

XX საუკუნის
ქართული ფილმის
ანთოლოგია

I ტომი

II ნაწილი



XX საუკუნის ქართული ზინდოსოფიის ანთოლოგია

I ტ.

II ნაკვეთი



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1999

87 (2Γ)
1 (479,22)
8 567

ანთოლოგიაში წარმოდგენილია მეოცე საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსების ნააზრევები: ყველა მიმართულება, დაწყებული ალეთოლოგიური რეალიზმით და დამთავრებული ექსისტენცი-
ალისტური ფილოსოფიით.

წიგნი გამოდის ორ ტომად. პირველი ტომი ორი ნაკვეთი-
საგან შედგება. პირველ ნაკვეთში შესულია შ. ნუკუბიძის, ღ-
უზნაძის, ს. დანელიასა და კ. კაპანელის ფილოსოფიური შრო-
მები; მეორე ნაკვეთი მოიცავს კ. ბაქრაძის, მოსე ვოგობერიძის,
კ. შვეგრელიძისა და ს. წერეთლის ნააზრევს.

წიგნი განკუთვნილია სტუდენტებისა და ფართო მკითხველი
საზოგადოებისთვის.

სარედაქციო კოლეგია: **ნ. ჭავჭავაძე**, გ. თევზაძე,
ვ. ერქომაიშვილი, ო. ჯიოევი,
თ. ბუაჩიძე, ნ. ბერძენიშვილი,
ჯ. კორძაია, ე. კოდუა

შემდგენელი ე. კოდუა

რეცენზენტები თ. ბუაჩიძე, ვ. ერქომაიშვილი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1999

0301000000

ა

608(06)—99

ISBN 99928—31—10—3



სამეცნიერო აკადემიის
ეროვნული ბიბლიოთეკა

1K336.526

ქოტე ბაქრაძე

ქოტე ბაქრაძე (1898—1970) დაიბადა ქ. თბილისში, მოსამსახურის ოჯახში. თბილისის ვაჟთა პირველი გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ შევიდა თბილისის უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე. პარალელურად სწავლობდა მათემატიკის ფაკულტეტზე. 1922 წელს დაამთავრა სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი და დატოვეს უნივერსიტეტში საპროფესოროდ მოსამზადებლად. იმავე წელს გაემგზავრა გერმანიაში, სადაც ფილოსოფიურ განათლებას იღებდა ჰუსერლთან, ჰაიდეგერთან და რიკერტთან. 1925 წლიდან თითქმის ნახევარი საუკუნე მოღვაწეობდა უნივერსიტეტში პროფესორად. მისი კვლევა-ძიების ძირითადი სფეროებია ახალი ფილოსოფიის ისტორია, ლოგიკა და თეორიული ფილოსოფია (1. დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, 1929; 2. სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, ქართულ ენაზე, 1936, რუსულ ენაზე — 1958; 3. ლოგიკა, ქართულ ენაზე — 1946, 1955. რუსულ ენაზე — 1951; 4. ნარკვევები თანამედროვე და უახლესი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან, რუსულ ენაზე — 1960; 5. ახალი ფილოსოფიის ისტორია, (1969). კ. ბაქრაძემ განსაკუთრებული როლი შეასრულა გერმანული დიალექტიკის ისტორიის დამუშავებაში. დაასაბუთა, რომ ჰეგელის დიალექტიკა, გერმანული იდეალისტური კლასიკური ფილოსოფიის უმაღლესი მონაპოვარი, ემყარება კანტის, ფიხტეს და შელინგის დიალექტიკურ ნააზრევს და წარმოადგენს მათ შემდგომ განვითარებას. მთელი გერმანული კლასიკური იდეალიზმი განხილული აქვს როგორც სუბიექტის ფილოსოფია და ამდენად მისთვის აუცილებელია დიალექტიკა სუბიექტის თვითშემეცნების განხორციელების პროცესში. ჰეგელის სისტემასა და მეთოდს შორის წინააღმდეგობას ის განიხილავს როგორც ერთ მომენტს და ასაბუთებს, რომ ჰეგელთან მისი მეთოდი სისტემას ემთხვევა.

კ. ბაქრაძემ გამოიკვლია თანამედროვე და უახლესი ფილოსოფიის ისეთი სკოლები, როგორცაა ნეოკანტიანელობა, ფენომენოლოგიზმი, პრაგმატიზმი, ექსისტენციალიზმი და სხვ. ის იყო პირველი მკვლევარი ამ სკოლებისა ონტოლოგიური თვალსაზრისით. მან ბოლო მოუღო ისტორიულ სისტემათა განხილვაში ანალიზის მცდარ ტენდენციებს და სიცხადე შეიტანა ბევრი ძირითადი ცნების გაგებაში. ასე მაგ.: დაასაბუთა, რომ სუბიექტური იდეალიზმი არ წარმოადგენს ონტოლოგიურ თეორიას, არამედ წმინდა გნოსეოლოგიური მოძღვრებაა. მიუთითა, რომ ჩვეულებრივი გაგება ვულგარული მატერიალიზმისა, როგორც ცნობიერების და მატერიის გაიგივებისა, არ გამოხატავს ამ მატერიალიზმის სპეციფიკას, რომ ვულგარულობა სხვა რამეშია. პროფ. კ. ბაქრაძემ ერთ-ერთმა პირველმა გამოიმუშავა თანამედროვე ფილოსოფიის კრიტიკის სწორი მეთოდოლოგიური პრინციპები. ის მოითხოვდა ობიექტურობისა და პარტიულობის შეთავსებას, განხილვის მრავალმხრივობას და გასაკრიტიკებელი თეორიის იმანენტური სიმბოლუების ფართო ანალიზს.

მოღვაწეობის დაწყებიდანვე მისი ყურადღების ცენტრში იყო ლოგიკის პრობლემები. მან დასვა და თავისებურად გადაწყვიტა ლოგიკისა და დიალექტიკის, ანუ ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის მიმართება. მისი აზრით, ლოგიკა ერთია. რაც შეეხება დიალექტიკური ლოგიკის ცნებას, ის ნიშნავს დიალექტიკას. ლოგიკა არის მოძღვრება სწორი აზროვნების შესახებ, რაც შემეცნების პროცესის ერთ-ერთი მომენტი და ამდენად ლოგიკა შემეცნების თეორიის ნაწილია.

პროფ. კ. ბაქრაძის შრომებში აისახა მარქსისტული გნოსეოლოგიის საკვანძო პრობლემები, მან თავიდანვე გაილაშქრა ჭეშმარიტების ონტოლოგიზების წინააღმდეგ, უარყო ჭეშმარიტების ობიექტურობის როგორც ობიექტურად არსებობის გაგება და უჩვენა, რომ ჭეშმარიტების ობიექტურობა ჩვენი აზრების ობიექტური ვითარებით განსაზღვრულობაშია. მნიშვნელოვანი იყო მის მიერ ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, დასაბუთება.

გერმანული იდეალიზმი და იდეალისტური დიალექტიკის პრობლემა*

§ 1. გამოკვლევის მეთოდისათვის. გერმანული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება მე-18 საუკუნის ბოლოდან მე-19 საუკუნის ორმოცდაათიან წლებამდე შეიძლება ორ დიდ პერიოდად დაიყოს. პირველი პერიოდი იწყება კანტის „Kritik der reinen Vernunft“-ით, გაივლის ფიხტეს „Wissenschaftslehre“-ს, შელინგის Transzendentalphilosophie“-სა და „Identitätssystem“-ს და განვითარების უმაღლეს მწვერვალს ჰეგელის „Phänomenologie“-ში, „Logik“-სა და „Encyklopaedie“-ში მიაღწევს.

ამ პერიოდის მთლიანობა ეჭვს არ იწვევს. მთლიანობის მომასწავებელია ის ძირითადი ხაზი, რომლითაც ვითარდება ფილოსოფიური აზრი კანტიდან ჰეგელამდე — ეს არის ხაზი დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავებისა გერმანულ იდეალიზმში. გერმანულმა იდეალიზმმა შთამომავლობას უანდერძა გარკვეული სახით გამომუშავებული დიალექტიკური მეთოდი, რომელმაც ფორმალურად სრულყოფილი სახე ჰეგელის სისტემაში მიიღო. განვითარება იმ გზით, რომელიც აირჩია გერმანულმა იდეალიზმმა, აღარ შეიძლებოდა — ჰეგელმა დააბოლოვა ეს პერიოდი.

მეორე პერიოდი იწყება ჰეგელით, გაივლის როგორც საფეხურს ფოიერბახს და მთავრდება მარქსისა და ენგელსის მატერიალისტურ-დიალექტიკური მსოფლმხედველობით.

პირველი პერიოდი არის იდეალისტური დიალექტიკის განვითარებისა და ჩამოყალიბების პერიოდი. მეორე კი — ამ იდეალისტური დიალექტიკის მატერიალისტურ დიალექტიკად გარდაქმნის ან, უფრო ზოგადად, დიალექტიკური მატერიალიზმის გამომუშავების ხანა.

* ნაშრომიდან: კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, თბ., 1971.

ჩვენი გამოკვლევის საგანია მე-18—19 საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნების საერთო განვითარების მხოლოდ პირველი პერიოდი, კერძოდ, გერმანული იდეალიზმი კანტიდან ჰეგელამდე. და აქაც, ამ პერიოდში, ჩვენს მიზანს შეადგენს არა მთელი ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ყოველმხრივი შესწავლა, არამედ მხოლოდ ერთი საკითხის, სახელდობრ, დიალექტიკის საკითხის გამოკვლევა.

დიალექტიკური მეთოდის პრობლემას დიდი ხნის ისტორია აქვს, მაგრამ მხოლოდ გერმანულმა იდეალიზმმა გამოაცხადა დიალექტიკური მეთოდი უნივერსალურ მეთოდად და, რაც მთავარია, მხოლოდ გერმანული იდეალიზმის მიერ საკითხის დასმიდან და მისი საერთო მსოფლმხედველობიდან გამომდინარეობდა აუცილებლობით იდეალისტური დიალექტიკა. დაბოლოს, მხოლოდ გერმანულმა იდეალიზმმა შეძლო ფორმალურად დამაკმაყოფილებელი სახე მიეცა ამ მეთოდისათვის. იდეალისტური დიალექტიკა თავისი დამთავრებული სახით ჰეგელის სისტემაშია მოცემული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჰეგელისათვის არ იყო მომზადებული ის პირობები და წინამძღვრები, რომელთა საფუძველზე შექმნა მან ახალი მეთოდი.

ახალი მეთოდის ელემენტები უხვად გვხვდება კანტის, ფიხტეს, შელინგისა და რომანტიზმის მსოფლმხედველობაში. ეს ელემენტები გერმანული იდეალიზმის განვითარების პროცესში მთლიანი მეთოდის მომენტებად გამოდიან, მომენტებად, რომლებიც მიუთითებენ ახალ მეთოდზე და რომლებიც აუცილებლობით მოითხოვენ მათთვის სისტემატური სახის მიცემას.

არსებულ ლიტერატურაში, ფილოსოფიის ისტორიებსა თუ ცალკე მონოგრაფიებში კანტზე, ფიხტესა და შელინგზე ეს მომენტები თითქმის უყურადღებოდ არის დატოვებული¹. უყურადღებობის მიზეზი ისაა, რომ თითქმის არც ერთი ფილოსოფიის ისტორიკოსი და მკვლევარი დიალექტიკურ მეთოდს არა თუ არ თვლის გერმანული იდეალიზმის მთავარ აღმოჩენად და მონაპოვრად, არამედ მას არავი-

¹ ამ მხრივ გამოჩინის წარმოადგენს თანამედროვე საბჭოთა ლიტერატურა. აქ აღსანიშნავია Деборин-ის წერილები კანტსა და ფიხტეზე (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, III; უფრო ადრე წერილი ფიხტეზე, იხ. Вестник Коммунист. Академии) და წერილი ჰეგელსა და შარქსზე (ეს არის პირველი ცდა იდეალისტური დიალექტიკის საფუძვლების გამოკვლევისა), Асмус-ის შრომა «Диалектический материализм и логика» და მ. გოგობერიძის „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“.

თარ მეცნიერულ ღირებულებას არ მიაწერს. ვინდებლანდი, მაგალითად, ფიქრობს, რომ ჰეგელის ფილოსოფია არ არის არსებითად დაკავშირებული დიალექტიკურ მეთოდთან და რომ შესაძლებელია ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემის გაგება დიალექტიკური მეთოდის გარეშეც.

