარნაპთან ერთად, სცემდა ჟურნალს „Erkenntnis“; გერმანიაში ფაშისტური გადატრიალების შემდეგ (1933) ემიგრაციაში წავიდა, 1933 — 1939 წლებში იგი სტამბოლის უნივერსიტეტის პროფესორია, ხოლო 1939 წლიდან კალიფორნიის უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა.

თანამედროვე პოზიტივიზმის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ერთ-ერთ ძირითად სფეროს ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია წარმოადგენს. ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან პოზიტივიზმი მეცნიერების ფილოსოფიის დროშით გამოდის და თავისი ფილოსოფიური კონცეფციის დასაბუთებას მეცნიერების, განსაკუთრებით ბუნებისმეცნიერების უახლესი მიღწევების საფუძველზე ცდილობს. ამ მიზნით იგი ფართოდ იყენებს აინშტაინის რელატივიზმის თეორიასა და ქვანტურ მექანიკას.

ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის პრობლემები პოზიტივიზმის თვალსაზრისით დამუშავებულია პ. რაიხენბახის, მ. შლიკის, ფ. ფრანკის, პ. მარგენაუს, ვ. ლენცენის, ე. დეტუშის და სხვათა თხზულებებში. მაგრამ მათ შორის პ. რაიხენბახს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნების-

მეცნიერების ფილოსოფია წარმოდგენილია ძირითადად პ. რაიხენბახის თხზულებებში.

თანამედროვე პოზიტივიზმი უარყოფს ტრადიციულ ნატურფილოსოფიას მისი სპეკულაციური ხასიათის გამო და ცდილობს ახალი ნატურფილოსოფიის ანუ ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის აგებას. ძველი ნატურფილოსოფია, ნეოპოზიტივისტების აზრით, ბუნების უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნებას მართოდენ ლოგიკური ანალიზის საფუძველზე ცდილობდა, რის გამოც იგი უნაყოფო იყო და მის მტკიცებებს არავითარი მეცნიერული ღირებულება არ ჰქონდა. ფილოსოფია არ არის მეცნიერებათა მეცნიერება, როგორც იგი სპეკულაციური ფილოსოფიის დამცველებს ესმოდათ; იგი არ არის სხვა მეცნიერებებისაგან დამოუკიდებელი შემეცნება. ფილოსოფიის ამ ახლებური გაგების საფუძველზე ნატურფილოსოფიაც შეიცვალა, კერძოდ, სპეკულაციური ხასიათი დაჰკარგა და მეცნიერულ ნატურფილოსოფიად იქცა. ახალი ნატურფილოსოფია ცნებათა ლოგიკური ანალიზის პროდუქტი კი არ არის, არამედ ბუნებისმეცნიერული შემეცნების ანალიზის პროდუქტია. ამ გაგებით ბუნების ფილოსოფია (ნატურფილოსოფია) და ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია ერთნაირსაგან განსხვავდება. ბუნების უშუალოდ შემეცნება ფილოსოფოსს არც შეუძლია და არც ევალება; იგი ბუნებისმეცნიერების საქმეა. ხოლო ბუნების უზოგადესი (ფილოსოფიური) კანონზომიერების დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ბუნებისმეცნიერების ანალიზის საფუძველზე. ამდენად ახალი (პოზიტივისტური) ნატურფილოსოფია არის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია და არა ბუნების ფილოსოფია.

თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია დაკვირვებადობის პრინციპიდან ამოდის, რომლის თავისებურ ვარიანტს ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი წარმოადგენს. რეალობის კრიტერიუმად დაკვირვებადობის აღიარება დაკვირვებადობის პრინციპის პოზიტივისტური გაგების არსია. ეს თვალსაზრისი ბერკლის სუბიექტივისტურ კონცეფციას ენათესავება. ამ პრინციპის მიხედვით, რეალურია ის, რაც უშუალო გარშნობად დაკვირვებაში გვეძლევა, ხოლო დაუკვირვებადის შესახებ რაიმეს მტკიცება ან უარყოფა შეუძლებელია, ვინაიდან ასეთი მტკიცება და უარყოფა უსაზრისოა. უსაზრისო დებულებანი კი, როგორც ფსევდოდებულებანი, მეცნიერული სისტემიდან უნდა გაიღვენონ.

დაკვირვებადობის პრინციპის ზემოაღნიშნული გაგების საფუძველზე თანამედროვე პოზიტივისტები უარყოფენ ჩვენგან დამოუკიდებლად, ობიექტურად არსებული რეალობის, ე. ი. მოცემული სინამდვილის შესახებ მეცნიერული აზრის გამოთქმის შესაძლებლობას. და-

კვირვებადობის პრინციპის პოზიტივისტური გაგებისა და ქვანტური მექანიკის (კერძოდ, ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანაფარდობის კანონის) იდეალისტურ ინტერპრეტაციაზე დაყრდნობით ნეოპოზიტივისტები ამტკიცებენ სუბიექტისა და ობიექტის განუყრელობას ფიზიკური შემეცნების პროცესში. კლასიკური აზროვნება, როგორც ფილოსოფიური ისე მეცნიერული, მათი აზრით, სუბიექტსა და ობიექტს ერთმანეთისაგან თიშავდა, ადამიანს განიხილავდა როგორც ობიექტური სამყაროს მიუყვარებელ მყურებელს. ადამიანი, ამ თვალსაზრისით, ბუნების ნაწილია, მაგრამ ბუნება არ არის ადამიანის ნაწილი; დაკვირვების ობიექტი დამკვირვებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. ამ თვალსაზრისს ნეოპოზიტივისტები (მაგალითად, პ. მარგენაუ) სუბიექტ-ობიექტის პოლარობას უწოდებენ და მკაცრად უარყოფენ მას. თანამედროვე მეცნიერებამ, მათი აზრით, მტკიცედ გააერთიანა სუბიექტი და ობიექტი; დაკვირვების ობიექტი არ არსებობს დამკვირვებელი სუბიექტის გარეშე; ამ გაგებით არა მხოლოდ ადამიანია ბუნების ნაწილი, არამედ ბუნებაც არის ადამიანის ნაწილი.

ამრიგად, თანამედროვე პოზიტივისტები ამტკიცებენ, რომ სამყაროს მეცნიერული სურათი დაკვირვებადი ფაქტების შესახებ მსჯელობებისაგან შედგება. მაგრამ დაუკვირვებადის შემეცნების უარყოფა თანამედროვე პოზიტივიზმის შემეცნების თეორიის „აქილევსის ქუსლს“ წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ რაიხენბახმა სცადა ისეთი კონცეფციის შემუშავება, რომელშიც ერთმანეთთან შეთანხმებული იქნებოდა პოზიტივისტური შემეცნების თეორია (კერძოდ, ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი) და დაუკვირვებადის შემეცნებადობის აღიარება.

ატომური სამყაროს დაკვირვებად მოვლენებს რაიხენბახი ფენომენებს უწოდებს, ხოლო პრინციპულად დაუკვირვებად მოვლენებს — ინტერფენომენებს. მან სცადა მოეცა დაუკვირვებადი მოვლენების (სეთი ინტერპრეტაცია, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა მათ შეყვანას ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპის მოქმედების სფეროში, რის შედეგად დასაშვები იქნებოდა დაუკვირვებადი მოვლენების შესახებ მტკიცებათა საზრისიანად ჩათვლა. ამ ინტერპრეტაციის არსი — წერდა რაიხენბახი შრომაში „მეცნიერული ფილოსოფიის წარმოშობა“ — ის არის, რომ ჩვენი მსჯელობანი დაუკვირვებადი ობიექტების შესახებ უნდა განვიხილოთ არა როგორც ვერიფიცირებადი მტკიცებანი, არამედ მხოლოდ როგორც კონვენციები, რომლებიც ჩვენ შემოგვაქვს ენის სიმარტივისათვის. ამ გზით უნდა მოხსნილიყო წინააღმდეგობა ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპსა და დაუკვირვებადი მოვლენების აღიარებას შორის.

დაუკვირვებადი ობიექტები სწორედ იმიტომ არიან დაუკვირვებადი,

რომ მათი უშუალოდ შემოწმება (ვერიფიკაცია) შეუძლებელია. ამიტომ დაუკვირვებელი ობიექტები უნდა განვსაზღვროთ როგორც დაკვირვებადი, ე. ი. მივიჩნიოთ, რომ დაუკვირვებელ ობიექტებს იგივე თვისებები აქვთ, რაც დაკვირვებადს. ასეთ აღწერას რაიხენბახი „ნორმალურ სისტემას“ უწოდებს. ნორმალური სისტემის დადგენას კონვენციის ხასიათი აქვს და, მაშასადამე, ადამიანის სუბიექტურ საქმიანობას წარმოადგენს. ამრიგად, მტკიცებანი დაუკვირვებელი ობიექტების შესახებ საზრისიანი გახდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამ ობიექტებს განვიხილავთ როგორც დაკვირვებადს, ე. ი. მოვახდენთ დაუკვირვებელი ობიექტების ინტერპოლაციას დაკვირვებად ობიექტებს შორის. ამ გზით რაიხენბახი ფიქრობს დაუკვირვებელი ობიექტების შესახებ მტკიცებების შემოყვანას ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპის მოქმედების სფეროში.

ამრიგად, სამყაროს მეცნიერული სურათი, თანამედროვე პოზიტივიზმის მიხედვით, შედგენილია დაკვირვებადობის პრინციპის საფუძველზე, რომელიც გაგებულია როგორც ფიზიკური რეალობის კრიტერიუმი. ეს ნიშნავს, რომ თანამედროვე პოზიტივიზმი ფიზიკური რეალობის პრობლემას სუბიექტური იდეალიზმის პოზიტივიზმიდან წყვეტს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ცდილობს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მოხსნას და იდეალიზმისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგობაზე შალს დადგომას. ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის ყველა დანარჩენი პრობლემის პოზიტივისტური გადაწყვეტა დაფუძნებულია ფიზიკური რეალობის იმ გაგებაზე, რომელიც ზემოთ იყო გადმოცემული.

თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის ერთ-ერთ კარდინალურ პრობლემას სივრცისა და დროის პრობლემა წარმოადგენს. რაიხენბახთან სივრცისა და დროის ფილოსოფიური თეორია ემყარება მის ზოგად ფილოსოფიურ პრინციპს, რომელსაც დაქვემდებარების დეფინიცია ეწოდება. ამ პრინციპზეა აგებული რაიხენბახის „ექვივალენტური აღწერების თეორია“, ხოლო დაქვემდებარების დეფინიციისა და ექვივალენტური აღწერების თეორიის საფუძველზე რაიხენბახი ცდილობს სივრცისა და დროის ყველა ძირითადი საკითხის გადაწყვეტას.

დაქვემდებარების დეფინიცია რაიხენბახის გაგებით არის ამოსავალი პრინციპის თვითნებური დადგენა, რომლის მიხედვითაც შეფასდება (რომელსაც დაქვემდებარდება) მოვლენათა გარკვეული ჯგუფი. მაგალითად, საზომი ერთეულის დაწესება და ამ საზომი ერთეულისადმი სწვა ამგვარი ფიზიკური სიდიდეების დაქვემდებარების დადგენა არის დაქვემდებარების დეფინიცია. დაქვემდებარების დეფინიცია, რაიხენბახის აზრით, თვითნებურ ხასიათს ატარებს; იგი სწვა არაფერია, თუ

არა ამოსავალი პრინციპი, დაშვება, რომლის არჩევანზეც დამოკიდებულია გაზომვის ოპერაციის შედეგები. მაგალითად, საზომი ერთეულის არჩევა, რაიხენბახის აზრით, თვითნებური დეფინიციაა, ხოლო მოცემული მანძილის ზომა დამოკიდებულია სიგრძის საზომი ერთეულის არჩევანზე. დაქვემდებარების დეფინიცია, მისი თვითნებურობის გამო, ჰეშმარიტება-შეცდომის სფეროს გარეშე დგას და, მასთანადამე, ობიექტური სამყაროს შემეცნებას არ წარმოადგენს. რაიხენბახს იგი შემოაქვს სინამდვილის იმ სფეროების აღწერისათვის, რომელთა შემეცნებას პრინციპულად შეუძლებლად თვლის. მაგალითად, იგი ამტკიცებს, რომ სივრცეში ერთმანეთისაგან დაშორებული სიგრძის მონაკვეთების ან დროის თანამიმდევარი ინტერვალების ტოლობის შემეცნება შეუძლებელია. მათი ტოლობა შეიძლება დავადგინოთ მხოლოდ თვითნებური დაქვემდებარების დეფინიციის საფუძველზე; მაგრამ ეს არ იქნება შემეცნება, არამედ მართლდენ თვითნებური დადგენა. დაქვემდებარების ყველა დეფინიცია, რომელიც გარკვეულ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს (ერთნიშნობა, სიმარტივე და სხვ.) ექვივალენტურია, ე. ი. ერთნაირად გამოიყენება სინამდვილის გარკვეული სფეროების აღწერისათვის. სინამდვილის ერთსა და იმავე სფეროზე სხვადასხვა დაქვემდებარების დეფინიციის გამოყენების შედეგად ცხადი ხდება, რომ ეს დეფინიციები ერთსა და იმავე სინამდვილეს სხვადასხვა ენაზე აღწერენ, რაც ქმნის აღწერითი ენების სიმრავლეს. დეფინიციის შეცვლა აღწერითი სისტემების სიმრავლეს იწვევს. ყოველი სისტემა გარკვეულ დეფინიციასთან არის დაკავშირებული და აზრი აქვს მხოლოდ მის მიმართ. თუ ერთ დეფინიციას მეორით შევცვლით, მაშინ მოცემული აღწერითი სისტემა ყალბი აღმოჩნდება.

ვინაიდან ყველა დეფინიცია, რომლებიც გარკვეულ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, ექვივალენტურია, ექვივალენტური იქნება ის აღწერითი სისტემებიც, რომლებიც ამ დეფინიციების გამოყენების შედეგია. დეფინიციების ექვივალენტურობა აღწერითი სისტემების ექვივალენტურობას იწვევს. არ არსებობს პრივილეგიური აღწერითი სისტემა მისი ჰეშმარიტების აზრით, ისევე როგორც არ არსებობს პრივილეგიური დეფინიცია. ყველა აღწერითი სისტემა ერთნაირად ჰეშმარიტია და მცდარია; უფრო ზუსტად: ისინი ჰეშმარიტება-შეცდომის სფეროს გარეშე დგანან, ე. ი. შემეცნებას არ წარმოადგენენ. რაიხენბახი თვლის, რომ ექვივალენტური აღწერები სხვადასხვა ენებია, რომლებზეც ერთი და იგივე შინაარსი გამოიხატება.

სხვადასხვა (ეკვლიდური და არაეკვლიდური) გეომეტრიული სისტემების არსებობის საფუძველზე რაიხენბახი დაასკვნის პრივილეგიური გეომეტრიული სისტემების არსებობის შეუძლებლობას და ამ

სისტემათა ექვივალენტურ ღირებულებას ამტკიცებს. იგი ამაში ხედავს გეომეტრიის რელატიურობის პრობლემის გადაწყვეტას. სხვადასხვა გეომეტრიული სისტემის არსებობას, მისი აზრით, სხვადასხვა დაქვემდებარების დეფინიციის შესაძლებლობა განაპირობებს. დეფინიციების ექვივალენტურობა მათი შესაბამისი გეომეტრიული სისტემების ექვივალენტურობას იწვევს. სივრცე ერთია და არა მრავალი; მისი აღწერა კი სხვადასხვაგვარად შეიძლება. მაგრამ ამ ექვივალენტურ აღწერების სიმრავლე არსებითად ექვივალენტური ენების სიმრავლეა, რომლებშიც ერთი და იგივე შინაარსი სხვადასხვაგვარად გამოხატება.

რაიხენბახი უარყოფს დროში თანამიმდევარი ინტერვალების ტოლობის შემცენების შესაძლებლობას და თვლის, რომ დროის ინტერვალების ტოლობა-უტოლობის დადგენა დაქვემდებარების დეფინიციის საქმეა. რომელსაც არსებითად კონვენციონალური ხასიათი აქვს. დროის თანამიმდევრობის დადგენის კრიტერიუმს, რაიხენბახის მიხედვით, მიზეზობრიობის კანონი წარმოადგენს. თუ ერთი ხდომილობა არის მეორე ხდომილობის მიზეზი, მაშინ პირველი დროში აღრეა მეორეზე. მიზეზობრივი წესრიგის არსებობა არის დროის კაუზალური თეორიის არსი, რომელიც ფართოდ გავრცელებულია თანამედროვე ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიაში.

სივრცეში დაშორებული ხდომილობებს ერთდროულობის პრობლემასაც რაიხენბახი დაქვემდებარების დეფინიციის საფუძველზე წვეტს. ორი, ერთმანეთისაგან დაშორებული ხდომილობის ერთდროულობის დასადგენად საჭიროა წინასწარ ვიცოდეთ ამ ხდომილობებს შორის არსებული მანძილი და სიგნალის (კერძოდ, უსწრაფესი სიგნალის — სინათლის) სიჩქარე. მანძილს გავყოფთ სიგნალის სიჩქარეზე და მივიღებთ იმ დროს, რომელიც საჭიროა სიგნალის გავრცელებისათვის მოცემულ მანძილზე ამის საფუძველზე აღვიღად დავადგენთ სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობას.

სიგნალის სიჩქარის გაზომვა, თავის მხრივ, წინასწარ გულისხმობს ერთდროულობის ცოდნას. ამრიგად, აღმოჩნდა ლოგიკური წრე სიგნალის სიჩქარის გაზომვასა და ერთდროულობის დადგენას შორის. ერთმანეთისაგან დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის დასადგენად ჩვენ გვესაჭიროება სიჩქარის ცოდნა, ხოლო სიჩქარის გასაზომად ჩვენ გვესაჭიროება ერთმანეთისაგან დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის ცოდნა. ამ ლოგიკური წრის არსებობის საფუძველზე რაიხენბახი უარყოფს სივრცეში დაშორებული ხდომილობების შემცენების შესაძლებლობას და მას თვითნებური დეფინიციებით ცვლის. მისი აზრით, შესაძლებელია სივრცეში დაშორებული ხდომი-

ლობების არა შექმნილება, არამედ მხოლოდ მისი დეფინიცია, რომელიც თვითნებურია. ვიდრე ერთდროულობის გაზომვას შეუდგებოდეთ, საჭიროა, თვითნებურად დავუშვათ ან სინათლის სიჩქარის მუდმივობა და ან არამუდმივობა (სხვადასხვა სიჩქარე სხვადასხვა მიმართულებით); ეს კი არის დაქვემდებარების დეფინიცია, რომელიც ერთდროულობის გაზომვის საფუძველშია. აინშტაინის მიერ მოცემული ერთდროულობის დეფინიცია (სინათლის სიჩქარის მუდმივობის საფუძველზე), რაიხენბახის აზრით, არის ერთ-ერთი შესაძლებელი და არა ერთად ერთი დეფინიცია; ამავე უფლებით შესაძლებელია სხვა თვითნებური დეფინიციებიც.

თანამედროვე პოზიტივისტები დროის მიმართულების პრობლემას ენტროპიის თეორიის საფუძველზე წყვეტენ. კერძოდ, ისინი თვლიან, რომ დროის მიმართულება განისაზღვრება ენტროპიის ზრდის მიხედვით. ენტროპიის კანონი კი, ლ. ბოლცმანის შემდეგ, გაგებულია სტატისტიკური აზრით. ამდენად დროის მიმართულებად ჩათვლილია თერმოდინამიკური პროცესების უმრავლესობის მიმართულება. მიმართულება, — წერს რაიხენბახი. შრომაში „დროის მიმართულება“ (1956) — რომელიც იზოლირებულ სისტემებში თერმოდინამიკური პროცესების უმრავლესობას გააჩნია, არის დადებითი დროის მიმართულება. ეს კი ნიშნავს დროის შეუბრუნებადობას და ერთი მიმართულების დაშვებას არა აბსოლუტური, არამედ რელატიური აზრით.

რაიხენბახის მთლიანად აზიარებს და ფილოსოფიურად განაზოგადებს აინშტაინის თვალსაზრისს სივრცისა და დროის უნივერსალური კავშირის (სივრცე-დრო) შესახებ. თავის ფილოსოფიურ მოძღვრებას სივრცესა და დროზე იგი უწოდებს „სივრცე-დროის მოძღვრების ფილოსოფიას“ და ოთხჯანზომილებიანი სპეცაროს არსებობის თვალსაზრისზე ღვება.

მიზეზობრიობის კანონი თანამედროვე პოზიტივიზმს ესმის როგორც უბრალო დამოკიდებულება ხდომილობებს შორის. დამოკიდებულების გამოხატვის ზუსტი (მათემატიკური) ფორმა არის ფუნქციური დამოკიდებულება. აქედან თანამედროვე პოზიტივისტები დაასკვნიან, რომ მიზეზობრიობა არის ფუნქციური დამოკიდებულება ცვლადებს შორის და იგი ყველაზე სრულად მათემატიკური განტოლებებით გამოიხატება. ეს იდეა, რომელიც თავის დასაბამს მახიდან იღებს, თანამედროვე პოზიტივიზმის მიზეზობრიობის კონცეფციის ქვაკუთხედად იქცა.

აქედან ამოსული თანამედროვე პოზიტივისტები მიზეზისა და კანონის გაიგივებამდე მიდიან. მიზეზობრიობა, მათი გაგებით, ზოგადად

ნიშნავს ხლომილობათა დამოკიდებულებას, ხოლო „დამოკიდებულება.. მეცნიერებაში ყოველთვის კანონით გამოიხატება“.

მიზეზობრიობის კრიტერიუმს, თანამედროვე პოზიტივიზმის მიხედვით, მომავლის წინასწარმეტყველების შესაძლებლობა წარმოადგენს. წინასწარმეტყველება, შლიკის აზრით, არის გამოთვლის (გამოანგარიშების) შესაძლებლობა. ამდენად, მიზეზობრიობის კანონი შეიცავს მტკიცებას არა მხოლოდ მომავლის, არამედ წარსულის შესახებაც, ვინაიდან მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის „გამოანგარიშება“ ორივე მიმართულებით შესაძლებელია. ეს თვალსაზრისი უშუალოდ გამომდინარეობს მიზეზობრიობის, როგორც ფუნქციური დამოკიდებულების, გაგებიდან; ფუნქციები ასეთი გამოთვლის შესაძლებლობას მართლაც იძლევიან.

მიზეზობრიობის კრიტერიუმის ამგვარი გაგების საფუძველზე თანამედროვე პოზიტივისტები უარყოფენ მიზეზობრიობის არსებობას მიკროსამყაროში. ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანაფარდობის კანონი, მათი აზრით, უარყოფს წინასწარმეტყველების შესაძლებლობას ატომურ სამყაროში. ეს კი, ამტკიცებენ ისინი, ნიშნავს, რომ მიკრომოვლენები მიზეზობრიობის კანონს არ ექვემდებარება; ქვანტურ მექანიკაში მოქმედებს არა მიზეზობრიობის, არამედ ალბათობის კანონები.

ამ ზოგადი კონცეფციის შესაბამისად, რაიხენბახმა ჩამოაყალიბა ე. წ. „კაუზალური ანომალიის პრინციპი“. ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანაფარდობა, რაიხენბახის აზრით, ამტკიცებს, ერთი მხრივ, მიკრონაწილაკის მომავალი მდგომარეობის წინასწარმეტყველების შეუძლებლობას, ხოლო, მეორე მხრივ, ახლომოქმედების კანონის გამოუსადეგრობას ქვანტურ მექანიკაში. ეს ნიშნავს, რომ ინტერფენომენების (ე. ი. დაუკვირვებადი მიკრომოვლენების) სფეროში ახლომოქმედების პრინციპი ირღვევა. აქედან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ ქვანტურ მექანიკაში აღგილი აქვს კაუზალური ანომალიას, ე. ი. მიზეზობრიობის ცნების საშუალებით მიკროსამყაროს მოვლენების აღწერის შეუძლებლობას. ამ იდეას რაიხენბახი „კაუზალური ანომალიის პრინციპს“ უწოდებს და თვლის, რომ ეს პრინციპი წარმოადგენს ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანაფარდობის კანონის დამატებას და მასთან ერთად სრულად გამოხატავს ქვანტური მექანიკის ობიექტების თვისებებს.

თანამედროვე პოზიტივიზმი უარყოფს მიზეზობრიობის ცნების აბსოლუტიზაციას, რასაც აღგილი ჰქონდა კლასიკურ მექანიკაში და ამტკიცებს მიზეზობრივი აუცილებლობის სტატისტიკურ ხასიათს. ამ

აზრით მიზეზობრივი აუცილებლობა გაგებულა როგორც რელატიური აუცილებლობა, რომელიც თავისთავში, გარდა აუცილებლობისა, შემთხვევითობასაც შეიცავს.

თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია მრავალი ნაკლოვანებით ხასიათდება, რომელთაგან აქ მხოლოდ ერთზე მივუთითებთ.

მიუხედავად იმისა, რომ ნეოპოზიტივიზმი, ერთი შეხედვით, იბრძვის ყოველგვარი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, — სინამდვილეში იგი თვითონ ამოდის გარკვეული მეტაფიზიკური წინამძღვრებიდან. მეტაფიზიკის ცნებაში ამ შემთხვევაში იგულისხმება ანტილიალექტიკა — ის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, სინამდვილისა და ჭეშმარიტების პრედიკატი მხოლოდ და მხოლოდ აბსოლუტურს მიეწერება, ხოლო რელატიური არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი და ნამდვილი. ეს ტრადიციული მეტაფიზიკური კონცეფცია არაცნობიერად გამოდის ნეოპოზიტივისტურ ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიაში და განსაზღვრავს მის ხასიათს.

სინამდვილის მთელი რიგი სფეროების შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა და მის ნაცვლად თვითნებური დაქვემდებარების დეფინიციების შემოტანა რაიხენბახის მიერ განპირობებულია იმით, რომ მას სრულად არა აქვს დაძლეული ტრადიციული მეტაფიზიკური თვალსაზრისი აბსოლუტურისა და რელატიურის შესახებ. რაიხენბახი ამ შემთხვევაში არაცნობიერად იმ მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს იზიარებს, რომ ჭეშმარიტი, ნამდვილი არის მხოლოდ აბსოლუტური, მარადიული, უცვლელი, ხოლო აინშტაინის რელატიურობის თეორიაში ვერ პოულობს რა ასეთ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, უარყოფს ჭეშმარიტების შემეცნებას და მის ნაცვლად თვითნებური დაქვემდებარების დეფინიციები შემოაქვს. მაგალითად, აინშტაინის რელატიურობის თეორია უარყოფს აბსოლუტურ ერთდროულობას და მხოლოდ და მხოლოდ რელატიური ერთდროულობის არსებობას აღიარებს. ამის საფუძველზე რაიხენბახი უარყოფს ერთდროულობის შემეცნებას და სივრცეში დაშორებულთა ერთდროულობის დადგენას თვითნებურ დეფინიციად თვლის. ეს დასკვნა ემყარება იმ გაუცნობიერებელ მეტაფიზიკურ წინამძღვარს, რომ თითქოს ნამდვილი ერთდროულობა აბსოლუტურად ერთდროულობაა, ხოლო რაკი აბსოლუტური ერთდროულობა არ არსებობს, ამიტომ არ არსებობს საერთოდ ერთდროულობა; ეს არის ტიპური მეტაფიზიკური თვალსაზრისი, რომელსაც ამ შემთხვევაში რაიხენბახი არაცნობიერად ემყარება. სინამდვილეში კი აინშტაინის რელატიურობის თეორია უარყოფს მხოლოდ აბსო-

ლუტურ ერთდროულობას და არა საერთოდ ერთდროულობას. აბსო-
ლუტური ერთდროულობის უარყოფა სრულიადაც არ ნიშნავს
ერთდროულობის უარყოფას საერთოდ; რელატიური ისევე შეიძლება
იყოს ნამდვილი და ჭეშმარიტი, როგორც აბსოლუტური.

3. რაიხენბახის (Reichenbach) ძირითადი შრომები
Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, 1928; Atom und
Kosmos, 1930; The Rise of Scientific Philosophy,
1953.

ლიტერატურა

ს. ავალიანი, ჰანს რაიხენბახის ფილოსოფია, 1951

პეტრი შილიამ ბრიჯმენი

ამერიკელი ფილოსოფოსი, ოპერაციონალიზმის ფუძემდებელი პ. უ.
ბრიჯმენი (1882—1961) ნობელის პრემიის ლაურეატი გახდა გამოკვლე-
ვებისათვის მაღალი წნევის ფიზიკის დარგში. ოპერაციონალისტური
იდეები ბრიჯმენმა პირველად გამოთქვა 1922 წელს გამოქვეყნებულ
ნაშრომში — „განზომილებათა ანალიზი“. მაგრამ ოპერაციონალიზმის
ჩამოყალიბებას საფუძვლად დაედო მისი ფუნდამენტური წიგნი „თა-
ნამედროვე ფიზიკის ლოგიკა“ (1927).

ოპერაციონალისტური თვალსაზრისის შემუშავებას ბრიჯმენი
იწყებს კლასიკური ფიზიკის მეცნიერული თეორიების რევიზიით. რე-
ვიზიის აუცილებლობას იგი იმით ხსნიდა, რომ კლასიკურ ფიზიკაში
ახალი მეცნიერული ფაქტების აღმოჩენას თან სდევდა ფიზიკურა
ცნებებისა და თეორიების შეცვლა; სამყაროს მეცნიერული სურათი
რომ შევქმნათ, ბრაჯმენის აზრით, საჭიროა, მეცნიერული ცნებებმა
მდგრადობის მოღწევა. ფიზიკურა ცნებების განუწყვეტელი ცვალებ-
დობის მიზეზს კლასიკურ აზროვნებაში კერძოდ ის წარმოადგენდა, რომ
აინშტაინის რელატიურობის თეორიის ჩამოყალიბებამდე ფიზიკურ
ცნებებს განსაზღვრავდნენ შესაბამისი ობიექტების თვისებების მიხე-
ჯვით. ცდის ამოცანას კი მხოლოდ იმაში ხედავდნენ, რომ თვისების
მიხედვით განსაზღვრული ცნების შესაბამისობა ეპოვნათ ბუნებაში:

მაგრამ ვინაიდან ამოსეაღს აპრიორაზში წარმოადგენდა, ამიტომ, უმეტეს შემთხვევაში, ეს აპრიორულად განსაზღვრული ცნებები ცდასთან შესაბამისობას ვერ პოულობდნენ და ახალი ექსპერიმენტული ფაქტების აღმოჩენის შედეგად მყისვე იცვლებოდნენ. ცნებათა მდგრადობა, ბრიჯმენის მიხედვით. მხოლოდ მაშინ იქნება მიღწეული, თუ ცნებები განსაზღვრული იქნება არა თვისების მიხედვით, არამედ რაღაც ისეთი ნიშნის მიხედვით, რომელიც ახალი ექსპერიმენტული ფაქტების აღმოჩენის შემთხვევაში ცნებათა შეცვლის აუცილებლობას მოხსნის.

ფიზიკური აზროვნების საფუძვლების უკეთეს გაგებას რომ მივაღწიოთ და დავძლიოთ ის კრიზისი, რომელიც კლასიკურ ფიზიკას ამ მიმართულებით ახასიათებდა, ბრიჯმენის აზრით, საჭიროა, დავუკვირდეთ ფიზიკოსის მოქმედებას, მოვახდინოთ იმ მოქმედების ლოგიკური ანალიზი, რომელსაც იგი ფიზიკური ცნებების დადგენის პროცესში ასრულებს.

ფიზიკოსის მოქმედებაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, ამტკიცებს ბრიჯმენი, რომ ფიზიკოსი ცნებებს განსაზღვრავს არა თვისების მიხედვით, არამედ მის მიერ შესრულებული ოპერაციების მიხედვით. ყოველი ფიზიკური ცნება გარკვეული ოპერაციის გამომხატველია და მას შეესაბამება. ცნება ყოველთვის კონკრეტულია, ამიტომ იგი ყოველთვის გარკვეულ ოპერაციას შეესაბამება. ფიზიკოსისათვის ცნება არსებობს იმდენად, რამდენადაც არსებობს შესაძლებლობა მისი პოვნისა კონკრეტულ სიტუაციაში. მაგალითად, შეიძლება განვსაზღვროთ არა საერთოდ სიგრძის ცნება, არამედ არ, ამ კონკრეტული სხეულის სიგრძის ცნება. ასეთი კონკრეტული სიგრძის ცნებას დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ გაზომვის გარკვეულ ოპერაციაზე მითითების საშუალებით. ეს ნიშნავს, რომ ცნების საზრისი არის იმ ოპერაციის ჩვენება, რომელსაც იგი გამოხატავს და რომლის საშუალებითაც იგი დგინდება.

ამ თვალსაზრისს ბრიჯმენი „ოპერაციონალურ ანალიზს“ უწოდებს, ხოლო ოპერაციებს ფიზიკური ცნებების საზრისის კრიტერიუმად თვლის. საზრისს, რომელსაც ოპერაციები აღგენს, ბრიჯმენი „ოპერაციონალურ საზრისს“ შეარქმევს და დაასკენას, რომ „საზრისები არის ოპერაციონალური“. ოპერაციონალიზმში. ისევე როგორც საერთოდ ნეოპოზიტივიზმში, საზრისის პრობლემა მთავარი პრობლემაა; ყველა ცნებას, რომელსაც გარკვეული ოპერაცია არ შეესაბამება და მით არ არის დადგენილი, ოპერაციონალიზმში უსაზრისოდ აცხადებს და მოითხოვს მათ განდევნას მეცნიერული აზროვნებიდან. ერთ ცნებას ერთი ოპერაცია უნდა შეესაბამებოდეს. თუ ოპერაციას შეეცვლით, მაშინ შეიცვლება ცნების საზრისიც. ამავე დროს ერთი და იგივე საგანი

შეიძლება სხვადასხვა ოპერაციის ობიექტი იყოს, შედეგად კი ერთსა და იმავე საგანზე სხვადასხვა ცნებას მრავილებთ. ცნებები საგნებს კი არ ასახავს, არამედ მხოლოდ ოპერაციებს შეესაბამება. ტაქტილური სიგრძე, ოპტიკური სიგრძე და ა. შ. სხვადასხვა ცნებებია, ვინაიდან ერთსა და იმავე ობიექტზე სხვადასხვა ოპერაციებია გამოყენებული. ამდენად ოპერაციონალური კრიტერიუმები ცნებებს მკაცრად ინდივიდუალურსა და კონკრეტულს ხდის.

ოპერაცია ცნობიერი მოქმედებაა, ვინაიდან მას სუბიექტი ასრულებს გარკვეული მიზნებისათვის. იგი არის მიზანდასახული აქტი: ბრიჯმენი ხაზს უსვამს ცნობიერების აქტიურ როლს ოპერაციონალურ ანალიზში.

ვინაიდან ოპერაციების ფუნდამენტურა ტიპი — ინსტრუმენტული ოპერაციები — ძირითადად გაზომვის ოპერაციას წარმოადგენს, ხოლო გაზომვის სიზუსტე ყოველთვის დამოკიდებულია საზომი ხელსაწყოთა და გაზომვის მეთოდის სრულყოფილებაზე, ამიტომ, ბრიჯმენის აზრით, ჩვენი ემპირიული შემეცნება ყოველთვის ბუნდოვანია.

30-იან წლებში ოპერაციონალიზმის კრიტიკოსებმა (რ. ლინდსეი და ჰ. მარგენაუ) მიუთითეს, რომ ინსტრუმენტული ოპერაციების საშუალებით შეუძლებელია ფიზიკური ცნებების (რომ არაფერი ვთქვათ სხვა ცნებებზე) საზრისის დადგენა. სწორედ ამის შემდეგ ბრიჯმენი აფართოებს ოპერაციის ცნებას და შემოაქვს დამატებით კიდევ ორი ტიპის ოპერაცია — ფანქრისა და ქალაღის ოპერაციები და ვერბალური ოპერაციები, რომელთაც იგი (ორივე ტიპის ოპერაციებს) „გონებრივ ოპერაციებს“ უწოდებს. ამრიგად, ოპერაცია ამიერიდან მარტოოდენ გაზომვასა და ინსტრუმენტულ-ლაბორატორიულ საქმიანობას კი არ ნიშნავს, არამედ იგი შეიძლება გონებრივიც იყოს. გონებრივი ოპერაციების განხორციელება მხოლოდ და მხოლოდ აზროვნებაშია შესაძლებელი. ელექტრონის დიამეტრს საზომი ჯოხის საშუალებით ვერ დავადგენთ, ასევე ფუნქციას უშუალოდ ვერ განვსაზღვრავთ. ასეთ შემთხვევაში აუცილებელია მათემატიკური ოპერაციები ანუ ფანქრისა და ქალაღის ოპერაციები, რომლებიც მათემატიკასა და ლოგიკაში მოიხმარება. საბოლოო ანგარიშით, ამტკიცებს ბრიჯმენი, მათემატიკური ცნებებიც ოპერაციებზეა დამოკიდებული. მაგალითად, ჯამის ცნება დამოკიდებულია შეჯამების ოპერაციებზე. ამრიგად, მივიღეთ სამი ტიპის ოპერაცია — ინსტრუმენტული ანუ ლაბორატორიული, ფანქრისა და ქალაღის და ვერბალური ოპერაციები.

ამ სხვადასხვა ოპერაციებს შორის, ბრიჯმენის მიხედვით, მჭიდრო კავშირია. გონებრივი ოპერაციები ინსტრუმენტული ოპერაციების არსებითი ნაწილია. მეორე მხრივ, ფანქრისა და ქალაღის ოპერაციებსა და

ვერბალურ ოპერაციებს შორისაც მკიდრო კავშირი არსებობს. მათემატიკა — ამბობს ბრიჯმენი — არის მხოლოდ ზუსტი ვერბალიზაცია. ქალაქისა და ფანქრის ოპერაციებს მათემატიკურ სიმბოლოებთან აქვთ საქმე, ხოლო, მეორე მხრივ, ენაც სიმბოლოა. განსხვავება იმაშია, რომ ერთ შემთხვევაში მათემატიკური ენა გვაქვს, ხოლო მეორეში — ცოცხალი, სალაპარაკო ენა.

ბრიჯმენი ნეოპოზიტივიზმის პოზიციებზე დგას მანამდე, ვიდრე იგი მხოლოდ ინსტრუმენტული ოპერაციებით სარგებლობს ფიზიკური ცნებების საზრისის დადგენის პროცესში. მაგრამ როდესაც მას გონებრივი ოპერაციები შემოაქვს, მაშინ იგი შორდება ნეოპოზიტივიზმს, რომელსაც ცდა ესმის როგორც უშუალო მოცემულობა.

ოპერაციონალიზმის შემდგომი ევოლუცია სოლიფისიზმის, მკაცრი ინდივიდუალიზმისა და, ბოლოს, ირაციონალიზმის მიმართულებით წარიმართა, რაც ლოგიკური შედეგი იყო საზრისიანობის ოპერაციონალური კრიტერიუმის შემოტანისა. ცნებებსა და ოპერაციებს შორის უნიკალური შესაბამისობა არსებობს. ერთ ცნებას ერთი ოპერაცია შეესაბამება; ამიტომ ყოველი ცნება მკაცრად კონკრეტული და ინდივიდუალურია. ამავე დროს ოპერაცია ცნობიერი აქტია; იგი ცნობიერ სუბიექტს — ოპერატორს — გულისხმობს. ამიტომ ბრიჯმენის სამყაროს მეცნიერულ სურათში სუბიექტს ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ეს სურათი მკაცრად ინდივიდუალური ოპერაციების და, საბოლოოდ, ცალკეული სუბიექტის (ინდივიდის) შემოქმედების პროდუქტია. სამყარო სუბიექტის პრიზმაში გადატყდება და მთლიანად სუბიექტურ ხასიათს ატარებს.

ქვანტურმა მექანიკამ, კერძოდ ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანაფარდობის კანონმა, ბრიჯმენის აზრით, აჩვენა, რომ მიკროსამყაროში ელემენტარული ხდომილობანი შეიძლება დაკვირვების ობიექტი იყოს მხოლოდ ერთხელ და ისიც მხოლოდ ერთი დამკვირვებლის მიერ. შეუძლებელია რომ ორმა დამკვირვებელმა ან ერთმა და იმავე დამკვირვებელმა დროის ორ სხვადასხვა მომენტში ერთი და იგივე ხდომილობა აღიქვას. სამყარო, ბრიჯმენის მიხედვით, მკაცრად ინდივიდუალურია.

ამ გარემოებაში ბრიჯმენი ხედავს გარდატეხას მთელ ტრადიციულ აზროვნებაში. თუ საღი აზრა, რომლის პოზიციებზე იდგა კლასიკური აზროვნება, დამკვირვებელს სამყაროს მეცნიერულ სურათში არავითარ როლს არ ანიჭებდა, ამიერიდან, ამტკიცებს ბრიჯმენი. დამკვირვებელი გაგებულ უნდა იქნას, როგორც „ფიზიკური სისტემის აუცილებელი ნაწილი“. სუბიექტი და ობიექტი, ადამიანი და ბუნება განუყრელია. ბუნება არ შეიძლება გაგებულ იქნას სუბიექტთან მიმართების გარეშე.

აქედან ბრიჯმენი მთელ რიგ სოლიფსისტურსა და ინდივიდუალისტურ დასკვნებს აკეთებს შემეცნებისა და მეცნიერების ბუნების შესახებ. ვინაიდან ოპერაციას სუბიექტური ხასიათი აქვს და ამავე დროს ქანტორ სფეროში დაკვირვების ობიექტი დამკვირვებელს მხოლოდ ერთხელ ეძლევა, ამიტომ, ბრიჯმენს აზრით, ადამიანს არასოდეს არ შეუძლია გასცილდეს თავის თავს, გავიდეს ობიექტურ სინამდვილეში. უწყულო დაკვირვებანი ჩემი დაკვირვებანია და მეტი არაფერი. არ არსებობს რაიმე „საზოგადოებრივი ცნობიერება“. „ჩვენი ცნობიერება“. არსებითად ცნობიერება სუბიექტურია და იგი მხოლოდ მე შევუძენს.

ბრიჯმენი დაასკვნის, რომ მეცნიერებას, ხელოვნებას, რელიგიას და ცნობიერების სხვა ფორმებს ინდივიდუალური ხასიათი აქვს. საბოლოო ანგარიშში მეცნიერება არის ჩემი კერძო მეცნიერება, ხელოვნება არის ჩემი კერძო ხელოვნება, რელიგია — ჩემი კერძო რელიგია და ა. შ. საზოგადოებრივი მეცნიერება ან საზოგადოებრივი შემეცნება არ არსებობს. ჩემი მეცნიერება — წერს იგი შრომაში „მოაზროვნე და საზოგადოება“ — ოპერაციონალურად სავსებით განსხვავდება თქვენი მეცნიერებისაგან, მსგავსად იმისა, როგორც ჩემი ტყვილი განსხვავდება თქვენი ტყვილისაგან. ამას იმ დასკვნამდე მიყვავართ, რომ არსებობს იმდენი მეცნიერება, ხელოვნება და რელიგია, რამდენი ინდივიდიც არსებობს. ამიტომ ბრიჯმენი გვირჩევს ყოველთვის ვილაპარაკოთ მხოლოდობითი რიცხვის პირველი პირით. შეიძლება ვთქვათ, რომ „მე შევიგრძნობ“, მაგრამ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ „ჩვენ შევიგრძნობთ“ ან „თქვენ შევიგრძნობთ“. ამას საფუძვლად ის უდევს, რომ „მე გამოჩნული ვარ ჩემი მახლობლებისაგან გაუფალი უფსკრულით“, ამიტომ მე არ შემიძლია მსჯელობა იმის შესახებ, რაც ჩემი ცნობიერების ფარგლებს სცილდება.

ბრიჯმენი არ ფარავს თავისი მსოფლმხედველობის სოლიფსისტურ ხასიათს. უკიდურესმა სოლიფსიზმმა და ინდივიდუალიზმმა ბრიჯმენი ირაციონალიზმის საწყისებამდე მიიყვანა. თუ მეცნიერება და შემეცნება მტკიცედ ინდივიდუალურია და შეუძლებელია შემეცნების შედეგების შემოწმება, მაშინ ყოველგვარი „ცოდნა“ გამართლებული იქნება და წაიშლება საზღვარი ჭეშმარიტებასა და შეცდომას შორის. ამ გარემოებამ ბრიჯმენი დააქვეა თვით შემეცნების შესაძლებლობაში. კიდევ მეტიც, ხშირად ბრიჯმენი აშკარად უარყოფს შემეცნების შესაძლებლობას. მისი აზრით, ბუნება თავისი არსებით და თავის შემადგენელი ნაწილებით არც შემეცნებადია და არც კანონზომიერი. გონება, ამტკიცებს ბრიჯმენი. ვერ სწვდება სამყაროს არსებას, რადგან სამყარო არ არის გონების სამყარო, ადამიანის ინტელექტისათვის მისა-

წდომი სამყარო. ბრიჯმენი იმასაც კი ფიქრობს, რომ შესაძლებელია მომავალი თაობები მეცნიერებისაგან საესებით განთავისუფლდნენ.

ოპერაციონალისტური ფილოსოფია, რომელიც ამერიკის კონტინენტზე ერთ-ერთ ფართოდ გავრცელებულ ფილოსოფიურ მიმართულებას წარმოადგენს, ღრმად შეიჭრა სხვა მეცნიერებებშიც. კერძოდ ფსიქოლოგიაში და დასაბამი მისცა ე. წ. „ოპერაციონალისტურ ფსიქოლოგიას“.

ბრიჯმენის (Bridgman) ძირითადი შრომები

The Logic of Modern Physics. (1927); The Intelligent and Society (1938); The Nature of some of our physical Concepts (1952). The Way Things are, 1959.

ლიტერატურა

ს. ავალიანი, თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუზბისმეცნიერების ფილოსოფია, 1964.

ინგლისური ლინგვისტიკური ფილოსოფია

როდესაც ვიტგენშტაინმა ლექციების კითხვა დაიწყო კემბრიჯის უნივერსიტეტში, მას გარშემო ჩამოყალიბდა ფილოსოფოსთა ჯგუფი, რომელთაგან ყველაზე გავლენიანად უნდა ჩაითვალოს ჯ. უიზდომი, პ. ლაზეროვიცი და ნ. მალკოლმი. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ამ ჯგუფმა პირველობა დაუთმო ანალიტიკური ფილოსოფიის ოქსფორდის სკოლას (ჯ. რაილი, პ. სტროუსონი, ჯ. ოსტინი, ჯ. ურმსონი).

როგორც უკვე ითქვა, ინგლისელი ფილოსოფოსების აზრით, ფილოსოფია არ აღწერს რაიმე ფაქტურ ვითარებას, იგი ეხება მხოლოდ ენის მოხმარებას და ფილოსოფიის პრობლემების გადასაჭრელად საჭიროა არა რეალური ფაქტების გამოკვლევა, არამედ ენის მოხმარების მოწესრიგება. მაგრამ რა სახეს მიიღებენ ფილოსოფიის საკითხები, თუ კი მათ სავსებით დაცლით ფაქტუალური შინაარსისაგან? ეს საკითხი დადგა კემბრიჯელ ფილოსოფოსთა ყურადღების ცენტრში.

გამოირკვა, რომ ენის მოხმარება საკმაოდ გაურკვეველი ფაქტორია. თუ ფილოსოფიური ტერმინების ანალიზისას დავეყრდნობით მხოლოდ ენის მოხმარების მიღებულ წესებს. შესაძლებელია საკითხის სხვადასხვაგვარი გადაწყვეტისათვის მოიძებნოს სოლმე ტოლფასოვანი საფუძვლები. რაკი ფილოსოფიური საკითხებისათვის შეიძლება

არსებობდეს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ამოხსნა და ამ ამოხსნები-სათვის შეიძლება ერთნაირად მოვქმენოთ საფუძველი, უიზდომი და-ასკენის, რომ ფილოსოფიურა საკითხები არ არიან ნამდვილი საკითხე-ბი — ისინი პარადოქსებს წარმოადგენენ. განვიხილოთ ერთ-ერთი ასეთი პარადოქსი. თავის ნაწრომში „ფილოსოფია და ფსიქოანალიზი“ (1953) ჯ. უიზდომი ასეთნაირად აღწერს ფილოსოფოსის მსჯელობას: „როდესაც ნოემბერში ვნახავ გაყვითლებულ ფოთლებს, მე მექნება უფლება ვთქვა, რომ შართალი ვიყავი როდესაც აპრილში გერმანიაში ყოფნისას ვფიქრობდი, რომ მაშინ ინგლისში გაზაფხული იყო. მაგრამ გაყვითლებული ფოთლები არაა ის გაზაფხული, რომელზეც აპრილში გერმანიაში ვფიქრობდი. იგი სამუდამოდ ჩაბარდა წარსულს. ასევე არ ვიცი მომავალიც. მაგრამ თუ კი არაფერი ვიცი წარსულსა და მომავალ-ზე, მაშინ იმას, რასაც ვხედავთ... არ შეიძლება სიზმარზე მეტი ისუბს-ტანციალობა ჰქონდეს... და მაინც მე ვიცი, რომ თუ არის ბოლი უნდა იყოს ცეცხლიც; ქვა, რომელსაც მე წამოვკარი ფეხი, რეალურად არსე-ბობს, ხოლო მეგობარი, რომელიც მელაპარაკება, მოლაპარაკე თოჯინა არაა“.

უიზდომის აზრით, ამ მსჯელობაში ორ ურთიერთსაპირისპირო ამო-ხსნას აქვს ერთნაირი საფუძველი, და ამ ამოხსნათა ტოლფასოვნება ქმნის პარადოქსალურ სიტუაციას.

მაგრამ, ერთ შემთხვევაში, როდესაც იგი ლაპარაკობს, რომ არ შე-გვიძლიაო ვიცოდეთ წარსული ან მომავალი, იგი მსჯელობს როგორც თანმიმდევარი პოზიტივისტი.

მეორე შემთხვევაში, როდესაც აღიარებს იმ ქვის რეალობას, რომ-მელსაც ფეხი წამოვკარით, იგი მსჯელობს „ჩანსალი აზრის“ პოზიციე-ბიდან.

როგორც ვხედავთ სინამდვილეში აქ არ არსებობს პარადოქსი. თუ ჩვენ თანმიმდევრულად გავატარებთ ერთ-ერთ ფილოსოფიურ თვალ-საზრისს და ტერმინ „ცოდნას“ ვიხმართ ერთ-ერთი მნიშვნელობით, მოიხსნება საფუძველი იმის მტკიცებისათვის, რომ ფილოსოფიის დე-ბულებები პარადოქსებს წარმოადგენენ.

კემბრიჯელი ფილოსოფოსები თვლიან რომ ფილოსოფიური დებუ-ლებები შეიძლება შეეხებოდნენ მხოლოდ ენის მოხმარების წესებს. ისინი ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ ფილოსოფია ყოველთვის წარმო-ადგენდა მხოლოდ ლინგვისტურ განზრახულობათა დასაბუთებას და სისტემატიზაციას. მორის ლაზეროვიცი თვლის, რომ კამათი უნივერ-სალიების შესახებ არ უნდა მივიჩნიოთ რეალურა ობიექტების შესახებ დისკუსიად. ტერმინი „უნივერსალიები“ ფილოსოფიაში იხმარება აბსტრაქტული სიტყვების მნიშვნელობის აღსანიშნავად; ხოლო გამო-

თქმა „აბსტრაქტულ სიტყვას აქვს მნიშვნელობა“ იგივეა, რაც „აბსტრაქტული სიტყვა აღნიშნავს უნივერსალიას“. ეს სიტყვახმარება რომ სინამდვილეს შეესაბამებოდეს, განაგრძობს იგი, მაშინ უნივერსალიების არსებობის შესახებ კამათის გადასაწყვეტად საკმარისი იქნებოდა გვცოდნოდა აბსტრაქტული სიტყვების მნიშვნელობა. ვინაიდან აბსტრაქტული სიტყვები ყველას ესმის და ამ სიტყვების მნიშვნელობად მიჩნეულია სათანადო უნივერსალია, მაშინ ყველა, ვინც კი ენა იცის, დარწმუნებული უნდა იყოს იმაში, რომ უნივერსალიები არსებობენ. უნივერსალიების არსებობის უარყოფა უნდა ნიშნავდეს იმის მტკიცებას, რომ ზოგად სიტყვებს არ გააჩნიათ მნიშვნელობა. მაგრამ ამას არავენ არ იტყვის. ამდაგვარი გაუგებრობიდან გამოსავალი ლაზეროვიცის აზრით, შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის დაშვება, რომ ფილოსოფოსები, რომლებიც ზოგად სიტყვებს მიიჩნევენ აბსტრაქტული ობიექტების — უნივერსალიების სახელად, ლაპარაკობენ არა საქმის რეალურ ვითარებაზე. არამედ სიტყვების ახლებურ კლასიფიკაციაზე ისე, რომ უნივერსალიების აღმნიშვნელი ზოგადი სიტყვები მოექცნენ ერთ ჯგუფში საკუთარ სახელებთან.

ვინაიდან ეს არის მხოლოდ ლინგვისტური განზრახულობა და სხვა არაფერი, მას შეიძლება დაუპირისპირდეს მეორეგვარი განზრახულობა, რომელიც არ მიიჩნევს მონანშეწონილად ზოგადი სიტყვების და არსებითი სახელების ერთ ჯგუფში მოქცევას. ეს კამათი ამათუ იმ განზრახულობათა უპირატესობის შესახებ შეიძლება მართლაც უსასრულოდ გაგრძელდეს, როგორც ამას ადგილი აქვს კიდევ უნივერსალიების შესახებ კამათში.

ნ. მალკოვი თავის ნაშრომში „არიან თუ არა აუცილებელი წინადადებები ვერბალურნი?“ მიუთითებს, რომ ლინგვისტურ განზრახულობათა ვარგისობის თუ უვარგისობის კრიტერიუმად უნდა მივიჩნიოთ ენის მიღებული ხმარება. მაგალითად, წინადადება: „სმიტს რაღაცა სტკივა“. გულისხმობს, რომ „სმიტი გრძნობს ტკივილს“. თუ მას არაფერი სტკივა, იგი გვიპასუხებს უარყოფითად. ასეთ შემთხვევაში უზრობა იქნებოდა გვეკითხა მისთვის — „იქნებ თქვენ გტკივათ რაიმე, მაგრამ ვერა გრძნობთ ამას?“ ამ გზით, ე. ი. გამოთქმების მოხმარებას ფაქტებზე მითითებით დავადგენთ აუცილებელ ჭეშმარიტებებს, როგორცაა მაგალითად ის, რომ „სმიტს რაღაცა სტკივა“, გულისხმობს: „სმიტი გრძნობს ტკივილს“. მაშასადამე, ჭეშმარიტების დადგენისას ვეყრდნობით გამოთქმათა მოხმარების ფაქტებს და არა ტკივილის ან წევგრძნების ბუნების შესწავლას.

მალკოლმი გრძნობს, რომ მისი თვალსაზრისი სიძნელეებს აწყდება. რომ შეიძლება არსებობდეს გამოთქმათა ურთიერთსაწინააღმდეგო მო-

ხმარებას ფაქტება? ის ცდილობს ეს იმით ახსნას, რომ შეიძლება გაუნათლებელმა ხალხმა უარყოფის ნაცვლად ორმაგი უარყოფა იხმაროს, მაგრამ იმის გამო, რომ განათლებული ხალხის უმეტესობა ორმაგ უარყოფას ხმარობს დადებითი გამოთქმის ნაცვლად, ჩვენ გამოთქმას $(\sim P) \equiv P$ ვივიზინვეთ ლოგიკურ კანონად. როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიური დებულებების ფაქტუალური სასიათის უარყოფას თან მოჰყვა ის, რომ ისინი გამოაცხადეს უბრალო ლინგვისტურ განზრახულობებად. ფილოსოფიური დებულებების ლინგვისტურ განზრახულობებად გამოცხადება კი აუცილებლად თხოულობდა ამ განზრახულობათა შეფასების კრიტერიუმის გამომუშავებას. ნ. მალკოლმის თვალსაზრისის განხილვა გვარწმუნებს, რომ ამგვარი კრიტერიუმის გამომუშავება ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფიის ფარგლებში ოთქმის შეუძლებელია. ნ. მალკოლმი იძულებულია მიმართოს ისეთ გაურკვეველ ფაქტორებს, როგორიცაა განათლებული ხალხის უმეტესობა. ლინგვისტური ფილოსოფიის კრიტიკოსები სავსებით სამართლიანად მიუთითებენ იმ ფაქტზე, რომ ჩვენ არ გაგვაჩნია რაიმე ზუსტი კრიტერიუმები იმისათვის, რათა განვსაზღვროთ, თუ ვინ შეადგენს განათლებულ ხალხს და მის უმეტესობას. ასე, რომ ნ. მალკოლმის მიერ წამოყენებული კრიტერიუმი აშკარა უაზრობაა.

ოქს ფორდელი ფილოსოფოსები ყურადღებას მიაპყრობენ ლინგვისტური ფილოსოფიის მეორე ძირითად პრინციპს — ჩვეულებრივი ენის მნიშვნელობას ფილოსოფიისათვის.

ჯ. რაილი თავის ნაშრომში „გამოთქმები, რომლებსაც სისტემატურად შევყავართ შეცდომაში“ მიუთითებს იმ სახის გამოთქმებზე, რომლებიც ყველას კარგად ესმის და კარგადაც მოხმარებიან, მაგრამ მიუხედავად ამისა მათ გააჩნიათ ისეთი გრამატიკული ფორმა, რაც არ შეესატყვისება ამ გამოთქმათა შესაბამის ფაქტებს. ამ შეუსაბამობათა გამო ეს წინადადებები შეიძლება ვახდენდ დიდ შეცდომათა წყარო.

ეს კონცეპცია ენათესავება რასელის თვალსაზრისს, რომელსაც იაჩნდა, რომ ენის სტრუქტურას ხშირად ვიყენებთ როგორც სამყაროს სტრუქტურის ნიმუშს. ასევე ვიქცევით იმ შემთხვევაშიც, როდესაც წინადადების სტრუქტურა არ შეესატყვისება ფაქტის სტრუქტურას. რასელი თვლიდა, რომ ისწორედ ამგვარი შეცდომების შედეგად ჩნდება ფილოსოფიური თეორიები, რომლებიც აღიარებენ ერთიანი სუბსტანციის არსებობას. რასელის აზრით არასწორი გრამატიკული ფორმა შეიძლება გახდეს შემცდარი დასკვნის საფუძველი. ჯ. რაილი, რასელისაგან განსხვავებით, არ თვლის, რომ არასწორი გრამატიკული ფორმა თავისთავად მცდარი ფილოსოფიური დასკვნის საფუძველია. რაილი ცდილობს რასელის თვალსაზრისი შეავსოს წინადადების საზრისის ვირ-

გენშტაინისეული განსაზღვრებით და ამითი ნათელყოს შემცდარი დასკვნის მიზეზები.

რაილი თავიებურად იყენებს წინადადებათა ჰაზრისის ვიტგენშტაინისეულ განსაზღვრებას. ის წინადადებები, რომელთა ლოგიკური ცორმა არ შეესატყვისება რომელიმე ფაქტის ან არსებობას ან შესაძლებლობას, ვიტგენშტაინმა უსაზრისოდ გამოაცხადა. რაილი ამგვარ წინადადებებს არ უარყრფს — იგი ანგარიშს უწევს იმ გარემოებას, რომ ეს წინადადებები მშვენაერად ესმის როგორც მოქმელს, ისე გამგონეს. ამ გარემოებიდან რაილი ასეთ დასკვნას აკეთებს: ვინაიდან წინადადების საზრისის გაება უღრის შესაძლო ვითარების ცოდნას, და ვინაიდან ამ წინადადებების სტრუქტურა არ შეესატყვისება რაიმე რეალური საქმის ვითარებას, ისინი, რამდენადაც მათი საზრისი მოსაუზრეთათვის საებაბით გასაებაია, კმნიან შთაბეჭდილებას, რომ არსებობს ისეთი ვითარება, რომელსაც სინამდვილეში ადგილი არა აქვს.

რასელის და ვიტგენშტაინის რღეების ნარევიდან ჯ. რაილმა სცადა დაესაბუთებინა, რომ ენა შეიძლება გახდეს ფილოსოფიური შეცდომების წყარო. იმ გამოთქმებს შორის, რომლებსაც სისტემატურად შევყავართ შეცდომასში, ჯ. რაილი ყურადღებას უთმობს, პირველ რიგში. ე. წ. ქვაზიონტოლოგიურ წინადადებებს („ხორცის მჭამელი ძროხები არ არსებობენ“, „სატანა არ არის რეალობა“). კანტის შემდეგ, წერს რაილა, ყველამ იყის, რომ არსებობა არ არის პრედიკატი. მაგრამ ბოლო დრომდე არ ეკოდნენ, რომ გამოთქმასში „ღმერთი არ არსებობს“ არა მარტო „არსებობს“ არაა პრედიკატი, არამედ გარდა გრამატიკისა, „ღმერთი“ არ შეიძლება სადმე გამოდგეს პრედიკატის სუბიექტად. რაილი თვლის, რომ პირველ წინადადებას უნდა მივეთ ასეთი ფორმა: „არაფერი არ არის ერთდროულად ძროხა და ხორცის მჭამელი“ პირველი ტიპის გამოთქმები ბადებენ მცდარ წარმოდგენას, რომ არის რაღაცა ობიექტი, რომლის მიმართაც ვამტყიცებთ, რომ მათ არ მიეწერებათ გარკვეული თვისება. წინადადების ამგვარი გრამატიკული ფორმა არ შეესაბამება ფაქტობრივ ვითარების ლოგიკურ ფორმას.

მეორე სახის გამოთქმებში ამგვარი შეცდომის საშიშროება უკვე აღარ არის. აქ ნათლად ჩანს, რომ ის რაც ერთი შეხედვით გავდა სუბიექტს, სინამდვილეში არის ფარული პრედიკატული გამოთქმა. ამ წინადადებების მიმართ ვერ ვიტყვი, რომ მათი რომელიმე ნაწილი აღნიშნავს რომელიმე ობიექტს. რაილის თქმით, უნდა მოვახერხოთ ფილოსოფიური დებულებების თარგმნა ზემოაღნიშნული წესით, და მამინ ფილოსოფიური კამათი მატერიისა და სულის შესახებ, იღებინა და უნივერსალიების, სამყაროს, არსებობის და სხვ. შესახებ მოიხსნება როგორც უსაგნო.

რაილის ძირითადი დებულება, რომ ენის არაზუსტი მოხმარება

შეიძლება ვახდეს ფილოსოფიური შეცდომების წყარო, აყენებს მორიგ პრობლემას: შეიძლება თუ არა ყველა ფილოსოფიური საკითხის გადაჭრა ენის მოხმარების მეშვეობით? ყველა ფილოსოფიური საკითხი ენის მოხმარების საკითხია თუ არა? ამ პრობლემას ინტერესით განიხილავდნენ ოქსფორდელი ფილოსოფოსები, რომლებიც მკაცრად აკრატეკებენ ხელოვნური ენების მომხრეებს რ. კარნაპს, უ. კუაინსა და სხვ.

სტ. ჰემპშირიანს თქმით, რ. კარნაპი და უ. კუაინი შეცდომით მიიჩნევენ, რომ ყველა ფილოსოფიური საკითხი მოიხსნება, თუ თავიდან ავიშორებთ უწყესრიგობას ენის მოხმარებაში.

სტ. ჰემპშირიანი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ არსებობენ ისეთი ფილოსოფიური საკითხები, რომლებიც არ დაიყვანებიან ენობრივ საკითხებამდე. ასეთი საკითხების გადასაჭრელად საჭიროა ვაწარმოოთ ფაქტუალური კვლევა-ძიება. ეს პოზიცია საერთოდ დამახასიათებელია ოქსფორდელი ფილოსოფოსებისათვის. მ. ჩარლზუორთი, ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფიის ისტორიკოსი, საკვებით სამართლიანად წერდა, ოქსფორდის ფილოსოფიაში ანალიტიურმა მიმდინარეობამ თავისი ევოლუციის ზღვარს მიაღწიაო. აქ უკვე აღარ მიაჩნიათ, რომ მთელი ფილოსოფია არის ანალიზი. ანალიზს განიხილავენ როგორც ფილოსოფიის ინსტრუმენტს.

ასეთი ევოლუცია შემთხვევითი არ არის. ინგლისელმა ფილოსოფოსმა ანალიტიკოსებმა რაკი უარი თქვეს ყოველგვარ ფილოსოფიურ პროგრამაზე, უკიდურესობამდე მიიყვანეს ის ანტიმეტაფიზიკური ტენდენცია, რომელიც ანალიზის მეთოდს ახასიათებდა. ფილოსოფიურ პროგრამაზე უარის თქმას მოჰყვა სრულიად საწინააღმდეგო შედეგები — ოქსფორდელი ფილოსოფოსები იძულებულნი გახდნენ ელიარებიანთ, რომ ენის ანალიზის გარდა არსებობს აგრეთვე ფილოსოფიურა კვლევა-ძიების ცალკე სფერო.

ოქსფორდელი ფილოსოფოსები აღმოჩნდნენ სულ სხვა მდგომარეობაში, ვიდრე ლოგიკურა ატომისტები და ლოგიკური პოზიტივისტები. მათ არ გააჩნიათ რაიმე ფილოსოფიური პროგრამა, რომელიც დაეხმარებოდა მათ აეცილებინათ ის პრობლემები, რომლებიც ენის ანალიზის სქემაში არ თავსდებოდა. ლოგიკურ ატომისტებისაგან და ლოგიკურ პოზიტივისტებისაგან განსხვავებით ისინი ვერ ასერხებენ ზოგადი დებულებების წამოყენებას და იმის დამტკიცებას, რომ ფილოსოფიის ერთადერთი საქმე არის ენის ანალიზი. ნაცვლად ამისა ლაპარაკობენ ურთბილად და იძულებულნი არიან აღიარონ, რომ არსებობენ ენის ანალიზისაგან განსხვავებული ფილოსოფიური საკითხები.

როგორც ვხედავთ, ანალიზური ფილოსოფიის განვითარებაში შეიმჩნევა აშკარა პარადოქსულობა. ანალიზის მეთოდი შემოტანილ იქნა,

პირველ რიგში მეტაფიზიკასთან საბრძოლველად. მაგრამ ანტიმეტაფიზიკური ტენდენციის თანმიმდევრულად გატარებისას გამოიჩინა, რომ ანალიზის მეთოდი, თუკი იგი არ ეყრდნობა რაიმე ფილოსოფიურ პროგრამას, არამცთუ არ გამოდგება იარაღად მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, არამედ, პირიქით, თვითონ იქცევა მეტაფიზიკური საკითხების განხილვის ალიაზების საფუძვლად.

ანალიზის ფილოსოფიის მარცხი ნათელყოფს, რომ არ შეიძლება აწარმოო ჩვეულებრივი ენის ანალიზი და ამავე დროს უარი თქვა ყოველგვარ ფილოსოფიურ პროგრამაზე. საქმე იმაშია, რომ თუ გვინდა ყოველმხრივ შევისწავლოთ ენის ფუნქციობა, უნდა გავიდეთ წმინდა ენობრივ სფეროდან და დავაყენოთ საკითხი სინამდვილის საგნებთან ენობრივი გამოთქმების მიმართების შესახებ. ეს კი თავის მხრივ გულახტვით გარკვეულ თვალსაზრისს ამ საგნების ბუნების. მათი არსებობის წესის შესახებ და ა. შ. მაგრამ ვინაიდან ამგვარი კვლევა-ძიება მიუღებელია ოქსფორდელი ფილოსოფოსებისათვის, ისინი ცდილობენ შეისწავლონ ენის ფუნქციობის ამსახველი ცნებები ისე, რომ არ მოახდინონ ენის შედარება რეალურ სინამდვილესთან.

მათ ყურადღებას პირველ რიგში იპყრობს მნიშვნელობის პრობლემა — ენის ანალიზის ცენტრალური პრობლემა. ერთ-ერთი წამყვანი ოქსფორდელი ფილოსოფოსი სტროუსონი ამტკიცებს, რომ გამოთქმათა მნიშვნელობის დადგენისას არაა საჭირო მათი შესატყვისობა საგნებთან. ასეთი შესატყვისობის საკითხი დანების უფრო გვიან, — მას შემდეგ, რაც გამოთქმათა მნიშვნელობა უკვე დაგენილია. ამ დებულების დასამტკიცებლად სტროუსონი ცდილობს ერთმანეთისაგან განასხვავოს წინადადება, წინადადების მოხმარება და წინადადების წარმოთქმა. სტროუსონი ამტკიცებს, რომ ჰეგმარტება და სიყალბე თვითონ წინადადებების თვისებები კი არაა, არამედ მათი მოხმარებისა — ჰეგმარტი ან ყალბი შეიძლება იყოს ამა თუ იმ წინადადების მოხმარება. თვით წინადადება კი არც ჰეგმარტია, არც ყალბი.

ანალოგიურადვე შეიძლება განვიხილოთ, სტროუსონის აზრით, გამოთქმათა საგნებთან მიმართების საკითხი. იგი ანსხვავებს გამოთქმას და ამ გამოთქმის მოხმარებას ამა თუ იმ სიტუაციაში. ისევე როგორც წინადადებაზე არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი თავისთავად ჰეგმარტია ან ყალბი, ასევე გამოთქმაზე არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი თავისდათავად აღნიშნავს რაიმე საგანს ან რაიმე მიმართებაში იმყოფება რომელიმე საგანთან. გამოთქმა „საფრანგეთის ახლანდელი მეფე“ მონარქიის დროს აღნიშნავდა ერთ ობიექტს, მონარქიის დამხობის შემდეგ კი სულ სხვას.

აღნიშვნისა და საგანთან მიმართებისაგან განსხვავებით, რომლებიც

გამოთქმათა მოხმარების დახასიათებას წარმოადგენენ, მნიშვნელობა არის თვით გამოთქმათა და წინადადებათა ფუნქცია. როგორ უნდა დადგინდეს, გამოთქმათა მნიშვნელობა თუ კი იგი არ დაუკავშირდება გამოთქმათა საგანთან მიმართებას? „... როდესაც გამოთქმის ან წინადადების მნიშვნელობაზე ლაპარაკობენ, მხედველობაში აქვთ არა მისი მოხმარება მოცემულ კერძო შემთხვევაში, არამედ ის წესები, ჩვევები, შეთანხმებები, რომლებიც განაგებენ ამ მოხმარების ყველა შემთხვევას...» ამრიგად, მნიშვნელობა დგინდება საგნებთან მიმართების გარეშე. გამოთქმები მნიშვნელობას იძენენ ადამიანთა შორის არსებული შეთანხმებების საფუძველზე, ხოლო საგანთან მიმართება, ისევე როგორც ქეშმარიტება-სიყალბე მთლიანად დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა კონტექსტში ვხმარობთ გამოთქმებს და წინადადებებს. როგორც ვხედავთ, სტროუსონთან ადგილი აქვს კონტექსტების როლის აბსოლუტიზაციას. საგანთან მიმართება, ქეშმარიტება, ან სიყალბე მთლიანად დამოკიდებულია. მეცნიერული კვლევა-ძიების სფეროდან, ისინი მიჩნეულია ცალკეულ კონტექსტებისაგან დამოკიდებულ და მათგან განსაზღვრულ თვისებად, მნიშვნელობა კი დამოკიდებულია ადამიანთა შეთანხმებისა და მათი ჩვევების პროდუქტად. კონტექსტების როლის ამდაგვარმა აბსოლუტიზაციამ განაპირობა ის კრიტიკული შენიშვნები, რომლებიც გამოითქვა სტროუსონის თეორიის წინააღმდეგ. ბ. რასელი სავესებით სამართლიანად მიუთითებს, რომ სტროუსონის თეორია ეყრდნობა მაგალითების უაღრესად თვითნებურ შერჩევას. საკმარისია მის წინადადებებში ეგოცენტრული გამოთქმები შევცვალოთ არაეგოცენტრული სიტყვებით, რომ სტროუსონის მთელმა არგუმენტაციამ დაკარგოს ძალა.

ძირითადი შრომები

- I. Wisdom—Philosophy and psycho—Analysis (1953);
- P. F. Strawson—Introduction to Logical Theory (1952);
- J. G. Austin—How to do Things with words (1962).

ლიტერატურა

А. Бегнашвили, Современная английская лингвистическая философия (1965); M. Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis (1953).

ნეოკანტიაანელოგია

ნეოკანტიაანელოგია XIX ს. II ნახევრისა და XX ს. დასაწყისის ყველაზე გავრცელებულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას წარმოადგენდა. იგი წარმოიშვა გასული საუკუნის 60-იან წლებში, როცა აშკარა გახდა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის უარყოფის შედეგად დარჩენილ ცარიელ ადგილს იდეალიზმის ფრონტზე ვერ შეავსებდა; ვერც შოპენჰაუერის ფილოსოფია, ვერც ჰეგელის ფილოსოფიის ნანგრევებზე წარმოშობილი რომელიმე სისტემა, რომელიც, ჰეგელთან დაპირისპირების მიუხედავად, არსებითად მაინც ჰეგელის ფილოსოფიის შინაარსით განისაზღვრებოდა.

ამ პერიოდში იდეალიზმი თანდათან თმობდა პოზიციებს როგორც დიალექტიკური, ისე ვულგარული მატერიალიზმის წინაშე. ამ სიტუაციაში გაისმა ლოზუნგი — „უკან კანტისაკენ“, და მას გაჰყვა იდეალისტური ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენელი. ფილოსოფიის ცნობილმა ისტორიკოსმა ცელერმა 1860 წ. ამ ლოზუნგით დაიწყო თავისი ლექციები; 1865 წ. გამოდის ო. ლიბმანის შრომა „კანტი და ეპიგონები“, რომლის ყოველი თავი მთავრდება სიტყვებით: უნდა დავბრუნდეთ უკან, კანტისაკენ; ხოლო 1866 წ.— ფრ. ლანგეს „მატერიალიზმის ისტორია“, რომელმაც ნეოკანტიანელობას საზღვრები დაუწესა და მიმართულება მისცა.

ნეოკანტიანელობის მამამთავარი ამტკიცებენ, რომ კანტის ფილოსოფია ფიხტეს, შელინგის, ჰეგელისა და აგრეთვე შოპენჰაუერის მიერ ყალბად იყო გაგებული. მისი საკუთრივი აზრი ვერაფერს გაიგო და ეს იყო იდეალიზმის კრახის მიზეზი ჰეგელის ფილოსოფიაში. ნეოკანტიანელებს სწამდათ, რომ კანტმა, გარკვეული აზრით, ფილოსოფია დაასრულა, საჭირო იყო მისი კეშმარიტი გაგება და ამ სახით აღორძინება. მაგრამ ამგვარი პრეტენზიით გამოდიოდა შოპენჰაუერიც, ნეოკანტიანელთაგან მის გასამიჯნავად უნდა მიეფთხოთ: იმაზე, რომ ნეოკანტიანელები უარყოფდნენ თავისთავადი ნივთის არსებობას, შოპენჰაუერი კი უშვებდა მას, მაგრამ ესეც არაა საკმარისი. ამ მხრივ ნეოკანტიანელებს ფიხტესთან დაახლოება ელოდათ, რადგან ისიც კანტიდან გამოდიოდა და, ამასთანავე, უარყოფდა თავისთავად ნივთს. ნეოკანტიანელთა სპეციფიკას გამოხატავს ფრ. ლანგეს დებულება იმის შესახებ, რომ კანტის ნივთი თავისთავად „მხოლოდ და მხოლოდ საზღვრითი ცნებაა“. ამრიგად, ნეოკანტიანელი შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფოსს, რომელიც ემყარება კანტის შემეცნების თეორიას და უარყოფს ნივთი თავისთავადის არსებობას, მაგრამ ინარჩუნებს მის, როგორც „საზღვრითი ცნების“, ე. ი. შემეცნებისათვის მარად მიუღწეველი მიზნის მნიშვნელობას.

კანტის ფილოსოფიის ამგვარი, ანტიჰეგელიანური ინტერპრეტაცია გარკვეული მიმართულებით წარმართავდა აზროვნებას. ამ განვითარების საფუძვრებად შეიძლება იქნენ წარმოდგენილი ძირითადი ნეოკანტიანური სკოლები, რომლებიც თანდათან ზღუდავენ ფილოსოფიას შემეცნების თეორიის სფეროთი, უარს ამბობენ შემეცნების ობიექტურ ღირებულებაზე, ისე რომ დაბოლოს ჰ. ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმში კეშმარიტება გამოსადეგ შეცდომად, ფიქციად ცხადდება. ამრიგად, კანტის ფილოსოფიის ახლებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე იდეალიზმის გადარჩენის ცდა ლოგიკურად სკეპტიციზმით მთავრდება; და რადგან სკეპტიციზმზე ფილოსოფია ვერ შეჩერდება,

ამიტომ ყოფილი ნეოკანტიანელები ან ნეოპეგელიანელთა რიგებს ავსებენ, ანდა ჰუსერლის ფილოსოფიის გავლით, ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკის ახლებურად აღორძინებას ისახავენ მიზნად.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

მარბუკის სკოლა

ნეოკანტიანელთა მამამთავარს ფრ. ა. ლანგეს სურდა, ერთი მხრივ, შემეცნების სფეროსათვის კანტისეული საზღვრები შეენარჩუნებინა, ხოლო მეორე მხრივ, ნივთი თავისთავად „საზღვრით ცნებად“ გამოეცხადებია. ეს განუხორციელებელი წამოწყება იყო, რადგან თუ ნივთი თავისთავად არ არსებობს, ისე როგორც ეს კანტის ფილოსოფიაშია მოცემული, შემეცნების თეორიის სფერო უსაზღვრო იქნება, შემეცნება კი—აბსოლუტური, ისევე როგორც ფიხტესთან და ჰეგელთან, რის წინააღმდეგაც ილაშქრებდნენ ნეოკანტიანელები. მიუხედავად ამისა, ეს ორა ურთიერთგამომრიცხავი პრინციპი გასდევს ყველა ნეოკანტიანურ სკოლას.

ლანგეს პრინციპი — ნივთი თავისთავად გაგებულ იქნეს როგორც შემეცნების მიერ დაშვებული საზღვრითი ცნება გამოსავალია კოჰენისათვის. იგი უარყოფს ლანგეს შემეცნებისთეორიულ ანტროპოლოგიზმს და ცდილობს წმინდა ლოგიკური საშუალებებით გაართვას თავი მის წინაშე მდგარ ამოცანას. მან უარყო „ჩვენი ორგანიზაციის“ თავისებურებით შემეცნების ბუნების ამოხსნის გონივრულობა. იგი სამართლიანად თვლიდა, რომ ასე გაგებულ აპრიორულ თანდაყოლილ იდეას გაუიგივებოდა. ამ გზით კოჰენი მივიდა ტრანსცენდენტალურის აბსოლუტურობამდე შემეცნებაში. კოჰენის ტრანსცენდენტალური მეოიდი მოითხოვდა, რომ მეცნიერების ფაქტის დასასაბუთებლად საკმაო და აუცილებელ პირობებში არ ჰქონოდა აღ-

გილი შემეცნებისათვის რაიმე უშუალოდ მოცემულს, ამავე დროს მეცნიერების ფაქტის ახსნასა და დასაბუთებას შემეცნების თეორიის უმაღლეს ამოცანად თვლიდა. ფილოსოფიის ამგვარი ფაგება მარბურგის სკოლის სახელის ქვეშ აერთიანებს ისეთ მოაზროვნეებს, როგორც იყვნენ ჰ. კოჰენი, ჰ. ნატორპი, ე. კასირერი და სხვები.

ჰერმან კოჰენი

ჰ. კოჰენის (1842 — 1918) განვითარებაზე ყველაზე დიდი გავლენა იქონია ფრ. ლანგემ, რომლის კათედრაც დაიკავა 1876 წ. მარბურგში. აქაურმა სემინარებმა ჩაუყარეს საფუძველი ე. წ. მარბურგის სკოლას. 1912 წ. კოჰენი თავს ანებებს აკადემიურ მოღვაწეობას და გადადის ბერლინში. მარბურგის სკოლის გავლენა საკმაოდ დიდი იყო. რუსი მარბურგელებიდან შეიძლება დავასახელოთ ვ. ა. სავალსკი.

კოჰენმა კანტის 3 ძირითადი ნაშრომის ინტერპრეტაცია მოგვცა 3 უზარმაზარ წიგნში: „კანტის ცდის თეორია“ (1876); „ეთიკის კანტისეული დაფუძნება“ (1877); „ესთეტიკის კანტისეული დაფუძნება“ (1889). წინააღმდეგ საყოველთაო აზრისა და თვით კანტის რწმენისა, კოჰენი ამტკიცებს, რომ კანტის ფილოსოფია არ წარმოადგენს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის შერიგებას. კანტმა ემპირიზმი უარყო, ისევე როგორც დოგმატური რაციონალიზმის სახესხვაობანი და ფილოსოფიის მათემატიკისა და ფიზიკის შესაძლებლობის ახსნა დაავალა. ესაა მთავარი, აქედან გამომდინარეობს კანტის ანტიმეტაფიზიციზმი, იმანენტიზმი, მატერიალიზმის საბოლოო უარყოფა. მათემატიკასთან ფილოსოფიის დაკავშირების ნიშნით გამოჰყო კოჰენმა კანტის წინამორბედები—პლატონი, კუზანელი, გალილეი, დეკარტი და ლაიბნიცი.

კრიტიციზმი კოჰენის აზრით პლატონმა დაიწყო. მან დააყენა შემეცნებაში გრძნობადობისა და აზროვნების შიშართების საკითხი და შემეცნების საფუძველი წმინდა აზრში დაინახა. პლატონმა გეომეტრიიდან ისესხა ჰიპოთეზის ცნება, რომელსაც მაშინ აქსიომას უწოდებდნენ. ისევე როგორც გეომეტრიაში დასაბუთების აუცილებლობა აქსიომიდან გამომდინარეობს, ასევე ფილოსოფიაშიც დამარწმუნებლობა აზროვნების მიერ დაშვებულ იდეას ანუ ჰიპოთეზას ემყარება. მაგრამ პლატონის ეთიკამ მიჩქმალა მისი ფილოსოფიის მათემატიკური ორ-

ენტაცია. პლატონის მოდერნიზაციას და მის კანტთან დაახლოებას მარბურგელები არისტოტელეს ხარჯზე ახდენენ. კოპენს არისტოტელე არ შეჰყავს იმ ფილოსოფოსებში, რომლებიც კანტს ამზადებენ. მისი აზრით, არისტოტელე ლოკისა და იუმის ფსიქოლოგისტური ხაზის მამამთავარია. არისტოტელემ ვერ გაუგო პლატონს. სქოლასტიკის უნაყოფობა, თურმე, არისტოტელეს ბრალა ყოფილა.

ფილოსოფიის ბუნებისმეცნიერებასთან დაკავშირებით კანტმა, კოპენის აზრით, დააზუსტა შემეცნების ცნება. კანტისათვის ცდის, ბუნებისა და ბუნებისმეცნიერების ცნებები ერთმანეთს ფარავენ. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის საგნად გამოცხადებით კანტმა ფილოსოფია გაანთავისუფლა ფსიქოლოგიზმისაგან. კოპენის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა კანტის ფსიქოლოგიზმის ნაშთებისაგან განთავისუფლება. იგი კანტის ფილოსოფიიდან გამორიცხავს ყოველივე ემპირიულს, რადგან ემპირიული მისთვის არის ფსიქოლოგიზმის საფუძველი. მისი აზრით, კანტმა შემეცნებაში გრძნობადობას კი არ მიანიჭა როლი, არამედ გრძნობადობის წმინდა ფორმებს. კანტმა თვით გრძნობადობაში დაინახა განსხვავება ფორმასა და მატერიას შორის. ამით გრძნობადობა განთავისუფლდა ადამიანურ ორგანიზაციასთან კავშირისაგან. მოცემულობას სწორედ, ეს წმინდა გრძნობადობა ქმნის კანტთან და არა შეგრძნებები. კოპენი ფიქრობს, რომ ამით მეცნიერული ცდიდან და შემეცნების სფეროდან გამორიცხა ყოველივე ემპირიული. წინააღმდეგ კანტის ტექსტისა და აზრისა, კოპენი ამტკიცებს, რომ ნივთი თავისთავად, როგორც შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული, არსად არაა საჭირო კანტის ფილოსოფიაში. ნივთი თავისთავადისაგან და ასევე ფსიქოლოგიზმისაგან კანტის განთავისუფლებამ აუცილებლობით გამოიწვია კოპენის დაახლოება ჰეგელთან. ეს ნათლად გამოჩნდა იმ ევოლუციაში, რომელიც კანტის კოპენისეულმა ინტერპრეტაციამ განიცადა, კოპენის საკუთარი სისტემისაგან სვლის პროცესში. „კანტის ცდის თეორიის“ I გამოცემაში აშკარად იგრძნობა ქედმაღლური დამოკიდებულება ჰეგელისადმი, II გამოცემაში (1885 წ.) უკვე ხდება ჰეგელზე და ფიხტეზე მითითება; და შემდეგ კი კოპენი და ნატორპიც იმაზე მიუთითებენ, რომ მათი მეთოდი მართალია ჰგავს, მაგრამ არ უნდა იქნეს არეული ჰეგელის მეთოდთან, რადგან ისინი, წინააღმდეგ ჰეგელისა მეცნიერების პრიმატს აღიარებენ.

საკუთარი ფილოსოფია კოპენმა 3 ფუნდამენტალურ შრომაში ჩაწოყალიბა: „წმინდა შემეცნების ლოგიკა“ (1902 წ.) „წმინდა ნების ეთიკა“ (1904) და „წმინდა გრძნობის ესთეტიკა“ (1912 წ.).

კოპენმა ბევრი რამ შეცვალა კანტში, მაგრამ იყო პუნქტი, რომლის შეცვლა არასგზით არ ჩაითვლებოდა კანტის საკუთარ აზრად. ეს პუნქ-

ტი იყო ჰერეტისა და აზროვნების დუალიზმი. ამ დუალიზმის მოხსნა წმინდა აზროვნების სასარგებლოდ ახალ სისტემას მოითხოვდა, რომელშიც ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ტრანსცენდენტალურ შემეცნების თეორიას გაუეგივდებოდა. ეს მოხდა კოჰენის ფილოსოფიაში. მისი აზრით ფილოსოფიას შეუძლია ცნოს მხოლოდ ტრანსცენდენტალური მეთოდი, რომელიც მუდამ წინმავალ მოძრაობაშია და არსებობის უფლებას აძლევს მხოლოდ იმას, რასაც თვითვე ქმნის ამ წინსვლის პროცესში. იგი თავის თავზე იღებს აზროვნების საგნის, ცდის საგნის შექმნას, წმინდა ჰერეტის რაიმე მოცემულობის გარეშე. ამის შესაბამისად, წმინდა ჰერეტის კატეგორიები დრო და სივრცე ლოგიკის განვითარების ერთ-ერთ საფეხურად იქცევიან. ყოველი კატეგორია წარმოადგენს მეთოდს, პირობას, რომელიც შემეცნების საგნის რაღაც მხარეს აწარმოებს და ამავე დროს საგნის მეორე მხარეზე, მეორე კატეგორიაზე მიუთითებს. ეს კატეგორიები აგებენ საგანს, რომელიც ემპირიაში არსებობს და რომელსაც არსებობა მიეწერება სინამდვილის მსჯელობაში. დრო და სივრცე აუცილებელი პირობებია ამგვარი საგნის ასაგებად, მაგრამ ზუსტად ისევე როგორც ყველა სხვა კატეგორია. ამრიგად წმინდა ჰერეტის და წმინდა აზროვნების დუალიზმი შემეცნებაში კანტისეულია; წმინდა აზროვნების მონიზმი (მეთოდური მონიზმი, პანმეთოდიზმი)— კოჰენისეული. კოჰენი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ თვით კანტთან იყო მოცემული აღნიშნული დუალიზმის გადალახვის შესაძლებლობა. კანტთან ჰერეტას და აზროვნებას აერთიანებდა სიწმინდე და გარდა ამისა, კანტი მათ შესაძლებელ საერთო ძირზე მიუთითებდა. ზოლო ჰერეტის სიწმინდის დაფუძნება და შემეცნების საგანთან მისი მიმართება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ იგი ტრანსცენდენტალური მეთოდის პროდუქტი იქნება. ამ დუალიზმში კოჰენი ნივთი თავისთავადის გავლენის ნაშთს ხედავდა, რომელიც საშუალებას არ იძლევა, რომ შემეცნების საგანი უნაშთოდ შემეცნებაში აიგოს. აქედან ჩანს, რომ კოჰენი ჰეგელის გზით ასწორებს კანტს. მაგრამ აქვე შეიძლება დავადგინოთ განქასხვავებელი ნიშნებიც. ჰეგელს მთელი სინამდვილე, ყველაფერი რაც კი რამენაირად არსებობს. გამოყავდა წმინდა აზრიდან. კოჰენისათვის სინამდვილე, თავისთავადი სამყარო არსებობს, მაგრამ შემეცნება მას არ ეხება. ერთადერთი სინამდვილე, რომელსაც კოჰენის აზრით შემეცნების თეორია ცნობს, არის კაცობრიობის კულტურა და უწინარეს ყოვლისა ზუსტი მეცნიერებანი (მათემატიკა და მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება). ბუნება, რომელსაც ფილოსოფია ეხება ბუნებისმეცნიერთა წიგნებში დაწერილი ბუნებაა. ეს ფაქტები, რასაკვირველია, მოცემული ზედება ლოგიკას, მაგრამ ისინი შემეცნებამდე მოცემული მხოლოდ მაშინ იქნებიან, თუ

ლოგიკა ანუ შემეცნების თეორია ამ ფაქტს უკრიტიკოდ მიიღებს და მასზე ააგებს თავის შენობას. მაგრამ თუ ლოგიკა ამ მოცემულობას საკუთარი პრინციპებიდან გამოსული ხელახლა ააგებს, თუ მისი აზრსებობის აუცილებელ პირობებს თავის თავში აღმოაჩენს, ცხადი გახდება, რომ ეს ფაქტი წმინდა აზროვნების შედეგი ყოფილა, რაგინდ დამოუკიდებელი არ უნდა გვეჩვენებოდეს ის შემეცნების დასაწყისში. კოპენის შემეცნების თეორიის მიზანია ზელახლა ააგოს მეცნიერებაში მოცემული სინამდვილე ისე რომ, არ შეეხოს ნამდვილ ბუნებას. ესაა ფილოსოფიის საკუთრივი საქმე. ამ პროცესში პირველად მოიცემა კერძო მეცნიერებათა კონკრეტული საგნებისაგან განსხვავებული საერთოდ საგნის, ცდის ცნება. მაგრამ ეს ცნება არ ასახავს რაიმე რეალურს, ფილოსოფიას ასეთი რამ არ რჩება. ყოველი არსებული ადგილი მეცნიერების მიერაა დანაწილებული. საერთოდ საგნის ცნება მნიშვნელობის მქონე მიზანია, რომელიც მართალია არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს, რეალობის ამგებ შემეცნებას წარმოართავს.

ამრიგად, კოპენის აზრით, არც შემეცნების თეორია და არც მეცნიერებანი არ ეხებიან თავისთავად არსებულ ბუნებას და სინამდვილეს და ეს იცავს აზროვნებას აბსოლუტისტური პრეტენზიებისაგან, ხოლო მეცნიერული ცდის, მეცნიერული სინამდვილის ფარგლებით შემოზღუდვა გარანტიაა უსაფუძვლო რელატივიზმისა და სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ, რომელთაც შემეცნების პრაგმატისტულ გაგებამდე მივყავართ.

მარბურგის სკოლის მეორე დიდი წარმომადგენელი პ. ნატორპიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ჰეგელისაგან მარბურგის სკოლის შეხედულების გამოქვანას. ის წერდა: ჩვენ ვეთანხმებით ჰეგელს თითქმის ყოველივე არსებითში, მაგრამ განსხვავება ჩვენს შორის ისეთოვეა, როგორც კოპერნიკსა და ტიხო დე ბრაგეს შორის. ისინი ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს ყველაფერში ერთის გარდა, ეს იყო დედამიწის ბრუნვის საკითხი. ჩვენც ყველაფერში ვეთანხმებით ჰეგელს აზროვნების აბსოლუტურობის გარდა, რადგან ეს ნიშნავს აზრის უძრაობას.

კოპენი ფიქრობდა, რომ მისი შემეცნების თეორია ისეთია, როგორც უნდა ყოფილიყო კანტის სისტემა, რასაც მისი შინაგანი ბუნება, ე. ი. საგნის ერთადერთ წყაროდ წმინდა აზროვნების მიჩნევა მოითხოვდა. ეს არის კოპენის მეთოდის უძირითადესი მოთხოვნა და უმაღლესი ამოცანა. ესაა კოპენის ცნობილი პრინციპის — პირველსაწყისის პრინციპის აზრი. გამოთქმა პირველსაწყისი მან არჩია საწყისისა და პრინციპის ტრადიციულ ტერმინებს, რადგან ტრადიციულად ეს ტერმინები უკავშირდებოდნენ ერთი რომელიმე ქლემენტიდან (წყალი, ჰაერი, სული...) სინამდვილის მთელი შინაარსის გამრყევანას, რაც მეტაფიზიკურ მო-

ნიშნს იძლეოდა. კოპენთან პირველსაწყისის მოთხოვნა ამოცანაა და მეტი არაფერი. იგი კვლევის პრინციპია, რომელსაც რაიმე საკუთარი, სხვების დამაქვემდებარებელი კონკრეტული შინაარსი არა აქვს. ესაა მოთხოვნა, რომ ყველაფერმა თავისი წყარო, თავისი საფუძველი აზრში ნახოს, ე. ი. ყველა ელემენტი, რომელსაც შემეცნება ობიექტში არსებულად უშვებს, წმინდა აზროვნების ნაწარმოები იყოს; ხოლო ის, თუ როგორ მოხდება ეს, რა შინაარსი ჩაიდება პირველსაწყისის ცნებაში მეცნიერების განვითარების ამა თუ იმ საფეხურზე, ეს ფილოსოფიის კომპეტენციაა გარეთ გადის და მისი კონსტრუქციისათვის გადაწყვეტა მნიშვნელობა არა აქვს. პირველსაწყისის პრინციპი აზროვნების ავტონომიურობის გამოხატველი და ამავე დროს ცნობიერების ერთიანობის საფუძველია. მისი მიზანი მიუღწეველია, რადგან იგი აბსოლუტური შემეცნების განხორციელებას გულისხმობს. იგი შემეცნების მარადული მოძრაობის მიმართულების მაჩვენებელია.

მარბურგელ ნეოკანტიანელთა შეხედულებები XX ს. დასაწყისში ფართოდ გავრცელდა. II ინტერნაციონალის მესვეურთა წყალობით იგი მუშათა მოძრაობაშიც კი შეიჭრა. ამის გამოხატულება იყო ის, რომ ბერნშტეინმა მუშათა მოძრაობის მიზნის ანტიმარქსისტული განსაზღვრება მოგვცა: „მოძრაობა ყველაფერია — მიზანი არაფერია“. ამ დებულებამ მარბურგის სკოლის მეორე ბელადის, პაულ ნატორპის მოწონება დაიმსახურა: ეს კარგად გამოხატავს მარბურგელთა შეხედულებების ძირითად პრინციპს.

პირველსაწყისის პრინციპით, კოპენის აზრით, ლოგიკაში მოიხაზა ფილოსოფიური სისტემის, როგორც ცნობიერების ერთიანობის საფუძველი, თუმცა არ გაუიგივდა მას. ცნობიერება არ უდრის არც წმინდა აზროვნებას და არც მეცნიერულ ცნობიერებას. ეთიკაც და ხელოვნებაც ცნობიერების კანონიერი სფეროებია. ლოგიკა მთელი ცნობიერების სისტემატური ერთიანობის საფუძველია, მაგრამ იგი არ ანხორციელებს მას, ე. ი. მის კომპენტენციაში არ შედის ცნობიერების ყველა სფეროს ფაქტიური გაერთიანება და საერთოდ ცნობიერების ცნების (ადამიანის ცნების) მოცემა. ამ ამოცანას კოპენი ავალებს ფსიქოლოგიას, როგორც ფილოსოფიურ და არა ცდისეულ მეცნიერებას. ამ, მომავლის ფსიქოლოგიამ უნდა შეიმუშაოს საერთოდ კულტურის სუბიექტის, ე. ი. ადამიანის ცნება, რომელიც ამ კულტურის შემქმნელს და ცნობიერების ერთიანობას წარმოადგენს. კოპენმა დანაპირები სისტემის მხოლოდ სამი ნაწილი დაწერა: ლოგიკა, ეთიკა და ესთეტიკა. ლოგიკა გეზს აძლევს ეთიკას და ესთეტიკას. ეთიკა სამართლს მეცნიერების ლოგიკა უნდა იყოს, ასევე ესთეტიკა — ხელოვნების ნაწარმოე-

ბის ლოგიკა. მათი გამაერთიანებელი ფსიქოლოგიის შესახებ მოძღვრება კი დაუწერელი დარჩა.

კოპენი ყოველმხრივ ცდილობს აზროვნების ავტონომიურობა დაიცვას, ეს უწინარეს ყოვლისა ეხება აზროვნების ძირითად ფორმას, მსჯელობას. მისი აზრით, მსჯელობის განსაზღვრა როგორც სინთეზის გაერთიანების, აზროვნებას გასაერთიანებელზე დამოკიდებულად ხდის, გასაერთიანებელს წინასწარმოცემულად აქცევს. გარდა ამისა შეუძლებელია გაერთიანება და განცალკევება უერთმანეთოდ იქნეს გააზრებული. ეს, კოპენის აზრით, იქნება მსჯელობის მესამე აუცილებელი კომპონენტის — შენარჩუნების დავიწყება. ეს უკანასკნელი ადგენს მსჯელობაში აზროვნების მოქმედების ორივე მხარის აუცილებელ ერთიანობას. მსჯელობის ნამდვილი არსების წარმოსადგენად საჭიროა აზროვნებაში განვასხვაოთ მისი საპირისპირო მიმართულებანი (განცალკევება და გაერთიანება), მაგრამ განვასხვაოთ, როგორც აზროვნების ერთი და იგივე აქტის (მსჯელობის) მხარეები, რომლებიც უწყვეტ ერთიანობაში არიან.

აზროვნების (მსჯელობის) სტრუქტურის ამგვარი გაგების სიძნელებები მოიხსნება, თუ აზროვნებას განვიხილავთ არა სტატიურად და უძრავად, არამედ უწყვეტ მოძრაობაში, რომელშიც მის კომპონენტებს ვერ მოვთხოვთ: თუ განცალკევებაა განცალკევება იყოს და არა მისი საპირისპირო. აზროვნება დაუსრულებელი წინსვლაა და მხოლოდ დასრულების შემთხვევაში შეგვეძლება მსჯელობის კომპონენტებს საპირისპიროსაგან სრული გამიჯვნა მოვთხოვოთ. მაგრამ ამგვარი დასრულება მხოლოდ იდეალია. შემეცნების განვითარების დაუსრულებელი პროცესი ყოველ გაერთიანებას განცალკევებად წარმოგვიდგენს და პირიქით. მათ უწყვეტ კორელაციას გამოხატავს შენარჩუნების ცნება. ყოველივე ეს შესაძლებელს ხდის მსჯელობის ერთიანობის ცნებაზე გადასვლას. ერთიანობა კოპენთან მსჯელობის ერთ-ერთი სახე კი არაა, არამედ მსჯელობის თვით არსებობის შესაძლებლობაა. მსჯელობის ამგვარი სტრუქტურა ხდის შესაძლებლად საგნის ცნობიერებაში აგებას. მათ ერთი სტრუქტურა აქვთ, მაგრამ არ ემთხვევიან ერთმანეთს. ერთიანობის მსჯელობა საგნის შესაძლებლობის პირობაა, საგანი კი მოცემულ საფეხურზე ზუსტ მეცნიერებათა გარკვეული შინაარსია, ცდისეულია. აქ ჩანს თუ რას ფიქრობს კოპენი, როცა მოიხილავს საგნის წმინდა ლოგიკურ მიმართებებად დაშლის შესაძლებლობას. სხვაგვარი საგანი შეუშეშებელია.

მსჯელობის ერთიანობის, როგორც აზროვნების ძირითადი კანონის საგნობრივ კორელატს კოპენი ხედავდა ენერჯის შენარჩუნების კანონში, რომელიც შენარჩუნებისა და ცვალებადობის უწყვეტ ერთი-

ნაბაჟ წარმოადგენს. როგორც ეს კანონი მოითხოვს ცალკეულ ბუნე-
ბისმეცნიერულ დისციპლინათა სიმრავლეს, ასევე მსჯელობის ერთი-
ანობაც მსჯელობათა სახეებად უნდა დაიშალოს. ეს უკანასკნელი წმინ-
და შემეცნების სახეებს უნდა წარმოადგენდნენ. კოპენი ინარჩუნებს
მსჯელობათა კანტისეულ ოთხ ჯგუფს და ისინი ოთხი წმინდა შემე-
ცნებითი თვალსაზრისის გამომხატველად ზიარნია. მათგან იწარმოება
შესაძლებელი წმინდა შემეცნების პრინციპები. მსჯელობის თითოეული
სახე წმინდა შემეცნების თითო ელემენტს ქმნის, ისინი წარმოადგენენ
ბეთოდურ საშუალებებს შემეცნების საგნის და ამ საგნის შემეცნების
რომელიმე ელემენტის ჩაწარმოებლად. მარბურჯელები ფიქრობდნენ,
რომ მსჯელობის, როგორც ერთიანობის 3 მომენტი (გაერთიანება --
განცალკევება — ერთიანობა) შემეცნების საგნის შემქმნელ მსჯელო-
ბათა სამ ჯგუფს (რაოდენობა, თვისებრიობა, მიმართება) შეესაბამება
და თითოეული ჯგუფის სამ სფეროშიც მისი ასახვა ხდება. აქ მოცემულ-
ლია თვით მეთოდის აუცილებელი სამსაფეხურიანი განვითარების ჩა-
ნასახიც. რაც შეეხება მოდლობას, მას როგორც კანტთან, აქაც არ
აქვს ფუნქცია საგნის აგებაში. იგი აზროვნების რეფლექსიაა საკუთარ
მოქმედებაზე და მიძღვნილია შეგრძნებების საკითხისადმი. მაგრამ
აღსანიშნავია ის ფარემოება, რომ კოპენმა ისევე როგორც ჰეგელმა
მსჯელობათა ჯგუფების კანტისეული დალაგება შესცვალა და თვისე-
ბრიობა რაოდენობის ჯგუფის წინ გადმოიტანა, რადგან უსასრულო
მსჯელობა, რომელიც კოპენის აზრით, პირველსაწყისს აწარმოებს, თვი-
სებრიობის ჯგუფშია. ნატორპი, რომელიც, საერთოდ, ეწინააღმდეგე-
ბოდა კოპენის მიდრეკილებას აბსოლუტური იდეალიზმისაკენ, არ დაე-
თანხმა მას ამ პუნქტში. კოპენი კი ფიქრობდა, რომ მხოლოდ ამ გზითაა
შესაძლებელი წმინდა აზროვნებას ავტონომიურობა. თვისობრიობის
ჯგუფშიც იგი პირველ ადგალზე უსასრულო მსჯელობას აყენებს. რა-
დგან მასში წარმოიშვა წმინდა აზროვნება, ხოლო იდენტობა და წინა-
აღმდეგობის მსჯელობები მის უფლებებს იკავს. აქ დგინდება წმინდა
აზროვნება, რომელიც შემდეგ მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნე-
ბისმეცნიერებების მსჯელობებად გაიშლება.

კოპენმა სწორედ მიუთითა მეცნიერებას უდიდეს მნიშვნელობაზე
ადამიანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების საქმეში იმაზეც, რომ
მეცნიერება აწვდის ადამიანს სინამდვილის სურათს, მაგრამ კოპენტან
მეცნიერების მიერ მოცემული სურათი და სინამდვილე დაემთხვა ერთ-
მანეთს და, ამით, როგორც მეცნიერება ისე ფილოსოფიაც, მოწყდა
რეალურ სინამდვილეს.

კოპენის ფილოსოფია შემეცნების თეორიაა და მისი საგანი არის
შემეცნება მეცნიერებათა მიერ მოცემული სამყაროსი. ისევე, როგორც

სხვა მეცნიერებანი ვითარდებიან განუწყვეტლივ, ისე ვითარდება ფილოსოფიაც. მის კატეგორიებს არა აქვთ რაიმე თავისთავადის მეტიც, არც იგივეობრივი შინაარსის ასახვის პრეტენზია მეცნიერების განვითარებაში. კოჰენი უარს ამბობს არა მარტო აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე. არამედ ობიექტურზეც. ეს კი ერთადერთია, რასაც შეუძლია, აბსოლუტურზე უარის თქმის შემდეგ, სკეპტიციზმისაგან დაიცვას თეორია. როგორც ლენინი იტყოდა, ობიექტური ჭეშმარიტების, ამ აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარტვლების უარყოფის შემდეგ ვერაფრით დავიცავთ თავს ფსიქოლოგიზმისაგან, რომელიც კოჰენს თავად მიაჩნდა ლოგიკის უდიდეს მტრად.

თუ შემეცნების პროცესში არაფერია მარადიული, მაშინ როგორც ეს პროცესი, ისე მისი შემეცნების თეორია აუცილებლად დროში მიმდინარე ფსიქოლოგიური პროცესის სახეს ეღობს. გარდა ამისა, ვერაფრით დავასაბუთებთ, რომ ეს მოძრაობა პროგრესულია, აღმავალია, რომ იგი უახლოვდება და არ შორდება მიზანს — თავისთავად არსებული საგნის სრულ შემეცნებას, ე. ი. აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. ეს ბუნებრივიცაა, თეორია, რომელიც თავისი შინაგანი არსებით სკეპტიკურია, ცხადია, არ გამოდგება პროგრესის დასაბუთებისათვის.

კოჰენის (Cohen) ძირითადი შრომები
 Logik der reinen Erkenntnis, 1902; Ethik des reinen Willens, 1904; Esthethik des reinen Gefühls, 1912; Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915.

პ ა უ ლ ნ ა გ რ ა ჰ ი

გერმანელი ფილოსოფოსის პ. ნატორპის (1854 — 1924) მასწავლებლები იყვნენ ცნობილი ფილოლოგი პ. უზენერი და პოზიტივისტი ე. ლაასი. 1881 წლიდან ნატორპი პ. კოჰენის თანამშრომელია და ასწავლის მარბურგში. 1887 წლიდან სცემს ჟურნალს — Philosophische Monatshefte.

ნატორპისათვის, ისევე როგორც კოჰენისათვის, კანტის ფილოსოფია

იყო მეთოდი, ფილოსოფიური აზროვნების წინსვლის მუდმივი სახელმძღვანელო. ეს, მისი აზრით, გაცილებით მეტია, ვიდრე მზა ქმნილება. ამიტომ სწერდა ნატორპი: მე უფრო პანმეთოდისტი ვარ, ვიდრე პანლოგისტიო. იგი თავს მიაკუთვნებდა იდეალიზმს, რომელიც პლატონმა შექმნა და კანტმა ააღორძინა. ფილოსოფია, მისი აზრით, მხოლოდ იდეალიზმი შეიძლება იყოს.

ნატორპი კოჰენის სიცოცხლეშივე მარბურგის სკოლის მეორე ბელადად ითვლებოდა. ე. კასირერი, ა. გორლანდი, ა. ბუხენაუ, ნ. პარტმანი, ჰ. ჰაიმზოეთი და ჰ. ჰაინემანი მათი მოწაფეები იყვნენ. მიუხედავად იმისა, რომ ნატორპი საერთოდ კოჰენის გზას მისდევდა, მისი დამოუკიდებელი პოზიცია მაინც ვლინდებოდა, და განსაკუთრებით იქ, სადაც კოჰენი, წმინდა ლოგიკის შინაგანი მდინარებით გატაცებული, აბსოლუტური იდეალიზმსაკენ იხრებოდა. შეიძლება ითქვას, რომ ნატორპი მარბურგის სკოლაში პოზიტივისტური ზანის დამცველი იყო. იგი კოჰენის წინააღმდეგ მიდიოდა ყველგან, სადაც კი იქმნებოდა საშიშროება ფილოსოფიის ზუსტი მეცნიერებისაგან მოწყვეტისა, ანდა მისთვის კანონების თავზე მოხვევისა. მაგალითად, იგი, წინააღმდეგ კოჰენისა, მსჯელობათა ცხრილს რაოდენობის მსჯელობებით იწყებს. რაოდენობა, მისი აზრით, აზროვნების ძირითადი აქტის (მსჯელობის) პერიფერიული მიმართულების გამოხატულებაა (სუბიექტიდან ობიექტისაკენ). ეს კონკრეტულ მეცნიერებათა კვლევის მიმართულებას გამოხატავს. თვისებრიობა კი წარმოადგენს რაოდენობის საპირისპირო მიმართულებას, კვლევის ინტერესების ცენტრისაკენ მიმართულებას. ეს ფილოსოფიის ინტერესის საგანია. ამით ნატორპს სურს ხაზი გაუსვას ფილოსოფიის მეცნიერებებზე დამოკიდებულებას. მას სურს მსჯელობათა ცხრილში აისახოს ის, რომ ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ზუსტი მეცნიერული კვლევის პროცესში მიღწეულს დაფუძნება. ეს კარგად გამოხატავს მარბურგის სკოლის ძირითად შეხედულებას ფილოსოფიისა და მეცნიერების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, მაგრამ ვერ უთანხმდება პირველსაწყისის მსჯელობის კოჰენისეულ გაგებას, რომელსაც ნატორპიც აღიარებდა და რომელიც თვისებრიობით დაწყებას მოითხოვდა.

თავისებურ შეხედულებას ავითარებდა ნატორპი დროისა და სივრცის შესახებ. მას შემდეგ, რაც მარბურგელებმა კოჰენის მიხედვით, დრო და სივრცე ესთეტიკიდან ლოგიკაში გადაიტანეს, ნატორპი მაინც ცდილობდა კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკის სტრუქტურა შეენარჩუნებინა. მისი აზრით, დრო და სივრცე კატეგორიათა რიგის ბოლოში დგანან, ისინი უსასრულოდ შორეული მიზნის ანუ საგნის აბსოლუტური, ამომწურავი განსაზღვრების აუცილებელი პირობებია. ასე გა-

გებული დრო და სივრცე მართლაც არ შეცვლის ტრანსცენდენტალური ლოგიკის კატრუქტურას, მაგრამ ეწინააღმდეგება კოპენის შეხედულებას, რომელიც ფიქრობდა, რომ სასრულო რიცხვს ვერ ვაწარმოებთ დროის გარეშე, ე. ი. მეცნიერების შინაარსის გააზრებისათვის აუცილებელია დრო და სივრცე, როგორც კატეგორიათა მოცემულ სისტემაში ქმედითი. ამ წინააღმდეგობის ასაცილებლად ნატორამმა განასხვავა დრო და სივრცე როგორც მათემატიკური სახეები და როგორც არსებობის განმსაზღვრელი პირობები. მაგრამ ამ აზრით, არა მარტო დრო და სივრცე დგას საბოლოო მიზნის, ე. ი. ღირებულების სფეროში, არამედ ყოველი კატეგორია. ისინი, აბსოლუტური აზრით აღებული, საბოლოო მიზნის განხორციელების აუცილებელი პირობებია.

მარბურგის სკოლის შეხედულებათა მახედვით კატეგორიები თავიანთი შეზღუდულობითა, ე. ი. იმით რომ საკმარისი არ არიან საგნის საწარმოებლად, ე. ი. მისი რეკონსტრუქციისათვის წმინდა აზროვნებაში, აყენებენ ახალი კატეგორიის პრობლემას. აქ ერთი კატეგორია თავისი შინაარსით არ გადადის შემდეგში, როგორც ეს ჰეგელს წარმოედგინა. ეს კატეგორიათა შინაარსის გააბსოლუტურება იქნებოდა. მაგრამ კოპენი შემთხვევას არ კარგავდა, სადაც ცი შესაძლებელი იყო, კატეგორიათა გადასვლები და თვით ერთიმეორედან გამოყვანაც დაენახა. ასეთ შემთხვევაში ნატორპი მუდამ საყვედურობდა თავის ბელადს. აღსანიშნავია ისიც, რომ თავის წერილში „კანტი და მარბურგის სკოლა“ იცავდა რა, კოპენის შეხედულებას ბუნების, როგორც მეცნიერული ცდის ფილოსოფიური გააზრების შესახებ, ნატორამმა ბუნებას ფიქცია უწოდა, რომელიც მუდამ შეიცვლება, მაგრამ ფიქციადვე დარჩება. იგივე შეეძლო ეთქვა მას შემეცნების მიზანზეც. ეს ისე უნდა გავიგოთ როგორც მარბურგის სკოლისა და ფიქციონალიზმის სიღრმისეული ნათესაობის აღიარება.

1901 წ. ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველი ტომის შესახებ დაწერილ რეცენზიაში ნატორპი, რომელსაც ჰუსერლი დიდ პატივს სცემდა, საყვედურობდა მას რეალობის უგულვებელყოფას. იგი თვლიდა, რომ რეალური ჰუსერლის მიერ დაძლეული კი არაა, არამედ უბრალოდ გადაგდებულია იდეალურის სასარგებლოდ. ნატორპი მოითხოვდა, იდეალურს რეალური დაეფუძნებია; ამის შესაძლებლობას იგი მარბურგის სკოლის პრინციპებში ხედავდა. მოგვიანებით ნატორპი დარწმუნდა, რომ კოპენის წმინდა ლოგიკაში დაფუძნებული რეალობა რეალობის სუროგატი და ლოგიკა რომ ნამდვილ განცდაში მოცემულ სინამდვილეს დაეუფლოს, ამისთვის ნეოკანტიანელთა პრინციპები საკმარისი არაა. ნატორპის ეს ტენდენცია განსაკუთრებით გაძლიერდა კოპენის სიკვდილის შემდეგ ისე, რომ მისი შეხედულებები უკვე ვე-

რასგზით ვერ მოთავსდებოდნენ მარბურგის სკოლის ფარგლებში. მისი და ე. კასირერის მიმართულება ერთი იყო: თეორიული ფილოსოფიის ინტერესების ზუსტი მეცნიერების სფეროთი შემოფარგვლის უარყოფა. მაგრამ ნატორპი, რომელმაც მთელი ყურადღება რეალური ინდივიდუუმის ცნების შემუშავებისაკენ წარმართა, რაღაც მისტიკური ექსისტენციალიზმის მსგავს პოზიციასზე დადგა.

თუ კოპენისათვის რელიგია მსოფლმხედველობის მხოლოდ ერთ-ერთი ფორმა იყო, ხოლო ღმერთი ჩვენივე მორალური სახის სრულყოფილი წარმოდგენა, თავისებური საზღვრითი ცნება, ნატორპთან რელიგია, თანდათან დამოუკიდებელ და უპირატეს მნიშვნელობას იღებს (აქ თავი იჩინა პ. უზენერის გავლენამაც). კოპენისათვის მითოლოგია ფილოსოფიის სპირიტუალური და უარსაყოფელი პრინციპი იყო აზროვნებისა. ნატორპის მოწაფე კინტერმაიერი (1891—1958) კი მასწავლებლას აზრსაც გამოთქვამდა, როცა წერდა: „პირველად ადამიანი თავისუფლად მითში ლაპარაკობს“.

ნატორპისათვის, რომელიც არა შემეცნებისთეორიული, არამედ რეალური, ცოცხალი ინდივიდუმიდან გამოდის, ცხადი ზღვრა ინდივიდის აუცილებელი კავშირი საზოგადოებასთან, სამყაროსთან. ამიტომ, ნატორპი ფილოსოფიურ სისტემაში წმინდა შემეცნების შინაარსის გარდა, ითხოვს ცხოვრების მთლიანობის შემოტანას. თეორიის, პრაქტიკის, პოეზიისათვის — ყველაფრისათვის უნდა მოინახოს კატეგორიები, მათი ერთიანობის საფუძველი და, ამ აზრით, შეიქმნას „ზოგადი ლოგიკა“ წერდა ნატორპი „ლექციებში პრაქტიკული ფილოსოფიის შესახებ“. თავისთავად ეს მოთხოვნები სამართლიანია, მაგრამ იდეალისტურმა საფუძველმა, ამ გზით მავალი ნატორპი, მისტიციზმამდე მოიყვანა. წმინდა აზროვნების ავტონომიურობის ძველი მარბურგული პრინციპი პოეზიის პირველსაწყისობად იქცა. პოეზია პლატონური აზრით გაგებულ ანუ შემოქმედება, როგორც არარადან ყოფიერებაში გადასვლის მიზეზი, იქცა გონის პირველ აქტად, არარაობიდან ყოფიერების გამოვლენად, მარადიანობასთან გონის შემოქმედებით კავშირად.

საკითხები საერთოდ ყოფიერების, მისი ამსახველი კატეგორიოლოგიის, საერთოდ არსებობის („არის“) მნიშვნელობის, ყოფიერების საზრისის, საზრისის საზრისის შესახებ საფუძვლიანადაა დაყენებული ნატორპის შრომაში „ფილოსოფიური სისტემატიკა“. გერმანული ფილოსოფიის ისტორიკოსი პ. ნოაკი ამ ნაშრომში ხედავს ყველა იმ ტენდენციათა დასრულებას და დაფუძნებას, რომელიც ნატორპის შრომებში შეიმჩნეოდა, დაწყებული „ზოგადი ფსიქოლოგიიდან“, სადაც იგი უარყოფდა მე-ს გასაგნებლს შესაძლებლობას და მის შესასწავლად სხვა, არა-

პირდაპირი მეთოდების მოთხოვნა იყო წამოყენებული. „ფილოსოფიურ სისტემატიკაში“ ნატორპი ყოფიერების საზრისის საკითხს უკავშირებს სიტყვის, ლოგოსის შინაარსს და მის საიდუმლოებას. იგი მოითხოვს, რომ ფილოსოფიის უპირველეს საქმედ აღიარებული იქნეს ლოგოსის, მითის და არა მხოლოდ მეცნიერების „ფაქტის“ ახსნა. სიტყვაშია საზრისის უპირველესი საყრდენი, რომლის იქითაც საზრისის საკითხა ვერ წავა. მართალია მას იქით არაა ყოფიერება, მაგრამ მის იქით „არსებობს“ საზრისის და ყოფიერების „წყარო“. საერთოდ საზრისის საზრისის, კითხვის საზრისის საკითხის დასმა, რომელიც ერთი შეხედვით პარადოქსალურად ელერს, ნატორპის აზრით, წარმოადგენს „არის“-ის წყაროს საკითხის ზოლომდე მიყვანას და ამდენად აუცილებელ საკითხს. აქ ისმის კითხვა იმის შესახებ, თუ რაიმე საიდან არის და რატომ არის. ფაქტიურად ეს ის კითხვაა, რომელიც ჰაიდეგერმა ლაიბნიციდან აიღო და პირველხარისხოვან საკითხად აქცია: რატომ აქვს ყოფიერს საერთოდ მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე არარას? ნატორპის აზრით ამ პრობლემისკენ სელაში გამოსავალია კონკრეტული ადამიანური არსებობა — რა ლაპარაკობს და რა გამოითქმება მსჯელობით, როცა მე ვამბობ: „მე ვარ“?

ნატორპი პლატონში კანტსა ხედავდა და ორივეს ტრანსცენდენტულ ლოგიკური მეთოდის მიხედვით წარმოიდგენდა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც გრძობადი „მე“-ს სამყაროსთან ცოცხალი კავშირის საკითხით დაინტერესდა და საერთოდ ყოფიერება პრობლემად აქცია, იგი პლატონიდან ნეოპლატონური მისტიკისაკენ წავიდა. ნეოპლატონიზმს, როგორც ცნობილია XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ბევრი მოაზროვნე იყენებს. ნატორპის დამახასიათებელი ის იყო, რომ ცდილობდა ნეოპლატონიზმის შერწყმას ი. გ. ფიხტეს მოძღვრებასთან, როგორც „მე“-ს ქმედობითობის და პრაქტიკული გონების პრობლემის ფილოსოფიასთან.

თავის დროზე ნეოკანტიანელები იმედოვნებდნენ, რომ იდეალისტურ ფილოსოფიას კრიზისიდან გამოიყვანდნენ ახლებურად გაგებული კანტის მოძღვრების დახმარებით. ნატორპის შეხედულებათა მსვლელობა გვიჩვენებს, რომ ნეოკანტიანელთა წამოწყების მარცხი დაინახეს არა მარტო მოწაფეებმა, არამედ ნეოკანტიანელთა ბელადებმაც. ნატორპი ხედავდა რომ ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისი თანდათან ღრმავდებოდა და მის დასაძლევად სხვა გზების ძიება დაიწყო. ამ მხრივ, ზემოთ აღნიშნულს გარდა, საყურადღებოა მისი წერილი „დოსტოევსკის მნიშვნელობა თანამედროვე კულტურის კრიზისისათვის“.

ნატორპის მიერ საკუთარი სკოლის პრინციპებზე უარის თქმა ნეო-კანტაიანელთა პოზიციის შინაგან უკმარობაზე მიუთითებს, მისი შემდგომი შეხედულებები კი — იდეალიზმისა და რელიგიის აუცილებელ შინაგან ნათესაობაზე.

3. ნ ა ტ ო რ პ ი ს (Natorp) ძ ი რ ი თ ა დ ი შ რ ო მ ე ბ ი
Platos Ideenlehre, 1903; Logische Grundlagen der
exakten Wissenschaften, 1910; Sozialidealismus,
1920; Philosophische Systematik, 1958.

პ რ ნ ს ზ კ ა ნ ი რ პ რ ი

გერმანელი ფილოსოფოსის ე. კასირერის (1874 — 1945) ფილოსოფიური მოღვაწეობა შეიძლება ორ პერიოდად გაიყოს. პირველ პერიოდში კასირერი ნეოკანტაიანელთა მარბურგის სკოლის მართლმორწმუნე წარმომადგენელია: კანტის ფილოსოფიის ტრანსცენდენტალური ლოგიკური ინტერპრეტაცია, რომლის მიზანსაც „წმინდა შემეცნებას“ (მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების) ლოგიკის შემუშავება წარმოადგენდა, არსებითად გამორიცხავდა შემეცნებელი სუბიექტის ფაქტობრივი ორგანიზაციაზე მითითების შესაძლებლობას და ამიტომ ფილოსოფიის სარბიელსაც ცნებითი ოპერაციების ვაწრო არეთი შემოსაზღვრავდა. ფილოსოფიის დანიშნულების ასეთმა გაგებამ ცნობის ახალი თეორიის შემუშავება მოითხოვა; ამიტომ კასირერი, უარყოფს რა „მყარ ნიეთიერ სუბიექტრატზე“ (რეალურ საგნებზე) დამყარებულ ცნებას („სუბსტანციის ცნება“), აყენებს ცნობის იმ იდეალს, რომელიც, მისი აზრით, მათემატიკასა და მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებაშია განხორციელებული: ცნებას „მიმართებების შესახებ“. ეს ცნება წრმოადგენს აზროვნების ისეთ აქტს, სადაც მიმართებათა „თავისუფალი შემოქმედება“ ხორციელდება და სადაც გრძნობადი შთაბეჭდილებების სამყარო „გარდაიქმნება და იცვლება საესებით სწვა სამყაროთი“.

ასეთი მათემატიკური „ზოგადი ცნებების“ უპირატესობა ისაა, რომ

მათში არა მარტო ინახება ყველა კერძო შემთხვევა, არამედ ისინი გამოიყვანებიან კიდევაც ზოგადი ფორმულადან; რადგან ფუნქციის მათემატიკური ცნება მოიცავს ყველა ცალკეულ შემთხვევას იმ თანმიმდევრულ მნიშვნელობათა წყალობით, რომელიც ცვლადმა შეიძლება მიიღოს, ამიტომ სუბსტანციაზე დამყარებული გვაროვნული ცნების ნაცვლად კასირერს შემოაქვს ფუნქციის ცნება. ფუნქციის ცნება, კასირერის აზრით, შეიცავს იმ საყოველთაო სქემასა და ნიმუშს, რომლის მიხედვითაც ჩამოყალიბდა თანამედროვე ცნება ბუნების შესახებ.

„ფუნქციის ცნება“ მიმართებათა თავისუფალი შემოქმედებით ხასიათდება. ძირითადად, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მიმართებათა იგივეობა, იმ თვალსაზრისის იგივეობა, რომლითაც შესაძარებელ და საკვლევ საგანთა კლასიფიკაცია ხდება. იმ მიმართებებს, რომლებსაც გონება აღგენს და რომლებიც შესაძარებელი შინაარსების მიმართ გამოიყენება, კასირერი ლოგიკურ „სახეებს“ უწოდებს. ისინი არსებითად განსხვავდებიან შესაძარებელი შინაარსებისაგან. ამ განსხვავების შემდგომი ანალიზი შეუძლებელია. იგი კატეგორიული რიგისაა და „ცნობიერების ფორმას“ ეკუთვნის.

თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში კასირერი შეეცადა გასულიყო იმ ვიწრო საზღვრებიდან, რომლებშიც ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლამ ფილოსოფია მოაქცია. მარბურგელთა წინამძღვრებიდან მხოლოდ ბუნების მეცნიერება შეიძლება აიგოს; მაგრამ როცა გვინდა მთლიანი ყოფიერების გაგება, არა მარტო ბუნების, არამედ ვონისაც, მაშინ „სამყაროს მეცნიერული შემეცნების ზოგადი წინამძღვრების კვლევის ნაცვლად“, საჭიროა სამყაროს გაგების „სხვადასხვა პირითადი ფორმების“ ურთიერთგამიჭვნა. გონის მეცნიერებათა მეთოდი უნდა ეყრდნობოდეს „გონის ფორმების შესახებ მოძღვრებას.“

სამყაროს გაგების სხვადასხვა ფორმები, გონის სხვადასხვა უნარიდან მომდინარეობს. ეს უნარები ადამიანის გონის სრულყოფილებიანი ნაწილებია და ამიტომ ყველა თანაბრად მძაწილეობს სამყაროს აღიარებაში: მისი რაობა რომ დავადგინოთ, „გაგების ფორმების“ კვლევებიდან უნდა ამოვიღეთ. მაგრამ სამყაროს გაგების ფორმები „სიმბოლური ფორმებია“; მათი მიზანი სამყაროს გარდაქმნაა და არა ასახვა. ამის შესაბამისად, თავისი „სიმბოლური ფორმების ფილოსოფიაში“ კასირერი იძლევა გამოთქმის გონითი ფორმების თეორიას, რომელშიც მეცნიერული შემეცნება „სიმბოლური“ აზროვნების (მითის, რელიგიის, ხელოვნებისა და ენის გვერდით) ერთ-ერთ სახედ იქცევა.

მითა და რელიგია ადამიანის სულის ერთი და იმავე ძირითადი ფაქტიდან მომდინარეობს. მითში ორნაირი სტრუქტურა შეინიშნება: ლოგიკურ-ცნებითი და ონტოლოგიური. ლოგიკურ-ცნებითი სტრუქტურის საფუძველია გრძნობა და მისი ერთიანობა. რაც შეეხება ონტოლოგიურ სტრუქტურას, მისი საფუძველია ყოველგვარი ცოცხალის უნივერსალური კავშირის რწმენა, რომლის წყალობითაც სიცოცხლის ფორმების სიმრავლე და სხვადასხვაობა ერთიანობად, ერთი საწყისიდან მომდინარედ აღიქმება. ცხადია, მითის მიზანიც რეალობაა. მაგრამ მითურა აზროვნება დინამიურია, იგი არაა სიმყარისა და კონსტანტობის მატარებელი. ეს შეუძლებელი იქნებოდა, მითების შემთხვევაში რომ სამყაროს თავისებურად არ აღიქვამდეს: მითი სამყაროს ფიზიოგნომური, გამომეტყველებითი მხარის აღქმა და გადმოცემაა. ამიტომ იგი ილუზია კი არაა, არამედ სინამდვილის ადაპტიანური შემეცნების აუცილებელი პირობაა.

რელიგიის საფუძველი გრძნობებსა და ინსტინქტებშია საძიებელი, მაგრამ ამავე დროს გონებიდანაც საზრდოობს. კონკრეტულად, ინტუიცია და ინსპირაციაა ის უპირატესი ძალები, რომლებიც რელიგიურ ქვევას განსაზღვრავენ.

ენასა და მითს ერთი საერთო ძირი აქვს. მაგრამ ენის არსი ენის წარმოშობის საკითხის გარკვევით ვერ გადაწყდება. ენის რაობა რომ გავიგოთ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ ენა ორ ელემენტს შეიცავს: ემოციურსა და პრობოზიციურს. პირველში ჩვენი შინაგანი მდგომარეობები აისახება; მეორეში კი საქმის ობიექტურა მდგომარეობაა „ნაგულსხმევი“ და „გაღწოციჟული“. ეს უკანასკნელი ენის შემოქმედებით და კონსტრუქციულ ფუნქციას ემყარება. ყოველი ენა მასზე მოლაპარაკე ადამიანის სულს ასახავს, იგი შეიძლება ითქვას, ზედის ის ფორმაა, რომლითაც ესა თუ ის ადამიანი სამყაროს უყურებს. ამით აიხსნება ენათა სიმრავლე: ენა ასახვა კი არაა, არამედ „მომართებათა სისტემის“ თავისუფალი არჩევა, რომელიც არაა საგანთა ბუნებით განსაზღვრული. ამას ამტკიცებს კლასიფიკაციის ის განსხვავებული მეთოდები, რომლებსაც განსხვავებული ენები მიმართავენ: კლასიფიკაციის პროცესზეა დამოკიდებული სახელდების აქტი, რომელიც ნიშნავს საგნის გვარეობითი ცნებისადმი დაქვემდებარებას. ეს წესი რომ საგანთა ბუნებით ყოფილიყო ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული, მაშინ იგი ყველა ენისათვის საერთო იქნებოდა. მაგრამ ერთ ენაში არსებული სახელები განსხვავდებიან სხვა ენაში არსებული სახელებისაგან. ეს იმით აიხსნება, რომ სახელის ფუნქციას შეადგენს არა საგნების აღნიშვნა და ბუნების მკაცრი განსაზღვრულობის გადმოცემა, არამედ მიმართულებათა ჩვენება ადამიანის ცვალებადი მიზან-

დასახულებებისათვის. აქედან, ენა არ გამოხატავს ყოფიერების ჭეშმარიტებას, მისი დანიშნულებაა საგნის განსაზღვრული მხარის დანახვა და განხილვა.

ხელოვნების უპირატესობა სხვა სიმბოლურ ფორმებთან შედარებით არის იმ ასპექტთა სიმრავლე, რომელშიც საგანი შეიძლება იქნას განხილული; ხელოვნება გვიჩვენებს ფორმების სამყაროს; მოვლენის არსს აქ „სიმბათეთიკური კერეტი“ ვაღწევთ, რომელიც „რეალურა და იდეალურა სამყაროს გეშტალტებს აღმოაჩენს“.

ამგვარად, მითის, რელიგიის, ენის, ხელოვნებისა და მეცნიერების საშუალებით ადამიანები აგებენ „სიმბოლური ფორმების“ კოსმოსს, რომელიც ადამიანური გამოცდილებებისა და განცდების ახსნა-გაგებასა და მოწესრიგების საშუალებას იძლევა. ამგვარად, მოძღვრებას ბუნებისმეტყველური ცნებებისა და მჭკელობების ჩამოყალიბების შესახებ, გვერდით უნდა მიყვებოდეს ანალოგიური განსაზღვრა წმინდა სუბიექტურობის სფეროსათვის.

სამყაროს გაგების ძირითადი ფორმების კვლევის საბოლოო მიზანი ადამიანის შემეცნებაა: სამყაროს გაგების ფორმებში „გამგები“ უნდა დაინახოთ. ვინ არის ეს გამგები? რა არის კაცი? ესაა ერნსტ კასირერის საბოლოო კითხვა. მისი გადაჭრა „სიმბოლური ფორმების“ თეორიის საფუძველზე ხდება: ადამიანი არის სიმბოლოთა მჭარმოებელი არსება. ადამიანის დამახასიათებელი ნიშანი სიმბოლოთა წარმოებაა. სიმბოლური ფორმების მთლიანობა ქმნის ადამიანურ კულტურას, რომელიც შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც „ადამიანის თვითგანათვისყოფლების პროცესი“. თვითონ სიმბოლური ფორმების განვითარება ამ პროცესის ცალკეული ფაზებია; და თუმცა ეს ფაზები ურთიერთდაპირისპირებულია ხასიათდება (სიმბოლური ფორმები სამყაროს განსხვავებულ სურათებს გვაძლევენ), მაგრამ მთლიანობაში ისინი ერთმანეთს ავსებენ: თვითელი მათგანი გვეხმარება ადამიანის არსის რაიმე მხარის დანახვასა და გაგებაში.

კასირერის (Cassirer) ძირითადი შრომები
„Substanzbegriff und Funktionsbegriff,“ 1910; Philosophie der symbol. Formen, I, 1923, II, 1925, III, 1929; Philosophie der Aufklärung, 1932; Was ist der Mensch? 1960.

ლიტერატურა

ა: ბოკორიშვილი, სიტყვის მნიშვნელობის ტრანსცენდენტალური თეორიის კრიტიკისათვის (1963წ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XIV)

ფრაიბურგის სკოლა

ფრაიბურგის სკოლა გაერთიანებული იყო ვილჰელმ ვინდელბანდის და ჰაინრიხ რიკერტის გარშემო. თუ მარბურგის სკოლის ფილოსოფიას ტრანსცენდენტალურ ლოგიკურს ვუწოდებთ, რადგან იგი მეცნიერების წმინდა ლოგიკურ პირობებს ეძებდა სუბიექტთან მისი მიმართების გარეშე, ფრაიბურგელთა ფილოსოფიას შეიძლება ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიური ვუწოდოთ. კულტურისა და მეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლების დადგენა მათ შესაძლებლად მაინცდამ შემეცნებელი სუბიექტის მოქმედების ანალიზით. არარსებულ, მაგრამ მნიშვნელოვან ღირებულებებისადმი შემეცნებელი სუბიექტის მიმართებაში ხედავდნენ ისინი სინამდვილეში მოქმედ ლოგიკურ აუცილებლობის საფუძველს. ფრაიბურგის სკოლაზე დიდი გავლენა იქონია გერმანელმა ფილოსოფოსმა ჰ. ლოტცემ (1811—1877). ამ სკოლამ ძირითადად სახელი დაიკავა შემეცნებაში ბუნებისმეცნიერული მეთოდის ერთმართველობის წინააღმდეგ ბრძოლით. მან ზოგადისა და ერთეულის ტრადიციული დაპირისპირების გვერდით წამოაყენა მათისა და ნაწილის ლოგიკა, როგორც მეცნიერული მეთოდოლოგიის ახალი განხრად, რომელსაც უნდა დაეფუძნებინა რეალური ინდივიდუალის შემსწავლელი ისტორიული მეცნიერება.

ვილჰელმ ვინდელბანდი

გერმანელი ფილოსოფოსი ვილჰელმ ვინდელბანდი (1848—1915) ფილოსოფიის ცნობილი ისტორიკოსია, განისწავლა კუნო ფიშერთან და ჰერმან ლოტცესთან. ასწავლიდა ციურახში, ფრაიბურგში, სტრასბურგში, ჰაიდელბერგში. ვინდელბანდი ერთ-ერთი იმთავანი იყო,

რომელიც მიხვდა რომ XX ს. დასაწყისისათვის ნეოკანტიანელობამ დაასრულა თავისი მისია.

კანტის თეორიული ფილოსოფია ვინდელბანდმა გაიგო როგორც ემპირიულ სუბიექტში ტრანსცენდენტალურის დადგენისა და მისი საშუალებით ცდაში საყოველთაობისა და აუცილებლობის არსებობის დასაბუთების ცდა. ამის დასაბუთებლად ვინდელბანდი იყენებდა ყველაფერს, რაც კი საყურადღებო შექმნა კანტის შემდგომმა ფილოსოფიამ, იყო ეს ფიხტეს ტელეოლოგიური კავშირის იდეა, შოპენჰაუერისეული ნების პრინციპი შემეცნებაში, ლოტცეს ღირებულების ცნება, ბრენტანოს მოძღვრება უსუბიექტო მსჯელობებზე, თუ ზიგვარტის მოძღვრება უარყოფითი მსჯელობების შესახებ.

ვინდელბანდის აზრით, კანტმა, წინააღმდეგ ტრადიციული გზისა, წარმოდგენისა და საგნის მიმართების საფუძველი დაინახა წესის ცნებაში. საგანი ზოგადმნიშვნელოვანი წესია, რომლის მიხედვითაც უნდა მოწესრიგდეს განსაზღვრულ წარმოდგენათა შინაარსი. წარმოდგენს თუ არა საგანი რაიმეს ამის გარდა ეს ჩვენ არ შეიძლება ვიცოდეთ, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ თათქოს კანტი, ვინდელბანდის აზრით, სამყაროში ინდივიდუუმის წარმოდგენების მეტს ვერაფერს ხედავდეს — ქვების, მთების, მდინარეების არსებობას უარყოფდეს. კანტი მათ უშვებს, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ისინი არ შეიძლება გახდნენ შემეცნების თეორიის საგანი. კანტის ამგვარი გაგება მოითხოვს იმ გზის დაფუძნებას, რომლითაც შემეცნება თავის საგანს აღწევს, ე. ი. ზოგადმნიშვნელოვან წესებს, ნორმებს უქვემდებარდება. ამის გასახორციელებლად ვინდელბანდის აზრით აუცილებელია პრაქტიკული გონების პრინციპი თეორიულის მიმართ. თეორიული შემეცნების თვითმიზნად ჩათვლა ძველი ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი შეცდომაა.

ლოგიკისადმი ეთიკის პრინციპი ვინდელბანდთან უბრალო აღიარებად როდი რჩება; ეთიკა ლოგიკის არსებაში იჭრება. ნება ლოგიკის ძირითადი მამოძრავებელი ხდება. უამისოდ არ აიხსნება ლოგიკური პროცესი, გამომდინარეობა. ლოგიკა აგვიხსნის, თუ როგორ ვაზროვნებთ, მაგრამ ვერაფერს გვეტყვის იმაზე, თუ რატომ ვაზროვნებთ. საკუთარი ფორმების შინაარსის ბუნება მას არ ეხება. მაგრამ ლოგიკის თავისუფლება რომ თვითნებობა არაა, ამაზე მიუთითებს უარყოფითი მსჯელობა, რომელშიც აზროვნება ორ ცნებას აერთიანებს იმის გამოსათქმელად, რომ ამ ცნებათა გაერთიანება შეუძლებელია და „სულმა“ სხვა გზა უნდა ეძიოს თავისი მიზნის გასახორციელებლად. შემდეგ ვინდელბანდი უარყოფით მსჯელობაში აზროვნების ღირებულებისადმი მიმართების გამოხატულებას დაინახავს.

ზიგვარტი უარყოფითი მსჯელობების დამოუკიდებლობას უარყოფ-

და დადებითის სასარგებლოდ. უარყოფითი მსჯელობის ობიექტი ყოველთვის შესრულებული მსჯელობაა. შემმეცნებელი აქ განაჩენს აცხადებს შესრულებული სამუშაოს შესახებ. ვინდელბანდმა ამ შეფასებაში შემმეცნებელი სუბიექტის ძირითადი ფუნქცია დაინახა, რომელიც ქმნის როგორც უარყოფით, ისე დადებით მსჯელობას და ამდენად შემმეცნების ობიექტსაც, ე. ი. იმას, რასაც კონკრეტული მეცნიერებანი საგანს, ანუ ჩვეულებრივ, ბუნებას უწოდებენ.

ვინდელბანდის აზრით, მსჯელობა არ არსებობს სუბიექტის მიერ წარმოდგენათა კავშირის შეფასების გარეშე. ეს შეფასება დადებით მსჯელობაში წარმოდგენათა შინაარსის დაკავშირებასთან ერთად ხდება, უარყოფითში კი გამოცალკევებულია. თუ მსჯელობის არსებულ, შეფასების, ე. ი. ჰოყოფა-უარყოფის აქტს ნივილებთ, მაშინ გასაგები გახდება ექსისტენციალური მსჯელობები. არსებობა, წინააღმდეგ კანტისა, მსჯელობის გასაგებ და უმნიშვნელოვანეს პრედიკატად ჩათვლება. რადგან სიტყვა „არსებობა“-ს ონტოლოგიური ელფერი აქვს, ვინდელბანდი ამჯობინებს მის შეცვლას ლოტცესეული — „მნიშვნელობის“ ტერმინით. ამრიგად შემმეცნებელი სუბიექტი წარმოდგენათა კავშირს აფასებს მათი მნიშვნელობის მიხედვით და ეს შეფასება საყოველთაო და აუცილებელი იქნება, თუ ის რის მიხედვითაც სუბიექტი მოქმედებს ამგვარი თვისებებით დახასიათდება. ცხადია ის ცდაში არ მოიძებნება. ცდისეული თვით არის ამ შეფასების შედეგი. ამიტომ აუცილებელია დაეუშვათ ზოგადმნიშვნელოვანი მიზანი და მისი შეცნობადობა, როგორც საზომი სუბიექტისათვის ზინამდვილის გაფორმების პროცესში. ფილოსოფიის მიზანია ამ ზოგადმნიშვნელოვანი ღირებულებების სტრუქტურის შესწავლა, კონკრეტულ მეცნიერებათა მეთოდების შესაბამისად მისი დასახსერა ღირებულებათა სისტემად. ესაა ფილოსოფიის საკუთარი სფერო. კონკრეტული მეცნიერებანი უნაშთოდ ინაწილებენ არსს, ცდის სამყაროს. ფილოსოფიამ უნდა შეისწავლოს არარსი, მაგრამ ყოველგვარ პირობებში მნიშვნელობის მქონე ღირებულებათა სფერო. ამ ღირებულებათა კორელატი ემპირიული სუბიექტში ზეემპირიულია. ღირებულებათა სამყარო ცდის წამმართველი საბოლოო და მიუწვდომელი მიზანია, ის ცდაში არასდროს არაა მოცემული.

ვინდელბანდის ნააზრევინ მთავარი შინაგანი ზიძნელეა ღირებულებისა და სუბიექტის კავშირი. თუ სუბიექტი დაუკავშირდება არაცდისეულ ღირებულებას, იგი თვით არაცდისეულად იქცევა და ცდასთან მისი დაკავშირების საკითხი დადგება. ვინდელბანდის მიერ სიცხადეზე, როგორც ამ კავშირის კრიტერიუმზე აქელირება ამ ზიძნელის წინაშე კაბიტულაციას ნიშნავს. სიცხადე თუ ლოგიკური არაა, მაშინ ის არაა

საერთოდ თეორიული სფეროს წარმომადგენელი. იგი ან მისტიკური წვდომა შეიძლება იყოს, ან ნორმალური ფსიქიკური განცდა. არც ერთი არც მეორე ლოგიკურის კრიტერიუმად არ გამოდგება. ვინდელზანდის იდეები განავითარა ჰ. რიკერტიმა.

ვ. ვინდელზანდის (Windelband) ძირითადი შრომები über die Gewissheit der Erkenntnis (1873) Geschichte der neueren Philosophie. 2B* (1878—1880); Präludien 2B*. (1884).

ჰაინრიხ რიკერტი

ჰაინრიხ რიკერტი (1863—1936) ვინდელზანდის მოწაფე იყო, 1896 წ. ფრაიბურგში დაიკავა ა. რილის მიერ დატოვებული კათედრა, ხოლო ვინდელზანდის გარდაცვალების შემდეგ. 1916 წ. — მისი კათედრა ჰაიდელბერგში. XX ს. 20-იანი წლებიდან იგი ისევ როგორც საერთოდ ნეოკანტიანელობა, ფაქტიურად ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარების ცენტრალური ხაზის გარეთ დარჩა.

რიკერტს უეჭვოდ მიაჩნია, ერთი მხრივ რომ ცოდნა ცნობიერებაზე შორს არ ვრცელდება (ამ კუთხით ზედანს ეს კოპერნიკისებურ გადატრიალებას, რომელიც კანტმა მოახდინა), მეორე მხრივ, მას აუცილებლად მიაჩნია სოლიპისიმის უარყოფა და შექმენების ობიექტურობის დაცვა, რაც შეუძლებელია შემეცნების ობიექტისა და სუბიექტის ჩვეულებრივი გაგების ფარგლებში. ამიტომ რიკერტის უპირატესია ინტერესი ამ ცნებათა შემუშავებისაკენა მიმართული.

როცა ჩვეულებრივ ობიექტზე ვლაპარაკობთ, ის წარმოგვიდგება როგორც ჩვენი გასულიერებული სხეულის გარეთ მდებარე არსება. საზღვარი სუბიექტსა და ობიექტს შორის, როგორც რიკერტი ამბობს, აქ სუბიექტის ტყავის ზედაპირზე გადის. ეს ფსიქოფიზიკური სუბიექტია და ვერ გვაძლევს სუბიექტისა და ობიექტის ნამდვილ დაპირისპირებას, რადგან აქ თვით სუბიექტშია ობიექტი, მისი საკუთარი სხეულის სახით. თუ ამას გავითვალისწინებთ, ე. ი. ჩვენს სხეულსაც ობიექტად ჩავთვლით, მაშინ ფიზიკური, საერთოდ ობიექტი გახდება, ხოლო სუბიექტი მას დაუპირისპირდება, როგორც ფსიქოლოგიური. ფსიქოლოგიური სუბიექტიც ორი არათანაზომიერი ნაწილისაგან შედგე-

ბა, და შეიძლება დაიშალოს ახალ წყვილად: ცნობიერების შინაარსი ობიექტი გახდება, სუბიექტი იქნება თვით ცნობიერება, რომელიც აღიქვამს, წარმოიდგენს, გრძნობს.

რიკერტი ფიქრობს, რომ სუბიექტ-ობიექტის ამ მესამე წყვილს ვერავინ დააყენებს ექვის ქვეშ. მხოლოდ ცნობიერების შინაარსი, როგორც იმანენტურა ობიექტი, მიეკუთვნება აუცილებლობით სუბიექტს, როგორც ცნობიერებას. მართალია ექვის შეტანა, რიკერტის აზრით, არც სუბიექტ-ობიექტის პირველ წყვილში შეიძლება, იმ აზრით, რომ თუ ეს სუბიექტი არსებობს ამავე უფლებით არსებობს ობიექტიც. მაგრამ ეს არაა შემეცნების თეორიის პრობლემა. ეს კონკრეტულ მეცნიერებათა კვლევის საგანია. მეორე წყვილი საექვოა და პრობლემა აქაა, რადგან მესამე წყვილის იმანენტური ობიექტი უექველია, მაგრამ შემეცნების სუბიექტის მოქმედებას ობიექტურობას ვერ მისცემს. ის თვით სუბიექტის შედეგია. გამოსავალს რიკერტი იმაში ხედავს, რომ სუბიექტი, ისევე როგორც ობიექტი, არ იქცეის ტრანსცენდენტურად და ამავე დროს განისაზღვრებოდეს რაღაც ტრანსცენდენტურით, როგორც ობიექტურობის მაგარანტირებელით, ამის მისაღწევად რიკერტი მიმართავს სუბიექტის სრული ფორმალიზაციის მეთოდს.

სუბიექტ-ობიექტის მესამე წყვილში ყველაფერი რაც ობიექტად შეიძლება ობიექტად ქცეულიყო ობიექტად იქცა, სუბიექტს ყოველგვარი რეალობა ჩამოცილდა, მისგან დარჩა სუბიექტის ყოველ ცნებაში იდენტური, სუბიექტური ფაქტორი, ურომლისოდაც „მე“ არ მოიაზრება, როგორც სუბიექტი. რიკერტი მას შემეცნების თეორიულ სუბიექტს უწოდებს. კანტის მოსაგონებლად, მას შეიძლება ვუწოდოთ „ცნობიერება საერთოდ“, ეს სუბიექტი რეალური აღარაა და ვერც სოლიფსიზმს დაეპირალებო. იგი არც ბუნებისმეცნიერებას ეწინააღმდეგება, რომელიც ამტკიცებს, რომ რეალური ემპირიული სუბიექტი ობიექტის შემქმნელი კი არაა, არამედ თვითაა განვითარების პროდუქტი. ამ, შემეცნებისთეორიული სუბიექტისათვის თვით ემპირიული რეალური სუბიექტებაც ობიექტია. ამ სუბიექტზე ობიექტის დამოკიდებულება ჯერჯერობათ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ობიექტი ცნობიერების ზასიათისაა. ამას ნიშნავს იმანენტურად ყოფნა. იმანენტურია და ცნობიერების ფორმითაა მოცემული ყოველივე არსებული დროში და სივრცეში. ამისთვის არაა აუცილებელი, რომ ისინი შეცნობილი იყვნენ. შეცნობილია ცნობიერის სფეროს მხოლოდ ერთი ნაწილია. აქედან გამომდინარე ტრანსცენდენტურა რეალობა წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. რაც რეალურად არსებობს, ის აუცილებლად ცნობიერების შინაარსია. მიუხედავად ამისა, რიკერტის აზრით, მრავალი ფილოსოფოსი შემეცნების საგნად სწორედ ტრანსცენდენტურს აღიარებდა.

ტრანსცენდენტურ არსებობას უშვებენ როგორც მიზეზს ცნობიერების შინაარსისა, როგორც მომაწესრიგებელს ამ შინაარსისა, როგორც სოლიფსიზმის ასაცილებელ საშუალებას და სხვა. ეს მისი აზრით, სუბიექტის ზემოთ აღნიშნული სამი ცნების აღრევიდან გამომდინარეობს. იმანენტური თეორია, რიკერტის აზრით, ადვილად ამარცხებს იმ თეორიებს, რომლებიც ტრანსცენდენტურ რეალობას, ე. ი. თავისთავადი ნივთის არსებობას აღიარებენ.

მაგრამ რიკერტი აქ არ ჩერდება. იმანენტური ფილოსოფია მან გამოაყენა საერთო მტრის — ტრანსცენდენტური რეალიზმის წინააღმდეგ, ბრძოლაში. ეხლა იგი მასვე ებრძვის შემეცნების საგნისთვის, რადგან შემეცნება ისეთი რაღაცის შემატებაა, რაც დამოუკიდებელია ნემეცნებლისაგან. იმანენტური თეორია მართალია იძლევა კონკრეტული სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ საგანს და ეს საკმარისია კერძო მეცნიერებებისათვის, მაგრამ იმანენტური სინამდვილე არასგზით არაა დამოუკიდებელი შემეცნების თეორიული სუბიექტისაგან, ე. ი. შემეცნების თეორიის საგნად არ გამოდგება. საგანმა უნდა წარმართოს შემეცნება და კეშმარტების გარანტია მისცეს მას. ამიტომ საგანი უნდა იყოს ტრანსცენდენტური, მაგრამ, ცხადია, არა ტრანსცენდენტური რეალობა.

იმანენტური ფილოსოფია, რიკერტის აზრით, შემეცნებას წარმოდგენას უიგივებს, და მისი შემეცნების თეორია ასახვის თეორიაა. შრომებში „შემეცნების საგანი“ და „ცნების ბუნებისმეცნიერული შექმნის საზღვრები“, რიკერტი ამ თეორიის წინაშე აყენებს 7 ძრუემენტს, რომლებიც მიუთითებენ: ჯერ ერთი ასახვა არ მიეყენება მათემატიკას და მსგავს მეცნიერებებს; მეორე, ასახვა ობიექტის გარეზაა და არა შემეცნება, მესამე, ასახვის ნიადაგზე ვერასდროს ვერ მოვიპოვებთ კეშმარტების კრიტერიუმს — ყოველი ასახულის შემოწყებას ასახვა უნდა და ა. შ. მეოთხე, ყოველი საგანი უსასრულოა, როგორც ექსტენსიურად, ისე ინტენსიურად და მისი ასახვის მოთხოვნა უაზრობაა; მეხუთე, უსასრულოს ასახვაში უმნიშვნელოვანესი ყოველთვის აუსახავი დაგვრჩება. და ეს შემეცნებაში პროგრესზე უარის თქმაა: მეექვსე, ეს თეორია ასახვასა და ასახავს შორის კაუზალურ კავშირს ეძებს, კაუზალურად კი კეშმარტება და მცდარობა ტოლფასოვანია; მეშვიდე და მთავარი ისაა, რომ ასახვის თეორია არ ეხება შემეცნების თეორიის ძირითად პრობლემას და მას უკვე გადაჭრილად გულისხმობს. ასახვის თეორია გამოდის ფაქტიდან და მასთან წარმოდგენის დამთხვევის პირობებს იკვლევს. შემეცნების თეორიისათვის ფაქტი თვითონაა წყდები. შემეცნების თეორიის პრობლემა არის არა შინაარსი, არამედ ფორმის პრობლემა, რომლის მიწერით შინაარსი

იქცევა რაიმე ფაქტად. როცა მე ვამბობ: აი ეს არსებობს, ეს უკვე შემეცნებაა და შემეცნების თეორიამ უნდა გამოიკვლიოს, თუ რის მიხედვით მოქმედებს ამ დროს შემეცნება, რა საფუძველზე ამბობს რაი-ზეზე, რომ ის არის ან არ არის. ეს გარემოება რიკერტის აზრით კანტმაც ვერ შეამჩნია. ვერ შეამჩნია, რომ მოცულობა, ფაქტიურობა, აღქმა უკვე შემეცნების მუშაობას, მის გადაწყვეტილებას გულისხმობს და ამიტომ კვლევა ცდიდან დაიწყო. ყოველივე ეს რიკერტის აზრით, გვაძლევს დაეტოვოთ იმანენტობის სფერო და მის გარეთ ვეძიოთ შემეცნების ტრანსცენდენტური საგანი შემეცნების ფორმისათვის.

საძიებელი საგნის შესახებ ჩვენ ჭერჭეროვით მხოლოდ ის ვიცით, რომ იგი არ შეიძლება იყოს რაიმე არაებული, მაგრამ ამავე დროს ისიც ვიცით, რომ ეს არსებული არაა არაა, არამედ უმაღლესი მნიშვნელობის მქონეა თვით არსებულის სფეროს მიმართ. თუ მასთან შემეცნებელი სუბიექტის დაკავშირება მოხერხდა, მივიღებთ სამყაროს მთლიან სურათს, რომელიც შეიცავს როგორც არსებულს, ისე არარსებულს. თავისთავადი ნივთების სფერო, როგორც შემეცნების-თეორიულად წინააღმდეგობრივი ამ სამყაროში არ შედის.

შემეცნების ტრანსცენდენტური საგნისაკენ სვლის დროს რეალურა ფსიქიკური სუბიექტის აღება გამოსავალ წერტილად ბუნებრივი შესავალი იქნება შემეცნების ახალ თეორიაში. წარმატების შემთხვევაში ეს იქნება აგრეთვე, ემპირიული ფსიქიკური სუბიექტის ადგილის მონახვა ამ ახალ თეორიაში. რიკერტი ფიქრობს, რომ თუ მსჯელობის არსებას სწორად გავიგებთ, მაშინ თვით ფსიქიკური, რეალური სუბიექტისაგან გამოსული. გავალთ იმანენტურა სფეროს გარეთ, იმ დროს როცა შემეცნების ძველი გაგება ამის საშუალებას საერთოდ არ იძლეოდა. ამ გზას რიკერტი ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიურ გზას უწოდებს.

მსჯელობა ფსიქიკური პროცესია და მას მსჯელობის ფსიქოლოგია შეისწავლის როგორც ინდივიდუალურ დროში მიმდინარე პროცესს. მსჯელობის ჰეგელიანური შინაარსის ის არ ეხება. მაგალითად, მსჯელობის: $2+2=4$ შინაარსი მისი ფსიქიკური გარსიდან სავსებით განსხვავებულია. იგი არაა არც დროში, არც სივრცეში საწყისის, ან ბოლოს მქონე. იგი უცვლელია მის ურთივხვ ფსიქიკურ გამოთქმაში. მწორედ ესაა ლოგიკური მსჯელობაში. რიკერტი მას მსჯელობის საზრისს (Sinn) უწოდებს. იგი როგორც დროსა და სივრცეს გარეთ მდგომი შინაარსა, როგორც ჰეგელიანურა თავისთავად, ობიექტური საზრისია. მაგრამ რამდენადაც იგი მაინც ფსიქიკურ აქტში, მსჯელობაშია, იწოდება იმანენტურ ან სუბიექტურ საზრისად. ამ სახით იგი თავისებური საშუალო სფეროა განსხვავებული, როგორც ობიექტური საზრისის, ისე ფსიქი-

კური არსებობისაგან. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ რომ მსჯელობას ანუ შემეცნებას აქვს არა მარტო არსებობა, არამედ საზრისიც. მსჯელობის აქტი ამ საზრისის შექმნის აქტია და თუ ამ პროცესის სტრუქტურას ჩაეწვდებით იმანენტურობის გარეთ გასასვლელად სწორ მიმართულებას მივიღებთ.

მსჯელობა, რიკერტის აზრით, არის პასუხი კითხვაზე. დასმული კითხვა წარმოდგენათა ისეთი კავშირია, რომელიც პასუხისაგან მხოლოდ მტკიცება-უარყოფის ფორმით განსხვავდება. ავიღოთ ოთხი წინადადება: 1) მანათობელი მზე; 2) ანათებს მზე, 3) მზე ანათებს, 4) მზე არ ანათებს. ყველანი ერთსა და იმავე წარმოდგენით შინაარსი შეიცავენ, მაგრამ პირველ ორზე ვერ ვიტყვით რომ ისინი ჭეშმარიტი ან მცდარი არიან, მესამე და მეოთხეზე კი ეს აუცილებელია, რადგან მტკიცება-უარყოფას შეიცავენ. მსჯელობა წარმოადგენს მტკიცებას ან უარყოფას; ე. ი. რაღაც შინაარსისათვის არსებობის ფორმის მიწერას ან არ მიწერას. რამდენადაც ყოველი შემეცნება იწყება, მიმდინარეობს და სრულდება მსჯელობაში, ამდენად შემეცნებაც არის მტკიცება-უარყოფა. თეორიული სუბიექტი მუდამ მამტკიცებელ ან უარყოფელ სუბიექტს ნიშნავს.

რამდენადაც შემეცნება მუდამ ჩვენი ინტერესებიდან გამოდის, იგი არაა გულგრილი დაკვირვების და ამორჩევის პროცესი. უარყოფა-მტკიცება სხვა არაფერია, თუ არა მოწონება-არმოწონება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობის დროს ჩვენ ღირებულების თვალსაზრისზე ვდგევართ და მხოლოდ ამ საფუძველზე აქვს აზრი ამ აქტს, როგორც ალტერნატიულ მტკიცებას. აშკარაა, რომ აქ წმინდა თეორიული სფერო რაღაცას კარგავს, ამ სურვილის და ღირებულებიან შემოტანით, ანუ იმით, რასაც კანტიდან მოკიდებული პრაქტიკულს უწოდებენ.

რიკერტს ეს ნაკლად კი არ მიაჩნია, არამედ ძველი ლოგიკის შეცდომის გასწორებად. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ თეორიულსა და პრაქტიკულს შორის განსხვავების მიუხედავად არის რაღაც საერთო, რასაც ყურადღება არ ექცეოდა. თეორიულში „პრაქტიკული“ არის პოზიცია ღირებულების მიმართ და ეს არსებითია მისთვის. ამრიგად, ღირებულებებისადმი მიმართება აქვს, როგორც თეორიულს, ისე პრაქტიკულს. ღირებულება, როგორც საერთო საგანი აკავშირებს აღაზიანური მოქმედების ამ ორ განსხვავებულ სახეს. შემეცნების თეორიას სჭირდება ღირებულების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თეორიული ღირებულება.

რიკერტი ანსხვავებს ღირებულ რეალობას ანუ ქონებას და ღირებულებას. არსებული ღირებულები ხდება სუბიექტის ღირებულებასთან კავშირით, შეფასების აქტით. თვით ღირებულება არ მოინახება არც

რეალური ობიექტის არც სუბიექტების სფეროში. ის რომ ამ-
ქვეყნიური იყოს, ღას თვით დასჭირდებოდა ამხსნელი. ქეშმარიტი
მსჯელობის სუბიექტი ცხადია გრძნობს ღირებულებიდან გამომდინარე
აუცილებლობას. ეს მიეცემა სიცხადის ფსიქოლოგიური გრძნობის სე-
ხით და იგი იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენ განსაზღვრულნი ვართ
რალაც ძალით და ეს წარმოადგენს ობიექტურობის გაოახტიას. ღირე-
ბულება რომელზედაც მე სიცხადე მიმითითებს, ჩემს მსჯელობას უპი-
რობო აუცილებლობის ხასიათს აძლევს. ეს არაა არც ფსიქიკური იძუ-
ლება, არც მიზეზობრივი აუცილებლობა. აქ საერთოდ დგას მსჯელო-
ბის, როგორც საზრისის არსებობის საკითხი. ამ აუცილებლობას რი-
კერტი ჭერარსის აუცილებლობას უწოდებს. მთელი სინამდვილის, ყო-
ველგვარა არსებობის ჭერარსთან კავშირში გაგება თვით ჭერარსის
სფეროს სტრუქტურის შემეცნებასაც ნიშნავს. ეს იქნება სამყაროს შე-
მეცნება მის ერთიანობაში მისი არსების, ცხოვრების აზრის გაგება.
ესაა იდეალი, რომელსაც სუბიექტი ვერასდროს ვერ მიაღწევს, მაგრამ
ეს ის საბოლოო ამოცანაა, რომელიც შესაძლებელია შემეცნების
ობიექტურობა.

ღირებულების სფერო დამოკიდებულია იმისაგან, აღიარებს მას
რაიმე სუბიექტი თუ არა. ღირებულება ჭერარსად იქცევა, როგორც
კი მას შემეცნებელი სუბიექტი დაუპირისპირდება. ცხადია ის ჭერ-
არსად იქცევა მხოლოდ სუბიექტისათვის და მოითხოვს მისგან აღიარ-
ებას, დამორჩილებას. აქ ჭერარსი გამოდის მსჯელობისა და შემეცნე-
ბისათვის მიმართულების მიმცემ თეორიულ ნაგნად. ჭერარსის აღიარ-
ება მსჯელობას აძლევს იმას, რასაც მსჯელობის ქეშმარიტებას
ვუწოდებთ. მსჯელობა იმიტომ კი არ ფლობს ღირებულებას, რომ ის
ქეშმარიტია, არამედ ქეშმარიტია მხოლოდ იმიტომ, რომ ღირებულების
აღიარებას წრმოადგენს. ამ ასპექტში ვლინდება ღირებულების თეო-
რიული ღირებულება. მისი ბრძანებით მიეწერება მსჯელობის აქტს
რაიმე შინაარსი: „არის“ ან „არ არის“ და იქმნება იმანენტური სი-
ნამდვილე. „არსებობას“ მხოლოდ აქ აქვს ადგილი. აქედან გამომდინარე
„არსებობა“, ცხადია არ შეიძლება მიეწეროს რაიმე ტრანსცენდენ-
ტურს, ან ღირებულებას. მას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ მნიშვნელობა
და არა არსებობა.

შემეცნების თეორიის ზემოდაღწერილი გზა, ე. წ. ტრანსცენდენ-
ტალურ ფსიქოლოგიური გზა გამოხატავს რიკერტის ფილოსოფიის
სპეციფიკას. ამით კმაყოფილდებოდა იგი თავისი „შემეცნების საგნის“
პირველ გამოცემაში (1892 წ.). მაგრამ შემდეგ ჰუსერლისა და ლასკის
ვაკლენით ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიურ მეთოდს გვერდში
ამოუყენა შემეცნების თეორიის მეორე მეთოდი — ტრანსცენდენტა-

ლურ-ლოგიკური. ეს ცვლილება ფიქსირებული იქნა რიკერტის წერილში „ორი გზა შემეცნების თეორიაში“ (1909 წ.) და „შემეცნების საგნის“ მომდევნო გამოცემებში აუცილებელი ნაწილი გახდა.

ჰირველი გზის ნაკლი, აღნიშნავს რიკერტი, ის იყო რომ მან მსჯელობის როგორც იმანენტური პროცესის ტრანსცენდენტურ საგანთან დასაკავშირებლად შემოიტანა სიცხადე, როგორც ორმხრივი გრძნობა. შემეცნების აქტის წმინდა ანალიზით აქამდე ვერასგზით ვერ მივიღოდით, წინასწარ რომ არ ჩავგედო მასში ტრანსცენდენტურის ცოდნა. უამისოდ სიცხადეში ფსიქიკური გრძნობის მეტს ვერაფერს დავინახავდით და იმანენტურის გარეთ გასვლის ამოცანაც არ დადგებოდა, ე. ი. ტრანსცენდენტური საგანი ჩვენ კვლევის შედეგად კი არ მიგვიღია. არამედ ის გამოსავალი იყო. ამრიგად ეს გზა შეიცავს შეცდომას, რომელსაც *petitio principii*-ს უწოდებენ. თუ ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურმა მეთოდმა ეს ნაკლი აიცილა შემეცნების საგნის ცნების დადგენაში, მაშინ მისი უპირატესობა აშკარა იქნება.

ეს მეთოდიც შემეცნების აქტის, ე. ი. მსჯელობის ანალიზიდან გამოდის, მაგრამ იხილავს მას არა სუბიექტის მოქმედების, არამედ ობიექტის თვალსაზრისით: მიზიდულობის კანონი ჩვენში მოიხატება როგორც ფსიქიკური პროცესი და დროში მიმდინარეობს. ეს არ შეიძლება ითქვას მისი მნიშვნელობის შესახებ. ჰეგელიანი მნიშვნელობა მარადიულია. იგი მსჯელობის პროცესში და მის შედეგად შექმნილი ობიექტში მარადიულს, რომელიც არაგრძნობადია. რიკერტი მას ტრანსცენდენტურ საზრისს უწოდებს. ესაა მეორე გზის საფუძველი. სულ ერთია გრძნობად. ზეგრძნობადს, რეალურ თუ იდეალურ. არსებობას ეხება საქმე, საზრისი ლოგიკურად მუდამ წინ უსწრებს არსებობას; ე. ი. თვით საზრისი არ არსებობს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მის არარაობას. არსის ცნება არაა ყოვლისმომცველი. არსებობს მისგან დამოუკიდებელი ცნება ღირებულებისა, რომელიც შეიცავს ყველაფერ იმას, რაც არ არსებობს. მაგრამ მაინც მნიშვნელობს. ღირებულების სფეროს წარმომადგენლის არსისეულისაგან გასარჩევად რიკერტს შემოაქვს უარყოფითი კრიტერიუმი; თუ სფეროს შიგნით მოხდენილი ნეგაცია რაიმესი იძლევა არა არარსის, არამედ რაღაც მნიშვნელობის მქონე რაიმეს, ეს იმაზე მიუთითებს, რომ იგი ღირებულების სფეროს წარმომადგენელია. მაგალითად საზრისის უარყოფა იძლევა უარყოფით საზრისს—უაზრობას, რაც სულაც არაა არარა; ე. ი. საზრისი ღირებულებას სფეროს ეკუთვნის. ამგვარი თეორიული ღირებულებანი, როგორც არა მარტო ცნობის, არამედ აღქმის არსებობის პირობა, წარმოადგენს რიკერტის აზრით კანტისეული *a priori*-ს ჰეგელიანი მნიშვნელობის.

ამრიგად, ჩვენ მოვნახეთ შემეცნების საგანი ისე, რომ არ მივიღოთ თავს არც მსჯელობის იმანენტური საზრისის, არც სიცხადის გრძნო-

ბისათვის. ამ გზით კვლევის შედეგად მივიღეთ ის, რაც პირველი გზის მიერ დაუსაბუთებლად იყო დაშვებული. გარდა ამისა, თუ პირველმა გზამ ტრანსცენდენტური ჭეარასობა მოგვცა, ე. ი. ღირებულება სუბიექტთან მიმართებაში, მეორე გზამ ღირებულება წარმოადგინა თავის თავში, სუბიექტთან მიმართების გარეშე. ჭეარასობა ნორმატიულობის და ფსიქოლოგიურობის ელფერს აძლევდა შემეცნების თეორიას.