ილინი წერს: „დიალექტიკა არ არის ჰეგელის ფილოსოფიის არც მთავარი შინაარსი და არც მისი უდიდესი მიღწევა“¹. სხვა გამოკვლევებში დიალექტიკური მეთოდი „აბსურდულ მეთოდად“ მიაჩნიათ („absurde dialektische Methode“, „unfruchtbares, eintöniges Geklapper“)². პარტმანი ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს თითქმის სოფისტიკაზე დაბლა აყენებს³.

ნათელია, დიალექტიკური მეთოდის ამგვარი შეფასებისას მკვლევარს არ აინტერესებს არც ეს მეთოდი და არც მისი ის მომენტები, რომლებიც კანტის, ფიხტესა და შელინგის სისტემებში უსათუოდ იჩენენ თავს.

არც დღეს, დასავლეთ ევროპაში ჰეგელიანიზმის აღორძინების ხანაში, აქცევენ დიდ ყურადღებას ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს: ჰეგელის სისტემა ყურადღებას იპყრობს თავისი სისტემობით, მთლიანი მსოფლმხედველობითა და რელიგიურ-მისტიკური მხარეებით. ამ მომენტებით მიიზიდავს იგი ფილოსოფოსებს.

თუ ჰეგელის სისტემაში დიალექტიკური მეთოდი „უნაყოფო“ და „აბსურდულია“, ცხადია, რომ მკვლევარი აღარ ცდილობს იმის გამოკვლევას, თუ როგორი აუცილებლობითა და თანდათანობით წარმოიშვა იგი. ის გამოკვლევის გარეშე ტოვებს მისი გამომუშავების საკითხს წინა პერიოდის ფილოსოფიურ სისტემებშიც. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ თითქმის ვერც ერთი ფილოსოფიის ისტორიკოსი თუ მკვლევარი კანტზე მსჯელობისას ვერ ხედავს იმას, რომ დიალექტიკური მეთოდი მხოლოდ ჰეგელის შემოქმედება კი არაა, არამედ მთელი გერმანული იდეალიზმისა და რომ ჰეგელმა მას მხოლოდ საბოლოო და სისტემატური სახე მისცა.

მეორე მხრივ, ასეთი უყურადღებობის მიზეზი თვით გამოკვლევის მეთოდშია. საქმე ის არის, რომ მკვლევართა უმრავლესობა ამა თუ იმ

¹ Ильин, Философия Гегеля, как учение о конкретности бога и человека, т. I, стр. 119.

² E. V. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, II Teil, S. 212, 236.

³ აქვე.

ფილოსოფიურ სისტემას განკერძოებულად, სხვა სისტემებთან კავშირის გარეშე განიხილავს. მაგრამ კანტის გაგება მხოლოდ კანტის შრომებით შეუძლებელია. კანტის, ფიხტესა და სხვების გაგება შეიძლება მხოლოდ მთელი ეპოქის გათვალისწინებით, იმ გზის განვითარების ჩვენებით, რომლის დასაწყისს კანტი წარმოადგენს, ხოლო ბოლოს — ჰეგელი. ჰეგელის თქმით: «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по сердцу, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее: сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»¹.

ეპოქის დასასრულს შუქი ეფინება ამ პერიოდში მიმდინარე მოვლენებს. ჰეგელმა დაამთავრა გერმანული იდეალიზმის განვითარების ეპოქა, რამაც შესაძლებელი გახადა კანტის, ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიური სისტემების სწორი გაგება. თვით ჰეგელის სისტემის გაგებაც მისი სკოლის დაშლისა და ამ სკოლიდან დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმოშობის შემდეგ გახდა შესაძლებელი. უნდა აღვნიშნოთ ერთი მომენტი: ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ყოველთვის იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი, — რადგან დიალექტიკური მეთოდის განვითარება კანტიდან ჰეგელამდე არის იდეალისტური დიალექტიკის განვითარება, — იმ სახით, როგორც ეს ჰეგელმა ჩამოაყალიბა. ამიტომ კანტის, ფიხტესა და სხვ. განხილვის დროს ჩვენი მიზანია მათ ნააზრევში ყოველთვის ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის მომენტების აღმოჩენა. ეპოქის დამთავრების შემდეგ უფრო ნათელია ის, თუ რას და როგორ აზროვნებდნენ ამ ეპოქის წარმომადგენლები. გერმანული იდეალიზმის განვითარების უკანასკნელი ეტაპი ჰეგელია. გამოკვლევის მეთოდისათვის, ცხადია, რა დასკვნა გამომდინარეობს აქედან: კანტი გვაინტერესებს ჩვენ იმდენად, რამდენადაც მის ნააზრევში დიალექტიკური მეთოდის მომენტებს აღმოვაჩინოთ. ფიხტესა და შელინგის ნააზრევიც ამდენად არის გამოკვლევის საგანი.

გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენელთა განხილვა მთელი იდეალიზმის განვითარების კონტექსტში სხვა მხრივაც არის აუცილებელი. როგორც ვთქვით, შეუძლებელია კანტის გაგება ფიხტე-ჰეგელის გარეშე, ისევე როგორც შეუძლებელია ფიხტეს გაგება შელინგისა და-

¹ Гегель, Соч., т. VII М.—Л., стр. 17:

უმთავრესად, ჰეგელის გარეშე. კანტი სწორედ მისმა მიმდევრებმა და, პირველ რიგში, ფიხტემ გაიგო. რაც შეეხება ფიხტეს, მისი „სწორად“ გაგება გერმანული იდეალიზმის შემდეგი განვითარების საქმეა. საინტერესო ილუსტრაციას წარმოადგენს ზემოგამოთქმული აზრისათვის თანამედროვე ფილოსოფია, რომელმაც კანტით დაიწყო („უკან კანტისაკენ“) და ხელახლა განვლო განვითარების ის გზა, რომელიც უფრო ღრმად და კონსეკვენტურად გაიარა უკვე გერმანულმა იდეალიზმმა კანტიდან ჰეგელამდე.

ნათელია ის მთლიანობა, რომელსაც წარმოადგენს გერმანული იდეალიზმის განვითარება. ამ მთლიანობაში თანდათანობით ჩამოყალიბდა დიალექტიკური მეთოდი. დიალექტიკური მეთოდის საუცხოო სურათს წარმოადგენს მისივე განვითარება — კავშირი გერმანული იდეალიზმის სისტემებს შორის. ეს კავშირი არის არა მხოლოდ ლოგიკური, არა მხოლოდ იმ სახისა, რომელზედაც მოგვეთხრობენ ფილოსოფიის ისტორიკოსები, როდესაც ახასიათებენ, მაგალითად, კავშირს დეკარტსა და სპინოზას, ლოკსა და იუმს შორის, არამედ დიალექტიკური: მთელი მოძრაობა ერთი მიმართულებით, სადაც განსხვავებული მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე implicite რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე. დიალექტიკური მეთოდის განვითარება გერმანულ იდეალიზმში, როგორც ყველა განვითარება, თვითონ არის დიალექტიკური.

ჩვენს ნაშრომში გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები გარკვეული თვალსაზრისით იქნებიან განხილული. ამასთან დაკავშირებით ისმის ინტერპრეტაციის საკითხი. ინტერპრეტაციის გარეშე შეუძლებელია კანტის ფილოსოფიური სისტემის განხილვა. კ. ფიშერი, კოპენი, ბაუხი, პაულსენი — აი კანტის ზოგიერთი ინტერპრეტატორი, ყველა რომ არ ჩამოეთვალათ. თითოეულ მათგანს თავისებური მიდგომა და გაგება აქვს კანტის სისტემისა. ზოგი კანტის ფილოსოფიის „ობიექტურად“ დალაგებას ცდილობს, ზოგს მისი აზრების რევიზია და სისტემატიზაცია აქვს მიზნად. ამისდა მიუხედავად, არსებობს ცნება „ისტორიული“, „ტრადიციული“ კანტისა, რომლისაგან განასხვავებენ „სისტემაში მოყვანილ“ კანტის ფილოსოფიას. უნდა ითქვას, რომ სი-

ნამდვილეში დღეს აღარ არსებობს „ისტორიული“ კანტი. როდესაც თანამედროვე ინტერპრეტატორი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ „ისტორიული“ კანტი ასეთი და ასეთია, რომ მის ინტერპრეტაციამდე კანტი არ იყო გაგებული, ავიწყდება, რომ მისი ინტერპრეტაცია ახალს თითქმის არაფერს შეიცავს, რომ ის იმეორებს ვზას, რომელიც გერმანულმა იდეალიზმმა ასი წლის წინათ განვლო.

რომელია „ისტორიული“ კანტი და რომელი — ნამდვილი: ის, რომელიც ამბობდა, რომ ნივთები თავისთავად არსებობენ მოვლენათა მიღმა და მათ მიზეზს წარმოადგენენო, თუ ის, რომელიც ფიქრობდა, რომ ბუნება, სინამდვილე გონების მიერ შექმნილი კანონზომიერებაა და ნივთი თავისთავად მხოლოდ რეველატური იდეაა, ყოველგვარი მიზეზობრიობის გარეშე მყოფი; ის, რომელიც ამტკიცებდა, რომ გრძნობიერება პასივი და რეცეპტივია, თუ ის, რომლის აზრითაც გრძნობიერების ფორმებიც გონების ფუნქციებს წარმოადგენენ და ამიტომ მრავალსახიანობის მომწესრიგებელნი არიან.

ცხადია ის გაუგებრობა, რომელიც ამგვარ ინტერპრეტაციებში ბატონობს. საქმე ის არის, რომ კანტი ყველგან წარმოდგენილია არა-დიალექტიკურად, განკერძოებულად, მთელი ეპოქისაგან და მთელი გერმანული იდეალიზმისაგან გათიშულად. ჰეგელის ტერმინებით რომ ვთქვათ, კანტი განხილულია არა კონკრეტულად, არამედ აბსტრაქტულად. ნათელია ამ შემთხვევაში, თუ რამდენად იქნება დაშორებული გამოკვლევა ნამდვილი კანტისაგან. ნამდვილი კანტი არის ისტორიული კანტი — კანტი, როგორც ერთი მომენტი გერმანული იდეალიზმისა, კანტი, როგორც დასაწყისი გარკვეული მოძრაობისა, რომელიც უკვე *implicite* რეზულტატი არის ნაგულისხმევი¹.

ამრიგად, დიალექტიკური მეთოდის განვითარების საკითხი გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკურად უნდა იქნეს განხილული. ჩვენთვის გერმანული იდეალიზმის ყოველი წარმომადგენელი საინტერესოა დიალექტიკური მეთოდის დამუშავების მხრივ როგორც ოგოლი ერთი მთლიანობისა, რომლის თითოეული მომენტი მხოლოდ ამ მთლიანობაში არის გასაგები. ყოველი მომენტი მაჩვენებელია იმ ახლის,

¹ Fr. Brünstäd, Untersuchungen zur Hegels Geschichtestheorie, Bd. I, Einleitung: Aufgabe u. Methode der Hegelforschung (1909 წ.). ავტორი ფიქრობს მომავალში, გამოკვლევის მეორე ნაწილში დაამტკიცოს, რომ კანტის სისტემაში უკვე არის მოცემული ჰეგელის მთელი ფილოსოფია.

მომავლის, რომელსაც ის დაუთმობს ადგილს, ხოლო ეს მომავალი, ახალი უკვე პირველში არსებობს ჩანასახის სახით.

ეს მით უფრო ხაზგასასმელია, რადგან, ჩვენი აზრით, ყველაზე ღირებული, რაც გერმანულმა იდეალიზმმა დაუტოვა ფილოსოფიურ აზროვნებას, სწორედ დიალექტიკური მეთოდი იყო.

§ 2. სუბიექტის ფილოსოფია და იდეალისტური დიალექტიკა. გერმანული იდეალიზმის ფილოსოფია არის სუბიექტის ფილოსოფია. ჩვენ განგებ არ ვამბობთ „სუბიექტური ფილოსოფია“, რადგან ამ ტერმინს იმდენი განსხვავებული გაგება აქვს, რომ შესაძლებელია ჩვენი აზრი მან სრულიად გაუგებარი გახადოს. რასაკვირველია, სუბიექტის ფილოსოფია საბოლოოდ მაინც სუბიექტური ფილოსოფიის ხასიათს მიიღებს, მაგრამ არის მაინც განსხვავება იმას შორის, რასაც საზოგადოდ სუბიექტივიზმს უწოდებენ და იმას შორის, რასაც გერმანული იდეალიზმი წარმოადგენს. გერმანული იდეალიზმი თვლის, რომ სუბიექტი არ არის მხოლოდ სუბიექტური, რომ ის სუბიექტურისა და ობიექტურის გარეშე არსებობს, მათზე მალლა დგას, ან სხვანაირად, სუბიექტი ნამდვილად ამავე დროს ობიექტიც არის.

მართლაც, როდესაც ჰეგელის სისტემაში სუბიექტი მთლად შთანთქავს მთელ სინამდვილეს და სინამდვილე სუბიექტის ფარგლებში მოქცევა, სუბიექტის ფილოსოფია სინამდვილის ფილოსოფიად იქცევა. აქ არის სწორედ ის მომენტი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ჰეგელის იდეალიზმის უარყოფისას მის მიერ შემუშავებული ზოგიერთი პრინციპი და, პირველ რიგში, დიალექტიკური მეთოდი შევითვისოთ და ჩვენი მსოფლმხედველობისათვის გამოვიყენოთ.

მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ, რა დადებითი მომენტებიც არ უნდა ახასიათებდეს მთელ გერმანულ იდეალიზმს, მისი ძირითადი თვალსაზრისი მაინც იდეალისტურია, ხოლო მისი იდეალიზმის პრინციპი და შინაარსი არის სუბიექტი. გერმანული იდეალიზმის მთელი თავისებურება, მთელი მისი მსოფლმხედველობა და, რაც ჩვენთვის მთავარია ამ გამოკვლევაში, მისი იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის ფილოსოფიის პრინციპით. „ჰეგელისათვის აზროვნების პროცესი, რომელსაც იგი იღვის სახელ-

წოდებით დამოუკიდებელ სუბიექტად აქცევს, არის სინამდვილის დემიურგი¹ (ხაზი ჩვენია. კ. ბ.).

გერმანული იდეალიზმის ფილოსოფიური სისტემების სიმძნელენი და გაუგებრობანი სულ ადვილი გადასალახავი გახდება, თუ სუბიექტის პრინციპი ნათლად იქნება გათვალისწინებული. გერმანული იდეალიზმის სისტემებისათვის მთავარია იმ გარემოების გაგება, რომ ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არის სუბიექტი, რომელზედაც დამოკიდებულია ყველაფერი და რომლითაც ყველაფერი უნდა აიხსნას. „Es kommt nach meiner Einsicht, welche nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und aufzudrücken“².

აქ არის გამოთქმული გერმანული იდეალიზმის კვინტესენცია.

რასაკვირველია, ასე ნათლად და მკაფიოდ ეს აზრი მხოლოდ ჰეგელის სისტემაში ვხვდებით, მაგრამ გერმანული იდეალიზმი და კერძოდ, იდეალისტური დიალექტიკა ხომ თავისი საბოლოო სახით ამ სისტემაშია მოცემული. და როგორც დიალექტიკური მეთოდი თანდათანობით განიცდის განვითარებას კანტიდან ჰეგელამდე, ისე ეს აზრი, რომელიც იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველია, უფრო და უფრო მკაფიო სახეს იღებს.

ჯერ კიდევ კანტი თავისი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის შექმნით ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ცენტრში სუბიექტს დასვამს. ტრანსცენდენტალური მეთოდის მთელი თავისებურება, მთელი მისი შინაარსი სუბიექტის ცნებას ემყარება. ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად სუბიექტის აღიარება ეს იყო ახალი სიტყვა ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის რეფორმა, ფილოსოფიის იდეალისტურ გზაზე დადგომისა და იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავების საფუძველი.

ეს სუბიექტი არ არის ინდივიდუალური, ემპირიული სუბიექტი. ამით განსხვავდება გერმანული იდეალიზმის სუბიექტის ფილოსოფია სუბიექტური ფილოსოფიისაგან. „ტრანსცენდენტალური სუბიექტი“,

¹ K. Маркс, Капитал, т. 1, Предисловие ко второму изданию.

² „ჩემი აზრით, რომელიც თვით სისტემაში უნდა გამართლდეს. ზეშეპირტება უნდა გვესმოდეს არა როგორც სუბსტანცია. არამედ ამავე დროს როგორც სუბიექტი“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hrsg. v. O. Weiss, S. 14). ჰეგელი სწორედ იმითმ უარყოფს სპინოზიზმს, რომ მასში პრინციპად სუბსტანციაა აღიარებული და არა სუბიექტი.

„ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია“, „ცნობიერება საზოგადოდ“ „აბსოლუტური სუბიექტი“, „აბსოლუტური სული“ (Geist) სხვადასხვა ტერმინებია პრინციპულად ერთი და იმავე შინაარსის გამოსახატავად. გერმანული იდეალიზმის დასაწყისში, კანტის ფილოსოფიაში სუბიექტის პრინციპი ჯერ კიდევ არ არის სავსებით გაშლილი და განვითარებული. ამისდა მიუხედავად, სუბიექტის ცნებას უკვე ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი უკავია, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სუბიექტის ცნება იქნება სწორედ ის მომენტი, რომელიც კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკურის ცნებას დაედება საფუძვლად.

მართალია, ისე ხაზგასმით არაა, როგორც ეპოქის დამთავრებისას, მაგრამ მაინც საკმაოდ ნათლად არის გათვალისწინებული სუბიექტის მნიშვნელობა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში. Beck-ისადმი გავზავნილ ერთ-ერთ წერილში (16/17 ოქტ. 1792 წ.) კანტი წერს: „Meinem Urteile nach kommt alles darauf an, dass da im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelt der blossen Anschauung und deren Apprehension, sondern nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung gegebenen, und zwar in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden kann“¹. აქ ჯერ კიდევ არის ლაბარაკი ინტუიციში მოცემული მასალის შესახებ, მაგრამ უკვე ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ფარგლებში იქნება ცდა ამ მასალის გადალახვისა და სუბიექტის განუსაზღვრელობის დამყარებისა.

საქმე ის არის, რომ სუბიექტის სიღრმეში აღმოჩნდება მომენტი, რომლის სახეობად გამოვა მასალით შეზღუდული ტრანსცენდენტალური ცნობიერება. კანტი განსაზღვრავს, შემოფარგლავს თეორიულ სუბიექტს, რათა პრაქტიკული სუბიექტისათვის შემოქმედების სფერო

¹ Briefwechsel, Bd. II, S. 361.

ტერმინს „ცნობიერება საზოგადოდ“ (Bewusstsein überhaupt) კანტი „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში ჯერ კიდევ არ იცნობს. „პროლეგომენებში“ იგი ხუთჯერ გვხვდება. „კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში, როცა მთლიანად იქნა კადამუშავებული „განსჯის ცნებების ტრანსცენდენტალური დედუქციის“ თავი (§§ 15-27), ამ ცნებამ გამოკვეთილი სახე მიიღო.

დარჩეს. მაგრამ თეორიული სუბიექტი სინამდვილეში — თავის სიღრმეში ბოლოს და ბოლოს პრაქტიკულია. სუბიექტი შემოსაზღვრავს თავის თავს, თავის თავს თეორიულად გახდის, რომ თავის თავს — როგორც პრაქტიკულ სუბიექტს, სამოქმედო ასპარეზი დაუტოვოს. ასეთია დასკვნა, რომელსაც ფიხტე ლოგიკურად გააკეთებს. გადაჭარბება არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ფიხტე ამ შემთხვევაში დასკვნას კი არ აკეთებს, არამედ უფრო ნათლად და გარკვეულად ამბობს იმას, რაც უკვე *implicite* იყო ნათქვამი კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში.

ფიხტეს *Wissenschaftslehre*-ში სუბიექტის ცნება სისტემის აღფა და ომეგაა. მთელი სისტემა არის რეფლექსია სუბიექტის შემოქმედებაზე, მთელი დიალექტიკური მეთოდი არის სუბიექტის შემოქმედებითი პროცესი. სუბიექტის მოქმედება (*Tathandlung*), თავისი თავის დადგენა არის პროცესის დასაწყისი. სუბიექტის მისწრაფება, დაუბრუნდეს თავის თავს ან, უფრო ზუსტად, სუბიექტის დაბრუნება (*zurückkehren*) თავის თავში, რაც იდეაში მოხდება, არის პროცესის ბოლო.

შელინგისა და ჰეგელის სისტემებში სუბიექტის ფილოსოფია საბოლოო სახეს იღებს. ჰეგელის ფილოსოფია არის „სულის“ — სუბიექტის ფილოსოფია („*Philosophie des Geistes*“), ხოლო შელინგი უკვე გარკვეულად წერს სუბიექტზე, როგორც ფილოსოფიის პრინციპზე („*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*“).

აქედან ცხადია, რომ მართლაც მთელი გერმანული იდეალიზმი, — და სწორედ ამიტომ არის ის იდეალისტური მსოფლმხედველობა, — სუბიექტის ფილოსოფიას წარმოადგენს. სულ ადვილი გასაგებია ამ პრინციპიდან იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავება. სულ ადვილია იმის ვაგება, თუ რატომ მიიღო დიალექტიკურმა მეთოდმა გერმანულ იდეალიზმში თავისი განსაკუთრებული სახე.

თქმა იმისა, რომ სუბიექტი არის გერმანული იდეალიზმისა და კერძოდ იდეალისტური დიალექტიკის პრინციპი, არ არის სავსებით საკმარისი, საჭიროა მისი უფრო დეტალური დახასიათება.

სინამდვილეში არაფერია სუბიექტის გარეშე, ხოლო ეს სუბიექტი სწორედ მისი თავისებური მდგომარეობის გამო განუსაზღვრელია, რადგან მის გარეშე არ არის არაფერი, რაც მას განსაზღვრავდა. გერმანული იდეალიზმისათვის საკითხი გარკვეულად არის დასმული: ერთი საწყისიდან — სუბიექტიდან, რომლის გარეშე არაფერი არ არის, მთე-

ლი სინამდვილის მრავალსახიანობა უნდა იქნეს გამოყვანილი. მონისტური მსოფლმხედველობა გერმანული იდეალიზმისა და დიალექტიკური მეთოდის ერთი დამახასიათებელი თვისებათაგანია. გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ მონიზმის გარეშე გერმანული იდეალიზმი ვერ შექმნიდა დიალექტიკურ მეთოდს. როგორ არის შესაძლებელი ერთი მომენტიდან მთელი სინამდვილის წარმოება? იდეალიზმს მხოლოდ ერთი გამოსავალი აქვს: ამოსავალ მომენტში — სუბიექტში მისგან განსხვავებულის აღმოჩენა. ვინაიდან ამოსავალი წერტილი მხოლოდ სუბიექტია, ცხადია, რომ მან თავის თავში თავისაგან განსხვავებული რამ უნდა გამოიხატოს. თუ ნამდვილად არსებული მხოლოდ სუბიექტი შეიძლება იყოს გერმანული იდეალიზმის მიხედვით, მაშინ მას უნდა ჰქონდეს თავის თავში გარჩევის, განსხვავების (unterscheiden) დამყარების უნარი. „თავისი თავის თავში განსხვავება“ (sich in sich selbst unterscheiden) არის სუბიექტის ძირითადი უნარი. სუბიექტის ამგვარმა თვისებამ უნდა უშველოს იდეალიზმს სინამდვილის აგების პროცესში. თუ სუბიექტი თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავებულს აღმოაჩენს, მაშინ იგი დაუპირისპირდება მისგან განსხვავებულს. სუბიექტმა ჯერ არ იცის, რომ მისგან განსხვავებული მისივე მომენტია, „მისი სხვაა“: ჰეგელის თქმით, მთელი ეს პროცესი „თითქოს სუბიექტის ზურგს უკან“¹ მიმდინარეობს, მაგრამ სინამდვილეში ეს განსხვავებული „მისი სხვაა“. ეს „მისი სხვა“, ე. ი. სუბიექტისაგან განსხვავებული, მაგრამ მაინც სუბიექტის მომენტი (იგი ხომ სუბიექტმა აღმოაჩინა თავის თავში), ევლინება სუბიექტს როგორც მისგან განსხვავებული საგანი, სინამდვილე. სუბიექტი შეიცნობს მას და დაინახავს, რომ ეს განსხვავებული საგანი, სინამდვილე თვითონ ის, სუბიექტია. სუბიექტი, რომელიც იყო თავისთავად (an sich), აღმოაჩენს რა თავის თავში „თავის სხვას“ (sein Anderes), გაუცხოვდება (Anderssein) და საბოლოოდ „თავისი სხვას“ შეცნობით თავის თავს შეიცნობს, თავის თავს დაუბრუნდება, გახდება an und für sich.

ამ პროცესზე დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი. აქ მხოლოდ ზოგადი სქემის მოხაზვა იყო საჭირო იმის გასაგებად, თუ როგორ ააგებს სინამდვილეს გერმანული იდეალიზმი სუბიექტის ცნები-

¹ „...Gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht“, Hegel, Phänomenologie d. Geistes, S. 72.