ყოველივე ეს თითქმის მეორე გზის გადამწყვეტ უპირატესობაზე ნიუთაუბებს. მან ღირებულება სუბიექტისა და შემეცნების აქტისაგან დაპოუქილებლად მოიაზრა. მაგრამ რიკერტი სვამს კითხვას: შეიძლება კი სუბიექტთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე შემეცნების საგნის მოაზრება? ღირებული სინამდვილის, როგორც გამოსავლის და ღირებულების დასაკავშირებლად ხომ მაინც სუბიექტის შემოყვანა დაგვიკირდება? მეტიც, შემეცნების თეორიაში ჭეარასობისა და ღირებულების სავსებით გათიშვა შეუძლებელია. ამ შემთხვევაში ღირებულება მოწყდება შემეცნებას, ე. ი. მნიშვნელობაც არ ექნება მისთვის. მეორე გზამ საგანი იმთავითვე გამოთიშა შემეცნებისაგან და ეს იყო მისი უპირატესობა, მაგრამ რადგან შემდეგ ველარ დაუკავშირა ისინი ერთმანეთს, ეს უპირატესობა ნაკლად იქცევა. ამ ნაკლს ტრანსცენდენტალურა ფსიქოლოგია ასწორებს და ამით მისი უპირატესობა ნათელია. რიკერტი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ პირველი გზის ნაკლოვანებანი გამოწვეულია არა ამ გზის სისუსტით, არამედ შემეცნების ბუნებიდან გამომდინარეობენ და ამდენად მეორე გზის ნაკლოვანებანიც არიან. ავიღოთ მაგალითად სიცხადე, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. რამდენადაც აუცილებელია, რომ ტრანსცენდენტურმა მსჯელობის პროცესში იჩინოს თავი, ამდენად მის გასარჩევად სიცხადის მეტი სხვა კრიტერიუმი არ არსებობს, რადგან მსჯელობა ფსიქიკური პროცესია, ამ კრატერიუმის უარყოფის ყოველი ცდა წინასწარ უშვებს რაღაც იმანენტურ კრიტერიუმს თავისი მსჯელობის სისწორისათვის, ე. ი. უარყოფილის საფუძველზე დგება. ამას ვერც მეორე გზა აცდება. მან ხომ მსჯელობიდან საზრისის გამოყოფით დაიწყო? საზრისი კი წინადადებაშია. იგი გულისხმობს ადამიანს, რომელიც იმანენტურ კრიტერიუმს ფლობს. იგი სიცხადის გარდა სხვა არაფერი შეიძლება იყოს. გამოდის რომ ტრანსცენდენტური ფსიქოლოგიის უპირატესობა აშკარაა, მაგრამ იგი ხომ *petitio principii*-ს ემყარება, ე. ი. ლოგიკურ კავშირს ვერ აღგენს ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურს შორის? რიკერტი ფიქრობს რომ საქმეელი ერთიანობა ჩვენ მხოლოდ შემეცნებამდე, განცდაში მოგვეცემა. შემეცნება კი თავისი ბუნებით ისეთია, რომ სთამავს და მერე ვერ აერთებს. ტრანსცენდენტური ფსიქოლოგიის უპირატესობა ისაა, რომ ის ყველაზე ახლო მიდის იმანენტურსა და

ტრანსცენდენტურის ერთიანობასთან. საერთოდ კი შემეცნების თეორია ვერასდროს ვერ ასცილდება *pelitio principii*-ს. აქ ლაპარაკია საგნის და სუბიექტის მიმართების დადგენაზე, რაც თვისობრივად განსხვავდება ობიექტისა და სუბიექტის მიმართებისაგან. ობიექტი რიკერტისათვის იმანენტურია და უწყვეტ კორელაციაშია სუბიექტთან, საგანი კი ტრანსცენდენტური ღირებულებაა და არაა დამოკიდებული სუბიექტზე.

მთელი ეს პროცესი რიკერტმა ჩაატარა ემპირიულ სუბიექტზე, სრულყოფილი ცნება სუბიექტისა კი მისი აზრით, გნოსეოლოგიური სუბიექტია, რომელშიც არ შედის არაფერი ნამდვილი. შეუძლია თუ არა ამგვარ სუბიექტს მსჯელობა? მსჯელობა ამ სუბიექტში მიმდინარეობს არა როგორც ფსიქიკური აქტი, არამედ, როგორც ლოგიკური. მსჯელობა საერთოდ კითხვაზე პასუხია. ეს სუბიექტი კი ზეინდივიდუალურია და მისთვის არც შეკითხვა არსებობს, არც ეჭვი. იგი ამტკიცებს ყოველგვარი შეკითხვის გარეშე. ესაა სუბიექტთა რიგის ქეშმარიტი საზღვრითი ცნება, რომელიც ტრანსცენდენტურ ჭერარსს უპირისპირდება, როგორც იმანენტური სფეროს წარმომადგენელი. რიკერტის აზრით ამით დადგინდა შემეცნების ახალი გაგება ძველისაგან თვისობრივად განსხვავებული კომპონენტებით.

რიკერტი ამტკიცებს, რომ მისი თეორია ერთადერთია, რომელიც აფუძნებს ცონკრეტულ მეცნიერებათა შემეცნებას. მას ვერ შეცვლის ვერც სუბიექტური იდეალიზმი და ვერც რეალიზმი. პირველს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი საგანი ეკარგება, მეორე კი შეუმეცნებად საგანს უშვებს.

რიკერტის ფილოსოფიის მიზნდვით შემეცნების თეორიული სუბიექტი ჭერარსის კარნახით ფორმას მიაწერს შინაარსს და უქმნის საგანს სინამდვილეს. ეს ფორმები კატეგორიებია. კონკრეტული მეცნიერებანი ამ სინამდვილეს იკვლევენ და ცხადია აღქმულ შინაარსში ნახავენ კატეგორიებს, კანონებს. მათი გამოსავალი ქაოსი კი არა, უკვე კონსტრუქციური კატეგორიებით მოწესრიგებული რეალობაა. ესაა ობიექტური რეალობა ყოველი მეცნიერებისათვის. აქ ჩვენ არ გვაქვს კანონები. აქ ინდივიდუალური კაუზალობაა გაბატონებული. კანონი შეუძლებელია სინამდვალეში არსებობდეს. იგი შექმნილია ამორჩევით, რომლის დროსაც მხოლოდ საერთოს ექცევა ყურადღება. კანონი მეთოდოლოგიური მუშაობის შედეგია. მეთოდოლოგიური კატეგორიები კონკრეტულ მეცნიერებათა პრინციპებია. კანონზომიერების მეთოდით რეალობის განხილვა ანუ გარჩევა ან გადამუშავება იძლევა ბუნებას. ამით ისიცაა ნათქვამი, რომ რეალობა შეიძლება სხვაგვარი

პრინციპითაც გადამუშავდეს. ეს ნიშნავს ბუნებისმეცნიერულსაგან პრინციპულად განსხვავებული მეთოდის შესაძლებლობას.

რიკერტი აღნიშნავს, რომ ბუნებისმეცნიერული მეთოდით, ე. ი. კანონზომიერების მიხედვით დადგენილი ბუნება ცნების სამყაროა. მეცნიერული ცნება ამარტივებს სინამდვილეს, იღებს იგივეობრივს. ამით იკარგება ინდივიდუალობა, რომელიც ყოველ არსებულს აქვს, ე. ი. იკარგება მთელი გრძნობადი, გაცდაში მოცემული სინამდვილე. ეს კი ისაა, რაშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, რისგანაც გამომდინარეობს ჩვენი მწუხარება თუ სიხარული. კანონებს ცხადია ძალა აქვთ რეალობაში. მაგრამ მათთვის მნიშვნელობა არ აქვს ინდივიდუალურს. ეს უკანასკნელი კი ცხადია იმსახურებს შესწავლას და მას შეისწავლის ისტორია. მის მეთოდს სწორედ ინდივიდუალური აქვს მიზნად. თუ რეალობას განვიხილავთ ისე, რომ მიზნად გვექნება ზოგადი, იგი ბუნებად იქცევა, ხოლო თუ მიზნად ერთეული გვექნება, იგივე რეალობა ისტორიის სახეს მიიღებს. მეცნიერებანი განსხვავდებიან არა საგნის და მასალის, არამედ მეთოდის მიხედვით, საგანს ისინი თვითვე იქმნიან. რიკერტი აღნიშნავდა რომ სინამდვილე როგორც ინტენსიურად, ისე ექსტენსიურად უსასრულოა, ამიტომ მისი გაგება გამარტივებისა და ამორჩევის გარეშე შეუძლებელია. ეს ეხება ისტორიულ მეთოდსაც. ის არ სწავლობს ყველა ინდივიდუალს და ამორჩეულსაც ყოველმხრივ არ სწავლობს. გამორჩევის პრინციპად რიკერტს შემოაქვს ღირებულებისადმი მიმართება. ისტორიულის ცნების შექმნა ტელეოლოგიურია. ისტორიულ ინდივიდუალს ორი არსებითი ნიშანი აქვს. იგი არის: განსაკუთრებული და განუყოფელი. ორივე ერთად ქმნის ისტორიულ ინდივიდუალს, მაგალითად ნახშირის ნატეხი და კოხინურის ალმასი ორივე განსაკუთრებულია. მაგრამ ნახშირის გატეხვით კვლავ ნახშირი დაგვრჩება, კოხინურის გატეხვა კი უბედურება იქნებოდა. მისი ღირებულება ჩვენთვის მის განუყოფლობასთანაა დაკავშირებული. აქედან ჩანს, რომ ისტორიული ინდივიდუალში არსებობს მხოლოდ შემფასებელი და მსურველი ადამიანისათვის. მაგრამ ისტორიული ინდივიდუალში ყველა-სთვის მნიშვნელოვანია. მისი ზოგადმნიშვნელობა, კანონისაგან განსხვავებით, მის ინდივიდუალობას ემყარება.

ინდივიდის ღირებულების ზოგადმნიშვნელოვნება, მისი სავალდებულოება არ ნიშნავს რომ მას ყველა დაეთანხმება. არსებითია ის, რომ ყველამ მნიშვნელობის მქონედ ჩათვალოს. მაგალითად ბისმარკს ყველა ისტორიულ ინდივიდუალსად ჩათვლის. ყველა აღიარებს, რომ ის პოლიტიკურ ღირებულებასთან რაღაც მიმართებაშია, თუმცა ზოგი დადებითად შეაფასებს, ზოგიც უარყოფითად. ბუნების მეცნიერულსაგან ამ მეთოდის ყველაზე აშკარა განსხვავება იმაშია, რომ ზოგადმნი-

შენელოვანი ერთიანობის ისტორიულ ინდივიდებთან მიმართება წარმოადგენს არა ზოგადისა და ეგზემპლარის კავშირს, არამედ მთელისა და ნაწილის კავშირს და ორივეს ერთნაირი რეალობა აქვთ. ეგზემპლარი ცნებაში კარგავს ინდივიდუალურობას, ისტორიული ინდივიდუუმი კი ინარჩუნებს მას ზოგადმნიშვნელოვან ერთიანობაში.

რიკერტი ფიქრობს, რომ მან შექმნა ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური სისტემა, რომელშიც შემეცნების თეორია წარმოადგენს ღირებულების ზოგად თეორიას, რომელიც საფუძველს აძლევს მეცნიერებას, როგორც ბუნების, ისე ისტორიის შესახებ.

რიკერტის ფილოსოფია მრავალი მხრით იმსახურებს კრიტიკას, მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ მან ვერ შექმნა დამაჯერებლად ვერც შემეცნების სუბიექტის და ვერც საგნის ცნება. მისი შემეცნებისთეორიული სუბიექტი, რომელშიც არაფერია არსებული და მაინც მნიშვნელობს, იგივე ღირებულებაა, ე. ი. მას თვთ სჭირდება შემეცნების რეალურ სფეროსთან კავშირი. გარდა ამისა რიკერტის აზრით ჭეშმარიტების არსებობის დაშვება გარღვევია შემეცნების თეორიისათვის, მაგრამ მისი თეორია ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის კავშირის ახსნაზე უარს ამბობს. ეს არის საკუთარი წანამძღვრის უარყოფა და აგნოსტიციზმის აღიარება.

3. რიკერტის (Rickert) ძირითადი შრომები
Der Gegenstand der Erkenntnis (I—1892; IV. 1928); Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902);* Die Philosophie des Lebens (1920); System der Philosophie (1922).

მ ა ქ ს ვ ე ბ ე რ ი

ნეოკანტიანური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი მაქს ვებერი (1864 — 1920) იყო ბერლინის, ფრაიბურგის, ჰაიდელბერგის და ბოლოს მიუნხენის უნივერსიტეტის პროფესორი. განიცადა დილთაის გავლენა. მ. ვებერმა გაიზიარა რიკერტის თეორიის ძირითადი დებულებები, განსაკუთრებით მისი მოძღვრება ისტორიულ

ცნებათა წარმოქმნის ბუნების შესახებ. რიკერტის ამ შეხედულებებზე დაყრდნობით მ. ვებერი იკვლევს ისტორიული შემეცნების ლოგიკურ სტრუქტურას, ჰქმნის იდეალ-ტიპობრივი ცნებების თავის ცნობილ თეორიას და ხორცს ასხამს მას მრავალრიცხოვან ისტორიულ და ისტორიულ-სოციოლოგიურ შრომებში. თავის თვალსაზრისს იგი უპირისპირებს ისტორიულ მატერიალიზმს. ლექციების კურსს რელიგიისა და პოლიტიკის სოციოლოგიაში, რომელსაც ვებერი 1919 წ. კითხულობდა, იგი უწოდებდა „ისტორიის მატერიალისტური გაგების პოზიტიურ კრიტიკას“. ამავე დროს მან, განსაკუთრებით პრობლემატიკისა და ტერმინოლოგიის მხრივ, მარქსიზმის გარკვეული ზეგავლენაც განიცადა. თავის სოციოლოგიურ გამოკვლევებში მ. ვებერმა ბურჟუაზიულ სოციოლოგიაში ერთ-ერთმა პირველთაგანმა გაამხვილა ყურადღება რიგ პრობლემებზე (სტრატეფიკაცია, ბიუროკრატია, სამართლებრივი და რელიგიური ინსტიტუტები და სხვ.), რომლებიც შემდგომში ინტენსიური კვლევის ობიექტები გახდა და ზოგმა მათგანმა დასაბამი მისცა ბურჟუაზიული სოციოლოგიის ცალკეულ დარგებს. ამიტომ მ. ვებერს თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის ერთ-ერთ უშუალო წინამორბედად თვლიან. ისტორიული შემეცნების ვებერისეული გაგება „შემეცნების სოციოლოგიის“ — თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის გავრცელებული მიმართულების ერთ-ერთი მთავარი წყაროა.

ისტორიული შემეცნების უპირველესი თავისებურება, ვებერის მიხედვით, არის მისი განუყრელი კავშირი ღირებულებებთან, საზრისთან, მსოფლმხედველობებთან. ისტორიას კულტურასთან აქვს საქმე. კულტურის ცნება კი ღირებულებითი ცნებაა. სინამდვილის გარკვეულ ნაწილს ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს იმდენად, რამდენადაც ის ღირებულებასთან არის დაკავშირებული. ეს მნიშვნელობა და ღირებულება ემპირიული მოცემულობიდან არ გამოიყვანება, არამედ, პირიქით, მათი დადგენა იმის წინაპირობაა, რომ რაიმე კვლევის საგნად იქცეს. ისტორიულ მოვლენებს ჩვენ ვაწერთ მნიშვნელობას. ისტორიულ მასალას ჩვენ ვაწესრიგებთ მსოფლმხედველობის, იდეალის მიხედვით. უმაღლესი იდეალები, რომლებიც ჩვენ გვამოძრავებენ, ყალიბდებიან სხვა იდეალებთან ბრძოლაში, და მათ ისეთივე უფლება აქვთ ჰემპარიტობაზე როგორც ამ უკანასკნელებს. მიუხედავად ამისა, ვებერს შესაძლებლად მიაჩნია ილაპარაკოს ისტორიული შემეცნების ობიექტურობაზე, მაგრამ ეს ობიექტურობა ვებერს ესმის, როგორც სუბიექტურის ობიექტურობა. ღირებულებანი ობიექტურია, რამდენადაც ისინი ყოველგვარი ისტორიული შემეცნების სუბიექტური

წინაპირობებია. ასეთი სუბიექტური მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს ობიექტური, თუ აღიარებული იქნება საყოველთაო და უმალღესი ღირებულებები, რომლებსაც ყველა ეპოქისათვის ექნებათ მნიშვნელობა. მართლაც, მ. ვებერი ასეთ ღირებულებებზე ამყარებს ისტორიული შემეცნების ობიექტურობის პრეტენზიას. მაგრამ მისი აზრით ასეთი უმალღესი ღირებულებების აღიარება კი არ გამორიცხავს, არამედ, პირიქით, გულისხმობს კონკრეტული ღირებულებითი კრიტერიუმების ცვალებადობას.

ღირებულება წარმოადგენს ისტორიული მასალის შერჩევის პრინციპს. ამ გზით შერჩეული მასალა თავისებურ ლოგიკურ ფორმაში უნდა ჩამოყალიბდეს. ასეთ ფორმას, ვებერის მიხედვით, წარმოადგენს, იდეალ-ტიპობრივი ცნება. თუ საბუნებისმეტყველო ცნება წარმოადგენს ინდივიდუალურში გვარეულის შემეცნების შედეგს, იდეალ-ტიპობრივი ცნებაში არ არის დაკარგული ინდივიდუალურის სიმდიდრე. იდეალური ტიპების საშუალებით შეიმეცნება არა გვარობრივი, არამედ თავისებური, განსაკუთრებული. იდეალ-ტიპებია, ვებერის მიხედვით, ძირითადი ცნებითი აპარატი, რომლის საშუალებითაც ხდება სოციალური მოვლენების მოაზრება.

იდეალ-ტიპობრივი ცნება მიიღება ერთი ან რამდენიმე თვალსაზრისის წინ წამოწევის, მათ მიხედვით ისეთი ცალკეული მოვლენების გაერთიანების საფუძველზე, რომელთაგან თვითეული ზოგჯერ მეტია, ზოგჯერ ნაკლები, ზოგჯერ კი სულ არ არის. წმინდა სახით იდეალ-ტიპობრივი ცნების შესაბამისი მოვლენა არსად არ არსებობს, იგი უტოპიაა და ისტორიული მკვლევარის ამოცანა ის არის, რომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში დაადგინოს, თუ რამდენად ახლო ან შორს არის სინამდვილე მოცემული იდეალური სურათიდან.

ვინაიდან იდეალ-ტიპობრივი ცნებების ჩამოყალიბება დამოკიდებულია თვალსაზრისზე, ხოლო თვალსაზრისები სხვადასხვა შეიძლება იყოს, ამიტომ ერთი და იგივე საგნის შესახებ, მაგალითად, კაპიტალისტური კულტურის შესახებ შეიძლება გვექნოდეს მრავალი იდეალ-ტიპობრივი ცნება, მრავალი უტოპია, რომელთაგან არც ერთი არ ჰგავს მეორეს, არც ერთი არ წარმოადგენს სინამდვილის ემპირიულ ასახვას, მაგრამ თვითეულს აქვს პრეტენზია წარმოადგენდეს მის დახასიათებას, რამდენადაც თვითეული ამ სინამდვილის რომელიმე ემპირიული მხარის წინა პლანზე წამოწევის გზით მიიღება.

იდეალ-ტიპობრივ ცნებას არა აქვს კაუზალური მნიშვნელობა, რადგან დეტერმინანტების უსასრულო რაოდენობიდან რომელიმეს ამორჩევა გაპირობებულია ისტორიული ინტერესით. მაგრამ იდეალუ-

რი ტიპები დამხმარე საშუალებანია სინამდვილეში არსებული მიმართებების გასაგებად. იმისათვის, რომ დავინახოთ რეალური მიზეზობრივი მიმართებანი, წერს ვებერი, ვაგებთ ირეალურ მიმართებებს. ამასთან რაც უფრო ცალმხრივადაა აგებული იდეალური ტიპები, ე. ი., რაც უფრო დაშორებული არიან ისინი სინამდვილეს, მით უფრო უკეთესად ასრულებენ თავის დანიშნულებას, ტერმინოლოგიური, კლასიფიკაციური და ევრისტიკული თვალსაზრისით.

იდეალური ტიპები, ვებერის მიხედვით, მხოლოდ ლოგიკური საშუალებანი კი არაა, არამედ თვითონ სინამდვილის იდეალებიცაა, რომელთა საფუძველზეც ამ სინამდვილეს ღირებულება მიეწერება.

ისტორიის ლოგიკის ასეთ გაგებას ემყარება მ. ვებერი თავის კონკრეტულ ისტორიულ-სოციოლოგიურ შრომებში, კერძოდ გამოკვლევებში კაპიტალიზმისა და პროტესტანტული ეთიკის ურთიერთობის შესახებ. თავისი ისტორიოგრაფიული შეხედულებების შესაბამისად ვებერი არ ცდილობს გაარკვიოს ეს ურთიერთობა იმ თვალსაზრისით, თუ რომელი მხარეა განმსაზღვრელი. ვებერი ცდილობს დაადგინოს მხოლოდ „ნათესაობა“ კაპიტალიზმსა და პროტესტანტულ ეთიკას შორის. ასეთ ნათესაობას იგი ხედავს მოვალეობის ცნების პროტესტანტულ გაგებასა და კაპიტალიზმის, როგორც კაპიტალის ზრდის ეთოსს შორის. თავის მხრივ, მოვალეობის პროტესტანტული გაგება მას პროტესტანტული დოგმატიკიდან გამოჰყავს. კალვინის მიხედვით, წერს მ. ვებერი, ღმერთი კი არ არის ადამიანისათვის, არამედ ადამიანი ღმერთისათვის. ადამიანი, ისევე როგორც ყოველი არსებული საერთოდ, საშუალებაა ღმერთისათვის. თუ კათოლიკური დოგმატიკის მიხედვით საკმარისია ცალკეული კეთილი საქციელი, მაგალითად ცოდვების მონანიება, ადამიანის ღმერთთან შესარიგებლად, პროტესტანტული დოგმატიკის მიხედვით ადამიანის ცალკეულ კეთილ საქციელს არაფრის შეცვლა არ შეუძლია, ადამიანის ბედი წინასწარაა განსაზღვრული, იგი რჩეულია ან განწირული. მაგრამ ადამიანმა არ იცის ეს, მან ყოველთვის უნდა იმოქმედოს ისე, თითქოს იგი რჩეულია. პროტესტანტული ღმერთი ადამიანისაგან მთელ სიცოცხლეს მოითხოვს. აქედან გამომდინარეობს პროტესტანტების პურიტანობა, ასკეტიზმი. მართალია, ასკეტიზმი კათოლიციზმსაც ახასიათებს, მაგრამ აქ იგი გარეგნულია. პროტესტანტიზმში კი შინაგანი ასკეტობა გვაქვს. პროტესტანტული ასკეტობა არ უარპყოფს სიმდიდრეს. სიმდიდრე მისთვის მაშინ არის დასაგმობი, როცა იგი ექვემდებარება სიამოვნების მიღებას. მაგრამ როდესაც თვითონ სიმდიდრის ზრდაა

დასახული მიზნად, მაშინ გამდიდრება წარმოადგენს ადამიანის მიერ თავისი მოვალეობის შესრულების პროცესს, ღმერთისათვის სასურველ მოღვაწეობას. და კაპიტალიზმისთვისაც ხომ სიმდიდრეს ასეთი დაგროვებაა დამახასიათებელი.

კაპიტალიზმი და პროტესტანტული ეთიკა ენათესავებიან ერთმანეთს. ეს ნათესაობა, ვებერის მიხედვით, არ შეიძლება სისხლით ნათესაობა იყოს: რელიგია არ შეიძლება უშუალოდ კაპიტალიზმს ეკონომიკურად წარმოშვას, ისევე როგორც რელიგია ვერ იქნება კაპიტალიზმის წარმოქმნის პირდაპირი მიზეზი. რელიგიის გარდაქმნა, ამტკიცებს ვებერი, პირველ რიგში რელიგიურ მოთხოვნილებებით არის გაპირობებული. სხვა ინტერესების გავლენა მეორადაა, თუმცა, ვებერი აღიარებს, რომ ზოგჯერ ეს მეორადი გავლენა გადაწყვეტი მნიშვნელობის შეიძლება იყოს.

თუ შესაბამისობა საზოგადოების ცხოვრების ეკონომიურ და სულიერ სფეროებს შორის მაინც არსებობს, მიუხედავად იმისა, რომ ერთი არ განსაზღვრავს მეორეს, ვებერი ამას ხსნის არჩევითი ნათესაობის პრინციპით: ეკონომიური და სულიერი მოვლენები თავისი შინაგანი მოთხოვნილებებით ვითარდებიან, მაგრამ მათგან ისეთები, შეირჩევიან, რომლებიც ერთმანეთთან შესაბამისობაში აღმოჩნდებიან, „სულიერ ნათესაობაში“ იქნებიან ერთმანეთთან. საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალური და სულიერი მხარეების ურთიერთობის ეს გაგება შემდგომში განავითარა მ. შელერმა და ეს საფუძვლად დაედო მის მოძღვრებას შემეცნების ფორმებისა და საზოგადოების ურთიერთობის შესახებ.

მ. ვებერმა, ისევე როგორც რიკერტმა, სწორად შენიშნა ისტორიული შემეცნების ერთი სიძნელე: ისტორიული მეცნიერება, ისევე როგორც ყოველი მეცნიერება, ობიექტური ქეშმარიტების დადგენას უნდა ცდილობდეს, მაგრამ იგი ჩვენი კულტურის, ჩვენი ღირებულებების ისტორიაა, ჩვენი საკუთარი ისტორიაა და ამიტომ ისტორიული შემეცნების ობიექტურობას არ შეიძლება დამატებითი გარანტია არ ესაჭიროებოდეს. მაგრამ ამ გარანტიის მოცემა ვებერისათვის კიდევ უფრო ძნელი აღმოჩნდა ვიდრე რიკერტისათვის: ღირებულებათა კონკრეტული კრიტერიუმების ცვალებადობა ვებერთან დასაბუთებულია, უმაღლესი ღირებულებანი კი, რომელთაც უნდა დაეფუძნებინათ ისტორიის ობიექტურობა, ჰაერში გამოკიდებული აღმოჩნდნენ.

საყურადღებოა ვებერისეული იდეალური ტიპების ცნებაც. ვებერმა სწორად შეამჩნია განსხვავება ცნების სახეებს შორის. თუ

ავიღებთ, ერთი მხრივ, სამკუთხედის, მეორე მხრივ, კაპიტალისტური საზოგადოების ან რენესანსის ცნებებს, არ შეიძლება არ შევამჩნიოთ განსხვავება მათ შორის. სამკუთხედის ცნება გარკვეული აქსიომებიდან და განსაზღვრებიდან მიიღება და ამის შედეგია ის, რომ არ შეიძლება სამკუთხედის რომელიმე ნიშანი ერთ სამკუთხედს უფრო მეტად ჰქონდეს, ვიდრე მეორეს. სხვაგვარია კაპიტალიზმის და რენესანსის ცნებები. ისინი საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურებს გამოხატავენ. ამიტომ არის, რომ კაპიტალიზმის რომელიმე ნიშანი შეიძლება ერთ ქვეყანაში უფრო მეტად იყოს განვითარებული, ვიდრე მეორეში. იგივე ითქმის რენესანსზე. ასეთი ტიპის ცნებები, მართლაც, გარკვეულ იდეალიზაციას გულისხმობენ. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი ამით სინამდვილეს შორდებიან.

იდეალური ტიპების თეორია მ. ვებერთან რელატივისტური ხასიათისაა (ამას რიკერტიც აღნიშნავდა). იგი შესაძლებლობას არ აძლევს მას გამოთქვას კატეგორიული მტკიცებანი საზოგადოებრივი სინამდვილის რეალური კავშირების შესახებ. მაგრამ მ. ვებერი, როგორც სოციოლოგი და ისტორიის მკვლევარი, თავისი თეორიის წინააღმდეგ, მაინც გარკვეულ მტკიცებებს გამოთქვამს ამ სინამდვილის შესახებ: იგი მაგალითად, ამტკიცებს, რომ რელიგიას ისევ რელიგიური მოთხოვნილებანი ასაზრდოებს, რომ ეკონომიკასა და რელიგიას შორის უშუალო კავშირი არ არსებობს (ესეც მითითებაა რეალურ კავშირზე თუმცა ნეგატიური სახის), და ბოლოს ეკონომიკისა და სულიერი ცხოვრების ურთიერთობაში, საბოლოო ანგარიშით, გადამწყვეტ მხარედ მაინც უქანასკნელს თვლის, რითაც მკვეთრად უპირისპირდება ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას.

მ. ვებერის (Weber) ძირითადი შრომები

Gessammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922; Gessammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 2 Bde, 1920/21.

ფიქციონალიზმი

ფიქციონალიზმი მარბურგისა და ფრაიბურგის სკოლების გვერდით, ნეოკანტიანური ფილოსოფიის ერთ-ერთი განშტოებაა. იგი იზიარებს კანტის თავისთავადი ნივთის ლანგესეულ გაგებას, ასევე აზროვნებისათვის აბსოლუტურობაზე უარის თქმას, მაგრამ აქედან გამომდინარე, დასკვნებს თანმიმდევრულად ანვითარებს და თეორიული შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე მიდის. ამრიგად, ფიხტესა და ჰეგელისაგან განსხვავებული გზით, კანტის ფილოსოფიის განვითარების ცდა ნეოკანტიანელობაში სკეპტიციზმით დამთავრდა.

ფიქციონალიზმი კანტის ფილოსოფიის საფუძველზე პოზიტივიზმის პრობლემატიკის გადაჭრის ცდას წარმოადგენს. ფიქციონალიზმის შემქმნელი ჰ. ფაიჰინგერი იმედოვნებდა რომ ჰეშმარიტად გაგებული კრიტიციზმი საშუალებას მისცემდა პოზიტივიზმს ყოფილიყო არა ცალმხრივი — ბუნებისმეტყველთა ფილოსოფია, არამედ ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც შეარიგებს ფილოსოფიისა და მეცნიერების დაპირისპირებას და სათანადო ადგილს მიუჩენს, როგორც რეალურის, ისე იდეალურის სფეროს.

ფიქციონალიზმის გავლენის პერიოდი ხანმოკლე იყო (1911 — 1930 წწ), მაგრამ საკმაოდ ძლიერი. ფიქციონალისტური ლიტერატურის ძირითადი ნაწარმოები — „თითქოს-ის ფილოსოფია“ 1911 წ. გამოვიდა და 1927 წლამდე ათჯერ გამოიცა. 1919 წელს გამოვიდა ამ მიმართულების ეურნალი „ფილოსოფიის ანალები“; მასში თანამშრომლობდნენ ისეთი ცნობილი პოზიტივისტები, როგორიც იყვნენ რაიხენბახი და კარნაპი. 1930 წლიდან ეურნალი პოზიტივისტების ხელში გადავიდა და შემდეგ იგი „Erkenntnis“-ის სახელწოდებითაა ცნობილი.

ჰანს ფაიჰინგერი

გერმანელი ფილოსოფოსი ჰანს ფაიჰინგერი (1852—1933) ფრ. ა. ლანგეს მოწაფე იყო. მან განიცადა აგრეთვე შოპენჰაუერის, ჯ. მილისა და განსაკუთრებით ლაასის გავლენა. დააარსა კანტის საზოგადოება, და „kantstudien“, ასწავლიდა ჰალეს უნივერსიტეტში.

ფაიჰინგერმა მიიღო კანტის ფილოსოფიის შოპენჰაუერისეული შესწორება, რაც იმით გამოიხატა, რომ თავისთავად ნიეთთან ერთად შემეცნებელი სუბიექტიც ცდისა და შემეცნების მიღმა მყოფად, შეუცნობადად იქნა აღიარებული. თუ მანამდე ნეოკანტიანელები მხოლოდ თავისთავად ნიეთს აღიარებდნენ მნიშვნელობის მქონედ ოლონდ არარსებულად, (ფიქციად, იტყოდა ფაიჰინგერი) ახლა მან ეს დებულება გააგრძელა შემეცნებელ სუბიექტზე, მის ყველა ფორმაზე. ამრიგად, კანტის არსენალიდან არსებულად რჩება მხოლოდ შეგრძნებები, მხოლოდ მათ მიეწერება ერთ-ერთი უეჭველი არსებობა. მათი მოწესრიგებისა და მათზე გაბატონების არაცნობიერად მიმდინარე პროცესის ახსნისადმია მიძღვნილი ფაიჰინგერის ფილოსოფია, რომელსაც იგი კრიტიკულ პოზიტივიზმს უწოდებს და რომელიც „თითქოს-ის ფილოსოფიის“ ან ფიქციონალიზმის სახელითაა ცნობილი.

ფაიჰინგერი თვლის, რომ მისმა ფილოსოფიამ სისტემაში გააერთიანა და დააფუძნა ვოლუნტარიზმი, მახისა და ავენარიუსის ბიოლოგიური შემეცნების თეორია, ნიცშეს ფილოსოფია და პრაგმატიზმი. მისი აზრით, ეს შესაძლებელი გახდა ახლებურად გაგებული კანტის მოძღვრების საფუძველზე. საყურადღებოა რომ, 1912 წ. გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ წერილში გერმანელი ფილოსოფოსი გუნთერ იაკობი ჩიკაგოს სკოლის პრაგმატიკისტიკის, ე. ი. ინსტრუმენტალისტების და ფიქციონალიზმის ნათესაობას უსვამდა ხაზს, მაგრამ უპირატესობას ამ უკანასკნელს ანიჭებდა. მისი აზრით, პრაგმატიზმი არის პოზიტივიზმის საფუძველზე შექმნილი ფილოსოფია, ხოლო პრაგმატიზმის ყველაზე სრულყოფილ სახეს ფიქციონალიზმი წარმოადგენს.

კანტის ფილოსოფიაში ფაიჰინგერი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ორ მომენტს, კანტი ზოგჯერ მოითხოვდა, რომ ნიეთები გაგვეხილა ისე, თითქოს (Als ob) ისინი ისეთები იყვნენ, როგორც გვეჩვენებიან. აქ შემეცნების თეორიულ ღირებულებაზე უარია ნათქვამი. ამას ადასტურებს, ფაიჰინგერის აზრით, კანტის დებულება

იმის შესახებ, რომ აზროვნებითი აუცილებლობა არ შეიცავს არსობრივს, ე. ი. აუცილებლობით გააზრებულის შესახებ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის არსებობს კიდევ. ფაიზინგერი არ უარყოფს, რომ კანტთან საპირისპირო გამოთქმებიც მოიძებნება, მაგრამ მას არსებითად ზემოთ აღნიშნული ადგილები მიაჩნია და ამ კუთხით კითხულობს კანტს.

ფაიზინგერი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ადამიანი თავისი მოღვაწეობის ყოველ სფეროში იყენებს ისეთ ცნებებს და დებულებებს, რომლებიც, თუ მკაცრად გავანალიზებთ, წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებიან ლოგიკურ კანონებთან და ხშირად საკუთარ თავთანაც. მაშასადამე ისინი ყალბი წარმოდგენები და ცნებებია. მიუხედავად ამისა, მათი საშუალებით პრაქტიკულად სწორ შედეგებს ვალწევთ, რეალობაზე ჩვენთვის სასურველ ზემოქმედებას ვახდენთ. რაც ადამიანური მოქმედების და აზროვნების საბოლოო მიზანია. ამიტომ ამ ცნებებს ჩვენ ვინარჩუნებთ, თუმცა დარწმუნებული ვართ მათ ლოგიკურ სიყალბეში. როგორ ხდება, რომ ჩვენ ყალბი წარმოდგენებით სწორ შედეგებს ვიღებთ? — კითხულობს ფაიზინგერი. მეცნიერება წარმატებით იყენებდა ატომის ცნებას, თუმცა აშკარა იყო მისი თვითნებურობა — თუ რაიმეს სივრცეში ადგილი უჭირავს, ის არ შეიძლება განუყოფელი იყოს. ასევე წინააღმდეგობებითაა სავსე უსასრულო მცირეს ცნება, მაგრამ უამისოდ შეუძლებელია უმაღლესი მათემატიკა; ნების თავისუფლების დაშვება ლოგიკურად უაზრობაა, მაგრამ ის გვეკირდება სოციალური და იურიდიული წყობის საყრდენად. ასევეა ღმერთის ცნებაც, იგი ლოგიკურად ყალბია, მაგრამ პრაქტიკულად საჭიროა და სასარგებლო. ამით ერთიანდება კანტის მიერ ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი თეორიული და პრაქტიკული სფერო. მაგრამ ერთიანდება თეორიულის სპეციფიკის დაკარგვის ხარჯზე. ფაიზინგერი ფიქრობს, რომ ეს ადამიანური აზროვნების საყოველთაო წესია და მისი მეთოდის დადგენა სურს. მას სურს დაასაბუთოს, რომ ცნებები რომელთა სიყალბე წინასწარ ვიცით, ე. ი. ფიქციები, როგორც მეცნიერული კვლევის, ისე ესთეტიკური ტკობისა და პრაქტიკული მოქმედების აუცილებელი საფუძველია.

აზროვნება და შემეცნება ფაიზინგერის აზრით, საშუალებაა, რომელიც თავის ამოცანას მაშინ შეასრულებს, როცა მოცემულ შეგრძნებათა კავშირებს ზოგად მსჯელობებად და დასკვნებად გადაამუშავებს, სამყაროს ისეთ სურათს მოგვცემს, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია ობიექტურ პროცესებში წარმატებით გარკვევა. ავღნარიუსისაგან, განსხვავებით, რომელიც მსგავსი საფუძველიდან ვა-

მოსული სუბსტანციისა და სხვა მსგავს ცნებებს უარყოფდა, როგორც ყალბს, ფაიჭინგერისათვის ყალბი სრულიადაც არ ნიშნავს უარსაყოფს, თუ კი ისინი პრაქტიკულად ღირებულნი არიან. საჭიროა არა მათი უარყოფა, არამედ იმის ჩვენება, თუ რატომ არიან ისინი გამოსადეგნი.

აზროვნების პროდუქტის (ცნება, მსჯელობა) გამოსადეგობის ერთ-ერთი შემოწმებელი, ფაიჭინგერის აზრით, არის პრაქტიკა, ექსპერიმენტალური შემოწმება. მაგრამ პრაქტიკული გამოსადეგობა არაფერს გვეუბნება აზრის ქეშმარიტებაზე — სინამდვილის სწორი ასახვის აზრით, სხვაგვარი ქეშმარიტება კი ფაიჭინგერს არ სწამს. ამდენად აზროვნებას გზა ჩაკეტილი აქვს მისგან დამოუკიდებელი რეალობის თეორიული გაგებისკენ. მას რჩება მხოლოდ პრაქტიკული მიზანი და ამ მიზნის განსახორციელებლად აუცილებელი ხერხების შემოქმედების უფლება. ეს ხერხები აზროვნების მიერ თავდაპირველად არაცნობიერად იქმნებოდნენ, მათი ცნობიერი წარმოება უკვე ხელოვნებაა, ხოლო ლოგიკა — მეცნიერება მის შესახებ. აზროვნება, ფაიჭინგერის აზრით, ორგვარი გზით აღწევს მიზანს. ჯერ ერთი ოპერაციებით, რომელნიც თითქოს ასახავენ სინამდვილეს და ლოგიკურ კანონებს ექვემდებარებიან და მეორე, ოპერაციები, რომლებიც აშკარა პარადოქსალურ ხასიათს ატარებენ, არც სინამდვილეს, არც ლოგიკურ კანონებს არ შეესაბამებიან, მაგრამ უაღრესად მიზანშეწონილი არიან — ესაა ფიქციები. მათ ლოტცე და სხვები მხოლოდ სხვათა შორის ეხებოდნენ, ფაიჭინგერი კი თვლის რომ შემეცნების ბუნების საიდუმლოებას სწორედ ისინი ამჟღავნებენ. ფიქციით ოპერირების დროს აზროვნება სინამდვილის ასახვაზე კი არ აცხადებს პრეტენზიას, არამედ მიზანშეწონილობაზე. მას მხოლოდ შედეგი აინტერესებს. ფიქცია ხარაჩოა, რომელიც მოიხსნება შენობის აგების შემდეგ. აზროვნების სხვა საშუალებები კი, თვითონ ჰიპოთეზაც, რომელიც ერთი შეხედვით ფიქციას ჰგავს, პრეტენზიას აცხადებენ თვით შენობის კონსტრუქციის წარმოდგენაზე. ფიქცია ისეთი რამის დაშვებაა, რომლის შესახებაც წინასწარვე ვიცით, რომ იგი არა მარტო არ არსებობს, არამედ მისი ლოგიკური მოაზრებაც წინააღმდეგობაში ჩაგვაგდებს. ამიტომ ვხმარობთ ჩვენ მის მიმართ სიტყვას, „თითქოს“ (Als ob). მაგ. ვამბობთ: მრუდი ისე უნდა განვიხილოთ, თითქოს ის სწორი ხაზი იყოს, ე. ი. თითქოს უსასრულო მცირე სწორი გვერდებისაგან შედგებოდეს. ჩვენ ამას ვუშვებთ, რადგან ეს დაშვება სწორ შედეგს გვაძლევს.

ფიქციებს იყენებდნენ როგორც მეცნიერები ისე ფილოსოფოსები, მაგრამ მის სპეციფიკას მხოლოდ კანტმა მიაქცია ყურადღება.

თუმცა კანტი არათანმიმდევრული იყო, წერს ფაიჰინგერი. მისი აზრით, ნივთი თავისთავად „წმინდა გონების კრიტიკის“ დასაწყისში კანტისათვის ფიქციაა, მერე ჰიპოთეზად იქცევა. ფ. ა. ლანგემ გამოაშქარავა კანტის ნამდვილი თვალსაზრისი იდეალების მიმართ, როცა თავისთავადი ნივთი განიხილა, როგორც მხოლოდ საზღვრითი ცნება და მისი, ისევე როგორც დანარჩენი იდეების, რეალური არსებობა უარყო, მაგრამ აუცილებელი მნიშვნელობა აღიარა. ფაიჰინგერი თავის დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ ფიქციის სფეროს არ ზღუდავს იდეების სფეროთი და მთელ მეცნიერულ შემეცნებაზე ავრცელებს მას.

საკუთრივ ფიქციურ მეთოდს, რომელშიც აზროვნების ფიქციური ბუნება ყველაზე აშკარაა, არის დაპირისპირებულ შეცდომათა მეთოდი. ამ დროს აზროვნება შეგნებულად უშვებს ისეთ რაიმეს, რაც სინამდვილეში არ არსებობს და ამის საშუალებით დისონანსი შეაქვს მოცემულობაში. ამით აზროვნებას უკვე წინააღმდეგობრივი მოცემულობა აქვს ხელთ. წინააღმდეგობა კი გადაქრას მოითხოვს. აზროვნება ამ ოპერაციას ლოგიკური წესებით ატარებს და მიადგება ზღვარს, რომლის იქით წასვლა აღარ შეიძლება, თუმცა წინააღმდეგობა ჯერ მოხსნილი არაა. ამ დროს აზროვნება მოიცილებს კვლევის დასაწყისში ფიქტიურად შემოტანილ წევრს და ამ მეორე შეცდომით ანეიტრალურს პირველს, რის შედეგადაც გვრჩება ფაქტიური მსჯელობა, რომელსაც ძალა აქვს სინამდვილეზე და ჩვენს მიზნებს შეესაბამება. დაპირისპირებულ შეცდომათა მეთოდი წარმოადგენს ფენომენთა და ნომენთა სამყაროს შორის შოპენჰაუერის მიერ ხაზგასმული ირაციონალური კავშირის ლოგიკურ ექვივალენტს. ფაიჰინგერი ამ მეთოდისათვის ადგილს მოითხოვს ინდუქციისა და დედუქციის გვერდით. მაგრამ არა როგორც ტოლფასოვანისა. გაუცნობიერებელი სახით ეს მეთოდი საფუძვლად უდევს ტრადიციულ ლოგიკურ დასკვნებს და მათი მიზანშეწონილების საფუძველს წარმოადგენს. იგი მოქმედებს ყველგან, სადაც სინამდვილის მიმართ აღამიანის აქტივობასთან გვაქვს საქმე. ზოგჯერ აშკარად, ზოგჯერ შეუმჩნევლად მთელი აზროვნება ფიქციურია, არ ასახავს სინამდვილეს, ე. ი. თეორიული თვალსაზრისით შეცდომაა. ჩვენ ვამბობთ „შაქარი არის თეთრი“. სინამდვილეში კი არ არსებობს არც „შაქარი“ და არც „თეთრი“, მაგრამ ჩვენ ამას ყურადღებას არ ვაქცევთ, რადგანაც ამგვარ მსჯელობებს მიზანშეწონილად ვიყენებთ. ის რასაც ტრადიციულად ჰუმბარიტებას უწოდებდნენ მიზანშეწონილობას გულისხმობს და ასახვა კი არაა. არამედ მიზანშეწონილი შეცდომა. ჰუმბარიტება გარემოსთან ურთიერთობაში სელექციისა

პროდუქტია და აზროვნების სხვა პროდუქტები: ანაგან მხოლოდ ე-ნოსადგობით განსხვავდება. ამ საფუძველზე, ფაიჰინგერის აზრით, მეცნიერულ და ფილოსოფიურ, რელიგიურ და ბუნებისმეტყველურ თეორიებს მშვიდად შეუძლიათ ერთმანეთის გვერდით იარსებონ, ისე, რომ არ დადგება ურთიერთგამორიცხვის საჭიროება და ერთის ქვეშმარტება მეორის მცდარობას არ მოითხოვს. ამაში ფაიჰინგერს არ შეიძლება არ დავეთანხმეთ. მეცნიერულ მეთოდთა შორის ბრძოლა ქვეშმარტების, როგორც აზრისა და არსის თანხმობისათვის, მიმდინარეობს და თუ დავუშვებთ რომ ქვეშმარტება არ არსებობს, ცხადია, ბრძოლის საბაბიც მოიხსნება. მაგრამ ეს სხვა არაფერია თუ არა უკიდურესი სკეპტიციზმი. სკეპტიციზმის თანაარსი წინააღმდეგობა აქ გამოვლინდა როგორც ფიქციური მეთოდის, ისე არსებობის შეუძლებლობა, თუ იგი ქვეშმარტ მეთოდს არ უპირისპირდება. აბსოლუტური ფიქტივიზმი ვერაფრით დაადგენს თავის ფიქციურობას.

ფაიჰინგერის მიერ თეორიული აზროვნების დამოუკიდებელ ღირებულებაზე უარის თქმა კარგად ეთანხმებოდა, როგორც პრაგმატიზმს, ისე სიცოცხლის ფილოსოფიას. მასშიც მოიხსნა უფრო მაღალი საზომი, ვიდრე ცხოვრებაა ბიოლოგიური აზრით გაგებული. ესაა სწორედ კრიზისული ცნობიერება. საზრისის ძიებაში ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას უსაზრისო, ე. ი. უმიზნო ცხოვრება შერჩა ხელში.

3. ფაიჰინგერის (Vaihinger) ძირითადი შრომები

Hartmann, Dühring und Lange (1876) Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft. 2B (1881—1891); Die Philosophie des Als ob“ (1911).

ლიტერატურა ნეოკანტიანელთა შესახებ

შ. ნუკუბიძე „ფილოსოფიის შესავალი“ (1922); კ. ბაქრაძე, „ლიალექტიკის პრობლემები გერმანულ იდეალიზმში“ (1927); გ. თევზაძე, „გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია“ (1963); თ. ბუაჩიძე, „პ. რიკერტი შემეცნების ობიექტურობის შესახებ (კრებული „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის... კრიტიკა“)“ (1963); კ. სანაია „...პ. რიკერტის მოძღვრების ლოგიკური მომენტები (ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XII, 1963); ე. კოდუა, ისტორიის ფილოსოფია (1966). К. С. Бакрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии (1960); Б. Григорьян „Неокантианство“ (1962); Natorp, P.-Kant und die Marburger schule (1911); Faust. A.—H. Rickert und seine stellung in der deutschen Philosophie der Gegenwart. (1927); Henrich. D. Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers (1952); Richtscheid. H. Das Problem des Philosophischen Skeptizismus. (1935); Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ — 2B. (1921).

ნეოკანტიანელობა

როგორც ნეოკანტიანელობა არ იყო კანტის მოძღვრების უბრალო აღორძინება, ისე ნეოჰეგელიანელობა არ წარმოადგენდა ჰეგელის ფილოსოფიის განახლებას. ჰეგელი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის განსაკუთრებით საჭირო გახდა მას შემდეგ, რაც გამოაშკარავდა ნეოკანტიანური ფილოსოფიის შინაგანი წინააღმდეგობა. ნეოკანტიანელება, რომლებიც კანტის ფილოსოფიის განვითარებას ცდილობდნენ, ან ჰეგელის პანლოგიზმის ან სკეპტიციზმის გზაზე აღმოჩნდნენ. ნეოკანტიანელობის განვითარებაში თავისებურად იჩინა თავი, როგორც ეს ე. ჰარტმანმა

იწინასწარმეტყველა, ფილოსოფიის ლოგიკურ-ისტორიულმა განვითარებამ კანტიდან ჰეგელისაკენ.

ნეოჰეგელიანელობა წარმოადგენს ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომელიც მიზნად ისახავს ირაციონალისტურად ინტერპრეტირებული კანტის ფილოსოფიის საფუძველზე გაგებული ჰეგელის ფილოსოფიით მოაწესრიგოს ის წინააღმდეგობანი, რომელშიც გაიხლართა ფილოსოფია თავისი ასპარეზის შემეცნებისთვორიული სფეროთი შემოფარგვლის შედეგად. ნეოჰეგელიანელები ცდილობენ შემეცნების თეორიის მიერ ონტოლოგიის შინაგანი მოთხოვნა დააკმაყოფილონ აბსოლუტური გონის შესახებ ჰეგელის მოძღვრების ირაციონალისტური ინტერპრეტაციით. თუ რეალონტოლოგიის წარმომადგენლებმა გნოსეოლოგიზმის წინაშე მდგარი სიძნელეების გადალახვა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული რეალობის აღიარებით სცადეს, ნეოჰეგელიანელები ამავე ამოცანის გადაჭრას ცდილობენ ცნობიერების აბსოლუტიზაციით, რომელშიც ირაციონალურისა და მისტიკურის უფლებები აღდგენილია. ამიტომ არ შეიძლება ნეოჰეგელიანელები ეწოდოს XIX ს. გერმანელ, ინგლისელ ან იტალიელ ჰეგელიანელებს, ასევე „რეალდიალექტიკის“ მიმდევართ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, თუმცა ყოველი მათგანი საკუთარი ქვეყნისა და დროის თეორიული აზროვნების წინაშე მდგარი პრობლემის შუქზე იაზრებდნენ ჰეგელის ნააზრევს და, ცხადია, მის გარკვეულ მოდერნიზაციას ახდენდნენ.

ჰეგელი ხშირად იყო უარყოფის ობიექტი სიკვდილის შემდეგ, მაგრამ დავიწყებით ის არასდროს დავიწყებია ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას. შეიძლება ითქვას, რომ ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია მთელი თავისი მრავალფეროვანი მიმართულებებით, ერთიან და მთლიან სახეს იღებს ჰეგელთან, როგორც პანლოგისტთან და რაციონალისტთან, როგორც დიალექტიკის საყოველთაობის დამცველთან დაპირისპირებით. ასე გაგებულ ჰეგელს ყველა ერთნაირად უარყოფს, იქნება ის პოზიტივისტი, ნეოკანტიანელი, ექსისტენციალისტი, თუ ნეოჰეგელიანელი. რაციონალური აზროვნების აბსოლუტურობის უარყოფა და ირაციონალურის რამენაირი დაშვება ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის არსებით ნიშნებად იქცნენ. ნეოჰეგელიანელობა ერთგულად იცავს ამ ნიშნებს. იგი უგულვებელყოფს ისტორიულ ჰეგელს (ცხადია მის მარქსისტულ გაგებასაც შეცდომად აცხადებს) და მას ირაციონალისტ „ჰეგელს“ უპირისპირებს. ამის ხარჯზე ისინი თითქოს აღადგენენ ჰეგელსა და კანტს შორის არსებულ შინაგან კავშირს, რომლის არსებობა უარყოფს, როგორც შოპენჰაუერმა, ისე ნეოკანტიანელებმა.

ჰეგელის ფილოსოფიაში მართლაც მოიძებნება ირაციონალური და მისტიკური მომენტები, როგორც ამ ფილოსოფიის არათანმიმდევრობის გამომხატველნი. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ შეუძლებელია ლოგიკურის აბსოლუტურობა ლოგიკურად იქნეს დასაბუთებული, რომ იდეალიზმი საერთოდ, თუნდაც მისი საუკეთესო ფორმით, ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი მოძღვრებაა. ნეოჰეგელიანელები შეეცადნენ ჰეგელთან ლოგიკური და რაციონალური ირაციონალურის მომენტად ან ირაციონალური გონის აუცილებელ მხარედ წარმოედგინათ. მათ მიერ ლოგიკურის დიალექტიკურობის უარყოფა სპობდა ჰეგელის ფილოსოფიის „რაციონალურ მარცვალს“, ხოლო ირაციონალიზმის საფუძველზე რაციონალური აზროვნების აბსოლუტურობის უარყოფა მას სიდიადეს და მიმზიდველობას უკარგავდა თვით ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა თვალში. ამგვარად გაგებულ ჰეგელს არ შეეძლო დიდხანს ყოფილიყო კრიზისისაგან ბურჟუაზიული ფილოსოფიის გადამრჩენის როლში. ამიტომაც ნეოჰეგელიანელობის წარმომადგენლები იძულებული გახდნენ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულებას მიმხრობოდნენ, იქნებოდა ეს ნეოთომიზმი, ექსისტენციალიზმი თუ სხვა.

რაკი ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ ჰეგელის ფილოსოფიის უგულვებელყოფა ვერ მოახერხა, შეეცადა ირაციონალისტურად ინტერპრეტირებული ჰეგელი გამოეყენებინა. ეს ცდაც მარცხით დამთავრდა. ცხადია ნეოჰეგელიანელობის კრახი ჰეგელის ფილოსოფიის ღირებულებების წინააღმდეგ კი არ ლაპარაკობს, არამედ ერთხელ კიდევ მიუთითებს იმაზე, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის განვითარების ერთადერთი სწორი გზა მარქსიზმის კლასიკოსთა მიერ ნაჩვენები გზაა, ხოლო მისი კანონიერი მემკვიდრე — მატერიალისტური დიალექტიკა.

იგალიური ნეოიდეალიზმი

XX საუკუნის პირველ ნახევარში იტალიაში გაბატონებული ფილოსოფიური მიმართულება იყო ნეოჰეგელიანობა, რომელიც იქ ნეოიდეალიზმად იწოდებოდა. იტალიელების აზრით, მათი ნეოჰეგელიანობა არსებითად განსხვავდება ევროპული ნეოჰეგელიანობისაგან, რადგან ისინი ცენტრალურ ადგილს გონითი სამყაროს ღირებულებას ანიჭებენ. ნეოიდეალიზმი წარმოდგენილია ორი სისტემით — გონის ფილოსოფიით, რომლის შემქმნელია იტალიელი ნეოჰეგელიანობის ფუძემდებელი ბენდეტო კროჩე, და ჯოვანი ჯენტილეს აქტუალიზმით, ანუ წმინდა აქტის ფილოსოფიით. ორივე სისტემის წარმოშობა განაპირობა ბურჟუაზიული კულტურის საყოველთაო კრიზისმა. ნეოიდეალიზმი შეიქმნა როგორც ამ კრიზისის დაძლევისა და ისტორიული რეალობის გაგებისათვის შესატყვისი მეთოდის შემუშავების ცდა. კვლევის ცენტრში მან დააყენა ადამიანისა და ისტორიის, როგორც მისი შემეცნებითი და პრაქტიკული აქტივობის ერთიანობის პრობლემა და მიზნად დაისახა დაემტკიცებინა ინდივიდის შემოქმედებითი მოღვაწეობის აბსოლუტური თავისუფლება. ნეოიდეალიზმის ერთადერთ საზრუნავს წარმოადგენდა ადამიანი, რომლის აქტივობის თავისებურებაში უნდა მოძებნილიყო დროთა დარღვეული კავშირის აღდგენის პრინციპი. ამ პრინციპს ნეოიდეალიზმი ხედავდა აბსოლუტური იმანენტიზმის. მეთოდში, რომელიც უარყოფდა გონითი აქტივობისათვის რაიმე მოცემულობის დაშვებას და ისტორიული რეალობის ასახსნელად ამ აქტივობის გარეთ გასვლის აუცილებლობას. ყოველივე არსებულის აბსოლუტური სპირიტუალიზაცია — ასეთი იყო, ნეოიდეალიზმის მიხედვით, აუცილებელი საწინდარი იმის დასამტკიცებლად, რომ კაცობრიობის ისტორია არის თავისუფლების მარადიული განხორციელება.

ნეოიდეალიზმი დაუპირისპირდა, ერთი მხრივ, პოზიტივისტურ

ნატურალიზმს, მეორე მხრივ, ჰეგელიანური ტიპის უნივერსალიზმს, რადგან ორივე კონცეპციაში ადამიანმა დაკარგა დამოუკიდებლობა და შემოქმედებითი ინიციატივა. ისტორიის პრობლემათა გადაწყვეტისათვის გზის ძიებამ განაპირობა ჰეგელიანური დიალექტიკის ახლებურად ათვისების თავისებურება ჯერ კროჩეს, შემდეგ კი ჯენტის კონცეფციაში. ამავე დროს ადამიანის პრობლემით დაინტერესებამ ორივე მოაზროვნე მიიყვანა მარქსიზმის შესწავლის აუცილებლობამდე, რამაც გარკვეული როლი შეასრულა მათი აზრის ნაყოფიანობაში. მიუხედავად იმისა, რომ გონის კროჩეანულ ფილოსოფიასა და აქტუალიზმს შორის არსებითი განსხვავებაა, ორივე სისტემა სამართლიანად განიხილება ერთი მიმართულების ორ მომენტად. აქტუალიზმი, რომლის წარმოშობა განაპირობებს გონის ფილოსოფიის შინაგანმა სიძნელებმა, იტალიური აბსოლუტური იმანენტობის მეთოდის განვითარების ლოგიკური დასასრულია. მან აბსურდამდე მიიყვანა კროჩეანული დოქტრინის პრინციპები და გამოაშკარავა აღნიშნული მეთოდის უსაფუძვლობა. თუ, ერთი მხრივ, გავითვალისწინებთ, რომ აქტუალისტური ფილოსოფიის კრიზისი „იმანენტობის პრინციპის“ შინაგანი განვითარების კრიზისია, როგორც ამას აღიარებენ თვით მისი მიმდევრები, ხოლო, მეორე მხრივ, ფართოდ გავრცელებულ აზრს, რომ აქტუალიზმი იყო თანამედროვე სულის უკანასკნელი და უმაღლესი სიტყვა, მისი ბედი საკმაოდ მეტყველი და დამაფიქრებელია.

პოლემიკა კროჩესა და ჯენტის წინააღმდეგ გამწვავდა 20-იანი წლების დასაწყისში, მაგრამ მათი კონცეფციები ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში დღესაც არაა დაძლეული. აქტუალიზმი სათავეა მრავალი თანამედროვე მიმართულებისა. ასეთია პრობლემატიზმი, ქრისტიანული სპირიტუალიზმი, გ. კალოჯეროს დოქტრინა და სხვ. ყველა იტალიურ ფილოსოფიურ კონცეფციაში მოიძებნება კროჩესაგან ან ჯენტისაგან ნასესხები იდეები. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ იტალიის კომუნისტური პარტიის ფუძემდებელი ანტონიო გრამში უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა მათი ფილოსოფიის კრიტიკას. დღეს კროჩეანობასა და ჯენტილიანობას ძირითადად უპირისპირდება ორი მიმართულება: მარქსიზმი და, ნაწილობრივ, ე. წ. „მემარტცხენე“ იდეალიზმი, რომელიც ცდილობს გადააჩინოს გონის ფილოსოფიისა და აქტუალიზმის „დადებითი ბირთვი“ და უკუაგდოს ყოველივე მკედარი და დოგმატური. ასეთია მაგალითად, პროგრესული მოაზროვნის ე. გარინის პოზიცია.

ბ. კ რ ო რ ე (1866 — 1952) იტალიური ნეოჰეგელიანელობის ფუძემდებელია. კროჩიანიზმი აერთიანებდა მთელ პროგრესულ ინტელიგენციას იტალიაში. მარქსისტები ა. გრამში, კ. სალინარი, მ. ალიკატა ახალგაზრდობაში კროჩიანელები იყვნენ. მისი გავლენა ისე დიდი იყო, რომ ა. გრამშიმ მას საერო პაპი უწოდა. კროჩეს შრომები შეადგენს 60-მდე ტომს.

1902 წ. კროჩემ გამოაქვეყნა წიგნი — „ესთეტიკა, როგორც გამოსახვის მეცნიერება, და ზოგადი ლინგვისტიკა“. ამ წიგნს უდიდესი წარმატება ჰქონდა. ეს წარმატება გაპირობებული იყო, ერთი მხრივ კროჩიანული დოქტრინის ორიგინალობით და პოზიტივისტურ და ნატურალისტურ კონცეპციებთან მისი პოლემიკური ტონით; მეორე მხრივ, „ესთეტიკის“ მომხიბვლელობა ახალი თაობისათვის აიხსნებოდა ინდივიდუალურის პრობლემის აქცენტირებით. ესთეტიკურის მნიშვნელობისა და მისი აბსოლუტური დამოუკიდებლობის დადგენა ნიშნავდა ინდივიდის შემოქმედებითი აქტივობის თავისუფლების დაცვას და მისი უფლებებისათვის ბრძოლას.

გონის ფილოსოფიის სისტემა ძირითადად ჩამოყალიბდა 1902 — 1914 წწ. მაგრამ კროჩიანული აზრის თავისებურება ის იყო, რომ მის ავტორს არ სწამდა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი სისტემები. ფილოსოფოსობა კროჩეს ესმოდა როგორც მუდამ ახალი პრობლემების შემოქმედებითი გადაწყვეტა.

კროჩემ აითვისა და განავითარა იტალიური იდეალისტური ფილოსოფიის ყველაზე პროგრესული ტენდენცია, რომელიც წარმოდგენილი იყო ნეაპოლიტანური ჰეგელიანობით. მისი ბიძა, გამოჩენილი ფილოსოფოსი ბერნარდო სპავენტა (1838 — 1882) მემარცხენე ჰეგელიანობის მამამთავარი იყო. ამ მიმართულებას ეკუთვნოდა ცნობილი მოაზროვნე და ლიტერატურული კრიტიკოსი ფრანჩესკო დე სანკტისი (1817 — 1893), რომლის იდეების ზეგავლენით ჩამოყალიბდა კროჩეს აზრი. აღნიშნული სკოლიდან გამოვიდა მარქსიზმის პირველი თეორეტიკოსი იტალიაში — ანტონიო ლაბრიოლა. ლაბრიოლას უშუალო ხელმძღვანელობით კროჩე დიდი გულისყურით სწავლობდა მარქსიზმის კლასიკოსებს, რომელთაც დიდად აფასებდა. იტალიური საზოგადოებრიობა გაეცნო მარქსიზმს სწორედ მისი და

ჯენტელეს შრომების მეშვეობით. უფრო გვიან, ფაშიზმის დიქტატურის პერიოდში, როდესაც იტალიაში უკვე არსებობდა კომუნისტური პარტია, ახალგაზრდობა ეცნობოდა მარქსიზმ-ლენინიზმს ძირითადად იმ ინტერპრეტაციით, რომელიც კროჩემ და ჯენტელემ მას მისცეს, რადგან გრამში ციხეში კვდებოდა, ტოლიატი კი საზღვარგარეთ იბრძოდა.

კროჩე იყო ერთ-ერთი პირველი, რომელმაც „კვლავ“ მიმართა ჰეგელს. მისმა წიგნმა „ცოცხალი და მკვდარი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1906 წ.) მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ნეოჰეგელიანების საერთო მოძრაობაში. ჰეგელისადმი ინტერესის აღორძინება, ანუ ე. წ. „ჰეგელიანური რენესანსი“, რომელიც ნეოკანტიანელების ჰეგემონიას მოყვა, იტალიურ ნეოჰეგელიანობასთან შედარებით გვიანდელი მოვლენაა.

ჰეგელისაკენ შემობრუნება ევროპაში მიმდინარეობდა ჰეგელის მოძღვრების რაციონალური მომენტების კრიტიკისა და უარყოფის საფუძველზე. ჰეგელის ახალი ინტერპრეტაცია მოასწავებდა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიზისის გაღრმავებას. მაგრამ ჰეგელიანური მოძღვრების გადაფასება არ შეიძლება ყოველთვის ჩაითვალოს სრულ რეგრესად; საჭიროა კონკრეტული ისტორიული პირობების გათვალისწინება, რომლებშიც იქმნებოდა ესა თუ ის სისტემა. ჰეგელის კროჩეანული ინტერპრეტაცია, მიუხედავად მისი მცდარი პოზიციისა, მაინც იძლეოდა იარაღს მეტაფიზიკასთან საბრძოლველად და ცხოვრებისეული ფაქტებისადმი დიალექტიკური, კონკრეტულ-ისტორიული მიდგომის მეთოდს. მაგრამ ზოგადად კროჩეანული რეფორმა, რა თქმა უნდა, არ წარმოადგენდა გამონაკლისს ნეოჰეგელიანობის საერთო მოძრაობაში. მის კონცეფციაში ობიექტური იდეალისტური პრინციპები ნეოკანტიანელების პრინციპებთანაა შეთავსებული.

კროჩე თანამედროვე კულტურის კრიზისის მიზეზებს ხედავდა თანამედროვე აზროვნების მეტაფიზიკურ ხასიათში; აზროვნების მეტაფიზიკურობა კი გამოიხატა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერების არსებობის დაშვებით, რაც ჰეგელთან იდეის სხვად ყოფნის სახით იყო მოცემული, ამიტომ კროჩე ამოცანად ისახავდა მეტაფიზიკის დაძლევას და ფილოსოფიისათვის ჰეგემარიტად ჰუმანისტური ხასიათის მიცემას. ჰუმანიზაცია, კროჩეს აზრით, ნიშნავდა ფილოსოფიიდან და საერთოდ ადამიანურ სამყაროდან ცნობიერებისათვის უცხო და ტრანსცენდენტურის განდევნას. ბუნების ცნება ადამიანის პრაქტიკის შედეგია და მხოლოდ ამ ჰეგემარიტების დავიწყების გამო შეჰყურებენ მას როგორც უცხოს და საშიშს თავისი

შეუღწეველი საიდუმლოებით. ამ გაუცხოების დაძლევა, კროჩეს მიხედვით, შესაძლებელია ყოფიერების სრული სპირიტუალიზაციისა და ყოველივე არსებულის ცნობიერებაში არსებულად დადგენის გზით. მხოლოდ აბსოლუტური იმანენტობი ანთავისუფლებს ადამიანს ყოველგვარი ტრანსცენდენტობის კომპარისაგან, რადგანაც სიკეთის ბრძოლა ბოროტებასთან მას გადააქვს ადამიანის შინაგან სამყაროში, რაც შესაძლებლად ხდის სიბოროტის დაძლევას. მაგრამ იმის დადგენა, რომ ადამიანი ცხოვრობს თავისმიერვე შექმნილ სამყაროში, საკმარისი არაა გონითი კრიზისისაგან თავის დასაღწევად. თუ ცნობიერების შემოქმედებითი აქტივობა გაპირობებულია რაიმე გარეგანი კანონებით, ადამიანი დეტერმინირებულ არსებად გვევლინება. ცნობიერების მოღვაწეობა, რომელიც ქმნის მთელ რეალობას, კროჩეს მიხედვით, თავისუფალია და დამოუკიდებელია. ისტორიის განვითარება არის თავისუფლების მარადიული განხორციელება. ჰეგელთან თავისუფლება ისტორიის შედეგი იყო, კროჩესთან თავისუფლება გონითი შემოქმედების იმანენტური კანონი და საფუძველია.

გონის პროდუქტები არ შეიძლება იყვნენ გარეგანი და გაუცხოვებულნი, რადგან არასდროს არ არიან მზა და ადამიანისადმი დაპირისპირებული. ყოველივე არსებული რეალურია მხოლოდ ცნობიერების აქტივობაში, როდესაც ის ინტუიტურად გაიგება, მოიაზრება ან ვლინდება ნებისყოფის მოქმედებაში. ისტორიული წარსული რეალური ხდება მაშინ, როდესაც მოიაზრება, ე. ი. კვლავ იქმნება. მხატვრული ნაწარმოები მკვდარია იმ ცნობიერების გარეშე, რომელიც მას წვდება, რეალობა არის მარადიული შემოქმედება, ქმნადობა და არა ერთხელ და სამუდამოდ შექმნილი ნივთების კონგლომერატი; რამაც ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერების სახე მიიღო. სწორედ ამიტომ პასუხისმგებლობა ამ სამყაროსთვის აკისრია ყველა ადამიანს, დიდსა თუ პატარას, რომელთა წყალობით მოძრაობს და არსებობს რეალობა.

ჰეგელის ისტორიული დამსახურება, კროჩეს მიხედვით, იყო ინდივიდუალურის და უნივერსალურის გაერთიანება, კონკრეტული უნივერსალობის ცნების დადგენა. მაგრამ ინდივიდუალურის ჰეგელიანური გაგება საბოლოო ანგარიშში მანკიერია, რადგან ინტელექტუალური წარმოადგენს გონის არა ერთ-ერთ ფორმას, არამედ მის სუბსტანციალურ ელემენტს, რაც ამახინჯებს ინდივიდუალობას და აღარბებს გონითი ყოფიერების სისავსეს. ამიტომ ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა არა მარტო გონის, არამედ მისი სხვადასხვა ფორმების დამოუკიდებლობის დაცვა.

კროჩეს მიხედვით ობიექტური გონი, რომელიც იმყოფება 'მარადიულ დიალექტიკურ განვითარებაში და ობიექტურდება ინდივიდუალურ მოვლენათა უსასრულო სიმრავლეში,—წარმოადგენს ერთადერთ რეალობას. გონი უნივერსალური და შემოქმედებითი საწყისია. მისი განვითარების დიალექტიკური პროცესი არის შემეცნებისა და ამავე დროს შემეცნების საგნის აგების პროცესი. ამ პროცესში გონი ქმნის და შეიცნობს თავის თავს. გონის ფორმები აგებენ მთელ არსებულ რეალობას და არ უშვებენ მასში არაფერს უცხოს და ტრანსცენდენტურს. არსებობს გონის ორი ფორმა — თეორიული და პრაქტიკული. ვიკოს მსგავსად თეორიულ ფორმაში კროჩე ასხვავებს ორ ფორმას — ინტუიტურს ანუ ესთეტიკურს და კონცეპტუალურს. ინტუიცია შეიმეცნებს სინამდვილეს გრძობად კონკრეტულობაში და განუმოკრებელ ინდივიდუალობაში; კონცეპტუალური ფორმა შეიმეცნებს უნივერსალურს. ინტუიტური აქტივობა ქმნის მხატვრულ სახეებს, რომელსაც შეისწავლის ესთეტიკა; კონცეპტუალური აქტივობა ქმნის ცნებებს და მას სწავლობს ლოგიკა. თუ თეორიული ფორმა არის შემეცნებითი აქტივობა, პრაქტიკული ფორმა წარმოადგენს ნებელობას, რომლის საშუალებით ადამიანი გარდაქმნის სინამდვილეს. პრაქტიკული ფორმა შეიცავს ორ ფორმას — ეკონომიურს და ეთიკურს. პირველს შეისწავლის ეკონომიკა, მეორეს კი — ეთიკა.

გონის ოთხი ფორმის ურთიერთკავშირის თავისებურება არის ის, რომ ცნება არ არსებობს ინტუიციის გარეშე. ხოლო ეკონომიურობა წინამძვალი ორი ფორმის გარეშე. ეთიკური არ მოიაზრება გონის პირველი სამი საფეხურის გარეშე. ამგვარად, გონის განვითარება იწყება ინტუიტურით და სრულდება ეთიკური ფორმით. აღნიშნული თანმიმდევრობა წარმოადგენს იდეალურ თანმიმდევრობას, რადგან ფორმათა განსხვავება შესაძლებელია მხოლოდ აბსტრაქტული თვალსაზრისით. სინამდვილეში ისინი ვლინდებიან ერთად და დიალექტიკურად ვადადიან ერთმანეთში. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას კროჩე ანიჭებს ინტუიციის გაგებას, რომელიც მთელი გონითი სიცოცხლის საფუძველს წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ ინტუიტურ შემეცნებას გონის დიალექტიკაში პირველი ადგილი უკავია, თავისი ღირებულებით იგი ცნებითი შემეცნების ტოლფასიანი ფორმაა. ამავე დროს ინტუიციას არ შეუძლია ინტელექტის უფლებების შეზღუდვა. კროჩეს დაუშვებლად მიაჩნია ინტუიციის გონის უმაღლეს ფუნქციად მიჩნევა. მეცნიერული ჰემარიტების ერთადერთ წყაროდ ის თვლის ცნებით შემეცნებას. ამიტომ კროჩიანული ინტუიტივიზმი განსხვავდება შელინგისა და ბერგსონის ინტუიტივიზმისაგან რო-

გორც პრობლემის დაყენების, ისე მისი კვლევის მიმართულებით. კროჩეს სისტემაში ინტუიტური და კონცეპტუალური ფორმები ქმნიან კოორდინაციის და არა სუბორდინაციის ურთიერთობას. ამ თვალსაზრისით ის უპირისპირებს თავის თეორიას ერთი მხრივ კანტის თეორიას, რომელთანაც ესთეტიკური არის უმაღლესი ცოდნა, მეორე მხრივ, ჰეგელის თეორიას, რომელიც თვლის მას ცოდნის დაბალ ფორმად არა მარტო მისი ადგილის, არამედ მისი ღირებულების თვალსაზრისითაც.

კროჩესთან ინტუიცია, როგორც გონის ყველა ფორმა, წმინდა ფორმაა, რაც მის აბსოლუტურ ავტონომიურობასა და თვითმყოფობას ნიშნავს. ინტუიცია წარმოადგენს რეალობის უშუალო შემეცნებას, რომელიც აგებს გრძობად სამყაროს მიზეზობრივი აუცილებლობის სამყაროსაგან დამოუკიდებლად. გრძობადი ცდის ინტუიტურ რეალობაზე დაყვანით, კროჩემ სცადა დაემტკიცებინა გონის სფეროდან გაუსვლელად შემეცნების სამყაროს კონსტრუირების შესაძლებლობა. გონის ავტონომიური ინტუიტური საფეხურის დადგენაში ზოგიერთი მეცნიერი ხედავს გამოსავალს იმ სიძნელეებიდან, რომელსაც შეიცავს აბსოლუტური იდეალიზმი. ვილდონ კარი ფიქრობს, რომ იტალიელმა ფილოსოფოსმა აღმოაჩინა აუცილებელი აქტივობა, რომელიც აგებს პერცეპციისათვის წინამავალ და მატერიალური მოცემულობისაგან დამოუკიდებელ სამყაროს. ინტუიცია კროჩესთან წინ უსწრებს აღქმას, მისი საფუძველია. აღქმა წარმოადგენს ლოგიკურ აქტს, რომელიც ინტუიციას ექსისტენციალობის, ე. ი. არსებობის პრედიკატს მიაწერს. ერთ შემთხვევაში აღქმა წარმოადგენს მსჯელობას კონკრეტული ისტორიული ფაქტის შესახებ, ე. ი. ისტორიას. მეორე შემთხვევაში იგი არის მსჯელობა საყოველთაოზე, ე. ი. ფილოსოფია. აღქმა გარკვეული მიმართულებით ინტუიციის მსგავსია, რადგან ისიც კონკრეტული საგნის ცოდნაა, მაგრამ როგორც ლოგიკური აქტი, ის არის რეალურის ცოდნა; ის ისეთი ინტუიციაა, რომელსაც თან სდევს რეფლექსია იმაზე რეალურია საგანი თუ ირეალური. აღქმა გულისხმობს რეალურისა და ირეალურის განსხვავებას, რომელსაც არ აქვს ადგილი შემეცნების პირველ მომენტში — ინტუიციაში. ინტუიციას არ გააჩნია რეალური არსებობა. მისი რეალობა არის სახეების სამყარო; თუ ლოგიკურ აქტში აღამიანი უპირისპირდება გარე რეალობას, რომელსაც ის ითვისებს, ინტუიციაში ამ დაპირისპირებას ადგილი არ აქვს. ინტუიციის შინაგანი ღირსებაა იდეალურობა, ამით ის განსხვავდება ფილოსოფიისაგან და ისტორიისაგან. ამგვარად, ინტუიციის ყოფიერების იდეა-

ლური ხასიათი უარყოფს რეფლექსიას, რომელიც ყოველთვის ექსისტენციალობის დადგენას წარმოადგენს.

ის, რასაც ბუნების სამყარო ეწოდება, კროჩეს მიხედვით, არის სფერო, რომელშიც ჰარბობს წმინდა ნებელობა. ბუნების ფილოსოფია სპეკულატურ ანუ კატეგორიულ ასპექტში მოიხსნება ეკონომიურობის ანუ სასარგებლოს ფილოსოფიაში, ხოლო ბუნება იდენტიფიცირდება პრაქტიკულ პროცესებთან — სურვილთან, მისწრაფებებთან და ა. შ., ე. ი., იმ ფორმებთან, რომლებიც წარმოადგენენ ინტუიციის და, ამ უკანასკნელის მეშვეობით, აზრის მატერიას. აზროვნების საგანი, გარკვეული თვალსაზრისით, ყოველთვის გონის პრაქტიკული ფორმაა. აზრი, რომელიც მსჯელობს სხვა აზრზე და ანეითარებს მის ისტორიას, აზროვნებს არა აზრს, არამედ აზრის პრაქტიკულ სიცოცხლეს; მაგალითად, კანტის აზრი არის კანტის აზროვნება მისი მოღვაწეობის ერთ-ერთ მომენტში, ჩვენ კი ვიზიარებთ მის აზრს მხოლოდ მაშინ, როდესაც გვჭირდება საკუთარი ამოცანის გადაწყვეტა. ბუნების ცნება კროჩემ შეცვალა. ეკონომიურობის ცნებით, ამიტომ ეკონომიკა და ესთეტიკა (ეკონომიური იქცევა აზროვნების ობიექტად ინტუიციის საშუალებით) ის მეცნიერებებია, რომლებმაც უნდა შეარიგონ ინტელექტი და გრძნობა და გაანთავისუფლონ ადამიანი გარეგანი ბუნების კომპარისაგან. შემეცნების საგნის ამ სპირიტუალიზაციას კროჩე თვლის ერთადერთ გზად აბსოლუტური იმანენტობის მისაღწევად. აბსოლუტური სპირიტუალიზმი, მისი აზრით, მოხსნის აზროვნებისა და ყოფიერების დუალიზმს და უარყოფს მეთოდოლოგიური დუალიზმის შესაძლებლობას. ჰუმანიტების მისაღწევად არსებობს ერთი გზა — სპეკულატური მეთოდი. ბუნებასა და ზუსტ მეცნიერებებს კი აქვთ პრაქტიკული ხასიათი. ისინი წარმოადგენენ პრაქტიკული გონის ოპერაციებს, რომლებიც აკონსტრუირებენ აბსტრაქტულ სქემებს ანუ ფსევდო-ცნებებს. ფსევდო-ცნებებს აქვთ კლასიფიკატორული ფუნქცია და მათ არ გააჩნიათ თეორიული ღირებულება. თეორიული ღირებულება აქვთ მხოლოდ წმინდა ცნებებს, რომლებიც გონის აპრიორული კატეგორიებია. თავის წიგნში „ლოგიკა, როგორც წმინდა ცნების მეცნიერება“ კროჩე იკვლევდა გონით და ბუნების მეცნიერებათა მეთოდებს. იგი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ერთადერთი ჰუმანიტის შემეცნება არის ფილოსოფიური შემეცნება: ფსევდო-ცნებების გამოყოფა თეორიული შემეცნების სფეროდან, მისი აზრით, იცავს ლოგიკურ აზრს პოზიტივიზმისაგან და აბსტრაქტულობისაგან, უბრუნებს ლოგიკას მისი სიწმინდეს და ისტორიულ კონტექსტს. ადამიანური შემეცნების ერთადერთი საგანია ისტორია და ფილოსოფია. იგი სხვა არაფერია, თუ

არა ისტორიის მეთოდოლოგია. ფსევდო-ცნებების თეორია, აღნიშნავს გარინი, იყო პოლემიკური რეაქცია პოზიტივიზმისა და ნატურალისტების „მეტაფიზიკური“ განზრახვების წინააღმდეგ, რომელმაც კროჩე მიიყვანა ბუნებისმეცნიერებათა მნიშვნელობის უგულვებელყოფამდე. ფილოსოფიისა და მეცნიერების კროჩეანულ დაპირისპირებას ჰქონდა განსაკუთრებულად უარყოფითი გავლენა, რადგან მან გამოიწვია მეცნიერთა იზოლაცია კულტურის სამყაროსაგან.

კროჩე ხაზს უსვამს გონითი რეალობის ისტორიულ ხასიათს. უნივერსალური გონი, როგორც უნივერსალურისა და ინდივიდუალურის ერთიანობა, რეალურია იმდენად, რამდენად ის ინდივიდუალურდება და იქცევა ისტორიის სუბიექტად. გონი არის კაცობრიობის სიცოცხლე, მისი გონითი სიცოცხლის ისტორია. რეალობა არის ისტორია და მხოლოდ ისტორია. იგი შემეცნებელი აზრის ერთადერთი საგანია და ფილოსოფია წარმოგვიდგება როგორც იმ პრობლემების გადაწყვეტა, რომლებიც ისტორიის წიაღში წარმოიშვებიან. ფილოსოფიისა და ისტორიის განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ფილოსოფია პირველ პლანზე აყენებს უნივერსალურს (პრედიკატს, კატეგორიას), ხოლო ისტორია — ინდივიდუალურს (სუბიექტი). ფილოსოფია ანუ ლოგიკა წარმოადგენს მეცნიერებას რეალობის აუცილებელ განსაზღვრებებზე და მარადიულ კატეგორიებზე. ეს კატეგორიები გონის და რეალობის ძირითადი ფორმებია, ფილოსოფიის ერთადერთი საგანია ისტორია. ამიტომ თავის სისტემას კროჩე უწოდებს „აბსოლუტურ ისტორიზმს“ და აყენებს ფილოსოფიისა და ისტორიის იგივეობის პრინციპს. ეს პრინციპი მან შემოიტანა ჭეტილესთან კამათში: რეალობის ერთიანობა არის ისტორია, რომელსაც საფუძვლად უდევს განსხვავებულ ფორმათა სტრუქტურა და რომლის შესაბამისად ვითარდება ისტორიული პროცესი; ფილოსოფია არის ამ ფორმების ლოგიკა, ანუ მათი გააზრების მეთოდოლოგია ფილოსოფიის მეთოდოლოგიაზე დაყვანით კროჩე ცდილობდა მეტაფიზიკის დაძლევას და ამაში ხედავდა თავის დამსახურებას. მაგრამ ეს დაძლევა მოჩვენებითი იყო.

ისტორიისა და ფილოსოფიის იგივეობის კროჩეანული გაგება აქტუალიზმის მწვავე კრიტიკის საგნად იქცა. რადგან ჭეტილეს აზრით, იგი გულახტვითაა შემეცნებითი გონის მოწყვეტას პრაქტიკულსაგან, შემეცნების დაყვანას წარსულის შემეცნებაზე. ეს კი ნიშნავდა თეორიული სუბიექტის გადაქცევას პასიურ მკვრეტელად და პრაქტიკის სფეროში მისი როლის უარყოფას.

კროჩეს სისტემა წარმოადგენს თავისებურ ცდას დაამტკიცოს რეალობის პოზიტიურობა ანუ ყოველივე არსებულის რაციონალუ-

რი ხასიათი და ამით გაამართლოს რეალობასთან შერიგების შესაძლებლობა. მისი აზრით, ყოველგვარი ადამიანური აქტივობა არის რაიმე ღირებულების რეალიზაცია, ყველაფერი რასაც ჰქმნის გონი, ღირებულია და ამაშია მისი ბუნება და მისი ყოფიერების გამართლება. კროჩე ანსხვავებს ოთხ ძირითად ღირებულებას — მშვენიერებას, ჰუმანიტეტს, სასარგებლოს და სიკეთეს. ეს ღირებულებები გონის უნივერსალური კატეგორიებია, რომლებიც წარმოადგენენ ყოველივე არსებულის არსების განსაზღვრას. ყოველივე არსებული, არის პოზიტიური, ღირებული აქტივობა. ნეგატიურ ღირებულებებს კროჩეს სისტემაში კონკრეტული არსებობა არ გააჩნიათ. არა-ღირებულებათა არსებობის დაშვება, მისი აზრით, აუცილებელს ხდის მათგან განწმენდილი სამყაროს პოსტულირებას, რაც უარყოფს გონითი სამყაროს იმანენტობას. ღირებულება, კროჩეს მიხედვით, წარმოადგენს წარმატებით განხორციელებულ აქტივობას, რომელიც ადგენს თავის თავს თავის ნეგატიურ მომენტთან ბრძოლაში. ღირებულების საპირისპირო პოლუსი არის ანტიღირებულება ანუ უღირებულობა და არა არა-ღირებულება. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს წმინდა ნეგატიურობას, დაპირისპირებულთა სინთეზის მომენტს, რომელიც არასოდეს არ რეალიზდება. ანტიღირებულება კი არის. ისეთი კონტრასტული, შეწყვეტილი აქტივობა, რომელმაც ვერ შეძლო თავისი ძალების განვითარება და ამდენად გვევლინება როგორც წარუმატებელი აქტივობა. მაგრამ რაიმე ანტიღირებულია მხოლოდ აქტივობის სხვა ფორმებთან მიმართებაში, მაგალითად, შეცდომა არაღირებულია ჰუმანიტეტსთან მიმართებაში, სიმახინჯე — მშვენიერებასთან, ხოლო ბოროტება — სიკეთესთან მიმართებაში, მაგრამ მათი ღირებულება რეალურია ეკონომიურობის სფეროში და წარმოადგენს გარკვეულ პრაქტიკული მიზნით განპირობებულ მოქმედებას. ამგვარად, სამყარო რომ ნეგატიურ ღირებულებათაგან (არა-ღირებულებისაგან) გაენთავისუფლებია, კროჩემ მოაქცია ისინი ეკონომიურობის სფეროში და სცადა მათი ირეალობის შერიგება აქტივობის პოზიტიურობასთან.

ღირებულებათა სისტემაში ეკონომიურის შეყვანას კროჩე თავის დიდ დამსახურებად თვლიდა. დასაწყისში, როცა იგი ჰერბარტიანელი იყო, ღირებულება ესმოდა როგორც ტრანსცენდენტური ადამიანის აქტივობის მიმართ, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მარქსიზმს გაეცნო, ღირებულება ადამიანურ აქტივობასთან გააიგივა. აგაციის აზრით, კროჩეს მიერ ადამიანის მოქმედების აქტიურობის აღიარება და ეკონომიური მომენტის შეტანა ღირებულებათა და გონითი აქტივო-

ბის სფეროში განპირობებული იყო ისტორიული მატერიალიზმის გავლენით.

ეკონომიური აქტივობის ღირებულების აღდგენა, აღნიშნავს. კ. სალინარი, სხვა არაფერი იყო თუ არა ისტორიული მატერიალიზმის ერთ-ერთი ასპექტის მიღება, თუმცა იგი დაცლილი აღმოჩნდა რევოლუციური შინაარსისაგან. ეკონომიურის ღირებულება კროჩემ დააყენა ჭეშმარიტების, მშვენიერების და სიკეთის გვერდით; როგორც მათი ტოლფასიანი ფორმა. ეკონომიური, მის სისტემაში, არის გონის ავტონომიური მომენტი, რომელშიც ნებელობა ჯერ არაა დეტერმინირებული ან დიალექტიზირებული შორალში ან ამორალობაში. იგი აერთიანებს გრძნობებს, მისწრაფებებს, ვნებებს და ნებელობის სხვა გამოვლენებს. ამ ფორმის სპირიტუალურ ხასიათს უნდა დაემტკიცებინა გონის აბსოლუტური იმანენტობა და ბუნების, ე. ი. შემეცნების აქტისათვის მოცემული და მისგან დამოუკიდებელი რეალობის, არარსებობა. მისი ღირებულების თეორია, დაფუძნებულია იმ კონცეფციაზე, რომ რეალობა და ღირებულება ერთი და იგივეა, მთელი რეალობის დაყვანა გონით აქტივობაზე, კროჩეს აზრით, სპობდა „უხეში ფაქტებისა“ და ღირებულებების „დუალიზმს“. მაგრამ „დუალიზმის“ დაძლევა კროჩეს თეორიაში მოჩვენებითია, რადგან ის უბრალოდ გამორიცხავს ადამიანური მოქმედებისა და შემეცნების სფეროდან მის გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ რეალობას. გარდა ამისა, დუალიზმი რჩება ძალაში იმ თვალსაზრისით, რომ ეკონომიურობა წარმოადგენს შემეცნებითი აქტივობისათვის მოცემულ მატერიას. ფაქტიურად, ამ ცნების სახით კროჩეს სისტემაში დაბრუნდა ის ბუნება, რომლის განდევნას იგი თავის დამსახურებად თვლიდა. ეკონომიურობის ფორმის გაგებაში შექმნა გარკვეული წინააღმდეგობა თვით ღირებულების თეორიაშიც. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს კროჩეს მოძღვრების ცნობილი ინტერპრეტატორი კ. ანტონი ერთ-ერთ ნეგატიურობად მის სისტემაში ფაქტიურად დარჩა ეკონომიურის ნეგატიურობა — სევდა (მისი პოზიტიური მომენტი — სიამოვნება). თუ პოზიტიურისა და ნეგატიურის დაპირისპირება სხვა ფორმების სფეროში ხდება არა მათ შიგნით, არამედ ეკონომიურ კატეგორიასთან მიმართებაში, ეკონომიურობის ცნებაში ეს დაპირისპირება, როგორც სიამოვნებისა და სევდის დაპირისპირება, რჩება მის შიგნით. ამიტომ აქ ნეგატიური მომენტი აღარაა წმინდა ნეგატიურობა ანუ არარა. ეკონომიურობის სფეროში ადგილი აქვს დაპირისპირებულთა დამთხვევას, მაგრამ თუ ეს დასაშვებია გონის ერთი ფორმისათვის, რის საფუძველზე უარიყოფა ეს შესაძლებლობა სხვა ფორმების მიმართ?

ჰეგელის ფილოსოფიაში ცოცხალ და რაციონალურ მომენტებად კროჩე თვლის კონკრეტული უნივერსალობის ცნებას, დაპირისპირებულია დიალექტიკას და რეალობის საფეხურების დოქტრინას. ამ სამ მომენტს ის საფუძვლად უდებს საკუთარ მოძღვრებას, მაგრამ აღევს მათ ისეთ ინტერპრეტაციას, რომ გონის ფორმების დიალექტიკის გამართლება შეუძლებელი ხდება. ჰეგელიანური დიალექტიკის რეფორმირების მიმართულებას კროჩესთან განსაზღვრავს მისი ძირითადი მიზანი — გაამართლოს გონის ყველა ფორმის აბსოლუტური ავტონომიურობა და ტოლფასიანობა, პირველ რიგში კი ინდივიდუალურის დამოუკიდებელი ღირებულება, რომელიც მოსპო ჰეგელიანურმა პანლოგიზმმა; განდევნოს ბუნების აჩრდილი ფილოსოფიიდან (ანუ იდეის სხვად ყოფნა), დაამტკიცოს ემპირიულის დიალექტიკური კონსტრუირების შეუძლებლობა და რეალობის პოზიტიური ხასიათი.

კროჩე აღნიშნავს, რომ კონკრეტული უნივერსალობის ცნება დაიბადა კანტის აპრიორული სინთეზიდან, რომელიც აუცილებელი ერთიანობის მიმართებას წარმოადგენს. ჰეგელმა გააღრმავა კანტიანური სინთეზი, განსაზღვრა იგი როგორც დაპირისპირება, და უწოდა მას „დიალექტიკა“. კროჩეს აზრით, გონის სისტემაში მან შეინარჩუნა სინთეზის ეს პირველი ფორმა, ე. ი. უნივერსალურის ერთეულთან კონკრეტული შერწყმა, ყოფიერების იდეა, რომელიც არის ქმნადობა. ნივთების ქვეშაბირტი ყოფიერების არსება, იტალიელი ფილოსოფოსის მიხედვით, არის დაპირისპირებულია ერთიანობა და ბრძოლა, რადგანაც ყველა ნივთი წინააღმდეგობრივია თავის თავში. მაგრამ დაპირისპირებულნი ყოველთვის მოცემულია სინთეზში, სინთეზის გარეშე დაპირისპირებულები არ მოიაზრებიან. ერთიანობას არ გააჩნია თავის გარეთ დაპირისპირებული, ის მასშია, რადგან მოხსნილია და სინთეზირებულია აზრით. დაპირისპირებულია ერთიანობის მაგალითს წარმოადგენს ცნობილი ჰეგელიანური ტრიადა: ყოფიერება-არარა-ქმნადობა, თუ ამ სინთეზის მომენტებს აღვნიშნავთ როგორც α , β , γ — მაშინ α და β ამბობს კროჩე, წარმოადგენენ არა ცნებებს, არამედ აბსტრაქციებს. ერთადერთი კონკრეტული ცნება აქ არის γ — ქმნადობა. ამდენად, დაპირისპირებულია ერთიანობაში კონკრეტულია მხოლოდ სინთეზი, ხოლო თეზისი და ანტი-თეზისი, ე. ი. დაპირისპირებულები — აბსტრაქციებია, რომელთაც არ გააჩნიათ რეალობა. თითოეული კონკრეტული ცნება, კროჩეს მიხედვით, წარმოადგენს დამტკიცებისა და უარყოფის, ყოფიერებისა და არა-ყოფიერების სინთეზს. ერთი მხარე მასში დადებითია, რეალურია, მეორე — ნეგატიურია, ირეალურია. ეს უკანასკნელი არის

განვითარების მამოძრავებელი ძალა, მისი სტიმული, მაგრამ სინთეზი, როგორც ასეთი, ყოველთვის წარმოადგენს რაიმე პოზიტიურს: რეალური მასში ყოველთვის თეზისია. სინთეზის ანტითეზისი კი თავის კონკრეტულობას და რეალობას იღებს გონის ეკონომიურ ფორმაში და გვევლინება როგორც პოზიტიური აქტივობა. მაგალითად, სიმახინჯე გონის ინტუიტურ სინთეზში არის მხოლოდ მოძრაობის სტიმული, რომლის დაძლევის პროცესში ხორციელდება მშვენიერების ქმნადობა. მასში რეალურია ყოველთვის მშვენიერება. ის, რასაც ხელოვნებაში უწოდებენ სიმახინჯეს, უკვე აღარაა ხელოვნება, როგორც ასეთი, არამედ წარმოადგენს ახალ პოზიტიურობას ანუ პრაქტიკულ სინთეზს. სიმახინჯე არაღირებულია მხოლოდ მშვენიერებასთან მიმართებაში და არა თავისთავად.

ამგვარად, წინააღმდეგობათა ერთიანობა და ბრძოლა წარმოადგენს ყოველი კონკრეტული ფორმის ყოფიერების საფუძველს, მაგრამ რეალობა, კროჩეს მიხედვით, არ ამოიწურება დაპირისპირებულთა ურთიერთობით. ის უარყოფს ამ ურთიერთობის გავრცელების შესაძლებლობას ფორმების ურთიერთდამოკიდებულებაზე. დაპირისპირებულთა დიალექტიკა არ წარმოადგენს ერთი ფორმის მეორეში გადასვლის საფუძველს როგორც ეს წარმოდგენილია ჰეგელთან. დაპირისპირებულთა დიალექტიკის გვერდით კროჩე ადგენს განსხვავებულ ცნებნთა (დისტინქციების) დიალექტიკას ანუ ერთიანობას განსხვავებაში. განსხვავების პრინციპი, მისი აზრით, წარმოადგენს ჰერბარტიზმის კანონიერ, თუმცა ცალმხრივ და ცუდად გაგებულ მოთხოვნას ჰეგელიანობის მიმართ. თუ ორივეს, — როგორც დაპირისპირებულთა სინთეზს, ისე გონის ფორმათა ურთიერთკავშირს, — ვუწოდებთ ობიექტურ დიალექტიკას, არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ ეს ორი პროცესი არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. დაპირისპირებულთა დიალექტიკისაგან განსხვავებით, განსხვავებულთა დიალექტიკაში მიმართება შედგება ორი მომენტისაგან და ქმნის დიადას. თუ ჰეგელთან გონის ფორმების განვითარების პროცესი არის ასევე დაბალი საფეხურებიდან უმაღლესისაკენ, კროჩესთან ეს პროცესი წარმოდგენილია როგორც გადასვლა ერთ საფეხურიდან მეორეზე, სადაც დიადის კავშირი ხორციელდება ისეთნაირად, რომ ის არ უარყოფს თითოეული ფორმის ავტონომიურობას და ტოლფასიანობას. დიადის პირველი მომენტი ერთსა და იმავე დროს განსხვავებულია მეორისაგან და ქმნის მასთან ერთიანობას... თუ ამ ორ მომენტს ავლნიშნავთ როგორც a-ს და b-ს, ამბობს კროჩე, უნდა ითქვას, რომ a-ს შეუძლია იარსებოს b-ს გარეშე, მაგრამ b მოუაზრებადია a-ს გარეშე:

ხ ხსნის ა-ს როგორც დამოუკიდებელს და ინარჩუნებს მას როგორც დამოკიდებულს. მაგალითად, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ურთიერთობა არის განსხვავებულთა და არა დაპირისპირებულთა ურთიერთობა; გონი, რომელიც გადადის ხელოვნებიდან ფილოსოფიაზე, უარყოფს ხელოვნებას, მაგრამ ინარჩუნებს მას, როგორც ფილოსოფიის გამომსახველ ფორმას. როდესაც ითქმება, რომ დაპირისპირებულთა დიალექტიკაში მისი მომენტები α და β მოხსნილია და შენახულია, საქმე გვაქვს მხოლოდ მეტაფორასთან, რადგანაც რეალურად ეს მომენტები არ არსებობენ. მაგალითად, მსჯელობა, რომ აღამიანის ორგანიზმი სიცოცხლისა და სიკვდილის დაპირისპირებას და ბრძოლას წარმოადგენს, სრულიად არ გულისხმობს მისი წევრების (ხელების, ფეხების და ა. შ.) დაპირისპირებას და ბრძოლას. ამიტომ დაპირისპირებულთა ერთიანობის და განსხვავებულთა ერთიანობის პროცესებში, კროჩეს აზრით, ტერმინებს „მომენტები“, „მოხსნა“, რომლებიც ამავე დროს „დაძლევას“ და „შენახვას“ ნიშნავენ, აქვთ სხვადასხვა მნიშვნელობა.

ჰეგელის ერთ-ერთ არსებით შეცდომად კროჩე თვლის რეალობის ურთიერთობის ამ ორი სახის აღრევას. ჰეგელი ერთსა და იმავე რიტმში იაზრებს მთელ რეალობას. ავრცელებს დაპირისპირებულთა დიალექტიკას განსხვავებულ ცნებათა კავშირზე. ამის შედეგად, ამტკიცებს კროჩე, ჰეგელი მიდის მცდარ დასკვნებამდე, რომლებიც ამახიჩვებენ რეალობის გაგებას. განსხვავებულ ცნებათა ურთიერთობა ჰეგელთან წარმოდგენილია როგორც დაპირისპირებულთა ურთიერთობა, რომელიც ქმნის ტრიადას — თეზისს, ანტითეზისს, სინთეზს. ასე მაგალითად, ხელოვნება არის თეზისი, რელიგია — ანტი-თეზისი, ფილოსოფია — სინთეზი. ამ სქემის მიხედვით რელიგია წარმოგვიდგება ხელოვნების არაარად და ორივე მომენტი კი ორ აბსტრაქციად, რომლებიც ქვეშაირითა მხოლოდ ფილოსოფიაში. ჰეგელის სისტემაში, აღნიშნავს კროჩე, თითოეული ფორმა არის აქტი, შინაგანი წინააღმდეგობა, რომელიც არასოდეს არაა ერთიანი თავის თავში, ე. ი. დასრულებული სინთეზი ანუ პოზიტიური ღირებულება — ქვეშაირიტება, სიცოცხლე, მშვენიერება და ა. შ. გონის ფორმათა განვითარება, გაგებული როგორც დაპირისპირებულთა ბრძოლა, გულისხმობს, ერთი მხრივ, უსასრულო ასვლას დაბალი საფეხურებიდან მაღალზე, მეორე მხრივ, ეს უსასრულო განვითარება უნდა შეჩერდეს, რადგან იგი არის ქვეშაირიტებასთან მიახლოების რიგი, რომელსაც ვწვდებით აღნიშნული პროცესის დასასრულს; სადაც ისტორია და სამყარო კვდებიან ამ ხედვის ნეტარებაში. ამით დიალექტიკა სპობს და ამოად ხდის თავის თავს. ერთი

საფეხურიდან მეორეზე გადასვლა, კროჩეს აზრით, არ შეიძლება იყოს განპირობებული მათი წინააღმდეგობით, რადგან ამ შემთხვევაში დაბრუნება გავლილ საფეხურთან შეუძლებელი გახდებოდა; ეს დაბრუნება ყოველთვის იქნებოდა რეგრესი ანუ დეგრადაცია. ჰეგელთან გონის განვითარების ფორმები მოკლებულნი არიან ავტონომიურობას და არ წარმოადგენენ ტოლფასიან ფორმებს, რადგანაც თითოეული მათგანი იღებს თავის „ქვემარტებას“ და ღირებულებას იმის მიხედვით, თუ რა ადგილი უკავია მას დიალექტიკის პროცესში. ამის შედეგად ჰეგელი ლოგიკურად მიდის ხელოვნების სიკვდილის აღიარებამდე, რადგან მასთან კატეგორიათა რიგი ემთხვევა მთელი გონითი სიცოცხლის სისტემის ისტორიულ თანმიმდევრობას. ამიტომ ჰეგელთან, წერს კროჩე, ხელოვნების მოხსნა ფილოსოფიით არის ისტორიული და არა იდეალური და მარადიული პროცესი.

განსხვავებულ და დაპირისპირებულ ცნებათა აღრევის და გონის იდეური ისტორიის რეალურ ისტორიად გადაქცევის შედეგად, ჰეგელის სისტემაში, აღნიშნავს კროჩე, აღსდგება ბუნების ცნება იდეის სხვად ყოფნის სახით. ყოფიერება და არარა, რომლებიც ქმნადობის გარეშე აბსტრაქციებს წარმოადგენენ, გონის ორი საფეხურის ანალოგიურად მოცემულია როგორც რაღაცა კონკრეტული და პოზიტიური. მიუხედავად იმისა, წერს კროჩე, რომ ჰეგელმა სცადა დაეძლია დუალიზმი ტრიადული ფორმით, ეს უკანასკნელი აქ გამოუყენებადია, რადგან ბუნება და გონი წარმოგვიდგებიან არა დაპირისპირებულელებად, ე. ი. აბსტრაქციებად, არამედ კონკრეტულ რეალობად. ბუნების ძველ ცნებას ჰეგელის სისტემაში ეძლევა ფილოსოფიური ღირებულება, ხოლო წმინდა ცნების დიალექტიკა ვრცელდება ემპირიულ ცნებებზე. ამიტომ თუ ბუნების ფილოსოფიამ შელინგი ღვთაებრივი პერსონალობის ცნებასთან მიიყვანა, ამავე მიზეზით ჰეგელის სისტემაში დარჩა ხვრელი თეიზმისა და ტრანსცენდენტობისათვის, რასაც ადასტურებს მემარჯვენე ჰეგელიანობის მაგალითი. ამგვარად, ასკენის კროჩე, ჰეგელიანური პანლოგიზმი იქცევა დუალიზმად და მეტაფიზიკად.

მხოლოდ განსხვავებულთა დიალექტიკას. შეუძლია ახსნას შეცდომა და ბოროტების ფენომენოლოგია, რადგან ის უნარჩუნებს მათ არსებობას და რეალობას და, ამავე დროს, ამართლებს მათ, როგორც პოზიტიურ აქტებს. ბოროტება და შეცდომა რომ არ არსებულებოდნენ, აღნიშნავს კროჩე, მათ რომ არ ჰქონოდათ საწყისი ანუ პოზიტიური საფუძველი გონითი ფორმების დიფერენცირებაში, ბრძოლა მათ წინააღმდეგ სასაცილო გახდებოდა.

როგორც ზემოთ ითქვა, ის რაც ლოგიკურ ცნობიერებაში წარმოგვიდგება შეცდომად, ან მორალურ ცნობიერებაში — ბოროტებად, მათ გარეთ იქნება გონის უტილიტარული, ე. ი. პოზიტიური ფორმა. შეცდომა და ბოროტება ერთსა და იმავე დროს არსებობენ და არც არსებობენ. ისინი არსებობენ როგორც პოზიტიური (უტილიტარული), მაგრამ ქვეშარიტებასა და სიკეთეს მოკლებული აქტები; არ არსებობენ როგორც თავისთავადი ფაქტები, რომლებიც გაცნობიერდნენ შეცდომად და ბოროტებად. ისინი წარმოადგენენ დაპირისპირებულთა სინთეზის ნეგატიურ მომენტებს: შეცდომა არის ქვეშარიტებაში, რომელიც მას ასწორებს, ბოროტება კი მორალურ ცნობიერებაში, რომელიც სინდისის ქენჯნას განიცდის. როგორც კი მათი არალირებულება გაცნობიერდება, ისინი ჩაერთვიან იმ გონით პროცესში, რომელიც მათ დაძლევას და მოხსნას წარმოადგენს. კორექტირების ასეთი პროცესის გარეშე შეცდომა არაა შეცდომა და ბოროტება — ბოროტება, ისინი პოზიტიურ და გამართლებულ აქტებს წარმოადგენენ. ისტორია, კროჩეს მიხედვით, ყოველთვის არის გამართლება; ეს ნიშნავს, რომ შეცდომა და ბოროტება არ არსებობენ როგორც ნეგატიურობა და ისტორია ამართლებს მათ მხოლოდ იმიტომ, რომ ყოველთვის აღმოაჩენს მათში იმ პოზიტიურობას (ეკონომიურ, ესთეტიკურ და სხვა მომენტებს), რომელიც ცხოვრებისეულ ბრძოლაში წმინდა ნეგატიურობად წარმოგვიდგებოდა. ბუნებრივია, რომ კროჩესთვის მიუღებელი უნდა იყოს ნებისყოფის უნარი, რომელიც თავისუფლად ირჩევს სიკეთესა და ბოროტებას შორის: არჩევანი გულისხმობს განსხვავების დადგენას, მაგრამ როგორც კი სიკეთე გაცნობიერდება, ბოროტების არჩევა შეუძლებელი ხდება. ბოროტება იქაა, სადაც ის ჯერ კიდევ არაა გაცნობიერებული, როგორც ასეთი.

მხოლოდ განსხვავებულთა დიალექტიკის საფუძველზეა შესაძლებელი ისტორიისა და ისტორიის ფილოსოფიის ანუ ისტორიოგრაფიის იგივეობის პრინციპის სწორი გაგება. ისტორია გონის ფილოსოფიაში ყოველთვის აქტუალურია და ეს აქტუალობა გულისხმობს წარსულის ყოფნას აწმყოში. დიალექტიკურად წარსული და მომავალი წარმოადგენენ ორ აბსტრაქციას, რადგანაც რეალურად ისინი არსებობენ აწმყოში. წარსული არსებობს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ისტორიკოსის თანამედროვე ინტერესი აიძულებს მას მიმართოს წარსულ მოვლენებს. ყოველგვარი ისტორიის — ფილოსოფიის, პოლიტიკის, ეთიკის და ა. შ. პირობა არის საკვლევი ფაქტის ყოფნა ცნობიერებაში. მაგრამ ეს არ ნიშნავს წარსულის იგივეობას ისტორიკოსის აზრთან. ისტორია და ისტორიოგრაფია წარმოადგენენ გან-

სხვაეებულ ფორმებს, ისინი ისე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან როგორც გონის პრაქტიკული აქტივობა განსხვავდება თეორიული აქტივობისაგან, როგორც მომხდარი განსხვავდება ამ მომხდარზე თხრობისაგან. ამავე დროს წარსულის მოაზრება არის ახალი მოქმედების იდეალური წინამძღვარი, და ამდენად, ის ყოველთვის შეკუთრებს მოძაველს.

შესაძლებელია თუ არა დაპირისპირებულთა დიალექტიკის შეთავსება განსხვავებულთა დიალექტიკასთან? კროჩეს აზრით, წინააღმდეგობა ჰეგელისა და ჰერბარტის თეორიებს შორის იხსნება, თუ გავითვალისწინებთ ჰერბარტის მიერ თავის მოძღვრებაში შეტანილ შესწორებას. ჰერბარტთან განსხვავებული ცნებები ჩაკეტილნი არიან თავისთავში და არ იძლევიან საშუალებას ერთი ფორმიდან მეორეზე გადასვლისათვის. მაგრამ რა არის ფორმათა განვითარების სტიმული კროჩესთან, თუ მათ შორის არაა წინააღმდეგობა? კროჩე მიუთითებს გონის ფორმების ე. წ. დინამიურ ჰარმონიაზე, რომელიც გულისხმობს მათ განვითარებას და ამავე დროს უნარჩუნებს მათ აქტონომიურობას. ის ფაქტი, წერს იგი, რომ თითოეული ფორმა „რჩება თავის ადგილას“, ნიშნავს ამავე დროს „მის გადასვლას სხვა ფორმებზე“, რადგან ჰარმონია არის განვითარება, კავშირი სხვა ფორმებთან; ერთერთ მათგანზე შეჩერება ნიშნავს სხვაზე გადასვლას. უნივერსალური გონი, კროჩეს მიხედვით, წარმოადგენს აბსოლუტურ ტოტალობას. ამ ტოტალობის ძალით გონითი აქტივობის თითოეულ წაშში აქტიურია ყველა აქტივობა, მასში ყოველთვის არის შემოქმედელი გონის ყველა შემოქმედებითი ფორმა და, ე. ი., თითოეული თავის თავში ფარულად შეიცავს სხვა ფორმებს. ერთი ფორმიდან მეორეში გადასვლა, აღნიშნავს კროჩე, არაა რეალური პროცესი. სინამდვილეში აღნიშნული პროცესი იდეალური პროცესია. ამ პროცესის ამა თუ იმ მომენტში, ერთ-ერთი ფორმა იქცევა დომინანტურ ფორმად და გამოისახება სრულყოფილად. მაგალითად, ცნება გამოსახავს სრულყოფილი სახით იმას, რაც იყო ფარულად ინტუიციამში და ა. შ. ფორმების ურთიერთკავშირისა და ურთიერთში გადასვლის ამგვარი გაგების შედეგად კროჩეს აზრით, განსხვავება არის არა მარტო გაყოფა, არამედ გაერთიანებაც, ე. ი. ერთიანობაც.

განსხვავებულ ცნებათა ერთიანობა გონის სისტემაში წარმოდგენილია წრის ანუ გონის ციკლური განვითარების სახით. გონის განვითარება იწყებოდა ინტუიციით, რომლის მატერიას წარმოადგენდა შეგრძნება და მთავრდებოდა ეთიკური აქტივობით. მაგრამ წრეულობის ცნებამ, რომელიც კროჩემ აიღო ჯ. ვიკოსაგან, აქცია გონის

ფორმები განვითარების ციკლური სტრუქტურის მომენტებად. ციკლის თეორიის მიხედვით თითოეული მისი მომენტი წარმოადგენს, ერთი მხრივ, ფორმას, რომლის მატერია არის წინამავალი ფორმა, მეორე მხრივ, მომდევნო ფორმის მატერიას. განვითარების წრე კროჩესთან ისევე როგორც ვიკოსთან, უსასრულოა. განვლილი გზა მეორდება, მაგრამ ეს განმეორება არაა პერიოდული, ის წარმოადგენს მხატვრული ნაწარმოებების კვრეტით, ცნებათა მრავალფეროვნებით და ა. შ. გამდიდრებულ და გაღრმავებულ განვითარებას. წრის იდეა, არის პროგრესის ფილოსოფიური იდეა, ის არის გონისა და რეალობის თავის თავში ზრდის იდეა, სადაც არაფერი არ მეორდება თვით ზრდის ფორმის გარდა, მაგრამ იგი წარმოადგენს გონის არა რეალურ, არამედ იდეალურ, მარადიულ ისტორიას, რომელიც დამახასიათებელია თითოეული გონითი აქტისათვის. განსხვავებულ ცნებათა კავშირი, გაგებულნი როგორც ციკლიური განვითარება, უბრუნებს გონის ფორმებს დამოუკიდებლობას და ტოლფასიანობას, რომელიც მათ წაართვა ჰეგელმა. ფორმების ციკლი არ გვაძლევს საშუალებას მოვიაზროთ მათი მოძრაობა დაბალი საფეხურიდან მაღალზე ასვლის სახით და მივცეთ უპირატესობა გონის რომელიმე მომენტს, იქნება ეს აზრი, ნებისყოფა, ფანტაზია თუ უტილიტარული ფორმა. ციკლი ხსნის აგრეთვე პანლოგიზმის საშიშროებას, რადგანაც გონითი რეალობა, ხასიათდება რა უმაღლესი ერთიანობით, შედგება სხვადასხვა ავტონომიური ფორმებისაგან. ამრიგად, კროჩემ სცადა აღედგინა, ერთი მხრივ, ეკონომიურობის ღირებულება, მეორე მხრივ, ინდივიდუალურის ღირებულება, რომელიც ჰეგელმა ლოგიკურ გონს დაუქვემდებარა. მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდუალური შემეცნების დამოუკიდებელი ღირებულების დადგენას კროჩე ხედავს ჰეგელის მოძღვრებაში, ფაქტიურად ის შორდება თავის წინამორბედს, რადგანაც ინტუიტური ფორმა მის სისტემაში არის ლოგიკურ გონთან კოორდინირებული და არა მისთვის სუბორდინირებული ფორმა.

კროჩეს რეფორმა, რომელმაც შეცვალა დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონი განსხვავებულთა ერთიანობის კანონით, ფაქტიურად უარყოფს ფორმების ურთიერთში გადასვლის და მათი იგივეობის შესაძლებლობას. ფორმალურად ცნებათა კავშირი. კროჩეანულ დიალექტიკაში თითქოს ხორციელდება. გონი, რომელიც იმყოფება მარადიულ ქმნადობაში, ასინთეზირებს განსხვავებულ ცნებებს, ხსნის ერთ ფორმას, ადგენს მეორეს და ასე ვითარდება უსასრულობაში. მაგრამ რჩება გაუგებარი ერთიანი გონი, რომელიც ყოფიერების სისავსეს წარმოადგენს. რატომ აძლევს იგი სიცოცხლეს

სხვადასხვა ფორმებს და რა აიძულებს ერთ ფორმას გადავიდეს მეორეში. თითოეული სინთეზის ნეგატიური მომენტი კროჩესთან მხოლოდ ქმნადობის და ფორმის სრულყოფილების სტიმულია. მაგრამ ეს არაა სტიმული, რომელიც აიძულებს მას განვივიდეს თავის თავიდან და იქცეს სხვად. განსხვავებულნი არასოდეს არ მადლდებიან დაპირისპირებამდე, წინააღმდეგობამდე, არამედ მარადიულად რჩებიან „პარმონიულად“ თანაარსებულ სტატიურ ფორმებად.

ის ფაქტი, რომ კროჩეანულ დიალექტიკაში ცნებათა მოძრაობა და ურთიერთკავშირი არ ხორციელდება, ნათელია იმ წინააღმდეგობის მაგალითზე, რომელიც იქმნება ფორმების სინთეზის გაგებაში. შემეცნება კროჩესთან აიგება კანტიანური აპრიორული სინთეზის საფუძველზე. ერთი ფორმა არის შემეცნების მასალა, მეორე აფორმებს მას და ასეთნაირად ანხორციელებს შემეცნების საგნის აგებას; მეორე მხრივ ფორმების „სიწმინდე“ მოითხოვს, რომ თითოეული ფორმა ქმნიდეს თავის საგანს აბსოლუტურად დამოუკიდებლად და საკუთარი რესურსებით. ამიტომ წინა ფორმით მოცემული მასალა კროჩეანულ სინთეზში ფაქტიურად არ ასრულებს არავითარ როლს, რაც ქმნის გარკვეულ სიძნელეებს სინთეზის გაგებაში. ავიღოთ მაგალითად, ცნებითი სინთეზი. ლოგიკური ფორმა იგება ინტუიტიური ფორმის საფუძველზე. ეს უკანასკნელი, მოხსნილი სახით, მოცემულია ცნებაში, რადგან ცნება ყოველთვის გამოისახება სიტყვაში, რომელიც ინტუიციის იგივეობრივია. მაგრამ ცნება ამავე დროს არის წმინდა ცნება, ეს იმას ნიშნავს რომ იგი თავის სამყაროს საკუთარი რესურსებით ქმნის. ამიტომ სიტყვა ცნებაში უკვე აღარაა სიტყვა, არამედ აზრის ნიშანია, რომელიც შექმნილია ლოგიკური აქტივობით და რომელსაც საერთო არაფერი აქვს ჰეგელის სიტყვებთან. გარდა ამისა, გაუგებარია უშუალო ანუ ესთეტიკური სუბიექტიდან გადასვლა ისტორიული მსჯელობის სუბიექტზე: ინტუიტიურის და ლოგიკურის (ინდივიდუალურის და უნივერსალურის) სინთეზი კროჩესთან ხორციელდება ისტორიულ მსჯელობაში. ინტუიციას მიეწერება ექსისტენციულობის პრედიკატი, რომელიც პოეზიას აქცევს ისტორიად, ესთეტიკურს კი — ლოგიკურად. ბუნებრივად, ისმება კითხვა ისტორიული მსჯელობის სუბიექტის ბუნების შესახებ. ფაქტიურად ის უნდა დარჩეს ესთეტიკურ სუბიექტად, მაგრამ ამ შემთხვევაში მსჯელობა ისევ ესთეტიკური მსჯელობა იქნება. სინთეზი ხორციელდება ისეთნაირად, რომ ისტორიულ მსჯელობაში საქმე გვაქვს ახალ, ისტორიულ სუბიექტთან, ხოლო ესთეტიკური სუბიექტი მის გარეთ რჩება, ე. ი. ფაქტიურად სინთეზი არ ხდება.

წინააღმდეგობა ფორმათა სინთეზის გაგებაში განპირობა კრო-

ჩეს პოზიციამ, რომელსაც სურდა ჰეგელი კანტთან შეერიგებია. შემეცნებისათვის წინასწარმოცემული საგნის აღიარება ნიშნავდა შემეცნებითი აქტივობის ავტონომიურობის შეზღუდვას, მის მიერ თავისი საგნის საკუთარი რესურსებით აგების უარყოფას. სწორედ ამიტომ კროჩე შორდება კანტს და უახლოვდება ჰეგელის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით შემეცნების ერთადერთი წყარო არაა გონი, რომელიც ქმნის შემეცნების საგანს მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ძალებით და თითოეულ ფორმაში იმეცნებს თავის თავს. მაგრამ ინდივიდუალურის დამოუკიდებლობა რომ შეინარჩუნოს, კროჩე შორდება ჰეგელსაც. მასთან გონი ადგენს თავის თავს შემეცნების ორ განსხვავებულ ფორმაში — ფანტაზიაში და ინტელექტში — და თითოეული მათგანი აგებს თავის საგანს ავტონომიურად და საკუთარი რესურსებით.

გონის ფილოსოფიის შემქმნელის მისწრაფება, დაემტკიცებინა შემეცნების ორივე ფორმის ტოლფასიანობა და მათი გარკვეული ავტონომიურობა გამართლებულია. მაგრამ ეს ტოლფასიანობა და ავტონომიურობა აუცილებლობით გულისხმობს მათ დიალექტიკურ ერთიანობას, ე. ი. მოძრაობის შინაგან პრინციპს, რომელიც საფუძვლად უდევს მათ ურთიერთკავშირს. სწორედ ეს პრინციპი არ ჩანს კროჩეს დიალექტიკაში. კროჩე გრძნობს ამ სიძნელეს, და მიმართავს გონის ტოტალობის პრინციპს; ეს უკანასკნელი გულისხმობს ცნობიერების აქტივობათა გარკვეულ მთლიანობას, რომლის ძალით ხორციელდება ცალკეული სინთეზების სინთეზი. თუ ვიკითხავთ, წერს კროჩე, გონის სხვადასხვა აქტივობათა შორის რომელი მათგანია რეალური, უნდა ვუპასუხოთ, რომ ყველა სინთეზში რეალურია მხოლოდ სინთეზთა სინთეზი, ყველა აქტივობათა აქტივობა ანუ გონი, რომელიც არის ჰეგემარტი აბსოლუტური ანუ წმინდა აქტი. წმინდა აქტი, როგორც სინთეზების სინთეზი, ქმნის კროჩეს დიალექტიკაში დამატებით სინთეზს, რომლის გარეშე ფორმების ურთიერთკავშირი შეუძლებელია და რომელიც მოქმედებს კერძო სინთეზების პარალელურად. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თითოეული ფორმა აგებს თავის თავს როგორც წმინდა ფორმას, ხოლო ე. წ. წმინდა აქტს ნეჰეჰავს მასში სხვა მომენტები. გონით აქტივობათა პარალელიზმს კუარყოფს თვითონ კროჩე. თუ კი დავუშვებთ, რომ წმინდა აქტი არის უნივერსალური გონი, ხოლო კერძო აქტივობანი წარმოადგენენ ინდივიდუალურ გონს, მაინც აუხსნელი რჩება როგორ ხდება უნივერსალური გონის ობიექტივაცია ინდივიდუალურ ფორმებში, ე. ი. რა აიძულებს უნივერსალურ საწყისს დაადგინოს თავისი თავი როგორც სხვა. ამავე დროს კროჩე ამტკიცებს, რომ უნივერსალური

გონი რეალურია მხოლოდ როგორც ინდივიდუალური გონი, ე. ი. ის იმანენტურია ცნობიერების ფორმებისათვის და მას არ შეუძლია ამ ფორმებისაგან დამოუკიდებელი ფუნქციონირება.

წმინდა აქტის დაშვება, რომელიც ფუნქციონირებს კონკრეტული ფორმებისაგან დამოუკიდებლად, ბადებს აზრს ტრანსცენდენტურ, თავის თავში მყოფ, საწყისზე. ეს აბსოლუტი გარკვეული თვალსაზრისით გვაგონებს პლოტინის პირველსაწყისს, განსხვავებული ცნებები კი იმ გზებს, რომელთა მეშვეობით ხორციელდება მისი ემანაცია. პლოტინის პირველსაწყისის მსგავსად წმინდა აქტი წარმოადგენს ყველა განსხვავებული ფორმის არსებას, მათ საერთო წყაროს, რომელთაგან ისინი გამომდინარეობენ და, რომლებშიც ისინი ბრუნდებიან, რათა აივსონ არსებულის მთელი სისავსით. სხვა გზა შერწყმისათვის და გაერთიანებისათვის მათ არ გააჩნიათ, რადგან ის, რაც გამომდინარეობს ამ წყაროდან, არასოდეს არ გადადის თავის დაპირისპირებულში და არ შეუძლია შექმნას ახალი კალაპოტი. ოთხი კროჩიანული აქტივობა გამოისახება მხოლოდ დადებით ღირებულებაში და მათი ნეგატიური მომენტი არასოდეს არ იმარჯვებს და არ რეალიზდება. ყოველი ნეგატიური მომენტი იქცევა ახალ ღირებულებად ეკონომიურ სფეროში, რადგან წმინდა აქტს არ ძალუძს მიანიჭოს არსებობა აბსოლუტურ არაღირებულებას. ამგვარად, დაპირისპირებულთა ბრძოლისა და ერთიანობის პრინციპის, როგორც განვითარების საყოველთაო კანონის, უარყოფამ დაუკარგა კროჩიანულ ფორმებს მოძრაობის საშუალება და გონის ტოტალობის, თავისთავად პოზიტიურ, პრინციპს მის კონცეპციაში საფუძველი გამოეცალა. განსხვავებულთა დიალექტიკა ფატალური აღმოჩნდა პირველ რიგში თვით მისი ავტორის სისტემისათვის, რადგანაც მან ვერ გაამართლა გონითი სამყაროს ერთიანობა და ისტორიული განვითარების პროცესის არსებობა.

კ რ ი ჯ ე ს (Croce) ძ ი რ ი თ ა ღ ი შ რ ო მ ე ბ ი

Filosofia come scienza dello spirito, 4 v. 1902-14; Saggio sullo Hegel, 1906; Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici, 1952; Breviario di Estetica, 1913; La Poesia, 1937.

ლიტერატურა

Плеханов Г. В. О книге Кроче. Избр. филос. произв. т. 2. М., 1956;

Чернышев В. С. Бенедетто Кроче и диалектика. „Вопросы философии“, 1959, № 8. Топуридзе Е. Эстетика Бенедетто Кроче, Тбилиси, 1967;

Эфирос С. А. Итальянская буржуазная философия XIX века. М., 1968.

Gramsci A. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. Torino, 1948;

Antoni C. Commento a Croce, Venezia, 1955.

ჯორჯანი ჯენგილა

იტალიელი ფილოსოფოსი, აქტუალიზმის ფუძემდებელი, ჯ. ჯენტილე (1875 — 1944), ფილოსოფიური შემოქმედების დასაწყისში იყო კროჩეს თანამოაზრე, მაგრამ მისგან განსხვავებით ჯენტილე თავიდანვე მიემხრო ფაშიზმს და ბოლომდე დარჩა მუსოლინის ერთ-ერთი. კროჩეს მსგავსად ჯენტილემ დიდი ინტერესით იკვლია მარქსისტული ფილოსოფია და მის განსაკუთრებულ ღირებულებას ხედავდა ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის მნიშვნელობის დადგენაში. მართალია აქტუალისტურ ინტერპრეტაციაში მარქსის მოძღვრება დამახინჯებული აღმოჩნდა, მაგრამ ჯენტილეს წიგნი „მარქსის ფილოსოფია“ (1899 წ.), როგორც წერდა ლენინი, ყურადღების ღირსია, რადგანაც „აქტორი აღნიშნავს მარქსის მატერიალისტური დიალექტიკის ზოგიერთ მნიშვნელოვან მხარეს, რომლებიც ჩვეულებრივ გამოეპარებათ ხოლმე კანტიანელებს, პოზიტივისტებს და სხვ.“¹. აქტუალიზმის ძირითადი პრინციპების ჩამოყალიბებისთანავე (1911 — 13 წწ.) ნათელი გახდა ჯენტილეს კონცეფციის განსხვავება გონის ფილოსოფიისაგან, რამაც გამოიწვია თეორიული განხეთქილება კროჩესა და ჯენტილეს შორის. მათი პოლემიკა, დასაწყისში მეგობრული, შემდეგ კი დაუნდობელი, რომელიც გადაიზარდა კროჩეანელებისა და აქტუალისტების ბრძოლაში, წარმოადგენდა მნიშვნელოვან ფაქტს თანამედროვე იტალიური ფილოსოფიის ისტორიაში. რამდენადაც ყველა თანამედროვე იდეალისტური მიმართულება იტალიაში კროჩეანული და ჯენტილეანური დოქტრინების წიაღში წარმოიშვა, ამდენად საქმე ეხებოდა მთელი იტალიური ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარების გზებს. ამ პოლემიკამ მკვეთრად გამოავლინა ნეოიდეალიზმისათვის დამახასიათებელი საერთო წინააღმდეგობები და მისი ამოსავალი პრინციპების სიყალბე.

აქტუალიზმი დაიბადა კროჩეანული ფილოსოფიის წიაღში. მართალია გენეზისის ვიწრო გაგებით ჯენტილეს ფილოსოფია უფრო ახლოა ჰეგელთან და ბ. სპენცერსთან, მაგრამ სწორედ კროჩეს სისტემის სიძნელეებმა განსაზღვრეს აქტუალიზმის წარმოშობა და მისი მიზანდასახულობა. კროჩეს მსგავსად ჯენტილეს კვლევის ერ-

¹ ვ. ლენინი, თხზ., გამოც. IV, ტ. 21, გვ. 93.

თადერთ საგანს და მიზანს შეადგენდა ადამიანი, მისი შემოქმედებითი და აბსოლუტურად თავისუფალი ბუნების დასაბუთება. აქტუალიზმი მას ესმოდა, როგორც გონის მეცნიერება, ანუ მეცნიერება აზრზე, რომელიც აკონსტრუირებს თავის ობიექტებს და იმეცნებს მხოლოდ მის მიერვე დადგენილ რეალობას. ბუნებისმეცნიერებამ, აღნიშნავდა ჯენტილე, არ უნდა დაივიწყოს, რომ რეალობა არ ამოიწურება იმ რეალობით, რომელიც შეადგენს მისი კვლევის საგანს. აქტუალიზმს, როგორც გონის მეცნიერებას, უნდა დაემტკიცებია გონითი სამყაროს კანონზომიერების სპეციფიკა და მისი აბსოლუტური ავტონომიურობა და დამოუკიდებლობა.

ამ მიზნის განხორციელების აუცილებელ საფუძველს ჯენტილე ხედავდა ადამიანის აქტის ისეთ გაგებაში, რომელიც არ მოითხოვს მის გარეთ გასვლას და რაიმე ისეთი ობიექტის დაშვებას, რომელიც არ იქმნება ამ აქტის წყალობით და არ არის მის შიგნით. ასე დაიბადა წმინდა აქტი, როგორც თეორიული და პრაქტიკული სუბიექტების განსხვავების და ყოველგვარი წანამძღვრების აბსოლუტური ნეგაცია. ადამიანი, ჯენტილეს აზრით, არ შეიძლება იყოს სამყაროში, რომელიც უკვე არის, ე. ი. წინ უსწრებს მის აქტივობას. სუბიექტი არსებობს მხოლოდ თვითშექმნის აქტში (ავტოქტიზი) და ეს აქტი ჰქმნის მთელ არსებულ სინამდვილეს. აზრის აქტის მიერ რეალობის შექმნა არის მთელი ყოფიერების აბსოლუტური სპირიტუალიზაცია. ყველაფერი, რასაც ეხება ადამიანის აქტუალური აზრი, სპირიტუალიზირება ანუ იქცევა აზრის აქტის იდეალურ, არარსებულ მომენტად.

თავისი დოქტრინის გასაღებს ჯენტილე ხედავს კონკრეტული და აბსტრაქტული აზრის ანუ ლოგოსის განსხვავების დადგენაში. კონკრეტული ლოგოსი არის მოაზროვნე აზრი ანუ აზროვნება — აწმყოში მიმდინარე პროცესი. აბსტრაქტული ლოგოსი არის მოაზრებული ანუ წარსული აზრი. მას მიეკუთვნება ბუნება, როგორც მოაზრებული აზრი, დრო და სივრცე, წარსული ისტორია და ა. შ. ჯენტილიანური კონცეფციის თავისებურება ის არის, რომ იგი ამტკიცებს მოაზროვნე აზრის პრიმატს იმგვარ აზრზე, რომელიც აბსტრაგირდება და უარყოფს ამ უკანასკნელის კონკრეტულ არსებობას. დიალექტიკურია, ე. ი. მოძრაობს და ვითარდება მხოლოდ კონკრეტული ლოგოსი, აბსტრაქტული ლოგოსი კი უძრავია, ანტიდიალექტიკურია, ის არის აზრის აქტის დიალექტიკის არარა, მისი მოხსნილი მომენტი.

აქტუალიზმის მიხედვით, ძველი იდეალიზმი დიალექტიკის საფუძვლებს აბსტრაქტული ლოგოსის სფეროში ეძებდა. ეს უკანასკ-

ნელი ის საერთო წყაროა, რომლისგან იღებს საწყისს მისი ორი შტო — ემპირიზმი და რაციონალიზმი. ორივე კონცეფციისათვის რეალობა წარმოადგენს აზრის წანამძღვარს. მისთვის მოცემულ ობიექტს, რომელსაც ის კვრეტს ან იაზრებს. ჭეშმარიტებას ორივე კონცეფცია ხედავს არა ადამიანში, არამედ იმ ყოფიერებაში, რომელიც მან უნდა შეიცნოს. სუბიექტს თავისი მოქმედებით არაფერი შეაქვს მისთვის ტრანსცენდენტურ ჭეშმარიტებაში. ემპირიზმისა და მეტაფიზიკის განსხვავების მიუხედავად, ორივე დოქტრინა ამოდის იმ წანამძღვრიდან, რომ ყოფიერება არ არის აზროვნება და აზროვნება არ არის ყოფიერება. მაგრამ თუ ყოფიერება მოცემულია და განსხვავდება აზრისაგან, აზრი ვერასოდეს დაისაკუთრებს მას და სამყაროს ერთიანობა მოუაზრებადი აღმოჩნდება. აზრის აქტისაგან დამოუკიდებელ ყოფიერებას ანუ აბსტრაქტულ ლოგოსს, ჯენტილე აცხადებს შეცდომად და ნატურალისტების *Natura sive deus*-ს ცვლის პრინციპით *Natura sive error*. ეს იმას ნიშნავს, რომ ბუნება, რომელიც მოიაზრება, როგორც აზრი აქტის გარეთ მყოფი, არის შეცდომა, რომ ჭეშმარიტად და კონკრეტულად ის არსებობს მხოლოდ აზრის აქტში.

ანტიკურობის ხანიდან მოყოლებული ყველა ფილოსოფოსის დიალექტიკა, ჯენტილეს აზრით, აბსტრაქტული ლოგოსის სტატიკურ დიალექტიკას წარმოადგენდა, რადგან მისი ანალიზის საგანი იყო ის ურთიერთობა, რომელიც უკვე მოცემულია ცნებებში, ე. ი. დეტერმინირებულია. ჯენტილეს აზრით, ეს ურთიერთობა არ ახასიათებს ყოფიერებას, კატეგორიებს თავისთავად, რადგანაც იგი იბადება მოაზროვნე აზრის წყალობით. მაგალითად, პლატონის სისტემაში იდეები განლაგებულია საფეხურებრივი პრინციპით, გონმა ისინი უნდა გაიაროს რათა მიიღწიოს უმაღლეს იდეას. იდეა იქ არ იბადება სუბიექტის აქტავობის შედეგად, არამედ უკვე არსებობს. იდეები პლატონის სისტემაში კი არ ახორციელებენ ერთიანობას ან სიმრავლეს, არამედ თვით წარმოადგენენ მათ. პლატონის დიალექტიკაში საერთოდ მოძრაობას არ აქვს ადგილი, მის სამყაროში არ შეიძლება მოხდეს რაიმე ახალი.

ტრანსცენდენტალურმა ანუ აპრიორულ-სინთეზურმა ლოგოკამ გააიგივა ყოფიერება აზრთან და ცნება მსჯელობის აქტის გარეშე შეუძლებელი გახადა. კანტის პოზიტიური ასპექტი, ჯენტილეს მიხედვით იმაშია, რომ ის წვდება რეალობას არა როგორც გონის საზღვარს, არამედ როგორც თვით გონს, რომელსაც, რომ იყოს გონი, ყველაფერი თავის შიგნით უნდა ჰქონდეს. კანტთან კატეგორია არის ფუნქცია და წარმოადგენს ცნებათა პროდუქტიულ აქტ-ვო-

ბას. მაგრამ მასთან შემეცნება არ იქცა აბსოლუტურ შემოქმედებად, რადგანაც შემეცნების მატერია არის არა სუბიექტი, არამედ მისი პასიურობა. ამიტომ კანტის სისტემაში ნოუმენის სახით დარჩა ძველი ინტელექტუალისტური მეტაფიზიკის ნაშთი, რამაც განაპირობა ის ფაქტი, რომ კანტთან სინთეზს წინ უსწრებს ანალიზი. ჰეგელთან კანტიანური ფენომენალიზმე იქცა აბსოლუტურ ფენომენალიზმად და მე-ს აქტივობა განთავისუფლდა თავისთავადი ნივთის აჩრდილისაგან. წინააღმდეგ კანტისა ჰეგელი მოითხოვდა კატეგორიების დედუქციის პრობლემის გადაწყვეტას, ე. ი. მათი გამაერთიანებელი პროცესის პრინციპის დადგენას. ეს პროცესი არის კატეგორიების დიალექტიზაცია, რეალობის ქმნადობის პროცესი, მაგრამ მისი გამართლება, ჯენტილეს აზრით, ჰეგელმა ვერ შეძლო, მან ვერ შეიმუშავა ქმნადობის ქვეყნარტიკლება, რადგანაც მისი დიალექტიკა ფაქტიურად მოაზრებულა: აზრის დიალექტიკად დარჩა. ჰეგელმა იდეების დიალექტიკა შეცვალა ლოგოსის დიალექტიკით, რომელიც ინდეტერმინირებული ყოფიერების კატეგორიიდან აღწევს თავისი თავის სრულ ფლობას ფილოსოფიაში, როგორც აბსოლუტური იდეა. მაგრამ ჰეგელის კატეგორიებიც, პლატონის იდეების მსგავსად, განლაგებულია უშუალოდ სუბიექტის წინაშე ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებულ რიგში, რომელიც აუცილებლობით უნდა გაიაროს აზრმა. ლოგიკა, რომელიც აძლევს აზროვნებას ნორმებს, დგას აქტუალური აზრის იქით და მის მიმართებაში წარმოგვიდგება როგორც უშუალოდ მოცემული. ამიტომ ადამიანს, ბიოლოგის მსგავსად, რომელიც იმეცნებს სიცოცხლეს და არ ქმნის მას, შეუძლია მხოლოდ მიაღწიოს ცნობიერებას. იმის გამო, რომ ჰეგელთან იდეა წარმოადგენს ჭერ ლოგიკურ იდეას, რომელიც არის, და შემდეგ გონს, რომელიც მას იაზრებს, ვიღებთ რეალობის ორ ფორმას, რომელშიც ლოგიკური იდეა ანუ მოაზრებული აზრი მოძრაობს და გადადის ერთი მომენტიდან მეორეზე. ამდენად, ჰეგელი, უბრაუნდება რეალობის ანტიკური გაგების ანალოგიურ პოზიციას და მისი სისტემა წარმოადგენს თანამედროვე პლატონიზმს. ჰეგელის წარუმატებლობა, ჯენტილეს აზრით, განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ ის ქმნადობის ცნების თვით აზროვნების აქტში რეალიზების მაგიერ იზღუდება მისი ანალიზით. ჰეგელი იღებს ცნების დიალექტიკას, რომელიც არის იდეა. იგი მოაზროვნე აქტის ობიექტია და არა თვით მოაზროვნე აქტი.

დიალექტიკის გამართლება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სიმრავლე გაიხსნება აზროვნების ერთიანობაში, ყველა აქტი — ერთადერთ აქტში, რომელიც დიალექტიზაციის პროცესს

წარმოადგენს. ტრანსცენდენტალური თეალსაზრისით იდეა გაუმრავ-
ლებადია, ის მრავალია მხოლოდ ემპირიული და ისტორიული თეალ-
საზრისით. ტერმინებს შეუძლიათ მიიღონ სხვადასხვა ღირებულება
(ყოფიერება, არსება, ცნება, ინდეტერმინირებული ყოფიერება,
დეტერმინირებული ყოფიერება და სხვ.). მაგრამ უნივერსალურია აქ
მხოლოდ მოუსვენრობა ანუ აზრის რომელიმე დეტერმინაციაზე შეჩე-
რების შეუძლებლობა.

თავის წინამორბედად ჰეგელიანური დიალექტიკის რეფორმაში
ჯენტილე თვლის სპავენტას, რომლის ე. წ. „გამოუქვეყნებელი ფრაგ-
მენტი“ მან დაბეჭდა „ჰეგელიანური დიალექტიკის რეფორმაში“
(1913 წ.) სპავენტამ სცადა მოენახა გზა ჰეგელის ქმნადობის კატე-
გორიის გაგებასთან დაკავშირებული სიძნელის დასაძლევად. კატე-
გორიები, რომ არსებულებიყვნენ აზროვნების გარეთ, ამტკიცებდა სპა-
ვენტა, მათი დედუქცია ანალიტიკური იქნებოდა. მოაზრებულისაგან
ის ანსხვავებდა აზროვნებას, რომელიც აზროვნების აქტს წარმო-
ადგენს და ადგენს ყველა დეტერმინაციას. ამდენად იდეა არის მხო-
ლოდ იმიტომ, რომ ის მოიაზრება, ხოლო აზრი იმიტომ, რომ ის
აზროვნებს იდეას. მაგრამ სპავენტამ, ჯენტილეს მიხედვით, ვერ გა-
დაჭრა დასმული პრობლემა, რადგანაც თვლიდა, რომ აზრი გაგებუ-
ლი, როგორც წმინდა აქტი, აღმოჩნდებოდა ენეასის მღვთმარეობაში,
რომელსაც სურდა გადახვეოდა მამის აჩრდილს ჯოჯხეთში.

პანკიერი იყო, ჯენტილეს აზრით, ჰეგელიანური დიალექტიკის
კროჩიანული რეფორმატ, რადგანაც განსხვავებულთა დიალექტიკამ
ძალაში დატოვა შემეცნების თეორიაში მოცემულობის, უშუალობის
ცნება და ვერ მოუწახა სიმრავლეს მისი გაერთიანების საფუძველი
და მოძრაობის პრინციპი.

ჯენტილეს დიალექტიკის ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს
სიმრავლისა და ერთის ურთიერთობა ან ერთში სიმრავლის და-
ფუძნება და მასში მისი ერთიანობის პრინციპის დადგენა. როგორც
ვთქვით, ამ პრინციპს ჯენტილე პოულობს აზროვნების აქტში ანუ
„დიალექტიზაციაში“ (რეალობის სპირიტუალიზაცია), რომელიც მი-
სი კონცეპციით ერთადერთ კონკრეტულ, ე. ი. ნამდვილ კატეგორიას
წარმოადგენს. აზრის ყველა აქტი, ჯენტილეს მიხედვით, თუ კი მათ
არ ვიღებთ, როგორც უბრალო ფაქტებს, წარმოადგენენ ერთიან
აქტს. კატეგორიათა უსასრულო რიცხვი ეკუთვნის აბსტრაქტულ
ლოგოსს, მოაზრებულ ანუ წარსულ აზრს, კონკრეტული ლოგოსი
კი წარმოდგენილია ერთადერთი უსასრულო კატეგორიით, რომე-
ლიც არის აზროვნების კატეგორია მის აქტუალობაში.

სუბიექტის, როგორც ავტოქტიზის ანუ თვითშექმნის ფილოსოფიური ცნების შემოქმედი, ჯენტილეს აზრით, არის დეკარტე. ამ უკანასკნელმა დაადგინა, რომ სუბიექტი არის იმდენად, რამდენადაც ის აზროვნებს, რომ ის რასაც აზრი ვერ მოწყდება თავისი თავის უარყოფის გარეშე, წარმოადგენს იმ ყოფიერებას, რომელშიც ის არეალიზირებს თავის თავს. კარტეზიანული „cogito“-ს ღრმა და ორიგინალურ მნიშვნელობას ჯენტილე ხედავს იმაში, რომ აზრი ქმნის იმ ყოფიერებას, რომლის აზრიც ის არის, რომ სუბიექტის ყოფიერება შედგება მისივე საკუთარი აზროვნების, ამაში მდგომარეობს მისი არსება. მე სხვა არაფერია, თუ არა თვითცნობიერება, ე. ი. არა ცნობიერება, რომელსაც წანამძღვრად აქვს რაიმე ობიექტი, არამედ ცნობიერება, რომელიც ყოველივეს თვით ადგენს. შეშეცნების აქტში არ აქვს ადგილი არაფერს, რაც არაა დადგენილი ამ სუბიექტის მიერ. ამიტომ ობიექტი, რომელსაც ადგენს სუბიექტი. იგივე სუბიექტია. აქედან გამომდინარე აზრის აქტი არის წრე, რომელშიც ჯენტილე ანსხვავებს სამ იდეალურად პროგრესულ მომენტს: ერთიანობა, სიმრავლე, ერთიანობა, ანუ სუბიექტი, ობიექტი, სუბიექტი (თეზისი, ანტითეზისი, სინთეზი). სუბიექტი (აქტი, სინთეზი) კონსტიტუირდება როგორც სუბიექტი, რომელიც ანსხვავებს თავის თავში თვითობას, რომელიც არის ცნობიერების სუბიექტი (თეზისი) და თვითობას, რომელიც არის ცნობიერების ობიექტი (ანტითეზისი). სუბიექტი ააქტუალიზირებს თავისი თავის ცნობიერებას მხოლოდ ობიექტის დადგენის საშუალებით, რადგანაც მის გარეშე ის არის არარა.

ობიექტი. ჯენტილეს სისტემაში წარმოადგენს იმ საზღვარს, რომელსაც თავის მარადიულ განვითარებაში ხვდება აზრი. მაგრამ, რადგანაც ყველა საზღვარი, რომელიც უნდა გადაილახოს აზრის განვითარებაში, წარმოიშვება მისივე დიალექტიკის წიაღში, ამიტომ დიალექტიკური აუცილებლობა ჯენტილესთან ემთხვევა აზრის თავისუფლებას. ეს საზღვარი ანუ ობიექტი აზრშია და მხოლოდ აბსტრაქტულად აღებული იგი წარმოგვიდგება როგორც ბუნება. ობიექტი წარმოადგენს პრობლემას, რომელიც გვევლინება საზღვრის სახით მანამ, სანამ იგი არაა შეცნობილი. მისი შემეცნების შემდეგ საზღვარი ისპობა, მაგრამ გონი, გადალახავს რა ერთ საზღვარს, აქვე ადგენს ახალ საზღვარს და ეს პროცესი ისევე როგორც ფიქტესთან, უსასრულობაში მიდის. გონის უსასრულობა. წარმოადგენილია, როგორც ქმნადობის მარადიულობა, ხოლო საზღვარის ცნება, ჯენტილეს აზრით წარმოადგენს გონის უსასრულობის დასაბუთებას და ცივილიზაციის პროგრესში რწმენის საფუძველს.

სუბიექტს, ჭენტილეს მინედვით, ახასიათებს ორი ატრიბუტი — ექსისტენცია და ესენცია. სუბიექტი იქნებოდა არარა, ის რომ უწინარეს ყოვლისა არ არსებულებოდა; მაგრამ ის იქნებოდა არარა მისი არსი რომ არ ყოფილიყო არსებობა, როგორც თავისი თავის გაცნობიერება. ყველაფერი არის მხოლოდ იმდენად რამდენადაც ის არსებობს და არსებობს როგორც რაიმე. აზრში ექსისტენცია და ესენცია ქმნიან განუყოფელ ერთიანობას, რადგანაც აზრში არსებობა რეალიზირდება როგორც გარკვეული არსება. აზრი არსებობს თავის არსებასთან ერთად.

კროჩეს მსგავსად ჭენტილეს უარყოფს გონის დიალექტიკის ჰეგელიანურ გაგებას, როგორც მისი ფორმების პროგრესულ ინტეგრაციას. მაგრამ, კროჩესთან თითოეულ ფორმას გააჩნია ავტონომიური და კონკრეტული არსებობა. ჭენტილეს კროჩესული დიალექტიკის სტატიურობის დაძლევის ფიქრობს აზრის აქტის ცნებით, რომელიც განვითარების ყველა მომენტში წარმოადგენს სრულ და დაშლილ მდგომარეობას. აზრი არასოდეს არაა არც უბრალო შეგრძნება და არც წარმოდგენა. იგი ყოველთვის ცნება ანუ თვითცნება არის. აზრი ყოველთვის არის ის, რაც შეიძლება გახდეს მაშინ, როდესაც იგი მიაღწევს თავის უმაღლეს საფეხურს. ჭენტილეს აზრით გონის ფორმების იდეალური რეკონსტრუქცია საერთოდ აბსტრაქტულია, ხოლო გონის ციკლი აბსურდია, რადგანაც ციკლის ბოლოში მას არ ექნება ლოგიკური საფუძველი საწყისი პრინციპისაკენ დაბრუნებისათვის, თუ ეს საწყისი არაა იდენტური ბოლო მომენტთან. გონის ფორმების იდეალური რეკონსტრუქციის წესი შეიძლება შევიცნოთ მხოლოდ თვით აზრის რიტმში, რომელიც ვითარდება საკუთარ თავზე პროგრესული რეფლექსიის წყალობით, რადგან ის რეალიზდება იმდენად, რამდენად იქცევა თვითცნობიერებად. გონითი რიტმი განისაზღვრება როგორც შემეცნების ობიექტად საკუთარი თავის იმანენტური და მუდმივი დადგენა. აქედან გამომდინარეობს, რომ ფილოსოფიის გონის მხოლოდ უმაღლეს ფორმად მიჩნევა მცდარია. ფილოსოფია იბადება ადამიანთან ერთად და არის დასაწყისიდანვე.

ამგვარად, გონი როგორც კონკრეტული აქტი, თავისი ქმნადობის ყოველ მომენტში მთლიანია და განუყოფელია, მისი მომენტები კი მის აბსტრაქტულ, არარსებულ მომენტებს წარმოადგენენ. ამიტომ ობიექტი ჭენტილესთან არის ინტიმური, შინაგანი სხვა, დიალექტიკის ნეგატიური მომენტი. ბუნება ანუ წარსული აზრი თავის აბსტრაქტულობაში არის შეცდომა და ამ უკანასკნელის კანონს მის აბსტრაქტულობაში წარმოადგენს იდენტურობის ($A=A$) პრინციპი. ბუნება, რომელიც განიხილება მის კონკრეტულ რეალობაში ყოველ-

თვის არის აზრი, რომელიც აზროვნებს თავის სხვას და ამ აქტში უარყოფს მას, რადგანაც ყოველი განსაზღვრება არის უარყოფა. აზრის აქტი არის აწმყო, რომელშიც კვდება წარსული და ამდენად ეს აქტი არის აწმყოს და წარსულის დიალექტიკური ერთიანობა. ქვეშარითება, ჯენტილეს მიხედვით არის არა ყოფიერებაში, რომელიც არის, არამედ ყოფიერებაში, რომელიც უარიყოფა. ამიტომ შეცდომა კონკრეტულად არარსებულია, ის კონკრეტული ქვეშარითების ნეგატიური მომენტი. ამ ვიტალურ კვანძში, რომელიც აკავშირებს კონკრეტულ ქვეშარითებას აბსტრაქტულ შეცდომასთან, ხედავს ჯენტილე აზრის საფუძველს და ლოგიკის ძირითად კანონს.

აბსტრაქტული ლოგიკის კანონებს აქვთ ძალა მხოლოდ მოაზრებულ აზრის მიმართ, მაგრამ ტრანსცენდენტალური მე-ს სფეროში ისინი კარგავენ ძალას. მეტიც, ისინი აზრის უარყოფას წარმოადგენენ. იგივეობის (ან წინააღმდეგობის) პრინციპი $A = A$ არის აბსტრაქტული შეცდომის კანონი და ის, რაც მოიაზრება ამ კანონის საფუძველზე; ამიტომ იქნება შეცდომა. არ არსებობს აზრი, რომელიც იხსნებოდეს $A = A$ -ში. ერთადერთი ქვეშარითი ლოგიკა, ჯენტილეს მიხედვით, არის კონკრეტული ლოგიკა, ე. ი. კონკრეტული აზრის დიალექტიკა, რომელიც სქემატურად გამოისახება როგორც $A = \text{არა } A$ -ს. იგივეობის პრინციპი, უნდა შეიცვალოს დიალექტიკის ანუ აზრის, როგორც აქტივობის პრინციპით, რომელიც „ადგენს თავის თავს თავისი თავის უარყოფით“.

აქტის, როგორც თვითშექმნის გაგება გამიზნული იყო დაემტკიცებია, რომ სამყაროს ცენტრი, მისი შემქმნელი, და ე. ი. ფილოსოფიის ერთადერთი საგანი, არის აბსოლუტურად თავისუფალი და შეუზღუდავი პერსონალობა. ამიტომ აქტუალიზმში შემეცნებელი მეს ობიექტი არის თვით მე, მისი შინაგანი სხვა, ხოლო კონკრეტული აზრი არის „აბსოლუტურად ჩვენი“, და „აბსოლუტურად აქტუალური“. სხვისი აზრი არააქტუალური აზრია და ე. ი. არარსებული აზრია. ეს „ჩვენი აზრი“ არ არის მე, რომელსაც უპიროსპირდება არა-მე (სხვა) ან სხვა „მეები“ („სხვები“); ის, რასაც ეწოდება სხვისი აზრი ანუ „ჩვენი წარსული აზრი“, კონკრეტულად არსებობს მხოლოდ როგორც აქტუალური და აბსოლუტური ჩვენი აზრი, რადგანაც ის მოიაზრება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც კვლავ ცოცხლდება აქტუალურ აზრში. რეალიზირდება მასში და არის ჩვენი აქტის წყალობით. მაგრამ ეს „მე“ არ არის ემპირიული მე. ის აბსოლუტური მეა, რომელიც ერთია და სიმრავლის ძირს წარმოადგენს, ის ჩვენი არსებაა და ჩვენი ცოცხალი პრინციპია. აქტუალიზმის მიმზიდველობა მისი ჩამოყალიბების პირველ პერიოდში მდგომარეობდა ადამიანის ცნობიერი, აქტა-

ური მოღვაწეობის აბსოლუტური პრიმატის დადგენაში ბუნებაზე და ფაქტზე, პერსონალური მომენტის აქცენტირებაში. სწორედ ეს მომენტი აითვისა და განავითარა იტალიურმა სპირიტუალიზმმა.

აქტუალიზმის შინაგანმა სიძნელეებმა აიძულა ჯენტილე შეეტანა გარკვეული კორექტივები თავის სისტემაში. „ლოგიკის სისტემაში, როგორც შემეცნების თეორიაში“, რომლის პირველი ტომი 1917 წ. გამოვიდა, ჯენტილემ აღადგინა აბსტრაქტული ლოგოსის და მისი კანონების უფლებები და გამოაცხადა იგი კონკრეტული ლოგოსის არააქტუალურ, მაგრამ აუცილებელ მომენტად. კონკრეტულის ლოგოკა იქცა ორსახა იანუსად, ერთ მის სახეში, ამტკიცებდა ჯენტილე, ის ვლინდება როგორც აბსტრაქტული ლოგოსის დაპირისპირებული, როგორც დუალისტურობის ტერმინი, მეორეში როგორც მისი ძირი და გამართლება და ის პირველადი ერთიანობა, რომელიც ადგენს დაპირისპირებულ მომენტებს. აბსტრაქტულის ლოგოკა არის ცნების ლოგოკა, კონკრეტულის ლოგოკა კი თვითცნების (autoconcelto) ლოგოკას წარმოადგენს. თუ აბსტრაქტული ლოგოსი უარყოფს A და არა A იდენტურობას, როგორც წინააღმდეგობას, კონკრეტული ლოგოსი ამართლებს მას, როგორც თავის ერთადერთ კანონს. მე = მეს ნიშნავს: „მე ვქმნი ჩემს თავს შედ“ საიდანაც გამომდინარეობს, რომ მე = არა მეს. აბსტრაქტული ლოგოსის სახით აქტუალიზმში დაბრუნდა ობიექტი, სიმრავლე, ფაქტი და აბსოლუტური იდეალიზმისათვის დამახასიათებელი გნოსეოლოგიზმი. დიალექტიკურმა აქტმა კვლავ მიიღო სუბიექტისა და ობიექტის სინთეზის ხასიათი და ამ სინთეზის მომენტები იქცნენ გონის სამ ფორმად: ხელოვნება (სუბიექტური მომენტი), რელიგია (ობიექტურობის მომენტი), აზროვნების აქტი ანუ ფილოსოფია (სინთეზი).

„ლოგიკის“ გამოქვეყნებამ გამოიწვია გარკვეული დეზორიენტაცია თვით ჯენტილიანელების წრეშიც, რადგანაც ის წარმოადგენდა იმის გამართლების ცდას, რის უარყოფიდანაც ამოდიოდა აქტუალიზმი.

აბსტრაქტული ლოგოსის უფლებების აღდგენას არ მოუხსნია აქტუალიზმისათვის დამახასიათებელი სიძნელეები და წინააღმდეგობანი. აუხსნელი რჩებოდა ერთიდან სიმრავლის დედუცირება ანუ, როგორც ამბობდა კროჩე, აქტის ფაქტად ქცევა, აქტუალობაში არააქტუალურის, წარსულის დადგენა. მეტიც, არააქტუალური მომენტის აუცილებლობის დაშვება ძირს უთხრიდა მთელ სისტემას, რადგანაც აღადგენდა „ბუნებას“, უშუალობას, რომელიც სპობდა სუბიექტის აბსოლუტურ თავისუფლებას, გონის აბსოლუტურ იმანენტობას.

აბსტრაქტული და კონკრეტული ლოგოსის დაპირისპირებამ უფრო ნათელი გახადა კონკრეტული ლოგოსის ღვთაებრივ ინტელექ-

ტად გადაქცევის ტენდენცია, რომლის დამორჩილებულ მომენტს წარმოადგენს ადამიანური აზროვნება ანუ აბსტრაქტული ლოგოსი. კროჩემ, რომელმაც ჯენტილეს ორ ლოგიკაში დაინახა „შემეცნების ორი პლანის (როგორც იტყოდნენ ბერგსონელები)“ დადგენა, აღნიშნა ამ გარემოებით განსაზღვრული დუალიზმის აღორძინება. ის ფაქტი, რომ აბსტრაქტულ ლოგიკას ქმნის კონკრეტული ლოგიკა, წერდა იგი, არაფერს ცვლის, რადგანაც შემეცნების ეს ორი პლანი არ ერთიანდება და მეორე ლოგიკას არ შეუძლია შეცვალოს პირველი.

აქტის ჯენტილიანური გაგება ქმნიდა დიდ სიძნელებებს ყველა პრობლემის გადაწყვეტისას — ეხებოდა საქმე ისტორიას, შეცდომისა და ბოროტების, ხელოვნების თუ სხვა საკითხს. აზროვნების აქტს ჯენტილესთან აქვს ჰეგელისა და მარქსის მარქსისტული ფუნქცია. აზრი, აზროვნებს რა ჰეგელისა და მარქსის, ხსნიის შეცდომას და ბოროტებას როგორც მოაზრებულ, წარსულ აზრს, როგორც აქტის დიალექტიკის აბსტრაქტულ მომენტს. ამდენად მათ არ გააჩნიათ ჰეგელისა და მარქსისა და სიკეთისაგან განსხვავებული და პოზიტიური არსებობა; რეალურად ისინი არსებობენ მხოლოდ ცნობიერების მიერ მათი კორექტირების პროცესში, რომელიც მათ ამგვარ კვალიფიკაციას აძლევს. შეცდომისა და ბოროტების პოზიტიურ, პრაქტიკულ ფაქტებად მიჩნევა, ჯენტილეს აზრით, სპობს მათი შეფასების კრიტერიუმს, რადგანაც წარსულ ისტორიაში ყველაფერი რაციონალურია, დასრულებულია და ყოფიერება მოწყვეტილია ჯერაქსობას. ერთადერთი ბოროტება, ჯენტილეს მიხედვით, არის ის ბოროტება, რომელიც ისტორიკოსის ცნობიერებაშია, რომელიც დგას მისი მსჯელობის ზღურბლზე, როგორც ის მორალური რეალობა, რომელზეც მას შეუძლია იმსჯელოს იმდენად, რამდენად ის უარყოფს მას თავისი მსჯელობის მორალური აქტით. მაგრამ ჯენტილეს ეს თვალსაზრისი, რომელიც სცნობს შეცდომისა და ბოროტების არსებობას მხოლოდ ლოგიკური და მორალური ცნობიერების მიერ მათი დაძლევის პროცესში, ლოგიკური აუცილებლობით მიდის ნეგატიურ ღირებულებათა რეალობის უარყოფამდე, რაც ნიშნავს მათთან ბრძოლაზე უარის თქმას.

აქტუალიზმი, რომლის მიზანი იყო კონკრეტული ისტორიის მოაზრების და გაგების საფუძვლების დადგენა ლოგიკური აუცილებლობით მივიდა ამ ისტორიის უარყოფამდე, რადგანაც ერთადერთ ჰეგელისტურ ისტორიად აქტის მარადიული ისტორია გამოაცხადა.

ისტორია ჯენტილესთან იგივეობრივია ფილოსოფიასთან, აზრის აქტთან. ამიტომ ისტორია ყოველთვის აქტუალურია. მაგრამ თუ კროჩესთან ისტორია განსხვავდება ისტორიოგრაფიისაგან, როგორც

პრაქტიკული აქტივობა თეორიულ აქტივობისაგან, ჯენტილესთან ისტორიისა და ისტორიოგრაფიის განსხვავება უარყოფილია. ლოგიკური თვალსაზრისით ისტორიას არ აქვს წანამძღვარი. ის წარმოადგენს ყოველთვის ცოცხალ აქტს, თვითცნობიერების პროცესს და ამიტომ ისტორიის მოაზრება ნიშნავს ამავე დროს მის კონკრეტულ რეალიზაციას. ისტორია არის აწმყო იმ მსჯელობაში, რომელიც მას ადგენს. ეს მსჯელობა ხსნის წარსულს, რომლის მოვლენები იღებენ ინტელიგიბილურ ხასიათს ისტორიკოსის გონებაში. ისტორიკოსი, ასე ვთქვათ, შედის ისტორიაში, ხოლო ისტორია კონცენტრირდება მის ცნობიერებაში. მსჯელობას ისტორიული ფაქტის შესახებ, ჯენტილეს მიხედვით, შეიძლება ჰქონდეს აზრი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ კი ის აღებულია არა როგორც დასრულებული ფაქტის შეფასება, არამედ როგორც იმ ისტორიკოსის პერსონალური ცნობიერების შეფასება, რომელიც წარმოადგენს იმ ფაქტს. ისტორიულ მოვლენათა სიმრავლე, ამდენად, არ წარმოადგენს გონის წანამძღვარს. ამ სიმრავლეს ადგენს სუბიექტი, ის მასშია, მის შრომაშია. მაგრამ ჯენტილე კარგად გრძობდა, რომ მისი კონცეფცია ქმნიდა ისტორიის და მისი განვითარების აქტში გაქრობის საშიშროებას. მარადიული აქტის დიალექტიკა შეუძლებელს ხდიდა კონკრეტული ისტორიის გაგებას და, მიაკუთვნებდა რა მას აბსტრაქტული ლოგოსის სფეროს, აუფასურებდა მას და მისი შემქმნელის, ცოცხალი პიროვნების, ღირებულებას. ამით იყო განპირობებული ის ფაქტი, რომ ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ბრალდება, წამოყენებული აქტუალიზმის მიმართ, მდგომარეობდა იმაში, რომ აქტუალიზმის მთავარი საზრუნავი — პერსონალობა შთანთქა უნივერსალურმა სუბიექტმა, რომ ამ უკანასკნელმა დაჩრდილა ბოლოვადი ინდივიდი და ის რეალობა, რომელშიც იგი ცოცხლობს და მოღვაწეობს. მეორე მხრივ ყოველივეს — ბუნებისა და ისტორიის, ადამიანისა და ღმერთის, ყოფიერებისა და ღირებულების — აზრის განუსხვავებელ აქტში ჩაკეტვა სპობდა ბუნებისა და გონის, ისტორიისა და მისი გაცნობიერების განსხვავებას და ყველაფერს ფაქტად აქცევდა. ამიტომ აქტუალიზმს ზოგი ბრალს სდებს ნატურალიზმში, პოზიტივიზმში, ფენომენალიზმში.

1931 წ. ჯენტილემ გამოაქვეყნა „ხელოვნების ფილოსოფია“. ეს წიგნი, რომლის კონცეფცია უპირისპირდებოდა კროჩეს ესთეტიკურ დოქტრინას, ამავე დროს წარმოადგენდა ერთგვარ პასუხს ინდივიდის იგნორირების, მისი ავტონომიისა და უფლებების გაუქმების ბრალდებაზე. „ხელოვნების ფილოსოფიაში“ ჯენტილემ აქცენტი აქტის თეზისზე ანუ უშუალო სუბიექტზე გადაიტანა და სცადა დაემტკიცებინა,

რომ სწორედ ეს სუბიექტი ყოველივეს საწყისს და აუცილებელ საფუძველს წარმოადგენს. ამდენად მის ესთეტიკურ დოქტრინაში კვლავ მთელი სიმწვავეით დადგა აქტუალური და არააქტუალური მომენტების ურთიერთკავშირის საკითხი. აქტის (სუბიექტი-ობიექტი-სუბიექტი) დიალექტიკამ ჯენტლიესთან მიიღო აქტის სამი მომენტის — ხელოვნება-რელიგია-ფილოსოფიის დიალექტიკის სახე. ხელოვნებამ დაიკავა უშუალო სუბიექტის ადგილი და იქცა აქტის დიალექტიკის საფუძვლად და ბიძგად. ჯენტლიეს წინაშე მძიმე ამოცანა დადგა: ერთი მხრივ საჭირო იყო აქტის გაშუალების პროცესის, როგორც ერთადერთი არსებული რეალობის პრინციპის შენარჩუნება; მეორე მხრივ უნდა დამტკიცებულიყო ხელოვნების და ე. ი. უშუალობის არსებობა. როდესაც საკითხი ეხება ხელოვნების, როგორც წმინდა ფორმის სპეციფიკას, უნდა ეს ჯენტლიეს თუ არა, ის კროჩეს მისდევს და ახასიათებს მას როგორც გონის განვითარების პირველ და უშუალო მომენტს. ხელოვნება, მისი აზრით, არის წმინდა სუბიექტურობა, წმინდა გრძნობა, მაგრამ ის არაა შემეცნება, რადგან ეს უკანასკნელი ყოველთვის გაშუალებას წარმოადგენს. უშუალო სუბიექტი გონის ერთგვარი სიზმარია, დიალექტიკის საწყისია, სადაც მას ჯერ კიდევ არ დაუწყია აზროვნება და მოქმედება. გრძნობა — ეს არის სუბიექტის უშუალო, მაგრამ საიდუმლო ყოფიერება, რომელიც შესაძლებელს ხდის ყოველგვარ ცდას ანუ გონის განვითარებას. წმინდა გრძნობა, როგორც ეს იყო აღნიშნული კრიტიკაში, ქმნის ძალზე უცნაურ ვითარებას ისეთ პანლოგისტურ სამყაროში, როგორიც არის ჯენტლიეს აქტუალისტური ფილოსოფია. იმისათვის, რომ შეარიგოს გონის უშუალო, წინარაცინონალური სუბიექტი აზრის აქტთან ანუ გაშუალებულ სუბიექტთან, ჯენტლიე ახასიათებს ხელოვნებას როგორც სამყაროს *deus absconditus*-ს, რომელიც მიუწვდომელია ცნობიერებისათვის და გამოუთქმელია. ხელოვნება, ამტკიცებს იგი, არის საიდუმლოება, რომელიც უნდა იწამო, რადგანაც წვდები მას მხოლოდ აზრით გაშუალებულს და ამდენად სახეშეცვლილს. ხელოვნება მისი აზრით, ცოცხლობს თავისი კედომის პროცესში ანუ გონითი სიცოცხლის სხვა მომენტებთან ინტეგრაციის პროცესში, რადგანაც რეალურად ის არსებობს მხოლოდ აზრის აქტში. დიალექტიკის სხვადასხვა მომენტების სპეციფიკის გადარჩენას ჯენტლიე ცდილობს აქტის მიზნის ცნების შემოტანით, რომლის შესაბამისად დომინანტობს ხან ერთი და ხან მეორე მომენტი. მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ ეს დომინანტობა, როგორ დომინანტობს არააქტუალური, უშუალო მომენტი აქტში ან რით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ხელოვნება,

რელიგია და ფილოსოფია, როდესაც ყოველ აქტში ხორციელდება იგივეობრივი პროცესი, ამ კითხვაზე ჩენტილესთან პასუხს ვერ ვნახავთ. ამგვარად, აქტის დიალექტიკაში უშუალობის, არააქტუალურის უფლებების აღიარება, რასაც მოითხოვდა აქტი, როგორც გაშუალება, ძირს უთხრიდა მთელ აქტუალისტურ სისტემას და ქმნიდა პანესთეტიზმის საშიშროებას. მეორე მხრივ აქტის გაგება უარყოფდა და ხსნიდა ხელოვნებას აზრში, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებდა აქტუალიზმის პანლოგიზმს, სუბიექტის უუფლებობას და ჩენტილეს წარუმატებლობას გაემართლებია სიმრავლე და მისი კონკრეტულობა. ამიტომ „ხელოვნების ფილოსოფია“, ისევე როგორც მთელი აქტუალისტური დოქტრინა, წარმოგვიდგება როგორც სუბიექტის, პერსონალობის სადღეგრძელოც და მისი შესანდობარიც.

აქტუალიზმიდან გამოვიდა ორი მიმართულება — ე. წ. მემარჯვენე ჩენტილიანობა ანუ სპირიტუალისტურ-ქრისტიანული მიმართულება (კარლინი, გუცო, შაკა ლა ვია და სხვ.) და მემარცხენე ჩენტილიანობა (უგო სპირიტოს პრობლემატიზმი, კალოჯერო, ალმაიერი და სხვ.). არსებობს აქტუალიზმის ექსისტენციალისტური ინტერპრეტაციაც. მისი წარმომადგენელი ა. ბელეცა ამტკიცებს, რომ აქტუალიზმი კირკეგორის პოზიტიური ექსისტენციალიზმია, რადგანაც მისი კონცეპციის ლეიტმოტივი პერსონას ცნება და მისი ღირებულება არის. არსებობს აგრეთვე აქტუალიზმის თეოლოგიური ინტერპრეტაციაც (კარაბელაზე), რომლის მიხედვით აქტის ცნება განუყოფელია ადამიანი-ღმერთის ცნებისაგან და ამდენად აქტუალიზმი არის კათოლიკური დოქტრინა და მისი დოგმების გამართლებას წარმოადგენს.

გონის ჩენტილიანური აქტი იძლეოდა მისი, როგორც სიცოცხლის აქტის ინტერპრეტაციის და ბერგსონის élan vital-თან დაახლოების საშუალებას. თუ გონის ფილოსოფია ხაზგასმულად საერო („ლაიცისტური“) იყო, თუ კროჩე ყოველთვის ცდილობდა დაეცვა გონების უფლებები ყოველგვარი მისტიკისა და ირაციონალიზმის წინააღმდეგ, ჩენტილიანურმა აქტუალიზმმა, აღნიშნული თავისებურების გამო, მიიღო ირაციონალისტური ელფერი. როგორც სამართლიანად აღნიშნა კროჩემ, აქტუალიზმის ამ ასპექტში თავისებური გამოხატულება ჰპოვა XX საუკუნისათვის ნიშანდობლივმა ტენდენციამ. ეს ტენდენცია, წერდა იგი, გამოვლინდა აქტუალიზმში ვიტალური წადილის, ლიბიდოს აბსტრაქტული პრიმატის სახით.

აქტუალიზმი იქცა იმ ზღუდედ, რომელმაც ნათელჰყო ადამიანური სამყაროს პრობლემების გადაწყვეტისათვის სხვა ზზის არჩევის

აუცილებლობა. ამ გარემოებამ განაპირობა ჯენტის სისტემის კრიზისი ჯერ კიდევ 30-იანი წლების დასაწყისში. როგორც გარკვეული რეაქცია აქტუალიზმზე წარმოიშვა იტალიური ექსისტენციალიზმი, რომელმაც უარყო, ადამიანის მოაზროვნე სუბიექტზე დაყვანის ჯენტის პრინციპი და აქედან გამომდინარე დასკვნა — ადამიანის ბოლოვადი ბუნების განმსაზღვრელი ასპექტების ემპირიულ და მნიშვნელობას მოკლებულ ელემენტებად მიჩნევა. თავის ამოცანად ეგზისტენციალიზმმა დაისახა მიწიერი პიროვნებისათვის მისი უფლებების დაბრუნება და მისი არსებობის პირობების კვლევა. აქტუალიზმის აღნიშნული თავისებურებით განსაზღვრული იყო აგრეთვე მისდამი მიმართული კრიტიკა ქრისტიანული სპირიტუალიზმის და სხვა მის წიაღში შექმნილ მიმართულებათა მიერ.

ნეოიდეალისტური ფილოსოფია, რომელმაც სწორედ შენიშნა ჰეგელის მოძღვრების სუსტი მხარეები, წავიდა მისი დიალექტიკის ცოცხალი და რაციონალური მომენტის უარყოფის გზით. ნეოიდეალიზმმა მოწყვიტა დიალექტიკა ცოცხალ რეალობას და აქცია იგი წმინდა ცნებების დიალექტიკად. ამავე დროს თვით წმინდა ცნებათა სფეროში მან ვერ შეძლო მოძრაობისა და განვითარების დამტკიცება.

ჯენტის (Gentile) ძირითადი შრომები

- L'atto del pensare come atto puro. (1912);
- Teoria generale dello spirito come atto puro (1916);
- Sistema di Logica come teoria del conoscere, v. 1—2 (1917—1923);
- La filosofia dell'arte (1931).

ლიტერატურა

- მ. თოფურაძე, ესთეტიკურის პრობლემა ჯენტის აქტუალიზმურ ფილოსოფიაში, „ესთეტიკის საკითხები“, თბილისი, 1968;
- Б. Чернышев, Современный идеолог фашизма (Джоваини Джентиле). „Под знаменем марксизма“, Москва, 1931, № 4—5;
- Э. Гарин, хроника итальянской философии XX века, Москва, 1965;
- С. Эфиров, Итальянская буржуазная философия XX века, Москва, 1968;
- „Giovanni Gentile. La vita e il pensiero“, v. v. 1—8, Firenze, 1948-58.

გერმანული ნეოჰეგელიანობა

ჰეგელის ფილოსოფია დიდხანს იყო კრიტიკისა და უგულვებელყოფის ობიექტი, ერთი მხრივ, იმის გამო, რომ წარმოადგენს მარქსიზმის ფილოსოფიურ წანამძღვარს, ხოლო მეორე მხრივ იმის გამო, რომ ვერ გაამართლა იდეოლოგიის იდეალისტური პრინციპი და აბსოლუტური პანლოგიზტური სისტემის სახით კრახი განიცადა.

გერმანული ჰეგელიანელობის განახლების სპეციფიკური თავისებურებანი შეიძლება აიხსნას ნეოკანტიანელობასა და სიცოცხლის ფილოსოფიასთან მიმართებით, ნეოჰეგელიანელობა არის ცდა ჰეგელის „ახლებური“ გაგებისა, ძირითადად, ამ ორი თეორიის და ჰეგელის მოძღვრების სინთეზის გზით.

მე-19 ს. 40-იან წლებში დაიწყო ჰეგელის პანლოგიზმის საფუძვლიანი კრიტიკა (ჰერბარტი, შელინგი, ტრენდელენბურგი), ხოლო 50-იანი წლებისათვის იგი უკვე ძლიერ ანტიჰეგელიანურ მოძრაობად განვითარდა (შოპენჰაუერის ვოლუნტარიზმი, ვულგარული მატერიალიზმი, პოზიტივიზმი, ნეოკანტიანელობა). ამ დროიდან ჰეგელის ფილოსოფია მხოლოდ კრიტიკის ობიექტი იყო ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, შემდეგ კი თითქოს დავიწყებას მიეცა.

მხოლოდ 70-იან წლებში, ჰეგელის დაბადებიდან ასი წლის თავზე, იწყება ჰეგელიანიზმის ერთგვარი გამოცოცხლება და მისი გამოყენება, ერთი მხრივ, მარქსიზმის, მეორე მხრივ მოძალებული პოზიტივიზმის წინააღმდეგ. გერმანიაში ამ მოძრაობამ თავი იჩინა ფილოსოფიის ისტორიული სკოლის სახით (კ. როზენკრანცი, ი. ე. ერდმანი, ედ. ცელერი, კ. ფიშერი); ამ დროს ჰეგელიანიზმი უფრო ფართო მასშტაბით გავრცელდა ევროპის სხვა ქვეყნებში: ინგლისში, იტალიაში, სკანდინავიის ქვეყნებში და რუსეთში.

გერმანიაში ჰეგელის ფილოსოფიის გამოცოცხლების ეს ცდები დაკავშირებულია ჰეგელიანიზმის აღორძინებასა და განახლებასთან.

ჰეგელიანიზმის აღორძინებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა კ. ფიშერის გამოკვლევამ ჰეგელზე და რიკერტის მოწაფის იულიუს ებინგჰაუსის შრომამ რელატიური და აბსოლუტური იდეალიზმის შესახებ, რომელიც ამტკიცებდა, რომ რელატიური იდეალიზმის აბსოლუტურ იდეალიზმად განვითარება, ე. ი. კანტიდან ჰეგელზე გადასვლა კანონზომიერი აუცილებლობით მოხდაო. ფაქტიურად ამ შრომის შინაარსით არის განსაზღვრული, ნეოჰეგელიანელებისათვის სახელმძღვანელოდ აღიარებული, რ. კრონერის მოგვიანებით დაწერილი ორტომიანი მონოგრაფია „კანტიდან ჰეგელამდე“.

ჰეგელიანიზმის აღორძინებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა იმ კამათმა, რომელიც 1908 წელს მესამე ინტერნაციონალურ ფილოსოფიურ კონგრესზე გაიმართა ნეოკანტიანელებს რ. კრონერსა და ი. ებინგჰაუსს შორის. კონგრესზე მოხსენებით გამოვიდა რ. კრონერი. იგი კანტის მიხედვით ამტკიცებდა სპეკულატიური მეტაფიზიკის შეუძლებლობას და იდეების რეგულატურ მნიშვნელობას ემპირიული მეცნიერებებისათვის. მის წინააღმდეგ ი. ებინგჰაუსმა ხაზი გაუსვა რელატიური და აბსოლუტური იდეალიზმის განსხვავებას და დაასაბუთა უკანასკნელის, როგორც პირველის დასრულებული და სრულყოფილი ფორმის უპირატესობა.

ნეოჰეგელიანიზმის წარმოშობას ხელი შეუწყო აგრეთვე დილთაის სახელთან დაკავშირებულმა „სიცოცხლის ფილოსოფიამ“. დილთაიმ ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევაში ლოგიკური კანონზომიერების მნიშვნელობის უარყოფით სცადა ჰეგელის მოძღვრების ახლებური გაგება, ცხოვრებისა და იდეების შინაგან განვითარებაში განხილვა. მან განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო ახალგაზრდა ჰეგელის ნაწერებს, 1905 წელს დაწერილ ნაშრომში—ჰეგელის ახალგაზრდობის ისტორია—გამოიყენა ჰერმან ნოლის მიერ გამოცემული ჰეგელის ახალგაზრდობის პერიოდის თეოლოგიური შრომები და ამ შრომების ჰეგელის ბიოგრაფიასთან მთლიანობაში შესწავლით სცადა ჰეგელთან აღმოეჩინა სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპები. მან წინა პლანზე წამოსწია ჰეგელის მოღვაწეობის პირველი პერიოდისათვის დამახასიათებელი ირაციონალისტური მომენტები, ზოლო ჰეგელის პანლოგიზმი და აბსოლუტური რაციონალიზმი უკანონო გადახრად გამოაცხადა.

დილთაიმ მოითხოვა ჰეგელის ირაციონალისტური ფილოსოფიის პრინციპების აღმოჩენა, რითაც იგი ნეოჰეგელიანიზმის წინამორბედი გახდა. აქედან გამომდინარე ნეოჰეგელიანელები რ. კრონერი და ჰ. გლოკნერი, რომლებიც ჰეგელის ფილოსოფიას განიხილავენ როგორც რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის სინთეზს, როგორც მათ

დიალექტიკურ მთლიანობას. ნეოჰეგელიანელები ცდილობენ ჰეგელის პანლოგიზმი აქციონ ალოგიზმად და დაასაბუთონ, რომ ამ „უდიდეს რაციონალისტში ირაციონალისტის სული“ ბობოქრობს, ე. ი. ფაქტიურად უარყონ ისტორიული ჰეგელი.

დილთაისაგან გერმანულმა ნეოჰეგელიანელობამ ტრადიციად მიიღო კიდევ ერთი სპეციფიკური თავისებურება: ჰეგელის ფილოსოფიის გაგებისათვის უკან, კანტისაკენ სვლა, ჰეგელის ფილოსოფიის ახსნა კანტის ფილოსოფიაზე რედუქციის გზით. დილთაი ამტკიცებდა, რომ ძირითადი პრობლემა, რომელსაც იკვლევდა გერმანული ფილოსოფია, არის 1800-იან წლებში კანტის მიერ დაყენებული პრობლემა: საყოველთაო ცოდნის საფუძვლიანობის შესახებ, იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი საგნობრივი ცოდნის დაფუძნება. ეს პრობლემა კანტიდან მოყოლებული ეპოქის ისტორიული თავისებურებებით იყო გაპირობებული. ამ პრობლემების გადაწყვეტამ ჰეგელი მიიყვანა სამყაროს ისტორიული გაგების კონსტრუქციამდე. ამ კონსტრუქციის ახსნის გასაღები, დილთაის აზრით, კანტის ფილოსოფიის გაგებაში უნდა ვეძიოთ.

რ ი ხ ა რ დ კ რ მ ნ ე რ ი

გერმანელი ფილოსოფოსის რიხარდ კრონერის (1884) ფილოსოფიური ევოლუცია არის ნეოკანტიანელის გადასვლა ნეოჰეგელიანიზმის პოზიციასზე; ნეოკანტიანელი რიკერტის პოზიციის ინტერპრეტატორიდან იგი გადაიქცა ჰეგელის ფილოსოფიის დამცველად, ნეოჰეგელიანიზმის სულისჩამდგმელად და მეთაურად. გარკვეული როლი მისი ნეოჰეგელიანური თვალსაზრისის ფორმირებაში შეასრულა ი. ებინგჰაუსის შრომამ „რელატიური და აბსოლუტური იდეალიზმი“ (1910) და ვ. ვინდელბანდის გამოსვლამ ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში, როცა მან ჰეგელიანიზმის აღორძინება იწინასწარმეტყველა. კრონერზე ერთგვარი გავლენა მოახდინეს აგრეთვე ინგლისელმა ჰეგელიანელებმა, კერძოდ სტირლინგის („ჰეგელის საიდუმლოებამ“, 1865), ბრედლისა და ბოზანკეტის შრომებმა. რ. კრონერი თავის ინგლისელ მასწავლებლებად თვლის გვიანდელ ჰეგელიანელებს, უოლესსა და კერდს.

კრონერის აზრით, გერმანული იდეალიზმი ერთიანი მოძღვრებაა, იგი იწყება კანტიდან როგორც ერთიანი ქმნადობის პროცესი და მთავრდება ჰეგელით. ამ აზრით მართალია ვ. ვინდელბანდის დებულება „კანტის გაგება ნიშნავს მის გარეთ გასვლას“. თუ კანტის დალაგებისათვის აუცილებელია მისი გაგება, გაგებისათვის კი საჭიროა კანტის ფილოსოფიიდან გარეთ გასვლა, ეს გზა მთავრდება ჰეგელით. ამიტომ ჰეგელის გაგება ნიშნავს იმაში დარწმუნებას, რომ მის გარეთ გასვლა უკვე შეუძლებელია. ამრიგად, კრონერის აზრით გერმანული იდეალიზმის გაგების ერთადერთი გზაა მისი განხილვა შინაგან განვითარებაში, ე. ი. ჰეგელის მოძღვრების განხილვა კანტის ფილოსოფიიდან გამოყვანის გზით, სადაც შედარებით უმნიშვნელო როლის შესრულება უხდებათ ფიქტესა და შელინგის ფილოსოფიას.

რ. კრონერის მონოგრაფიის — „კანტიდან ჰეგელამდე“ — პირველ ტომში (1921) გადმოცემულია გერმანული იდეალიზმის განვითარება „გონების კრიტიკიდან ნატურფილოსოფიამდე“, ხოლო მეორე ტომში (1924) — „ნატურფილოსოფიიდან გონის ფილოსოფიამდე“. კრონერი ამოდის იმ დებულებიდან, რომ ჰეგელის სისტემის არსი რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის სინთეზში უნდა ვეძიოთ.

ჰეგელის ფილოსოფია რაციონალისტურია, რამდენადაც აზროვნებით სისტემაშია განხორციელებული, მაგრამ მისი „მეთოდური ფორმა“ ირაციონალურია. მართალია ჰეგელი შეურიგებელი მტერია ირაციონალისტი ფილოსოფოსებისა, ებრძვის შელინგს და ამტკიცებს ჰერტის, გრძნობის, რწმენის, წინასწარმეტყველების შეუთავსებლობას საკუთარ სისტემასთან, მაგრამ მას არ შეუძლია აზროვნებისაგან განსხვავებულს ისევ აზროვნების გზით მიაღწიოს, აზროვნების ირაციონალური შინაარსი რაღაც სხვა წესით უნდა ჰქონდეს მოპოვებული.

რატომ არის დიალექტიკური აზროვნება რაციონალურ-ირაციონალური? დიალექტიკა აზროვნებას განიხილავს შინაგან დაპირისპირებაში, რაციონალური, როგორც მყარი ცნებებით აზროვნება განსჯას ემთხვევა. იგი დიალექტიკის მხოლოდ ერთი მხარეა, მეორე მხარე კი ის არის, რომ დიალექტიკა ნიშნავს სპეკულატურ აზროვნებას, „გონის ცოცხალ მოძრაობას“, „მოუსვენრობას“, „ცნებების რიტმს“, „ლოგიკურ ცხოვრებას“. დიალექტიკურისათვის არსებითი და სპეციფიკური სწორედ ეს მეორე მხარეა, ამ მხრივ იგი ირაციონალურია.

ცნების ყოვლისშემძლეობა ჰეგელთან ნიშნავს ცნების მიერ თავისთავისათვის საზღვრის დაღებას, ხოლო ეს, თავის მხრივ, ნიშნავს ცნების თავისთავიდან გასვლას, ამ საზღვრისა და თავისი თავის უარყოფას. აზროვნების უნივერსალურობა ჰეგელთან მოითხოვს აზროვნ-

ნების გარეთ გასვლას, რამდენადაც მხოლოდ უნივერსალურ აზრს შეუძლია თავისი საზღვარი დაადგინოს, ე. ი. თავისი თავი უარყოს, თავის არსს თავისი არარაობის დადგენით მიწვდეს; აზროვნების ნეგატიური დამოკიდებულება თავისთავის მიმართ ამავე დროს არის მისი ბატონობა თავისთავზე, თავისთავიდან გასვლა რაღაც სხვა სფეროში. მაშასადამე, აქ რაციონალური აუცილებლობით მოითხოვს თავის საწინააღმდეგოს — ირაციონალურს, და ამგვარად, წმინდა აზრის ბატონობა გულისხმობს რაციონალურისა და ირაციონალურის სინთეზს.

რ. კრონერის აზრით, ჰეგელი არა მხოლოდ რაციონალურ-ირაციონალურის სინთეზის თვალსაზრისზე დგას, იგი თავისი მეთოდით ირაციონალისტია, რადგან დიალექტიკოსია, რადგან დიალექტიკა როგორც მეთოდი, რაციონალურს ირაციონალურად აქცევს, ე. ი. დიალექტიკური აზროვნება რაციონალურ-ირაციონალური აზროვნებაა. ჰეგელის ფილოსოფიის „რაციონალურ მისტიკად“ გამოცხადება კარგად გამოხატავს ამ მოძღვრების ორმაგ ბუნებას.

ჰეგელი უდიდესი ირაციონალისტია. ჰეგელამდე ვერც ერთმა მოაზროვნემ ვერ შეძლო ასე ირაციონალური გაეხადა ცნება. ჰეგელთან შედარებით ყველა ირაციონალისტი. რაციონალისტი გამოჩნდება, რადგან ისინი თვით აზრში კი არ აღგენენ ირაციონალურს, როგორც მის შინაგანად წინააღმდეგობრივს, არამედ მას განსჯის საფუძველზე იაზრებენ და ამით ფაქტიურად მის რაციონალიზაციას ახდენენ.

ირაციონალურის პრობლემა, რ. კრონერის მიხედვით, კანტთან იდგა შემეცნებითი მსჯელობის რაობის გარკვევის დროს, მაგრამ მან ვერ შეძლო ამ პრობლემის განვითარება, ამიტომ კანტთან და ფიხტესთან დიალექტიკის გაგება რაციონალიზმის საზღვრებში ხდება. ჰეგელმა გააერთიანა კანტის, ფიხტესა და შელინგის დიალექტიკა და იგი აქცია აბსოლუტის აბსოლუტური შემეცნების მეთოდად. ერთ მსჯელობაში შეუძლებელია აბსოლუტის, როგორც პრედიკატს მოკლებულის გამოთქმა, ვინაიდან იგი ყველა შესაძლებელი პრედიკატის სუბიექტია. აბსოლუტის მთლიანობაში მოაზრება ნიშნავს აზროვნების გარეთ გასვლას, ამდენად აბსოლუტის შემეცნების მეთოდი, დიალექტიკა აღარ არის რაციონალური მეთოდი.

რ. კრონერი ნეოჰეგელიანელებს შორის ითვლება „სპეკულატური“ დიალექტიკის მიმართულების წარმომადგენლად. იგი არჩევს სპეკულატურ-დიალექტიკური აზროვნების სამ მომენტს: 1) ქვაზი ემპირიულს, პოზიტიურ მომენტს; 2) კრიტიკულ-ნეგატიურს, წინააღმდეგობრივ დებულებებად დაშლილს, თავისთავის დანაწილების რეფ-

ლექსიას მომხდენს და 3) სპეკულატურ მომენტს, რომელიც წინააღმდეგობას აამაღლებს დაპირისპირებულთა სინთეზამდე და მათ შინაგანად აბათილებს. დიალექტიკურ-სპეკულატურის ეს სამი მომენტი სხვაგვარად არის აბსტრაქცია, რეფლექსია და „აზროვნებითი ინტუიცია“ ანუ „რეფლექტირებული ჰერეტა“. მესამე მომენტი გულისხმობს ყოველგვარ წინააღმდეგობაზე ზევით დადგომას, სპეკულატურ-დიალექტიკური სფეროს მიღწევას, „აზროვნების აზროვნებას“ და ამიტომ იგი აღარ არის აზროვნება, ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ მხოლოდ ზერაციონალური, აზროვნებითი ჰერეტა.

ამგვარად, რ. კრონერი ახდენს ჰეგელის დიალექტიკის ირაციონალიზაციას, ეს ლოგიკური მეთოდი დაჰყავს ინტელექტუალურ ჰერეტაზე, რომელიც მხოლოდ ზერაციონალური, ზეადამიანური სფეროს კუთვნილება შეიძლება იყოს. აქ მოცემულია ჰეგელის სპეკულატური დიალექტიკის დაკნინება, რადგან უნივერსალური, ყოვლისმომცველი მეთოდიდან იგი გადაიქცა ზერაციონალურის სფეროში ამაღლებული გონის ჰერეტის უნარად. დიალექტიკამ აქ სუბიექტური ელფერი შეიძინა და ეს უფრო მეტად გამოვლინდა, როცა კრონერი შეუდგა ჰეგელის ფილოსოფიაში ცნობიერების ცნების შინაარსის გარკვევას.

რ. კრონერის აზრით ჰეგელის ფილოსოფიის კვინტესენციაა ცნობიერება, გაგებულნი როგორც „ჩვენი“ ცნობიერება, „ჩვენი“ აზროვნება. ამიტომ ამ ფილოსოფიის არსი ზუსტად გამოითქმება თუ მას ვუწოდებთ სპირიტუალისტურ პანთეიზმს.

თვითმოდრავი აბსოლუტური გონი არის „თვით“ (Selbst) ანუ აბსოლუტური თვითცნობიერება, რომელიც თვით აზროვნების აქტშივე არის დანაწილებული აზროვნებად და არსად, სპეკულაციად და ცხოვრებად, რაციონალურად და ირაციონალურად. „აზროვნების აზროვნება“ წმინდა აზრს კი არ აღნიშნავს, არამედ აზრის მიერ თავისთავის მოაზრებაში თავისთავისაგან განსხვავებულის აღმოჩენას. იგი არის „თვით“, რომელიც თავისთავის შინაგან გაორებას ხსნის გააზრებით, რომელიც ახორციელებს თავისთავში ქმნადობას, არა როგორც თავისი მომენტების მარტივ ერთიანობას, არამედ როგორც ცნობიერების თავისთავთან ერთიანობას.

ცნობიერების დახასიათების დროს რ. კრონერთან აღდგენილია კანტის კრიტიციზმისათვის დამახასიათებელი ცნობიერების ნიშნები. რ. კრონერი ფიქრობს, რომ ჰეგელის პანლოგიზმისათვის დამახასიათებელი „ტავტოლოგიის“ პრინციპი, რომელიც შლის განსხვავებას ცნობიერებასა და მის შინაარსებს შორის გაუმართლებელია, რომ მის წინააღმდეგ სწორი იყო რიკერტის მიერ წამოყენებული პეტეროლოგიის პრინციპი. აუცილებელია პეტეროლოგიის თვალსაზრისის გატა-

რება; ცნობიერებამ თავის თავში თავისი საპირისპირო უნდა აღმოაჩინოს, რასაც ჰეგელის ტავტოლოგიის პრინციპი ფაქტიურად ვერ ახორციელებს. ამიტომ რ. კრონერი საჭიროდ თვლის განავითაროს ცნობიერების ცნება ჰეგელთან. ამ მიზნით, რიკერტის ჰეტეროლოგიის პრინციპის გათვალისწინებით, მან შეიმუშავა ჰეაუტოლოგიის პრინციპი, რაც თავისი მნიშვნელობით აღნიშნავს თავისთავის გამოთქმას.

რ. კრონერი იძლევა ცნობიერების ახალ ფორმულირებას. ეს არის „თვით“, რომლის მიზნობრივი მოქმედება და საწყისის რეზულტატთან იგივეობა ჰეგელისაგან განსხვავებულადაა გაგებულნი. ეს არის თვითცნობიერება, რომელსაც არასოდეს არ აქვს მიზანი თავისთავის გარეშე. იგი მოძრაობას იწყებს თავისი უშუალობიდან და საწყისის დამთხვევა რეზულტატთან ხორციელდება არა საწყისის მოხსნა-შენახვით, არამედ თავისი უშუალობის ხელახალი აღდგენით.

რ. კრონერის აზრით მოძრაობის უმაღლესი პუნქტი ჰეგელის მიერ მიღებულ რეზულტატში, — ფილოსოფიაში. ცნებაში კი არ არის, არამედ გზის შუაში. — რელიგიაში. უშუალოს რაციონალიზება მთავრდება რელიგიის სფეროში თავისი უშუალობის აღდგენით. დიალექტიკური უკუდაბრუნება აქ ნიშნავს საწყისის უშუალობის აღდგენას, ისე, რომ რეზულტატი განვითარების გზით არ არის გაშუალებული. დიალექტიკური მოძრაობის დასრულება არის ზერაციონალურში ამაღლება, ეს არის უშუალობის მიღწევა რელიგიისა და კულტურის ფილოსოფიაში.

რ. კრონერი ცდილობს ჰეგელის დიალექტიკური სისტემის ისეთ რეფორმირებას, სადაც რაციონალური მუდმივ იქნება შეზღუდული ირაციონალურით. ჰეგელის მიხედვით ჰეშმარტია მხოლოდ მთელი, მაგრამ აქ ლოგიკური მთელი, აბსოლუტურად რაციონალური სახით არის წარმოდგენილი, კრონერთან კი ეს არის „გეშტალტი“, რომელიც თვითცნობიერებისათვის მუდმივ ამოცანას წარმოადგენს და არასოდეს არ არის ეს მთელი დასრულებული. ხოლო მიზანი მიღწეული. ამიტომ თვითცნობიერება თავისი განვითარების ყოველ საფეხურზე „გეშტალტი“ კი არა, არამედ მხოლოდ გამთლიანებაში მყოფია.

რ. კრონერი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ უშუალობის, ინტუიციის მომენტი არსებითია თვითცნობიერებას მთელი მოძრაობის პროცესში.

მესამე „სიხლის“ მომენტი რ. კრონერთან, ჰეგელისაგან განსხვავებით, ის არის, რომ დიალექტიკა მოქმედებს მხოლოდ პოლარობის პრინციპის სახით, ტრიადა როგორც აღმავალი განვითარების ამჟინელი მოხსნილია. ყველგან ორი წევრია, რადგან მოძრაობის განმსა-

ზღვრელია თვითცნობიერების გაორება რაციონალურად და ირაციონალურად, საზრისად და არსად. რ. კრონერის სისტემის ყოველი მხარე გაორების სახეს ატარებს, რადგან ყველგან აუცილებელ მომენტად უნდა გამოვიდეს უშუალო, ინტუიტური მომენტი.

ამრიგად, რ. კრონერის მიერ ჰეგელის დიალექტიკური სისტემის „ახლებური“ ათვისების, გერმანული იდეალიზმის მთლიანობაში მისი გაგების ცდა დამთავრდა ჰეგელის დიალექტიკური სისტემის კანტიანური დამუშავებით, ჰეგელის პანლოგიზმის უარყოფის მიზნით აზროვნებასთან ერთად დაუსაბუთებლად ინტუიტური მომენტის თავისთავადობის დაშვებით, აზროვნებინა და ინტუიციის სინთეზური ერთიანობის კანტიანური პრობლემის ხელახალი აღდგენით.

რ. კრონერი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ გააიგივა სპეკულატური შემეცნების საფეხური და რელიგია. იგი პირდაპირ წერს, რომ ფილოსოფია საბოლოოდ სხვა არაფერია თუ არა გამოცხადება, რომელიც თავისთავად და მასში წარმოდგენილ შინაარსს აზროვნებით სწვდება. ამიტომ ჰეგელმა სისტემა დაამთავრა, რ. კრონერის აზრით, რელიგიისა და ფილოსოფიის იგივეობით, მან მალალ დონეზე აღადგინა არისტოტელეს მეტაფიზიკის დედაარსი და თავის სისტემაში აჩვენა ბერძნული და გერმანული გონის ერთიანობის ზეიმი.

1930 წლის 24 აპრილს ჰოლანდიელი ნეოჰეგელიანელის „ბოლანდის ინიციატივით ჰააგაში მოწვეულ ჰეგელიანელთა პირველ კონგრესზე დაარსდა ინტერნაციონალური საზოგადოება Hegelbund, რომლის თავმჯდომარედ აირჩიეს რ. კრონერი. ამ კონგრესზე წარმოთქმულ სიტყვაში რ. კრონერმა აღნიშნა, რომ „ბოლანდის საზოგადოების“ მიერ მოწვეული კონგრესი ცხადყოფს ჰეგელიანიზმის აღორძინების ფაქტს. მან სცადა ამის დასაბუთება ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებათა ანალიზის საფუძველზე.

ამის შემდეგ რ. კრონერი 1938 წლამდე მეტწილად იკვლევს კულტურის ფილოსოფიის პრობლემებს, 1938 წელს სტოვეებს ფაშისტურ გერმანიას. ერთხანს ინგლისში მოღვაწეობს, ხოლო ბოლოს აშშ-ში (ფილადელფიაში) დასახლდა და ძირითადად რელიგიის ფილოსოფიის საკითხებს ამუშავებს. ამ პერიოდში გამოდის რ. კრონერის მიერ ინგლისურ ენაზე დაწერილი შრომები: „კულტურა და რწმენა“, „სპეკულაცია და რევოლუცია ფილოსოფიის ისტორიაში“, ხოლო 1959 წელს გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული პატარა შრომა „Selbstbesinnung“, თვით ავტორის აღიარებით ბოლო დროს გამოცემული მისი შრომების დედაარსს გადმოსცემს. ადამიანური და ღვთაებრივი არსის საიდუმლოების გადმოცემა მისი აზრით, საჭიროებს ჰეგელის ახლებურ განმარტებას, კერძოდ, „ჰეგელის ონტოთეოლოგიურ სპე-

კულატურ თვალსაზრისთან“ პასკალისა და კირკეგორის დაკავშირებას. ამ დროიდან რ. კრონერის თვალსაზრისზე აშკარად იგრძნობა ექსისტენციალიზმის გავლენა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ რ. კრონერი კვლავ წამყვან როლს ასრულებს ნეოჰეგელიანურ მოძრაობაში. ახლად დაარსებულ ჟურნალში — Hegel-Studien (1961) იგი აქვეყნებს ნაშრომს „ჰეგელი დღეს“, რომელშიც გარკვეულ შეფასებას აძლევს ნეოჰეგელიანური მოძრაობის ისტორიულ გზას. კრონერის აზრით, ჰეგელის ფილოსოფიაში, როგორც „ევროპული აზროვნების შემდგომ გადაულახავ მწვერვალში“, მოცემულია აზრის მთელი მოძრაობა აბსტრაქტული არსიდან კონკრეტულ აბსოლუტურ გონამდე. „ჰეგელი დღეს“ არის მთელი ევროპული აზრის განვითარების ისტორიის თავისთავში განმანხორციელებელი. არ გადაავაჭარბებთ თუ ვიტყვით, რომ ჰეგელის სულით გამსჭვალულია მთელი მეოცე საუკუნე, ნახევარი მსოფლიო დღეს მარქსიზმის დროშითაა გაერთიანებული, ხოლო მეორე ნახევარი ფილოსოფიურად, თეოლოგიურად და ლიტერატურულად შეპყრობილია კირკეგორის ექსისტენციალიზმით. კირკეგორი და მარქსიკი ჰეგელის მოწაფეები იყვნენ. ისინი ჰეგელის გარეშე არც მოიაზრებიან. რ. კრონერი ორი მსოფლიო ბანაკის არსებობის ფაქტსაც ხსნის ჰეგელის მოძღვრებიდან გამომდინარე ორი დაპირისპირებული თეორიის მარქსიზმისა და ექსისტენციალიზმის საფუძველზე. მათა გაერთიანება შესაძლებელია ერთიანი საფუძვლის არსებობის გამო, ამიტომ შეიძლება ჰეგელი გახდეს მსოფლიოში მომავალი იდეოლოგიური და პოლიტიკური ზავის საფუძველი. შესაძლებელია ჰეგელის თემატიკამ „გაწმინდოს პოლიტიკური ამინდის ცა“ და „გააერთიანოს ყველა ქვეყნის სწავლულნი“. დღეს კრონერი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს „გონის ფენომენოლოგიის“ ცალკეულ პრობლემებს — „უბედური ცნობიერებისა“ და „გაუცხოების“ პრობლემას, რომელიც კარგად ეხმაურება თანამედროვე ბურჟუაზიულ იდეოლოგიაში გულგატეხილობის საერთო სულისკვეთებას.

რ. კრონერის (Kroner) ძირითადი შრომები:
Von Kant bis Hegel B 1—2, 1921/24;
Hegel, 1932;
Hegel heute (Hegel Studien B 1 1961.

ჰერმან გლოკნერი

გერმანელი ფილოსოფოსი ჰერმან გლოკნერი (1896) რიკერტის მოწაფე იყო. მან გამოსცა ჰეგელის თხზულებათა ოცტომეული, რომელსაც 21 (1929) და 22 (1940) ტ. დაურთო, საკუთარი გამოკვლევა ჰეგელზე და აგრეთვე „ჰეგელის ლექსიკონის“ სამტომეული. ჰეგელის ფილოსოფიის გაგებისათვის გლოკნერი მოითხოვს დილთაის მეთოდის მიხედვით იმის გამოკვლევას, თუ როგორ „ყალიბდებოდა“ ჰეგელი.

გლოკნერის აზრით ჰეგელამდე ვერავენ შეძლო რაციონალურისა და ირაციონალურის სისტემატიზაცია, რადგან, როგორც წესი, ემყარებოდნენ ან ერთს, ან მეორეს. ჰეგელს ის უწოდებს რაციონალურისა და ირაციონალურის დიდ სინთეტიკოსს. ჰეგელის შემდეგ კვლავ გაითიშა რაციონალიზმი (ჰერბარტი, ფრიზი) და ირაციონალიზმი (გვიანდელი შელინგი, ბაადერი, შლაიერმახერი, რომელთაც რელიგიურ-ესთეტიკური თვალსაზრისი მკაცრად დაუპირისპირეს პანლოგიზმს). ჰეგელიანელობის კრიზისმა კიდევ უფრო გააღრმავა რაციონალურისა და ირაციონალურის დაპირისპირება.

გლოკნერი შენიშნავს, რომ, რაც უფრო ღრმად გაეცნო კანტს, მით უფრო გაუადვილდა ჰეგელიდან ამოსვლა და სულ უფრო ნაკლებად იყო საჭირო დილთაი. დილთაიმ თუმცა ამოიციო ჰეგელთან არსებითი, მაგრამ ის არამეცნიერულ დებულებებში ჩამოაყალიბა: დილთაის ანთროპოლოგიურ თვალსაზრისს ფილოსოფიური დასაბუთება აკლია. დილთაისათვის სრულიად გაუგებარია ჰეგელის ფილოსოფიის კავშირი კანტთან, მას ჰეგელი წარმოუდგენია, როგორც განათლებული მეტაფიზიკოსი, ჰეგელის ფალოსოფია კი განმარტებულია, როგორც მის მიერ სამყაროს თავისებური ინდივიდუალური განცდის შედეგი.

3. გლოკნერი თავისი ფილოსოფიური განვითარების მეორე ეტაპად თვლის ნეოკანტიანური თვალსაზრისით ჰეგელის ფილოსოფიის გაგების პერიოდს, რომელიც იწყება შრომით „ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1924).

3. გლოკნერზე გავლენა იქონია აგრეთვე რ. კრონერის შრომამ — „კანტიდან ჰეგელამდე“. ეს გავლენა გამოიხატა დალაგების ერთიანი ისტორიულ კრიტიკული მეთოდისა და დიალექტიკის ირაციონალის-

ტური ინტერპრეტაციის მიღებით. თუმცა გზები და პრობლემები, რომლითაც ისინი არსებითად ერთნაირ დასკვნებამდე მიდიოდნენ განსხვავებული იყო, რადგან რ. კრონერის გზა, გლოკნერის აზრით, წმინდა რიკერტიანული, ნეოკანტიანური წყაროდან მოდიოდა, გლოკნერისა კი დილთაისა და ნეოკანტიანიზმის „შერწყმიდან“.

3. გლოკნერი ემიჯნება იმ წმინდა გნოსეოლოგიურ ინტერპრეტაციას, რომელსაც რ. კრონერი და ნეოკანტიანელები აძლევენ კანტის ფილოსოფიას. ასეთი ინტერპრეტაციის საფუძველზე ჰეგელის დაახლოება კანტთან იწვევს ჰეგელის ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური მოძღვრების დაკნინებას, ჰეგელის „უკან დაწევას“.

ჰეგელის პრობლემა, რ. კრონერის აზრით, არის, უწინარეს ყოვლისა, კანტის პრობლემა, მაგრამ ამ პრობლემის გადაწყვეტა ნიშნავს იმის ჩვენებას, თუ როგორ მოხსნა ჰეგელმა კანტი, ანუ როგორ „განდა“ იგი ჰეგელი. რ. კრონერის წინააღმდეგ პ. გლოკნერი იცავს იმ აზრს, რომ ჰეგელი დიალექტიკის განვითარების თვალსაზრისით არ არის არც საწყისი და არც ბოლო, ჰეგელთან მოცემულია აზროვნების ისეთი სიფართოვე, რომელიც მოითხოვს მისგან გარეთ გასვლას, მის შემდგომ განვითარებას.

3. გლოკნერის აზრით, ჰეგელის დიალექტიკას ირაციონალურის გარეშე მნიშვნელობა ეკარგება, იგი ხორციელდება მხოლოდ რაციონალურ-განსჯისეულისა და ირაციონალურ-გონითის დაპირისპირებათა სინთეზში. ეს სინთეზი ქმნის „გეშტალტს“, რომელიც აზროვნებაში კონკრეტული სახით, საგნობრივში კი ინდივიდუალური მთელის სახით ხორციელდება. ამ „გეშტალტის“ ირაციონალური მომენტი რაციონალურს „დამშვიდების“ საშუალებას არ აძლევს, ინდივიდუალურს კი თვითკმაყოფილებისას.

3. გლოკნერი დილთაის მიხედვით იკვლევს ირაციონალურის პრობლემას და ამის შესაბამისად იხილავს ჰეგელის ფილოსოფიური განვითარების პერიოდებს. განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ჰეგელის ბრძოლას „რეფლექსიის ფილოსოფიის“ წინააღმდეგ, „გონის ფენომენოლოგიას“ არჩევს როგორც „ენციკლოპედიის“ მთელი შინაარსის ამხსნელსა და დამფუძნებელს, სადაც დიალექტიკური განვითარების კონცეფცია „პანტრაგიზმად“ არის წარმოდგენილი. პანტრაგიზმის შინაარსი კი ის არის, რომ აბსოლუტური გონი თავისუფლების გზაზე „მარადიულად ეთამაშება თავისთავს“; ნამდვილი დიალექტიკური განვითარების შესაძლებლობა „ფენომენოლოგიაშია“ მოცემული, რადგან აქ ყოველი საფეხური ერთეული გეშტალტის სახით ხორციელდება, რომელიც გულისხმობს ცნობიერების აქტიურ მოქმედებას, შემოქმედებით ძალას, მის ჰერეტიკოსსა და რეფლექსურ

მოქმედებათა ერთობლიობას. დიალექტიკა არ შეიძლება იყოს წმინდა რეფლექსური მოქმედება, იგი არის თავისუფლებისა და ბედის კიდილში განხორციელებული შემოქმედებითი ძალა, ცხოვრებისკენ მოწოდება.

თუმცა ფენომენოლოგიური განვითარების შესაძლებლობა ამოიწურება როგორც კი „ფენომენოლოგია“ ცნების საფეხურს აღწევს და აქედან წმინდა ლოგიკურის, ცნების ლოგიკურში „გაშლის“ ასპარეზი იწყება, მაგრამ, გლოკნერის აზრით, ენციკლოპედიის მთელი შინაარსი, ცნებათა გაშლა, გასაგები ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა ამის საფუძვლად ნაგულისხმევია ცნობიერების ქმნადობის ისტორია, გონის ფენომენოლოგიური განვითარება. ასეთი გაგების დროს იხსნება ჰეგელის პანლოგიზმი და ამასთან ყველა ის წინააღმდეგობა და სიძნელე, რაც თავს იჩენდა „ენციკლოპედიაში“. თვით ჰეგელი დარწმუნდა ბოლოს პანლოგიზმის გაუმართლებლობაში და ამიტომ „სამართლის ფილოსოფიაში“ გონიერი განიხილა მხოლოდ არაგონიერთან სინთეზში, ხოლო „რელიგიის ფილოსოფიაში“ აღადგინა ადრეულ პერიოდში მის მიერ შემუშავებული ინდივიდუალობის პრინციპი.

3. გლოკნერი ჰეგელს ისე ალაგებს, რომ აჩვენოს, თუ რა გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს „ენციკლოპედიის“ საზრისისა და მასთან დაკავშირებული სიძნელეების ასახსნელად ჰეგელის ადრეული პერიოდის ნაწერებს. მოხუცი ჰეგელი გადალახული უნდა იქნეს ახალგაზრდა ჰეგელის მიხედვით, დიალექტიკა უნდა გავიგოთ როგორც რაციონალურისა და ირაციონალურის წინააღმდეგობა. საჭიროა, ჰეგელის ფილოსოფია განთავისუფლდეს დიალექტიკური სქემატიზმის ტყვეობიდან და მისი შემდგომი განვითარება დაუკავშირდეს „სიცოცხლის ფილოსოფიას“.

ჰეგელიანიზმმა ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი; მე-19 საუკუნეში იგი იყო ქეშმარიტება, ეს იყო თეზისი, რომელიც ჰეგელის სკოლის დაშლის შემდეგ ანტითეზისად გადაიქცა. ახლა საჭიროა ახალი სინთეზი, ე. ი. ხელახლა გადასვლა კანტიდან ჰეგელზე რიკერტისა და დილთაის სინთეზის გზით. 3. გლოკნერის ეს მოთხოვნა თავისებურად განხორციელდა გერმანიაში ფაშიზმის გამარჯვების შემდეგ სიცოცხლის ფილოსოფიის ნიცშეანური კონცეფციის გაბატონებით. ამ გზით ნეოჰეგელიანიზმი გადაიქცა ნაციონალ-სოციალიზმის ერთ-ერთ მასაზრდოებელ თეორიულ წყაროდ.

გლოკნერის (Glockner) ძირითადი შრომები
Der Begriff in Hegels Philosophie, 1924. Hegel,
B. 1—2 1929/40.

გერმანელი ფილოსოფოსი გ. ლასონი (1862 — 1932) არის ე. წ. რელიგიური დიალექტიკის შემქმნელი, ჰეგელის შრომებისა და მისი არქივის გამომცემელი.

რელიგიური დიალექტიკის თეორიისათვის დამახასიათებელია ჰეგელის ფილოსოფიის შეღინგიანური ასპექტით ათვისება და გადაშეშავება, ჰეგელის პანლოგიზმის ინტუიტივიზმზე დაყვანა და ჰეგელის მოძღვრებით ქრისტიანული რელიგიის გამართლება. რელიგიური დიალექტიკის წარმომადგენლის გ. ლასონის აზრით ჰეგელის მთელი „სააზროვნო სამყარო“ თავსდება შემდეგ პრობლემებში: იდეალიზმი, სამყარო და ღმერთი, ადამიანი და განათლება, სახელმწიფო და საზოგადოება, სამყაროს ისტორია, ხელოვნება, რელიგია და ქრისტიანობა.

მთელი გერმანული იდეალიზმის დამსახურება, გ. ლასონის მიხედვით, ის არის, რომ იგი ცდილობს ყოველი არსებული მეთოდური თვალსაზრისით ახსნას გონითი ჰენმარიტების საფუძველზე. ჰეგელი ამ მხრივ სისტემატიზაციის მწვერვალია. მისი უპირატესობა კანტთან, ფიხტესთან და შელინგთან შედარებით ის არის, რომ მან ამოიცნო წმინდა აზრის ყოვლისშემძლე მეთოდი და ამ მეთოდის სიზუსტე ცოდნის უზარმაზარი მარაგის გამოყენებით დაასაბუთა.

„ნატურალიზმის“, ე. ი. პოზიტივიზმისა და მატერიალიზმის გაბატონების პირობებში ფილოსოფია ლასონის აზრით, ისე დაეცა, რომ სულიერი განვითარების ისეთ უმაღლეს პუნქტამდე ამაღლება, როგორც ჰეგელის ფილოსოფიაა, ყოვლად შეუძლებელი იყო; საჭირო გახდა მთელი ეპოქის გავლა, რათა ფილოსოფიურ აზრს მისცემოდა შესაძლებლობა ამ სიმაღლეზე ასულიყო. ეს ჰეგელმა უკვე „სამართლის ფილოსოფიის“ წინასიტყვაობაში იწინასწარმეტყველა და მელანქოლიურად ასე გამოთქვა: როცა ფილოსოფია იწყებს აღწერას თავისი მკრთალი საღებავებით მკრთალ ფონზე, ეს იმის ნიშანია, რომ ცხოვრების რომელიღაც ფორმა მოძველდა და ფილოსოფიას შეუძლია მხოლოდ გაიგოს იგი. მინერვას ჰოტი ფრენას იწყებს მხოლოდ შებინდებისას.

ლასონის აზრით სულიერი განვითარების მთელი შემდეგი მსვლელობა ამზადებდა ჰეგელის ფილოსოფიის გაგების შესაძლებლობას, ხოლო ეს შესაძლებლობა მთელი ძალით გამოვიწინდა იმის შემდეგ,

რაც ნატურალიზმმა სრული მარცხი განიცადა ადამიანის, როგორც ბუნების შემთხვევითი მოვლენის ახსნის დროს.

ფილოსოფიური აზროვნების მთავარი ამოცანაა ჩასწვდეს გონს, აზროვნების არსს და ამ გზით გაიგოს საკუთარი თავი, აღმოაჩინოს მასში ყოველი განსაზღვრულობა, დაპირისპირებულობა და აუცილებელი ურთიერთმიკუთვნება. ამ მხრივ ჰეგელი აგრძელებს დეკარტეს მიერ დასახულ ამოცანას: — ცნობიერებამ თავისთავში უნდა მონახოს შემეცნებისა და ცხოვრების საფუძველი. ეს ამოცანა ემსახურებოდა აზროვნების სუვერენობის პრინციპის დადგენას. მაგრამ ეს პრინციპი ჰეგელის აბსოლუტურ იდეალიზმამდე განუხორციელებელი დარჩა. ვოლფის მეტაფიზიკა სინამდვილესთან წინააღმდეგობაში მოვიდა. რადგან ცნობიერება აქ სხვაგვარად მოქმედებდა, ვიდრე სინამდვილე, ჰეგელმარიტება კი საიდუმლოებად რჩებოდა.

გ. ლასონი ცდილობს ჰეგელის ფილოსოფიაში მთელი პროტესტანტიზმი ამოიკითხოს. ამ მიზნით შრომაში „ჰეგელი“ თავის ინტერპრეტაციას ყოველთვის ურთავს ჰეგელიდან საგანგებოდ შერჩეულ ნაწყვეტებს. ამავე ამოცანას ემსახურება მისი მეორე ნაშრომი „ნარკვევები ჰეგელის შესწავლისათვის“, რომელშიც ჰეგელის პირადი წერილების ტექსტს ერთვის კომენტარები. ამ კომენტარებში გატარებულია აზრი, რომ ჰეგელის სპეკულატური ფილოსოფიის საწყისია 1802 წელს დაწერილი წერილი, რომელშიც გამოყენებულია ჰერდერიდან აღებული ღმერთის ცნება, რომ ამ პერიოდიდან ჰეგელის წინაშე უმთავრეს პრობლემად იქცა მეტაფიზიკისა და ფიზიკის დამოკიდებულების პრობლემა.

ამავე კომენტარებში გ. ლასონი ატარებს დილთაის მოძღვრებიდან მომდინარე ნეოჰეგელიანიზმისათვის დამახასიათებელ თვალსაზრისს, იმის შესახებ, რომ ჰეგელის აზროვნება გასაგები შეიძლება გახდეს მხოლოდ მისი ბიოგრაფიის საფუძველზე.

გ. ლასონი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ ჰეგელი ინტუიტივისტია, რომ იგი კონკრეტული სახეებით აზროვნებს, და ამგვარად, რელიგია და ქრისტიანობა მის სპეკულატურ აზროვნებაში გონის მიერ კანონზომიერად მიღწეული საბოლოო პუნქტია. წინააღმდეგ კანტისა, რომელმაც რელიგია გონების საზღვრებს გარეთ გაიტანა, ჰეგელმა მკაცრი ფილოსოფიური მეთოდით დაასაბუთა ქრისტიანობის გონებისეული მნიშვნელობა, მან ქრისტიანობა ჰეგელმარიტებად აქცია.

გ. ლასონს არასწორად მიაჩნია ჰეგელის ფილოსოფიის პანლოგისტური ინტერპრეტაცია; მისი აზრით, ჰეგელის აზროვნების აბსტრაქტულ-ლოგიკური მოღვაწეობით შემოსაზღვრა უკიდურესი ცალმხრივობაა; ჰეგელისათვის არსებითია გონებითი ჰერეტიკა, ყოველივეს

გონების სისტემის მთლიანობაში ჰერეცა. გონების სპეკულატური მოქმედება მისტიკური ჰერეცაა, მთელი სინამდვილის ერთიანობაში; უნივერსალურად სრულქმნილში წარმოსახვაა, ამიტომ განმარტა ჰეგელმა სპეკულატური, როგორც მისტიკური იგივეობრივი ცნება.

ამგვარად, გ. ლასონის ინტერპრეტაციით ჰეგელის დიალექტიკისა და მთელი მისი ფილოსოფიის ამოცანაა ღმერთში, სამყაროს აბსოლუტურ მიზანში ყოველივეს განჰერეცა და ამ გზით სრულყოფის, ტოტალობის მიღწევა. დიალექტიკა მიზნობრივი მოქმედებაა, მიზანი აბსოლუტურია და საბოლოო, მისი მიღწევის მომენტიდან ქრება პროცესი, უსასრულო მისწრაფება იცვლება დასრულებულით, მარადიულითა და აბსოლუტური ჰეშმარიტით.

ლასონმა ჰეგელის ტექსტების გამოცემა, მისი ლექსონების აღმოჩენა და გამოქვეყნება გამოიყენა იმისათვის, რათა ეჩვენებია ჰეგელის მოძღვრების რელიგიურ-მისტიკური საფუძვლები ჯერ კიდევ ადრეულ ნაწერებში, ხოლო მისი სისტემის დასასრულად გამოცხადებია ქრისტიანული რელიგიისა და ფილოსოფიის აბსოლუტური სინთეზი. ნეოჰეგელიანიზმში რელიგიური დიალექტიკის მიმართულება შემარჯვენე ჰეგელიანიზმის თავისებური გაგრძელებაა ახალ პირობებში.

1920 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „ჰეგელი, როგორც ისტორიის ფილოსოფოსი“, გ. ლასონი ანვითარებს ფაშისტურ იდეებს, რომლითაც უხვად ისარგებლეს ჰიტლერელებმა. იგი აქ მსოფლიო ისტორიის ჰეგელიანურ იდეას თეოდოციუს ენაზე თარგმნის და გერმანულ სულს მსოფლიო ისტორიის ღვთაებრივ საფეხურად აცხადებს.

ბ. ლასონის (Lasson) ძირითადი შრომები

Hegel, 1908; Was heißt Hegelianismus? 1916; Hegel als Geschichtsphilosoph. 1920.

ლიტერატურა გერმანული ნეოჰეგელიანიზმის შესახებ

კ. ბაქრაძე, თანამედროვე ფილოსოფია ევროპაში, ეურნ. ქართული მწერლობა, № 6—7, 1928.

კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, 1936.

მ. ქელიძე, ჰეგელის დიალექტიკის კრიტიკის ძირითადი თავისებურებანი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, 1966.

ნეოჰეგელიანელობა რუსეთში

რუსეთში ნეოჰეგელიანელობის წარმოშობისათვის ნიადაგი მოამზადა, ერთი მხრივ ვ. სოლოვიოვის მისტიკური თვალსაზრისისა და ს. ტრუბეცკოვისა და ნ. ლოსკის ინტუიტივიზმის გავრცელებამ, ხოლო მეორე მხრივ „ლეგალური მარქსისტების“ მხრივ ნეოკანტიანური პოზიციების თანდათანობითმა დათმობამ ნეოჰეგელიანელობის სასარგებლოდ.

1930 წელს Hegelbund-ის პირველ კონგრესზე მოხსენებით გამოვიდა პრალის უნივერსიტეტის პროფესორი დიმიტრი ჩიჟოვსკი, რომელმაც მიუთითა სლავიანური ხალხების ფილოსოფიის „ღრმა რელიგიურ ტრადიციაზე“, როგორც ნეოჰეგელიანელობის გავრცელების ერთ-ერთ ძირითად ფაქტორზე. ჰეგელის ფილოსოფიის „მე-მარცხენე“ ინტერპრეტაცია, ჰეგელის ფილოსოფიით კომუნისმის გამართლება ჩიჟოვსკის მიაჩნდა ამ ფილოსოფიის ბოროტად გამოყენებად. ის ასახელებს ძველ რუს ორთოდოქსალურ ჰეგელიანელებს: ჩიჩერინს, დებოლსკის, გოგოცკის და სამართლისმცოდნე რედკინს, ხოლო ჰეგელის ფილოსოფიის ახლებურ, სპეციფიკურ რუსულ ინტერპრეტატორებად მიიჩნევს ი. ილინს, ს. ფრანკს და ა. ლოჟევს. ამ უკანასკნელებს იგი მკვეთრად უპირისპირებს ჰეგელის ფილოსოფიის პრინციპულად განსხვავებულ კომუნისტურ ინტერპრეტაციას.

დ. ჩიჟოვსკის ამ გამოსვლაში გულახდილად არის ჩამოყალიბებული რუსული ნეოჰეგელიანიზმის ძირითადი თავისებურება: მისი მტრული დამოკიდებულება მატერიალიზმისა და მარქსიზმისადმი, მისი უშუალო კავშირი ირაციონალიზმსა და რელიგიურ მისტიკასთან.

რუსული ნეოჰეგელიანიზმის ყველაზე ტიპური წარმომადგენელია ი. ილინი.

ივანე ილინი

ი. ილინის (1882) ორტომიანი გამოკვლევა „ჰეგელის ფილოსოფია, როგორც მოძღვრება ღმერთისა და ადამიანის კონკრეტულობის შესახებ“ (1918 წ.) დიდ მოვლენად ითვლება ნეოჰეგელიანიზმის ისტორიაში.

მასში მოცემულია ჰეგელის ფილოსოფიის ინტუიტივისტური ინტერპრეტაცია, რომელსაც ჰუსერლის აშკარა გავლენა ეტყობა. ი. ილინის აღნიშნულ შრომას თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში თავისი მნიშვნელობა რომ არ დაუკარგავს, ეს იქიდან ჩანს, რომ როგორც კი დაიწყო ნეოჰეგელიანიზმის განახლების მესამე, ე. ი. თანამედროვე პერიოდი, ეს შრომა გერმანულად ითარგმნა (1947 წელს) და დიდი ინტერესის საგანიც გახდა.

ილინის მიხედვით ჰეგელი განხილულ უნდა იქნეს, როგორც ანტიკურ ფილოსოფიაში პარმენიდესა და პლატონის მიერ შემუშავებული აზრითი ჰერკტის, აზროვნებითი თვალსაჩინოების პრინციპის აღმდგენი და გამგრძელებელი. ჰეგელის მთელი სისტემა ჰერკტასთან აუცილებლობით დაკავშირებული განსაკუთრებული გენიალური აზროვნების პროდუქტია. ამიტომ მისი გაგებისათვის აუცილებელია ამგვარი ჰერკტითი აზროვნების რეპროდუქცია.

ილინი ფიქრობს, რომ ჰეგელმა, კანტის კვალად, სრულიად გარკვევით მიანიჭა თავისთავისადმი მიმართულ აზრს საგნობრივი ობიექტურობა, რომელიც აღემატება გრძნობადი სამყაროს ობიექტურობას. ჰეგელის შემდეგ ეს პრინციპი სრულიად გასაგები და ჩვეულებრივი გახდა, როცა იგი დასაბუთდა ბოლცანოსა, კოჰენსა და ჰუსერლთან. ამგვარად, ჰეგელის აზროვნების წესი, მისი „აზროვნებითი აქტის შინაგანი სტრუქტურა“ იმით გამოიხატება, რომ აზრში იაზრება საზრისი, ობიექტურობა მოცემულია არა გარედან, არამედ შინაგანად. ჰეგელის აზროვნების წესი სპეკულატური აზროვნების წესია, რომელიც აღემატება აბსტრაქტულ აზროვნებას, რადგან იგი გულისხმობს აზროვნების თავისებურ შერწყმას ჰერკტასთან.

ჰეგელმა შეძლო ცნობიერების მოქმედების ფსიქოლოგიური მომენტის მთლიანი მოხსნა საგანში, როგორც „ლოგიკურ რეალურში“. მან განაზოციელა აზრისა და საზრისის, ფსიქოლოგიურისა და ლოგიკურის დამთხვევა, რასაც ასე კატეგორიულად ასხვავებდნენ ჰერბარტი, ბოლცანო და ჰუსერლი. ჰეგელმა ეს შეძლო იმით, რომ აღმო-

აჩინა, ცნების სპეციფიკური ბუნება, მასში და მისი საშუალებით სუბიექტისა და ობიექტის, ფსიქოლოგიურისა და ლოგიკურის განსხვავების სრული გაუქმება. ჰეგელმა თავისი ინტუიტივისტური ობიექტივიზმი ცნებათა ბუნებაში ამოკითხა... ცნება მასთან არის „სახეობრივი საზრისი“. ფილოსოფია ცნებებით აზროვნებაა, ე. ი. აქ სახე და საზრისი ერთ ლოგიკურ წარმონაქმნშია გაერთიანებული. ფილოსოფია საგანს ხედავს.

ილინი ჰეგელის დიდ დამსახურებად თვლის იდეალურის რეალურობის დასაბუთებას, რითაც საბოლოოდ გამოეცალა საფუძველი გულუბრყვილო რეალობაზე აგებულ თვალსაზრისის იდეალურის ემპირიულ ცნობიერებასთან აუცილებელი დამოკიდებულების შესახებ. სპეკულატიური ფილოსოფიისათვის აზრი არის ერთადერთი აბსოლუტი, იგი არის ცნობიერების აბსოლუტური „საგანი“. იგი არის ობიექტი თავისთავში სუბიექტის შემცველი. ანუ მეორენაირად, საზრისის გზით ხდება აზროვნების საგანში გადასვლა, მასთან იგივეობაში მოსვლა, ხოლო მეორე მხრივ საგნის გაცნობიერება.

სპეკულატიურის რეალობის დასაბუთებას იძლევა ცნება, რადგან ცნება ახორციელებს სპეკულატიური აზრის შინაგან კანონზომიერებას, რომელიც ვლინდება ცნების მიერ თავისი რაობის გამოკვლევისათვის თავისთავის მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებაში და ამ გზით თავისი შინაარსის მთელი სიმდიდრის განხორციელებამდე ამაღლებაში. ცნების განვითარების მიზანი და მიზეზი ერთმანეთს ემთხვევა — მისი განვითარების შედეგად მიღწეულ უნდა იქნეს სპეკულატიურ-კონკრეტული.

ილინი ხაზგასმით შენიშნავს, რომ დიალექტიკა არ არის ჰეგელის ფილოსოფიის მთავარი შინაარსი, არც უმაღლესი მიღწევა და არც მთავარი აღმოჩენა.

ჰეგელმა კი არ „აღმოაჩინა“ დიალექტიკა, არამედ თვით დიალექტიკა „გამოეცხადა“ მას სპეკულატიურ ჰერეტაში, ცნების დიალექტიკური ბუნება მან შესამეცნებელ საგანში ინტუიტიურად დაინახა, რადგან დიალექტიკა „სუბიექტური“ ცნებებით თვითნებური თამაში კი არ არის, არამედ ობიექტური „გამოცხადება“.

დიალექტიკა, ი. ილინის ინტერპრეტაციით, მხოლოდ ერთი შეხედვით ტოვებს დედუქტიური ლოგიკური გამომდინარეობის მეთოდის შთაბეჭდილებას, ნამდვილად კი იგი საგნობრივი ფლობაა, რომლის მხოლოდ ჩვენება, ან განცდა შეიძლება, ხოლო მტკიცება ან უარყოფა შეუძლებელია.

რადგან დიალექტიკური მეთოდი სხვა არაფერია თუ არა გონებით ჰერეტა, ჰეგელი თავისი ფილოსოფოსობის მეთოდით დიალექტიკოსი

კი არა ინტუიტივისტია, ანუ უფრო ზუსტად ინტუიტიურად მოაზროვნე, ნათელმჭკვრეტელი (Ясновидец)... იგი ყოველთვის მთელი დაძაბვით ჰერეტს და ასევე დაძაბვით აღწერს ცვლილებებს, რაც თვით საგანში ხდება.

დიალექტიკა არ არის საგნის მიმართ გამოყენებული სუბიექტური მეთოდი, იგი ობიექტს ეკუთვნის დამოუკიდებლად, მაგრამ შემეცნების პროცესში იგი ეუფლება საგანსაც და შემეცნებელ სუბიექტსაც, აქ დიალექტიკა გადაიქცევა ობიექტის მეთოდიდან სუბიექტის მეთოდად, რამდენადაც შემეცნების პროცესში ადამიანის სული „დიალექტიკურ“ ცხოვრებას იწყებს იმის გამო, რომ ასე ცხოვრობს საგანი.

დიალექტიკა არ არის შინაარსისაგან მოწყვეტილი, წმინდა ფორმა, საგნის მიღმა არსებული, წინასწარ შექმნილი კონსტრუქცია, მეთოდი, ხერხი. თუ მას მეთოდს ვუწოდებთ, დიალექტიკა იქნება „მეთოდი-სიცოცხლე“, „მეთოდი-განხორციელება“, რადგან დიალექტიკაა განვითარების გზაც, თვით განვითარებაცა და ისიც, რაც განვითარებას განიცდის. სპეკულატურ შემეცნებაში მოძრაობა არ არსებობს იმ გზის გარეშე, რომელიც მოძრაობის განმახორციელებელ მიმართულებას წარმოადგენს. მოძრაობა არ არსებობს მოძრაობის გარეშე და მის გვერდით. მოძრაობა მოძრაობის თვითცოცხალი არსებაა. სპეკულატურში შეუძლებელია არსი არ მოძრაობდეს და მოძრაობა არ მიემართებოდეს აუცილებელი და კანონზომიერი წესით.

ამგვარად, დიალექტიკა გადაიქცა „კანონად მოქმედებაში“, „კანონზომიერ სიცოცხლედ“, „თვით შემოქმედებითად მოქმედი საგნის იგივეობრივად“. მაგრამ ის, რაც თავისი თავით ცოცხლობს და თავისი არსებობის წესს, კანონზომიერებას ქმნის, ცნებაა. ცნება ქმნადობის აქტში კანონებს ემორჩილება, მაგრამ ამ კანონებს თვით ქმნის და თვითვე ახორციელებს. ამიტომ დიალექტიკა ცნების იგივეობრივი აღმოჩნდა. შემთხვევით არ განსაზღვრავდა თვით ჰეგელი დიალექტიკას, როგორც „ცნების განვითარებას“, „ცნების თვითმოძრაობას“. ამასთან დაკავშირებით ილინის წინაშე ისმის კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი ზედროული პროცესში განხორციელდეს?

სპეკულატური ზედროულია, დიალექტიკური განვითარება ანუ ცნების თვითმოძრაობა შეუძლებელია დროულ-ვრცეული მოძრაობის სახით განხორციელდეს. დიალექტიკური მოძრაობა მთლიანად იმანენტურია. მოძრაობის ცნება აქ აღნიშნავს მხოლოდ სპეკულატური აზრის (ცნების) შინაარსის კანონზომიერ შეცვლას. შესაძლებელია დიალექტიკური მოძრაობის დროულ-ვრცეულში განხორციელება

(მაგალითად, ბუნების ფილოსოფიაში), მაგრამ ეს არის მხოლოდ „მისი სხვა“, მხოლოდ ცნების უდაბლესი და დამახინჯებული სახე.

სპექულატურის სფეროში დაძლეულია დროულ-ვრცეული წარმავლობა და თანაარსებობა; ეს არის მარადიულის, აზრის უმაღლესი თავისუფლების სფერო. დიალექტიკური განვითარების შედეგია უკვდავი შინაარსი, სპექულატური აზრის კონკრეტულობა, ტოტალობა; სადაც საბოლოოდ ყველაფერი ერთმანეთს ერწყმის.

ამგვარად, სპექულატური არ არსებობს მოძრაობა-განვითარების გარეშე და ამავე დროს ეს არის დროისა და სივრცის მიღმა მყოფი და დროულ-ვრცეული რეალობის, მისი ბედის, მოძრაობისა თუ უძრაობის თვითგანმსაზღვრელი. დიალექტიკური პროცესი განსაზღვრავს ყოველი რეალობის ბედს, მისი საშუალებით რეალობა ეზიარება ზედროულ განვითარებას. ცნების დადგენა, უარყოფა და უარყოფის უარყოფა სპექულატური ცნების ბუნებრივი შინაგანი განვითარების დახასიათებას წარმოადგენს. მაგრამ ცნების გაორება, ილინის აზრით, შინაგანი წინააღმდეგობა არ არის საბოლოო მდგომარეობა, ეს გარდამავალი მდგომარეობა, აუტანელია და მტანჯველი. მაგრამ ნორმალურია და აუცილებელი, როგორც შინაგანი შემოქმედებითი ბუნებით განსაზღვრული.

ჰეგელთან ყოფიერება არ უარყოფს არაარს ლოგიკურ შინაარსს, პირიქით, არაარს რაღაც რეალობად გადაიქცევა, ყოფიერება კი თავისი განსაზღვრულობის სიცარიელით არაარსში გადავა, ხოლო ორივე ერთად არის ქმნადობა, „განუსაზღვრელი რეალობა“. ასევე ერთმანეთში გადადიან სასრული და უსასრულო და ორივე ერთ გვარეობით ცნებაში ერთიანდებიან. სწორედ დაპირისპირებულთა ამ ერთიანობით ამაღლდება ცნება ჰეგელმართებამდე, საბოლოო რეზულტატამდე, სადაც მოიხსნება საერთოდ გაორება და წინააღმდეგობა.

ამგვარად, ილინი მიდის ორი ლოგიკის, ორი აზროვნების დაშვებამდე, ორგვარი წინააღმდეგობის გაგებამდე: ლოგიკური და დიალექტიკური წინააღმდეგობის, რომელთაც აბსოლუტურად არაფერი აქვთ საერთო. ლოგიკურ წინააღმდეგობას ადგილი აქვს აბსტრაქტული აზროვნების (безобразное мышление) დროს, ხოლო დიალექტიკური წინააღმდეგობა აზროვნებით ჰერეტაში განცდილი წინააღმდეგობაა. სპექულატური ცნებები, როგორც ზევით უკვე ითქვა, ჰერეტით საწვდომი არიან, ჰერეტით აქტში იხსნება საგნისა და სუბიექტის განსხვავება.

ილინი ცნებათა კონტრადიქტორული მიმართების საწინააღმდეგო კონტრარულ დამოკიდებულებას თვლის დიალექტიკური წინააღმდეგობის ანალოგიურად, რადგან აქ დაპირისპირება (A — B) არსი-მოვ-

ლენა, სამართალი-მორალი და სხვ. ერთ გვარეობით საფუძველს გულისხმობენ. ილინი ჰეგელისაგან მოითხოვს ამ ორი დამოკიდებულების მკაცრ განსხვავებას და მას უსაყვედურებს „ლოგიკაში“ წარმოდგენილი დამოკიდებულებების „განსხვავების“, „დაპირისპირების“, „წინააღმდეგობის“ ცნებების არა ზუსტი განსაზღვრებების გამო, რაც, მისი აზრით, შედეგად იწვევს სწორად ამ ცნებათა ერთმანეთში აღრევას. ამ დამოკიდებულებებს შორის არ არისო შემჩნეული არსებითი განსხვავება, ამიტომ ილინი იძლევიან წინააღმდეგობათა მხოლოდ ხარისხობრივ განსხვავებას.

ილინს სურს დაამტკიცოს, რომ ჰეგელი არ უარყოფს ფორმალურ ლოგიკას, არ უარყოფს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს, რომ იგი ერთმანეთის გვერდით უფლებებში ტოვებს დიალექტიკური წინააღმდეგობის აუცილებლობასა და წინააღმდეგობის ფორმალურ-ლოგიკურ შეუძლებლობას (ამ თვალსაზრისს ჰეგელის მრავალი ინტერპრეტატორი იცავს: კ. ფიშერი, მიხელეტი, ბორელიუსი).

ილინი დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკის ურთიერთობას ჰეგელის მიხედვით იმგვარად წარმოადგენს, თითქოსდა დიალექტიკა არ უარყოფს ფორმალური ლოგიკის კანონებს, არამედ მხოლოდ მათ უნივერსალურ მნიშვნელობას წაართმევს და შემოსაზღვრავს. მისი აზრით, ჰეგელი პრინციპულად მიჯნავს ორ სფეროს: ფორმალურ ლოგიკურს ანუ აზროვნების სფეროს და სპეკულატურს ანუ აზრითი ჰერეტიკის სფეროს, რაციონალურსა და ირაციონალურს, რომელთა შორის ის განსხვავებაა, რომ პირველის მიმართ მთლიანად ძალაშია ფორმალური ლოგიკა, მეორის მიმართ კი დიალექტიკის კანონები. აქედან ი. ილინს გამოჰყავს დასკვნა, რომ დიალექტიკის საგანი არ ექვემდებარება იგივეობისა და წინააღმდეგობის კანონებს, მაგრამ ამ საგანთა ცნებები, მათზე გამოთქმული დებულებები, მათ აუცილებლად უნდა ექვემდებარებოდნენ, ე. ი. ყოფიერება შეიძლება იყოს შინაგანად წინააღმდეგობრივი, ყოფიერების ცნება კი შეუძლებელია ასეთივე იყოს, რადგან მაშინ აზროვნება შეუძლებელი იქნებოდა.

ამგვარად, ილინი ლოგიკურს ათავისუფლებს დიალექტიკის მოქმედებისაგან, დიალექტიკა გატანილია ირაციონალურში, ჰერეტიკის სფეროში, იგი დაკავშირებულია სპეკულატური ჰერეტიკის სპეციფიკურ უნართან, კანონზომიერებას მოკლებულ მისტიკური ინტუიციის აქტთან, რომელიც განუმეორებადია, არ ექვემდებარება აღწერის, შით უმეტეს ახსნის წესებს. ამით უკვე შემზადებულია დიალექტიკური აზროვნების მისტიფიკაციის შესაძლებლობანი, რაც უფრო მკვეთრ სახეს იღებს, როცა ილინი ჰეგელთან დიალექტიკური წინააღმდეგობის იგივეობაში მოხსნის საკითხს გაარჩევს. ილინი განვი-

თარების პროცესის მთელ სპეციფიკას დაპირისპირებულთა იგივეობაში ხედავს და არა დაპირისპირებულთა ბრძოლაში. იგივეობა ანუ სრული შერწყმა ცნობიერებისა საგანთან, სუბიექტისა ობიექტთან, შერწყმა ცნების ყველა განსაზღვრულობებისა არის კონკრეტისა ცნების საფუძვრი ანუ სპეკულატიური სიმბიოზის განხორციელების აქტი. აზროვნებითი ჰერეტიკის ამ დონეზე ამალღებული გონება ღეთების ცნებას ემთხვევა.

←გორც ვხედავთ ილინი ჰეგელის სპეკულატიური ფილოსოფიის რელიგიურ-მისტიკურ ინტერპრეტაციას იძლევა. ცნების ლოგიკურ განვითარებას იგი მხოლოდ რელიგიურ მნიშვნელობას აძლევს. მისი აზრით ჰეგელის „ლოგიკაში“ ლოგიკური პროცესის რელიგიური მნიშვნელობა იმით გამოიხატება, რომ ლოგიკა სხვა არაფერია თუ არა ღმერთის პირველი გამოვლენა და თვითგამოსწივება სამყაროსა და ადამიანის შექმნამდე. ამგვარად, ლოგიკური პროცესი არის „ღმერთის არსების ნამდვილი ქსოვილი“ და ფილოსოფოსი, რომელიც ამ გზას მისდევს ღმერთის რეალურ არსებობას განიცდის. ლოგიკაში არაფერი არ საბუთდება, დასაბუთება არ არის საჭირო, საჭიროა მხოლოდ ჰერეტიკა, რადგან აქ ღმერთი წმინდა აზრში გამოაცხადებს, მოავლენს თავის თავს.

ილინის ინტერპრეტაციით, ჰეგელი ერთ-ერთი უდიდესი ინტუიტივისტთაგანია ფილოსოფიაში, რომელიც მოითხოვდა საგანში ჰერეტიკით ჩაძირვის აუცილებლობას, არა მხოლოდ სრულ თვითდავიწყებამდე, არამედ იმის დავიწყებამდეც, რომ ეს თვითდავიწყება საერთოდ არსებობდა. ყოველ განსაზღვრულებაში ჩანს ჰეგელის ამგვარი პოზიცია და ამ ენერჯიასა და სიღრმესთან მიმართებაში ჭრება და მეორე პლანზე დგება მთელი მისი დედუქტიურ-დიალექტიკური ხელოვნება. ამგვარად, ჰეგელი გამოცხადებულია ირაციონალისტ, მისტიკოს ფილოსოფოსად. დიალექტიკური მეთოდი, აზროვნების ლოგიკური მეთოდიდან გადაქცეულია, მისტიკური განცდის, ჰერეტიკის აქტად, ხოლო ჰეგელის ფილოსოფია რელიგიის ფილოსოფიად ღმერთის ზილვის, გამოცხადების დემონსტრაციად.

ი. ილინის ძირითადი შრომები

Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека, 1918. Понятие права и силы. 1910.

ლიტერატურა

კ. ბაქრაძე, „თანამედროვე ფილოსოფია ევროპაში“, („ქართული მწერლობა“, 1922, № 6—7).

მ. ქელიძე, „ჰეგელის დიალექტიკის კრიტიკის ძირითადი თავისებურებანი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში“, 1966.

ნეოთომიზმი

ნეოთომიზმი ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი უდიდესი განშტოების — კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური ფილოსოფიაა. ქრისტიანული ფილოსოფია საერთოდ, კერძოდ კი კათოლიკური ქრისტიანული ფილოსოფია არაა ერთგვაროვანი. ნეოთომისტი ბოხენსკი თანამედროვე კათოლიკური ფილოსოფიის უმდებრეს მნიშვნელოვან სკოლებს ასახელებს: ავეუსტიანელობას, რომლის მთავარი წარმომადგენლებია ი. ჰესენი, პ. ვუსტი და ნეოსქოლასტიკას, რომელიც თავის მხრივ იყოფა სამ სკოლად: სკოტიზმი (ფრანცისკანული სკოლა), სიუარეზიანიზმი (ა. დეკარი, ლ. ფიუჩერი) და თომიზმი. უკანასკნელი ყველაზე მნიშვნელოვანი მიმდინარეობაა როგორც მიმდევრების მრავალრიცხოვნებით, ისე თავისი გავლენით. თანამედროვე თომიზმის ანუ ნეოთომიზმის მთავარი წარმომადგენლებია: საფრანგეთში — ე. მარტენი (1882 წ.),

თავდაპირველად იყო პროტესტანტი, 1906 წლიდან კათოლიკე, 1914 წ. პარიზის კათოლიკური ინსტიტუტის პროფესორი, 1933 წ. ტორონტოს (კანადა) შუა საუკუნეების ინსტიტუტის პროფესორი, 1941-42 წწ. პრინსტონის (ა. შ.შ.), ხოლო 1942-44 წწ. კოლუმბიის უნივერსიტეტების პროფესორი. 1945—1948 წწ. საფრანგეთის ელჩი ვატიკანში, ნეო-თომიზმის აღიარებული ბელადი, ე. ჟ ი ლ ს ო ნ ი (1884 წ.) პროფესორი სორბონის უნივერსიტეტისა, სერტიანჯი და სხვ.

დასავლეთ გერმანიაში — ი. ლ ო ტ ც ი (1903 წ.) პაპის ფილოსოფიური ფაკულტეტის პროფესორი, ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკის საკითხების მკვლევარი, ვ. ბ რ უ გ ე რ ი, დე ფრიზი, მაიერი, დემპფი, ო შპიულბეკი და სხვ.

შვეიცარიაში — ი. ბ ო ხ ე ნ ს კ ი (1902 წ.) თანამედროვე ფილოსოფიის პროფესორი ფრაიბურგში, მუშაობს თანამედროვე ლოგიკისა და საბჭოთა მარქსისტული ფილოსოფიის „კრიტიკაში“, გ. მანზერი და სხვ.

იტალიაში — გ. ვ ე ტ ე რ ი (1911) იეზუიტების ორდენის წევრი 1943 წლიდან. რუსული ფილოსოფიის პროფესორი პაპის აღმოსავლეთის ინსტიტუტში (რომი). უ. პადოვანი, ფ. ოლდჯატი, კ. ფაბრო და სხვ.

ავსტრიაში — ლ. გ ა ბ რ ი ე ლ ი (1902 წ.) ვენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკის საკითხების მკვლევარი.

ბელგიაში — ლ. დ. რაიმეკერი, მ. გრამმანი, სტენბერგენი და სხვ. აწმ — უოტკინი, ვ. ბურკე და სხვანი.

ნეოთომიზმი ისტორიული განვითარების შედეგია. უკვე სახელწოდება მიუთითებს ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის ფუძემდებელზე, შუა საუკუნეების სქოლასტიკის საბოლოო გამაფორმებელ თომა აქვინელზე (1225—1274).

თომა აქვინელის ფილოსოფია ბევრადაა დავალებული ბერძნული, განსაკუთრებით არისტოტელეს ფილოსოფიით. უკანასკნელი თომა აქვინელმა შეაგუა ქრისტიანულ რელიგიას და ცხადია, არისტოტელეს ფილოსოფიიდან აიღო არა ის, რაც რაციონალურია სტაგირიტთან, არამედ პირიქით, „სქოლასტიკამ და ხუცობამ, — მიუთითებს ვ. ი. ლენინი, აიღეს არისტოტელედან მკვდარი და არა ცოცხალი: მოთხოვნილებანი, ძიებანი“.¹

მე-13 საუკუნეში თუ კიდევ ჰყავდა თომიზმს სერიოზული მოწინააღმდეგეები (ავერიოსტები, ავგუსტიანელები), XIV საუკუნეში თომიზმი ქრისტიანული ეკლესიის მიერ მიჩნეულია უმაღლეს ავტორიტეტად ფილოსოფიურ საკითხებში. შემთხვევითი არაა, რომ კათოლიკურმა ეკ-

1. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, მე-4 გამოც., გვ. 380.

ლესიამ თომა აქვინელი 1323 წ. წმინდანად გამოაცხადა, ხოლო 1567 წ. საზეიმოდ ცნო ეკლესიის მეხუთე დიდ მამად.

მე-16 საუკუნიდან დაიწყო თომიზმის გავლენის დაცემა. ეს ის დროა, როცა ფეოდალური საზოგადოება ინგრევა და ახალი, კაპიტალისტური საზოგადოება მკვიდრდება. ახალ დროს ახალი ფილოსოფია ესაჭიროება. ახალგაზრდა რევოლუციური ბურჟუაზია მოითხოვს ისეთ ფილოსოფიას, რომელიც ანტისქოლასტიკური ხასიათის იქნება და ადამიანის აზროვნებას წარმართავს ბუნებისა და მისი კანონების გამოკვლევისაკენ, მოამზადებს მას ფეოდალური ინსტიტუტების ნგრევისათვის. ასეთი იდეალი წამოაყენეს ბეკონმა ემპირიზმის და დეკარტმა რაციონალიზმის საფუძველზე.

XVII—XVIII საუკუნეების მექანიკურმა მატერიალიზმმა, რომელიც გამობატავდა ახალგაზრდა ბურჟუაზიის ინტერესებს, თითქმის მთლიანად გამოაძევა სქოლასტიკური ფილოსოფია საზოგადოების ინტელექტუალური ცხოვრებიდან. თომა აქვინელის ფილოსოფია დიდი ხნის განმავლობაში (XVII—XIX სს.) მხოლოდ მონასტრებისა და სასულიერო სემინარიების კუთვნილება და თითქმის არავითარ გავლენას არ ახდენს საზოგადოების სულიერ ცხოვრებაზე!

XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნეში თომა აქვინელის ფილოსოფია აღორძინებას განიცდის და ფართოდ ვრცელდება თანამედროვე კაპიტალისტურ სამყაროში.

რამ განაპირობა თომიზმის აღორძინება? XIX საუკუნიდან მოყოლებული პროლეტარული რევოლუციური მოძრაობის განვითარების კვლობაზე ბურჟუაზია სულ უფრო რეაქციული ხდება და თავის იდეოლოგიურ დასაყრდენს ქრისტიანულ რელიგიაში, შუა საუკუნეების რელიგიურ სამყაროში ეძებს.

მაგრამ მართო ბურჟუაზია როდია დაინტერესებული რელიგიასთან კავშირით. ასეთი კავშირისაკენ ისწრაფვის რელიგიაც. ქრისტიანული რელიგია ბურჟუაზიული საზოგადოების ჩამოყალიბების პერიოდში კაპიტალიზმის წინააღმდეგ გამოდის; ვატიკანი კათოლიკებს უკრძალავს

1 სქოლასტიკის დაცემის შეჩერება მოინდომა ამ ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა ესპანელმა ფრანც სუარესმა (1548—1617). მისი ხელმძღვანელობით წარმოშობილ მოძრაობას მხარი დაუჭირა იეზუიტების ორდენმა. მაგრამ ესპანელ იეზუიტებმა კერ შეძლეს გამოეწვიათ ფართო ინტერესი თომა აქვინელის ფილოსოფიისადმი და XVII საუკუნეში აღნიშნული მოძრაობა ფაქტიურად შეწყდა. სუარესი ყველა პუნქტში არ ეთანხმება თომა აქვინელს. მაგალითად, მისი აზრით, მატერია არ არის ინდივიდუალის საფუძველი, არსება და არსებობა აბსოლუტურ იგივეობაშია. თავდაპირველად შეიმეცნება ერთეული და შემდეგ ზოგადი და ა. შ. უნდა აღინიშნოს, რომ სუარესმა მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა თომისტებზე. ბევრი თანამედროვე თომისტი უშუალოდ ეყრდნობა სუარესის მიერ „განვითარებულ“ თომა აქვინელის ფილოსოფიას.

ბურჟუაზიული მთავრობების არჩევნებში მონაწილეობის მიღებას, ცდილობს ფეოდალური სახელმწიფოებრიობის აღდგენას. მაგრამ ჩქარა რწმუნდება, რომ კაპიტალისტური საზოგადოება უკანასკნელი ანტაგონისტური საზოგადოებაა და მის წინააღმდეგ ბრძოლა საკუთარი არსებობის წინააღმდეგ ბრძოლასაც ნიშნავს. კათოლიკური ეკლესია ცნობს კაპიტალიზმის კანონიერებას, და ყოველგვარი საშუალებით ცდილობს მის განმტკიცებას. ვატიკანმა არა თუ მოხსნა აკრძალვა და ნება დართო ერთმორწმუნე კათოლიკებს ბურჟუაზიულ არჩევნებში მონაწილეობა მიეღოთ, არამედ მთელ რიგ ქვეყნებში კათოლიკური პოლიტიკური პარტიებიც კი ჩამოაყალიბა. ამ პარტიების ოფიციალური მსოფლმხედველობა ნეოთომიზმია, ნეოთომიზმის გარდა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის არცერთ სკოლას არ ჰყავს თავისი პოლიტიკური პარტიები და არცერთი ბურჟუაზიული პოლიტიკური პარტია არაა უშუალოდ მიჯაჭვული რომელიმე ფილოსოფიურ სისტემასთან, როგორც კათოლიკური პარტიები.

არ არსებობს თანამედროვე კაპიტალისტური საზოგადოების არცერთი სფერო, სადაც ვატიკანს არ ჰყავდეს თავისი ორგანიზაცია ასეთი ორგანიზაციებია: „ქრისტიან მუშათა მოძრაობის საერთაშორისო ფედერაცია“, „რელიგიური განათლების საკითხების საერთაშორისო ცენტრი“, „ფიზიკური აღზრდის საერთაშორისო კათოლიკური ფედერაცია“, „კათოლიკური ახალგაზრდობის საერთაშორისო ფედერაცია“, „კათოლიკური უნივერსიტეტების საერთაშორისო ფედერაცია“, „კათოლიკური ფილოსოფიური საზოგადოების მსოფლიო კავშირი“ და ა. შ.

თომიზმის აღორძინებას ხელი შეუწყო აგრეთვე იმ საქმელებმა XIX საუკუნის დამლევსა და XX საუკუნის დასაწყისში, რომლებიც დაკავშირებული იყო ახალი ფიზიკის შექმნასთან.

კათოლიკურმა ეკლესიამ ისარგებლა შექმნილი მდგომარეობით და თავისი დოგმების „დამსაბუთებელი“ და „გამამართლებელი“ ფილოსოფია კვლავ გამოამზეურა. რომის პაპმა ლეო XIII 1879 წ. გამოსცა ენციკლიკა, სადაც ნათქვამია, რომ თომა აქვინელის მოძღვრება კათოლიციზმის ერთადერთი ჭეშმარიტი ფილოსოფიაა. პაპმა პიი X თავის ენციკლიკაში კვლავ გაუსვა ხაზი თომას ავტორიტეტს. მისი აზრით, ფილოსოფიურ საკითხებში წმინდა თომასაგან ოდნავი გადახვევა დიდი ზიანის მომტანია. მან გამოყო თომა აქვინელის მრავალრიცხოვანი ნაშრომებიდან 24 დებულება და ისინი ყველა თომისტისათვის სავალდებულოდ მიიჩნია.

პაპი ლეო XIII მითითებით დაიწყეს თომას შრომების თარგმნა თანამედროვე ევროპულ ენებზე. დაიწყო აღმოცენება მრავალრიცხოვანმა კათოლიკურმა უნივერსიტეტმა, ინსტიტუტმა და სასულიერო სემინარიამ. ნეოთომიზმის პოპულარობას ხელს უწყობს ის, რომ მისი მიმ-

დევერები ფლობენ პროპაგანდის დიდ შესაძლებლობებს, მხოლოდ ამერიკის შეერთებულ შტატებში გამოდის დაახლოებით 500-მდე კათოლიკური გაზეთი, სხვადასხვა ენაზე არსებობს 60-ზე მეტი სქოლასტიკური ფილოსოფიური ჟურნალი, ყოველ წლიურად იბეჭდება 500-მდე წიგნი ნეოთომისტურ ფილოსოფიაში. მართო ამერიკის შეერთებულ შტატებში 20 კათოლიკური უნივერსიტეტია და 250 კათოლიკური კოლეჯი სხვადასხვა უნივერსიტეტებთან. კათოლიკურ ორგანიზაციებს სხვადასხვა ქვეყანაში ეკუთვნის 33 რადიოსადგური. გარდა ამისა ბევრი კაპიტალისტური ქვეყანა სისტემატურად უთმობს მიკროფონებს კლერიკალებს და ა. შ.

ვატიკანისა და მისი ოფიციალური ფილოსოფიის, ნეოთომიზმის როლსა და აზროვნებაზე თანამედროვე კაპიტალისტურ სამყაროში მიუთითებს ნეოთომისტების მონაწილეობის ფაქტები საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესებზე. 1958 წ. XII საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესზე ვენეციაში ფართოდ იყენენ წარმოდგენილი ნეოთომისტები: იდეალიზმის ბანაკიდან კონგრესზე ყველაზე მეტად ნეოთომისტები აქტიურობდნენ. XIII საერთაშორისო ფილოსოფიური კონგრესის (1963 წ. მექსიკა) მოწვევაში აქტიური მონაწილეობა მიიღო კათოლიკური ფილოსოფიური საზოგადოებების მსოფლიო კავშირმა, კონგრესის ხელმძღვანელობას წარმართავდა კათოლიკე-ნეოთომისტების ჯგუფი. XIV საერთაშორისო ფილოსოფიური კონგრესი ჩატარდა 1968 წლის სექტემბერში ვენაში. მისი ორგანიზაცია დავალებული ჰქონდა ავსტრიელ ფილოსოფოსებს, რომლებმაც კონგრესის პრეზიდენტად აირჩიეს ნეოთომისტი ლ. გაბრიელი.

თომა აქვინელის თანამედროვე მიმდევრები არიან არა უბრალოდ თომისტები, არამედ ნეოთომისტები, თუმცა, ზოგიერთი თანამედროვე ნეოთომისტი (მაგალითად, მარიტენი) თავის ფილოსოფიას თომიზმს უწოდებს და არა ნეოთომიზმს, მაგრამ ისინი ნეოთომისტები არიან ჯერ ერთი იმიტომ, რომ თომა აქვინელის ფილოსოფიასთან ერთად იყენებენ სხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობების — კლასიკური გერმანული იდეალიზმის, ინტუიციონიზმის, ფენომენოლოგიის, ვიტალიზმის, ექსისტენციალიზმის და ა. შ. დებულებებს, ხოლო, მეორე მხრივ, სურთ, რომ თომა აქვინელის ფილოსოფიას ძირითადი პრინციპების ჭეშმარიტება დასაბუთონ თანამედროვე მეცნიერების ყალბი ინტერპრეტაციის საფუძველზე.

ნეოთომისტები თავიანთ ფილოსოფიას „მარადიულ ფილოსოფიას“ („Philosophia perennis“) უწოდებენ, რითაც სურთ გამოხატონ ამ ფილოსოფიის განსაკუთრებული სიმყარე და უპირატესობა სხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობებთან შედარებით. ნეოთომისტების აზრით, თომა აქვინელის ფილოსოფიაში თითქოს დაძლეულია ყველა ის ნაკლი, რომ-

ლებიც დამახასიათებელია სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობისათვის. მაგალითად, თომისტური ფილოსოფია თითქოს არ მიეკუთვნება არც მატერიალიზმისა და არც იდეალიზმის ბანაკს, ის რეალიზმია. რეალობა ნეოთომისტების აზრით მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მაღლა დგას და ხსნის მათ ცალმხრიობებს.

თომა აქვინელი, ისე როგორც ნეოთომისტები, ცნობს ობიექტურ რეალობას, რომელიც ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ დამოკიდებულია ღმერთზე. „ღვთაებრივი ცოდნა, — ამტკიცებდა თომა აქვინელი, — არის საგანთა პირველი მიზეზი. ღმერთის ცოდნა უპირისპირდება ყველა შექმნილ საგანს ისე, როგორც მხატვრის ცოდნა — ხელოვნების ქმნილებას. მხატვრის ცოდნა არის ხელოვნების: ნაწარმოების მიზეზი“.

ანალოგიურ აზრებს ანვითარებენ თომა აქვინელის თანამედროვე მიმდევრები. ყოველ საგანს, — წერს შპიულბეკი, — აქვს ის ადგილი, ის რანგი, ის ღირებულება, რომელიც მას ღმერთმა მისცა. ღმერთი სამყაროზე მაღლა დგას, სამყარო ღმერთმა შექმნა.

მარიტენის მიხედვით ნამდვილ, ჭეშმარიტ რეალობას წარმოადგენს არამატერიალური, რეალური სამყარო, რომელიც მაღლა დგას მატერიალურ საგნებსა და მოვლენებზე. უკანასკნელნი შეადგენენ მეორე რიგის რეალობას, ე. წ. ფიზიკურ სამყაროს და განსაზღვრულია ბუნების კანონებით. მაგრამ ფიზიკური სამყაროს განსაზღვრულობა არაა აბსოლუტური ხასიათის. ბუნების კანონები შეფარდებითი და პირობითია და ამიტომ ბუნება მოკლებულია ავტონომიურობას, ის პირველი სამყაროთია აზრდებული, მასზეა დამოკიდებული.

სხვანაირად, ნეოთომისტებს სამყაროს უცვლელ და აბსოლუტურ სუბსტანციად მიაჩნიათ წმინდა სულიერი ყოფიერება ანუ ღმერთი, ხოლო მატერიალური სამყარო მისი მხოლოდ აქციდენტური გამოვლენაა.

როგორც ვხედავთ, თომიზმი არ წარმოადგენს მატერიალიზმისა და იდეალიზმისაგან განსხვავებულ და მათზე მაღლა მდგომ „იზმს“, ის რელიგიურ სამოსელში გახვეული ობიექტური იდეალიზმია. თომისტური ონტოლოგიის ძირითადი კატეგორია ყოფიერების კატეგორიაა. ყოფიერების ცნება, ნეოთომისტების მიხედვით, წარმოადგენს პირველ ცნებას, რომელსაც გონება წვდება ინდივიდის შინაგანი ცდის გზით და რომელიც ყველა სხვა ცნებების საფუძველია. ყოფიერებაზე უნდა ვილაპარაკოთ ორი აზრით: როგორც არსებაზე და როგორც არსებობაზე. ყოველი სასრულო აიგება არსებისა და არსებობისაგან. ეს წყვილი ადგენს სასრულობას (შექმნადობას, კონტინგენტობას) როგორც ასეთს და საფუძვლად უდევს ყოფიერების ყველა სხვა პრინციპებს.

საგანთა ამ მეტაფიზიკური პრინციპებით აიხსნება ის, რომ ყოველი მატერიალური საგანი გარდამავალი და შემთხვევითი ხასიათისაა. არსება, ნეოთომისტების მიხედვით, წინ უსწრებს არსებობას. ერთადერთი სინამდვილე, სადაც ისინი ემთხვევიან ერთმანეთს — არის ღმერთი. არსებითი თვისებები, რომლებიც არისტოტელეს მიხედვით დამახასიათებელი იყო ერთეული საგნებისათვის, ჰკარგავენ ნეოთომისტებთან მატერიალურ ნიშანს და ვაიგივებულია სულიერთან, საბოლოო ჯამში კი ღვთაებრივთან. არსების არსებობისაგან მოწყვეტას ის მიზანი აქვს, რომ დასაბუთდეს ბუნების დაქვემდებარებული დამოკიდებულება ღმერთისადმი.

არსებისა და არსებობის კატეგორიებთან ახლო დგას აქტის (სინამდვილის) და პოტენციის (შესაძლებლობის) კატეგორიები.

ქმნადობა გაგებულია თომიზმში როგორც პოტენციალურის მოქმედებისაყენ გადასვლა. ქმნადობა და მოქმედება ნეოთომისტებთან განსხვავებულია ერთმანეთისაგან. მოქმედება არის მეტაფიზიკური შედეგი ყოფიერების აქტუალობისა. რაც უფრო მეტია ყოფიერება, მით უფრო მეტია მისი მოქმედების ძალა. ღმერთის როგორც ყოფიერების სავსეობას შეესაბამება მოქმედების სავსეობა.

ობიექტურად საგნები და მოვლენები, ისე როგორც მათი თვისებები, მდგომარეობანი და ა. შ. არსებობენ შესაძლებლობისა და სინამდვილის სახით და ქმნადობის ზოგადი სურათი გამოიხატება შესაძლებლობის სინამდვილედ და პირუკუ გარდაქმნით. მაგრამ ნეოთომისტები ფაქტიურად უარყოფენ განვითარებასა და ქმნადობას, ვინაიდან მათი აზრით შესაძლებლობაში მოცემული არსებობა უკვე დამთავრებული და განსაზღვრულია თავის მოქმედებაში. ყოველი, სინამდვილის სახით მოცემული, საგანი ასეთია იმიტომ, რომ მისი გარკვეულობა იმთავითვე იყო მოცემული შესაძლებლობაში. ყოველი საგნის შესაძლებლობა ღმერთის მიერაა გაპირობებული და განსაზღვრული. ნეოთომისტები შესაძლებლობის სინამდვილედ და პირუკუ გარდაქმნის ბუნებრივ წყაროს არ იკვლევენ, არამედ ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე სინამდვილის ერთ მხარეს სახელდობრ სულიერს, საბოლოო ჯამში კი ღმერთს ანიჭებენ მამოძრავებელის უნარს და მოძრაობა და ქმნადობა ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე ხორციელდება. პრაქტიკისა და მეცნიერების მდიდარი მონაცემები ნათლად მეტყველებენ საგანთა მოძრაობის მიზეზების თეოლოგიური ინტერპრეტაციის წინააღმდეგ და სარწმუნოს ხდიან დიალექტიკური მატერიალიზმის მოძღვრებას საგანთა მოძრაობისა და განვითარების წყაროზე, როგორც დაპირისპირებულ მხარეთა ბრძოლასა და ერთიანობაზე.

ყოფიერების მრავალფეროვნების ასახსნელად თომისტური ფილო-

სოფია შესაძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორიებთან ერთად მოიხ-
ნარს მატერიისა და ფორმის კატეგორიებსაც.

ნეოთომიზმის ფუნდამენტალურ დოქტრინას წარმოადგენს პილო-
მორფიზმი (hyle — მატერია, ნიეთიერება: morfe — ფორმა). ყოველ
არსებული, გარდა ღმერთისა, შედგება მატერიისა და რაღაც ფორმისა-
გან. მატერია ისეთ მიჰარებებაშია ფორმასთან, როგორც პოტენცია
სინამდვილესთან. თუ პოტენციალური ყოფიერება იქცევა — არსებო-
ბად. ე. ი. გარკვეულ კონკრეტულ გრძობად საგნად, ეს იმას ნიშნავს,
რომ სუბსტანციონალური ფორმა საგნისა, ერწყმის მატერიას. მატერია
ფორმის გარეშე — წმინდა პოტენციალობაა, იგი სხვა არაფერია, თუ
არა უნარი მიიღოს ფორმა. ფორმა კი პირიქით, მატერიის გარეშე, ნამ-
დვილად არსებობს ღმერთში. — ამტკიცებს ამერიკელი ნეოთომისტი
ე. უოტკინი.

პირველი მატერიის არისტოტელესეული ცნება შემდგომ „განვითა-
რებას“ განაცდის თომა აქვინელთან და ნეოთომისტებთან. მატერია რო-
გორც ასეთი არისტოტელესთან ყოველგვარი ცვალებადობის სუბიექ-
ტია. მატერიას ის მიიჩნევდა მარადიულად და შეუქმნელად. თომიზმში
კი მატერია ისეთი პოტენციალური ყოფიერებაა, რომელიც ზეგრძნო-
ბადია და წარმოადგენს შუალედურს არარაობასა და სინამდვილეს შო-
რის. იგი ხასიათდება აბსოლუტური პასიურობით. მატერია დაბალი რი-
გის რეალობაა და მისი არსებობა მთლიანად დამოკიდებულია ფორმაზე
და აგრეთვე გარკვეულად არარაობაზე. პირველი მატერია თომიზმის
ნიხედვით არაა მთლად რეალობას მოკლებული, მაგრამ ნამდვილ ყო-
ფიერებასთან (აქტთან) მიმართებაში გარკვეული აზრით არის არარაო-
ბა. პირველი მატერია არ არსებობს კონკრეტული მატერიალური საგ-
ნებისაგან დამოუკიდებლად ან მათ გვერდით, ის მხოლოდ საგნებსა და
მოვლენებშია, წმინდა შესაძლებლობაა, რომლის განსაზღვრულობა და
სინამდვილე დამოკიდებულია ფორმაზე. ნამდვილი ყოფიერება არის
ღმერთი, წმინდა სინამდვილე, ყოველგვარ პასიურობასა და პოტენციუ-
რობას მოკლებული, ხოლო ყველა დანარჩენი შესაძლებლობის ხასიათს
ატარებს.

მეორე მატერიაში იგულისხმება კონკრეტულ საგანთა განსაზღვრუ-
ლობანი და გარკვეულობანი. როგორც ვხედავთ, ნეოთომისტების ონ-
ტოლოგიურ მტკიცებებში ახალი არაფერია. ისინი ცდილობენ ფილოსო-
ფიურად დაასაბუთონ ქრისტიანული რელიგიის დოგმები ღმერთის
მიერ სამყაროს შექმნის შესახებ.

წინააღმდეგ თანამედროვე მეცნიერებისა, ნეოთომისტები იმეორე-
ბენ თომა აქვინელის მოძღვრებას მიზეზთა იერარქიის შესახებ, რო-
მელიც თომამ ისესხა არისტოტელედან და „შეავსო“ რელიგიური შინა-

არსით. ნეოთომისტები არჩევენ მიზეზობრიობის ოთხ სახეს: 1. მატერიალურს, რომლისგან წარმოიშვება ყოველგვარი გრძნობადი; 2. ფორმალურს, რომელიც განსაზღვრავს და სინამდვილედ აქცევს მატერიას; 3. მოქმედ მიზეზსა და 4. მიზანს.

პირველი ორი სახის მიზეზი მოცემულია საგნებში, ხოლო ბოლო ორი მათ გარეთაა. მატერიალური მიზეზი თომიზმის თანახმად მიზეზთა იერარქიულ რიგში ყველაზე დაბლა დგას, ხოლო მიზანი ყველაზე მაღლა, ის უმაღლესი მიზეზია. ყოველი მოქმედი მიზეზი შეგნებულად თუ შეუგნებლად არსებითად მიმართულია მიზნისაკენ, მაშინ როცა ფორმა შეიძლება შეყვანილ იქნეს მატერიაში მხოლოდ მოქმედი მიზეზის გზით. შინაგან განმსაზღვრელ პრინციპს საგნებისას წარმოადგენს ფორმალური მიზეზობრიობა, რომელიც მატერიას აძლევს კონკრეტულ გარკვეულობას. ძირითად მოქმედ ფორმებად ნეოთომისტები თვლიან სასიცოცხლო საწყისის მცენარეებში, გრძნობად საწყისის ცხოველებში და სულს ადამიანში.

ნეოთომისტების ონტოლოგიის რეაქციული აზრი უფრო ნათელი იქნება, თუ განვიხილავთ მათ მოძღვრებას ღმერთის არსებობის შესახებ. თომისტური ფილოსოფია, — სამართლიანად აღნიშნავს ავგუსტინური სკოლის წარმომადგენელი ჰესენი, წიგნში „თომა აქვინელი და ჩვენ“ (1955) — არაა ფილოსოფია ანტიკური ანუ თანამედროვე აზრით, ე. ი. თომასათვის ფილოსოფია არაა თვითმიზანი, არამედ ის მას სჭირდება როგორც საშუალება საგანთა შესახებ თეოლოგიური მოძღვრებისა და თეოლოგიური სისტემის დასასაბუთებლად. ამით აიხსნება ის, რომ თომას ფილოსოფია შეიცავს თეოლოგიური პრობლემების დამუშავებას.

ნეოთომისტების მოძღვრება კატეგორიებზე მიზნად ისახავს ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. ყოველი წყვილი კატეგორიის დახასიათება ღმერთამდე მიდის, მაგრამ გარდა ამისა, ნეოთომისტების ონტოლოგიაში სპეციალურად არის დასმული საკითხი ღმერთის არსებობის დასაბუთების გზების შესახებ.

თომა აქვინელის ფილოსოფიაში ღმერთის არსებობის დასაბუთების სუთი გზაა ჩამოყალიბებული: 1. საგანთა მოძრაობიდან თომას გამოჰყავს, რომ ღმერთი პირველმამოძრავებელია; 2. მიზეზ-შედეგობრივი პროცესებიდან — ღმერთი პირველი მიზეზია; 3. კონტინგენტიდან (შემთხვევითიდან) — ღმერთი წმინდა და აბსოლუტური აუცილებლობაა; 4. არასრულყოფილი საგნებიდან — ღმერთი სრულყოფილი არსებაა; 5. ბუნებაში მიზანშეწონილობის არსებობიდან — ღმერთი მიზნის დამდგენი უმაღლესი არსებაა.

სამი პირველი გზა არისტოტელედან მოდის, მეოთხე — პლატონი-

კურ-ავგუსტიანური იდეების სამყაროდანაა წარმოშობილი, მეხუთე ჩამოყალიბებული ჰქონდა ჯერ კიდევ პატრისტიკასა და აღრეულ სქოლასტიკას. ღმერთის არსებობის დასაბუთების ხუთივე გზა ინლუქციურია. ინლუქციური დასკვნები საალბათოა. ინლუქციის გზით მიღებულ დასკვნები სარწმუნო ხდება პრაქტიკისა და მეცნიერების მრავალსაუკუნოვანი ისტორიით. ასეთი შემოწმება ღმერთის არსებობის დასაბუთების ყველა გზამ გაიარა, მაგრამ ამ გზების ჰუმბარიტების სასარგებლოდ ეს შემოწმება არ ლაპარაკობს. მეცნიერების ყოველი მნიშვნელოვანი შედეგი ნათლად მეტყველებს რელიგიისა და თეოლოგიის სიყალბეზე. მეცნიერება სისტემატურად ართმევს მათ იმ ობიექტებს, რომლებითაც ისინი სპეკულაციას ეწეოდნენ.

პირველი გზა ემყარება მოძრაობის ფაქტს. ნეოთომისტების მიხედვით ერთი სხეული მოძრაობს მეორის საშუალებით, მეორე მესამის და ა. შ. მაგრამ ეს პროცესი არ შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს, მაშასადამე უნდა არსებობდეს პირველი მამოძრავებელი, რომელიც იქნება ყველაფრის მამოძრავებელი, მაგრამ თვით უძრავი. ეს არგუმენტი ემყარება სამყაროს დაბოლოებული სახით წარმოდგენას, რასაც დამაჯერებლად უარყოფს თანამედროვე ბუნებისმეტყველება და ასაბუთებს მატერიალური სამყაროს უსასრულობას დროსა და სივრცეში. გარდა ამისა, ლოგიკურად უმართებულოა მოძრაობის ახსნა უძრავით. ნეოთომისტებს არ დაუსაბუთებიათ და ვერც ვერავინ დაასაბუთებს, რომ მოძრაობის წყარო და მიზეზი შეიძლება იყოს უძრავი.

მეორე არგუმენტის თანახმად ყოველი საგანი თავის გარეშე მყოფი საგნის შედეგია. ის საგანი, რომელიც სინამდვილის სახითაა და სხვას აძლევს სინამდვილეს, მეტია მის მიერ შექმნილ საგანზე. ის, რაც მეტია არ შეიძლება წარმოიშვას იმისაგან, რაც მასზე ნაკლებია. ნაკლები სრულყოფილობის მქონე არ შეიძლება იყოს არც მიზეზი და არც საფუძველი იმისა, რასაც უფრო მეტი არსებობა და სრულყოფილობა გააჩნია. თუ სამყაროს ასე განვიხილავთ, მივალთ პირველ მიზეზამდე, რომელიც თავისთავისაგან განსხვავებულ მიზეზს აღარ საჭიროებს. ისმის კითხვა, თუ სამყაროში მხოლოდ გარეგანი მიზეზობრიობა მოქმედებს, მაშინ რა საფუძველი გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ სამყაროს იქით შინაგანი მიზეზობრიობის მქონე არსებაა? იქ, სადაც მხოლოდ გარეგანი, მექანიკური მიზეზობრიობა მოქმედებს, არავითარი საფუძველი არაა შინაგანისა და თვითმიზეზობრიობის მქონე არსებაზე გადასასვლელად. სამყაროსა და მისი საგნებისათვის, ნეოთომისტების მიხედვით, მხოლოდ გარეგანი მიზეზობრიობაა დამახასიათებელი, ღმერთისათვის—მხოლოდ შინაგანი ანუ თვითმიზეზობრიობა. გარეგანი, რომელიც შინაგანისაგან

მოწყვეტილია (ასეთია ნეოთომისტების მიერ გაგებული სამყარო) არ იძლევა შინაგანზე დასკვნის საშუალებას.

ღმერთი შეიძლება მივიჩნიოთ სამყაროს მიზეზად იმ შემთხვევაში, თუ მისთვის უცხო არ იქნება სამყარო და მისი საგნები. მიზეზსა და შედეგს შორის საერთო უნდა იყოს, ისე მიზეზი ვერ იქნება შედეგის მიზეზი. ღმერთი ნეოთომისტების მიხედვით სამყაროს შემქმნელია, მისი მიზეზია, მაგრამ მიზეზი სრულებით არაა შედეგი ბუნებისა. ღმერთს ბუნება და სამყაროს რაობა აბსოლუტურად ერთიმეორის საწინააღმდეგოა. სამყარო მატერიალურია, დროსა და სივრცეში არსებობს, ღმერთი კი იდეალური, ზედროული და ზევრცეულია. ნეოთომისტ კარიშის მიხედვით დრო და სივრცე წარმოუდგენელია მატერიის გარეშე და პირიქით, მატერია დროისა და სივრცის გარეშე. ღმერთი კი დამოუკიდებელია დროისა და სივრცისაგან, ის დროულ-ვრცეული სამყაროსაგან დამოუკიდებლად არსებობს. მისი გონი მოიცავს არსებობის მუდმივობას და უსაზღვრობას. ის არის ზედროული, ე. ი. მარადიულის აზრით არსებული.

ანალოგიურ შეუსაბამობებს ვხვდებით ღმერთის არსებობის დასაბუთების მესამე არგუმენტის შემთხვევაშიც. კონტინგენტის (შემთხვევითის) არსებობიდან ღმერთის არსებობის დასკვნა ასეთ სახეს ღებულობს კარიშის წიგნში — „ქრისტე და დიალექტიკური მატერიალიზმი“: თუ ჩვენ მთელ სამყაროს გამოვიკვლევთ, დავინახავთ, რომ ყველაფერი სამყაროში კონტინგენტია, ე. ი. საგნები არ არსებობენ თავისი თავისაგან აუცილებლობით. სამყაროს საგნები წარმოადგენენ არა აუცილებელს. არამედ კონტინგენტებს, რაც ერთეული საგნებისთვისაა, ისაა მთელი სამყაროსათვის, როგორც მთლიანობისათვის დამახასიათებელი. მისი აზრით, ფილოსოფიის უმაღლესი პრინციპი არის საკმაო საფუძველიანობის პრინციპი. ყოველ არსებულს აქვს თავისი საკმაო საფუძველი, ე. ი. საფუძველი, რომელიც სწორედ მას და მისი არსებობის წესს შეესაბამება. ეს საკმაო საფუძველი განსაზღვრავს იმას, რომ საგანი არის და რომ ის აშკამად და აქ არის სწორედ ისეთი, როგორაც ის ჩვენ გვეძლევა. მაშასადამე, ის გვიხსნის ყოველი არსებული საგნის როგორც არსებობას, ისე არსებას. თუ გამოვიყენებთ ამ პრინციპს ცდისეული საგნების მიმართ, დავინახავთ რომ საკმაო საფუძველი ცდის საგნებზე ორ წყაროდ ნაწილდება. საგნები ნაწილობრივ თავისი საკუთარი არსებობით განისაზღვრებიან, მაგრამ სხვა მხრივ და უფრო მეტწილად — გარეშე ზემოქმედებით. ეს ზემოქმედება სხვა საგნებისაგან მომდინარეობს. მაგალითად, ჩემი როგორც პერსონალური ადამიანის, არსებობა მხოლოდ ნაწილობრივია ჩემი არსებით განსაზღვრული, უპირატესი ნაწილი კი ჩემი პიროვნებისა — განსაზღვრულია ჩემი მშობლებითა და ავრეთ-

ვე იმ საგნებით, რომლებიც ჩემს მაშინდელ გარემოს ედო საფუძვლად-ბოლოს აღმოჩნდება, რომ ჩემი არსებობისათვის აუცილებელია ღმერთის, როგორც უკანასკნელი მიზეზის, არსებობის აღიარება. რაც არა აუცილებელი წესით (არა თავისი თავისაგან), არამედ მხოლოდ კონტინგენტის წესით არსებობს, აქვს წარმომშობი მიზეზი, რომლის საშუალებითაც ის არსებობს. ყოველ კონტინგენტად არსებულ საგანს აქვს თავისი არსებობა სხვა საგნის (წარმომშობი მიზეზის მქონე საგნის) მეშვეობით. ამ გზით აუცილებელია ღმერთამდე, სამყაროს გარეთ მყოფ მიზეზამდე მივიდეთ... სამყაროს გარეშე მყოფი არსება სრულიად სხვა უნდა იყოს, ვიდრე სამყაროა. მაშინ როდესაც სამყარო არააუცილებელი არსებობის მქონეა, მისი შემქმნელი მიზეზი თავის თავად აუცილებელი არსებობის მქონეა. იმ დროს, როდესაც სამყარო კონტინგენტია, მისი შემქმნელი მიზეზი სრულიად მოკლებულია კონტინგენტობას. იმ დროს, როდესაც ყველაფერი სამყაროში, ყოველი საგანი არის სხვაზე დამოკიდებული არსებობა, წარმომშობი მიზეზი თავისთავად არსებუ-ლი არსებობაა. ამ სამყაროს გარეთ თავისთავისაგან აუცილებლობით არსებული არსება არის ღმერთი. ამრიგად, კონტინგენტის დასაბუთება კონტინგენტ სამყაროდან, კოსმოსიდან თავისთავისაგან არსებულ ღმერთამდე მიდის.

როგორც ვხედავთ, ნეოთომიზმის მიხედვით, სამყარო და სამყაროში არსებული საგნები კონტინგენტებია (შემთხვევითობებია), ვინაიდან: ჯერ ერთი, სამყაროს თავის თავში არა აქვს თავისი არსებობის საფუძველი, მეორე, სამყარო შეიძლება არსებობდეს და შეიძლება არა. არსებობის მიმართ სამყარო წმინდა მიმღებია, ის ელოდება „შემთხვევას“, როცა ის არსებობას გარედან მიიღებს: მესამე, სამყარო შეიძლება იყოს ისეთი, როგორიცაა და შეიძლება სხვანაირიც. მისი ასეთნაირად თუ ისეთნაირად ყოფნა, მასზე არაა დამოკიდებული. მოკლედ, სამყარო პირობითი აუცილებლობისა და შემთხვევითის ხასიათისაა, ღმერთი კი აბსოლუტური აუცილებლობაა. ღმერთი არის ისეთი, როგორიც არის და ის არ შეიძლება სხვანაირი იყოს. მაგრამ ღმერთის აბსოლუტური აუცილებლობა აბსოლუტურ შემთხვევითობაში გადადის, რადგან საერთოდ ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი აუცილებლობა და შემთხვევითობა ერთმეორეში გადადიან.

ვინაიდან ღმერთი აბსოლუტური აუცილებლობის მქონეა, მას შეუძლია ყველაფერი ერთნაირი ძალით გააკეთოს და არც გააკეთოს, შექმნას სამყარო ისეთი, როგორიცაა და არც შექმნას, ან შექმნას სხვა სახით. მაშასადამე, ღმერთის მოქმედება ყოველთვის იქნება შემთხვევითი, რადგან მისი ასეთნაირი თუ ისეთნაირი მოქმედება არავითარი აუცი-

ლებლობით (არც გარეგანით და არც შინაგანით) არაა განსაზღვრული. ღმერთის მოქმედების შემთხვევითი ხასიათი ღმერთის, როგორც სრულყოფილი და წმინდა აუცილებლობის მქონე არსების, ნაკლებ მიუთითებს.

აუცილებლობისა და შემთხვევითობის კავშირი მიუთითებს იმაზე, რომ შემთხვევითში ვლინდება აუცილებლობა. სწორედ ასეთი ურთიერთობა იძლევა საშუალებას შემთხვევითობიდან აუცილებლობა გამოვიყვანოთ, მაგრამ ნეოთომიზმის მიხედვით, შემთხვევითი არ ავლენს აუცილებელს.

მეოთხე არგუმენტის თანახმად მთელი სამყარო ნაკლოვანია, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს უნაკლო და სრულყოფილი არსება ღმერთის სახით. მაგრამ თუ ღმერთი აბსოლუტური სრულყოფილობაა, მაშინ მისი მოქმედებაც სრულყოფილი უნდა იყოს. ღმერთის მოქმედება კი სრულყოფილი არაა. არაორგანული ბუნება, ორგანული ბუნება, ადამიანი ღმერთის მოქმედების შედეგებია, მაგრამ ნაკლოვანი საგნებია. ღმერთის მოქმედების შედეგების სიღარიბე, შეზღუდულობა ღმერთის მოქმედების ნაკლებ მიუთითებს. რა სრულყოფილია ღმერთი, თუკი ის ნაკლოვანს ქმნის, თუკი ის ნაკლოვანის მიზეზია? საგნები და მოვლენები სრულყოფილი რომ იყოს, მაშინ უფრო მეტი საფუძველი იქნებოდა გველაპარაკა აბსოლუტურ სრულყოფილობაზე, როგორც საგანთა მიზეზზე. მაგრამ თუ ღმერთი სრულყოფილ საგნებს შექმნიდა, მაშინ ამ საგნების განმსაზღვრელი და მიზეზი, ე. ი. ღმერთი ზედმეტი იქნებოდა. სრულყოფილი იმისი სრულყოფილია, რომ თავის გარეშე არსებულს არ მოითხოვს. ამრიგად, ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის იდეა, რომელიც დაფუძნებულია ნაკლოვანიდან უნაკლო და სრულყოფილ არსების არსებობის შესახებ დასკვნაზე, შინაგან ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს.

ამ არგუმენტის სიყალბე იმაშიც ჩანს, რომ ნაკლოვანი საგნები ღმერთის მიერ შექმნილი საგნებია, მაგრამ იმავე დროს ისინი არ ავლენენ უნაკლოსა და სრულყოფილ არსებას, ე. ი. ღმერთს. ღმერთი არ ვლინდება სასრულო საგნებში.

ნეოთომისტები ღმერთის სამყაროში გამოვლენის წინააღმდეგი იმიტომ არიან, რომ ღმერთი როგორც სრულყოფილება არ შეიძლება გამოვლინდეს ნაკლოვანში. საქმე იმაშია, რომ თუ ნაკლოვანი სრულყოფილის გამოვლენის უნარის მქონე იქნება, მაშინ ის ნაკლოვანი არ იქნება, მაგრამ, მეორე მხრივ, თუ ღმერთი თავის მიერ შექმნილ სამყაროში ვერ ვლინდება, მაშინ ის მისი შექმნილი არ ყოფილა და ასეთი სამყარო არ იძლევა ღმერთის არსებობის დასაბუთების საფუძველს.

მეხუთე გზა ღმერთის არსებობის დასაბუთებისა დაფუძნებულია

ბუნებაში მიზანშეწონილობის ფაქტებზე. ნეოთომისტები ირწმუნებიან, რომ ბუნების მიზანშეწონილობა არ შეიძლება აიხსნას ბუნების კანონებით და აუცილებელია მიზნის დამდგენი არსების არსებობის დაშვება. მაგრამ ჩ. დარვინიდან მოყოლებული ბიოლოგია დაბეჭიბებით ხსნის მცენარეთა და ცხოველთა მიზანშეწონილობის კანონზომიერებას, ყოველგვარი ზებუნებრივი ძალების დაშვების გარეშე. აღსანიშნავია ისიც, რომ ორგანულ სამყაროში ადგილი აქვს მიზანშეწონილობასთან ერთად მიზანშეუწონელ ფაქტებსაც (მაგალითად, ფუნქციას მოკლებული ორგანოები, ე. წ. რუდიმენტური ორგანოები). ამ ორგანოების არსებობა (სხვა ფაქტებთან ერთად) ცხადყოფს, რომ ცოცხალი ორგანიზმები არაა რომელიმე სრულყოფილი არსების გეგმის მიხედვით შექმნილი.

ნეოთომისტები ღმერთის არსებობის დასაბუთების ძველი არგუმენტების გამეორებასთან ერთად ცდილობენ ახალი არგუმენტები წამოაყენონ. ერთ-ერთ ასეთ ცდას წარმოადგენს ე. მარიტენის ე. წ. „მეექვსე გზა“. ეს არგუმენტი იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანის სულის მოქმედება შემეცნების პროცესში მალდება დროულ არსებობაზე და ზედროულ არსებობასთან მოდის შეხებაში. ვინაიდან თვითონ სულის აზროვნებითი მოქმედება ზედროულია, ამიტომ ის უნდა ემყარებოდეს სრულყოფილ მოაზროვნე სულს, რომელიც არის უსასრულოდ სრული არსი, „პირველ არსებობა“ ანუ ღმერთი.

თუმცა თომა აკვინელს ეს არგუმენტი არ ჰქონდა ცალკე არგუმენტად გამოყოფილი, მაგრამ ფაქტიურად ისიც თომას ფილოსოფიიდან გამომდინარეობს, როგორც თვით მარიტენი აღნიშნავს. ზემოთ აღნიშნული ხუთი არგუმენტის მსგავსად მეექვსე არგუმენტიც არასრულყოფილიდან სრულყოფილზე, შეზღუდულიდან შეუზღუდელზე გადასვლას ეხება, ამიტომ ამ არგუმენტსაც იგივე ნაკლოვანებანი გააჩნია, როგორც დანარჩენ ხუთს. თანამედროვე მეცნიერებანი (ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია) გვიჩვენებენ აღნიშნული არგუმენტის სრულ სიყალბეს.

ნეოთომისტებს სურთ ღმერთის არსებობის ლოგიკური არგუმენტები თანამედროვე მეცნიერების ყალბი ინტერპრეტაციით გაამაგრონ. ისინი ირწმუნებიან, რომ მექანიკური მატერიალიზმის ბატონობის ეპოქაში, სქოლასტიკა მართალია, თითქოს დაემხო, მაგრამ ამჟამად, ბუნების მეცნიერებანი სულ უფრო ეთანხმებიან თომას მეტაფიზიკურ რეალიზმს.

სინამდვილის ბუნებრივი კანონებით მკაცრი განსაზღვრულობა ნეოთომიზმს ხელს არ აძლევს, შემთხვევითობების, როგორც უმიზეზო მოვლენების, დაშვება („ფიზიკური“ იდეალისტების მსგავსად) კი არ შეუძლია. შემთხვევითზე მსჯელობა ნიშნავს ეჭვი შევიტანოთ სამყაროს მომწესრიგებელ და ყველაფრის მომცველ ღმერთში. ამ წინააღმდეგობიდან გამოსასვლელად ნეოთომისტები არჩევენ მიზეზობრიობის ორ ცნებას:

ფიზიკურსა და მეტაფიზიკურს ანუ ფილოსოფიურს. მიზეზობრიობის ფიზიკური ცნების შინაარსი ასეთია: თუ ვიცით მიზეზები, შეგვიძლია დავასკვნათ შედეგები, ე. ი. ფიზიკოსი მიზეზებიდან ასკვნის შედეგებს. ფილოსოფოსი იტყვის: არა ყოველ მიზეზს აქვს შედეგი, არამედ პირობით, ყოველ შედეგს აქვს შესაბამისი მიზეზი.

მიზეზობრიობის აღნიშნული ორი ცნების ერთმანეთისაგან განსხვავებას ის აზრი აქვს, რომ დაასაბუთონ: კლასიკური ფიზიკის მიერ გაგებული მიზეზობრიობის კანონი — დასკვნა მიზეზიდან შედეგზე — შეაჩუცია თანამედროვე ფიზიკამ, ფილოსოფიური კაუზალური პრინციპისათვის (დასკვნა მოქმედებიდან მიზეზზე) ახალ ფიზიკას ხელი არ უხლია.

მექანიკური მიზეზობრიობის შეზღუდულობის ჩვენებით, თანამედროვე ფიზიკამ, ნეოთომისტების აზრით, აზროვნება თითქოს დაუბრუნა შუა საუკუნეების სქოლასტიკას.

მიზეზობრიობის ნეოთომისტური გაგების შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: ჯერ ერთი, ახალ ფიზიკას არ უარუყვია ძველ ფიზიკაში მოქმედი მიზეზობრიობის კანონი იმ აზრით, თითქოს ფიზიკის ახალი მონაცემები არ იძლეოდნენ მიზეზებიდან შედეგებზე დასკვნის შესაძლებლობას. განსხვავება ძველსა და ახალ ფიზიკას შორის უნდა ვეძიოთ არა იმაში, რომ პირველი შესაძლებლად თვლიდა მიზეზიდან შედეგზე დასკვნას, ხოლო მეორე ასეთ შესაძლებლობას გამორიცხავს, არამედ იმაში, რომ ძველი, კლასიკური ფიზიკა აბსოლუტურად ერთგვაროვნებას ხელავდა მიზეზსა და შედეგს შორის, ახალი ფიზიკა კი ასეთ ერთგვაროვნებას გამორიცხავს. არც ერთი კონკრეტული მეცნიერება არ იძლევა საფუძველს, რომ დასკვნა მიზეზიდან შედეგზე (თუ დასკვნის ყველა საჭირო პირობა დატყლია) არაკანონიერ დებულებად მივიჩნიოთ. მეორე, არ არსებობს მიზეზობრიობის რამდენიმე კანონი. არც ერთი კონკრეტული მეცნიერება, მათ შორის ფიზიკაც, არ იკვლევს მიზეზსა და შედეგს შორის კავშირს და შესაბამისად ამისა, არ ადგენს მიზეზობრიობის ცნებას. მიზეზობრიობის პრინციპის უზოგადესი ფორმა და ამ პრინციპის კონკრეტული გამოვლენა, ვთქვათ, ფიზიკაში, ერთი და იგივე არაა.

მესამე, ნეოთომისტები საქმის ვითარებას არასწორად წარმოსახავენ, როცა ფიზიკური მიზეზობრიობის კრახზე ლაპარაკობენ. კრახი განიცადა არა მიზეზობრიობის ფიზიკურმა კანონმა, არამედ მიზეზობრიობის მექანიკურმა გაგებამ. მექანიციზმი კი ფილოსოფიური თვალსაზრისი და არა ფიზიკური. მიზეზობრიობის მექანიკური ცნება იმიტომ მოიხსნა, რომ ის ვიწრო ცნება გამოდგა, ასახავდა მიზეზობრიობის მხოლოდ ერთ სახეს და ამ სახის სპეციფიკურობა მიზეზობრიობის ზოგად საყოველთაო ბუნების გამომხატველად იყო მიჩნეული. მეოთხე, ნეო-

თომიზმი მიზეზობრიობის ფიზიკური, ჩვენ ვიტყვოდით. მექანიკური ცნების გვერდით მსჯელობს მიზეზობრიობის მეტაფიზიკურ ცნებაზე. ეს ცნება, როგორც ზემოთ აღინიშნა, გამოხატავს შედეგსა და მიზეზს შორის ურთიერთობას. უფრო ზუსტად, თუ არსებობს შედეგი, არსებობს მიზეზი, მაგრამ არა პირიქით, თუ არსებობს მიზეზი, ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ უნდა არსებობდეს შედეგიც. ნეოთომიზმის მიხედვით, ყველა არსებულს მიზეზი უნდა ჰქონდეს, უმიზეზო მოვლენები არ უნდა არსებობდნენ, მაგრამ ამავე დროს უნდა იყოს ისეთი მიზეზიც, რომლის შედეგის არსებობა არაა სავალდებულო. ასეთი მიზეზი ღმერთია.

მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობის ეს გაგება არის ყოველდღიურ ცხოვრებაში შემორჩენილი ადამიანის პრიმიტიული ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი გაგების ფილოსოფიური კურთხევა. თავდაპირველად ადამიანებს მიზეზი ესმოდათ არა როგორც მოქმედი მიზეზი, არამედ როგორც საგანი, რომლის მოქმედებას შეუძლია გამოიწვიოს შედეგი, ე.ი. მიზეზი და შედეგი გაიგივებული ჰქონდათ შესაძლებლობასა და სინამდვილესთან.

ნეოთომისტები ფიქრობენ, რომ მეცნიერული დეტერმინიზმის საწინააღმდეგოდ და ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ თითქოს მეტყველებს აინშტაინის ფარდობითობის თეორია. საგნის სიდიდე, — აცხადებს შპიულბეკი, — არ არსებობს თავისთავად. საგანი ამა თუ იმ ზომის მაშინაა, თუ მას გარკვეული ათვლის სისტემიდან განვიხილავთ. მაშასადამე, ყველაფერი რელატიურია, ყველაფერი შეფარდებითია, ვინაიდან ყველაფერი ადამიანთან მიმართებაში განიხილება. სულ სხვა არის ღმერთი. ის ყველა საგნის აბსოლუტური ზომია. ღმერთი ნივთებს არჩევს არა ისე, როგორც ჩვენ, არამედ როგორც ღვთაება, როგორც აბსოლუტი.

წინააღმდეგ ნეოთომიზმისა, ფარდობითობის თეორია მხოლოდ შეფარდებით სიდიდეებს არ ეხება ცნობილია, რომ აინშტაინის თეორიისათვის ბუნება არ არის მხოლოდ შეფარდებითი, ვინაიდან აბსოლუტურია სივრცე-დრო (და არა ცალკე დრო და ცალკე სივრცე, როგორც ეს მიჩნეული იყო კლასიკურ ფიზიკაში). ფარდობითობის თეორია გაუგებარი იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ, რომ ამ თეორიაში აბსოლუტური მნიშვნელობისაა სივრცე-დროს კავშირი და სინათლის სიჩქარე.

ფარდობითობის თეორიის მიერ დადგენილ საგანთა თვისებების შეფარდებითობა ის კი არაა, რომ ისინი ადამიანთან მიმართებაში განიხილებიან, როგორც შპიულბეკი ფიქრობს, არამედ ის, რომ სივრცე-დროს თვისებები გარკვეული ათვლის სისტემიდან განიხილება. ათვლის სისტემა ადამიანის მიერ ხელოვნურად შექმნილი თვალსაზრისი კი არაა, არამედ ობიექტურ საგანთა სისტემაა. ამრიგად, აინშტაინის ფარდობი-

თობის თეორია ეხება ბუნების როგორც შეფარდებით, ისე აბსოლუტურ მიმართებებს და სრულებით არ ლაპარაკობს ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ. პირიქით, გვიჩვენებს, რომ ბუნებრივი მოვლენების აბსონისათვის არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენს ბუნების მიღმა ძალეების ძიება.

ასევე ტენდენციურია ქვანტური მექანიკის ნეოთომისტური ინტერპრეტაცია. იგივე შიულებეკი აცხადებს, რომ აღარ არსებობს ბუნების მარადიული და უცვლელი კანონები, რომელთა მოთხოვნების გათვალისწინებით კლასიკური ფიზიკა ხსნიდა სამყაროში მიმდინარე ყველა პროცესს. მოიხსნა მკაცრი დეტერმინიზმი. ენერჯის შენახვისა და გარდაქმნის კანონს აღარ აქვს ზოგად-საყოველთაო ანუ ფილოსოფიური მნიშვნელობა. ამ დებულების შესახებ უნდა ითქვას: ჯერ ერთი, თანამედროვე ფიზიკამ მოხსნა არა საერთოდ დეტერმინიზმი, არამედ ვიწროდ გაგებული დეტერმინიზმი, სახელდობრ, მექანიკური დეტერმინიზმი, რომელიც შეიცვალა დეტერმინიზმის უფრო სრულყოფილი ფორმით. დეტერმინიზმის ეს ახალი ფორმა მარქსისტულმა ფილოსოფიამ ჩამოაყალიბა თანამედროვე ფიზიკის წარმოშობამდე, ხოლო ფიზიკამ, ისე როგორც სხვა მეცნიერებებმა, დიალექტიკურად გაგებული დეტერმინიზმი გაამართლეს და დაადასტურეს.

მექანიკური დეტერმინიზმის შეცდომა ის კი არ იყო, რომ საგანთა არსებობასა და ურთიერთგანსაზღვრულობას ბუნების სფეროლან ხსნიდა, არამედ ის, რომ ყოველგვარი კავშირურთიერთობა მექანიკის კანონებამდე დაჰყავდა. დეტერმინიზმის ახალ ფორმას ერთიან სისტემაში მოჰყავს კავშირებისა და მიმართებების მრავალფეროვნება, სადაც მექანიკის კანონებს დაქვემდებარებული ადგილი უკავიათ და დამაჯერებლად ხსნის საგანთა და მოვლენათა ურთიერთგანსაზღვრულობას. მეორე, თანამედროვე ფიზიკა წინააღმდეგ ნეოთომიზმისა, უარყოფს არა საერთოდ მარადიულობას, არამედ მხოლოდ მექანიკურად გაგებულ მარადიულობას.

მესამე, არაა სწორი მტკიცება, რომ თანამედროვე ფიზიკამ თითქოს მოხსნა ენერჯის შენახვისა და გარდაქმნის კანონი. აღნიშნულ კანონს ეყრდნობა თანამედროვე ფიზიკა როგორც თავისი კვლევის აუცილებელ წინამძღვარს. ეს კანონი შენახვის სხვა კანონებთან ერთად ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა თანამედროვე ფიზიკაში.

ამ კანონების ჭეშმარიტებაზე მეტყველებს ექსპერიმენტული და თეორიული ფიზიკის მთელი ისტორია. მრავალმა ფაქტმა დაადასტურა, რომ მუდმივობის კანონები წარმოადგენენ ბუნების ყველაზე უფრო ძირითად და ზოგად კანონებს, რომლებიც სამართლიანია საგანთა ყოველგვარი ურთიერთქმედებისა და გარდაქმნების დროს.

ამ კანონებმა თავისი დადასტურება ჰპოვეს თანამედროვე ფიზიკის მონაცემებში და ფიზიკის მონაცემებზე დაფუძნებულ ტექნიკაში.

ენერჯის შენახვისა და გარდაქმნის კანონის უარყოფა განსაკუთრებით იმიტომ აინტერესებთ ნეოთომისტებს, რომ ამ კანონმა საფუძველი გამოაცალა რელიგიურ სასწაულებს.

სასწაული ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა როგორც რელიგიასა, ისე რელიგიურ ფილოსოფიაში. ღმერთისადმი რწმენა ორგანულადაა დაკავშირებული სასწაულების რწმენასთან. ხუცების მტკიცებით, ღმერთმა არა მარტო შექმნა მთელი სამყარო, არამედ დრო და დრო სასწაულებსაც ახდენს თავისი ყოვლადშემძლეობის დასამტკიცებლად.

კათოლიკური ფილოსოფია სასწაულს ზებუნებრივ მოვლენად თვლის, რომელიც ბუნებრივი კანონებით არ აიხსნება. ნეოთომიზმი ფიზიკის მონაცემების ისეთ ინტერპრეტაციას მიმართავს, რომ სასწაულის მოხდენის შესაძლებლობისათვის ნიადაგი მომზადებული იყოს. ამას ემსახურება კლასიკური ფიზიკის შეზღუდულობის ნეოთომისტური ინტერპრეტაცია. მკაცრი განსაზღვრულობა, კაუზალური დეტერმინიზმი, — წერს შპიულბეგი, — ფიზიკურ სამყაროში არ ტოვებს ადგილს სასწაულისათვის... მექანიკური ფიზიკის მატერიალისტურმა აზროვნებამ, — განაგრძობს იგი, — დასაყრდენი ნახა ძირითადად ენერჯის შენახვის კანონში. ეს კანონი დაედო საფუძვლად მატერიალური პროცესების მარადიულობას. აღნიშნულ კანონს ხშირად იყენებდნენ სამყაროში ყოველგვარი ახალი ენერჯის დაშვების წინააღმდეგ. სასწაული იქნა უარყოფილი, რადგან სასწაულის გზით ენერჯიათა ჯამი მრავლდება. ახალი ფიზიკის მიხედვით ენერჯის შენახვის კანონს აღარ აქვს აპრიორული და ზოგად-საყოველთაო ძალა. ენერჯია მასიდან გამოსხივდება და პირიქით, ენერჯია ფოტონების მასად გარდაიქმნება. იმიტომ თანამედროვე ფიზიკა თითქოს აღარ უარყოფს სასწაულის მოხდენის შესაძლებლობას.

მეორე არგუმენტი, რომელიც წამოყენებული აქვს ნეოთომიზმს სასწაულებრივი მოვლენების დასაშვებად, ის არის რომ: ფიზიკაში კიდევაც ცნებები — „შესაძლებელი“, „ალბათური“, „პრაქტიკულად განსაზღვრული“, „არაალბათური“, მაგრამ აღარაა სიტყვა „შეუძლებელი“.

ბუნების კანონები და აუცილებლობანი განსაზღვრავენ ერთსა და იმავე დროს როგორც შესაძლებელს, ისე შეუძლებელს. ფიზიკა არა თუ ლაპარაკობს შეუძლებლობაზე, არამედ ამ კატეგორიას უდიდეს მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა ენიჭება თანამედროვე ფიზიკაში. შეუძლებლობის პრინციპი, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მ. ბორნი, ბუნების საყოველთაო კანონის სახით გვევლინება და ის ისევე ნაყოფიერია, როგორც ენერჯის შენახვის კანონი. თანამედროვე ფიზიკაში აღ-

მოჩენებდალ ითვლება არა მარტო რაიმეს შესაძლებლობის განმსაზღვრელი მიმართებების დადგენა, არამედ შეუძლებელი პროცესების გარკვევა. შემთხვევითი არაა, რომ ქვანტური მექანიკის ფუძემდებელი პრინციპი, ჰაიზენბურგის განუზღვრელობის პრინციპი (ის, რომ ზუსტი და ერთდროული განსაზღვრა მიკრონაწილაკის კოორდინატებისა და სიჩქარის იმპულსის შეუძლებელია) გარკვეულ შეუძლებლობას აკანონებს.

სასწაული შემთხვევითის რელიგიურ-თეოლოგიური გამოხატულებაა. ამაში აღვილად დავრწმუნდებით, თუ ერთმანეთს შევადარებთ სასწაულისა და შემთხვევითის ნეოთომისტურ გაგებას.

სასწაული და შემთხვევითი — ორივე თვალსაჩინოა და ამიტომ ორივე აღქმადია, მოვლენათა ბუნებრივი მსვლელობისათვის ორივე გამოინაკლისია, არცერთი არ აიხსნება ბუნების კანონებით. ორივე ბუნების კანონების მოქმედების გარეშე ღვას. არც ერთს თავისში არ გააჩნია თავისი არსებობის საფუძველი, ორივე სხვაზე დამოკიდებული. ორივეს გამომწვევი მიზეზები შეუმეცნებადია, ორივე შეფარდებითა და ორივეს აქვს ძალა ნხოლოდ აღამიანებთან მიმართებაში. ე. ი. შემთხვევითა და სასწაული მხოლოდ აღამიანებთან მიმართებაში არსებობს, ღმერთისათვის კი არც ერთია შემთხვევითი და არც მეორეა სასწაული. მისთვის ორივე ჩვეულებრივი მოვლენაა და ორივე შემეცნებადია; თუ ბუნებრივი მოვლენების გამომწვევი მიზეზები უშუალოდ ბუნებაში მოქმედი კანონებია, რომლებიც ღმერთის მიერაა დაწესებული, ე. ი. მოვლენებსა და ღმერთს შორის გაშუალებული კავშირია, ღმერთს უშუალო კავშირი აქვს სასწაულსა და შემთხვევითთან და ა. შ.

მიუხედავად იმისა, რომ ნეოთომიზმის დებულებების წინააღმდეგ გარკვევით ლაპარაკობს ბიოლოგია, ნეოთომისტები ყოველნაირად ცდილობენ თეოლოგიური ინტერპრეტაცია მისცენ ბიოლოგიის შედეგებს და გააკრიტიკონ მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისი. მაგალითად, არაორგანული ბუნებიდან ორგანული ბუნების წარმოშობა ისეა დასაბუთებული მეცნიერულად და დადასტურებული პრაქტიკის განვითარებით, რომ ის ღღეს სადავო არ შეიძლება იყოს, მაგრამ რელიგია და ნეოთომისტური ფილოსოფია მას სადაოდ ხდის. ნეოთომისტები დიალექტიკურ-მატერიალისტურ მოძღვრებას ცოცხალ ორგანიზმთა წარმოშობისა და განვითარების შესახებ უწოდებენ შემთხვევითზე მოძღვრებას. დიალექტიკური მატერიალიზმი არ ამტკიცებს, რომ შემთხვევით წარმოშობილი ცოცხალი არსება საფუძვლად ედება ორგანულ სამყაროს. მატერია თავისი მოძრაობის გარკვეულ საფეხურზე აუცილებლობით ჰქმნის სიცოცხლის, როგორც ახალი თვისებრიობის, წარ-

მოშობის წანამძღვრებს. მაგრამ ეს აუცილებლობა (ისევე როგორც ყოველგვარი აუცილებლობა) მოქმედებას იწყებს შემთხვევითობების გზით. ეს შემთხვევითობები, არაფერს არ ამტკიცებენ, არაფერს არ ეღებთან საფუძვლად, მაგრამ შესაბამის კონკრეტულ პირობებში წარმოადგენენ ახალი აუცილებლობის გამოვლენის ფორმებს.

შემთხვევითი იყო ამა თუ იმ პირველი ცოცხალი არსების წარმოშობა, მაგრამ შემთხვევითი არ იყო საერთოდ სიცოცხლის გაჩენა. ოდესმე ცოცხალი არსება შეიძლება არც გამრავლდა, ისე დაიღუპა ბუნების სტიქიასთან ბრძოლაში. მაგრამ ობიექტურ სამყაროში ცოცხალ ორგანიზმთა წარმოშობისათვის უკვე იყო პირობები და ამ პირობებში ბოლოს და ბოლოს უნდა დამკვიდრებულიყო სიცოცხლე.

ამრიგად, შემთხვევითობებს მხოლოდ იმდენად შეუძლიათ შეასრულონ მნიშვნელოვანი როლი მოვლენათა კანონზომიერ მსვლელობაში, რამდენადაც ისინი აუცილებლობის მოქმედების ფორმები და საშუალებებია.

ნეოთომისტები ამტკიცებენ, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი ცნობს ბუნების კანონების მარადიულობასა და უცვლელობას, მარადიულსა და უცვლელს კი ახლის წარმოშობა არ შეუძლია. ჭერ ერთი, დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით, ბუნების არა ყველა კანონია უცვლელი, არამედ მხოლოდ უზოგადესი კანონები. მეორე, ბუნების უზოგადეს კანონთა რიცხვს მიეკუთვნება რაოდენობის თვისებრიობაში და პირუკუ გადასვლის, დაპირისპირებულ მხარეთა ერთიანობისა და უარყოფის უარყოფის კანონები, რომლებიც ახლის წარმოშობას განსაზღვრავენ. ამიტომ სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური გაგება სრულებით არ ატარებს სასწაულის ან შემთხვევითის ხასიათს, როგორც ეს ნეოთომისტებს სურთ წარმოადგინონ.

მეცნიერებისა და პრაქტიკის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის გავლენით ნეოთომისტები ცდილობენ ორგანული სამყაროს შექმნის ღვთაებრივ აქტს მეცნიერული ელფერი მისცენ. ისინი ამტკიცებენ, რომ ღმერთმა არარაობისაგან მხოლოდ არაორგანული ბუნება შექმნა, სხვა ობიექტები კი უკვე შექმნილის ბაზაზე იქმნებოდა, მაგრამ იქმნებოდა არა თავისთავად, არამედ ღმერთის უშუალო ჩარევის შედეგად. ნეოთომისტი კარში ამტკიცებს, რომ სიცოცხლე წარმოიშვა ცილიდან, მაგრამ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ღმერთმა სიცოცხლე ჩაბერა არაორგანულ მატერიას.

როგორც ვხედავთ, ნეოთომისტები „ანგარიშს“ უწევენ მეცნიერების თანამედროვე მონაცემებს და „შესაბამისობაში“ მოჰყავთ ისინი რელიგიურ დოგმებთან. ნეოთომისტებთან ღმერთი ისევ ყველაფერის მიზეზად რჩება, ის ყველაფერს ქმნის. დაბალი საფეხური მაღალი საფეხურის

წარმოშობისათვის ამზადებს მხოლოდ ნიადაგს, რომელზედაც ღმერთი ახლის შენებას იწყებს. ახალი წარმოიშობა მხოლოდ ღმერთის უშუალო ჩარევით. თეოლოგია რჩება თეოლოგიად. ნეოთომისტები ამაოდ ცდილობენ თეოლოგიას მეცნიერული სახე მისცენ.

ნეოთომისტები თომა აქვინელის მსგავსად აცხადებენ, რომ ყოველგვარი ბუნებრივი ცოდნა წარმოიშობა შეგრძნებებიდან, გონებაში არაფერია ისეთი, რაც შეგრძნებებში არ იყოს. ნეოთომისტების შემეცნების თეორია ეყრდნობა არისტოტელეს, მაგრამ სტაგირიტის ზომიერ ემპირიზმს ნეოთომისტები „აღრმავებენ“ პლატონის, ავეგუსტინეს და კანტის აპრიორიზმით. ეს ნათელი იქნება, თუკი ახლო გავეცნობით თომისტურ გნოსეოლოგიას. ისინი ერთმანეთისაგან არჩევენ მატერიალურ და ფორმალურ ობიექტებს. მატერიალურ ობიექტში გულისხმობენ ყოველ კონკრეტულ საგანს, რომელიც გრძნობადია და არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. მაგალითად, ვაშლის ხე, მაგიდა და ა. შ. ფორმალური ობიექტი არის ამა თუ იმ საგნის ერთ-ერთი მხარე, მაგალითად, მაგიდის ფერი.

თომისტები აღიარებენ ვარეგან და შინაგან შეგრძნებებს. შეგრძნების ორგანოები იერარქიულ ურთიერთობაში იმყოფებიან ურთიერთთან. ვარეგანი გრძნობის ორგანოებიდან ყველაზე დაბალ საფეხურზეა შეხების ორგანო. შეხების გრძნობის ორგანოზე მაღლა დგას გემოვნება, მასზე მაღლა კი ყნოსვის ორგანო. სამივე ორგანოზე მაღლა იმყოფება ისეთი გრძნობის ორგანოები, როგორცაა სმენა და ხედვა. ისინი ითვლებიან ვარეგანი გრძნობის ორგანოებიდან ყველაზე მეტი შემეცნებითი ღირებულების მქონე ორგანოებად და ამიტომაც ისინი დიდ სამსახურს უწევენ გონებას.

ვარეგანი გრძნობის ორგანოები აკავშირებენ ადამიანს გარემოსთან. ამ კავშირის მაჩვენებელია ის, რომ ადამიანები განიცდიან მატერიალურ სხეულთა ზემოქმედებას და ეს ზემოქმედება მათზე აღიბეჭდება (ინდივიდუალურ საგანთა სახეების სახით).

ვარეგანი გრძნობის ორგანოების მიერ მოტანილი მასალის გადამუშავებაში ერთვის შინაგანი გრძნობის ორგანოები: ზოგადი გრძნობა, წარმოსახვა, მეხსიერება და აზროვნების ორგანო.

ვარეგანი გრძნობის ორგანოების გზით მიღებული შეგრძნებების ქაოსურობის მოხსნა და მათი ერთმანეთთან დაკავშირება არის ზოგადი გრძნობა: ორგანოს ამოცანა. ის იმავე ღროს არის წარმოსახვის მიზეზი. წარმოსახვა თავის მხრივ აპირობებს შეგრძნებების უწყვეტობას, ე. ი. უზრუნველყოფს საგნებთან დამყარებული კონტაქტის მუდმივობას და იმავე ღროს ამტკიცებს ზოგადი გრძნობების მიერ დაგროვებულ წარმოდგენებს. ამ ორგანოს საშუალებით წარმოიშვება რეპროდუქტული

და წარმოებული წარმოდგენები. მომდევნო შინაგან გრძნობის ორგანოს წარმოდგენს მეხსიერება, რომელიც დამახასიათებელია როგორც ადამიანის, ისე ცხოველისათვის. განსხვავება იმაშია, რომ ადამიანს შეუძლია აქტიურად მოიგონოს ის, რაც შენახულია მეხსიერებაში, ცხოველს კი ასეთი უნარი არ გააჩნია.

გრძნობადი შემეცნების დამამთავრებელია მსჯელობის ორგანო ანუ აზროვნების ორგანო. ის არის განსაკუთრებული გონება, რომელიც წარმოდგენს ერთსა და იმავე დროს გრძნობადი შემეცნების დამამთავრებელს და ინტელექტუალურ შემეცნებაზე გადასვლის მაჩვენებელს. ის გრძნობადი და ინტელექტუალური შემეცნების გამაერთიანებლის როლში გამოდის.

გრძნობადი შემეცნება მონაწილეობს ინტელექტუალურ შემეცნებაში, როგორც დაბალი მაღალში. ინტელექტუალური შემეცნების უპირატესობა გრძნობადთან შედარებით ისაა, რომ ჯერ ერთი, პირველი ფლობს შემეცნების უფრო სრულყოფილ ორგანოებს და საშუალებებს, ვიდრე მეორე. მეორე, მათი შემეცნების ობიექტები სხვადასხვაა. ინტელექტუალური შემეცნების ობიექტია სხეულთა არსება ანუ ის, რაც საერთოა მათთვის და რაც იმავე დროს სულიერია, ხოლო გრძნობადი შემეცნების საგანს წარმოდგენს მატერიალური საგნები.

მატერიალური ხელს უშლის ინტელექტუალურ შემეცნებას, ამიტომ ის თანდათანობით უნდა გამოირიცხოს შემეცნებას სფეროდან, ე. ი. მოხდეს საგნის დემატერილიზაცია. შემეცნების ობიექტს მატერიისაგან ათავისუფლებს სულის განსაკუთრებული ორგანო — აქტიური ინტელექტი, რომელიც გრძნობადი სახეებიდან გამოყოფს ზოგადს და ქმნის ინტელექტუალურ შემეცნებით ფორმებს. ერთ-ერთ პირველ პირობას, რომელიც შესაძლებლად ხდის შემეცნებას, ეილსონის მიხედვით, — წარმოდგენს ის, რომ საგნებს აქვს არამატერიალური მხარე. სამყარო რომ მხოლოდ მატერიალური იყოს და მასში არ იყოს ინტელიგიბელური ელემენტი, მაშინ ის პრინციპში მიუწვდომელი იქნება გონებისათვის. შეგრძნებათა სახეებიდან აბსტრაქტიზებული ინტელექტუალური შემეცნებითი ფორმები თავსდება სულის შემდეგ ორგანოში, რომელიც იწოდება შესაძლებელ ინტელექტად.

ინტელექტი როგორც ინტელექტუალური მოღვაწეობის საფუძველი არის არა სხეული, არამედ ადამიანური სხეულის ფორმა. მას არ შეუძლია სხეულთან უშუალოდ შეხება. შესაძლებელი ინტელექტი მოდის სხეულთან კონტაქტში მხოლოდ ინტელექტუალური შემეცნებითი ფორმების საშუალებით. ორივე ორგანო არის სულის შემეცნებითი ორგანო მათ შორის ფუნქციონალური განსხვავება იმაშია, რომ პირველი გამოყოფს გრძნობადი სახეებიდან ინტელექტუალურ შემეცნებით ფორმებს

და ქმნის ცნებებს, მეორე კი აღიქვამს და ინახავს მათ. ობიექტების შემეცნებითი ფორმების აღქმით შესაძლებელი ინტელექტი იგივეობრივი ხდება საგანთა ინტელიგიბელურ ფორმასთან. ამის საფუძველზე ინტელექტი აქტუალური ხდება, იქნის თავისთავად მოქმედების უნარს.

შესაძლებელ ინტელექტში შენახული ინტელექტუალური შემეცნებითი ფორმები განიცდიან შემდგომ დამუშავებას, რის შედეგადაც წარმოიშვებიან გონების გამოთქმითი ფორმები. ამრიგად, ადამიანური შემეცნება ნეოთომისტების მიხედვით მრავალსაფეხურიანი, რთული და გაშუალებული, ხოლო ანგელოზებთან და ღმერთთან შემეცნება მარტივი და დაუნაწევრებელია. ამ სამი სახის შემეცნებას შორის ადამიანური შემეცნება შემეცნების დაბალი ფორმაა, ხოლო ღვთაებრივი შემეცნება მაღალი და სრულყოფილია. შუალედურ რგოლს წარმოადგენს ანგელოზების შემეცნება. ადამიანური შემეცნება დაბალი იმიტომეა, რომ ადამიანი არაფერს არ იმეცნებს თავისი არსებით. ის ყველაფერს იმეცნებს მხოლოდ გრძნობადი და ინტელექტუალური ფორმების დახმარებით. ანგელოზი შემეცნების სფეროში მალა დგას ადამიანზე იმიტომ, რომ მას თავისი არსებით შეუძლია თავისი თავის შემეცნება, ხოლო ყველა სხვას იმეცნებს ინტელიგიბილურა ფორმების საშუალებით. ანგელოზები, ადამიანებისაგან განსხვავებით, არ სარგებლობენ აბსტრაქციებით, ისინი მარტივად, უშუალო ინტუიტიურ გაგებით წვდებიან შესაბამის ობიექტს. რაც შეეხება ღვთაებრივ შემეცნებას, ის შემეცნების ყველაზე მაღალი და სრულყოფილი ფორმაა. ღმერთი ყველაფერს იმეცნებს თავისი არსების საშუალებით.

ნეოთომისტების შემეცნების თეორიის იდეალისტური ხასიათი აშკარაა. მართალია, ნეოთომისტის მიხედვით ადამიანური შემეცნება ეყრდნობა შეგრძნებებს, მაგრამ ერთეული საგნების აღქმიდან გონება წვდება სულიერ ფორმებს და მათთან მოდის იგივეობაში. სხვანაირად, შემეცნების სუბიექტი არის არამატერიალური სუბსტანცია, სული, ხოლო შემეცნების ობიექტი — საგანთა სულიერი მხარეები ანუ ფორმები; მათი ერთმანეთთან გაიგავება, ე. ი. შემეცნება ხორციელდება სულის არეში. მაშასადამე, ნეოთომისტური გნოსეოლოგია დგას იდეალიზმის პოზიციაზე.

თომისტები ანსხვავებენ ონტოლოგიურ და ლოგიკურ ჭეშმარიტებას. ონტოლოგიური ჭეშმარიტების არსებობა განსაზღვრულია ღვთაების გონებით, ის აბსოლუტური და ამიტომ უცვლელი ჭეშმარიტებაა. ლოგიკური ჭეშმარიტება ჟილსონის მიხედვით არის შესატყვისობა ადამიანის გონების მსჯელობასა და იმ სინამდვილეს შორის, რომელზედაც მსჯელობს გონება.

ონტოლოგიურ ჭეშმარიტებას ადამიანი წვდება გამოცხადების, ხო-

ლო ლოგიკურ ჭეშმარიტებას გონების გზით. პირველი არის რწმენის სფერო. მეორე — ცოდნისა. გამოცხადებასა და გონებას, რწმენასა და ცოდნას შორის, თომიზმის მიხედვით, არსებობს სრული პარამონია. ისინი ერთიმეორესთან წინააღმდეგობაში არ მოდიან. გონება და გამოცხადება მიმართავენ ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას, როგორც ცოდნის საფუძველმდებელ წყაროს. ორივე ერთიანი იგივე ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წვდომის მხოლოდ სხვადასხვა გზაა.

გონებასა და გამოცხადებას შორის პარამონია ნეოთომიზმში იმითაა მიღწეული, რომ გონება დაქვემდებარებულია გამოცხადებას. მეცნიერება და ფილოსოფია ისე ექვემდებარება რელიგიასა და თეოსოფიას, როგორც დაბალი და არასრულყოფილი მალასა და სრულყოფილს.

ჭეშმარიტების კრიტერიუმად ნეოთომისტებს მიაჩნიათ სიცხადე. ყველაფერი, რაც ცხადია, — ამტკიცებს უოლივე, — აუცილებლად არის სარწმუნო და პირიქით. ზოგიერთი ნეოთომისტის აზრით ადამიანს აქვს ინტელექტუალური ინსტინქტი, რომლის წყალობითაც ის რწმუნდება ამა თუ იმ დებულების ჭეშმარიტებასა თუ სიყალბეში. ასევე ფსევდო რაციონალისტური ელფერი აქვს ნეოთომისტების იმ მოსაზრებას, რომ ჭეშმარიტება ემყარება თვითსიცხადეს, ე. ი. ჭეშმარიტება არ საჭიროებს დასაბუთებას, ის განიცდება უშუალოდ.

ყოველგვარი სარწმუნოს საფუძვლად ზოგ ნეოთომისტთან ცხადდება ფორმალურ-ლოგიკური კრიტერიუმი, რომელიც შეადგენს ყოველგვარი მსჯელობის პრინციპს. ამ კრიტერიუმად იგულისხმება ფორმალური ლოგიკის კანონები, რომელთაგან უმადლეს პრინციპად წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონია გამოცხადებული.

ჭეშმარიტების კრიტერიუმის ასეთი გაგება არ შეიძლება რაციონალისტურად მივიჩნიოთ, ვინაიდან ჭეშმარიტება-სიყალბის საკითხი ნეოთომისტებთან ადამიანის გონების სფეროში არ წყდება. ყველაფრის საზომს და მათ შორის ჭეშმარიტების საზომსაც ღმერთი და მასთან დაკავშირებული რელიგიური დოგმები წარმოადგენენ.

ჭეშმარიტების კრიტერიუმის ნეოთომისტურ გაგებაში ფსევდორაციონალისტურ ტენდენციასთან ერთად არის ფსევდო-ემპირისტული ნაკადიც. ეილსონის მიხედვით შეგრძნება არის ჭეშმარიტების კრიტერიუმი და ყოველგვარი შემოწმების საფუძველი. მისი აზრით, არ შეიძლება დავასაბუთოთ არსებობს, თუ არა, ესა თუ ის საგანი, ამისათვის საჭიროა მისი აღქმა.

ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხში აზრთა ეს სხვადასხვაობა არაარსებითი ხდება რწმენისა და ცოდნის ურთიერთობის გარკვევისას. ნეოთომიზმი აღიარებს მათ შორის პარამონიას, რწმენისათვის განმსაზღვრელი როლის მინიჭებით.

ნეოთომიზმის შემეცნების თეორიის რეაქციული ხასიათი განსაკუთრებით ნათლად ჩანს მეცნიერების საგნის დახასიათებაში. ნეოთომიზმი თვლის, რომ საგანთა მატერიალური მხარე ანუ საგანთა რაოდენობრივი განსაზღვრულობანი არის მეცნიერების საგანი, საგანთა თვისებრივი განსაზღვრულობანი ანუ ფორმა — ფილოსოფიისა და თეოლოგიისა. ფიზიკის, ქიმიის, ბიოლოგიისა და ა. შ. მეცნიერებების მიერ დადგენილი კანონები ნეოთომისტების თვალსაზრისით, არ იძლევიან საგანთა ბუნების, რაობის ახსნას. საგანთა ბუნება არამატერიალურითაა განსაზღვრული. მეცნიერება წვდება „მეორად მიზეზებს“ და ხსნის ზღომილობების მხოლოდ თანმიმდევრობას და გარეგან კავშირებს, მაშინ როცა მთელი არსებულის უკანასკნელი ანუ პირველადი მიზეზები მიეკუთვნება ზებუნებრივ რიგს და არის ფილოსოფიისა და თეოლოგიის კომპენტენცია. მაგალითად, საზღვრები მეცნიერულსა და ზემეცნიერულს შორის შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი ნეოთომისტების მიერ ორგანული ბუნების გაგებაში. ცოცხალ ორგანიზმში ნეოთომისტები არჩევენ ორ მხარეს: მატერიალურს (ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიკური და ქიმიური პროცესები) და არამატერიალურს (ორგანიზმის მარეგულირებელი პრინციპი, ფორმა). პირველი არის ბიოლოგიის საგანი, მეორე კი ფილოსოფიისა და თეოლოგიისა.

ბიოლოგია, ნეოთომიზმის თვალსაზრისით, შეისწავლის ცოცხალ არსებათა რაოდენობრივ განსაზღვრულობებს, თვისებრივი მხარეები კი ბიოლოგიისათვის მისაწვდომი არაა. ის, რაც არსებითია, საგანთა და მოვლენათა განმსაზღვრელია, მეცნიერული კვლევის ობიექტი არაა. ის ფილოსოფიისა და თეოლოგიის საგანია. ასეთი გაგებით, ერთი მხრივ, მეცნიერების მონაცემები პრივიტიულადაა წარმოდგენილი: თუ მეცნიერება უძლურია შეინეცნოს საკვლევი საგნის ბუნება, თვისებრივი მხარე, მაშინ ის ზედმეტი ყოფილა; მეორე მხრივ, ფილოსოფია არამეცნიერულ საქმიანობადაა მიჩნეული, ის თეოლოგიასთან ერთად რწმენასთან არის გატოლებული.

არაა მართალი ნეოთომიზმი როცა კონკრეტულ მეცნიერებათა საგანს უმართებულოდ შემოსაზღვრავს მხოლოდ ექსპერიმენტული მონაცემებით. ნეოთომიზმმა წაართვა ფიზიკას, ქიმიას, ბიოლოგიას და სხვა მეცნიერებებს ექსპერიმენტების გზით მიღებული მასალის განზოგადების უფლება. ნეოთომიზმი ამახინჯებს ფაქტიურ ვითარებას, როცა ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ფიზიკოსი არ შეისწავლის ფიზიკურ ბუნებას, ქიმიკოსი ქიმიურს, ბიოლოგი — ცოცხალი არსებების ბუნებას.

კონკრეტული მეცნიერებანი, ნეოთომიზმის მიხედვით, შეისწავლიან საგანთა მხოლოდ რაოდენობრივ განსაზღვრულობებს, რომლებსაც შემ-

თხვევითი როლი აქვთ ამ საგნებში, ვინაიდან საგანთა რაობა განსაზღვრულია იმპატერიალურით, თვისებრივი მხარეებით.

კონკრეტულ მეცნიერებათა როლი მხოლოდ ნეგატიური ხასიათის როდია, როგორც ამას ნეოთომიზმი ამტკიცებს. კონკრეტულ მეცნიერებათა და საზოგადოებრივი პრაქტიკის მონაცემები მეცნიერული ფილოსოფიური კვლევის აუცილებელი საფუძველია.

სინამდვილის ცალკეულ სფეროებს არ გააჩნიათ კონკრეტული მეცნიერებებისათვის პრინციპულად მიუწვდომელი კანონები და აუცილებელი მხარეები. კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი კანონები და აუცილებელი მხარეები ფილოსოფიას მოჰყავს სისტემაში და ამ გზით ადგენს სამყაროს ზოგად კანონზომიერებებს, რომელთა ცალკეულ რგოლებსაც ის კანონები და აუცილებელი მხარეები წარმოადგენენ, რომლებსაც კონკრეტული მეცნიერებანი ასახავენ.

კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი კანონები და აუცილებელი მხარეები სრულად მაშინ გაიგება, როცა ისინი მოაზრებულია სამყაროს საყოველთაო კავშირ-მიმართებებში. სამყაროს საყოველთაო კავშირ-მიმართებებს კი ფილოსოფია სწავლობს. აღნიშნული სახის კავშირ-მიმართებები რეალურად ერთიმეორის გარეშე არ არსებობენ.

ნეოთომიზმი აბსოლუტურ ხასიათს ანიჭებს კონკრეტულ მეცნიერებათა და ფილოსოფიის საგანთა სპეციფიკურობას, რაც იწვევს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ერთმანეთისაგან მოწყვეტას.

ნეოთომისტების სოციალური შეხედულებები მთლიანად განსაზღვრულია კათოლიკური ეკლესიის დოგმებით. ვატიკანის პაპების ენციკლიკებსა, მიმართებებსა და სხვა დოკუმენტებში დიდი ყურადღება აქვს დათმობილი თანამედროვე საზოგადოების აქტუალურ საკითხებს და ამ საკითხების რელიგიურ-თეოლოგიურ გადაჭრას.

ჰილომორფიზმის პრინციპი თანმიმდევრულად არის გატარებული საზოგადოებრივი მოვლენების გაგების საკითხშიც. ნეოთომისტების მიხედვით ადამიანთა საზოგადოებას აქვს ორი მხარე: პირველი, მიწიერი, რაც თავის გამოხატულებას ნახულობს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, მიმდინარეობს დროსა და სივრცეში და წარმოადგენს კერძო ისტორიულ მეცნიერებათა შესწავლის ობიექტს. მეორე, ზეციური, რომელიც ფიზიკური ისტორიის იქითაა, ეს არის მეტაფიზიკური ისტორია, რომელიც შეიძლება ვიწამოთ, მაგრამ მეცნიერების საფუძველზე არ გაიგება. მეცნიერს არ შეუძლია მიადწიოს სრულ ცოდნას. ემპირიული მოვლენების მეცნიერული ანალიზი, მართტენის აზრით, უნდა შეიყვოს ონტოლოგიური ანალიზით. მეცნიერების კატეგორიების იქით არის სიბრძნის კატეგორიები, რომლებიც წვდებიან ისტორიის არსებას და ამდენად მის

მთელ საიდუმლოებას. ისტორია უნდა დაეყრდნოს თეოლოგიას, ვინაიდან ისტორია განისაზღვრება ზეისტორიული ძალებით.

ისტორიის ამგვარ გაგებას შეესაბამება ისტორიაში ორგვარი — მარადიული და დროებითი კანონების არსებობა; პირველი ღმერთის მიერ დაწესებულია. მეორე კი პირველის გამოვლენა კონკრეტულ სიტუაციაში. ბუნების, საზოგადოების ან მორალის ყველა კანონი, ჟილსონის აზრით, უნდა იქნეს განხილული, როგორც ერთი და იგივე ღვთაებრივი კანონის კერძო შემთხვევა. ღვთაებრივი კანონი, ნეოთომისტების აზრით, საზოგადოებაში ვლინდება ეთიკის კანონის სახით, რომელიც შესაძლებელია დაირღვეს ზოგიერთი ცალკეული ადამიანის მიერ, მაგრამ მთლიანობაში საზოგადოებას აძლევს გარკვეულ მიმართულებასა და მიზანსწრაფვას.

კათოლიკური ეკლესიის დოგმების ერთგული ნეოთომისტები სოციალური საკითხების გარჩევისას გამოდიან ინდივიდუალური ადამიანიდან. ადამიანი, ჰილომორფიზმის პრინციპის თანახმად, შედგება სულისა და სხეულისაგან. სულით ადამიანი ახლო დგას ღმერთთან, ხოლო სხეულით მისგან შორსაა. მამსადამა, ადამიანი როგორც სულიერისა და მატერიალურის კომპოზიტი დგას შუაში ჭეშმარიტ სულიერ სამყაროსა და არაჭეშმარიტ მატერიალურ სამყაროს შორის. ნეოთომისტები ცდილობენ ადამიანზე თავიანთ თეოლოგიურ მოძღვრებას მეცნიერული ელფერი მისცენ. ამიტომაც, რომ მართლმადიდებელი, ადამიანის სხეულზე შესაძლებელია წარმოიშვა ევოლუციის პროცესში ცხოველთა ორგანიზმებისაგან, მაგრამ მისი უკვდავი სული პირდაპირ გამომდინარეობს ღვთაებრივი ქმნადობისაგან.

ყოველ სულს თავისი განსაკუთრებული სხეული აქვს, რომელშიც ის ცხოვრობს. ადამიანში არაფერია ისეთი, რომელიც სულის დახმარების გარეშე იყოს შესაძლებელი. ამასთან ერთად, ყოველი ცალკეული სული თავიდანვე შექმნილია ღმერთის მიერ ისეთნაირად, რომ მას მხოლოდ ერთადერთ, თავის შესაბამის სხეულში შეუძლია გამოვლინდეს. სიკვდილის შემდეგაც კი, როცა სულიერი და სხეულებრივი შორდება ერთიმეორეს, სული ინარჩუნებს თავის ინდივიდუალურ თავისებურებას. მატერია, მართალია, ინდივიდუალურობის საფუძველია, მაგრამ ის არაა მისი საბოლოო მიზეზი, რადგან ასეთი მხოლოდ ღმერთი შეიძლება იყოს.

ადამიანის სული არის სხეულის მამოძრავებელი, ის არის მისი ფორმა, აქტი, რომელიც აქტუალურს, ე. ი. მოქმედს ხდის ადამიანს. მაგრამ ადამიანი მოქმედებს არა მხოლოდ როგორც სული, ან არა მხოლოდ როგორც სხეული, არამედ როგორც სულისა და სხეულის ერთიანობა. ამ ერთიანობაში ძირითადი და განმსაზღვრელი რა თქმა უნდა, სულია. სუ-

ლი არა მხოლოდ ცხოვრობს და მოძრაობს ადამიანის სხეულში, არამედ გამსჭვალავს, სხეულს აძლევს ფორმას, აგებს და ქმნის მას.

ამით ნეოთომიზმი ადამიანს მიაწერს ისეთ თვისებებს, რომლებიც მას ისეთ არსებად აქცევს, რომელიც არაა დამოკიდებული ამქვეყნიურ პირობებზე, არც ბუნებრივ და არც საზოგადოებრივ ფაქტორებზე. სული უკვდავია, ხოლო სხეული დროებითი და წარმავალი. სული, როგორც ბოხენსკი ფიქრობს, არ შედგება ნაწილებისაგან და არ ისპობა სიკვდილის შემთხვევაში, მაშინ როცა სხეული შედგება ნაწილებისაგან და ადამიანის სიკვდილთან ერთად ნადგურდება.