დან ამოსვლით. ჩვენ ვხედავთ, რა გზით მიდის იგი. ეს გზა არის სწორედ იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსი. სუბიექტიდან სინამდვილისაკენ და სინამდვილეში სუბიექტის მიერ თავისი თავის დანახვა, ე. ი. სინამდვილიდან უკან სუბიექტისაკენ დაბრუნება ცნობილი ტრიადა აქ კარგად ჩანს. მთელი ამ პროცესის მიზანი სუბიექტის მიერ თავისი თავის განხორციელებაა. სუბიექტი მოძრაობს, გადის თავის ფარგლებს გარეთ, რომ გამოცდილებით გამდიდრებული დაუბრუნდეს თავის თავს, როგორც ცნობიერ სუბიექტს.

დიალექტიკური პროცესის გამოსახატავად გერმანული იდეალიზმი ამ პერიოდში ფართოდ იყენებს სხვა ტერმინებსაც, სახელდობრ, განსჯასა და გონებას.

განუსაზღვრელი, დაუბოლოებელი სუბიექტი — გონება გადის თავისი ფარგლებიდან, ქმნის სინამდვილეს და ამით თავის თავს განსაზღვრავს, თავის თავს დაბოლოებულად აქცევს. სუბიექტი, როგორც დაბოლოებული გონება, განსჯას წარმოადგენს. სუბიექტი შეიცინობს სინამდვილეში თავის თავს და ამით თავის დაუბოლოებლობას აღადგენს.

ბრძოლა განსჯისა გონებასთან ან გონებისა თავის თავთან ერთი ძირითადი მომენტთაგანია იდეალისტური დიალექტიკისა. ჩვენთვის სრულიად საკმარისია ზემონათქვამი იმის ნათელსაყოფად, რომ იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი საფუძველი მართლაც სუბიექტია. მთელი გერმანული იდეალიზმი სუბიექტის ფილოსოფიას წარმოადგენს. ამით აიხსნება ის თავისებურება, რომელიც ახასიათებს იდეალისტურ დიალექტიკას. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ სუბიექტი შთანთქავს მთელს სინამდვილეს და დიალექტიკურ პროცესს, რომელიც აზრში, სუბიექტში მიმდინარეობს, მთელ სინამდვილეზე გადაიტანს. გერმანული იდეალიზმისათვის სულ ადვილი იყო დიალექტიკური მეთოდის სინამდვილეზე გავრცელება, რადგან თვითონ სინამდვილე დიალექტიკურ განვითარებას წარმოადგენს¹. უაღრესად იდეალის-

¹ როგორც ჩანს, ჰეგელს ძალიან ღრმად ჰქონდა განვითარებული რეალობის გრძნობა. მისი ისტორიის ფილოსოფიის, ფილოსოფიის ისტორიისა და თვით რელიგიის ფილოსოფიის ბევრი ადგილი რეალისტისა და მატერიალისტის ნაწერს ჰკავებს. ამ მხრივ აღსანიშნავია „Phänomenologie des Geistes“, რომელშიც საკითხი ისეა დასმული, — განვითარების პროცესი ცნობიერების „ზურგს უკან“ მიმდინარეობს, — რომ აზრთა წყობა ბევრ შემთხვევაში წმინდა მატერიალისტურია: საგანი, სინამდვილე

ტურ კონცეფციაში უკვე იყო ჩანასახი იმ ახალი გზისა, რომლითაც შემდეგ დიალექტიკური მეთოდი გადამუშავდა. საკმარისი იყო დაუბოლოებელი სუბიექტის მოხსნა, დარჩებოდა მხოლოდ რეალურად არსებული სინამდვილე, რომელშიც თვითონ ჰეგელის აზრითაც კი, დიალექტიკის კანონები ბატონობენ¹.

1336.526
3

განსაზღვრავს ცნობიერების ფორმებს. საკვირველია ის ვარემოება, რომ ამ შრომას ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ და ამიტომ ბევრი არ იცნობს ჰეგელის დიალექტიკის ისეთ შედეგს, როგორც არის „Herrschaft und Knechtschaft“ და სხვა.

მაგრამ აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს ჰეგელის მატერიალისტური ინტერპრეტაცია: ჰეგელი მაინც იდეალისტია და მისი სისტემის ძირითადი აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ „Das Ganze ist das Subjekt“.

¹ სუბიექტის მოხსნით დიალექტიკურ მეთოდს ჩამოსცილდება ზოგიერთი მომენტი, რომელიც სუბიექტის ცნების შედეგია და მხოლოდ იდეალისტურ დიალექტიკას ახასიათებს. ასეთია უპირველეს ყოვლისა ტელეოლოგიზმი, რომელიც იდეალისტური დიალექტიკის აუცილებელი მომენტია. ამაზე ქვემოთ.



სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულება პედაგოგის ფილოსოფიაში*

პედაგოგის ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის ერთმანეთისაგან
აღსეპარების ცდა

ყველასათვის ცნობილია ის დიდი გავლენა, რომელიც პეგელის ფილოსოფიამ ფილოსოფიურად მოაზროვნე კაცობრიობაზე მოახდინა; ის ფართო გავრცელება მისი სისტემის აზრებისა, რომელნიც მეცნიერების ყველა დარგში შეიჭრნენ. როგორც რევოლუციური, ისე რეაქციული კლასების წარმომადგენელნი მიეკედლნენ ამ ფილოსოფიას, ვინაიდან თვითონ ეს ფილოსოფია როგორც რევოლუციური, ისე რეაქციული მხარეების მატარებელი იყო. „თავისი რაციონალური სახით იგი (დიალექტიკური მეთოდი — კ. ბ.) ბრახსა ჰგერის და შიშის ზარსა სცემს ბურჟუაზიას და მის დოქტრინერ იდეოლოგებს, რადგანაც არსებულის პოზიტიური გავება ამავე დროს შეიცავს მისი ნეგაციისა და მისი აუცილებელი მოსპობის გავებას, ყოველ შექმნილ ფორმას განიხილავს მოძრაობაში, ე. ი. მისი წარმავლობის მხრივ, არავის წინაშე ქედს არ იხრის და არსებითად კრიტიკული და რევოლუციურია“. პეგელის ფილოსოფიის სწორედ ამ მხარის გამო გაჰყვნენ მას რევოლუციურად განწყობილი კლასები და მათი წარმომადგენელნი. მაგრამ ამავე ფილოსოფიაში არსებობს მეორე მძლავრი ნაკადი, რეაქციული: ეს არის მისი მისტიფიცირებული მხარე. თეზისი, რომ „ყოველივე ნამდვილი გონიერია და ყოველივე გონიერი ნამდვილია“, დიალექტიკის გარეშე, საუცხოო დებულება იყო რეაქციული კლასებისათვის. გერმანიის რევოლუციის შემდეგ დაწყებული რეაქციის ეპოქისათვის, პეგელის ფილოსოფიის მთელი შინაარსი ამ დებულებაში გამოიხატებოდა. უკვე ადრევე, მაგრამ ამ პერიოდში ყველაზე ნათლად იწყება

* წიგნიდან კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი პეგელის ფილოსოფიაში, თბ., 1936.

ჰეგელის ფილოსოფიის გაწმენდა მისი რევოლუციური შინაარსისაგან. ფილოსოფიის „მეწვრილმანეები“, ეპიგონები, ეკლექტიკები, რომელნიც „სხვის აზრებს ცოხნიან“ და „რწყილებს იჭერენ“ — აი, რა ხალხმა დაიკავა ჰეგელის შემდეგ ფილოსოფიის კათედრები გერმანიის უმაღლეს სასწავლებლებში. ეს იყო საერთო რეაქციული წესწყობილების ანარქლი. დამახასიათებელი ფაქტია ამ რეაქციული მოძრაობისა ისიც, რომ შეღინგი ორმოციან წლებში ბერლინში იქნა მიწვეული. პრუსიის მონარქია, რომელიც ჰეგელმა აბსოლუტური გონის ერთ-ერთი სახეობის — ობიექტური გონის — განვითარების უმაღლეს საფეხურად მიიჩნია და რომელიც, როგორც ხშირად ხუმრობდნენ, „ჰეგელის ფილოსოფიას ეყრდნობოდა“, თავის ძალას ამ ფილოსოფიაში ხედავდა, ღალატობს ჰეგელს, ვინაიდან ჰეგელის ფილოსოფია უფრო რევოლუციური აღმოჩნდა, ვიდრე ეს მას ჰქონდა წარმოდგენილი. შეღინგს იწყვევენ ბერლინში, როგორც რეაქციული ფილოსოფიის ფალაგანს ჰეგელის ფილოსოფიის გავლენის წინააღმდეგ. შეღინგზე ამყარებენ იმედებს, რომ იგი ჩაახრჩობს ჰეგელის ფილოსოფიას, მოსპობს მის გავრცელებას.

ჰეგელის ფილოსოფია თანდათანობით ინგრევა. იწყება დიადოხობის ეპოქა გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში. ეს ნგრევა ამ იდეალისტურ ფილოსოფიაში არ არის ჰეგელის დაძლევა, ვინაიდან „ეპიგონებსა“ და „პიგმეებს“ არ ძალუძთ არა თუ მისი დაძლევა, არამედ მისი გაგებაც.

ის, ვინც დიდი ღირებულების მქონე დიალექტიკურ მეთოდს მოდად გადააქცევს, ნამდვილად მას ცარიელ და ზერელე ტრიადულ სქემებზე დაიყვანს. ჰეგელი, როგორც მას ენგელსი ახასიათებს, იყო არა მხოლოდ შემოქმედი გენიოსი, არამედ ამავე დროს ყოველმხრივად განსწავლული და ამიტომ ყოველ დარგში, რომელშიაც იგი მუშაობდა, იგი ეპოქას ქმნიდა. მის მიმდევრებს, რომლებმაც დიალექტიკური მეთოდი მოდად გადააქციეს, არც პირველი ახასიათებდათ და არც მეორე გააჩნდათ. ამიტომ მათ ხელში დიალექტიკური მეთოდი თითქმის ნამდვილ სქოლასტიკას დაემსგავსა. საკმარისია მოვიგონოთ დიალექტიკური მეთოდის გამოყენების ზოგიერთი მაგალითი ამ პერიოდიდან, რომ ზემონათქვამი ნათელი გახდეს. ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიაში დიალექტიკური ტრიადა ზუსტად იქნა გატარებული და ამ „გატარების“ შედეგად ისტორია, მაგალითად, საბერძნეთის ისტორია,

შემდეგ სქემაში მოჰყვა: ათენი დინამიურ ელექტრობასთან იყო ვათა-
ნასწორებული, სპარტა — სტატიურ ელექტრობასთან, ხოლო მაკედონია —
ელექტრომაგნეტიზმთან. შემდეგ: სპარსეთი სინათლის გამომ-
ხატველად გამოდიოდა, რომი — სითბოს და ასე შემდეგ. ანდა კიდევ,
მთელი ისტორია აბსოლუტური გონის გარეგნულ ტრიალულ სქემაში
იქნა მოქცეული: ანტიკური ქვეყნები ხელოვნების სამეფოს წარმო-
ადგენდნენ, თანამედროვეობა — ფილოსოფიის სამყაროს, მომავალი —
ზნეობის სამყაროს; აბსოლუტური გონი მამრობითი სქესის პრინციპის
გამომხატველი უნდა ყოფილიყო, ბუნება — მდედრობითი სქესისა,
ხოლო ისტორია მამრობითისა და მდედრობითი სქესის შეუღლებას
წარმოადგენდა და სხვ. და სხვ...¹.

ცხადია, ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის ის ნგრევა, რომელიც
მან განიცადა ამგვარი ეპიგონური ვარჯიშობის პროცესში, მის ნამ-
დვილ დაძლევას სრულიადაც არ ნიშნავდა. ჰეგელის დიალექტიკური
მეთოდი სუბიექტურ ხელობად და შეიძლება ხელოვნებად გადაიქცა
და საკვირველი არ არის, რომ ტრენდელენბურგსაც კი ხშირად ეს
მეთოდი გარკვეული სუბიექტური შემეცნების ოპერაციების ხელოვნებად
მიაჩნდა.

თუ რეაქციულმა წესწყობილებამ და სულისკვეთებამ ბურჟუაზია
დიალექტიკური მეთოდისადმი ოპოზიციაში დააყენა, ჰეგელის მეთოდის
ამგვარმა გამასხარაებებამ, მას თითქმის ყოველგვარი პრესტიჟი დაუ-
კარგა. იწყება ჰეგელის მეთოდის კრიტიკა. რომელიმე ფილოსოფიის
უარყოფას, წერდა ჰეგელი თავის ენციკლოპედიაში, მხოლოდ მაშინ
აქვს აზრი, როდესაც მისი (ამ ფილოსოფიის. კ. ბ.) საზღვრები იქნება
გადალახული, როდესაც მისი პრინციპი ახალ ფილოსოფიაში მომენ-
ტამდე იქნება დაყვანილი². ჰეგელი ყოველთვის ასეთ კრიტიკას აწარ-
მოებს თავისი წინამავალი ფილოსოფოსების წინააღმდეგ. ამავე მე-
თოდს მიმართავს ჰეგელი ფილოსოფიის ისტორიაში. დიალექტიკური
კრიტიკა არის ძველის არა მექანიკური უარყოფა, არამედ დიალექტი-
კური უარყოფა, მოხსნით, შენახვით და განვითარებით. ამიტომ ამტ-
კიცებს ენგელსი, რომ მარქსამდე ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი არ
ყოფილა ნამდვილად გაკრიტიკებული. „საჭირო იყო იმთავითვე ჰეგე-
ლის მეთოდის სისტემატური კრიტიკა“. ეს კრიტიკა პირველ რიგში

¹ B. Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, გვ. 168.

² Hegel, Enc. I, § 86. Zus.

მარქსმა და ენგელსმა აწარმოა. აქ მოხდა პირველად ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის ნამდვილი დაძლევა. აქამდე და მას შემდეგ ბურჟუაზიულ ლიტერატურაში ჰეგელის მეთოდი ეპიგონების მიერ კარიკატურულ ფორმაში იყო წარმოდგენილი, ან, მისი რევოლუციური შინაარსის გამო, მექანიკურად იყო უარყოფილი, ანდა კიდევ მისი მნიშვნელობა გარკვეული, ვიწრო სფეროთი იყო შემოფარგლული.

საინტერესო და დამახასიათებელი ის არის, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის მისტიფიცირებული და რეაქციული მხარე ხშირად მისაღები იყო იმათთვისაც, ვინც ასე გააფთრებით ებრძოდა მის რევოლუციურ დიალექტიკას. თუ ე. პარტმანი ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს აბსურდულ მეთოდს უწოდებდა, სიტყვების რახარუხად მიიჩნევდა და სოფისტიკას ადარებდა, ეს მას ხელს არ უშლიდა ამავე დროს ეღიარებინა მისი გონის ფილოსოფიის დიდი დადებითი შინაარსი. ჰეგელის სახელი, როგორც დიდი სისტემატიკოსისა, მისი არაჩვეულებრივი გავლენა, ე. პარტმანის აზრით, სრულიად არ არის დამოკიდებული არც მის ცალმხრივ პანლოგიკურ პრინციპზე, არც მის აბსურდულ დიალექტიკურ მეთოდზე, არამედ მის გონის ფილოსოფიაზე, რომლის შინაარსი და ჭეშმარიტება მისი „პანლოგიკის პრინციპისა და დიალექტიკური მეთოდის ჭეშმარიტებისაგან სრულიად დამოუკიდებელია“¹.

ე. პარტმანი არა მხოლოდ ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს უარყოფს როგორც შემცდარ, აბსურდულ მეთოდს, არა მხოლოდ ადარებს მას უხეირო სოფისტიკას, არამედ ამტკიცებს იმას, რომ მთელი ეს დიალექტიკური მეთოდი მეტსორცია ჰეგელის ფილოსოფიაში. დიალექტიკური მეთოდი არაფერს შეუძლია ჰეგელის ფილოსოფიას. „წინააღმდეგობა აქ არასოდეს არ არის მამოძრავებელი ძალა ცნებათა განვითარებისათვის. და თუ ჰეგელს ფილოსოფიაში სახელი და გავლენა მაინც ჰქონდა, თუ მის ფილოსოფიურ სისტემაში დადებითი შინაარსი მაინც მოიპოვება, ეს ხდება არა მისი მეთოდის წყალობით, არამედ სწორედ მისი მეთოდისაგან სრულიად დამოუკიდებლად“².

¹ E. v. Hartmann, Geschichte d. Metaphysik, 2. T. გვ. 212.

² აი როგორ ახასიათებს E. Hartmann-ი ჰეგელის დიალექტიკას თავის წიგნში „Geschichte d. Metaphysik“, II, T. გვ. 236. „Bei keinem einzigen Schrift der Hegelschen Logik ist mehr geleistet als eine geschickte oder ungeschickte Sophistik. Nirgends wird ein Beispiel von einem Begriffe gezeigt, der, wenn richtig gebildet, die Tendenz, in einen anderen umzuschlagen

აზრი, რომ ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემა და მისი დიალექტიკური მეთოდი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი არიან, როგორც ვხედავთ, არ არის ახალი აზრი. ჰეგელის ფილოსოფიის ინტერპრეტატორები ცდილობდნენ სხვადასხვა არგუმენტებით დაესაბუთებინათ ეს აზრი.

ვინდელბანდი, რომელიც ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის ყველაზე არსებით მხარეს, დიალექტიკურ ტრიადაში ხედავს, თავისებურად ასაბუთებს ამ აზრს. მთელი სისტემა და ყოველივე ნაწილი სისტემისა, დანაწილებულია დიალექტიკის ტრიადული პრინციპის მიხედვით. ასეთი დანაწილება გატარებულია ჰეგელის მიერ დიდი ხელოვნებით და ამავე დროს ძალიან ხელოვნურად. მასალა, რომელიც დიალექტიკური მეთოდის სფეროში მოჰყვებოდა, ხშირად არსებით დამახინჯებას განიცდიდა. და თუ ეს მასალა ამ მეთოდს მაინც ემორჩილებოდა, ეს მხოლოდ ჰეგელის საკვირველი კომბინატორული ნიჭის წყალობით ხდებოდა. მასალა ეწინააღმდეგებოდა დიალექტიკური მეთოდის სქემატიზაციას და ამიტომ ჰეგელის მთელი სისტემა კონსტრუქტიულ ხასიათს ატარებს. ემპირიული ცოდნისადმი მას სრულიად არა აქვს პატივისცემა. ის მიმართავს ემპირიულ ცოდნას მხოლოდ იმისათვის, რომ იგი ძალით შეიყვანოს როგორმე დიალექტიკური მეთოდით შექმნილ სქემაში, რათა შემდეგ აიძულოს იგი, გამოჩნდეს და გამოვიდეს იქიდან, როგორც აბსოლუტური გონის თვითმოძრაობის პროდუქტი. ჩნდება ილუზია, თითქოს დიალექტიკურ მეთოდს აქვს უნარი თავისიდან შექმნას მთელი ის ცოდნა, რომელიც შექმნილია კერძო მეცნიერებათა მიერ. მაგრამ ნამდვილად საქმე სრულიად სხვანაირად არის. დადებითი შემეცნების არავითარი შინაარსი არ ყოფილა დიალექტიკური მეთოდით შექმნილი და არც არაფერი შეიძლება მის მიერ იყოს შექმნილი. დიალექტიკური მეთოდის ნაყოფიერება დამოკიდებული იყო მის საიდუმლო კავშირზე ემპირიულ შემეცნებასთან. ამიტომ, როდესაც ჰეგელის ესა თუ ის მოწაფე, როგორც მაგალითად ვაისე, ეცდებოდა მისი ფილოსოფიის რეალური შინაარსი დაეღაგებინა, მეთოდის გარეშე, რეალური შინაარსი, რომელიც საგანთა

und die Identität mit sich selbst zu Gunsten einer dialektischen Flüssigkeit verleugnete. Nirgends wird aus dem Widerspruch, der sich bei solchem Umschlagen ein Fortschritt zu begrifflich höherer Stufe wirklich abgeleitet. Oberall wird der neue Begriff willkürlich aufgenommen und durch künstliche angeknüpft, die zum Teil äusserst lose sind“ და სვ.

არსებას ასე ღრმად წედებოდა, აღმოჩნდებოდა საკვირველი მდგომარეობა: ჰეგელის ფილოსოფია არა თუ არაფერს არ წააგებდა, არამედ ხშირად მოგებაშიც კი რჩებოდა¹.

ზოგიერთი რამ ვინდებლანდის მიერ სწორად არის შემჩნეული. მაგრამ მისი არსებითი აზრი, რომ შესაძლებელია ჰეგელის ფილოსოფიის ზუსტი გადმოცემა მისი დიალექტიკური მეთოდის გარეშე, და რომ ამ შემთხვევაში სისტემა არაფერს წააგებს, არამედ მოიგებს კიდევ, უთუოდ შემცდარი აზრი უნდა იყოს. რასაკვირველია, ჰეგელის ფილოსოფიის მარტივი, პოპულარული და მოკლე გადმოცემის დროს, შესაძლებელია დიალექტიკური მეთოდის მხედველობაში არმიღება. მაშინ ჰეგელის ფილოსოფია მიიღებს დაახლოებით ასეთ სახეს: აბსოლუტური გონი თავისი თავის შემეცნების მიზნით ან იმისათვის, რომ იგი განხორციელდეს და გახდეს ნამდვილი, შექმნის ბუნებას, მასში თავის თავს ამოიცნობს, გახდება აბსოლუტური გონი თავისთავად და თავისთვის და დამშვიდდება. მაგრამ ჯერ ერთი, აქაც კი არის ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის მომენტები, მეორე: რაც არსებითია, ასეთი გადმოცემა ხომ სრულიადაც არ არის ჰეგელის ფილოსოფიის გადმოცემა. ჰეგელის ფილოსოფიის დალაგების დროს, ხომ უნდა იყოს ნაჩვენები, რა გზით, რა საშუალებით მიაღწევს აბსოლუტური გონი თავის მიზანს, თავის თავს. შეიძლება ეს გზა მკვლევარს არ მოსწონდეს, მას არ ეთანხმებოდეს, მაგრამ ჰეგელის აზრის გადმოცემისას, უნდა იყოს ნაჩვენები ჰეგელის მიერ მოხსენიებული გზა. ეს გზა კი დიალექტიკურია, მიუხედავად იმისა, მოგვწონს ჩვენ იგი თუ არა, ვეთანხმებით მას თუ არა. ეს გზა და ჰეგელის მთელი სისტემა კონსტრუქტიულია, ამბობს ვინდებლანდი. დაუშვათ, რომ მართლაც მთელი სისტემა თავიდან ბოლომდე ცარიელი სქემებისა და კონსტრუქციებისაგან შედგება. ჩვენ შეგვიძლია მაშინ ეს სქემები და კონსტრუქციები გავაკრიტიკოთ, მაგრამ ჰეგელის დალაგებისას, თუ ჩვენ ჰეგელის ფილოსოფიის აზრთა მსვლელობის გაგება გვინდა, მისი სურათის წარმოდგენა გვსურს, ამ სქემებსა და კონსტრუქციებს ვერ ავცდებით. და თვითონ ვინდებლანდიც ვერ ასცდა ამ გზას. მართალია მოკლედ, მაგრამ დიალექტიკური მეთოდის მიხედვით აქვს მას დალაგებული ჰეგელის ფილოსოფიის მთელი რიგი ადგილები. მართლაც, როგორ შეიძ-

¹ Windelband, Geschichte d. neueren Philos., B. II. რუსული გამოცემის 265 გვ.

ლება, მაგალითად, ჰეგელის აზრის გადმოცემა ქვანტიტეტისა და კვალიტეტის კატეგორიების შესახებ, ანდა არსებისა და მოვლენის შესახებ, ანდა კიდევ, დაუბოლოებელისა და დაბოლოებულის კატეგორიების შესახებ, გარეშე მისი დიალექტიკური მეთოდისა. ნაჩვენები ხომ უნდა იყოს, რომ ჰეგელის აზრით, დაუბოლოებელი და დაბოლოებული ერთ მთლიანობას წარმოადგენს, რომ ერთი მეორეში გადადის, იგივე ქვალიტეტზე და ქვანტიტეტზე და სხვ... და თუ ეს ნაჩვენები იქნება, ამავე დროს ნაჩვენები იქნება ისიც, რომ ჰეგელისათვის ძირითადი კანონი არსისა და აზრისათვის, არის წინააღმდეგობათა ერთიანობიზ კანონი.

ვინდელბანდის ამ თვალსაზრისს მხოლოდ შემდეგი შინაარსი უნდა ჰქონდეს: ჰეგელის სისტემა მისი მეთოდისაგან დამოუკიდებელია. მისი მეთოდის სქემატიზმისა და კონსტრუქტული ხასიათის მიუხედავად, მის სისტემაში არის დადებითი შინაარსი, რომელიც უფრო ნათელი ხდება, თუ მას მეთოდისაგან გავანთავისუფლებთ. ეს კი იგივე აზრია, რაც თავის დროზე ე. ჰარტმანმა წამოაყენა: ჰეგელის აბსურდული დიალექტიკური მეთოდის მიუხედავად, მის ფილოსოფიაში ისეთი შინაარსია მოცემული, რომლის გამო მან სამართლიანად მოიხვეჭა სახელი.