მარიტენის მიხედვით, ადამიანში უნდა გავარჩიოთ ინდივიდუუმი და პიროვნება. როგორც მატერიალური და სულიერი მხარეები არაა ერთნაირ დამოკიდებულებაში ერთმანეთთან და მათ ურთიერთობაში ძირითადას და განმსაზღვრელს სულიერი წარმოადგენს, ასეთივე ანალოგიური ურთიერთობაა ინდივიდუალობასა და პიროვნებას შორის. ინდივიდუალობა დაბალი სფეროა, ის გარკვეული აზრით, პიროვნების ჩრდილია, ხოლო პიროვნება აღმატებულია, ის აქცევს ადამიანს ადამიანად.

ადამიანი, როგორც ინდივიდუუმი, ემორჩილება მიწიერ კანონებს. ისწრაფვის შეფარდებით თავისუფლებისაკენ, ხოლო როგორც სულიერი პიროვნება, ის ისწრაფვის „წმინდა თავისუფლებისაკენ“, ე. ი. ღმერთისაკენ.

პიროვნება არის თავის თავში ჩაკეტილი. ის არაა ვალდებული მონაწილეობდეს სხვაში, იყოს სხვა რაიმეს ნაწილი. ის სრულყოფილია თავის თავში, წარმოადგენს დაბნულ მთელს. პიროვნება, — კარაიზის მიხედვით, — არსებობს თავისთავად, სხვასთან აუცილებელი კავშირის გარეშე. ის არის ადამიანის ძირითადი ბირთვი და სუბსტანცია. ნეოთომისტებს პიროვნების არსებობიდან და თვითმყოფობიდან გამოჰყავთ განსაკუთრებული შინაგანი ადამიანური სულიერი სამყაროს არსებობა, რომლის საშუალებითაც თითქოს შესაძლებელია აიხსნას ყოველგვარი სულიერი აქტი. — შემეცნება და წარმოსახვა, სიყვარული და სიძულვილი, ნებელობა და შემოქმედება და ა. შ. ეს თვისებები მათი აზრით პიროვნებას იმთავითვე გააჩნია.

ნეოთომისტების მიხედვით ადამიანები თავიანთი ბუნების შესაბამისად ვალდებულნი არიან იცხოვრონ საზოგადოებაში. ადამიანთა პირველყოფილი მისწრაფებებისა და ადამიანური ბუნების საფუძველზე ქმნება საზოგადოება. ნეოთომისტები საზოგადოებად თვლიან, პირველ რიგში, ოჯახს, შემდეგ პოლიტიკურ გაერთიანებებს, მაგალითად სახელმწიფოს. ეს საზოგადოებები თვით ღმერთმა შექმნა. ადამიანთა წარმოშობისა და განვითარების ისტორია ნათლად გვიჩვენებს, რომ საზო-

გადოებრივი ურთიერთობების ესა თუ ის ფორმა სრულებით არაა ადამიანის რაღაც თანდაყოლილი თვისებებით გაპირობებული, პირიქით, ისტორიის შედეგია და ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში უაღრესად და იხვეწება. ასევე არაა მართალი ნეოთომიზმი, როცა უარყოფს ოჯახისა და ქორწინების სოციალურ ბუნებას. მართალია ქორწინებასა და ოჯახში არის ბუნებრივი საფუძველიც (სქესობრივი ლტოლვის სახით). მაგრამ არსებითაღ ისინი წარმოადგენენ ადამიანთა ურთიერთობების ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ფორმებს. შემთხვევითი არაა, რომ ქორწინებისა და ოჯახური ურთიერთობის ფორმები იცვლება და ვითარდება საზოგადოებრივი ურთიერთობების ცვლილებასა და განვითარებასთან ერთად.

ნეოთომისტები პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობაში უპირატესობას პიროვნებას ანიჭებენ. ადამიანი როგორც პიროვნება მალა დგას საზოგადოებაზე, ვინაიდან სული მხოლოდ ადამიანს აქვს, კოლექტივი და საზოგადოება მოკლებულია სულს. თუ გვსურს გადაწყვიტოთ საზოგადოების საკითხი, უნდა გამოვიდეთ პიროვნების ინტერესებთან. კათოლიკური სოციალური დოქტრინა გვასწავლის, რომ ცალკეული ადამიანის ინტერესები მალა დგას საზოგადოებრივზე და საზოგადოების ამოცანები შეიძლება გაგებული იქნეს მხოლოდ ცალკეული ადამიანების მიზნების შუქზე. ყოველი საზოგადოება ადამიანთა უბრალო ჯამია, ის მოკლებულია ტრანსცენდენტურ განსაზღვრულობას, უკვდავებასა და ცალკეული პიროვნებისათვის დამახასიათებელ ღირებულებას.

ამრიგად, ადამიანთა საზოგადოების მნიშვნელობა დაყვანილია მხოლოდ საშუალებაზე, რომლის მიხედვითაც მიიღწევა პიროვნების წინაშე მდგარი, ღმერთის ღირსი დასახული მიზანი.

საზოგადოებრივი წყობა სხვადასხვანაირია, როგორი წყობაა სამართლიანი? ნეოთომიზმის მიხედვით მხოლოდ ის საზოგადოებრივი წყობაა სამართლიანი, რომელიც დაფუძნებულია წარმოების საშუალებების კერძო საკუთრებაზე.

ჯერ კიდევ პაპმა ლეო XIII განსაზღვრა კათოლიციზმის მრწამსი საზოგადოებრივი ფუნქციის შესახებ. მისი აზრით, საზოგადოებაში ყოველთვის იქნება დიდი და ღრმა უთანასწორობა, ვინაიდან ადამიანები არ არიან თანასწორნი ფიზიკური და სულიერი უნარების თვალსაზრისით. განსხვავებული ძალებისა და უნარების მქონე ადამიანები განსხვავებულ სოციალურ მდგომარეობაში უნდა იყვნენ. ეს მიზანშეწონილია როგორც ცალკეული ადამიანისათვის, ისე მთელი საზოგადოებისათვის.

წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრებას იცავს იოანე XXIII მიერ 1961 წ. გამოცემული ენციკლიკა. კერძო საკუთრებას, — ნათქვამია ენციკლიკაში, — არა აქვს ღრობითი და გარდამავალი ხასიათი, ის

აუცილებელი პირობაა ადამიანის არსებობისათვის. იქ, სადაც არაა კერძო საკუთრება, დახშულია ადამიანის თავისუფლება. საგულისხმოა, რომ ენციკლიკა კერძო საკუთრებასთან ერთად საზოგადოებრივი საკუთრების არსებობასაც აღიარებს, მაგრამ იმ პირობით, რომ საზოგადოებრივმა საკუთრებამ არ უნდა შეზღუდოს ანდა მოსპოს კერძო საკუთრება. როგორც ვხედავთ, კათოლიკური ეკლესია ანგარიშს უწყევს თანამედროვე კაპიტალიზმის არა არსებით ცვლილებებს, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა უკანასკნელ წლებში და ცდილობს შეუფარდოს ამ ცვლილებებს თავისი დოქტრინები.

აღსანიშნავია ისიც, რომ იმავე ენციკლიკაში ლაპარაკია სოციალიზაციაც. მართალია ეს სოციალიზაცია ნიშნავს არა წარმოების საშუალებათა და იარაღების განსაზოგადებას, არამედ ადამიანთა ცხოვრებისა და ერთობლივი საქმიანობის სხვადასხვა ფორმებისა და კავშირების პროგრესულ ზრდას, მაგრამ სოციალიზაციის დადებითი აზრის ფიგურირება საეკლესიო დოკუმენტში მეტად საყურადღებოა. ეკლესია ხედავს და გრძნობს სოციალიზმის ცხოველმყოფელ ძალას, იძულებულია ანგარიში გაუწიოს ამ მდგომარეობას და ცდილობს სოციალიზაციას მისცეს ქრისტიანული რელიგიისათვის მისაღები ფორმა და შინაარსი.

ნეოთომისტების აზრით პიროვნებებს შორის სოციალური განსხვავება ქმნის იერარქიას, რომლის სათავეში დგას სულიერი ელიტა. ამ ელიტას ისინი უპირისპირებენ „მასას“, რომელიც მათი აზრით, არის ერთგვაროვანი, არ ემორჩილება განსაზღვრებას, მოკლებულია საკუთარ თვალსაზრისსა და აზრს. მასების როლის შეუფასებლობაში ნეოთომისტები ორიგინალური არ არიან. ასეთი თვალსაზრისი ანტაგონისტური საზოგადოების აპოლოგეტთა იდეოლოგიური არსენალის ჩვეულებრივი იარაღია.

ნეოთომისტების აზრით საზოგადოების ისტორია არის არა კლასთა ბრძოლის ისტორია, არამედ თავისუფალი ადამიანური მოქმედების ისტორია. წინააღმდეგ ისტორიული მატერიალიზმისა, ისინი აცხადებენ, რომ საზოგადოებას განსაზღვრავენ არა მატერიალური პირობები, არამედ მორალური და რელიგიური სრულყოფა. სოციალური საკითხი. ნათქვამია ლეო XIII 1901 წლის ენციკლიკაში, — ძირითადი არის მორალური და რელიგიური და ამიტომ უნდა გადაწყდეს მორალისა და რელიგიის კანონების შესაბამისად. კათოლიკური ეკლესიის მიზანი ნათელია, მას სურს მშრომელთა ყურადღება ჩამოაცილოს საზოგადოების აქტუალურ საკითხებს. შემთხვევითი არაა, რომ იოანე XXIII მიერ განვითარებულ სოციალურ პროგრამაში უარყოფილია მშრომელთა უფლება რევოლუციურად გარდაქმნან საზოგადოება.

ნეოთომისტები ქადაგებენ კლასობრივ ზავს და კლასთა ურთიერთთა-

ნამშრომლობას, წინააღმდეგი არიან კლასთა ბრძოლისა, სოციალიზმი ზიარჩნათ სატანის მსოფლმხედველობად, რომელიც უპირისპირდება ღმერთს და ისწრაფვის დაიკავოს მისი ადგილი.

ნეოთომისტები იმეორებენ ვატიკანის პაპების მიერ არაერთხელ გამოთქმულ აზრს იმის შესახებ, რომ მშრომელმა ხალხმა უნდა აიტანოს ყოველგვარი ჩაგვრა და სოციალური უსამართლობა, რომ აღამიანი ამქვეყნად ბევრ უსიამოვნებას განიცდის, მაგრამ მისი ანაზღაურება აქ არ ხერხდება, ამქვეყნად არ გვაქვს მუდმივი სამყარო, ამიტომ ვეძებთ მომავალს, ე. ი. მუდმივ სამყოფელს ღმერთთან.

ნეოთომიზმი ფილოსოფიური და რელიგიური ტერმინებით ცდილობს შენიღბოს თავისი სოციალური მიზანდასახულობა. ამის ნიმუშად შეიძლება მივუთითოთ მათ მიერ აღამიანის განყენებულ და ირრაციონალისტურ გაგებაზე, მაგრამ თუ გავაანალიზებთ ნეოთომისტების ანთროპოლოგიას, ადვილად დავინახავთ, რომ მათ მიერ წარმოდგენილი აღამიანი სრულებით არაა ზემიწიერი აღამიანი, რომელიც თითქოს გულგრილად არის განწყობილი საზოგადოებრივი წყობის ამა თუ იმ ფორმისადმი. პირიქით, ის ბურჟუაზიული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი აღამიანია, თავისი ეგოისტური და ინდივიდუალისტური ცნობიერებით და მიზანდასახულობებით.

ნეოთომისტები აცხადებენ, რომ ისინი არ ემხრობიან, არც კაპიტალიზმს, არც სოციალიზმს, არამედ იბრძვიან ისეთი საზოგადოებისათვის, რომელსაც არ ექნება ორივე წყობისათვის დამახასიათებელი ნაკლოვანებანი.

როგორც ფილოსოფიაში არ არიან ნეოთომისტები მატერიალიზმისა და იდეალიზმისაგან განსხვავებული მიმდინარეობის წარმომადგენლები და იცავენ იდეალისტურ ხაზს, ისე კაპიტალისტური და სოციალისტური საზოგადოებების მიმართ არ არიან ინდიფერენტულად განწყობილი და ყველა საშუალებით ცდილობენ კაპიტალისტური საზოგადოების არსებობის განმტკიცებასა და გახანგრძლივებას. ამავე დროს, როგორც ეს კაპიტალისტური საზოგადოების აპოლოგეტებს ჩვევიათ, სისტემატურ ბრძოლას ეწევიან სოციალისტური საზოგადოებისა და მისი იდეოლოგიის წინააღმდეგ.

ნეოთომისტთა ძირითადი შრომები

- Бохенский, И. Современная европейская философия. М. 1959;
Hessen I. Tomas von Aquin und Wir, 1955;
Jilson J. La thomisme, 1921;
Karisch M. Der Christ und der Dialectische Materialismus, 1956;

Maritain J. Wege zur Gotteserkenntnis, 1955;
Manser, J. M. Der Wesen des Thomismus,
1949;

Spülbeck O. Der Christ und das Weltbild der
Modernen Naturwissenschaft. 1959.

ლიტერატურა ბეთლემის შესახებ

Боргош Ю. Фома Аквинский. 1966;

Миллер Р. Личность и общество, 1965;

Минкявичюс Я. Современный католицизм и его философия, 1965;

Ойзерман Т. И. Неотомизм, 1959.

პერსონალიზმი

არსებულის არსისა და საზრისის ძიებამ ახალ დროში წინა პლანზე წამოწია მეტაფიზიკისა და ბუნებისმეტყველური მეცნიერების დაკავშირების საკითხი, რომლის გადაჭრის ერთ-ერთი ფორმა იყო იერარქიულად მოწესრიგებული გასულიერებული სამყაროს თეორია. ეს თეორია მიზნად ისახავდა დაედგინა ის განწყობა, რომელიც თავის დროზე დახასიათდა ცნებით „ტელეოფობია“ (მიზნის შიში) და მოეხდინა ტელოსისა და მექანიციზმის ცნებების ისეთი სინთეზი, რომელიც სამყაროს მთლიანი სურათის წარმოდგენას მოგვცემდა. ზოგადად, „გასულიერებული სამყაროს თეორია“ წარმოადგენდა დარვინისა და სპენსერის მექანიკური ბიოლოგიით გამოწვეულ რეაქციას, ისტორიულად კი იგი განპირობებული იყო აზრის იმ მიმართულებით, რომელიც ლაიბნიციითა და შოპენჰაუერით იწყება და შემდგომ გაგრძელებას ნიცშესა და ედუარდ

პარტიზანის ნაწილებში პოულობს: იგი სიცოცხლის უმარტივეს ფორმებში სულიერი ცხოვრების აღმოჩენას ღამობს. ამ „სიცოცხლის უმარტივესი ფორმების“ დასახასიათებლად პერსონის ცნება იქნა გამოყენებული, ხოლო შესაბამის თვალსაზრისს „პერსონალიზმი“ ეწოდება.

თვითონ პერსონული თვალსაზრისი ორი სფეროს მიმართ გამოიყენება: მეტაფიზიკურისა და პრაქტიკულის. როგორც მეტაფიზიკა, პერსონალიზმი ფილოსოფიური თეორიაა და იგი სამყაროს არსს პერსონასა ან პერსონულ არსთა სიმრავლეში ხედავს; როგორც პრაქტიკული თვალსაზრისი, იგი ყურადღების ცენტრში ადამიანის პიროვნებას აყენებს და ამ ცნებას ძირითადად ეთიკის, სამართლისა თუ ფსიქოლოგიის კატეგორიებით განსაზღვრავს. თავისთავად, ცნების არც ერთი ასპექტი (ისე როგორც სიტყვა „პერსონა“, რომელიც ლათინურში აღნიშნავდა ნიღაბს, მსახიობის როლს) ახალი არაა და აზროვნების ისტორიაში, კვლევის ინტერესის შესაბამისი ვარიაციებით, ყოველთვის გამოიყენებოდა.

სიტყვა „პერსონა“ პირველად ტერტულიანემ გამოიყენა ღმერთის განსაზღვრისათვის: ღმერთი არის „სუბსტანცია და სამპიროვნება ერთად“. პერსონის ცნების პირველი განსაზღვრა მოცემული აქვს ბოეციუსს (480—524), რომლის მიხედვითაც „პერსონა არის გონიერი ბუნების მქონე არსების განუყოფელი სუბსტანცია“.

პერსონის ცნების მნიშვნელობის შემდგომი დაზუსტება სცადეს ახალ ფილოსოფიაში.

ლოკისათვის პერსონა გონიერი, განმსჯელი, თვითცნობიერი არსებაა; ლაიბნიცი პერსონას უწოდებს ისეთ საგანს, რომელმაც იცის, რომ იგივეა, რაც წინათ იყო ამა თუ იმ მდგომარეობაში. კანტი ლაპარაკობს როგორც ფსიქოლოგიურ, ისე მორალურ პიროვნებაზე: პიროვნება ის სუბიექტია, რომლის მოქმედებაც შერაცხადია; პერსონა სამყაროს მექანიზმიდან თავისუფლება და დამოუკიდებლობაა; მისი ბუნება მიზნის თავისთავადობით ხასიათდება და ამიტომ იგი არ შეიძლება მხოლოდ გამოყენებითი, საგნობრივი მნიშვნელობისა იყოს: პერსონები ობიექტური, თავისთავადი მიზნებია და მათ შინაგანი ღირებულება, ღირსება აქვთ. ამასთან, ტრანსცენდენტური თვალსაზრისით, პერსონა სუბიექტის ერთიანობაა.

ი. გ. ფახტე პიროვნებას განსაზღვრავს როგორც ყოველგვარი ნამდვილი არსებობის უმაღლეს, ყველაზე სრულყოფილ ფორმას.

ვ. ვუნდტი იძლევა პიროვნების ფსიქოლოგიურ დახასიათებას: პიროვნება გრძნობების, აზრებისა და ნებელობის ერთიანობაა, რომელშიაც ნებელობა თვითონვეა სხვა ელემენტების მატარებელი.

თანამედროვე სიტყვაწმარებაში პერსონას უწოდებენ გონიერ არსე-

ბას, თვითცნობიერ ინდივიდს, რომელსაც აქვს მიზანდასახულება და თ.ა.ვისუფალი მოქმედების უნარი და ამიტომ საკუთარი მოქმედებისათვის პასუხისმგებელია.

პერსონალიზმის, როგორც თავისებური ფილოსოფიური თვალსაზრისის ჩამოყალიბება მეცხრამეტე საუკუნეში იწყება. ევროპაში იგი წარმოდგენილია ქრ. ბოსტრემის (1797—1838), გ. ტაინშიულერისა (1832—1888) და რენუვიეს (1815—1903) კონცეფციების სახით.

ქრ. ბოსტრემი ფილოსოფიის ძირითად ცნებად პანთეისტურად გაგებულ პიროვნებას აცხადებს; პიროვნების დანიშნულებაა ამ ქვეყნად ღვთის საქმე საკუთარ საქმედ აქციოს.

გ. ტაინშიულერის „ქრისტიანული პერსონალიზმის“ მიხედვით, პიროვნების საფუძველია ცნობიერებისა და შემეცნების და ამის შესაბამისად თვითშემეცნების კოორდინაცია. მე არსებობს როგორც პერსონული მთლიანობა და ნამდვილია მხოლოდ ცალკეული მე, იგივე პერსონა; პერსონა სუბსტანციის ცნების პროტოტიპია.

რენუვიეს აზრით, პიროვნების კატეგორია ყველა არსზე ვრცელდება. პიროვნება ცნობიერების იდენტურია; ამიტომ პიროვნების კატეგორია მჭიდრო კავშირშია მიზნის კატეგორიასთან. პერსონა შეიძლება ვიაზროთ მხოლოდ როგორც მიზნის დამსახველი. ამიტომ პერსონულობა ნიშნავს თავისუფლებას, ინდეტერმინულობას; ესაა ინდივიდალ ყოფნის პრინციპი. სამყარო არის სისტემა პრსებებისა, რომლებიც თავისუფლად ამტკიცებენ საკუთარ თავისთავადობას.

რენუვიეს თვალსაზრისი წარმოდგენდა პრაგმატიზმის პერსონალისტურ გადამუშავებას, ამიტომ მისი გავლენა მალე გადაეცა ამერიკას (ამისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა რენუვიეს 1899 წელს გამოქვეყნებულ სტატიას: „პერსონულობა—ნივთი, იდეა, პიროვნება“). ეს გავლენა იმდენად ძლიერი იყო, რომ სულ მოკლე ხანში ამერიკული ფილოსოფია პერსონალიზმის დროშის ქვეშ დადგა: 1900 წელს გამოვიდა ჯოშია როისის „სამყარო და ინდივიდუალობა“, სადაც ავტორი სამყაროს პიროვნულ არსებათა ერთიანობად აცხადებს; პიროვნულ არსებებს კი მოიცავს უმაღლესი სულიერი პიროვნება — ღმერთი. 1902 წელს უილიამ ჯემსი აქვეყნებს „რელიგიური ცდის მრავალფეროვნებას“, რომელიც მთლიანად რენუვიეს სულისკვეთებითაა დაწერილი: რადიკალური ემპირიზმი და ფსიქიკურ არსთა სიმრავლე, როგორც სამყაროს თავდაპირველი არსი, ესაა უ. ჯემსის მსოფლხედვის გამოსავალი. 1908 წელს გამოდის ბორდენ პარკერ ბოუნის (1847—1910) „პერსონალიზმი“, რომლის გავლენა ამერიკულ ფილოსოფიაში დღემდე იგრძნობა (ბოუნის მოწაფეების, ფლიუელინგისა და ბრაიტმენის წყალობით).

ამგვარად, მეოცე საუკუნის დასაწყისისათვის პერსონალისტური თვალსაზრისი ფილოსოფიაში საკმაოდ გავრცელებული მოვლენა იყო. მაგრამ ეს თვალსაზრისი რწმენით განწყობას უფრო წარმოადგენდა, ვიდრე საკითხის მეთოდური დამუშავების შედეგს. საჭირო იყო პერსონის ცნების ისეთი განსაზღვრება, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა ტელეოლოგიურისა და მექანიკურის ერთ საერთო ძირზე დაყვანას და ამით პერსონალიზმის, როგორც მეტაფიზიკის ამოსავალი დებულების გამართლებას. ამ საქმის გაკეთება მიზნად დაისახა ვილიამ შტერნმა (1871—1938), რომლის „კრიტიკული პერსონალიზმი“ ერთ-ერთი ყველაზე დეტალურად დამუშავებული ფილოსოფიური სისტემაა პერსონალისტური თვალსაზრისით შექმნილ სისტემებს შორის.

ვილიამ შტერნი

შტერნის აზრით, სამყაროს სულიერი დაპყრობა, რომელიც კაცობრიობის თანდაყოლილი სწრაფვაა, არის შემეცნებისა და შეფასებისაკენ სწრაფვა: აღამიანს სჭირდება სამყაროს ისეთი თეორია, რომელიც მას საგნებისა და მოვლენების არსსა და საფუძველს გააგებინებს. და მას სჭირდება ისეთი სასიცოცხლო ჰერეტიკა, რომლითაც საკუთარ სიცოცხლეს მიზანსა და ამოცანას დაუსახავს და ამავე დროს საკუთარ თავს და მოქმედებას შესაფერის ადგილს მიუჩნევს მსოფლიო მიზნის მთლიანობაში.

აზრების იმ სისტემას, რომელიც აღამიანის ორივე ამ სწრაფვას დააკმაყოფილებს, ე. ი., რომელიც სამყაროს თეორიასა და სასიცოცხლო ჰერეტიკას გააერთიანებს, შტერნი მსოფლმხედველობას უწოდებს. მსოფლმხედველობა სისტემის სახით ყალიბდება; სისტემა კი გულისხმობს პრობლემასა და მეთოდურ პრინციპს, რის საფუძველზედაც პრობლემა მუშავდება.

ის უკანასკნელი საკითხი, რომლის გარშემოც უკანასკნელი სამი საუკუნის ყველა მსოფლმხედველობრივი სისტემა ტრიალებს, სულიერა და ნივთიერი მომენტის ურთიერთმიმართებას ეხება. მაგრამ რა იგულისხმება გონის (სულის, ფსიქეს) და მის საპირისპირო ცნებაში? პირველი, ესაა ინდივიდუალობის ნიშანი: სული ან გონი ნამდვილი, თავი-

სებური ინდივიდური მთლიანობაა, ხოლო სხეული ინდიფერენტული აგრეგატია. მეორეა ტელეოლოგიური ნიშანი: სული მიზნის მიხედვით მოქმედებს, სხეული ან ნივთიერება კი „ბრძამექანიკურ“ კანონებს მისდევს. მესამეა აქსიოლოგიური ნიშანი: სული წარმოადგენს ყველა პოზიტიური ღირებულების მატარებელსა თუ მიმართულების წერტილს, სხეული კი ღირებულებისადმი უცხოა ან საერთოდ ნეგატიური ღირებულების მქონეა. ბოლოს, მეოთხე ნიშანია ცნობიერება: სული ცნობიერების შინაარსთა სუბიექტია, სხეული — უცნობიერო.

შტერნის აზრით, უკანასკნელი საუკუნეების თავისებურება გამოიხატა იმით, რომ პერსონის ცნებაში არსებითი მნიშვნელობა ცნობიერების ნიშანს მიეწერა, მაშინ როცა დანარჩენები თითქმის ყურადღების გარეშე რჩება, ანდა მეორეხარისხოვნადაა მიჩნეული. მაგრამ დღეს ეს მეორადად მიჩნეული ნიშნები სულ უფრო და უფრო გამოდის პირველ ადგილზე, ამასთან ცნობიერების ნიშნისაგან დამოუკიდებლად; დღეს უკვე ძირითადია არა ცნობიერების საკითხი, არამედ საკითხი: არსებობენ თუ არა სამყაროში ინდივიდური, მიზანსწრაფული, თვითღირებულებით არსებები? ეს კითხვა იდენტურია ალტერნატივისა: ტელეოლოგიური ერთიანობა ი.ე. მექანიკური აგრეგატი? ესაა ვ. შტერნის „კრიტიკული პერსონალიზმის“ ძირითადი საკითხი. ეს კითხვა ძველი, გონი-ნივთიერების ალტერნატივისაგან განსხვავდება თავისი ფსიქოფიზიკური ნეიტრალობით: იგი შეიძლება დაისვას როგორც ფსიქიკური, ისე ფიზიკური სამყაროს მიმართ; ამასთან შეიძლება მიყენებულ იქნას ყოფიერების ფორმების სხვადასხვა საფეხურის მიმართ (მოლეკულა, უჯრედი, ინდივიდი, ჯიში, ხალხი და სხვ.): წარმოადგენენ თუ არა ისინი მიზანსწრაფულად მოქმედ თვითღირებულ ერთიანობებს?

ახალი პრობლემა ძირითადი ცნებების ახლებურ ფორმულირებას საპირობებს. შტერნი არჩევს გამოთქმას: პერსონა და ნივთი: პერსონის ცნებისათვის ზომ არსებითია არა ცნობიერების ქონება, არამედ ნამდვილი ინდივიდური ერთიანობა, მიზანსწრაფული მოქმედებისა და თვითღირებულების უნარი. ნივთის ცნებისათვის არსებითია არა ცნობიერების არქონება, არამედ აგრეგატისა და მექანიკური კანონის ობიექტად არსებობის ფორმა. აქედან, შტერნი იძლევა ძირითადი ცნებების ასეთ განსაზღვრას: პერსონაა ისეთი არსებული, რაც ნაწილთა სიმრავლის მიუხედავად, რეალურ, თავისებურ და თვითღირებულ ერთიანობას ქმნის, და როგორც ასეთი, ნაწილობრივი ფუნქციების სიმრავლის მიუხედავად, თავისებურ, მიზანსწრაფულ თვითმოქმედებას ანხორციელებს.

პერსონის საწინააღმდეგო („კონტრადიქტორული“ შტერნის გამოთქმით) ცნებაა ნივთი. იგია ისეთი არსებული, რაც შედგება რა მრავალი ნაწილისაგან, არ ქმნის არავითარ რეალურ, თავისებურ და თვითღირე-

ბულ მთლიანობას, და რაც, ფუნქციონირებს რა მრავალ ნაწილობრივ ფუნქციებში, არ ანხორციელებს არავითარ თავისებურ, მიზანსწრაფულ თვითმოქმედებას.

შტერნი იძლევა ამ განსაზღვრებებში შემავალი ცნებების შემდგომ განმარტებას: ა) ერთიანია ისეთი „არსი და მოქმედება“, რომელიც არ ამოიწურება ნაწილებითა და ნაწილთა მოქმედებებით. ერთიანი არ ნიშნავს მარტივს; ერთიანი მეტია თავის ნაწილებზე, ბ) თავისებურება ნიშნავს ერთხელობრივს: იგი მხოლოდ ერთხელაა, შეუდარებადია და საერთო საზომით გაუზომადი. გ) თვითმოქმედებასთან გვაქვს საქმე მაშინ, როცა რაღაც, „როგორც მთლიანი თავისი ფუნქციონირების თანაგანმსაზღვრელი ქმედითი ფაქტორია“, როცა მოქმედების სტრუქტურა არც გარეგანი მოქმედებით განისაზღვრება უნაშთოდ და არც მისი ნაწილების მოქმედებით. დ) მიზანსწრაფულობა გულისხმობს იქას, რომ „პერსონის მოქმედების პირობებს მიეკუთვნება არა მხოლოდ წარსული და აწმყო, არამედ მომავალიც“. ე) პერსონის თვითღირებულება მისა თავისთავადი მნიშვნელობაა. პერსონის გაქრობა, მაშინაც კი, როცა მისი ნაწილები რჩება, ღირებულების დაკარგვაა. „პერსონა არ შეიძლება უნაშთოდ შეიცვალოს სხვით (მას აქვს „ღირსება“)“.

ამგვარად, ის განმარტება, რომელსაც შტერნი პერსონისა და ნივთის ცნებებს აძლევს, მოწოდებულია გამორიცხოს მათი ფიზიკური თუ ფსიქიკური სფეროებით შემოზღუდვა: ნივთის ცნება არ ემთხვევა სხეულისა თუ ნივთიერების ცნებას, პერსონისა—ფსიქესა თუ გონისას. პერსონისა და ნივთის ცნებები ფსიქოფიზიკური ნეიტრალობის მქონენი არიან. რაც შეეხება „პერსონისა“ და „ნივთის“ (ტელოსისა და მექანიკურის) დაპირისპირებას, იგი მიიღება სამყაროს, როგორც პერსონათა იერარქიის განხილვიდან: სამყარო პერსონათა იერარქიაა; ამიტომ „პერსონა“ და „ნივთი“ სუბსტანციის ორი სახე კი არაა, არამედ განხილვის ორი წესია. რაც ზევიდან (როგორც მთლიანი) დანახული პერსონაა, ქვევიდან (განხილული როგორც ნაწილთა ჯამი) არის ნივთი. აქედან, მექანიკურ-იმპერსონული მიმართებები გამოყვანილ უნდა იქნეს ტელეოლოგიურ-პერსონული პრინციპებიდან, სამყაროს მექანიკა წარმოდგენილ უნდა იქნეს როგორც ტელეომექანიკა. მექანიკური ტელეოლოგიური ანარეკლია. ტელეოლოგიური „სამყაროს ქმედითი არსია—„პანტელეოზმი“. ესაა, შტერნის გამოთქმით, „ტელემექანიკური პარალელიზმის“ პრინციპი. იგი საშუალებას გვაძლევს ერთ საერთო ძირზე დავიყვანოთ ტელეოლოგიური და მექანიკური. ეს საერთო ძირია პერსონა.

რაკი სამყაროს არსი პერსონულია, ამდენად, ახსნის პრინციპის მიხედვით, კრიტიკული პერსონალიზმი მონიზმია; ხოლო ვინაიდან სამყარო პერსონულ არსთა სიმრავლისაგან შედგება, ამდენად, სუბსტანციე-

ბის რაოდენობის თვალსაზრისით, კრიტიკული პერსონალიზმი პლურალიზმია. ეს პლურალიზმი, პერსონა-ნიეთის მიმართებაში წარმოგვიდგება როგორც იერარქიული მონიზმი: ის, რაც პერსონაა ქვემდებარესათვის, შეიძლება ნიეთი იყოს ზემდებარე არსისათვის. პერსონულ არსთა, როგორც მიზანთა სისტემების დაპირისპირება გვაძლევს ატელოლოგიურს: საკუთარი მიზნის განხორციელების საქმეში სხვა მიზანსისტემები მასალა ან გარემო; ჩემთვის სასურველი შედეგი სხვისათვის შეიძლება ატელოლოგიური იყოს.

პერსონა-ნიეთის დაპირისპირებულობა შტერნთან ის ძირითადი მეთოდური ხაზია, რომლის გარშემოც კრიტიკული პერსონალიზმის სისტემა იკვრება: იგი გვაძლევს ერთი მხრით, ადამიანურ პერსონას, ხოლო მეორე მხრით „თვითღირებულებას“, როგორც ღირებულების ფილოსოფიის ძირითად ცნებას. ადამიანზე მოძღვრება ეყრდნობა იდეალური და რეალური პერსონის ურთიერთდაპირისპირებას: იდეალური პერსონა მიზანსისტემების, ტელოსის თანდაყოლილი ერთიანობაა, განხორციელებისათვის საჭირო საშუალებათა ჩანასახების და მიზანდასახულებათა განხორციელების მსურველი. მაგრამ სამყარო პერსონათა იერარქიაა, ამიტომ პერსონა-სამყაროს ურთიერთობა მიმდინარეობს მიზანსისტემათა ბრძოლის, შინაგანი (ცალკეული პერსონის) და გარეგანი (სამყაროს როგორც პერსონულ არსთა სიმრავლის) ურთიერთდაპირისპირებისა და ურთიერთგანაპირობებულობის სახით, ეს ურთიერთგანაპირობებულობა „კონვეგირდება“ რეალურ ადამიანურ პიროვნებაში, როგორც შინაგანი და გარეგანი პირობების ურთიერთგადაკვეთის წერტილში. მაგრამ კონვერგენციის თეორია ადამიანის ბიოლოგიურ რაობას გვიხსნის. ამის საპირისპიროდ, ადამიანის ნამდვილი არსის გასაღებს „ინტროცეფციის მისტერიუმი“ გვაძლევს, რომლის რაობა ღირებულების ფილოსოფიაში გაირკვევა.

ღირებულების ფილოსოფიაში პერსონები „თავის-თავში-მნიშვნელოვანი“ არიან, ნიეთები „სხვისთვის-მნიშვნელობის-ქმონენი“. ასე ვლბებულობთ ღირებულების ორ ფორმას: თვითღირებულებასა და საგნობრივ ანუ მომსახურებობრივ ღირებულებას, რომელთა შუა თავსდება ღირებულების ახალი ფორმა — „სხვაში-მნიშვნელობის-ქმონე“, რომელსაც შტერნი „გამოსხივების ღირებულებას“ უწოდებს.

იერარქიული მონიზმის პრინციპიდან გამომდინარე, ღირებულების ფილოსოფიაში სამყარო გვევლინება თვითღირებულ არსთა (პერსონების) იერარქიად: „მხოლოდ პერსონას აქვს თვითღირებულება“ და „ყველა პერსონას აქვს თვითღირებულება“. თვითღირებულებების ურთიერთდაპირისპირების გადალახვა ინტროცეფციის მეშვეობით ხდება: ესაა სხვისი ღირებულების გაშინაგნება და საკუთარ ღირებულებათა

თა სისტემაში შეტანა. ინტროცეფცია ღირებულების ფილოსოფიის კატეგორიული იმპერატივია. იგი გვაძლევს ადამიანის ნამდვილი არსის გასაღებს, იმას, თუ რას ნიშნავს ადამიანი. თუ კონვერგენციის თეორია ადამიანურ პიროვნებას მის ბიოლოგიურ განპირობებულობაში გვიხანსიათებდა, ინტროცეფცია უკვე მნიშვნელობით მომენტს, ადამიანური პიროვნების საზრისობრივ შინაარსს ეხება. სამყარო, რომელსაც პერსონა უპირისპირდება, პერსონათა იერარქიაა, ყოვლადპერსონაა, ღმერთია. ყოვლადპერსონის მიზანთა ინტროცეფცია ადამიანისათვის ნიშნავს ღვთის მსგავსად გახდომას, ღმერთთან დაახლოებას.

როგორაა შესაძლებელი პერსონული არსების წვდომა ანუ სამყაროს ადამიანური შემეცნება?

ყოველი შემეცნება აბსტრაქციაა, მაგრამ ეს აბსტრაქცია შესაძლებელია როგორც ინდივიდუალიზების, ისე გენერალიზების მიმართულებით. თუ მაგალითად, რაიმე მცენარის ზოგადბიოლოგიური განხილვისას განყენებას ვახდენთ მისი ინდივიდუური თავისებურებებიდან, თვითონ მცენარის ინდივიდუური პერსონული არსებობის საწვდომად უკვე საწინააღმდეგო მოქმედებაა საჭირო. აბსტრაქცია გენერალიზების მიმართულებით ზოგადისაკენ სვლაა და იგი შემეცნებას იდეებში ანხორციელებს; აბსტრაქცია ინდივიდუალიზების მიმართულებით განსაკუთრებულს ეძებს და თავის მიზანს ინტუიციის მეოხებით აღწევს. ამით მიიღება ჭეშმარიტების ღირებულების ორი ტიპი: ინტუიცია და იდეა. მათი დაპირისპირება იგივეა, რაც ჭკრეტისა და აზროვნების დაპირისპირება, რომელთა სინთეზი მეტაფიზიკურ წანამძღვარზე დაყრდნობით მიიღება: როგორც ზოგადი, ისე განსაკუთრებული აბსოლუტის არსს ეკუთვნის; მაგრამ განსაკუთრებული იმყოფება აბსოლუტურ არსთან უფრო მეტ არსობრივ სიახლოეში ვიდრე ზოგადი. ამიტომ ინტუიციის ჭეშმარიტების ღირებულება, რომელიც განსაკუთრებულის წვდომას ესწრაფის, უფრო მეტი უშუალობის მქონეა, ვიდრე იდეისა, რომელიც მიმართულია მსგავსზე, გვარისა და კანონის შესატყვისზე.

ყოველი პერსონა თავის პერსონულ თვითონობაში რაღაც კონკრეტულ-ერთხელობრივია და ეს შეუძლებლად ხდის მის გათქვეფას კანონზომიერებაში და ზოგადი პირობებიდან გამოყვანას. მაგრამ იმით, რომ პერსონა განსაკუთრებულობაა, იგი ამ განსაკუთრებულობითაა დაკავშირებული სხვა პერსონებთან. ასე შედგება მთელი სამყარო განსაკუთრებულობის, ინდივიდუალობის, ირაციონალობისაგან. სამყაროს ამ მხარეების საწვდომად შემეცნების ინტუიტიური წესია საჭირო. ინტუიცია ადასტურებს კონკრეტულ ექსისტენციას, რომელიც ყოველთვის

ინდივიდუარია: აქ რაღაცაა; მე მუამს იგი; მე ვამტკიცებ მის არსებობას (Dasein) რომელიც ამავე დროს მისი ამგვარად ყოფნაცაა (Sosein).

ვინაიდან სამყაროს არსი პერსონებია, პერსონა კი განსაკუთრებული, კონკრეტული და ინდივიდუარი ექსისტენციაა, ამიტომ შეუძლებელია სამყაროს რაციონალიზება იდეებისა და კანონების სისტემად: ეს გულისხმობს პერსონის ზოგადით ამოწურვას; ზოგადი კი პერსონიდან იმდენად გამოიყვანება, რამდენადაც იგი კონსტანტურის მატარებელია, რამდენადაც მას „თავისთავად დარჩენა“ შეუძლია; მაგრამ იდეა ვერ გამოხატავს ცვლილებას, როგორც ასეთს. პიროვნება რომ მხოლოდ თვითშენარჩუნება იყოს, მაშინ შეიძლებოდა მისი ამოწურვა იდეით. მაგრამ პიროვნება ამავე დროს თვითგამლა და თვითგანვითარებაა, იგი კონკრეტული სინამდვილეა და ამიტომ მისი სულიერი აღქმის ორგანო ინტუიციია და არა იდეა.

ყოველივე ზემოთქმული შტერნისათვის მანაც არ ნიშნავს აზროვნების (იდეის) როლის უარყოფას პერსონულ არსთა შემეცნების საქმეში. აზროვნების დანიშნულებაა შეამოწმოს გულუბრყვილო ინტუიციის მონაცემები და წესრიგში მოიყვანოს ისინი. საბოლოო სიტყვა კი ისევ ინტუიციას ეკუთვნის, უმაღლეს ინტუიციას, რომელიც იმეცნებს და აღიარებს ერთხელადს შემოქმედებითს, შეუდარებადსა და ირაციონალურს, იმას, რაც ყოველგვარ სინამდვილეში ცოცხლობს.

ამგვარად, ინტუიცი ამავე დროს შემეცნების პროცესის უმაღლესი დასასრულიცაა; უმაღლესი ინტუიცი ა თავისთავში მოიცავს და ითვისებს იდეების ქეშმარიტებას, რათა იგი დააფუძნოს და დაასრულოს, რითაც ისწრაფვის ინტელექტუალურ ქვრეტად გახდეს.

გამოთქმა „ინტუიცი“ აქ ისევე არაა ფსიქოლოგიური შინაარსის მატარებელი, როგორც „იდეა“. იგი შემეცნებელი სუბიექტის რაიმე განსაზღვრულ ფუნქციას, ან ცნობიერების მდგომარეობას კი არ აღნიშნავს, არამედ გულისხმობს კონკრეტულ, ტრანსსუბიექტურ საზრისობრივ შინაარსს, რომლისკენაც ობიექტზე მიმართული შემეცნება ისწრაფვის. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ამ შინაარსის მატარებელი შეიძლება იყოს ქცევის სხვადასხვა ფორმა: ხელოვანის გრძნობადი ქვრეტა. მოსიყვარულე შთაგრძნობის ემოციური მოქმედება, გავებით წვდომის ინტელექტური აქტი.

ამ აზრით, ინტუიცი მხოლოდ გრძნობადი მონაცემების მიღება და გაფორმება კი არაა, არამედ იგი გულისხმობს ამ მონაცემების უკანმყოფ არსობრივ მთლიანს მის ერთხელად ამგვარად ყოფნასა და მის კონკრეტულ გეშტალტურობაში. მაგრამ სადაა იმის გარანტია, რომ არსობრივი მთლიანის გულისხმობას ქეშმარიტების ღირებულება აქვს? ზოგადი წინამძღვრებიდან ინტუიციის საზრისობრივი შინაარსი ვერც

გამოიყვანება და ვერც უარიყოფა. მაგრამ არსებობს სულის კრიტიკული ფუნქციის სხვა სახე, რომელიც ინტუიციის ობიექტურ მნიშვნელობას ასაბუთებს. ესაა „გაგების“ ფუნქცია. რა არის გაგება?

შტერნის თანახმად, დილთაის შემდეგ აღარაა სადავო ის, რომ კულტურისა და გონის მეცნიერებებს საქმე აქვთ მიზანსწრაფული მოქმედების სუბიექტთან, საზრისობრივ კავშირებთან, სხვაგვარად, ღირებულებებისადმი მყარ (დადებით თუ უარყოფით) დამოკიდებულებებთან. ამის გამო ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ მეთოდის გვერდით არსებობს მეორე, არანაკლებ მეცნიერული მეთოდი „გაგებისა“, რომელიც წარმოადგენს კულტურულ-მეცნიერული ნებისყოფის სუბიექტისა და საზრისობრივი კავშირების წვდომის საკუთარ ორგანოს.

გაგებითი შემეცნება ინტროცეფციის ერთ-ერთი ფორმაა. ინტროცეფცია, როგორც აღვნიშნეთ, ისეთი მოქმედებაა, რომელშიც ღირებულებათა კოსმოსის ცენტრში მდგომი პერსონა ადასტურებს როგორც საკუთარ ცენტროლირებულებას, ისე ექსცენტროლირებულებას. სხვანაირად: მე აქცევს არა-მე-ღირებულების დადასტურებას საკუთარი ღირებულების შემადგენელ ნაწილად; მეტიც: იგი საერთოდ მხოლოდ იმით ახორციელებს საკუთარ თვითღირებულებას, რომ სხვა ღირებულებებს შინაგან კუთვნილებად აქცევს. ამასთან, აუცილებელია რომ ინტროცეფციის საგანი პერსონული თვისების მქონე იყოს. თერთონ ინტროცეფცია ზეცნობიერი აქტია: იგი სუბიექტ-ობიექტის ლაპირისპირების მოხსნაა. მაგრამ ინტროცეფციის გამოსავალი ცნობიერია, იგი გულისხმობს მე-ღირებულებისა და არა-მე-ღირებულების განცდაში დაპირისპირებას, საიდანაც შემდეგ ინტროცეფციის სინთეტური აქტი აღმოცენდება. ასევე ცნობიერია ინტროცეფციის შედეგიც, რომელიც „ცნობიერებაში აირეკლება“. ეს შედეგი გამოვლინდება (იმისდა მისხედვით, თუ რომელი მომენტი ძლევს, ემოციური თუ ინტელექტური) „შთაგრძნობის“ ან „გაგების“ განცდის ფორმაში. განცდის ეს ნაირობანი ორმაგი ინტენციის მქონეა: მე ახდენს თავისი თავის შთაგრძნობას (შთააზრებას) არა-მეში და პირიქით, არა-მესას თავისთავში. ინტროცეფციის საფუძველია ინტროცეფციის აქტის წევრების ნათესაობა (მაგრამ არა იგივეობა), რაც ინტროცეფციის აქტის წევრების პერსონულობას ემყარება.

შტერნი ინტროცეფციის ხუთ ფორმას ასახელებს: სიყვარული, გონისმეცნიერული გაგება, ესთეტიკური სიამოვნება, თაყვანისცემა და პრაქტიკული ინტროცეფცია. მოსიყვარულე ინტროცეფციას (ინტროცეფციის ყველაზე სუბიექტურ ფორმას) უპირისპირდება ინტროცეფციის ყველაზე ობიექტური ფორმა — გაგებითი შემეცნება, რომლის ღროსაც თვითმიზნად იქცევა სხვა პიროვნების არსისა და ღირებულებ-

ბის წმინდა სულიერი აღქმა; აქ გამორიცხულია აღსაქმელზე ზემოქმედების ყოველგვარი განზრახვა გაგების ობიექტურობისათვის. ისტორიული კვლევა-ძიებისას ამგვარი განზრახვისაგან თავისუფალი გაგებითი ხედვის მიზანია გარდასულ პიროვნებათა სიცოცხლის კვლავგაცოცხლება როგორც თავისთვის, ისე სხვისათვის. თანამედროვეების მიმართ ესაა სხვისი არსის სიღრმეში შეჭრა და მისი ღირებულებითი განწყობის წვდომა, რაც სხვისი მეს საკუთარ თავში აღდგენაა ამ სხვის მეში შეჭრისა და მისი საკუთარ თავში აღდგენის საფუძველია „Tat twamsi“: ეს დებულება, რომელიც ინდური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს, აღგენს, რომ „ეს (სახელდობრ ყოველი სხვა) ხარ შენ“, და ამიტომ იგი ინტროცეფციაა და არა მათობიექტივებელი მეცნიერება, რომელიც თავის საგანს მეობიდან ცლის, მის გან-პიროვნებასა და გან-მეებას ახდენს. ასეთ განმეებას, ე. ი. მეობისაგან დაცლას, ჩვეულებრივ ბუნებისმეტყველური მეცნიერება მიმართავს: მისი მიზანი „დადგენა“ და „ახსნაა“. მაგრამ ეს არ ნიშნავს თითქოს ამით ბუნებისმეტყველური შემეცნება საბოლოოდ წყვეტდეს კავშირს პერსონულ კატეგორიებთან: იმპერსონალური, მექანიკური, პერსონალურიდან მიიღება; ამიტომ ბუნებისმეტყველური მეცნიერების პირველი და უკანასკნელი თვალსაზრისი პიროვნების კატეგორიებით იქმნება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს ერთიანი სურათის ასაგებად მათობიექტივირებელი მეცნიერებები გაგებით შემეცნებას უნდა დაეყრდნოს და დაექვემდებაროს.

გაგება, როგორც მეთოდი, არ შემოიფარგლება მხოლოდ პერსონული კატეგორიებით: მისი საგანი შეიძლება პერსონულ არსთა კონკრეტულობაც იყოს. ამიტომ ამ მეთოდს კანონიერი ადგილი უჭირავს ფსიქოლოგიაშიც: პიროვნების ფსიქოლოგიური დიაგნოზი არ მიიღება მისი ცალკეული მონაცემების აღწერით; პიროვნების „გასაგები“ სურათი მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როცა ვიცით, თუ რას ნიშნავს ეს ცალკეული მონაცემები პიროვნების მთლიან სტრუქტურაში. მაგრამ რას ეწოდება „ნიშნავს?“ ესაა ცალკეულის ჩართვა იმ საზრისებისა და ღირებულებების კავშირში, რომელიც გააჩნია ადამიანს, როგორც ინტროცეპტიულ არსებას.

ინტროცეპტიული გაგების თავისებურება მასზე დამყარებულ მეცნიერებას ხელოვნებას უახლოვებს: მათ საერთო აქვთ ირაციონალურისაკენ მიმართება; ორივეს საგანი ხომ სწორედ ესაა, რაც არ თავსდება მათობიექტივებელი მეცნიერების ცნებით კატეგორიებში. ამიტომ, შტერნის აზრით, გაგებითი მეცნიერების მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, ვინც ამავე დროს ნაწილობრივ ხელოვანიცაა. მაგრამ ხელოვნებასთან სიახლოვე გაგებით მეცნიერებას გარკვეულ საფრთხესაც უქმნის: აქ იოლი შესაძლებელია „აღდგენა“ „ხელახლა

შექმნასთან“ იქნეს გაიგივებული, და როცა ხელახლად შექმნა აღდგენას გადააჭარბებს, საქმე გვექნება ხელოვნებასთან და არა მეცნიერებასთან.

მეორე საფრთხე გაგებით მეცნიერებას აბსტრაქტულ-ნორმატიული განხილვიდან ემუქრება; ასეთი განხილვა გამოდის არა გასაგები სუბიექტიდან, არამედ ღირებულებათა ობიექტური სფეროდან. ისტორიკოსისა და ფსიქოლოგის ამოცანაა სუბიექტის წვდომა მის საკუთარ თვითღირებულებაში. სუბიექტში, ცხადია, მოცემულია ღირებულებათა ობიექტური სფეროდან მომდინარე ნორმებიც, მაგრამ იმ თავისებური გაფორმებით, რომელსაც შტერნი „ნორმათა იდიოცენტრულ სტრუქტურას“ უწოდებს. ეს ნიშნავს: ყოველი მე ღირებულებებთან დამოკიდებულებაში ქმნის არა მხოლოდ ღირებულებათა კოსმოსის საკუთარ ცენტრს, არამედ იგი, როგორც ეს ცენტრი, ერთხელობრივია და შეუღარებადი. ამის დავიწყებას შედეგად შეიძლება მოჰყვეს ის, რომ გამგები მეცნაერი ახდენს ღირებულებათა სხვა ცენტრირებას, რითაც შთაგრძნობითი გაგების აღგაღს შიშველი სქემატიზმი დაიჭერს. სხვის არსი აქ ტიპად იქცევა. ამ გამარტივების წყალობით იკარგება განსაკუთრებული, ღირებულების თავისებური სტრუქტურის მქონე და გაგების აღგაღს კონსტრუირება იჭერს.

შტერნის აზრით, ორივე აღნიშნული საფრთხე თავიდან იქნება აცილებული, თუ გაგებითი მეცნიერება შემეცნების მათივე ობიექტივებელი მეთოდის მონაცემებით შეივსება. ორმხრივია ამ მეთოდთა ურთიერთკავშირი: გაგებითა მეცნიერებამ, ერთი მხრივ, მათივე ობიექტივებელი მეთოდის ემპირაულ კვლევას უნდა გაუწიოს ანგარიში, რათა მათი მეშვეობით შიშველი კონსტრუქციები უკუაგდოს; მეორე მხრივ, იგი ვალდებულია ეს მონაპოვრები თავის თავში აითვისოს და ახსნას, ე. ი., იზოლირებული, საზრისისადმი უცხო ელემენტებიდან ისინი გასაგები წარმონაქმნის ღირებულებითი სტრუქტურის საზრისიან მომენტებამდე აამაღლოს.

შტერნის პერსონალიზმი მოწოდებული იყო ადამიანისათვის სამყაროში ორიენტაცია მიეცა, მაგრამ სამყაროს პერსონათა მთლიანობად გამოცხადებით საწინააღმდეგო შედეგი მიიღო. სამყაროს პერსონიფიცირება შეუძლებელს ხდის ადამიანის სპეციფიკის დადგენას. ამასთან, მისი პანტელეოლოგიზმი ლაიბნიცის მონადოლოგიის თავისებურ ვარიაციას წარმოადგენს.



თანამედროვე ფილოსოფიაში პერსონალისტური თვალსაზრისის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები არიან ამერიკელი ედგარ შეფილდ ბრაიტენი (1884—1953) და ფრანგი ემანუელ მუნიე (1905—1950).

ბ რ ა ი ტ მ ე ნ ი ბოუნის მოწაფეა; მისი პერსონალიზმი ღირებულე-
ბათა ეთიკას ემყარება: „მეს“ არსი მის ცნობიერ აქტივობაშია, რაც
ვლინდება არჩევისა და შეფასების უნარში, ღირებულეებათა დადგენა-
ში, „მეს“ ასეთი მოქმედების წყალობით სამყარო შინაარსიანი და შემე-
ცნებადი ხდება, მაშინ როცა სამყაროში მიმდინარე პროცესებს, თავის-
თავად, არავითარი საზრისი და მიზანი არა აქვთ. ღმერთი არსებობს რო-
გორც „პერსონათა პერსონა“, რომლის მოქმედების სფერო შეზღუდუ-
ლია. ასეთი, „შემოსაზღვრული ღმერთის“ თეორია ბრაიტმენისათვის
პირობადებულია სამყაროში უსაზრისო მოვლენებისა და ბოროტის არ-
სებობით.

ბრაიტმენს თავისი მსოფლმხედველობის დაფუძნება პრაგმატიკულ-
ლი ფილოსოფიის წანამძღვრებიდან სურს: მისი აზრით, კვლევა-ძიების
ერთადერთი საფუძველი ცდა და ზუსტი მეცნიერული მეთოდია; ამი-
ტომ მეტაფიზიკა კერძო მეცნიერებებს უნდა ემყარებოდეს; მეცნიერე-
ბის არსებითი მოვალეობა კი, ბრაიტმენის აზრით, პირველადი სუბს-
ტანციის, ღვთაებრივი პიროვნების შემეცნებაა.

მ უ ნ ი ე ს პერსონალიზმი უფრო პრაქტიკული მიმართულებისაა,
ვიდრე მეტაფიზიკურისა, მისი „პერსონა“ ჩვეულებრივი თავისთავადი
ღირებულეებისა და ღირსების მქონე ამქვეყნიური ადამიანია, პერსონა-
ლიზმის მიზანიც ადამიანობის „გადარჩენა-გაუმჯობესებაა“ და ამიტომ
იგი „რევოლუციის“ ფილოსოფიაა. მაგრამ პერსონალისტური „რევო-
ლუციის“ მიზანია არა იმდენად ეკონომიური პირობებისა და სოციალუ-
რი წყობილების გაუმჯობესება, რამდენადაც (და ეს უმთავრესია) „ადა-
მიანის რევოლუცია“, მისი გარდაქმნა და გაკეთილშობილება. ადამიანი,
პიროვნება არ არის სოციალური წყობილების ჩვეულებრივი უჩრადი
თუ რგოლი; ადამიანი არ არის სოციალური მექანიზმის ნებისმიერად
შეცვლადი ნაწილი. იგი სოციალური სათავეა და ყველაფერი მისგან გა-
მომდინარეობს.

პიროვნება არსებობს აბსოლუტთან კავშირში: ესაა ადამიანური
აბსოლუტი, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის მთლიანობაა. მაგრამ
კაცობრიობის ისტორიის („ადამიანური აბსოლუტის“) მთლიანობაში
წვდომა შეუძლებელია; ამიტომ ჩვენ არა გვაქვს არც წარსულისა და
არც მომავლის რწმენა. ამის შედეგად ადამიანის ნამდვილი სახე სულ
უფრო და უფრო ძნელი წარმოსადგენი ხდება: ჩვენ აღარ ვიცით როგო-
რი იყო ადამიანი გუშინ, ჩვენ აღარ ვიცით, როგორი უნდა იყოს იგი
მომავალში. მაგრამ იმ უთვალავ ნიღბებში, რომლებიც ადამიანის ნამდ-
ვილ სახეს ფარავენ, შეიძლება გამოცნობილ იქნეს მომავლის ადამიანის
ნამდვილი თვისება. ჩვენი ვალია დავინახოთ ისინი და ამით ადამიანუ-
რის მდგრადობა დავადგინოთ.

პერსონალიზმმა არა მარტო ადამიანურის მდგრადობას უნდა შეუწყოს ხელი, არამედ მის ევოლუციასაც. მაგრამ ადამიანის მუდმივობა და ევოლუცია შეუძლებელია ინდივიდუალიზმის საფუძველზე იქნეს მიღწეული: პირიქით, საჭიროა ადამიანთა თანაარსებობა, სინდისისა და არსებობის კომუნიკაცია (ისე, როგორც ეს კ. იასპერსს ესმის). აქედან, მუნიეს თანახმად, პერსონალიზმის ცნება „ურთიერთობის“ ცნებასთანაა დაკავშირებული, ურთიერთობისა, რომელიც თავისუფალ და პასუხისმგებელ პიროვნებებს შორის მყარდება. ასეთი გავრთიანებები საფრანგეთში არსებობს 1932 წლიდან. ესაა პატარ-პატარა ჯგუფები, რომელთაც ადრე „ესპრი“ ეწოდებოდათ (ამავე სახელწოდების ეურნალის მიხედვით) და რომლებიც ამჟამად „პერსონალისტური ცენტრების“ სახელს ატარებენ. ამ ჯგუფებს იმედი აქვთ გადაარჩინონ და გააუმჯობესონ ჰუმანიტატი ადამიანობა, შექმნან გონებისა და მოქმედების გაძაღრთიანებელი ცენტრები.

პერსონალიზმი, როგორც პრაქტიკული თვალსაზრისი, როგორც ადამიანის პიროვნებისადმი რაიმე მიმართებებით ხაზის გასმა, აგრძელებს იმ გზას, რომელიც ნიცშეთი იწყება და თავისებურ განშტოებას იღებს თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და ექსისტენციალიზმში. ორივე მიმართულება, განსაზღვრული აზრით, „პერსონალისტურია“. ამ მხრივ საკმარისი იქნებოდა დაგვესახელებია ექსისტენციალიზმთან ახლო მდგომი ისეთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსი, როგორცაა ნიკოლაი ბერდიაევი, რომლის „ქრისტიანული ექსისტენციალიზმი“ თუ „პერსონალიზმი“ რელიგიურ-მეტაფიზიკური თვალსაზრისი უფრო ავიდრე პრაქტიკული.

პერსონალისტთა ძირითადი შრომები

G. Teichmüller, Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, 1899; Renouvier, La personnalité — la chose, l'idée, la personé, 1899; W. Stern, Person und Sache, 3. B. (1906—1917—1924); Grundgedanken der Personalistischen Philosophie, 1918; Brightman, Personality and Religion, 1934; E. Mounier, Le Personnalisme, 1949.

ლიტერატურა

Trendelenburg, Zur Geschichte des wortes Person (Kantstudien, XIII, 1908). A. Hubcher, Denker unserer Zeit, 1958

ფენომენოლოგია

ძნელია XX ს. მოინახოს მეორე ისეთი გავლენიანი მიმართულება, როგორცაა ფენომენოლოგია. ფენომენოლოგიური მეთოდის შემოქმედი ე. ჰუსერლი დაახლოებით იმავე როლს ასრულებს XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, როგორსაც ანტიკურობაში ასრულებდა სოკრატე. მისგან სულ სხვადასხვა მიმართულებები იღებენ საწყისს. თუ ფენომენოლოგიის სფეროში შეეიყვანთ ყველა იმათ, ვინც ჰუსერლის ფენომენოლოგიური მეთოდის გავლენა განიცადა და მისი ნაყოფიერება აღიარა, მაშინ ევროპულ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ცოტა ვინმე თუ დარჩებოდა ფენომენოლოგიის გარეთ. ამგვარი გაგების დროს ჰუსერლის და შელერის გარდა ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის სფეროში შევიდოდნენ ისეთი მიმდინარეობანიც, როგორცაა ფილოსოფიური ანტ-

როპოლოგია, გერმანული რეალონტოლოგია, ექსისტენციალიზმი და სხვა. ამგვარი გაერთიანება, მართალია, ამ მიმართულებათა შორის საერთოზე მიუთითებს, მაგრამ ჩქმალავს არსებით განსხვავებას. ანტროპოლოგია ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, თავის უკიდურესი სახით, რომელიც მის არსებას ავლენს, არის ანტროპოლოგიზმი, ე. ი. ფილოსოფიური პრობლემატიკის შესავალისა და საბოლოო საყრდენის ადამიანში დანახვა, თავისებური XX ს. პროტაგორიზმი; ექსისტენციალიზმი იმ სახით, როგორც იგი წარმოდგენილია იასპერსთან, ჰაიდეგერთან, მარსელთან, მართალია, ადამიანს გამოსავლად აღიარებს, მაგრამ თვით ადამიანის ახსნა სურს მასზე მალა და მის საფუძვლად მდებარე ვითარებით, ღმერთი იქნება ეს, თუ ყოფიერება; რაც შეეხება რეალონტოლოგიას, იგი სხვებზე უფროა დაკავშირებული ტრადიციულ პრობლემატიკას. თუმცა ცდილობს გაემიჯნოს, როგორც ტრადიციულად გაგებულ იდეალიზმს, ისე მატერიალიზმს და რეალიზმის მომხრედ აცხადებს თავს. მას სოლიპისიმისა და ინტელექტუალიზმისაგან თავის დასაღწევად ირაციონალური შემოჰყავს. თითოეული ამ მიმართულებათაგანი, აღიარებს ფენომენოლოგიური მეთოდის საჭიროებას, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ძნელია მოინახოს ორი ფენომენოლოგი რომელსაც ერთნაირად ესმოდეს, იუ რა იგულისხმება ფენომენოლოგიური მეთოდის ცნებაში. ცნობილია რომ იასპერსს, რომელიც უკვე ცნობილი ფილოსოფოსი და ფენომენოლოგიური მეთოდის აღიარებული მომხრე იყო, ჰუსერლთან შეხვედრისას უთქვამს, რომ მას არ ესმის, თუ რას ეწოდება ფენომენოლოგიური მეთოდი, რაზედაც ჰუსერლს უპასუხია არაპირდაპირ — თქვენ შესანიშნავად იყენებთ ამ მეთოდს. ფენომენოლოგიური მეთოდის სხვადასხვაგვარ გაგებას ხელი შეუწყო აგრეთვე იმანაც, რომ მისი შემოქმედი ე. ჰუსერლი თანდათან სახეს უცვლიდა და ხვეწავდა თავის მეთოდს. ისე, რომ თუ თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში ჰუსერლისათვის ცნობიერება, როგორც საგანზე მიმართულება. ინტენციონალურობა — თავისთავადი არსის, არსების გაგების იარაღი იყო და ამ საგნის ობიექტურობა ანიჭებდა შემეცნებას ობიექტურობას, თავისი მოღვაწეობის დასასრულისათვის ინტენციონალურობამ უკვე შემეცნების საგნის შემქმნელის როლი მიიღო და ამის გამო ერთ დროს ობიექტურობის ყველაზე დიდ დამცველს, ე. ჰუსერლს სუბიექტური იდეალიზმში დასდეს ბრალი. მაგრამ ერთმანეთისაგან საერთოდ მკაცრად უნდა იქნეს განსხვავებული თვით მოძღვრების და მისი შემქმნელის განვითარების გზები და შესაძლებლობანი. ფენომენოლოგთა, თუნდაც მისი შემქმნელის, ევოლუცია არ ნიშნავს იმას, რომ ამ ევოლუციას იტევს ფენომენოლოგიური მეთოდი. ამ მეთოდის არსებით ნიშნებად მუდამ ითვლებოდა ორი რამ: არსებების ქერცტა და არსებობის

ფრჩხილებში ჩასმა, მის შესახებ მსჯელობისაგან თავის შეკავება („ფენომენოლოგიური ეპოქე.“). ფენომენოლოგიაში კულმინაციას აღწევს არსებისა და არსებობის (ესენციისა და ექსისტენციის) ტრადიციული დაპირისპირება. თუ ეს ასეა, მაშინ ფენომენოლოგიური მეთოდის უმტკივნეულო დაყვანა მაგალითად, ექსისტენციალიზმზე ან რეალონტოლოგიაზე შეუძლებელია. ფენომენოლოგია ფრჩხილებში სვამს სწორედ იმას, თავს იკავებს სწორედ იმის შესახებ მსჯელობისაგან, რაც აღნიშნულ მიმდინარეობათა უპირატესი ან ზოგჯერ საბოლოო მიზანიცაა. ეს მიზანია კონკრეტული რეალური არსებობა, რომელიც ექსისტენციალისტებისათვის გამოდის როგორც ადამიანი, ხოლო რეალონტოლოგიის მიმდევრებისათვის, როგორც ადამიანი და მისგან დამოუკიდებელი გრძნობადი, კონკრეტული სინამდვილე, სამყარო. ფილოსოფიური კვლევის ინტერესთა ამგვარმა შეცვლამ განაპირობა ისიც, რომ ჰუსერლის მოწაფეები მასწავლებელზე გაცილებით უფრო მეტად ემყარებიან ირაციონალურს და ფართედ უღებენ მას კარებს.

ჰუსერლს მისმა „ლოგიკურმა გამოკვლევებმა“ ანტიფსიქოლოგისტთა მედროშის სახელი მოუპოვეს. საერთოდ, XX ს-ში ფსიქოლოგიზმის უარყოფა ითვლებოდა ფილოსოფიისათვის დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მოპოვების საწინდრად. ამ ბრძოლაში უკეთ გასარკვევად, ჩვენ ჰუსერლის ფენომენოლოგიის განხილვას წარუმიძღვრეთ მისი მასწავლებლის, ფსიქოლოგისტ ფ. ბრენტანოს და ცნობილი გერმანელი მოაზროვნის, ლოგიცისტ გ. ფრეგეს მოძღვრებათა ანალიზი.

ფ რ ა ნ ს ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო

გერმანელი ფილოსოფოსი ფ. ბრენტანო (1838—1917), კათოლიკე მღვდელი, ფილოსოფიის პროფესორი ვიურცბურგში, ხოლო შემდეგ ვენაში, საეკლესიო დოგმატიზმთან უთანხმოების გამო 1873 წ. ეკლესიიდან განკვეთეს, ხოლო 1880 წელს პროფესურაც წაართვეს.

ბრენტანოს ნააზრევში ყურადღებას იპყრობს მისი მოძღვრება ფსიქიკურზე და ცნობიერებაზე, ქეშმარიტებაზე და შემეცნებაზე, ზნეობაზე და ღირებულებაზე. იმის გამო, რომ ბრენტანოს სიცოცხლეში მისი ნაშრომების მხოლოდ მცირე ნაწილი გამოქვეყნდა, ერთხანს, ამ

საინტერესო და ღრმა მოაზროვნის შემოქმედებას დაინტერესებული პირი მხოლოდ მისი მოწაფეების ნაწერებიდან ეცნობოდა. ხოლო მოწაფეები და მიმდევრები მას ბევრი ჰყავდა. მისი ფილოსოფიის გავლენის შესახებ მეტყველებს ის ფაქტი, რომ მთელი რიგი მკვლევარებისა, რომელთაც საქვეყნოდ გაითქვეს სახელი, აღიარებენ ბრენტანოს პირდაპირ, ანდა არაპირდაპირ გავლენას საკუთარ აზროვნებაზე. ასეთებია: ი. ეიზენმაიერი, ქ. ერენფელსი, ა. კასტილი, ი. კრაიზიგი, ო. კრაუსი, ა. მაინონგი, ა. მარტი, კ. ტვარდოვსკი, ე. უტიცი, კ. შტუმფი, ა. ჰეფლერი, ფ. ჰილდებრანდი, ე. ჰუსერლი და სხვა მრავალი. ჰუსერლის ფენომენოლოგიის გზით ბრენტანოს გავლენა მისწვდა ისეთი რანგის ფილოსოფოსებსაც, როგორცაა მ. შელერი და მ. ჰაიდეგერი.

ბრენტანოს ფილოსოფიური ხაზი დასაწყისს იღებს არისტოტელეს ნააზრევში და ერთგვარად უპირისპირდება პლატონის ფილოსოფიას, განსაკუთრებით კი კლასიკურ გერმანულ იდეალიზმს. ბრენტანოს ინტერესი ფსიქოლოგიისადმი შეპირობებულია მისი იმ განზრახვით, რომ ფილოსოფიას მოუძებნოს პოზიტიურ-მეცნიერული საფუძველი და დაიხსნას იგი საზიანო სპეკულაციისაგან. ამას უკავშირდება ბრენტანოს დახასიათება, როგორც „პოზიტივისტისა“ და „ფსიქოლოგისტისა“, რაზედაც თვითონ ბრენტანო და მისი მიმდევრები ყოველთვის პროტესტს აცხადებდნენ. ბრენტანოს სურდა შუა ადგილი დაეჭირა სპეკულატიურ-მეტაფიზიკასა და ფსიქოლოგისტურ პოზიტივიზმს შორის, ამ მიმართულებათ ის ყოველთვის უარყოფითად უყურებდა.

ბრენტანოს მიერ ფსიქიკური მოვლენის არსის ძიება ფილოსოფიურ მნიშვნელობას იძენს ისეთ ცნებებთან დაკავშირებით, როგორცაა, „ფსიქოლოგიური დესკრიფცია“, „ინტენციონალობა“ და „ევიდენტობა“. არაა შემთხვევითი ის ფაქტი, რომ ჰუსერლმა თავის „ახალ მეცნიერებას“, ფენომენოლოგიას, რომელშიც უმაღლესი რანგის წმინდა ფილოსოფია იგულისხმება, პირველად „დესკრიფციული ფსიქოლოგია“ უწოლა.

ეს ტერმინიც და მისი შინაარსის პირველი მოხაზულობაც ბრენტანომ მოგვცა. არსებითადაც, ბრენტანოს „დესკრიფციული ფსიქოლოგიის“ იმპლიციტური მიზანი იყო შემეცნების ფილოსოფიური დასაბუთება, ჰეგელიანების დესკრიფციული ცხადყოფა. ეს საქმე, ბრენტანოს აზრით, ფსიქოლოგიას უნდა ეკისრა, მაგრამ იმ პირობით, თუ ეს მეცნიერება იქნებოდა ცნობიერების ემპირიულ-იმანენტური კვლევა. ის, რომ ჰუსერლის წმინდა ფენომენოლოგიამ თავის კვლევის საგანად წმინდა ცნობიერება გამოაცხადა, გენეზისურად უკავშირდება ბრენტანოს „დესკრიფციულ ფსიქოლოგიას“, რომლის საგანსაც, აგრეთვე, ცნობიერება წარმოადგენს.

ბრენტანოს დესკრიფციულ-ფსიქოლოგიურ ძიებას წინ უსწრებდა მისი გამოკვლევები არისტოტელეს მოძღვრებაზე „არსებულის“ მნიშვნელობათა შესახებ, საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაზე, არისტოტელეს ფსიქოლოგიაზე და შემეცნების ზოგად თეორიაზე, ო. კონტზე და პოზიტივიზმზე. 1874 წ. გამოვიდა ბრენტანოს „ფსიქოლოგია ემპირიული თვალსაზრისით“, რომელიც მის სიცოცხლეში გამოქვეყნებულ ნაშრომთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია. აქაა დასაბუთებული ის აზრი, რომ ფსიქოლოგიის გვერდით, რომელიც ფსიქიკას განიხილავს მისი გენეზისის მიხედვით, უნდა წარმოიქმნას აღწერითი ფსიქოლოგია, რომლის ძირითადი ამოცანა იქნება ფსიქიკური ფენომენის შესწავლა იმანენტურ მოცემულობაში. აქ მთავარი ყურადღება ექცევა ფსიქიკური ფენომენის კლასიფიკაციას და ცალკეული მოვლენების სტრუქტურულ ურთიერთობას. ემპირიული ხასიათი ფსიქოლოგიისა, რომელსაც ბრენტანო მოითხოვს, ნიშნავს ფსიქიკის იმგვარ დესკრიფციას, რომელშიც ჰიპოთეტური, ე. ი. ცნობიერების გარეთ ნაგულისხმევი შინაარსი არ შევა.

ფსიქიკურის დესკრიფციამ ნათელყო, რომ ძირითადი ნიშანი, რომელიც ფსიქიკურ ფენომენს ახასიათებს, განსხვავებით ფიზიკური ფენომენისაგან, არის ინტენცია — რომელიმე შინაარსზე, როგორც ობიექტზე ზიზარება. ფიზიკური ფენომენი მოკლებულია სხვაზე მითითების ნიშანს. მას სხვა რამ თავის ობიექტად არაფერი აქვს. იგი თვითონ არის, რაც არის და სხვაზე არაფერს გვეუბნება ფსიქიკური ფენომენი კი აქტის სახეს ატარებს და მოგვითხრობს პირველ რიგში თავის ობიექტზე, რაიმე სხვაზე, ხოლო თავის თავზე გვიამბობს სხვათა შორის. ფსიქიკურის ამგვარი გაგება ცნობილი იყო შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში (თომა აკვინელი), მაგრამ ამგვარი აზრი უკვე გამოუთქვამს არისტოტელეს. ფსიქიკის ეს კონცეფცია ფსიქოლოგიას არსებითად ცვლის: ფსიქოლოგია ახლა გვევლინება არა ე. წ. შინაარსების მეცნიერებად, არა მეცნიერებად ისეთი მოვლენების შესახებ, როგორცაა — ფერი, ტონი, სუნი და ასე შემდეგ, არამედ აქტების მეცნიერებად. აქტებში იგულისხმება ხედვა, სმენა, ყნოსვა და მათი მსგავსი სულიერი მოქმედებანი. ის, რაც ტრადიციული ფსიქოლოგიის მიხედვით ფსიქიკურად და ფსიქოლოგიის საგნად ითვლებოდა, ბრენტანომ ფიზიკურ მოვლენებად გამოაცხადა და ფიზიკის საგნად დაადგინა. ასე ჩაეყარა საფუძველი აქტის ფსიქოლოგიას, რომელიც საგნობრივად დაუპირისპირდა სენსუალისტურ ასოციაციონისტურ ფსიქოლოგიას. როცა ბრენტანოდან გვესმის, რომ ფსიქოლოგიაა ის მეცნიერება, რომელმაც საფუძველი უნდა მისცეს ფილოსოფიას, არ უნდა იქნეს დაიწყოებული, რომ ამ მისიის მატარებელი ფსიქოლოგია არსებითად განსხვავდებ

როგორც ტრადიციული, ისე გენეტიური ფსიქოლოგიისაგან, ის ფსიქოგნოსტიკის სახელწოდებით არის წარმოდგენილი. ფსიქოგნოსტიკა, ბრენტანოს მიხედვით, არის მეცნიერება ცნობიერების შესახებ, საგნებისა და შინაარსების „ხედვის“ ფორმების შესახებ. ეს რასაკვირველია, ის „წმინდა ცნობიერება“ არ არის, რომელიც ჰუსერლთან ფენომენოლოგიის საგნად გვევლინება, მაგრამ მანც ცნობიერებაა და ამდენად ფენომენოლოგიაში შესასვლელ ფაქტობრივ-ემპირიულ ვითარებას წარმოადგენს.

ფსიქიკის სხვა ნიშნებიდან, რომელთაც ბრენტანო აგვიწერს, ფილოსოფიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება შინაგანი აღქმის ევიდენტობის დებულებას. ფსიქიკის მოცემულობის ევიდენტობამ მისცა ბრენტანოს ბიძგი „ევიდენციის ფილოსოფიის“ ასაგებად. შინაგანსა და გარეგან ცდას შორის ბრენტანო ამყარებს არსებითი ხასიათის განსხვავებას გნოსეოლოგიური თვალსაზრისითაც: მეორის მიერ მოცემული შემეცნება არასოდეს უეჭველი არ არის, ხოლო შინაგანი ცდა მუდამ უეჭველ, ევიდენტურ ცოდნას გვაძლევს. ამ დებულებით გაამაგრა ბრენტანომ ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური მნიშვნელობის თეზისი: რახან ფილოსოფია სიზუსტისა და მეცნიერულობის ნიმუშს უნდა წარმოადგენდეს, მან დაფუძნება ისეთი მეცნიერებიდან უნდა მიიღოს, რომელიც ევიდენტურ მონაცემებს ემყარება. ასეთ მეცნიერებას, ბრენტანოს აზრით, წარმოადგენს არა ბუნებისმეტყველება, არამედ დესკრიფციული ფსიქოლოგია. თუ ფსიქოლოგიზმის ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანი რელატივიზმია (ჰუსერლი), ხოლო პოზიტივიზმისა — ობიექტივიზმი, უნდა გადაჭრით ითქვას, რომ ბრენტანო არც ფსიქოლოგისტია და არც პოზიტივისტი, როგორც ამას ხშირად ამტკიცებდნენ. ის დარწმუნებულია, რომ ებრძვის როგორც რელატივიზმს, ისე ობიექტივიზმს.

ჰემმარიტების პრობლემაზე ბრენტანო სისტემატურად მუშაობდა, სხვადასხვა პოზიცია ეჭირა სხვადასხვა დროს და, საბოლოოდ, სრულიად ორიგინალურ თვალსაზრისზე დადგა. ჰემმარიტების არისტოტელისეულ განმარტებაში ბრენტანოსათვის თავიდანვე საეჭვო იყო ის მომენტი, რომელიც ჰემმარიტება-შეცდომისათვის ისეთ მსჯელობას მოითხოვს, რომელიც ორი ცნება-წარმოდგენის შეერთება-გათიშვა იქნება. ამის მიხედვით, დადებითი მსჯელობა ჰემმარიტია მაშინ, როცა მის სუბიექტსა და პრედიატში ნაგულისხმევი „საგნები“ არსებობენ და ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული, ხოლო უარყოფითი მსჯელობის გამართლებისათვის სუბიექტისა და პრედიატის შესაბამისი „საგნები“ უნდა არსებობდნენ, მაგრამ არ უნდა არსებობდეს კავშირი მათ შორის. ბრენტანო ერთხანს იზიარებს ამ თეორიის იმ

მომენტს, რომელიც ჰეშმარიტებისათვის ასახავს, ადექვაციას მოითხოვს, მაგრამ უარყოფს მეორე მომენტს, რომელიც ამისათვის „საგანთა“ მიმართებას (დადებითს ან უარყოფითს) მოითხოვს. ბრენტანო თავის მოსაზრებას ამყარებს ისეთი ჰეშმარიტი მსჯელობის ფაქტზე, რომელიც „საგანთა“ მიმართებას არ ემყარება და არც აქვს საქმე ორ ინსტანციასთან. არსებობს ექსისტენციალური მსჯელობა, სადაც ჰეშმარიტების გამართლებისათვის საკმარისია მხოლოდ ერთი „საგანი“. აქ მსჯელობის ფორმულა „ $S \pm P$ — არის-ით კი არ გამოიხატება, არამედ ფორმულით $S \pm$ არის“. კობულა „არის“ არ უნდა იქნეს გაგებული პრედიკატად. ის აღნიშნავს მხოლოდ სუბიექტის მიერ შეწყნარებას, მიღებას. ბრენტანოს ეს აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობს იმ განმარტებიდან, რომელიც მან მისცა ამ მსჯელობას. მსჯელობა ხომ მისთვის ინტენციონალური აქტია, ცნობიერების ისეთი „მოქმედებაა, რომელიც ნაკლებად ვითარების მიღება-უარყოფას წარმოადგენს, ამიტომ მსჯელობისათვის არაა საჭირო ორი საგნისა და მათი მიმართების არსებობა. შეწყნარება და უკუგდება, ჰოყოფა და უარყოფა ერთი ვითარების, ერთი საგნისაც შეიძლება. აქედან ისიც გამომდინარეობს, ბრენტანოს აზრით, რომ ყოველი მსჯელობის დაყვანა შეიძლება ექსისტენციალურ მსჯელობაზე. მისი ზოგადი ფორმულა იქნება — „ SP არის“.

ბრენტანო ამაზე ვერ შეჩერდა. წინ წარმოსდგა უარყოფითი მსჯელობის პრობლემა: როგორ უნდა ვიაზროთ შესატყვისობა მსჯელობისა საგანთა სინამდვილისადმი, როცა ეს ფაქტიურად არ არსებობს? რას უთანხმდება უარყოფითი მსჯელობა, მაგალითად, „ეშმაკი არ არის“? მსჯელობის ისეთი თეორია, რომელიც მის შინაარსად საქმის ვითარებას თვლის, ხოლო საქმის ვითარებას ორგვარ არსებობას ანიჭებს, დადებითსა და უარყოფითს, უარყოფითი მსჯელობის პრობლემას უარყოფითი საქმის ვითარებაზე მითითებით ჭრის. ამის მიხედვით, ის, რასაც შეესატყვისება უარყოფითი მსჯელობა, არის უარყოფითი საქმის ვითარება. უარყოფითი საგანი არ არსებობს, მაგრამ უარყოფითი საქმის ვითარება შეიძლება არსებობდეს. ბრენტანო ამ თვალსაზრისზე დგება, მაგრამ მალე იცვლის აზრს. „საქმის ვითარების“ ცნების ანალიზმა ის მიიყვანა ამ ცნების უარყოფამდე. ეს ცნება მან შინაარსმოკლებულად მიიჩნია. საქმის ვითარება, (Sachverhalt) ბრენტანოს საბოლოო აზრის მიხედვით, არ არსებობს, ის არის ფიქცია. ამიტომ ჰეშმარიტების არსი არ უნდა ვეძებოთ ჩვენი მსჯელობის შესატყვისობაში სინამდვილისადმი. იდეალურისადმი იმიტომ არა, რომ იგი არ არსებობს, ხოლო რეალურისადმი იმიტომ არა, რომ შესატყვისობის დადგენა აქ მსჯელობის უსასრულო რეგრესს მოითხოვს. ეს კი მის განუხორციელებლობას ნიშნავს. მსჯელობის შესატყვისობა სი-

ნამდვილისადმი უნდა გამოითქვას მსჯელობით, რომელიც ისევე საჭიროებს შემოწმებას, როგორც პირველი მსჯელობა. მეორე მსჯელობის საგანი იქნება პირველი მსჯელობის შესატყვისობა ან შეუსატყვისობა სინამდვილისადმი. ეს ვითარებაც მსჯელობის საგანი უნდა გახდეს, რაც თავის მხრივ შემოწმებას დაისაჭიროებს, და ასე უსასრულოდ. ამ უსასრულობისათვის წერტილის დასმა მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუ სინამდვილის შემეცნება მოცემული იქნება განხორციელებული სახით, ე. ი. ის, რაც ჰეგელის კრიტიკიუმს ზედმეტს გახდის.

ამ ვითარებამ უკარნახა ბრენტანოს მთლიანად აელო ხელი ჰეგელის კრიტიკების ასახვითს თეორიაზე. ამით ის გადაუდგა მთლიანად არისტოტელეს მსჯელობა-ჰეგელის კრიტიკების თეორიას, უარყო როგორც სინათლის ცნება, ისე ადექვაციის პრინციპი.

ჰეგელის კრიტიკების ცნება უნდა დაიძებნოს განცდაში, ცნობიერებაში. ეს განცდა არის ევიდენტობა, ევიდენტობის განცდა. ევიდენტობა არ უნდა გაუტოლოთ გრძნობას, ფსიქიკის ემოციონალურ დახასიათებას. განცდის ევიდენტობა და ევიდენტობის განცდა არსებითად სხვადასხვაა. განცდის ევიდენტობაზე ლაპარაკია ფსიქოლოგიაში, ხოლო ევიდენტობის განცდა-ევიდენცი გნოსეოლოგიის ცნებაა. ბრენტანო ისეთი მსჯელობების საჭიროებას ამტკიცებს, რომელიც თავისთავში არიან დასაბუთებული, რომელთა ჰეგელის კრიტიკა არ საჭიროებს მათ შეთანხმებულობას რეალობასთან. ევიდენტობის განცდა არის ისეთი მსჯელობის ქონა, რომელიც თავის თავშია დასრულებული, რომელიც თავის გარეთ არ ეძებს დასაბუთებას და საერთოდ არ საჭიროებს კრიტიკიუმს. სადაც ასეთი მსჯელობების არსებობა უარყოფილია, სადაც ყოველი მსჯელობა უსათუოდ მეორე მსჯელობამ უნდა დაამტკიცოს, საბოლოოდ, ყველაფერი დაუმტკიცებელი რჩება, ეს გნოსეოლოგიური ნიჰილიზმია. ბრენტანო აბსურდს უწოდებს ევიდენტურის შესამოწმებლად იმის მოხმობას, რაც დასკვნის სახეს ატარებს. ერთადერთი გზა შემეცნების ლოგიკური დასაბუთებისა არის, „თვითევიდენტობა“, „უშუალო ევიდენტობა“, „თავისთავში გამართლებული მსჯელობა“.

ბრენტანოს აზრით, ჰეგელის კრიტიკების თეორიის საჭირო გარდაქმნისათვის ე. წ. კოპერნიკანული გადატრიალება ფილოსოფიაში საკმარისი არ არის. კანტი მართალი იყო, როცა უარყოფდა წარმოდგენის საგნისადმი შეთანხმების მოთხოვნას, მაგრამ, რამდენადაც მან შეთანხმების ცნება ჰეგელის კრიტიკების თეორიაში დატოვა, ის, საბოლოოდ, ტრადიციული თეორიის ტყვედ დარჩა. შემეცნების საგნისათვის სუბიექტის აპრიორული ფორმებისადმი შეთანხმების აუცილებლობა, რასაც კანტის თეორია მოითხოვს, იმავე ხასიათის გნოსეოლოგიურ სიძნე-

ლებს ხვდება, როგორსაც მსჯელობა-წარმოდგენის შეთანხმება საგან-თან. ბრენტანო უარყოფს, როგორც პტოლომეს, ისე კოპერნიკის სისტემის მოდელს შემეცნების პროცესისათვის. ის, როგორც ო. კრაუსი ამბობს, უარყოფს როგორც პეტერონომიულ, ისე ავტონომიურ პრინციპს ქეშმარიტებისათვის. ქეშმარიტებას არც ობიექტი განსაზღვრავს და არც სუბიექტი, არამედ თავისი საკუთარი შინაარსი. ბრენტანო ქეშმარიტების თეორიის ორთონომიის პრინციპს ემყარება და თავის წინამორბედად ასახელებს სპინოზას, რომელიც მართალია, შედგაო ამ გზაზე, მაგრამ თანმიმდევრულად მაინც იგი ვერ გაატარა¹. თვითონ ბრენტანო და მისი მიმდევრები ევიდენტობის თეორიაში ხელავენ ქეშმარიტების თეორიიდან შესატყვისობის პრინციპის განდევნის პირველ ცდას.

შემეცნებისა და მსჯელობის თეორიები არსებითად უკავშირდებიან უნივერსალიების პრობლემას, ე. ი. ისეთი არსებობის საკითხს, რომელიც მხოლოდ აზრის საგანია. ბრენტანომ ბოლოს უარყო უნივერსალიების არსებობა და არსებითად ნომინალიზმის თვალსაზრისზე დადგა. იგი ასე მსჯელობდა: ნამდვილად არსებობს არა ფერი, არამედ ფერადი საგანი, არა სივრცე, არამედ ვრცეული ობიექტი, არა ყოფიერება, არამედ არსებული მოვლენა და ა. შ. როცა, მაგალითად, ამტკიცებენ, რომ არსებობს არა მხოლოდ ნივთი, არამედ აკრეთვე ნივთის არსებობაც, ტლანქ შეცდომას ჩადიან. ამ მტკიცებით უნდა მიგველო ნივთის არსებობის არსებობა, შემდეგ ამ უკანასკნელის არსებობა და ასე უსასრულოდ. ანდა, როგორ უნდა წარმოგვედგინა ნივთისაგან განსხვავებულნი მისი არსებობა?

თქმა იმისა, რომ ეს გვეძლევა უშუალოდ, ინტუიციით, პარადოქსი იქნებოდა, ხოლო დასკვნით მასთან მისასვლელად საჭირო წანამძღვრები არ მოგვეპოვება. ამასთან დაკავშირებით, შეიცვალა აზრი ინტენციის ობიექტის შესახებ. თუ პირველად ბრენტანო რეალურსა და არარეალურს ინტენციის ობიექტად ყოფნის თანასწორ უფლებას ანიჭებდა, ირეალურის უარყოფის შემდეგ ბრენტანო იმ აზრს დაადგა, რომ ნამდვილი ინტენცია მხოლოდ რეალურზე შეიძლება იყოს მიმართული. ამ ვითარებაში მწვავედ დგება ზოგად-აპრიორული და აპოდიქტიკური მსჯელობების შესაძლებლობის საკითხი. ბრენტანოს აქ რეალტივიზმი და გნოსეოლოგიური სკეპტიციზმი ემუქრება, მაგრამ ის აღიარებს აპრიორულსა და აპოდიქტიკურ მსჯელობების უფლებამოსილ-

1 ბრენტანოს მხედველობაში აქვს სპინოზას შემდეგი დებულება: როგორც სინათლე ნათელყოფს თავის თავს და წყვიდალს, ისე ქეშმარიტებაა საზომი თავის თავისა და მცდარობისა. იხ. Этика. 1932. გვ. 69.

ბას და ამას აღწევს აბოლიქტიკური მსჯელობის ორიგინალური თეორიით.

ბრენტანოს პრობლემის განხილვის არე ობიექტიდან სუბიექტზე გადააქვს. აბოლიქტიკური მსჯელობები ბრენტანოს აზრით, არ არიან დადებითი მსჯელობები. ეს დასკვნა გამომდინარეობს მისი ნომინალიზმიდან: რახან ზოგადი არ არსებობს, ვერც ზოგადი მსჯელობა იქნება გამართლებული. მაშასადამე, ასკენის ბრენტანო, აბოლიქტიკური ზოგადი მსჯელობა ყოველთვის უარყოფითია, თუმცა მას ჩვეულებრივად დადებითი მსჯელობის ფორმა აქვს. მაგრამ, რადგან არ არსებობს უარყოფითი საქმის ვითარება, ზელი უნდა ავიღოთ მის ძებნაზე ობიექტურ ვითარებაში და აბოლიქტიკური მსჯელობის საფუძველი სუბიექტში, მსჯელობის აქტის კანონზომიერებაში უნდა ვიგულოთ. მარტივად რომ გამოვთქვათ ბრენტანოს აზრი, ის ასეთ ფორმას მიიღებს: ზოგად-აბოლიქტიკური მსჯელობა ემყარება მის საწინააღმდეგო ევიდენტური მსჯელობის განუხორციელებლობას მსჯელობის ავტორის ცნობიერებაში. დაუსრულებელი დავა ამგვარი მსჯელობების გარშემო, ბრენტანოს აზრით, მხოლოდ მაშინ აღიკვეთება, როცა გაზიარებული იქნება ის აზრი, რომ აბოლიქტიკური მსჯელობები არიან ყოველთვის უარყოფითი მსჯელობები.

ბრენტანოს აქსიომატიკა, რომელშიც მოცემულია მისი აქსიოლოგია და ეთიკა, ემყარება აპრიორულ-აბოლიქტიკური მსჯელობის იმ თეორიას, რომელიც შემუშავებულ იქნა შემეცნების თეორიაში. ძირითადი აქ ისაა, რომ ეთიკური და აქსიოლოგიური უზოგადესი მსჯელობები გამოცხადებულია უარყოფით მსჯელობებად. ღირებულებითი მსჯელობა, მაგალითად, „ტკივილი არის უღირებულო რამ“ — ნიშნავს შემდეგს: „შეუძლებელია, რომ ტკივილის განმცდელს ტკივილი უყვარდეს მართებული სიყვარულით“. აქსიომებზე მსჯელობა ყოველთვის არის მსჯელობა აქსიომებზე მსჯელობის მწარმოებელ სუბიექტზე, ე. ი. აქაც, ზნეობრივი შემეცნების სფეროშიც, აპრიორული მსჯელობის საგანი არის არა ობიექტი, საქმის ვითარება და სხვა ამგვარი, რაც სუბიექტის „მეორე მხარეზე“ მდებარეობს, არამედ სუბიექტის მდგომარეობა. მას, მსჯელობის ავტორს, არ შეიძლება ჰქონდეს ევიდენტური მსჯელობა იმის თაობაზე, რაც კონტრადიქტორულად ეწინააღმდეგება ეთიკურ ჰემარიტებას. ევიდენტური ეთიკური მსჯელობა თვითონ არის თავისი კრიტერიუმი. თანაც ამგვარი დებულება არ საჭიროებს განმცდელის არსებობას, როგორც სამკუთხედის თეორემა სამკუთხედის რეალურ არსებობას. ამ გზით ებრძვის ბრენტანო ფსიქოლოგიზმს იმის შემდეგ, რაც რომ მან უარყო უნივერსალიზმის, აბსტრაქტების, არსებობა. განსხვავება ბრენტანოსა და მის მოწინააღმდეგე

დიდ ბანაკს შორის ისაა, რომ მაშინ, როცა ეს ბანაკი (პლატონი, მაი-
ნონგი, ჰუსერლი...) შემეცნების დასაბუთებას, სკეპტიციზმისა და რე-
ლათივიზმის დაძლევის ცდილობს იდეალურის, უნივერსალიების ნამ-
დვილი არსებობის მტკიცებით, ბრენტანო, ამგვარი სინამდვილის
უარყოფის შემდეგ, შემეცნების ობიექტურ დასაბუთებას ნეგაციის
ცნებით ცდილობს და მას ევიდენტობის განცდაში ექცბს. სპეციფიკა
ლირებულებითი მსჯელობისა, რაც მას ეთიკური მსჯელობისაგან გა-
ნასხვავებს. ეხება ხარისხიანობას: თეორიულ-ეთიკური მსჯელობა ან
არის ჭეშმარიტი, ან მცდარი. რაიმე საშუალო და გარდამავალი ვითა-
რება აქ არ არის. ლირებულების გამომჟღავნებელი მსჯელობა, პირიქით, ლი-
რებულებათა შედარებას ახდენს და მათ რანგობრივ იერარქიას აწე-
სებს. „უკეთესი“ და „უარესი“ აქსიოლოგიაში და ზნეობრივი ქცევის
სფეროში მუდმივი ოპერატიული ცნებებია. თუ „კარგი“ და „ცუდი“
მომდინარეობენ სიყვარულისა და სიძულვილის აქტებიდან, „უკეთესი“
და „უარესი“ უპირატესობის მინიჭების აქტების ნაყოფს წარმოადგენენ.

ეთიკური შემეცნება, იმ სახის ზნეობრივი დასაბუთება, რომელიც
ევიდენტობის პრინციპს ემყარება, არ საჭიროებს თეორიას სამყაროს
ლირებულების შესახებ, პოზიციის დაკავებას მეტაფიზიკაში. ეს საჭი-
როება დგება ბრენტანოსთან მაშინ, როცა საქმე ეხება სიცოც-
ხლის მიღება-მიუღებლობას. ამ ალტერნატივის გადაჭრა გულისხმობს
იმის დადგენას, აქვს თუ არა სამყაროს აზრი, საზრისი. ეს კი, თავის
მხრივ, უმაღლესი არსების საკითხს აყენებს. ბრენტანო ქმნის მეტა-
ფიზიკურ კონცეფციას, სადაც ღმერთის არსებობის დამამტკიცებელი
საბუთების კრიტიკულ განხილვას ცენტრალური ადგილი უჭირავს.
ბეცნიერული ათეიზმი მოვალეა ბრენტანოს თეოლოგიური მეტა-
ფიზიკა საფუძვლიანი ანალიზის ობიექტად აქციოს და ამით საკუთარი
ანტირელიგიური იარაღი გაამახვილოს, უფრო მჭრელი გახადოს.

რაც შეეხება ბრენტანოს წმინდა ფილოსოფიური ნააზრევის
შეფასებას, — უნდა ითქვას, რომ ინტენციის ცნების შემოტანით ფი-
ლოსოფიაში შეიქმნა ისეთი ვითარება, რომელიც იძლევა თანამედროვე
ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მთავარი მიმართულების გასაღებს. მე-
ტიც შეიძლება ითქვას: ინტენციის ცნება, როცა მას ჩამოშორდება სპე-
ციფიკურ იდეალისტური ნიშანი — შესამეცნებლის „ორგანიზაციის“
პრეტენზიისა, სავსებით მეცნიერულია და მარქსისტულ-ლენინური ფი-
ლოსოფიის ერთ-ერთ მომენტს წარმოადგენს.

ის, რაც მეტისმეტად საეჭვოდ გამოიყურება ბრენტანოს კონ-
ცეფციაში, არის მოძღვრება უნივერსალიების შესახებ, იდეალურის
ბუნების შესახებ; ე. წ. „აბსტრაქტების“, ზოგადი ნიშნების უარყოფა
და არსებულად მხოლოდ კონკრეტულ-ინდივიდუალურის მიჩნევა ამჟა-

მად თითქმის საყოველთაო წინააღმდეგობას ხვდება. იმის შემდეგ, რაც ზოგადის არსებობას აღიარებს დიალექტიკური მატერიალიზმი, მისი უარყოფა მეტისმეტად უსაფუძვლო ჩანს. ნომინალიზმი, რა ფორმითაც არ უნდა მოგვევლინოს იგი, უყოყმანოდ უნდა იქნეს უარყოფილი. ამას მოითხოვს მეცნიერების ფაქტი, საყოველთაოდ აღიარებული ბუნება შენეცნების ფუძემდებელი დებულებებისა. როგორც პრაქტიკულ-ნორმატიული დებულება ემყარება თეორიულ დებულებას და უიმიოდ გამართლებას ვერ მიაღწევს, ისე უარყოფითი მსჯელობა აპოდიქტიკურობასა და აუცილებლობას ვერ გამოავლენს, თუ ის ექვივალენტურმა დღებითმა დებულებამ არ გაამაგრა. უარყოფითი მსჯელობის არგუმენტაციის ძალა დადებითმა მსჯელობამ უნდა მოგვეცეს. ის ფაქტი, რომ მსჯელობათა შორის ამგვარი ურთიერთდამოკიდებულების უარყოფის შემდეგ ბრენტანო მსჯელობაზე კი აღარ ლაპარაკობს, არამედ მსჯელობს ავტორის განცდაზე. იმის თვალსაჩინო ილუსტრაციაა, რომ აქ საქმე გვაქვს ხელოვნურ კონსტრუქციასთან. შეიცვალა მსჯელობის საგანი: მსჯელობის ობიექტად გვევლინება მისი „განმცდელი“, მსჯელობის ავტორის სულიერი მდგომარეობა. შეიძლება ითქვას, რომ ბრენტანოს მსჯელობის სტრუქტურა სრულყოფილად არა აქვს წარმოდგენილი, ანგარიშს არ უწევს იმას, რომ, აქტის გარდა, მსჯელობის კონსტიტუციაში შედის ე. წ. „შინაარსი“ და „საგანი“. მსჯელობის ხასიათს მისი შინაარსი განსაზღვრავს, ხოლო მის ქვეშეობიერებას ნაგულისხმევი საგანი. მსჯელობის აქტი მისი სუბიექტური მხარეა და გნოსეოლოგიური მომენტის განმსაზღვრელად ვერ გამოდგება.

არც ინტენციის ადგილი არის დამაკმაყოფილებლად განსაზღვრული. ბრენტანოსათვის ინტენციის მიკუთვნება ცნობიერებისათვის და ფსიქიკისათვის ერთსა და იმავეს ნიშნავს. ეს დებულება მიუღებელია: ინტენცია, რა მტკიცედაც არ უნდა იყოს. იგი დაკავშირებული ფსიქიკის ემპირიულ პროცესთან, მაინც გონის აქტია და ამდენად ფსიქოლოგიის საგნად მოვლენილ სულიერ პროცესს არ მიეკუთვნება. ბრენტანოს სწორი დებულება ცნობიერების საგნობრიობის შესახებ განცდას არ მიეწერება. განცდა როგორც ფსიქოლოგიის საგანი — არ არის ინტენცია.

ფ. ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ს (Brentano) ძ ი რ ი თ ა დ ი შ რ ო მ ე ბ ი
 Von mannigfachen Bedeutung des Seienden nach
 Aristoteles, 1862; Von Ursprung Sittlichen Erkenntnis, 1889; Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874; Versuch über die Erkenntnis, 1925; Kategorienlehre, 1933; Vom Dasein Gottes, 1929.
 ლ ი ტ ვ რ ა ტ უ რ ა
 დ. უ ზ ნ ა ძ ე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1925; ა. ბ ო ლ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. I, 1957; შ ი ს ი ვ ე, ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის, 1966; O. K r a u s, Franz Brentano, 1919.

გოთლობ ფრეგე

გერმანელი ფილოსოფოსი, ლოგიკოსი და მათემატიკოსი გ. ფრეგე (1848—1925) თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის შემქმნელთაგანი და მათემატიკის ფილოსოფიაში ერთ-ერთი ძირითადი მიმართულების—ლოგიციზმის ფუძემდებელია. ფილოსოფიაში იგი თანმიმდევრული პლატონისტური რეალიზმის პოზიციებზე დგას.

მეცნიერების დებულებებს, მათი ჭეშმარიტების დაფუძნების წესის მიხედვით, ჰყოფენ ორ ჯგუფად—ლოგიკის კანონებით დამტკიცებად და ცდაზე დამყარებულ დებულებებად. ამგვარი დანაწილების საფუძველი არის მათი დამტკიცების და არა ფსიქოლოგიური გაცნობიერების წესი. ამ გარემოებას ფრეგე არსებითად თვლიდა კვლევადობის სწორი გზით წარმართვისათვის. სხვანაირად ყოველგვარ აზრს დაკარგავდა მეცნიერების დებულებების ზემოთ მითითებული დანაწილება. მართლაც, რაკი შემეცნება აღქმის გარეშე არ ხორციელდება, საზოგადოდ გამორიცხული არ არის, რომ აღამიანმა ცდის გარეშე პირველი სახის დებულებებიც ვერ გაიაზროს.

რომელ ჯგუფს უნდა მივაკუთვნოთ მათემატიკის დებულებები?

ფრეგე ფიქრობდა, რომ შეიძლება მოხერხდეს მათემატიკის ყოველი დებულების დამტკიცება მხოლოდ ლოგიკის კანონებით, თუ კი მოხერხდება მათში შემავალი სპეციალური მათემატიკური ტერმინების (როგორცაა, მაგალითად, „რიცხვი“, „მეტია“ და ა. შ.) ლოგიკის ტერმინებით განსაზღვრა, რაც მას შესაძლებლად მიაჩნდა. მაგრამ, ამბობდა ფრეგე, ეს მხოლოდ ვარაუდია, რომლის გასამართლებლად მრავალი დამარწმუნებელი საბუთის მოყვანა შეიძლება; საკითხის საბოლოო გადაწყვეტისათვის კი აუცილებელია ლოგიკიდან მათემატიკის აგება, ე. ი. მათემატიკის ტერმინების განსაზღვრა ლოგიკის ტერმინებით და მათემატიკის დებულებების დამტკიცება მხოლოდ და მხოლოდ ლოგიკის კანონების გამოყენებით. მათემატიკის ფილოსოფიაში ეს თვალსაზრისი ლოგიციზმის სახელით არის ცნობილი.

ძველ ლოგიკაზე დამყარებით აღნიშნული ამოცანის გადაწყვეტა შეუძლებელი იყო კვლევადობის სფეროს შეზღუდულობისა და ლოგიკის ფსიქოლოგისტური გაგების გამო. ფრეგემ გააკრიტიკა ტრადიციული ლოგიკის საფუძვლები, აჩვენა მისი შეზღუდულობა და მრავალსაუკუნოვანი გაუცნობიერებელი კრიზისიდან ლოგიკის გამოყვანის ახალი გზები მოძებნა.

რა ამოცანების გადაწყვეტა შეიძლება ამა თუ იმ მეცნიერებაში ლო-

გიკის საშუალებით? ამის გასარკვევად, ამბობს ფრეგე, ბჭობისას აშკარად უნდა გამოვყოთ ყველა წანამძღვარი, რომელსაც მოცემული დებულების დამტკიცებისას ვემყარებით და უგულვებლევყოთ ყველაფერი, რაც დებულებათა ურთიერთგამომდინარეობისათვის არავითარ როლს არ ასრულებს. განსაზღვრებების და დამტკიცებების სისწორე უნდა შემოწმდეს მხოლოდ და მხოლოდ მათი გარეგანი სახით, სტრუქტურით, და არა სიცხადისა და დამაჯერებლობის სუბიექტური საზომით (ერთი ადამიანისათვის ცხადი ან დამაჯერებელი წინადადება ხშირად მეორისათვის არც ცხადია ხოლმე და არც დამაჯერებელი). დამტკიცებებში და განსაზღვრებებში მანკიერი წრისა და უსასრულო რეგრესის ასაცილებლად ფრეგემ გამოჰყო ლოგიკის საწყისი ტერმინები, საწყისი დებულებები (აქსიომები) და დასკვნის წესები. სიზუსტისათვის მან სიმბოლოების სპეციალური ენა შემოიღო; ამ ენაზე შეიძლება გამოიხატოს დებულებათა მხოლოდ ისეთი შინაარსები, რომლებიც გავლენას ახდენენ მის ყველა შესაძლო დანასკვზე. ამას ფრეგე დებულების ცნებით შინაარსს უწოდებს. სწორედ აქედან წარმოდგება სახელწოდება მისი ცნობილი შრომისა: „ცნებათა აღრიცხვა“ (1879), სადაც ფრეგემ მოგვცა ლოგიკის პირველი ფორმალისტული დედუქციური სისტემა (დებულებათა აღრიცხვა და პრედიკატთა აღრიცხვის მნიშვნელოვანი ფრაგმენტი). ამ სისტემისათვის ფრეგემ დაამუშავა აგრეთვე მნიშვნელობის ანალიზის მეტად საინტერესო თეორია (იხ. მისი ცნობილი სტატია „საზრისისა და მნიშვნელობის შესახებ“ — 1892), რომელსაც თანამედროვე ლოგიკოსებიც იზიარებენ (ა. ჟერჩი, ნაწილობრივ რ. კარნაპი).

ფრეგემ პირველმა წამოიწყო პოლემიკა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ლოგიკაში. (აღსანიშნავია, რომ ე. ჰუსერლი, ლოგიკის ფსიქოლოგისტური გაგების ცნობილი კრიტიკოსი, თავდაპირველად ფსიქოლოგიზმის პოზიციაზე იდგა და მან სწორედ ფრეგეს კრიტიკის გავლენით შეიცვალა თვალსაზრისი — იხ. ფრეგეს წერილი „ჰუსერლის არითმეტიკის ფილოსოფიის მიმოხილვა“, (1894). ფსიქოლოგიის შექრას ლოგიკაში ფრეგე ლოგიკის გაუქმებად თვლიდა. ლოგიკის კანონებს ხშირად აზროვნების კანონებს უწოდებენ და ეს გარემოება, ამბოხს ფრეგე. ფსიქოლოგისტი ლოგიკოსებისათვის, სიტყვა „კანონის“ ორაზროვნების გამო, საბედისწერო აღმოჩნდა. კანონი იმას აღგენს, რაც არის და სხვაგვარად არ შეიძლება იყოს. ამიტომ მას შეგვიძლია შევხედოთ როგორც მითითებას, რომლის თანახმად უნდა ვიზროვნოთ, ვიბჭოთ, რათა ჰქმმარიტება დავადგინოთ. ლოგიკის კანონებს, ამბობს ფრეგე, მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება ვუწოდოთ აზროვნების კანონები. მაგრამ ლოგიკის კანონები აზროვნების კანონებად შეიძლება მივიჩნიოთ იმ აზრითაც. რომ თითქოს ისინი ისევე წარმართავენ ჩვენ აზროვნებას, როგორც

ბუნების კანონები — ბუნების პროცესებს. ამ შემთხვევაში გამოდის, რომ აზროვნების კანონები ჭეშმარიტების დადგენის საშუალებაა იმდენად, რამდენადაც ისინი განსაზღვრავენ აზროვნების ფსიქიკური პროცესის ნორმალურ მიმდინარეობას, რომლის გარეშე კონკრეტული ინდივიდი ჭეშმარიტებას ვერ მიიღწევს. მაშასადამე, ამ კანონების საფუძველზე ჭეშმარიტების მოპოვება ჩვენი ფსიქიკის ორგანიზაციაზე არის დამოკიდებული და ამ ორგანიზაციის შეცვლასთან ერთად ეს კანონებიც უნდა შეიცვალოს. ვინც თვლის, რომ ლოგიკა ამგვარ ფსიქოლოგიურ კანონებს სწავლობს, ამბობს ფრეგე, მან ის ფსიქოლოგიის ნაწილად უნდა ჩათვალოს.

ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ, აღნიშნავს ფრეგე, ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტების მოპოვება. ჭეშმარიტად ყოფნა არ ნიშნავს ჭეშმარიტების მოპოვებას, სულ ერთია მოპოვებულია ის ერთის, ბევრის, თუ ყველას მიერ. არ არის გამორიცხული, რომ ჭეშმარიტი იყოს დებულება, რომელსაც ყველა ყალბად თვლის. თუ ჭეშმარიტია დებულება, წერს ფრეგე, რომ მე ეს 1893 წლის 13 ივლისს ჩემს ოთახში დაეწერე, იგი ჭეშმარიტი იქნება იმ შემთხვევაშიც, თუ კი შემდგომ მას ყველა ყალბად მიიჩნევს.

ფსიქოლოგისტ ლოგიკოსებს ეჭვი შეაქვთ ლოგიკის კანონების უპირობო, მარადიულ მნიშვნელობაში. „აზროვნებაში“ ისინი მხოლოდ აღმნიშნურ აზროვნებას გულისხმობენ და ფაქტიურად უშვებენ ისეთ არსებათა აღმოჩენის შესაძლებლობას, რომელთა აზროვნება სხვაგვარი კანონების თანახმად შეიძლება წარიმართოს. ეს კანონები ჩვენი აზროვნების კანონების საწინააღმდეგო რომ აღმოჩნდეს, შენიშნავს ფრეგე, ისინი რა თქმა უნდა განაცხადებენ, რომ აზროვნების კანონებს წველგან არა აქვს ძალა და ამით სიძნელეს „დაძლეულად“ ჩათვლიან.

კიდევ უფრო მეტად აყალბებენ სიტყვა „ჭეშმარიტის“ მნიშვნელობას, ამბობს ფრეგე, როცა მასში მობჰქესთან მიმართებას გულისხმობენ. ხშირად ამტკიცებენ, რომ წინადადება „მე მცია“ ერთისათვის ჭეშმარიტია, ხოლო მეორისათვის ყალბი. ეს გაუგებრობაზეა აღმოცენებული; იმის მიხედვით, თუ ვინ, სად და როდის ამბობს სიტყვას „მე“, ეს წინადადება სხვადასხვა აზრს გამოხატავს. დროის, სივრცისა და სხვა გარკვეულობანი იმ აზრში იგულისხმება, რომლის ჭეშმარიტებაზეც აქ ვლაპარაკობთ, ჭეშმარიტად ყოფნა კი ადგილისა და დროის გარეშეა.

ფსიქოლოგისტი ლოგიკოსები ყოველივე არანამდვილს სუბიექტურად თვლიან. ფრეგე კი აღიარებს ისეთი არანამდვილი ობიექტების არსებობას, რომლებიც ჩვენზე არ არიან დამოკიდებული და რომლებსაც არსებობის საგნებისაგან განსხვავებული წესი აქვთ (ისევე, როგორც პლატონის იდეებს). რიცხვი ორი არ არსებობს რეალურად რო-

გორც ქვა, ხე ან სხვა ნივთი, მაგრამ ის არც სუბიექტურია. იგი სუბიექტური რომ იყოს, ამბობს ფრეგე, ყოველ ადამიანს ორის თავისი წარმოდგენა ექნება და ამ ორების თვისებებს ერთმანეთთან ვერასოდეს ვერ შევათანხმებთ; მართლაც, თუ ვინმე ამბობს, რომ „ორჯერ ორი ოთხია“ და მას პასუხობენ, რომ „არა, ორჯერ ორი ორია“, მაშინ ჩვენ მხოლოდ მათი აზრების განსხვავების დადგენას შევძლებთ: ერთის ორს ის თვისება აქვს, რომ ორზე გამრავლებით ოთხი ხდება, მეორის ორი კი ორზე გამრავლებით ისევ ორად რჩება. მათი აზრების მართებულობაზე ვერც კი ვილაპარაკებთ, რადგან ისინი სხვადასხვა ობიექტზე გამოთქმული. ამ ობიექტების იგივეობას ვერაფრითარ შემთხვევაში ვერ დავადგენდით, ისევე როგორც ფსიქოლოგიური დაკვირვებით ვერ დავადგენთ მთავარის ერთადერთობას. ობიექტური არარეალურის გაგების შესაძლებლობის უარყოფით ფსიქოლოგისტი ლოგიკოსები ცნებებს წარმოდგენებს უიგივებენ. სხვადასხვა ადამიანის წარმოდგენები, როგორც არ უნდა ჰგავდნენ ერთმანეთს, იგივეური არასოდეს არ არიან. ამგვარად, საზღვარი ობიექტურსა და სუბიექტურს შორის იშლება და ნამდვილი საგნებიც წარმოდგენებად განიხილება. ასე ყველა ჩივარდება სუბიექტურ იდეალიზმში, ხოლო თუ თანმიმდევრულად განავითარებს თავის თვალსაზრისს—სოლიფსიზმში. თუ ჩვენ არაფრის ცოდნა არ შეგვიძლია გარდა იმისა, რაც ჩვენშია, შეუძლებელი იქნებოდა ურთიერთგაგება (წარმოდგენები ცხადია, არ გამოდგებოდა ამისათვის), არ იარსებებდა არავითარი ლოგიკა, რომელიც შუამავალი უნდა იყოს შეხედულებათა კამათში. თუ აზროვნება წარმოდგენების შეერთებისა და შეცვლის გარდა სხვა არაფერია, გაუგებარია როგორ შეიძლება მივალწიოთ რაიმე ობიექტურს. წინადადებაში „ეს ბალახი მწვანეა“ მე არაფერს არ გამოვთქვამ ჩემს წარმოდგენაზე; სიტყვები „ეს ბალახი“ არც ერთ ჩემ წარმოდგენას არ აღნიშნავს. აქ არც სიმწვანის ჩემ წარმოდგენას არ გამოვთქვამ ბალახის ჩემ წარმოდგენაზე. ჩემს წარმოდგენებზე ამ წინადადებაში საერთოდ არ არის ლაპარაკი.

ფრეგე ებრძოდა გავრცელებულ შეხედულებას, რომელიც არსებულად აღიარებს მხოლოდ აღქმაში მოცემულ საგნებს. არითმეტიკის ობიექტები, რიცხვები აღქმაში არ გვეძლევა როგორ მოვეუაროთ ამ სიძნელეს? მათემატიკოსების უმრავლესობა ამ საკითხს ძალიან მარტივად „სწყვეტს“. ისინი რიცხვებად თვლიან მათ სიმბოლოებს (რომლებიც აღქმაში, ცხადია გვეძლევა), მართალია სიმბოლოებს რიცხვებისაგან განსხვავებული თვისებები აქვთ, მაგრამ მათი აზრით, „გამოსავალი“ აქაც მოიძებნება. სიმბოლოებს მარტივად შეგვიძლია მივაწეროთ სასურველი თვისება ე. წ. განსაზღვრებებით. თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი გამოცანაა. საჭიროა ცხადი გავხადოთ, ამბობს ფრეგე, რა

განისაზღვრება და რას შეიძლება ამით მივაღწიოთ. ზოგჯერ განსაზღვრებას შემოქმედებით ძალად თვლიან, თუმცა განსაზღვრებით არაფერი არ იქმნება გარდა იმისა, რომ რაიმე შემოისაზღვრება და სახელით აღინიშნება. ისევე, როგორც გეოგრაფი არ ქმნის ზღვას, როდესაც წყლის მასას შემოსაზღვრავს და მას, ვთქვათ, ყვითელ ზღვას უწოდებს, მათემატიკოსიც თავისი დეფინიციებით არაფერს არ ქმნის. შეუძლებელია განსაზღვრებით საგანს გავუჩინოთ თვისება, რომელიც მას არ აქვს. გაურკვეველობის მიზეზი ფრეგეს აზრით ცნების და საგნის არადამაკმაყოფილებელი განსხვავებაა. როდესაც ვამბობთ, რომ „რომბი ოთხკუთხედია, რომლის მოპირდაპირე გვერდები ერთმანეთის ტოლია“, რომლის ცნებას ვსაზღვრავთ იმ თვისებით, რომელიც ამ ცნების მოცულობაში შემავალ საგანს უნდა ჰქონდეს. ამგვარი თვისებები ცნების ნიშნებია, ცნების ნიშანი კი არ არის ცნების თვისება. რომბის ცნება არ არის ოთხკუთხედი. ოთხკუთხედი ამ ცნების მოცულობაში შემავალი საგნებია. ისევე, როგორც ლურჯი ქაღალდის ცნება არ არის არც ლურჯი და არც ქაღალდი. განსაზღვრება არაფერს არ გვეუბნება იმის შესახებ არსებობენ თუ არა განსაზღვრებით აღწერილი საგნები. ასეთი საგნების არსებობა სპეციალურად უნდა იქნას გამოკვლეული.

ლოგიკიდან მათემატიკოსის დედუქციის ფრეგესეული პროგრამის ძირითადი იდეის ნათელსაყოფად დავახასიათოთ მათემატიკის „არითმეტიზაციის“ იდეა. მათემატიკის „არითმეტიზაცია“ გასული საუკუნის ბოლოს განხორციელდა, როდესაც ნამდვილ რიცხვთა თეორია გაურკვეველი გეომეტრიული ინტუიციის ნაცვლად ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკას დაემყარა. აღმოჩნდა, რომ ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკა შეიძლება აიგოს არითმეტიკის სამი საწყისი ტერმინით და ხუთი საწყისი დებულებით (აქსიომით) წმინდა ლოგიკის ტერმინებზე და კანონებზე დაყრდნობით. ეს ტერმინებია: „ნული“, „შემდეგი“ და „ნატურალური რიცხვი“. მათ განსაზღვრის გარეშე ვიღებთ და ვგულისხმობთ რომ ამ ტერმინებს ზუსტად ის შინაარსი აქვს, რაც მათ შესახებ საწყის დებულებებშია გამოთქმული. არითმეტიკის ყველა ტერმინი ამ სამი ტერმინითა და ლოგიკის ტერმინებით უნდა განისაზღვროს. ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკის საწყისი დებულებებია: I. ნული არის ნატურალური რიცხვი, II. ნატურალური რიცხვის შემდეგიც ნატურალური რიცხვია, III. ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ნატურალური რიცხვის შემდეგებიც ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, IV. ნული არ არის არცერთი ნატურალური რიცხვის შემდეგი, V. ნულის ყოველი თვისება, რომელიც აქვს ამ თვისების მქონე ნებისმიერი რიცხვის შემდეგს, ყველა ნატურალური რიცხვის თვისებაცაა (მათემატიკური ინდუქციის პრინციპი).

საწყისი ტერმინებითა და საწყისი დებულებებით ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკა ასე აიგება: „ერთს“ განვსაზღვრავთ როგორც ნულის შემდეგს, „ორს“ — როგორც ერთის შემდეგს და ა. შ. ეს პროცესი შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს, რადგან I' საწყისი დებულების თანახმად ყოველ ჩვენს მიერ განსაზღვრულ რიცხვს აქვს შემდეგი, ხოლო III საწყისი დებულების თანახმად, მოცემული ნატურალური რიცხვის შემდეგი არ შეიძლება იყოს უკვე განსაზღვრული რიცხვი, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ორ სხვადასხვა ნატურალურ რიცხვს ერთი და იგივე შემდეგი ექნებოდა (რაც III -ს თანახმად შეუძლებელია). IV საწყისი დებულების თანახმად კი ნული არცერთი ნატურალური რიცხვის შემდეგი არ არის. შემდეგთა ასე განსაზღვრული მწკრივი გვაძლევს ნატურალურ რიცხვთა უსასრულო მწკრივს. თანახმად V დებულებიანა, რაკი ნული ნატურალურ რიცხვთა მწკრივის ეკუთვნის და ამ მწკრივის ყოველი წევრის შემდეგიც ამავე მწკრივის წევრია, მწკრივში ყველა ნატურალური რიცხვი მოხვდება.

ორი ნატურალური რიცხვის ჯამი შეიძლება ასე განისაზღვროს: ავიღოთ რაიმე m რიცხვი. m -ის და ნულის ჯამი განვსაზღვროთ როგორც m , ხოლო m -ს და $(n+1)$ -ის ჯამი — როგორც $(m+n)$ -ის შემდეგი, V საწყისი დებულების თანახმად, მივიღებთ m და n რიცხვების ჯამის განსაზღვრებას ნებისმიერი n რიცხვისათვის. რაკი ეს განსაზღვრება აღებული m -ის თავისებურებებზე არ არის დამოკიდებული, იგი სამართლიანია ნებისმიერი m რიცხვისთვისაც (უკანასკნელი ნაბიჯის გამოკლებით, სადაც აშკარად არის მითითებული ლოგიკის ერთ-ერთი კანონი, ჩვენ აღრეც არააშკარად ვემყარებოდით ლოგიკას). ასევე განისაზღვრება ნატურალურ რიცხვთა ნამრავლი და სხვა არითმეტიკული ოპერაციები ნატურალურ რიცხვებზე.

აღვილია იმის ჩვენებაც, რომ $I—V$ დებულებებზე და ლოგიკის კანონებზე დამყარებით შეიძლება დამტკიცდეს ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკის სხვა დებულებებიც.

ნატურალური რიცხვების საშუალებით განისაზღვრება მთელი, რაციონალური და ნამდვილი რიცხვები, როგორც ნატურალური რიცხვებით აგებული ობიექტები. თეორემები მათ შესახებ კი შეიძლება დამტკიცდეს ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკის დებულებებითა და წმინდა ლოგიკის კანონებით. ამგვარად, ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკა საკმარისია მათემატიკური ანალიზისა და სხვ. მათემატიკური დისციპლინების ასაგებად.

ნატურალური რიცხვის განსაზღვრებას მისი ფორმალური თვისებების ზუსტი აღწერით ფრეგე ვერ გაიაზრებდა. ნატურალური რიცხვების დახასიათება, როგორც ობიექტებისა, რომლებსაც $I—V$ დებუ-

ლებებში მოცემული თვისებები აქვთ, არაფერს არ ამბობს მათ არსებობაზე და არსებობის წესზე, ამიტომ ფრეგე ვერ ჩათვლიდა მას არითმეტიკის ისეთ საყრდენად, რომელიც გვაპოვინებდა ასეთ ობიექტებს. „ნატურალურ რიცხვს“ უნდა ჰქონდეს სავსებით გარკვეული მნიშვნელობა და ეს მნიშვნელობა ლოგიკამ უნდა მიგვაკვლევინოს. 1884 წ. შრომაში „არითმეტიკის საფუძვლები“ ფრეგემ პასუხი გასცა კითხვას, თუ რა არის ნატურალური რიცხვი. ხოლო უფრო გვიან ორტომიან შრომაში „არითმეტიკის ძირითადი კანონები“ (1893, 1903) თავისი ცნებათა აღრიცხვის საშუალებით განახორციელა ლოგიკის კანონებიდან ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკის უმნიშვნელოვანეს დებულებათა დელქცია.

ნატურალური რიცხვი, ფრეგეს განსაზღვრების თანახმად, არის ყველა ერთმანეთის თანაბარწევრა მოცულობის ცნების ცნება, სხვა სიტყვებით, იგი არის საერთო თვისება ყველა ერთმანეთის თანაბარწევრა მოცულობის ცნებისა (ნატურალური რიცხვი ორი, მაგალითად, არის ცნება, საერთო თვისება, ვთქვათ, სატურნის თანამგზავრისა და მისი თანაბარწევრა მოცულობის ყველა სხვა ცნებისა, ე. ი. ორი არის საგნების ყველა ორწევრა კლასის კლასი). ტერმინი „ერთმანეთის თანაბარწევრა მოცულობის ცნებები“ კი შეიძლება განისაზღვროს მხოლოდ ისეთი ლოგიკური ტერმინებით, როგორცაა „თუ... მაშინ“, „საგანი“, „ცნება“, „მიმართება“, „ცნების მოცულობა“ („კლასი“); „წევრობის მიმართება“; „იგივეობის მიმართება“ და სხვ. სახელდობრ, ზეენ ვაპბობთ, რომ ორ ცნებას ერთმანეთის თანაბარწევრა მოცულობა აქვს, თუ ამ ცნებების მოცულობები ერთმანეთთან ასეთ მიმართებაშია: პირველი ცნების მოცულობის ყოველ წევრს შეესაბამება მეორე ცნების მოცულობის რაიმე წევრი და პირიქით, ოღონდ ერთი ცნების მოცულობის განსხვავებულ წევრებს მეორის განსხვავებული წევრები უნდა შეესაბამებოდეს (ასეთ მიმართებაშია ერთმანეთთან, მაგალითად, მარცხენა ხელის და მარჯვენა ხელის თითები).

„ნული“ განისაზღვრება როგორც ცნება ყველა ისეთი ცნებისა, რომელიც არ არის თავისი თავის იგივეური (ანუ, როგორც ცნება ყველა ცარიელ მოცულობიანი, ე. ი. წინააღმდეგობრივი, ცნებისა). მხოლოდ ლოგიკის ტერმინებით შეიძლება განისაზღვროს აგრეთვე „შემდეგი“ და, მაშასადამე, ნატურალურ რიცხვთა არითმეტიკის ყველა ტერმინი. თუ ურთიერთმენაცვლების ლოგიკური პრინციპის თანახმად არითმეტიკის საწყის დებულებებში „ნატურალურ რიცხვს“, „ნულს“ და „შემდეგს“ მათი ლოგიკური მნიშვნელობის განმსაზღვრელი ტერმინებით შევცვლით, არითმეტიკის ხუთივე აქსიომა ლოგიკის დებულებად

გარდაიქმნება და ლოგიკის საწყისი დებულებებისა და თეორემების საშუალებით დამტკიცდება (III აქსიომის გამოკლებით, რომელიც როგორც რასელმა გამოარკვია, ემყარება ე. წ. უსასრულობის აქსიომას — საგანთა უსასრულობის დაშვებას).

ფრეგეს გამოკვლევებმა მნიშვნელოვნად გაუსწრო თავის დროს და მისი თანამედროვე ნეკლევარებისათვის ძირითადად გაუგებარი ან შეუმჩნეველი დარჩა (ფრეგეს იდეებს ლოგიკოსები ჰუსერლისა და რასელის შრომებით გაეცნენ). როცა იბეჭდებოდა მისი „არითმეტიკის ძირითადი კანონების“ მეორე ტომი, რომელშიც შეჯამებული იყო თიოქმის ათი წლის ნამუშევარი, რასელმა ფრეგეს ლოგიკურ სისტემაში წინააღმდეგობა აღმოაჩინა. ეს იმდენად მოულოდნელი და თავზარდამცემი იყო ფრეგესათვის, რომ მან უარყო თავისი სისტემის საფუძვლების მართებულობა.

ფრეგეს ლოგიკურ აღრიცხვაში ყოველი სწორად განსაზღვრული პირობისათვის, დაშვებულია, რომ არსებობს შესაბამისი კლასი (მოცემული პირობით გამოხატული ცნების მოცულობა) იმ და მხოლოდ იმ საგნებისა, რომლებიც ამ პირობას აკმაყოფილებენ; ასეთი კლასის არსებობას ონტოლოგიურად ისეთივე გამართლება აქვს, როგორც მისი წევრების არსებობას. ეს პლატონისტური თვალსაზრისის უცხადესი პარადოქსია. ახლა დავეუკვრდეთ ცნებებს. ზოგი მათგანი თავისი საკუთარი მოცულობის წევრია, (მაგალითად, გარკვეულობა, აბსტრაქტულობა და სხვ.) ზოგი კი — არა (მაგალითად, სიმწვანე). მართლაც გარკვეულობა თვითონ არის გარკვეული, აბსტრაქტულობა თვითონ არის აბსტრაქტული და ა. შ. სიმწვანის ცნება კი თვითონ არ არის მწვანე. ცნებებს, რომლებიც თავისი მოცულობის წევრებია, ვუწოდოთ თვითმიყენებად, დანარჩენ ცნებებს კი — თვითმიუყენებადი. ცხადია, რომ ცნებების უმრავლესობა თვითმიუყენებადია. ზემოაღნიშნული პლატონისტური პრინციპის თანახმად, თვითმიუყენებადობის ცნების შესაბამის კლასს არსებობის ისეთივე ონტოლოგიური უფლება უნდა ჰქონდეს, როგორც ამ კლასის წევრებს. გამორიცხული მესამის კანონის თანახმად თვითმიუყენებადობის ცნება ან თვითმიყენებადი უნდა იყოს ან — თვითმიყენებადი. გავარკვიოთ, თუ როგორია ის. დავუშვათ, რომ თვითმიუყენებადობის ცნება თვითმიყენებადია; მაშინ, თვითმიყენებადობის განსაზღვრების თანახმად, იგი თავისი მოცულობის წევრი უნდა იყოს, რაც შეუძლებელია, რადგან თვითმიუყენებადი სწორედ ისეთ ცნებებს ვუწოდეთ, რომლებიც თავისი მოცულობის წევრები არ არიან. მაშ, ჩვენა დაშვება ყალბია და თვითმიუყენებადობა შეუძლებელია თვითმიყენებადი იყოს. რაკი გამორიცხული მესამის კანონის თანახმად ერთადერთი შესაძლებლობაა დაგვრჩა, გამოდის, რომ თვითმიუყენებადობის ცნება

არის თვითმიუყენებადი. მაგრამ თუ ეს ასეა, იგი თავისი მოცულობის წევრია და, მაშასადამე, თვითმიუყენებადია. მივიღეთ გამოუვალი წინააღმდეგობა.

რასეღმა შეზღუდა ზამოაღნიშნული პლატონისტური პრინციპი: გარკვეული პირობით გამოხატული ცნება და მისი შესაბამისი კლასი ყოველთვის არ არსებობს. კერძოდ, ონტოლოგიურად უკანონოა ისეთი საგნების კლასის არსებობა, რომლის თუნდაც ერთი წევრი მაინც გულისხმობს ამ კლასის ყველა წევრს. დებულებები ამ სახის „ობიექტების“ შესახებ არც ჰეგელიანთა და არც ყალბი. მათ არავითარი აზრი არა აქვთ. ამის შესაბამისად რასეღმა ისე გარდაქმნა ფრეგეს ლოგიკური აღრიცხვა, რომ უკანასკნელში შეუძლებელია რაიმე პირობით სწორად განისაზღვროს ცნება, რომლის მოცულობის წევრებს შორის შეიძლება შეგვხვდეს თვით ეს ცნება (ან მისი შესაბამისი კლასი). ამ მიზნით რასეღმა არსებული საგნები სხვადასხვა საფეხურებად დაახარისხა. პირველ საფეხურს მიაკუთვნა ინდივიდუალური საგნები, მეორე საფეხურს — მათი ცნებები და მათ შორის არსებული მიმართებები, მესამე საფეხურს — მეორე საფეხურის საგანთა ცნებები და მათ შორის არსებული მიმართებები და ა. შ. საგანთა საფეხურების იერარქიის გათვალისწინებით რასეღმა შესაბამის ტიპებად დაანაწილა მათი სახელები. შედგენილი გამოსახულების წარმოქმნა მისი კომპონენტების ამა თუ იმ ტიპისადმი კუთვნილებით არის განსაზღვრული (კლასის სახელი, მაგალითად, ყოველთვის უფრო მაღალ ტიპს ეკუთვნის ვიდრე მისი წევრების სახელები. ამიტომ შეუძლებელია აზრიან წარმონაქმნად ჩაითვალოს სახელი კლასისა, რომელიც თავისი თავის წევრია). თავისი ტიპების თეორიით რასეღმა ფრეგეს იდეებზე აშენებული ლოგიკური აღრიცხვიდან გამოირიცხა წინააღმდეგობის აღმოცენების შესაძლებლობა და ლოგიკაში უსასრულობის აქსიომის შეტანით (უაიტჰედთან ერთად) დეტალურად განახორციელა არითმეტიკის ლოგიკიდან გამოყვანის ფრეგესეული პროგრამა. მაგრამ ეს გზა ფრეგესთვის — უკომპრომისო პლატონისტისათვის მიუღებელი იყო.

ამ სიძნელეებიდან გამოსავლის ძიება ფრეგეს არ შეუწყვეტია, თუმცა მისი დამაკმაყოფილებელი გადაწყვეტა მან ვერ მოძებნა.

ფრეგეს (Frege) ძირითადი შრომები

Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle, 1879;

Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Breslau, 1884;

Grundgesetze der Arithmetik.
begriffsschriftlich abgeleitet; Jena, Bd. I, 1893,
II, 1903.

ლიტერატურა
Б и р ю к о в, Б. В., О работах Фреге по филосо-
софским вопросам математики, Сб., Философ-
ские вопросы естествознания, М., 1959;
S c h o l z H., Gottlob Frege, Mathesis universa-
lis, 1961.

ე ღ მ ე ნ დ ჰ უ ს ე რ ლ ი

ახალგაზრდა მათემატიკოსი ე. ჰუსერლი (1859—1938), ფრანც ბრენ-
ტანოს გავლენით მივიდა ფილოსოფიასთან. მისი პირველი შრომები რე-
ცხვის ცნებასა (1887) და არითმეტიკის ფილოსოფიას (1891) ეხება.
აქ ჰუსერლი მათემატიკური კანონების ფსიქოლოგისტურ ახსნას ცდი-
ლობს. „ლოგიკური გამოკვლევებით“ (1900—1901) იწყება ჰუსერლის
ბრძოლა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ. ჰუსერლი ასწავლიდა ჰალეში,
შემდეგ გეტინგენში, დაბოლოს ფრაიბურგში. 1928 წ. დაითხოვეს
უნივერსიტეტიდან. ფაშისტური რეჟიმის დროს მისი, როგორც ებრაე-
ლის, სიცოცხლე მუდმივ საფრთხეში იყო. ამ ვითარებაში 1935 წ. ვენა-
ში ჰუსერლი კითხულობს ლექციას — ევროპული ადამიანის კრიზისი —
სადაც ფილოსოფიას თვლის თავისი არსებობისათვის მებრძოლი ადა-
მიანის საქმედ. ეს ახალი პერიოდი მის ფილოსოფიაში, როცა იგი
არსის სფეროდან რეალურ ცხოვრების სფეროში დაეშვა. ესაა უკანას-
კნელი პერიოდიც. ჰუსერლის არქივი, რომელიც უამრავ გამოუქვეყ-
ნებელ ხელნაწერს შეიცავს, ლუვენშია. ჰ უ ს ე რ ლ ი ა ნ ა ს ჯერ მხო-
ლოდ XI ტომია გამოსული.

მეოცე საუკუნის იდეალისტურ ფილოსოფიაში ჰუსერლის ნააზრევს
ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ჰუსერლის სახელთან არის დაკავშირე-
ბული ფსიქოლოგიზმისა და რელატივიზმის მკაცრი და საფუძვლიანი
კრიტიკა, ნომინალიზმის რადიკალური უარყოფა და იდეალურის არსე-
ბობის ენერგიული დაცვა; ლოგიკის ნორმატიულობის დაძლევა და წმინ-
და ლოგიკის თეორიულ-საგნობრივი ბუნების ცხადყოფა; ეიდეტური

მოდკრება ენისა და მნიშვნელობის შესახებ და წმინდა გრამატიკის იდეის ახალი დასაბუთება; ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის დაფუძნება და ახალი კონცეფცია მთელისა და ნაწილის ბუნების შესახებ და სხვ. მთავარზე უმთავრესი ჰუსერლის ნაწარვეში მაინც არის მისი ფენომენოლოგია. ფენომენოლოგიის შექმნით მოიპოვა ჰუსერლმა საკაცობრიო სახელი და ფენომენოლოგიით ელინდება მისი ორიგინალობის ძირითადი შინაარსი. ის დიდი რეზონანსი, რომელიც ჰქონდა ჰუსერლის ლოგიკურ გამოკვლევებს, საკმარისი იქნებოდა მისი ფილოსოფიური პოპულარობისათვის, მაგრამ ფენომენოლოგიურმა ფილოსოფიამ მას ბევრად გადააჭარბა. მისი გავლენა განიცადა არა მარტო იმ თაობამ, რომელიც ფილოსოფიას დაეწაფა ფენომენოლოგიის არსებობის პერიოდში, არამედ ისეთმა მკვლევარებმაც, რომელთაც საკუთარი ფილოსოფიური გზა ჰქონდათ შერჩეული ფენომენოლოგიის გაჩენამდე. ამ ვითარების საილუსტრაციოდ საკმარისი იქნება მ. შელერის კ. იასპერსის, ა. ფენდერის, ნ. ჰარტმანის დასახელება, რომელთაც აღიარეს ფენომენოლოგიის დიდი გავლენა საკუთარ ფილოსოფიურ ძიებებზე. ჰუსერლის უშუალო ხელმძღვანელობით შეიქმნა ფენომენოლოგიური სკოლა, რომელიც ისე გაიზარდა და გაფართოვდა, რომ საერთაშორისო ფილოსოფიური მოძრაობის სახე მიიღო. ყველგან, სადაც კი ფილოსოფიური ძიება წარმოებდა, გაჩნდნენ ჰუსერლის მიმდევრები¹. ფენომენოლოგიის გავრცელებაში დიდი როლი შეასრულა ჰუსერლის მიერ გამოცემულმა წელიწდეულმა,² რომელშიც დაიბეჭდა ჰუსერლის „იდეები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის შესახებ“, მ. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“. ა. ფენდერის „ლოგიკა“, მ. შელერის „ფორმალისში ეთიკაში და მატერიალურ ღირებულებითი ეთიკა“, მ. გაიგერის „ესთეტიკური ტკბობის ფენომენოლოგია“, ა. რაინახის „სამოქალაქო სამართლის აპრიორული საფუძვლები“, ო. ბეკერის „მათემატიკური არსებობა. მათემატიკური ფენომენების ლოგიკა და ონტოლოგია“. ამ გამოკვლევებმა მეტ-ნაკლები სიღრმის დალი დააჩნიეს იდეალისტური ფილოსოფიის განვითარებას. ფენომენოლოგიამ გავლენა მოახდინა აგრეთვე სპეციალურ მეცნიერებათა თვითშემეცნებაზე. ფენომენოლოგიური თვალსაზრისის გამოყენება იყო ნაცადი ფსიქოლოგიაში, ლოგიკაში, ეთიკაში, ესთეტიკაში, რელიგიის ფილოსოფიაში, მეტაფიზიკაში, სოციოლოგიაში, სამართლის თეორიაში,

¹ რევოლუციამდელ რუსეთში ჰუსერლის მეტ-ნაკლები გავლენა განიცადეს ნ. ლოსკიმ, ს. ფრანკმა, ბ. იაკოვენკომ, გ. შუბტმა, გ. ლანცმა და ბევრმა სხვამ.

² „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bände. I—XI, 1913—1930. დამატების სახით 1929 წ. გამოვიდა ერთი ტომი, რომელიც მიეძღვნა ჰუსერლის 70 წლისთავს.

ლიტერატურის თეორიაში, მათემატიკის დაფუძნების საქმეში, ნატურ-ფილოსოფიაში და ისტორიაში. ფენომენოლოგიის ესოდენ ფართო გამოყენება იყო იმავე დროს ამ მოძღვრების სერიოზული შემოწმება, რამაც, სხვათა შორის, გამოიწვია თვით ფენომენოლოგიის შინაგანი დიფერენცია. ამჟამად ლაპარაკია რამდენიმე ფენომენოლოგიაზე, რომელთა შორის ჰუსერლის ფენომენოლოგიას ასახელებენ, როგორც ერთ-ერთს. ამას დაერთო ის, რომ 1950 წ. „ჰუსერლიანას“ გრიფით დაიწყო გამოქვეყნება ჰუსერლის იმ ნაშრომებისა, რომელნიც არ იყვნენ მანამდე ცნობილი და მთელ რიგ ახალ მომენტებს შეიცავენ. დაიწყო ჰუსერლის ხელახალი შესწავლა და მანამდე შეთვისებული ინტერპრეტაციის შემოწმება. ამჟამად არ არსებობს საერთო შეთანხმება ფენომენოლოგიის მიერ განვლილი საფეხურების თაობაზე, მისი მეტ-ნაკლები ნათესაობის შესახებ სხვა ფილოსოფიურ სისტემებთან და ა. შ.

თუ დადგენილად მივიჩნევთ იმას, რომ სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნება ორი გზით მიდიოდა — სუბიექტის და სუბიექტურობის არსში ჩაღრმავებით, ერთი მხრივ, ობიექტის და ობიექტურის ანალიზის მეშვეობით, მეორე მხრივ, და ამ ასპექტით შევხედავთ ჰუსერლის ფილოსოფიურ ნააზრევს, უნდა დაბეჭითებით ითქვას, რომ ეს მოაზროვნე თავიდან ბოლომდე, პირველი ფილოსოფიური ნაშრომიდან, „არითმეტიკის ფილოსოფია“ (1891) უკანასკნელ პუბლიკაციამდე — „ევროპული მეცნიერების კრიზისი და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია (1937) იდგა სუბიექტურ გზაზე. მისი კვლევის პირველი საგანი იყო ის, რაც ობიექტურ სამყაროს სახით უპირისპირდება შემეცნებელს და სწორედ ამიტომ მიმართა მან სუბიექტურს, როგორც ერთადერთ საშუალებას, რომელმაც გასაგები უნდა გახადოს ე. წ. ობიექტური სამყარო.

არითმეტიკის ფილოსოფია, ჰუსერლის პირველი ნაშრომი გამიზნული იყო, როგორც ფსიქოლოგიური და ლოგიკური გამოკვლევა ერთდროულად. კვლევის შედეგმა მისი ავტორი არ დააკმაყოფილა, განსაკუთრებით იმ პუნქტში, სადაც ფსიქოლოგიას ევალეზობდა პასუხის გაცემა რიცხვის ფილოსოფიურ პრობლემაზე. ეს ჰუსერლის ფსიქოლოგიზმს დაბრალდა, თვითონ ჰუსერლიც ამ წარუმატებლობას ამგვარად ხსნიდა. საფიქრებელი იყო, რომ შემდგომს კვლევა-ძიებას ფსიქოლოგიური თვალსაზრისი მთლიანად ჩამოშორდებოდა და ფილოსოფიური კვლევის ერთადერთ გზად ლოგიკური გზა იქნებოდა მიჩნეული. ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევები“, „პროლეგომენები“ (1900) რამდენადმე ამართლებს ამ ვარაუდს: ფსიქოლოგიური თვალსაზრისი აქ უკუგდებულია და პრინციპულად შეუძლებლადაა მიჩნეული ლოგიკის ცხადყოფა ფსიქოლოგიის საშუალებით, ლოგიკის თეორიის შექმნა ფსიქო-

ლოგიური ხასიათის კვლევით მაგრამ ფსიქოლოგიზმის უარყოფა მხოლოდ უარყოფითი ინსტანცია იყო წმინდა ლოგიკის დასაბუთების გზაზე. ჯერ კიდევ არ ჩანს ის ფორმა შემეცნებისა, ის მეცნიერება, რომელიც „პროლეგომენების“ იდეებს, საერთოდ, და წმინდა ლოგიკის ცნებას ფუძემდებლად ევლნება. ფილოსოფიური აზრი, რომელიც მოწონებით შეხვდა ჰუსერლის ანტიფსიქოლოგიზმს, ჯერ კიდევ ვერ ხედავს ამ კითხვის საჭიროებას, არ ეძებს იმ მეცნიერების სახელს, რომელმაც ლოგიკის ცხადყოფა იკისრა, არ ცდილობს იმ მეთოდის გაცნობიერებას, რომელმაც შესაძლებელი გახადა ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველი წიგნი. ამაზე თვითონ ჰუსერლმაც, მხოლოდ ამ გამოკვლევის მეორე ნაწილში თქვა პირველი სიტყვა, მაგრამ მას აკლდა სიზუსტე და გარკვეულობა. ამ შემეცნებას, ინტელექტუალური ხედვის ამ მოდუსს ჰუსერლმა „დესკრიფციული ფსიქოლოგია“ უწოდა. ეს სახელწოდება საბედისწერო აღმოჩნდა: ფსიქოლოგიზმის რადიკალური უკუგდების შემდეგ აბსოლუტური და უწანამძღვრო ფილოსოფიური შემეცნების მიღწევის ცდა დესკრიფციული ფსიქოლოგიის შემწეობით დაღუპვას უქადადა. როგორც წმინდა და ავტონომიური ლოგიკის იდეას, ისე მთლიანად ფილოსოფიური შემეცნების იდეას. ჰუსერლის მიერ გადადგმული ნაბიჯი „ლოგიკურ გამოკვლევების“ მეორე წიგნში შედგასდა, როგორც უკან გადადგმული ნაბიჯი „პროლეგომენებიდან“ „არითმეტიკის ფილოსოფიისაკენ“. უფრო მეტიც: თუ „არითმეტიკის ფილოსოფიაში“ ფსიქოლოგიურ კვლევას გვერდში ედგა ლოგიკური კვლევა, როგორც სწორუფლებიანი თვალსაზრისი, ახლა აქ თვითონ ლოგიკა გვევლინება ფსიქოლოგიაზე დამყარებულად. „დესკრიფციულ ფსიქოლოგიას“ ეკისრება შემეცნების ცხადყოფა მთლიანად.

ჰუსერლის აზრთაწყობის ამგვარი ინტერპრეტაცია მცდარია. საქმის ნამდვილი ვითარება სრულიად საწინააღმდეგოა და ამჟამად გარკვეულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ეს სწორი გაგება არ იყო. ამას დაგვანახებს ჰუსერლის მიერ შექმნილ წმინდა ფენომენოლოგიის გაცნობა. რა არის ფენომენოლოგია? ჰუსერლი ამოდის ფაქტის (Tatsache) ანალიზიდან. ფაქტი იაზრება, როგორც ემპირიული მოცემულობა, დრო და სივრცეში მიმდინარე ხდომილება. იგი ჰუსერლის აზრით, მიუთითებს იმაზე, რაც არ ხდება, ე. ი. რაც დრო და სივრცეში არსებობით არ განისაზღვრება. იმისთვის, რომ ფაქტის დესკრიფცია მოხდეს მისი ერთ ადგილიდან და ერთ მომენტიდან მეორე ადგილზე და მეორე მომენტში გადასვლაზე ვილაპარაკოთ, საჭიროა, აუცილებელია ვიგულისხმოთ უცვლელობის ნიშანი, როგორც ცვალებადობის პირობა. ფაქტის ვარაიციების ამ უცვლელ მომენტს ჰუსერლი ეძახის არსს (Wesen). არ არსებობს, მისი აზრით, ფაქტი არსის გარეშე, სულ ერთია, იქნება ფაქტი წარმოდ-

გენილი სტატიკურად თუ დინამიკურად. ფაქტში იგულისხმება ემპირიული მოცემულობა, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რაც არის მასში განხორციელებული. ფაქტობრიობა, რეალიზაცია შესაძლებელია მხოლოდ იმისი, რაც შესაძლებლობის სახით მანამდე არსებობს. არსი ამ შესაძლებლობას წარმოადგენს. ფაქტი განხორციელებული, დრო და სივრცეში მოვლენილი არსია. შესაძლებლობა მეტია ფაქტობრიობაზე: ვერ ვიტყვით, რომ ყველაფერი აჩსისეული ემპირიულად არის მოცემული, მაგრამ თუ რაიმე მოცემულია რეალურად, მასთან მოცემული იქნება აუცილებლად მისი არსიც.

ფაქტის არსებობა ევიდენტურია, მისი უარყოფის უფლება არ არსებობს, მაგრამ ეს ევიდენტობა მხოლოდ არსებობის ევიდენტობაა. ამით დასაბუთებულია მხოლოდ ასერტორიული მსჯელობა ფაქტის შესახებ. ფაქტის აუცილებლობა კი პირობითია: რახან ესა და ეს ვითარება იყო, ეს ფაქტიც უნდა მომხდარიყო, მაგრამ თვითონ ამ ვითარების არსებობა სხვა ვითარებას ემყარება და ა. შ. ფაქტი თავის თავში აუცილებლობას არ შეიცავს, მისი „ახსნა“ სხვა ფაქტს მოითხოვს. ამიტომ უწოდებს ჰუსერლი ფაქტის არსებობას შემთხვევითს. ის აპოდიქტიური მსჯელობით არ გამოითქმება. ეს ფაქტი აქ და ამ დროს არსებობს, მაგრამ ეს განსაზღვრულია ამ ფაქტის გამომწვევი ფაქტორებით, ხოლო თვითონ ფაქტი ამის აუცილებლობას არ შეიცავს. პირიქით, აქ, როგორც აპოდიქტიკური ევიდენტობა, ის მტკიცდება, რომ შეიძლებოდა ეს ფაქტი სხვაგან და სხვა დროს ყოფილიყო, ან სულაც არ ყოფილიყო. ის, რისი არსებობის უარყოფა არ შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას, არის შემთხვევითი. აქ ჰუსერლი დეკარტის მსჯელობას იმეორებს, მისთვისაც მხოლოდ ის არის აუცილებლად და აბსოლუტურად არსებული, რისი არსებობის უარყოფაც ლოგიკურ აბსურდს მოასწავებს. ასეთი „არსებობა“, ჰუსერლის აზრით, აქვს არსს. არსიც არსებობს, მაგრამ სულ სხვაგვარად, ვიდრე ფაქტი. ფაქტი ჩნდება და ისპობა, პრინციპულად მას აქვს დასაწყისიც და დასასრულიც. არსს კი არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული. ის იდეალური სინამდვილეა და არსებობისათვის დროსა და სივრცეს და არც სხვა რეალურ ფაქტორებს არ საჭიროებს. არსი არის რაობა, ურომლისოდაც არაფერი არ შეიძლება არსებობდეს თვით არარას ჩათვლით. არარასაც აქვს რაობა და, მაშასადამე, არსიც. რაც ემპირიულად, ფაქტობრივად უნდა მოხდეს, ის უნდა უკვე იყოს იდეალურად არსობრივად. რისი რაობაც არ არსებობს, ის ვერც განხორციელდება. განხორციელება ყოველთვის მეორეულია, მაშინაც კი, როცა განხორციელებულობა მარადიული „ფაქტია“. ღმერთი, რომელშიც მარადიული არსებობა იგულისხმება, ღმერთის არსის მიმართ მაინც მეორეულად ითქმის. ღმერთის მარადიულობა და არსის მარადიულობა სხვადასხვაა:

ღმერთის არსებობა არის ისეთი არსებობა დროში, რომელიც დროის ყოველ მომენტს ავსებს, არსი დროს არ საჭიროებს. თვითონ დრო რეალურად არსებობს დროს რაობის, არსის წყალობით. ღმერთის არსებობის უარყოფა არ შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას, მაგრამ ღმერთის არსის უარყოფა, მისი რაობის წარმოდგენა აზარსებულად ლოგიკური აბსურდია. კითხვა: „არსებობს თუ არა ღმერთი?“ უკვე გულისხმობს ღმერთის არსს როგორც გარკვეულს და ცნობილს. გაურკვეველია და სადავო ღმერთის ფაქტობრივი, რეალური არსებობა. არსობრივი არსებობა, ჰუსერლის მიხედვით, ყველაფერს აქვს და, მაშასადამე, თვითონ „ყველაფერსაც“. ცხადია, რომ რეალურად, ფაქტობრივად ყველაფერი არ არსებობს. „არსებობის“ მთავარი მნიშვნელობა არის ფაქტობრივ-რეალური არსებობა, ხოლო არსის არსებობას ჩვეულებრივ ამ ტერმინით არ აღნიშნავენ. ამით აიხსნება ის, რომ ჰუსერლის ფილოსოფიას, რომელიც არსის კვლევას ისახავს მიზნად, უპირისპირებენ ყოფის ფილოსოფიას, რომელიც რეალური არსებობის შემეცნებას ემსახურება.

ემპირიული არსებობა, ამგვარად, ორგვარ არსებობას შეიცავს, იდეალურსა და რეალურს. მისი რეალური არსებობის შესწავლა ემპირიული მეცნიერების საქმეა, ხოლო მასში მოვლენილ იდეალურ არსებობას, ეიდოსს ეიდეტური მეცნიერება შეისწავლის. რახან, ჰუსერლის წარმოდგენით, რეალური იმის განხორციელებაა, რაც არის იდეალური, რეალობის შემსწავლელი მეცნიერება, ისევე ვერაფერს „ასწავლის“ იდეალურის შემსწავლელ მეცნიერებას, როგორც რეალური ფაქტი ვერაფერს ვერც შეცვლის და ვერც დაამტკიცებს იდეალურში. ეიდეტური მეცნიერების მონაცემები სავალდებულოა ემპირიული მეცნიერებისათვის, ხოლო ემპირიული მეცნიერება ეიდეტურ მეცნიერებას არაფერში არ სჭირდება, როგორც მათემატიკას არ სჭირდება ბიოლოგია, ხოლო მათემატიკის მონაცემებს ბიოლოგია ვერ უარყოფს და ვერც დაამტკიცებს. თავის მხრივ ეიდეტური მეცნიერება პოზიტიურს ვერაფერს ეტყვის ფაქტობრივი სინამდვილის შესახებ. ყველაფერი, რაც ამ სინამდვილეში ხდება, ასეთივე სინამდვილით არის გამოწვეული. მას მხოლოდ ის ევალება, რომ არ ეწინააღმდეგებოდეს იმას, რაც არის იდეალურში, რაც არის დადგენილი ეიდეტური მეცნიერების მიერ. რაც ხდება, ხდება იდეალური კანონზომიერების შესაბამისად, მაგრამ, როგორც რეალური ფაქტი, პროცესი, ყველაფერი გამოწვეულია რეალური ფაქტით. შესატყვისობა რეალურისა იდეალურისადმი იდეალური ხასიათისაა, ხოლო შეპირობება რეალურისა რეალურით არის კაუზალობა, რეალურ-დინამიკური ურთიერთობა. თუ ჩვენ კალათში, რომელშიც იდო ორი ვაშლი, ორი ვაშლი ჩავდევით, იქ ოთხი ვაშლი იქნება. ეს არ მოხდებოდა, რომ ასე არ მოქცეულიყავით, მაგრამ ეს არც მაშინ არ მოხდებოდა, ორი და ორი ოთხი რომ არ იყოს.

ჰუსერლი მკაცრად იცავს საზღვრებს ემპირიულსა და ეიდეტურ მეცნიერებას შორის. ამ მეცნიერებათა საგნებს შორის არსებული რადიკალური განსხვავება იწვევს თვით ამ მეცნიერებათა რადიკალურ განსხვავებას. მეცნიერება ფაქტის შესახებ ემყარება დაკვირვებას, ინტუქციას, ხოლო ეიდეტური მეცნიერება, მეცნიერება არსის შესახებ ემყარება ინტუიციას, იდეაციას. ქეშმარიტება, რომელსაც აღწევს ემპირიული მეცნიერება, გამოითქმება ასერტორული მსჯელობით და პრინციპულად ყოველთვის საეგებიოა მომავლისათვის, ხოლო ქეშმარიტება, მიღებული იდეაციასა და ინტუიციასზე დაყრდნობით, აპოდიქტიურია. იგი პრინციპულად გამორიცხავს სხვა შესაძლებელ მსჯელობას. ემპირიული მეცნიერების ეს დახასიათება ცნებითი ხასიათისაა. მეცნიერებათა სინამდვილეში ამჟამად შეიძლება არც იყოს ისეთი მეცნიერება, რომელიც იდეალურის შემეცნებას რამდენადმე მაინც არ შეიცავდეს. თუ ემპირიულ მეცნიერებაში გვხვდება აპოდიქტიკური მსჯელობა, ჰუსერლის აზრით, ის უნდა გავიგოთ როგორც ეიდეტური შემეცნებიდან მომდინარე და ამდენად ეს მეცნიერება აღარ არის წმინდა ემპირიული მეცნიერება. მეცნიერების საერთო მისწრაფება სიზუსტისაკენ, მყარ, მუდმივ დებულებებისაკენ უნდა გავიგოთ, როგორც იმის ცდა, რომ ემპირიულ მეცნიერებად წოდებული სისტემა ეიდეტურ მეცნიერებად იქცეს. სხვა საკითხია, და ძლიერ მნიშვნელოვანიც, ის, თუ რამდენად არის ეს შესაძლებელი, რამდენად არის შესაძლებელი, — რომ მეცნიერებამ შემთხვევითი მოვლენა, „ფაქტი“ აუცილებლობად აქციოს და ამით სამყაროს სრული „რაციონალობა“ დაასაბუთოს. ყოველ შემთხვევაში მეცნიერება ასეთს მიზანს ესწრაფვის და შედეგებიც საკმაოდ გამამხნეველი აქვს: ემპირიულ მეცნიერებათა აქსიომატიზაცია, ლოგიზაცია, მათემატიზაცია... ამ მისწრაფების გამოხატულებას წარმოადგენენ.

რაც შეეხება ეიდეტური მეცნიერების დამოკიდებულებას ემპირიული მეცნიერებისადმი, ეს სულ საწინააღმდეგოა: უაზრობა და აბსურდი იქნებოდა იმის მიზნად დასახვა, რომ ეიდეტური მეცნიერება წარიმართოს ემპირიულისაკენ, მათემატიკა შემეცნებას დაესესხოს ბიოლოგიას, აპოდიქტიკური მსჯელობა იქცეს ასერტორიულად. პირიქით, შემეცნების წინსვლის ამოცანა ავალებს ეიდეტურ მეცნიერებას — არაფერი ემპირიული და მასზე დამყარებული არ შემოიტანოს თავის სამფლობელოში და მუდამ ეჭიროს ფხიზელი თვალი ამგვარი შერყვნის თავიდან ასაცილებლად. ეს ვითარება ედო საფუძვლად ჰუსერლის ესოდენ მკაცრ გალაშქრებას ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ლოგიკაში: ფსიქოლოგია, როგორც ემპირიული მეცნიერება, როგორც მეცნიერება ფაქტების შესახებ, ისევე არ გამოდგება წმინდა ლოგიკის საფუძვლად, როგორც ვერ დაასაბუთებს ასერტორიული მსჯელობა აპოდიქტიკურს. ეს

ქნებოდა ლოჯიკის ჩამოქვეითება იმ დონეზე, სადაც ის აუცილებლად გაუქმდებოდა როგორც ფუძემდებელი შემეცნება, როგორც მეცნიერების საფუძველი საერთოდ. არ არსებობს მეცნიერება, რომლის ფორმალურ კონსტიტუციაში მაინც არ იღებდეს ლოჯიკა მონაწილეობას, მაგრამ არ არსებობს ისეთი მეცნიერება, რომელიც ამგვარ სამსახურს უწყვედეს ლოჯიკას.

რაც უფრო იმიჯნება ჰუსერლი ემპირიიდან და ემპირიულ მეცნიერებიდან, მით უფრო იზრდება მისი პასუხისმგებლობა იმ საშუალებების დასაძებნად, რომელთაც შესაძლებელი უნდა გახადონ ეიდეტური მეცნიერების მუშაობა ემპირიისა და ემპირიული მეცნიერების მონაცემების გარეშე. ის, რასაც ემყარება ეიდეტური შემეცნება, ნათლად და გარკვევით უნდა იყოს ნაჩვენები, უნდა მოინახოს ის მეთოდი, რომელიც ეიდეტური მეცნიერების საგანს ყველასათვის დასაწახს გახდის. თუ მოვლენის „დანახვის“ მეთოდი სათანადოდ არ არის დამუშავებული, თუ მისი მოხმარება მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია, ამ მოვლენის არსებობაში მხოლოდ ისინი დარწმუნდებიან. ეს უკარანახებს ჰუსერლს საგანგებოდ იზრუნოს ეიდეტური მეცნიერების საგნისათვის საჭირო მეთოდზე. ეს არის მთავარი ჰუსერლის ნააზრევში, როგორც მნიშვნელობის, ისე ფილოსოფიური ორიგინალობის თვალსაზრისით. ამ მეთოდს ფენომენოლოგიური რედუქცია ეწოდება. როცა ჰუსერლის ადგილს ვეჭებთ ფილოსოფიის ისტორიაში, პირველ რიგში ამ მეთოდის თავისებურებას უნდა მივამოყდებოდეთ. შეიძლება ითქვას, რომ ფენომენოლოგია არის ფენომენოლოგიური მეთოდი, ე. ი. ძიება, დამყარებული იმ ვითარებაზე, რომელიც იქმნება ფენომენოლოგიური რედუქციის წყალობით.

ი. ლამბერტიდან (1728—1777) დაწყებული, „ფენომენოლოგიას“ ხმარობდნენ კანტი, ჰეგელი, ჰამილტონი, ე. ჰარტმანი და სხვ., მაგრამ მეთოდის მნიშვნელობით ის პირველად ჰუსერლმა იხმარა.

ფენომენოლოგიური მეთოდი ფენომენოლოგიურ განწყობას გულისხმობს. ეს კი თავის მხრივ იმ განწყობის უკუგდებას ნიშნავს, რომელშიც არის ადამიანი თავისი არსებობის ფაქტებით, ე. ი. არის იმის გამო, რომ არსებობს სამყაროში, განსაზღვრულ გარემოში. რამდენადაც ეს განწყობა ადამიანს ნებისმიერად კი არ შეუქმნია, არამედ თვითონ ის აღმოჩნდა ამ განწყობაში მისდაუნებურად, მას ჰუსერლი ნატურალურ განწყობას უწოდებს. ნატურალური განწყობა აქვს ყოველ ადამიანს. იგი სტიქიურად შემუშავებული დამოკიდებულებაა ადამიანისა მისი გარემოსადმი, ადამიანებისადმი, კულტურის მოვლენებისადმი, საზოგადოებისადმი. მთავარი შინაარსი ამ განწყობისა არის ექვემდებარებული რწმენა იმისა, რომ სამყარო და მისი მოვლენები, საგნები და ადამიანე-

ბი ნამდვილად არსებობენ და ან ცუდის, ან კარგის მომასწავებელი არიან. ადამიანიც ამ მოვლენებს ინდიფერენტულად არ უყურებს. ზოგი მოსწონს, ზოგი არ მოსწონს, ზოგი უყვარს, ზოგი სძულს, ზოგი რამ სჯერა, ზოგს რასმეს მოჩვენებად რაცხს... ნატურალური განწყობის არსებობა ადამიანში არ მოითხოვს მისი შინაარსის ანალიზს, მის საგანგებო გაცნობიერებას. იგი უამისოდაც არსებობს და მოქმედებს. ნათელი და გარკვეული ხდება ეს განწყობა, როცა ადამიანი სხვა განწყობისკენ მიემართება, როცა მისთვის ცნობილი ხდება, რომ ნატურალური განწყობა შეიძლება დროებით მაინც სხვა განწყობამ შეცვალოს. ისიც შესაძლებელია, რომ ნატურალურ განწყობაზე დარჩენით 'შემჩნეული იქნეს' იდეალური არსებობაც. ეს, მართალია, სხვაგვარი „ხედვა“, ვიდრე ბუნების ჩვეულებრივი „ხედვა“, მაგრამ, რამდენადაც აქაც ძალაშია არსებობის რწმენა და მისი კვლევა, იგი ნატურალური განწყობის უკუგდებას არ მოითხოვს. ამას ეიდეტურ რედუქციას უწოდებენ და მისი შეთვისება ნატურალურ განწყობასთან ექვეს არ იწვევს. განსხვავება ნატურალურ განწყობასა და ეიდეტურ განწყობას შორის ისაა, ჰუსერლის აზრით, რომ ნატურალური განწყობა მუდამ აქვს ადამიანს, ხოლო ეიდეტური განწყობა მხოლოდ სპორადულად და ისიც ყოველ ადამიანს კი არა, არამედ მხოლოდ იმას, ვინც საგანგებოდ დაინტერესდება ამ სინამდვილის დანახვით და საჭირო უნარსაც გამოიჩინოს ამ მიმართულებით.

სულ სხვაა ფენომენოლოგიური რედუქცია. მისი ამოცანა არის: ყოველივე, რაც არის ცნობილი ემპირიულ-ცნობიერებაში, ფენომენად აქციოს, ფენომენად განიხილოს. წმინდა ფენომენი, ე. ი. ფენომენი. რომელიც სავსებით თავისუფალია ნატურალისტური განწყობის ნიშნებისაგან, არის საგანი ფენომენოლოგიისა, რომელიც შექმნა ჰუსერლმა. ერთ-ერთი გზა ფენომენის მოპოვებისა არის მეთოდოლოგიური ექვი, რომელიც განსხვავდება იმისგან, რასაც მიმართა დეკარტემ თავისი უექველი Cogito — დებულების მისაღებად. დეკარტე ეძებდა ფილოსოფიური სისტემისათვის ვარგისს მტკიცე ონტიურ საყრდენს. ასეთად მას უნდა მიეჩნია ისეთი არსებობა, რომელსაც ვერ შეარყევდა უნივერსალური ექვი. ასეთად მან ადამიანის ცნობიერება მიიჩნია და მასზე სცადა სამყაროს შემეცნების დაფუძნება. დეკარტეს მიერ გამოყენებულ მეთოდს კონსტიტუციური ამოცანა ამოქმედებდა, ჰუსერლი ამ მეთოდს მხოლოდ მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ფენომენოლოგიური რედუქცია, არც გაუქმებაა რისიმე არსებობისა, რაც ასეთად არის ბიჩნეული ნატურალისტურ განწყობაში, და არც დადასტურება. სამყაროსეული მოვლენების არსებობის შემოწმება ფენომენოლოგიის საქმე არ არის. პირიქით, მისი მუშაობა იწყება იქ, სადაც საერთოდ არის მოხსნილი ფაქტიური, რეალური არსებობის პრობლემა, სწორედ რომ მოხსნილი და არა შეცვლილი. ჰუსერლის მეთოდოლოგიური ექვი ბუ-

ნების ადგილას ცნობიერებას კი არ ამტკიცებს, როგორც ეს მოხდა დეკარტეს ფილოსოფიაში, არამედ ცნობიერებას ათავისუფლებს არსებობის მიმართ პოზიციის დაქვრივსაგან და ამით მის მუშაობას სულ სხვა ამოცანას უსახავს: არა არსებობა, არა ყოფა, არამედ არსი უნდა იკვლოს ფენომენოლოგიაში. ექვი აქ პირობითი მიდგომაა არსებულად მიჩნეულისადმი. ამით არსი თავისუფლდება არსებულისაგან და შესაძლებელი ხდება მისი განხილვა საკუთარ ნიშან-თვისებაში. ამავე მიზნის მიღწევა შეიძლებოდა თავისუფალი წარმოსახვის პროდუქტების გამოყენებითაც. ხშირად სწორედ ამ საშუალებას ეძლევა უპირატესობა: წარმოსახვის პროდუქტი უფრო ადვილად „თმობს“ რეალობასთან კავშირს და ფენომენოლოგიურ კვლევას იოლად ეგუება. ჰუსერლის მიზანი ნათელი იქნება ჩვენთვის, თუ არ დაგვაიწყდება, რომ მან ფენომენის მოპოვების ეს აქტი ეპოქეს სახელით აღნიშნა. ეს ბერძნული სიტყვა ამ შემთხვევაში გვახსენებს თავის შეკავებას არსებობა-არარსებობის შესახებ მსჯელობისაგან. როცა ეს ამოცანა გადაჭრილია, როცა საგნებზე ჩვენ არსებობა-არარსებობის პრედიკატებით არ ვფიქრობთ, ისინი ფენომენებად იქცევიან, მათ მხოლოდ მათი არსება, რაობა, მათი არსილა რჩებათ. არსის შემსწავლელი მეცნიერება არის ეიდეტური მეცნიერება. სანამ ფენომენოლოგიური რედუქცია განხორციელდებოდა, სანამ ჰუსერლის ფენომენოლოგია გაჩნდებოდა, ეიდეტურ მეცნიერებად ითვლებოდა მხოლოდ ის, რასაც თავის კვლევის საგნად ჰქონდა იდეალური სამყარო. აქ პირველ რიგში ასახელებდნენ ლოგიკასა და მათემატიკას. ახლა ეიდეტის სფერო ფართოვდება. რახან ყოველი ფაქტი, ყოველი საგანი და მოვლენა შეიცავს არსს, რომლის შემეცნება ეიდეტური შემეცნებაა, ეიდეტისა, როგორც მეცნიერება არსის შესახებ, უნივერსალურ გავრცობას აღწევს. ფენომენოლოგია შეიძლება ყველაფრის, არსებულისა და არარსებულისა, ოღონდ ერთი და მეორეც წმინდა ფენომენად უნდა იქნეს გარდაქმნილი. წმინდა ფენომენს არაფერი აქვს საერთო „ფენომენის“ იმ მნიშვნელობასთან, რომელიც უპირისპირდება სინამდვილეს, როგორც მისი გამოვლინება. წმინდა ფენომენი იაზრება, როგორც თავისთავადი რაობა და მის „უკან“ ის არაფერს გულისხმობს, არაფერს ასახავს. წმინდა ფენომენი, ასე იტყოდა ჰუსერლი, არსია და არა არსებობა, რომელსაც შეიძლება რაიმე კავშირი ჰქონდეს არსებობის სხვა ფორმებთან.