პრინციპულად ამ თვალსაზრისს — მეთოდისა და სისტემის დამოუკიდებლობას — იცავდნენ ჩვენში, საბჭოთა კავშირში, დებორინი, კარევი და სხვ. მათი აზრით, ჰეგელის სისტემა და მეთოდი ერთმანეთისაგან თითქმის დამოუკიდებელია. მართალია, დეტალებში, წვრილმანებში სისტემა ახდენდა მეთოდზე გავლენას, მაგრამ არსებითად ჰეგელის მეთოდი მისი სისტემის ნაკლისა და შეცდომებისაგან თავისუფალია. ჰეგელმა აღმოაჩინა „ჭეშმარიტი მეცნიერული და კონკრეტული მეთოდი“ და მარქსმა „გამოიყენა იგი კერძო სფეროში“ და სხვ. და სხვ... ზოგადი დასკვნა, რომელიც ჩვენ შეგვიძლია გამოვიტანოთ მათი ნაწერებიდან, ასეთია: სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში ერთმანეთის საწინააღმდეგოა; სისტემა იდეალისტურია, მეთოდი კი მატერიალისტური. რასაკვირველია, ასე მკაცრად იქნება ეს აზრი არც ერთმა მათგანმა არ გამოთქვა, მაგრამ მათი ნაწერების და მუშაობის პრინციპი სწორედ ამაში მდგომარეობდა. საინტერესო აქ ერთია: როგორც წმინდა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიკოსები ვინდელბანდი, ე. ჰარტმანი, ისე დებორინი და კარევი ჰეგელის ფი-

ლოსოფიის მეთოდისა და სისტემის დამოკიდებულების შესახებ პრინციპულად ერთ აზრს იზიარებენ. ისინი ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელნი არიან. მხოლოდ ამის შემდეგ მიდიან ისინი განსხვავებული გზით. პირველნი აღიარებენ, რომ მეთოდი აბსურდული, სქემატური და კონსტრუქტულია და ამიტომ, მიუღებელია. სისტემა იდეალისტური და დადებითი შინაარსის შემცველია. მეორენი საწინააღმდეგო გზით მიდიან. მეთოდი ჭეშმარიტი მეცნიერულია (ИСТИННО НАУЧНЫЙ МЕТОД), კონკრეტულია, მატერიალისტური და ამიტომ მისაღებია; ხოლო რაც შეეხება სისტემას, იგი იდეალისტურია და ამიტომ მიუღებელია.

ამ თვალსაზრისზე, რომელიც ჰეგელის, იდეალისტურ დიალექტიკას მარქს-ლენინის მატერიალისტურ დიალექტიკასთან აიგივებს, ქვემოთ ვაღწევ შევიჩრდებით. აქ საკითხი ჯერჯერობით ჰეგელის ფილოსოფიის შინაარსისა და მეთოდის დამოკიდებულებას ეხება: მეთოდი სისტემის შინაარსისაგან დამოუკიდებელია, თუ სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში გარკვეულ, მჭიდრო კავშირშია, რის გამოც მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა ყოველად დაუშვებელია. თქმა იმისა, რომ სისტემა და მეთოდი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელია და აქედან იმ დასკვნების გამოყვანა, რომ სისტემა მოგებაში დარჩება, თუ მას მეთოდს ჩამოვაცილებთ, ანდა პირიქით, მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში „ჭეშმარიტი, კონკრეტული მეთოდია“, და მას მხოლოდ ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა უნდა ჩამოვაცილოთ, ნიშნავს იმას, რომ ეს ფილოსოფია რაღაც უცნაურს, ისტორიაში არნახულს, შეუთავსებელი ელემენტების აგრეგატს წარმოადგენს. უდიდესი მოაზროვნე, რომელიც ყოველ დარგში, სადაც იგი მუშაობს, „ეპოქას ქმნის“ და ქმნის ეპოქას ახალი, მის მიერ აღმოჩენილი და დამუშავებული მეთოდით, თურმე შემცდარი აბსურდული მეთოდით ხელმძღვანელობს, ცარიელ სქემებსა და კონსტრუქციებს მისდევს. ანდა პირიქით, გრანდიოზული სისტემა, სადაც ყოველ მომენტში დიალექტიკური მეთოდი არის გამოყენებული და დიალექტიკურად არის აგებული, თურმე თითქმის არაფერს ვაეშირში არ არის ამ მეთოდთან; ამ მეთოდს არ მოითხოვს, თურმე, მთავარია სისტემა და ეს სისტემა არ არის თურმე აგებული ამ მეთოდის მიხედვით. ამთავითვე ჩანს უკვე ამ აზრის არსებითი სიყალბე.

ჰეგელი ხშირად ახასიათებს მეთოდს როგორც შინაარსის სულს. მეთოდი „შინაარსის სულია“, და ცხადია, მაშასადამე, მათი უშუალო კავშირი. შესაძლებელია ჰეგელს არ დაუჯეროთ სიტყვაზე. შესაძლე-

ბელია ფილოსოფოსი ერთს ფიქრობდეს თავის საკუთარ ფილოსო-
ფიაზე, ხოლო მისი ფილოსოფიის შინაარსი სრულიად განსხვავებულს
წარმოადგენდეს. ფილოსოფიის ისტორიაში მრავალია ამგვარი მაგა-
ლითი. მაგრამ ჰეგელის შემთხვევაში საქმე ასე არ არის: ჰეგელს ძა-
ლიან კარგად ესმის თავისი ფილოსოფია, როდესაც იგი მეთოდს ში-
ნაარსის სულად მიიჩნევს. კონკრეტული საკითხების ანალიზის დროს
ამ გარემოებას ვერც ზემოდასახელებული ავტორები უარყოფენ. რო-
დესაც, მაგალითად, ე. ჰარტმანი ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთ
საკითხს არკვევს, სახელდობრ დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის
საკითხს, ის პირდაპირ წერს, რომ აქ, ამ თავში მოცემულია დიალექ-
ტიკური მეთოდის შინაარსი დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის
ტერმინებში¹. ეს აზრი ჰეგელის ფილოსოფიის სხვა საკითხებზედაც
რომ გავავრცელოთ, რის წინააღმდეგი არც ე. ჰარტმანი უნდა იყოს,
საინტერესო დასკვნას მივიღებთ: დიალექტიკური მეთოდი არ არის
მეტბორცი ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემაში, რაღაც გარედან მო-
ტანილი და შინაარსისადმი უცხო და თავზე მოხვეული, არამედ, რო-
გორც ჰეგელი იტყოდა, შინაარსის სულია. და ამიტომ შეუძლებელია
სისტემის შინაარსს, თვით სისტემას, დიდი დადებითი შინაარსი
ჰქონდეს, თუ მას მეთოდს ჩამოვაცილებთ, ასე ვთქვათ, სულს ჩამო-
ვაცილოთ. ე. ჰარტმანი ვერ ატყობს, ან არ უნდა იმის შეტყობა, თუ
რა უცნაურ წინააღმდეგობაში იმყოფება.

ვინდელბანდი, ვაისე, ელუარდ ჰარტმანი ამ აზრის დაცვაში მარ-
ტონი არ არიან. პრინციპულად იმავე თვალსაზრისს იცავენ
ილინი და ნ. ჰარტმანი და სხვებიც. ჩვენ აქ ილინი და ნ. ჰარტმანი
დავასახელოთ, ვინაიდან ბევრ განსხვავებასთან ერთად, რომელიც ამ
ორ მკვლევარს შორის არსებობს, მათ შორის პრინციპული თანხმო-
ბის პუნქტებიც არის. ეს თანხმობა სწორედ ჩვენ მიერ გასარკვევ
საკითხს ეხება.

ილინი თავის გამოკვლევაში „Философия Гегеля etc...“ შემ-
დეგს წერს: „ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკა არ წარმოადგენს
არც მის მთავარ შინაარსს და არც მის უმაღლეს მიღწევას. თავისი
ფილოსოფოსობის-მეთოდის მიხედვით, ჰეგელი არის არა დიალექტი-
კოსი, არამედ ინტუიტივისტი, უფრო ზუსტად, ინტუიტიურად მოაზ-

¹ E. v. Hartmann, Ueber die dialektische Methode.

როვნე ცხადმხედველი¹. ის გარემოება, რომ ჰეგელი დიალექტიკურ მეთოდს მისდევს და დიალექტიკური მეთოდის მიხედვით ემსახურება გებს კატეგორიებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის შინაარსი დიალექტიკური გადასვლებით არის გამსჭვალული, ილინის აზრით, მოჩვენებითია. მთელი ეს კონსტრუქცია „შინაგანი ჰუმორის შემცველია“ ილინის სიტყვით. „შეიძლება ითქვას, წერს ილინი, რომ საბოლოოდ წავიდა ის დრო, როდესაც ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკური მეთოდის გადაფასებას ჰქონდა ადგილი. თუ უწინ ამ მეთოდს აქებდნენ და მაღლა აყენებდნენ — ეს ბუნებრივი იყო: ცნების დიალექტიკური „განვითარება“ დიდ შთაბეჭდილებას ახდენდა დასაწყისში („в начале прямо ослепляло умы“). მაგრამ უკვე მაშინვე, საქმის მდგომარეობა გარკვეული შინაგანი ჰუმორის შემცველი იყო“.

ნ. პარტმანი სავსებით სამართლიანად იწყებს, როდესაც აღნიშნავს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში „აზრის ისტორია და აზრის სისტემა შინაარსულად ერთმანეთისაგან განსხვავებული კი არ არის, არამედ ერთი და იგივეა...“² ისტორიული აზროვნების შემეცნება მოცემულია სისტემის ფორმაში. ეს ფორმა არის დიალექტიკა.

ზოგიერთი ამ დიალექტიკაში აზროვნების ტექნიკის გარეგნულ სქემას ხედავს, ხოლო ზოგიერთი სავანთა არსებას. ამ ორ რადიკალურად საწინააღმდეგო აზრს შორის, არის კიდევ ბევრი სხვადასხვა შესაძლებელი თვალსაზრისი. რომელი აზრია ამათში მართებული, ამაზე ვაცხოველებული კამათი წარმოებს. ნ. პარტმანი თითქოს უარს ამბობს ამ საკითხის გადაწყვეტაზე, ვინაიდან ის აღიარებს, რომ დღეს ჩვენ ძალიან შორს ვართ ამ საკითხის სწორი გადაწყვეტისაგან.³ იმთავითვე ცხადია, ფიქრობს ნ. პარტმანი, რომ რაღაც ბნელი, გაურკვეველი, გამოცანისებური ან საიდუმლოებით მოცული არის დიალექტიკაში. ისტორიაში მხოლოდ რამოდენიმე „სექულატური თავი“ არსებობდა, რომელთაც ამ მეთოდით რაღაც შეჰქმნეს. ნათელია, არსებობს საკუთრივ დიალექტიკური უნარი, რომლის განვითარება, გამოუმუშავება შესაძლებელია, მაგრამ მისი შესწავლა შეუძლებელია. ეს არის თავისებური ნიჭი, რომელიც, როგორც ჩანს, მხოლოდ ზოგი-

¹ Ильин, «Философия Гегеля est...», გვ. 119, 121, «По методу своего философствования Гегель должен быть признан не диалектиком, а интуитивистом, или точнее интуитивно-мыслящим ясновидцем».

² N. Hartmann, D. Phil. d. deutschen Idealismus, T. II. Hegel, გვ. 157.

³ იქვე, გვ. 158.

ერთს ახასიათებს. ეს არის პირველობითი, ორიგინალური სახეობა შინაგანი ხედვისა, რომელიც რაიმე სხვა უნარზე არ დაიყვანება. დიალექტიკოსებმა თვითონ არ იციან დიალექტიკის საიდუმლოება. მათ ხელთ აქვთ დიალექტიკური მეთოდი, მას გამოიყენებენ, მაგრამ თვითონ არ იციან, როგორ ხმარობენ ამ მეთოდს („aber sie können verraten, wie sie es machen“). ეს იგივეა, რაც ხელოვანს ემართება შემოქმედების დროს. შემოქმედი არ იცნობს კანონს, რომლის მიხედვით ის ქმნის, მაგრამ იგი ამ კანონის მიხედვით ქმნის¹.