რა ეჭვმდებარება ფენომენოლოგიურ ეპოქეს საგნობრივად? რა უნდა ამოირთოს იმისგან, რაც შედის ნატურალური განწყობით აგებულ სამყაროში?

ნატურალური განწყობის გენერალური თეზისის შეცვლა ფენომენოლოგიური განწყობის თეზისით იწყება ბუნების რედუქციით. ბუნე-

ბის ამორთვასთან ერთად ხდება ბუნების შემსწავლელ მეცნიერებათა ამორთვა. ამას მოსდევს იდეალურისა და მისი შესაბამისი მეცნიერების ამორთვა. ბოლოს, თვით ღმერთიც ამორთულ ინსტანციებში თავსდება. ის, რაც ამ ოპერაციების შემდეგ რჩება რეზიდუუმის სახით, არის წმინდა ცნობიერება. ეს არ არის ის ცნობიერება, რომელთანაც საქმე აქვს ფსიქოლოგიას. განცდა, ცნობიერება ფსიქოლოგიას, როგორც ფაქტის მეცნიერებას, ეძლევა ნატურალისტურ განწყობაში, სადაც ის ანიმალური არსების კუთვნილებად იაზრება, რომელიც ბუნების ნაწილია და ყველაფერი, რაც აქ ხდება, ბუნების-მოვლენებთან არის დაკავშირებული და მათი გათვალისწინებით აიხსნება. ნატურალისტური განწყობის ამორთვასთან ერთად, ბუნების ამორთვასთან ერთად ხდება მთელი ემპირიული ცნობიერებისა და მასთან ერთად ემპირიული ფსიქოლოგიის ამორთვა. სულ სხვაა ის ცნობიერება, რომელიც რჩება როგორც ფენომენოლოგიური ეპოქეს მიერ ხელშეუხებელი ინსტანცია. ეს ის ცნობიერებაა, რომელიც „ხედავს“ ფენომენადქცეულ სამყაროს, რეალურსაც და იდეალურსაც. იგი არაა არაფრის კუთვნილება. ჰუსერლისათვის ის არის აბსოლუტური, რომლის არც ნეგაცია შეიძლება და არც შეცვლა. ძირითადი ნიშანი, რომელიც მას ახასიათებს, არის ინტენცია, საგანზე „მიმართულობა“. ცნობიერება ყოველთვის არის „ცნობიერება... შესახებ“.

ფენომენოლოგიური ეპოქე წარმოადგენს იმ პოზიციას, რომელიც უჭირავს ფენომენოლოგიურ განწყობას იმის მიმართ, რაც შეადგენს ნატურალური განწყობის შინაარსს. ეს, პირველი შეხედვით, პოზიტივიზმის იმ მოთხოვნას ჰგავს, რომელიც კრძალავს მეტაფიზიკურ ძიებას და მოითხოვს გამოცდილების განწმენდას, განთავისუფლებას უცხო ელემენტებისაგან. ასეთი შთაბეჭდილება უსაფუძვლოა. ფენომენოლოგია მთელს „წმინდა გამოცდილებას“ ფრჩხილებში სვამს და მას მუნდანურ მონაცემად თვლის. თვით პოზიტივიზმი, როგორც მოძღვრება სამყაროს შესახებ, რედუცირებულია მისი კვლევის ობიექტთან ერთად. მისი მსჯელობების გამოყენება ფენომენოლოგიაში აკრძალულია. იგივე ითქმის სამყაროს ფაქტობრივ მოვლენათა შემსწავლელ მეცნიერებათა მონაცემების შესახებ. ისინი სავსებით კანონიერი მოვლენებია და უდიდესი ღირებულების მქონე, მაგრამ მათი გამოყენება ფენომენოლოგიაში, ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიაში აკრძალულია, დაუშვებელია. აქედან გასაგებია ჰუსერლის აზრი ფილოსოფიისა და ბუნებისმეტყველების ურთაერთობის თაობაზე; ამათა და არაფრის მომცემია ფილოსოფიის დაფუძნებისა და მეცნიერულად მისი განმტკიცების ცდა ბუნებისმეტყველებაზე დაყრდნობით. წმინდა ცნობიერების ტრანსცენდენტალური კვლევა, რომელიც ფენომენოლოგიის ამოცანას წარმოადგენს,

არ არის ბუნების კვლევა და ამიტომ უზუსტესი შემეცნებაც ბუნების შესახებ ფენომენოლოგიას არაფერში გამოადგება, მის შემადგენლობაში ვერ შევა, მას არ დაედება საფუძვლად.

ფენომენოლოგიურ ეპოქეს ემორჩილება იდეური არსებობა არა მხოლოდ არსებობის ასპექტით, არამედ სხვა ასპექტითაც. საქმე ეხება არსის ბუნებას. ყოველი მეცნიერება არსის შესახებ ეიდეტური მეცნიერებაა, მაგრამ ყოველი ეიდეტური მეცნიერება ფენომენოლოგია არ არის. ფენომენოლოგიას სხვა ეიდეტურ მეცნიერებიდან გამოჰყავს ეიდოსის, არსის ბუნება. არსი ორგვარია: ტრანსცენდენტური და იმანენტური. იმანენტური არსი წმინდა ცნობიერების არსია, მისი რეალური მომენტი, ტრანსცენდენტური არსი წმინდა ცნობიერების კონსტიტუციაში არ შედის, მის იმანენტურ დახასიათებას არ წარმოადგენს. არც ლოგიკურისა და არც მათემატიკურის ეიდოსი ცნობიერებას არ მიეწერება, იმანენტურ მოცემულობას არ წარმოადგენს. ამიტომ წმინდა ფენომენოლოგიურ განწყობაში ლოგიკაც ამორთულად იგულისხმება და მათემატიკაც. ცნობიერებას ამ მეცნიერებათა საგნები მხოლოდ ინტენციონალურად ეძლევა. ამრიგად, ფენომენოლოგიის იმპერატივი: არ გამოიყენოს არაფერი, რაც ევიდენტურად და იმანენტურად არ არის მოცემული, დაცული იქნება, თუ ბუნებასთან და ბუნებისმეტყველებასთან ერთად ამორთული იქნება და „ფრჩხილებში იქნება ჩასმული“ ფორმალური ლოგიკა და ფორმალურ მეცნიერებათა ყველა დისციპლინა.

როგორ ემიჯნება ფენომენოლოგია მუნდანურ (ემპირიულ) სუბიექტურობას? როგორც ანიმალური არსების კუთვნილება, ადამიანის ფსიქიკა ამორთულია. ამორთულია აგრეთვე მისი მე, ემპირიული ცნობიერების მე. რა ბედი ეწევა ე. წ. წმინდა მეს, წმინდა ცნობიერების სუბიექტს? ხომ არ მოითხოვს წმინდა ცნობიერების ცნება წმინდა მეს ამორთვას? ეს იმაზე იქნება დამოკიდებული, თუ რა იგულისხმება წმინდა მეში. თუ ის განცდაა სხვა განცდათა მსგავსი და ჩართულია წმინდა განცდის ნაკადში, მის მიმართ საკითხი არ დადგება. წმინდა განცდების ნაკადი წმინდა, ტრანსცენდენტალური ცნობიერებაა და მაშასადამე, ფენომენოლოგიის საგანი. წმინდა მე სხვა განცდებისაგან არსებითად განსხვავდება. ის არ არის ერთ-ერთი განცდა, სხვა განცდების მსგავსი და არც რომელიმე განცდის ნაწილი. განცდები მოდიან და მიდიან, წმინდა მე რჩება, ის მყარია და თუმცა ყველა განცდასთან არის, მაინც არის ერთი და იგივე. ყოველივე აქტუალური განცდის გასწვრივ ის ახორციელებს ინტენციონალურ საგნობრივ აქტს და ცვალებად განცდებთან განუყრელობა მის უცვლელობას და იგივეობას არ ემუქრება. ეს იმას ნიშნავს, რომ წმინდა მე ტრანსცენდენტური ინსტანციაა, ის გან-

ცდის კუთვნილებას არ წარმოადგენს და ამიტომ წმინდა იმანენტურ მოვლენად ვერ ჩაითვლება. ასე დგება სპეციალური საკითხი წმინდა მეს თაობაზე: როგორ მოვექცეთ მას, რახან იგი ტრანსცენდენტური ყოფილა? სხვა შემთხვევაში ანალოგიურ კითხვაზე ჰუსერლის პასუხი ცნობილია. ის უყოყმანოდ მოითხოვს ასეთი მოვლენის ამორთვის და „ფრჩხილებაში ჩასმას“. ეს ხდება თანახმად პრინციპისა, რომ წმინდა ფენომენოლოგიიდან უნდა განიღვინოს ყოველივე ტრანსცენდენტური. მაგრამ აქ სპეციფიკური ვითარებაა: ამორთვა იმისი შეიძლება, რაც, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, ცნობიერებაშია, ცნობიერებას ეფუძნება, ცნობიერებით არის. რახან აბსოლუტური, ცნობიერებასთან მიმართების არმქონე რეალობა შეუძლებელია, ჰუსერლის მიხედვით, მისი ამორთვა ამიტომ არის შესაძლებელი. წმინდა ცნობიერება „ბატონობს“ ყოველივე მუნდანურზე და ამიტომ შესწევს მას ძალა ყოველივე ამის რედუქციისა. წმინდა მე თვითონ ამ ვითარებას არ ემორჩილება: ის ცნობიერებით კონსტიტუციურებულ ერთეულს არ წარმოადგენს. პირიქით, ის ერთგვარად „მართავს“ ცნობიერებას, უიმისოდ ცნობიერება არ იაზრება. ამიტომ უწოდებს ჰუსერლი წმინდა მეს ტრანსცენდენტურს იმანენტურში. წმინდა მე ყოველთვის განცლებთან არის და ამდენად იმანენტურია, მაგრამ ის „მეტია“, ვიდრე განცდათა ჯამი, ცნობიერების ტოტალური ნაკადი და ამდენად მისგან დამოკიდებულია, მის კონსტიტუციას არ ექვემდებარება. როგორც ცნობიერების იმანენტური მოცემულობა, წმინდა მე რჩება ფენომენოლოგიაში, მაგრამ მხოლოდ როგორც დესკრიფციული მონაცემი. ყოველგვარი თეორია წმინდა მეს შესახებ უნდა ამოირთოს. ასეთი „ცოდნის“ შემოტანა ფენომენოლოგიაში შებლაღავდა მის სიწმინდეს, შეუძლებელს გახდიდა უწანამძღვრო ძიებას. ამრიგად, ირკვევა, რომ ტრანსცენდენტალური განწმენდა არ გულისხმობს ყოველგვარი ტრანსცენდენტურის განდევნას. როცა ტრანსცენდენტური მთლიანად ამორთულია, წერს ჰუსერლი, შეუძლებელი ხდება მეცნიერების შექმნა წმინდა ცნობიერებაზე. მართალია, ამ შემთხვევაში ხელთ გვექნება წმინდა ცნობიერება, მაგრამ არ გვექნება იმის შესაძლებლობა, რომ შეგვექმნა მეცნიერება წმინდა ცნობიერების შესახებ.

ჰუსერლი იძლევა ეიდეტურ სფეროს დაყოფას სხვა თვალსაზრისითაც. დაყოფის პრინციპად ამ შემთხვევაში აღებულია ფორმა-შინაარსის ცნება. ლოგიკა, მათემატიკა, ფორონომია... ფორმალურსა და ტრანსცენდენტურ არსთა შემსწავლელნი არიან, ხოლო ისეთი „იდეები“, როგორიცაა — „ადამიანი“, „სული“, „სულიერი მოვლენა“, „პიროვნება“, „ხასიათი“, და ა. შ. მიეკუთვნებიან მატერიალურ-ეიდეტურსა და ტრანსცენდენტურ სფეროს. არსთა ეს კომპლექსი უნდა ამოირთოს

შესატყვის ინდივიდუალურ-ემპირიულ მოვლენებთან ერთად. ის წმინდა ცნობიერების კონსტიტუციას ექვემდებარება და, მაშასადამე, „ფრჩხილებში ჩასმასაც“. მისი გამოყენება წმინდა ფენომენოლოგიაში დაუშვებლად არის გამოცხადებული.

ახლა, როცა ფენომენოლოგიური რედუქციის პროცესი აღწევს თავის საბოლოო მიზანს, როცა თითქოს მოპოვებულია წმინდა ფენომენოლოგიის საგანი, ერთგვარი მოულოდნელობის წინაშე აღმოვჩნდით. რედუქციის აქტი თითქოს იმისთვის იყო გამიზნული, რომ ნატურალისტური განწყობის შინაარსიდან უკუგვეგდო ყველაფერი, რასაც ფაქტობრივ-ტრანსცენდენტურის ნიშანი ექნებოდა. მხოლოდ ასეთი ოპერაციიდან დაშთენილი შინაარსი უნდა მიგვეჩნია ფენომენოლოგიის სარბიელად. ის არ უნდა ყოფილიყო არც ფაქტი და არც ტრანსცენდენტური. მაგრამ, როგორც ჩანს, ასე წმინდად და უნივერსალურად რედუქცია ვერ გატარდა. რედუქციამ თვითონ აღმოაჩინა, რომ წმინდა მე და წმინდა განცდა იმგვარად არიან მოცემული, რომ ევიდენტურად „ასაბუთებენ“ თავის არსებობას. ისინი გვეძლევიან როგორც ესენციალურად, ისე ექსისტენციალურადაც. ვარაუდი მათი არსებობის შესაძლებლობისა, ლოგიკურად გამორიცხებულია და რამდენადაც ეს ასეა, ე. ი. არსებობის ფაქტს ამ პუნქტში აუცილებლობით ვხედავთ, საქმე გვაქვს ემპირიულ აუცილებლობასთან, აუცილებელ ფაქტთან, რაც თითქოს შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ წმინდა განცდის ეს ფაქტიურობა ემყარებოდეს ყოფაზე უარის თქმას, თითქოს მისი არსებობა იყო მხოლოდ ინტენციონალური და არა რეალურ-ემპირიული. ასეთი არსებობა მიეწერება, ჰუსერლის მიხედვით, „ნივთს“, მაგრამ არა „განცდას“. ნივთის არსებობა არაა ლოგიკურად აუცილებელი, განცდის არსებობის უარყოფა კი ლოგიკურობას ეწინააღმდეგება: უაზროა ლაპარაკი იმის უარყოფაზე, რაც ცნობიერებაში აღწევს თვითმოცემულობას. დებულება — „მე ვარ, მე ვარსებობ“ აბსოლუტური სინამდვილის ადექვატური გამოთქმაა. აქ ჰუსერლი კვლავ ბრენტანოს უაბლოვდება.

წმინდა ცნობიერებამ, მაშასადამე, ფენომენოლოგიური რედუქციის წყალობით „შეიძინა“ ის, რაზედაც უარი ეთქვა ამავე აქტის საფუძველზე ნატურალისტური განწყობის შინაარსებს: ბუნებას, ადამიანს, სულს, ღმერთს... ის, რასაც ფილოსოფია ეძებდა მუდამ. როგორც მყარ აბსოლუტურ სინამდვილეს, ჰუსერლის მიერ დაიძებნა სუბიექტის სუბიექტურობის სფეროში. მან რედუქციისა და ეპოქეს უმჯავრესი და უმაღლესი მომთხოვნელობა წაუყენა ყველაფერს, რაც კი იყო ცნობილი და რასაც შეეძლო ნამდვილი სინამდვილის პრეტენზია ჰქონებოდა და ბოლოს მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ამის პრეტენზია უნდა ჰქონ-

ოდეს მხოლოდ წმინდა მე-ს, წმინდა მე-ს განცდებს, მეობრივ ცნობიერებას. ჰუსერლი მუნდანური სუბიექტურის უკუგდების შემდეგ მუნდანურ ობიექტურობას კი არ მიმართავს ფილოსოფიის პრობლემის გადასაჭრელად, არამედ უკუგდებული სუბიექტურობის ადვილას ათავსებს ნამდვილ, აბსოლუტურ სუბიექტურობას, ისეთ სუბიექტურობას, როგორც, ჰუსერლის აზრით, ბრწყინვალედ დაიჭირა ობიექტურობისა და აბსოლუტურობის მაქსიმალური მომთხოვნელობის გამოცდა. მან გაამართლა იმის პრეტენზია, რომ იყოს ყოველივე ბუნებრივისა და ზებუნებრივის საფუძველი. უნივერსუმის ცხადყოფა ამიერიდან აბსოლუტურ სუბიექტურობას უნდა დაემყაროს, ამ პუნქტიდან უნდა გახდეს ყველაფერი გასაგები. ასე უნდა ვიაზროთ, ჰუსერლის მიხედვით, ფილოსოფიის ამაღლება უზუსტესი მეცნიერების რანგამდე და მასთან ერთად სპეციალურ მეცნიერებათა მეცნიერულობის დადასტურება-გამართლება. წმინდა ფენომენოლოგია, წმინდა ცნობიერების არსობრივი მეცნიერება ტრანსცენდენტალური ეგოლოგიის სახეს იღებს. ტრანსცენდენტალური იმანენტურიც არის და ტრანსცენდენტურიც. პირველი ნიშნით ის შემეცნების საწყისად გველინება, მეორე მისი ნიშანი სამყაროს ონტიურ „შშენებლობას“ ედება საფუძვლად. ამით იწყება ფენომენოლოგიის უმაღლესი მიზნის რეალიზაცია, იწყება სამყაროს კონსტიტუცია, იქმნება „კონსტიტუციური ფენომენოლოგია“.

ნატურალური განწყობის მთელი შინაარსი, რომელიც პირველ ინსტანციად გვეძლეოდა ამ სიტუაციაში, ახლა მეორე ადგილზე მოთავსდა. მისი ადგილი ტრანსცენდენტალურმა სუბიექტურობამ დაიჭირა. ფილოსოფია მუდამ იმის ცდაში იყო, რომ როგორმე ცნობიერებში იმანენტურობა გადაეღობა და ტრანსცენდენტურში შეეხედა, მისწვდომოდა ისეთს სინამდვილეს, რომელიც ცნობიერებაზე არ იქნებოდა დამოკიდებული. ამას ესწრაფოდა მატერიალიზმიცა და (ობიექტური) იდეალიზმიც. ჰუსერლი ფიქრობს, რომ მან მიაღწია ასეთს სინამდვილეს და ის წმინდა მე-ს სახით წარმოგვიდგინა. აქედან ირკვევა, რომ წმინდა ფენომენოლოგია წმინდა ცნობიერებას ეძებს, არა როგორც საბოლოო მიზანს, არამედ, როგორც ისეთ მომენტს, რომელიც სამყაროს კონსტიტუციას მოგვცემს, მას ჩვენთვის გასაგებს გახდის.

„ქვეშარტი თემა ფენომენოლოგიისა არ არის არც სამყარო, ერთი მხრით, და არც მის წინ მდგარი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა, არამედ სამყაროს ქმნადობა ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის კონსტიტუციაში“ — აღნიშნავდა ე. ფინკი 1933 წ. Kantstudien-ის 28-ე ტომში.

ამგვარად, სუბიექტურობა, რომელსაც ჰუსერლი ებრძოდა „ლოგოკური გამოკვლევების“ პირველ ტომში, არსებითად სხვაა, ვიდრე ის

სუბიექტურობა, რომელზედაც არის ლაპარაკი ამის შემდეგ, „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში და ჰუსერლის ყველა შემდგომ ნაშრომში. პირველი არის ფსიქოლოგიური, ემპირიული, მუნიდანური სუბიექტურობა, რომელიც ვერასოდეს დასაბუთების ლოგიკურ ფუნქციას ვერ შეასრულებს, პირიქით, თვით საკირობებს — „განმტკიცებას“ წმინდა ლოგიკითა და ფენომენოლოგიით. ჰუსერლმა შექმნა არა ფსიქოლოგიური ფენომენოლოგია, არამედ ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია და ამით ემპირისტულობის დაძლევა სცადა ფსიქოლოგიაში, საფუძველი ჩაუყარა ეიდეტურ ფსიქოლოგიას.

ის, რაც უკავშირდება ფსიქოლოგიზმის დაძლევას ლოგიკაში, ლოგიკური ერთიანობის თავისთავადობის თეზისს, კემმარიტის, აქსიოლოგიურისა და „პრაქტიკის“ დამოუკიდებლობას მუნიდანურ ვითარებიდან, რეალურ სამყაროდან, არის ტრადიციულად გაგებული პლატონიზმი. პლატონიზმი არის ჰუსერლის კონცეფციაში, მაგრამ ის, რითაც უმთავრესად სახელი გაითქვა ჰუსერლმა, არის არა ეს, არამედ წმინდა ფენომენოლოგია, რომელიც ლოგიკასა და ლოგიკურ სამყაროს ამორთავს, „ფრჩხილებში ჩასვამს“ და ტრანსცენდენტური კონსტიტუციის ერთ-ერთ საგნად აქცევს. „პლატონიზმი“ ფენომენოლოგიისათვის არის არა პასუხი ფილოსოფიურ კითხვაზე, არა პრობლემის გადაჭრა, არამედ თვითონ თემა, პრობლემა, ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ძიების სფეროს ერთ-ერთი მომენტი. თუ ვიტყვი, რომ პლატონმა ეიდეტუკა დაასაბუთა, უნდა ვთქვათ, რომ ჰუსერლმა ის მიიღო, გაამდიდრა ახალი საბუთებით და შემდეგ სხვა რედუცირებულ ინსტანციებთან ერთად ის ფენომენოლოგიური კონსტიტუციის საგნად აქცია. ფენომენოლოგიური შემეცნება საზრისსა და გაგებას ეძებს. თავისთავად აღუზული ევიდენტობა, მაშინაც კი, როცა ის აპოდიქტიკურობას აღწევს, არ იძლევა შემეცნების წყურვილის სრულ დაკმაყოფილებას. ფენომენოლოგია ამ უკანასკნელსა და ამომწურავ შემეცნებას ეძებს. გონებას სურს გაიგოს არა მარტო ის, თუ როგორი არის სამყარო, როგორაა მისი კანონზომიერება და აღნაგობა, არამედ ისიც, თუ რატომ არის ის ასეთი, როგორ მოხდა, რომ ის ასეთია და არა სხვაგვარი. ფენომენოლოგიას სურს „იხილოს“, როგორ „იქმნება“ სამყარო ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში, როგორ იძენენ სამყაროს მოვლენები საზრისს ფენომენოლოგიურ კონსტიტუციაში. ეს იგულისხმება ჰუსერლის ფილოსოფიურ ლოზუნგში: „მისვლა თვით საგნებთან“.

ამჟამად არსებობს რამდენიმე ფენომენოლოგია, რომელთა შორისაც ჰუსერლის ფენომენოლოგია მართალია, პირველი, მაგრამ მაინც ერთ-ერთია სხვა ფენომენოლოგიათა შორის. ლაპარაკია მ. შელერის, ა. ფენდერის, მ. ჰაიდეგერის... ფენომენოლოგიაზე. უკვე დაიწერა ფენომენო-

ლოგიის ისტორია ორ ტომად. იწერება ახალი და ახალი ინტერპრეტაციები, როგორც მთლიანად ფენომენოლოგიის რაობაზე, ისე მისი ცალკეული პრინციპების შესახებ. განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ის სპეციალური გამოკვლევები სხვადასხვა საკითხებზე, რომელნიც დამუშავდნენ ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენებით. ძნელია დავასახელოთ ისეთი ფილოსოფიური და აგრეთვე სპეციალურ მეცნიერებისადმი მიკუთვნებული ზოგადი პრობლემა, რომლის კვლევაც არ იყო ნაცადი ფენომენოლოგიის გამოყენებით. რასაკვირველია. ფენომენოლოგიას მოწინააღმდეგეც ბევრი გაუჩნდა, ცხარე კამათიც ხშირად გამართულა ამ ფილოსოფიური სიახლის გარშემო. ერთი რამ ცხადია: ჩვენი დროის მკვლევარი, რა მიმართულებასაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი, ფილოსოფიაში ფენომენოლოგიას გვერდს ვერ აუვლის.

ჰუსერლის ნააზრევი კვლევის ურთულესი ობიექტია, მისი ფილოსოფიური გზა გრძელია და, შეიძლება ითქვას, მრავალსაფეხურიანია. ამას ერთვის ის გარემოება, რომ მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა მთლიანად ახლაც არ არის გამოქვეყნებული. ყოველ ახალ პუბლიკაციას შემოაქვს ახალი ნიუანსი, რაც თავის მხრივ საკითხის ახალ გადასინჯვას მოითხოვს, რა თქმა უნდა, ზოგი რამ, და, ისიც ძირითადი, ამ კრიტიკაში სადავო არ გახდება. ჰუსერლის იდეალისტობა, მაგალითად, საეჭვო არ არის, ეს აზრი ახალი მასალების გამოქვეყნებას არ შეურყევეია. იგივე ითქმის იმ შინაგანი შეუთანხმებლობისა და იმანენტური დუალიზმის შესახებ, რომელსაც მიაწერენ ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიას. ის ფაქტი, რომ ფენომენოლოგიის გასაცნობად ჰუსერლი არც ერთი სხვა თანამოაზრის ნაშრომს რეკომენდაციას არ აძლევდა და დაინტერესებულ პირს ურჩევდა მხოლოდ მისი ნაწერები ეკითხა, მოწმობს იმას, რომ ფენომენოლოგიის შინაარსი მოკლებულია საჭირო სიტყვადეს. მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს აქ ობიექტური ვითარება, ერთი რამ უდავოა, ჰუსერლის კრიტიკა ვერ დაკმაყოფილდება იმის აღნიშვნით, რომ ეს მოაზროვნე იდეალისტია და მისი კონცეფცია შინაგანი შეუთანხმებლობით, ერთგვარი დუალიზმით ხასიათდება. რახან იდეალიზმისა და დუალიზმის კონკრეტული ფორმები და სახეობანი ბევრნაირია, მათ წინააღმდეგ ბრძოლაც დიფერენციურ მიდგომას საჭიროებს.

ჰუსერლის (Husserl) ძირითადი შრომები

Logische Untersuchungen, 2. B., 1900/1901; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913; Formale und transzendente Logik, 1929; Die Krisis der europäischen Wissenschaften

- დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1925, გვ. 40—45; ა. ბოქორიშვილი, გამოსახულება და მნიშვნელობა, კრებ. „ფსიქოლოგია“, № 1, 1942, მისივე, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. II, 1959, 4; მისივე, ფსიქოლოგიის მეტოდოლოგიისათვის, 1966; გვ. 219—244; მისივე, ფენომენოლოგიური ესთეტიკა, 1966; Яковенко, Б. Философия Эдмунда Гуссерля (Новые идеи в философии, сборник 3, 1913); Ш. Нущубидзе, Больщано и теория науки (Вопросы философии и психологии, 1913, № 116, 117); Шпет, Г., Явления и смысл, 1914; З. М. Какбадзе, Проблема „Экзистенциального кризиса и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля, 1966; Landgrebe, L., Der Weg der Phänomenologie, 1963.

მეხს შელერი

გერმანელმა ფილოსოფოსმა მ. შელერმა (1874—1928) განიცადა ეუკენის, ნიცშეს, დილთაის, ბერგსონისა და განსაკუთრებით კი ჰუსერლის გავლენა. 1897 წელს დაიცვა დისერტაცია თემაზე — „მიმართება ლოგიკურ და ეთიკურ პრინციპებს შორის“. ლექციებს კითხულობდა იენისა და ბიუნხენის უნივერსიტეტებში. 1910 წლიდან მუშაობდა გეტინგენში, 1919 წლიდან კელნში, 1928 წ. მაინის ფრანკფურტში. 1948 წ. დაარსდა „მაქს შელერის საზოგადოება“.

შელერის შემეცნებითი ინტერესი ყოველთვის მიმართული იყო მარადიულისაკენ. იგი ცდილობდა ყოველ მომენტურში და წარმავალში დაეკვირა უცვლელი, მტკიცე, წარუვალელი ვითარება. მეტაფიზიკა მას ფილოსოფიის აუცილებელ მომენტად მიაჩნდა და ამიტომ მკაცრად ებრძოდა პოზიტივიზმსა და კანტიანელობას. ნამდვილი სინამდვილის გული შელერს სიცოცხლის სახით ჰქონდა წარმოდგენილი და ეს მრწამსი თვალნათლივ გამომქლავდა მის ნაშრომებში. ამან შეაპირობა შელერის

ვატაცება საერთოდ ემოციური სინამდვილის შესწავლით და უარყოფითი დამოკიდებულება ცალმხრივი ინტელექტუალიზმის მიმართ. შელერი ცნობილია არა იმდენად, როგორც სისტემატიკოსი, როგორც ფილოსოფიური სისტემის ავტორი, რამდენადაც, როგორც პრობლემატიკოსი, როგორც ისეთი მოაზროვნე, რომელმაც მრავალი ახალი საკითხი დააყენა მეცნიერების წინაშე, მრავალმხრივი შესწავლის ობიექტი გახადა. ამგვარი მუშაობა ჩაატარა მან ფილოსოფიის სხვადასხვა დარგში და კეთილ მეცნიერებაშიც. მთავარზე უმთავრესი ამ პრობლემატიკაში შელერისათვის იყო, მაინც, ეთიკის პრობლემა, რომლის გადაჭრასაც ემსახურება მისი გნოსეოლოგიურ-ფსიქოლოგიური, ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური და რელიგიურ-თეოლოგიური ძიება. ეთიკის საკითხებს ეხებოდა შელერის სადისერტაციო ნაშრომი. ამ საკითხს არკვევს მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი წიგნი, რომლის სათაურში უკვე ჩანს სიახლე, რომელიც მან შემოიტანა ეთიკურ აზროვნებაში. აქ ლაპარაკია ღირებულების ეთიკაზე ეთიკურ ფორმალიზმთან დაკავშირებით, ამ ორი ცნების ერთმანეთისადმი შეურიგებლობა საერთოდ ცნობილი იყო. ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ აღიარა, რომ შელერის ეს ნაშრომი („ფორმალიზმი ეთიკაში და მატერიალური ღირებულებითი ეთიკა“) ეპოქალურია, და, ყველაზე მნიშვნელოვანი საფეხური ეთიკური აზროვნების განვითარებაში კანტის შემდეგ. ეთიკურმა რეფორმაციამ გამოიწვია რეფორმის საჭიროება ფილოსოფიის სხვა დარგებშიც. მან გავლენა მოახდინა ისეთ სპეციალურ მეცნიერებაზე, როგორცაა ფსიქოლოგია, სოციოლოგია და ა. შ.

ფილოსოფიური რეფორმა, რომელიც შელერმა განიზრახა, მთლიანად ემყარება ჰუსერლის ფენომენოლოგიას. იგი შელერმა ძლიერ ოსტატურად გამოიყენა, და, რაც აღნიშვნის ღირსია, გამოიყენა იმ სფეროში, რომელიც ჰუსერლის ფენომენოლოგიური რედუქციის აქტით „ფრჩხილებში“ იყო მოქცეული. შელერის ფენომენოლოგიური კვლევა არ ეხება წმინდა ფენომენოლოგიის საგანს, წმინდა ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებას, არამედ იმ სინამდვილეს, რომელიც ეპოქეს უნდა დაქვემდებარებოდა, რათა წმინდა ცნობიერების სფეროში შეღწევა ყოფილიყო შესაძლებელი. ამიტომ უწოდებენ შელერის ფენომენოლოგიას გამოყენებითს. ამით ინტერესი მის მიმართ კი არ იკლებს, არამედ იმატებს: ეს არის არა მარტო პოზიტიური კვლევა სინამდვილისა ახალი მეთოდით, არამედ იმავე დროს თეორიული, წმინდა ფენომენოლოგიის შემოწმებაც. ყოველი მოვლენა და ფაქტი, რომელზედაც შელერი მსჯელობს, არის ახლებურად გააზრებული, ახალი ასპექტით დანახული, როგორც ის უწოდებს, „ფენომენოლოგიური ცდა“. თუ ეს დავივიწყებთ, შელერის ნააზრები ჩვენთვის გაუგებარი დარჩება.

შელერის ეთიკის ძირითადი ცნებების—პიროვნების, ღირებულების, გონის, აბსოლუტის, გრძნობის აქტის ღირებულებათა იერარქიის... იმგვარ ურთიერთობაში გააზრებას, რომ ამ გზით დასაბუთებული ყოფილიყო მატერიალური და ღირებულებითი აპრიორული დისციპლინა, ესაპირობებოდა ფილოსოფიის ძირითადი დებულებების განხილვა პერსონალურ ასპექტში. ამან თავის მხრივ შეაპირობა ფილოსოფიის ძირითადი დებულებების განხილვა პერსონალურ ასპექტში, ამ უკანასკნელმა კი ფილოსოფიის ცნებების იმგვარი გაგება, რომელიც საგრძნობლად განსხვავდება ტრადიციულ გაგებისაგან.

ფილოსოფია თავის იდეის მიხედვით, შელერის აზრით, არის უწინამძღვრო, ევიდენტური, აპრიორული შემეცნება აბსოლუტისა მის არსებობაში და მის არსში. სხვაგვარი დამოკიდებულება აბსოლუტის მიმართ, თუ არა შემეცნებითი და ისიც აპრიორული, საწყისისეული და ევიდენტური, არ იქნება ფილოსოფიური დამოკიდებულება, არ იქნება ფილოსოფია. ფილოსოფიის დაფუძნება „საღ აზრზე“, ლეტაებრივ გამოცხადებაზე ანდა მეცნიერებაზე — მოასწავებს დოგმატიზმს, ფიდეიზმსა და სციენტიზმს ეს ნიშნები როგორც ერთად, ისე ცალ-ცალკე მომაკვდინებელია ფილოსოფიისათვის. არც უკრიტიკო, არც რწმენაზე დამყარებული და არც მეცნიერების ორიენტაციის მქონე ფილოსოფია არ შეიძლება ჩაითვალოს მისი იდეის გამართლებად, მის რეალიზაციად. აქ ფილოსოფიის ადგილს იჭერს ისეთი ინსტანცია, რომელსაც ფილოსოფიასთან არაფერი აქვს საერთო. ფილოსოფიას მოეთხოვება იყოს ბოლომდე კრიტიკული, არ შემოიტანოს თავის სფეროში არაფერი, რაც მის მიერვე არ იქნება მოპოვებული. „მეცნიერული ფილოსოფია“, რომელშიც იგულისხმება ფილოსოფიის შინაარსად მეცნიერების მონაპოვარი, გაუგებრობა და უაზრობაა. თანამედროვე ფილოსოფია, რამდენადაც მეცნიერებას ესესხება დაფუძნებას, შელერის აზრით, იმავე საფრთხის წინაშე დგას, როგორშიც იყო საშუალო საუკუნეებში, როცა ის თვითონვე აცხადებდა თავის თავს თეოლოგიის მსახურად. ფილოსოფიის ბედისათვის სულ ერთია, ვის მიერ იქნება გაუქმებული მისი საარსებო უფლება კრიტიკული აზროვნებისა — თეოლოგიის მიერ, თუ მეცნიერების მიერ. ფილოსოფია შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ როგორც ავტონომიური ერთეული, რომელიც თავის არსსა და თავის კანონზომიერებას მხოლოდ თვითონ ეძებს და თვითონ ნახულობს.

შელერი საგანგებოდ ჩერდება იმ სპეციფიკურ სიძნელეზე, რომელიც ახლავს ფილოსოფიის განსაზღვრებას, განსხვავებით სპეციალურ მეცნიერებათა განსაზღვრებისაგან. სპეციალური მეცნიერებანი, მაგალითად, ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, ფსიქოლოგია თავიანთი კვლევის სფეროს განსაზღვრებისას იყენებენ ისეთს ცნებებს, როგორიცაა — მატე-

რია, სხეული, ენერგია, სიცოცხლე, ცნობიერება და ა. შ. ამ ცნებების შინაარსის ცხადყოფა დასახელებულ მეცნიერებათ არ შეუძლიათ, ეს მათ არც ევალებათ. ისინი აქ უკრიტიკოდ გამოიყენებიან. პოზიტიური მეცნიერება უალრესად კრიტიკულია ცალკეული მოვლენების მიმართ, მაგრამ სრულიად დოგმატურია იმ კატეგორიების მიმართ, რომელთაც იგი ემყარება ყოველი განზოგადების აქტში. ამ კატეგორიების გაშიფვრა ფილოსოფიას ეკისრება. მას არ აქვს უფლება შეურიგდეს დოგმატურ დაშვებას თუნდაც ერთ რომელიმე პუნქტში. ამ სპეციფიკურ ფილოსოფიურ ამოცანას ერთვის ახალი სიძნელე: ცნება-კატეგორიათა გახსნა-გაშუქება შეიძლება მოხდეს მხოლოდ რომელიმე ფილოსოფიური თეორიის გამოყენებით, განსაზღვრული ზოგად-ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიური ძიების დაწყება ფილოსოფიას მოცემულად გულისხმობს. გამოდის, რომ თითქოს ფილოსოფიური აზროვნება შეიცავს წრიულ დასაბუთებას, მოცემულად იგულისხმება ის, რაც უნდა იქნეს მოპოვებული. შელერი აღიარებს, რომ ფილოსოფიის ფორმალ-ლოგიკური დეფინიცია შეუძლებელია და ფილოსოფიის ცხადსაყოფად თვითკონსტიტუციის ცნებას მოუხმობს. ფილოსოფიამ უნდა გაიგოს თავისი თავი არა „გარედან“, არა რომელიმე მეორე ცნებით, თუ გინდ ეს იყოს მეორე ფილოსოფიური კონცეფციის სახით მოცემული (ერთი ფილოსოფიის დაფუძნება მეორე ფილოსოფიით), არამედ თავის თავიდან, თვითწვდომის გზით. ეს საქმე შელერს ასე ესახება: სპეციალური მეცნიერების განსაზღვრება იმ სინამდვილეზე მითითებით, რომელსაც ის იკვლევს, კანონიერია, მაგრამ განსაზღვრების ამ წესის გამოყენება ფილოსოფიაში დაუშვებელია. ფილოსოფიას არა აქვს კვლევის საგნად მიზომილი სინამდვილის რომელიმე ნაკვეთი. მისი მოქმედების სფერო არის ყველგან, მაგრამ ყოველთვის სპეციფიკურ განზომილებაში. ამ განზომილების შესაბამისს თავის დაჭერას პირველად ვხვდებით ფილოსოფიაში და ამიტომ ფილოსოფიის განსაზღვრებაც ჩვენ აქედან, ფილოსოფოსიდან უნდა მივიღოთ: ფილოსოფიის საგანი არის ის, რასაც „ხედავს“ ფილოსოფოსი.

შელერს ცრურწმენად მიაჩნია ის, რომ კვლევის საგნის შემოფარგულა საგნობრივად უფრო ადვილ საქმედ არის მიჩნეული, ვიდრე ამის მიღწევა მოქმედების ტიპის დადგენით. რით ვხელმძღვანელობთ, როცა ვამბობთ, რომ პლატონი, არისტოტელე, დეკარტე, კანტი არიან ფილოსოფოსები. ემპირია აქ ვერ დაგვეხმარება: სანამ ფილოსოფიის სფერო მონახული არ არის, ამ სფეროს ემპირია განუხორციელებელია. ჩვენ ფილოსოფოსს ვეძებთ, რათა იმის საშუალებით ფილოსოფიის სფეროს მივაგნოთ. ძიების ჩირაღდნად გვევლინება იდეა, რომელიც ჭერ კიდევ უცნობია ცნებითი ცნობიერებისათვის, მაგრამ იმდენად მაინც არის

ცნობილი, რომ ჩვენს ძიებას ხელმძღვანელობას უწევს. შინაარსი ამ იდეისა არის ადამიანის გონის ძირითადი მიდგომა ნივთიერებისადმი. ეს მიდგომა პიროვნებისა, ეს პოზიცია გვეძლევა მისი არსებობის ფორმის თავისებურებებით, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ პიროვნება ყველაფერს ხელავს მარადიულობის ასპექტში. ეს ის ასპექტია, რომელიც იშლება ადამიანის წინაშე. ფენომენოლოგიური რედუქციის საფუძველზე. ამ გზით მიღწეული ვითარება, ფენომენოლოგიის პრინციპული დებულებების მიხედვით, არის სრული გარანტია, როგორც შემეცნების ევიდენტობისა და აპრიორულობისა, ისე მისი საგნობრივი აბსოლუტურობისა. შეღერის მიერ წარმოებული ძიება ფილოსოფიისა თავის დასასრულს ნახულობს ფენომენოლოგიაში, ამდენად ფილოსოფია არის ფენომენოლოგია. სამყაროს ფენომენოლოგიური ხედვა.

მაგრამ ეს განწყობა საკმარისი არ არის. შეღერი არ იფიწყებს იმ სფეროს. რომელსაც მან ესოდენ დიდი ყურადღება დაუთმო, — მორალურ სფეროს. სპეციფიკური, ფენომენოლოგიური ხედვა ახალ, სპეციფიკურ „ფაქტებს“ გვაძლევს, „ხედვის“ თავისებურება კვლევის საგნის თავისებურებას უზრუნველყოფს. საჭიროა იმაზეც ვიფიქროთ, თუ როგორ არის შესაძლებელი ამგვარი „ხედვის“ ათვისება, საქმეში დახელოვნება. ამისთვის საჭიროა პიროვნების მთლიანი აქტი, „თავგანწირული“ მისწრაფება წმინდა შემეცნებებსაკენ, რომელსაც ხელმძღვანელობას უწევს სპეციფიკური სიყვარული. სასრული ადამიანის პიროვნების ცენტრალურმა მომენტმა სიყვარულით განსაზღვრული მონაწილეობა უნდა მიიღოს ყოველი ნივთის არსობრივ შინაარსში. ვისაც ასეთი პოზიცია უჭირავს სამყაროს მიმართ, ის ფილოსოფოსია, ხოლო ფილოსოფოსის წინაშე გადაშლილი სინამდვილე ფილოსოფიის სფეროს წარმოადგენს. სიყვარულით წარმართული მორალური აქტი აუცილებელი პირობაა ფილოსოფიური შემეცნებისათვის. მართალია, ფილოსოფიის ფორმალური ინტელექტუალიზმის უარყოფა უსაფუძვლოა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, დასძინს შეღერი, რომ რახან ფილოსოფია შემეცნებაა, შესამეცნებელიც თითქოს შემეცნებაა. ადამიანის წარმმართველი რაცაა პირველ საწყისებისაკენ, მათი თანაზიარებისაკენ, ის არაა განსაზღვრული მხოლოდ აზრით, აზრისეულით. ამ ფუნქციას ასრულებს შესამეცნებლის მთელი არსობრივი შინაარსი: ყოფიერება მეტია, ვიდრე საგნობრიობა, ვიდრე ინტელექტუალური აქტის სპეციფიკური საგანი.

ცოდნის შინაარსის განსაზღვრება უნდა მოხდეს, არა გნოსეოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური ცნებებით, ე. ი. ცოდნას უნდა შევხედოთ, როგორც ონტიურ ფაქტს, და მისი დისტინქცია ამ ასპექტში უნდა მოხდეს. ცოდნა ყოფიერებითი მიმართებაა, ერთი რომელიმე ყოფიერება ხდება მეორე ყოფიერების გარკვეულობის (Sosein) მოზიარე. პირველი

ყოფიერება შემეცნებელია, მეორე შესამეცნებელი. შემეცნების ფაქტი აბსოლუტურად არაფერს ცვლის შესამეცნებელში. შემეცნების აქტი არ არის კაუზალური და დრო და სივრცეში მიმდინარე პროცესი. ის გონითი აქტია, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ თავისთავად და თავისთვის არსებული საგანი ხდება მისი ინტენციონალური ობიექტი, გონის აქტი მიაპყრობილია ამ შემთხვევაში საგანზე, საგნის გარკვეულობაზე. ის, რასაც საგანში ეძებს შემეცნების აქტი, არის საგნის გარკვეულობა. ცოდნაში ეს გარკვეულობა ორგვარ არსებობას აღწევს, არსებობას საგანში და არსებობას გონში. გარკვეულობის არსებობა საგანში არის რეალური არსებობა, ხოლო მისივე არსებობა გონში არის ინტენციონალური. შინაარსეულად ეს გარკვეულობა არის ერთი, ერთი და იგივე, მაგრამ ერთ შემთხვევაში შეუმეცნებელი, მეორე შემთხვევაში შემეცნებელი.

გონის ცნებაში შეიძლება ვიგულისხმოთ ისეთი აქტების ერთობლიობა, რომელთა საშუალებით შემეცნებელი ხდება შესამეცნებლის გარკვეულობის მოზიარე. ეს არის გადასვლა იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურში, შემეცნებისათვის გამიზნული ინტენციის რეალიზაცია. ის შინაგანი ძალა, რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავს გონი, ფორმალურად არის სიყვარული, საგნის, ნივთის სიყვარული. ეს არის იმის ნდობა, რომ ადამიანი ამოვიდეს თავის მდგომარეობიდან და სხვისი ყოფიერებითი გარკვეულობის მონაწილე გახდეს. გონის ორივე აქტში, განჰკრეტაში და აზროვნებაში, უ. ი. ხატის ფლობაში და მნიშვნელობის ფლობაში ხდება წვდომა ერთი და იმავე გარკვეულობისა. დაკვირვება, აზროვნება, შემეცნების აქტი... არიან არა თვითონ ცოდნა, არამედ მხოლოდ ოპერაციები, რომელთაც მიეყვართ ცოდნისაკენ.

ცოდნა არის ონტიური ურთიერთობა არსებულთა შორის. ამიტომ, დასკვნის შელერი, ცოდნა არ შეიძლება იყოს თვითმიზნური რამ. მის მიზანს შეადგენს ის, რისთვისაც მყარდება ეს ურთიერთობა. ფორმულა — „ცოდნა — ცოდნისათვის“ ისეთივე უაზრობაა, როგორც ესთეტიკის ფორმულა — „ხელოვნება — ხელოვნებისათვის“. ცოდნას ისე, როგორც ყველაფერს, რაც გვიყვარს და რასაც ვეძებთ, ენიჭება ღირებულება და ფინალური ონტიური საზრისი. ცოდნა ემსახურება ქმნადობას და ეს არის მისი გამართლება, მისი საზრისი. ცოდნის ფორმების განსაზღვრება ქმნადობის ფორმებით წარმოებს.

არსებობს ქმნადობის სამი მთავარი მიზანი: დაუფლება, განათლება და თავისუფლება, ხსნა. შესაბამისად არსებობს ცოდნის სამი სახეობა: დაუფლების, განათლებისა და ხსნის ცოდნა. ცოდნა, რომელიც ემსახურება ადამიანის მიერ ბუნების დაპყრობის ამოცანას, მეცნიერების სახით არის წარმოდგენილი. ეს არის მხოლოდ ერთ-ერთი სახეობა ცოდნისა და არა ერთადერთი, როგორც ეს პრაგმატიზმს ჰგონია. ცოდნის მეორე

ფორმა ადამიანის პოტენციების რეალიზაციას ემსახურება, ხოლო გამათავისუფლებელი, მხსნელი ცოდნა, რომელსაც შეღერი მეტაფიზიკურ ცოდნასაც უწოდებს, გულისხმობს სამყაროს ქმნადობის ხელის შეწყობას. აქ ლაპარაკია სპეციფიკურ ქმნადობაზე, საიდანაც დროის ცნება გამორიცხულია.

ცოდნის სახეობათა შორის არსებობს ობიექტური რანგობრივი საფეხურები მნაშვნელობას ხარისხის მიხედვით. ქვედა საფეხური ღირებულების აღმაველ გზაზე უჭირავს დაუფლების ცოდნას, რომელიც გვეხმარება პრაქტიკულ საქმიანობაში და საერთოდ ჩვენს ინტერესებს ემსახურება. მეტ ღირებულებას შეიცავს განათლების ცოდნა, რამელიც მიზნად ისახავს ადამიანი იმდენად განვითარდეს, რომ მან მიკროკოსმოსის სახე მიიღოს და თანამოზიარე გახდეს სამყაროს სტრუქტურული მთლიანობისა. განათლებული ეწოდება არა იმას, ვინც მდიდარია ნივთთა შემთხვევითი ნიშანთვისებების ცოდნით, არამედ — ვინც აღწევს იმას, რომ სამყაროსადმი მიმართების მრავალსახიანობა ისე გადაამუშაოს, რომ მან გარკვეული ადგილი დაიკავოს პერსონალურ სამყაროში. განათლება „სტილია“ და არა „ნასწავლობა“ და „მკვლევარობა“.

უმალესი ღირებულების მქონე ცოდნა ის ცოდნაა, რითაც ადამიანის პიროვნების ცენტრი აღწევს თანაზიარობას საგანთა უმალეს ყოფიერებასა და მის საფუძველთან. ადამიანის ეს მონაწილეობა აბსოლუტთან შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ იმ პირობით, თუ ამ საქმეში ჩაერევა თვით აბსოლუტი, ღვთაება. ამ მონაწილეობით ჩვენს მეტაფიზიკურ ცოდნაში ღვთაებრიობა აღწევს ქმნადობას, მის მიზანს. არა მარტო ადამიანს სჭირდება ღმერთი, არამედ ღმერთსაც სჭირდება ადამიანი: ეს უკანასკნელი არის ერთადერთი ადგილი სამყაროში, სადაც ხდება ღვთაებრიობის „წარმოშობა“.

პრაგმატიზმი მართალია, როცა ამტკიცებს, რომ ე. წ. პოზიტიური ცოდნა ადამიანის მიღწევებს ემსახურება, მაგრამ მისი მტკიცება, რომ ყოველგვარი ცოდნა პრაგმატისტულია, მცდარია. მაშინაც კი, როცა კვლევის საგანი შერჩეულია პრაგმატული თვალსაზრისით, გამოყენების მიზნით, თვითონ ჭეშმარიტება ამ საგნის შესახებ აქაც არის მსჯელობის თანხმობა მასთან, ე. ი. მონაწილეობა ერთი არსებისა მეორე საგნის გარკვეულობაში. ჭეშმარიტების პრაგმატისტული „ახალი“ თეორია შეღერის აზრით, სრული უაზრობაა. ცოდნიდან რომ სასურველი პრაქტიკული შედეგის მიღება არის შესაძლებელი, ეს ემყარება იმ ფაქტს, რომ შემეცნებელი შესამეცნებლის გარკვეულობის მონაწილეა. ჭეშმარიტი მონაწილეობა უზრუნველყოფს ჭეშმარიტ, ეფექტიან მოქმედებას. პრაგმატიზმი და მასთან ერთად პოზიტივიზმი არიან მხოლოდ გულახდილი და გულწრფელი აღიარება იმ ვითარებისა, რომელიც შეიქმნა დღეს და

საელეთის აზროვნებაში, იმისა, რომ აქ ყველგან პირველ ადგილზე დგას მეცნიერების „პრაქტიციკული“ და „ტექნიკისტური“ გაგება, მეცნიერების უტილიტარისტული კვალიფიკაცია. ამ გარემოებას ფილოსოფია გულგრილად ვერ შეხედავს, ცოდნის ამგვარი განსაზღვრება და შეფასება მის დამოუკიდებლობას აუქმებს. ცოდნის პრაგმატიკული და პოზიტივისტური დეფინიცია თავის ფარგლებს გარეთ სტოვებს განათლებითსა და მეტაფიზიკურ ცოდნას, ე. ი. იმ ცოდნას, რომელიც არის უმაღლესი რანგის და იმ შემეცნების შემცველი, რომელიც ფილოსოფიისათვის ერთადერთ ღირებულებას წარმოადგენს აზროვნების მონაპოვართა შორის. აქედან ისიც გასაგები ხდება, რომ მოტივაცია მეცნიერული ცოდნის მოპოვებისა სხვაა, ვიდრე მოტივაცია ფილოსოფიური ცოდნის ძიებისა: მეცნიერების საჭიროებას ადამიანის ვიტალური მოთხოვნილება განსაზღვრავს, ხოლო ფილოსოფიის საწყისს, როგორც თქვა არისტოტელემ, გაკვირვება უძევს საფუძვლად.

უტილიტარიზმი: გამსჭვალული მეცნიერება ყოველ ცალკეულ მოვლენაში ხედავს ან სასარგებლოს, ან საზიანოს. მხოლოდ ამ თვალსაზრისით აინტერესებს მას მოვლენის ანალიზი. ის არ მიაქცევდა ყურადღებას ისეთ მოვლენას, რომელიც პერსონალურად სავსებით ნეიტრალურია. ასეთი დამოკიდებულება ხედავს მოვლენის არსებითსა და არარსებითს ადამიანისათვის და არა თვით მოვლენისათვის. მაგრამ ის, რომ მოვლენას ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს, დადებითი ან უარყოფითი, თვითონ მოვლენისათვის შემთხვევითია. ყოველი ახალი ფაქტი პრაგმატიკული თვალსაზრისისათვის არის ერთგვარი საფრთხე, შესაძლებელი მუამბოხე დადგენილი ჩვეული ორგანიზაციის წინააღმდეგ. „ეკონომიური აზროვნება“ ცდილობს ყოველი ახალი ძველ წყობაში მოათავსოს. ამით გარანტირებულია მოვლენის წინასწარკვერტა და ა. შ.

რაც შეეხება ფილოსოფიურ შემეცნებას, მას ყოველი საგანი უნდა მისთვის, საგნისთვის. გონის სპეციფიკაა საგნის განხილვა მხოლოდ იმისათვის, რომ ითქვას, თუ რა არის იგი თავისთავად, თავისთვის, რა არის მისი საფუძველი და სტრუქტურის მაკონსტიტუირებელი ფაქტორი. ეს მხოლოდ ფილოსოფიურ აზროვნებაში შეიძლება გამოვლინდეს სრული სიცხადით. ყოველი ფაქტი ფილოსოფიას აინტერესებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის იძლევა მარადიულის წვდომის საშუალებას. ფილოსოფია იწყება იქ, წერს შელერი, სადაც ცნობიერად, შეგნებულად არის ამორთული პრაქტიკულ-უტილიტარული თვალსაზრისი და ე. წ. „ტექნიკური პრინციპი“, რომელიც განსაზღვრავს კვლევის საგნის შერჩევას მასზე დაუფლების მიზნით. მეცნიერული ცოდნა, მართალია, იმიჯნება სპეციალურ ადამიანურ თვისებებიდან და ამ ვითარებაში აწარმოებს კვლევას, მაგრამ საერთო ადამიანურ, ვიტალურ თვალსაზრისს

მინც ინარჩუნებს და შემეცნებას სიცოცხლის კუთხით აწარმოებს. ამისგან განსხვავებით, ფილოსოფია ისეთი ცოდნის მიღწევას ესწრაფვის, რომელიც არ იქნება მიმართებაში სიცოცხლესთან და მის შესაძლებელ ღირებულებასთან. ეს აზრი იმალება პლატონის გამოთქმაში, როცა ის ფილოსოფოსობას გვიხატავს, როგორც სისტემატური კვლამის პროცესს, ე. ი. ვიტალური არსებობის დათრგუნვას ადამიანში გონითი მომენტის გაფურჩქვნისათვის, ადამიანის ერთ-ერთი ნიშანი — ასკეტურობის უნარი — არსებითად არის დაკავშირებული მის ფილოსოფიურ მოწოდებასთან. საკითხი, რომელიც დაკვირვებით, ინლუქციით და მათემატიკის გამოყენებით ვერ გადაწყდება, მეცნიერების საკითხად ვერ ჩაითვლება, ხოლო ის, რაც ამ გზით შეიძლება გადაიჭრას, ფილოსოფიის პრობლემატიკაში ვერ შევა.

ცოდნის ეს სახეობანი, მეცნიერული, პერსონალური და მეტაფიზიკური იმდენად თავისებურნი არიან, იმდენად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ ერთი-მეორის შეცვლას ვერ შეძლებენ. თვითეულ მათგანს აქვს თავისი შეუნაცვლებადი ფუნქცია. თანამედროვე ცივილიზებული კაცობრიობა, დასძენს შელერი, თავისი ტექნიკით, ინდუსტრიით, კომუნიკაციებით... ემყარება რიცხვსა და ზომაზე დამყარებულ სიზუსტეს, „შრომის მეცნიერების“ კმნადობას. აინშტაინისეული ბუნებისმეტყველების მისწრაფება ტიტანურია, როგორც მიზანდასახულობის მასშტაბის მიხედვით, ისე მიღწეული შედეგების ხასიათით, მისი გრანდიოზულობით. ამ მიღწევებმა უკვე თვალსაჩინოდ შეცვალეს ადამიანის არსებობის პირობები. ისიც ნათელი გახდა, რომ ცოდნის თვითეულ ფორმას ჰყავდა თავისი მესვეური სხვადასხვა ხალხის სახით: მეტაფიზიკურ ცოდნას განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ძველ ინდოეთში, განათლების ცოდნას ჩინეთში, ხოლო დაუფლების ცოდნისადმი მისწრაფებამ ცენტრალური ადგილი დაიჭირა დასავლეთ ევროპაში.

თუ ცოდნის აღნიშნულ სახეობებს წარმოვიდგენთ ცოდნის ამაღლების საფეხურებად, მაშინ სრულყოფილი ცოდნა უნდა ვიაზროთ, როგორც სამივე საფეხურის გავლა, მათი უმაღლესი სინთეზი. ეს იქნება შემეცნების პროცესი, რომელიც იწყება მეცნიერული ცოდნით, სინამდვილის დაუფლების ცოდნით, გაივლის პიროვნების განვითარებისათვის საჭირო ცოდნის საფეხურს და თავის უმაღლეს წერტილს მიაღწევს აბსოლუტის, ღმერთის ცოდნაში, მეტაფიზიკური ინსტანციის შემეცნებაში. აქედან გასაგები ჩანს შელერის ფორმულა, სადაც ნათქვამია, რომ ყოველი ცოდნა, საბოლოოდ, არის ღვთაებრიობის ცოდნა, ცოდნა ღვთაებრიობისათვის.

შელერის აზრით, საგნისა და გონის ურთიერთობის გაგებაში კრიტიკულმა რეალიზმმა და ცნობიერების იდეალიზმმა დაუშვეს ერთნაი-

რი შეცდომა: მათ შესაძლებლად მიიჩნიეს უშუალო კონტაქტი შემეცნების პროცესში გონსა და საგნის არსებობას შორის. ეს მტკიცება „გადაჭარბებულია“. ნამდვილად არსებობს ასეთი კონტაქტი მხოლოდ საგნის გარკვეულობასა და გონს შორის. გონში საგნიდან გადადის მხოლოდ ეს მომენტი და ცოდნაც ყოველთვის არის, შელერის მტკიცებით, მხოლოდ გარკვეულობის ცოდნა.

რაც შეეხება ფილოსოფიური შემეცნების აპრიორულობის საფუძველს, ის უნდა ვეძებოთ ფენომენოლოგიური ეპოქეს პროდუქტებში, ფენომენოლოგიური ინტუიციის მონაცემებში. შელერის აზრით, ფენომენოლოგიური „ხედვა“ გვაწვდის ჰერეტის ფაქტებს, რომელთაც აქვთ აპრიორული ხასიათი და აპრიორულ ხასიათს ანიჭებენ ამ „ფაქტებზე“ დამყარებულ მსჯელობებს. ამით მკაცრად განსხვავდება ფენომენოლოგიური აპრიორულობა რაციონალიზმის აპრიორულობისაგან, ისევე როგორც ინტუიცია განსხვავდება ცნებისაგან. როცა საგნის სრული ინტუიცია ემთხვევა ამავე საგნის საზრისს, გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ საგნის გარკვეულობამ მართლაც შეაღწია გონის სფეროში. ამ ფაქტზე რეფლექსია არის ცოდნის ვეიდენტობის „ხილვა“.

ფენომენოლოგიური განწყობის ნიადაგზე შელერმა „განახორციელა“ ეთიკის რადიკალური რეფორმა. რამდენადაც ეს ცდა მიმართულია ფორმალისმის წინააღმდეგ, იგი უარყოფდა კანტის ეთიკის ერთ-ერთი ძირითადი დებულებისა. მაგრამ შელერს არ სურს, ამ ცდას „ანტიკანტიანური“ ეწოდებოდეს. ამ შემთხვევაში, შელერის აზრით, საქმე გვაქვს არა იმდენად კანტის უარყოფასთან და იმის მიღებასთან, რაც კანტმა უარყო, არამედ კანტზე დაყრდნობით ისეთ წინსვლასთან, რომელიც კანტის განვითარებად შეიძლებოდა წარმოგვედგინა. შელერი აღიარებს კანტის უდიდეს დამსახურებას ფილოსოფიური ეთიკის შექმნაში, იზიარებს კანტის ეთიკის ზოგ ძირითად დებულებას, და ფიქრობს, რომ თუ არა კანტის ეთიკური მონაპოვარი, შეუძლებელი გახდებოდა მისი საკუთარი ეთიკა, „მატერიალური ღირებულებებით ეთიკა“. შელერის ეთიკა გულისხმობს და იზიარებს კანტის დებულებებს იმის შესახებ რომ: 1. შეუძლებელია ეთიკა ემყარებოდეს და გამართლებას იღებდეს მიზნისა და შედეგიანობის ცნებებიდან; 2. შეუძლებელია ფილოსოფიური ეთიკა იყოს ემპირიული. ის აუცილებლად აპრიორული უნდა იყოს. ამ დებულებების დაცვისათვის, კანტის აზრით, საჭიროა, და აუცილებელიც ფორმალისტურ თვალსაზრისზე დგომა. შელერს კი უნდა დაამტკიცოს, რომ კანტის მიერ ფილოსოფიური ეთიკისათვის წაყენებული მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად ეთიკური ფორმალისმი არც საჭიროა და არც აუცილებელი. პირიქით,

ფორმალიზმი ეთიკაში ქმნის ხელოვნურ სიძნელეს, რომელიც ეთიკას გაუქმებით ემუქრება. ფორმალიზმს შელერმა „მატერიალობა“ დაუპირისპირა. კანტი იმიტომ არ წავიდა ამ გზით, რომ ის, შელერის რწმენით, მოექცა ყალბ ინტელექტუალურ ვითარებაში, ისეთი დებულებები მიიღო უკრიტიკოდ, რომელთაც აუცილებელი გახადეს ეთიკური ფორმალიზმი. შელერი რვა ასეთ დებულებას ასახელებს და მათი საფუძველიანი კრიტიკით და უარყოფით გზას უხსნის თავის თეორიას. კანტის ეთიკის დოგმატური წანამძღვრები შელერს ასე ესახება: 1. ყოველი მატერიალური ეთიკა აუცილებლად იქნება კეთილდღეობისა და მიზნის ეთიკა; 2. ყოველ მატერიალურ ეთიკას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ემპირიულ-ინდუქციური და აპოსტერიორული მსჯელობის ძალა, მხოლოდ ფორმალური ეთიკა შეიძლება იყოს აპრიორული, ინდუქციური ცდისაგან დამოუკიდებელი; 3. ყოველი მატერიალური ეთიკა არის აუცილებლად შედეგიანობის ეთიკა, მხოლოდ ფორმალურ ეთიკას შეუძლია შეხედოს ზრახვას, როგორც თავიდანვე კეთილი და ბოროტი ღირებულების მატარებელს; 4. ყოველი მატერიალური ეთიკა არის აუცილებლად ჰედონიზმი, მხოლოდ ფორმალურ ეთიკას შესწევს ძალა უყუაგდოს გრძნობადი სიამოვნების ბატონობა პიროვნებაზე; 5. ყოველი მატერიალური ეთიკა არის აუცილებლად პეტერონომიული, მხოლოდ ფორმალურ ეთიკას შეუძლია დაამკვიდროს პიროვნების ავტონომია; 6. ყოველ მატერიალურ ეთიკას მიეყავართ ქცევის უბრალო ლეგალიზაციამდე; მხოლოდ ფორმალურ ეთიკას შესწევს ძალა დაასაბუთოს ნების აქტის მორალურობა; 7. ყოველი მატერიალური ეთიკა აყენებს პიროვნებას საკუთარი მდგომარეობის, ანდა სხვისი ინტერესის სამსახურში, მხოლოდ ფორმალურ ეთიკას შეუძლია ცხადყოს და დაიცივას პიროვნების ღირსება; 8. ყოველი მატერიალური ეთიკა, საბოლოოდ, ეთიკური ღირებულების საფუძველს ხედავს ეგოიზმში, ადამიანის ბუნებრივ მიდრეკილებაში, მხოლოდ ფორმალურ ეთიკას შეუძლია დაასაბუთოს ყოველგვარი ეგოიზმისა და სპეციფიკურ ადამიანურ ორგანიზაციიდან დამოუკიდებელი, ყოველი გონიერი აჩუბებისათვის ძალის მქონე ზნეობრივი კანონი.

შელერის მთავარი ნაშრომის „ზინაარსი, არსებითად, მეტი არაფერია, თუ არა ამ რვა დებულების უარყოფა და საწინააღმდეგო დებულებების დასაბუთების ცდა. პოზიტიურად გამოთქმული შელერის ეთიკა არის — ემოციონალური ინტუიტივიზმი, მატერიალური აპრიორიზმი, ობიექტივიზმი და აბსოლუტიზმი. ყოველივე ეს თავს იყრის ეთიკურ პერსონალიზმში.

კანტის ეთიკა ზნეობრივი ქცევის განსაზღვრას აწარმოებს კანონის ფორმის საფუძველზე. ეს არ შეესაბამება საქმის ნამდვილ ვითარებას:

ნების აქტის განმსაზღვრელი, შეღერის მიხედვით, ყოველთვის არას შინაარსეული, „მატერიალური“ ღირებულება. მაშინაც კი, როცა ნება კანონზეა მიპყრობილი, კანონი შინაარსის სახეს იღებს და მხოლოდ ამის შემდეგ ენიჭება მას გამსაზღვრელი ფუნქცია. კანტი შესაძლებლად მიიჩნევს მხოლოდ ორ მიმართულებას ეთიკაში — შედეგიაზობის და მიზნის ეთიკას, ერთი მხრივ, და ფორმალურ და ზრახვით ეთიკას, მეორე მხრივ. მესამე შესაძლებლობა ეთიკისა, სადაც შინაარსეულობაც გვექნება და აპრიორულობაც, კანტისათვის არ არსებობდა. სწორედ ეს მესამე გზა არის ერთადერთი სწორი გზა ფილოსოფიური ეთიკისათვის. წინააღმდეგ კანტისა, შეღერს შესაძლებლად მიაჩნია მატერიალური, შინაარსეული ღირებულების აპრიორული წვდომა. კანტისათვის ეთიკური ღირებულებები — „კეთილი“ და „ბოროტი“ კი არ არსებობენ, როგორც „ფაქტები“, არამედ ფორმალური ზრახვის საფუძველზე ჩნდებიან. შეღერის თქმით, კანტს არც შეეძლო ისეთი „ფაქტები“ დაენახა. როგორცაა ღირებულებანი — „კეთილი“, „ბოროტი“. ამისთვის საჭირო იყო „ხედვის“ ის ორგანო, ის ინსტრუმენტი, რომელიც ფენომენოლოგიამ აღმოაჩინა. ეს არის ისეთი განწყობა, რომლის წინაშეც ახალი „ფაქტები“ იშლება ცნობიერებისათვის. კანტის ფორმალურ-რაციონალისტურ ძიებას უპირისპირდება „ემპირიულ-ფაქტობრივი“ ძიება. შეღერი ღირებულების „აღქმავზე“, „ფენომენოლოგიურ ცდაზე“ ლაპარაკობს. ყველაფერი, რაც ფენომენოლოგიური რედუქციის წყალობით ხდება მისაწვდომი, შეღერს გაერთიანებული აქვს „მესამე გვარის ფაქტების“ ცნებაში. ღირებულებანი ისევე არსებობენ. როგორც ფერები და ტონები, მათ შექმნა არ ესაჭიროებათ, ისინი უნდა „დავინახოთ“, აღმოვაჩინოთ. აღმოჩენის, „დანახვის“ ერთადერთი ინსტრუმენტი არის ინტუიცია, ფენომენოლოგიური ჰვრეტა, არსის ჰვრეტა. ეს არის შემეცნების აპრიორული გზა: ყოველი ემპირიული ცდა სიკეთისა და ბოროტების შესახებ ემყარება, გულისხმობს იმის არსობრივ ინტუიციას, რაც არაან ეს „ფაქტები“. ჰედონიზმსაც და უტილიზმსაც თავისი დებულებები ამგვარი ინტუიციის საფუძველზე აქვთ მოპოვებული: თქმა იმისი, რომ კარგი, კეთილი ნიშნავს საერთო სიამოვნებას ან საერთო სარგებლობას, შესაძლებელია მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც რომ ამის მთქმელთათვის წინასწარ ცნობილი იქნება ის, თუ რა არის კეთილი, რა არის სიკეთე. ფილოსოფიურ ეთიკაში საქმე ეხება არა იმას, თუ ვინ რას თვლის სიკეთედ ან ბოროტებად, არამედ იმას, თუ რა არის სიკეთე და ბოროტება. შეღერის აზრით, სიკეთე და ბოროტება აბსოლუტურად დამოუკიდებელია მათ: აღიარების აქტისაგან. მაგალითად, მკვლელობა ბოროტებაა, დამოუკიდებლად იმისა, არის თუ არა იგი ვინმეს მიერ გაკიცხული, მსჯავრდა-

დებული. ეთიკურ მსჯელობათა ისტორიის კვლევა, იმის კვლევა, თუ რა დროს, ვის და სად რა შიანდათ სიკეთედ და რა ბოროტებად, აუცილებლად გულისხმობს ამ ცნებათა შინაარსის ცოდნას. ეს არის მათი აპრიორიზმი, ემპირიულ ცდისაგან, ინდუქციურ განზოგადებისაგან დამოუკიდებლობა. შელერის ეთიკური აპრიორიზმი განსჯისეული წარმონაქმნი კი არ არის, არამედ ფენომენოლოგიური, ცდის დესკრიფციაა. „ფენომენოლოგიური ცდის“ აქსიოლოგიურ შინაარსებს არსობრივი ურთიერთობა აკავშირებთ და ეთიკის სისტემაში ეს გამოდის აპრიორის როლში. აქ „ფაქტები“ გვევლინებიან აპრიორიზმის საფუძვლად, „ფაქტები“, მაშასადამე, მატერიალური შინაარსები, არსებული ინსტანციები. ასე ჩნდება შინაარსეული აპრიორიზმი, რაც კანტს შეუძლებლად მიაჩნდა.

შელერი კანტს გასცდა მეორე მიმართულებითაც: აპრიორულობის წყარო მართო განსჯა არ არის. ასე რომ იყოს, საქმე გვექნებოდა მხოლოდ ინტელექტუალურ აპრიორიზმთან. შელერი აფართოებს აპრიორიზმის ცნებას, ინტელექტუალურ აპრიორიზმს მან ემოციონალური აპრიორიზმი ამოუყენა გვერდით. თუ შელერამდე ლაპარაკი იყო ინტელექტუალურ ინტუიციასზე (კანტი ამასაც უარყოფდა), შელერმა ემოციონალური ინტუიციის ცნება მოათავსა თავის აქსიოლოგიისა და ეთიკის ცენტრში. თუ აზრის „დასაწახავად“ ინტელექტუალური ინტუიცია არის საჭირო, ღირებულების „დანახვას“ ემოციონალური ინტუიცია უნდა. ასეთი ინტუიცია, ღირებულების წვდომის ინსტრუმენტი, შელერმა დაინახა გრძნობის აქტში. ეს აქტი პრინციპულად განსხვავდება გრძნობისაგან, რომელიც ე. წ. მდგომარეობით განცდას წარმოადგენს და მთლიანად შემეცნების ობიექტად იაზრება. გრძნობის აქტი შემეცნებითი, გნოსტიკური აქტია. ის ჩვენ გვაწვდის ცნობას ღირებულების შესახებ, მისი მონაცემი არის ღირებულებითი ფენომენოლოგიური ცდა, ე. ი. შინაარსეული ვითარება. უშუალო, ინტუიციური მოცემულობა ხასიათებს ყველაფერს, რაც სხვა ინტენციიდან ვერ გამოიყვანება, რაც საწყისისეულია. როცა ემპირიულ ცდაში მოცემული „ფრაზალებში ჩაისმება“ და ამით დრო და სივრცეში განსაზღვრულობიდან თავისუფლდება, ის გვევლინება ფენომენოლოგიურ, ესენციალურ ცდად, რომელიც თავისთავად აღებული, არც ზოგადია, და, არც ინდივიდუალური, მაგრამ ასეთ კვალიფიკაციას იღებს იმის მიხედვით, თუ როგორი საგნის, ზოგადის თუ ინდივიდუალურის მიმართ არის იგი გამოყენებული. როგორც პირველადი მონაცემები და უკანასკნელი ინსტანციები, ღირებულებანი არ ექვემდებარებიან ფორმალურ ლოგიკურ დეფინიციებს. აქ მხოლოდ „ჩვენება“, „დემონსტრაცია“ და „ევიდენტობასთან მიყვანა“ წარმოადგენენ „დასაბუთების“ საშუალებას.

ბას. არიან ადამიანები, რომელთაც, შელერის აზრით, აკლიათ ღირებულების „ხილვის“ უნარი. აქსიოლოგიური და მორალური სიბრძნევე ისეთივე უეჭველი ფაქტია, როგორც ჩვეულებრივი სიყრუე და სიბრძნევე.

შელერს ეთიკის ახალი თეორია უნდა შეექმნა. რადგან ამ თეორიის გულს ზნეობრივი ღირებულება შეადგენდა, საჭირო იყო მას წამძღვარებოდა ღირებულების ზოგადი თეორია, აქსიოლოგია. შელერმა ეს შექმნა თავისებურად და შემდეგ აქედან გამოიყვანა ეთიკის თეორია, როგორც აქსიოლოგიის გამოყენებითი დისციპლინა. შელერის აქსიოლოგია საფუძველია შელერის ეთიკისა. ეთიკის განსხვავება აქსიოლოგიისაგან განსაზღვრულია სიკეთე-ბოროტების, როგორც ღირებულებათა სპეციფიკით. ამ სპეციფიკას შელერი ასე გვისახავს: ღირებულება „სიკეთე“ — აბსოლუტური მნიშვნელობით — არის ის ღირებულება, რომლისთვისაც არსობრივი კანონზომიერებით აუცილებელია, რომ რეალიზაციის აქტში გამოვლინდეს, როგორც უმაღლესი ღირებულება, ხოლო ღირებულება „ბოროტი“¹ ამის საწინააღმდეგოა და გამოავლენს უმდაბლეს ღირებულებას რეალიზაციის აქტში. აქ ყურადღება ექცევა რეალიზაციის მომენტს, ღირებულების რეალიზაციის ფაქტს, ამ ფაქტით ღირებულების მოდალობის გამოვლინებას. სანამ ღირებულება განიხილება რეალიზაციის აქტის გარეშე, მხოლოდ თავისთავადი „ფაქტის“ სახით, საქმე გვაქვს აქსიოლოგიასთან. ეთიკის სპეციფიკური ფენომენები — სიკეთე და ბოროტება — რეალიზაციის აქტს უკავშირდებიან. ყოველი მატერიალური, შინაარსეული სფერო ღირებულებისა, როცა მას ერთვის მასზე აგებული შემეცნება არსისა, იძლევა გარკვეულ მატერიალურ ეთიკას, რომელიც აქსიომის სახით შემდეგნაირად გამოითქმება: I. 1. პოზიტიური ღირებულების არსებობა თვითონაც არის პოზიტიური ღირებულება; 2. არარსებობა პოზიტიური ღირებულებისა არის თავისთავად ნეგატიური ღირებულება; 3. არსებობა ნეგატიური ღირებულებისა თვითონაც არის ნეგატიური ღირებულება; 4. არარსებობა ნეგატიური ღირებულებისა არის თვითონ პოზიტიური ღირებულება. II. 1. კეთილი არის ღირებულება ნებისყოფის სფეროში, რომელიც შეერწყმის პოზიტიურ ღირებულებას რეალიზაციის აქტში; 2. ბოროტი არის ღირებულება ნებისყოფის სფეროში, რომელიც შეერწყმის ნეგატიურ ღირებულებას რეალიზაციის აქტში.

ბოროტებაა, როცა ინტენდირებულ საგანში ხდება უმდაბლესი ღირებულების რეალიზაცია, ე. ი. როცა უპირატესობის მიცემის კანონ-

¹ „ღირებულება“ უნდა განვასხვავოთ „ღირებულოსაგან“. მაშინ არ გვეუცხოვება გამოთქმა: „ღირებულება — ბოროტი“. ესეც ღირებულებითი თვალსაზრისით ნაწარმოები კვალიფიკაციაა.

ნის საწინააღმდეგო მოძრაობა ხდება. სიკეთეა, როცა ინტენდირებულ საგანში ხდება უმალღესი ღირებულების რეალიზაცია, ე. ი. როცა აქტის მოძრაობა სწარმოებს უპირატესობის მინიჭების კანონის შესაბამისად.

ღირებულება, რომელიც სუბსტრატს, მატარებელს გულისხმობს საერთოდ, სპეციფიკურ მატარებელს მოითხოვს, როცა საქმე სიკეთესა და ბოროტებას ეხება. კანტის ეთიკა პირველ ეთიკურ ღირებულებას ანიჭებს ნებისყოფის აქტს. ეთიკურობას პიროვნება იღებს ამ აქტიდან. კეთილი ნების პერსონა — კეთილია, საწყისისეული სიკეთე და ბოროტება მხოლოდ ნებისყოფის აქტიდან, მისი ზრახვიდან მოდის. შელერმა ეს დებულება შეაბრუნა: არა ნებისყოფის სიკეთე განსაზღვრავს კეთილ ადამიანს, არამედ, პირიქით, ადამიანი უნდა იყოს კეთილი, რათა მის მიერ წარმოებული ნებისყოფის აქტი შეფასდეს, როგორც კეთილი. სიკეთე და ბოროტება არიან თვისებები, რომლებიც აქვს პიროვნებას, პერსონას ცალკეული აქტისაგან დამოუკიდებლად და უწინარესად. ის არის ამ ღირებულებათა მატარებელი. ნივთების ღირებულება არასოდეს არ არის ეთიკური ღირებულება. სიკეთე და ბოროტება არიან პერსონალური ღირებულებანი. როცა სიკეთის ნიშანი პიროვნებას მოსაპოვებელი აქვს და ამის მიღებას ის ცდილობს პრაქტიკული გონების ნაკარნახევი ქცევით, როცა მოვალეობას მისდევს მოვალეობისათვის და არა თავისი „კეთილი გულის“ მოთხოვნით, შელერის აზრით, საქმე გვაქვს ფარისევლობასთან. შელერი პასკალის პრინციპს მისდევს: არსებობს გონების, განსჯის ლოგიკასთან ერთად „გულის ლოგიკა“, და ეთიკა, სწორედ, მის აღიარებასა და მის შესაბამისს ქცევას მოითხოვს. მხოლოდ კეთილი პიროვნებიდან შეიძლება მომდინარეობდეს სიკეთე, და არა ჭერარსის კანონის შესრულებიდან. ეთიკა აუცილებლად პერსონალისტური უნდა იყოს. შელერის მტკიცებით კანტისათვის x -არსება პიროვნება ხდება იმის გამო, რომ ის ასრულებს აპერსონალური გონების ნებისყოფის აქტებს. სინამდვილეში კი ეს აქტები ეთიკურ ღირებულებას იძენენ პიროვნებისაგან, რომელიც არის ზნეობრივი ღირებულების ერთადერთი და პირველი მატარებელი.

პიროვნება არ არის ინტელექტუალური აქტების სინთეზი, პიროვნება არ არის არც მე. მეს საგნობრივად მოაზრება შეიძლება, პიროვნება არ შეიძლება ვიაზროთ როგორც საგანი. ამიტომ მისი წვდომა არსებითად განსხვავებულია ისეთი შემეცნებისაგან, რომელიც თავისი ობიექტის საგნურობას ემყარება. პიროვნება არ არის არც ადამიანი, ე. ი. შეიძლება ადამიანი იყო, მაგრამ არ იყო პერსონა. პერსონალობას ყველა ადამიანი ვერ აღწევს. პიროვნების გათანაბრება არ შეიძლება არც ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციასთან, არც წმინდა ცნობიერებასთან. პიროვნება არც ფსიქოლოგიურ კატეგორიად უნდა წარმოვიდგინოთ. ის ფსიქო-ფიზიკურად ნეიტრალურია. ფსიქოლოგიის პრეტენ-

ზია — იყოს პიროვნების შემსწავლელი მეცნიერება, გაუგებრობაზე აღმოცენებული. პიროვნება არის გონის აქტების არსებობის კონკრეტული ერთიანობა. პიროვნება ყოველთვის არსებობს თავის აქტებში და ინდივიდის სახეს ატარებს. ამ აქტების შემეცნება სწარმოებს რეფლექსიაში პიროვნების ინტუიციის საფუძველზე. პიროვნება-ინდივიდი ყოველთვის არსებობს იმავე დროს, როგორც სოციალური სინამდვილე, როგორც საზოგადოების წევრი.

ეთიკური პიროვნება უნდა აკმაყოფილებდეს კიდევ სხვა მოთხოვნებს ის უნდა იყოს დაკავშირებული ღმერთთან, სიყვარულის აქტით უნდა იყოს მიმართული სამყაროზე, სოლიდარული უნდა იყოს მთელი კაცობრიობისადმი და გონით სამყაროსთან. მართალია, პიროვნება არ არსებობს მისი აქტების გარეშე, მაგრამ მისი გაიგივება ამ აქტების ჩათან დაუშვებელია. პიროვნება არის მისი აქტების ლოგიკური *in priori*; რახან პიროვნება ობიექტივაციას არ ექვემდებარება, მისი შესწავლა ემპირიული კვლევით შეუძლებელია. პიროვნება გვეძლევა არა დაკვირვებაში, არამედ რეფლექსიაში.

ფენომენოლოგიური განწყობის გამოყენება ემოციის სფეროში შელერს საშუალებას აძლევს შექმნას აპრიორისტული მოძღვრება სიმპათიაზე, სიყვარულზე და სიძულვილზე, სირცხვილზე და სირცხვილის გრძნობაზე, ღირებულებათა გადაფასების გრძნობაზე, შთაგრძნობაზე, თანაგრძნობაზე და ა. შ. ამავე მიდგომით მან განიხილა ესთეტიკური და ფსიქოლოგიური ცნებები, როგორცაა ტრაგედია, სინანული, მოგონება; აღქმა, შეგრძნება. შელერი ყოველთვის ეძებდა ამ მოვლენათა არსს და ამიტომ მისი კვლევის მეთოდითა და შედეგებით არსებითად განსხვავდება ემპირიული ფსიქოლოგიის კვლევის მეთოდებისაგან და ვის მიერ მიღებული საეგებისო დებულებებისაგან. შელერი, როგორც ფსიქოლოგი, იმავე რანგის მკვლევარია, როგორც შელერი ფილოსოფოსი. აქ შევჩერდებით მხოლოდ სიყვარულისა და ტრაგიკულის ცნებებზე.

სიყვარული (და სიძულვილი) შელერმა განიხილა სიმპათიის ფენომენოლოგიის ფონზე. შელერი ლაპარაკობს არა სიყვარულის გრძნობაზე, არამედ თვითონ სიყვარულზე, სპეციფიკურ ინტენციონალურ აქტზე. სიყვარული, მისი აზრით, არც არის გრძნობა, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, არც აქსიოლოგიური მსჯელობის ფუქციაა და არც მისწრაფების დანართი. სიყვარულის ინტენცია მიმართულია საგანზე, როპელიც არის ღირებულების მატარებელი. სიყვარული არის „მოძრაობა“, რომელიც საგანში ეძებს უმაღლეს ღირებულებას, რომელიც კი შეიძლება გამოვლინდეს მოცემულ საგანში. როცა, მაგალითად, საგანს, სუბიექტს პედაგოგიური თვალთ ვუყურებთ, ვფიქრობთ მის გარდაქმნაზე, აღზრდაზე, სხვადაქცევაზე, ვტოვებთ სიყვარულის აქტს. სიყ-

ვარული არის იმის სიყვარული, რაც არის და როგორც არის. აღზრდის აქტი მიმართულია არსებულის შეცვლისაკენ, ახალი ნიშან-თვისების დანერგვისაკენ. ცხადია, რომ სიყვარულის აქტი და პედაგოგიური აქტი ვერ შეთავსდებიან, ერთ მომენტში ვერ განხორციელდებიან.

მოარული შეხედულება, რომ სიყვარული აბრმავებს შეყვარებულს, გზას უხშობს თავისი საგნის ობიექტურ შემეცნებისაკენ, შელერის აზრით, მცდარია. სიყვარული სიბრმავე კი არა, თვალის ახელაა და ხშირად გზაა ობიექტური შემეცნებისაკენ. სიყვარული სპონტანურია, ინტენციონალურ-ემოციონალური შემეცნების აქტია. მას აპრიორული ხასიათი აქვს და გონის ფუნდამენტალურ ზნეობით აქტს წარმოადგენს. კანტი სიყვარულს (და სიძულვილს) ადამიანის გრძნობადი მდგომარეობის სახით წარმოიდგენდა და ამიტომ გასაგებია, რომ მან ის არ შეიტანა ეთიკაში, რითაც შინაარსეულ ეთიკას საფუძველი გამოაცალა. ემოციონალური ეთიკის მიჩნევა ემპირისტულ ეთიკად, განსხვავებით რაციონალური ეთიკიდან, რომელიც აპრიორულ ეთიკად იაზრება, უსაფუძვლოა: მცდარია იმის მტკიცება, რომ ზნეობრივი ღირებულების წვდომა შესაძლებელია დაკვირვებით და ინდუქციით. ლოგიკური აქსიომატიკის გვერდით დგას მისგან სრულიად დამოუკიდებელი აქსიოლოგიური აქსიომატიკა, რომელშიაც სიყვარულს ცენტრალური ადგილი უჭირავს. სიყვარულის აპრიორულობის მტკიცების გზაზე, შელერი იქამდეც კი მიდის, რომ საბოლოოდ, ყოველგვარი აპრიორიზმის (როგორც ყოფიერების, ისე ჭერარსის) საფუძვლად სიყვარულისა და სიძულვილის აქტებს აცხადებს.

სიყვარული, შელერის აზრით, არ არის სოციალური აქტი, ხოლო ე. წ. ჰუმანური ეთიკა იმ გაგებით, რომ ყოველივე ადამიანური და ყოველი ადამიანი ღირებულად ჩაეთვალოს და ზნეობრივი ღირებულების საფუძვლად მივიჩნიოთ, გაუმართლებელია: რახან ადამიანის შეფასება წარმოებს ღირებულების თვალსაზრისით, ღირებულება ადამიანს უნდა უსწრებდეს და მისგან დამოუკიდებელი უნდა იყოს. სიყვარული ერთგვარი შემოქმედებაა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ყოველი კონკრეტული საგანი, ღირებულების მატარებელი, აღწევს იმ უმაღლეს ღირებულებას, რომელიც არის მისთვის მისაწვდომი მისი იდეური დანიშნულების მიხედვით. ამალეობა სიყვარულის საგნისა, რომელიც ამ შემოქმედების დასაწყისია, იწვევს იმის ამალეობასაც, ვისგანაც მომდინარეობს სიყვარულის აქტი. სიძულვილიც მოძრაობაა ღირებულების სფეროში, მაგრამ საწინააღმდეგო მიმართულებით, მაღალისგან უმდაბლესისკენ. სიყვარულის საგანი ღირებულ საგანია, მაგრამ გვიყვარს იგი არა იმის გამო, არა იმიტომ, რომ იგი ღირებულია, არამედ თვითონ მისთვის, თვითონ ის. შეუძლებელია, ამტკიცებს შელერი, გიყვარდეს სიყე-

თე, როგორც შეუძლებელია გზულდეს თვითონ ბოროტება, ეს შეიძლება ეხებოდეს კეთილ და ბოროტ საგანს, ამ ღირებულებათა კონკრეტულ მატარებელს.

სიყვარულის უმაღლესი სტადია არის ღვთაებრივი სიყვარული იმ გაგებით, რომ ადამიანი მონაწილე ხდება ღვთის სიყვარულისა სამყაროსადმი. ღმერთი სიყვარულის ცენტრია. ის ამარაგებს ადამიანს ამ ძალით და ამით ხდის აზრიანს მის არსებობას.

ტრაგიკულს შეღერი განიხილავს არა როგორც ესთეტიკურ კატეგორიას, არამედ როგორც კოსმოსური მოძრაობის არსებითს მომენტს. ეს არ არის ადამიანის სუბიექტური მდგომარეობა, არამედ—ძიმე და ცივი სუნთქვა, მომდინარე საგნებიდან და მიმანიშნებელი სამყაროს შინაგან ბუნებაზე, მის არსზე. უნდა განვასხვავოთ ტრაგიკული, როგორც ფენომენი, მისი განცდისაგან, ტრაგიკულის გრძნობისაგან. ტრაგიკულის „დანახვა“ ისევე შესაძლებელია, როგორც გეომეტრიული ჰემმარიტებისა. ტრაგიკულის არსებობა აუცილებელ პირობად მოითხოვს ერთიმეორის მოწინააღმდეგე ღირებულებათა არსებობას, მათ შორის ბრძოლასა და მოძრაობას დროში. ისეთ სამყაროში, სადაც ან სულ არ არსებობენ ღირებულებანი, ანდა თუ არსებობენ, ინდიფერენტულ დამოკიდებულებაში არიან ერთმანეთთან, ტრაგიკულს არ ექნება ადგილი. ტრაგიკული არც იქ გვექნება, სადაც ღირებულებათა ჭიდილი ყოველთვის თავდება მეზობლთა შორის უმაღლესი ღირებულების სასარგებლოდ. ეს ყოველთვის ასე არ არის. არიან სიტუაციები, სადაც ღირებულების ძალთა ურთიერთობა იმგვარია, რომ აბსოლუტურად გარდაუვალი ჩანს მაღალი ღირებულების დაღუპვა, დაბალი ღირებულების გამარჯვება. ეს არის ტრაგიკული ვითარება. ასეთივე ვითარებაა, როცა თანაბარი ღირებულების მქონე მოვლენებიდან ერთი უსაბუთოდ იღუპება. ტრაგიზმი ორივე შემთხვევაში ის არის, რომ სამყარო ჰკარგავს დადებითს ღირებულებას, ხოლო უარყოფითი ღირებულების მარაგი იზრდება. ღირებულების აქსიომატიკიდან ვიცით, რომ არარსებობა დადებითი ღირებულებისა არის უარყოფითი ღირებულება, არსებობა უარყოფითი ღირებულებისა არის უარყოფითი ღირებულება.

ტრაგიკული სრულიად ვერ უთვისდება შემთხვევითობას, ისეთს მოვლენას, რომელიც შეიძლება არ მომხდარიყო, რომელსაც რაღაც შეიძლება შველებოდა, თუ სათანადო ზომები იქნებოდა მიღებული. თუ დრამას ტრაგიკულის გადმოცემა სურს, მან თავიდანვე უნდა გვაჩვენოს და დაგვარწმუნოს იმაში, რომ მეზობლი დადებითი ღირებულებანი ისეთნი არიან თავისი შესაძლებლობის მიხედვით, რომ „კატასტროფა“ გარდუვალა, ბრძოლის დასასრულმა დადებითი ღირებულების შემცირება უნდა გამოიწვიოს. ღირებულებათა ბრძოლის შედეგი

უნდა განსაზღვრონ იმანენტურმა ძალებმა, მათი განსაზღვრულობა ბრძოლის შედეგის განსაზღვრულობასაც ნიშნავს. აქ არსად არაა დასაშვები მოულოდნელობა.

ტრაგიკულის თავისებურება თავს იჩენს აგრეთვე იმ სუბიექტურ-გრძობითს რეაქციაში, რომელიც მისთვის ადეკვატურად ითვლება. ტრაგიკული ფენომენი, თვით ტრაგიკული „კატასტროფა“, რასაკვირველია, იწვევს მწუხარებას, მაგრამ ის არ უნდა გადაიზარდოს მტკივნეულ აგზნებაში, აღშფოთებაში, შთაგრძობაში. ტრაგიკული მწუხარება, წერს შელერი, არის ღუმილი, სიმშვიდე, თავშეკავებულობა. თუ ტრაგიკული ღრამის მაყურებელი ტირის, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის ტრაგიკულს ვერ ხედავს, მასზე ადეკვატურ რეაქციას ვერ იძლევა.

ტრაგიკული, როგორც კოსმიური ფაქტი, სამყაროსეული ძალების ურთიერთობა, გამორიცხავს მსაჯულსა და მსჯავრდადებას. აქ დამნაშავის ძებნა უადგილოა, ყველაფერი იმთავითვეა განსაზღვრული და არავის არაფრას შეეცლა არ შეუძლია. ტრაგიკულის აუცილებლობას აქვს კოსმიური, ხასიათი. ამიტომ ექცევა ყურადღება ამ ცნებას შელერის ფილოსოფიურ კონცეფციაში.

როგორც ითქვა, შელერს თვალსაჩინო გამოკვლევები აქვს ფსიქოლოგიაშიც. ეს გამოკვლევები ემყარებიან შელერის ორიგინალურ კონცეფციას აღქმისა და შეგრძნების შესახებ და უმთავრესად კი ფიზიკურისა და ფსიქიკის ბუნების განსაზღვრას. ფილოსოფიური მრწამსი საერთოდ თვალსაჩინო გამოხატულებას ჰპოვებს ფიზიკურისა და ფსიქიკის განსაზღვრებაში, მათ შორის ურთიერთობის ხასიათის დადგენაში.

შელერი ფსიქიკას მიაწერს ისეთსავე დამოუკიდებლობას ცნობიერებისაგან, როგორსაც ფიზიკურ სინამდვილეს. განსხვავება ამ მხრივ მხოლოდ იმაშია, რომ ფიზიკური სინამდვილე გვეძლევა გარეგანი გრძობის ორგანოების საშუალებით, ხოლო ფსიქიკის მისაღებად, აღსაქმნელად ჩვენ გვაქვს შინაგანი ორგანო. ფსიქიკური მოვლენა და მისი არსი, რომელნიც, ჰუსერლის კონცეფციის მიხედვით, გაიგივებულია, შელერთან გათიშულია. მათ შორის ისეთივე განსხვავებაა, როგორიც არის ფიზიკურ სინამდვილესა და მის გამოვლინებას შორის. ფსიქიკური სინამდვილის უშუალო და ადეკვატურ მოცემულობას ისეთივე დაბრკოლება ელოდება, როგორიც ფიზიკური სინამდვილის უშუალო მოცემულობას. შრომაში „თვითშემეცნების იდოლები“ შელერი შეეცადა დაემტკიცებინა, რომ ფ. ბეკონის მიერ აღმოჩენილი შემეცნების იდოლები გვხვდებიან მაშინაც, როცა საქმე ეხება ფსიქიკური სინამდვილის შემეცნებას. აქედან ცხადია, ფ. ბრენტანოს დებულება ფსიქიკის ევოლენტური მოცემულობის შესახებ შელერისათვის ვერ იქნება მისაღები. მისთვის ხომ გრძობის ორგანოების დანიშნულება არის არა შემეცნე-

ბა, არამედ მოქმედება. ისინი იღწვიან სარგებლობისათვის და არა ჭეშ-
მარიტებისათვის. თუ ეს ასეა, გრძნობის ორგანოების მონაცემები კრი-
ტიკულ მიდგომას საჭიროებენ და რაც უტილიტარული ამოცანისათვის
იყო მოწოდებული, იმგვარად უნდა გაიწმინდოს და გარდაიქმნას, რომ
წმინდა შემეცნებას გამოადგეს. ამ განწმენდის საშუალებების დაძებნა-
ში ხელდავს შელერი თავისი შემეცნების თეორიის ერთ-ერთ ძირითად
ამოცანას.

ფსიქიკა როგორც თავისთავად არსებული სინამდვილე, იმაზე მე-
ტად როდია დამოკიდებული ორგანიზმზე, ნერვულ სისტემაზე, ვიდრე
მზე, მთვარე და ვარსკვლავები. ის, რასაც განსაზღვრავენ ნერვული
პროცესები, შეეხება არა თვითონ ფსიქიკას, არამედ მის აღქმას, მის
გაცნობიერებას. ამ პუნქტში შელერი უახლოვდება ა. ბერგსონს და
იზიარებს იმ თეორიას, რომელიც გაცნობიერების აქტის ასახსნელად
მოუხმობს მოქმედების შეფერხების ფაქტს, იმ გარემოებას, რომ გამ-
ლიზიანებელზე საჭირო რეაქცია ვერ განხორციელდება, თუ ამ საქმეში
გამლიზიანებლის ცნობიერებამ არ მიიღო მონაწილეობა.

ფსიქიკური პროცესებს, განსხვავებით ფიზიკურისაგან, არა თუ არა
აქვთ ვრცელი ხასიათი, არამედ დროც, რომელიც მიეწერება მას, არის
თავისებური, ფიზიკური მოვლენების დროსაგან განსხვავებული. ფსი-
ქიკის დრო სიმულტანურია, იგი ასე ვთქვათ, ყველა მომენტებს ერთად
უყრის თავს. აქ პროცესები არიან ერთიმეორეში და არა ერთმანეთის
გვერდით. ფსიქიკური წარსული ფსიქიკურ აწმყოში არსებობს.

ფსიქიკა არსებითად განსხვავდება პიროვნებისაგან, პიროვნებითი
აქტებისაგან, გონისაგან. პერსონა და პერსონალური აქტები არ ექვემ-
დებარებიან ობიექტივაციას, საგნობრივ შემეცნებას. პიროვნება არ
შეიძლება იყოს ფსიქოლოგიის საგანი. ფსიქოლოგიას აქვს უფლება
შეისწავლოს მხოლოდ შინაარსი შინაგანი აღქმისა. შინაგანი აღქმი.
თვითონ აქტები ფსიქოლოგიას არ მიეკუთვნება, მისი საგნის შემადგენ-
ლობაში ვერ შევა.

შელერის უკანასკნელი ნაშრომი „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“
(1928) შეიცავს მის კონცეფციას ადამიანის რაობის შესახებ და ფი-
ლოსოფიური ანთროპოლოგიის პირველი სისტემატური მონახაზია.
ბურჟუაზიულმა აზროვნებამ ამ ნაშრომის საფუძველზე მ. შელერი
აღიარა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებლად. შელერი ყუ-
რადღებას იპყრობს, პირველ რიგში, საკითხის დაყენებით. ადამიანის
ფილოსოფიური პრობლემა აქ წარმოდგენილია, როგორც პრობლემა
ადამიანის, ადგილისა კოსმოსში. მხოლოდ ამ ასპექტით შეეხება ფილო-
სოფია ადამიანს ადამიანის მხოლოდ ამგვარი განხილვა მოგვეცემს სა-
შუალებას დავასაბუთოდ სათანადო სპეციალური ფილოსოფიური

დისციპლინის საჭიროება. თუ ამეამად „ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ“ საყოველთაო აღიარება ჰპოვა, ამაში შელერის დამსახურება არ შეიძლება შეუმჩნეველი დარჩეს. როგორ ესახება ადამიანის არსი შელერს?

ადამიანი, როცა იგი თავის იდეას ამართლებს, ე. ი. ნორმალურად განვითარებული წარმოგვიდგება, არის გონითი და პერსონალური არსება. ეს ისეთი ნიშან-თვისებებია ადამიანისა, რომელთა შესწავლა ბუნებისმეტყველების კატეგორიებით შეუძლებელია. ვისაც სურს ადამიანის არსი „დაინახოს“, გვარწმუნებს შელერი, მან შემეცნების სხვა საშუალებებს უნდა მიმართოს. აქ ის გულისხმობს შემეცნების იმ აპარატს, რომელიც მან მიიღო ფენომენოლოგიიდან და კონკრეტული კვლევისათვის მანვე შეამზადა.

ადამიანი თავის სპეციფიკას, განსხვავებას ბუნებისაგან და ბუნებისეულ მოვლენებისაგან გამოავლენს, პირველ რიგში, თავისი იმ უნარით, რომ შეუძლია სიცოცხლეს უთხრას „არა“. ამით ადამიანი იმას ამტკიცებს რომ ის მეტია, ვიდრე ბიოლოგიური არსება, სხვაა, ვიდრე მხოლოდ ბუნების ორგანული ნაწილი. ადამიანს შეუძლია გაწყვიტოს კავშირი ბუნებასთან და თავისი თავისუფლების დასამტკიცებლად თავიც მოიკლას. ბუნების ნაწილი ამას ვერ იზამს, ნაწილი ვერ აღუდგება წინ იმ მთელს, რომლის ნაწილიც ის არის. ეს „ობიექტივაცია“ კოსმოსისა ადამიანის მიერ, ანუ მის წინ და მის წინააღმდეგ დგომის უნარი ვლინდება აგრეთვე იმაში, რომ მას შესწევს ძალა მის გარეთ არსებულს ყველაფერს შეხედოს ობიექტურის თვალთ, არა მხოლოდ როგორც მისთვის საჭიროსა და საინტერესოს, არამედ როგორც თავისთავადს ვითარებას. ამით ადამიანი სძლევს „ბიოლოგიზმს“ და წმინდა, უანგარო ჭეკრეტის თვალსაზრისზე დგება. ადამიანის ეს უნარი უდევს საფუძვლად შემეცნებისა და შეფასების ობიექტურობას, ამასთან არის მჭიდროდ დაკავშირებული ადამიანის მეორე უნარი — თვითცნობიერება. ცხოველს შეიძლება ჰქონდეს საგნის ცნობიერება, მაგრამ თვითცნობიერებამდე ის ვერ აღწევს, ის „შიგნით“ არ იხედება, მისთვის რეფლექსია უცხოა.

ადამიანი როგორც პიროვნება, უპირისპირდება არა მხოლოდ გარემოს, არამედ მთლიანად სამყაროს და თავის თავს. მას შეუძლია გაასაზნოს ისიც, რაც მას არ უპირისპირდება, წინააღმდეგობას არ უწევს. ამით უსასრულოდ ფართოვდება ადამიანის შემეცნებითი უნარი. რამდენადაც ადამიანი გონითი არსებაა, ის ობიექტივაციას არ ექვემდებარება. საკუთარი ონტიური ბაზისი მას არა აქვს. ცხოველისაგან ადამიანი, როგორც შემეცნებელი, განსხვავდება არა ინტელექტით (აქ მხოლოდ ხარისხეული განსხვავებაა მათ შორის), არამედ იდეაციის უნარით.

შელერის ანთროპოლოგიამ (და არა ეთიკამ) განიცადა ერთგვარი ცვლილება იმასთან დაკავშირებით, რომ შელერი ერთ დროს იყო თეისტ-ი, მართლმორწმუნე კათოლიკე და შემდეგ ამ რწმენას გადაუდგა, დინამიკური პანთეიზმის მიმდევარი გახდა. ამის შესაბამისად, პირველად ადამიანი წარმოდგენილი იყო, როგორც ხიდი სამყაროდან ღმერთისაკენ, ხოლო პანთეიზმის პერიოდში ადამიანის ფუნქცია იცვლება: ის გვევლინება იმ ერთადერთ ადგილად სამყაროში, სადაც ღვთაებრიობის რეალიზაცია სწარმოებს. ადამიანისა და ღმერთის დაახლოვება შელერის კონცეფციაში თეომორფიზმი უფროა, ვიდრე ანთროპომორფიზმი. ღმერთი კი არ დაპყავს მას ადამიანზე, არამედ ადამიანი აპყავს ღმერთამდე.

შელერის ფილოსოფიაში დადებითია ის, რომ აქ მოცემულია საფუძვლიანი კრიტიკა იდეალიზმისა და სკეპტიციზმის ისეთი სახეობებისა, როგორცაა — პოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი, ეთიკური ნომინალიზმი, ცნობიერების იდეალიზმი და სხვა, მაგრამ შელერი მაინც რჩება იდეის იდეალიზმის პოზიციებზე; მისი ფილოსოფია შეიცავს თეოლოგიურად შეფერილ გნოსეოლოგიას, ეთიკასა და მეტაფიზიკას. იგი თავისუფალი არ არის არც მისტიციზმისაგან, არც უკიდურესი ობიექტივიზმისა და შექანიციზმისაგან. ეს უკანასკნელნი თავს იჩენენ ფსიქიკური და გონითი ცხოვრების განსაზღვრებისას.

მართალია, შელერი უფრო დაუახლოვდა რეალურ არსებობას, ვიდრე ჰუსერლი, მაგრამ ვერც მან მოგვცა არსიდან არსებობაზე გადასვლის ლოგიკური დასაბუთება. ამას გულისხმობენ, როცა მიუთითებენ იმაზე, რომ არსის ფილოსოფიაში ვერ მიაღწია არსებობის ფილოსოფიამდე და შუა გზაზე გაჩერდა. ეს სიძნელე განსაკუთრებით იგრძნობა ანთროპოლოგიაში, სადაც ადამიანის არსობრივი ანალიზი უწუდევო რჩება, თუ მან რეალურ-კონკრეტული გამოყენება არ იპოვა ადამიანის რეალურ ცხოვრებაში, მის ისტორიულ ვითარებაში.

2. შ ე ლ ე რ ი ს (Scheler) ძ ი რ ი თ ა დ ი შ რ ო მ ე ბ ი

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1913; Vom Umsturz der Werte, 2. B. 1919; Vom Eviden im Menschen, 1921; Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926; Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1929.

ლიტერატურა

დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები 1925; ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. II, 1957; მისივე, ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის, 1966. Хоруж А. Е., Гносеология и социология М. Шеллера, Вопросы философии, 1967 № 7; K. K a n t h a k, Max Scheler, 1948. W. Nartmann. M. Scheler, Bibliographie 1963.

რეალმენტოლოგია

ახალი ონტოლოგია თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში აერთიანებს ყველა იმ ფილოსოფოსს, რომელიც მიზნად ისახავს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ვითარების კვლევას.

ზოგადად აღებული ეს მიმართულება მოიცავს სულ სხვადასხვა სკოლის წარმომადგენლებს, მაგალითად, ნეოთომისტებს; ექსისტენციალისტებიდან ჰაიდეგერს, იასპერსს, მარსელს; პერსონალისტებიდან შტერნს, ბერდიაევს და სხვებს. კლასიფიკაცია აქ მხოლოდ პირობითი შეიძლება იყოს. ამ სკოლათა სპეციფიკას კმნის არა უბრალო ცნობიერების სფეროს გარეთ გასვლა, არამედ გასვლა გარკვეული მიზნით, იმ აზრით, რომ მათთვის წინასწარგანსაზღვრულია, თუ რა უნდა დახვდეთ იმანენტურ სფეროს გარეთ; ნეოთომისტებისათვის ესაა ქრისტიანული ღმერთი, პერსონალისტებისათვის პერსონალური სამ-

ყარო, როგორც თვითღირებულების მქონე სისტემათა ერთიანობა, ხოლო ზემოთ დასახელებული ექსისტენციალისტებისათვის ადამიანთან, როგორც განსაკუთრებულ ყოფიერთან აუცილებელ მიმართებაში მყოფი ზესამყაროული ღმერთი ან ყოფიერება. მოკლედ, დასახელებულ სკოლათა სპეციფიკას ქმნის ის, თუ როგორ გადიან ადამიანურ სამყაროს გარეთ. რაც შეეხება რეალონტოლოგიის წარმომადგენლებს, მათ აინტერესებთ ადამიანისა და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ვითარება, რომლისთვისაც არაა აუცილებელი ცნობიერებასთან და საერთოდ ადამიანთან კავშირი, მაგრამ რომელიც აუცილებელია იმანენტურ სინამდვილეში გარკვევისათვის, შემეცნების თეორიის საკითხების დაფუძნებისათვის.

ონტოლოგიას თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მრავალი წარმომადგენელი ჰყავს, რომლებიც მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ ყველანი ერთნაირად იმედოვნებენ, რომ კვლევის ეს ახალი ორიენტაცია საშუალებას მისცემს მათ თავი დააღწიონ იმ კრიზისს, რომელშიც ფილოსოფია შეიყვანა ემპირიზმმა, გნოსეოლოგიზმმა და მასთან დაკავშირებულმა სუბიექტივიზმმა.

საყურადღებოა, რომ ამ საკითხის გაცნობიერება მოხდა მაშინ, როდესაც პოზიტივისტები, ნეოკანტიანელები და მათი მონათესავე მიმდინარეობანი თავისი გავლენის მწვერვალზე იმყოფებოდნენ. თითქმის ერთსა და იმავე დროს დაიწერა გერმანელი ფილოსოფოსის ე. ლასკის — ფილოსოფიის ლოგიკა და მოძღვრება კატეგორიების შესახებ (1910) და ექვსი ამერიკელი ფილოსოფოსის (მონტეგეიუ, პერი და სხვები) „პროგრამა და პლათფორმა“, რომლებიც თავს ახალ რეალისტებს უწოდებდნენ და უპირისპირდებოდნენ, როგორც ტრადიციულ იდეალიზმს (ბერკლი, ფიხტე), ასევე გაბატონებული შემეცნების თეორიული ორიენტაციის წარმომადგენლებს (ბრედლი, პირსონი). ისინი გამოსავლად იღებდნენ ადამიანის საღი აზრის რწმენას, რომ სამყარო ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, რომ იგი პირდაპირ შეიძლება იქნეს მოცემული ჩვენს ცნობიერებაში და ამ საფუძველზე აპირებდნენ ფილოსოფიური პრობლემატიკის კვლევა-ძიებას.

მაგრამ არც ეს გამოსვლა ნაივური რეალიზმის პოზიციიდან და არც მათი რეალიზმი არ ნიშნავდა მატერიალიზმს. როგორც ცნობილია ამ პოზიციიდან გამოდიოდნენ, საკუთარი აღიარების მიხედვით, კანტი და ფიხტე, მახისტები და ემპირიოკრიტიკოსები და სხვები. მთავარია თუ როგორ იქნება გადაწყვეტილი ცნობიერების და ამ დამოუკიდებელი რეალობის ურთიერთდამოკიდებულება და როგორც დავინახავთ ამერიკელი რეალისტები არა ნაკლებ იდეალისტები არიან, ვიდრე

მათი გერმანელი თანამებრძოლი რეალიზმისათვის: ე. ჰარტმანი ანდა ლოგიკურის შეუზღუდველი ბატონობის მომთხოვნე ე. ლასკი.

ონტოლოგიისაკენ მისწრაფება თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში იმაზე მიუთითებს, რომ შემეცნების თეორია შეუძლებელია ონტოლოგიის გარეშე. ხოლო თანამედროვე ონტოლოგიათა მარცხი იმის მაჩვენებელია, რომ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიზაიდან გამოსავალი თეორიის სფეროში არ მოიძებნება.

თბილი პირველი

რეალონგოლოგია გერმანიაში

ემილ ლასკი

რიკერტის მოწაღე, გერმანელი ფილოსოფოსი ლასკი (1875—1915) 1902 წ. იცავს დისერტაციას თემაზე „ფიხტეს იდეალიზმი და ისტორია“, 1905 წლიდან გადადის ვინდელბანდთან ჰაიდელბერგში და იკავებს კუნო ფიზერის კათედრას. მან შეუწყო ხელი ჰუსერლის გავლენას რიკერტზე. ლასკის შრომების სამტომეული გამოსცა მისმა მოწაფემ ე. ჰერიგელმა 1923—1924 წწ.

ლასკმა ნეოკანტიანელთაგან პირველმა იგრძნო ფილოსოფიის ასპარეზის შემეცნების თეორიის სფეროთი შემოფარგვლის უსაფუძვლობა. მისი აზრით, შემეცნების თეორიას მეტაფიზიკის უარყოფის არც უფლება აქვს და არც შესაძლებლობა. მან არა მარტო უარყო ნეოკანტიანური დებულება, რომელიც შემეცნებას ყოფიერების სფე-

როთი ფარგლავდა, არამედ შეეცადა სწორედ ამის საპირისპირო დაე-
საბუთებინა და, თანაც, კანტის ფილოსოფიის ახლებური ინტერპრე-
ტაციის საფუძველზე.

ლოგიკურის ბატონობის ყოფიერების სფეროთი შემოფარგვლის,
ანდა საერთოდ, ლოგიკურის ობიექტურობის უარყოფის გაბატონე-
ბულ ტენდენციებს ლასკმა დაუპირისპირა დებულება, რომლის მი-
ხედვითაც ლოგიკურის ბატონობის სფერო უსაზღვროა. ლოგიკური
არსებობს ყველგან სანამდისაც აზროვნება სწვდება და არსებითად
ერთსა და იმავე როლს ასრულებს ყველაფერში, რაც კი რაიმენაირად
შეიძლება შემეცნების ან აზროვნების საგანი გახდეს. ლოგიკურისა-
თვის საზღვრის დაწესებას ლასკი მიზოლოგიას უწოდებს და იგი წი-
ნააღმდეგობრივ წამოწყებად მიაჩნია, რომელიც საგანს მიაწერს სწო-
რედ იმას (ლოგიკურ ფორმას), რასაც ართმევს.

ფილოსოფიურმა შემეცნებამ, ამტკიცებდა ლასკი, თუკი მას
სურს კერძო მეცნიერებისაგან განსხვავებული იყოს და ფილოსოფიის
სახელი ატაროს, ამოცანად უნდა დაისახოს არსებულის ყოველი სფე-
როსა და ყოველი არსებულისათვის მნიშვნელობის მქონე ლოგიკური
ფორმები იკვლიოს. ლასკის ნაშრომი „ფილოსოფიის ლოგიკა და
მოდერნება კატეგორიების შესახებ“ (1910 წ.) სწორედ ასეთი ფილო-
სოფიის პროგრამას წარმოადგენს. იგი ცდილობს მიუთითოს იმ სა-
ფუძველებზე, რომელთაგანაც აუცილებლობით გამომდინარეობს შე-
მეცნების კანტიანური და ნეოკანტიანური და ასევე ფენომენოლოგი-
ური მეთოდის მიერ დაწესებული საზღვრების გარღვევა. ის ეძებს
ახალ მოძღვრებას კატეგორიათა შესახებ და შესაბამისად ახალ ფი-
ლოსოფიას.

ცდის სფეროში, კანტის აზრით, შემეცნების საგანი იგივეა, რაც
შემეცნება. ლასკის წამოწყების სიძნელე აქედანვე ნათლად ჩანს. მას
სურს ლოგიკურის ბატონობა ყოფიერების სფეროს გარეთ გაავრცე-
ლოს. იმისთვის, ვინც კანტის ფილოსოფიას ემყარება, აღნიშნულიდან
მხოლოდ ორი რამ გამომდინარეობს ალტერნატიულად: ან ჰეგელის
პანლოგიზმი, ე. ი. ლოგიკურის გავრცელება მთელს სინამდვილეზე,
მთელი სინამდვილის ლოგიკურად ქცევის აზრით, ანდა საერთოდ ლო-
გიკურის ბატონობის, შემეცნების ისეთი გაგება, რომელიც თვით ყო-
ფიერების სფეროშიც გამორიცხავს შემეცნებას, და ამგვარი მეტა-
მორფოზის ხარჯზე ავრცელებს მას ყოველგვარ არსებობაზე, იქნება
ეს ჭერარსის თუ ზეყოფიერების სფერო.

ლასკი ცდილობს ჩამოაცილოს კანტის ფენომენალიზმი იმ ძირი-
თადს, რაც კანტმა შემოიტანა ფილოსოფიაში და რამაც საყოველთაო
მნიშვნელობის რეგოლუციის სახელი დაიმსახურა. ფენომენალიზმს

იგი თვლის იმ წარმავალ გარსად, რომელშიც გაეხვია კანტთან მისივე აღმოჩენის დედაარსი. ეს უკანასკნელი არის ტრანსცენდენტალურ ლოგიკური ფორმისა და საგნის მიმართების საკითხის ახლებური გადაჭრა, ე. ი. იმის დადგენა, თუ რას „აქეთებს“ შემეცნების საგანში ფორმა (ფორმა და არა ტრანსცენდენტალური სუბიექტი). კანტმა დაადგინა, რომ საგანში (ლასკის აზრით, იგი უდრის თეორიულ საზრისს და იგივეა რაც თავისთავადი ჭეშმარიტება) საგნობრიობას წარმოადგენს თეორიული ფორმა, ლოგიკური, კატეგორია, ესაა ის, რასაც კანტის სიტყვებით თუ ვილაპარაკებთ, გონება სდებს საგნებში. ლოგიკური თვით საგნის კონსტიტუციური მომენტია და არა მისი ასახვა, როგორც ეს კანტამდე ეგონათ. ეს დებულება კანტთან, ლასკის აზრით, ვრცელდება როგორც გრძნობად ე. ი. ყოფიერების სფეროზე, ისე მის გარეთაც. თვით კანტის ფილოსოფიაში შემეცნების საგნის სფეროა შეზღუდული და არა ლოგიკური ფორმის სამფლობელო და თუ სადმე მოძებნილი იქნა შემეცნების საგანი მისი საგნობრიობა აუცილებლად ლოგიკური ფორმით იქნება წარმოდგენილი. ლოგიკის სფერო დაიყო ფორმალურ (რეფლექსურ) და მატერიალურ ლოგიკურად, სუბიექტურ და ობიექტურ ლოგიკურად. ამსახველობა ლოგიკურის მეორეხარისხოვან საქმედ იქცა, იგი ფორმალური, რეფლექსური ლოგიკის სფერო გახდა და დაუპირისპირდა არა მეტალოგიკურს, არამედ ტრანსცენდენტალურ, კონსტიტუციურ ლოგიკურს. რეფლექსურ-ლოგიკურის უმაღლესი ამოცანა ხდება საგნობრივ ლოგიკურის სფეროსთან მიმართების დადგენა.

კანტის კოპერნიციანური დებულების ამკვარი ინტერპრეტაციით დგინდება შემეცნების საგნის იმანენტურობა ლოგიკურისადმი. ამ აზრით, თავისთავად ნივთი ისევე იმანენტურია ლოგიკურისათვის, როგორც არსის სფერო, რადგან საგნის წინაარსი, მასალა ორივე სფეროში შეუშეცნებელია, ხოლო ფორმა ორივეში ლოგიკურია. თავისთავადი ნივთების საგნობრიობა მეტალოგიკური კი არა, ლოგიკურია.

კანტი, ლასკის აზრით, უცნაურ წინააღმდეგობაში ვარდებოდა, როცა მხოლოდ ყოფიერების, გრძნობადის სფეროს ლოგიკას უშვებდა, რადგან მისი „წმინდა გონების კრიტიკა“ სწორედ არაგრძნობადი სფეროს შემეცნება (შემეცნების თეორია) იყო. კანტს თავისი კოპერნიციანური თეზისი არ მიუყენებია თავისი შემეცნების თეორიისათვის, მას ღირებულების სფეროს ლოგიკის შესახებ კონკრეტულად საკითხიც კი არ დაუსვაძს.

ლასკმა კანტის დებულებას იმის შესახებ, რომ შემეცნების საგანი უდრის ჭეშმარიტებას, რომელშიც ერთმანეთს აუცილებლობით უპირისპირდება ფორმა და მასალა (ლოგიკური და ჭეკრეტითი), საყოველ-

თაო მნიშვნელობა მისცა. მიუხედავად შესამეცნებელ სფეროთა შორის განსხვავებისა, ლოგიკური ფორმა ყველგან მხოლოდ და მხოლოდ ფორმაა, მასალის მომკველი. იგი ვერც ყოფიერების ვერც ზეყოფიერების, ე. ი. მეტაფიზიკურის და ვერც ღირებულების სფეროში თავის მასალას რაციონალურად ვერ გადააქცევს.

კანტმა ლასკის მიხედვით, ერთმანეთს დაუპირისპირა სუბიექტურ-ლოგიკური მსჯელობის სფერო და მისი საზომი, ტრანსსუბიექტური, ობიექტური, ლოგიკური, რომელიც თავისთავადი ჭეშმარიტებების, თავისთავადი საგნების სამეფოა. ისინი მართალია ორივე ლოგიკურია, და ამდენად მათ შორის უფსკრული მოხსნილია, მაგრამ განსხვავება მათ შორის ისე დიდია და პრინციპული, რომ ლასკი ერთი სფეროდან მეორეზე გადასვლას შესაძლებლად სთვლის მხოლოდ პირველის თავისებურებაზე სრული უარის თქმის საფასურით.

თავისთავად ჭეშმარიტებანი წარმოდგენენ ერთადერთ წმინდა ობიექტურობას, ობიექტურ ლოგიკურს, ისინი თავისი არსებობისათვის არ მოითხოვენ სუბიექტს და სუბიექტურობას საერთოდ. მათ შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი პოზიტიური ან ნეგატიური ღირებულებებია. ეს სუბიექტური დანამატებია, რომელსაც ისინი მსჯელობის სფეროში იღებენ. დადებითი და უარყოფითი ღირებულებანი, დაპირისპირებულობანი, წარმოდგენენ თავისთავადი ღირებულების გადამუშავებას, იმგვარი ფორმის მიცემას, რომელიც სუბიექტის გარეშე არ არსებობს. დაპირისპირებულობის ღირებულება ის არის, რომ თავის საზომზე, თავისთავად ჭეშმარიტებაზე მიუთითებს და ამით სწორ მიმართულებას აძლევს შემეცნებას. შინაარსობრივად სულ ერთია დაპირისპირებული ღირებულება ჭეშმარიტია, თუ მცდარი, სუბიექტურობით არის შერყენილი და არ უღრის თავისთავად ჭეშმარიტებას. სუბიექტური შემეცნების, მსჯელობის სფეროში დაპირისპირებული ღირებულებანი ისე არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ შეუძლებელს ხდიან თავისთავად საგანთან, წმინდა ობიექტურთან თანხმობას.

ლასკი ცდილობს დაასაბუთოს დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგარი ჭეშმარიტების (ღირებულების) არა მარტო შესაძლებლობა, არამედ აუცილებლობაც და სწორედ დაპირისპირებულ ღირებულებათა შესახებ მოძღვრებიდან, ე. ი. ნეოკანტიანელების პოზიციიდან. იგი ამტკიცებს რომ აზროვნებისათვის, ლოგიკურისათვის შეუძლებელია დაპირისპირებულობაში დარჩენა. დაპირისპირებულობის დაშვებით იგულისხმება დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგომი: შეუძლებელია ორ დაპირისპირებულ შინაარსს შორის არსებობდეს ჰარმონია ან დისჰარმონია თუ არ დავუშვებთ ამ დაპირისპირებაზე მალლა

მდგომ შინაარსს და მასთან მიმართებას. ეს მესამე ყოველთვისაა დაპირისპირებაში ფარული სახით.

ის, რაც ყველაზე ახლოა ჩვენთან, ყველაზე უფროა დაცილებული თავისთავად საგანს. ყოველი საფეხური საგნიდან სუბიექტისაკენ წარმოადგენს ხელოვნურობის ხარისხის ამალღებას. ამის მიხედვით გამოიყოფა სუბიექტურ საზრისთა, ჰეშმარიტებათა სფეროები. ყოველი მომდევნო წინამავალის დანაწევრებაა და მასში ისეთი ელემენტების შეტანა, რომელთაც წინაში ადგილი არა აქვს. ეს გამოწვეულია იმით, რომ ყოველმა მომდევნო საფეხურმა, რომლისთვისაც წინამავალი შემეცნების საგანია, არაფერი იცის მის შესახებ და რაკი სურს მისი რაობა გაიგოს, ანალიზებს, დაანაწევრებს იმას, რაც მასში შეერთებული იყო, წინააღმდეგობა შეაქვს იქ, სადაც უწინააღმდეგო კავშირი იყო. საგნის არცოდნა აპირობებს როგორც საპირისპირო დებულებების დადგენას მის შესახებ (და ამით მის გაორებას) ასევე, გარკვეული აზრით, დაპირისპირებულთა ტოლფასოვნებას. სუბიექტურ საზრისთა შორის ამგვარი მიმართების აღსანიშნავად ლასკმა შემოიტანა დაპირისპირებულობაზე რელატიურად მაღლა დგომის ცნება.

მაგრამ, რადგან ლასკი უწევს დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომ საზრისებს, ჰეშმარიტებებს თავისთავად, მან უნდა დაუშვას მათი რაიმენაირა კორელატივ სუბიექტურობის სფეროში, ე. ი. ისეთი შემეცნება, რომელშიც თავისთავადი საზრისები მოცეპული იქნებიან სუბიექტური დანამატის გარეშე. ამგვარი შემეცნება აქვს მას მხედველობაში თავის „ფილოსოფიის ლოგიკაში“... მაშინაც კი როცა რეფლექსიაზე ლაპარაკობს, რომელიც მხოლოდ აჯგუფებს თავისთავად საგნებში მოცემულს და თავისი არაფერი შეაქვს მის შინაარსში.

ამგვარი შემეცნების სუბიექტის აუცილებლობაზე ლაპარაკობდა ლასკი 1908 წ. ფილოსოფიის III ინტერნაციონალურ კონგრესზე წაკითხულ მოხსენებაში — „არსებობს თუ არა ლოგიკაში პრაქტიკული გონების პრიმატი?“ — და მას უწოდებდა მხოლოდ გაშვებს, პასიურ სუბიექტს, რომელიც განცდის ფაქტობრიობის მინიმუმს წარმოადგენს, იმ მინიმუმს, რაც აუცილებელია სუბიექტად ყოფნისათვის. თავისი შინაარსით იგი სხვა არაფერია, თუ არა თავისთავადი ღირებულების ანაბეჭდი, ტრანსსუბიექტური სფეროს ასახვა, ღირებულების საპირისპირო მხარეზე მდებარე. აქ შემეცნების საგანი, ე. ი. მნიშვნელოვანი გამოდის, როგორც ღირებულება, მინდობის მომთხოვნი და მინდობის ღირსი, რომელიც მიიღება სუბიექტის მიერ, როგორც არის ისე, შეუცვლელად. სუბიექტურობის მინიმუმი აღნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ მე ვიცი, ვაღიარებ საზრისს, როგორც ამმხარეული

იმზარეულს. როგორც ვხედავთ, ეს არაა მსჯელი სუბიექტი, აქტივობა, რომელიც სუბიექტს მსჯელობის სფეროში ჰქონდა, დაკარგა. იგი არის იდეალური განცდა, წმინდა მე, ცნობიერება საერთოდ გააზრებული არა როგორც სუბსტანციონალური, არამედ როგორც ინტენციონალური, ისე როგორც ბრენტანოსა და სქოლასტიკოსებს ესმოდათ ადამიანური აზროვნება. ესაა შემეცნებელი სუბიექტის უმაღლესი ცნება, რომელიც თავისთავადი საგნების, თავისთავადი ღირებულებების კორელატია. ლასკის ფილოსოფიის ობიექტივიზმი, მისი არისტოტელეზმი, რომელიც ასე არ მოსწონდათ, რიკერტსა და ჰერიგელს, ამას ემყარება..

შემეცნების როგორც მინდობის დადგენით ლასკი პრინციპულად უპირისპირდება, როგორც კანტს, ისე ნეოკანტიანელებს. კანტიანიზმი საერთოდ, რაგინდ ფართოდ არ უნდა გავიგოთ იგი, ემყარება შემეცნებაში შემეცნების საგნის აგების მოთხოვნას. ესაა „კოპერნიკანული“ კანტთან. ამით უპირისპირდება ფილოსოფიის ისტორიაში ერთმანეთს ორი პერიოდი. კანტმა საგნის შემეცნებადობის საფუძველი საგნის აზროვნებით აგებაში დაინახა. შემეცნება შეიმეცნებს მხოლოდ იმას, რასაც თვითონ ააგებს.

შემეცნების ორი სახის — აქტიური და პასიური შემეცნების დადგენას ლასკთან პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. ეს ორი ცნება პირველი — წმინდა მინდობა, როგორც თავისთავადი საგნის კორელატი, ხოლო მეორე, მსჯელი, აქტიური სუბიექტი — კვაზიტრანსცენდენტობის კორელატი, საფუძველს აძლევს ლასკს განასხვავოს ალეთეოლოგია და გნოსეოლოგია, როგორც ორი დამოუკიდებელი, ლოგიკური დისციპლინა.

ა ლ ე თ ე ი ო ლ ო გ ი ა სწავლობს ობიექტურ საზრისებს, თავისთავად საგნებს სუბიექტური დანამატის, სუბიექტურობის გარეშე საერთოდ, ისე როგორც ისინი არიან თავისთავად, სუბიექტი აქ უღრის მხოლოდ ხედვას, გაგებას, მინდობას ობიექტისადმი. რაც შეეხება გნოსეოლოგიას, იგი შეისწავლის სუბიექტური ლოგიკის სფეროს, აქ საქმე გვაქვს თავისთავადი საზრისების განცდასთან, სუბიექტზე ზემოქმედების შედეგად წარმოშობილ საზრისთა, საგანთა სტრუქტურასთან. სუბიექტის აქტიურობა ამ საგნებს დაპირისპირებულობას უქვემდებარებს. ეს სტრუქტურები სუბიექტურია, მაგრამ არა თვითნებური. მათში ჩანს დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი ჰეგემარიტების კვალი. მასზე მიუთითებს დაპირისპირებულობა და ამ კვალს მიჰყვება გნოსეოლოგია. გნოსეოლოგია, სუბიექტური ლოგიკა, გზაა ტრანსცენდენტური საზრისის წვდომისაკენ, ალეთეოლოგია ნაწვდომი საზრისის ე. ი. თავისთავადი ჰეგემარიტების სამყაროს სტრუქტურის შესწავლა.

გნოსეოლოგია ალეთეოლოგიაში შესავალი უნდა იყოს. ლასკის მსჯელობის თეორიას შეიძლება ვუწოდოთ გნოსეოლოგია, ხოლო მოძღვრებას კატეგორიების შესახებ ალეთეოლოგია.

ბოლცანოსა და ჰუსერლის, ლასკის აზრით, ჰქონდათ ალეთეოლოგია, მაგრამ არ ჰქონდათ გნოსეოლოგია, რომელიც აუცილებლობით მივეყვანდა ალეთეოლოგიამდე. მეტიც, ისინი ჩამდენადაც თავისთავადი ქეშმარიტების გვერდით უშვებდნენ მცდარობას თავისთავად, რჩებოდნენ დაპირისპირებულობის სფეროში, ე. ი. ვერ აღწევდნენ წმინდა თავისთავადი საზრისების, წმინდა ობიექტურ ლოგიკურის სფერომდე და მსჯელობის, იმანენტურობის სფეროში რჩებოდნენ.

ლასკი აყენებს მოძღვრებას შემეცნების საგნის მასალის ირაციონალურობის შესახებ, რომლის მიხედვით შემეცნების საგნის მასალა, როგორც წარმოშობისაც არ უნდა იყოს იგი, რამდენადაც ფორმას უპირისპირდება, უფელწევადია მისთვის ე. ი. ამ საგნის ფორმის საშუალებით მის შესახებ ვერაფერს გავიგებთ, თუმცა ფორმა სწორედ მასზე გამოითქმის, როგორც სუბიექტზე. მოცემული საგნის შემეცნების თვალსაზრისით, მასალა ყოველთვის ირაციონალურია. ირაციონალურობა შემეცნების საგნის მასალის ფუნქციონალური თვისებაა, რომელსაც ნებისმიერი რაიმე იღებს შემეცნების საგანში. ფორმისადმი დაპირისპირებას შემთხვევაში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფალოსოფიის უშუალო ინტერესის საგანია ფორმა, მასალას იგი იკვლევს მხოლოდ, როგორც ფორმის აუცილებელ კორელატს.

მასალა, რომელიც ყოფიერების სფეროში კატეგორიის მასალას ქმნის, ლასკის აზრით, არის საკუთრივ მხოლოდ მასალა. იგი ალოგიკურია და ვერავითარ მიმართებაში ვერ გახდება სხვა რაიმეს ფორმა. თეორიული ფორმების უფრო ქვემოთა საართული ვიდრე ყოფიერების სფეროს კატეგორიებია, ლასკის აზრით, მოუაზრებელია.

ეს პირველადი, ყოველ მიმართებაში მხოლოდ მასალა, უპირისპირდება ღირებულებას საერთოდ. იგი წარმოადგენს არა-ღირებულებას, ე. ი. მნიშვნელოვნებისადმი უცხო. ეს არ უნდა ავუჩიოთ უმნიშვნელო ან უარყოფითი მნიშვნელობის მქონეში, ამ შემთხვევაში მასალა თვით შევიდოდა ღირებულების სფეროში, ღირებულების ერთ-ერთ სახედ იქცეოდა. ყოფიერების სფეროს მასალა, პირველმატერია არის ღირებულებისადმი უცხო და ირაციონალური. ამ ორი ნიშნიდან, პირველი მხოლოდ გრძნობადი მასალის სპეციფიკაა, რომელიც განასხვავებს მას სხვა სფეროთა მასალისაგან, რადგან ეს უკანასკნელნი შეიძლება თავისთავად ღირებულებებს წარმოადგენდნენ, მეორე ნიშანი — ირაციონალურობა შემეცნების საგნის მასალის საერ-

თო ნიშანი. ამდენად მნიშვნელობისადმი უცხოობა, ალოგიკურობა შეიცავს ირაციონალურობას, მაგრამ არა ჰირიქით.

მასალის ყოველ სახეს ირაციონალურობის გარდა საერთო აქვს ლოგიკური სიშიშვლის ნიშანი. იგი მიუთითებს მასალის სპეციფიკაზე იმ მდგომარეობაში, როცა იგი ფორმას გამოყოფილია, როცა არაა ფორმით შემოსილი. შემოსილი მასალა საგანში, ქეშმარიტებაში ანუ საზრისში თავის ლოგიკურ სიშიშვლეს კარგავს, მაგრამ ინარჩუნებს ირაციონალურობას (და თუ გრძნობადი მასალაა, ალოგიკურობასაც). ამრიგად ლოგიკური სიშიშვლე ფორმისაგან გამოთიშულად წარმოდგენილი მასალის მდგომარეობის აღმნიშვნელია. რიკერტისათვის მასალა საერთოდ ალოგიკური იყო, იგი ამაზე მეტ დიფერენციაციას არ ახდენდა მასალის ბუნებაში, რადგან მხოლოდ არსის სფეროს მასალასთან ჰქონდა საქმე. მისთვის ლოგიკურში, წინააღმდეგეთიკურისა, ფორმა მხოლოდ აფორმებს შინაარსს, მაგრამ უნარჩუნებს მას დამოუკიდებლობას, ავტონომიას.

როცა რაიმე მასალის ადგილს იკავებს თეორიულ საგანში, საზრისში იგი არ იცვლება, რჩება იმად, რაც იყო, ხოლო თუ რა იყო იგი ამის შემეცნება მოცემული საგნის ფორმით შეუძლებელია. რაც შეეხება ალოგიკურ მასალას, მის შესახებ ამის გაგება საერთოდ შეუძლებელია. იგი იჭერს კანტის თავისთავადი ნივთის ადგილს. ეს შედარება მით უფრო კანონიერი მოგვეჩვენება, თუ გავიხსენებთ, რომ ალოგიკური მასალა ლასკთან არ ნიშნავს ქაოტურს და არადიფერენცირებულს. იგი არაა წმინდა შესაძლებლობა, რომელიც როგორც ასეთი, ყოველგვარ ფორმას უნდა დაემორჩილოს. ფორმა ყოველთვის თავისას წააწერს მასალაზე, თვით ამ მასალიდან კი ვერაფერს ამოიკითხავს. უფსკრული ფორმასა და შინაარსს შორის წარუშლელი რჩება.

აქედან გამომდინარე, ცხადია, არ შეიძლება ქეშმარიტება ანუ თეორიული საგანი წმინდა სინათლის, რაციონალურის მასად წარმოდგინოთ. მასში ყოველთვისაა რაციონალური და ირაციონალური, მასალა და ფორმა. ლასკი ყურადღებას არ აქცევს იმ გარემობას, რომ ამგვარ საფუძველზე საგნის ერთიანობის ლოგიკური დადგენა შეუძლებელი ხდება, რადგან საგნის შემადგენელი ორი მომენტი პრინციპულად უცხოა ერთმანეთისათვის და ასეთადვე რჩებიან.

ლასკი კარგად ხედავდა, რომ თუ მივიღებთ დიალექტიკურად თვითმოძრავ ცნებას, მხოლოდ მაშინაა გადალახული ირაციონალიზმი. პანლოგიზმის შიშით იგი შეეცადა ფორმის ყოვლისშემძლეობა კანტიანურად შეეკეცა და მასალის ავტონომია დაეცვა. შედეგად კი ის მიიღო, რომ ფორმის ავტონომია დაკარგა. მასთან თვით ფორმა გახდა

მასალაზე დამოკიდებული და შემეცნებისთვის მხოლოდ ემპირიულად მისაწვდომი.

რამდენადაც შემეცნების მიზანი შეიძლება გახდეს, ყოველი მოაზრებადი, (შემეცნების მიზანი შემეცნების საგანში მასალაა), მასალა კი ყოველთვის ირაციონალურია, ლასკი ასე განსაზღვრავს თავის პოზიციას: ფორმის რაციონალურობა და არა რაციონალიზმი, მასალის ირაციონალურობა და ირაციონალიზმი.

ამ საფუძველზე შემეცნებისა და შეუმეცნებადის ცნებები საესებით სპეციფიკურ შინაარსს იძენენ. ის რასაც ლასკი შემეცნებას უწოდებს ვერასგზით ვერ მოხსნის მასალის ირაციონალობას. მეტიც, იგი არცაა შემეცნება. რაღვან ფორმა საგნის შემეცნებას უშუალოდ მოეცაა, ხოლო მასალას იგი ვერ შეიმეცნებს, მხოლოდ მოიცავს, თავის თავს აღბეჭდავს მასზე. ლასკის გზა შემეცნების აბსოლუტური პრეტენზიების უარყოფიდან, საერთოდ შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე მისვლის გზაა. იგი რაციონალიზმის და ირაციონალიზმის საშუალო ადგილი კი არაა, არამედ ირაციონალიზმი. ლასკის „პოზიციური ირაციონალიზმი“, ფაქტიურად სრული ირაციონალიზმის საფარია.

ეს გარემოება კიდევ უფრო ნათელი გახდება მნიშვნელობის განსაზღვრელი მომენტის ლასკისეული თეორიის განხილვის შემდეგ, რომელიც ფორმისა და მასალის მიმართების კონკრეტულ საკითხებს ეხება.

კანტის ფილოსოფიაში ჰერეტა ზღუდავს აზროვნების ფორმებს, რათა შემეცნება შესაძლებელი გახდეს, სხვა სიტყვებით; ჰერეტადი, როგორც მასალა ფორმას უცვლის ფორმას, კონკრეტულ (არსებულ) მნიშვნელობას აძლევს მას. ლასკმა ფორმისა და მასალის მიმართებაში ეს მომენტი გააბსოლუტურა და არსებულის ყოველ სფეროს მიუყენა. მისი აზრით, ფორმათა მადიფერენცირებელი მომენტი ფორმის, ე. ი. მნიშვნელადის კი არა, არამედ მასალის მხარეზე დგას, მაგრამ თუ კანტთან ჰერეტა ლოგიკურის არსებული მნიშვნელობის შეზღუდვას იძლევა მხოლოდ, ლასკთან მასალა თვით ქმნის და გამოიწვევს არადიფერენცირებული ლოგიკურიდან კონკრეტულ ლოგიკურ ფორმებს.

ფორმა და მასალა, როგორც შემეცნების ნებისმიერი საგნის შემადგენელი აუცილებელი ელემენტები, ერთმანეთს მოითხოვენ; ერთმანეთისაგან გამოთიშული ფორმა და შინაარსი, მხოლოდ აბსტრაქციის შედეგია. აზროვნებას მხოლოდ იმდენად შეუძლია განცალკევებულად წარმოადგინოს თეორიული საზრისის, ე. ი. საგნის ეს ორი ელემენტი, რამდენადაც საზრისში მათი როლი გამოკვეთილია. თუ ფორმა საერთოდ

იგვეობის პრინციპია, მაშინ თუნდაც მხოლოდ ორი ფორმის ერთმანეთისაგან განსხვავებულობა იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ფორმას, ლოგიკურს ჩაღაც უშლის ხელს თავისი ბუნება სრულყოფილად გამოამყლავნოს, იგი მასალიდან გამომდინარე მოთხოვნის დაკმაყოფილება უნდა იყოს, რადგან თეორიულ საზრისთა, საგანთა სამყაროში მასალის გარდა ფორმისაგან განსხვავებული სხვა ინსტანცია არ არსებობს. სწორედ იმის გამო, რომ ეს დიფერენციაცია მასალიდან მოდის, შეუძლებელია წმინდა ფორმიდან ფორმების, და საერთოდ, ერთი ფორმიდან მეორის შინაარსის გამოყვანა. ამას ლასკი ლოგიკურ ფორმათა გაუმსჭვირვალობას უწოდებს.

ყოველ კონკრეტულ ფორმაში, ლოგიკურში არსებობს ლოგიკური წმინდა ფორმა საერთოდ და ასევე მისი კონკრეტულობის შემქნელი, მასალის მოთხოვნით დამძიმებული ლოგიკური. ამგვარი ლოგიკურის ფიქსირებისათვის ლასკი ნეობლატონურ ტერმინებს მოიშველიებს და მას „ინტელიგიბელურ მატერიას“ უწოდებს. ამგვარი ლოგიკური ქმნის ლოგიკურ ფორმათა სიმრავლის საშუალო სამეფოს კი „ინტელიგიბელურ კოსმოსს“.

ამრიგად მოძღვრებამ კატეგორიათა შესახებ შესამეცნებელი სამყაროს სამგვარი გარკვეულობა გამოაცალკევა ერთმანეთისაგან: წმინდა თეორიული ფორმა, მნიშვნელობათა სიმრავლე და ალოგიკური მასალა, ე. ი. გრძნობადი მრავალსახეობა.

ობიექტურად დიფერენციაციის წყარო გრძნობადი მასალაა, შემეცნებისათვის კი ეს იმას ნიშნავს, რომ ფორმათა დიფერენციაციის აპრიორული წედომის გზა დახშულია, რადგან გრძნობადი მასალა სავსებით ალოგიკურია. შემეცნება არა მარტო აპრიორულად ვერ აღმოაჩენს ფორმებს, არამედ აღმოაჩენილსაც ვერ მოუნახავს ლოგიკურ საფუძველს, რადგან მისი არსებობის საიდუმლოება მის გამომწვევ ლოგიკურ მასალაში იმალება. აქედან გამომდინარეობს ლასკის დებულება იმის შესახებ, რომ ფორმები დიალექტიკურად ერთმანეთზე კი არ მიუთითებენ, არამედ მასალაზე.

ერთი მხრივ, ბანლოგიზმის, მეორე მხრივ, მატერიალიზმის შიშმა ლასკი გამოუვალ მდგომარეობაში ჩააყენა. რაკი ფორმა ფორმიდან საერთოდ არ გამომდინარეობს, საჭიროა დაშვებული იქნეს შემეცნების საგნის გარეთ, ე. ი. კატეგორიათა ბატონობის სფეროს გარეთ არსებული ალოგიკური მასალა, რომელსაც როგორც კანტის თავისთავად ნივთებს მიეწერება დიფერენცირებულობა, შემეცნებისათვის, ლოგიკურასათვის სავსებით გაუგებარი ფორმები. ეს აუცილებელია რადგან უფორმო მასალა, ისევე როგორც არისტოტელესთან, შეიძლება იყოს მხოლოდ შესაძლებლობა და მასალა სხვა წყაროდან გამომდი-

ნარე აქტიურობის პრინციპისა და არა ფორმათა დიფერენცირების ინციტორი, რომელიც ყოველთვის განსაზღვრულ სპეციფიკური შინაარსის ლოგიკურ ფორმას მოითხოვს. ეს ნიშნავს შემეცნების თეორიისათვის მიუდგომელ, მეტალოგიკურ საგანთა სამყაროს დაწეებას, რითაც კანტის კოპერნიკისებური გადატრიალების ლასკისეული ინტერპრეტაციაც იხსნება, რადგან იგი სწორედ მეტალოგიკურის მოსახსნელად იყო მოწოდებული.

წმინდა „მოდერება მსჯელობის შესახებ“ ლასკი შეეცადა აცილებინა, ფორმის უსასრულო დიფერენცირება, რაც გარდუვალია თუ გრძნობად მასალას მის უსასრულო გრავალგვარობის ყოველ ნაწილში ფორმის განმსაზღვრელად და დამსახსრებლად მივიჩნევთ. ლასკი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ფორმა თვით უღებს საზღვარს თავის დიფერენციაციას. ფორმა-მასალის ჭიდილი შეთანხმებულ მთავრდება. ფორმა მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში ასრულებს მასალის მოთხრენას.

წმინდა თეორიული ფორმიდან დაბლა სვლის დროს, ლასკის აზრით, პირველად კონსტიტუციურ კატეგორიალურ შინაარსს შევხვდებით, რომელიც თავისუფალია სუბიექტურობისაგან და მთლიანად ასახავს მასალის მადეტერმინებულ ძალას. წმინდა თეორიული ფორმის მომდევნო, პირველი სპეციფიკური სახე ფორმისა, ლასკის აზრით, არის ყოფიერების კატეგორია. ყოფიერება და მის სფეროში შემავალი კატეგორიები: არსებობა და ობიექტურობა ლოგიკურის მიერ მასალის ზიარების პირველი მაგალითებია. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ წმინდა თეორიული ფორმა მხოლოდ თეორიულის სფეროშია უზოგადესი და უწმინდესი და არა საერთოდ, მაგ. ეთიკურისა და ესთეტიკურისათვისაც. იმ აბსოლუტურად პირველი ფორმისაგან განსხვავებით, ლასკი წმინდა თეორიულ ფორმას უწოდებს საგნის ფორმას.

საგნის ფორმა მიუთითებს მასალაზე საერთოდ, სულ ერთია ალოგიკური იქნება ის, თუ ლოგიკური. ყოფიერების ფორმას მხოლოდ ალოგიკურ მასალასთან აქვს მიმართება. ყოფიერების კატეგორია საგნის ფორმის ერთ-ერთი სახეა. მასში საგნობრიობას წმინდა ფორმა წარმოადგენს. ასეთივე დამოკიდებულებაშია ყოფიერების კატეგორია თავის სახეებთან, რომლებიც ალოგიკური მასალის ამა თუ იმ მხარით, თავისებურებით გამოიწვევიან.

საგნის ცნება არ ამოიწურება ყოფიერების ცნებით, რადგან გრძნობადი მასალა არაა მასალის ერთადერთი შესაძლებელი სახე. ყოფიერების სფეროში შემეცნების მიზანია ალოგიკური მასალა. შემეცნება ცხადია აქ ვერ გაჩერდება. მას სურს იცოდეს იმ კატეგორიების შესახებ, რომელთა საშუალებითაც ალოგიკურ მასალას შეიმეცნება.

ეს შემეცნების თეორიის საქმეა. აქ შემეცნების მიზანი, ე. ი. შემეცნების საგნის მასალა თვით ყოფიერების სფეროს კატეგორიებია. თუ არსებობს შემეცნების თეორია, უნდა არსებობდნენ კატეგორიებზე ანგვარი მასალისთვისაც, ე. ი. თვით კატეგორიებისათვის, რათა შესაძლებელი გახადონ მათი შემეცნება.

ამრიგად, დადგენილი იქნება შემეცნების საგნის ორი სფერო, ჰეგელ-მარიტების ორი სფერო, რომლებიც საერთოდ თეორიული საგნის ქვესახეებია, მაგრამ ორივენი მისგან განსხვავებით აზროვნებისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ, ისინი თავისთავადი საზრისები, თავისთავადი ჰეგელ-მარიტებანია. ამ ორი სფეროს ურთიერთ-მიმართება შეიძლება სართულების სახით წარმოვიდგინოთ, რადგან, როგორც დავინახეთ ყოფიერების სფეროს წარმომადგენელი საგნის ფორმა, რომელიც ალოგიკურ, გრძნობად მასალას აფორმებს, მეორე სფეროს საგანში თვით ხდება მასალა. თუ პირველ სართულზე ეს ფორმა არის მხოლოდ განცდადი და ლოგიკურად შიშველი, მეორე სართულზე იგი, როგორც მასალა, ლოგიკურად შემოსილია სხვა ფორმით, ქვემოთა სართულის ფორმები აღნიშნული ორმხრიობით, უკეთ ორნაირი მდგომარეობით, ქმნიან საერთოდ საზრისის ერთიანობას, რამდენადაც ჰეგელ-მარიტების ორივე სფეროს აკავშირებენ. საგანთა ორ სფეროს შორის ზუსტი პარალელიზმი ეფუძნება იმას, რომ პირველი სართულის ყველა ფორმას, რამდენადაც ისინი არსებობენ, უნდა ჰქონდეთ შესაბამისი ფორმის ფორმა რომელთან მიმართებაშიც ისინი მასალაა. აქედან გამომდინარე ყოფიერების სფეროს კვლევა შეიძლება გამოვვადგეს მნიშვნელადის სფეროს, ე. ი. მეორე სართულის კვლევაში.

მეორე სართულის საგანში ორივე შემადგენელი კომპონენტი ფორმის ბუნებისაა და როგორც ფორმა საერთოდ, მიუთითებს მასალაზე, ასევე მეორე სართულის საგანი მიუთითებს პირველზე და ეყრდნობა მას. პირველი სართული კი სავსებით თვითმყოფია, რადგან ემყარება ალოგიკურ მასალას, რომელიც არაფერზე არ მიუთითებს თავის გარეთ. აქედან გამომდინარეობს ალოგიკური მასალის, როგორც საერთოდ კატეგორიების დიფერენციაციის განმსაზღვრელის როლი, ზოგან უშუალოდ, ზოგან შუალობით. მეორე სართულის, როგორც დამოუკიდებელი კვლევის სფეროს უფლებას ღვაწი იმით აფუძნებს, რომ ფორმა საერთოდ არ ასახავს მასალას, არ ემთხვევა მას. მასალა მისთვის ირაციონალურია. ამდენად არ შეიძლება ფორმის სფერო — მეორე სართული — თავისი მასალის — ყოფიერების კატეგორიების უბრალო განმეორება, ასახვა იყოს. როგორც ყოფიერების კატეგორია იძლევა ახალს გრძნობად მასალასთან შედარებით, ისე ფორმის ფორმა

შეიძლება ახალს შეიცავდეს ზის მასალასთან დამოკიდებულებაში. ეს კატეგორიები გამოეყოფიან თვით მეტაფიზიკურის სფეროს კატეგორიებს, რადგან მათი მასალა ალოგიკურია, როგორც ზეგრძნობადად არსებულის, და მეტაფიზიკის ლოგიკა, იკვლევს ფორმებს ალოგიკური მასალისათვის, მხოლოდ მეორე სართულის ლოგიკა იკვლევს ფორმას თავისთავად.

საჭიროა თუ არა კატეგორიათა შენობის მესამე სართული? ლასკის აზრით, თუ კი რაიმე არსებობს, მას შეიძლება მიეყენოს ფორმა. ფორმის ფორმა კი ნამდვილად არსებობს. მიეყენება თუ არა მას კატეგორია, რომელიც მის შემეცნებას გახდიდა შესაძლებლად? გახდება თუ არა ფორმის ფორმა მასალად? ლასკი აღიარებს, რომ კატეგორია შეიძლება მიეყენოს კატეგორიათა უსასრულო რიგს, ე. ი. ფორმის ფორმას და ა. შ., ამ თვალსაზრისით რეგრესი უსასრულობაში აღიარებულია, როგორც აუცილებელი, მაგრამ, ლასკის აზრით, ეს არ ნიშნავს ფორმალური თვალსაზრისითაც კატეგორიათა მესამე ფენის, მესამე სართულის დაშვების აუცილებლობას. ფორმის ფორმის ფორმა არაა საჭირო, რადგან იგი არაა ფორმის ფორმისაგან განსხვავებული კატეგორია. ორივე წმინდა მნიშვნელადი, წმინდა ლოგიკურია. მეორე სართულის საგნის ელემენტები: მასალად ქცეული ფორმა და ფორმის ფორმა ლოგიკურად გადაულახავია. სხვა სიტყვებით: მართალია პრაქტიკულად ცოდნა უსასრულოდ შეიძლება გახდეს თავისი თავის ობიექტი, მაგრამ მეორე სართულის საგნების შემდეგ ამ პროცესში ლოგიკურად ახალი არაფერი მოგვეცემა და ამიტომ კატეგორიათა შესახებ მოქმედებამ მას შეიძლება ყურადღება არ მიაქციოს. ლოგიკას არ აინტერესებს განმეორება. რეგრესი ლოგიკისათვის წყდება, იქ სადაც განმეორება იწყება.

არსებულის, მეორე სართულის სფეროზე კომპონიციებური დებულების გადატანით შესაძლებელი ხდება შემეცნების რეფლექსია საკუთარ თავზე, ე. ი. თვითშემეცნება. ამის წყალობითაა რომ ლოგიკა ყველა სხვა მეცნიერებისაგან განსხვავებით წარმოადგენს თვითგააზრებას, თვითცნობიერებას. თვითგააზრების თვითგააზრება, ან თვითცნობიერების თვითცნობიერება კი მხოლოდ სიტყვიერ სიახლეს მოგვცემს. ამიტომ არ შეიძლება არსებობდეს ლოგიკის ლოგიკა.

როცა პირველი და მეორე სართულის კატეგორიების შესახებ ლაპარაკობს, ლასკი ემყარება ფორმისა და მასალის მიმართების პრინციპს, მაგრამ ისეთი ფორმები, როგორცაა წმინდა თეორიული ფორმა, ან წმინდა ფორმა საერთოდ, არცერთ ამ სფეროში არ შედის. ისინი ან რამენაირად ჩართული უნდა იქნან კატეგორიათა სისტემაში ან უარყოფილნი. წმინდა თეორიული ფორმის შესახებ ჩვენ ვიცით; რომ იგი

კატეგორიათა ორივე სფეროსთვის იდენტური შინაარსია, რომ მას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი თავისთავადი არსებობა არ აქვს ამგვარი ფორმების ასახსნელად ლასკს ახალი — სუბიექტობიექტის მიმართება შემოაქვს. მისი აზრით ეს აუცილებელია თუ გინდა კატეგორიათა პრობლემის კონსტიტუციურ ფორმებს იქეთ გაფართოება. ამ ახალ მიმართებაში შემეცნების საგანი ხდება თვით შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი სფერო, თავისთავადი საგნები. შემეცნება აანალიზებს მათ, ადარებს, გამოარჩევს და სხვა. ამ ორი მიმართებიდან — ფორმისა და მასალის მიმართება და სუბიექტის და ობიექტის მიმართება — პირველი აუცილებელი და არსებითია ლოგიკური ფორმისათვის, მეორე შემთხვევითი და არარსებითი. ამ უკანასკნელი მიმართების საფუძველზე წარმოიშვებიან, ლასკის აზრით, ორივე სფეროს, ორივე სართულისათვის საერთო კატეგორიები, რომელთაც იგი გენერალურ კატეგორიებს უწოდებს, კონსტიტუციურთაგან განსხვავებით. ლასკი ყოველთვის ხაზს უსვამს კონსტიტუციური ფორმების პრიმატს, რათა აბსტრაქციის შედეგად მიღებული უზოგადესი ფორმები გამოსავლად არ მივიღოთ და ონტოლოგიური მნიშვნელობა არ მივანიჭოთ.

ყველა კატეგორია, რომელიც სხვადასხვა სფეროს კატეგორიებისათვის საერთო იქნება, არის რეფლექსური მოქმედების შედეგი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მათ სუბიექტურობას. გენერალურ კატეგორიებში ყველაფერი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელია, მათი განცალკევებულად არსებობის გარდა. სუბიექტი მათ ლოგიკურ შინაარსს თვით კი არ გამოიანგარიშებს, არამედ აღმოაჩენს კონსტიტუციურ ფენებში, მათი ანალიზის დროს. რეფლექსური კატეგორიების შემეცნებაც შემეცნების, როგორც მინდობის ცნების ქვეშ ექცევა.

რეფლექსიური კატეგორიების ბუნებას, ლასკის აზრით, ყველაზე უკეთ გამოხატავს იდენტობის კატეგორია. იგი არის სქემა, კატეგორიალური ფორმა, ნებისმიერი რაიმესათვის, რაც კი შეიძლება შემეცნების საგანი გახდეს. მისი მასალაა რაიმე საერთოდ. იდენტობა წარმოადგენს შემეცნებაში რაიმეს მოცემისათვის, რაიმეს არსებობისათვის აუცილებელ მინიმუმს. იდენტობა რეფლექსურთა შორის ისეთივე სფეროს წარმომადგენელი კატეგორიაა, როგორც ყოფიერება და მნიშვნელოვანი არიან თავიანთ სფეროებში. მას ექვემდებარება კატეგორიათა სიმრავლე: სხვაობა, სიმრავლე, რიცხვი, ზოგადობა, თვისება, სპეციფიკურობა და სხვ.

ლასკი ხშირად აღნიშნავს რეფლექსური კატეგორიების „პარაზიტულ ხასიათს“, მაგრამ მათ გარკვეული უპირატესობაც აქვთ კონსტიტუციურის მიმართ. ისინი თავისუფალი არიან კონსტიტუციურ ფენა-

თა კატეგორიების დამახასიათებელი შეზღუდულობისაგან. რეფლექსური კატეგორიების მიყენების სფერო ისევე უსაზღვროა, როგორც თვით ჭეშმარიტების ბატონობის სფერო, და ლოგიკურის შეუზღუდველობაზე მიუთითებს. ამით დაფუძნდა შეუზღუდველი ალეთიოლოგია. ამრიგად, ლასკთან დაპირისპირებებზე მაღლა დგომის ცნების გვერდით შემოდის სფეროებზე მაღლა დგომის ცნება. არ უნდა ავუარიოთ სფეროთა ზემოთ დგომისა და დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგომის ცნებები. დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგას ყოველი კონკრეტული, თავისთავად არსებული საგანი, საზრისი. რეფლექსური კი ამ თავისთავად არსებულ საგანთა სფეროების შინაარსის ანალიზს ახდენს. ე. ი. ისიც დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგას. ორივენი უპირისპირდებიან სუბიექტის თვითმოქმედების, ე. ი. დაპირისპირებულ შინაარსის სფეროს.

თუ რეფლექსური კატეგორიები მიეყენება თავისთავად არსებული საგნების ორივე სფეროს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი (ეს სფეროები) ამის უფლებას იძლევიან. უნდა არსებობდეს რაღაც საერთო კონსტიტუციურ-გენერალური ფენა, რომელიც რეფლექსურობის 'ააფუძველს წარმოდგენს და თავისთავად საზრისების ანალიზის ღროს არ ჩანდა.

თუ ნეოკანტიანელებმა შექმენებაში შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტი დაკარგეს, ლასკს ობიექტურობის ძიებაში სუბიექტი ეკარგება. მან შედეგად მიიღო არა მარტო საგანი შემეცნების გარეშე, არამედ შეუმეცნებადი საგანიც, რომლის ცნება მის ფილოსოფიაში წინააღმდეგობრივია, რადგან ვერ მოახერხა საგნის სტრუქტურის შემადგენელი ელემენტების ლოგიკური დაკავშირება.

შემეცნების პროცესში დაპირისპირებულობის გადალახვა ლასკს სურდა წარმოდგინა, როგორც სუბიექტური ლოგიკის სფეროდან თავისთავადი საგნების, თავისთავადი ჭეშმარიტების სფეროზე გადასვლის ლოგიკური მეთოდი. ამდენად იგი ყველა იმის წინამორბედია, ვინც მოგვიანებით, ონტოლოგიის აუცილებლობა შეიცნო და ფენომენთა სამყაროს ტყვეობიდან განთავისუფლება სცადა.

ლ ა ს კ ი ს (L a c k) ძ ი რ ი თ ა დ ი შ რ ო მ ე ბ ი

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1910; Die Lehre vom Urteil, 1911.

ლი ბ ე რ ა ტ უ რ ა

შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტფილისი 1922. კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, -თანამედროვე ფილოსოფია ევროპაში" (ქართული მწერლობა 1928, №6-7). მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, შემეცნების საგანი, თბი-

ლისის სახ. უნივერსიტეტის „მოამბე“, 1928 გ. თ. ე. ვ. -
ზ ა ძ ე „ე. ლასკის ფილოსოფიურ შეხედულებათა
კრიტიკა“, საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ბაცნე; 1965, № 5.
K. C. B a k რ ა დ ჯ ე, Очерки по истории новей-
шей и современной буржуазной философии, 1960;
P i c k. G. Die Übergegensatzlichkeit der Werte,
1921.

ნიკოლაი პარტმანი

გერმანელი ფილოსოფოსი ნ. პარტმანი (1882—1950) დაიბადა რი-
გაში, სწავლობდა პეტერბურგში და მარბურგში. აქვე იყო პროფესო-
რი 1925 წლამდე, შემდეგ ასწავლიდა კელნში და ბერლინში, ბოლოს
გეტინგენში.

პარტმანი პ. ნატორპის მოწაფე იყო. მისი პირველი საყურადღებო
ნაშრომი — „არსის პლატონისეული ლოგიკა“ (1909) საყოველთაო
ალიარებით, მარბურგის სკოლის საუკეთესო ნაწარმოებთა რიცხვს
ეკუთვნოდა. ამ ნაშრომში კოპენის ფილოსოფიის ძირითადი პრინცი-
პი — პირველსაწყისის პრინციპი საუკეთესო დასაბუთებას და ნათელ
გამოხატულებას პოულობს. ეს პრინციპი შემეცნების თეორიისაგან
ზოითხზოვდა მეცნიერული შემეცნების წარმოდგენას წმინდა აზროვნე-
ბის შემოქმედებად როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ; როგორც
შემეცნების საგნის, ისე მეთოდის თვალსაზრისით გამოსავალი უნდა
ყოფილიყო წმინდა აზროვნების მიერ დადგენილი დებულება.

პარტმანმა მალე შეამჩნია რომ ნეოკანტიანელთა ძირითადი პრინცი-
პები ვერ იძლეოდნენ შემეცნების დამაკმაყოფილებელ ახსნას და
სკეპტიციზმისაკენ მიდიოდნენ. მან დაინახა რომ შემეცნების თეორია
შეუძლებელია ონტოლოგიის გარეშე, რომ აზრი მისგან დამოუკიდებ-
ლად არსებულის შესახებ აზრი უნდა იყოს. პარტმანი აღნიშნავდა,
რომ აზრისა და ყოფიერების იდენტობის კოპენისეული დებულება
წმინდა ლოგიკის ჩაკეტილ სფეროს ქმნის. ნამდვილი ყოფიერება ამ
სფეროს გარეთ რჩება და ეს აუფასურებს ლოგიკას. პარტმანმა დაინა-
ხა, რომ შემეცნებაში შემეცნების საგნის აგება არც საჭიროა და არც
შესაძლებელი და ახალ გზად ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიური მე-

თოლი მიიჩნია. მაგრამ რამდენადაც ჰუსერლთანაც შემეცნების თავის-
თავადი საგნები, თავისთავადი ჭეშმარიტებანი ცნობიერების შინაარ-
სის ფარგლებში რჩებოდნენ, პარტმანმა შემეცნების კანტიესული ცნე-
ბა ვერც აქ დაინახა გადალახულად. მას შემეცნებისაგან დამოუკიდებ-
ლად არსებული აინტერესებდა.

ონტოლოგია პარტმანს ონტოლოგიის გულისთვის კი არ შე-
მოუტანია, არამედ შექმენების თეორიის საჭიროებისათვის. მაგრამ
იგი ტრადიციულად უარის თქმას არ აპირებს. მისი აზრით, ონტოლოგი-
ურის შესახებ მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რაზედაც აუცილებლო-
ბით მიუთითებს შემეცნების განკარგულებაში არსებული შინაარსი.
პარტმანი ფიქრობდა, რომ ამ შინაარსში, როგორც კოპენთან, ისე
ჰუსერლთან ნაძალადევად იყო ჩახშობილი ის, რაც მეტაფიზიკური,
ტრანსცენდენტური არსებობისაკენ მიუთითებდა. პარტმანი, უპირ-
ველეს ყოვლისა, მას იკვლევს და მისი გამომწვევი მიზეზების დადგენას
ცდილობს. ამგვარ კვლევას უწოდებს ის ონტოლოგიურს.

პარტმანი ხედავს, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია
კრიზისს განიცდის, რაც გამოიხატება მეტაფიზიკურ პრობლემებზე
უარის-თქმაში, პრობლემით დაღლილობასა და რელატივიზმში. რელა-
ტივიზმს, პარტმანის აზრით, ფილოსოფია საკუთარი თავის გაუქმე-
ბამდე მიჰყავს. ეს მდგომარეობა საწყისს იღებს კანტის შეცდომიდან.
კანტმა შემეცნების შინაარსში მეტაფიზიკური პრობლემა ვერ დაინახა.
ვერ დაინახა, რომ მეტაფიზიკური პრობლემების საფუძველი უახლეს-
ში და თითქოსდა თავისთავად ცხადში ბევრად უფრო დამაჯერებლადაა,
ვიდრე ღმერთის, სულის უკვდავებისა და კოსმოსის იდეებში.

პარტმანი უპირისპირდება ყველას, ვინც ფიქრობს რომ საგნისა
და არსებულის ცნებები ერთმანეთს ფარავენ. ასეთებია პოზიტივიზმი,
ნეოკანტიანელობა, ფენომენოლოგია. პარტმანისათვის არსებული გა-
ცილებით მეტია, ვიდრე საგანი. მისთვის ყოველ პრობლემას უკან
ყოფიერების პრობლემა იმალება და ყოველ საგანს უკან თავისთავად
არსებული. ამიტომ მათი შემსწავლელი დისციპლინა აერთიანებს მათ
ცალკე მეცნიერების, ონტოლოგიის საგნის სფეროდ. ეს ხდება არა იმ
აზრით, თითქოს ამ მეცნიერების საგნები რაღაც რეალობისაგან გა-
მოყოფილ სფეროს ქმნიდნენ, ვთქვათ, ღმერთის ან სულის უკვდავე-
ბის პრობლემის კანტიესული გაგების მსგავსად. ცალკე საკვლევ ობი-
ექტად აერთიანებს მათ კვლევის მეთოდი.

ეს ფილოსოფიის სასიცოცხლო საკითხია. ფილოსოფიის ბედი და-
მოკიდებულია იმაზე, თუ რის გაკეთებას შეძლებს ამ მხრივ. ეს ახალი
წამოწყება წარმოადგენს კიდევ ერთ ბრძოლას ონტოლოგიისათვის,

კრიტიციზმისა და ფენომენოლოგიის გამოცდილებით შეიარაღებული ფილოსოფიური აზროვნების ლაშქრობას ყოფიერებისათვის.

წარსულში გადაილახებოდა და უარიყოფოდა „მეტაფიზიკები“ ღა არა „ონტოლოგიები“. ონტოლოგიის კრიტიკა ყოველთვის მის კონკრეტულ სახეს უარყოფდა და არა ზოგადად ონტოლოგიის საფუძველს. კრიტიკა ყოველთვის ჩუმად უშვებდა ზოლმე რაღაც ონტოლოგიას. ონტოლოგიური აზროვნების საკუთრივი კრიტიკა, ჰარტმანის რწმენით, არასდროს არსებულა. ძველი მეტაფიზიკები იმსხვრეოდენ, რადგან მათ ონტოლოგიის გარდა სხვა წაანამძღვრებიც ჰქონდათ. ონტოლოგიას მცდარი გზით წარმართავდა მეტაფიზიკის პრეტენზიები. დღეს, მათზე უარის თქმის შემდეგ ონტოლოგიას იმედი უნდა ჰქონდეს, რომ თავს გაართმევს მის წინაშე მდგარ ამოცანას. მეტაფიზიკაში ღირებული იქნება ის, რაც ონტოლოგიის მიღწევათა საფუძველზე იქნება მიღებული.

ახალი ონტოლოგია არავითარ წინასწარ დადგენილი სისტემის გამართლებას არ ცდილობს. სისტემებმა, ერთი პრინციპის საფუძველზე ყველაფრის ახსნის აზრით, დრო მოსჭამეს. ისტორიულადაც სისტემებში სწორედ ის იყო ღირებული, რაც სისტემას ეწინააღმდეგებოდა. ადამიანს სწამს თავისთავადი სამყაროს ერთიანობა, მაგრამ აქამდე მხოლოდ მოცემულთა სიმრავლის ანალიზით უნდა მივიდეთ. გარდა ამისა, არაა აუცილებელი, რომ ერთიანობა მონისტური იყოს. კავშირი არ ნიშნავს სუბორდინაციას, არც ამომწურობაზე, დასრულებაზე პრეტენზიას. ჰარტმანი „ღია სისტემის“ დამცველთა რიგში დგას. მას სურს შექმნას, ასე ვთქვათ, მოცემულობის ონტოლოგია. კვლევის საგნისათვის რაიმეს წინასწარმიწერა კლავს კვლევას და იმთავითვე მოხსნის პრობლემას.

ისევე როგორც ე. ლასკს სურდა ღირებულებიდან ღირებულებაზე მალლა მდგომისათვის მიედწია, ასევე ჰარტმანი შემეცნების საგნის კვლევით ზესაგნობრივის დადგენას ესწრაფვის. ჰარტმანის კრიტიკული ონტოლოგია გნოსეოლოგიის პირდაპირი გაგრძელებაა, ისევე როგორც ლასკის ალეთეოლოგია მისივე გნოსეოლოგიისა; ფენომენების ანალიზი ორივესთვის აუცილებელია ფილოსოფიურ კვლევაში, მაგრამ კვლევის მხოლოდ პირველი საფეხურია.

მართალია ჰარტმანმა ნეოკანტიანელობას ფენომენოლოგია არჩია, მაგრამ მისი მიზნები სცილდებოდა, როგორც ერთის, ისე მეორის მიერ დაწესებულ საზღვრებს. იგი იღებს ფენომენოლოგიურ მეთოდს და ცდილობს ონტოლოგიურის შემეცნების სამსახურში ჩააყენოს. ამ მეთოდის მიმდევარნი, მინაი აზრით, ვერ სწვდებოდნენ მის ნამდვილ დანიშნულებას და მას უფრო მეტს ავალებდნენ, ვიდრე

მისი ბუნება მოითხოვდა. პარტმანი ფიქრობდა რომ ფენომენოლოგია, ისევე როგორც ადრე ნეოკანტიანელობა გარკვეული პრინციპით აპორჩეული მოცულობის შეზღუდული წრიდან გამოდის. შეზღუდული მოცემულობა, ისევე როგორც მოცემულობიდან მეტაფიზიკურზე მითითების გამოარისცხვა *petitio principii*-ა. ეს ისეთივე დოგმატურა ხერხია, როგორიც კანტამდელი მეტაფიზიკის მეთოდები იყო. აქედან გასაგებია პარტმანის გაოცება, როცა მას მოგვიანებით „უწანამძღვრო ფილოსოფიის“ მომხრე უწოდეს. სინამდვილეში კი მან უწანამძღვრო ან წანამძღვრების მინიმუმამდე შეკვეცის ტენდენციების წინააღმდეგ წამოაყენა მოცემულობის მაქსიმუმიდან გამოსვლის პრინციპი.

თუკი მოცემულობის ანალიზი იძლევა მასალას რაიმე პრობლემა-სათვის, რომელიც სხვაზე არ დაიყვანება, ფილოსოფიას მისი უგულებელყოფის უფლება არა აქვს. სწორედ ერთმანეთზე დაუყვანელი შინაარსების ფორმულირებაშია პრობლემის კრიტიკული განხილვის მთელი ხელოვნება. იგია ვიწრო გასასვლელი პრობლემაზე თვითნებურ სპეკულაციას და პრობლემის თვითნებურ უარყოფას შორის.

შემეცნების თეორიის სფეროდან ონტოლოგიაზე გადასვლის საფუძვლების ძიებისას პარტმანი ყველაზე საიმედოდ მიიჩნევს ირაციონალურს, რომელიც, მისი აზრით, შემეცნების ყოველ საგანში, თვით აზროვნების კანონებშიც მოიძებნება. მისთვის შეუძლებელია, რომ ირაციონალური ცნობიერებაზე და აზროვნებაზე იყოს დამოკიდებული. ეს შეფარდებით ირაციონალურია. აბსოლუტურად ირაციონალურს პარტმანი უარყოფს. მაგრამ პარტმანის მიერ დაკისრებულ ფუნქციას შეასრულებს მხოლოდ აბსოლუტურად ირაციონალური და არა შეფარდებითი, ე. ი. ჭერ შეუმეცნებელი, უსასრულოს, ამოუწურავის აზრით. ამგვარი რამ ვერაფერს მოგვცემს, მაგალითად, იმ დებულებას საწინააღმდეგოდ, რომ შემეცნება უსასრულოდ ქმნის საგანს თავის თავიდან და ამოუწურავია.

პარტმანის შემეცნების თეორია სამი საფეხურისაგან შედგება. თითოეული მათგანი წარმოდგენილია კვლევის სპეციფიკური მეთოდით, რომელიც სახელს აძლევს ამ საფეხურებს. ეს მეთოდებია: შემეცნების ფენომენოლოგია, კვლევის აპორეტიკული მეთოდი და თეორია.

ფენომენოლოგია, — წერს პარტმანი წიგნში — „შემეცნების მეტაფიზიკის ძირითადი ნიშნები“ (1921) ყოველგვარი კვლევის აუცილებელი პირველი საფეხურია. იგი აღწერს საკვლევი სფეროს მოცემულობას, რაც შეიძლება სრულად და ზუსტად, ყოველგვარი წინასწარი თვალსაზრისის გარეშე. ეს თვალსაზრისამდელი აღწერაა. მას არ აშინებს ასაწერი მასალის ურთიერთდაპირისპირებულობა და წინააღმდეგო-

ბრივა ხასიათი. იგი ერთნაირი ობიექტურობით აღწერს ყველაფერს. მაგალითად, ქეშმარიტების ფენომენის აღწერისას იგი გვაძნობს, რომ აქვს თუ არა ამგვარ პრეტენზიას გამართლება, ეს ფაქტის სახით არ მოიცემა; რომ ფაქტის სახით მოცემულია შემეცნების პრეტენზია ქეშმარიტებაზე, მაგრამ მასში შეეჭვებაც ასევე ფაქტის სახითაა მოცემული. შემეცნების ფენომენოლოგია რეალიზმისა და იდეალიზმის აქეთა მხარეს დგას და ამზადებს საფუძველს აპორეტიკისათვის. კვლევის აპორეტიკული მეთოდიც გულგრილია იდეალიზმისა და რეალიზმისადმი. მაგრამ იგი არაა გულგრილი ფენომენოლოგიის მიერ მოწოდებული მასალის მიმართ. ამ მასალიდან აპორეტიკა გამოყოფს ისეთ შინაარსს, რომელიც პრობლემას ქმნის და ამორჩევის პრინციპად წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი აქვს. ყველა პრობლემა, რომელიც ფენომენოლოგიის მიერ მოცემულია მასალიდან გამომდინარეობს და წინააღმდეგობრივი არ არის, წამოყენებული და განხილული უნდა იქნეს აპორეტიკის მიერ. მისთვის არა აქვს მნიშვნელობა იმას, შეიძლება თუ არა ამ პრობლემის გადაჭრა, ანდა, მივეყვართ თუ არა მას ანტინომიამდე.

აპორეტიკა, ჰარტმანის აზრით, არის არა უბრალო რიგითი მეთოდი, არამედ საკუთრივ ფილოსოფოსობა, ყველაზე საჭირო და დასაფასებელი რამ ფილოსოფიაში. აპორეტიკა არისტოტელეს ფილოსოფიაში გაიშალა. ჰარტმანი თავის დამსახურებად თვლის მის აღორძინებას და გაუმჯობესებას. გაუმჯობესებულია ეს მეთოდი იმით, რომ იგი დღეს ფენომენოლოგიას ემყარება. აპორეტიკა, წმინდა კვლევაა შედეგების გარეშე. შედეგი კი, როგორც ცნობილია, ყველაზე ნაკლებაა სასახელო ამა თუ იმ ფილოსოფოსისათვის. შედეგისადმი ეს გულგრილობა აპორეტიკას ობიექტურობის მაქსიმუმს აძლევს. მაგალითად, ფენომენოლოგია აღწერს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებას და აღნიშნავს რომ მათ შორის მიმართება ფაქტია, აღნიშნავს აგრეთვე იმასაც რომ თითოეულ მათგანს, მიუხედავად კავშირისა, თავისთავადობა აქვს. აპორეტიკა აქ ხედავს აპორიას. როგორ შეიძლება, კითხულობს იგი, სუბიექტსა და ობიექტს შორის რელაცია არსებობდეს, თუ ისინი არსებობენ რელაციის გარეშე? ან რელაციაა მათთვის არარსებითი ან, თუ რელაცია არსებითია, ეს მოხსნის მათ ტრანსცენდენტობას, თავისთავადობას ერთიმეორის მიმართ.

რადგან აპორეტიკას არა აქვს უფლება ფენომენოლოგიის მიერ მოცემულ მასალაში ეჭვი შეიტანოს, ამიტომ ის ურთიერთგამომრიცხველ მხარეთაგან ვერცერთს ვერ უარყოფს მეორის სასარგებლოდ. მან ამ პირობებში უნდა გააანალიზოს პრობლემა, გვიჩვენოს მისი გადაჭრის გზაზე მღვარი სიძნელებები.

აპორეტიკა, ჰარტმანის აზრით, აღმოაჩენს შვიდ აპორიას (საერთოდ შემეცნებელი ცნობიერების, ემპირიული შემეცნების, აპორიული შემეცნების, კეშმარიტების კრიტერიუმის, პრობლემის ცნობიერების, შემეცნების პროგრესის და ყოფიერების აპორიებს). ეს აპორიები ერთმანეთს ემყარებიან და სულ უფრო და უფრო ძლიერ მიუთითებენ ტრანსცენდენტურ საგანზე, როგორც ისეთზე, რაშიც შემეცნების გამოცანის გასაღება დევს. ამ შვიდი აპორიიდან შემეცნების კომპეტენციაში შედის ექვსი მათგანი, ხოლო მეშვიდე, ყოფიერების აპორია ონტოლოგიამ უნდა ახსნას და მხოლოდ ამის საფუძველზე შეძლებს შემდეგ გნოსეოლოგია თავისი აპორიების ბუნების კეშმარიტ ახსნას.

შემეცნების მესამე საფეხური — თეორია მოწოდებულია პასუხი გასცეს აპორეტიკის მიერ დასმულ კითხვებს. მაგრამ იგი მიზნად არ ისახავს, რადაც არ უნდა დაუჯდეს გადაჭრას პრობლემა. იგი კრიტიკულ სიფხიზლეს ინარჩუნებს და პრეტენზიას მხოლოდ პრობლემის განხილვაზე, გადაჭრის ცდაზე აცხადებს. ეს პრობლემები მეტაფიზიკური, ე. ი. მარადიული, ბოლომდე აუხსნადი პრობლემებია. მათზე პასუხი ონტოლოგიური უნდა იყოს, ე. ი. შემეცნების თეორიამ მოცემულობის მაქსიმუმის გათვალისწინებით და მისი ანალიზით უფლება უნდა მოიპოვოს მეტაფიზიკურის მცნიერების დაშვებისა, ე. ი. მეტაფიზიკურის დაშვებისა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი აუცილებელია შემეცნების არსებობის გასააზრებლად. შემეცნების თეორიისათვის აუცილებელი ყოფიერების სტრუქტურის შემეცნებაც ამგვარი მინიმუმებით უნდა იქნეს მიღწეული.

ახალი ონტოლოგია მეტაფიზიკური პრობლემების კვლევას იწყებს მეტაფიზიკური დავალებების გარეშე. იწყებს იქიდან, სადაც შემეცნების თეორიამ დაასრულა კვლევა. დასაწყისში, ჰარტმანის აზრით, იგი ნეიტრალურია იდეალიზმისა და რეალიზმის მიმართ და სწორედ ამგვარმა კვლევამ უნდა მოიპოვოს საკმაო საფუძველი იდეალიზმის ან რეალიზმის სასარგებლოდ.

ონტოლოგიის საგანი არის „ყოფიერი, როგორც ყოფიერი“. წარსულ მოძღვრებათა ნაკლს ჰარტმანი იმაში ხედავს, რომ მათ სურდათ ყოფიერება მისი რომელიმე ერთი მხარით აეხსნათ. სინამდვილეში კი იგი დაპირისპირებულობათა მომცველია. ერთიანისა და სიმრავლის, ნაწილისა და მთელის, ზოგადისა და ერთეულის, პირველადისა და მეორადის. ყოფიერება მოიცავს აზროვნებასაც და მის საგანსაც, რადგან აზროვნებაც რადაც არის და ამდენად ყოფიერების ნაწილია. ჰარტმანი ჭერკერობით თავს იკავებს ამ ყოფიერებას იდეალური ან რეალური უწოდოს. ეს კვლევამ უნდა გადაწყვიტოს. გადაწყვიტოს მას

შემდეგ, რაც ყოფიერებაში მისი არსებობის წესის ანუ აობის (Dasein) და მისი როგორობის ანუ რაობის დამოკიდებულებას გაარკვევს. აქ გამოჩნდება არსებობის რომელ წესს აქვს უპირატესობა, იდეალურს თუ რეალურს.

ყველაფერს რაც არსებობს, ყოველ ყოფიერს, ჰარტმანის აზრით, აქვს ორი მხარე აობა და რაობა (Sosein). ეს არაა ესენცია-ექსისტენციის დაპირისპირება. ტრადიციულად ექსისტენციად მიიჩნევდნენ რეალურს, ესენციად — იდეალურს. ესაა საგნის სტრუქტურის მომენტების მიმართების აღრევა სფეროთა (იდეალური, რეალური) მიმართებაში. ჰარტმანს ეს უღრმეს შეცდომად მიაჩნია. ამ გზით ვერასდროს გავიგებთ რომელიმე საგნის სტრუქტურას, რადგან მისი არსებობა ერთ სფეროშია, არსება—მეორეში, ერთი შემთხვევითად ითვლება, მეორე კი აუცილებლად. ჰარტმანი ეძებს რაიმე საგნის აობას და მის სპეციფიკურ რაობას და ფიქრობს რომ ეს მხარეები ერთ სფეროში არსებობენ და აუცილებლობით მოითხოვენ ერთმანეთს. არსად არ არსებობს შიშველი არსება, რაიმე თვისების გარეშე და პირიქით. ის რაც ამ ორი პომენტის განსასხვავებლად შეიძლება ითქვას და რაც მათი გათიშვის რალაცნაირი საბაბი შეიძლებოდა ყოფილიყო, არის რაობის გულგრილობა არა საერთოდ აობის, არამედ მისი წესების (იდეალური, რეალური) მიმართ. ეს გულგრილობა იმაზე მიუთითებს, რომ რაობის მხრივ იდეალური თუ რეალური საგანი შეიძლება იდენტური იყოს, მაგრამ არასგზით აობის მხრივ. მაგალითად, სფეროს სიმრგვალისათვის სულერთია იდეალურ თუ მატერიალურ არსებობაზეა ლაბარაკი.

ერთსა და იმავე საგანში აობა და რაობა დაპირისპირებულია, მაგრამ საგანთა კავშირებში ისინი ერთმანეთში გადადიან. მაგალითად, ხისთვის ტოტებია რაობა, ტოტებისათვის ფოთლები და ა. შ. ყოველი რაობა არის აობა რალაც თვალსაზრისით. ეს დებულება შეიძლება შევავარუნოთ სამყაროს შიგნით. სამყაროს როგორც მთელის აობა კი თავის მხრივ არ შეიძლება რაიმეს რაობა იყოს, და ეს აობის რაობაზე უპირატესობას ნიშნავს.

ზოგადი ონტოლოგია, რომელიც გადმოცემულია ჰარტმანის წიგნში „ონტოლოგიის დაფუძნებისათვის“ (1935) — იკვლევს რეალური და იდეალური ყოფიერების ურთიერდამოკიდებულებას. რეალური მისთვის არის ყოველივე, რასაც ინდივიდუალურობა და დროში ყოფნა მიეწერება. ყოველი რეალური ინდივიდუალურია. ეს რეალობაა ყოველი ადამიანური ტრანსცენდენტური აქტის საგნის იგივეობრივი საფუძველი იქნება ეს შემეცნება, თუ ემოციონალური აქტები.

აპრიორულ შემეცნებაში, მეცნიერების ცნებებში ჰარტმანის აზრით ჩვენ მოცემული გვაქვს ყოფიერების სპეციფიკური სახე, იდეა-

ლური ყოფიერება, რაც ყოფიერების და რეალობის ცნებების დამ-
თხვევის უფლებას არ გვაძლევს. ეს ყოფიერება დროში არ არსებობს,
მაგრამ არაა მინც არაა. მისი ყველაზე ცნობილი სახეა მათემატიკის
მიერ დადგენილი მიმართებანი. ეს ყოფიერება მხოლოდ გნოსეოლო-
გიურადაა თავისთავადი, მისი დამოუკიდებლობა აზროვნების აუსცი-
ლებლობით გამოიხატება, რეალურ ყოფიერებას კი ამის გარდა ონ-
ტოლოგიური თავისთავადობა აქვს. ეს რეალურის პრიმატზე მიუთი-
თებს, მაგრამ არ აუქმებს იდეალურ სფეროს. მათ შორის მიმართებას
პარტმანი სამი გარემოებით გამოთქვამს: იდეალური აპრიორულია,
იგი გამოიყენება რეალობის მიმართ (რისი საბუთიც გამოყენებითი
მათემატიკაა); იდეალური ინდიფერენტულია რეალური შემთხვევების
მიმართ. ახალი გზა იდეალური ყოფიერებისაკენ ჰუსერლმა გაიყვანა.
ეს არაა განზოგადების გზა, რადგან შედეგად მკაცრ ზოგადობას, ე. ი.
აპრიორულს ვიღებთ. ეს თავისებური კონკრეტული ზოგადობებია, რომ-
ლებიც თავის თავს კი არ ეწყარებიან, არამედ რეალურში მოიხაზებიან,
როგორც მისი არსება.

იდეალურში მათემატიკურისა და არსებების სფეროებს გარდა პარ-
ტმანი უშვებს ლოგიკურისა და ღირებულების სფეროებს. ლოგიკური
კანონები მართო აზროვნებისა რომ იყვნენ, მაშინ ჭერ-ერთი შეცდომა
არ იარსებებდა და, გარდა ამისა, ისინი იდეალურ საგნებს არ მიეყენე-
ბოდნენ. ლოგიკური იდეალური სიძალდიდან გულგრილად უყურებს,
ემორჩილება მას აზროვნება თუ არა. რაც შეეხება ღირებულებების სფე-
როს, იგი არსის მსგავსია, ისე რომ პლატონი მათ აიგივებდა კიდევ (მა-
მაცობასა და სამართლიანობას იღებდა, არსებად თელიდა). არსთაგან
მათი განმასხვავებელი ისაა, რომ ისინი არ არიან აუსცილებელი რეალო-
ბისათვის, რეალობა ღირებულებას შეიძლება ემორჩილებოდეს და შეი-
ძლება არა. რეალობას იგი არ სჭირდება არსებობისათვის:

პარტმანისათვის საგნის თავისთავადობის ყველაზე დიდი გარანტია
ირაციონალობაა. იდეალური რომ შემეცნების საქმედ, იმანენტურ საგ-
ნად არ გამოცხადდეს, იგი აპტიკებს რომ აქაც, თვით ლოგიკის ძირი-
თად კანონებშიცაა ირაციონალური (მაგ., $A = A$. განსხვავებულთა იგი-
ვეობაა, რაც შემეცნებისათვის ირაციონალურია).

იდეალური და რეალური ყოფიერების დაპირისპირების მიუხედავად
პარტმანს შესაძლებლად მიაჩნია დაადგინოს ყოფიერის როგორც ყოფი-
ერის, ანუ საერთოდ ყოფიერების ნიშნები. იგი არის: თავისთავად არსე-
ბული, რაციონალურისა და ირაციონალურის გამაერთიანებელი და შე-
მეცნებისადმი გულგრილი.

ზოგადი ონტოლოგია ნიადაგს აშაადებს ყოფიერების უფრო კონკრე-
ტული კვლევისათვის, კერძოდ ყოფიერების შემადგენელი სფეროების

არსებობის წესების (აობის) ანალიზისა და ურთიერთდამოკიდებულების კვლევისათვის. რომელსაც პარტმანი ყოფიერების მოდალური სტრუქტურის ანალიზს უწოდებს. ამ პრობლემისადმი მიძღვნილი მისი ფუნდამენტური ნაშრომი — „შესაძლებლობა და სინამდვილე“ (1938).

ყოფიერების სფეროთა აობითი მხარის სტრუქტურის მომენტებს პარტმანი მოდუსებს უწოდებს. მაგალითად, რეალური არსებობის წესის მოდუსებია შესაძლებლობა, სინამდვილე, აუცილებლობა, და მათი უარყოფანი. ასეთსავე სტრუქტურას აღმოაჩენს პარტმანი იდეალურ ყოფიერებაში და მის სფეროებშიც. ამ პრობლემის პარტმანისეული კვლევის სპეციფიკა ნათლად ჩანს მის მიერ შესაძლებლობისა და სინამდვილის ურთიერთდამოკიდებულების „ახლებურ“ გაგებაში. იგი აღადგენს მეგარელთა შეხედულებას იმის შესახებ, რომ შესაძლებელი არის მხოლოდ ის რაც ნამდვილია. რეალობაში განხორციელებამდე შესაძლებელი, მკაცრი აზრით, ფაქტიურად არის არა შესაძლებელი. არამედ შეუძლებელი. რეალური შესაძლებლობა სწორედ „ამის“ და „აქ“ შესაძლებლობაა, რადგან რეალობა მხოლოდ ამგვარებისაგან შედგება. ამგვარი რაიმეს, ე. ი. ფაქტის შესაძლებლობა გულისხმობს პირობათა მთლიანობას — ამ ერთეულის სინამდვილესაც და აუცილებლობასაც. პარტმანი ამაში ხედავს რეალური სფეროს სიძლიერეს, ერთეულის, წარმავალის ურყევ და შეუცვლელ ღირებულებას. შესაძლებლობა, რომლის შეუძლებლობა გამორიცხულია ნამდვილია, ხოლო ნამდვილი, რომლის არარსებობა გამორიცხულია — აუცილებელია. ამასთანავე პარტმანი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ამით მტკიცდება აღნიშნულ მოდუსთა აუცილებელი კავშირი და არა მათი ურთიერთდამხვევა. ამგვარ სფეროში ცხადია ადგილი არ ექნება შემთხვევითობას. წინააღმდეგ ტრადიციისა პარტმანი შემთხვევითს იდეალურ სფეროში მიუჩენს ადგილს და საერთოდ იდეალურ სფეროს სიტყვიერად რეალურზე დაბლა დააყენებს, მას არასრულყოფილს უწოდებს. საერთოდ იდეალური ყოფიერება უფრო ნაკლებააო განსაზღვრული, ვიდრე რეალური. იდეალურში შესაძლებელი ნიშნავს მხოლოდ წინააღმდეგობის გამორიცხვას, თავის თავში თანხმობას და არა პირობების აბსოლუტურ სისრულეს. ამგვარად გაგებული შესაძლებლობა უკავშირდება იდეალურში ნამდვილობას. იდეალურად ნამდვილია ის, რაც იდეალურად შესაძლებელია და პირიქით. იდეალურ სფეროს დისიუნქტური შესაძლებლობა და აუცილებლობა, აუცილებლობა და შემთხვევითობა იყოფენ. აქ ზინაგანად აუცილებელი სისტემები შემთხვევითია ერთმანეთის მიმართ.

რეალური ყოფიერების შემეცნებაში ლოგიკურისა. და საერთოდ იდეალურის გამოყენება პარტმანს მიაჩნია მათ დაფუძნებად, მათი ადგილის მონახვად საერთოდ ყოფიერების სტრუქტურაში. ისინი ვერ იარ-

სებებენ ისე, თუ არ დაემყარნენ სრულყოფილ რეალურ ყოფიერებას. ამდენად, მოდალური ანალიზიც რეალური ყოფიერების პრიმატამდე მივიდა.

ყოფიერების აობითი მხარის ანალიზის შემდეგ ჰარტმანი გადადის მისი შინაარსობრივი მხარის, რაობის სტრუქტურის კვლევაზე. ეს ის შინაარსია, რომელზეც ვამბობთ რომ შესაძლებელია, ნამდვილი ან აუცილებელია. ყოფიერების რაობის სტრუქტურას, ცხადია შეადგენს როგორც უზოგადესი, ისე სპეციალური კატეგორიები. ონტოლოგიური კვლევა, რომელსაც მიზნად ყოფიერების ზოგადი სტრუქტურის დადგენა აქვს, უზოგადესი კატეგორიების კვლევით უნდა შემოიფარგლოს. უფრო კონკრეტული კატეგორიებით კვლევა სპეციალური კატეგოროლოგიების ამაყანაა. ზოგადი კატეგოროლოგია დაადგენს მათი კვლევის სახელმძღვანელო მეთოდებს. სპეციალური კატეგოროლოგია იმდენი შეიძლება იყოს, რამდენიც სფერო და ფენაა ყოფიერებაში. ჰარტმანის ზოგადი კატეგოროლოგია გადმოცემულია მის შრომაში „რეალური სამყაროს აგებულება“ (1940).

ჰარტმანი კვლევის პროცესში მუდამ მოცემულობის მაქსიმუმშიდან ამოდის და ონტოლოგიურის მინიმუმზე ასკენის. დადგენილი თვისება მხოლოდ დამხმარეა შემდგომი კვლევისათვის. ყოველი ახალი განსაზღვრულობა ახალმა სპეციალურმა კვლევამ უნდა დაადგინოს, ძველთან კავშირში მოიყვანოს, რაც ორივეს შემოწმება იქნება, მაგრამ არა აბსოლუტური და საბოლოო.

მოცემულობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სფერო, ჰარტმანის აზრით, არის სპეციალური მეცნიერებანი, ფილოსოფია ანალიზებს მათ შედეგებს და ზოგად ცნებებად გადაამუშავებს. ეს არ ნიშნავს სპეციალურ მეცნიერებათა პრობლემების გადაჭრის პრეტენზიას. ფილოსოფოსს მხოლოდ ის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს, რომ დაადგინოს ისეთი კატეგორიები, რომლებიც შესაბამისი მეცნიერების სპეციალურ პრობლემათა საფუძველია. ამდენად ფილოსოფია დამოკიდებულია სპეციალურ მეცნიერებათა (და არა მხოლოდ ზუსტ მეცნიერებათა) მდგომარეობაზე. თუ ამ მხრივ მოიძებნება ფილოსოფიის დამოუკიდებელი ღირებულების გარანტია ჰარტმანს ვერაფერს ვუსაყვედურებთ. მას თანამედროვეები სწორედ სპეციალურ მეცნიერებებთან მჭიდრო კავშირს უმადლიდნენ.

რამდენადაც ყოფიერების შინაარსობრივი მხარის, რაობის ამსახველი კატეგორიები კონკრეტულ მეცნიერებათა მასალიდან უნდა იქნენ გამომღწავებული, ხოლო კონკრეტული მეცნიერებანი, ერთნი, ჯერ თვით არ არიან მომწიფებულნი, სხვები კი ინტენსიურად ვითარდებიან, ამიტომ ფილოსოფიური ცოდნის პრეტენზიები იზღუდება, იგი ყო-

ველთვის ნაწილიდან მთელზე ასკვნის წარმატების იმედით, მაგრამ არას გზით უკრიტიკო რწმენით. სამყაროს სტრუქტურის ამოცნობა მისთვის იდეალა. რაც მას რეალურად შეიძლება სურდეს ეს ისაა, რომ მის ნიერ დამუშავებული პრობლემები ყოფიერების კვლევის შემდგომი ეტაპებისათვის საფეხურად, საფუძვლად გამოდგენ.

კატეგორიების კვლევისას ჰარტმანი არ ააბსოლუტურებს რომელიმე მეთოდს. იგი არ უარყოფს არცერთ მეთოდსა და კანონს, რომელიც კვლევაში გამოდგა, მაგრამ რაგინდ დიდი არ უნდა იყოს მათი მნიშვნელობა, არ ცდილობს სხვების მასზე დაყვანას. რაგინდ უმნიშვნელო არ იყოს რომელიმე მეთოდის წვლილი შემეცნებაში, ჰარტმანი მას დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ანიჭებს. ვინაიდან ყველაფერი, რაც საგნის შესახებ ითქმის, მოცემულიდან გაიგება, შედეგიდან მიზეზზე დასკვნას წარმოადგენს და თანაც ჰეშმარიტების აბსოლუტური კრიტერიუმი არ არსებობს. ჰარტმანს ყოველთვის გაცნობიერებული აქვს დადგენილი კანონის შეცვლის შესაძლებლობა. ჰარტმანი თავისი „სისტემის“ მნიშვნელობას მხოლოდ ცოდნის მოცემული დონით შემოსაზღვრავს.

ჰარტმანის აზრით, მეთოდები, მართალია ერთმანეთს არ ცვლიან, მაგრამ მათ შორის ურთიერთდამოკიდებულებაა და გარკვეული გრადაციით შეიძლება მათი წარმოდგენა. მაგალითად, დიალექტიკური მეთოდი ვერ იმოქმედებს, თუ მის განკარგულებაში არაა სხვა მეთოდის საშუალებით დაგროვილი კატეგორიების გარკვეული ჯგუფი, რომელთა ურთიერთობის შესწავლით ის მათ ახალ კავშირებს აღმოაჩენს. ის მეთოდი, რომელიც კონკრეტულიდან, მოცემულობის საშუალებით ამ კონკრეტულის კატეგორიას დაადგენს, როგორც მის განმსაზღვრელს, მადეტერმინებელს, პრინციპს, არის ანალიზის, უკუდასკვნის მეთოდი. იგი გამოსაჯალია სხვა მეთოდების არსებობისათვის. ანალიზის მეთოდი არის მოცემულობის საშუალებით კატეგორიების აღმოჩენის მეთოდი, სხვა მეთოდები კი კატეგორიებს უკვე აღმოაჩენილად გულისხმობენ და მათ შემდგომ განვითარებას, დაზუსტებას და გამრავლებას იძლევიან.

კატეგორიალური ანალიზის დანიშნულებაა ერთეული კატეგორიების აღმოჩენა, დადგენა. მაგრამ ცხადია მართო ეს არაა შემეცნება. ეს კატეგორიები სინამდვილეში ერთმანეთთან კავშირშია, ამიტომ კავშირში უნდა იყვნენ მათი ასახვანიც — კატეგორიალური ცნებები. შემეცნების განკარგულებაში მყოფ კატეგორიათა შორის კავშირსა და ურთიერთდამოკიდებულებას სწავლობს დიალექტიკური მეთოდი და ამით ამოწმებს კიდევ ანალიზური მეთოდით მიღებულ შედეგებს. თავის მხრივ ანალიზს წინ უსწრებს დესკრიპციული მეთოდი, როგორც ანალიზისათვის მასალის მომზადება.

ანალიზის მეთოდის საშუალებით მიღებული იზოლირებული კატეგორიები ერთმანეთთან კავშირში უკეთ აჩვენენ თავიანთ ბუნებას (ბუნებას, რომელიც კატეგორიებს რეალობაში, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად, აქვთ). მრავალი კატეგორიის დიალექტიკის საშუალებით ურთიერთდაკავშირება ამ ცნებათა შემდგომი შემოწმებაცაა. დასაშვებია, რომ შედეგიდან მიზეზზე მცდარად დავასკვნენ და ასევე მცდარად გამოვიყვანე იგივე შედეგი მიზეზიდან, ე. ი. ორივე ოპერაციაში ერთი და იგივე შეცდომა გავიმეორე. ამ შეცდომას ანალიზის მეთოდი ვერ შეამჩნევს. მაგრამ, თუ ანალიზით მიღებული კატეგორიები ერთმანეთს დიალექტიკურად მოითხოვენ, ერთმანეთს გულისხმობენ საკუთარი არსებობისათვის, მაშინ ალბათობა გაცილებით მეტია იმისა, რომ ისინი რეალობაში არსებულ კავშირს ასახავენ. მოსალოდნელია, რომ ყალბად გაგებული კატეგორიალური ცნება კატეგორიათა იმპლიკაციურ კავშირში არ ჩაერთვება, თუმცა არც ესაა აბსოლუტურად გამორიცხული.

ჰარტმანი სპეციალურად ჩერდება საკუთარი და ჰეგელის დიალექტიკის განსხვავების საკითხზე. ჰეგელის დიალექტიკა სპეკულატიურია, რომლის უკიდურესობებმა სახელი გაუტეხეს ამ მეთოდს, ხოლო ჰარტმანის კატეგორიული დიალექტიკა აზრის ავტონომიური მოძრაობა კი არაა, არამედ აზრისათვის ტრანსცენდენტური საგნის შემეცნება, ე. ი. იმის შემეცნება რაც აზრისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. იგი არაა დედუქციური, მისი მოძრაობა ემპირიის საფუძველს უნდა ემყარებოდეს. მას არა აქვს რაიმე წინასწარი რეცეპტი საგნებისათვის, თეზისი, ანტითეზისი, სინთეზის სახით, არამედ საგნის (კატეგორიების) ბუნებას უნდა ეგუებოდეს. დიალექტიკის ცნების მოძრაობა უნდა ასახავდეს ცოდნის განვითარებას, ე. ი. მის მიახლოებას საგანთან. ეს შემეცნების მოძრაობაა და არა საგნის.. თუ იგი კატეგორიათა ურთიერთმოთხოვნის ნიადაგზე ახალ კატეგორიას დაადგენს, მას ღირებულება ექნება მხოლოდ როგორც იმის აღმოჩენას, რაც მისგან დამოუკიდებლად არსებობს.

თუ ჰეგელის დიალექტიკა აზროვნების შინაგანი წინააღმდეგობის საფუძველზე არსებული ავტონომიური განვითარებაა; ჰარტმანისათვის დიალექტიკა ნიშნავს საგნის შემეცნების პროცესში ერთი ცნების მიერ მეორის მოთხოვნას. რამდენადაც თვით შემეცნების საგანია მთლიანი, ამდენად მისი მხარეები ცნებებში გაჰნატული, ერთმანეთს მოითხოვენ. ამის გამო ცნებას ყოველთვის აქვს ტენდენცია თავის გარეთ გავიდეს. ცნების, თუ ცნებათა ჯგუფის ეს შინაგანი მოძრაობა ქმნის ფილოსოფიური ცნების შექმნის საკუთრივ დიალექტიკურ მომენტს. რეალობაში კატეგორიების ერთმანეთთან კავშირში არსებობა (სამყარო რაღაც მთლიანობას წარმოადგენს) იმას ნიშნავს, რომ მათ თავისი არსება იმ-

დენადვე აქეთ თავისში, როგორც თავის გარეთ, სხვებში. ასევე უნდა იყოს კატეგორიალურ ცნებებშიც. ამდენად შეიძლება ითქვას, წერს ჰარტმანი, რომ მხოლოდ დიალექტიკური აზროვნებით გახდა შესაძლებელი ნამდვილი, კატეგორიის ამსახველი ცნების შექმნა. ცნებებში იმპლიკაციის შეტანით შესაძლებელი გახდა კატეგორიათა სიმრავლეში ორიენტირება. მაგრამ ჰარტმანი მოითხოვს, რომ არ გავციტაცოს ცნებათა თვითმოდრობამ და ყოველთვის ემპირიულ საფუძველზე შევამოწმოთ ცნებათა კავშირის მოძრაობის რეალურ კავშირთან თანხმობა.

რამდენადაც კატეგორიალურ ცნებებს შორის ურთიერთ იმპლიკაცია არსებობს, რამდენადაც ისინი ერთმანეთს გულისხმობენ და აპირობებენ, ამდენად ადამიანურ გონებას შეუძლია ცნებათა კავშირიდან, რომელიც შემეცნებაში სრული არასდროს არაა, მიუთითოს იმ კატეგორიებზე, რომლებიც ანალიზის მეთოდს ჯერ არ აღმოუჩენია მოცემულობაში, მაგრამ ამ ახალ კატეგორიას აუცილებლობით მოითხოვს არსებულ ცნებათა კავშირი. ეს კატეგორიის ანტიციპაციაა. ამგვარი ანტიციპაციის შემოწმება აუცილებელია ანალიზის მეთოდის გამოყენებით. თუ ის სწორი აღმოჩნდა, ანალიზი ახალ კატეგორიებს აღმოაჩენს, რომელთა დიალექტიკური კავშირი კვლავ ახალი კატეგორიების ანტიციპირების საშუალებას მოგვცემს და ა. შ. ამრიგად, ეს ორი მეთოდი ერთმანეთს ამოცანას უსახვევენ და წინსვლაში ეხმარებიან.

ჰარტმანის აზრით რეალური სამყაროს კატეგორიათა კვლევისათვის არაა საკმარისი აღნიშნული სამი მეთოდი — დესკრიპცია ანუ საანალიზო მოცემულობის აღწერა, ანალიზი ანუ მოცემულიდან კატეგორიაზე დასკვნა და დიალექტიკა, როგორც კატეგორიათა იმპლიკაციის საფუძველზე ახლის დადგენა. ანალიზის მეთოდი აღმოაჩენს კატეგორიებს, ემპირიულად „აგროვებს“ მათ, დიალექტიკა აკავშირებს მათ და ახალი ცნების ანტიციპაციას იძლევა, მაგრამ იმპლიკაცია არსებობს მხოლოდ ერთი დონის ან უფრო მაღალი დონის ცნების მიერ უფრო დაბალის და არასდროს უფრო მაღალი ცნებისა. მაგალითად, არაორგანულ ბუნებაში აღმოჩენილი კატეგორიების კავშირიდან დიალექტიკურად ვერასდროს ვერ დავასკვნით ორგანული ბუნების კატეგორიებზე. ამრიგად, ჰარტმანი დიალექტიკის მხოლოდ ჰორიზონტალური ანტიციპირების ნებას აძლევს. მისი დიალექტიკა „ჰორიზონტალური დიალექტიკაა“, ქვემოდან ზემოთას სპეციფიკის ანტიციპირება ყალბია და ამ საფუძველზე უარყოფს ჰარტმანი ჰეგელის ტელეოლოგიურ დიალექტიკას. არსებობს სინამდვილის ცალკეულ სფეროთა და ფენათა კატეგორიების დიალექტიკური კვლევა, მაგრამ რეალობაში სხვადასხვა სფეროს (რეალური, იდეალური, ლოგიკური, შემეცნების) და ფენის (არაორგანული, ორგანული, სულიერი, გონიერი) კავშირიც არსებობს. ფენათა და სფე-

როთა კატეგორიების ურთიერთკავშირს აღნიშნული მეთოდები ვერ დასძლევენ. აქ საქმე ეხება სხვადასხვა ფენის კატეგორიების მიერ ერთმანეთის შევესებას და ფენათა მიმართების ამ მხარეს, ჰარტმანის აზრით, იკვლევს ფენების პერსპექტივის ანუ შევესების მეთოდი.

ჰარტმანს უემოაქვს კიდევ ერთი, მეხუთე მეთოდი, რომელსაც იგი ცვლილებების მეთოდს უწოდებს. იგი ახალს არაფერს აღმოაჩენს აღნიშნულ მეთოდებთან შედარებით, მაგრამ აღარებს რა ერთი და იგივე მეთოდის და კატეგორიის მოქმედებას სხვადასხვა სფეროში, მათი ბუნების უკეთ დადგენის საშუალებას იძლევა. ამ მეთოდის არსებობას აპირობებს ის ფაქტი, რასაც სხვა მეთოდები ყურადღებას არ აქცევენ, კერძოთ ის, რომ ერთი და იგივე კატეგორია სხვადასხვა კავშირში (ფენაში) სხვადასხვანაირ ბუნებას ამჟღავნებს. მასზე დაკვირვება საშუალებას იძლევა გამოიყოს ის, რაც კატეგორიის სახეცვლილებებს შორის საერთო რჩება. საუარაუდოა, რომ ის მისი ნამდვილი არსება იჩენება.

სხვადასხვა ხასიათის კატეგორიათა კვლევაში, ასევე კვლევის სხვადასხვა საფეხურზე ამ ხუთი მეთოდისაგან სხვადასხვა წამოიწევეს წინ. მაგრამ მხოლოდ ერთი მეთოდი ვერსად ვერ გაართმევს თავს საქმეს. თითოეული მეთოდი მოცემულ შემთხვევაში წინა პლანზე მდგომი მეთოდის შემმოწმებელი და შემგვსებია. თითოეული ახალი კატეგორიის დასადგენად საჭიროა მთელი ამ მეთოდური აპარატის გამოყენება. მეთოდთა ამ ურთიერთშემმოწმებასა და შევესებაში ხედავს ჰარტმანი ჭეშმარიტების საუკეთესო გარანტიას, ერთადერთ შესაძლებლობას, რომ კატეგორიოლოგიამ ძველი მეტაფიზიკის კონსტრუქტივისტული ნაკლის გარეშე გაართვას თავი თავის ამოცანას.

კატეგორიული შინაარსი, ცხადია, ერთეული პიროვნებების მიერ აღმოიჩინება. მაგრამ ეს მონაპოვარი არაა მათი საკუთრება, არამედ საერთო ისტორიული ეპოქის მონაპოვარაა, რომლის მესიტყვედაც ეს პიროვნებები გამოდიან. არ არსებობს ზეპიროვნული, პიროვნებათა გარეშე მოქმედი ცნობიერება, მაგრამ არსებობს თვით მათში მომქმედო მათი ნებას-ურვილისაგან დამოუკიდებელი. ამ ვითარების აღსანიშნავად ჰარტმანს უემოაქვს ობიექტური გონის ცნება. ობიექტური გონი ეპოქის გონებაა, რომელიც მხოლოდ ეპოქიდან ეპოქაში იცვლება და მომდევნოს გადასცემს თავის მონაპოვარს. ის არაა იდენტური ყველა ინდივიდუალში. ასევე არცერთი ინდივიდი ცალკე აღებულთ არ შეიძლება მისი სრულუფლებიანი წარმომადგენელი იყოს. ჰეგელისაგან განსხვავებით, რომელმაც, ჰარტმანის აზრით, ეს კატეგორია აღმოაჩინა, ობიექტური გონი თვით კი არ ქმნის კატეგორიებს, არამედ მხოლოდ ასახავს მათ, ამოიცნობს საგნებში. მას მხოლოდ მეტი ობიექტურობა აქვს, ვიდრე პერსონალურ გონს. ობიექტური გონი ყოველ ეპოქაში თავს იჩენს, რო-

გორც ამ ეპოქის აზროვნების ძირითადი ფორმა. ამდენად ისიც ინდივიდუალურია, როგორც პერსონალური. აზროვნების ამგვარი ფორმების მაგალითებია: მითოლოგიური, ატომისტური, ტელეოლოგიური და სხვ. თუ რაიმეს აქვს ცნობიერების შინაარსში კატეგორიად ყოფნის პრეტენზია (ე. ი. რეალური კატეგორიების ასახვის) ეს სწორედ ამ ფორმების შინაარსია. ამ საკითხებს მიუძღვნა ჰარტმანმა წიგნი „გონითი ყოფიერების პრობლემა“, (1933 წ.).

კატეგორიათა ობიექტურობის შესამოწმებლად ისტორიულ ფაქტიურობას გარდა, ჰარტმანის აზრით, არსებობს ლოგიკური საშუალებაც: თუ კატეგორია შეუძლებელია გამოირიცხოს იმ კონკრეტულის შინაარსიდან, რომელსაც ის უკავშირდება, ამ კონკრეტულის შეცვლის გარეშე, მაშინ ის ობიექტურია. ამგვარი კრიტერიუმი მიუყენა კანტმა ღრისა და სივრცის ცნებებს.

ამა თუ იმ ობიექტური გონის გამომხატველი აზროვნების ფორმა თავის განკარგულებაში მყოფ კატეგორიებიდან გაბატონებულ მდგომარეობას ანიჭებს ერთ-ერთ მათგანს, რომლის მიხედვითაც იცნობენ ხოლმე მას (მაგალითად, ტელეოლოგიური ან მექანიკური). ამ კატეგორიის დომინანტობის მოხსნა ნიშნავს აზროვნების ერთი ფორმის მეორით შეცვლას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს ამ კატეგორიის დაკარგვას. შემეცნების თავისებურება ისაა, რომ იგი კატეგორიებს ინარჩუნებს მაშინ, როცა აზროვნების ფორმებს იცვლის, ინარჩუნებს ახალ კავშირში შეზღუდული ან გაფართოებული სახით. ჩვეულებრივ ეს ახალი ადგილი უფრო შეესაბამება მათ ნამდვილ ბუნებას. ცხადია ეს აღმავლობა ტენდენციაა მხოლოდ, რომელიც ხშირად ისტორიულად არ სრულდება წინააღმდეგ ჰეგელის სურვილისა. ცნობიერების მიერ კატეგორიათა აღმოჩენის რიგი არაა იგივე, არც მათი ონტიური კავშირი და არც მათთან მიახლოება სწორხაზოვანი პროცესი.

კატეგორიები იყოფიან იმის მიხედვით, თუ რა სფეროზე და ფენაზე ვრცელდებიან. თუ კატეგორიის მადეტერმინებული ძალა კონკრეტულს განსაზღვრავს არა მარტო რეალურ, არამედ იდეალურ სფეროშიც, მას ჰარტმანი ფუნდამენტალურ კატეგორიას უწოდებს. რეალურ ყოფიერებაში მათი აღმოჩენა ამტკიცებს სამყაროს ერთიანობას რეალურის, როგორც ყოფიერების ერთადერთი ყოველმხრივ თვითმყოფი სფეროს საფუძველზე. ფუნდამენტალური კატეგორიები, რომელთაც ზოგადი კატეგოროლოგია ეხება, ჰმნიან საზღვარს ყოფიერების წმინდა ფორმალურ მხარესთან (მოდალურ მხარესთან) და რეალური სამყაროს შინაარსეული სტრუქტურის კვლევის ბუნებრივ დასაწყისს. ამიტომ არ შედიან ფუნდამენტალურ კატეგორიებში სივრცე ან დრო, რადგან მათ მხოლოდ რეალურ სინამდვილეში აქვთ ადგილი. და იდეალურზე არ ვრცელდე-

ბიან. სპეციალურია კატეგორია, რომელიც ყოფიერების ერთ, ან რამდენიმე, სფეროზე (ან ფენაზე) ვრცელდება. კატეგორია შეიძლება რამდენიმე ფენაში მოქმედებდეს, მაგრამ იგი მიეკუთვნება იმ ფენას, რომელშიც პირველად „წარმოიშვება“. იგი უწმინდესად მასში გაიგება (მაგალითად, მიზეზობრიობა ბუნების კატეგორიაა, თუმცა მისი ფარგლების გარედაც მოქმედებს მოდიფიცირებული სახით).

ფუნდამენტალური, შინაარსეული კატეგორიები, რომლებიც ყოფიერების ყველა სფეროზე ვრცელდებიან და ფენათა და სფეროთა კატეგორიების წანამძღვრებს წარმოადგენენ, პარტმანის აზრით, კატეგორიალური დაპირისპირების ბუნებისა არიან. დაპირისპირებული ფუნდამენტალური კატეგორიები ერთმანეთზე დამყარებით, მიუხედავად მინიმალური შინაარსისა, ახერხებენ საკუთარი ბუნების გამომჟღავნებას. დაპირისპირებული კატეგორიებიდან ორივე პოზიტურია, ე. ი. დაპირისპირება კონტრარულია, რადგან ყოფიერების სფეროში ვერ მოექცევა მისი რაიმე მხარის მადეტერმინებული კატეგორიის კონტრადიქტორული. ფუნდამენტალური კატეგორია 24-ია. ისინი 12 დაპირისპირებულ წყვილს ქმნიან:

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| 1. პრინციპი და კონკრეტული | 7. ერთიანობა და სიმრავლე |
| 2. სტრუქტურა და მოდუსი | 8. თანხმობა და წინააღმდეგობა |
| 3. ფორმა და მატერია | 9. დაპირისპირება და გაზომეადობა |
| 4. შინაგანი და გარეგანი | 10. დისკრეტობა და უწყვეტობა |
| 5. დეტერმინაცია და დაქვემდებარება | 11. სუბსტრაქტი და რეალაცია |
| 6. თვისზობრიობა და რაოდენობა | 12. ელემენტი და წყობა |

თითოეული კატეგორიის, ისევე როგორც თითოეული წყვილის არსებობის უფლება ისაა, რომ ისინი ყოფიერების აგებულებაში ისეთ ფუნქციას ასრულებენ, რომელიც სხვა კატეგორიით შეუძლებელია. ამიტომაც რომ პარტმანი ერთი შეხედვით იგივეობრივ კატეგორიათა თვისობრივი განსხვავების დასაბუთებას ცდილობს. კატეგორიის თვითმყოფლობა საპირისპირო წევრით დაიცემა, რადგან მისი სპეციფიკა აქ გამოაშკარავდება. ამ კატეგორიათა შინაარსის ანალიზის საფუძველზე სურს პარტმანს გაიაზროს ყოფიერების სტრუქტურა და მასში ადგილი მოუნახოს ადამიანის შემოქმედებასა და თავისუფლებას, რაც შესაძლებელს გახდის ეთიკის პრობლემატიკის გაშლას.

თავისუფლების დაფუძნებისათვის პარტმანი საშუალო გზას ირჩევს ინდეტერმინიზმსა და დეტერმინიზმს შორის. საყოველთაო დეტერმინაცია რომ არსებობდეს, მაშინ თავისუფლება შეუძლებელი იქნება. მაგრამ სხვადასხვა ფენაში დეტერმინაციის განსხვავებული ტიპების დაშ-

ვების მიუხედავად, რეალური ყოფიერების სფერო, რომელშიც ადამიანი არსებობს და მოქმედებს ჰარტმანთან მაინც ტოტალური დეტერმინაციის მატარებლად რჩება. და თავისუფლების შესაძლებლობას გამო-რიცხავს.

ჰარტმანის მოძღვრების ყველაზე სუსტი პუნქტია ნოდერება ირა-ციონალურის შესახებ, ირაციონალური საერთოდ უბედურებაა ფილო-სოფიისათვის და ასევეა აქაც. ირაციონალურის დაშვება ყოველი არ-სებულის საფუძველში ჰარტმანთან არა მარტო დადგენილ კანონთა ობიექტურობას აუქმებს, არამედ აგრეთვე შეუძლებელს ხდის მოცე-მულობიდან ყოფიერებაში, იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურში გას-ვლას, ე. ი. შეუძლებელს ხდის ცნობიერების სფეროდან გასვლას, იმას, რაც ჰარტმანის ფილოსოფიის ძირითად და არსებით ამოცანას შეადგენს.

ნ. ჰარტმანის გავლენას განიცდის თანამედროვე მკვლევართა რიგი. მათ შორის აღსანიშნავია გ. ჰენემანი, რომელიც ფილოსოფიის საზ-ღვრით პრობლემებს იკვლევს; ონტოლოგიის პოზიციებიდან კანტის ახ-ლებურად ინტერპრეტატორი გ. მარტინი; მ. ლანდმანი — „ფილოსოფი-ური ანტროპოლოგიის“ (1955) ავტორი; ასევე „რეალდიალექტიკის“ (1957) ავტორი ჰ. ვაინი და სხვები. საერთოდ კი ჰარტმანის სიკვდილის შემდეგ მისი მოძღვრების გავლენა შეაუსტდა.

ჰარტმანის (Hartmann) ძირითადი შრომები

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921;
Ethik, 1926; Zur Grundlegung der Ontologie, 1935;
Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938. Der Aufbau
der realen welt, 1940; Philosophie der Natur, 1950;
Ästhetik* 1953.

ლიტერატურა

მ. გოგიბერიძე „შემეცნების საგნის პრობლემა“,
თ. ს. უ. მოამბე, 1929;

გ. თევზაძე „ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრი-
ტიკა“, 1967;

კრებული, Nicolai Hartmann, Der Denker und Sein Werk, 1952.

პანიკის მოლხი

გერმანელი ფილოსოფოსი და ლოგიკოსი ჰ. შოლცი (1884—1956) 1929 წლამდე იყო თეოლოგიისა და ფილოსოფიის პროფესორი, 1929 წლიდან სიკვდილამდე ეკავა ჯერ ფილოსოფიის, ხოლო შემდეგ მათემატიკური ლოგიკისა და საფუძველთა კვლევის კათედრა მიუნსტერში.

ჰ. შოლცის ფილოსოფია ორიენტირებულია თანამედროვე სიმბოლურ ლოგიკაზე, რომელიც პლატონისტურად არის დაფუძნებული. პლატონისტურად დაფუძნებული ლოგიკა ეყრდნობა ონტოლოგიას, რომლის წანამძღვარი არის ის დებულება, რომ ინდივიდუალურ საგნებთან ერთად ამ საგნებით შედგენილი ერთობლიობები და მაშასადამე, მათზე განსაზღვრული თვისებები და მიმართებები არსებობენ თავისთავად, არსებობენ ისე, როგორც პლატონის იდეები. ასეთი ონტოლოგიის თანახმად ნებისმიერი უსასრულო სიმრავლეები და, შესატყვისად. ნებისმიერ საგანთა თვისებები და საგანთა შორის მიმართებები არსებობენ დასრულებული, მზა ობიექტების სახით, მსგავსად ელემენტების ჩამოთვლით მიღებული სასრულო სიმრავლეებისა.

ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე შედეგები ორი ძირითადი პუნქტის გარშემო იყრის თავს, პირველი, — საგანთა ნებისმიერ ერთობლიობებთან ერთად არსებობს აგრეთვე ამ საგნებზე განსაზღვრული თვისებებისა და მიმართებების ერთობლიობაც, რომელიც თავისი ხასიათით პრინციპულად განსხვავდება საგანთა ერთობლიობისაგან; მეორე, — პლატონიზმისათვის დამახასიათებელი გაგება გამორიცხული მესამის კანონისა: ნებისმიერი ერთობლიობის წევრებისათვის განსაზღვრული თვისება აქვს ან ამ ერთობლიობის ყოველ წევრს, ან არსებობს ამ ერთობლიობის (სულ მცირე) ერთი ისეთი წევრი, რომელსაც ეს თვისება არა აქვს. მიუხედავად ამისა, შეიძლება თუ არა ასეთი წევრის მითითება. მაგრამ ატრიბუტის (თვისებისა და მიმართების) ასე გაგებული ცნება წინააღმდეგობრივი იქნება, თუ კი ატრიბუტთა მრავალფეროვნება არ შეიზღუდება. ამ მიზანს აღწევს ატრიბუტთა იერარქიის რასე-ლისეული პრინციპი, რომლის თანახმადაც ატრიბუტის ზოგადი ცნება აცვლება სრულიად გარკვეული საფეხურის ატრიბუტის ცნებით, ეს ატრიბუტები მხოლოდ ისეთ საგნებს შეიძლება ახასიათებდეს, რომლებიც არსებით შეზღუდვებს აკმაყოფილებენ (მაგალითად, თვისებას,

როგორც საგანს არ შეიძლება მიეწეროს ისეთი თვისება, რომელიც იმავე ან უფრო ნაკლები საფეხურისაა).

ასე დახასიათებულ პლატონიზმს ემყარება არა მხოლოდ ლოგიკა, რომელიც საფუძვლად უნდა დაედოს ყველა სხვა მეცნიერებას, არამედ ის ლოგიკაც, რომელსაც თვით ლოგიკაზე ბჭობისას ვიყენებთ. ეს, და კერძოდ, პლატონისტურად გაგებული გამორიცხული მესამის კანონი, გვაძლევს უფლებას, ვისარგებლოთ ისეთი ცნებებით, როგორიცაა „ზოგადმართებულობა“, „შესრულებადობა“ და სხვ. ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ არსებობს არსებითი განსხვავება ჭეშმარიტებასა და იმ დებულებას შორის, რომელიც ამ ჭეშმარიტებას გამოთქვამს, იყვე როგორც ლოგიკის სისტემასა და ამ სისტემის რაიმე წარმოდგენას შორის. დებულება ან დებულებათა სიმრავლე ლინგვისტური რეალობაა, ხოლო მათში გამოთქმული ჭეშმარიტება რეალური არ არის, ან არის ისეთი რეალობა, რომელიც სივრცეში და დროში არ არსებობს.

შოლცის აზრით თანამედროვე ლოგიკა იძლევა იმის საშუალებას, რომ დადგინდეს ფილოსოფიის ისეთი ცნება, რომელიც არასდროს აღარ დაკარგავს მნიშვნელობას. პლატონისტურად დაფუძნებული ლოგიკა უფლებას გვაძლევს (გარკვეული შეზღუდვით) ვილაპარაკოთ საგანთა ნებისმიერ ერთობლიობაზე ანუ არეზე, რომელიც შეიძლება ჩვენი ბჭობის ობიექტად იქცეს. ასეთი არეები შეიძლება შედგებოდეს ინდივიდუური საგნებისაგან, თვისებებისაგან, მიმართებებისაგან და ა. შ. ამავე დროს ისინი ერთმანეთისაგან შეიძლება ნებისმიერად განსხვავდებოდნენ როგორც იმ საგანთა ბუნებით, რომლებითაც ისინი არიან შედგენილნი, ისე საგანთა რაოდენობით ანუ სიმძლავრით. ასე დახასიათებულ საგანთა არეებს შოლცი უწოდებენ შესაძლებელ სამყაროებს.

ჭეშმარიტია თუ არა დებულება — „არსებობს ზუსტად სამი საგანი“, ან დებულება — „არსებობს სულ მცირე ასი საგანი“? ცხადია კითხვა ისეა დაყენებული, რომ მასზე პასუხის გაცემა შეუძლებელია, თუ არ მივუთითებთ შესაძლებელ სამყაროზე, რომელსაც ეს საგნები ეკუთვნის. სამყაროებზე მითითებით მათ ისევე ზუსტად შეიძლება გავცეთ პასუხი, როგორც მათემატიკურ კითხვას. „არსებობს ზუსტად სამი საგანი“ ანლა იქნება დებულება, რომელიც მართებულია ყოველ ისეთ სამყაროში, რომელიც ზუსტად სამ საგანს შეიცავს და თანაც მართებულია მხოლოდ ასეთ სამყაროებში. დებულება კი „არსებობს სულ მცირე ასი საგანი“ მართებული იქნება ყველა ისეთ სამყაროში, რომელიც შეიცავს ას საგანს მაინც. თუ შევადარებთ ამ ორ დებულებას, ვნახავთ, რომ მათ აქვთ ერთი საერთო მნიშვნელოვანი თვისება: არცერთი მათგანი არ არის მართებული ყოველ შესაძლებელ სამყაროში, თვითეული მართებულია მხოლოდ ზოგიერთ ასეთ სამყაროში.

დაცვათ ორი ახალი კითხვა; პირველი, არსებობს თუ არა ყველა შესაძლებელ სამყაროში მართებული დებულება? და მეორე: არსებობს თუ არა დებულება, რომელიც არცერთ შესაძლებელ სამყაროში არ არის მართებული? ორ საგანს ვუწოდოთ იგივეური, თუ ისინი მხოლოდ აღნიშვნებით განსხვავდებიან, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ განსხვავებულები ვუწოდოთ. მაგალითად 7+5 იგივეურია 12-ის, თბილისი იგივეურია საქართველოს დედაქალაქი. განვიხილოთ დებულებები: „თუ a იგივეურია b-სი, მაშინ b-ც იგივეურია a-სი“, „a-ს აქვს P თვისება, ან a-ს არ აქვს P თვისება“, „თუ a განსხვავდება b-საგან მაშინ b-ც განსხვავდება a-საგან“, სადაც a და b ნებისმიერი საგნებია, ხოლო P ნებისმიერი თვისება განსაზღვრული a-სთვის. ცხადია, რომ ამ დებულებების ჭეშმარიტება სრულიად დამოუკიდებელია იმისგან, თუ რომელ სამყაროს ეკუთვნის მათში ხსენებული საგნები. რომელი სამყაროც არ უნდა აძოგვეგლოჯა ყველა შესაძლებელი სამყაროების ერთობლიობიდან, სამივე დებულება ყველა შემთხვევაში მართებული იქნებოდა. ასევე ადვილია ისეთ დებულებებზე მითითება, რომლებიც არცერთ შესაძლებელ სამყაროში არ იქნება მართებული: „არსებობს თავის თავისაგან განსხვავებული საგანი“, ან „არსებობს ისეთი საგანი, რომელსაც რაღაც თვისება აქვს და იგივე თვისება არა აქვს“.

იმ დებულებათა უმრავლესობა, რომლებიც ჩვენ შეიძლება გამოვთქვათ, ისეთია, რომ მათ მიმართ შეუძლებელია აზრიანად დაისვას საკითხი ყველა შესაძლებელ სამყაროში მართებულობის თაობაზე. დებულება „3 ნაკლებია 5-ზე“, ან დებულება „პლატონი იყო არისტოტელეს მასწავლებელი“ ჭეშმარიტია, მაგრამ მათ მიმართ უაზრო იქნება ზემოაღნიშნული საკითხის დასმა, რადგან მათში გამოყენებული მიმართებები არ არის განსაზღვრული ყველა შესაძლებელი სამყაროების საგნებისთვის; მაგალითად, უაზრო იქნება თქმა იმისა, რომ „3 არის მასწავლებელი 5-ის“, ან იმისა, რომ „პლატონი მეტია არისტოტელეზე“. ამ სიძნელის თავიდან ასაცილებლად საჭიროა შემოვიფარგლოთ დებულებათა აგების ისეთი საშუალებებით, როდესაც ხსენებული კითხვის დასმა აღარ იქნება უაზრო. ამ საშუალებათა ერთობლიობა შეადგენს ფუნდამენტურ ენას. არსებობს უფრო ღარიბი და უფრო მდიდარი ფუნდამენტური ენები, მაგრამ არ არსებობს ყველაზე უფრო მდიდარი ენა. ჩვეულებრივად ჩერდებიან ხოლმე ისეთ ენაზე, რომელიც ორ კონკრეტულ ატრიბუტს („a იგივეურია b-სი“ და „a განსხვავდება b-საგან“) და დებულებათა აგების ლოგიკურ საშუალებებს შეიცავს.

ფილოსოფიური კვლევის ერთ-ერთი ამოცანაა ყველა შესაძლებელ სამყაროში მართებული საგნობრივი ვითარებების, ანუ ყველა შესაძლებ-

ბელ სამყაროში მართებული ჭეშმარიტებების დადგენა, რომლებიც ფუნდამენტურ ენაში შეიძლება გამოისახოს. მას შოლცი პირველი საფეხურის საფუძველთა კვლევას უწოდებს. „საფუძველი“ აქ ნახმარია იმ აზრით, რომ აღნიშნული ჭეშმარიტებები მართებულია აგრეთვე საგანთა ყველა იმ არეში, რომელიც ცალკეული მეცნიერების მიერ განიხილება, ამიტომ ისინი შეადგენენ ყოველი ცალკეული მეცნიერების შინაარსის ნაწილს, მაგრამ ისეთ ნაწილს, რომელიც ყოველი ცალკეული მეცნიერების უნივერსალური საფუძველია.

პირველი საფეხურის საფუძველთა კვლევა, შოლცის აზრით, მეტაფიზიკის ცნების ექსპლიკაციის საშუალებას იძლევა. მართლაც, ე. წ. ფიზიკალური ჭეშმარიტებები მართებულია ერთ სრულიად გარკვეულ სამყაროში, სამყაროში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ნამდვილ სამყაროში, ჭეშმარიტებები კი, რომლებსაც საფუძველთა კვლევა ადგენს, მართებულია არა მხოლოდ ამ ნამდვილ სამყაროში, მათი მართებულობა ყველა შესაძლებელ სამყაროთა ერთობლიობაზე ვრცელდება და ამით ფიზიკალურ ჭეშმარიტებათა მართებულობის ფარგლებს გარეთ გადის. ამიტომ მათ შეიძლება ეწოდოს მეტაფიზიკური ჭეშმარიტება. ხოლო თვით პირველი საფეხურის საფუძველთა კვლევას მეტაფიზიკა. მეორე მხრივ, ყოველი მეცნიერული ბჭობა წარმართება ლოგიკის წესების თანახმად. ეს წესები დამოკიდებული არ არის ამ მეცნიერების კონკრეტულ შინაარსზე, რომელიც მას განასხვავებს სხვა მეცნიერებებისგან. ამდენად ისინი უნდა გამოხატავდნენ ყველა მეცნიერებისთვის საერთო საგნობრივ ვითარებებს. ყოველი მეცნიერების საერთო ნაწილს კი, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, მეტაფიზიკური ჭეშმარიტებების სიმრავლე შეადგენს. ამიტომ მეტაფიზიკურ ჭეშმარიტებას შეიძლება შევხედოთ აგრეთვე როგორც ლოგიკის კანონს, ხოლო მეტაფიზიკას — როგორც ლოგიკას.

ფილოსოფიური კვლევის მეორე ამოცანას (და ამით ამოიწურება ფილოსოფიური კვლევის მთელი შინაარსი) შეადგენს მეორე საფეხურის საფუძველთა კვლევა. დებულებათა ნებისმიერი ერთობლიობები, შოლცის აზრით, შეიძლება გაიყოს ორ ჯგუფად: თეორიული ანუ დედუქციური ერთობლიობები და ბუნებრივი ერთობლიობები. დედუქციური სიმრავლე იმით ხასიათდება, რომ მასში შემავალი დებულებები თავის მხრივ კიდევ ორ ჯგუფად, აქსიომებად და თეორემებად, იყოფა. დედუქციური სიმრავლის მისაღებად საკმარისია მოცემული იყოს აქსიომები, რადგან თეორემები მათგან გამოიყვანება მხოლოდ ლოგიკის დახმარებით. იქ, სადაც ასეთი გაყოფა ვერ განხორციელდება, გვექნება დებულებათა ბუნებრივი ერთობლიობა. დედუქციური მეცნიერება ყოველ-

თვის მოცემულია დებულებათა თეორიული სიმრავლის სახით (მაგალითად, მათემატიკური დისციპლინები, თეორიული ფიზიკა და სხვ.), ხოლო აღწერითი ან ექსპერიმენტული მეცნიერება (მაგ. ექსპერიმენტული ფიზიკა, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია) ბუნებრივი სიმრავლის სახით. მეორე საფეხურის კვლევის მიზანია დებულებათა აღნიშნული სიმრავლეებისათვის ზოგადი მეთოდოლოგიის შექმნა. ეს ემთხვევა ლოგიკის იმ დარგს, რომელსაც დედუქციურ და ემპირიულ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია ეწოდება.

ლოგიკაზე ამგვარად დაფუძნებული ფილოსოფიური კვლევის არსებითი თვისებაა ამ კვლევის სიზუსტე. შოლცი ფიქრობს, რომ ყოველი საკითხის გადაწყვეტა ფილოსოფიური კვლევის მოცემულ ფარგლებში უნდა იყოს ცალსახოვანი, თუ კი მისი გადაწყვეტა საერთოდ შესაძლებელია. ფილოსოფოსობის ძველი მეთოდები ამის საწინააღმდეგო ბევრ მაგალითს იძლევა. საუკუნეთა მანძილზე კამათობდნენ და ზოგიერთები დღესაც კამათობენ ღმერთის არსებობის დასაბუთების თაობაზე. ეს კამათი უსაფუძვლოა, რადგან დასაბუთების პრობლემა ვერასდროს გადაწყდება, თუ არ ჩამოყალიბდა ის წინამძღვრები, რომლებსაც დასაბუთება უნდა ეყრდნობოდეს. ამის გარეშე ღმერთის არსებობის დასაბუთების პრობლემა არის მოჩვენებითი პრობლემა.

ყოველ თეორიულ მეცნიერებაში სიზუსტის მისაღწევად დასაბუთება გაგებულ უნდა იყოს მხოლოდ როგორც გარკვეულ წინამძღვრებზე დაყრდნობილი დასაბუთება; ზუსტად უნდა განისაზღვროს დასაბუთებისა და განსაზღვრების წესები; უნდა აიგოს ამ მეცნიერების ამოსავალი ენა, რისთვისაც საჭიროა ფუნდამენტური ენას (და მათსადაშემდეგ, ლოგიკის ენას) დაემატოს ამ დისციპლინისთვის ელემენტარულად მიჩნეული ცნებები და შიმართებები და მოხდეს მათი აქსიომატური დახასიათება. აქსიომებში გამოთქმულია ამ მეცნიერების ფუძემდებელი ქეშმარიტებები. ასეთი ამოსავალი ენის ნიმუშად შეიძლება მოვიყვანოთ ჰილბერტის მიერ გეომეტრიის აგება. აქსიომები არის ყოველი დასაბუთების თავდაპირველი წინამძღვრები. ამოსავალი ენის აგება ისე უნდა განხორციელდეს, რომ ყოველთვის შეიძლებოდეს გადაწყვეტა საკითხებისა: ამოსავალი ენის საშუალებებით აგებული მოცემული გამოსახულება არის თუ არა აზრიანი გამოსახულება, არის თუ არა ის დებულება. არის თუ არა ის განსაზღვრება და დებულებების მოცემული მიმდევრობა, არის თუ არა დასაბუთება. ვთქვათ: ვინაშე ამბობს: „მე ახლა ვბრუნდები ჩემს წარსულში“. არის თუ არა ეს განოსახულება დებულება, ან საერთოდ აზრიანი გამოსახულება? ამ კითხვაზე ცალსახოვანი პასუხის გაცემა შეუძლებელია. კატეგორიულად არაფრის თქმა არ შეგვიძლია,

თუ რაიმე დამატებითი პირობები არ წამოვყენებთ. თეორიული მეცნიერების ენაში ასეთი სიტუაცია გამოირიცხული უნდა იყოს.

შოლცი ფიქრობს, რომ, ამგვარი საკითხების გადაჭრა შესაძლებელია მხოლოდ ამოსავალი ენის სრული სიმბოლიზაციის დახმარებით. სიმბოლურ ენას ბუნებრივი ენის წინაშე აქვს არა მხოლოდ მარტივი მიმოხილვადობის უპირატესობა (თუმცა ესეც არსებითია), არამედ ის უპირატესობაც, რომ აღნიშნული საკითხების გადაჭრისას ზღვება სრული აბსტრაქცია გაქოსახულებათა შინაარსებისგან, რაც დედუქციურ პროცესს ყოველგვარი დანაკარგების გარეშე გამოთვლის პროცესად აქცევს.

ყველა შესაძლებელ სამყაროში ჭეშმარიტი დებულებების ძიება და დადგენა „გასაოცარ ნათელს“ ჰყენს ფილოსოფოსსა და მის საქმიანობას, ამით იგი წყდება „ამ“ სამყაროს და მასზე „მაღლა“ დგება. შოლცის აზრით აქ ჩანს ფილოსოფიის, როგორც საფუძველთა კვლევის, სრულიად თავისებური სულისკვეთება, გონის თავისებური, „ამ“ სამყაროს იქით მიმართული პოზიცია, რაც მას ქრისტიანულ თეოლოგიასთან აკავშირებს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიის შოლცისეული გაგება უპირისპირდება მის ნეოპოზიტივისტურ გაგებას, რომელიც აგრეთვე თანამედროვე ლოგიკაზეა ორიენტირებული, არა მხოლოდ პლატონისტური საფუძვლებით (პოზიტივისტები ანტიპლატონისტები არიან), არამედ იმიტაც, რომ შოლცისთვის ფილოსოფია არის ე. წ. გონის მეცნიერება, რომლის დებულებათა ჭეშმარიტების ფარგლები არსებითად სცილდება ფიზიკური სინამდვილის ფარგლებს.

შოლცი ცნობილია აგრეთვე როგორც რელიგიის ფილოსოფოსი.

შოლცის (H. Scholz) ძირითადი შრომები

Religionsphilosophie, 1921; Metaphysik als strenge Wissenschaft, 1941; Grundzüge der math. Logik, 1961; Mathesis universalis, 1961 (შოლცის ფილოსოფიურ-ლოგიკური ნაწერების კრებული).

ლიტერატურა

A. H ü b s c h e r, Denker unserer Zeit, * 1956.

ინგლისურ-ამერიკული ნეორეალიზმი

ნეორეალიზმი—თანამედროვე ინგლისურ-ამერიკული ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთი მიმდინარეობა წარმოიშვა მიმდინარე საუკუნის დასაწყისში ორი ფილოსოფიური სკოლის—ინგლისური და ამერიკული სკოლის—სახით.

ნეორეალიზმის ინგლისური სკოლის წარმომადგენლებია: ჰ. ჰერი, ბ. რასელი, ს. ალექსანდერი, თ. ნუნი, მ. ვულფი, ჩ. ბროუდი, ჯ. სტაუტი, ჯ. ჰიკსი და სხვანი. ამათგან ამ სკოლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელად, სამართლიანად, პირველი სამია მიჩნეული. რაც შეეხება ნეორეალიზმის ამერიკულ სკოლას, ამ სკოლაში მისი ჩამოყალიბებიდანვე გაერთიანდა ექვსი ამერიკელი ფილოსოფოსი, სახელდობრ, რალფ ბარტონ პერი, ედვინ ჰოლტი, ვალტერ მარვინი, ვილიამ მონტეგიუ, ვალტერ პიტკინი და ედვარდ სპოლდინგი. ამიტომ ეს სკოლა მეორენაირად „ექვსი ამერიკელი ნეორეალისტის სკოლის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. სწორედ ამ ექვსმა ფილოსოფოსმა შეადგინა ამ სკოლის „პროგრამა და პირველი პლატფორმა“ (1910) და მათვე გამოსცეს ამ სკოლის პირველი კოლექტიური ნარკვევი: „ნეორეალიზმი. ერთობლივი შრომები ფილოსოფიაში“ (1912).

ნეორეალიზმის ინგლისური სკოლის წარმოშობა ერთდაგვარად მოამზადა ინგლისელი ფილოსოფოსების თომას რიდის (1710—1796), ზ. პრაისის (1723—1791) და რ. ადამსონის (1852—1902) ფილოსოფიურმა შრომებმა. რომლებშიც მათ აშკარა ბრძოლა გამოუცხადეს ბერკლის იდეალიზმისა და იუმის სკეპტიციზმს. ადამსონი თავის შრომაში „თანამედროვე ფილოსოფიის განვითარება“ ამტკიცებდა, რომ იდეალიზმა არსებითად უგულვებელყოფს ფილოსოფიის კავშირს ცდასთან, განსაკუთრებით, მეცნიერების ფაქტებთან, რომ ფილოსოფიის მომავალი კურსი უნდა იყოს იდეალიზმიდან რეალიზმისაკენ მობრუნების კურსი. აქვე უნდა ითქვას, რომ ინგლისურ-ამერიკული ნეორეალიზმის

წარმოშობისა და განვითარების საქმეში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს გერმანელმა ფილოსოფოსებმა მაინონგმა და ბრენტანომ.

ნეორეალიზმის წარმომადგენლები თავის თავს „რეალისტებს“ უწოდებენ არა მარტო იმიტომ, რომ აღიარებენ სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის არსებობას (რაც მხოლოდ სიტყვიერ აღიარებად რჩება), არამედ აგრეთვე იმიტომ, რომ იზიარებენ ტრადიციული რეალიზმის, ე. ი. პლატონური რეალიზმის თვალსაზრისს უნივერსალიების ობიექტურად არსებობის შესახებ.

ინგლისურ-ამერიკულ ნეორეალიზმში განსხვავებული და გარჩეული უნდა იქნას ორი ძირითადი ჯგუფი თუ მიმართულება: ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური. პირველი მიმართულების მთავარი წარმომადგენლები არიან ს. ალექსანდერი და ა. უაიტჰედი, ხოლო მეორე მიმართულებისა თითქმის ყველა დანარჩენი.

ჯ. ი. კ. ჯ. მ. უ. ა. რ. მ. უ. ა. ი.

ინგლისელი ფილოსოფოსის, ნეორეალიზმის მამამთავარის ჯ. ე. მუ-რის (1873—1958) სტატიამ — „იდეალიზმის უარყოფა“ — რომელიც ეყურნალ „Mind“-ში დაიბეჭდა 1903 წ. დასაბამი მისცა ნეორეალისტების ბრძოლას, ან, როგორც იწინი ამბობენ: „ამბობებას“ „იდეალიზმის“ წინააღმდეგ. მურმა არსებითად აქვე ჩამოაყალიბა ნეორეალიზმის ის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრინციპები, რომლებიც შემდგომ განავითარეს სხვა ნეორეალისტებმა.

დასახელებულ შრომაში, მური, როგორც რეალისტი, აღიარებს სამყაროს დამოუკიდებელ არსებობას და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ სუბიექტისაგან სამყაროს განუყრელობის იდეალისტური თეზისი ემყარება იდეალისტების უუნარობას ერთმანეთისაგან გამიჯნონ და განასხვავონ შემეცნების აქტი და შემეცნების საგანი. ჩვენ ყველამ ვიცით, ამბობს მური, რომ ლურჯის შეგრძნება განსხვავდება მწვანის შეგრძნებისაგან. ორივე მათ, როგორც შეგრძნებებს, საერთო აქვთ ის, რასაც მე ვუწოდებ „ცნობიერებას“. მაგრამ ამ საერთოს გარდა არსებობს რაღაც ისეთი, რითაც ერთი შეგრძნება განსხვავდება მეორისაგან — ესაა შეგრძნების „ობიექტი“. მურის აზრით იდეალისტი ამტკიცებს სუბიექტისა და ობიექტის აუცილებელ კავშირს იმიტომ, რომ ვერ ხედავს მათ განსხვავებას.

თავის ლექციაში „რა არის ფილოსოფია?“ (1910) მური ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფია სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობის მტკიცებაში არსებითად უნდა მიემხროს და დაემყაროს „სალი აზრის“ მოსაზრებებს. ეს მოსაზრებანი შემდეგია: 1. სამყაროში არსებობენ ორი რიგის საგნები, სახელდობრ, მატერიალური ობიექტები და ცნობიერების აქტები; 2. ცნობიერების აქტები, სამყაროში, დაკავშირებული არიან შედარებით მცირე რაოდენობის მატერიალურ ობიექტებთან; 3. მატერიალურ ობიექტებს შეუძლიათ არსებობა მაშინაც კი, როცა მათ ჩვენ არ შევიცნობთ და ბევრი მათგანი ნამდვილად ასე არსებობს, და 4. შეიძლება იყო ისეთი დრო, როცა ცნობიერების აქტები არსად სამყაროში არ იყო დამახასიათებელი რაიმე მატერიალური საგნებისათვის და შეიძლება კვლავ დადგეს ასეთი დრო.

რაც შეეხება გარეშე სამყაროს საგნების შემეცნების საკითხს, მურის გნოსეოლოგიურ თეორიაში შეინიშნება აზრის ორი საპირისპირო ნაკადი: ერთი მხრივ, მური ამტკიცებს, რომ ჩვენ უშუალოდ შევიცნობთ მხოლოდ „გრძნობად მონაცემებს“ ფიზიკური ობიექტების ფერს, სიდიდეს და ფორმას, მაგრამ ამავე დროს ვიცით, რომ ამ გრძნობადი მონაცემების იქით არსებობენ ფიზიკური ობიექტები, რომელთა არსებობის აღიარებას ჩვენ გვაიძულებს, „სალი აზრი“.

კითხვაზე თუ რა მიმართება არსებობს, შემეცნებითი ცდის პროცესში, „გრძნობად მონაცემებსა“ და ობიექტებს შორის, მურს არა თუ გააჩნია რაიმე პოზიტიური პასუხი, არამედ აშკარად აღიარებს, რომ იგი „სრულიად დაიბნა“ იმაში, თუ როგორი შეიძლება იყოს მართებული პასუხი ამ კითხვაზე.

მაგრამ მიუხედავად ამისა მური სხვა ადგილას იმასაც ამტკიცებს, რომ შემეცნების სუბიექტი, შემეცნებითი ცდის პროცესში, უშუალო კონტაქტში მოდის შემეცნების ობიექტთან და უშუალოდ შეიცნობს ობიექტს იმგვარად, როგორადაც ის არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ამას ცნობიერება ახერხებს იმით, რომ იგი შემეცნებითი ცდის პროცესში როგორცაა ობიექტს „გამჟივრვალეს“ ხდის და აიძულებს მას „გამოანათოს შიგნიდან“.

თავის გნოსეოლოგიურ თეორიაში, აზრის სწორედ ამ ნაკადით, მურმა საფუძველი ჩაუყარა ამერიკელი ნეორეალისტების ძირითადი გნოსეოლოგიურ პრინციპს, „დამოუკიდებელის ემანენტურობის“ პრინციპს.

მურის ამ პერიოდის შრომებმა დიდი როლი შეასრულეს აგრეთვე ინგლისური ნეორეალისტური სკოლის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენლის ბერტრან რასელის ნეორეალისტური კონცეპციის ჩამოყალიბებაში.

მ უ რ ის (M o o r e) ძ ი რ ი თ ა დ ი შ რ ო მ ე ბ ი

Principia Ethica, 1903;

Philosophical Studies, 1922.

სამეხელ ალექსანდერი

ინგლისელი ფილოსოფოსის ს. ალექსანდერის (1859—1938) ფილოსოფიური სისტემა გადმოცემულია მის ნაშრომში „სივრცე-დრო და ლეტაება“. ეს შრომა წარმოადგენს ავტორის მიერ 1914—18 წლებში წაკითხული ლექციების კურსს, რომელიც ამ სახელწოდებით, ორ ტომად, გამოიცა პირველად 1920 წელს, ხოლო — მეორედ — 1927 წ. ეს შრომა ალექსანდერის როგორც მომხრეების, ისე მოწინააღმდეგეთა მიერ აღიარებული იქნა პირველი რიგის ფილოსოფიურ მოვლენად. მან ავტორს ერთბაშად გაუთქვა სახელი, ბრიტანეთის აკადემიის ღირსების ორდენი და მისი საპატიო წევრობა მოუპოვა.

ალექსანდერი თვლის, რომ ფილოსოფია არსებითად ემპირიულ მეცნიერებას წარმოადგენს და რომ იგი, ამ მხრივ, არ განსხვავდება კერძო მეცნიერებისაგან. რაც ფილოსოფიას კერძო მეცნიერებისაგან განასხვავებს არის ის, რომ იგი არის უფრო მომცველი, რამდენადაც მან უნდა შეისწავლოს არა მხოლოდ ემპირიული რეალობა, არამედ აგრეთვე ამ რეალობის არაემპირიული ანუ აპრიორული ნიშნებიც და აგრეთვე მიმართება ემპირიულსა და აპრიორულს ანუ კატეგორიალურს შორის. სისტემატურ მეტაფიზიკას ანუ ფილოსოფიას საქმე აქვს სამყაროს ტოტალობასთან. მან უნდა გამოარკვიოს მისი პირველი და უკანასკნელი მიზეზები, შეიმუშაოს მწყობრი სისტემატური და კრიტიკული ცოდნა სამყაროს, როგორც მთელის, შესახებ და გამოარკვიოს როგორც სამყაროს, ისე ჩვენი მასში არსებობის ღირებულება.

ალექსანდერის ფილოსოფიის არსებას წარმოადგენს მოძღვრება სივრცე-დროის შესახებ. მისივე აზრით, სივრცე-დროის ცნებას მის სისტემაში ის ადგილი უჭირავს, რა ადგილიც უჭირავს აბსოლუტს რღვეალისტურ ფილოსოფიურ სისტემებში; მაგრამ ამის მიუხედავად, ალექსანდერის ფილოსოფიის აბსოლუტი არსებითად განსხვავდება იდეალისტური სისტემების, კერძოდ ჰეგელიანური სისტემების აბსოლუტისაგან, რადგან, ჯერ ერთი, ის არის ემპირიული აბსოლუტი და, მეორე, ჰეგელიანური სისტემის აბსოლუტი წარმოადგენს სამყაროს უმაღლეს გამოხატულებას, არსის უმაღლეს და აბსოლუტურად დასრულებულ ფორმას, მაშინ როცა მისი აბსოლუტი სივრცე-დროის სახით, წარმოადგენს არსის უდაბლესსა და პირველად ფორმას.

ალექსანდერი მოითხოვს, რომ სივრცე-დროის მისი ცნება გაგებულ

იქნეს მთლიანად მეტაფიზიკური აზრით. მისთვის მნიშვნელობა არ აქვს იმას, თუ ის წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება სივრცე-დროის რომელიმე ემპირიულ, ფიზიკურ თეორიასთან.

მაშ რა უნდა გვესმოდეს სივრცე-დროის ალექსანდერის ცნების ქვეშ, რომელიც მის მიერ პირველ მატერიალ არის ჰიპოსტაზირებული?

ალექსანდერის მეტაფიზიკის ქვაკუთხედია მოძღვრება არა სივრცისა და დროის, როგორც ასეთებისა და ერთმანეთისაგან იზოლირებულ მთელების შესახებ, არამედ მოძღვრება ერთიანი სივრცე-დროის შესახებ, რომლებიც ერთმანეთს მსჭვალავენ და ერთმანეთში იჭრებიან. ალექსანდერი თვლის, რომ თვითონ სივრცე და დრო წარმოადგენს მხოლოდ აბსტრაქციებს ერთიანი სივრცე-დროისაგან. არ არსებობს მხოლოდ სივრცე, ისევე როგორც არ შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ დრო, არამედ საგნებში ისინი მთლიანად შეწყნარებული და შედუღებულია ერთმანეთში ერთმანეთისავე საშუალებით. საგნები წარმოადგენენ მათი შინაგანი ორგანული ერთიანობისა და განუყრელობის განსახიერებას. ერთმანეთის გარეშე ისინი არა რეალური, არამედ ცარიელი აბსტრაქციებიან. დროის ნაკლოვანება, მისი უსრულობა სივრცის გარეშე იმას ნიშნავს, რომ იგი წარმოადგენს მისი მომენტების უბრალო თანამიმდევრობას; არის მხოლოდ მისი დისკრეტული მომენტების ბაწარი, რომელთაგან ზოგიერთი არის უფრო ადრე, ხოლო სხვები — უფრო გვიან. ჩვენ არ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მათი ცალკეული მომენტების ერთად დაკავშირების შესახებ, უფრო ადრეული მომენტის უფრო გვიანში ანუ წარსულის აწმყოში არსებობის შესახებ; მისი ყოველი მომენტი წარმოშობისთანავე ისპობა და ქრება, დროის წმინდა დროულობა არავითარ ადგილს არ ტოვებს დროის განუწყვეტელობისათვის. სინამდვილეში ჩვენ დროს განვიცდით არა როგორც წმინდა თანამიმდევრობას, არამედ როგორც მომენტების კონტინუუმს, მათ გარკვეულ მთლიანობას. ანუ როგორც თანამიმდევრობის ხანგრძლიობას. ნამდვილი დრო არის თანამიმდევრობა ხანგრძლიობაში.

დროის გადარჩენა მისი მხოლოდ „ახლაობისაგან“ მისი „უფრო ადრესი“ და „უფრო გვიანის“ ერთად ყოფნის უზრუნველყოფა მოითხოვს კონტინუუმს, რომელიც არ იმყოფება დროში, მის წმინდა დროულ ხასიათში და არის რაღაც პრინციპულად მისგან განსხვავებული. დროის ეს „სხვა“ არის სივრცე. სივრცე ანიჭებს და ავსებს დროს კონტინუუმით, რომლის საშუალებითაც ხდება მისი დისკრეტული მომენტების ერთად დაკავშირება. მაგრამ სივრცეც დროის გარეშე აღებული, თავისთავად, ნაკლოვანი და უსრულოა. სივრცის უსრულობა მდგომარეობს იმაში, რომ ის თავისთავად აღებული წარმოადგენს განუწყვეტელობისა და თანაარსებობის მთელს, რომელშიც არც ერთი

მისი ნაწილი არ არის გარჩეული და განსხვავებული, როგორც წმინდა ვრცეულობა; ის მხოლოდ სიკარგიელა, ასეთ სივრცეში ყველაფერი განურჩეველია. მასში საგანთა მრავალრიცხოვნება და მრავალფეროვნება გამჭარალაია. სივრცეში განსხვავება-გარჩევისა და საგანთა მრავალფეროვნების მოახრება მხოლოდ დროის საშუალებებითაა შესაძლებელი.

ამრიგად, სივრცე დროს კონტინუუმობას, ხოლო დრო სივრცეს გარჩევა-განსხვავებას ანუ დისკრეტობას ანიჭებს. აქედან გამომდინარეობს, რომ არ შეიძლება არსებობდეს დროის რაიმე მომენტი მისი სივრცის გარკვეულ წერტილში არსებობის გარეშე და სივრცის არავითარი წერტილი დროის მომენტის გარეშე. სივრცის ყოველი წერტილი გვხვდება დროის გარკვეულ მომენტში და დროის ყოველი მომენტი თავისში შეიცავს სივრცის გარკვეულ წერტილს. სივრცე თავისი არსებით არის დროული და დრო — ვრცელი, ან როგორც ალექსანდერი ამბობს, სივრცე არის სავსე დროით, ხოლო დრო სავსეა სივრცით. ისინი ერთმანეთშია შერწყმული და შედუღებული. იგივე ითქმის სივრცისა და დროის ნაწილების, ე. ი. მათი წერტილებისა და მომენტების შესახებ. არ არსებობს არავითარი ისეთი საგანი, როგორცაა წერტილები ან მომენტები თავისთავად, არამედ არსებობს „წერტილ-მომენტები“, ეს წერტილ-მომენტები წმინდა მოვლენები ან წმინდა მოძრაობებია.

ასეთი სივრცე-დრო ალექსანდერისათვის წარმოადგენს ყოფიერების ყველაზე ძირითად და ამასთან ყველაზე ელემენტარულ ფორმას. იგი, როგორც ყოფიერების პირვანდელი ფორმა, წარმოადგენს პირველად „ნივთიერებას“, „მასალას“, რომლისაგან ყოველი საგანი და მთელი ემპირიული სამყაროა წარმოშობილი, მაგრამ თვითონ, თავისთავად თავისი პირვანდელი ფორმით, ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს რომელიმე კონკრეტულ საგანს, ან მოვლენას და არც მთელ ემპირიულ სამყაროს. ალექსანდერი მიუთითებს, რომ მართალია, ეს პირველადი ნივთიერება ყველაზე უფრო ახლოსაა მატერიასთან ან მატერიალურთან, და ამიტომ იგი ყველაზე ადვილად შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს მატერიის ან მატერიალურის ანალოგიის მიხედვით, მაგრამ იგი არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც მატერია; ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ მატერია, მატერიალისტ ფილოსოფოსებს მიაჩნიათ სამყაროს უმაღლეს გამოხატულებად, ჩემთვის კი, წერს ალექსანდერი, სივრცე-დრო ყველა საგანთა ეს აუცილებელი მასალა, წარმოადგენს არსის მხოლოდ ელემენტარულ და ყველაზე პირვანდელ ფორმას, და, მეორეც, იმიტომ, რომ მატერია ამ ნივთიერების მიმართ წარმოადგენს მეორადს, რომელიც განეკუთვნება დაბოლოებულ ემპირიულ სამყაროს

და, მსგავსად ყოველივე სხვისა, თვითონაც ამ პირველადი და დაუბოლოებელი მასალისაგან ემერჯენტული ევოლუციის გზით არის წარმოშობილი; ამიტომ მატერია სრულიადაც არ გამოდგება საგანთა არსებად აღიარებასათვის, როგორც ის წინათ იყო მიჩნეული. სამყაროს მრავალფეროვანი საგნები სივრცე-დროის მოძრაობის კომპლექსებს წარმოადგენს, ისინი სივრცე-დროის დიფერენციაციის შედეგად არის მიღებული, მაგრამ მაშინაც კი, როცა საგნები ამ ერთიანი მასალიდან დიფერენცირდება, სივრცე-დრო მსწვალავს მათ და წარმოადგენს მათ ნამდვილ, ჰეშმარიტ არსებას. თვით გონება, ცნობიერება, რომელიც ერთ-ერთ საგანს წარმოადგენს სხვა საგანთა შორის, სივრცე-დროისაგან წარმოადგება და თავისი არსებით ვრცეულ-დროულია.

სივრცე-დრო წმინდა მოძრაობაა, ისინი (სივრცე-დრო და მოძრაობა) არა თუ განუყრელია ერთიმეორისაგან, არამედ არსებითად იგივეობრივია, რადგან სივრცე-დრო წმინდა მოძრაობაა, ხოლო წმინდა მოძრაობა სივრცე-დროა; სივრცე-დრო, როგორც წმინდა მოძრაობა, წინ უსწრებს მატერიალური საგნების წარმოშობას. იგი არის ასეთი საგნების მასალა. სივრცე-დროისა და მოძრაობის ამ იდეალისტური მეტაფიზიკის საფუძველზეა დაფუძნებული ალექსანდერის მოძღვრება კატეგორიების შესახებ.

ალექსანდერი თვლას, რომ ემპირიულ საგნებს, რომლებიც წერტილ-მომენტების ან წმინდა მოძრაობის კომპლექსებს, „კონფიგურაციებს“ წარმოადგენს, აქვს დიდი რაოდენობის თვისებები და ნიშნები, რომელთა შორის შეიძლება გარჩეულ იქნეს თვისებების ან ნიშნების ორი კლასი. ნიშნების პირველ კლასს მიეკუთვნება ისეთი ნიშნები, რომლებიც იცვლება საგნიდან საგანად; ე. ი. არის ისეთები, რომლებიც აქვთ ერთ საგანს, ხოლო არა აქვს სხვას ან სხვებს. ასე, მაგალითად, ერთი საგანი წითელია, მეორე მწვანეა, ან ყვითელი; ზოგი ტბილია, ზოგიც მთავია; მატერიას აქვს მასა, მაგრამ არ აქვს ცნობიერება. ამ ცვალებად თვისებებს ან ნიშნებს ემპირიული თვისებები ან ნიშნები ეწოდება. თვისებების ან ნიშნების მეორე კლასს მიეკუთვნება ისეთი თვისებები ან ნიშნები, რომლებიც წარმოადგენენ ყოველი არსებულის არსებით მხარეს, ანუ საყოველთაო ნიშნებს. ასეთია, მაგალითად, არსებობა, იგივეობა, სუბსტანცია, რაოდენობრიობა, რიცხვი და სხვა. ასეთი ნიშნები ერთნაირად განეკუთვნება როგორც მატერიალურ საგნებს, ისე გონებას ან ცნობიერებას, რომელიც სივრცე-დროის მოძრაობის რთულ კომპლექსს წარმოადგენს და თავისი არსებით დროულ-ვრცეულია.

სწორედ ასეთ არსებითს და ყველა არსებულში ზედწევად ნიშნებს, განსხვავებით ემპირიული ნიშნებისაგან, ალექსანდერი აპრიორულ

ნიშნებს ანუ კატეგორიებს უწოდებს. მაგრამ მისთვის ემპირიულ და კატეგორიალურ ნიშნებს შორის დაპირისპირებას არ აქვს პრინციპული ხასიათი; მას უფრო ნომინალური მნიშვნელობა აქვს, რადგან ესაა განსხვავება იმ ნიშანთა ფარგლებში, რომლებიც ცდაშია მოცემული. კიდევ მეტი, აპრიორული ნიშნები წარმოადგენენ ყოველი საგნის არსებობას და შემადგენელ მხარეებს, რომელიც ყოველ ცდაში შეიძლება მოცემულ იქნეს და, უფრო ფართო აზრით, თვითონაც წარმოადგენენ ემპირიულ ნიშნებს. სწორედ ასეთი ფართო აზრით ფილოსოფია გაგებულ უნდა იქნეს, როგორც ემპირიული მოძღვრება არაემპირიულის ანუ კატეგორიალურის შესახებ.

ამრიგად, სამყაროს კატეგორიალური აგებულება აქვს. კატეგორიები, ალექსანდერისათვის წარმოადგენს სამყაროს შენობის, მისი სტრუქტურის ობიექტურ ფაქტორს და ქმნის იმ ჩონჩხს, რომელსაც ემყარება სამყაროს მდიდარი და მიმზიდველი ემპირიული მრავალფეროვნება. კატეგორიები წარმოადგენენ სივრცე-დროის, როგორც ყოველი საგნის პირველი ნივთიერების ან მასალის, ძირითად ფორმებს, მის საყოველთაო განსაზღვრებებს. კატეგორიები ფიზიკურ და სულიერ სამყაროს ანუ ცნობიერებას ერთი და იგივე წყაროდან — სივრცე-დროიდან, — როგორც საერთო მასალიდან, აქვთ მიღებული. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ გონება, ცნობიერება თავის საკუთარ ცდაში თავის თავს შინაგანად წვდება და იცის, რომ ის ფლობს ამ კატეგორიებს. შემდეგ კი იგი უდგება ფიზიკურ სამყაროს თავის თავის ანალოგიის მიხედვით და ადვილად აღმოაჩენს, რომ ფიზიკურ სამყაროსაც მასავით ახასიათებს კატეგორიალური წესრიგი, რომ აქაც არის არსებობა, ზოგადობა. წესრიგი, მიზეზობრივი მიმართება, სუბსტანცია, ურთიერთმოქმედება და სხვ., მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ყოველივე ამას, ე. ი. კატეგორიალურ წესრიგს აქ, ფიზიკურ სამყაროში, ფიზიკური ხასიათი აქვს, თვითონ ფიზიკურმა სამყარომ მისი კატეგორიალური წესრიგის შესახებ არაფერი იცის.

მიიჩნევს რა კატეგორიებს სივრცე-დროის განსაზღვრებებად და დაადგენს რა კატეგორიის საკუთარ ცნებას, ალექსანდერი ცდილობს გაარკვიოს თავისი დამოკიდებულება იმ ფილოსოფოსებთან, რომლებიც საგანგებოდ განიხილავდნენ კატეგორიების პრობლემას, და რომლებმაც მოგვეცეს თავიანთი მოძღვრება კატეგორიების შესახებ. ესენი არიან პლატონი, კანტი და ჰეგელი.

ალექსანდერი განსაკუთრებით კანტის მოძღვრების კრიტიკულ განხილვაზე ჩერდება და აღნიშნავს, რომ კანტის შემეცნების თეორია და მოძღვრება კატეგორიების შესახებ შეიცავს მთელი რიგი არსებითი ხასიათის ნაკლოვანებებს:

ა. კანტმა როგორც დრო და სივრცე, ისე კატეგორიები ცნობიერების ფორმებად გამოაცხადა. ალექსანდერისთვის კი დრო-სივრცე ყოველი დაბოლოებულის დაუბოლოებელ საშოს, პირველ ნივთიერებას წარმოადგენს, რომლიდანაც ყველაფერი წარმოიშობა, მათ შორის ცნობიერებაც თავისი კატეგორიებით; ბ. კანტმა დრო და სივრცე გრძნობადი ჰერეტის ფორმებად, ხოლო კატეგორიები განსჯის წმინდა აპრიორულ ფორმებად გამოაცხადა და გრძნობადისა და რაციონალურის, ემპირიულისა და კატეგორიალურის პრინციპული დაპირისპირების საფუძველზე პრინციპულად მოსწყვიტა ისინი ერთმანეთს და შემდეგ, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, პრინციპულად ვეღარ შეძლო მათ შორის კავშირის დამყარება. თავის მოძღვრებაში კი, ალექსანდერს ასეთი სიძნელე საბოლოოდ დაძლეული და თავიდან აცილებული ჰგონია, რადგან კატეგორიები არა თუ მოწყვეტილია სივრცე-დროისაგან, არამედ სწორედ სივრცე-დროის გარკვეულობებს ან განსაზღვრებებს წარმოადგენენ და ადექვატურად გამოხატავენ სივრცე-დროის ბუნებას; გ. კანტმა ერთმანეთისაგან გათიშა გრძნობადი ჰერეტის ფორმები და აზროვნების აპრიორული ფორმები, ორივე მოწყვიტა ემპირიულ შემეცნებას და იძულებული გახდა მიემართა ხელოვნური კონსტრუქციებისათვის, რაც, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, უნაყოფო აღმოჩნდა. ალექსანდერმა ეს სიძნელეც თითქოს თავიდან აიცილა, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ, აქ არ არსებობს პრინციპული დაპირისპირება ემპირიულსა და არაემპირიულს ან კატეგორიალურს შორის და, მეორეც, თითონ ცნობიერება დროულ-ვრცეული მოძრაობის კომპლექსს წარმოადგენს.

კანტის დამსახურებას ალექსანდერი იმაში ხედავს, რომ კანტი პირველი იყო, რომელმაც მიუთითა იმ გარემოებაზე, რომ ცდის სამყარო შეიცავს როგორც ცვალებად, ემპირიულ, ისე საყოველთაო და აპრიორულ ნიშნებს.

ალექსანდერის დამოკიდებულება ჰეგელისადმი არსებითად უარყოფითია. შემეცნარად მიმაჩნია, წერს ალექსანდერი, ჰეგელის კონცეფცია ლოგიკური კატეგორიების აზროვნებაში ევოლუციის შესახებ; რადგან ევოლუცია არის ნიშანი დროში ცვალებადი ემპირიული არსებებისა, რომელთაც უკავიათ განსაზღვრული სივრცე-დრო, და არა დროისა და სივრცის გარეშე მყოფი აბსტრაქტული აზროვნებისა. ჰეგელის კატეგორიები წარმოადგენენ არა ყველა არსებულთა აპრიორულ შემადგენელ მხარეებს, არამედ ბუნებრივი არსებობის სხვადასხვა ფაზების გამომხატველ ცნებებს, როგორცაა, მაგალითად, „მექანიზმი“, „ქიმიზმი“ და „სიცოცხლე“. შესაძლებელია, განაგრძობს ალექსანდერი უფრო სწორი იყოს იმის თქმა, რომ ჰეგელთან კატეგორიის ეს ორი ცნება: კატეგორია, როგორც სინამდვილის აპრიორული ნიშანი და კა-

ტეგორია, როგორც არსებულის სხვადასხვა ფაზების გამომხატველი ცნება, ერთიმეორისაგან ნათლად არ არის გამოიწხული. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს, ჰეგელთან ჩვენ გვაქვს არა რეალური კატეგორიების რეალური მოძრაობა, არამედ მოჩვენებითი მოძრაობა არარსებულ აზროვნებაში. ავიღოთ თუნდაც ყოფიერების, არარას და ქმნადობის კატეგორიები. ჰეგელი აცხადებს, ამბობს ალექსანდერი, რომ ყოფიერება და არაა ორივე აბსტრაქტული და იგივეობრივია, ამავე დროს მიუთითებს, რომ მათი ერთიანობა გვაძლევს ქმნადობას, რომელიც კონკრეტულია. ასეთი რამ შეუძლებელია, რადგან ჯერ ერთი, ორი აბსტრაქტულის გაერთიანება თავის შედეგად ვერასოდეს ვერ მოგვცემს კონკრეტულს და, მეორეც, თუ ეს აბსტრაქტულნი იგივეობრივი და არა დიფერენცირებულია, როგორც ამას ჰეგელი აღიარებს, როგორ შეიძლება ისინი საერთოდ გაერთიანდნენ? ან რა აზრი ექნებოდა მათ ასეთ გაერთიანებას? ასეთი რამ შეუძლებელია არა მხოლოდ რეალურ პროცესში, არამედ ლოგიკური თვალსაზრისითაც: ასე, მაგალითად, შეუძლებელია ის, რომ რომელიმე რეალური კონკრეტული აზრი დამოუკიდებელი ყოფილიყო ორ აბსტრაქტულ აზრად. საყურადღებოა რომ კატეგორიების პრობლემის არსებითი საკითხების განხილვის დროს ალექსანდერი არსად არისტოტელეს არ იხსენიებს და არსად არ მიუთითებს მის ისეთ შრომებზე, როგორცაა: „კატეგორიები“, „მეტაფიზიკა“, „ანალიტიკები“, „ტოპიკა“ და სხე.

ალექსანდერის მიერ არისტოტელეს უგულებელყოფის მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ იგი არისტოტელეს კატეგორიოლოგიას უმართებულოდ აიგივებდა ჰეგელის კატეგორიოლოგიასთან. იგი აღნიშნავდა, რომ არისტოტელე, მსგავსად ჰეგელისა, იყო არა ბიოლოგიური, არამედ ლოგიკური ევოლუციონისტი. კატეგორიის ცნების განმარტებისა და აქ საკითხზე მოკლე ფილოსოფიურ-ისტორიული ექსკურსის შემდეგ ალექსანდერი იძლევა კატეგორიების საკუთარ ცხრილს და გადადის კატეგორიების სისტემატურ ახსნასა და დახასიათებაზე. ეს კატეგორიებია: არსებობა, ზოგადობა, მიმართება, წესრიგი, სუბსტანცია, მიზეზობრიობა, ურთიერთმოქმედება, რიცხვი, მთელი და ნაწილი.

ანალიზისა და ახსნის წესი არსებითად ემპირიულია: აქ იგი მტკიცედ მიხედვს მის მიერვე წამოყენებულ იმ პრინციპს, რომელიც ამბობს, რომ კატეგორიები წარმოადგენენ ემპირიული საგნების არსებით და საყოველთაო ნიშნებს და ისინი შეიძლება ისეთივე წესით იქნენ შესწავლილი, როგორც თვითონ ემპირიული საგნები: მართლაც, კატეგორიების თეორიულ ანალიზს ხშირად ცვლის მათი ემპირიული აღწერა. ამა თუ იმ კატეგორიის დახასიათება-განმარტების დროს ალექსანდერს მოჰყავს აურაცხელი მაგალითი კონკრეტული მეცნიერების დარგებიდან

და კატეგორიების თეორიული ანალიზი არსებითად შეცვლილია მათი ემპირიული ილუსტრაციებით.

ალექსანდერმა არსებითად გარდაქმნა კანტის კატეგორიების ცხრილი: ამ ცხრილიდან თავის ცხრილში შეიტანა მხოლოდ ისეთი კატეგორიები, როგორცაა: არსებობა, სუბსტანცია, მიზეზობრიობა და ურთიერთმოქმედება. თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ ამ კატეგორიების შინაარსი მასთან არსებითად განსხვავებულია, მან თავის ცხრილში ისეთი კატეგორიებიც შეიტანა, რომლებიც კანტის ცხრილში სრულიად არ გვხვდება. ასეთი კატეგორიები: ზოგადობა, წესრიგი, რიცხვი, მთელი და ნაწილი, მიმართება. ეს უკანასკნელი კანტთან გვხვდება როგორც გარკვეული კატეგორიების კლასი და არა საკუთრივ კატეგორია.

კანტის კატეგორიებიდან, რომელიც მან თავის ცხრილში არ შეიტანა, იგი სპეციალურად ჩერდებოდა თვისებრიობის კატეგორიაზე. თვისებრიობა, მისი აზრით, არ წარმოადგენს კატეგორიას, რადგან ასეთი გარკვეულობა არც სივრცე-დროს და არც ერთ მისგან წარმოშობილ კონკრეტულ საგანს არ გააჩნია.

საგნებში ჩვენ ვხვდებით არა თვისებრიობას, როგორც ასეთს, არამედ მხოლოდ ცალკეულ ემპირიულ თვისებებს, როგორცაა: ფერი, ვემო, სუნნი და ა. შ. თვისებრიობა მათი მხოლოდ „კოლექტიური სახელია“ და მეტი არაფერი.

ალექსანდერი მიუთითებს, რომ თვისებრიობა არსებითად არც კანტთან წარმოადგენს დამოუკიდებელ კატეგორიას, რადგან იგი ცდაში გამოყენების დროს ინტენსიური სიდიდის დონემდელა ჩამოქვეითებული, ე. ი. არსებითად რაოდენობრიობის კატეგორიაში შედის (გაეიხსენოთ „ალექსის ანტიციპაციები“). დასასრულ, ალექსანდერმა კანტს დაუწუნა ისიც, რომ კანტის კატეგორიები იმთავითვე მოცემულ კატეგორიებს წარმოადგენენ, რომლებსაც არ გააჩნიათ არავითარი ისტორია, მაგრამ, ამის მიუხედავად საფუძვლად უდევს ყოველ სხვა ისტორიას.

ალექსანდერმა არ დატოვა არც ერთი საკითხი, რომელიც კანტს აწუხებდა თავის მოძღვრებაში კატეგორიების შესახებ, მას მიაჩნია, რომ დაძლია ყველა სიძნელე, რომელიც კანტმა ვერ გადალახა. ალექსანდერის ნეორეალისტური კონცეფცია აშკარა გამოხატულებას პოულობს მისსავე შემეცნების თეორიაში, მაგრამ მისი შემეცნების თეორიის წანამძღვრები და ამ თეორიის თვით შინაარსიც პრინციპულად არ განსხვავდება მურისა და განსაკუთრებით ამერიკელი ნეორეალისტების გნოსეოლოგიური კონცეფციისაგან, რაც ქვემოთ იქნება განხილული.

ალექსანდერის (Alexander) ძირითადი შრომები Space, time and Deity 2 B, 1920; Beauty and other form of value, 1933.

აღუჩად ნორთ უაიხჳელი

ინგლისელი ფილოსოფოსისა და მათემატიკოსის ა. ნ. უაიტჳედის (1861—1947) მეცნიერულ-ფილოსოფიურ მოღვაწეობას სამ მთავარ პერიოდად ყოფენ. პირველი პერიოდი მოიცავს 1884—1910 წლებს. ამ პერიოდს მათემატიკისა და მათემატიკური ლოგიკის პერიოდს უწოდებენ. ამ დროს უაიტჳედი კემბრიჯში მოღვაწეობს. ამ პერიოდში გახდა იგი ისეთი ნაშრომების ავტორი, როგორიცაა: „ტრაქტატი უნივერსალური ალგებრის შესახებ“ (1898), „პროექციული გეომეტრიის აქსიომები“ (1906), „აღწერითი გეომეტრიის აქსიომები“ (1907), „მათემატიკის შესავალი“ (1911). ამავე დროს განეკუთვნება და ამასთანავე ამ პერიოდის დამამთავრებელია რასელის თანაავტორობით დაწერილი სამტომიანი შრომა „მათემატიკის პრინციპები“, რომელიც მათემატიკური ლოგიკის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ნაშრომია.

მეორე პერიოდი მოიცავს 1910 — 1924 წლებს. ამ პერიოდში უაიტჳედი მოღვაწეობს ლონდონში, იგი ლონდონის მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის საიმპერიო კოლეჯის გამოყენებითი მათემატიკის პროფესორია და ამასთანავე დიდი გავლენებით მუშაობს ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის პრობლემებზეც.

უაიტჳედმა ამ პერიოდში დაწერა ისეთი მნიშვნელოვანი ნაშრომები, როგორიცაა: „გამოკვლევა ბუნების შემეცნების პრინციპების შესახებ“ (1919), „ბუნების ცნება“, (1920) და „რელატივიზმის პრინციპი“ (1922), რომლებშიც სისტემატური სახით გადმოცემულია უაიტჳედის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია.

მესამე პერიოდი მოიცავს 1925—1947 წლებს. ამ პერიოდში (1937 წლამდე) უაიტჳედი ჰარვარდის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორია და განაგებს ფილოსოფიის კათედრას. ეს მონაკვეთი უაიტჳედის ფილოსოფიურ ევოლუციაში სპეკულაციური ფილოსოფიისა და კოსმოლოგიის პერიოდად არის ცნობილი და სამართლიანადაც, რადგან სწორედ ამ დროს წერს იგი თავისი ფილოსოფიის ისეთ ფუძემდებელ ნაშრომებს, როგორიცაა: „მეცნიერება და თანამედროვე მსოფლიო“, (1925), „პროცესი და რეალობა“ (1929) და „იდეების თავგადასავალი“ (1933).

უაიტჳედის ინტელექტუალური ევოლუციის ზემოდასახელებული

პერიოდები ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული, თუნდაც იმით, რომ ყველა პერიოდში, მართალია, სხვადასხვა შინაარსით, მაგრამ მაინც სამყაროს მოვლენათა მიმართებითობის პრობლემა მისი მთავარი და უპირატესი პრობლემაა. მაგრამ უაიტჰედის ფილოსოფიის არსისა და კატეგორიებზე მისი მოძღვრების შინაარსის გაგებისათვის უმთავრესად გასათვალისწინებელია მისი საერთო ინტელექტუალური ევოლუცია ორ უკანასკნელ პერიოდში.

უაიტჰედი ცდილობდა ფილოსოფია დაეფუძნებინა თავისი დროის მეცნიერების უახლეს მონაცემებზე და პრაქტიკულად განეხორციელებინა, როგორც თავად ამბობდა, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ეფექტური კონტაქტი.

„აქტუალური არსებების“ თეორიის შემუშავებაში, რომელიც მისი სპეკულატიური ფილოსოფიის ქვაკუთხედს წარმოადგენს, იგი ემყარება და როგორც ფიზიკის, კერძოდ, ქვანტური თეორიისა და ფარდობითობის თეორიის მონაცემებს, ისე ბიოლოგიის, ბიოქიმიის, ფიზიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის მონაცემებს. ტრადიციული ფილოსოფიიდან, კერძოდ, ანტიკური ფილოსოფიიდან, უაიტჰედისათვის ყველაზე დიდ ავტორიტეტს პლატონი წარმოადგენს. უაიტჰედი წერს, რომ პლატონის ნაშრომები წარმოადგენენ ფილოსოფიური „შთაგონების ამოუწურავ წყაროს“ და რომ მის ისეთ ნაშრომში, როგორიცაა „პროცესი და რეალობა“, აზრთა მსვლელობა, გარკვეული აზრით, არის პლატონური.

უაიტჰედს პლატონთან პირველ ყოვლისა და უმთავრესად მოსწონს იდეა წარმავალი საგნებისა და მარადიული იდეების, ცვალებადი და უცვლელი სამყაროების არსებობის შესახებ და ის, რომ დროული საგნები წარმოიშობიან მათი ზიარებით საგნებთან, რომლებიც მარადიულნი არიან.

პროცესში მყოფსა და წარმავალ საგნებს უაიტჰედთან, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, „აქტუალური არსებები“ დაერქმევა, ხოლო პლატონის იდეებს ან მარადიულ ფორმებს—„მარადიული ობიექტები“, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ წინააღმდეგ პლატონისა, ამ საგნებს (დროულსა და ზედროულს) უაიტჰედი რეალობის მხრივ იმის საპირისპირო სტატუსით მონათლავს, რაც მათ პლატონთან აქვთ: ნამდვილად რეალური არის წარმავალი და წარმავალი აქტუალურის მარადიული წარმოშობისა და გაქრობის პროცესი, რომ „რეალური არის პროცესი“, ხოლო მარადიული — მხოლოდ პოტენციალური და აბსტრაქტული შესაძლებლობა. აქედან გასაგებია, რომ უაიტჰედის მთავარი ნაშრომის სახელწოდება „პროცესი და რეალობა“ არსებითად მოფიქრებულია პლატონის საპირისპიროდ.

ახალი დროის ფილოსოფიური კონცეპციებიდან უაიტჰედი ყველაზე

დიდი მოწონებით ეხმაურება ჯერ ლოკის, ხოლო შემდეგ დეკარტეს ფილოსოფიას. ლოკის ფილოსოფიაში უაიტჰედის მაღალ შეფასებასა და მოწონებას იმსახურებს ლოკის დებულება დროის, როგორც „მარადიული ქრონოსის“ შესახებ. უაიტჰედი თვლის, რომ ლოკის ეს დებულება და აგრეთვე მისი მოძღვრება „ძალის“ ან „უნარის“ შესახებ პირდაპირ ეხმაურება და თანხმობაში იმყოფება მისი ფილოსოფიის დებულებებთან აქტუალური არსებების, როგორც აქტიურად მოქმედ, მარადიულ ქმნადობასა და გაქრობაში მყოფ არსებებზე.

დეკარტესთან უაიტჰედს, როგორც პლურალისტს, მოსწონს სუბსტანციონალური პლურალიზმის იდეა, რასაც იგი დეკარტეს მიერ სამი სუბსტანციის დაშვებაში ხედავს.

მაგრამ ის, რაც უაიტჰედს დეკარტესთან ყველაზე მეტად ხიბლავს მისი ფილოსოფიის თვალსაზრისით, არის ის, რომ დეკარტემ, უაიტჰედის აზრით, პირველად დაადგინა სუბსტანცია-სუბიექტის, როგორც გარემოს განმცდელისა და აქტიურად მოქმედი სუბიექტის პრინციპი. ეს არის, ამტკიცებს უაიტჰედი, ის სუბიექტივისტური მიდრეკილება, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიაში შევიდა დეკარტეს საშუალებით და რომლითაც დეკარტემ უდავოდ მოახდინა ყველაზე დიდი ფილოსოფიური აღმოჩენა პლატონისა და არისტოტელეს შემდეგ.

მართალია, დეკარტემ, ამტკიცებს უაიტჰედი, აღმოაჩინა მოქმედი სუბიექტი და სუბიექტური განცდა, როგორც ძირითადი მეტაფიზიკური ვითარება, მაგრამ მან ვერ შეძლო სუბსტანცია-თვისების მეტაფიზიკის დანვრევა და თავისი ფილოსოფიის ამ, მის მიერვე აღმოჩენილ, პრინციპზე დაფუძნება. ნაცვლად იმისა, რომ შეეპოშავებინა ამ მეტაფიზიკური სიტუაციის შესატყვისი კატეგორიები, იგი მის (სუბიექტური განცდისა და მოქმედი სუბიექტის) აღწერას, ლოკთან, იუმთან, კანტთან და სხვებთან ერთად განაგრძობდა „სუბსტანცია-თვისების“, „კერძოსა და ზოგადის“, „სუბიექტისა და პრედიკატის“ ძველი კატეგორიებით.

უახლესი დროის ფილოსოფიებიდან უაიტჰედი, მისივე აღიარებით, პირველ ყოვლისა, ყველაზე მეტად ბერგსონის და ალექსანდერის ფილოსოფიით არის დავალებული. მართლაც ბერგსონის „შემოქმედებითი ევოლუციისა“ და ალექსანდერის „განუწყვეტელი მოძრაობის“ ფილოსოფიის გავლენა უაიტჰედის „პროცესის ფილოსოფიაზე“ აშკარაა.

მეცნიერება და ფილოსოფია, ამტკიცებს უაიტჰედი, იწყებენ უშუალო ცდის ერთსა და იმავე, მოცემული საფუძვლიდან, მაგრამ განსხვავებული ამოცანების გამო, მიემართებიან საპირისპირო მიმართულებით. ფილოსოფია ემყარება მეცნიერებას, კერძოდ მეცნიერების აბსტრაქციებს, მაგრამ მისი მთავარი დასაყრდენი, უაიტჰედის აზრით, უნდა

იყოს კონკრეტული ცდა, საიდანაც მეცნიერების აბსტრაქციები მიღებული. აბსტრაქციები აბსტრაქტული პროცესია, მეცნიერება აბსტრაქციებში მოძრაობს, ამ აბსტრაქციებს ზოგჯერ თან ახლავს ცდაში მოცემული სინამდვილის არსებითი მხარეების უგულვებელყოფა; გარდა ამისა, აბსტრაქციების დაუშვებელი გამოყენება წარმოადგენს გონების მთავარ მანკიერებას. სწორედ აქ ჩნდება ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა — აბსტრაქციების კრიტიკის ამოცანა. ფილოსოფია არის აბსტრაქციების, კერძოდ, მეცნიერებაში არსებული აბსტრაქციების კრიტიკა და მათი შედარებითი სტატუსის დადგენა. ამ ამოცანას, უაიტჰედის აზრით, ფილოსოფია ახორციელებს ტოტალურა ცდისადმი, როგორც მისი შეუცვლელი საფუძვლისადმი, მიმართვით, რაც ნაპოვნია „პრაქტიკაში“ (ე. ი. ცდაში) მხოლოდ ის უნდა მოექცეს მეტაფიზიკური აღწერის სფეროში. როცა აღწერა ვერ ახერხებს იმას, რომ მოიცვას „პრაქტიკა“, მეტაფიზიკა არადექლარირება და საჭიროებს გადასინჯვას.

თვითონ უაიტჰედს მიაჩნდა, რომ მისი ფილოსოფია, პირველ ყოვლისა, უშუალო ცდის საფუძველს ემყარება და არის ტოტალური ცდის რეფლექსური ანუ კატეგორიული ინტერპრეტაცია.

უაიტჰედის კოსმოლოგიური ხასიათის ფილოსოფიის მთავარ შინაარსს მისი ბუნების ფილოსოფია და სპეკულაციური მეტაფიზიკა წარმოადგენს.

უაიტჰედის მტკიცებით ბუნება, რომელიც ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, გაგებული უნდა იქნეს როგორც ერთიანი მთელი, სოლო ბუნების, როგორც მომცველი მთელის გაგება, ამტკიცებს უაიტჰედი, შესაძლებელია მხოლოდ მასში არსებული ელემენტების ან ფაქტორების შინაგანი ან ორგანული კავშირის საფუძველზე. აქ, წინააღმდეგ ბუნების მექანიკური ფილოსოფიისა, პირველ აღგოვანებულზე ღვება „მიმართებითობის“ ანუ „დაკავშირებულობის“ ცნება. დაკავშირებულობა, — წერს უაიტჰედი, — ყველა სახის საგანთა არსებაა.

ბუნების ფილოსოფიაში, უაიტჰედი იმ პრინციპიდან გამოდის, რომ ბუნება ახსნილ იქნეს თვითონ ბუნებაში არსებული ყველაზე კონკრეტული და ამასთანავე ყველაზე „ფუნდამენტური ფაქტის“ საფუძველზე. ბუნების ასეთ ფუნდამენტურ ფაქტს, უაიტჰედის აზრით, წარმოადგენს, „მოვლენა“, ანუ „ხლოვლება“. ხლოვლება არის ის რაც არის იქ და არა აქ (ან აქ და არა იქ); არის ის, რაც იყო მაშინ და არა ახლა (ან ახლა და არა მაშინ). ის ხდება სადღაც და ოდესმე და, მაშასადამე, არის არა მხოლოდ ვრცეული, არამედ დროულიც; მას აქვს დროულ-ვრცეული განზომილება. ხლოვლობის ამ დროულ-ვრცეულ განზომილებას უაიტჰედი უწოდებს „გრძობას“ და გვაფრთხილებს,

რომ ეს ტერმინი, „გრძობა“, გაგებულ უნდა იქნეს არა მისი ჩვეულებრივი, მხოლოდ დროული ხანგრძლიობის აზრით, არამედ როგორც ერთიანი დროულ-ვრცეული განფენილობა, რომელშიც დროულობა და ვრცეულობა არათუ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, არამედ შინაგანად არიან შერწყმული და შედუღებული.

ხდომილობა არის ყველაზე კონკრეტული დაბოლოებული არსი; ის არის ის, რაც არის; ის არის ერთეული ინდივიდუალური, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს იგი იზოლირებული იყოს სხვა ხდომილობებისაგან, ან იმყოფებოდეს მათთან რაღაც გარეგან კავშირში (მსგავსად ძველი ფიზიკის მატერიალური ნაწილაკებისა ან იუმესთან შთაბეჭდილებისა). იგი შინაგანად და არსებითად დაკავშირებულია ყველა სხვა ხდომილობასთან და, საბოლოოდ, მთელ ბუნებასთან.

ხდომილობებს შორის შინაგანი კავშირი, ანუ მიმართება მათ ერთიან ვრცეულ-დროულ ბუნებაზე დაფუძნებული და მით არის განსაზღვრული.

ხდომილობებს შორის ამ მიმართებას უაიტჰედი „განფენილობის“ მიმართებას უწოდებს და ახასიათებს მას როგორც ბუნების ხდომილობებს შორის არსებული მიმართების ერთადერთ ფორმას.

განფენილობა, ამტკიცებს უაიტჰედი, უფრო პირველადია, ვიდრე სივრცე და დრო, რადგან ეს უკანასკნელები წინასწარ გულისხმობენ განფენილობას, როგორც მათ ერთიან საფუძველს, რომლის მხოლოდ განსხვავებულ ფაზებს ან ასპექტებს დროული და ვრცეული განფენილობები წარმოადგენენ.

მოვლენებს შორის განფენილობის ამ მიმართებას, უაიტჰედი უწოდებს „კომოგენურ“ მიმართებას, რადგან ეს მიმართება ერთი ტიპის არსებებს შორის მიმართებაა.

ამრიგად, ხდომილობის კატეგორიასთან ერთად, განფენილობის ცნება უაიტჰედის ბუნების ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი კატეგორიაა, თუმცა იგი არსებითად პირველის ბუნებისაგან არის გამოყვანილი, ე. ი. წარმოებული კატეგორიაა.

ამრიგად, ხდომილობებს შორის განფენილობის მიმართების არსი ის არის, რომ მათ შორის მომცველისა და მოცულის მიმართება არსებობს, რომ ერთი რომელიმე ხდომილობა მოიცავს და, მაშასადამე, აღემატება მეორე ხდომილობას, ხოლო მეორე ხდომილობა მოცულია. ხდომილობებს შორის განფენილობის ასეთ მიმართებას იგი მეორენაირად, მთელისა და ნაწილის კატეგორიების მიმართების მიხედვით იაზრებს. ხდომილობა, რომელიც მოიცავს სხვა ხდომილობას ან ხდომილობებს, წარმოადგენს მთელს, ხოლო ხდომილობა ან ხდომილობები, რომლებსაც ის მოიცავს, არის ნაწილი ან ნაწილები. ასე, მაგალითად,

ფორანის გავლა რომელიმე ქუჩაზე, როგორც ხდომილობა, არის ამ ქუჩის მთელი ცხოვრების, როგორც ხდომილობის. ნაწილი; ქუჩის ცხოვრება, როგორც ხდომილობა აღემატება ანუ მოიცავს მასზე ფორანით გავლას. ასევე ფორანის ბორბლის პერიოდული შემობრუნება, როგორც ხდომილობა, წარმოადგენს ქუჩაზე ფორანის გავლის, როგორც ხდომილობის ნაწილს, და ა. შ.

ხდომილობებს შორის განფენილობის მიმართება ტრანზიტული ხასიათისაა. თუ ხდომილება A არის B ხდომილების ნაწილი და B ხდომილობა არის C-ს ნაწილი, მაშინ A არის C-ს ნაწილი.

ყოველი ხდომილობა შეიცავს, როგორც ნაწილს, სხვა ხდომილობებს, ამიტომ არ არსებობს ერთი რომელიმე ყველაზე დიდი ხდომილობა: ასევე არ არსებობს ერთი რომელიმე მცირე ხდომილობა. ამიტომ ხდომილობათა ამ უწყვეტ მიმართებაში გზა უფრო დიდისაკენ და უფრო მცირესაკენ ყოველთვის გახსნილია.

ხდომილობათა ამ უწყვეტი მიმართების რიგში ჩვენ ასიმპტოტურად ვუახლოვდებით ყველაზე მცირეს, ხოლო ისეთი ხდომილობის წედომა, რომელიც დროულ-ვრცელ განფენილობას სრულიად მოკლებული იქნებოდა, უაიტჰედისათვის შეუძლებელი აღმოჩნდა. სწორედ ასეთი — ხდომილობის წედომისათვის უაიტჰედმა შექმნა ერთ დროს ფრიად გახმაურებული, ე. წ. ექსტენსიური აბსტრაქციის მეთოდი, რომელმაც ამ ამოცანის შესრულებაში სრული მარცხი განიცადა.

ხდომილობათა მიმართებაში, მისი უწყვეტი ხასიათის გამო, შეუძლებელია გამოვყოთ და მკვეთრად გაემჯღნოთ ერთი ხდომილობა მეორისაგან; ზუსტად განვსაზღვროთ რომელიმე ხდომილობის ინდივიდუალობა და განვასხვავოთ იგი სხვა ან-ლოგიური ხდომილობებისაგან. ხდომილობათა განფენილობის მიმართება უწყვეტია, მას არ აქვს „ატომური სტრუქტურა“.

ბუნება ხდომილობათა ქმნადობის უწყვეტი პროცესია. ბუნების უწყვეტობის საფუძველს ხდომილობათა უწყვეტობა წარმოადგენს. თვითონ ხდომილობები არასოდეს არ იცვლებიან, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ბუნება ვითარდება და იგი ვითარდება იმ აზრით, რომ ხდომილობა e ხდება e_1 ხდომილობის ნაწილი, რომელიც თავისში მოიცავს e -ს, იმაგრამ, რომელიც თავის მხრივაც მომავალში გახდება რომელიმე სხვა ხდომილობის ნაწილი. ამრიგად, ამტკიცებს უაიტჰედი, გარკვეული აზრით, ხდომილობა იცვლება, სახელდობრ, მისი მიმართებებით სხვა ხდომილობებთან, რომლებიც არ იყვნენ და გახდნენ აქტუალური „ბუნების შემოქმედებით წინსვლაში“. ამ აზრით, ხდომილობის ცვალებადობას უაიტჰედი უწოდებს ხდომილობის „მიმდინარეობას“, ან „გადასვლას“. ხდომილობები კი არ იცვლებიან, ამ ტერმინის საკუთრივი

მნიშვნელობით, არამედ გადადიან, ხოლო ხდომილობის გადასვლა არის გადასვლა რაღაც სხვა ხდომილობაში, რომლითაც იგი ამ სხვა, და ამასთანავე, უფრო დიდი ხდომილობის ნაწილი ხდება.

მთელი ამ მსჯელობიდან ნათლად ჩანს, რომ უაიტჰედს ბუნების განვითარება, ანუ „ბუნების შემოქმედებითი წინსვლა“ დაჰყავს ბუნების ხდომილობებს შორის განფენილობის, უფრო ზუსტად, მთელისა და ნაწილის მიმართებაზე და ამით აყალბებს ბუნების ნამდვილი განვითარების ჭეშმარიტ სურათს.

მთავარ ბუნებრივ არსებებს შორის, გარდა სწრაფ წარმავალი ხდომილობისა, არსებობს ბუნების მყარი, უცვლელი ფაქტორი. ამ ფაქტორს უაიტჰედი „ობიექტს“ უწოდებს. „ობიექტის“ კატეგორია მისი ბუნების ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი კატეგორიაა.

რანი არიან ობიექტები, როგორია მათი ბუნება, რით განსხვავდებიან ისინი ხდომილობებისაგან და რა მიმართებაში იმყოფებიან ხდომილობებთან? ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა უაიტჰედის ე. წ. „ობიექტების თეორია“, რომელიც მისი ბუნების ფილოსოფიის პოზიტიური ნაწილის ერთ-ერთ არსებით მომენტს წარმოადგენს.

ობიექტები, ამტკიცებს უაიტჰედი, არიან ბუნების ისეთი ფაქტორები ან ელემენტები, რომლებიც როგორც თავიანთი ბუნებით, ისე მათი შეცნობის სუბიექტური ფორმით ძირეულად განსხვავდებიან ხდომილობებისაგან.

ობიექტი არის ის მყარი რამ, რომელიც შეცნობილია ხდომილობებში ან მოვლენებში, როგორც იგივეობრივი განსხვავებულ ვითარებებში. იგი მარადიულია იმიტომ, რომ დროისა და სივრცის გარეშეა. ობიექტის ცვალებადობაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ მეტად განსაზღვრული აზრით. სამყაროში ის რაც „წმინდა სინამდვილეა“ არის ხდომილობა, ხოლო, როცა რომელიმე ბუნებრივი ელემენტის მიმართ „შესაძლებლობის“ ცნების გამოყენება შესაძლებელი ხდება, მაშინ ამ ელემენტს ობიექტი წარმოადგენს.

ობიექტზე (და საერთოდ ობიექტებზე), როგორც შესაძლებლობაზე, ლაპარაკი შეიძლება, ერთი მხრით, იმ აზრით, რომ მას აქვს ცდაში ვამეორების შესაძლებლობა, ხოლო, მეორე მხრად, რომელიმე მოცემული ობიექტი თავისი მიმართებით შემოსაზღვრული არ არის რომელიმე კერძო ხდომილობით, არამედ მას შეუძლია (რადგან იგივე ობიექტა) ჰქონდეს სხვა მიმართებები სხვა ხდომილობებთან.

ობიექტის არსება დამოკიდებული არ არის მის მიმართებებზე; მისი ხდომილებებთან მიმართება „გარეგანია მისი არსების მიმართ“. მაგრამ ხდომილობისათვის ეს მიმართება არსებითია; ის არის ის, რაც ის არის ისეთი სწორედ მიმართებით. ობიექტები, განსხვავებით ხდომი-

ლობებისაგან, მოკლებული არიან მიმართებების მყარობას. ისინი, როგორც ამას შეცდომით ფიქრობდნენ, არ იმყოფებიან ერთ ადგილზე, განსაზღვრულ დროში. ასეთი მიმართება მხოლოდ ხდომილობების ძირითადი ნიშანია.

ობიექტებს ვერ მივაწერთ „ნაწილებს“, სახელდობრ, დროულ-ვრცელ ნაწილებს. ასეთი მიწერის შეცდომა უშუალოდ გამომდინარეობს იმ წანამძღვრიდან, რომ ობიექტები, „მკაცრი აზრით“, არ იმყოფებიან დროსა და სივრცეში. ის, რომ ობიექტებს არ აქვთ დროული ნაწილები, საყოველთაოდ ცნობილია, ასე, მაგალითად, არაიან არ ფიქრობს, რომ ქვის ერთი ნაწილი არსებობს ერთ დროში და მეორე ნაწილი — მეორე დროში. ერთი და იგივე ქვა არსებობს ორივე დროში. მაგრამ ვრცელი ნაწილების შემთხვევაში საქმე გვაქვს განსხვავებულ მდგომარეობასთან, რადგან ამ შემთხვევაში ბუნებრივია იმის წარმოდგენა, რომ ქვის სხვადასხვა ნაწილები არსებობენ ერთდროულად; ქვისათვის სხვადასხვა ვრცელი ნაწილების ასე ადვილად მიწერა ხდება იმიტომ, რომ ქვა არის აღქმითი ობიექტი; ასეთი ობიექტები კი არიან ჩვეულებრივი ობიექტები და ძალიან ძნელია მისი ზუსტად გარჩევა იმ ხდომილობებში, რომლებთანაც მას აქვს უკვლავ ავჯარა კავშირი. ამიტომ ქვისათვის ვრცელ ნაწილთა მიწერა, ამტკიცებს, რომ ის ემყარება იმ აღრევას, რომელიც ქვას, როგორც ობიექტს, ურევს ხდომილობაში, რომელიც უჩვენებს ქვის აქტუალურ მიმართებებს ბუნებაში.

ობიექტებისა და ხდომილობების ბუნების მიხედვით ასეთი ძირეული განსხვავება განსაზღვრავს მათ განსხვავებას შემეცნების ფორმის მიხედვით. ხდომილობების, როგორც სწრაფმიმდინარე და წარმავალი ვითარების შემეცნება ხდება აღქმით, ხოლო ობიექტების შემეცნება — რეკოგნიციით. რეკოგნიცია არის იგივეობის შემეცნება, კერძოდ, იგი არის ობიექტის შემეცნება იმის წარმოდგენითურთ, რომ იგივე ობიექტი ჩვენ წინათაც შეეცანით. ასეთი ფორმით შემეცნება შეიძლება მხოლოდ ისეთი რამის, რომელიც თვით იგივეობრივია და, როგორც ასეთს, აქვს სხვა დროში და სხვა ადგილზე კვლავ გამოჩენის ანუ სხვადასხვა ცდაში გამეორების უნარი. სწორედ ასეთი რამ არის ობიექტი და არა ხდომილობა.

ბუნების უწყვეტობას თავისი საფუძველი ხდომილობებში აქვს, ხოლო მისი ატომურობა მის ობიექტებს ემყარება.

ჩვენ აღვიქვამთ ბუნებას, როგორც ხდომილობათა უწყვეტ პროცესს, ნაკადს, მაგრამ ვახდენთ მის როგორც ატომურის რეკოგნიციას.

არსებობს დაუსრულებელი რაოდენობის სხვადასხვა სახის ობიექტები, მაგრამ, საბედნიეროდ, წერს უაიტჰედი, ჩვენ არ გვესაუბრობა ყველას წარმოდგენა. მათი ძირითადი სახეები შემდეგია: 1. გრძნო-

ბადი ობიექტები 2. აღქმითი ობიექტები და 3. მეცნიერული ობიექტები. ობიექტთა ეს სამი ტიპი ქმნის აღმავალ იერარქიას, რომლის თითოეული წევრი გულისხმობს ქვედა ტიპს; იერარქიის ბაზისს გრძნობადი ობიექტები წარმოადგენენ, რადგან ისინი არ გულისხმობენ ობიექტების სხვა ტიპს, როგორც მათზე წინ არსებულს. ისინი უშუალოდ არიან აღქმული და დადგენილი გრძნობადი შეცნობით.

გრძნობადი ან შეგრძნების ობიექტი არის ყველაზე მარტივი სახის მყარობა, რომელსაც ჩვენ ვასხვავებთ და გამოვიცნობთ როგორც თვით იგივეობრივს გარეგან ხდომილობებში ანუ მოვლენებში. ის არის რაღაც გარკვეული გრძნობადი მონაცემი ისეთი, როგორცაა, მაგალითად, განსაზღვრული სახის ან ნიუანსის წითელი ფერი ან ლურჯი ფერის გარკვეული ნიუანსი, მაგალითად, „კემბრიჯის ლურჯი“.

ჩვენ ვხედავთ სიწითლეს აქ და იქ, მაშინ და ახლა და ყველა შემთხვევაში საქმე გვაქვს ერთსა და იმავე სიწითლესთან. სხვა სიტყვებით, ჩვენ აღვიქვამთ სიწითლეს ერთსა და იმავე მიმართებაში სხვადასხვა გარკვეულ მოვლენებთან და სწორედ იგივე სიწითლეა, რომელსაც ჩვენ აღვიქვამთ. გემო, ფერი, ბგერა და საერთოდ შეგრძნების ყოველი სახეობა ამ სახის ობიექტებია.

ხდომილობათა უწყვეტ ნაკადში ხდომილობათა ერთმანეთისაგან გამოიჯნა, მათი „დემარკაცია“ და „ბუნების დაშლა ნაწილებად“, ამტკიცებს უაიტჰედი, გამოწვეულია ობიექტებით, რომლებსაც ჩვენ შევიცნობთ როგორც ხდომილობების ინგრედიენტებს, ანუ შემადგენელ ნაწილებს. ბუნების დისკრიმინაცია არის ობიექტების რეკოგნიცია სწრაფ მიმდინარე მოვლენებში, ანუ ხდომილობათა ნაკადში.

ობიექტის ხდომილობაში შექრით ხდომილობა ხდება გარკვეული, „სახელდობრ არის ის, რაც არის იმიტომ, რომ ობიექტი არის ის, რაც არის“. ეს ერთი მხრივ, მაგრამ, მეორე მხრივ, ობიექტი, როგორც ობიექტი, ვლინდება და დგინდება ხდომილობების არსებობით და ამ ხდომილობებში მათი შექრის გზით. ამიტომ თანაბრადვე ქვემარტივია იმის თქმა, რომ ობიექტები არიან ის, რაც არიან, იმიტომ, რომ ხდომილობები არიან ის, რაც არიან. ბუნება ისეთია, რომ არ შეიძლება იყოს რაიმე ხდომილება და რაიმე ობიექტი, ობიექტის ხდომილებაში შექრის გარეშე.

ობიექტების მეორე კლასს აღქმის ობიექტები შეადგენენ. ისინი ჩვენი ყოველდღიური ცდის ჩვეულებრივი ობიექტებია, მაგალითად, სკამები, მაგიდები, ქვები, მცენარეები.

აღქმის ობიექტის არსებით ნიშანს შეადგენს ის, რომ მისი სიტუაცია არის აქტუური ჰირობა მისი აღქმისათვის. ამის გამო ხშირად თვითონ ობიექტი მიჩნეულია როგორც მიზეზი. მაგრამ ობიექტზე, როგორც მიზეზებზე, შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ არაპირდაპირი აზრით, სახელ-

დობრ, მის სიტუაციასთან მისი მიმართების გამო. „პირველად მიზეზს ყოველთვის ხდომილობა, სახელდობრ, აქტიური პირობა წარმოადგენს“. ასე მაგალითად, ტელესკოპი არის ასტრონომის მიერ ვარსკვლავის დანახვის მიზეზი. მაგრამ ის მიზეზია მხოლოდ გაშუალებული აზრით. სინამდვილეში ტელესკოპის მართებულ პოზიციაში და შესატყვის დროში ყოფნის ფაქტი, ასტრონომის მიერ ვარსკვლავის დანახვის აქტიური პირობაა, ე. ი. მიზეზია, მაგრამ ეს ფაქტი არის ხდომილობა და ტელესკოპის „სიტუაცია“.

ტრადიციის მიხედვით, ამტიციებს უაიტპედი, ხშირად აღქმის ობიექტები აღრეული არიან ხდომილობებში ან მოვლენებში, რის გამო აღქმის ობიექტები წარმოდგენილნი არიან როგორც დროულ-ვრცეული ნაწილების მქონენი, მაგრამ ასეთია ხდომილობები და არა ობიექტები, რადგან პირველნი დროულ-ვრცეული ბუნების არიან, ხოლო მეორენი მოკლებულია ასეთ ბუნებას და „მკაცრი აზრით“ ზედროულ და ზევრცეულ არსებებს წარმოადგენენ.

რომელიმე ფიზიკური ობიექტი 10 წუთის განმავლობაში არ წარმოადგენს ამავე ობიექტის ნაწილს 20 წუთის განმავლობაში. ობიექტი მთლიანად არის იგივე 10 წუთის ან 20 წუთის განმავლობაში. შეცდომა წარმოდგება ობიექტის მისი სიტუაციისაგან განურჩევლობის გამო. კიდევ უფრო ძნელია ობიექტის არსებითი ერთიანობის წვდომა მისი სიტუაციის ვრცეულ ნაწილებში. მაგალითად, სწორია ის, რომ სკამის ფეხი იკავებს სივრცის იმ ნაწილს, რომელიც ამ სკამმა დაიკავა. მაგრამ სივრცისადმი ასეთი მიმართვით, ჩვენ ვახდენთ მიმართვას ხდომილობებს შორის მიმართებებისადმი. ამიტომ რასთანაც ჩვენ ამ შემთხვევაში ნამდვილად საქმე გვაქვს არის ის, რომ სკამის ფეხის სიტუაცია არის სკამის სიტუაციის ნაწილი, რომ ეს ფაქტი გამოხატავს იმას, რომ სკამის ფეხი სკამის ნაწილია მხოლოდ არაპირდაპირი და წარმოებული აზრით, სახელდობრ, სკამის ფეხის სიტუაციის, სკამის სიტუაციის ნაწილის აზრით. სინამდვილეში სკამი და მისი ფეხი ერთიანი ობიექტებია მათ ცვალებად სიტუაციებში, რომლებიც იმყოფებიან ერთმანეთთან დროულ-ვრცეულ მიმართებებში.

ობიექტების მესამე კლასი მეცნიერული, ანუ მეცნიერების ობიექტებია. ობიექტების ამ კლასში შედიან ატომები და ელემენტარონები. ისინი მიღებული არიან დასკვნის გზით და არ შეადგენენ უშუალო აღქმის ობიექტებს.

მეცნიერების ობიექტები არიან დროისა და სივრცის გარეშე არსებული ატომური ერთეულები, ისინი დრო და სივრცესთან დაკავშირებული არიან არაპირდაპირ, სახელდობრ ხდომილობებთან მათი კავშირის საშუალებით.

მეცნიერების ობიექტები, ისე როგორც საერთოდ ობიექტები, მოვლენათა უწყვეტ ნაკადში მოვლენათა გამიჯვნისა და დახარისხების ფაქტორებია.

უაიტჰედთან გადასვლა ბუნების ფილოსოფიიდან სპეკულაციურ ფილოსოფიაზე არსებითად აღინიშნა ორი სახის ცვლილებით: 1. ზღომილობათა ექსტენსიური ანალიზი, რომელთანაც საქმე ჰქონდა ბუნების ფილოსოფიას, შეიცვალა ცდის პროცესის სპეკულაციური ანალიზით და 2. ცვლილება განხორციელდა კატეგორიების ხაზითაც, რაც კონკრეტულად იმით გამოიხატა, რომ, ერთი მხრივ, მოხდა იმ კატეგორიების ერთდაგვარი მოდიფიკაცია, რომლებიც მისი ბუნების ფილოსოფიის ძირითად კატეგორიებს წარმოადგენენ, ხოლო, მეორე მხრივ, ცდის ცნების მეტაფიზიკურ ყაიდაზე გაფართოებასთან ერთად, შესატყვისად გაფართოვდა კატეგორიების ცხრილი ანუ, უაიტჰედის გამოთქმა რომ ვიხმართ, „კატეგორიალური სქემა“.

სპეკულაციური ფილოსოფია, უაიტჰედის აზრით, არის ცდა, აგებულ იქნას ზოგადი ცნებების შეთანხმებული, ლოგიკური, აუცილებელი სისტემა, რომლის საფუძველზე შეიძლება აიხსნას ჩვენი ცდის ყოველი ელემენტი.

უაიტჰედმა თავის სპეკულაციურ ფილოსოფიას „ორგანიზმის ფილოსოფია“ უწოდა. რადგან იგი, როგორც თვითონ ამტკიცებს, სამყაროს აგებას „აფუძნებს ორგანიზმის ცნებაზე და არა მატერიის ცნებაზე“.

ორგანიზმის ცნებაში უაიტჰედი გულისხმობს არა მხოლოდ ბიოლოგიურ ორგანიზმებს, არამედ აგრეთვე როგორც მთელ სამყაროს, ისე ამ სამყაროს თითოეულ ნაწილს. მათ შორის ისეთ უმცირეს ნაწილსაც კი, როგორც ელემენტრონებია.

სამყარო როგორც მთელის, ისე მისი ცალკეული არსებების მხრივ, ორგანიზმს წარმოადგენს, რადგან ისინი, მათი მხარეების ან ნაწილების შესაბამისად შინაგანად ანუ ორგანულად დაკავშირებული მთლიანობებია. სამყაროს თითოეული არსი ორგანიზმია, ხოლო მთელი სამყარო — „ორგანიზმების სისტემა.“ გარდა ამისა (და ესაა მთავარი), ორგანიზმის ცნებაში უაიტჰედი გულისხმობს იმ მეტაფიზიკურ არსებებს, რომლებიც, მისი აზრით, წარმოადგენენ საბოლოო ან უმაღლეს რეალობებს, რომლებსაგანაც მთელი სამყაროა აგებული. ასეთ არსებებს ის „აქტუალურ არსებებს“ უწოდებს. უაიტჰედი აქტუალურ არსებებს ორგანიზმებს უწოდებს და იაზრებს მათ ორგანიზმების ანალოგიურად იმიტომ, რომ ისინი, მისი აზრით, მსგავსად ორგანიზმებისა, წარმოადგენენ არა სტატიკურ, არამედ მოძრავ და აქტიურად მოქმედ არსებებს, რომლებიც ცოცხალი ორგანიზმების მსგავსად, თავიანთ თავს

გარემოსთან აქტიური კავშირით ანუ გარემოს ათვისების საფუძველზე აშენებენ.

ამ ორგანიზმებს უაიტჰედი „მიკროსკოპულ ორგანიზმებს“ უწოდებს, ხოლო მთელ სამყაროს, რომელიც მათ საფუძველზეა აგებული, — „მიკროსკოპულ ორგანიზმს.“ უაიტჰედის ფილოსოფიას, ორგანიზმის ფილოსოფია“ ეწოდება „ორგანიზმის“ ცნების სწორედ ასეთი მეტაფიზიკური შინაარსის გამო.

სამყარო, ამტკიცებს უაიტჰედი, მრავალი საგნების სამყაროს წარმოადგენს. ეს საგნები არა იზოლირებული, არამედ ერთმანეთთან დაკავშირებული საგნებია. მაგრამ საგანთა შორის ეს კავშირი არის არა სტატიკური და მექანიკური, არამედ ცოცხალი, აქტიური და მოქმედი. ერთი საგანი მეორესთან ამ აქტიურ კავშირში „ამჩნევს“, მხედველობაში იღებს მეორეს, „ანგარიშს უწევს“ მას. ან, სხვანაირად, „განიცდის“, „გრძნობს“, ან „შეიგრძნობს“ მას. ასე მაგალითად, თერმომეტრი აქტიურ რეაგირებას ახდენს სითბო-სიცივეზე, „განიცდის“, „გრძნობს“ მას, ასევე მაგნიტი „განიცდის“ და შეიგრძნობს“ რკინას.

ცნობიერი განცდა ან შეგრძნება განცდისა და შეგრძნების, როგორც საგანთა შორის უნივერსალური კავშირის, მხოლოდ ერთ კერძო შემთხვევასა და მის სპეციფიკურ სახეს წარმოადგენს. იგი მხოლოდ მაღალ არსებებთან, ადამიანურ არსებებთან არის დაკავშირებული.

მაგრამ ერთი საგანი მეორეს არა მხოლოდ „შეიგრძნობს“ და „განიცდის“, არამედ ასეთი შეგრძნებით რაღაცას ითვისებს და რასაც აითვისებს, ხდება მის ორგანულ ნაწილად. თუ ადამიანს ჰავშვობაში ძალღმა უკბინა, ამ შეგრძნობით ადამიანი ითვისებს ისეთ რამეს, რომელიც მისი არსების ორგანულ ნაწილად ხდება და ამასთანავე ისეთი, რომ იგი გავლენას ახდენს ძალღის მიმართ მის ქცევაზე მთელი მისი სიცოცხლის განმავლობაში, მაშინაც კი, როცა მას შეიძლება არც კი ახსოვდეს რაიმე ზავშვობაში თავისი ამ განცდის ფაქტის შესახებ.

ერთი საგნის მიერ მეორის შეგრძნება და ამ საფუძველზე რაიმეს ათვისება და თავისში შემოტანა, უაიტჰედის აზრით, პრინციპულად ყველა საგნისათვის არის დამახასიათებელი, მაგრამ ეს ყველაზე ნათლად ჩანს ადამიანური არსებების სფეროში. ადამიანი, თუნდაც ერთი დღის განმავლობაში, ხვდება მრავალ სხვადასხვა პიროვნებას, კავშირს ამყარებს სხვადასხვა საგნებთან. ყველა ისინი ზემოქმედებენ მასზე „აფექტური“ ფორმით. ადამიანი შეიგრძნობს მათ ზემოქმედებას და არა მარტო პასიურად შეიგრძნობს, არამედ ზოგ რამეს კიდევაც აითვისებს და შეიტანს თავისში, ხოლო ზოგს უკუაგდებს.

ყველაფერი, რაც ზემოთ ითქვა საგანთა გრძნობადი კავშირისა და ამ საფუძველზე ერდის მიერ მეორისაგან ათვისების შესახებ, უაიტჰე-

დისათვის მხოლოდ საილუსტრაციო მაგალითებია, რომლითაც მას სურს დაახასიათოს და ნათელჰყოს იმ არსებების მოქმედებათა თავისებურება, რომლებიც, მისი აზრით, ძირითად მეტაფიზიკურ ერთეულებს ანუ უმაღლეს რეალობებს წარმოადგენენ.

ამ არსებებს, რომლებიც უაიტჰედის ფილოსოფიაში სუბსტანციის როლს ასრულებენ და რომელთაგან მთელი სამყარო შედგება, უაიტჰედი „აქტუალურ არსებებს“, ანუ „აქტუალურ ხდომილებებს“ უწოდებს.

აქტუალური არსებები, ამტკიცებს უაიტჰედი, წარმოადგენს სინამდვილის ყველაზე სრულ ფაქტს, ყოველივე არსებულის საბოლოო მიზეზსა და საფუძველს. ამ მტკიცებას უაიტჰედი უწოდებს „ონტოლოგიურ პრინციპს“ და შეაქვს იგი თავის კატეგორიების ცხრილში. ფილოსოფიის მთავარ პრობლემას, უაიტჰედის აზრით, შეადგენს იმ ცნებების შემუშავება, რომლებიც აქტუალური არსების ბუნების დამდგენი იქნებიან.

გამოთქმაში „აქტუალური არსება“ შემავალი სიტყვა „აქტუალური“ ლათინური ზმნისაგან „actus“-საგან არის წარმოებული, რაც მოქმედებას, აქტივობას ნიშნავს. აქტუალური არსება არის მთლად მოქმედი, კიდევ მეტი, თავის თავის შემოქმედი არსება, რადგან იგი თავის თავს აშენებს, აგებს მისი აქტუალური სამყაროს მონაცემების გრძნობადი ათვისების საფუძველზე.

აქტუალური არსების ასეთ შემოქმედებას საფუძველად უდევს და წარმართავს გარკვეული მიზანი, ეს მიზანი ღრმად სუბიექტური და ინდივიდუალურია. მისი შინაარსია ის, რომ აქტუალურმა არსებამ დაასრულოს თავისი თავი და ამას აღწევს მაშინ, როცა იგი მის გარემოს მონაცემების შეგრძნებებს „დაკმაყოფილების“ ერთ რთულ გრძნობად გააერთიანებს. სამყაროს პროცესის, ცდის პროცესის სუბიექტი ქმნადობის პროცესში მყოფი აქტუალური არსებაა, ხოლო ობიექტი — აქტუალური არსების გარემოს ის მონაცემები, რომელთა საფუძველზეც ის თავის თავს აშენებს.

ყოველი ცდა სუბიექტ-ობიექტის სტრუქტურის მქონეა, ცდის ასეთი სტრუქტურა, უაიტჰედის ფილოსოფიის მიხედვით, უნივერსალური ხასიათისაა და ამიტომ სრულიადაც არ არის მხოლოდ შემეცნებელი სუბიექტისა და შესაცნობი ობიექტის ურთიერთობა. ეს უკანასკნელი სუბიექტ-ობიექტის ამ უნივერსალური მიმართების გრძნობისეულის, მაგრამ არა უსათუოდ ცნობიერის, კერძო და სპეციფიკური შემთხვევაა, რომელიც მხოლოდ ადამიანურ არსებებთან არის დაკავშირებული.

უაიტჰედი პრინციპულად წინააღმდეგი არ არის თავის აქტუალურ

არსებობს, გარკვეული აზრით, უწოდოს სუბსტანცია, ისევე როგორც არ იყო წინააღმდეგი ხლომილობებისათვის ეწოდებინა სუბსტანცია თავის ბუნების ფილოსოფიაში. მაგრამ იგი პრინციპულად წინააღმდეგია უწოდოს აქტუალურ არსებებს სუბსტანცია ამ ცნების ტრადიციული, კერძოდ, იმ მნიშვნელობით, როგორც ეს წარმოადგინეს არისტოტელემ და დეკარტემ: ცნება რომელიც გულისხმობს ცვალებადი თვისებების საფუძვლად სტატისტიკურ სუბსტანციებს, რომლებიც ერთმანეთისაგან იზოლირებული არიან და თავიანთი არსებობისათვის თავისთავის გარდა არაფერს საჭიროებენ. აქტუალური არსებები ილუპებიან როცა მიაღწევენ დასრულებას, მაგრამ ამით სრულიადაც არ იქცევიან არააღ. ისინი ილუპებიან მხოლოდ როგორც სუბიექტები, კარგავენ „სუბიექტურ უშუალობას“, მაგრამ სამაგიეროდ რჩებიან როგორც ობიექტები, მომდევნო აქტუალური არსებისათვის, რომელიც მას გარკვეული ელემენტის სახით თავის თავში შეიტანს, გახდის თავისი არსების ნაწილად და გადასცემს მის მომდევნო აქტუალურ არსებებს და საბოლოოდ კი მთელ სამყაროს. ამ პროცესს უაიტჰედი აქტუალური არსების „ობიექტიფიკაციის“ პროცესს უწოდებს და ამტკიცებს, რომ აქტუალური არსებები უკვდავი არიან სწორედ მათი ასეთი ობიექტიფიკაციის საშუალებით. ამ მოვლენას იგი აქტუალური არსების „ობიექტურ უკვდავებას“ უწოდებს. ს:მყაროს ქმნადობის პროცესი, აღებული მისი ზოგადი სახით, ობიექტების გასუბიექტებისა და სუბიექტების გაობიექტების მარადიულ ონტოლოგიურ პროცესს წარმოადგენს. მთელ ამ პროცესს საფუძვლად უდევს უნივერსალური ძალა — „შემოქმედება“.

სამყაროს განუწყვეტელი ქმნადობის პროცესში აუცილებელი ფაქტორის სახით მონაწილეობენ აქტუალური არსებებისაგან თავისი ბუნებით პრინციპულად განსხვავებული არსებები. ამ არსებებს უაიტჰედი „მარადიულ ობიექტებს“ უწოდებს. ისინი წარმოადგენენ მის კატეგორიებს. მართალია, აქტუალური არსებები და მარადიული ობიექტები ზოგი რამით, შესაბამისად, განსხვავდებიან „ხლომილებისა“ და „ობიექტებისაგან“, მაგრამ, პრინციპულად, ბუნების ფილოსოფიის ამ ძირითადი კატეგორიების თავისებურ ნაწიერებს წარმოადგენენ.

ნაშრომში: „პროცესი და რეალობა“ უაიტჰედი გვთავაზობს კატეგორიათა ოთხ ჯგუფს. ესენია: პირველსაწყისის კატეგორიები (სამი); არსებობის კატეგორიები (რვა), ახსნის კატეგორიები (ოცდაშვიდი) და ვალდებულების კატეგორიები (ცხრა). ისინი სამყაროს, როგორც ქმნადობის პროცესის მონაწილე ფაქტორების გამომხატველნი არიან. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ცხრილი და მისი ანალიზი დოგმატურია. უაიტჰედი არსად არ უჩვენებს იმას თუ რა პრინციპს ემყარება კატეგორიების ამგვარი კლასიფიკაცია, რატომ უნდა არსებობდეს კატეგორიების მხოლოდ ეს ზემოთჩამოთვლილი ოთხი ჯგუფი და თითო-

ეულ მათგანში კატეგორიების ის მკაცრად განსაზღვრული რაოდენობა, რომლებსაც იგი, შესაბამისად, თითოეული ამ ჯგუფისათვის იაზრებს.

უაიტჰედის კატეგორიები წარმოადგენენ „ორგანიზმის ფილოსოფიის“ მეტაფიზიკის კერძო შინაარსის გამოძახატველ და არსებითად მხოლოდ ამ შინაარსისათვის მორგებულ, მხოლოდ მის შესატყვის კატეგორიებს. ამიტომ მათ არ გააჩნიათ ის ზოგადი თეორიულ-მემპეცნებითი ანუ გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა, რაც საერთოდ, დამახასიათებელია ჰემმარტი ფილოსოფიური კატეგორიებისათვის.

უაიტჰედის (Whitehead) ძირითადი შრომები
The Principles of natural Knowledge, 1919;
Science and Modern World, 1925;
The Concept of Nature, 1920;
Process and Reality, 1929.

რეალისტური პერსონაჟი

ამერიკელი ფილოსოფოსი რ. ბ. პერი (1876 — 1957), უილიამ ჯემსის მოწაფე, ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორი იყო 1913 — 1946. ჯემსის შესახებ დაწერილი წიგნისათვის 1946 წ. მიიღო პულიცერის პრემია. 20-იანი წლებიდან პერი ღირებულების ფილოსოფიის პოზიციასზე დგება.

ნეორეალისტები თვლიან, რომ საერთოდ იდეალიზმი და კერძოდ, სუბიექტური იდეალიზმი წარმოადგენს ფილოსოფიაში ნეორეალისტური პოზიციის აშკარა და პირდაპირ საწინააღმდეგო მიმდინარეობას. ამიტომ, პერის აზრით, რეალიზმის დადგენამდე აუცილებელია იდეალიზმის უარყოფა.

მაგრამ იდეალიზმის უარყოფისათვის, ამტკიცებენ ნეორეალისტები, პირველ ყოვლისა აუცილებელია იმ მცდარი წანამძღვრების მხილება და უკუგდება, რომელსაც იდეალიზმი ემყარება. „რეალისტური პოლემიკა, — წერენ ამერიკელი ნეორეალისტები მათი კოლექტიური შრომის შესავალში — უმთავრესად არის პოლემიკა სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ შეცდომები, რომელშიც რეალიზმი ბრალს სდებს სუბიექტივისტურ ფილოსოფიებს, აუცილებლად როდია შემოსაზღვრული ასეთი ფილოსოფიებით, ე. ი. შეცდომები დამახასიათებელია საერთოდ

იდეალიზმისათვის. ამერიკელი ნეორეალისტები ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ იდეალიზმის ერთ-ერთ და ამასთან ყველაზე მცდარ წანამძღვარს წარმოადგენს დასკვნა ე. წ. „ეგოცენტრული პრედიკამენტიდან“ ეგოცენტრული პრედიკამენტი, ამტკიცებენ ნეორეალისტები, გამოხატავს გნოსეოლოგიურ სიტუაციას, რომელშიც მოცემულია შემშემცნებელი სუბიექტისა და მის მიერ შეცნობილი ობიექტის ერთმანეთისაგან განუყრელობა.

სინამდვილის ყოველი საგნის ან მოვლენის შეცნობის ფაქტი გარდუვალად გულისხმობს ამ ფაქტთან შემშემცნებელი სუბიექტის აუცილებელი თანხლების ფაქტს. კიდევ მეტი, სუბიექტი ანუ „მე“ ყოველთვის და ყველგან აშკარად იმყოფება ყველა იმ საგნისა და მოვლენის ცენტრში, რომლებსაც ის გნოსეოლოგიურად უპირისპირდება და რომლებიც მის მიერ ასე თუ ისე შეცნობილი არიან, ან შეიცნობიან.

შემშემცნების პროცესში შემშემცნებელი სუბიექტისა და მის მიერ შეცნობილი ობიექტის გარდუვალად განუყრელობა ქმნის იმ რთულ სიტუაციას, რომლისაგანაც თავის დაღწევა შემშემცნებელი სუბიექტისათვის შეუძლებელია, არა მარტო ფაქტიურად, არამედ წარმოდგენითაც კი, ე. ი. შეუძლებელია დავუშვათ და წარმოვიდგინოთ შეცნობილი საგნისა და, მისი შემშემცნებელი სუბიექტის ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი არსებობა.

„ეგოცენტრული პრედიკამენტის“ სწორედ ამ ბუნებრივ ფაქტზე, ამტკიცებენ ნეორეალისტები, სპეკულაციას ეწევიან იდეალისტები (და არა მხოლოდ სუბიექტური იდეალისტები) და შეცნობილი საგნის შემშემცნებელი სუბიექტისაგან განუყრელობიდან შეცდომით დაასკვნიან საგნებისა, და საერთოდ, მთელი სინამდვილის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი არსებობის შესაძლებლობის ან რეალობის სუბიექტზე დამოკიდებულების შესახებ. საგნის შეცნობილად ყოფნის ნიშანი საგნის შემთხვევით და მისი არსებობისათვის არსებითად გარეგან ნიშანს წარმოადგენს. ამ ნიშანს საგანი იძენს სუბიექტის საგანთან შემშემცნებით მიმართებაში, რომელიც საგნის არსებობისათვის აგრეთვე შემთხვევით ვითარებას წარმოადგენს.

იდეალისტები საგნის ამ შემთხვევით ნიშანს, მისი შეცნობილად ყოფნის ნიშანს, რომელიც მოცემული საგნის შემშემცნებელ სუბიექტთან მიმართებით არის განსაზღვრული, საერთოდ საგნის არსებობის, კერძოდ, მისი სუბიექტზე დამოკიდებულად არსებობის განმსაზღვრელ ანუ დამდგენ ნიშნად აცხადებენ და ამით იმ ლოგიკურ შეცდომას ჩადიან, რომელსაც შემთხვევითი ნიშნის მიხედვით საგნის ცნების დეფინიციის შეცდომა ეწოდება.

„ეგოცენტრული პრედიკამენტიდან“, ამტკიცებენ ნეორეალისტები,

შეიძლება მხოლოდ გამოტანილ იქნას ან ტავტოლოგიური დასკვნა, რომ ყველა შეცნობილი საგანი არის შეცნობილი, ან აშკარად მცდარი დასკვნა: ყველა საგანი არის ცნობილი, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ის დასკვნა, რომელიც იდეალისტებმა გააკეთეს და რომელსაც იდეალიზმი ემყარება.

გარდა ამისა, იდეალიზმის ერთ-ერთ მთავარ შეცდომას, ნეორეალისტების აზრით, „განსაკუთრებული კერძობითობის“ შტკიცების შეცდომა წარმოადგენს.

ამ ხასიათის შეცდომის შინაარსი არის იმის მტკიცება, რომ ამა თუ იმ სისტემის რომელიმე კერძო წევრი შეიძლება განეკუთვნებოდეს მხოლოდ ამ სისტემას.

იდეალიზმი, ნეორეალისტების აზრით, სწორედ ამ ხასიათის შეცდომას უშვებს, როცა ამტკიცებს, რომ იდეა განეკუთვნება გონებას, ან ცნობიერების სისტემას და იგი ამავე დროს არ შეიძლება განეკუთვნებოდეს გარეგან წესრიგს. ნამდვილად კი შესაძლებელია ის, რომ ერთი და იგივე განეკუთვნებოდეს სხვადასხვა სისტემებს. ასე მაგალითად წერტილი, რომელიც ორი სწორი ხაზის ურთიერთგადაკვეთაზე მდებარეობს, განეკუთვნება ორივე ხაზის წერტილებს სისტემას, ადამიანი რომელიც არის რესპუბლიკელი, შეიძლება იყოს მრეწველობის მეთაური, თეთრკანიანი და სხვ.

იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასთან ერთად ნეორეალისტური პოლემიკის ერთ-ერთ არსებით შინაარსს შეადგენს ნეორეალისტების ბრძოლა „რეპრეზენტაციული რეალიზმის“ ანუ „ეპისტემოლოგიური დუალიზმის“ წინააღმდეგ.

რეპრეზენტაციული რეალიზმი ანუ „ეპისტემოლოგიური დუალიზმი“ არის ისეთი გნოსეოლოგიური თეორია, რომლის მიხედვით ცნობიერება ან გონება თავისაგან დამოუკიდებელ საგნებს იმეცნებს არა უშუალოდ, არამედ იდეების საშუალებით, რომლებიც საგნების სუბიექტის წინაშე შუამავლები ან მათი წარმომადგენლები არიან.

ნეორეალისტების მიერ რეპრეზენტაციული რეალიზმის წინააღმდეგ წარმობული კრიტიკის არსი იმაშია, რომ შემეცნების ამგვარ თეორიას, ნეორეალისტების აზრით, არ შეუძლია დაასაბუთოს და გაამართლოს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის ადექვატური შემეცნების შესაძლებლობა, რადგან, ამ თეორიის მიხედვით, შემეცნებას საქმე აქვს არა თვითონ შემეცნების საგანთან, როგორც იმ არსებობს თავისთავად, „ორიგინალურად“, არამედ ამ საგანსა და მის შემეცნებელ სუბიექტს შორის არსებულ რაღაც შუამავალთან ან წარმომადგენელთან ამ საგნის იდეის სახით.

ნეორეალიზმის ამგვარი პოლემიკა, იდეალიზმის მთავარი თეზისის—

რეალური სინამდვილის სუბიექტზე დამოკიდებულების თეზისის — წინააღმდეგ, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, „რეპრეზენტაციული რეალიზმის“ ანუ „ეპისტემოლოგიური დუალიზმის“ წინააღმდეგ, როგორც იმპლიციტურად, წინასწარ გულისხმობდა და განსაზღვრავდა იმას, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო, ერთი მხრივ, სუბიექტისა და რეალური სინამდვილის მიმართების, ხოლო, მეორე მხრივ, საერთოდ რეალური სინამდვილის ადექვატური შემეცნების პრობლემების პოზიტიური გადაწყვეტის ხასიათი თვითონ ნეორეალიზმის მიერ.

მართლაც, შემეცნების ნეორეალისტური თეორია თავის პოზიტიურ ნაწილში, პირდაპირ და აშკარად ასახავს ამ ვითარებას, ე. ი. გამოხატავს იდეალიზმისა და „ეპისტემოლოგიური დუალიზმის“ დაძლევის თავისებურად ორიგინალურ, მაგრამ პრინციპულად წარუმატებელ ცდას.

ნეორეალისტური შემეცნების ზოგადი თეორიის მთელი არსება ასახული და გამოხატულია ამ თეორიაში შემავალი ორი კომპონენტური თეორიით, სახელდობრ: „დამოუკიდებლობის“ თეორიით და „იმანენტურობის“ თეორიით. ეს თეორიები მათ მთლიანობაში გამოხატავენ და ანვითარებენ ნეორეალიზმის ძირითად გნოსეოლოგიურ პრინციპს, რომელსაც ამერიკელი ნეორეალისტები: „დამოუკიდებელის იმანენტურობის“ ან „იმანენტურის დამოუკიდებლობის“ პრინციპს უწოდებენ.

სწორედ ამ პრინციპს ემყარება და მისი განხორციელების ცდას წარმოადგენს ნეორეალიზმის შემეცნების თეორია, რომელსაც ამერიკელი ნეორეალისტები, წინააღმდეგ შემეცნების დუალისტური-რეპრეზენტაციული თეორიისა, „ეპისტემოლოგიურ მონიზმს“ უწოდებენ.

„დამოუკიდებლობის“ ნეორეალისტური თეორიის მთავარ შინაარსს შეადგენს ნეორეალისტების ცდა. დაამტკიცონ იდეალიზმის წინააღმდეგ, ის, რომ არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობა და შემეცნების საგანი, თავისი არსებობითა და ბუნებით, დამოუკიდებელია შემეცნებელი სუბიექტისა და შემეცნების პროცესისაგან.

იმ მიზნით, რომ ეს თეზისი გაამართლონ, ამერიკელი ნეორეალისტები, განსაკუთრებით რ. პერი, თავის შრომებში დიდ ადგილს უთმობს „დამოკიდებულების“ „დამოუკიდებლობის“ და „მიმართების“ ცნებების შინაარსების ანალიზისა და ამ ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხის ახსნასა და გარკვევას.

„დამოკიდებულების“ ცნება, — წერს პერი, — წარმოადგენს არსებითი მნიშვნელობის ცნებას მიმართების შინაგანობის თეორიისათვის, რომელიც იდეალისტურმა ფილოსოფიამ შეიმუშავა და რომელიც მიმართების იდეალისტურ თეორიას წარმოადგენს. ამ ცნებაზეა არსები-

თად დაფუძნებული ამ ფილოსოფიის „კოპერნიკის“ „სინთეზური ერთიანობისა“ და „მრავალმხრივი მთელის“ თეორიები.

მიმართების შინაგანობის იდეალისტური თეორიის პრინციპულ შეცდომას, პერის აზრით, შეადგენს ამ თეორიის მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოს ყოველი მიმართება იყოს მხოლოდ დამოკიდებულების მიმართება.