ჰეგელი დიალექტიკის ოსტატია, ცნებათა მოძრაობისა და ამ მოძრაობაში საგანთა ხედვის (Schau) დიდი ხელოვანი, მაგრამ იგი არ ამბობს, თუ როგორ აკეთებს ამას. დიალექტიკა უარს ამბობს ამოცანაზე, თავისი თავი შეიცნოს. მას აკლია ის, რაც ჰეგელის მიხედვით ყოველივე არსებულს უნდა ახასიათებდეს: თავისთვის არსებობა (das Fürsichsein). ის არის მხოლოდ თავისებური ხედვა, ინტუიცია და ამ ხედვაში „იხედება“, დაინახება მხოლოდ ობიექტი და არა თვით ხედვა². ამიტომ დიალექტიკის ვერავითარი ანალიზი, ვერავითარი თეორია დიალექტიკის გაგებას ვერ მოგვცემს³. ის, რისი გაგება, „დაჭერა“ შეიძლება დიალექტიკაში, არის მხოლოდ მისი ზედაპირი, გარეგანი მხარე⁴. ჰუსერლის ფენომენოლოგიის ზეგავლენით, ნ. პარტმანი თავისებურ ფენომენოლოგიურ სისტემას ქმნის და — როგორც ეს თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსებს ახასიათებთ, აწმყოში ვაკოტრებულნი წარსულში ეძებენ თავის მომხრეებს და წარსულის დიდი სახელებით ცდილობენ არგუმენტაციის ელფერი მისცენ თავის ნააზრევს — ჰეგელსაც ამ თვალსაზრისით უკეთებს ინტერპრეტაციას. შესაძლებელია, ფიქრობს ნ. პარტმანი, ჰეგელის დიალექტიკური ხედვა (ჭვრეტა) როგორც არსთა ჭვრეტა წარმოვიდგინოთ⁵. დიალექტიკა არის დესკრიპციის თავისებური სახე⁶. ყველაზე სწორად მიაჩნია ნ. პარტმანს ის აზრი, რომლის მიხედვით დიალექტიკა არის წმინ-

¹ N. Hartmann, D. Phil. d. deutschen Idealismus, T. II. Hegel, 33. 159.

² იქვე, გვ. 161.

³ იქვე, გვ. 160.

⁴ იქვე, გვ. 163.

⁵ იქვე, გვ. 166.

⁶ იქვე, გვ. 167.

და ინტუიციამ, ის, რაც შინაარსულად შელინგის ინტელექტუალური ინტუიციიდან გამომდინარეობს. ეს არის მისი „ცოცხალი შინაგანი არსება“, და მასთან შედარებით ისეთი მომენტები, როგორც ანალიზი და სინთეზი, ლოგიკური თანმიმდევრობა, ანტითეტიკა, თვით ცნების მუდმივი ცვალება და გარდაქმნა, მისი მოძრაობა, ყველაფერი ეს მხოლოდ გარეგანია დიალექტიკისათვის.¹ დიალექტიკის ამგვარი დახასიათების შემდეგ ნ. ჰარტმანი სავსებით ლოგიკურად მსჯელობს, როდესაც უარყოფს დიალექტიკის თეორიის არსებობას. პირველი შეხედვით, იგი არა თუ უარყოფს დიალექტიკის მნიშვნელობას ფილოსოფიური პრობლემების გადაწყვეტისათვის, არამედ იგი ამ მეთოდს თითქოს ყველა დანარჩენ არსებულ მეთოდებზე მაღლა აყენებს: ყოველივე ეჭვს გარეშეა, წერს იგი, რომ დიალექტიკა საკვირველი ნაყოფიერი ინსტრუმენტია ფილოსოფოსისათვის (ein erstaunlich leistungsfähiges Instrument des Philosophen ist), და სწორედ იმ დარგებში უმთავრესად, სადაც სხვა მეთოდები აღარ გამოდგება; მაგრამ, მეორე მხრით, ეს მეთოდი სრულიადაც არ არის და არც შეიძლება ფილოსოფიის მეთოდი იყოს და გახდეს, ვინაიდან ის მხოლოდ ინდივიდუალური ნიჭის კუთვნილება უნდა იყოს. და ამ უკანასკნელ შემთხვევაშიაც ამ ნიჭით დაჯილდოებული ადამიანისათვისაც სრულიად უცნობი რჩება დიალექტიკური მეთოდის შინაგანი აგებულება; შეუძლებელია დიალექტიკის თეორია არსებობდეს. არა ყოველივეს შეუძლია, წერს ჰარტმანი, ამ მეთოდის გამოყენება, ხოლო ის ვინც ამ მეთოდს გამოიყენებს, იცის ამ მეთოდის გამოყენება, ამ მეთოდის ოსტატია, ისიც ამ მეთოდის სტრუქტურას არ იცნობს. „ამაში მდგომარეობს ის საფუძველი, რომლის გამო მისგან (დიალექტიკური მეთოდისაგან. კ. ბ.) შეუძლებელია ფილოსოფიური კვლევამების საყოველთაო მეთოდი შეიქმნეს“.²

ილინი და ნიკოლაი ჰარტმანი ძირითადად ერთსა და იმავეს ამტკიცებენ. არგუმენტაცია მათი ხშირად განსხვავებულია, არც თვალსაზრისია მათი ერთნაირი, მაგრამ ერთ საკითხში ისინი თანახმანი არიან. დიალექტიკა არ არის და არც შეიძლება იყოს საყოველთაო ფილოსოფიური მეთოდი. დიალექტიკა არის ჯერეტა, არსთა ჯერეტა, ინტელექტუალური ინტუიციის სახეობა. ილინიმა დიალექტიკური მე-

¹ N. Hartmann, გვ. 167—168.

² N. Hartmann, გვ. 162.

თოდი მისტიურ ცხადმხედველობად გადააქცია. ნ. ჰარტმანი კი ცნებათა მოძრაობასა და ანტითეტიკას და, მაშასადამე, წინააღმდეგობათა საშუალებით განვითარებას ჰეგელის მეთოდის არსებით მომენტებად კი არ თვლის, არამედ მის გარეგან მხარეებად (nur ein Ausseres).

ერთიც და მეორეც, შეიძლება ითქვას, ჰეგელის დიდი, იშვიათი მცოდნეა, მაგრამ ორივე, ბურჟუაზიული იდეოლოგიის თვალსაზრისზე დგას და ჰეგელის ნაწერების იშვიათ ცოდნას ამ იდეოლოგიის დაცვის ინტერესებისათვის იყენებს. დღეს მეორდება ის მდგომარეობა, რომელიც მარქსმა თავის დროზე დაახასიათა: ჰეგელის ფილოსოფია დღეს მოღად არის გადაქცეული ბურჟუაზიულ ქვეყნებში. ჰეგელის დიალექტიკა მისტიფიცირებულ ფორმაში საუკეთესო იარაღად გამოდის რეაქციული ბურჟუაზიის ინტერესების დასაცავად. კლასთა ბრძოლის გამწვავების პროცესში, ბურჟუაზია თავის სახელოვან წარსულს მიმართავს და წარსულის დიდ იდეოლოგებსა და მათი ნაზრების რეაქციულ მხარეებს თავის სულიერ იარაღად ხდის.

ილინი და ნ. ჰარტმანი გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ყველაზე ნაკლებად რევოლუციურ და ყველაზე მეტად რეაქციულ ფილოსოფოსის — შელინგის — მიხედვით ამახინჯებენ ჰეგელის ფილოსოფიას. ჰეგელის, თუ შეიძლება ითქვას, გაშელინგიანება უფრო ილინს ახასიათებს. ნ. ჰარტმანი, როგორც აღვნიშნეთ, ჰეგელს თანამედროვე პუსერლიანურ ფენომენოლოგიის მიხედვით ამახინჯებს, მაგრამ პრინციპულად ისიც ვეღარ ასხვავებს ჰეგელის მეთოდს შელინგის მეთოდისაგან, ვინაიდან დიალექტიკური მეთოდის თავისებურებას, ისიც, როგორც ინტელექტუალურ ინტუიციას ახასიათებს. დიალექტიკური მეთოდის მაღალი შეფასება ნ. ჰარტმანთან ცარიელ სიტყვებად რჩება. ეს მეთოდი, მისი აზრით, ნაყოფიერი მეთოდი, მაგრამ მხოლოდ ჰეგელის ხელში. მას, ამ მეთოდს, შეუძლია ისეთი პრობლემების გადაწყვეტა, რომელთაც სხვა მეთოდები ვერ გადაწყვეტენ: მაგრამ ეს მეთოდი, საბოლოო ანგარიშში, სრულიადაც არ არის მეთოდი. ის ნიჭია, უნარია, რომელიც ჰეგელს და კიდევ რამოდენიმე ადამიანს ახასიათებდა ისტორიაში. ამით მოხსნილია სრულიად დიალექტიკური მეთოდის ობიექტური მნიშვნელობა. დიალექტიკა არსისა და აზრის საყოველთაო კანონის შემცველი და გამომხატველი უნდა იყოს ჰეგელის მიხედვით, ის გამოხატავს საგანთა—ცნებათა მოძრაობის რიტმს, კანონზომიერებას. ამის გამო ფიქრობს ჰეგელი, რომ საგანთა—

ცნებათა შემეცნების პროცესში ჩვენ მიერ არაფერი არ უნდა იყოს შეტანილი საგანში, ჩვენ უნდა ვავეყუთ საგანთა—ცნებათა მოძრაობას, აღწეროთ იგი. არსთა ჭვრეტა (Wesensschau) და ინტელექტუალური ინტუიცია, რომლის შესახებ არაფერია იცის, როგორ ხდება და როგორ წარმოებს იგი და რომელიც თურმე ნიჭისა და უნარის გამოხატულება, არსებითად სპობს დიალექტიკას. რასაკვირველია, ჩვენ არ უარყოფთ იმ მარტივ და სრულიად არასადავო დებულებას, რომ ყოველივე მეთოდი და დიალექტიკური მეთოდი კერძოდ, შესაძლოა ნიჭიერი ადამიანის ხელში კარგად იქნეს გამოყენებული, ვიდრე საშუალო და, მით უმეტეს, უნიჭო ადამიანის ხელში. ჰეგელი, მარქსი, ლენინი არა თუ საუცხოოდ იყენებდნენ დიალექტიკურ მეთოდს, არამედ ამ გამოყენების დროს აღრმავებდნენ, ამდიდრებდნენ ამ მეთოდს. მაგრამ აქედან სრულიადაც ის დასკვნა არ გამომდინარეობს, თითქოს დიალექტიკური მეთოდი მეცნიერული მეთოდი კი არ არის, არამედ ნიჭი და უნარია, თითქოს არ შეიძლება არსებობდეს დიალექტიკის თეორია და ამიტომ არ შეიძლება მისი სწავლა და სწავლება. სადღა არის განსხვავება მაშინ ჰეგელსა და შელინგს შორის? „გონის ფენომენოლოგიაში“ განადგურებული შელინგის ინტელექტუალური ინტუიცია, რომლის მიხედვით „დანახული“, ჰეგელის სიტყვებით, სიზმარში ნახულია, ბოდაა არის, ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდად არის გამოცხადებული. საინტერესო ის არის, რომ ნ. ჰარტმანი შელინგისა და ჰეგელის განსხვავებას იმაშივე ხედავს, რაშიაც ეს განსხვავება თვითონ ჰეგელმა დაამყარა: ფილოსოფია მეცნიერული სისტემაა და როგორც ასეთი, ყველასათვის მისაწვდომი და გასაგები და არა გენიალური ინტუიციის შედეგი. ამ მომენტს ნ. ჰარტმანიც თავის ადგილას აღიარებს. მაგრამ გადავა თუ არა ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის „საზრისის“ გარკვევაზე, ეს განსხვავება თითქოს უკვე დაეწყებული აქვს და დიალექტიკა ჭვრეტის უნარად არის გამოცხადებული. დიალექტიკაში არის ინტუიციის მომენტი, ეს ეჭვს გარეშეა¹. მაგრამ მისი მთლად ინტუიციად გადაქ-

¹ გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა ინტუიცია აქ მის ნამდვილ მნიშვნელობაში იხმარება, როგორც გერმანული Anschauung-ის შესაბამისი. ამ მხრივ ყოველივე აღქმა არის ინტუიცია. ამის შემდეგ ტექსტში მოყვანილი დებულება სულ მარტივ აზრს გამოთქვამს.

ცევა და მით უმეტეს ინტელექტუალურ ინტუიციად, — ეს არის სწორედ ძირითადი შეცდომა.