პერის აზრით, იდეალიზმის მთავარი შეცდომა, რომელიც ობიექტური რეალობის სუბიექტზე დამოკიდებულების მტკიცებაში მდგომარეობს, არსებითად მიმართების შინაგანობის ამ მცდარი თეორიიდან გამომდინარე შეცდომას წარმოადგენს.

„დამოუკიდებლობა“, ამტკიცებს პერი, წარმოადგენს მისი საპირისპიროს — „დამოკიდებულების“ — უარყოფას, იგი ყველგან ნიშნავს არადამოკიდებულებას.

სწორედ ამასთან დაკავშირებით პერი საგანგებოდ ახდენს „დამოკიდებულების“ ცნების ანალიზს, ჩამოთვლის და ვერცლად განიხილავს მოვლენათა შორის დამოკიდებულების მიმართების ტიპიურ შემთხვევებს და დაასკვნის, რომ მართალია, დამოკიდებულება არის მიმართება, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ყოველი მიმართება არ არის დამოკიდებულების მიმართება, რომ დამოკიდებულების მიმართება არის მიმართების მხოლოდ კერძო სახე, სპეციალური შემთხვევა და სრულიადაც არ წარმოადგენს საერთოდ მიმართების იდენტურს.

მაგრამ მეორე მხრივ, ამტკიცებს პერი, დამოუკიდებლობის მტკიცება არ ნიშნავს არამიმართების მტკიცებას, ასეთ შემთხვევაში უნდა დავეშვა რეალობის აბსოლუტური დამოუკიდებლობა ცნობიერებისაგან, რომლის დროს საგნის შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა.

ასეთი მსჯელობით პერის სურს გაამართლოს ნეორეალიზმის მტკიცება იმის შესახებ, რომ საგნის შეცნობილად ყოფნა და მისი მიმართება შემეცნებასთან ატარებს შემთხვევითი და გარეგანი მიმართების ხასიათს; საგნის მიმართება შემეცნებასთან და საერთოდ ცნობიერებასთან, იმის მიუხედავად, რომ იგი მიმართებას წარმოადგენს, არ არის საგნის ცნობიერებაზე ან სუბიექტზე დამოკიდებულების მიმართება.

საგნის შინაარსი, ამტკიცებს პერი, არ შეიძლება შედგებოდეს მისი ცნობიერებასთან მიმართებისაგან. რასაკვირველია, საგნის შემეცნება შედგება საგნისა და ამ საგნის ცნობიერებისადმი მიმართებისაგან, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში საგანი თავის საკუთარ ბუნებას აძლევს ცნობიერ კომპლექსს და არ ღებულობს მას იქიდან, თუ საგანი, მაგალითად, ა იმყოფება ცნობიერებასთან მიმართებაში, მაშინ ა-ს შეცნობა ნაწილობრივად დადგენილია ა-საგან, მაგრამ თვითონ მისი არსებობით არ არის დადგენილი (განსაზღვრული) ცნობიერებით.

პერისა და, საერთოდ, ნეორეალისტების ამგვარ მსჯელობებში არ შეიძლება არ დავინახოთ გარკვეული მატერიალისტური ტენდენცია; მაგრამ ამის მიუხედავად შემეცნების ნეორეალისტური თეორია, მისი „ეპისტემოლოგიური მონიზმი“, ადექვატური შემეცნების დადგენის სწორედ გადამწყვეტ პუნქტში არსებითად აუქმებს ამ მატერიალისტურ ტენდენციას და შემეცნების სუბიექტურ-იდეალისტურ თეორიად იქცევა.

ეს უკანასკნელი ნათელი ხდება შემეცნების საერთო ნეორეალისტური თეორიის მეორე კომპონენტური თეორიის, ე. წ. „იმანენტურობის“ თეორიის შინაარსის განხილვით, თეორიისა, რომელშიც უშუალოდ ასახულია ნეორეალიზმის „ეპისტემოლოგიური მონიზმი“ და რომლითაც იგი უპირისპირდება შემეცნების რეპრეზენტაციული თეორიის ე. წ. „ეპისტემოლოგიურ დუალიზმს“.

„ეპისტემოლოგიური მონიზმი“ არის შემეცნების ფილოსოფიური თეორია, რომელიც შემეცნების ობიექტისა და შემეცნების მონაცემების ან შინაარსის იგივეობას ამტკიცებს.

ეპისტემოლოგიური მონიზმი, რომელსაც ნეორეალიზმი იცავს, ამტკიცებს პერი, „ნიშნავს იმას, რომ როცა საგნები შეცნობილი არიან, ისინი იღებები... ან შემეცნების შინაარსის იგივეობრივია“.

ამ შეხედულების თანახმად, განაგრძობს პერი, სამყაროს იღებდად და საგნებად დუალისტური დაყოფის ნაცვლად არსებობს საგანთა მხოლოდ ერთიანი კლასი. იღები არიან იმ საგანთა ქვეკლასი, რომლებსაც მოუხდათ შეცნობილად ყოფნა. ის, რაც ჩვეულებრივად „შემეცნების“ „ობიექტად“ იწოდება, ამ შეხედულების თანახმად, შეერწყმის იღებს. როცა აღქმულია ტულიპი, ტულიპის იღეა და რეალური ტულიპი ემთხვევიან ერთმანეთს. სრულიად შესაძლებელია, რომ რეალური ტულიპი იყოს ტულიპის იღეის იგივეობრივი და შინა. იმისათვის, რომ არსებობდეს, „არ საჭიროებდეს აღქმულად ყოფნას. მაგრამ აუცილებელია თვითონ იღეა წარმოდგენილ იქნას როგორც როლი, ფუნქცია. „თანამდებობა“ ან მიმართება, ნაცვლად იმისა, რომ იგი წარმოდგენილ იქნას, როგორც სუბსტანცია. საგანს შეუძლია დაიკავოს ეს „თანამდებობა“ ან მიმართება და, ამრიგად, დაუშვას იღეის სტატუსი.

აქ ნაგულისხმევი პრინციპი, წერს პერი დამოუკიდებლის იმანენტურობის პრინციპის შესახებ, ფრიად ჩვეულებრივი პრინციპია და არასოდეს არ არის უარყოფილი მისი ჩვეულებრივი გამოყენების დროს. ასე მაგალითად, როცა ამერიკის შეერთებული შტატების მოქალაქე პრეზიდენტი ხდება, მოქალაქე და პრეზიდენტი იგივეობრივი არიან და არ არსებობს არავითარი „საპრეზიდენტო“ არსი, რომელიც

იქნებოდა მოქალაქის შემცველი ან მისი რაღაც წარმომადგენელი. ეს ასე ხდება იმიტომ, რომ მოქალაქე პისი მოქალაქეობის დაკარგვის გარეშე უშვებს პრეზიდენტის სტატუსს.

ტულიზი უშვებს იდეის სტატუსს, რომელიც გაპირობებულია აღქმული მიმართებით, მაგრამ ეს საერთოდ არ ნიშნავს იმას, რომ ის რაც უშვებს იდეის სტატუსს, უნდა იყოს იდეა იმისათვის, რომ საერთოდ არსებობდეს. დაუშვებელი აღრევა წარმოდგება იმ მცდარი რწმენიდან, რომლის მიხედვით, ცნობიერება და ბუნება არიან განსხვავებული „სუბსტანციები“, ან სრულიად განსხვავებული სფეროები, რომლებიც მთლიანად ერთმანეთის გარეშე იმყოფებიან და თავისი შინაარსით გამორიცხავენ ერთმანეთს. ნეორეალიზმი, — წერს პერი, — ისე როგორც ყოველი რეალიზმი, ხაზს უსვამს იმას, რომ საგნები და მოუკიდებელი არიან და ამის მიუხედავად, ამტკიცებს იმას, რომ როცა საგნები შეცნობილი არიან, ისინი არიან გონების იდეები. მათ შეუძლიათ უშუალოდ შესვლა გონებაში და როცა ისინი შედიან, ხდება იმად, რაც იწოდება „იდეებად“, ისე, რომ იდეები არიან საგნები მხოლოდ გარკვეული მიმართებით ან, საგნები შეცნობილად ყოფნის მხრივ, არიან იდეები.

პერის ამ დებულებაში მოცემულია ნეორეალიზმის „ეპისტემოლოგიურა მონიზმის“ ანუ „დამოუკიდებელის იმანენტურობის“ თეორიის მთელი არსება.

ნეორეალიზმის, „ეპისტემოლოგიური მონიზმის“ მიხედვით აღქვატურ შემეცნებას საქმე აქვს არა საგნის შესახებ ცნობიერების რაღაც მონაცემებთან, არა საგნის რაღაც შუამავალთან, მის რაღაც წარმომადგენელთან, არამედ ცნობიერებაში „უშუალოდ შესულ“ საგანთან; შემეცნების პროცესში შემეცნებელი სუბიექტი უშუალოდ წვდება, ეუფლება თვითონ საგანს ზუსტად იმ სახით, როგორც ის არსებობს თავისთავად, „ორიგინალურად“.

მაშინაც კი, როცა ვიგონებთ ჩვენს მიერ წარსულში აღქმულ საგანს, ვთქვათ, ფლორენციას, ჩვენს ცნობიერებას საქმე აქვს არა ფლორენციის შესახებ რაღაც მონაცემებთან, ან მის რაღაც წარმოდგენასთან, არამედ თვითონ ფლორენციასთან, რომელიც ჩვენ ცნობიერებაში ახლაც ისევე უშუალოდ არის გაშლილი თავისი შესანიშნავი ბალებითა და სკვერებით, რა სახითაც ჩვენ ის წარსულში აღვიქვით და როგორადაც ის არსებობს თავისთავად, „ორიგინალურად“. ჩვენ, ამტკიცებს რ. ბ. პერი წარსულს უშუალოდ განვიცდით როგორც წარსულს, ის მის შუბლზე ატარებს ნიშანს, რომელიც აუწყებს მის წარსულობას.

ამგვარი მსჯელობით ნეორეალისტები დარწმუნებული არიან, რომ

მათ ერთხელ და სამუდამოდ გადაწყვეტეს შემეცნების თეორიის ყველაზე რთული პრობლემა, რეალური სინამდვილის ადექვატური შემეცნების პრობლემა და ამასთანავე იმგვარად, რომ, ერთი მხრივ, თითქოს შეინარჩუნეს რეალობის დამოუკიდებლობა, ხოლო, მეორე მხრივ, მოაგვარეს მისი ცნობიერებისადმი ან შემეცნებისადმი იმანენტურობა. მაგრამ ახლო განხილვის დროს აღმოჩნდება, რომ ამერიკელმა ნეორეალისტებმა, მათი ე. წ. „ეპისტემოლოგიური მონიზმით“ „არსებითად შეცნობილი საგანი“, „ცნობიერების შინაარსი“, გააიგივეს თვითონ საგანთან, რეალობასთან. ამით კი მათ ბერკლის ცნობილ ტოლობა „საგანი = აღქმას“, „შეცვალეს, მართალია, ფორმალურად შებრუნებული, მაგრამ ჰრინციპულად იგივე შინაარსის ტოლობით“ აღქმა = საგანს“, ე. ი. სუბიექტურ იდეალიზმამდე დაეშვენ და, როგორც ზემოთაა აღნიშნული, სწორედ ადექვატური შემეცნების რთული პრობლემის გადაწყვეტის გადამწყვეტ პუნქტში გააუქმეს ის ერთგვარი მატერიალისტური ტენდენცია, რომელსაც შეიცავდა მათი ზოგიერთი მტკიცებანი იდეალიზმის წინააღმდეგ.

ამასთან დაკავშირებით თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსი თომას ჰილი სამართლიანად შენიშნავს, რომ „ეპისტემოლოგიური მონიზმის“ შემდეგ, რაც არ უნდა ბევრი წერონ ნეორეალისტებმა ობიექტის დამოუკიდებლობის შესახებ, იგი ვერ იქნება მთლიანად დამაჯერებელი. ეს მართლაც ასეა.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნეორეალისტების „ეპისტემოლოგიურმა მონიზმმა“ ნეორეალისტების წინაშე ბუნებრივად დააყენა ცდომილების, ილუზიების ახსნის და ჭეშმარიტებისა და ცდომილების ერთმანეთისაგან განსხვავება-გამიჯვნის პრობლემა. ეს პრობლემა ნეორეალისტებისათვის საბედისწერო აღმოჩნდა, რომლის ასე თუ ისე წარმატებით გადაწყვეტას იმთავითვე კრძალავდა მათი „ეპისტემოლოგიური მონიზმი“.

ადვილი მისახვედრია. რომ თანამედვეარი ნეორეალისტისათვის ჭეშმარიტება, ცდომილება, ილუზია და თვით ყოველი სახის ფანტასტიკური წარმოდგენებიც კი თავისი შინაარსით ერთნაირად ტოლფასი არიან. ამით არსებითად იშლება განსხვავება ჭეშმარიტებასა და ცდომილობას, მეცნიერებასა და რელიგიას შორის.

შემეცნების ნეორეალისტური თეორია ერთ-ერთი ნათელი მაგალითია იმისა, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ყოველი, ფარული თუ აშკარა ცდა აავოს დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიისაგან განსხვავებული და მისი საწინააღმდეგო შემეცნების თეორია, რომელსაც მეცნიერული შემეცნების თეორიის პრეტენზია ექნება, გარდუვალად ჩიხში ექცევა და მარცხით მთავრდება.

ასახვის მარქსისტულ-ლენინური თეორიის პრინციპების შექმნე აშკარა და საბოლოოდ დამაჯერებელი ხდება ნეორეალიზმის შემეცნების თეორიის სუბიექტურ იდეალისტური და ანტიმეცნიერული არსი.

მიმდინარე საუკუნის 20-იან წლებში. ნეორეალიზმის ამერიკული სკოლა დაიშალა და იგი შეიცვალა ამერიკულ ფილოსოფიაში რეალისტური მოძრაობის იმ ფორმით, რომელიც „კრიტიკული რეალიზმის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ეს უკანასკნელი წარმოიშვა როგორც პირდაპირ ოპოზიციური რეაქცია ნეორეალიზმის მიმართ, რაც უშუალოდ ასახულია ამ მიმდინარეობის სახელწოდებაში: „კრიტიკული რეალიზმი“ (ე. წ. ა. შვიდი კრიტიკული რეალისტი ა. ო. ლავჯოის მეთაურობით). კრიტიკული რეალიზმის ოპოზიციურობა ნეორეალიზმის მიმართ მდგომარეობს იმაში, რომ მან ნეორეალიზმის ე. წ. ეპისტემოლოგიურ ანუ გნოსეოლოგიურ მონიზმს, რომელიც მან გულუბრყვილო რეალიზმად მიიჩნია, თავისი ე. წ. „რეალისტური გნოსეოლოგიური დუალიზმი“ დაუპირისპირა.

პერის (Perry) ძირითადი შრომები

Present Philosophical Tendencies, 1912;
General Theory of Value, 1926;
The Meaning of the Humanities 1938.

ლიტერატურა ინგლისურ-ამერიკული ნეორეალიზმის შესახებ

გ. შაჩიტაძე, კატეგორიების პრობლემა თანამედროვე ინგლისურ-ამერიკულ ფილოსოფიაში (კრებ. „დიალექტიკური მატერიალიზმის ზოგიერთი კატეგორია“ 1964); მისივე, ნეორეალიზმის შემეცნების თეორია (დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები. 1966); მისივე; კატეგორიების პრობლემა უაიტჰედის ფილოსოფიაში (1966);

А. Богомолов, Философия англо-американского неореализма, 1962;

Г. Френкель, Злоключения идеи, 1953;
Lewi. A. W. Philosophy and the Modern World, 1959;
Hill. T. Contemporary Theories of knowledge*, 1962;
The Philosophy of G. E. Moore. ed. by P. A. Schilpp, 1942.

ექსისტენციალიზმი

ექსისტენციალიზმს თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ყველაზე თანამედროვე მიმდინარეობა შეიძლება ეწოდოს. ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისის, ბურჟუაზიულ სამყაროში ადამიანური არსებობას კრიზისის ანალიზი მოცემული ექსისტენციალისტების მიერ სხვებზე მეტი შეურიგებლობით და დამაჯერებლობით ხასიათდება. ექსისტენციალისტები ფიქრობენ, რომ იძლევიან საერთოდ ადამიანური არსებობის კრიზისის ანალიზს და ადამიანური არსებობის მათ მიერ აღმოჩენილი სტრუქტურა მარადიული და უცვლელია.

სიტყვა „ექსისტენციალფილოსოფია“ (Existentialphilosophie) პირველად იხმარა შელინგმა 1844 წ. ფიქრობენ, რომ იგი მანვე შექმნა. ტერმინი „ექსისტენციალფილოსოფია“ 1929 წ. შემოიტანა ხმარებაში გერმანელმა ფილოსოფოსმა ჰაინემანმა.

ყოველი ექსისტენციალისტი ასე თუ ისე უკავშირდება დანიელ ფილოსოფოსს ს. კირკეგორს, მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით ინდივიდის ცხოვრების საზრისის ძიების წამომწყებს; ასევე ფ. ნიცშეს, რომელმაც ეს ძიება გააგრძელა „ლმერთის სიკვდილის“ გაცნობიერების საფუძველზე.

ექსისტენციალიზმის გავლენა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგიერთ სხვა მიმართულებაზე იმდენად დიდია, რომ ზოგჯერ ძნელდება მათ შორის მკვეთრი ზღვარის გავლება. მისი პრობლემატიკა იმდენად საჭირობოროტოა, რომ მისი უკუშეგავლენა შეიმჩნევა მის წინამორბედ თეორიებზეც -- ფენომენოლოგიასა და სიცოცხლის ფილოსოფიაზე. ექსისტენციალიზმის, როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მიმართულების არსის გამოსაკვეთად, უწინარესა ყოველისა, საჭიროა მისი გამოიჭვნა, როგორც აღნიშნულ მიმდინარეობათაგან, ისე პერსონალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაგან. აქ ლაპარაკია პრინციპულ გამოიჭვნაზე, რეალურად კი, ცხადია, არსებობენ მოაზროვნეები, რომლებიც მთლიანად არც ერთ „იზმში“ არ ეტყვიან, ეკლექტიზმის სხვადასხვა სახეს ქმნიან.

აღნიშნულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს შორის საერთოს არსებობა უდაოა, რაც თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთიანობაზე მიუთითებს, მაგრამ საერთო ნიშნები გულისხმობს სპეციფიკურის არსებობასაც. ფენომენოლოგია და სიცოცხლის ფილოსოფია, საყოველთაო აღიარებით, ექსისტენციალიზმის წყაროს წარმოადგენს. მაგრამ ექსისტენციალიზმი ცხადია არაა მათი უბრალო შეერთება. მართალია, სიცოცხლის ფილოსოფიაც და ექსისტენციალიზმიც კონკრეტული, რეალური, ცოცხალი სინამდვილის ანალიზს იძლევიან, მაგრამ სიცოცხლის ფილოსოფიისათვის მთავარია საერთოდ სიცოცხლე. ამ ფილოსოფიის წარმომადგენელთათვის ადამიანი, იქნება ის გაგებულნი, როგორც უმადლესი, თუ როგორც გარდამავალი საფეხური წარმომადგენს მხოლოდ ერთ-ერთ წევრს პრინციპულად ერთგვაროვან ცოცხალ სამყაროში. ექსისტენციალისტებისათვის მხოლოდ ადამიანური სიცოცხლეა კვლევის საფუძველი, სულ ერთია იზღუდება ეს კვლევა ადამიანური არსებობით, თუ უკავშირებს მას ღმერთს, ან ყოფიერებას; ექსისტენციალისტისათვის ადამიანური სიცოცხლე პრინციპულად ერთადერთია, რომელსაც ვერ შეადარებ სხვა, როგორც მიწიერ, ისე ზეციერ არსებებთან. მხოლოდ ადამიანი ექსისტირებს ამბობენ ექსისტენციალისტები. მხოლოდ ადამიანს აქვს თავის ყოფიერებასთან მიმართებით საკუთარი არსებობისათვის არსებას შექმნის უნარი, ამიტომ პასუხისმგებლობაც მხოლოდ მას აქვს. ეს თვისება არა აქვს არც ქვეს, არც ცხოველს, არც ანგელოსს, არც ღმერთს. ესაა ექსისტენციალიზმის გამოსავალი და იგი ამასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას იკვლევს.

ეს ნიშნავს ადამიანის უნივერსუმთან დაკავშირების ცდას, არა იმით, რაც მას საერთო აქვს სხვებთან, არამედ იმით, რითაც განსხვავდება მათგან.

ექსისტენციალისტები ფიქრობენ, რომ ადამიანური სუბიექტის სუბიექტურობის ძიება განასხვავებს მათ წარსულის ფილოსოფოსთაგან. მათი აზრით, ძველი ფილოსოფია, საერთოდ, ობიექტივიზმით ხასიათდებოდა, ხოლო უკეთეს შემთხვევაში (მაგ., კანტთან) მალღლებოდა სუბიექტის ობიექტურობის ძიებად, ე. ი. ეძებდა არა სუბიექტისათვის სპეციფიკურს, არამედ კვლავ საერთოს სუბიექტურს და მის სამყაროს შორის (ოღონდ სუბიექტის საფუძველზე). ადამიანური სუბიექტის სუბიექტურობის ძიება განასხვავებს ექსისტენციალისტებს პერსონალისტებისაგანაც, რომლებიც მთელ სამყაროს პერსონად ან პერსონათა მთლიანობად თვლიან და კარგავენ ადამიანური არსებობის სპეციფიკას. ექსისტენტი (Existenz) კი სწორედ ამგვარ სპეციფიკურ ადამიანურს აღნიშნავს ექსისტენციალისტებისათვის. რაც შეეხება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და ექსისტენციალისტებს შორის მკაცრი სადემარკაციო ხაზის გაკლებას, ეს როგორც ჩანს, შეუძლებელია. თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ანთროპოლოგიზმად მივიჩნევთ, როგორც ამას ჰაიდეგერი ამტკიცებდა, მაშინ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნებაში მოექცევა სარტრის ფილოსოფია, ხოლო თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ფილოსოფიის ერთ-ერთ დარგად ჩავთვლით, რომელიც ფილოსოფიისათვის ადამიანის შესწავლის აუცილებლობას ამტკიცებდა, მაშინ ყოველი ექსისტენციალისტი აღმოჩნდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი და არა მარტო ექსისტენციალისტები. ამგვარი გაგებით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის შესწავლის მეთოდი კი არ იქნება, რომელიც კვლევის მიმართულებას და საზღვრებს მოგვცემს, არამედ პრობლემა, კერძოდ ადამიანის პრობლემა, რომლის გადაჭრის გზა შეიძლება იყოს (და არის კიდევ) ექსისტენციალისტური, პრაგმატისტული, პერსონალისტური, ნეოთომისტური, მარქსისტული და სხვ.

ყველაზე მეტად ექსისტენციალიზმი ფენომენოლოგიისაგანაა დავალებული, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს მათ პრინციპულ სხვაობას. ამის ფაქტიური საბუთია დღეს ამ ორი მიმდინარეობის ერთმანეთის გვერდით არსებობა და დაპირისპირებულობა. აქვე უნდა გავიხსენოთ ის ფაქტიც, რომ ჰაიდეგერმა ექსისტენციალიზმის ფუნდამენტური ნაშრომი „ყოფიერება და დრო“ თავის მასწავლებელს ე. ჰუსერლს მიუძღვნა. მაგრამ ფენომენოლოგიური მეთოდის შემოქმედმა იგი იუცხოვად და უარყო. ფენომენოლოგიისათვის ძირითადია არსებისა და არსებობის მკაცრი გათიშვა, არსებობის შესახებ მსჯელობისაგან თავის

შეკავება: ექსისტენციალისტები კი, ისინიც ვისაც ექსისტენცი ტრადიციულად ესენციის, არსისადმი დაპირისპირებული არსებობის აზრით არ ესმით (ჰაიდეგერი), ხასიათდებიან არსებობის და „არის“ საკითხის რადიკალიზაციით. ისინი ყოველგვარი „არის“-ის და არსებობის წყაროსა და საფუძველს ეძებენ, აუცილებლობით გადიან ფენომენოლოგიური მეთოდის მიერ დაწესებულ საზღვრებს გარეთ.

ექსისტენციალიზმსაც არ ეწერა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიზისიდან გამოყვანა. იგი არსებობის უკვე ოთხ ათეულ წელს ითვის და მრავალ მომხრეს გაუტრუა იმედი. ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები ფილოსოფიური პრობლემების პოზიტიური გადაწყვეტისას ან ტრადიციული იდეალიზმის ამა თუ იმ ფორმას უახლოვდებიან, ან მარქსიზმთან ეკლექტიკურ ერთიანობას გეთავაზობენ. ექსისტენციალიზმში იმედის გაცრუება არის ერთ-ერთი პირობა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში შემჩნეული ტენდენციისა, რომელიც მიზნად ისახავს დაუბრუნდეს ჰუსერლს, რათა მის ფილოსოფიაში ნახოს სათანადო პასუხი ექსისტენციალისტების მიერ დასმულ პრობლემებზე.

რათა კიდევ უფრო განემტკიცებინათ თავისი მდგომარეობა ექსისტენციალისტები წინამორბედთა ძიებას შეუდგნენ. ეს ფილოსოფიის ისტორიის ექსისტენციალისტური გააზრების პროცესია. ეს ძიება ხშირად ძალზე შორს მიდის. ისე რომ ფრანგი ექსისტენციალისტი ჟან იპოლიტი წიგნში „გამოკვლევები მარქსის და ჰეგელის შესახებ“ შეეცადა ჰეგელის ექსისტენციალისტობა დაესაბუთებინა. მაგრამ ექსისტენციალისტებს მართლაც ყავდათ წინამორბედები და მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, დასახელებული უნდა იქნეს დანიელი ფილოსოფოსი ს. კირკეგორი. გარდა ამისა, XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში იყვნენ მოაზროვნეები, მაგალითად, ნ. ბერდიაევი და მ. უნამუნო, რომელთა შრომები ძლიერ ექსისტენციალურ ტენდენციებს შეიცავდნენ, მაგრამ ამ ტენდენციათა დომინანტობის გაცნობიერება მოხდა მხოლოდ „კლასიკური“ ექსისტენციალიზმის წარმოშობის შემდეგ. ამდენად ისინიც კირკეგორთან ერთად წარმოადგენენ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ექსისტენციალიზმამდელ ექსისტენციალისტებს.

ექსისგანსილნიზგანღლი ექსისგანსილნიზგანღი

სორან კირკეგორი

დანიელმა ფილოსოფოსმა ს. კირკეგორმა (1813—1855) 1841 წ. დაიწვა სამაგისტრო დისერტაცია თემაზე — „ირონიის ცნების შესახებ...“ ამავე წელს სასწავლებლად წავიდა ბერლინში, მაგრამ იქ მხოლოდ ხუთი თვე დარჩა. პოლიტიკაში რეაქციონერი და დემოკრატიის მტერი, იგი ამავე დროს ებრძოდა ოფიციალურ ფილოსოფიასა და რელიგიას. 1855 წ. სცემდა გაზეთს — „წამი“, რომლის ერთადერთი თანამშრომელი თვითონ იყო. გამოსცა სულ 10 ნომერი. ცხოვრების ბოლო წლები თითქმის ყველასაგან მიტოვებულმა გაატარა.

კირკეგორის სტუდენტობის წლებში დანიამშიც ჰეგელის ფილოსოფია იყო გაბატონებული. დანიელი ჰეგელიანელი ი. ლ. ჰაიბერგი, დანიის კულტურული ცხოვრების დიქტატორი, კირკეგორის პირველი მასწავლებელი იყო. კირკეგორი მალე მიხვდა, რომ ჰეგელის მოძღვრების სისტემატურობა და ჰარმონიულობა ცხოვრებისაგან, ე. ი. რეალური, კონკრეტული სინამდვილისაგან მოწყვეტის ხარჯზე იყო მიღწეული. კირკეგორს კი ფილოსოფია ცხოვრების და უპირველეს ყოვლისა საკუთარი ცხოვრების პრობლემების ასახსნელად უნდოდა. ისინი ორი ძირითადი ფაქტის გარშემო იყრიდნენ თავს: მამის მაგალითზე კირკეგორი ხედავდა, რომ ღმერთის რწმენა და მისი სიყვარული ადამიანს არ აძლევს სულიერ სიმშვიდეს; 27 წლის კირკეგორმა უარი თქვა თავის დანიშნულზე რეგინა ოლსენზე, ერთადერთ ქალზე, რომელიც მას უყვარდა. კირკეგორის თითქმის ყოველი ნაშრომი ამ ფაქტების ახსნას ცდილობს, ჰეგელის ფილოსოფია მას აქ ვერაფერს უშველიდა. ჰეგელის ფილოსოფიის მაშტაბები კონკრეტული ინდივიდისა და მისი განცდების დანახ-

ვის საშუალებას არ იძლეოდნენ. სინამდვილე კი მხოლოდ ასეთი ინდივიდებისაგან შედგება. აქედან კირკევორი ასკენის, რომ ჰეგელის ფილოსოფია არაა ცხოვრებისა და სინამდვილის ფილოსოფია, ე. ი. უარსაყოფია. კირკევორი შეეცდება კონკრეტული პიროვნების უკიდურესად პიროვნული და ერთხელადი განცდების ანალიზით წვდეს ადამიანური არსებობის საზრისს, გაარკვიოს სამყაროში ადამიანის ადგილი და დანიშნულება. ამგვარ ანალიზს იგი ექსისტენციალურს უწოდებს.

ჰეგელმა, კირკევორის აზრით, ვერ გაიგო რომ კონკრეტული სინამდვილის, ე. ი. მუნყოფიერების (Dasein) ინტელექტუალური გაგება შეუძლებელია. აზროვნება ცნებებით ოპერირებს და იგი მოწყვეტილია სინამდვილისაგან. ჰეგელს თავისი ლოგიკა აზრობრივ ექსპერიმენტად რომ ჩაეთვალა, რომელიც განზრახ გვერცხ უელის სინამდვილეს, მაშინ იგი უდიდესი მოაზროვნე იქნებოდა. არსებული სახით კი იგი მხოლოდ კომიკურია, ფიქრობს კირკევორი. ილუზიაა ჰეგელისეული დებულება სუბიექტისა და ობიექტის შერწყმის შესახებ, ცრურწმენაა აზროვნებისა და იმის გაიგივება ვინც აზროვნებს. საერთოდ შეუძლებელია მუნყოფიერების სისტემა, თუნდაც იმიტომ, რომ იგი არაა დასრულებული, ჩაკეტილი, სისტემა კი სწორედ ამას მოითხოვს. სინამდვილე მოძრაობაშია, ლოგიკა კი გამორიცხავს მოძრაობას. ჰეგელის ლოგიკაში მოძრაობა ლოგიკისა და ეთიკის აღრევის წყალობით, ნეგატურისა და ბოროტების გაიგივების წყალობით წარმოიშვება. სინამდვილისათვის არსებითია შემთხვევითობა, ლოგიკური სისტემა კი გამორიცხავს შემთხვევითს. სისტემატიკოსს კირკევორი ადარებს იმას, ვინც უზარმაზარი კოშკი ააგო და თავად ფარდულში ცხოვრობს, რადგან ეს კოშკი საცხოვრებლად გამოუსადეგარია.

ის, რაც ჰეგელის ფილოსოფიამ ვერ გააქეთა, მისი გაკეთება, კირკევორის აზრით, საერთოდ არ შეუძლია ფილოსოფიას, რადგან იგი იარაღად მხოლოდ აზროვნებას იყენებს. აზროვნება თავისი ბუნებით აბსტრაქტულია. იგი ვერ აღწევს სინამდვილეს. როცა კირკევორი სინამდვილეზე და კონკრეტულ არსებობაზე (ექსისტენცზე) ლაპარაკობს, მას მხედველობაში უპირველეს ყოვლისა, ადამიანური არსებობა აქვს: თუმცა ექსისტენტს და მუნყოფიერებას, საერთოდ კონკრეტულ, რეალურ სინამდვილეს უწოდებს. სინამდვილე მისთვის ისაა, რაც უპირისპირდება აბსტრაქტულს, ცნებითს, რაც ცნებაში არ შედის. კირკევორს არ აინტერესებს სამყაროს განვითარების და მისი კანონზომიერების საკითხები, მისთვის მთავარია ერთეული, ექსისტირებადი ინდივიდუუმი. ექსისტირება მარადიულის დროულში განხორციელებას ნიშნავს. ეს მართალია, წინააღმდეგობრივი აზრია, მაგრამ კირკევორი ფიქრობს,

რომ ადამიანის ბუნებას სწორედ ეს გამოხატავს. ადამიანი დაპირისპირებულია სინთეზით: მარადიულის და ღროულის, აუცილებლობის და თავისუფლების, უსასრულოსა და სასრულოსი. იგი ცვალებადია, განვითარებადია. ყოველგვარ ამის გამო ადამიანი არის პერსონა. ამის გამო არ შეიძლება მისი, დაშლა ცნებათა შინაარსად. იგი მიუწევდომელია მეცნიერებისათვის და საერთოდ აზროვნებისათვის. აზროვნება მხოლოდ აუცილებელს წვდება. აზროვნება ასაბუთებს, აფუძნებს, დაფუძნება კი ლოგიკურ აუცილებლობას გულისხმობს, იგი ყოველივეს საზღვრებს უწყესება. ამიტომ არ შეიძლება თავისუფლების ან უსასრულობის დაფუძნება.

თავისუფლება, კირკეგორის აზრით, განხილული უნდა იქნეს არა ლოგიკაში ან ლოგიკურად, არამედ ფსიქოლოგიაში. ეს არ შეიძლება იყოს ის ფსიქოლოგია, რომელსაც სურს მეცნიერული იყოს, ე. ი. დაადგინოს აუცილებელი კანონები, ამგვარი რამ უკვე აღარაა ფსიქოლოგია, ე. ი. მოძღვრება სულის შესახებ. იგი ყველაფერს კაუზალურად განმარტავს. მისთვის არ არსებობს არც თავისუფლება და არც ცოდვა. ამის გამო იგი ადამიანს განიხილავს როგორც ცხოველს. თავისუფლების მოხსნით მოხსნილია თვისობრიობის კატეგორია და დაკარგულია სინამდვილე. თავისუფლების სფერო სწორედ ის კონკრეტული სინამდვილეა, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს და რომელსაც იგი ყოველ წუთს ამორჩევით ანხორციელებს. თავისუფლების ასახსნელად კირკეგორს ჭაჭიროდ მიაჩნია არამეცნიერული ფსიქოლოგია. რომელიც ერთნაირად უშვებს თავისუფლებასაც და აუცილებლობასაც, რომელიც კი არ ამტკიცებს და ასაბუთებს, არამედ აღწერს და მიუთითებს. იგი აღწერს არა იმას, თუ რა არის თავისუფლება თავისთავად (ამგვარი საკითხის კვლევაზე კირკეგორი უარს აცხადებს), არამედ ადამიანის იმ მდგომარეობას, რომელიც თავისუფალ მოქმედებას უსწრებს, ან თან ახლავს.

ამგვარი ინტერესების მოაზროვნეს ცხადია ჰეგელის ფილოსოფია ვერ დააკმაყოფილებდა. რეალური პაროვნების ადგილი მან ვერ ნახა ჰეგელის სისტემაში და ამიტომ ხელახლა დააყენა ჰეგელის მიერ თითქოს უკვე გადაჭრილი გაუცხოების პრობლემა. უნდა დავიწყოთ თავიდან, წერდა იგი შრომაში, რომელსაც ეწოდება „გამეორება“: „მე გულს მირევს მუნყოფიერება, სად ვარ მე, რას ნიშნავს ეს სამყარო, რატომ ვმონაწილეობ მე მასში?..“.

ჰეგელის ფილოსოფიაში იმედგაცრუებული კირკეგორი შელინგისაგან ელოდა შევლას. მოხუცი შელინგი, რომელიც თითქმის 30 წელი კარჩაკეტილი ცხოვრობდა, მოწვეული იყო ბერლინში ჰეგელიანელთა საპირისპიროდ. დადიოდა ხმები, რომ მან პრინციპულად ახალი მოძ-

ღვრება გამოიმუშავა. შელინგის ლექციებს, რომელიც 1841 წ. ნოემბერში დაიწყო და უამრავ ხალხს იზიდავდა, ესწრებოდნენ ფ. ენგელსი, პ. ჰაინე, მ. ბაკუნინი და ს. კირკეგორი. ენგელსისა და ჰაინესათვის თავიდანვე ნათელი გახდა, რომ შელინგის მიერ დანაპირები ახალი, ე. წ. პოზიტიური ფილოსოფია მისტიკის საფუძველზე მოძღვრების აგების ეკლექტიკური ცდა იყო. კირკეგორი კი სწორედ ამ მხრიდან ელოდა ხსნას. იგი თავის მეგობარს წერდა, თუ როგორ გაიხარა, როცა შელინგმა დასვა კითხვა ფილოსოფიისა და სინამდვილის მიმართების შესახებ. „ახლა მთელი ჩემი იმედები შელინგს ემყარება“, აღიარებდა იგი. ტერმინები „ექსისტენციალფილოსოფია“ და „ექსისტენცი“ ალბათ აქ მოისმინა პირველად კათედრიდან, თუმცა სიტყვა ექსისტენცი (Existens) მის დღიურში უკვე 1835 წ. ჩნდება. მხოლოდ რამდენიმე თვის შემდეგ მიხვდა კირკეგორი, რომ შელინგს, როცა სინამდვილეზე ლაპარაკობდა, მხედველობაში ჰქონდა არა თავად ის, არამედ აზრი მის შესახებ, რომ მას ახალი პრობლემების კვლევა ძველი საშუალებებით სურდა. კირკეგორი კი დარწმუნებული იყო, რომ სინამდვილე მხოლოდ განცდათა მთლიანობაა. ტკივილის შესახებ აზრში იკარგება ტკივილის განცდა, ადამიანის ცნებაში—კონკრეტული ადამიანი. სინამდვილის გასაგებად პრინციპულად სხვა, არალოგიკური გზებია საჭირო. კირკეგორმა ეს ვერ ნახა შელინგთან და ამიტომ იყო, რომ 1842 წ. თებერვალში ძმას წერდა ბერლინიდან „შელინგი აუტანლად ლაყბობსო“.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კირკეგორს შეეძლო შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში ენახა საყრდენი. მაგრამ შოპენჰაუერის შრომები მან გაიცნო მაშინ, როცა ყველა თავისი ძირითადი შრომა გამოქვეყნებული ჰქონდა. შოპენჰაუერი მას ძალზე მოეწონა. პირადად ცხოვრებამ მოაშადა იგი შოპენჰაუერის პესიმიზმისათვის, მაგრამ კირკეგორი ვერ მიიღებდა შოპენჰაუერის მოძღვრებას იმავე მიზეზების გამო, რისთვისაც შელინგი უარყო. გარდა ამისა შოპენჰაუერის აბსოლუტური ნება აუფასურებდა სწორედ იმ კონკრეტულ სინამდვილეს, ცხოვრებას, რომელიც კირკეგორისათვის მთავარი იყო. კირკეგორს არ გამოადგებოდა არც ლ. ფოიერბახის მოძღვრება საერთოდ რეალურ ადამიანზე და საერთოდ სიყვარულზე, რადგან აქ ფაქტიურად ადამიანის აბსტრაქციასთან გვექონდა საქმე. მას არც მ. შტირნერის მიერ საკუთარი კონკრეტული მე-ს გააბსოლუტურება აწყობდა. არსებითად, მართლაც, ვერცერთი ვერ ცილდებოდა ცნებითი აზროვნებას სფეროს. ერთადერთი იყო მარქსი, ვინც შეძლო და თეორიული აზროვნება პრაქტიკის კრიტერიუმის საშუალებით დაუკავშირა სინამდვილეს. მაგრამ იგი არც საერთოდ აზროვნებაზე ამბობდა უარს და არც ჰეგელის ფილოსოფიის მონაპოვარზე. მარქსი პიროვნების თავისუფლებას, რეალური სინამ-

დვილის აუცილებლობაზე აფუძნებდა, პიროვნება მან გაიგო, როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა. კირკევორს კი პიროვნება ბუნებისა და საზოგადოებისაგან იზოლირებულად, ღმერთთან ინდივიდუალურ მიმართებაში სურდა გაეგო.

კირკევორის მკვლევარებს უყვართ მარქსისა და კირკევორის შედარება. ასეთი ანტიპოდები მართლაც იშვიათია. ჰეგელის ფილოსოფიის უარყოფიდან გამოსული ისინი სულ სხვადასხვა გზებით წავიდნენ კონკრეტული რეალობისაკენ. ის, რაც მარქსმა გააკეთა ჰეგელის ფილოსოფიის მიმართ, იგივე სურდა კირკევორს გაეკეთებინა ქრისტიანული რელიგიის მიმართ. კირკევორი საყვედურობდა ოფიციალური ქრისტიანობის წარმომადგენლებს იმას, რომ მათი რელიგია ცხოვრების სასოს აკლის ადამიანს, იმის მაგიერ, რომ ცხოვრების იარაღი იყოს.

კირკევორი ფიქრობდა, რომ ძველსა და ახალ აღთქმაში მოცემულია სინამდვილისა და ადამიანის ბუნების ის ჰეგემარტი გაგება, რომელიც შემდეგ დაიკარგა და რომელმაც უნდა გადაარჩინოს თანამედროვე ადამიანი. ამ გაგების აღდგენას ცდილობს კირკევორი თავის შრომებში, აბრამის („შიში და ცახცახი“), იობის („გამეორება“), ადამის („შიშის ცნება“), ლაზარეს („სასიკვდილო ვეადმყოფობა“), თუ სხვათა სახელებთან დაკავშირებულ ვითარებათა ფსიქოლოგიური ანალიზით. აქედან ელის იგი კონკრეტული, პიროვნული ცხოვრების პარადოქსების ახსნას. იმის ახსნას, რაც საქეციფიკურია თითოეულში, რაც არსად არ მჯორდება. სწორედ ეს განუმეორებელი და ერთხელადია ყველაზე ნამდვილი არსებობა. იგი ცნებებში ვერ მოექცევა. არისტოტელეს და შემდეგ კანტის მიერ მითითებული გარემოება, რომ არსებობა არ შედის ცნებაში, კირკევორმა ხელახლა დაუპირისპირა აბსოლუტურობაზე პრეტენზიების მქონე აზროვნებას. აბსტრაქტული ე. ი. ცნებითი აზროვნება თავისი ბუნებით მოწყვეტილია სინამდვილეს. ამიტომ ის ალამაზებს ცხოვრების სიძნელეებს, ანელებს მიტოვებულობის, მარტოობის, განწირულობის განცდას. იგი მოჩვენებით საყრდენს აძლევს ცხოვრებაში საყრდენგამოცლილ ადამიანს. რას შეუძლია სიმშვიდე მოუტანოს ადამიანს? კირკევორის აზრით, არაფერს. არც რწმენას. ადამიანი განწირულია მუდამ შიშსა და ძრწოლაში იცხოვროს, თავად აგოს პასუხი ყველაფერზე და ისე გაიკვილოს გზა ღმერთისაკენ. კირკევორს სურს ამგვარად დანახული ადამიანისათვის შესაფერი გზა იკვლიოს. ამ ძიებაში მისთვის მთავარი არაა თანმიმდევრულობა, ლოგიკურობა და დასაბუთება. საქმე ხომ სინამდვილეში გზის გაკვლევას ეხება, სინამდვილე კი ლოგიკას არ ემორჩილება და ხშირად ლოგიკური და ეთიკური თვალსაზრისით აბსურდია. ამ სფეროს მიუყენა კირკევორმა დია-

ლექტიკა, რომელიც მისი აზრით სულაც არაა აუცილებლად ლოგიკური. იგი ფიქრობდა, რომ დიალექტიკის მრავალი სახე არსებობს და სინამდვილეში თითქმის ყოველ ვნებას საკუთარი დიალექტიკა აქვსო.

ჩვეულებრივ რწმენისაგან სიმშვიდეს, ორჭოფობისა და სასოწარკვეთილებისაგან განთავისუფლებას მოელიან. კირკეგორი კი ფიქრობს, რომ ეს არაა ნამდვილი რწმენა. შორწმუნე არასდროსაა დაზღვეული შეცდომისა და ცოდვისაგან. ადამიანი მუდამ ალტერნატივის წინაშე დგას, იძულებულია ერთ-ერთი აირჩიოს, წერს კირკეგორი წიგნში „ან-ან“. გადაწყვეტა მუდამ საკუთარი რისკით ხდება. ამასთან ყოველი გადაწყვეტილება თვისობრივად ახალ მდგომარეობაში გადასვლაა, ნახტომია შეუცნობელში. ამოსარჩევთაგან მხოლოდ ერთ-ერთი გზა თავისთავად სწორი და ადამიანი უნდა მიხვდეს ამას. ამდენად ამორჩევა ღმერთის სურვილის ამოცნობის ცდაა. მაგრამ ჩვენ ამორჩევის შემდეგაც არავითარი საშუალება არა გვაქვს დაერწმუნდე ამორჩეულის სისწორეში. ცხოვრება კი კვლავ ახალ წინააღმდეგობათა წინ გვაყენებს, სადაც ახალი გადაწყვეტილებაა საჭირო და ა. შ. ამ მდგომარეობიდან გამოსვლის ცდა უაზრობაა. რწმენა კირკეგორის აზრით, ასეთ სინამდვილეში მოქმედების საშუალებას აძლევს ადამიანს. ეს მოქმედება ხშირად გაუგებარია, როგორც ლოგიკურად, ისე ეთიკურად. სამაგალითოდ კირკეგორი აბრამის ისტორიაზე მიუთითებს. მოხუც აბრამს უნდა გადაეწყვიტა ერთადერთი შვილის, ისაკის მსხვერპლად შეწირვის საკითხი. მართალია მას ზეცით მოესმა ხმა, რომელიც ამგვარ მსხვერპლს ითხოვდა. მაგრამ ეს არ იყო პასუხისმგებლობისაგან განთავისუფლება. ჩი? შეიძლება ეს ხმა ეშმაკისა ყოფილიყო და არა ღმერთის? გონების თვალთ ამგვარი რწმენის გზაზე სიარული აბსურდია. აბსურდი იყო ის, რაც აბრამმა დაიჭერა და ამავე დროს არათეოკურიც. ის რომ აბსურდი იყო, იმიტაც დასაბუთდა, რომ როცა აბრამმა შვილის დასაკლავად დანა აღმარადა, მას კვლავ მოესმა ანგელოზის ხმა, რომელმაც აუწყა, რომ ამგვარი მსხვერპლი საჭირო აღარ არის. ეს ახალი გადაწყვეტილება არსებითად მას უნდა მიეღო. კირკეგორს ეს ამბავი ასე აქვს გააზრებული: ღმერთი, ცხადია, საერთოდ არ ჩარეულა ამ ვითარებაში. ისაკის მსხვერპლად შეწირვის გადაწყვეტილება ეს იყო აბრამის გზა ღმერთისაკენ. მას სურდა დარწმუნებულიყო მართლა წამდა თუ არა ღმერთი. მას შემდეგ, რაც მან შინაგანად შვილი შესაწირად გაიმეტა, მაშინ მიხვდა, რომ ნამდვილად ჰქონდა რწმენა და მსხვერპლი საჭირო აღარ იყო.

კირკეგორი ფიქრობს, რომ აბრამის თეორიულად გაგება შეუძლებელია, მას შეიძლება გაუგოს ადამიანმა, რომელიც თავად ტანჯვით ეძებს გზას ღმერთისაკენ. აბრამის გაგებას მომზადება უნდა და კირ-

ეგგორის შრომების მიზანიც ესაა. იგი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია ამისათვის არ გამოდგება. ფილოსოფია რწმენის გარეთ გაღის და ეპოქის უბედურებაც ამაშია. აბრამის სილიადეს იგი იმაში ხედავს, რომ 130 წ. იტოცხლა და გონებისათვის არასდროს მიუშრატავს. იგი მუდამ შორწმუნე იყო, ე. ი. შეუძლებელის მომლოდინე. მას წამდა, რომ ღმერთს ყველაფერი შეუძლია და მასთან მიმართებაში სიბრძნე მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რაც გონებას უგუნურებად მიაჩნია.

კირკეგორი ხშირად იყენებს შესაძლებლობის ცნებას. იგი, მისი აზრით, ურთულესი კატეგორიაა. წიგნში „ძრწოლის ცნება“, რომელიც მის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ნაშრომად ითვლება, იგი წერს: მხოლოდ უბადრუკ ადამიანებს ჰგონიათ, რომ სინამდვილე უფრო მძიმეა, ვიდრე შესაძლებლობა. ასე ჰგონია, რადგან შესაძლებლობას მუდამ წარმატების შესაძლებლობად თვლიან. მაგრამ თუ შესაძლებლობის მთელ მოცულობას გავითვალისწინებთ, დავინახავთ, რომ იგი სინამდვილეს უპირისპირდება ისე, როგორც უსასრულო-სასრულოს. რაგინდ მძიმე იყოს სინამდვილე, იგი მანც გაცილებით უფრო ასატანია, ვიდრე შესაძლებლობა. სინამდვილეში რაც ხდება იმაზე უარესი მუდამ შესაძლებელია, ასევე შესაძლებელია მისი აცილების, ან დავიწყების წარმოდგენაც. სინამდვილეში მუდამ რჩება იმედი. მაგრამ ის, ვინც ყოველი შესაძლებელის გათვალისწინების შემდეგ უბედურად გრძნობს თავს, მას ყველაფერი დაკარგული აქვს. ვინც შესაძლებლობებით ცხოვრობს, მას სინამდვილე ვერაფრით გააკვირვებს. იგი არსაიდან არ ელის შევლას და რწმენის გზას ადგება, რადგან ღმერთს შეუძლებელიც შეუძლია.

რწმენისა და შესაძლებლობის კირკეგორისეულ გაგებასთან მჭიდრო კავშირშია მისი აზრი „გამეორების“ შესახებ. გამეორება გულისხმობს აზროვნების თვალსაზრისით სამუდამოდ დაკარგულის დაბრუნებას და წარსულის ხელახლა განცდას უფრო მაღალ საფეხურზე. ეს არაა უბრალო გახსენება, ასეთი გამეორება ამავე დროს ახალს გულისხმობს. „გახსენება“ ინტელექტუალური თვალსაზრისია სამყაროს შესახებ, „გამეორება“ — რწმენითი. კირკეგორი ფიქრობს, რომ ეს ახალი კატეგორიაა, რომელიც ცხოვრებაში დაკარგულის კვლავ დაბრუნების იმედს აძლევს ადამიანს.

რწმენის პოზიტიურობა განსხვავებით ლოგიკურისაგან, ემყარება ღმერთის ყოვლისშემძლეობას. ლოგიკურად შესაძლებელია ყველაფრის უარყოფა. მაგრამ უარყოფილის დაბრუნება მხოლოდ რწმენით შეიძლება. აბრამმა და იობმა სწორედ ამ გზით მიიღეს ყველაფერი, რაც დაკარგული ჰქონდათ, ან დაკარგული ეგონათ. რწმენა იწყება იქ, სადაც ცოდნა თავდება. რწმენა მესამე, უმაღლეს საფეხურს ქმნის ადამიანის

ვანვითარებაში, — სინამდვილისადმი ესთეტიკურ და ეთიკურ დამოკიდებულებაზე მალა მდგომს. ამ სფეროში ბატონობს ტერტულიანეს დებულება — მწამს რადგან აბსურდია. აბსურდია ქრისტე, რადგან იგი წარმოადგენს უსასრულობას სასრულობაში, ზედროულს-დროულში, აბსურდულია აბრამისა და იობის მოქმედება.

კირკეგორი არ ამტკიცებს, თითქოს რწმენა ადამიანის ყოფიერების ერთადერთი სახე იყოს, მაგრამ სპეციფიკურად ადამიანურად კი თვლის მას. წიგნში „ან-ან“ იგი გვარწმუნებს, რომ სულიც არ უარყოფს იმის მნიშვნელობას, რასაც ფილოსოფია და მეცნიერება სწავლობს. მათი სამფლობელო აზროვნების სფეროს ემთხვევა. ამ სფეროში შედის ლოგიკური, ბუნება და ისტორია. აქ აუცილებლობა ბატონობს და ამიტომ აქვს აქ ძალა აზროვნებას. როგორც ვხედავთ კირკეგორი ისტორიასაც აუცილებლობას უქვემდებარებს. რწმენისა და თავისუფლების სფეროს იგი უფრო ღრმად ეძებს, ვიდრე ეს ადამიანთა შორის ურთიერთობას შეუძლია მოგვეცეს. ისტორიის საქმე, მისი აზრით, ისაა, რაც გარეგანია ადამიანისათვის. მრავალი პიროვნების შინაგან გადაწყვეტილებათა გამოვლენის ურთიერთკავშირი იძლევა ერთ მთლიანს, რომელსაც შინაგანობა დაკარგული აქვს და აუცილებლობას ემორჩილება. თავისუფალ პიროვნებათა მოქმედება ნივთთა აუცილებელ წესრიგში ექცევა. ამიტომ თავად მოქმედმა არ იცის, რა შედეგი მოჰყვება მის მოქმედებას. ამ ასპექტით ადამიანი თავადაც ნივთთანაა გათანაბრებული. ადამიანის ეს მასობრივი არსებობა, კირკეგორისათვის, ადამიანის ანონიმიზაციასა და ამორალიზაციას ნიშნავს. წინააღმდეგ ჰეგელისა, იგი ფიქრობს, რომ ადამიანთა ცხოვრების ეს გარეგნული მხარე სულაც არ გამოხატავს შინაგანს, რომელიც კონკრეტული რეალობაა, ექსისტენცია. ეს გარეგნული მხარე კანონებში ექცევა და უკვე ამით ამტკიცებს, რომ იგი არაა არსებითი, სპეციფიკური. კანონში განმეორებადი ექცევა, განმეორებადი კი არ შეიძლება სპეციფიკურს წარმოადგენდეს. ამიტომაც, რომ ადამიანი კანონების საშუალებით მართალია მთელ ქვეყანას იპყრობს, მაგრამ კარგავს საკუთარ თავს. კარგავს იმ რეალობას, სადაც ბატონობს შესაძლებლობა და შემთხვევითობა, სადაც ან-ან-ის ძალა აბსოლუტურია, იმ სფეროს, რომელშიც შეუძლებელია დადგინდეს ამორჩეულის და განხორციელებულის უპირატესობა განუხორციელებლად მიმართ. ამ სფეროში ძირითადია არა ამორჩეულის მნიშვნელობა, არამედ თავად ამორჩევის აქტის არსებობა. აქ არ გამოდგება სხვისი გამოცდილება და ზოგადი კანონების ცოდნა. აქ ყველამ თავისი გზა უნდა გაიაროს და ამდენად ყველამ თავიდან უნდა დაიწყოს. ყოველი ადამიანი თავად უნდა მიხვდეს თავის დანიშნულებას, იმას, რისი გაკეთებაც მხოლოდ მას შეუძლია და ევალება ღმერთის

გეგმაში. ნამდვილი სიკვდილი ჩვენში ამ ღვთაებრივი დანიშნულების ჩაკვლაა და არა ხორციელი სიკვდილი. ადამიანმა თავისი ნამდვილი დანიშნულება, ე. ი. თავისი თავი უნდა ამოირჩიოს ურიცხვი შესაძლებლობიდან. კირკეგორს ეს წმინდა შესაძლებლობების სფერო თავისუფლების სამყაროდ მიაჩნდა და მომავალი თაობებისათვის მისი გადარჩენა დაისახა მიზნად. მხოლოდ ამ სფეროშია ადამიანი საკუთარ სამყაროში. მხოლოდ აქა აქვს მას ამორჩევის უფლება, ვალდებულება და პასუხისმგებლობა.

როგორც ვხედავთ კირკეგორთან თავისუფლების ჰეგელისეული გაგება უარყოფილია, კანტისეული კი დაკონკრეტდა, როგორც ამორჩევის პროცესი, რომლის დროსაც ამორჩეული მხოლოდ ინდივიდის რწმენას ემყარება და გარედან ვერავითარ საყრდენს ვერ ნახულობს. მართალია კირკეგორი უშვებს აუცილებლობის ბატონობის სფეროსაც, მაგრამ კანონზომიერების ეს სამყარო არის მხოლოდ აბსტრაქცია კონკრეტული სინამდვილიდან, რომელშიც ყველაფერი რწმენის საფუძველზე თავისუფალი ამორჩევის შედეგია. ამდენად, კირკეგორთან ყოველი ცოდნა, ჭაბოლოო ანგარიში, რწმენას ემყარება. ჭეშმარიტების შემეცნებას რწმენა უსწრებს წინ. რამდენადაც ეს რწმენა წმინდა ინდივიდუალურია, ობიექტური ჭეშმარიტება მიუღწეველია ადამიანისათვის. ადამიანს ჭეშმარიტების, როგორც მისგან დამოუკიდებელი ვითარების ამსახველის ცოდნა კი არ შეუძლია, არამედ ჭეშმარიტებად ყოფნა (Wahrsein). ადამიანი არ არის ჭეშმარიტებაში ან არა-ჭეშმარიტებაში. ჭეშმარიტებაში მაშინაა იგი, როცა ან-ან-ის აბსოლუტურ ძალას გრძნობს და მაინც ბედავს ერთ-ერთი მხარის ამორჩევას. როგორია ობიექტურად ამორჩეულის შინაარსი, ამას მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია გადაწყვეტილების მიღება. ამდენად ჭეშმარიტება, კირკეგორის აზრით, არის რისკი, გაბედვა. ასახვის ტრადიციულ თეორიასთან (როგორც იდეალისტურთან ისე მატერიალისტურთან) ამაზე მეტი დაპირისპირება ძნელი წარმოსადგენია.

ამორჩევის არა აზროვნებითი, არა ცნებითი პროცესი, რომელიც რწმენას ემყარება, გამოყოფს ადამიანს მთელი სამყაროდან, ფიქრობს კირკეგორი. ეს გამოყოფა უკვე ცოდვაა. ადამიანის თანშობილი ცოდვა და დანაშაულიც ესაა. ყველა ადამიანი დამნაშავეა ღვთის წინაშე. ეს კირკეგორისათვის უეჭველი ფაქტია და იგი ყოველ ადამიანში თავისებურად მიმდინარეობს. როცა ბელურა ეცემა მიწაზე, წერს კირკეგორი, მას გარკვეული აზრათ უფლება აქვს საყვედური უთხრას ღმერთს. ის მართალია ღვთის წინაშე, რადგან იგი თავისუფალი არაა. იგივე ითქმის ყოველი არსებულის მიმართ, ვარდა ადამიანისა. მხოლოდ ადამიანი არაა მართალი ღვთის წინაშე. ეს მისი სასჯელი და ამავე დროს მისი უპირა-

ტენობაა. ადამიანი, სანამ ის არსებობს, როგორც ადამიანი, გამოვლენულია კოსმოსის წყობიდან, არა აქვს მასში გარანტირებული ადგილი. იგი მუდამ მოწყვეტილია ღმერთს და ამავე დროს მიმართულია მისკენ. ამ მდგომარეობის გაცნობიერება და მისი მიღება არის საკუთარ თავზე და სამყაროზე გამარჯვება. ესაა ეჭვის აცილება, რომლის დროსაც ადამიანი იმის ზომვაში, თუ როდის იქნება, ან არის თუ არა მართალი, მოქმედებას ვერ ახერხებს. ეჭვის ადგილს იჭერს ს ა ს ო წ ა რ კ ე ე თ ი ე ბ ა. კირკეგორისათვის ეს იმის გაგებას ნიშნავს, რომ ადამიანი ვერასდროს ვერ იქნება მართალი და მაინც უნდა ეძიოს ღმერთი, ე. ი. მიხვდეს საკუთარ დანიშნულებას, ამოიჩიოს თავის თავი არა შემთხვევით ინდივიდად, არამედ თავის მარადიულ მნიშვნელობაში. ამ რწმენის წყალობით სასრულოს მორჩილებიდან ვთავისუფლდებით და უსასრულობაში ავდივართ. კირკეგორი ფიქრობს, რომ აქეთკენ გვიბიძგებს ძრწოლის განცდა, რომელიც თანაარსია ადამიანისათვის.

ძრწოლას, კირკეგორის აზრით, არაფერი აქვს საერთო რაიმე გარეგანის, რაიმე კონკრეტულის წინაშე შიშთან. ძრწოლა ის გრძნობაა, რომელიც ადამიანს დაეუფლება, როცა იგი თავის თავს მუნყოფიერების ბუნებრივი ძალებით გარემოცულს დაინახავს. ამდენად, ეს ის გრძნობაა, რომელიც ადამიანს მის რალაც უფრო მაღალ დანიშნულებაზე მიუთითებს, ისეთზე, რომელიც ბუნებრივ ძალებზე მაღლა დგას. ეს გრძნობა ადამიანს მიუთითებს, რომ იგი უცხოა ამ ქვეყანაზე. ძრწოლაში ჩანს იგივე სამყაროს, ბუნებისა და სულის, აუცილებლობისა და თავისუფლების სამყაროს დაპირისპირება. ძრწოლა მიუთითებს ადამიანს, რომ ამოიჩიოს თავისუფლების სამყარო, თანაც ისე, რომ ბუნებაში დარჩეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის აღარ იქნება ადამიანი, ე. ი. აუცილებლობისა და თავისუფლების სინთეზი. ძრწოლა თავისუფლების შესაძლებლობაა, მარადიულის ძახილია ჩვენს დროულ არსებობაში. ამიტომაც რომ უძლიერესი ძრწოლაც კი, ამავე დროს, რალაც მიმზიდველია. ძრწოლას უკავშირებს კირკეგორი სირცხვილის გრძნობას, რომელიც აფრთხილებს ადამიანს უკადრისი საქციელისაგან და ამდენად, რალაც სხვა, არაამქვეყნიურ საზომზე მიუთითებს მას.

კირკეგორის ადგილი აზროვნების ისტორიაში იმით განისაზღვრება, რომ მან ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსთაგან ყველაზე ადრე და ყველაზე უკეთ დაინახა, თუ რას ნიშნავდა ბურჟუაზიული კულტურისათვის ჰეგელის მოძღვრებაზე უარის თქმა. მან დაინახა და მწვავედ განიცადა ბურჟუაზიული საზოგადოების წიაღში ჯერ კიდევ დაფარული მომაკვდინებელი კრიზისის ნიშნები. მართალია იგი ცდებოდა, როცა თავის დასკვნებს მთელს კაცობრიობაზე ავრცელებდა, მაგრამ საკუთარი კულტურის მიმართ მისი პოზიცია ისე არსებითი იყო, რომ გერმანელი

მოაზროვნე, ექსისტენციალისტი კ. იასპერსი წერდა, მისი შრომები თითქოს გუშინ იყოს დაწერილი. კირკეგორი ყველაზე ადრე მიხვდა, რომ იდეალიზმს ვერაფერი გადაარჩენს, რომ მან უარი უნდა თქვას რაციონალურზე, საერთოდ ცნებით აზროვნებაზე და ბრმა რწმენას მიმართოს. ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ კირკეგორი მხოლოდ XX ს. დაათვა, როცა მისთვის ნათელი გახდა ის საშიშროება, რაზეც კირკეგორი მიუთითებდა. თანამედროვეებმა იგი ვერ გაიგეს. კირკეგორი თავს ადარებდა ჯამბაზს, რომელმაც თეატრის კულისებში ხანძარი დაინახა, შეძრწუნებული გამოვარდა სცენაზე და მაყურებლებს უყვიროდა: თავს უშველეთო. ხალხს ეს მორიგი ხუმრობა ეგონა. რაც უფრო ცხარობდა ჯამბაზი, მით უფრო მატულობდა ხარხარი. შენობა კი მართლა იწვოდა.

- ს. კირკეგორის (Kierkegaard) ძირითად შრომები.
 Entvæder-Udvalget, 1843
 Der Bedrift Angst, 1844;
 Philosophische Brocken, 1844.
 ლიტერატურა
 კ. ბაქრაძე „ექსისტენციალიზმი“, 1962;
 История философии, т. 3. Москва, 1943;
 P. P. Rohde „Kierkegaard“ Rowohlt, 1959;

მიგელ დე უნამუნო

მიგელ დე უნამუნო (1864 — 1936), ესპანელი ფილოსოფოსი, მწერალი, პოეტი და საზოგადო მოღვაწე, წარმოშობით ბასკი. იყო სალამანკის უნივერსიტეტის რექტორი. უნამუნო აქტიურად იბრძოდა როგორც კათოლიკური ეკლესიის, ისე ბურჟუაზიული დემოკრატიზმის, ბილიტარიზმის, ნაციონალიზმისა და დიქტატურის წინააღმდეგ, 1924 წ. კანარის კუნძულებზე გაასახლეს, რამაც მსოფლიო საზოგადოებრიობის აღშფოთება გამოიწვია. პროტესტს ხელი მოაწერეს ა. აინშტაინმა, რომენ როლანმა და თომას მანმა. უნამუნომ სიცოცხლის უკანასკნელა თვეებიც შინაურ პატიმრობაში გაატარა.

ესპანურ ფილოსოფიასა და საერთოდ კულტურაში განსაკუთრებით მწვავედ აისახა ბურჟუაზიული სამყაროს საერთო კრიზისი. ეს განაპი-

რობა ესპანეთის საერთო პოლიტიკურმა და ეკონომიურმა ჩამორჩენილობამ და მისმა მარცხმა ამერიკის შეერთებული შტატებთან ომში (1898 წ.). რაც განცდილი იქნა როგორც ნაციონალური კატასტროფა. ამით აიხსნება უნამუნოს მსოფლგაგებისათვის დამახასიათებელი ტრაგიზმი, მისი დოქტრინის შინაგანი წინააღმდეგობანი და ახალი რწმენის ძიება. უნამუნო იყო ორთოდოქსალური კათოლიციზმის მტერი და მის შემოქმედლებას ანტიკლერიკალური ხასიათი ჰქონდა. ის უარყოფდა რელიგიას, როგორც ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი დოგმების სისტემას და რწმენის ახლებურ გააზრებას იძლეოდა. ამიტომ იყო, რომ 1957 წ. მისი ძირითადი ფილოსოფიური შრომები „ადამიანებისა და ხალხების სიცოცხლის ტრაგიკული გრძნობის შესახებ“ (1913) და „ქრისტიანობის აგონია“ (1931) პაპმა აკრძალული წიგნების ინდექსში შეიტანა. რწმენის მოთხოვნილება, უნამუნოს მიხედვით, ეს არის მარადიული სიცოცხლის ნება და სიკვდილის უარყოფა. ღმერთის რწმენა სხვა არაფერია თუ არა რწმენის სურვილი, რადგანაც მხოლოდ ამ რწმენის საფუძველზეა შესაძლებელი ადამიანის და მთელი უნივერსუმის გადარჩენა არარასაგან. უნივერსუმის სიკვდილისაგან გადარჩენა მოითხოვს ცნობიერებას და მისი ცნობიერება არის ღმერთი. ჩვენ, ამბობს უნამუნო, უნდა შევქმნათ ღმერთი, რათა გადავარჩინოთ უნივერსუმი არარასაგან, რადგანაც ის, რაც არაა მარადიული ცნობიერება, სხვა არაფერია, თუ არა მოჩვენებითობა. რელიგია ადამიანის პირადული უკვდავების გარანტიას წარმოადგენს. რელიგიის პრობლემის გადაწყვეტაში უნამუნოს კირკეგორისაგან განსხვავებული პოზიცია უკავია. თუ კირკეგორთან ეს პრობლემა ორი განსხვავებული არსების ურთიერთობის პრობლემაა, უნამუნოსთან რელიგიის პრობლემა დაკავშირებულია პერსონალურ ცნობიერებასთან და არ მოითხოვს მის გარეთ გასვლას. ღმერთი ადამიანშია, ის მისი „მე“-ა, ანუ მისი სურვილია მარადიულად იყოს. ღმერთის რწმენა არის გრძნობის ანუ სიცოცხლის ირაციონალური საწყისის ნიშანდობლივი თვისება და მას არაფერი საერთო არ აქვს ღმერთის ორთოდოქსალურ გაგებასთან. რელიგია ჰუმანიტეტების ძიების თავისებური გზაა და მის მოსანახად ადამიანს არ სჭირდება რაიმე სხვა, მისგან განსხვავებული არსების არსებობა.

უნამუნოს ექსისტენციალისტურ მიმართულებას აკუთვნებენ, რასაც ამართლებს მისი შემოქმედების პრობლემატიკა და ხასიათი. მისი დოქტრინის ძირითადი ცნებები — ძრწოლა, წუხილი, არარა, სიცარიელე, ნამდვილი არსებობა და სხვ., მათი გაგება და ადგილი ადამიანის ყოფიერების არსების დადგენაში — ქმნიან საკმაოდ მკვეთრად გამოხატულ ექსისტენციალისტურ ატმოსფეროს, თუმცა გარკვეული ასპექ-

ტით ის სიცოცხლის ფილოსოფიასაც შეიძლება დაეუახლოვოთ. უნამუნოს დოქტრინის საწყისები საძიებელია ძირითადად კანტის, შოპენჰაუერის და კირკეგორის მოძღვრებებში. კანტიანური კონფლიქტი თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის უნამუნოსთან, ისევე როგორც შოპენჰაუერთან, იღებს გონებისა და არაგონების კონფლიქტის სახეს და იქცევა მისი აზრის ლეიტმოტივად.

უნამუნოს ფილოსოფიის ძირითად საგანს ადამიანის არსებისა და არსებობის პრობლემა წარმოადგენს. სამყაროს უმაღლეს ღირებულებად იგი ადამიანის პერსონას მიიჩნევს. ადამიანი, ამტკიცებს უნამუნო, არ იბადება რაიმე იდეალების რეალიზაციისათვის, რადგანაც მისი მთავარი და ერთადერთი მიზანია საკუთარი თავის რეალიზაცია. უნამუნო მწვავედ განიცდის ნიეთების სამყაროს მნიშვნელობის ზრდას და ადამიანის დეკუმანიზაციას. ის არ უარყოფს მეცნიერებისა და ტექნიკის მნიშვნელობას, მაგრამ საკიროდ მიიჩნევს მისი საზღვრების შეზღუდვას. ძლიერი ცივილიზაცია, წერს უნამუნო, მოკარბებული ხელოვნება, ინდუსტრია და ა. შ. ვის სჭირდება ყოველივე ეს, თუ კი ადამიანი, რომელიც აავსებს სამყაროს ინდუსტრიალური სასწაულებით, ფაბრიკებით, ძვირფასი მუზეუმებით, თვითონ დაეცემა ყოველივე ამის წინაშე სულიერად გამოფიტული?

უნამუნო თავის კონცეპციას უპირისპირებს ჰეგელიანურ რაციონალიზმს და უნივერსალიზმს და შემეცნების პროცესში გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს გრძნობას, როგორც სიცოცხლის და ადამიანის არსებობის უღრმეს საფუძველს. აფორიზმს — ადამიანი გონიერი ცხოველია — იგი ცვლის აფორიზმით ადამიანი, გრძნობიერი ცხოველია. სწორედ გრძნობა და არა გონება, მისი აზრით, განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან.

უნამუნო განსაკუთრებით ხაზს უსვამს, რომ მისი კვლევის საგანი არაა ადამიანი საერთოდ, მაგალითად ფიხტენჰური ფილოსოფიის „მე“. მისი ფილოსოფიის საგანი კონკრეტული ადამიანია, ადამიანი, რომელიც იბადება, იტანჯება და კვდება, რომელიც ჰქვამს, სვამს, თამაშობს, აზროვნებს. ეს ადამიანი ხორციელი ადამიანია — მე, შენ და ყველა ის, ვინც ცხოვრობს დედამიწაზე; და თუ „უნივერსუმისათვის მე ვარ არაა, წერს უნამუნო, ჩემთვის მე ვარ ყველაფერი“. ამ კონკრეტული ადამიანის წვდომის საუკეთესო საშუალება არის მხატვრული ნაწარმოები, რადგანაც ის აშიშვლებს მისი სულთ უღრმეს ფენას. ამიტომ ფილოსოფია, უნამუნოს აზრით, უფრო ახლოა პოეზიასთან, ვიდრე მეცნიერებასთან. თავად მისი ფილოსოფიური შრომები უფრო მხატვრულ ნაწარმოებებს ჰგვანან, ვიდრე პროფესიონალურ ფილოსოფიურ გამოკვლევებს. ყოველი ფილოსოფიური თეორია, უნამუნოს მიხედვით, ემსა-

ხურება ეთიკის გამართლებას და ახსნას, რომელიც იბადება მისი ავტორის ინტიმურ მორალურ გრძნობიდან. ჩემი დოქტრინა, ამბობს იგი, შეიქმნა სიცოცხლის ჩემი გრძნობიდან, მარადიული სიცოცხლის სურვილიდან და ამ დოქტრინის საშუალებით მე ვუპირისპირდები გონებასა და სიკვდილს.

უნამუნოს ფილოსოფიის ძირითადი კატეგორია არის სიცოცხლის ტრაგიკული გრძნობა, რომელსაც ყოფიერების არსების გაცნობიერება ბადებს. ყოფიერება, უნამუნოს მიხედვით, იგივეობრივია ცნობიერების ცოცხალ პროცესთან, რომელიც ხორციელდება ყველა მისი უნარის ინტეგრირების საფუძველზე. ეს პროცესი წარმოადგენს კონკრეტულ ყოფიერებას, რომელიც ერთადერთი არსებული ყოფიერებაა და გვეძლევა ცნობიერების მიერ საკუთარ თავზე რეფლექსიის მეშვეობით. ყოფიერების და ცნობიერების იგივეობას ამტკიცებს ის ფაქტი, რომ ადამიანს არ შეუძლია თავისი ყოფიერების უარყოფა, მას არ შეუძლია წარმოიდგინოს თავისი თავი არარსებულად. არსებობა, სიცოცხლე როგორც ასეთი პირველადია. ამ თვალსაზრისით ყოფიერებისა და ცნობიერების უნამუნოსეული გაგება განსხვავდება დეკარტეს *cogito*-საგან. *Cogito ergo sum*, წერს უნამუნო, ამბობს მხოლოდ იმას, რომ „მე ვაზროვნებ და, მაშასადამე, მე ვარ მოაზროვნე“. აქ ყოფიერება — *sum* გამომდინარეობს „ვაზროვნებ“-იდან, ის არის შემეცნება და არა სიცოცხლე. სინამდვილეში განაგრძობს უნამუნო, პირველადია ის, რომ მე ვცოცხლობ. ჰეშმარიტებას წარმოადგენს — *sum, ergo cogito* — მე ვარ, ე. ი. ვაზროვნებ. ადამიანის ცნობიერება პირველ ყოვლისა არის ყოფიერების ცნობიერება, ამიტომ ადამიანს იგივე ძალით შეეძლო ეთქვა „ვგრძნობ, ე. ი. ვარ“ ან „მსურს, ე. ი. ვარ“, რადგანაც სურვილი ნიშნავს უკვდავების სურვილს, ხოლო ეს უკანაქანელი ყოველი რეფლექსური შემეცნების პირველი და ძირითადი პირობა არის. თუ დეკარტესთან *cogito* ყოფიერებისა და აზრის იგივეობის კონსტატაციაა, უნამუნოსთან ყოფიერების ცნობიერება განიცდის თავის თავს არსებულად მხოლოდ ცნობიერების მიერ საკუთარი თავის მარაგავებელი მოქმედების წყალობით, ე. ი. ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი იმ წინააღმდეგობის გაცნობიერებით, რომელიც მისივე არსებობის წინააღმდეგაა მიმართული.

კონკრეტული ყოფიერება უნამუნოს წინააღმდეგობის შემცველია. ადამიანი, ამბობს უნამუნო, წინააღმდეგობის პირმშოა. იგი ორი საწყისის, ორი პრინციპის სასოწარკვეთილ და უიმედო ბრძოლას წარმოადგენს. „სიცოცხლე, წერს უნამუნო — არის ტრაგედია, მუდმივი ბრძოლა... რომელშიც გამარჯვების იმედიც არაა.“ ამიტომ ყოფიერება მარადიული საშიშროების სიტუაციას წარმოადგენს. ორი საწყისის ბრძოლა

უნამუნოსთან ვლინდება რამდენიმე ასპექტში, მაგრამ საბოლოო შედეგში იგი სიცოცხლისა და სიკვდილის კონფლიქტია. სიცოცხლის საწყისია გრძნობა, რომელიც ისწრაფვის ინდივიდუალური მე-ს შენარჩუნებისაკენ, სიკვდილის საწყისი კი ცნობიერების მარარაგებელ მოქმედებაში ვლინდება. ეს არის ყოფიერებისა და მისი საკუთარი არარას მარადიული კონფლიქტი და ამდენად ადამიანის არსებობა არის აგონიური ბრძოლა საკუთარ თავთან. ეს ბრძოლა ყოფიერების არსებას წარმოადგენს და ამიტომ ცოცხლობს მხოლოდ ის, ვინც აგონიაშია. სიცოცხლის ტრაგიკული გრძნობა იღებს უნამუნოსთან ცნობიერების თავისებური ავადმყოფობის ხასიათს. ადამიანი, წერს იგი, ავადმყოფი ცხოველია და ეს ავადმყოფობა განასხვავებს მას ცხოველისაგან და პროგრესის არსებითი პირობაა.

არსებობა, უნამუნოს მიხედვით, გაეხსნება ადამიანს ტკივილის, წუხილის, ძრწოლის გრძნობაში. ყოფიერების განცდა ძრწოლის შემცველია, მხოლოდ ეს გრძნობა ეუბნება მას, რომ იგი არსებობს. თუ შენ არ გრძნობ ტკივილს, ამბობს უნამუნო, ეს იგივეა, რომ შენ არ არსებობ.

ყოფიერების ტრაგიკული განცდის უღრმეს საფუძველს უნამუნო ხედავს ადამიანის მისწრაფებაში უკვდავებისაკენ, მის ნებაში იყოს მარადიულად, რომელიც ბაღებს ძრწოლას არარას წინაშე. ამდენად ადამიანის პრობლემა მის ფილოსოფიაში დაიყვანება უკვდავების პრობლემაზე ანუ იმ ამოუხსნელ გამოცანაზე, რომელიც მუდამ დგას ადამიანის წინაშე. საიდან მოვედი? სად მივდივარ და საით მიდის ის, რაც მე მარტყია ირგვლივ? რა იქნება სიკვდილის შემდეგ? ეს აზრი, წერს უნამუნო, ჩემი ცნობიერების გულისცემაა. თავისი დებულების დასაბუთებისას, რომ ადამიანის არსება უკვდავების წყურვილია, უნამუნო ეყრდნობა სპინოზას სიტყვებს („ეთიკიდან“), რომ თითოეული ყოფიერება ისწრაფვის საკუთარი თავის გრძეობისაკენ და რომ ეს სწრაფვა მის აქტუალურ არსებას წარმოადგენს. თუ ადამიანის დასასრული მართლაც არარა არის, თუ ცნობიერება წამიერი ფეთქება წყვიდადის ორ მარადიულობას შორის, მაშინ, ამბობს უნამუნო, არაფერია უფრო ბილწი ვიდრე ადამიანის არსებობა. მარადიული არსებობის სურვილს ის „ყოფიერების შეშლილ შიმშილს“, „ღვთაებრიობის წყურვილს“ უწოდებს. ყოველი ადამიანი ცდილობს დასტოვოს ამქვეყნად თუნდაც აჩრდილი თავისი სულისა. დანტეს ჯოჯოხეთის მისჯილნი შეპყრობილნი არიან წუხილით, რომ მათი ხსოვნა არ წარიშალოს ცოცხლების გულში და მხოლოდ ამის იმედი ანათებს ჯოჯოხეთის წყვიდადს. რაც უნდა სამინელი იყოს ჯოჯოხეთის იდეა, ამბობს უნამუნო, ის მაინც უფრო ნუგეშინია ვიდრე აბსოლუტური არარა. ერთადერთი ჯოჯოხეთი, მისი აზრით არის არარა. ძრწოლა არარას წინაშე განაპირობებს ადამიანებს შორის

ბრძოლას უკვდავყოფისათვის და იგი უფრო საშინელია ვიდრე ბრძოლა არსებობისათვის. თავზარდამცემია აზრი, ამბობს უნამუნო, რომ შენ მივიწყებული ხარ სხვის მიერ, რომ შენი ხსოვნა წარიშალა სხვის ცნობიერებაში. ამ აზრმა დაბადა შურიანობა, სიძულვილი და ბოროტმოქმედება, რომელიც ისტორიის დასაწყისში დგას ე. ი. აბელის მკვლელობა. აბელის მკვლელობა, რომელიც გამოიწვია ძმების ბრძოლამ იმისათვის, თუ ვინ უფრო დიდხანს იცოცხლებდა ღვთაებრივ მესხიერებაში, არის, უნამუნოს მიხედვით, ადამიანის უღრმესი არსების სიმბოლო. შურიანობა — სულიერი შიმშილია და მისი წყალობით ცნობიერების შინაგანი კონფლიქტი გადაიზრდება კონფლიქტში სხვასთან.

უკვდავების წყურვილი უნამუნოსთან ირაციონალური სურვილია. საკითხზე, თუ რატომ სურს ადამიანს უკვდავება — არაა პასუხი. ამ საკითხის დასმა, წერს იგი, ნიშნავს შეეკითხო გონების გონებას, მიზნის მიზანს, პრინციპის პრინციპს, მოკლედ იმას, რაც გონებისათვის მიუწვდომელია. აქ ძალა რწმენას, გრძნობას უნდა მიეცეს, რადგანაც ამ უღრმესი პრინციპის წვდომა სხვა გზით შეუძლებელია.

ყოფიერების შინაგანი წინააღმდეგობითობა, ანტითეტურობა გრძნობასა და გონებას შორის კონფლიქტში ვლინდება. გრძნობა ვიტალური საწყისია, გონება კი ანტივიტალურია, იგი სიცოცხლის მტერია. „ყოველი ვიტალური — ირაციონალურია, წერს უნამუნო. და ყოველი რაციონალური ანტივიტალურია“. ინტელექტი ისწრაფვის სიკვდილისაკენ, რადგანაც იგი ცდილობს ახსნას ყოველივე ლოგიკური იგივეობის კანონით, რომელიც აქვავებს და კლავს სიცოცხლეს. ის ეძიებს იმას, რაც უძრავია, მკვდარია, იმ დროს, როდესაც სიცოცხლე მარადიული მოძრაობის და ცვალებადობის პროცესია. გონება ცდილობს სიცოცხლის რაციონალიზაციას, ადამიანის შერიგებას აზრთან, რომ იგი მომაკვდავია, მას არ შეუძლია დააკმაყოფილოს ყოფიერების შიმშილი და წვდეს ჭეშმარიტებას, რომელიც სიცოცხლე არის. ვიტალური და რაციონალური შეუთავსებადია, პირველი უარყოფს მეორეს და მეორე პირველს; მათი წინააღმდეგობა ყოფიერების აგონიას განაპირობებს. მაგრამ სიცოცხლეს არ შეუძლია გონების გარეშე არსებობა, ისევე როგორც გონებას ვიტალურას გარეშე. ირაციონალური მუდამ ეძიებს დასაყრდენს რაციონალურში და პირიქით. ამდენად გრძნობა და გონება განუყოფელია და გონებასთან ბრძოლა უნამუნოსთან არ გულისხმობს მისი აბსოლუტური ნეგაციის შესაძლებლობას, რადგანაც იგი ყოფიერების აუცილებელი მომენტია. გონებისა და გრძნობის ექსისტენციალური კონფლიქტი ვლინდება თითოეული მათგანის თავისებურ დაეჭვებაში საპირისპირო პრინციპის ჭეშმარიტებაში. ეს არის ვნების დაეჭვება, რომელსაც უნაძუნო უპირისპირებს დეკარტეს მეთოდოლოგიურ დაეჭვებას, როგორც

წმინდა თეორიულს, შემთხვევითს და არა ნამდვილ დაეკვებას. ვნების დაეკვება, მისი აზრით, ცოცხლობს იმგვარ სახლში, რომელიც მუდამ იმსხვრევა და საჭიროებს მარადიულ შეკეთებას. ამ სახლში სიცოცხლის წმენდების როლში გრძნობა და ნებისყოფა გამოდის, ხოლო გონება ანგრევს იმას, რასაც აშენებს გრძნობა. უნამუნო აღნიშნავს, რომ მის მისიას შეადგენს ადამიანის ყველა რწმენის შერყევა, იქნება ეს კათოლიციზმი, რაციონალიზმი, აგნოსტიციზმი თუ სხვა, რადგანაც ელამიანებმა უნდა იცხოვრონ მარადიული მოუსვენრობის მდგომარეობაში. როგორც სიცოცხლე, ისე ინტელექტი ეძიებენ ურთიერთისაგან თავდაცვას სკეპტიციზმში, დაეკვებაში. მაგრამ აბსოლუტური ურწმუნოება ისევე შეუძლებელია, როგორც აბსოლუტური დარწმუნებულობა. ადამიანი დგას ამ ორ უკიდურეს პოლუსს შორის. „ვინ იცის?“— ეს არის ჩვენი ინტიმური სიცოცხლის საფუძვლის გამოხატულება და იგი ცოცხლობს როგორც მორწმუნის, ისე ურწმუნოს გულში. ეს ექსისტენციალური დაეკვება გამოხატულია სახარების სიტყვებში: „მრწამს, შემეწიე ურწმუნოებასა ჩემსა“. ყოველი რწმენის საფუძველი დაეკვებაა. ასეთია, მაგალითად სანჩო პანსას და დონ-კიხოტის რწმენა. სანჩო პანსა რაციონალისტია, მიუხედავად ამისა მას აქვს რწმენა თავის ბატონში, რადგანაც ის ექვედება თავის გონებაში. დონ-კიხოტი ვიტალისტია, მას სწამს მის მიერ შექმნილი სინამდვილის რეალობა, მაგრამ გულის სიღრმეში ისიც სასოწარკვეთილი ადამიანია. მხოლოდ ამიტომ როგორც მსახური, ისე ბატონიც გვევლინებიან ადამიანის მარადიულ მოდელად, რომლის ცნობიერება გონებისა და გრძნობის მარადიული ბრძოლის ველს წარმოადგენს, რომლის სიღრმეში ერთმანეთს ხედება ნების სასოწარკვეთილება და რაციონალური სკეპტიციზმი. ამგვარად, ასკენის უნამუნო, ცალ-ცალკე აღებულ გრძნობასა და გონებას არ შეუძლიათ მისცენ ადამიანს ის, რაც მას სჭირდება, რადგანაც უკვდავების ვიტალური წუხილი ვერ პოულობს რაციონალურ დასაბუთებას, ხოლო გონება არ გვაძლევს ცხოვრების სტიმულს და ნუგეშს. მაგრამ ამავე დროს მათი პარამონია და შერიგება შეუძლებელია. ამიტომ ადამიანმა უნდა აღიაროს ეს კონფლიქტი, იცოცხლოს ომით, აქციოს იგი და მისით დაბადებული სასოწარკვეთილება ჩვენი გონითი სიცოცხლის პირობად. ეს პოზიცია, რომელსაც ადამიანი საკუთარი თავის ანალიზის შედეგად აღწევს, უნამუნოს აზრით, სრულიად არ განაპირობებს პეჭომიზმის აუცილებლობას. სიცოცხლე საერთოდ არ საჭიროებს გონებისა თუ რწმენის სარწმუნეობითობას. მისი საფუძველია დაურწმუნებლობა, ეჭვი, წუხილი, ბრძოლა. ეს ბრძოლა ფაქტია და სწორედ ის აიძულებს სასოწარკვეთილ ადამიანებს იმოქმედონ, ჩაიდინონ გმირული საქმეები, შეებრძოლონ სიკვდილს.

ცნობიერების ექსისტენციალური კონფლიქტი უნამუნოს კონცეპციაში ვლინდება აგრეთვე დროულისა და მარადიულის, ბოლოვადისა და უსასრულოს, ზღვარდებულისა და უსაზღვროს დაპირისპირების ასპექტშიც. მარადიული გრძნობის სურვილი არაა მხოლოდ და მხოლოდ ყოფიერების ნება გაახანგრძლივოს უსასრულოდ თავისი პერსონალური არსებობა. იგი ამავე დროს წარმოადგენს ვნებას უსაზღვროდ გაზარდოს საკუთარი ყოფიერების საზღვრები — იყოს ყველაფერი. მე მსურს, აბობს უნამუნო, ვიყო თვით მე და ამავე დროს ვიყო ყველაფერი სხვა. მე მინდა განვაერცო ჩემი საზღვრები უსასრულობაში და ამავე დროს დავრჩე ჩემს შიგნით, როგორც ყველა ხილვადი და უხილავი ნივთების ტოტალობა, რადგან თუ მე არა ვარ ყველაფერი, ეს იგივეა, რომ მე არ ვარსებობ. ამიტომ ყოფიერების საკითხი უნამუნოს წარმოუდგენია როგორც ალტერნატივა: „ან ყველაფერი ან არაა“. შექსპირის „ყოფნა — არყოფნას“, მისი აზრით, სწორედ ეს მნიშვნელობა აქვს. ეს ალტერნატივა ავლენს ექსისტენციალური სიტუაციის არსებას: ერთი მხრივ ცნობიერება ესწრაფვის საკუთარი თვითობის დაცვისაკენ, ე. ი. იმ საზღვრების დადგენას, რომელშიც სთიშავენ მე-ს ყოველივე სხვისაგან. ეს ლიმიტაცია კი ნიშნავს „ყველაფრის“ და, ე. ი. ჩემი მეს უსასრულობის ნეგაციას. ამდენად, განთვითება ანუ თვითობის ზღვარდებულობა ამავე დროს მეს მაარაარავებელ მოქმედებად იქცევა. თვითობის ცნობიერება ბოლოვადი, ლიმიტირებული ყოფიერების ცნობიერებაა და იგი განიცდება როგორც ძრწოლა არაბას წინაშე. ამიტომ ცნობიერებაში განთვითების, საკუთარი მე-ს საზღვრების დაცვის ნებას უპირისპირდება ყველაფრად ყოფნის ნება. მაგრამ ეს ნება თავის მხრივ ქმნის ადამიანის არაბად ქცევის საშიშროებას. მე, ქცეული, ყველაფრად, კარგავს თავის ინდივიდუალობას და ყველაფრის ნება წარმოგვიდგება როგორც საკუთარი მე-ს მაარაარავებელი მოქმედება, ანუ როგორც თვითობის ნეგაცია. ამიტომ აღნიშნავს ფ. მაიერი („მიველდე უნამუნოს ონტოლოგია“) უნამუნოსთან კონკრეტული ყოფიერება არის ორმაგი ნეგაციის წყალობით და ამ კონკრეტულ ონტოლოგიურ სიტუაციაში ეს ორი მაარაარავებელი ძალა არ წარმოადგენს სუბსტანციონალურ და აბსოლუტურ არაბას, რადგანაც საბოლოო შედეგში ისინი მე-ს დამდგენი ძალები არიან.

ამგვარად, არსებობის ნება უნამუნოს დოქტრინაში ორი ურთიერთის გამანადგურებელი ძალის შემცველია. ადამიანი განწირულია ერთსა და იმავე დროს ისურვოს საკუთარი თვითობის ლიმიტაცია და მისი უსასრულობა (ყველაფრად ყოფნა). ორივეს სურვილი არის სწრაფვა როგორც სიცოცხლისაკენ, ისე სიკვდილისაკენ, არსებობისაკენ და არაბასაკენ. ყოფიერების ეს გადაუჭრელი ანტინომია ძრწოლის უძირითა-

დესი საფუძველია. უნამუნოს დოქტრინას ხშირად კირკეგორის დოქტრინას უახლოვებენ, მაგრამ სამართლიანად აღნიშნავენ მათ არსებით განსხვავებასაც. თუ კირკეგორთან ძრწოლა არის პიროვნების სულიერი თავბრუხვევა, როდესაც იგი დგება არჩევანის წინაშე: „ან — ან“, და თუ მასთან პიროვნებას ავლენს ეს არჩევანი, უნამუნოსეულ ძრწოლას ამ ალტერნატივასთან კავშირი არ აქვს. ესპანელ ფილოსოფოსთან სიცოცხლის ტრაგიკულ და სასოწარკვეთილ გრძნობას ბადებს სწორედ შეუძლებლობა აირჩიო გონებასა და გრძნობას, ყველაფერსა და არაარას შორის.

ძრწოლა საკუთარი არაარას წინაშე, უნამუნოს მიხედვით, განაპირობებს ადამიანში თანაგრძნობას საკუთარი თავის მიმართ, სევდიან სიყვარულს თავის თავისადმი. მაგრამ ეს თანაგრძნობა, აღნიშნავს უნამუნო, რომელიც არ ერიდება თავის თავთან წინააღმდეგობას, არაა ეგოისტური გრძნობა. პერსონალური უბედურება იმდენად დიდია, რომ იგი ნათელს ხდის ჩემთვის უნივერსალურ უბედურებასაც და მახლოვებს, მაერთიანებს სხვასთან.

ყოფიერება არაა რაიმე მყარი და სუბსტანციონალური. უნამუნო კატეგორიულად უარყოფს ცნობიერების სუბსტანციალიზირების შესაძლებლობას. ცნობიერების სუბსტანციალიზირების ყოველ ცდას იგი რწმენის რაციონალისტური დადგენის სოფისტიკურ ცდად აცხადებს. სულის მოწყვეტა სხეულისაგან, წერს უნამუნო, ნიშნავს ობიექტური რეალობის ღირებულების მინიჭებას იმისათვის, რასაც იგი არ გააჩნია. ცნობიერების ერთიანობა არაა სუბსტანცია. ცნობიერება არის საკუთარი თავის გამოვლენა, საკუთარი თავის კეთება და ამ მოქმედების უკან არ დგას რაიმე რეალობა, რომელსაც ის ავლენს. ადამიანი არსებობს მხოლოდ თავის აქტებში და ამ აქტების წყალობით. ადამიანის არსებობა არის საკუთარი თავის მუდმივი კეთება, საკუთარი რომანის შექმნა, რომელსაც წარმოსახვა ანხორციელებს. ამიტომ წარმოსახვა სიცოცხლის საფუძველია და იგი: „ყველაზე სუბსტანციონალური უნარია“, მაგრამ არა სუბსტანცია. ამ თვალსაზრისით ადამიანის სიცოცხლე იგივეობრივია მხატვრული ნაწარმოების გამოგონილი პერსონაჟების სიცოცხლესთან. განსხვავება რეალურ და წარმოსახულ ადამიანებს შორის მოჩვენებითია. დონ-კიხოტი, ამტკიცებს უნამუნო, არაა ნაკლებად რეალური, ვიდრე სერვანტესი, ჰამლეტი და მაკბეტი — ვიდრე შექსპირი და აუგუსტო პერესი (უნამუნოს ნოველა „ნისლი“-დან) ვიდრე მისი ავტორი. ადამიანის ყოფიერება, როგორც წარმოსახვით შექმნილი ყოფიერება, არამყარი. ფიქტიური ყოფიერებაა და უნამუნო მას „სიზმრები-საგან ნაქსოვი“ (შექსპირი) ყოფიერებად აცხადებს.

კონკრეტული ყოფიერების ტრაგედია ვლინდება იმაში, რომ მე არაა

საკუთარი თვითობის, საკუთარი სიცოცხლის ერთადერთი შემომქმედი. მისი სიცოცხლის შექმნაში ანუ წარმოსახვაში სხვებიც მონაწილეობენ და ისინი აძლევენ მას თავის ცნობიერებაში ახალ და განსხვავებულ არსებობას. „ჩემი ლეგენდა, წერს უნამუნო, ჩემი რომანი ეს ასე ვთქვათ არის ის ლეგენდა, ის რომანი ჩემზე, მიგელ დე უნამუნოზე, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ, ასე, რომელიც ჩვენ შევექმენით ერთად, სხვები და მე, ჩემი მეგობრები და ჩემი მტრები, ჩემი მეგობარი-მე და ჩემი მტერი-მე“. ამგვარად, ადამიანის არსებობა საჭიროებს სხვას და არსებობს მხოლოდ სხვასთან ურთიერთობაში. მაგრამ ამ ურთიერთობაში ის კარგავს საკუთარ მეობას, იქცევა სხვად, უცხოდ, დებერსონალიზირდება. მე, ამბობს უნამუნო, ვცოცხლობ მხოლოდ ჩემი კვდომის პროცესში. ამდენად აქ ყოფიერების შინაგანი კონფლიქტი გადაიზრდება კონფლიქტში სხვასთან და საკუთარი ცნობიერების მართარავებელ მოქმედებას ემატება სხვისგან გამომდინარე მართარავებელი მოქმედება.

თუ ადამიანის არსებობის შექმნაში მონაწილეობს სხვაც და თუ მან არ იცის, თუ რა არსებობა აქვს მას ამ სხვის თვალში, ხოლო თვით მასში არაფერია სუბსტანციონალური, შეუძლებელი ხდება იმის დადგენა, თუ რას წარმოადგენს ესა თუ ის პიროვნება როგორც ასეთი. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ პიროვნების სიზმრისეულ ყოფიერებაში მისი რაობის დადგენა თითქოს შეუძლებელია, უნამუნო მაინც ცდილობს დაადგინოს, თუ სად უნდა ვეძიოთ პერსონას არსება და მისი ნამდვილი არსებობა. ნამდვილი და არანამდვილი ყოფიერების ცნებებს უნამუნოს დოქტრინაში ჯერ კიდევ არ აქვთ ის ფილოსოფიური წონა, რომელსაც ისინი მიიღებენ ჰაიდეგერთან, სარტრთან და სხვ. მაგრამ მათი განსხვავება მაინც მინიშნებულია. სამი დამრიგებლობითი ნოველის „პროლოგში“ უნამუნოს მოჰყავს ინგლისელი მეცნიერისა და მწერლის ოლივერ ვენდელ ხოლმისის თეორია, რომლის მიხედვით ორი ადამიანის საუბარში თითოეული მხრიდან ფაქტიურად მონაწილეობს სამ-სამი პიროვნება: ისეთი, როგორც ის არის, ის, რადაც მას წარმოუდგენია საკუთარი თავი და ის პიროვნება, როგორც იგი წარმოუდგენია სხვას. უნამუნო ამტკიცებს, რომ ამ სამი პიროვნების გარდა არსებობს კიდევ ერთი პიროვნება — ის, რომელსაც სურდა რომ ეარსება, ე. ი. ისეთი პიროვნება, როგორც მას სურდა, რომ ყოფილიყო. სწორედ ეს უკანასკნელი არის ნამდვილი შემრქმედებითი საწყისი და მისი ნამდვილი არსებობა. ჩვენი გადარჩენა თუ დაღუპვა, წერს უნამუნო, დამოკიდებულია არა იმაზე, თუ რა ვიყავით ჩვენ, არამედ იმაზე, თუ რა გვსურდა ვყოფილიყავით. ღმერთიც აჯილდოებს ან სწირავს ადამიანს სატანჯველად სწორედ ამ სურვილისათვის. ამგვარად, ყველაზე რეალური, ყველაზე

მოქმედი, ყველაზე მატერიალური ადამიანი ისაა, ვისაც სურს იყოს ან არ იყოს, ე. ი. ის ვინც შემოქმედია. ამიტომ არსებობის მიღება შეუძლია როგორც ადამიანს, ისე იდეასაც, თუ კი მან მოისურვა არსებობა. ავტორს არ შეუძლია უთხრას უარი პერსონაჟს, თუ კი მან მოითხოვა მისგან სიცოცხლე, თუ კი მან მოისურვა ნისლიდან, არარადან წარმოქმნა, როგორც ეს ხდება ნოველაში „ნისლი“. ამიტომ პერსონაჟი, რომელმაც გამოსთქვა არსებობის ნება, არ დაიყვანება ავტორის მეზე, მიუხედავად იმისა, რომ ის მისი სულიდან წარმოიქმნა. იმას, რასაც სურს არსებობა, იქნება იგი ადამიანი თუ იდეა, ნამდვილი არსებობა აქვს. ამ ნამდვილ არსებობას უნამუნო უწოდებს ნოუმენალურს და მასში იდეალისა და ნების — იდეა-ნების ანუ ძალის მნიშვნელობას აქსოვს. ფენომენალურ, რაციონალურ სამყაროში, გარე გამოვლენათა სამყაროში, წერს იგი, უნდა იცოცხლოს მხოლოდ იმ ადამიანმა, რომელსაც, კანტიანური ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, შეიძლება ეწოდოს ნოუმენალური და რომელიც იდეალისა და იდეა-ნების ანუ ძალის მატარებელი არის. ამ ადამიანმა ცხადად უნდა განიცადოს სიცოცხლის სიზმარი, რადგანაც მხოლოდ სიზმარი არის ნამდვილი სიცოცხლე, რეალობა და შემოქმედება. ნამდვილი არსებობა აქვს ვიტალისტს, რომლის წარმოსახვა მარადიულად ქმნის სიზმრის რეალობას. ასეთია დონ-კისოტი, რომლისათვის ნოუმენალური, საგნობრივი რეალური სამყარო არის გიგანტების სამყარო, ხოლო ქარის წისქვილები კი ფენომენალურ სამყაროს წარმოადგენენ. ამგვარად, ნება უნამუნოსთან ნამდვილი არსებობის საწყისია და იგი სხვა არაფერია თუ არა მარადიული არსებობის წყურვილი, რომელიც თავის თავს წარმოსახვაში ანხორციელებს, რომელიც არის წარმოსახვა.

უნამუნოს ფილოსოფიის ღირებულება იმაშია, რომ იგი ბურჟუაზიულ სამყაროში ადამიანური არსებობის კრიზისის ერთ-ერთ ყველაზე ღრმა და ტრაგიკულ ანალიზს იძლევა. მაგრამ უნამუნომ ეს ანალიზი მოწყვიტა კონკრეტულ და სოციალურ პირობებს და საერთოდ ადამიანური არსებობის ირაციონალური კანონზომიერების დადგენად წარმოადგინა. უნამუნოს უკიდურესი პესიმიზმი ფატალიზმამდე მიდის და მისი სურვილის წინააღმდეგ უარყოფს ადამიანის თავისუფლებას, აქტიურობას და პასუხისმგებლობას საკუთარი მოქმედებისათვის.

უ ნ ა მ უ ნ ო ს (U n a m u n o) ძ ი რ ი თ ა დ ი შ რ ო მ ე ბ ი

En torno al casticismo, 1895;

Del sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos, 1913;

La agonía del cristianismo, 1931;

Мигель де Унамуно — Назидательные новеллы, М.-Л., 1962.

ნიქოლაი ბერდიაევი

რუსი ფილოსოფოსი ნ. ბერდიაევი (1874 — 1948) თავდაპირველად ლეგალური მარქსიზმის წარმომადგენელი, ეთიკური სოციალიზმის გავლით ხდება მისტიკოსი და მარქსიზმის დაუძინებელი მტერი, 1922 წლიდან იმყოფებოდა ემიგრაციაში ჯერ გერმანიაში, შემდეგ საფრანგეთში, სადაც 1935 — 1940 წწ. სცემდა ჟურნალს — „Путь“.

ბერდიაევის აზრით, ფილოსოფიური გააზრების ძირითადი ობიექტი ადამიანია. ფილოსოფია უნდა იყოს ექსისტენციალისტური, ის უნდა იყოს ადამიანის არსებობის გააზრება. „დადგა ფილოსოფიური ანტროპოლოგიის დრო, რომელიც აქამდე არ არსებობდა. ადამიანმა დაიწყო შემეცნებისეულად წუხილი თავის თავზე. ადამიანზე ფსიქოლოგიურმა, ბიოლოგიურმა, სოციოლოგიურმა გამოკვლევებმა ვერავითარი გამოცანები ვერ ამოხსნეს და ფილოსოფიური ანტროპოლოგია ვერ ააგეს. ადამიანის პრობლემა არის ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა... ყოფიერების გამოცნობა ადამიანისათვის დაფარულია ადამიანში“, წერდა ბერდიაევი შრომაში „ადამიანის დანიშნულების შესახებ“ (1931).

ბერდიაევი ამტკიცებს, რომ მისი ფილოსოფია თავიდანვე ექსისტენციალისტური იყო, მხოლოდ მან მაშინ ამ ფილოსოფიას უწოდა „თავისუფლების ფილოსოფია“. ის ფიქრობს, რომ მთავარი სახელწოდება კი არაა, არამედ ყოფიერების ობიექტივირების შეცვლა არსებობით, არსებულთ, იმის ფენომენოლოგიით რაც განცდილ იქნა ობიექტის მიღმა.

შემეცნება, ბერდიაევის აზრით, არის ყოფიერების შემეცნება ყოფიერებით. სუბიექტი თვით არის ყოფიერება და არა მისი საპირისპირო. მხოლოდ ამ შემთხვევაშია სუბიექტი ექსისტენციალური. ფილოსოფია უნდა გადავიდეს სიღრმისეულზე, როგორცაა არსებობა. ფილოსოფიამ უნდა გახსნას არა ნივთები, არამედ ცხოვრება, არსებობა, არსებულა.

ცხოვრების კატეგორია არ უდრის არსებობისას, რადგან ცხოვრება ბიოლოგიური კატეგორიაა. ფილოსოფია კი უნდა იყოს ონტოლოგიურა. ბერდიაევი ემიჯნება ცხოვრების ფილოსოფიას იმის გამო, რომ მასაც ობიექტურთან აქვს საქმე. ცხოვრება ობიექტივაციაა, მართალია სუბიექტის და არა ნივთის, მაგრამ მაინც ობიექტივაციაა. აქ პირველი ფენომენი ობიექტივაციაში დაფარული რჩება, ფილოსოფია კი პირველი ფენომენის თეორიაა, ამიტომ არსებობის ფილოსოფია, მისი აზრით, არის ბედის ფილოსოფია, შინაგანი ინდივიდუალობისა და კონკრეტული უნივერსალურის ფილოსოფია, მაგრამ არა ზოგადისა, არა ობიექტივიზირებულისა, არა საგნობრივისა და ნივთიერისა.

ბერდიაევის აზრით, ფილოსოფიას არსებითად ყოველთვის საქმე ადამიანთან, აქვს, ადამიანთან მის შინაგან არსებობაში და ამიტომ იმეცნებტა ადამიანის თვალსაზრისით. ფილოსოფიის ამოცანაა გაიგოს ადამიანის და სამყაროს საზრისი, საზრისს კი გვაძეცნობს მხოლოდ ადამიანი, მაგრამ არა ობიექტივიზირებული ადამიანი, არა ჰაიდეგერისეული გადაგდებული ადამიანი, არამედ თავისთავში მყოფი ყოფიერებისეული ადამიანი. ამიტომ „საბოლოო ექსისტენციალობა მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როცა სუბიექტი იქცევა ადამიანურ პიროვნებად. ექსისტენციალური ფილოსოფია არის პერსონალისტური ფილოსოფია“.

ბერდიაევის აზრით, ნამდვილი ექსისტენციალიზმი ეს არის პიროვნების ფილოსოფია, ანტროპოლოგია, პერსონალიზმის სახით. ამიტომ ყოველი საკითხი ყოფიერება, შემეცნება, ჰეშმარიტება თუ სხვა მის ფილოსოფიაში წყდება პიროვნებიდან ამოსვლით, მე-სთან მიმართებაში. ძირითადი ფენომენი, რომლითაც ბერდიაევი ახასიათებს თავისი ფილოსოფიის სუბიექტს, „მე“-ს არის თავისუფლება. ბერდიაევის ფილოსოფიის საკითხია სუბიექტის თავისუფლების საკითხი, ამ თავისუფლების განხორციელების პირობები. სუბიექტი, წერს ბერდიაევი, გარე სამყაროსთან მრავალმხრივ მიმართებაში არ არის ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. ის მოწყვეტილია საკუთარ სამყაროს და გარეგანშია გადაგდებული. ეს გადაგდებულობა არის სუბიექტის გაუცხოება.

ბერდიაევის ფილოსოფიის ძირითად ცნებას გაუცხოება წარმოადგენს, რომელიც მასთან აღნიშნულია ობიექტივაციის ტერმინით. ობიექტივაცია არის ის, რაც გასდევს ადამიანს მისი მოღვაწეობის ყველა სფეროში, დაწყებული მეცნიერებით და დამთავრებული რელიგიით, თუმცა ბერდიაევი ობიექტივაციას არ თვლის საბოლოო მდგომარეობად. მისი აზრით ობიექტივაციიდან გამოსავლის არდანახვა არის ჰაიდეგერის პესიმიზმის წყარო. მისი აზრით ამ საფეხურზე კი არ უნდა დავრჩეთ, არამედ მიუთითოთ გამოსავალი ამ მდგომარეობიდან, გამოსავალს კი ის ხედავს ადამიანის ღმერთთან შეერთებაში. ობიექტივაცია არის ადამიანის

გადაგდება გარეთ, ექსტერიორიზაცია, დაქვემდებარება დროის, სივრცის, მიზეზობრიობის, რაციონალიზაციის პირობებისადმი. ობიექტივაცია ნიშნავს „შენ“-ის ნაცვლად „არა-მე“-ს აღმოცენებას, „შენ“ შინაგანად არსებულია, „არა-მე“ ექსტერიორიზებულია. წიგნში „ესხატოლოგიური მეტაფიზიკის შექმნის ცდა“ (1947) ბერდიევი აყალიბებს ობიექტივაციის ძირითად ნიშნებს:

1. ობიექტის გაუცხოება სუბიექტისაგან;
2. განუყოფად ინდივიდუალურის, პიროვნულის, შთანთქმა ზოგადით, უპიროვნო-უნივერსალურით;
3. აუცილებლობის, გარედან დეტერმინირებულობის ბატონობა, თავისუფლების დათრგუნვა და დახურვა;
4. სამყაროს და ისტორიის მასიურობისადმი, საშუალო ადამიანისადმი შეგუება, ადამიანის და მის შეხედულებათა სოციალიზირება, რომელიც სპობს ორიგინალობას.

ბერდიევი უარყოფს როგორც წმინდა გნოსეოლოგიზმს, ისე წმინდა ონტოლოგიზმს. მისი აზრით ონტოლოგია არ უნდა შეჩერდეს ყოფიერებაზე საერთოდ, არამედ გადავიდეს ანტროპოლოგიაში. ეს არის ახალი ონტოლოგიის გზა. „ფილოსოფიის განთავისუფლება ყოველგვარი ანტროპოლოგიზმისაგან არის ფილოსოფიის მოკვლა“, რადგან ფილოსოფია თავისუფლებას შეიმეცნებს იმავე ყოფიერებიდან. ფილოსოფიის ამოცანა — წვდეს საზრისს, — განხორციელებადია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ საზრისის მატარებელი სუბიექტი არ გადის თავის თავიდან, თუ ის ამ საზრისს შეიმეცნებს როგორც შინაგანს. ყოველი გასვლა თავის თავისაგან არის დაკარგვა საზრისის და მამასადამე, ფილოსოფიური შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფაც, ყოფიერებას კი არ აქვს პრიმატი ადამიანზე, არამედ ადამიანს აქვს პრიმატი ყოფიერებაზე, რადგან ყოფიერება მოიხსნება ადამიანში და ადამიანის გზით. ფილოსოფიის საფუძველში დევს ვარაუდი, რომ სამყარო ადამიანის ნაწილია.

ბერდიევის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია ადამიანის პიროვნების წინ წამოწევა და მისთვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობის მინიჭება. მართალია ეს პიროვნება აღმოჩნდება შემდეგ არა მხოლოდ ადამიანური, არამედ ღვთაებრივიც, რადგან ის არის ღმერთ-კაცი, მაგრამ ობიექტურ სამყაროსთან დამოკიდებულებაში ეს ადამიანი წარმოადგენს იმას, რაც განმსაზღვრელია, რაზეც დამოკიდებულია ობიექტური სამყარო და მისი არეკვლა ადამიანის ცნობიერებაში. სუბიექტი, მე, არ არის დამოკიდებული გარე სამყაროზე. ბერდიევის აზრით „Cogito ergo sum“-ის შეცდომა „მე“-ს აზროვნებიდან გამოყვანაშია, სინამდვილეში „მე“ ვარსებობ არა იმიტომ, რომ ვაზროვნებ, არამედ „მე“ ვაზროვნებ იმიტომ, რომ ვარსებობ. „მე“ უპირველეს ყოვლისა,

არსებულთა. ამიტომ „მე“ „თავდაპირველია, არაფრიდან არ გამოიყვანება და არაფერზე არ დაიყვანება“. „მე“ არაა ბუნების ნაწილი, ის არსებობაა, პირველადია, ყოველივე სხვა ცნობიერების და არაცნობიერების ჩათვლით, მხოლოდ გვიანდელი და მეორადი მოვლენებია. „თავდაპირველად „მე“ არის ყველაფერი და ყველაფერი არის „მე“, „არა მე“-ც შემდგომი მოვლენაა. „მე“ არის ერთიანობა ყველა ცვალებადობაში, იგი ზედროული ცენტრია, რომელიც თავისთავიდან განისაზღვრება. მისი ცვალებადობა შეიძლება იყოს განსაზღვრული გარედან, მაგრამ თვითონ „მე“ მხოლოდ შიგნიდან განისაზღვრება. „მე“ არსებობდა განსაკუთრებული სამყაროა, რომელიც ვარაუდობს სხვებს, მაგრამ არ გავს მათ. „მე“-ს არსებობა წინ უსწრებს მის სამყაროში ფესვგადგმულობას. რა არის ის, რითაც „მე“ დახასიათდება? ბერდიაევთან „მე“-ს დამახასიათებელი და მისი არსების განსაზღვრელი არის „მარტოობა“. „მე“-ს ძირითადი პრობლემა, რომელიც აშუქებს მთელ მის არსებობას, არის მარტოობის პრობლემა“. მარტოობის საკითხი ბერდიაევს ესახება როგორც „ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემა“. მასთანაა დაკავშირებული „მე“-ს, პიროვნების, საზოგადოების, შემეცნების და სხვა საკითხები. მარტოობის პრობლემა განსაკუთრებით მწვავე ხასიათს ღებულობს ეპოქაში, როდესაც ადამიანის ჩვეულებრივი შეზღუდული საარსებო სივრცე, იცვლება კოსმოსური მასშტაბებით, როდესაც ის ფართოვდება. ასეთია თანამედროვე ვითარება. ამჟამად ადამიანები ცხოვრობენ სამყაროს პორიზონტით განსხვავებით სოფლისა და ქვეყნის პორიზონტისაგან და ეს „აძლიერებს მარტოობის და მიტოვებულობის გრძნობას“. ფილოსოფოსისათვის ბერდიაევი თავიდანვე დამახასიათებლად მიიჩნევს ამ პრობლემის სიმწვავეს და ამას ხსნის იმ გარემოებით, რომ ფილოსოფოსი ყოველთვის ცხოვრობს მსოფლიო პორიზონტით და ეს ნიშნავს, რომ ის ყოველთვის მარტოა იყო. ეს მარტოობა, ბერდიაევის აზრით, არაა სოლიფისიზმის მაჩვენებელი. „მე“-ს მარტოობა არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ „მე“ არსებობს. მარტოობა არაა საერთოდ ონტოლოგიური კატეგორია, კიდევ მეტი, მარტოობის განცდა შეუძლებელია სხვათა არსებობის გარეშე. ეს შეფარდებითი მარტოობაა და არა აბსოლუტური.

მარტოობა, ბერდიაევის აზრით, წარმოადგენს წინააღმდეგობას, რადგან „მე“-ს უნდა გადალახოს მარტოობა და ამავე დროს გრძნობს მის გადაულახავადობას. მარტოობის განცდა, ბერდიაევის აზრით, მრავალფეროვანია, მის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს „მე“-ს არ გაგება სხვების მიერ. „მე“-ს ჰირდება რომ მას გაუგონ, ის აღიარონ, რომ ის დამტკიცდეს, ამიტომ მიმართავს მე მარტოობის გადალახვის მრავალ გზას: შემეცნებას, სიყვარულს, მეგობრობას, სოციალურ ცხოვრებას. ხელოვ-

ნებას. მისი გადალახვის ცდა ყოველგვარი ობიექტურის გზით, სოციალობის რემელიმე ფორმით, ბერდიაევს შეუძლებლად მიაჩნია. მარტობა მოითხოვს გაზიარებას, ნუგეშს, იმედს. ეს კი მხოლოდ სუბიექტიდან შეიძლება მომდინარეობდეს, ამიტომ სუბიექტურად არსებული მარტობა სუბიექტურის სიდრმიდან უნდა იქნას დაძლეული. ადამიანის ყოველგვარი საქმიანობა მიმართულია მარტობის დაძლევისაკენ, მაგრამ ყოველივე ეს საქმე საზოგადოებაში ხორციელდება. საზოგადოება კი ბერდიაევის ინდივიდუალიზმთან შეუთავსებელია, ის საზოგადოებას უცხოდ აცხადებს და ამიტომ საზოგადოებაში ყოფნას, სოციალიზაციას მიიჩნევს ობიექტივაციად. მისი აზრით, საზოგადოება არაა ექსისტენციალური და მასში ცხოვრება, მასში გადასროლილობა არის უცხო ჩემში და არ წყვეტს მარტობის გადალახვის საკითხს. კიდევ მეტი, სოციალობა არის დაცემულობა, „მე“-ს თავისთავისაგან გათიშვა. მასში ადამიანი მხოლოდ გაუცხოებაში ცხოვრობს, ის იკეთებს ნიღაბს, თითქოს ის არის რაღაცა და ამისათვის თამაშობს გარკვეულ როლს. მისი სოციალური მდგომარეობა მხოლოდ როლის გათამაშებაა. ბერდიაევი განასხვავებს ურთიერთობის ორ ფორმას: საზოგადოებას და ერთობას. საზოგადოება არის ობიექტივირების ფორმა, ერთობა კი არსებობის გამოხატვა და ასახვა, ამიტომ ადამიანთა ურთიერთობა აგებული ერთობაზე არის მარტობის გადალახვა, როდესაც ადამიანი შეუერთდება რამეს. ასეთი შეერთება შეიძლება მხოლოდ ტრანსცენდენტურთან.

სუბიექტის მარტობიდან დაძლევა, მისი სუბიექტურობის შენარჩუნებით ბერდიაევს შეუძლებლად მიაჩნია სამყაროში, რადგან სამყარო მხოლოდ ობიექტივაციის წყაროა.

ბერდიაევის აზრით, არსებობა ობიექტურ სამყაროში, „მე“-ს ცხოვრება მის გარემოში, არ არის მხოლოდ მისი მარტობის და ობიექტივირების წყარო, ის არის მარადიული ბრუნვა უცხო სამყაროში და ამდენად შიში ამ სამყაროს წინაშე. „შიში ძვეს ამ სამყაროს ცხოვრების საფუძველში“, უფრო სწორად, ბერდიაევს მიაჩნია თქმა არა შიშის, არამედ ძრწოლის (ужас), თუმცა ესეც არ მიაჩნია ზუსტ შესაბამისად კირკეგორის მიერ გამოცალკეებულ ანგსტის გამოსათქმელად. ბერდიაევის აზრით, შიში საყოველთაოა ცხოვრების სფეროში და ადამიანი მას ექვემდებარება იმდენად, რომ „შეიძლება ადამიანი განისაზღვროს, როგორც შიშის განმცდელი არსება. ობიექტურ სამყაროში მყოფი ადამიანი დგას არარას უფსკრულის წინაშე, განიცდის შიშსა და ძრწოლას, იმიტომ, რომ ის გამოყოფილია ღმერთისაგან. შიში არის გათიშულობის, გაყოფილობის, გაუცხოებულობის, მიტოვებულობის შედეგი.

ბერდიაევი აღნიშნავს იმ მდგომარეობის პარადოქსულობას, რომ შიშისაგან გამანთავისუფლებელი თვითონ იწვევს უდიდეს შიშს, კერძოდ

არყოფიერება, არარა ანთაეისუფლებს შიშისა და ტანჯვისაგან, მაგრამ თეითონვე არის შიში და ტანჯვის წყარო. შიში მიმართულია მომავლისაკენ, სანამ შიშში ვართ გვეშინია მომავლის, ხოლო შიში მთავრდება აწმყოში, როდესაც არ გვაქვს მომავალი, როდესაც მთავრდება აწმყო. ბერდიაევის აზრით, ყოველივე სამყაროსეული შიშზეა აგებული იმდენად, რომ „შიში მართავს სამყაროს“. შიში, ბერდიაევის აზრით, წარმოადგენს თავისუფლების და ჭეშმარიტების საპირისპიროს, ამიტომ ის ართმევს ცხოვრებას საზრისს.

ბერდიაევის გააზრების ობიექტს წარმოადგენს აგრეთვე „ტანჯვა“. ტანჯვის კატეგორია ბერდიაევს დაკავშირებული აქვს შიშთან, იმის საფუძველზე, რომ „შიში განიცდება როგორც ტანჯვა და შიში არის ტანჯვის შიში“, ტანჯვა უფრო არსებითია ადამიანის სამყაროსთვის, ბერდიაევის მიხედვით, იმდენად არსებითი, რომ ბერდიაევი დეკარტეს „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“-ის დებულებას ცვლის დებულებით: „ვიტანჯები, მაშასადამე ვარსებობ“. მისი აზრით, ტანჯვის კატეგორია შიშზე უფრო მალა დგას, რადგან ის დაკავშირებულია არა მხოლოდ არსებობის დაბალ ფორმასთან, სოციალობასთან, არამედ გონით არსებობასთანაც.

ყველაზე დიდი ტანჯვის წყარო ადამიანისათვის არის მისი მარტობა, განსაკუთრებით მარტობის უკიდურესი ფორმა სიკვდილის სახით. სიკვდილის გზა, ეს არის აბსოლუტური მარტობის გზა, ყველაფერთან კავშირის გაწყვეტა, აბსოლუტური განმარტობა, ამიტომ ყველაზე დიდ ტანჯვას სიკვდილი აყენებს ადამიანს, არა მას შემდეგ. რაც ის დადგება. არამედ მისი მოლოდინი. ბერდიაევი ფიქრობს, რომ სანამ დაბალი ტიპის ანუ სოციალური ტანჯვანი არსებობენ, სულიერი ტანჯვა უკანა პლანზეა, როდესაც დაძლეული იქნება სოციალური ტანჯვის წყაროები, როდესაც მოისპობა შიშშილი, წყურვილი და სხვა მატერიალური არაუზრუნველყოფილობა, მაშინ გაძლიერდება ცხოვრების გადაულახავი ტრაგიზმის გრძობა და ცნობიერება, მაშინ არა მხოლოდ რჩეულთ, არამედ მრავალს მოიცავს სულიერი სევდა.

ბერდიაევი პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებს შემეცნების თეორიაში სუბიექტიდან ამოსვლას. მისი აზრით, შემეცნების ძირითადი პრინციპია: მსგავსი შეიმეცნებს მსგავსს, ამიტომ ყოფიერება შეიმეცნებს ყოფიერებას. შემეცნების გატანა ობიექტის სფეროში ნიშნავს ყოფიერების საიდუმლოების დაფარვას, რადგან ყოფიერება ბერდიაევს ესმის, როგორც სუბიექტი და მისი შემეცნება არის შინაგანი არსებობის შემეცნება. „ფიქრობენ, რომ შემეცნება ნიშნავს ობიექტოვირებას, ე. ი. უცხოდ გახდომას, მაგრამ ნამდვილად შემეცნება ნიშნავს მახლობლად გახდომას, ე. ი. სუბიექტოვირებას, არსებობისადმი მიკუთვნებას, რა-

მელიც გაიხსნება სუბიექტში, როგორც არსებულში“. სუბიექტის გახსნა სუბიექტში ანუ ყოფიერებისა ყოფიერებაში, არის ბერლიაევის შემეცნების თეორიის ძირითადი პუნქტი. შემეცნებელი თვით არის ყოფიერება, მხოლოდ ამ შემთხვევაშია სუბიექტი ექსისტენციალური და შეუძლია წვდეს ყოფიერებას, რადგან შემეცნება მისი შინაგანი ხდება, შემეცნება არა მხოლოდ აშუქებს ყოფიერებას, არამედ შუქია ყოფიერებაში, ყოფიერების შიგნით. ეს ნიშნავს, რომ შემეცნება იმანენტურია ყოფიერებისათვის, რომ ის ყოფიერების შიგნით ხდება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს რომ გამორიცხულია ტრანსცენდენტირება, ეს უკანასკნელი გამოურციხავია ბერლიაევისათვის, რადგან შემეცნება არ ამოიწურება სუბიექტის მიერ თავის სამყაროს შემეცნებით, მან უნდა მიიყვანოს ის ღმერთამდე. ამიტომ „შემეცნება“ იმანენტურია ყოფიერებისადმი, მაგრამ ის არის ყოფიერების შიგნით და ყოფიერებაში მიმდინარე ტრანსცენდირება, დიდ სიღრმეში შეჭრა და ყოველგვარი მოცემულობის ფარგლებს მიღმა გასვლა. შემეცნება რაღაცას უმატებს, კი არ ასახავს. ყოველი მოცემული ყოფიერების მიღმა არის უფრო ღრმა ყოფიერება. გადასვლა უფრო ღრმა ყოფიერებაზე არის ტრანსცენდირება.

შემეცნება რომ სუბიექტის შემოქმედებითი მიდგომაა ყოფიერებისადმი, ეს ნიშნავს, რომ ის არის ყოფიერების შეცვლა. ამრიგად „შემეცნება არის შემოქმედება... და ყოველი შემოქმედება მოიცავს შემეცნებას“. რადგან ბერლიაევისათვის შემეცნება სუბიექტური აქტია და სუბიექტში ხორციელდება, ამიტომ შემეცნების ძირითადი პროდუქტი, ჰეგელიანობა გამოურციხულია ობიექტურის სფეროდან, ჰეგელიანობა არ შეიძლება ობიექტური იყოს, არა მხოლოდ ჰესერლის ობიექტივიზმის აზრით, არამედ ობიექტით განსაზღვრულობის აზრითაც. ბერლიაევი უარყოფს ობიექტურ ჰეგელიანობას, აიგივებს რა მას ფაქტის კონსტანტირებასთან. ის ფიქრობს, რომ შემეცნებელი ესწრაფვის არა სინამდვილეს, არამედ სინამდვილის ჰეგელიანობას. ბერლიაევის თქმით ის, რომ ჩემ წინაშე მაგიდაა და მე ვწერ კალმით ქაღალდზე არ არის ჰეგელიანობა. ეს გრძნობადი აღქმა და ფაქტის კონსტანტირებაა. ჰეგელიანობის შესახებ საკითხი დგება ჩემ ნაწერში. ჰეგელიანობა არის თავისუფლების აქტი, თავისუფლება კი სუბიექტურია, ამიტომ ჰეგელიანობა სუბიექტურია. ბერლიაევი აკრიტიკებს პრაგმატიზმს, რომელიც ჰეგელიანობას უმორჩილებს ამქვეყნიურობას. ჰეგელიანობამ უნდა გაათავისუფლოს ადამიანი ამქვეყნიურობისაგან. ამიტომ ბერლიაევისათვის მიუღებელია ცხოვრების ფილოსოფია. ბერლიაევის აზრით, გონება უძლურია წვდეს საზრისს და თავისუფლებას, გონებას ძალუძს მხოლოდ აუცილებლობის სფეროს წვდომა. საზრისი და თავისუფლება შინაგანად ეხსნება ადამიანს და ამის გახსნის გზა არის ინტუიცია. ბერლიაევი განა-

სხვაეებს ორი სახის ინტუიციას: ინტელექტუალურ და გრძნობადს. იგი უპირატესობას ანიჭებს გრძნობად ინტუიციას. ბერდიაევის აზრით, მხოლოდ ინტუიციით შეიძლება განხორციელდეს არსებობის საიდუმლოებაში შექრა. შინაგანი, ადამიანური საზრისი, მიუწვდომელია დისკურსიული აზროვნებისათვის, ის მხოლოდ ინტუიციას ეძლევა, ამიტომ მისთვის გამოუსადეგარია დისკურსიული აზროვნების ფორმაც ცნების სახით. ცნება წვდება მხოლოდ ობიექტივირებულს, მხოლოდ ლოგიკურის, აუცილებლობის და ზოგადობის სამეფოს. საზრისი კი ინდივიდუალურის და თავისუფლების სამეფოა, ამიტომ საზრისი უნდა გამოიხატოს სახით, მითით, სიმბოლოთი. ცნებას ბერდიაევი მხოლოდ დამხმარე როლს მიაწერს ფილოსოფიურ შემეცნებაში. შემეცნება თვითონაა ირაციონალურის შესახებ საკითხის დასმა, გონების სისუსტე კი რაციონალიზაცია, ის ვერ გადაახტება თავის თავს. ცნება წარმოადგენს ობიექტურ გარემოში ორიენტირების საშუალებას. ის არის ინტელექტუალური საფარი ობიექტური სამყაროს მიმართ, ის ახდენს შემეცნების საგნის რაციონალიზაციას და გამოიყენება მხოლოდ ფენომენთა სამყაროს მიმართ, და ამიტომ ის არ შეიმეცნებს არსებობის საიდუმლოებას.

ბერდიაევის აზრით შემეცნების ფენომენი ორი მიმართულებით წარმართება, ერთი მხრივ, შემეცნება ცდილობს შეიქრას სამყაროს საზრისში და, მეორე მხრივ, ის არის სამყაროსადმი შეგუება. შემეცნება როგორც საზრისში შექრა, როგორც ინდივიდუალური და შემოქმედებითი აქტი, თავისი ხასიათით შეერთების ბუნების მქონეა. საერთოდ შემეცნება არის მარტოობის დაძლევის ცდა, ის არის შეერთებისაკენ, ინტიმურობისაკენ სწრაფვა, მაგრამ ყოველგვარ შემეცნებას არ ძალუძს იყოს ასეთი ხასიათის. „შემეცნება, რომელიც ობიექტივირებულია, შემეცნება, რომელსაც სოციალური გარემო განაპირობებს, შემეცნება, რომელიც აუცილებლობის სფეროს ეუფლება, ვერ ძლევს მარტოობას. პირიქით, მასში ადამიანი კიდევ უფრო მეტად გრძნობს თავის მარტოობას, რადგან ასეთი შემეცნება მისთვის უცხოა. ის გაუცხოების ერთ-ერთი ასპექტია.

ბერდიაევის ნააზრევის ობიექტია ტექნიკაც, ტექნიკის ფილოსოფიური ანალიზი. ბერდიაევი ტექნიკას იმდენად მნიშვნელოვნად თვლის ჩვენი ეპოქისათვის, რომ მისთვის ტექნიკის საკითხი ტოლფასოვანია ადამიანისა და კულტურის ბედის საკითხისა. მისი აზრით, ადამიანის ტრაგედია ტექნიკისადმი დამოკიდებულებაში ის არის, რომ მან ტექნიკა, როგორც საშუალება, გაიხადა მიზნად. ტექნიკა მხოლოდ ტექნიკოსისათვის შეიძლება იყოს მიზანი, მაგრამ დღეს ის ხდება საყოველთაო მიზნად და ეს ვლინდება იმაშიც, რომ ადამიანს განსაზღვრავენ, როგორც მწარმოებელ არსებას. ტექნიკური ეპოქის შეცდომა იმაში კი

არაა, რომ ხედავს ადამიანის მწარმოებლობას, არამედ იმაში, რომ ამ მწარმოებლობის მიზანს თვით მასში ხედავს და არა მის გარეთ. ჩვენ ვდგევართ ძირითადი პარადოქსის წინაშე წერს იგი: ტექნიკის გარეშე შეუძლებელია კულტურა, მასთანაა დაკავშირებული კულტურის აღმოცენებაც და ტექნიკის საბოლოო გამარჯვებას, კულტურაში, ტექნიკურ ეპოქაში შესვლას დაღუპვისაკენ მიყავს კულტურა. ტექნიკა წყვეტს ადამიანს ბუნებისაგან, ის ქმნის ახალ სინამდვილეს, ორგანიზებულ სინამდვილეს, რომელიც კულტურის საპირისპიროა. ბერდიაევის აზრით, ტექნიკით გადაგვარდება ხელოვნებაც, მაგალითად, ტექნიკამ კინემატოგრაფიის გზით შეძლო გამოედევნა თეატრი. თვით ხელოვანიც მანქანას ემსგავსებიან. ტექნიკური ეპოქის ყველაზე დიდ მწერლებს, ჟიდს და პრუსტს, ბერდიაევი უგულო ადამიანებად თვლის. მანქანის სამეფო ყოფიერების ახალი კატეგორიაა.

ადამიანი, როგორც ორგანული არსება, თავისი განვითარების რითმის მქონეა. ტექნიკური ეპოქა არღვევს ამ რითმს, რადგან მისთვის დამახასიათებელია მაღალი სიჩქარე, ტექნიკური ეპოქის დრო მეტად სწრაფია. ამ სისწრაფეს ადამიანი ვერ უწყობს ფეხს, მისთვის ყოველგვარი აწმყო კარგავს მნიშვნელობას, რადგან ტექნიკურ პროგრესს ის მუდამ მომავალში გადაჰყავს. ადამიანს არ აქვს საშუალება დაუფიქრდეს თავის თავს, კონცენტრაცია მოახდინოს მის „მე“-ზე. „მე“ ხდება ტექნიკური ნაკადის ერთ-ერთი წერტილი, რომელსაც სწრაფად მიაქანებს ტექნიკური პროგრესი, ეს სიჩქარე არღვევს „მე“-ს, მის შინაგან სამყაროს. ეს ნიშნავს, რომ მექანიზაცია და მაშინაცია არის „ადამიანის არსებობის ობიექტივაციის უკიდურესი ფორმა, მისი გადაგდებულობის გარეთ, უცხო და ცივ სამყაროში. ეს სამყარო ადამიანის შექმნილია, და ადამიანი ვერ პოულობს მასში თავის თავს. მაგრამ მანქანა ადამიანის ქმნილებათა და დამნაშავე ადამიანია. ადამიანმა შექმნა მანქანის ბატონობა და არა მანქანამ.

ტექნიკა ადამიანის გაუცხოებას ახდენს იმ გზითაც რომ იგი ყოველგვარი პიროვნების მტერია. ტექნიკური ცივილიზაცია არა პიროვნულია, მას არ სჭირდება და იგი არ ცნობს პიროვნებას. ტექნიკის პრინციპი დემოკრატიულია, ყველაფერი კოლექტიურია, ცხოვრება ხდება საჯარო, რითაც ბოლო ეღება ინდივიდუალობასა და თავისებულებას. ბერდიაევის აზრით, ყოველივე ეს აყენებს დასასრულის პრობლემას და ის ერთადერთ ხსნას რელიგიაში ხედავს, მაგრამ არა ტრადიციულში. არამედ ახალში. იგი მოითხოვს შეიქმნას გამოცხადების კრიტიკა, რომელშიც ნაჩვენები იქნება რა შეაქვს ადამიანს გამოცხადებაში. ეს უნდა იყოს კანტის წმინდა და პრაქტიკული გონების კრიტიკის მსგავსი. ადამიანმა ღმერთის იდეას მიაკუთვნა თავისი თვისებები და არა მარტო კარგი, არამედ ცუდი თვისებებიც, სისასტიკისა და ბოროტების სახით

ღმერთს მიეწერა სამყაროსეული ძალის და ბატონობის თვისებები და ამით ის გახდა საშიში ადამიანისათვის. ადამიანი ვერ შეურიგდება შიშის და შურისძიების, ჯოჯოხეთის რელიგიას, სიმკაცრის რელიგიურ გამართლებას. ამიტომ უნდა უარყოფილ იქნას ღმერთის მონარქიულ ტირანული წარმოდგენა, ღმერთი არაა არც ძალა და არც ყოფიერება. ის არის გონი, ის არის თავისუფლება და სიყვარული, ის როგორც თავისუფლება გაიხსნება შემოქმედებაში. ღმერთს ადამიანი უნდა შეუერთდეს და მაშინ ისინი უფრო მეტი იქნებიან, ვიდრე მხოლოდ ღმერთი ან მხოლოდ ადამიანი. ბერდიაევი უარყოფს იმ აზრსაც, — რომ ღმერთი მონაწილეობს ყველაფერში, არ შეიძლება ღმერთი დავინახოთ შავ ჭირში, მკვლელობაში. ღმერთი მონაწილეობს მხოლოდ თავისუფლებაში და სიყვარულში, ჭეშმარიტებაში და სიმართლეში, სილამაზეში. ქრისტე, როგორც ისტორიულში მეტაისტორიული, გაგებულ უნდა იქნას, როგორც ღმერთის კავშირი ადამიანთან. ადამიანმა ისურვა ღმერთის მიტოვება, მაგრამ ღმერთმა არ მიატოვა ადამიანი და დაუკავშირდა მას. ეს არის ახალი რელიგიის ამოსავალი, რომელიც ქრისტიანობის მესიანისტური ხასიათის აღდგენაა.

ბერდიაევის პერსონალიზმი მოითხოვს ადამიანის პიროვნების განხორციელებას. ეს კი შესაძლებელია ადამიანისათვის დამახასიათებელი შიშის, ტანჯვის, ბოროტების, სიკვდილის გადალახვის და ამ ფენომენტთა ადამიანის რელიზაციის ნამდვილი ნიშნებით შეცვლის საფუძველზე. ადამიანის პიროვნების ნამდვილ ნიშნებად ბერდიაევს ესახება, განვითარება, შემოქმედება, გონიერება, სილამაზე, უკვდავება. ადამიანი არ იმყოფება დასრულებულ ყოფიერებაში, ამიტომ აქვს შემოქმედების შესაძლებლობა. შემოქმედება როგორც ახლის შექმნა პოტენციალურ სამყაროშია შესაძლებელი. ადამიანი არის არსება, რომელიც გადალახავს თავის თავს და სამყაროს, ამაშია მისი ღირსება, მაგრამ ეს გადალახვა არის შემოქმედება.

შემოქმედება ბერდიაევის აზრით არის ესხატოლოგიური, რადგან ის ნიშნავს უკმაყოფილებას ამ სამყაროთი და მის ვარდამენას, ამ სამყაროს შეცვლას, მის დასრულებას. შემოქმედება არის ობიექტურის და სუბიექტურის, აუცილებლობის და თავისუფლების საკითხის გადაწყვეტის გზაც, მაგრამ ადამიანური შემოქმედება საბოლოოდ ვერ ძლევს მისი ექსისტენციის განხორციელების ბარიერებს, მას არ ძალუძს გადალახოს სიკვდილი, შიში და ტანჯვა, ამიტომ საჭიროებს ის ღმერთის დახმარებას. ადამიანის ნამდვილი ანტროპოლოგია უნდა აფუძნებდეს ადამიანის ადამიანურობას, მაგრამ არც ჰუმანიტური, და არც სქოლასტიკური ანტროპოლოგია არაა ადამიანის ადამიანურობის დამფუძნებელი, ამიტომ ხდება აუცილებელი ახალი ანტროპოლოგია, რომელსაც ადამი-

ანი კი არ ესახება ადამიანურად, არამედ მხოლოდ ღმერთი, რომელიც ადამიანს უყენებს ადამიანურობის მოთხოვნას. ადამიანის ადამიანურობა არის თავისუფლება და ეს არის ადამიანის მოვალეობა ღმერთის წინაშე. ამით ადამიანში რეალიზდება ღმერთის სახე, რადგან ადამიანურობა არის ღმერთ-კაცობა.

ბერდიაევი თავის ანტროპოლოგიასა და ისტორიის ფილოსოფიაში ამოცანად ისახავს გადაწყვეტოს ადამიანის და ისტორიის საზრისის საკითხი, უჩვენოს ადამიანს და ისტორიას გამოსავალი კრიზისული მდგომარეობიდან, ობიექტივაციიდან. ის ადამიანის და ისტორიის უსაზრისობას არ მიიჩნევს საბოლოო მდგომარეობად, არამედ მიაჩნია საზრისის გახსნის საშუალებად. თვით საზრისის საკითხის დასმა და ძიებაც ასაზრისიანებს მათ, ამიტომ ბერდიაევი თავის ავტობიოგრაფიაში აღნიშნავს: „თ უნდაც მე არ ვიცოდე ცხოვრების საზრისი, მაგრამ საზრისის ძიება უკვე აძლევს ცხოვრებას საზრისს და მე ჩემ ცხოვრებას მივუძღვნი საზრისის ამ ძიებას“. მაგრამ ცხოვრებას და ისტორიის საზრისის განხორციელებისათვის გარკვეული წინაპირობანი ესაჭიროება, ამ წინაპირობათა წრე ბერდიაევს კონცენტრირებული აქვს თავისი თეორიის ძირითადი პრინციპის, ღმერთის სამყაროს გარშემო, ამიტომ ღმერთისათვის ადგილის გასაწმენდად, მის დასათუქნებლად, ისტორიის საზრისის განხორციელების პირობად ბერდიაევი სახავს სამყაროს, სოციალური ისტორიის დასრულებას. უსასრულო ისტორია ნიშნავს იმანენტურის სფეროში დარჩენას, იმანენტურში კი საზრისი არ განხორციელდება. საზრისი მხოლოდ ტრანსცენდენტურში ხორციელდება, ტრანსცენდენტურში გასვლა კი იმანენტურის დასრულებაა. თუ ისტორიულს საზრისი აქვს, როგორც ბერდიაევი ამტკიცებს, რა აზრი აქვს მის დასრულებას? საზრისი თუ ხორციელდება ეს იმისათვის, რომ იყოს და არა იმისათვის, რომ თავისი განხორციელებით დასრულდეს. კაცობრიობის ისტორიის მხოლოდ მისი დასასრულისათვის არსებობა გამორიცხავს მისი საზრისის აღიარების შესაძლებლობას.

გარდა ამისა, თავისუფლება და თვით ისტორიული პროცესიც, რომელშიც ადამიანები მონაწილეობენ, უაზრო ხდება იმის გამო, რომ ეს პროცესი ადამიანთა საქმიანობაზე არაა დამოკიდებული. როგორიც არ უნდა იყოს ადამიანთა თავისუფალი მოქმედება, ისინი, ბერდიაევის მიხედვით, ვერ წყვეტენ ისტორიულობის საკითხს, რადგან ეს მხოლოდ ღმერთს შეუძლია. ადამიანის მოქმედება თავიდანვე განწირულია და ისტორიულობა სრულიად ზედმეტი ხდება.

1916; О назначении человека. 1933; Опыт эсхато-
логической метафизики, 1941; Я и мир объектов
1934.

ლიტერატურა
ვ. ი. ლენინი, წერილი პლუტარქსს. 1901, № VII;
მისივე, „ვეხის შესახებ“, 1909;
ე. კოდუა, ისტორიის ფილოსოფია. 1966;
Антонов, М., Николай Бердяев. 1915; Rös-
sler, Das Weltbild Nicolai Berdiaews, 1956.

თავი მეორე

გერმანული ექსისტენციალიზმი

მარტინ ჰაიდეგერი

გერმანელი ფილოსოფოსი მ. ჰაიდეგერი (1889) სწავლობდა რიეკო-
ტთან, 1914 წლიდან ჯერ იყო ჰუსერლის მოწაფე და თანამშრომელი,
ხოლო შემდეგ მოწინააღმდეგე. ფაშისტებმა ერთგულებისათვის ფრაი-
ბურგის უნივერსიტეტის რექტორად დანიშნეს. რექტორობაზე მალე
თქვა უარი, კათედრა კი მხოლოდ 1946 წ. დასტოვა და დასახლდა სხ-
ველ ტოდტნაუბერგში (დასავლეთ გერმანია). მისი გავლენა ბურჟუა-
ზიულ ფილოსოფიაზე განუზომლად დიდია.

ევროპული ფილოსოფია მთელი თავისი არსებობის მანძილზე დარ-
წმუნებული იყო, რომ ონტოლოგია ყოველივე მოაზრებადის საფუძ-
ვლებს იკვლევდა. არც იმაში ეჭვობდა ვინმე, რომ ონტოლოგიის, ანუ
პირველი ფილოსოფიის საგანი ნამდვილად იყო ყოველივეს საფუძვე-
ლი, ყოფიერება (Sein). კამათი მხოლოდ იმის შესახებ წარმოებდა, შე-
უძლია თუ არა ადამიანს ყოფიერების შემეცნება. მარტინ ჰაიდეგერის

აზრით კი, მთელი ევროპული ფილოსოფია, ანაქსიმანდრედან ჰესერლამდე, იწყება და მიმდინარეობს ყოფიერების დავიწყებით. ამის შედეგია თანამედროვე ტექნიციზმი და ნიჰილიზმი, საერთოდ ადამიანური არსებობის თანამედროვე კრიზისი. ერთადერთი ხსნა ყოფიერების შესახებ კითხვის ხელახალი დასმა, ყოფიერების ცნების ჭეშმარიტი შინაარსის ძიებაა. ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ ეს იქნება მობრუნების პუნქტი, არა მარტო ფილოსოფიაში, არამედ ევროპის ისტორიაში საერთოდ და ამ მისიას თვითონვე კისრულობს.

ჰაიდეგერის აზრით, მხოლოდ ფ. ნიცშემ იგრძნო დასავლეთის ნიჰილიზმის კავშირი ყოფიერების დავიწყებასთან. ზარატუსტრას ნაწინასწარმეტყველები „ზეკაცი“ ყოფიერებასთან ჰარმონიაში იმყოფება. იგი ფილოსოფოსი, ანუ სიბრძნის მოყვარული კი არაა — ბრძენია. ესაა ზარატუსტრას მოთხოვნა თვით: მისთვისვე მაუწყებლომელი და ბოლომდე გაუზარებელი, რადგან იგი (ზარატუსტრა) მეტაფიზიკის ფარგლებში მოქცეული. ეს მიხვედრა მეტაფიზიკის მიერ საკუთარი თავის უაყოფაა. მეტაფიზიკისათვის განუხორციელებელი ამოცანის მიხვედრობა ნიცშეს ნააზრევი, როგორც დასავლეთის მეტაფიზიკის უკანასკნელი სიტყვა, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მომზადებაა.

ის, რაც ევროპულ ფილოსოფიას ყოფიერება (Sein) ეგონა, სინამდვილეში მხოლოდ ერთ-ერთი ყოფიერი (Seiende) ან ყოფიერთა მთლიანობა იყო. ჰაიდეგერის ეს ბრალდება პარადოქსალურად ჯღერს და პარადოქსი ყოველთვის ყურადღებას იქცევს ხოლმე. ყურადღება ჰაიდეგერის ფილოსოფიას, მართლაც, არასდროს მოკლებია. მით უმეტეს, რომ ჰაიდეგერის ნააზრევი, საერთოდ, ზემოაღნიშნულის მსგავსი მოულოდნელი და პარადოქსალური დებულებებისაგან შედგება: ჭეშმარიტება ჰაიდეგერისათვის არის არა ასახვა, არამედ ღიაობაა, გაცხადებაა ყოფიერების; მთელი ევროპული ფილოსოფია მეტაფიზიკაა, ხოლო მეტაფიზიკა უდრის ანტროპოლოგიზმს; მთელი ევროპული ფილოსოფია საბოლოო ანგარიშში რაციონალიზმია; ენა არის ყოფიერების სახლი; ენა განთავისუფლებული უნდა იქნეს თანამედროვე გრამატიკისაგან, ფილოსოფიისათვის გამოსადეგი რომ გახდეს; მეცნიერებას არ ძალუძს ყოფიერების მოაზრება. ეს ფილოსოფიის და პოეზიის საქმეა: ტექნიკის არსება ჭეშმარიტების, როგორც გაცხადების სფეროში უნდა ვეძიოთ: თანამედროვე კრიზისი კიდევ უფრო საშიში გახდება, როცა კაცობრიობა ატომური ომის საფრთხეს აიცილებს; მომავალი არაა აწმყოზე გვიან, ხოლო წარსული აწმყოზე ადრე არსებული და სხვა...

ხელოვნურმა ტერმინოლოგიამ, ურთულესმა სტილმა და პრობლემატიკის უჩვეულო ფორმულირებამ, რომლის ანალიზისათვის, ჰაიდეგერისავე განცხადებით, ჯერჯერობით არ არსებობს არა მარტო სიტყვები,

არამედ გრამატიკაც, განაპირობა ის გარემოება, რომ ჰაიდეგერის ინტერპრეტაცია უკვე მის სიცოცხლეშივე გახდა პრობლემა. მისი მრავალი მიმდევარი თუ ინტერპრეტატორი მას არ უჭერებენ მისივე დებულების ახსნას, ხოლო მოწინააღმდეგეები ზოგჯერ აზროვნების პათოლოგიად თვლიან მის ნააზრევს.

ჰაიდეგერის საყვედური და ბრალდება ძველი ფილოსოფიისადმი სწორია მხოლოდ იდეალიზმის მიმართ. იდეალისტური ფილოსოფია, მართლაც, საბოლოო ანგარიშში, სუბიექტივიზმს ვერ ასცილდება და ანტროპოლოგიზმია პლატონიდან ჰუსერლამდე სამყაროს ცენტრად, მართლაც ცნობიერება გამოდიოდა, სამყარო, მართლაც, ანტროპომორფისტულად წარმოდგინებოდა. იდეალიზმის ამგვარმა ბუნებამ განაპირობა შემეცნებისთეორიული სკოლების გაბატონება ახალ ფილოსოფიაში. ჰაიდეგერი სწორია იმასიც, რომ ვერც ახალმა ონტოლოგიამ (ჰარტმანი და სხვები) მოახერხა იდეალიზმის ტრადიციული საზღვრების გადალახვა.

თუ ონტოლოგიის თანამედროვე დამცველები: რეალონტოლოგისტები, ნეოთომისტები, ახალი ვოლფიანელები და სხვები, ცდილობენ შემეცნების თეორიით გამოაწყველი კრიზისი დასძლიონ, შემეცნების თეორიული სფერო გაარღვიონ, ჰაიდეგერი კიდევ უფრო შორს წასვლას ისახავს მიზნად. მას სურს არა უბრალოდ ონტოლოგიის შექმნა, არამედ, ყოველგვარი ონტოლოგიის საფუძვლის აღმოჩენა. თუ ჰარტმანი ეძებდა საერთოდ, ყოფიერს, როგორც ყოფიერს რაც მისთვის იგივე იყო, რაც ყოფიერება, ჰაიდეგერი ეძებს ყოველგვარი არსებულის, ყოფიერის და ყოფიერთა მთლიანობის საფუძველს, რომელიც თვით არ შეიძლება არსებული იყოს, რადგან მაშინ იგი არ იქნება ყოველი არსებულის საფუძველი. არსებულის არარსებული საფუძველი არის ის, რაც ყოფიერების სახელით აღინიშნებოდა. ყოფიერება ყოველგვარ არსებულთან, იმასთან, რის შესახებაც შეიძლება ითქვას „არის“, მიმართებაში უნდა იწოდოს არარად (Nichts). ეს არარა, ცხადია, არაფერს, და უმნიშვნელოს არ ნიშნავს. არარსებული, რომ არაა უმნიშვნელო, ეს ევროპულმა ფილოსოფიამ, დემოკრიტიკზე რომ არაფერი ვთქვათ, ღირებულების ცნების დამცველთაგან ისწავლა. ჰაიდეგერის პირველმა მასწავლებელმა, რიკერტმა დასვა ახალ ფილოსოფიაში არარა, მაგრამ მნიშვნელობის მქონე ღირებულებასთან სუბიექტის მიმართებაში „არის“ის საფუძვლის ძიების საკითხი. ჰაიდეგერი მართალია, ღირებულების თეორიის შეურჩიებელი მტერი გახდა, იგი მან უკიდურეს სუბიექტივიზმად მიიჩნია და ღირებულებაც არსებობის მხოლოდ ერთ-ერთ სფეროდ ჩათვალა. მაგრამ მის მიერ არსებობის პრობლემის

უკიდურეს საზღვრებამდე მიყვანა, მაინც რიკერტის მიერ დაწყებული საქმის გაგრძელებაა.

ფილოსოფიაში ვის არ დაუსვამს ყოფიერების საკითხი. ამ სახელში იგულისხმებოდა პირველარსებული, სხვა არსებულთა საწყისი. ეს შეიძლება იყოს ღმერთი, ლოგიკური, მატერია და სხვა. ჰაიდეგერი პრინციპულად სხვას ეძებს და ამიტომაც ნაძალადევად ხმარობს სიტყვა ყოფიერებას. ნაძალადევად, რადგან ტრადიციულად მას უკავშირდება ყოფიერთა ყოფიერებად, ე. ი. არსებულად ყოფნა. ჰაიდეგერი კი ყოფიერებას სავსებით ახალ მნიშვნელობას მიაწერს, მისთვის იგი არის ყოფიერთა, არსებულთა არარსებული საფუძველი. ჰაიდეგერის ძირითად შრომაში „ყოფიერება და ღრო“ (1927 წ.) ყოფიერების ორივე ეს მნიშვნელობა იხმარებოდა, რამაც მრავალი გაუგებრობა გამოიწვია. 1959 წ. წერილში „გზა ენისაკენ“ ჰაიდეგერმა გაამხილა, რომ იგი 25 წელზე მეტია თავის ხელნაწერებში ხმარობს სიტყვა „ხდომილებას“ (Ereignis) ყოფიერების მაგიერ. იგი ფიქრობს, რომ ყოველივე არსებულის პირველსაფუძველის თვითმოქმედება და არსებულისაგან პრინციპული განსხვავება ამით უკეთ გამოიხატება. თუ ჩვენ ყოველი ყოფიერის, ყოველი არსებულის საფუძველს, როგორც მისგან აბსოლუტურად განსხვავებულს მაინცადამაინც არსებობას მივაწერთ, როგორც უმნიშვნელოვანესს, მაშინ საგანთა მთელ სამყაროს, ყოფიერთა სამყაროს უნდა ეწოდოს არარა.

ჰაიდეგერს სურს არა მარტო ცნობიერების გარეთ, არამედ საერთოდ სამყაროს გარეთ გავიდეს და ყოფიერებიდან დაადგინოს ცნობიერების, შემეცნების და საერთოდ ადამიანური მოქმედების ღირებულება. ნათელია, რომ სამყარო მის ფილოსოფიაში არ მოიცავს ყველაფერ იმას, რისი მოაზრებაც შეიძლება. ყოფიერების ბუნების დადგენით და მასთან ადამიანის არსის დაკავშირებით უნდა იქნეს გააზრებული სამყაროს ისტორია, რაც არსებითად ადამიანის ისტორიაა. სამყარო ადამიანთან აუცილებელ კორელაციაშია, ადამიანი არსებობს მხოლოდ, როგორც სამყაროში მყოფი, ხოლო სამყარო მუდამ ისაა, რაშიც ადამიანი, მუნ-ყოფიერება (Dasein) ცხოვრობს. როცა ჰაიდეგერი სამყაროს იღებს. როგორც სამყაროში არსებულ ყოფიერთა მთლიანობას ადამიანის გარეშე, იგი ამ სიტყვას ბრჭყალებში სვამს.

სამყაროდან გარეთ გასასვლელად კვლევის გამოსავალი უნდა იყოს სამყაროში მყოფი ადამიანი. ესაა პირველადი მოცემულობა. სამყაროსაგან სუბიექტის მოწყვეტა და მერე მათი დაკავშირების ან სუბიექტიდან სამყაროს გამოყვანის ცდა ჰაიდეგერს ევროპული ფილოსოფიის თანდაყოლილი რაციონალიზმის ერთ-ერთ საბედისწერო შედეგად მიაჩნია.

ადამიანის ცხოვრების დაკარგული საზრისი, ჰაიდეგერის აზრით, მხოლოდ ყოფიერებასთან კავშირში შეიძლება იქნეს გაგებული. ეს იქნება, ამავე დროს, ადამიანური სამყაროს და ადამიანის ისტორიის აუცილებლობის გაგება თვით ყოფიერებისათვის. ამ მიზნით, ჰაიდეგერმა ყოფიერების ფენომენოლოგიის შექმნა ისურვა; ყოფიერება დანახული უნდა ყოფილიყო ისე, როგორც იგი თვით აჩვენებს თავის თავს.

ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ ევროპული ფილოსოფია, წარმოდგენს ევროპული ადამიანის არსებობის წესის, მისი ცხოვრებისა და ისტორიის თავისებურების განმსაზღვრელს. ისტორიული ეპოქები განსხვავდებიან იმის მიხედვით, თუ ყოფიერების როგორი გაგება აქვს ადამიანს. რაღაცნაირი გაგება კი აუცილებლად უნდა ჰქონდეს ადამიანს. ჰაიდეგერისათვის ეს ურყევი ფაქტია. ყოფიერებასთან მიმართება ქმნის ადამიანის სპეციფიკას. ყოფიერების ეს წინაონტოლოგიური გაგება საფუძვლად უდევს ადამიანის, როგორც პრაქტიკულ, ისე თეორიულ მოღვაწეობას. ესაა ადამიანის ანუ მუნყოფიერების¹ ყოფიერება, რომელსაც ჰაიდეგერი ექსისტენცს (Existenz) უწოდებს. ექსისტენციით ანუ ყოფიერების რაღაცნაირი გაგებით (Verstehen) განსაზღვრული მხოლოდ ადამიანია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არსებით ფილოსოფოსია, მეტაფიზიკოსია, ე. ი. ფიზიკის გარედან უყურებს ფიზიკურ სამყაროს. ყოფიერების უამრავი შესაძლებელი გაგებიდან იგი მუდამ ერთ-ერთს ირჩევს და ეს არჩევანი ქმნის ადამიანის სახეს, მის არსებას. დებულება — ადამიანი მუნყოფიერებაა — იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელშიც ღიაა ყოფიერება, იგი ქეშმარიტებად ყოფნა (Wahrsein), რომელმაც იცის თავისი მიმართება ყოფიერებასთან. ამიტომ ადამიანის შინაგანი სტრუქტურის, ადამიანის ყოფიერების ანუ ექსისტენციის ანალიზმა უნდა გავვიკვალოს გზა საერთოდ ყოფიერებისაკენ.

ყოფიერების ევროპული, ტრადიციული გაგების შექმნა, ჰაიდეგერის აზრით, ფიქსირებულია პლატონის ფილოსოფიაში. პლატონის „სახელმწიფოს“ VII წიგნში, გამოქვაბულისა და მის გარეთ არსებული ქეშმარიტი სინამდვილის შესახებ, მოთხრობილი მითი იმის დამადასტურებელია, რომ ყოფიერების ახლებური გაგება იქნა დადგენილი, არჩეული. ყოფიერების ადგილას დასმული იქნა ყოფიერი, ე. ი. ყოფიერება გაგებულ იქნა, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერი, არსებული სხვა არსე-

¹ ტერმინში „მუნყოფიერება“ „მუნ“ (Da) არ ნიშნავს „იქ“ ან „აქ“ ყოფნას კონკრეტული რეალობის აზრით. ასეთი რამ მხოლოდ ამ „მუნ“-ის საფუძველზეა შესაძლებელი. „მუნ“ ნიშნავს ღიაობას, მუნყოფიერება კი ღიად-ყოფნას (Da-sein).

ბულთა გვერდით.¹ ამგვარი გაგება აუცილებლად გულისხმობს ყოფიერებად ჩათვლილი სინამდვილის მიჩნევას წმინდა სინათლედ, რაციონალურად. იგი, შეიძლება ადამიანურმა გონებამ ვერ გაიგოს, მაგრამ თავისთავად მაინც სინათლეს და სიცხადეს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, ევროპულმა ფილოსოფიამ მიზნად დაისახა იმ გზების ძიება, რომლებიც ამ სინათლის დანახვას შეგვაძლებინებს. ამ ნათელი, პირველადი სინამდვილის წვდომას შესაძლებელი უნდა გაეხადა ყველაფრის დანახვა, გათვალისწინება, გამოთვლა, გამოანგარიშება. ამიტომ იყო, რომ ევროპულ ფილოსოფიაში ბოლოს გნოსეოლოგიაში და პოზიტივიზმში გადატონდა. პლატონთან ფიქსირებული გაგებით ჩაეყარა საფუძველი, ჰაიდეგერის აზრით, ტექნიკის ყოვლისშემძლეობის ცრურწმენასაც. აქ დაშვებული „შეცდომის“ თანმიმდევრული შედეგია და მისი ბრალთა ადამიანური არსებობის თანამედროვე კრიზისი, გაუცხოება, ე. ი. ვითარება, როცა ადამიანს დაკარგული აქვს ცხოვრების საზრისი. თუმცა, მკაცრი აზრით, აქ არ შეიძლება ბრალზე და შეცდომაზე ლაპარაკი. ეს „ბრალად“ ჩანს მაშინ, როცა სამყაროს და ყოფიერებას მუნყოფიერებიდან ვუყურებთ. მაგრამ ყოფიერებიდან, როგორც ყოვლისგამსაზღვრელიდან დანახული, ადამიანის მიერ ყოფიერების ყოველი ახალი გაგება, წარმოადგენს ყოფიერების ილუმინალი ბედით გაპირობებულს. პლატონი, ამ კუთხით დანახული, ყოფიერების ხმის მსმენელად გამოდის. აქ დაიწყო ყოფიერების მიერ თავის თავის გაცხადების, გამოვლენის ახალი ეტაპი. თუ რატომ აკეთებს ამას ყოფიერება, ამის გაგება შეუძლებელია. შეუძლებელია, რადგან ყოფიერების ყოველი გაცხადება, გამოვლენა არის ამავე დროს ყოფიერების მიერ თავის თავის დაფარვა. იგი მუდამ დაფარულად აცხადებს თავს. ყოფიერების მიერ გაცხადებაში საკუთარი თავის გამოაშკარავებისაგან თავის შეკავებას ჰაიდეგერი ეპოქეს უწოდებს, ასე დაფარულად თავის გაცხადების ტიპები ქმნიან ეპოქებს. ისტორიის ეპოქალურობას.

ფილოსოფია, როგორც აზროვნება ყოფიერებაზე მიზნად ისახავს ყოფიერების ფენომენის ახსნას, განმარტებას. ამიტომ ამ ფენომენის შემსწავლელ ფენომენოლოგიას ჰაიდეგერი უწოდებს ჰერმენევტიკას ანუ ამოხსნის, ახსნის, განმარტების შესახებ მოძღვრებას; მაგრამ რადგან ყოფიერების ახსნა და გაგება სამყაროს შექმნას ან გარდაქმნას ნიშნავს, ამიტომ ჰაიდეგერი ჰერმენევტიკის ახლებურ გაგებას იცავს. ჰერმენევტიკა მან ჰერმესს დაუკავშირა, როგორც ღმერთების ამბის მომტანს, ღმერთების შიკრიკს, რომელსაც ბედის დანაბარები მოჰქონდა.

¹ მოკვიანო ნაშრომებში ჰაიდეგერი ამგვარ გაგებას მთელ ბერძნულ ფილოსოფიაში მიაწერს, ანაქსიმანდრედან დაწყებული.

ჰერმენევტიკული ჰაიდეგერის აზრით, არსებულის, ყოფიერის მხოლოდ ახსნა და განმარტება კი არაა, არამედ ამბისა და ცნობის მოტანა ყოფიერებიდან, ე. ი. ყოფიერების გამოვლენა, ანუ ახლის შექმნა ყოფიერთა სამყაროში. ჰერმენევტიკამ მასთან უნივერსალური ხასიათი მიიღო, განსწავვებით დილთაისაგან, რომელიც ჰერმენევტიკას მხოლოდ გონით მეცნიერებებს უყენებდა. ჰერმენევტიკული ჰაიდეგერთან საერთოდ ადამიანური ცხოვრების პირველადი ბუნების გამოხატულებაა, ის მიუთითებს იმაზე, რომ ასე ცხოვრობს ადამიანი სამყაროში.

ჰაიდეგერი არ აცხადებს პრეტენზიას, რომ ჰერმენევტიკის მის მიერ მოცემული გაგება ზუსტია. საერთოდ, თუ რაიმე არ მიაჩნია მას შესაფერად ფილოსოფიური აზროვნებისათვის ეს სიზუსტეა. სიზუსტე, ე. წ. ზუსტ მეცნიერებათა საქმეა, ფილოსოფია კი არაა მეცნიერება. მისი საკვლევი ვითარების სიღრმე მიუწვდომელია მეცნიერებისათვის, მაგრამ მაინც მეცნიერებათა უთუო განმსაზღვრელია

იმ ფუნქციას რასაც ჰერმესი ასრულებდა მითოლოგიაში ჰაიდეგერთან ასრულებს ენა. ენა ჰერმენევტიკულია, იტყვის იგი, მაგრამ ენა არა ჩვეულებრივი გაგებით, რომელსაც გრამატიკა სწავლობს. არა ადამიანთა ენა, არამედ ყოფიერების ენა, რომელიც ყოველდღიურ ადამიანურ ენაში სდუმს ზოლმე. მხოლოდ ამის წყალობით შეგვიძლია ჩვენ ლაპარაკი და რაიმეს განხილვა. ლაპარაკი ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ის ენაა. ყოფიერების ენის ალაპარაკება იშვიათი და დიდმნიშვნელოვანი ამბავია. ენის გაგების უნარი დაკარგა მეტაფიზიკამ და ამით დაკარგა ყოფიერების გაგებაც. ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ აღმოსავლეთის ენებში (მაგ., იაპონურში) უკეთაა შემონახული ყოველდღიურ ენაში ყოფიერების ენის გაგება. ცნებითა აზროვნებამ ევროპულ ენებს დაუკარგა ყოფიერების გაგების უნარი. აღმოსავლეთისათვის კი ცნებითი აზროვნება გარეგნულია. ევროპამ მხოლოდ ტექნიკურად დაიპყრო აღმოსავლეთი და არა სიღრმისეულად. ევროპისა და აღმოსავლეთის მონათველი ნამდვილი შეხვედრა, რომელიც აუცილებელია, ჰაიდეგერის აზრით, შესაძლებელი გახდება ევროპული აზროვნების მიერ ყოფიერების გახსენების შემდეგ. ეს შოპენჰაუერისეული მოტივი, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის აზროვნების შეხვედრისა, ჰაიდეგერის შემოქმედების მეორე პერიოდში ძლიერად იჩენს თავს.

ჰაიდეგერი ისე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ენას, რომ ძნელია ის გამოიჩინო ყოფიერების აზროვნებისაგან. მუნყოფიერებიდან დანახული ენაც და აზროვნებაც არის ყოფიერების ხმის მოსმენა და მისი „გამოთქმნა“. ეს კი ნიშნავს სამყაროს — ადამიანთა მიმართებაში მყოფ კონკრეტულ საგანთა და პროცესთა მთლიანობას. ხე, ქვა. მთა მხოლოდ ენის, აზროვნების და მათ საფუძველზე ადამიანის მოქმედების წყალობით არსებობს. ქარი მხოლოდ იალქნებში არსებობს, კზა — მხოლოდ

მაშინ თუ ის სავალადაა განსაზღვრული. ყოფიერებიდან დანახული იგივე ფენომენები არიან ყოფიერების ენა და ყოფიერების აზროვნება. ისიხი წარმოადგენენ ყოფიერების ღიაობას, გაცხადებას, რომელიც აუცილებელია ყოფიერებისათვის, როგორც ღიასა და დაფარულის იდუმალი ერთიანობისათვის. ამიტომ წერდა ჰაიდეგერი „მეტაფიზიკის შესავალში“ (1958. წ), რომ კითხვა ყოფიერების შესახებ უშინაგანესადაა გადახლართული ენის შესახებ კითხვასთან.

რადგან ერთ დროს ადამიანის ენა შეესაბამებოდა ყოფიერების ენას, ესმოდა მისი, ამიტომ ყოფიერების კვალის ენაში ძიება გამართლებული და აუცილებელია. ენის ბედი ხალხის, ერის ყოფიერებისადმი მიძარბებაში ძვეს. თუ ეს მიმართება დაიკარგა, ენა კნინდება და უსუსურდება. ცხადია აქაც ლაპარაკია ადამიანურ ენაზე. ჰაიდეგერისათვის, ისევე როგორც ჰერდერისათვის ენაში ამოიკითხება ერის ისტორია, მაგრამ თუ ჰერდერისათვის ენა იყო ასახვა რეალური ისტორიისა, ჰაიდეგერთან ეს ისტორია ენის შექმნილია, მისი ისტორიაა, ენის ისტორია არის ერის ისტორია. ეს არაა სხვადასხვა პროცესი.

XX ს-ში ენის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე ლაპარაკი უცხო არაა. მაგალითად, ვიტგენშტაინისათვის ის ფაქტი, რომ სამყარო არის ჩემი სამყარო, მულავნდება იმაში, რომ ენის საზღვრები ნიშნავს ჩემი სამყაროს საზღვრებს. ვიტგენშტაინმა ეს სოლიპისიზმის საყრდენად მიიჩნია. ჰაიდეგერს კი სამყაროში ენის „ყოვლისშემძლეობიდან“ გამოსულს საზყაროს გარეთ სურს გასვლა. ვიტგენშტაინისათვის ენა რაციონალურია და მის გარეთ არაფრის თქმა არ შეიძლება, რადგან ასეთი რამ მოუაზრებელია, ჰაიდეგერისათვის უთქმელობა და დუმილია სწორედ უმძალესი ცოდნის საფეხურზე მყოფი. თუ ვიტგენშტაინის მისტიციზმს გავიხსენებთ, ერთგვარი თანხმობაც შეიძლება დავინახოთ მათ შორის. ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ვიტგენშტაინი უარს ამბობდა ეკვლია მისტიკურ და მეცნიერულ სამყაროთა ორგანული კავშირი.

ენის გაგების დაკარგვა, იმის დავიწყება, რომ ის ყოფიერების ენაა, ისტორიულად გამოიხატა, ჰაიდეგერის აზრით, დებულებაში, რომლის მიხედვითაც ყველაფერი არის ლოგოსი, სიტყვა. აქ ენა იქცა პირველად და ნამდვილი პირველადი დაიკარგა. ამის შემდეგ კი, როცა ლაპარაკობენ ენის შესაბამისობაზე, იგულისხმება ადამიანის ენის შესაბამისობა ლოგოსთან, სამყაროსთან, რომელიც თავად ყოფიერების ენაა.

აქ ღვება საკითხი ჰაიდეგერთან ყოფიერების ენის, სამყაროს, ღიაობის და ქვემარტების, როგორც გაცხადების (აღეთეია) არსებითი იგივეობის შესახებ. ჰაიდეგერს არც ამ კითხვაზე აქვს გარკვეული პასუხი. ქვემარტება, მისი აზრით, ევროპულ ფილოსოფიაში, საბოლოო ანგარიშში, ნიშნავს ასახვას, სისწორეს. რაკი ყოფიერება თავისთავში

ნათელ ყოფიერად იქნა გაგებული, ადამიანურ აზროვნებას უმაღლეს მიზნად მისი ზუსტი ასახვა მიაჩნდა. მთელს ევროპულ ფილოსოფიაში, ან საგანს ემთხვევა ცნება, ანდა პირიქით ცნება ქმნის საგანს, საგანი ასახავს ცნებას. ამით ცნობიერება ჩაიკეტა თავის თავში, თავის სამყაროში. ესაა ყოფიერების ღიაობაში ჩაკეტვა. ექსისტენცი, სამყაროს გარეთ გასვლა, რომელიც ადამიანის არსებაა, გაყალბებული იქნა და იქცა ინ-სისტენტად. ეს არ ნიშნავს რომ ადამიანის არსება ალარაა ექსისტენცი¹, არამედ იმას, რომ ექსისტენტის საფუძველზეა შესაძლებელი მძი და მახინჯება და ისე წარმოდგენა თითქოს ადამიანი მხოლოდ ყოფიერთა სფეროთი იზღუდებოდეს.

ისევე, როგორც ექსისტენცი არის ინსისტენტის საფუძველი, ისევე ქვეშაირიტების, როგორც ასახვის პირობაც ჰაიდეგერისათვის არის ქვეშაირიტება, როგორც ყოფიერების გაცხადება, ე. ი. სამყაროს შექმნა. აქ იქმნება ის, რაც შეიძლება აისახოს, ჩასაც მეცნიერებანი თავის საგნად ჩათვლიან. ასახვის თეორიის გასაბატონებლად ანუ ქვეშაირიტების, როგორც ასახვის გასაბატონებლად საჭიროა დავიწყებული იქნეს, რომ სამყარო ყოფიერების გაცხადებაა. გაცხადებული გაგებული უნდა იქნეს თვითმოქმედად და თვითმკარად, ე. ი. უნდა მოხდეს ის, რაც მართლაც მოხდა ევროპული ფილოსოფიის ისტორიაში.

ყოფიერება თავის გაცხადებაში, ე. ი. თავის ქვეშაირიტებაში თავის თავს ფარავს. იგი აცხადებს თავის თავს, როგორც დაფარული, შეუცნობადი. ამდენად ჰაიდეგერისათვის „ქვეშაირიტება ამავე დროს არის არა-ქვეშაირიტება“. ადამიანის როლი აქ ორმხრივია. ერთი მხრივ, იგი ემორჩილება ყოფიერების „ნებას“, ხოლო მეორე მხრივ, ის აუცილებელია ყოფიერებისათვის. გაცხადება, რომ შესაძლებელი გახდეს, ქვეშაირიტება რომ არსებობდეს, აუცილებელია ადამიანის თავისუფლება. თუმცა ჰაიდეგერი იმასაც წერს, რომ გაცხადება თვითაა თავისუფლების შესაძლებლობა. საქმე იმაშია, რომ გაცხადება და თავისუფლება, ორი, დროში განსხვავებული ვითარებანი კი არაა, არამედ ერთი და იგივე პროცესია, ორი მხრიდან დანახული. გაცხადება რომ მოხდეს, სამყარო რომ არსებობდეს, მისთვის უცილებელია მუნყოფიერების მი-

¹ ჰაიდეგერმა ამ სიტყვის დეფინიცი წერა (Ek-sistent), რათა უკეთ გამოჩნდეს მისი ტრანსცენდენტობა, სამყაროდან გასვლა, გვიან დიწყო. თუ პირველ პერიოდში ტრანსცენდენტი უფრო „ჰუსერლისებურად“ იყო გაგებული, სამყაროსაკენ გადასვლა. მის დაგეგმვას (Entwurf) ნიშნავდა, მეორე პერიოდში ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს, რომ ტრანსცენდენტი სამყაროს გარეთ ყოფიერებაში გადასვლაა, და ესაა თვით სამყაროს შექმნის, ან გარდაქმნის პირობა. სიტყვას „ჰუსერლისებურად“, ფრჩხილებში ვსვამთ, რადგან აქაც არსებითი განსხვავება იყო. ჰაიდეგერისათვის მოხაზვა, დაგეგმვა გ:უ-ალბებული იყო ყოფიერების გაგებით. მისთვის ყოველი დაგეგმვა რაღაცნაირი გაგებაა თვით ყოფიერების.

მართება ყოფიერებასთან და ამ მიმართების ერთ-ერთი შესაძლებელი წესის თავისუფალი „ამორჩევა“, ხოლო ადამიანის თავისუფლება რომ არსებობდეს, აუცილებელია ყოფიერებას ღიაობის, გაცხადების თვისება ჰქონდეს.

ადამიანის თავისუფლება ჰაიდეგერთან მოჩვენებითია. ადამიანი; როგორც ყოფიერების წარმომადგენელი სამყაროში, ყოფიერთა შორის, შეიძლება თავისუფალი იყოს ამ სამყაროს მიმართ. მას შეუძლია ყოფიერებას შეადაროს ეს სამყარო, მისი უმდგარლობა დაინახოს და ახალი სამყარო ამოირჩიოს, შექმნას. მაგრამ ეს თავისუფალი არჩევანი ყოფიერების ბედშია უკვე გადაწყვეტილი. მუნყოფიერება ყოფიერთა სამყაროს უმაღლესი ინსტანციაა. ყოველი არსებული მას ემყარება და მისგან ღებულობს საზრისს. ამიტომ როცა ადამიანი ყოფიერებასთან სწორ მიმართებას დაკარგავს და ყოფიერთა, სამყაროს საგანთა შორის დაიწყებს ცხოვრების საზრისის ძებნას, იგი ვერაფერს ნახავს და ნიჰილიზმს ვერ გაექცევა. ყოფიერთა სამყაროში ადამიანი ვერავითარ საყრდენს და მათორიენტირებელს ვერ ნახავს, აქ იგი იძულებულია თავისუფლად ამოირჩიოს. მაგრამ ადამიანს არ შეუძლია ამოირჩიოს თავისუფლებასა და არათავისუფლებას შორის, იგი სარტრის სიტყვებით რომ ვთქვათ, დაწყევლილია თავისუფლებით. იგი გადაგდებულია სამყაროში, ყოფიერთა შორის. მან თვით თავი: „რისკით“ უნდა მისცეს ამ სამყაროს საზრისი. ამ აზრით იგი სამყაროს ცენტრია და ყოფიერებასთან მიმართებით ირჩევს სამყარობებს, როგორც თავისი არსებობის აუცილებელ პირობას. რადგან ყოფიერება არაა რაიმე კონკრეტულობა, კონკრეტული სამყაროს შექმნა ვერ იქნება ყოფიერების „ასახვა“.

ასე შექმნილი სამყარო არის ყოფიერების გაცხადება, ჭეშმარიტება. ჰაიდეგერი დარწმუნებულია, რომ ჭეშმარიტების აუცილებლობის დასაბუთებას მხოლოდ მისი თეორია ახერხებს. ის ფიქრობს, რომ ჭეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობის ტრადიციული ღებულება სწორია, მაგრამ, როგორც ყოველი ფორმალური ღებულება შუა გზაზე ჩერდება. ის „თუ — მაშინ“-ის სფეროშია, იგი აღგენს, რომ თუ კი ვინმე მსჯელობს, რაიმეს ამტკიცებს, მაშინ მისთვის ჭეშმარიტების არსებობა წინასწარანგულისხმევია. თავად ჰაიდეგერს იმის დასაბუთება სურს, რომ არავინაც რომ არ მსჯელობდეს, ჭეშმარიტების არსებობა მაინც აუცილებელია. ადამიანის არსებობა უკვე ნიშნავს ჭეშმარიტების არსებობას, ჭეშმარიტება და მუნყოფიერება ტოლპირველადია. ჭეშმარიტების პირველადი ადგილი არის მუნყოფიერება და არა მსჯელობა. ჭეშმარიტება, როგორც გაცხადება ანუ სამყაროს შექმნა აუცილებელი პირობაა ჭეშმარიტების, როგორც ასახვის არსებობისათვის. ასახავს მას ყოფიერების გაცხადება აძლევს.

მუნყოფიერების ამგვარი მიმართება ყოფიერებასთან წარმოადგენს ისტორიის არსებობის საფუძველს. უკეთ, ადამიანი ყოფიერებასთან თავისუფალ მიმართებაში დაადგენს, ამოირჩევს თავის ცხოვრების წესს, თავის არსებას. იგი ადგენს თავის მომავალს და ისტორიული პროცესის განვითარება ამისაკენ სვლაა, ამისი ექსპლიკაციაა, ე. ი. მომავლისაკენ სვლა წარსულისაკენ სვლაა, არსებულის, დადგენილისადმი მიახლოებაა. მაგ. პლატონის ფილოსოფიაში დადგენილი არსისაკენ, როგორც მომავლისაკენ, სვლაა ევროპის ფილოსოფია და ისტორია საერთოდ. ამიტომ ჰაიდეგერისათვის მომავალი არაა უფრო გვიან და წარსული, უფრო ადრე, ვიდრე აწმყო. მეცნიერული და ჩვეულებრივი ვულგარული გაგება დროისა, როგორც ქვანტიტატურისა, „ენლაების“ მიმდევრობისა, ჰაიდეგერს პირველადი დროულობის, როგორც ისტორიულობისაგან აბსტრაქციად მიაჩნია. რაიმე არსებულის ჰეგემარიტ დროულობას, როგორც ისტორიულობას განსაზღვრავს არა ხანი — საათები, წლების რაოდენობა, არამედ ადამიანთა მიმართება. მაგალითად, ქვის ცული მხოლოდ იმიტომაა ისტორიული (ძველი), რომ მას ადამიანის დღევანდელი არსებობის წესში არავითარი როლი არა აქვს, და არა იმიტომ, რომ მას დიდი ხნის წინათ იყენებდა ადამიანი. ხანი არაა გადამწყვეტი, რომ რაიმე წარსულს ან აწმყოს მივაკუთვნოთ. ადამიანის თავისუფალი გადაწყვეტილება, მის მიერ საკუთარი არსებობის არსების არჩევა ამოძრავებს ისტორიას. ისტორიული, წარსულის აზრით, იქნება მხოლოდ ის, რაც ყოფიერებასთან ადამიანის მიმართების გარდასულ წესს ეკუთვნოდა. ისტორიულობისა და დროულობის, ეს ფენომენალური ხასიათია წინ წამოწეული ჰაიდეგერის ძირითად შრომაში „ყოფიერება და დრო“ (1927 წ.). ადამიანის ყოფიერება, როგორც ექსისტენცი თავს იჩენს ზრუნვად (Sorge), ყოფიერებისაგან მოწყვეტის გაცნობიერებად, და მისდამი დაბრუნების გაცნობიერებულ ან გაუცნობიერებელ მაგრამ მუდამ „გაგებულ“ (გაგებით) სწრაფვად. ზრუნვის არსებად ჰაიდეგერი დაადგენს დროულობას, რომელიც ადამიანური, სასრულო დროულობაა, დაბადებასა და სიკვდილს შუაა მოქცეული. ჰაიდეგერი ამაოდ ცდილობს აიცილოს დროის ამგვარი გაგებით გაპირობებული უკიდურესი სუბიექტივიზმი. თუმცა არაერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ დროის სასრულობა არ ნიშნავს საკუთარ არსებობამდე, ან მის შემდეგ დროული მოვლენების უარყოფას.

დროის სასრულობა და მისი ფენომენალურობა, ჰაიდეგერის აზრით, ვერ გაიგო ვერც დროის ჩვეულებრივმა, ვულგარულმა გაგებამ და ვერც ტრადიციულმა ფილოსოფიამ. არისტოტელედან ბერგოსნამდე, კირკეგორის ჩათვლით, დრო და აქედან ისტორიულობაც, განიხილებოდა, როგორც რაღაც უცხო, სხვა, გარეგან სამყაროდან მომდინარე. ეს

ადამიანური არსებობის არანამდვილი, არასაკუთრივი წესია. აქ მომავალს გარედან, სამყაროდან ელიან, როგორც უცხოს, გარეგან ძალას. ეს სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანზე დროის იმ აბსტრაქციის გავრცელება, რომელიც ჩვეულებრივ ცხოვრებაში და მეცნიერებაშიც გამოსადეგია სამყაროში არსებულთა, არამუნყოფიერებდნაირ ყოფიერთა გასაგებად.

ჰაიდეგერი აცხადებს, რომ იგი მხოლოდ იყენებდა ისტორიის იმ გაგებას, რომელიც მოცემული იყო დილთაისა და მისი მეგობრის, გრაფი იორკის მიერ. ჰაიდეგერის მოღვაწეობის პირველ პერიოდში, როცა საკითხი ძირითადად მუნყოფიერების ექსისტენციალურ სტრუქტურას ეხებოდა, ეს მართლაც ასე ჩანდა, მაგრამ მეორე პერიოდში, როცა ადამიანი და მთელი მისი მოქმედება ყოფიერებაში უკვე გადაწყვეტილი ბედის გამოვლინებად იქნა გაგებული, როცა ისტორიული ეპოქები ყოფიერების „ეპოქედ“ იქცა, ისტორიის დილთაისეული გაგება უფრო ღრმა ონტოლოგიურ საფუძველს დაემორჩილა. მაგრამ ეს არ იყო შინაგანი აუცილებლობით გამოწვეული გადასვლა. ჰაიდეგერმა ისე ჩაკეტა დროული სამყარო სუბიექტურ საზღვრებში, რომ საერთოდ ყოფიერებაზე მრავალგზის მითითება „ყოფიერება და დროში“ ვერ ფანტავდა სუბიექტივიზმის ძლიერ ტენდენციას და ამიტომაც ეს მოძღვრება, წინააღმდეგ ავტორის სურვილისა, უკიდურეს სუბიექტივიზმად იქნა აღიარებული.

ისტორიის პირველხარისხოვან მნიშვნელობას ფილოსოფიისათვის ჰაიდეგერი ყურადღებას აქცევდა ჯერ კიდევ 1916 წ. გამოსულ შრომაში „დუნს სკოტის მოძღვრება კატეგორიებისა და მნიშვნელობების შესახებ“. აქ იგი ე. ლასკის კვლად უარყოფს ნეოკანტიანელობას და მეტაფიზიკური პრობლემების აუცილებლობას აღიარებს; მიაჩნია, რომ შეუძლებელია ლოგიკისა და მისი პრობლემების გაგება ტრანს-ლოგიკურთან კავშირის გარეშე. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ რამდენადაც ჰაიდეგერი „დაპირისპირებულობაზე მალა მდგომის“ მოთხოვნაში ლასკს ეთანხმება, ამდენად იგი ჰუსერლსაც უკვე კრიტიკულად უყურებს, თუმცა, თავის მოძღვრად აღიარებს და დუნს სკოტის მოძღვრებაში ჰუსერლის აზრთა ამოკითხვა სურს. ამავე შრომაში ჰაიდეგერი წერს: ისტორია და ისტორიაშია ერთადერთი მოცემულობა აბსოლუტური გონის გასაგებად. ისტორიის კულტურულ-ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ახსნა განმსაზღვრელი ელემენტი უნდა გახდესო კატეგორიათა პრობლემისათვის, კატეგორიათა კოსმოსის დაადგენად. აქვე წამოყენებული იყო მისტიკისა და რაციონალური შემეცნების აუცილებელი კავშირის მოთხოვნა. შრომაში (1954 წ.) „გზა ენისაკენ“ ჰაიდეგერმა ხაზი გაუსვა აღნიშნული ადრინდელი ნაშრომის მნიშვნელობას თავისი შეხედულებებისათვის. ჰაიდეგერის მოღვაწეობის ამ პერიოდს, „ყოფიერება და დროს“ დაწერამდე — შეიძლება მოსამ-

ზადებელი პერიოდი ვუწოდოთ, თუ კი ჰაიდეგერის მოღვაწეობის გავრცელებული, ორ პერიოდად დაყოფის შენარჩუნება გვსურს. „ყოფიერება და დროში“ ჰაიდეგერი არა მარტო მეტაფიზიკისაკენ წავა, არამედ ყოველგვარი მეტაფიზიკის იქით მოისურვებს გასვლას, ხოლო კატეგორიების გასაგებად აუცილებელ პირობად ექსისტენციალების გაგებას მიიჩნევს. კატეგორიები მისი აზრით, ობიექტური, საგანთა სამყაროს თვისებებია და რადგან ყოველი ობიექტი ისევე, როგორც ადამიანური სამყარო იქმნება და იცვლება ადამიანის ყოფიერებასთან მიმართების საფუძველზე, ამდენად ადამიანის არსებობის სტრუქტურული ელემენტების, ექსისტენციალების გაგება უნდა იყოს საფუძველი და შესავალი არა მარტო კატეგორიების, არამედ საერთოდ ყოფიერების საკითხის კვლევაშიც. ეს იქნება მხოლოდ აუცილებელი შესავალი. ესაა ანტროპოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის უფლებიან მაგარანტირებელი. მაგრამ ეს არ უნდა გადაიზარდოს ანტროპოლოგიზმში, ე. ი. ადამიანი არ უნდა იქნეს მიჩნეული უძირითადად და ყოველივე მოაზრებადის ცენტრად. შრომაში „საფუძვლის არსების შესახებ“ (1929 წ.) ჰაიდეგერი უკვე თავს იცავს ანტროპოლოგიზმის ბრალდებისაგან. „ყოფიერება და დრო“ სწორედ ევროპული ფილოსოფიის მიერ ცენტრში დასმულ და „გაამაყებულ“ ადამიანის წინააღმდეგაა მიმართული. მუხყოფიერება სამყაროს ცენტრში კი დგას, მაგრამ არც მას და, არც სხვა რაიმეს სამყაროში თავის თავში არა აქვს საყრდენი. ადამიანი ექსისტენტიულია, ე. ი. მას თავისი საფუძველი და ცენტრი სამყაროს გარეთ, ყოფიერებაში აქვს: ჰაიდეგერს იმის დასაბუთება უნდა, რომ ვერც ტექნიკის არსებული წარმატებანი, ვერც მეცნიერება, ვერც ლოგიკა ვერ მისცემს ადამიანს საჭირო ორიენტაციას და მყარ საფუძველს.

მეცნიერებასა და ტექნიკას მინდობილი ევროპული ადამიანი ჰაიდეგერის აზრით, დღეს თვალნათლივ რწმუნდება საკუთარ უძლურებაში. დღეს ადამიანს მის მიერ შექმნილი მანქანა იმონებს. დღეს შეიძლება დავინახოთ, რომ რასაც გამომთვლელი გონება ანუ ინტელექტი შეიმეცნებს, იმორჩილებს და გამოითვლის, ის არ ყოფილა ყველაფერი. ინტელექტს მინდობილი ადამიანი თავად გაუიგივდა სამყაროს საგნებს, ობიექტებს. ინტელექტი და ლოგიკა მხოლოდ იგივეობრივს ხედავს ადამიანსა და საგნებს შორის. ევროპული ფილოსოფია. ხედავდა ამ გაიგივებას, მაგრამ მიესალმებოდა ამას. საგნებში იმის დანახვა, რაც შემეცნებას შეაქვს მასში ადამიანის გონების ტრიუმფად იქნა მიჩნეული. ევროპული ფილოსოფია ფიქრობდა, რომ ამით სამყარო და მისი ობიექტები იქნენ დაყვანილი ადამიანზე. ჰაიზენბერგის სიტყვები რომ ვინმართ ამით „ადამიანი სამყაროში საკუთარ თავს ხედება“. ჰაიდე-

გერი კი ფიქრობს, რომ სწორედ ესაა სპეციფიკურ ადამიანურის დაკარგვა. ესაა ადამიანისა და ობიექტების გაიგივება იმის საფუძველზე, რაც ადამიანში საგნობრივია, კატეგორიალურია. ინტელექტს და მის ლოგიკას მეტის დანახვა არ შეუძლია. ამის საფუძველზე ადამიანი თვით იქცა საგნად, გამოსათვლელ მასალად. ინტელექტი და მისი პროდუქტები, მეცნიერება და ტექნიკა, ყველაფერს ათანასწორებს, მის მიერ გაგებული ადამიანი არ შეიძლება იყოს სხვა რამ, თუ არა საშუალო. მას არსებითად მხოლოდ ის თვისებები შეიძლება ახასიათებდეს, რაც ყველა სხვას ახასიათებს. მან არ შეიძლება რაიმე გააკეთოს ან გაბედოს ისეთი, რაც სხვა ადამიანს არ გაუბედია ან გაუკეთებია. ამ თვლით დანახულ სამყაროში არ შეიძლება რაიმე ამადლებული, იღუმალი, განუმეორებელი. აქ არ შეიძლება არც სერიოზული შეძრწუნება და არც დიდი სიხარული. მაშინაც კი, როცა ვინმე საზოგადოებიდან ან ბრბოდან გამიჯნას ცდილობს, მაშინაც ისე იქცევა, როგორც ამას საერთოდ აკეთებენ ხოლმე მსგავს შემთხვევაში.

რაციონალიზმისაგან ტექნიკურად უზომოდ გაძლიერებული, მაგრამ ინდივიდუალობადაკარგული ადამიანი უარს ამბობს პირად პასუხისმგებლობაზე რაიმეს მიმართ და თავს აფარებს საზოგადოებრივად დაკანონებულს, საშუალოს, ჰაიდეგერმა ამ მდგომარეობის გამოსახატავად შექმნა სპეციალური ტერმინი, რომელმაც ფართე გავრცელება ჰპოვა. განუსაზღვრელი ნაცვალსახელი გერმანულ ენაში Mann-ი. რომელიც იმას აღნიშნავს, რომ აქ კონკრეტულ სუბიექტს კი არ გულისხმობენ, არამედ საერთოდ ვინმეს, მავანს, (ამბობენ, აკეთებენ და სხვა), ჰაიდეგერმა გაასუბსტანტივა და საშუალო, უპიროვნო ადამიანის აღმნიშვნელად აქცია. Mann-ი ისაა, ვინც ყველა თავის მოქმედებას გაამართლებს ჩვეულებრივზე, საერთოზე მითითებით. ასე აკეთებენ სხვებიც, სხვები ხომ უარესსაც აკეთებენ, იტყვის იგი და ეს საკმაო საბუთად მიაჩნია.

ქვეყე, როგორც ყოველი ნივთი, ობიექტი ზუსტ მეცნიერებათა თვალსაზრისით რაღაც საშუალოა, გამეორებადი თვისებებისაგან შედგება, რაღაც საერთო კანონს ექვემდებარება, ასეთივე საშუალოდ გადაიქცა ადამიანი ინტელექტისა და ლოგიკის გააბსოლუტურების წყალობით. მაგრამ, ჰაიდეგერის აზრით, არაფერი არ არსებობს ისეთი, რასაც ყოფიერების იღუმალი არსი არ განაგებდეს. თავაწყვეტილი ინტელექტუალიზმისა და ტექნიციზმის ბატონობის დღევანდელი ეპოქაც რაღაცნაირად ემსახურება ყოფიერებას, მისი გაცხადებაა რაღაცა მხარით. ეს ყოფიერების გაცხადების, უკეთ დაფარულად გაცხადების ერთ-ერთი წესია. იგი თავის უკიდურეს საზღვრებამდე მივიდა და დადგა დრო, როცა ყოფიერება თავს ახლებურად გააცხადებს. ეს მოსალოდ-

ნელია, რადგან რაციონალიზმისა და ტექნიციზმის ეპოქამ თავისი თავი უკვე ამოსწურა თვისობრივად. მოსალოდნელი მსოფლიო ისტორიულ მობრუნების მანიშნებელია, ჰაიდეგერის აზრით, დღევანდელი ტექნიკის შედეგი—ატომური ომის საფრთხე. ამან შეაშინა და თავისებურად გამოაფხიზლა კაცობრიობა. მან ეკვის თვალთ შეხედა ტექნიკასა და ინტელექტს, რომელსაც აქამდე გულდაგულ მიყვებოდა. ამგვარი ფაქტები ევროპულ ადამიანს აფიქრებინებს, რომ თანამედროვე კრიზისიდან გამოსავალის ძიებაში მეგზურად ტექნიკა და ინტელექტი არ გამოდგება. ჰაიდეგერის მიზანი ამ აზრის განმტკიცება და დაფუძნებაა. მაგრამ ეს არაა ადვილი პროცესი. მას მიაჩნია, რომ კაცობრიობა მოახერხებს ატომური ომის საფრთხის აცილებას, მოახერხებს ამას ტექნიკისა და მეცნიერების საფუძველზე, მაგრამ ეს კიდევ უფრო აშინებს ჰაიდეგერს. იგი ფიქრობს, რომ ამით თანამედროვე კრიზისი კიდევ უფრო გაღრმავდება, ტექნიკის ყოვლისშემძლეობის რწმენა კიდევ უფრო გაიზრდება. გაიზრდება, შესაბამისად, ადამიანის გაობიექტურება, Man-ში გათქვევთა. გაგრძელდება არსებული მდგომარეობა, როცა არავენ იცის პასუხი: კათხებზე საით? და რისთვის? როცა ნაციის უდიდეს ადამიანებზე ფეხბურთელები და ბოქსიორებია გამოცხადებული.

ჰაიდეგერმა თანამედროვე ბურჟუაზიულ სამყაროში ადამიანური არსებობის კრიზისის სწორი სურათი დაგვიხატა. მის მნიშვნელობას ჰაიდეგერის მოწინააღმდეგენიც აღიარებენ, მაგრამ იგი საესეებით უსაფუძვლოდ ავრცელებს მას კაპიტალისტურ სამყაროს გარეთ და, გარდა ამისა, კრიზისის მიზეზებისა და კრიზისიდან გამოსავლის ანტიმეცნიერულ ახსნას იძლევა. იგი, მართალია, არ უარყოფს ტექნიკის მნიშვნელობას, მისი წინსვლის შეზღუდვაც უაზრო წამოწყებად მიაჩნია, მაგრამ რამდენადაც სამყაროს საზრისს თვით სამყაროში ვერ ხედავს, რამდენადაც ადამიანის შემოქმედებითი ძალებისადმი რწმენა არა აქვს, მისი ბრძოლა ტექნიციზმის წინააღმდეგ აუცილებლობით მიდის ყოფიერების, როგორც იღუპალი ტრანსცენდენტური ძალის წყალობის ლოდინის ქადაგებამდე. ამ გზით ადამიანი კარგავს იმ აქტივობასაც, რომელსაც რაციონალიზმი და ტექნიციზმი აძლედა.

ჰაიდეგერი ევროპულ ფილოსოფიას რაციონალიზმს, სუბიექტივიზმს და ჰუმანიზმს (რაც მისთვის ანტროპოლოგიზმს უდრის) აბრალებს. მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი დარწმუნებულია, რომ ევროპულმა ფილოსოფიამ სუბიექტის არსი ვერ გაიგო. კანტმა რომ ფილოსოფიის ხედვა სუბიექტზე ცნობიერად მიმართა, ეს წინსვლა იყო, რადგან ყოფიერების გააზრების გამოსავალი პუნქტი სწორედ სუბიექტია, მაგრამ კანტს პირველ რიგში სუბიექტის ობიექტურობა, ე. ი. ტრადიციული საკითხი აინტერესებდა. სუბიექტის სუბიექტურობა,

რომელიც მთავარი უნდა იყოს ფილოსოფიისათვის, კანტს არ უკვლევია. მეტიც, სადაც კანტი იგრძნობდა, რომ სუბიექტის სუბიექტურობისკენ მიყავდა პრობლემის შინაგან ლოგიკას, იგი უმაღლესად უკან იხევდა. კანტი უკან იხევდა, რადგან აქ ტრადიციული ფილოსოფიიდან მართლაც რადიკალურ გამიჯვნას ხედავდა და ეშინოდა ამისი. ამან გამოიწვია ცვლილებები „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში. წარმოსახვის ძალა, რომელიც სუბიექტის სუბიექტურობის ბუნებას წარმოადგენდა, მეორე გამოცემაში უკანა რიგში გადადის. აქ სინთეზის ფუნქცია წმინდა განსჯას მიეწერა და ლოგიკის ტრადიციული ბატონობა აღდგენილი იქნა. ამან ფიხტესა და ჰეგელის მოძღვრებათა წარმოშობის შესაძლებლობა შექმნა. ეს სუბიექტის გააბსოლუტურების, ე. ი. ყოფიერების კიდევ უფრო მეტად დავიწყების შესაძლებლობის შექმნა იყო. წარმოსახვის ძალის მიერ ნაწარმოები სინთეზი კი ჰაიდეგერის აზრით, ნათელს გახდიდა სუბიექტისა და მისი სამყაროს სასრულობას, ე. ი. ყოფიერებისადმი არსებითი მიმართების საჭიროებას.

სუბიექტის სუბიექტურობა ნათელს ხდის, ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანის სრულ დამოკიდებულებას მისგან არსებითად განსხვავებულზე, საერთოდ ყოველგვარი არსებულისაგან განსხვავებულზე, არარაზე; ნათელს ხდის, რადგან ყოველი არსებული, რასაც კი რაიმენაირი „არის“-ი მიეწერება აუცილებლობით გულისხმობს ადამიანს, როგორც სასრულობას. სასრულობა კი არ შეიძლება თვითმყოფი და თავის თავის საფუძველი იყოს. ამის გაცნობიერება მოხდა, ჰაიდეგერის აზრით, „ყოფიერება და დროში“. ამ ნაშრომში წამოყენებული დებულება: „მუნყოფიერების „არსება“ მის ექსისტენციაში ძვეს“, სხვას არაფერს ნიშნავდა. ეს არაა ესენციის და ექსისტენციის ტრადიციული დაპირისპირება. აქ ისაა აღნიშნული, რომ ადამიანი ყოფიერებასთან მიმართების, ე. ი. სამყაროს გარეთ გასვლის ანუ ტრანსცენდენტის წყალობითაა არსებული. ექსისტენცია, როგორც ადამიანის არსება უპირისპირდება, არა მარტო ინ-სისტენცს, ე. ი. ადამიანის საყრდენის სამყაროშივე დანახვას, არამედ ექსისტენციასაც. ეს უკანასკნელი ჰაიდეგერს ესმის, როგორც არამუნყოფიერებისნაირი, ე. ი. ადამიანისაგან პრინციპულად განსხვავებულ ყოფიერთა, ობიექტთა დამახასიათებელი. ამიტომ იყო, რომ ჰაიდეგერი თუ ექსისტენციას ადამიანის მიმართ ხმაობდა მას ბრჭყალებში სვამდა. ექსისტენცია, არსებობა ყოველ ყოფიერს აქვს. ექსისტენცია და ექსისტირება კი მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. ყველა სხვა, კლდე, ცხენი, ღმერთი უბრალოდ არის. „მხოლოდ ადამიანი ექსისტირებს“. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ ადამიანი იყო ნამდვილად არსებული, განმარტავდა თავის დებულებას ჰაიდეგერის წერილში „რა არის მეტაფიზიკა“ (1929 წ.), არამედ იმას, რომ მხო-

ლოდ ადამიანია ყოფიერებასთან გაგებითი მიმართების წყალობით არსებული. ეს მიმართება აუცილებელია, მაგრამ აუცილებლობით გარანტირებული არაა ის, თუ როგორი იქნება ეს მიმართება, საკუთრივი, თუ არასაკუთრივი. ყოველივე სხვა — ხეს, ქვას, ცხოველს „გარანტირებული“ აქვს თავიანთი თვისებანი. მუნყოფიერება კი არის არსებითად თავისი თავის შესაძლებლობა, მან უნდა ამოიჩიოს თავის თავი, მასში ყოველი გაგება რისკის ხასიათისაა. მხოლოდ ყოფიერებასთან მიმართების წყალობით შეუძლია ადამიანს ყოფიერნი, სამყაროში არსებული საგნები წარმოადგინოს და ცნობიერება ჰქონდეს ამ წარმოდგენილის შესახებ. ყოფიერებასთან შედარების წყალობით შეუძლია მას სამყაროს, ე. ი. ყოფიერთა მთლიანობის მიმართ პოზიცია ჰქონდეს, კითხვა დასვას მის შესახებ, მიიღოს ან უარყოს იგი, რაც საკუთარი თავის უარყოფაც იქნება.

თუმცა ჰაიდეგერი წინააღმდეგია მუნყოფიერების და ცნობიერების გაიგივებისა, მაგრამ ყოფიერებასთან მიმართების უკეთ გარკვევისათვის. მუნყოფიერების არსებას, ექსისტენცს ყოფიერების ცნობიერება შეიძლება ვუწოდოთ. ადამიანი, სწორედ იმიტომ, რომ ცნობიერება აქვს, მოწყვეტილია ყოფიერებას, მან ეს იცის და ცდილობს დაუბრუნდეს ყოფიერების საიმედო წიალს. ამის განხორციელების ერთადერთი საშუალება კი არანაკლებად აშინებს მას, რადგან ეს საშუალებაა სიკვდილი, საკუთარ არსებობაზე და სასრულობაზე უარის თქმა. ამ ვითარების გამო ადამიანის ექსისტენცი, მიმართება ყოფიერებასთან და აქედან სამყაროსთან არის ზრუნვა. როგორც არ უნდა იყოს მის მიერ ყოფიერების გაგება, რგი სადღაც მუდამ გრძნობს თავის უღრმეს სასრულობას ე. ი. თავის უსაფუძვლობას და გადაგდებულობას სამყაროში.

ყოფიერთა, არსებულთა მთლიანობისა და მისგან განსხვავებულის შესახებ კითხვის დასმა, ჰაიდეგერის აზრით, შეუძლია მხოლოდ ჰემარიტ ფილოსოფიას და პოეზიას (ხელოვნებას). მეცნიერებისათვის არსებულის, ე. ი. ყოფიერის გარდა არაფერს არა აქვს მნიშვნელობა. არსებულს დაპირისპირებული არარა (Nichts), ანუ ყოფიერება მისთვის არაფერია, არარაობაა. მხოლოდ ფილოსოფოსი და პოეტი ლაპარაკობს სერიოზულად (და იმედით) არარას შესახებ. მეცნიერის თვალი, როგორც მეცნიერისა მას ვერ ხედავს. იგი მას უაზრობად მიაჩნია. მეცნიერი მხოლოდ იმას მიიჩნევს არსებულად რისი კანონის ქვეშ მოქცევა, გამოთვლა და გათვალისწინება შეიძლება. იგი მხოლოდ იმას ეხება, რაც ლოგიკას და ლოგისტიკას ემორჩილება, ე. ი. მხოლოდ სამყაროს ობიექტებს. ამიტომაც მეცნიერება ზუსტი, მაგრამ ეს სიზუსტე სიღრმის ხარჯზეა მოპოვებული. ეს სიზუსტე ვერ შეედრება

ფილოსოფიის სიღრმეს, რომელიც არსებულთა უპირველეს საფუძველს იკვლევს და არ შეიძლება მეცნიერულობის საზომით იქნეს შეფასებული.

მეცნიერება უარყოფს არარას და ამით ადგენს არსებულს საკუთარ საგნად. აქედან ჩანს, წერს ჰაიდეგერი, რომ მეცნიერებამ მაინც იცის რაა არარა, მაგრამ არ სურს რაიმე იცოდეს მის შესახებ. ეს მეცნიერების მიერ „ინსტიქტური“ თავდაცვაა. არარას წინაშე გაქრებოდა მეცნიერების სიღიადღე და მისი წარმატებებით გატაცება. არარასაგან თვალის არიდებით მეცნიერება ადამიანს ხელს უწყობს სამყაროთი შემოიფარგლოს, საშუალოობის, უპასუხისმგებლობის, Man-ის სფეროში დარჩეს მაგრამ, რამდენადაც მეცნიერება ყოველთვის ფილოსოფიას გულისხმობს თავისი არსებობის პირობად, ამდენად, ევროპული მეცნიერების აღნიშნული თვისებაც ევროპული ფილოსოფიის, მეტაფიზიკის ბრალია. მეტაფიზიკამ შეცვალა ყოფიერება, ნათელი, შემეცნებადი და გამოთვლადი ყოფიერით. ამან კი უმაღლეს ინსტანციად განსჯა (ინტელექტი) და ლოგიკა გახადა. ამ საფუძველზე გაბატონებული ცრურწმენებით ყოფიერება არის : „უზოგადესი“ და ამიტომ ყველაზე ნათელი ცნება; მისი დეფინიცია შეუძლებელია; და, მესამე, იგი თავისთავად გასაგები ცნებაა. ამით დაკანონდა ყოფიერების დავიწყება. აქ სიმართლე მხოლოდ ის იყო, რომ ლოგიკის კანონებით მოქმედ ვანუკან არ შეეძლო ყოფიერების კვლევა. ყოფიერება ხომ არარსია და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი კი მოითხოვს აზრი იყოს ყოველთვის რაიმე არსებულის შესახებ აზრი.

მეცნიერული, ფორმალურ ლოგიკური აზროვნება (ჰაიდეგერის აზრით, მას ემორჩილება საბოლოო ანგარიშში, დიალექტიკურად) უარყოფს რა არარას არსებობას, თავად იყენებს არას და უარყოფას, მათი წარმოშობის ახსნა კი არ შეუძლია, რადგან ისინი სწორედ არარადან გამომდინარეობენ. ყოფიერების ამგვარი ვაგება არის, როგორც ჰეშმარიტი ფილოსოფიის, რე პოეზიის არსის უარყოფა, ანდა დავიწყება. პოეზიის (იგი ჰაიდეგერისათვის ხელოვნების უმაღლესი სახეობაა) არსის დავიწყება იზრდებოდა ყოფიერების დავიწყების პროპორციულად. პოეზია, რომელიც უძველეს ბერძნებთან იყო უმაღლესი საქმე, უმაღლესი საიდუმლოების გაცხადება, ე. ი. ახალი სინამდვილის შექმნა, შემოქმედება, ღმერთთა და ადამიანთა ბედის დიალოგს წარმოადგენდა, იქცა ესთეტიკური ტკობის საგნად. შეიქმნა მეცნიერება ხელოვნებაზე, ესთეტიკა, რომელმაც დააკანონა ხელოვნების ეს დაკნინება, მისი ასახვად ქცევა. ამიტომ ესთეტიკა არ გამოდგება, არც უძველესი ბერძნული და; არც აღმოსავლური ხელოვნების გასაგებად. ესთეტიკა; ისევე როგორც ეთიკა, როგორც მეცნიერება, ცნებითი აზროვნების შედეგია.

იგი ევროპული მეტაფიზიკითაა განსაზღვრული. დასავლეთის ფილოსოფიის ეს, ხელოვნების უარყოფელი, სული კარგად იგრძნო ჰეგელმა და ამიტომ ხელოვნება ცნებით აზროვნებასთან შედარებით განვითარების დაბალ და გარდასულ საფეხურად გამოაცხადა. მართალია, ჰეგელი დასავლეთის მეტაფიზიკის ნაკლოვანებას იზიარებდა, მაგრამ იგი, ჰაიდეგერის აზრით, ხელდავდა დასავლეთის ფილოსოფიის არსიდან გამომდინარე შედეგებს. მის მიერ ხელოვნების აღნიშნულ შეფასებას ის აზრი ქი არ ჰქონდა, თითქოს, გოეთე ან შილერი არ არსებობს, ან კვლავ ასეთები აღარ წარმოიშვებიან, არამედ მხოლოდ ის, რომ პოეტი უკვე აღარ შეიძლება იყოფა წინასწარმეტყველი. ერის ბელადი, და მხსნელი. ამ როლს მეცნიერება კისრულობს. აქ, გოეთე ვერასოდეს ვერ განდებდა ნიუტონის მნიშვნელობის მქონე. როგორც ვიცით, ჰაიდეგერს ეს კრიზისულ სიტუაციად მიაჩნია. ამ სიტუაციიდან გამოსვლაში კემმარტ აზროვნებას ხელოვნებაც ეხმარება. პოეზია და აზროვნება ორივე ენას ემსახურება, წერს ჰაიდეგერი. ეს ენა ყოფიერების ენაა, ყოფიერების გაცხადებაა. ყოფიერების ენა სხვაგვარად არ არსებობს თუ არა აზროვნებაში და ხელოვნანის შემოქმედებაში. დღეს, როდესაც ევროპა შიშის თვალით უყურებს ტექნიკას და მეცნიერებას, იქმნება შესაძლებლობა აზროვნებასთან ერთად ხელოვნების მივიწყებული არსიც იქნეს დანახული. საფრთხის გაცნობიერება უკვე იმედი. სადაც საფრთხეს ხელავენ იქ საშუალებაც მოიძებნება, არაერთხელ იმეორებს ჰაიდეგერი გერმანელი პოეტის ჰოლდერლინგის სიტყვებს.

ნამდვილი ხელოვანის ნაწარმოებში, ჰაიდეგერის აზრით, ხების-მიერი ნივთი ინდივიდალად ქცეული. ხელოვანი მეცნიერულ გულგრილობას (საშუალოდ, ეგზემპლარად განხილვას) გამოგლეჯს საგნებს და ყოფიერებასთან მიმართებაში დაგვანახებებს მათ. პოეტებიდან ჰაიდეგერი ჰოლდერლინგზე, რაინერ მარია რილკეზე, სტეფან გეორგზე და გეორგ ტრაკლზე მიუთითებს; მხატვართაგან ვან-გოგზე. ვან-გოგის „ფეხსაცმელები“ გამორჩეულია ათასი მისი მსგავსისაგან. იგი ერთადერთად ქცეული და ყოფიერების შესახებ გველაპარაკება. საერთოდ, ნამდვილი ხელოვანი სხვისთვის შეუქმნევებს, შორეულ მომავალში, რომ განხორციელდება, იმას ხელავენ. ამიტომაც იგი მუდამ უცხოა თანამედროვეობისთვის.

კაცობრიობა დღეს მართალია ტექნიკამ და მეცნიერებამ შეაშინა, მაგრამ დღევანდელი ადამიანის ნამდვილი შიში არაა რაიმე კონკრეტული საფრთხის, მაგალითად ატომური ომის შიშის ექვივალენტური. რასაც დღეს განიცდიან იგი შიშისაგან განსხვავებული, გადამრჩენი გრძნობაა. ჰაიდეგერი მას ძრწოლას (Angst) უწოდებს. ძრწოლის ცნება კირკეგორიდან მოდის და ჰაიდეგერთანაც ადამიანს სამყაროს გარეთ მიუთითებს. შიში (Fürcht) რაიმე კონკრეტულისაგანაა გამოწვე-

ული, ძრწოლას კი გარკვეული, კონკრეტული მიზეზი არა აქვს. იგი ძირითადი ადამიანური ამბავია, არა იმ აზრით, თითქოს ადამიანი მუდამ ძრწოდეს, არამედ იმ აზრით, რომ ყოფიერता მთლიანობისაგან განსხვავებული არარას დანახვას მხოლოდ ეს ხდის შესაძლებლად. ეს კი, როგორც ვიცით სამყაროს შექმნის, თუ გარდაქმნის პირობაა. ამრიგად, ის რაც კირკევორთან პიროვნული აქტი იყო, ჰაიდეგერთან მსოფლიო-ისტორიულად იქცა. მარტივად რომ ვთქვათ ძრწოლა არის საერთოდ ყოფიერता სამყაროს არარაობის, უმნიშვნელობის დანახვა ყოფიერებასთან, როგორც არარასთან „შედარების“ დროს. ამიტომ ამბობს ჰაიდეგერი, რომ ძრწოლის მიერ ნაჩვენებ „არარას ნათელ ღამეში“ ყოფიერता სამყაროს ერთადერთობა ანუღირდება. არარას არსი არის მარა არარავებლობა. იგი აარარავებს, აუფასურებს, მაგრამ არ კი გააქრობს, ან უარყოფს ყოფიერता სამყაროს. არ „ცილილობს“ თავად მარტო დარჩეს. არარა თავისთან შეპირისპირებაში მხოლოდ აუმნიშვნელოებს სამყაროს და ამ გაუმნიშვნელოვნებაში პირველად დააყენებს ადამიანს ყოფიერების, როგორც ასეთის წინაშე, ე. ი. სამყაროს გარედან დანახვებს სამყაროს. ესაა საკუთრივ მეტაფიზიკა, სამყაროს, ფიზიკას იქით გასვლა. აქ ხორციელდება მხოლოდ არარაში ყოფნა და არარას, ე. ი. ყოფიერების ღიაობა ამ, სამყაროს გარეთ ყოფნას ჰაიდეგერი ტრანსცენდენტს უწოდებს. ესაა სამყაროში მყოფისათვის ყოფიერების დანახვა და იქიდან ყოფიერता შეფასება.

მაგრამ თუ ძრწოლა მუხყოფიერების და მისი სამყაროს არსებობის პირობაა, როგორც ადამიანისათვის ყოფიერების დამნახვებელი, იგი ხომ მუდმივი უნდა იყოს. ჩვენ ხომ მუდმივ მიმართებაში ვართ ყოფიერებასთან? როგორ უთანხმდება ეს დებულება ჰაიდეგერისავე მტკიცებას იმის შესახებ, რომ ძრწოლა, როგორც ასეთი, იშვიათად ხდება ხოლმე? რომ არა ყოველთვის და არა ყველას გაეხსნება ამქვეყნიურობის საფუძვლად მდებარე და მისი მაარარავებელი არარა? აქედან ხომ ის ვამომდინარეობს, რომ ჩვენ ვარსებობთ სამყაროში და მიმართება გვაქვს საგნებთან არარას, როგორც ყოფიერების გარეშე? ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ ძრწოლით დანახული ყოფიერება მართლაც იშვიათია, მაგრამ ძრწოლაში დანახული ყოფიერება არის ყოფიერების ნამდვილი სახე. ეს ყოფიერებასთან საკუთრივი მიმართებაა. ძრწოლის ღუმელში ისმის ყოფიერების ხმა. ძრწოლის გარეშე კი ჩვენ, მართალია მუდამ გვაქვს მიმართება ყოფიერებასთან, მაგრამ ეს ყოველდღიური მიმართება მასთან არასაკუთრივია, დამახინჯებელია, ყოფიერება ყოფიერითაა შეცვლილი. ეს შეიძლება იყოს მატერია, სული, ღმერთი თუ სხვა რამ. ეს ამქვეყნიურობაში ჩაეკტვა, ზედაპირული არსებობაა, ინ-სისტენციაა, ძრწოლის ეკ-სისტენცის საპირისპიროდ. ჰაიდეგერი ნაფიცი

თეოლოგიით ამტკიცებს: რაც უფრო მეტად ვართ მიმართული სამყაროსადმი, მით უფრო ვცილდებითო არარას, ყოფიერებას მაგრამ ასე ძრწოლა ყოფიერებისადმი საერთო მიმართება კი არ გამოდის, არამედ ორგვარი. შესაძლებელი მიმართებიდან ერთ-ერთის განხორციელება; იგი საკუთრივი მიმართებაა და პირველადია იმდენად, რამდენადაც არასაკუთრივი მისი დავიწყება და გაყალბებაა. ამ უკანასკნელს უკიდურესობამდე მისულს კვლავ ძრწოლაში მოსმენილი ყოფიერების ხმა გადაარჩენს, რაც ახალი ეპოქის დასაწყისი იქნება.

არარასთან შეპირისპირებაში სამყაროს და სამყაროულის დამოუკიდებელი ღირებულების უარყოფა და მისი გაუფასურების ქადაგება ჰაიდეგერს არ სურს ისე გაუგონ თითქოს ეს იყოს სიკვდილის ფილოსოფია, ან, ტექნიკაზე და მეცნიერებაზე უარის თქმა. მან კარგად იცის, რომ ეს შეუძლებელია, მაგრამ ის, რაც მას შესაძლებლად და აუცილებლად მიაჩნია არსებული კრიზისის თავიდან ასაცილებლად, რასაც მთელი მისი ფილოსოფია ემსახურება, ესაა ცდა, დაარწმუნოს ტექნიკისა და მეცნიერებოთ გამომყენებელი და შემქმნელი ადამიანი იმაში, რომ ტექნიკა და მეცნიერება არაა უმაღლესი ღირებულება და არც უთუოდ ნდობის ღირსია. ადამიანი კი არ უნდა დააბრმავოს კოსმოსურმა მიღწევებმა და გამოთვლის სიზუსტემ, არამედ ყველაფერი ეს მხოლოდ საშუალებად ცნოს უფრო მაღალი ინსტანციის ხელში. ინტელექტი კი ამის საშუალებას არ იძლევა. ჰაიდეგერს საჭიროდ მიაჩნია ადამიანს მუდამ მხედველობაში ჰქონდეს უფრო მაღალი რამ, ვიდრე ინტელექტი და მისი შექმნილი ტექნიკაა, უფრო იღუმალი, ვიდრე აქამდელი, რაციონალურის ქარგაზე გამოპრილი მისტიკური და ირაციონალური. ესაა ყოფიერება ანუ არარა. მასშია ადამიანის და მისი სამყაროს ბედის გასაღები. ყოფიერებაზე აზროვნება საშუალებას მისცემს ადამიანს არ დაემორჩილოს ტექნიკის დამმონებელ ძალას. ეს იქნება ახალი ეპოქის დასაწყისი და ამდენად ყოფიერების შესახებ აზროვნება წარმოადგენს თვით ყოფიერების აზროვნებას. მის სხვაგვარად, ახლებურად გაცხადებას, ახალი სამყაროს შექმნას. რამდენადაც გაცხადება აუცილებელია ყოფიერებისათვის, ამდენად არ შეიძლება ლაპარაკი ყოფიერების აზროვნების წარმოშობაზე. ის არსებობს, რამდენადაც ყოფიერება არსებობს. აზროვნება არის ყოფიერების ქვეშარჩებობის, ე. ი. გაცხადების თხზვა, შექმნა. მაგრამ ყოფიერების შესახებ აზროვნება ჰაიდეგერთან შინაგანად წინააღმდეგობრივი ცნებაა. ყოფიერების არსი იღუმალია, იგი, როგორც აბსოლუტურად შეუცნობადი თავის შესახებ საკითხის დასმასაც კი გამორიცხავს. ხოლო ის, რაც ჰაიდეგერს სურს, იგი ყველაზე უკეთ გამოიხატება ცნობილი არეოპაგისტული დებულებით. ეს დებულება „განსწავლული არცოდნის“ სახელით დასავლეთის

ფილოსოფიაში კუზანელს მიეწერება, ხოლო XI ს. ეფრემ მცირემ ქართულად თარგმნა, როგორც ყოველად ბრძნული ღუმელი. ასეთივე მიმართებას ქადაგებს ჰაიდეგერი ყოფიერების მიმართ, რომელიც, მისი აზრით, გაცილებით უფრო იღუმალია, ვიდრე ნეოპლატონიკოსების, ან არეოპაგიტის მიერ წარმოდგენილი ღმერთი.

ისევე, როგორც ჰაიდეგერის ყოფიერება არარაობად იქნა გაგებული და მისი ფილოსოფია დასრულებულ ნიპილიზმად იქნა მონათლული, ასევე „ძრწოლის“ ჰაიდეგერისეული გაგება იმის მიზეზი გახდა რომ მისი ფილოსოფიისათვის ეწოდებინათ მშიშრების ფილოსოფია, რომელიც აფერხებს მოქმედებისაკენ სწრაფვას. ამგვარ შენიშვნებს ისევე, როგორც ჰაიდეგერის უკიდურეს სუბიექტივიზმის დამცველად გამოცხადებას, გარკვეული საფუძველი ჰქონდა ჰაიდეგერის მოღვაწეობის პირველ პერიოდში, როცა იგი ცდილობდა ადამიანის ექსისტენციალური სტრუქტურის ანალიზიდან დაენახა ყოფიერება. მეორე პერიოდში (1942 წლიდან) კი ჰაიდეგერი ცდილობს ადამიანი და მისი სამყარო დაინახოს ყოფიერებიდან, უკეთ, ყოფიერებაში, როგორც ერთადერთში, ადამიანისა და მისი სამყაროს როლი დაინახოს. ეს ორი პერიოდი არსებითად ერთი და იგივე გზის ორი მხრიდან გავლას — ადამიანიდან ყოფიერებამდე და ყოფიერებიდან ადამიანამდე. თუ პირველ პერიოდში მუნყოფიერებისათვის ყოფიერების აუცილებლობა უნდა დასაბუთებულიყო, მეორე პერიოდის მიზანია ყოფიერებისათვის მუნყოფიერების და მისი აზროვნების აუცილებლობის ჩვენება. აღნიშნული ორი პერიოდის ურთიერთმიმართება, მიუხედავად სრული შინაარსეული განსხვავებისა, გვაგონებს შემეცნების თეორიისათვის რიკერტის მიერ დასახულ ორ გზას, გზას სუბიექტიდან შემეცნების საგნისაკენ და პირიქით. ჰაიდეგერთანაც პირველი გზის გარკვეული უპირატესობა ჩანს. აღსანიშნავია, რომ პირველი გზის, ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიის უპირატესობა ფაქტიურად იმანაც კი სცნო ვისი გავლენითაც აღიარა რიკერტმა მეორე გზა შემეცნების თეორიაში. აქ ლაპარაკია ჰუსერლზე, რომელმაც ცნობიერების საგნის ხედვის მეთოდი, საგნის ცნობიერებაში აგების, კონსტიტუირების მეთოდად აქცია; რაც სუბიექტურ იდეალიზმად იქნა მიჩნეული ზოგიერთი მოაზროვნის მიერ.

ჰაიდეგერის ზოგიერთი კრიტიკოსი არ ეთანხმება მის მიერ საკუთარი ფილოსოფიის პერიოდების დახასიათებას და ამ პერიოდებს შორის პრინციპულ წინააღმდეგობას ხედავს. უფრო ზომიერი შეხედულება აქვს გამოთქმული ცნობილ გერმანელ ფენომენოლოგს ე. ფინკს თავის კრებულში „ჰუსერლი და ახალი დროის აზროვნება“ (1959 წ.). ამ წიგნში იგი წერდა: რასაც ჰაიდეგერი „ყოფიერებასა და დროში“ გა-

ნიხილავდა, როგორც ექსისტენციალებს, ე. ი. როგორც მუხროფიერების ყოფიერებით სტრუქტურებს, ახლა ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ყოფიერების განსაზღვრულობანი გახდნენ და მხოლოდ აქედან გამომდინარე ეკუთვნიან ადამიანს. ეს სწორია, მაგრამ ჰაიდეგერის განზრახვაც სწორედ ეს იყო: ადამიანის ბუნების გაგების წყალობით დანახული ყოფიერებიდან შემდეგ თვით ადამიანი გაეგო, როგორც ყოფიერებით სავსებით განსაზღვრული და ყოფიერებისავე აუცილებელი ნაწილი. ეს განზრახვა აშკარად გასდევს „ყოფიერება და დროს“ შესავლიდან ბოლო გვერდამდე. თავად ჰაიდეგერი მოგვიანებით აღნიშნავდა, რომ მან დასტოვა პირველი პერიოდის პოზიცია იმიტომ კი არა, რომ ის უვარგისი იყო, არამედ იმიტომ, რომ ფილოსოფია არის გზა და ეს გზაა მასში მარადიული.

ჰაიდეგერი ადამიანური არსებობის საზრისის ძიებას იმით ამთავრებს, რომ მას ყოველგვარ აქტიურობას და შემოქმედებითობას ართმევს. გასამართლებელი და დასაფუძნებელი იყო ადამიანის აქტიურობა და მისი თავისუფლება. ამისათვის მოხდა სამყაროს გარეთ გასვლა და ყოფიერებასთან დაკავშირება. ყოფიერებამ კი სავსებით დაიმორჩილა ყოველი ადამიანური მოქმედება და ადამიანს აღარაფერი დარჩა გარდა იმისა, რომ ელოდოს ყოფიერების წყალობას და მუდამ ფხიზლად იყოს მისი ხმის გასაგონად. ეს ისტორიის ჰეგელისეული გაგების თავისებური ვარიანტია, ოღონდ ჰეგელთან აბსოლუტური გონის მიზნის შეცნობის შესაძლებლობა ადამიანის აქტივობის დაფუძნებას სწორ გზეს მაინც აძლევდა, ჰაიდეგერთან კი ეს გამოორიცხულია.

ნიცშე და მისი მომდევნო ფილოსოფოსები ღმერთს, როგორც ადამიანზე მაღლა მდგომ ან მის გამსაზღვრელ ინსტანციას უარყოფდნენ იმისათვის, რომ ადამიანის დამოუკიდებელი ღირებულება დაემტკიცებინათ. ჰაიდეგერმა დაინახა, რომ ადამიანის სრული თავისუფლება საბედისწერო გამოსავალი პუნქტია ფილოსოფიისათვის და შეეცადა ადამიანური მოქმედებისათვის რაღაც განსაზღვრული და წარმმართველი საფუძველი მოენახა. იდეალიზმის საფუძველზე ამ გზამ არ შეიძლება კვლავ ღმერთთან არ მოგვიყვანოს. ეს ასეც მოხდა, მიუხედავად იმისა, რომ ჰაიდეგერს არაერთხელ აღუნიშნავს თავისი ათვისება. ყოფიერების იღუმალი არსის ჰაიდეგერისეული გაგება ფაქტიურად ძალიან ახლო დგას ნეოპლატონიკოსთა ღმერთთან. ორივენი სამყაროსადმი ტრანსცენდენტურია, ორივენი ერთპიროვნულად მართავენ სამყაროს, რომელიც მართალია ტრანსცენდენტურის გამოსხივებაა, მაგრამ არსებითად ფარავს მას.

ჰაიდეგერის (Heidegger) ძირითადი შრომები
„Sein und Zeit“. 1927;
„Vom Wesen der Wahrheit, 1943;

„Briet über den Humanismus“, 1947;

„Unterwegs zur Sprache“, 1959;

ლიტერატურა

კ. ბაქრაძე, „ექსისტენციალიზმი“, 1962;

П. Г а й д е н к о, Экзистенциализм и проблема культуры, 1963;

Т. Ш в а р ц, От Шопенгауэра к Хейдеггеру, 1964;

О. Р ö g g e l e r, Der Denkweg M. Heideggers, 1963.

ქარლ იასპერსი

გერმანელი ფილოსოფოსი კ. იასპერსი (1883 — 1969) თავდაპირველად მუშაობდა ჰაიდელბერგის ფსიქიატრულ კლინიკაში. 1921 წლიდან იასპერსი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის პროფესორია. 1937 წელს ფაშისტურმა მთავრობამ იასპერსი დაითხოვა უნივერსიტეტიდან. 1945 წელს ის კვლავ ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის პროფესორია. 1948 წლიდან მოღვაწეობდა ბაზელის უნივერსიტეტში.

იასპერსის ფილოსოფიური ძიების მთავარ ამოცანას ყოფიერების ნათელყოფა წარმოადგენს. მაგრამ ამ ძიების გზაზე იასპერსის ყურადღების ცენტრში ზედება არა „ყოფიერება როგორც ასეთი“, არამედ ყოფიერების სამი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული სახე: სამყარო, ექსისტენცი და ტრანსცენდენტური (ღვთაება). ყოფიერების ამ დანაწევრების შესაბამისად იასპერსთან ფილოსოფიაც სამ ნაწილად იყოფა. ეს ნაწილებია: ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში, ექსისტენციის — სპეციფიკურად ადამიანური ყოფიერების—განათება და მეტაფიზიკა. ამ სამ ნაწილს საბოლოო ჯამში ერთი მიზანი აქვს: მიგნებულ იქნას ყოფიერების ისეთი სახე, რომელიც ადამიანის არსებობას შეესაბამება და ადამიანს ყველა სხვა არსებულისაგან მიჯნავს.

უკვე ამ წინასწარი და ზედაპირული დახასიათებიდანაც კარგად ჩანს სხვაობა იასპერსისა და ჰაიდელბერგის ნააზრევს შორის. კერძოდ, როგორც სრულიად მართებულად მიუთითებენ, ჰაიდელბერგის ფილოსოფია ყურადღებას ამახვილებს ყოფიერების მხოლოდ იმ სახეებზე,

რომლებიც ანალოგიური არიან იასპერსის „სამყაროსი“ და „ექსისტენცისა“. ტრანსცენდენტური, ღვთაება, ჰაიდეგერის ანალიზის საგანი არ არის. ექსისტენცთან დაკავშირებული სიმწელებები მის ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტურის გათვალისწინების გარეშე უნდა დაიძლიოს სრულიად სხვაგვარია იასპერსის პოზიცია: მასთან ტრანსცენდენტურს მეტად მნიშვნელოვანი ამოცანების გადაწყვეტა ეკისრება. სწორედ ამით აიხსნება ის, რომ იასპერსის ფილოსოფია ყოფიერების უფრო მეტ ასპექტს შეიცავს, ვიდრე ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგია.

გავარჩიოთ ყოფიერების ასპექტები, რომელთა დახასიათებასაც იძლევა იასპერსი.

ს ა მ ყ ა რ ო. ჩვეულებრივ, სამყაროს ცნებაში იგულისხმება სამყაროსეული მთელი, ყველა არსებულთა ერთობლიობა. ამგვარად გავებულნი სამყაროს ცნება მოიცავს აბსოლუტურად ყველაფერს და სრულიად გამორიცხავს ყოფიერების ისეთი სახის დასახელებას, რომელიც ამ ცნებაში არ იქნება ნაგულისხმები.

იასპერსთან სამყაროს ცნება სპეციფიკური და შედარებით ვიწრო მნიშვნელობით მოიხმარება. სამყაროსეული ყოფიერება, იასპერსის მიხედვით ახასიათებს არა ყველა არსებულს, არამედ მხოლოდ არსებულის ნაწილს. მართალია, ეს ნაწილი ძალზე დიდია, მაგრამ ის მაინც ნაწილია და არა მთელი სინამდვილე. სამყაროს ეკუთვნის ყველაფერი ის, რაც შეიძლება გახდეს ჩემი ობიექტი, საგანი. სამყაროსეული ყოფიერება, მაშასადამე, არის ობიექტის ყოფიერება, სხვა სიტყვებით, საგნობრიობის შემცველი ყოფიერება ანუ მუნყოფიერება ობიექტებია. მაგალითად, დროსა და სივრცეში არსებული ნივთები, იარაღები, პიროვნებები. ობიექტების რიცხვს ეკუთვნის აგრეთვე აზრები, იდეალური საგნები, ფანტაზიის შინაარსები. სამყაროს ყოველი ნაწილი შეიძლება ვაჭკიოთ ობიექტად, საგნად და, ამ საფუძველზე, შევიმეცნოთ. სპეციალური მეცნიერებები, იასპერსის აზრით, სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებენ.

მეცნიერებას, აღნიშნავს იასპერსი, მეტად მნიშვნელოვანი ფუნქცია აქვს ყოველდღიურ ცხოვრებაში; ადამიანმა არ იცის, რა ელის მას, ადამიანი ჰკარგავს სიმშვიდეს უამრავი ძალების ზეგავლენით, ის განიცდის შიშს არცოდნის გამო. მეცნიერება, როგორც საყოველთაო ცოდნა, ადამიანს მყარ საყრდენს აძლევს. იმ სფეროში, რომელიც მეცნიერების კომპეტენციაში შედის, ადამიანი აღარ არის უძლური. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენ საქმე გვაქვს მოვლენათა უსასრულობასთან, სიმრავლესთან და მათი წვდომა შეუძლებელი ჩანს. მეცნიერება საშუალებას გვაძლევს გავბატონდეთ უსასრულობაზე, ვიპოვოთ ერთიანი სიმრავლეში.

მეცნიერულ ცოდნას ვანხორციელებ მე, როგორც ცნობიერება. რა

თქმა უნდა, ამ ცოდნის რეალიზაციას ვერ მოახდენს ემპირიული ცნობიერება, რომელსაც არ შეიძლება მოვთხოვოთ ობიექტური, საყოველთაობის შემცველი შემეცნება. საყოველთაო ბუნების ცოდნა ზორციელდება ცნობიერებაში საერთოდ. ადამიანი როგორც ემპირიული ცნობიერება განსხვავებულია ყოველი სხვა ადამიანისაგან, მაგრამ, როგორც ცნობიერება საერთოდ, ყველა სხვა ადამიანის იგივეობრივია. ცნობიერება საერთოდ არსებობს ყველგან, სადაც ნაწვდომია სინამდვილე, ობიექტი, მუნყოფიერი. ის არის რუბიექტური პირობა ობიექტურისა, საყოველთაოსი. ის უპიროვნოა, ყოველ ცნობიერებაში წარმოდგენილი იდენტური სტრუქტურაა. ცნობიერების სფეროში არ არსებობს თვითნებობა, აქ მეფობს აზროვნებითი იძულება, რომელიც ყოველ სუბიექტს საერთო ნიადაგზე აყენებს.

სამყაროს მოვლენათა ათვისება შემეცნების საშუალებით მარად დაუსრულებელი პროცესია და როგორც ასეთი წარმოადგენს სამყაროში ორიენტირების საშუალებას. იასპერსისათვის ცნება სამყაროში ორიენტირებისა მოიცავს კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ განხორციელებულ ცოდნას მუნყოფიერი საგნების შესახებ. ორიენტირება სამყაროში რეალიზდება ცალკეულ მეცნიერთა სფეროში მოღვაწე მკვლევართა შედეგებში.

კვლევითი ორიენტაცია სამყაროში, იასპერსის მიხედვით, უნდა განსხვავებულ იქნას იმ აზროვნებითი ძიებისაგან, რომელსაც ეწოდება ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში. ეს უკანასკნელი არ არსებობს პირველის გარეშე. მეცნიერულ-კვლევითი ორიენტირების ათვისების გარეშე სამყაროზე ფილოსოფოსობა ცარიელია, მასალას მოკლებულია. ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში არის ფილოსოფოსობა სწორედ კონკრეტული მეცნიერების მასალის საფუძველზე.

ჩვეულებრივ, მეცნიერებათა ფილოსოფიური ანალიზი სამყაროს ერთიანი სურათის შექმნით გვირგვინდება. იასპერსისათვის ეს გზა მიუღებელია. ფილოსოფია ვერ შექმნის სამყაროს ერთიან სურათს, რადგან სამყარო არ არფა ერთიანი. ამდენად, ფილოსოფიურმა ორიენტირებამ სამყაროს აბსოლუტური და ერთიანი სურათის შექმნის შეუძლებლობა უნდა აჩვენოს. მან უნდა შემოფარგლოს მეცნიერების მოქმედების საზღვრები და მოამზადოს ძიების ახალი გზები, რომლებიც პრინციპულად განსხვავდებიან მეცნიერული ძიების გზებისაგან.

სამყაროს რომელ სფეროებს პოულობს ფილოსოფიური ორიენტირება?

იასპერსი ასახელებს ოთხ შემდეგ სფეროს: 1. არაორგანულ ბუნებას ანუ მატერიას, 2. სიცოცხლეს, 3. სულს, როგორც განცდას, 4. გონს, როგორც მოაზროვნე, საგნებზე მიმართულ ცნობიერებას. იასპერსი

მკაცრად მიჯნავს ამ სფეროებს ერთმანეთისაგან. ორგანიზმის გაგება არაორგანული ბუნებიდან სრულიად შეუძლებელია. ასევე გამორიცხულია სულის გამოყვანა არასულიერისაგან. სული ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მოგვცემს გასაღებს გონის ასახსნელად. ამ სფეროების ერთმანეთისაგან დედუცილება ვერ მოხერხდება. ამის მიზეზი კი, იასპერსის მიხედვით, ის არის, რომ ყოველი სფერო ნამდვილობის სრულიად თავისებური ხასიათის მქონეა. მატერია, რომლის გაზომვა შესაძლებელია, არ შეიძლება გავაიგივოთ ცოცხალ ორგანიზმთან. ამ ორ სფეროს შორის ერთიანობა არ არის: პირველიდან მეორეზე გადასვლა მხოლოდ ნახტომით შეიძლება. ასევე ნახტომით გადავდივართ ცოცხალი ორგანიზმის ობიექტურ გარეგან სინამდვილიდან განმცდელი ცნობიერების, სულის სუბიექტურობაზე. ეს ორი ურთიერთზე დაყვანადი სინამდვილეა. ასევე, განმცდელი ცნობიერება გამიჯნულია ინტენციონალური ცნობიერებისაგან, ე. ი. გონისაგან. ამრიგად, სამყაროს ყოველ სფეროს თავისი სპეციფიკური კანონზომიერება აქვს. ყოველი სფერო მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესით „ცხოვრობს“. აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ის აზრი, რომ სამყარო არის ოთხი ურთიერთთან მთლად დაუკავშირებელი სფეროს კონგლომერატი. სამყაროს სფეროებს აქვს მიმართება ერთმანეთთან უფრო მეტიც, ყოველი მათგანი თავისი არსებობის აუცილებელ წინაპირობად გულისხმობს წინარეს: არ არსებობს გონი სულის გარეშე, სული სიცოცხლის გარეშე, სიცოცხლე მატერიის გარეშე. მაგრამ ეს ურთიერთგაპირობება იასპერსისათვის არ აღქმებს იმ დებულებას, რომ სამყარო მრავალსახოვანია და ამიტომ სამყაროს ერთიანობის იდეა ყალბია.

რადგან სამყარო თავისი არსებით არ არის ერთიანი, არ შეიძლება ერთიანი იყოს მეცნიერებაც. ეს ნიშნავს იმას, რომ სამყაროს სხვადასხვა, პრინციპულად განსხვავებულ სფეროს არ მიეყენება რომელიმე ერთი მეცნიერების პრინციპები. როგორც კი შევეცდებით სამყაროს რომელიმე სფერო ავხსნათ სხვა სფეროში გამართლებული მეცნიერული პრინციპებით, ასახსნელი სინამდვილე საქვეო ხდება. ფიზიკის მეთოდებით სიცოცხლის ახსნისას სიცოცხლე დაიყვანება ფიზიკალურ-ჭიმოურ პროცესებზე. ის სპეციფიკური, რაც სიცოცხლეს სიცოცხლედ აქცევს უგულვებელყოფილი ხდება. ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც სულის ახსნა გვსურს სიცოცხლის პრინციპებით, ან გონის ახსნა — სულის პრინციპებით. რადგან მეცნიერებებს განსხვავებულ სფეროებთან აქვთ საქმე, მათი მუშაობის წესი, კვლევის მეთოდი განსხვავებული უნდა იყოს. თეორიული კვლევის ერთ-ერთ ყველაზე დიდ საშიშროებას იასპერსი მეცნიერების რომელიმე ერთი სფეროს პრინციპებისა და მეთოდების გააბსოლუტებაში ხედავს. განსაკუთ-

რებით დიდი ზიანი მოაქვს იმას, რომ სწორად კერძო მეცნიერების პრინციპები საფუძვლად ედება ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. იასპერსისათვის ცალკეულ მეცნიერებათა სფეროების გააბსოლუტების მაგალითებია პოზიტივიზმი და იდეალიზმი. ამ ორი მსოფლმხედველობის ძირითადი ამოსავალი დებულებების კრიტიკისას ნათლად მოჩანს იასპერსის საკუთარი ფილოსოფიური პოზიცია და ბევრი თანამედროვე ზურჯუაზიული მოაზროვნისთვის დამახასიათებელი ტენდენცია—დადგეს ტრადიციულ ფილოსოფიურ მიმართულებებზე, კერძოდ, მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალა.

პოზიტივიზმში იასპერსს ესმის მსოფლმხედველობა, რომელიც ყოფიერებას აიგივებს იმასთან, რაც პოზიტიური ბუნების მეცნიერებისათვის არის შემეცნებადი. პოზიტივიზმისათვის ნამდვილია მხოლოდ ის, რაც დროსა და სივრცეში აღიქმება. თუ რაიმე არსებობს, ის აუცილებლად ობიექტი უნდა იყოს. ობიექტად ყოფნა და ყოფიერება ერთი და იგივეა.

პოზიტივისტისათვის საგანი მაშინ არის შემეცნებელი, როდესაც ვაგებულება ამ საგნის გამომწვევი მიზეზი. კაუზალობა მთავარი კატეგორიაა პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობაში, კაუზალობის კანონს ემორჩილება ყოველი ყოფიერი. ამიტომ საგნის შემეცნება პოზიტივიზმში ამ საგნის გენეზისის განხილვაა, საგნიდან მის გარეთ მდგომ სხვა საგანზე გადასვლაა, პასუხია კითხვებზე: რატომ, საიდან, რის მიხედვით. რადგან ერთადერთი სინამდვილე, რომელსაც იცნობს პოზიტივიზმი, ეს არის დროსა და სივრცეში საგანთა, ობიექტთა სინამდვილე, სუბიექტმა უნდა დაჰკარგოს თავისი სპეციფიკურობა, სუბიექტურობა. სუბიექტი პოზიტივიზმის ჩარჩოებში პრინციპულად არაფრით არ განსხვავდება ობიექტისაგან: ისიც ახსნილ უნდა იქნას გენეტიკურ-კაუზალურად, ისიც აღქმადია, ისიც შეიძლება გახდეს შემეცნების ობიექტი, მოკლედ: სუბიექტი ჩვეულებრივი ობიექტია სხვა სუბიექტებს შორის.

პოზიტივიზმის ერთ-ერთ ძირითად და პრინციპული ხასიათის შეცდომად იასპერსს მექანიციკურად მოაზროვნე განსჯის მოქმედების სფეროს გააბსოლუტება მიაჩნია. სინამდვილე პოზიტივიზმისათვის არის დროსა და სივრცეში არსებულ, კაუზალობის კანონს დამორჩილებულ ელემენტებისაგან აგებული მექანიზმი. ამის შესაბამისად პოზიტივიზმის აზროვნებაც მექანიციკური ბუნებისაა. იმას, რაც ჰეგელ-რიტია მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში, რაც გამოიყენება სინამდვილის მხოლოდ ერთ გარკვეულ სფეროში, პოზიტივიზმი საყოველთაო მნიშვნელობას ანიჭებს.

იასპერსი ფიქრობს, რომ პოზიტივისტისათვის გაუგებარი უნდა იყოს საკუთარი თავი, რადგან მის კონცეფციაში მიზანდამსახველი.

სუბიექტი სრულიად გამჭრალია. ამავე დროს, პოზიტივისტი ამართლებს თავის ცხოვრებას, მაშინ როდესაც მსოლოდ ბუნებრივ აუცილებლობას დამორჩილებულ სამყაროში ყოველი გამართლება ჰკარგავს თავის ნამდვილ აზრს. ის რაც ბუნების კანონების შესაბამისია, არის ისე, როგორც არის.. გამართლება აქ ზედმეტია.

პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობას უპირისპირდება იდეალისტური მსოფლმხედველობა. ამ უკანასკნელთანაც. იასპერსს პრინციპული ხასიათის უთანხმოება აქვს.

იდეალიზმი, იასპერსის მიხედვით, მსოფლმხედველობაა, რომელიც ყოფიერებას აიგივებს გონის ყოფიერებასთან. თუ პოზიტივიზმი ორიენტირებულია ბუნების მეცნიერებაზე, იდეალიზმი ეფუძნება გონით მეცნიერებებს, რომლებიც კვლევისაჟ გაგების მეთოდს მიმართავენ.

იდეალიზმი იცავს სუბიექტ-ობიექტის განუყრელობის თეზისს, მაგრამ ამ ორი კომპონენტის კორელაციაში უპირატესობას სუბიექტს ანიჭებს. თავისი თავის გამაცნობიერებელ გონს პრიმატი აქვს ობიექტებთან, რომელთა არსებობა და არსებობის წესი იდეალიზმისათვის პრობლემის შემცველია.

რადგან იდეალიზმისათვის ყოფიერება არ არის ობიექტის ყოფიერება, მექანიკური წესით მოქმედი განსჯა, რომელიც კაუზალურ ახსნას სჯერდებოდა, ჰკარგავს თავის უზომოდ გაზრდილ უფლებებს. წინა პლანზე გამოდის დიალექტიკური აზროვნება, რომლის როლი აკისრია გონებას. გონება კაუზალურ-გენეტიკურ ახსნას კი არ იძლევა, არაწედ გაგებას, რომელიც იდეასთან ზიარებას ეყრდნობა. ქეშმარიტი და ნამდვილი იდეალიზმისათვის ისაა, რაც შეესაბამება იდეას, ნაზიარებია იდეასთან. იდეასთან ზიარებისას ქრება ჩემთვის უცხო, ქრება მარტობა. მე ვუერთდები მთელს. ცალკეულის გამართლება ხდება იმით, რომ ის მთელის მომენტის სახით განიხილება. ეს ზიარება, მისვლა დამთავრებული და სრულყოფილი სახის მქონე იდეათა სამყაროსთან რაც ჩემში ერთეულის დაძლევის გზით უნდა მოხდეს იდეალიზმისათვის ნამდვილი ცხოვრების ერთადერთი გარანტიაა.

იასპერსი იდეალიზმში გონის სფეროს გააბსოლუტებას ხედავს. ეს გააბსოლუტება ხდება ერთეულის, ინდივიდის ფაქტიური არსებობის მიჩქმალვის ხარჯზე. ფაქტიური სამყარო, სამყარო, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი, იდეალიზმის ყურადღების გარეშე რჩება. იდეალისტი აგებს სამყაროს, რომელშიც სუფევს სრული ჰარმონია, სამყაროს, რომელმაც არ იცის, თუ რა არის წინააღმდეგობა, განხეთქილება, თავზარი. ასეთ სამყაროს არ შეიძლება რაიმე ვაჟლენა ჰქონდეს ფაქტიურ სინამდვილეზე.

პოზიტივიზმი და იდეალიზმი, იასპერსის აზრით ცალმხრივი თვალსა-

ზრისებია, ისინი სინამდვილის სხვადასხვა უბანზე აკეთებენ აქცენტს, და ამიტომ ურთიერთის მიმართ პრინციპულად დაპირისპირებულნი არიან. მიუხედავად ამისა, როგორც აღნიშნავს იასპერსი, მათ ბევრი საერთო მომენტი აქვთ. პოზიტივისტი და იდეალისტი საერთო პოზიციაზე დგება როდესაც საკითხი ეხება იმას, თუ რა არის კვლევისათვის ძირითადი და ყველაზე მნიშვნელოვანი. ორივე იტყვის, რომ ასეთია მთელი და საყოველთაო. პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობაში მთელი წარმოდგინდება როგორც ბუნების კანონზომიერება, ხოლო იდეალისტურ მსოფლმხედველობაში — როგორც იდეათა სამყარო. აქედან გამოსული ორივე თვალსაზრისი დამოუკიდებელ ღირებულებას ატარებს ადამიანს, როგორც ერთეულს. ამ კონცეფციათა ფარგლებში ერთეული დამორჩილებულია კერარასის ან ბუნების საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე კანონისადმი. ორივესათვის ადამიანში მთავარია ზოგადის, მთელის მსახურება, ამრიგად, ერთეული, თავისი საკუთარი მე-თი, თვითყოფიერებით, ორთავე მსოფლმხედველობაში აბსოლუტურად ნიველირებულია, ორივე მსოფლმხედველობისათვის საერთოა თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ჭეშმარიტი სინამდვილე არის დროის გარეშე მდგარი სინამდვილე. იდეალისტისათვის დროის გარეშე იდეათა სინამდვილე, პოზიტივისტისათვის კი ბუნების კანონზომიერება. დროში არსებულს ორივე კონცეფციაში დაქვემდებარებული, მეორეხარისხოვანი ფუნქცია აკისრია. ისტორიულობის სიღრმე და მნიშვნელობა პოზიტივისტისათვის და იდეალისტისათვის გაუგებარი რჩება.

პოზიტივისზმისა და იდეალიზმის ერთ-ერთ არსებით ხარვეზს იასპერსი იმაში ხედავს, რომ ორივე მსოფლმხედველობა ცნობიერების საერთოდ კომპეტენციის გადაჭარბებულ შეფასებას იძლევა. მეცნიერების სფერო, მიჩნეულია ერთადერთ სინამდვილედ. ამრიგად, პოზიტივიზმიცა და იდეალიზმიც სამყაროში ორიენტირებულ საფუძველზე რჩება და საკუთარ საყრდენს მოკლებულია. ისინი საკუთრივ სინამდვილეს ეძებენ იმ სფეროში, რომლებთანაც საქმე აქვთ სპეციალურ მეცნიერებებს და, რაც მთავარია, ეძებენ ისეთი ხერხით, რომელიც ამ მეცნიერებათა კუთვნილებაა. ეს კი იასპერსისათვის აბსოლუტურად მიუღებელია. კონკრეტულ მეცნიერებებში განხორციელებული ცოდნა არასოდეს არ წვდება ყოფიერებას თავისთავად. იასპერსი იზიარებს კანტის მოძღვრებას, რომლის თანახმად მეცნიერება იმეცნებს მხოლოდ მოვლენათა სამყაროს და არა საგანს თავისთავად. ამდენად მეცნიერებათა მიერ განხორციელებული ცოდნა მუდამ უკმარია იმისათვის, რომ მის საფუძველზე ნათელი მოეფინოს საკუთრივ ყოფიერებას. სინამდვილიც ჭეშმარიტი საიდუმლოება დაფარული რჩება.

ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში, პოზიტივიზმისა და იდეალიზმის საპირისპიროდ, აჩვენებს, რომ საკუთრივ სინამდვილის წვდომისათვის უნდა შესრულდეს გადასვლა ახალ სფეროში, ახალ განზომილებაში, რომელიც უცხოა იდეალიზმისა და პოზიტივიზმისათვის. ცნობიერების საერთოდ უძლეურება, რაციონალური აზროვნების უსუსურობა სინამდვილის ყველაზე მტკივნეულ და საბოლოო საკითხებზე ბკობისკენ უბიძგებს ადამიანს, აიძულებს ეძებოს საკუთრივი სინამდვილე სამყაროს, მუნყოფიერების გარეთ. თუ ცნობიერებას საერთოდ ეძლეოდა მოვლენათა სფერო, ახლა დგება საკითხი ყოფიერების პირველსახე წვდომისა.

ექსისტენცი. სად უნდა ვეძიოთ საკუთრივი სინამდვილე. თუ კი მისი პოვნა სამყაროსეულ საგნებში შეუძლებელი იყო? სამყაროში ორიენტირებამ ყოფიერების ძირეული საკითხები ღიად დატოვა. მაგრამ ფილოსოფოსობა ყოფიერების პრობლემის გარშემო დაუძლეველია. რაციონალური მიდგომის მსხვრევა ახალი ხერხებისა და ახალი სფეროების ძებნას გვაავალბს. მზერა გარე სამყაროდან თვითონ ბესკენ უნდა შემობრუნდეს. ახალი, სამყაროსაგან განსხვავებული სინამდგალე, იასპერსის თანახმად, შეიძლება ვიყო სწორედ მე, ადამიანი.

მაგრამ აქ დგება კითხვა: რით შეიძლება გაავამართლოთ ის აზრი, რომ სამყაროსაგან განსხვავებული სინამდვილე ადამიანში უნდა ვეძიოთ? განა ადამიანი არ შეიძლება გახდეს შემეცნების ობიექტი? ამ შემთხვევაში ის ხომ სამყაროს ერთ-ერთი ნაწილი იქნება და არა სამყაროსაგან განსხვავებული სინამდვილე?

მართლაც, ადამიანში არის ფენა ფიზიკურისა, არის ფენა ფსიქიკურისა. ამ ფენებს ობიექტებად აქცევენ გარკვეული კერძო მეცნიერებანი: ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია, ანთროპოლოგია და სხვ. ამრიგად, ადამიანი როგორც ფსიქო-ფიზიკური არსება თავისუფლად თავსდება ობიექტთა სამყაროში. როგორც არსება, რომლის ობიექტად, საგნად ქცევა პრინციპულად შესაძლებელია, ადამიანი არის სამყაროსეული, არის მუნყოფიერება.

ცხადია, ადამიანი რომ მხოლოდ მუნყოფიერებას წარმოადგენდეს, მას არ ექნებოდა განსაკუთრებული მდგომარეობა სხვა საგნებთან შედარებით. მაგრამ, იასპერსის მიხედვით, ადამიანი არ შეიძლება დაყვანილ იქნას მუნყოფიერებაზე. ადამიანში იმ განზომილებების გვერდით, რომელთაც ობიექტის ყოფიერების წესი აქვთ. შეიძლება ვიპოვოთ ისეთი განზომილებაც. რომელიც არასოდეს არ შეიძლება გახდეს ობიექტი, საგანი და ამდენად, არასოდეს არ შეიძლება იყოს არა მარტო მეცნიერების მეთოდებით შემეცნებული, არამედ საერთოდ შემეცნებული. ეს განზომილებაა ადამიანის ყველაზე არსებითი ფენა, რომელსაც კირკეგორთან თანხმობით, იასპერსი ექსისტენცია უწოდებს.

კითხვაზე, თუ რა არის ექსისტენცი, მაშასადამე, რა არის ადამიანი არსებით განზომილებაში, არ შეიძლება უპასუხოს რომელიმე მეცნიერულმა დისციპლინამ. აქ აღარ არის კომპეტენცია ცნობიერებისა საერთოდ, რადგან ამ კითხვებზე მეცნიერული პასუხის გაცემა, იასპერსის მიხედვით, ექსისტენცის უმაღლეს აქტედ რაობიექტად, საგნობრივ ყოფიერებას მიანიჭებდა მას და ამით ექსისტენცის სპეციფიკას წაშლიდა. ემპირიული კვლევა ექსისტენცს გადააქცევდა ფსიქიკურ სინამდვილედ. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ექსისტენცი არ არის ობიექტი, რომ მისი შემეცნება შეუძლებელია, არ აქცევს მას არარაობად. ექსისტენცი შეუშეცნებელია, მაგრამ გააზრებალია.

იასპერსი ფიქრობს, რომ რაიმეზე ლაპარაკი არ გულისხმობს აუცილებლობით ამ რაიმეს გადაქცევას საგნად, ობიექტად. ჩვენ, ფიქრობს იასპერსი, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ და ვიაზროვნოთ არა მხოლოდ საგნებზე. ჩვენ შეგვიძლია აზროვნების მეშვეობით ნათელი მოვფინოთ საკუთარ თავს, ამ უკანასკნელის საგნად ქცევის გარეშე. ექსისტენცი არ არის ცნების საგანი, მისი ცნებითი წვდომა გამორიცხულია. თვითონ გამოთქმა „ექსისტენცი“, იასპერსის მიხედვით არ არის ცნება, ის არის მხოლოდ ნიშანი, რომელიც საგნობრიობის იქითურ სინამდვილისაკენ მიგვახედებს.

ნათქვამი ამჟღავნებს იასპერსის ფილოსოფიის თავისებურებას: ის, რასაც იასპერსი წერს ექსისტენცის შესახებ, უნდა გავიგოთ, არა როგორც მეცნიერული თეორია, არა როგორც ლოგიკური დასაბუთებების შემცველი მოძღვრება სპეციფიკურ სინამდვილეზე, არამედ როგორც ექსისტენცის განათება, ექსისტენცის დანახვა ნიშნების მეშვეობით, როგორც მოწოდება, მიმართვა მკითხველის მიმართ. ექსისტენცის განათებისას ხმარებულ ტერმინებს, როგორც ამას არაერთგზის აღნიშნავს თვითონ იასპერსი, არ უნდა მივანიჭოთ ტრადიციული „საგნობრივი“ მნიშვნელობა.

აქედან გამომდინარეობს, რომ ექსისტენცის განათება — იასპერსის ფილოსოფიის ძირითადი შემადგენელი ნაწილი, — არ უნდა იქნას გაგებული, როგორც ექსისტენცის ონტოლოგია. ონტოლოგია ყოფიერების ცნებით ანალიზს იძლევა. იასპერსის ექსისტენცის განათება, თავისი პრეტენზიის მიხედვით, არ შეიცავს ექსისტენცის ცნებით ანალიზს, საგნობრივ განხილვას.

ექსისტენცი თავისებური სინამდვილეა, ეს თავისებურება იმაშია, რომ ექსისტენცის განხორციელება მთლად ადამიანზეა დამოკიდებული. ადამიანი არის მუნყოფიერება — ერთობლიობა იმ მხარეებისა, რომელთაც პრინციპულად ობიექტთა ყოფიერების წესი აქვთ, ერთობლიობა ფიზიკური და ფსიქიკური ნიშან-თვისებებისა, ერთობლიობა ვიტალური მოთხოვნილებებისა, ერთობლიობა იმ შეხედულებებისა და შეფასებე-

ბრსა, რომლებსაც აყალიბებს მოდა, მასის ცნობიერება, ტრადიცია, ჩვევა და ის შეიძლება დასაჩერდეს მუნყოფიერებას. ამ შემთხვევაში ექსისტენცი განუხორციელებელი დარჩება. ამრიგად, ექსისტენცი მოცემულია როგორც შესაძლებლობა, მე შემიძლია განვიხორციელო და ამავე დროს, შეიძლება, დავკარგო ის.

ექსისტენცი იქცევა სინამდვილედ მაშინ, როდესაც მე ვარსებობ საკუთარი თავის ძალით. ექსისტენცი არის თვითყოფიერება, ჩემი „თვითონ“-ის გამოღვიძება. ის არის საწყისი ადამიანისა, მისი მოქმედებისა და აზროვნებისა. ექსისტენცი ნიშნავს მიმართებას თავისთავისადმი, ადამიანური ყოფიერების უპირობო, აბსოლუტურ არსებას. ადამიანში, როგორც ექსისტენციაში, მოხსნილია გარეგანი შემბოჭველი პირობები, რომლებიც ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავენ საგანთა ქცევას სამყაროში, მუნყოფიერების სფეროში. ექსისტენციის არსება თავისუფლებაა.

მე, როგორც თავისუფალი ყოფიერება, არის საკუთარი მე-თი არსებობა. ეს მე, „მე თვითონ“ არ არის ზოგადი და საერთო მსგავსად ცნობიერებისა საერთოდ. ცნობიერების საერთოდ დონეზე ყოველი მე შეიძლება იყოს მეორე „მეს“ წარმომადგენელი. ექსისტენციის დონეზე ერთი მე ვერ იქნება მეორის წარმომადგენელი, რადგან „თვითყოფიერება“ ერთჯერადია, განუმეორებელია, კონკრეტულია. თითოეული ექსისტენცი თავისთავადია და არ შეიძლება გაგებული იყოს როგორც გვარობითი ცნების სახე. არ არსებობს ისეთი ზოგადი ცნება, რომლის კერძო შემთხვევაც იქნებოდა ექსისტენცი. ექსისტენციის დაქვემდებარება ზოგადი ცნებისადმი მის არსებას ამახინჯებს. ზოგადს შეიძლება დაუქვემდებაროთ ის, რაც მოცემულია როგორც ემპირიული მუნყოფიერება ან როგორც იდეალური საგანი და არა ექსისტენცი თავის განუმეორებად ინდივიდუალობაში.

რაში მქლავნდება თავისუფლება იასპერსის მიხედვით?

ქეშმარიტი თავისუფლება არის გადაწყვეტა, არჩევანი იმისა, რომ მე ჩემს მუნყოფიერებაში ვიყო „თვითონ“, საკუთრივ მე. იასპერსი თვლის, რომ გადაწყვეტა და თვითყოფიერება ერთიდაიგივეა. თუ მე ვერ ვიღებ გადაწყვეტილებას, ეს ნიშნავს იმას, რომ მე ჩემი თავი არ მიპოვია. გადაწყვეტაში მე მეძლევა თავისუფლება, რომელშიც შეუძლებელია არჩევანისა და მეს გათიშვა ერთმანეთისაგან, რადგან მე თვითონ ვარ ამ არჩევანის თავისუფლება, ეს არის არა შიშველი არჩევანი ობიექტურობებს შორის, არამედ თვითონ ჩემი არჩევანი. რამდენადაც მე ვირჩევ — მე ვარ. მე არ ვარ, ე. ი. მე არ ვირჩევ.

ამრიგად, სამყაროს საზღვრებს გარეთ ჩვენ შეგვიძლია მივაგნოთ ახალ სფეროს — თავისუფლების ყოფიერებას, რომელიც საკუთრივ

ყოფიერებაა, მაგრამ ეს მიგნების გზა მეტად თავისებურია. ეს ყოფიერება მე თვითონ უნდა განვახორციელო, ის მე თვითონ უნდა მოვიწოდო. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არც იარსებებს. ექსისტენცი შეიძლება „დავინახო“ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის ხორციელდება ჩემში. ექსისტენცი მე მეძლევა სწორედ ჩემი „თვითობის“ რეალიზაციისას, სავსებით ინდივიდუალურ ცდაში. ეს აპირობებს იმას, რომ მე არ შემიძლია ექსისტენციის თაობაზე ვილაპარაკო საყოველთაობისა და აზროვნებითი იძულების მქონე წესით, როგორც ეს მეცნიერებაში ხდება. ფილოსოფოსობას ექსისტენციის გარშემო ევალება არა ის, რომ მეცნიერების მსგავსად ობიექტური ხასიათის მტკიცებები მოგვეცეს, არამედ ის, რომ მკითხველს მინიშნების გზით აპოინოს საკუთარი გზა ექსისტენციის განხორციელებისაკენ.

თვითგანხორციელების გზაზე დადგომისა და მისი მიღწევის ერთ-ერთ ძირითად საშუალებად იასპერსი თვლის სხვა ადამიანებთან კომუნიკაციის დამყარებას. იასპერსი ფიქრობს, რომ სხვასთან კავშირის დამყარების გარეშე ადამიანს არ შეუძლია იყოს საკუთრივ ადამიანი.

კომუნიკაცია, რომელზეც ლაპარაკობს იასპერსი, არ არის მუნყოფიერებითი კომუნიკაცია. ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით ექსისტენციალური კომუნიკაცია არ შეიძლება გახდეს ცალკეული მეცნიერების, — მაგალითად, ფსიქოლოგიის ან სოციოლოგიის, — დაკვირვებისა და შემეცნების საგანი.

ექსისტენციალური კომუნიკაციის მოსამზადებელი საფეხურია მარტოობა. ვინც მასის სურვილებითა და გემოვნებით ცხოვრობს, არ არის მზად ჭეშმარიტი კომუნიკაციისათვის. კომუნიკაციის განხორციელება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც მასიურის ზეგავლენისაგან მარტოობაში იხსნის თავს.

მაგრამ მარტოობაში მე ვერ ვიპოვი თვითყოფიერებას. ექსისტენცი შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ თანადადამიანთან ერთობის დამყარების გზით.

კომუნიკაციის პროცესში მე ვიხსნები სხვის წინაშე. ეს გახსნის პროცესი არის ამავე დროს ჩემი, როგორც თვითყოფიერების, რეალიზაციის პროცესი. ჩემი გახსნა ამავე დროს ექსისტენციის განხორციელებაა. სხვის მიმართ ჩემი გახსნის პროცესში, ჩემს ღიად ყოფნაში მე ვკარგავ ჩემს თავს როგორც მუნყოფიერი, მაგრამ ვპოულობ ჩემს თავს როგორც ექსისტენცი და პირიქით, ჩემი ჩაკეტილობა საკუთარ თავში მაკარგვინებს ნამდვილ ყოფიერებას — ექსისტენცს, თუმცა ჩაკეტილობა ჩემი მუნყოფიერებისათვის სასარგებლო შეიძლება იყოს.

კომუნიკაციაში თავისი თავის გახსნის პროცესი, იასპერსის მიხედვით, არის თავისებური ბრძოლა, რომელიც ამავე დროს სიყვარულიცაა.

ეს სიყვარული არ არის ბრმა, განურჩეველი. ის არის მებრძოლი სიყვარული, რომელიც მომთხოვნია, ეჭვის თვალით მომზირალია, სარისკო გადაწყვეტილებების წინაშე მდგომია. მუნყოფიერების სფეროში ბრძოლისას ყველა იარაღი გამოიყენება, მათ შორის, ვერაგობა, ტყუილი. მებრძოლი სიყვარული არის ბრძოლა ექსისტენციისათვის. ის გამორიცხავს ძალას, ურთიერთის მიმართ რაიმე უპირატესობას, ერთ-ერთი მხარის გამარჯვებას. ის არის არა ორი ექსისტენციის ბრძოლა ერთმანეთთან, არამედ საერთო ბრძოლა თავისთავთან და სხვასთან. ეს ბრძოლა კი არ თიშავს, არამედ აერთიანებს ექსისტენტებს, ქმნის ექსისტენციალურ სოლიდარობას.

ექსისტენციალური სოლიდარობა თავისუფალი გადაწყვეტის საფუძველზეა აღმოცენებული და თავისუფალი ყოფიერების სფეროა: მაგრამ ეს თავისუფლება იასპერსის მიხედვით არ უნდა იქნას წარმოდგენილი აბსტრაქტულად. ადამიანი არის ისტორიულად განპირობებული არსება და ექსისტენცი სწორედ ამ ისტორიულობის ფონზე უნდა იქნას გააზრებული.

მე, როგორც მუნყოფიერება, ფიქრობს იასპერსი, მუდამ გარკვეულ სიტუაციაში ვარ და ამდენად არ ვარ ყველა შესაძლებლობათა მთლიანობა. მე ვიმყოფები ამ გარკვეულ ისტორიულ დროში, ამ გარკვეულ სოციალურ ვითარებაში, ვარ მამაკაცი ან ქალი, ახალგაზრდა ან მოხუცი. მე არა ვარ აბსოლუტური დასაწყისი, რადგან მე თვითონ არ ვქმნი ჩემს თავს, მე განსაზღვრული ვარ ჩემს წარმოშობაში. მე ჩართული ვარ სიტუაციაში, რომელიც აბსოლუტურად დამოუკიდებელია ჩემგან, ზღუდავს და წინააღმდეგობას უწევს ჩემს მოქმედებას, თავისუფლებას. სიტუაცია ჩემთვის ან სასარგებლოა ან საზიანო, ის ჩემთვის ნიშნავს შანსებს ან ზღვარს. სიტუაციები ცვალებადია. მე შემოიძლია შევეცვალო ისინი, მაგრამ მე არ შემოიძლია დავაღწიო მათ თავი. ჩემი არსებობა ყოველთვის არის ყოფიერება სიტუაციაში. მაგრამ მიუხედავად ამისა მე მაინც უნდა მივიღო თავისუფალი გადაწყვეტილება. მე უნდა ვიტვირთო ის, რაც შემთხვევამ მარგო წილად და გავსდემ პასუხისმგებელი ჩემი თავისათვის. გარკვეული ტიპის სიტუაციები, რომელთაც იასპერსი საზღვრით სიტუაციებს უწოდებს, მიჩვენებენ მე ჩემი საკუთარი თავისა და სამყაროს არასიმყარეს, წინააღმდეგობრივ ბუნებას და უპირობო გადაწყვეტილების მიღების წინაშე მაყენებენ. საზღვრითი სიტუაციებია ის, რომ მე არ შემოიძლია ვიცხოვრო ბრძოლისა და ტანჯვის გარეშე, ის, რომ მე დანაშაულს ვერ ავიცილებ, ის, რომ მე უნდა მოვკვდე, ისიც რომ მე მუდამ სიტუაციაში ვარ. მე შემოიძლია ვარიდო თავი საზღვრით სიტუაციებს, დავხუჭო თვალი მათ წინაშე და ამით დავკარგო ნამდვილი არსებობა, მაგრამ შემოიძლია გავუსწორო

მათ თვალი და თავისუფალი გადაწყვეტილების გზით გაეკეთა ნახტომი მუნყოფიერებიდან ექსისტენცი. საზღვრით სიტუაციებში ყოფნა იასპერსისათვის ექსისტენციით არსებობას ნიშნავს. საზღვრით სიტუაციებში განხორციელებული გადაწყვეტის მეშვეობით მე ვეზიარები მარადიულობას. ეს ნიშნავს იმას, რომ ექსისტენცი არც დროის განზომილებას მოკლებულია და არც მხოლოდ დროულ-წარმავალია. მაგრამ ეს მარადიულობა იასპერსთან თავისებურად არის გააზრებული: დროულობა და მარადიულობა ერთმანეთს ურთიერთს წამიერებაში. მარადიულია აწმყო, რომელშიც ადამიანი თავის თავს პოულობს. ამ უმაღლეს წამიერებაში ექსისტენცი განიცდის ჩვენი არსებობის უმდგარდობას, სიმყიფეს. მე განვიცდი ჩემი თავისა და სამყაროს მსხვერველს და ამ მსხვერველს განცდაში შეხებაში მოვდივარ ტრანსცენდენტურთან. ამ ნახტომის აუცილებლობა ამჟღავნებს ექსისტენციის ახალ მხარეს; კერძოდ იმას, რომ ექსისტენცი არის მიმართება არა მარტო თავისი თავის მიმართ, არამედ ტრანსცენდენტურის მიმართაც.

მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ა. ტრანსცენდენტური, რომელიც მეტაფიზიკის კომპეტენციაში შედის, არის სინამდვილე შესაძლებლობის გარეშე. ის სინამდვილეა, რომლის იქით არაფერი არ არის. ამ აზრით ის აბსოლუტურია. ტრანსცენდენტური არ ემთხვევა ემპირიულ სამყაროს, მაგრამ ის იასპერსისათვის არც იმპევესიური სამყაროა. ტრანსცენდენტური არის სინამდვილის იმანენტური ფუძე, მაგრამ ისეთი ფუძე, რომლის შემეცნება ცნობიერების საერთოდ მეშვეობით შეუძლებელია. ტრანსცენდენტურის გარკვეულობები ჩემთვის მუდამ დაფარული რჩება.

მიუხედავად ამისა, ტრანსცენდენტურზე მითითება გარკვეული სახით კატეგორიების მეშვეობით აბსოლუტის გააზრების დროსაც ხდება. აზროვნება ყოველთვის კატეგორიების მეშვეობით აზროვნებას გულისხმობს, ამიტომ მე აბსოლუტსაც კატეგორიების ბადეში უნდა მოვათავსო, თუ კი მსურს აზროვნებით ვწვდე მას, მაგრამ აბსოლუტის გააზრება კატეგორიების საშუალებით ვერ აღწევს თავის მიზანს, რადგან რა წამს მე აბსოლუტს კატეგორიებს მივუყენებ, აბსოლუტი ვაქრება და ჩემს წინაშე აღმოჩნდება სამყაროსეული საგანი, ობიექტი. იქმნება წინააღმდეგობრივი, ანტინომიური მდგომარეობა: მე მსურს გავიაზრო ის, რაც გააზრებადი არ არის. ეს ანტინომიურობა არ არის შემთხვევითი. მე შემიძლია არ ვიაზრო აბსოლუტი და აზროვნება მხოლოდ არააბსოლუტურზე გადავიტანო, მაგრამ არააბსოლუტურის აზროვნებისას მე არაპირდაპირ მაინც ვეხები აბსოლუტს. მე არ შემიძლია გავიაზრო აბსოლუტი და ამავე დროს არ შემიძლია უარი ვთქვა აბსოლუტის გააზრებაზე. აბსოლუტი მუდამ რჩება ტრანსცენდენტურად, რადგან მე არასოდეს არ შემიძლია ავითვისო ის, მაგრამ

მე ვახდენ ტრანსცენდირებას მისიკენ აზროვნების საშუალებით, რაც ნახულობს დასრულებას იმის ნათელყოფაში, რომ აბსოლუტი მოუაზრებადია აბსოლუტის გააზრება აჩენს აზროვნების საზღვარს, აზროვნების შეზღუდულობას. ტრანსცენდენტურის მოაზრება მოითხოვს აზროვნების ფარგლებიდან გასვლას, გადასვლას გარკვეულიდან გაურკვეველზე, მოაზრებადიდან მოუაზრებადზე. თუმცა ტრანსცენდენტური მუდამ მოაზრებადი რჩება, მაგრამ მოაზრებადია ის, რომ არსებობს მოუაზრებადი. აზროვნების მსხვერველი მიანიშნებს აბსოლუტზე, მის არსებობაზე, სწორედ არსებობაზე და არა არსებაზე. აბსოლუტის „რაც“, მისი გარკვეულობები, თვისებები, მხარეები სრულიად დაფარული რჩება ჩვენთვის. ყოველი დადებითი ნიშნის გამომთქმელი მსჯელობა აბსოლუტზე შეცდომა იქნებოდა, რადგან უსასრულოს გამომთქმა სასრულოთი შეუძლებელია.

ღმერთთან შეხება ცნობიერებისა საერთოდ საბოლოო ჯამში გადალახვას და ექსისტენციის პოზიციასზე დადგომაა გულისხმობს. ექსისტენციალურად ყრუ ვერ გაიგონებს ღვთაების ხმა. ექსისტენციის პოზიციიდან ყოველ საგანს ენიჭება რაღაც მნიშვნელობა, ყოველი საგანი ხდება მეტი ვიდრე შიშველი ობიექტი, სინამდვილე იქცევა გარკვეულ ენად, შიფრად, რომლის წაკითხვა შემოვლითი გზით მიგვიყვანს ტრანსცენდენტურთან. ტრანსცენდენტური გამოსჭვივის ყველაფერში, ყოველი არსებული ატარებს ღვთაების კვალს. ყველაფერი შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც სიმბოლო, მაგრამ არა სიმბოლო რაღაც საგნობრივისა, ობიექტის ბუნების მქონესი, არამედ არასაგნობრივი ტრანსცენდენტურისა. ამიტომ შიფრის წაკითხვა არ იქნება ობიექტური ცოდნა. ის არის საქმე რწმენისა, რომელიც არაერთმნიშვნელოვნად შიფრავს ტექსტს.

იასპერსისათვის შიფრია ყველაფერი, რაც ჩვენ გარს გვარტყია: ბუნება, ისტორია, ადამიანი, მაგრამ მთავარ და საბოლოო შიფრად იასპერსი მიიჩნევს მსხვერველს, ყოველივე ამქვეყნიურის, ადამიანურის მსხვერველის განცდაში ამოიკითხება ტრანსცენდენტური. დროულისა და სასრულოს დაღუპვა აჩენს მარადიულსა და უსასრულოს. იმ მარადიულს, რომელშიც მე ვარ დაფუძნებული, რომელშიც მეც მაქვს წილი, როგორც ექსისტენცის. ტრანსცენდენტურთან, მარადიულ და აბსოლუტურ ყოვლის მომცველთან შეხებამ შიშის განცდა ღრმა სიმშვიდით უნდა შეცვალოს, უნდა მისცეს მტკიცე საყრდენი ადამიანის მოქმედებასა და აზროვნებას.

ისმება კითხვა: მართლაც შეუძლია თუ არა ადამიანს იპოვოს მტკიცე საყრდენი იასპერსის ფილოსოფიის მიერ წარმოდგენილ სამყარო-

ში? რამდენად სარწმუნოა ის პრინციპები, რომელზეც დგას იასპერსის ფილოსოფიური ნააზრევით?

იასპერსის მთელი ნააზრევისათვის საბედისწეროდ უნდა ჩაითვალოს მტკიცება იმისა, რომ თვითყოფიერება არ არის საგანი, რომ ექსისტენცი დგას ცნებითი შემეცნების ფარგლებს გარეთ. იასპერსის ძირითადი ტენდენცია გასაგებია—მას სურს თვითყოფიერების სფერო გამოიწილოს ემპირიული ნივთების სფეროსაგან და ეს განზრახვა სრულიად კანონიერია: ადამიანის არსების განხილვის წესი თვისობრივად უნდა განსხვავდებოდეს ნივთების სამყაროს განხილვის წესისაგან. მაგრამ ეს გამოიწვინა უკიდურესად რადიკალურ ფორმაში სრულდება. ექსისტენცს ერთმევა საგნობრიობა, ეს კი ყოველგვარ ობიექტურობას ართმევს ექსისტენცის შესახებ მსჯელობას. აქედან გაუგებარი ხდება როგორ უნდა განხორციელდეს კომუნიკაცია ცალკეულ ექსისტენციებს შორის. კომუნიკაცია ურთიერთგაგებინებას გულისხმობს, გაგებინება კი, თავის მხრივ, მოითხოვს ობიექტურობის და ამდენად საგნობრიობის მინიმუმს მაინც. აბსოლუტური ინდივიდუალიზმის საფუძველზე შეუძლებელია ექსისტენციალური სოლიდარობის გამართლება.

იასპერსის ფილოსოფიის საფუძველზე მოპოვებულმა ტრანსცენდენტურმაც არ შეიძლება იხსნას ადამიანი მარტოობისაგან. შიფრის ამოკითხვა არ არის ერთმნიშვნელოვანი. ამდენად, ყოველ ექსისტენცს თავისი ტრანსცენდენტური შეესაბამება. ეს ნიშნავს იმას, რომ ტრანსცენდენტურის საზომი თვითონ ადამიანია. გასაგებია, რომ სუბიექტურობაში ჩაკეტილი ტრანსცენდენტური ვერ იქნება ადამიანის მოღვაწეობის ნამდვილი საყრდენი, ვერ იქნება ის ინსტანცია, რომელიც სწორ გზას მიუთითებს მასთან მიმართებაში მყოფ ინდივიდს. ადამიანი რჩება გამოკეტილი საკუთარ ნაჭუჭში. მარტობა, უიმედობა და უპერსპექტივობა არის იასპერსის ნააზრევის ობიექტური შედეგი.

კ. ი ა ს პ ე რ ს ი ს (Jaspers) ძირითადი შრომები
Philosophie, 3 Bände, Berlin, 1932;
Die geistige Situation der Zeit, Berlin, 1931;
Existenzphilosophie, Berlin, 1938;
Von der Wahrheit, München, 1948;

ლიტერატურა

ე. კოღუა, ისტორიის ფილოსოფია, 1966;
Т. Шаару, Om Шопенгауера к Хейдеггеру,
1964;
F. J. Brecht, Einführung in die Philosophie
der Existenz, Heidelberg, 1948.

ფრანგული ექსისტენციალიზმი

გაბრიელ მარსელი

გ. მარსელი (1869 წ.) არის ფრანგული კათოლიკური ექსისტენციალიზმის ბელადი, სორბონის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი, მუსიკოსი, კრიტიკოსი და დრამატურგი. მსგავსად სარტრისა, მისი დრამებიც მისი ფილოსოფიის იდეებს გამოხატავენ, მასაც აუტანლად მიაჩნია თანამედროვე ადამიანის მდგომარეობა და გამოსავალს ადამიანური არსებობის ანალიზში ხედავს: ამის გარდა სარტრი და მარსელი თითქმის ყველაფერში უპირისპირდებიან ერთმანეთს.

გ. მარსელის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა იქონია შელინგმა, კირკეგორმა, ბერგსონმა და როისმა. 40 წლის ასაკამდე არც ერთ რელიგიას არ აღიარებდა, 1929 წელს კი მიიღო კათოლიკობა, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა მისი ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. ამიტომ არის, რომ თუმცა მისი ფილოსოფიის ამოსავალი ექსისტენციალისტურია, მაგრამ მისი დასკვნები ნეოთომისტურ ფილოსოფიას უახლოვდება.

განსხვავებით ათეისტური ექსისტენციალიზმისა (ჰაიდეგერი, სარტრი, კამიუ), მარსელის ფილოსოფია ნათლად გამოხატული რელიგიური ხასიათისაა. მისი ყურადღების ცენტრში დგას რელიგიურ-ეთიკური პრობლემები. იგი ექსისტენციალიზმს ქრისტიანობის გასამართლებლად იყენებს, ხოლო რწმენას ექსისტენციალიზმის გადასარჩენად.

თუ ჰაიდეგერი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ მისი „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ წარმოადგენს დაცილებას ყოველი წინანდელი მეტაფიზიკისაგან და, საერთოდ, ფილოსოფიისაგან. გ. მარსელი მიუთითებს, რომ ექსისტენციალიზმი არის ახალი თეორიული გადამუშავება ამ

მუდმივი პრობლემებისა, რომლებიც ფილოსოფიას ყოველთვის აინტერესებდა. ადამიანის პრობლემა წამოყენებული იყო სოკრატეს მიერ, როგორც ფილოსოფიის აუცილებელი საკითხი. გ. მარსელის ნააზრევში დიდი ადგილი უჭირავს მაიევიტიკის სოკრატესეულ მეთოდს ადამიანის არსისა და ამოცანების გაგების საქმეში, ხოლო 1951 წლიდან თავის ქრისტიანულ ექსისტენციალიზმს იგი ნეოსოკრატისმს უწოდებს.

1951 წელს ვატიკანის მიერ ექსისტენციალური ფილოსოფიის გაკიცხვის შემდეგ, გ. მარსელმა განაცხადა, რომ სასოწარკვეთილებაზე და მუდმივ შიშზე აგებული ფილოსოფია საბოლოოდ ჩიხში მოექცევა და თუ ექსისტენციალურ ფილოსოფიას შეუძლია განახლება, ეს მოხდება მხოლოდ იმედისა და სიხარულის გააზრების გზით. მარსელი ლაპარაკობს სიხარულზე და არა კმაყოფილებაზე, რადგანაც ეს უკანასკნელი მიმართულია მხოლოდ ფლობაზე და დაკავშირებულია იმასთან, რაც წარმავალია ადამიანებში. 1963 წ. მექსიკის XIII საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესზე მან თავისი ფილოსოფია დაახასიათა როგორც შუალედური „გულუბრყვილო რეალიზმსა და გამოუვალ სასოწარკვეთილებას შორის“.

გ. მარსელის აზრით, ადამიანის „ტრანსცენდენტს“, იმას, რაც გარედან საზღვრავს ადამიანის რაობას, წარმოადგენს ინსტანცია, რომელიც მდებარეობს ჩვენს „ზევით“. ამ ინსტანციას ღმერთს უწოდებენ და მასთან ურთიერთობაში ყალიბდება ადამიანის სპეციფიკა. ის უარყოფს იმ შეხედულებას, რომელიც ადამიანის გაგებას ცდილობს ან რეალურ სამყაროსთან მის მიმართებაში, ანდა იდეალურ სამყაროსთან მისი კავშირის გათვალისწინებით. მხოლოდ ღმერთი, და ისიც თავისებურად გაგებული, აგვიხსნის ადამიანის რაობას, მის ადგილს სამყაროში, ბუნებაში და საზოგადოებაში. ურთიერთობა ღმერთსა და ადამიანს შორის ისეთია, რომ მისი შემეცნებისათვის რაციონალური საშუალებები გამოუსადეგარია. აქ, მარსელის აზრით, უნდა მივმართოთ იმ ძალებს, რომლებსაც მისტიკურს უწოდებენ. ეს არის ის ინტიმური, გრძნობისეული კავშირი, რომელსაც ადამიანი უშუალოდ განიცდის, მაგრამ ფორმალური ლოგიკის ენაზე არ გამოითქმის.

უკუაგდებას რა ღმერთის არსებობის რაციონალურ დასაბუთებას, გ. მარსელი ამტკიცებს, რომ ღმერთი მიეკუთვნება „არსებობის“ ვანსაკუთრებულ სფეროს, რომელიც მიუწვდომელია ობიექტური მეცნიერებისათვის. იგი ეყრდნობა ე. წ. ორმაგი ჰერმეტიკის და ორი სამყაროს აღიარებას, რომლებიც სხვადასხვა განზომილებებში მდებარეობენ: სამყარო მეცნიერებისა ანუ აბსტრაქტული აზროვნების სფერო — ეს არის ობიექტურობის სამყარო, „პრობლემატური“, „გათი-

შული“ სამყარო, სადაც ბატონობს დუალიზმი, რადგანაც ობიექტი მოწყვეტილია სუბიექტს და ამით სამყარო ხდება პრობლემატური, ბუნებისმეტყველების ობიექტი, საგანი რაციონალური აზროვნებისა, და ექსისტენციალური სამყარო, არსებობა ანუ საიდუმლოება, რომელიც მიიღება ემოციონალურად შეფერადებული ინტუიციით. ობიექტური სამყაროსაგან განსხვავებით, „არსებობის“ სფეროში იკარგება საზღვარი სუბიექტსა და ობიექტს შორის, იგი აღარაა პრობლემა და გადაიქცევა „საიდუმლოებად“, რომელიც განისაზღვრება როგორც ისეთი სფერო, სადაც განსხვავება იმათ შორის რაც აღამიანშია და რაც აღამიანის წინაა, კარგავს თავის მნიშვნელობას. თუ მეცნიერების სამყაროში ყველაფერი ურთიერთშეცვლადია, ყოველი დამკვირვებელი შეიძლება შეიცვალოს მსგავსით და ყოველი ობიექტი ზუსტად ასეთივე ეგზემპლარით, — არსებობის სფერო პერსონალურია, ე. ი. ყოველი ურთიერთობა მასში არის ინდივიდუალური და განუმეორებელი. სხეულსა და სულს შორის არ არის ისეთი ინტერვალი, რომელიც იმის შესაძლებლობას მოგვცემდა, რომ ჩემი სხეული ჩემს წინ დამეყენებინა და მექცია მეცნიერული აზრის ობიექტად.

„არსებობაში“ რაციონალურა იცვლება ემოციურ-ეთიკურით. იგი ხასიათდება როგორც სიყვარულის სფერო. სიყვარული ეს არის გრძნობა, რომელიც ხსნის არა მხოლოდ სხვა „შენ“-ის რეალობას, არამედ უმაღლეს „შენ“-ს, ე. ი. ღმერთს. მხოლოდ ის, ვისაც უყვარს, აღწევს თავის ნამდვილ რეალობას. რადგან ამ შემთხვევაში ხორციელდება აღამიანის ურთიერთობა ღმერთთან. ღმერთი გვხვდება მხოლოდ სიყვარულისა და პატივისცემის გარემოში. აქ აღამიანი მონაწილე ხდება ჭეშმარიტი ყოფიერებისა, რომელსაც უკავშირდება ფილოსოფიის გაჩენა. ამდენად მარსელის ფილოსოფიაში თავისებურად გარდატეხილი, ხელახლა გაისმის ფიციერბახის რელიგიის ფილოსოფიის მოტივები. ღმერთის ცნება ობიექტური სამყაროს ფარგლებიდან ამოირთვება, იგი გადის ფიზიკური კანონებისა და საერთოდ ბუნების ნორმების მიღმა. ღმერთი არსებობს, მაგრამ იგი არ ფლობს ობიექტურ რეალობას, არ მიეკუთვნება „საგანთა“ სამყაროს. იგი განუსაზღვრელია და არ შეიძლება მასზე იაზროვნო, რადგან ეს უკვე შეეშვებაა და იმას მოასწავებს, რომ აღარ გწამს.

რწმენა ყოველთვის რაიმეს რწმენაა, ღმერთი არის რწმენის რეალობა. გწამდეს, ნიშნავს — გქონდეს ღმერთი შენს შიგნით, ღმერთთან ამაღლება მოასწავებს შესვლას, ჩაღრმავებას საკუთარ თავში. მარსელი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ მორწმუნეთა ნამდვილი ურთიერთობა ღმერთთან შეიძლება გაგებულ იქნას მესამე გზით, რომელიც

მოთავსებულია ნატურალიზმსა და სუბიექტურ იდეალიზმს შორის. ღვთაების ნატურალისტური განმარტება მიგვიყვანდა ღმერთსა და მორწმუნეთა შორის მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების იდეამდე, სუბიექტური იდეალიზმი კი დაარღვევდა კავშირს ადამიანსა და ღმერთს შორის. ერთს მივყავართ ფატალიზმამდე, მეორეს კი სოლიფსიზმამდე. ექსისტენციალურ სამყაროში არ არსებობს დეტერმინიზმი, მიზეზობრივი დამოკიდებულება. მორწმუნეთა ლოცვა რომ ღმერთის განსაზღვრულ პასუხს იწვევდეს, მაშინ ისინი არც იქნებოდნენ ლოცვები. ღვთაებასთან ურთიერთობა მხოლოდ განუსაზღვრელობისა და იმედის სფეროშია შესაძლებელი.

ძირითადი ნიშანი ადამიანის ადამიანობისა, მისი აზრით, არის იმედი, რომელსაც თავის მხრივ ემყარება „ერთგულება“. „ერთგულება“ არის თავრქუთალი სინამდვილის ინკარნაცია. ერთგულება ქმნის თავის თავს თავისუფლებაში. იმედს აქვს ინტოლოგიური წონა და მნიშვნელობა. მხოლოდ იმედი განასხვავებს თვითმკვლელობას თვითშეწირვისაგან. ამ ფაქტის არსებობა მიუთითებს იმაზე, რომ სიკვდილის გამარჯვება ამ ქვეყნად არ არის საბოლოო, როგორც ეს ჰგონიათ ჩვეულებრივ. მოძღვრებას იმედის შესახებ გ. მარსელი ანიჭებს უმთავრეს მნიშვნელობას თავის შემოქმედებაში. ამ პუნქტშია მისი განსხვავება ჰაიდეგერისაგან, სარტრისაგან და იასპერსისგანაც, რომელსაც იგი ძლიერ ენათესავება.

სპინოზიზმი, ე. ი. რაციონალიზმი, მარსელის აზრით, გამორიცხავს როგორც იმედს, ისე სასოწარკვეთილებას. მას სავსებით დავიწყებული აქვს ადამიანის ექსისტენციის დროული სტრუქტურა. ამ მხრივ მარსელს ბერგსონის პოზიცია შეუტყვევლად ეჩვენება. მაგრამ მარსელისათვის ცხოვრება შეიცავს განსაზღვრულ არა ცხოვრებისწესრიგისეულ ინტოლოგიურ საწყისს, რომლის უარყოფა ცხადია შეუძლებელი, მაგრამ მაშინ უნდა დაისვას კითხვა თვით ამ ნეგაციას რა აზრი აქვს და აღმოჩნდება, რომ მას აზრი არა აქვს. ასეთი მეტაფიზიკური არსებობს და ესაა სული, რომელიც ობიექტი არაა და არც შეიძლება ობიექტად იქნეს განხილული.

გ. მარსელი არ იყენებს ბიბლიის მითებს, არ პირდება მორწმუნეებს სამუდამო ნეტარებას სამოთხეში. უკვდავებას აზრი აქვს მხოლოდ ექსისტენციალური საიდუმლოების საზღვრებში. გრძნობა სიყვარულისა, რომელიც ბატონობს ექსისტენციალურ სფეროში უნდა შეინახოს გარდაცვლილის მიმართაც. მაშასადამე, გარდაცვლილი აგრძელებს არსებობას, როგორც საგანი ჩვენი გრძნობებისა, ჩვენი ერთგულებისა. თუ ჩემსა და გარდაცვლილს შორის მისი სიცოცხლის დროს იყო კავშირი და იგი ჩემთვის იყო არა განურჩეველი „ის“ არამედ ჩემი

„შენ“, მასთან ურთიერთობა გრძელდება სიკვდილის შემდეგაც. ერთი და იგივე ადამიანი ზოგისთვის ისევე გარდაიცვალა, როგორც კვდებიან ყველა მოკვდავები, სხვებისთვის კი აგრძელებენ სიცოცხლეს. საიქიოსთან ადამიანის ურთიერთობის დასახასიათებლად, მარსელი იყენებს ქრისტიანული ექსისტენციალიზმის მიერ შემოტანილ ტერმინს — „პრეზანსი“ (თანდასწრება, თანაზიარება) რომელიც უფრო გამოკვეთილად ჩანს სიკვდილის შემდეგ, რადგანაც გარდაცვლილი მთლიანად თავისუფლდება ამ სამყაროს ტვირთისაგან და მიეცემა თავისი ექსისტენციალური არსებობის საიდუმლოებას.

მარსელი, ისევე როგორც ათეისტური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები, გარემო სამყაროს განიცდის როგორც მტრულს, ტრაგიკულს, წინააღმდეგობების შემცველს, მაგრამ პესიმიზმის გადალახვას ცდილობს ექსისტენციალიზმის ქრისტიანობასთან შეერთებით. ამით, — აღნიშნავენ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიკოსები — ე. წ. „აბსურდული მსოფლიო“, რომელსაც ჩამოცილებული აქვს საზრისი და მიზანი, გადაიქცევა რწმენისა და ქრისტიანული სიყვარულის შემცველად.

გ. მარსელი უარყოფს ღმერთის რაციონალური დასაბუთების შესაძლებლობას და ამავე დროს ვარაუდობს თავისი შეხედულებების სავალდებულობას მკითხველისათვის. სიძნელეს ვერ აგვაცდენს იმაზე მითითება, რომ მის მიერ უარყოფილია არა საერთოდ ყოველგვარი დასაბუთება, არამედ მხოლოდ რაციონალური სახეობა მტკიცებისა. რაც არ უნდა გამოვიყენოთ დასაბუთების საშუალებად, სულ ერთია, მას მოეთხოვება საბუთიანობა და დამაჯერებლობა. თუ დამტკიცდა, რომ მაგალითად, სიყვარული არის ნამდვილი შემეცნების გზა, ნამდვილი სინამდვილის წედომის საშუალება, საბოლოო ანგარიშით ჩვენი მტკიცების გზა იქნება რაციონალური. რაციონალური, ე. ი. შემეცნებადის სფერო არ ამოიწურება ინტელექტუალურით, ყველაფერი, რაც ნამდვილ შემეცნებას გვაძლევს და კრიტიკულ ძიებას აკმაყოფილებს, შეიძლება რაციონალურ ვითარებად მივიჩნიოთ.

- გ. მარსელის (Marcel) ძირითადი შრომები
Journal metaphysique 1913—1923, 1927;
Homo Viator. 1944. L'homme problematique 1955.
ლიტერატურა
Современный экзистенциализм. 1966: R. Troisfontaines: De L'existente a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, 2B. 1955.

ქანკოლ სარტრი

ჟ. პ. სარტრი (1905) ფრანგი ფილოსოფოსია, განიცადა ჰუსერლისა და განსაკუთრებით ჰაიდეგერის გავლენა. ცნობილი ესეისტი, რომანისტი და დრამატურგი. 1940 — 1941 წწ. ტყვედ აყო გერმანიაში. შემდეგ აქტიურად იბრძოდა ფაშიზმის წინააღმდეგ. დღეს მშვიდობისათვის მებრძოლთა რიგებშია. 1945 წ. დააარსა ყოველთვიური „Les Temps Modernes“.

იშვიათია ფილოსოფოსი, რომელიც ისეთივე პოპულარობით სარგებლობდეს დასავლეთში, როგორც ჟ. პ. სარტრი. ექსისტენციალიზმი, რომელიც XX ს. ოციან წლებში წარმოიშვა, შეიძლება ითქვას, მისი წყალობით ხელახლა აღორძინდა და მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ცენტრში მოექცა. ექსისტენციალიზმის გავრცელებული გაგება იმდენადაა სარტრის ფილოსოფიისაგან დამოკიდებული, რომ ვეღარ მოიტყვის ექსისტენციალიზმის მამამთავართა, იასპერსისა და ჰაიდეგერის მოძღვრებებს; ამიტომ იყო რომ ჰაიდეგერმა უარი თქვა ამ მიმართულებაზე.

სარტრის არაჩვეულებრივი პოპულარობის მიზეზი ის იყო, რომ მან ყველაზე ნათლად და ყველაზე დაუფარავად დააყენა თანამედროვე კაცობრიობისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი და მტკივნეული პრობლემა, პრობლემა თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობისა. სარტრმა ამ საკითხს მოაცილა ყოველი ილუზიური თუ ნამდვილი შემამსუბუქებელი გარემოებანი, ღმერთი იქნებოდა ეს, საზოგადოებრივი მდგომარეობა, თუ არაცნობიერი. ამით სარტრმა მართალია საკითხის პოზიტიური გადაჭრის გზა მოიპოვა, მაგრამ საძიებელი საკითხის მნიშვნელობა, სართულე და სიდიადე ყველაზე ნათლად დაანახვა თანამედროვე ადამიანს. მისი დრამები და რომანები, მისი ესეები და ფილოსოფიური თხზულებანი ერთი ძირითადი აზრის გარშემო ტრიალებენ: ადამიანი ვერ გაექცევა პასუხისმგებლობას, რადგან ის თავისუფალია. მან ყველაფერი და ყოველთვის თვითონ უნდა აირჩიოს, სხვისი იმედით ვერ იქნება, და რაც მთავარია, ადამიანი მუდამ თვითონ ირჩევს ხოლმე. არ არსებობს ადამიანის არჩევანის მადეტერმინებელი, ე. ი. მისი პასუხისმგებლობის შემამსუბუქებელი. არ არსებობს არავითარი ღირებულება, რომელიც ადამიანს გზას უჩვენებდეს, როგორც მასზე მაღლა მდგომი და მისგან დამოუკიდებელი. ყოველი ღირებულების, ყოველი მიზნის შემქმნელი და საზომი თვით ადამიანია. თუ ფროიდი, რომლის გავლენას სარტრი

აღიარებდა, წერდა რომ კობერნიკისა და დარვინის შემდეგ მან მესამემ შელახა ადამიანის პატივმოყვარეობა, სარტრს შეუძლია თქვას, რომ მისი ფილოსოფია მეოთხე და ყველაზე დიდი შეძრწუნებაა ამ პატივმოყვარეობის, ანუ იმთავითვე გარანტირებულ სიდიადეზე პრეტენზიის. ექსისტენციალიზმი არავითარ არაცნობიერ თავშესაფარს არ უტოვებს ადამიანს. ექსისტენციალური ფსიქოანალიზისათვის ფსიქიკურისა და ცნობიერების გავრცელების არე ერთმანეთს ფარავს. ადამიანი ყველაფერს ცნობიერად აკეთებს, ცნობიერად ირჩევს. ის ვერაფერს დააბრალებს ვერც „ძალაუფლებისაკენ სწრაფვას“ (ნიცშე) და ვერც ლიბიდოს (ფროიდი).

ერთადერთი უპირობო აუცილებლობა, რომელიც ადამიანს მიეყენება და მასზე მალა დგას, ესაა ამორჩევის აუცილებლობა, თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის აუცილებლობა. ადამიანი ირჩევს მაშინაც, როცა თავს იკავებს ამორჩევისაგან, ამ დროს ის თავშეკავებას ირჩევს. ადამიანი თავისუფალია მაშინაც, როცა იგი მონაა. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მან მონობა აირჩია და ამიტომ პასუხისმგებელია იმისათვის. მეტიც, ადამიანი პასუხისმგებელია არა მარტო თავისთავისათვის, თავისუფლება გულისხმობს პასუხისმგებლობას ყველასათვის და ყველაფრისათვის, რასთანაც კი რაიმე მიმართება გვაქვს. ეს, საბოლოო ანგარიშში არის მთელი კაცობრიობა, მთელი სამყარო. ადამიანის სამყარო, სარტრის აზრით, მისივე არჩევანის შედეგია. ვილაც მან მეგობრად აირჩია, ვილაც მტრად, ზოგი ბატონად, ზოგი მონად, ზოგსაც უმნიშვნელობა მიანიჭა. ადამიანი თუ არსებობს, ამგვარ სამყაროში არსებობს; ეს სხვებთან ერთად არსებობა, თანაარსება მისთვის, ისევე, როგორც პასუხისმგებლობა ყველასათვის. მთელი ეს ვალდებულებანი აწევს ადამიანს, იმიტომ, რომ იგი ადამიანია— თავისუფალია. ნათელია თუ რა უზომოდ ძნელია იყო ადამიანი, თუ რა მძიმე ტვირთია არსებობა. ამიტომ წერდა სარტრი: ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით.

სარტრი ფიქრობს, რომ სწორედ და მხოლოდ თავისუფლება, ანუ საკუთარი არსების შექმნის უნარი განასხევეებს ადამიანს ყველა სხვა ობიექტისაგან სამყაროში. დანის, სახლის, გზის არსება წინასწარაა დადგენილი გამკეთებლის მიერ. მისი არსებობა წინასწარ დეტერმინებულია. მათ ამ წინასწარდადგენილი გეგმის გადახვევა არ შეუძლიათ, ასეთსავე მდგომარეობაში იქნებოდა ადამიანი ღმერთი რომ არსებობდეს. თუ ღმერთი ქმნის სამყაროს და ადამიანს თავისი იდეის მიხედვით, მაშინ ეს იდეაა არსება. სამყარო და ადამიანის არსებობა მხოლოდ განხორციელებაა მისი. სარტრის აზრით, საბოლოო ანგარიშში ამავე როლს ასრულებდა ადამიანის ზოგადი იდეის (კანტი), მსოფლიო სულის (პეგელი) თუ ისტორიული აუცილებლობის (მარქსიზმი) დაშვება. ამ სა-

კითხში მთელი ტრადიციული ფილოსოფიისაგან გასამიჯნავად სარტ აყენებს დებულებას: „ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსე? ეს დებულება ადამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობი! სახებ სარტრის შეხედულების ტრადიციულ ტერმინებში გამოი-

სარტრი ადამიანს იღებს აპსტრაქტულად. მისი გამოსავალი თოდ ადამიანის ფაქტობრიობა და მისი მოწყვეტა ყოფიერებდანაა. არ იშველებს ტექნიკის ადამიანზე გაბატონების ფაქტს ან სამყარო თერმული სიკვდილის თეორიას. ადამიანის ბუნება მისთვის უცვლელია: გაუცხოება ანუ იმის განცდა, რომ მე სხვებისა და ჩემ თვალშიც და კარგული მაქვს უკანონოდ მითვისებული ბრწყინვალება, მისი აზრით: გაცნობიერებულია უკვე ბიბლიაში (მათ იცოდნენ „რამეთუ შიშვი იყვნენ.“).

სარტრის ფილოსოფიური და მხატვრული შენობმედების განვითარება პირობითად შეიძლება 3 პერიოდად დაგვეყო: პირველი პერიოდი გრძელდება 1936-დან 1942 წლამდე, მეორე — 1942 დან 1952 წლამდე, მესამე — 1952 წლის შემდეგ. აქ ერთი პერიოდის პრინციპი მომდევნოში კი არ უარიყოფა, არამედ აუცილებელ შემადგენელ მომენტად შედის მასში. პირველ პერიოდში სარტრი პრინციპულად ახალს არაფერს ქმნის ტრადიციასთან შედარებით. ლიტერატურაში იგი ფ. კაფკას თვალთახედვის არეს არ სცილდება, ადამიანური არსებობის უაზრობისა და აუტანლობის პასიური განცდის პოზიციაზე დგას, ფილოსოფიაში კი ფენომენოლოგიური მეთოდით ამუშავებს ცნობიერების და პიროვნების სხვადასხვა ასპექტებს. მეორე პერიოდში იწყება მაშინ, როცა სარტრს სიტუაციამ მიუთითა გამოსავალზე და არსებობა უპიროვნო უაზრობის მაგიერ სავსებით განსაზღვრულ უარყოფით ღირებულებად წარმოუდგა ფაშიზმის სახით. ეს პერიოდი იწყება იქ, სადაც როკანტენის („გულყრა“ 1937) ადგილას ორესტი („ბუზები“ 1942) დგება. ორესტი იმასვე ხედავს, რასაც როკანტენი, მაგრამ სამარცხვინო სინამდვილეს ბრძოლას უცხადებს. სარტრის ფილოსოფიური შრომები ამ პერიოდში ორესტის მოქმედების სამართლიანობას და აუცილებელ საჭიროებას ასაბუთებენ. სარტრის როგორც მოაზროვნისა და ხელოვანის სპეციფიკა ამ პერიოდში გამოაშკარავდა. ამ დროს დაიწერა მისი ძირითადი შრომა „ყოფიერება და არარა“ (1945) და აგრეთვე მისი ყველაზე პოპულარული ნაშრომი „ექსისტენციალიზმი პუმანიზმი“ (1946). მესამე პერიოდის აუცილებლობა გამოიწვია სარტრის შოთღმხედველობის შინაგანმა სიძნელეებმა. ადამიანის უპირობო თავისუფლება, ცხოვრების საზრისისა და ღირებულების მხოლოდ არჩევანზე დამყარება დადებით და უარყოფით ღირებულებას შორის საზღვრის წაშლით იმუქრებოდა. სარტრი იძულებული გახდა სუბიექ-

საქართველოს გარდა სხვა ფაქტორიც ეძებნა. სარტრმა ისტორიულ მატერიალიზმს მიმართა, რომელიც მისი აზრით, მართალია ცალმხრივია, რადგან პიროვნების როლს უარყოფს ისტორიაში, მაგრამ სარტრის თეორიან კავშირში დაზღვეული იქნება ამ ნაკლისაგან. ამ „კავშირის“ დასაქმებისადმი მიძღვნილი სარტრის ნაშრომი „დიალექტიკური გონების კრიტიკა“ (1960). ამგვარ კავშირში „ისტორიულმა მატერიალიზმმა“ მისტიკური სახე მიიღო. ეს იყო უკანდახევა. ადამიანის თავისუფლების პასუხისმგებლობის შემამსუბუქებელი ფაქტორების შემოყვანა. მერვე მხრივ, უადრესად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთი აღიარებული ბელადი ფილოსოფიაში მარქსიზმისაგან ელის დახმარებას, ხოლო პოლიტიკაში სოციალისტურ სამყაროს ირჩევს და მისი იდეალი მიაჩნია უმაღლეს ღირებულებად.

სარტრის მოღვაწეობის პირველ, პესიმისტურ პერიოდში, ცნობიერება და საერთოდ ადამიანური სამყარო გაგებულია, როგორც არარა, რომელიც უპირისპირდება ყოფიერებას. ადამიანურ არსებობას არ შეუძლია აიცილოს შემთხვევითად, გადაგდებულად, უმიზნოდ არსებულის მდგომარეობა. ამ მდგომარეობის აცილება შეიძლება მხოლოდ სიკვდილით, რომელიც ყოფიერებაში, ე. ი. უპიროვნო, არადიფერენცირებულ მდგომარეობაში დაბრუნების ერთადერთი გზაა. სარტრის მოძღვრების ამ მხარეში ალბათ უფრო მართებული იქნებოდა უნივერსალური ტელეოლოგიზმის და ყოფიერებისა და ცნობიერების კორელაციის გავრცელებული იდეალისტური დებულებების უარყოფა დაგვეჩვენა, ე. ი. ის, რომ ადამიანი და მისი სამყარო არაა უნივერსუმის მიზანი და არც აუცილებელი ნაწილი, როგორც ეს ჰაიდეგერთანაა. იგი შეიძლება არ იყოს და ამიტომ როცა არის, როცა არსებობს, თავისი არსებობის გამართლებას თავის გარეთ არ უნდა ეძებდეს. სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა ის უდიდესი მნიშვნელობა, რომელსაც სარტრი ცნობიერებას ანიჭებს. საერთო პესიმისტური შეხედულება ადამიანზე სარტრისთვის კი არ გამორიცხავს, არამედ მოითხოვს აქტიურ მოქმედებას და საკუთარი, ადამიანისათვის შესაფერი არსებობის შექმნას. ეს განსხვავება საერთოდ ადამიანურ არსებობის უსაფუძვლობა და ადამიანურ სამყაროს შიგნით აზრისა და ღირებულებისათვის ბრძოლას შორის ნათლად გამოჩნდა სარტრის მოღვაწეობის მეორე პერიოდში. აქ ყველაფერი მიმართულია იმის ნათელსაყოფად, ან იმის დასასაბუთებლად, რომ ადამიანმა შეგნებულად აიღოს თავის ხელში საკუთარი არსებობისათვის პასუხისმგებლობა. თუ ადამიანი თვალს გაუსწორებს საკუთარ მდგომარეობას, დაინახავს, რომ ეს მდგომარეობა მართალია აუტანელია, მაგრამ მისივე შექმნილია და მასზევე დამოკიდებული

მისი გარდაქმნა. სარტრი იმდენად შეურიგებელია თავის მოთხოვნაში, რომ პიროვნების დახასიათებისათვის უარყოფს განუხორციელებელი შესაძლებლობის მნიშვნელობას, ასევე წარსულ დამსახურებას და ხელში მომენტალური პიროვნება რჩება. ადამიანი ისაა, რასაც მოცემულ მომენტში აკეთებს. სარტრი უფლებას არ აძლევს ადამიანს შეიმსუბუქოს პასუხისმგებლობა იმაზე მითითებით, რომ მასში დაფარულია დიდი შესაძლებლობანი, მაგრამ გარემოება მათი გამოვლენის საშუალებას არ აძლევს, მისი წიგნები არაა მისი შესაფერისი, რადგან ხელი შეეშალა, ოჯახი არა აქვს იმიტომ, რომ მეგობარი ვერ იპოვა, საგმირო საქმის გაკეთებას აპირებდა, მაგრამ ვერ მოახერხა და სხვ. ადამიანი არაფერია თუ არა მისი ცხოვრება. არ არსებობს გენიოსი დაწერილი წიგნების გარეშე. სარტრი როგორც ბიჰევიორისტი მოითხოვს მოქმედებას, რომ ამის საფუძველზე დაასკვნას მომქმედზე. მეორე მხრივ, გამოუსწორებელი დანაშაული არ არსებობს. არ არსებობენ დაბადებით მშინშრები ან გმირები. მშინშარა თვით იხდის თავს მშინშრად, მაგრამ ამავე დროს ყოველთვისაა შესაძლებლობა მშინშარა გმირი გახდეს და პირიქით. გარემოება ტოტალურად გამოუვალი არასდროს არაა. ადამიანის ბედი მის შიგნითაა და მისი ერთადერთი იმედი მისივე მოქმედებაა. ამიტომ სარტრი თავის მოძღვრებას ყველაზე უფრო ოპტიმისტურად თვლის. არ არსებობს ადამიანის მომავალი, რომელიც მისივე გათვალისწინებული და დაგეგმილი არაა. ჯერ არის გეგმა და შერე ახალი სინამდვილე. გამოდის, რომ სარტრი ანსხვავებს გეგმას, როგორც შესაძლებლობას და სინამდვილეს, როგორც ამ გეგმის განხორციელებას. მაგრამ ეს შესაძლებლობა არაა შესაძლებლობა ტრადიციული გაგებით, ე. ი. ისეთი, რომელიც შეიძლება განხორციელდეს და შეიძლება არა, არამედ აუცილებლად უნდა განხორციელდეს, თუკი ეს პიროვნება იარსებებს. ეს შესაძლებლობა არც აუცილებლობაა, რომელიც ოდესმე შესაძლებელ სიტუაციაში გამოვლინდება, არამედ უკვე მიღებული გადაწყვეტილებაა, რომელმაც უკვე შეცვალა პიროვნება, ამიტომ წინააღმდეგ ჰაიდეგერისა სარტრი უარყოფს განუხორციელებელ შესაძლებლობას. შესაძლებლობა მისთვის მხოლოდ მოქმედებაში არსებობს. მისი პოზიცია ამ საკითხში კარგად გამოიხატებოდა ნ. ჰარტმანის დებულებით: რეალობაში შესაძლებელია მხოლოდ ის. რაც ნამდვილია. ასევე ჰარტმანის დებულებამ იმის შესახებ, რომ ადამიანი იძულებულია იყოს თავისუფალი (Zwang zur Freiheit), არ შეიძლება სარტრის თეზისი არ მოგვაგონოს თავისუფლების შესახებ, თუმცა ჰარტმანი ადამიანის თავისუფლებას თავისუფლების ზოგადი ვითარების სპეციალურ შემთხვევად მიიჩნევდა.

სარტრი ხშირად მიუთითებდა ჰაიდეგერზე როგორც თანამოაზრეზე. სარტრი იყენებს ჰაიდეგერის კვლევის შედეგებს, იყენებს მის

ტერმინოლოგიასაც, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა. ისინი ორივენი ათეისტები არიან, მაგრამ თუ სარტრისათვის ღმერთის უარყოფა ნიშნავს ადამიანის გათავისუფლებას, მის დამყარებას მხოლოდ საკუთარ თავზე, ჰაიდეგერისათვის ღმერთის უარყოფა ნიშნავს არსებულის უფრო ღრმა საფუძვლის ძიებას, რომელიც ადამიანს და მის სამყაროს „გარეთაა“ და მისი განმსაზღვრელია. ამიტომაც რომ თეოლოგები გულმოდგინედ ცდილობენ ჰაიდეგერთან დაკავშირებას.

სარტრის ფილოსოფია არის ჰაიდეგერის პრობლემატიკის ადამიანური სამყაროს სფეროთი შემოფარგვლა. იგი ყველა კითხვაზე აქ ეძიებს პასუხს. თუ ვინმეა დღეს ანთროპოლოგიის, არა როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის, არამედ როგორც ფილოსოფიის გასაღებისა და ამავე დროს საბოლოო საფუძვლის დამცველი, ეს სარტრია. მისთვის ადამიანსა და მის სამყაროს გარეშე არავითარი განსაზღვრულობა და არავითარი განმსაზღვრელი არ არსებობს. ამ სამყაროს გასაღები თვით ადამიანშია, მის მიმართებაში საკუთარ მომავალთან. ჰაიდეგერისათვის ადამიანის არსება უკვე გულისხმობს ადამიანური სამყაროს გარეთ გასვლას, მის მიმართებას ყოფიერებასთან როგორც დაფარულთან, ე. ი. არარასთან, რომელიც ყოველგვარი დეტერმინაციის საბოლოო წყაროა. სარტრისათვის ადამიანია საბოლოო ინსტანცია, ჰაიდეგერისათვის — ყოფიერება. სარტრი ხაზს უსვამს ადამიანის პასუხისმგებლობას, მაგრამ ეკარგება აუცილებლობა, ჰაიდეგერი კი ყოფიერების განმსაზღვრელ როლზე მითითებით კარგავს ადამიანის თავისუფლებას. სარტრისათვის სამყაროს გარეთ გასვლა მხოლოდ ახალი სამყაროს შექმნას ნიშნავს. ადამიანურ სამყაროს, როგორც ცნობიერების მართარავებელი შემოქმედების პროდუქტის იქით მხოლოდ უპიროვნო არადიფერენცირებული არსია, რომელსაც არაფრად სჭირდება და არც აინტერესებს ცნობიერება და მისი სამყარო. სარტრისა და ჰაიდეგერის განსხვავება ალბათ ყველაზე უკეთ ჩანს იმ დებულებაში, რომლის მიხედვითაც ადამიანში ექსისტენცია წინ უსწრებს ესენციას ანუ არსებობა წინ უსწრებს არსებას. ეს დებულება სარტრმა 1946 წ. წამოაყენა როგორც ექსისტენციალისტთა საერთო პრინციპი. ჰაიდეგერს სრული უფლება ჰქონდა უარეყო საკუთარი ფილოსოფიის ასეთი ახსნა. დებულება, რომელიც ჰაიდეგერმა 1927 წ. წამოაყენა თავის ძირითად შრომაში — „მუნყოფიერების“ „არსება“ მის ექსისტენციაში ძვეს“, პრინციპულად განასხვავებდა სარტრის დებულებისაგან. ამ ორ დებულებაში არცერთი ცნება არაა ერთნაირად გაგებული. სარტრის აზრით ადამიანის მოქმედება, მისი არსებობა (ექსისტენცია) მისი არსების ერთადერთი საფუძველია. მას არ სწამს განუხორციელებელი შესაძლებლობა. ზუსტად თუ ვიტყვი, საერთოდ აღებული, ექ-

სისტენცი დროში კი არ უსწრებს წინ არსებას, ესენციას, არამედ ისინი უერთმანეთოდ არ არსებობენ.

ჰაიდეგერის დებულება მუხყოფიერების, ე. ი ადამიანის არსებად ექსისტენციის ყოფნის შესახებ, იმაზე ლაპარაკობს, რომ ადამიანისათვის არსებითია ყოფიერებასთან მიმართება და ყოფიერების გაგება განმსაზღვრელია ადამიანისა და მთელი სინამდვილისათვის (სამყაროსათვის). ექსისტენცი ჰაიდეგერთან ტრადიციულისაგან აბსოლუტურად განსხვავებული გაგებითაა აღებული, ტრადიციულად იგი აღნიშნავდა არსებობას და მისთვის ჰაიდეგერს აქვს ექსისტენცისაგან განსხვავებული ტერმინი (existentia). ჰაიდეგერი აღნიშნავდა, რომ მისი დებულება არაა ექსისტენციისა და ესენციის დამოკიდებულების ტრადიციული გაგების უბრალო შებრუნება. ესაა პოზიტიური დებულება იმის შესახებ, თუ რა უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის არსებად. და იგი ასეთად ექსისტენცს მიიჩნევს. ისევე, როგორც მაგალითად, ჩვენ ადამიანის არსებას იარაღის მკეთებლობაში ვხედავთ. ჰაიდეგერის აზრით, სარტრის დებულება ტრადიციული, ე. ი. მეტაფიზიკური ფილოსოფიის მიერ ესენცია ექსისტენციის დამოკიდებულების გაგების შებრუნებაა და მეტაფიზიკური დებულების შებრუნებით მხოლოდ მეტაფიზიკური დებულება მიიღებაო. ჰაიდეგერი სარტრს (ჰუსერლთან ერთად) მეტაფიზიკოსად თვლის და საკუთარი ფილოსოფია პრინციპულად განსხვავებული ბუნების მქონედ მიიჩნია. მისთვის „ყოველი ჰუმანიზმი მეტაფიზიკურია, ყოველი მეტაფიზიკა ჰუმანიზტური“. თავის ფილოსოფიას ჰაიდეგერი ანტიჰუმანიზმს უწოდებს, ანტიმეტაფიზიკურის აზრით.

სარტრი ხედავს, რომ გნოსეოლოგიური სოლიპსიზმი თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისის თეორიული საფუძველია, რომ მისმა მასწავლებლებმა იგი ვერ გადალახეს, რაც თეორიულად ასაბუთებდა პიროვნების მარტოობის, მიტოვებულობის, სხვებისადმი გულგრილობის განცდას. 1937 წელს გამოსულ შრომაში „მე-ს ტრანსცენდენტობა“ (სარტრი იბეჭდება 1923 წლიდან) სარტრი იმედოვნებდა, რომ აზროვნების ბუნების ახალი კუთხით განხილვა სოლიპსიზმის უარყოფის საშუალებას მისცემდა. აქ წამოაყენა სარტრმა თავისი ცნობილი დებულება პრე-რეფლექსური Cogito-ს შესახებ. მისი აზრით დეკარტეს Cogito ergo sum არაა პირველადი, იგი ცნობიერების მეორადი აქტიურობაა. დეკარტემ ვერ შეამჩნია, რომ მისი Cogito ის ცნობიერება კი არაა, რომელიც ეჭვობს, არამედ ის, რომელიც ეჭვზე რეფლექსიას ახდენს. ამ გზით სარტრი მიდის პრე-რეფლექტური Cogito-ს აღიარებამდე, რომელიც პირველადი ცნობიერებაა. ცნობიერება საერთოდ ისეთი ბუნებისაა, რომ გაუცნობიერებლად არაფერი არ მოეცემა, იგი მუდამ რაღაცაზეა მიმართული,

რალაციის ცნობიერებაა, მაგრამ ერთია სკამის გაცნობიერება და მეორე ამ გაცნობიერების გაცნობიერება. ცოდნა არ ნიშნავს იმის ცოდნას, რაც იცი, სწერს სარტრი და პიაჟეს ცდებს იმოწმებს. თვითცნობიერების შემთხვევაში თვით ცნობიერებაა ობიექტი. პრე-რეფლექსური ცნობიერება არაა პერსონალური, ის უბრალოდ ცნობიერებაა რაიმესი. „მე“ შეიქმნება ამ ცნობიერების სუბიექტის ობიექტად გადაქცევით. ესაა მე-ს შესახებ ცნობიერება. რამდენადაც „მე“ მხოლოდ ობიექტია და არა ცნობიერების სუბიექტი, ე. ი. რადგან „მე“ როგორც ობიექტი რეფლექსიისა, მუდამ ერთეულია, ჩართულია სამყაროში, იგი სხვების არსებობასთან ერთად და ტოლძალოვნად ეძლევა რეფლექსიას.

Cogito-ს მეორადობა, როგორც ერთეულ ცნობიერებებზე რეფლექსიისა, სარტრის აზრით პირველად ცნობიერებათა სუბიექტების ტოლუფლებიანობას ამტკიცებს. მაგრამ, ამგვარმა ანალიზმმა მხოლოდ იმაზე მიუთითა, რაც ფაქტიურად და ფსიქოლოგიურად უსწრებს Cogito-ს და ისინი დეკარტთანაც ტოლფასოვანია იმ აზრით, რომ ერთნაირად საექვოა სუყველა. დეკარტეს Cogito ergo sum ლოგიკური აუცილებლობაა, ფართე აზრით გაგებული. ეს სარტრმა ვერ შეარყია: „ყოფიერებასა და არარაში“ სარტრმა თვით აღიარა საკუთარი წამოწყების მარცხი და აღნიშნა, რომ ადამიანი ვერასოდეს ვერ დაასაბუთებს სხვის არსებობას, რადგან სხვა არაა ჩემი ცდის სფეროში, სხვა თავადაც მეობაა, მას თავისი ცდა აქვს და ჩემი ცდა მის შესახებ ვერაფერს მეტყვის. მართალია, დასაბუთება არ შეიძლება, მაგრამ თვით ექვის შეტანა სხვის არსებობაში არისო აბსტრაქტული, ხელოვნური ექვი, რომელიც ასევე შეიძლება ჩვენს არსებობაზე იქნეს მიმართული. აქ სარტრი ლაპარაკობს სხვების ფაქტიურ არსებობაზე, რომელსაც განვიცდი ჩემი სხეულის მეშვეობით. ეს განცდა იცილებს გონების მიერ დატოვებულ უფსკრულს ჩემსა და სხვას შორის. სხეული, როგორც სექსუალობა, სარტრის აზრით ადამიანთა შორის ყოველი მიმართების წყაროა, სხეული მაძლევს საშუალებას არა მარტო სხვისი არსებობა განვიცადო როგორც სუბიექტმა, არამედ როგორც ობიექტმა სხვა სუბიექტის მიმართ. ამაზეა აგებული სარტრის ექსისტენციალური ფსიქონალიზი.

დებულებაში, ცნობიერება არის არარა, სარტრმა შინააარსი შეუცვალა არარას ჰაიდეგერისეულ ტერმინს. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში არარა არის ყოფიერების, როგორც ყოფიერთა სამყაროს საპირისპიროს სახელი ამ დაპირისპირებაში. სარტრი ფიქრობს, რომ ამით ყოფიერების პირველადობა უარყოფა. არარას მხოლოდ ყოფიერების საფუძველზე შეუძლია „არსებობა“ და მაარარავებელი მოქმედება. არარა არ შეიძლება არც ყოფიერებამდე, არც მის გარეთ, არამედ მხოლოდ მის შიგნით, მის გულში... კონკრეტული, დიფერენცირებული სინამდვილის თანშო-

ბილი ცოდვის საკითხი ანაქსიმანდრემ შემოიტანა ფილოსოფიაში. კონკრეტული ისჯება აპერიონისაგან გამოყოფისათვის და მასვე უბრუნდება, ე. ი. კონკრეტულობას კარგავს. სარტრს მთელი კონკრეტული სინამდვილის ბრალი ცნობიერებაზე და ადამიანზე გადააქვს, რადგან ცნობიერების გარეშე არ იარსებებდა რაიმე კონკრეტული, განსაზღვრული და ერთეული (ხე, მთა, მდინარე). ცნობიერების მათარავებელი მოქმედების გარეშე იქნებოდა მხოლოდ ყოფიერების უფორმო დაუნაწევრებელი მასა. ამიტომ ცნობიერების, ანუ ფენომენთა სამყარო არაა ყოფიერების არც ასახვა, არც გამოვლენა. მოვლენა, ცხოვრების მოქმედება, მხოლოდ თავის თავს გამოავლენს და სხვას არაფერს. მართალია გამოვლენა უსასრულოდ მრავალგვარია, მაგრამ ის თავის თავს ავლენს, ესაა მისი არსება და არა რალაციის, მის უკან მდგომი რაიმე ჰეგემარითი რეალობის გამოვლენა. ამ თვალსაზრისით მოვლენა, ფენომენი თვითაა აბსოლუტი, მაგრამ ის ამავე დროს რელატიურია, რადგან გულისხმობს იმის არსებობას, ვისთვისაც ხდება გამოვლენა, ე. ი. ადამიანს. ამ ფენომენს აღარ აქვს კანტის ფენომენის ორმაგი რელატიურობა. ამას სარტრი ფენომენის მონიზმს უწოდებს და ფენომენოლოგიის მიღწევად თვლის. ცნობიერების მთელი მოქმედება არის არარსის, არაყოფიერების შექმნა ყოფიერებაში. ცნობიერების სამყარო, ანუ ეს კონკრეტული სამყარო ყოფიერებას გამოტაცებული არარსი სამყაროა. სარტრი ცნობიერების და ყოფიერების ამ დამოკიდებულების გამოსახატავად მიმართავს ეფექტურ მხატვრულ სახეს: „ცნობიერება მატლივითაა ჩახვეული ყოფიერების გულში“, ისევე როგორც მატლი გამოხრავს ხეს და თავისი მოქმედებით სიცარიელეს, არსებულის უარყოფას ქმნის, ასეთივე სიცარიელეა ადამიანური ცნობიერების მუშაობა და მისი შექმნილი სამყარო, თუ მას ყოფიერებასთან მიმართებაში განვიხილავთ. მხოლოდ ამ არარას, სიცარიელის სფეროშია ადამიანი თავისუფალი და, სწორედ იმიტომ რომ აქ უკვე აღარაა ყოფიერება, არამედ მხოლოდ ცნობიერების მიერ შექმნილი სფერო. ადამიანი, სარტრის აზრით, ერთადერთი ყოფიერია, რომლის საშუალებითაც არარსი შედის ყოფიერებაში. მხოლოდ ადამიანს აქვს მათარავებელი ცნობიერება ანუ თავისუფლება.

ყოფიერებას სარტრისათვის არავითარი მიზანი არ აქვს და არც მიზეზი, ის თავის თავს ემყარება. იგი ერთადერთი საყრდენია, ცნობიერება კი უკვე თავისი არსებობით და მოქმედებით მას კი არ ემყარება, არამედ მის უარყოფას წარმოადგენს. ეს არ ნიშნავს, რომ მას არ აინტერესებს ყოფიერება, მაგრამ ყოფიერებისაკენ მისი მისწრაფება ყოფიერების უარყოფაა, არარას შექმნაა. ცნობიერება ვერასდროს გაეცევა არარას, რადგან თვით მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა არარას ქმნის, რასაც კი მისწვდება არარად აქცევს. ყოფიერებისადმი ცნობიე-

რების მარადმა მისწრაფებამ მიზანს მხოლოდ საკუთარ თავზე უარის თქმით, სიკვდილით შეიძლება მიაღწიოს. ეს იქნება დაბრუნება უსაზღვრო და უნაწილო აბსოლუტურის საიმედო წიაღში, პასუხისმგებლობისა და არსებობის ტვირთის აცილება. როგორც ვხედავთ, ცნობიერების, ე. ი. მთელი ადამიანური მოქმედების მიზანი სარტრის ფილოსოფიაში მიღწეულია იმაზე უარის თქმით, ვინც ამ მიზანს ისახავს და ვისთვისაც ის საჭიროა. აქ თავისებურად მეორდება როგორც სტოელობა, ისე აეგელის ფილოსოფიის მარცხი — კონკრეტულის, ერთეულის ზოგადთან დასაკავშირებლად ერთეულზე უარის თქმა, ე. ი. არა საკითხის გადაჭრა, არამედ მისი მოხსნა.

სარტრის წამოწყება უნივერსუმში ადამიანის ადგილისა და შესაძლებლობის გასარკვევად ორმხრივ შეიძლება იქნეს შეფასებული და ორივე მხრივ უარყოფითად: ერთია ადამიანური სამყაროსა და ყოფიერების მიმართება, მეორე ცნობიერებისა და პიროვნების საკუთარ სფეროში მოქმედების საზრისის და მიმართულების საკითხი. ადამიანად ყოფნა, ცნობიერების ანუ თავისუფლებისა და არჩევანის ფლობა უკვე ნიშნავს ყოფიერებისაგან მოწყვეტას და ამ მხრივ იგი საყრდენს ვერ ნახავს. თვით ადამიანურ სამყაროში კი არ არსებობს არავითარი ობიექტური კანონი ან საყოველთაო ღირებულება, რომელიც მიმართულების მიმცემად ან შეფასების საზომად გამოდგებოდა: ყოველი ადამიანის და მეტიც, ადამიანის ყოველი მოქმედება თავისუფლების გამოვლენაა იმ აზრით, რომ არაფერს ექვემდებარება. ადამიანი თვით ქმნის ღირებულებას, რომლის საყოველთაობის გარანტირება მხოლოდ საკუთარ სინდისზე მითითებით შეუძლია. მაგრამ სხვადასხვა პიროვნებას, ანდა თვით ერთი და იგივე პიროვნების სპირიტუალური აქტებსაც ერთნაირად შეუძლიათ სინდისზე მითითება, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში სინდისი ადამიანის საყოველთაო არსების როლში გამოვიდოდა, რაც სარტრისთვის მიუღებელია. ამიტომ ყოველგვარ ღირებულებას, დადებითს თუ უარყოფითს, ყოველგვარ მოქმედებას ერთნაირი გამართლება, ერთნაირი საფუძველი და ერთნაირი უფლება უმტკიცდება. ეს კი სულაც არ უნდოდა სარტრს. მან თავისუფლების პრინციპი სწორედ სოციალური და ეთიკური ბოროტების წინააღმდეგ საბრძოლველად წამოსწია წინ, რამაც დიდი როლი შეასრულა მეორე მსოფლიო ომის დროს, როცა უარყოფითი ღირებულებანი ფაშიზმის სახით იყო წარმოდგენილი და თავისუფლების სარტრისეული პრინციპი სასოწარკვეთილებას და ბოროტებასთან შერიგების საშუალებას არ აძლევდა ადამიანებს.

L'existentialisme est un humanisme, 1946;
„Critique de la raison dialectique“, 1960.

ლიტერატურა

მ. ბაქრაძე, ეგზისტენციალიზმი ფრანგულ ლიტერატურაში (მნათობი, 1961, № 8).

მ. ბაქრაძე, ჟ. პ. სარტრის ფილოსოფიური კონცეფციის ძირითადი დებულებანი (თბილისის უცხოენათა ინსტიტუტის შრომები, 1964, № 6).

О. Джюев, Природа исторической необходимости, 1967;

Steller I. — Zur Freiheit verurteilt, 1952. —

ს ა რ ჩ ე მ ი

შესავალი (გ. თევზაძე)	3
ნაწილი პირველი — სიცოცხლის ფილოსოფია (შესავალი—ზ. კაკაბაძე)	17
თავი პირველი — სიცოცხლის ფილოსოფია გერმანიაში	24
ფ. ნიცშე (თ. ბუაჩიძე)	24
ვ. დილთაი (ზ. კაკაბაძე)	40
ო. შპენგლერი (ე. კოდუა)	47
ზ. ფროიდი (ვ. კაკაბაძე)	58
თავი მეორე — სიცოცხლის ფილოსოფია საფრანგეთში	66
ა. ბერგსონი (ზ. კაკაბაძე)	66
თავი მესამე — სიცოცხლის ფილოსოფია ესპანეთში	79
ო. ი. გასეტი (ე. კოდუა)	79
ნაწილი მეორე — პოზიტივიზმი (შესავალი — ვ. ერქომაიშვილი)	89
თავი პირველი — ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი (შესავალი—კ. ბაქრაძე)	94
რ. ავენარიუსი (კ. ბაქრაძე)	95
ე. მახი (კ. ბაქრაძე)	107
თავი მეორე — პრაგმატიზმი (შესავალი — ვ. გოგობერიშვილი)	113
ჩ. ს. პირსი (ვ. გოგობერიშვილი)	115
უ. ჯემსი (ვ. გოგობერიშვილი)	118
ჯ. დიუი (ვ. გოგობერიშვილი)	129
თავი მესამე — ნეოპოზიტივიზმი (შესავალი—ა. ბეგიაშვილი)	147
ბ. რასელი (ა. ბეგიაშვილი)	151
ლ. ვიტგენშტაინი (ვ. ერქომაიშვილი)	160
მ. შლიცი (ვ. ერქომაიშვილი)	166
რ. კარნაპი (ვ. ერქომაიშვილი)	176
პ. რაიხენბახი (ს. ავალიანი)	189
პ. უ. ბრიჯმენი (ს. ავალიანი)	198
ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფია (ა. ბეგიაშვილი)	203
ნაწილი მესამე — ნეოკანტიანელობა (შესავალი—გ. თევზაძე)	211
თავი პირველი — მარბურგის სკოლა (შესავალი—გ. თევზაძე)	213
პ. კოპენი (გ. თევზაძე)	214
პ. ნატორპი (გ. თევზაძე)	221
ე. კასირერი (გიორგი ცინცაძე)	226
თავი მეორე — ფრაიბურგის სკოლა (შესავალი—გ. თევზაძე)	230
ვ. ვინდელბანდი (გ. თევზაძე)	230
პ. რიკერტი (გ. თევზაძე)	233
მ. ვებერი (ო. ჭიოყვი)	243
თავი მესამე — ფიქციონალიზმი (შესავალი—გ. თევზაძე)	249
პ. ფაიჰინგერი (გ. თევზაძე)	250
ნაწილი მეოთხე — ნეოპეგლიანელობა (შესავალი—გ. თევზაძე)	255
თავი პირველი — იტალიური ნეოიდეალიზმი (შესავალი—ე. თოფურაძე)	258

ბ. კროჩე (ე. თოფურიძე)	260
ჟ. ჯენტლე (ე. თოფურიძე)	279
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე — გერმანული ნეოპეგელიანელობა (შესავალი—მ. ჭელიძე)	293
რ. კრონერი (მ. ჭელიძე)	295
ჰ. გლოკნერი (მ. ჭელიძე)	302
გ. ლასონი (მ. ჭელიძე)	305
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე — ნეოპეგელიანელობა რუსეთში (მ. ჭელიძე)	308
ი. ილინი (მ. ჭელიძე)	309
ნაწილი მეხუთე — ნეოთომიზმი (გენო ცინცაძე)	315
ნაწილი მეექვსე — პერსონალიზმი (შესავალი — გიორგი ცინცაძე)	347
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი — პერსონალიზმი გერმანიაში	347
ვ. შტერნი (გიორგი ცინცაძე)	350
ნაწილი მეშვიდე — ფენომენოლოგია (შესავალი — გ. თევზაძე)	361
ფ. ბრენტანო (ა. ბოჰორიშვილი)	363
გ. ფრეგე (მ. ბეჟანიშვილი)	373
ე. ჰუსერლი (ა. ბოჰორიშვილი)	382
მ. შელერი (ა. ბოჰორიშვილი)	399
ნაწილი მერვე — რეალნტოლოგია (შესავალი—გ. თევზაძე)	421
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი — რეალნტოლოგია გერმანიაში	423
ე. ლასკი (გ. თევზაძე)	423
ნ. პარტმანი (გ. თევზაძე)	438
პ. შოლცი (ლ. მკვდლიშვილი)	455
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე — ინგლისურ-ამერიკული ნეორეალიზმი (შესავალი — გ. მაჩიტაძე)	461
ჟ. ე. მური (გ. მაჩიტაძე)	462
ს. ალექსანდერი (გ. მაჩიტაძე)	464
ა. ნ. უაიტჰედი (გ. მაჩიტაძე)	472
რ. ბ. პერი (გ. მაჩიტაძე)	486
ნაწილი მეცხრე — ექსისტენციალიზმი (შესავალი—გ. თევზაძე)	499
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი — ექსისტენციალიზმამდელი ექსისტენციალისტები	499
ს. კირკეგორი (გ. თევზაძე)	499
მ. უნამუნო (ე. თოფურიძე)	509
ნ. ბერდიაევი (ე. კოლუა)	520
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე — გერმანული ექსისტენციალიზმი	531
მ. ჰაიდეგერი (გ. თევზაძე)	531
კ. იასპერსი (თ. ბუაჩიძე)	554
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე — ფრანგული ექსისტენციალიზმი	569
გ. მარსელი (ა. ბრეგაძე)	569
ჟ. პ. სარტრი (გ. თევზაძე)	574

რედაქტორები

{ გ. თევზაძე
ვ. სვანიძე

გამომცემლობის რედაქტორი ვ. გორგაძე
გარეკანის მხატვარი ნ. ლაფაჩი
მხატვრული რედაქტორი ე. სულთანაშვილი
ტექნიკური რედაქტორი გ. ჯოხაძე
კორექტორი ნ. დგებუაძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 21/VII-70 წ. ქალაქის
ნომ. 60 X 90. ნაბეჭდი თაბახი 36,75. სააღრიცხვო-
საგამომცემლო თაბახი 34,15.

ტირაჟი 2.000. უე 00262. შეკვ. № 1205.
ფასი 99 კაპ.

გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, კამოს ქ. № 18.
Издательство «Ганатлеба», Тбилиси, ул. Камо, 18.
1970

საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს ბეჭდვითი სიტყვის სახელმწიფო
კომიტეტის შთაქარპოლიგრაფრეწველობის ბეჭდვითი სიტყვის კომბინატი,
თბილისი, მარჯანიშვილის ქ. № 5.

Комбинат печати Главполиграфпрома Государственного
комитета Совета Министров Грузинской ССР по печати,
Тбилиси, ул. Мержаннишвили № 5.