ნ. პარტმანი თავისი აზრის დასამტკიცებლად, დიალექტიკური მეთოდის ერთ მომენტს აქცევს ყურადღებას — დესკრიპციის მომენტს. მართლაც, თუ დიალექტიკა ჰერეტაზია დაყვანილი, მაშინ ფილოსოფიის მიზანია განჭვრეტილის აღწერა. წმინდა დესკრიპცია შემთხვევითი მომენტი კი არ იყო ჰუსერლიანურ ფენომენოლოგიაში, არამედ მის არსებას გამოხატავდა. მაგრამ, საინტერესოა, არის მართლაც ჰეგელის მეთოდი წმინდა დესკრიპციული? ვინც ასე ფიქრობს, ის ნამდვილად ჰეგელის გამოთქმებით არის მოტყუებული.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ ის გარემოება, რომ ჰეგელი ხშირად დიალექტიკას საგანთა მოძრაობის რიტმს უწოდებს. ამიტომ საჭიროა, შემეცნების პროცესში ავყვეთ ამ რიტმს, აღვწეროთ იგი, არაფერი არ შევიტანოთ ჩვენგან საგანთა ობიექტური განვითარების პროცესში. ამგვარი გამოთქმები, რომელნიც მრავლად არის გაბნეული ჰეგელის ყველა ნაწერში და განსაკუთრებით კი „გონის ფენომენოლოგიაში“, თითქოს ამართლებენ ნ. პარტმანის, ილინის და სხვების აზრს. მაგრამ საკმარისია დავაკვიროდეთ ჰეგელის აზრთა მსვლელობას, რომ დავინახოთ ამ გამოთქმებში სრულიად თავისებური, ნ. პარტმანის აზრისაგან განსხვავებული, საქმის ვითარება. ჰეგელის მიხედვით, განვითარებას განიცდის აბსოლუტური გონი, რომელიც არსებითად არის გონება, იდეა, ცნება. რამდენადაც ის გონება, ცნებაა, ამდენად მისი განვითარების პროცესი არის ლოგიკური პროცესი ყველა თავისი ატრიბუტებით: განმარტებით, ცნებათა გაყოფით, დედუქციებით, დემონსტრაციებით და სხვ. განსხვავება ჩვეულებრივი თვალსაზრისისაგან აქ შემდეგია: ჩვეულებრივად შემეცნებელი, მკვლევარი, ფილოსოფოსი ამტკიცებს საგნის შესახებ გარკვეულ დებულებას. ჰეგელმა საგანი აბსოლუტურ გონად მიიჩნია, საგანი თვითონ გონებაა და ამიტომ გონიერია. ამიტომ საგანი, ცნება თვითონ ამტკიცებს თავის თავის შესახებ ყველაფერს. საგანი—ცნება თვითონ ახდენს თავის თავის დემონსტრაციას, მას თვითონ გამოჰყავს თავის თავის შესახებ თავისივე გარკვეულობა, რომ იგი ასეთია, და კიდევ ასეთი და კიდევ... მანამ თავის თავს არ შეიცნობს საბოლოოდ და აბსოლუტურად. ჰეგელის ფილოსოფიაში ყველაფერი ლოგიკურად დემონსტრირებულია, ყველაფერი დედუქცირებულია, ყველაფერი დამ-

ტკიცებულია — ჰეგელის თვალსაზრისით, რასაკვირველია; აქ არ ვმსჯელობთ იმაზე, თუ რამდენად სწორად არის ეს ყველაფერი დამტკიცებული, აქ საქმე ეხება საკითხს: ჰეგელი თავის სისტემაში აღწერას მიმართავს თუ „დედუქციას“, მტკიცებას, უფრო ზოგადად დემონსტრაციას. მაგრამ დამტკიცება გადატანილია სუბიექტიდან. საგანზე, ობიექტზე, ხოლო ობიექტს შეუძლია დედუქციის, დემონსტრაციის წარმოება, ვინაიდან ეს ობიექტი ხომ საბოლოოდ სუბიექტია, გონებაა. საგნის, ცნების ეს ლოგიკური დემონსტრაცია არის მისი სისტემატური განვითარება; ამიტომ განვითარების პროცესი არის კატეგორიების დედუქციის პროცესი. ფილოსოფოსი აღწერს. იმას, რასაც იგი ხედავს. ხოლო ხედავს ის ცნების, გონების წვალებას, ტანჯვას, ცნების დაძაბვას განვითარებისა და დემონსტრაციის პროცესში. ჰეგელი აღწერს საგნის—ცნების მიერ თავისი თავის დასაბუთებას. ხშირად ამბობენ, რომ ჰეგელი არაფერს არ ამტკიცებს, არამედ ის „გვიჩვენებს“, თუ როგორ განიცდის ცნება განვითარებას, ზემონათქვამიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ ეს აზრი, თუ იგი სწორად იქნა გაგებული, არ არის შემცდარი. ჰეგელი გვიჩვენებს საგნის—ცნების განვითარებას, ხოლო ეს განვითარება არის ნამდვილი ლოგიკური დემონსტრაცია, ნამდვილი დამტკიცება, რომლის გარეშე შეუძლებელია არსებობდეს მეცნიერული ფილოსოფია.

„ენციკლოპედიის“ შესახებ ჰეგელი წერს: „ენციკლოპედია მოკლე კომპენდიუმი არის და ამიტომ იდეალთა მთელ შინაარსს ვერ ამოწურავს. განსაკუთრებით კი მას არ შეუძლია სათანადო ადგილი დაუთმოს იდეათა სისტემატურ განვითარებას, იმას, რაც უწინ დამტკიცებად იყო მიჩნეული, და რაც მეცნიერული ფილოსოფიისათვის აუცილებელია“¹. აქვე ცოტა ქვემოთ, როდესაც ჰეგელი თავისი დროის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ნიშანზე მსჯელობს, სახელდობრ ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, უგულვებელყოფაზე, წერს: „დღეს ბევრი ფიქრობს, რომ უფლება აქვს გადაწყვიტოს ღრმა ფილოსოფიური საკითხები, მათი გონიერი ცოდნის გარეშე, რომლის აუცილებელ კუთვნილებად ყოველთვის დამტკიცება ითვლებოდა“². აქ ჰეგელი პირდაპირ აღიარებს, რომ გონიერი შემეცნების ფორმა სწორედ დამტკიცებაში მდგომარეობს. ლოგიკური კავშირი მთავარია ფილოსოფიურ

¹ Enc. I, წინასიტყვაობა, I გამოც.

² იქვე.

ნაწარმოებში და საკითხის ფილოსოფიურ განხილვაში. როგორც უნდა იყოს კონსპექტური „ენციკლოპედია“, სადაც ბევრი რამ გამოტოვებულია, სიზუსტე იდეათა განვითარებისა და დამტკიცებისა არ არის მკაცრი, მაინც აქაც „განსახილველ საგანთა ბუნება მოითხოვს, რომ ძირითადი ძაფი მთელს გამოკვლევაში ლოგიკური კავშირი იყოს“¹.

ცნება განიცდის სისტემატურ განვითარებას. განვითარების მიზეზი თვითონ ცნებაშია და არა მის გარეთ. ცნება ამ განვითარების პროცესში თავის თავს განახორციელებს, თავის თავს ნამდვილად აქცევს, ის თავის თავს დაამტკიცებს. „მხოლოდ ამ გზით, რომლითაც ფილოსოფია ააშენებს თავის თავს, ვამტკიცებ მე, რომ შესაძლებელია ფილოსოფია ობიექტური დემონსტრაციული მეცნიერება გახდეს“².

ჰეგელი „გვიჩვენებს“, „ავციწერს“, თუ სურს ვინმეს, „ხედავს“ და „განჭვრეტს“ აბსოლუტური გონის თვითგანხორციელებას, თვითგანვითარებას, რომელიც ლოგიკური გზით მიმდინარეობს და ამდენად თვითმტკიცება და თვითდედუქცია, თავისი თავის ლოგიკური დემონსტრაციაა. და ამიტომ სრული გაუგებრობა იქნება ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ ჰეგელის მეთოდი წმინდა დესკრიპცია არის, ფენომენოლოგიური არსთა ჭვრეტა, ცხადმხედველობა (ясновидение). ჰეგელის ფილოსოფიაში უამისოდაც ბევრი მისტიური ელემენტია და მათ გამრავლებაზე მუშაობა ჰეგელის ნააზრევის რაციონალური მარცვლების მთლად მიჩქმალვას ნიშნავს.

ნ. ჰარტმანი უხერხულ მდგომარეობაში აყენებს ჰეგელს. თუ ჰეგელის მეთოდი მხოლოდ არსთა ჭვრეტაში, ინტელექტუალურ ინტუიციაში მდგომარეობს, მაშინ სად არის ის საზომი, რომლის მიხედვით შეიძლება გადაწყვეტილ იქნეს სწორად არის განჭვრეტილი თუ არა, ჭეშმარიტია თუ არა ის, რაც ინტელექტუალურ ინტუიციაში არის მოცემული? ჰუსერლიანურ ფენომენოლოგიას აქ გარკვეული — სწორი თუ შემცდარი, ამას აქ არ ვეხებით — ყოველ შემთხვევაში რაღაც გამოსავალი აქვს. ეს გამოსავალი არის ევიდენტობის ლოგიკური განცდა. რა გამოსავალი უნდა ჰქონდეს ჰეგელს, თუკი ნ. ჰარტმანის და კერძოდ ილინის ინტერპრეტაცია მართებულია? ჰუსერლიანური ფენომენოლოგიის გამოსავალი თავისთავად არავითარი გამოსავალი არ არის და გარდა ამისა, მისი ჰეგელისათვის მიწერა ჰეგელის მეტისმეტი

¹ Enc. 1, წინასიტყვაობა. II გამოც.

² W. d. Logik. I. გვ. 7.

დამახინჯება იქნებოდა. ამ ვზით ეს ინტერპრეტაციები არ წაველენ, რჩება ერთი გამოსავალი: აღიარება იმისა, რომ ინტელექტუალურ ინტუიციში მონაცემი თავისთავად ჭეშმარიტია, ხოლო ეს შიშველი სუბიექტივიზმის გზა არის.

ჰეგელის გზა საშინელი რთული დემონსტრაციის გზაა. ცნების დაძაბულობა, გონების სერიოზული მუშაობა, გოლგოთაზე ასვლა და სხვ. არა აღწერის, არა ჭვრეტის, არამედ რთული ლოგიკური ოპერაციების შესაბამისი გამოთქმებია.

ნ. ჰარტმანიც და ილინიც ხშირად იმეორებენ ჰეგელის აზრს მეთოდის შესახებ, რომ იგი „შინაარსის სულია“, მაგრამ ამ გამოთქმას სერიოზულად არ იღებენ: ისინი ისევ ძველ თვალსაზრისზე დგანან, როდესაც ფიქრობენ, რომ მეთოდი ობიექტის შესწავლის მხოლოდ სუბიექტური ხერხია. ჰეგელთან მეთოდი ობიექტის მოძრაობის კანონზომიერება, რიტმია და ამიტომ გარკვეულ შინაარსს და მის მოძრაობას მხოლოდ ერთადერთი ჭეშმარიტი მეთოდი შეესაბამება. თუ ეს ასე არ არის, მაშინ მეთოდი არ უნდა იყოს სისტემის შინაარსთან დაკავშირებული, მაშინ იგი გულგრილია შინაარსისადმი და ამ შინაარსის გარკვევა სხვა მეთოდითაც უნდა იყოს შესაძლებელი. მეთოდი ამ შემთხვევაში უბრალო დამატებაა სისტემის შინაარსის მიმართ და მეტი არაფერი.

ჰაიმანის თვალსაზრისი სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების შესახებ

ჰეგელის ფილოსოფიის ის მკვლევრებიც კი, რომელნიც სამართლიანად აღნიშნავენ სისტემის, მეთოდისა და შინაარსის მთლიანობას, სრულიად შემცდარი პოზიციებიდან გამოდიან. ბეტი ჰაიმანი თავის წიგნს „System u. Methode in Hegels Philosophie“ სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების საკითხის გარჩევით იწყებს. ბევრი მკვლევარი, აღნიშნავს ბ. ჰაიმანი, ადარებდა ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემას მისი ფილოსოფიის გულს, ხოლო მის დიალექტიკურ მეთოდს, მისი ფილოსოფიის გარესკნელს. მაგრამ ეს აზრი ისევე მართებულია ჰაიმანის აზრით, როგორც საწინააღმდეგო: სისტემა გარესკნელია, ხოლო მეთოდი ფილოსოფიის გულია. პირველი დებულების ანალიზი მეორე დებულებამდე მიგვიყვანს და მეორე დებულების გან-

ვითარება პირველამდე¹. ჰეგელის ფილოსოფიაში, სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების საკითხის გასარკვევად ბ. ჰაიმანი ზოგად საკითხს სვამს: შესაძლებელია თუ არა საერთოდ რომელიმე ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის გათიშვა; რა პირობებშია შესაძლებელი მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა. ბ. ჰაიმანი არკვევს ამ პირობებს და მათი საშუალებით ამტკიცებს დებულებას: ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი არ არის ერთმანეთისაგან გათიშული. ეს დასკვნა, როგორც ვნახავთ, მართებულია, მაგრამ ამ აზრის დასაბუთება უთუოდ საეჭვოა. განვიხილოთ მოკლედ მისი დასაბუთება; ეს მით უმეტეს საჭირო და საინტერესოა, რომ იგი ჩვენი თვალსაზრისის, დიალექტიკური მატერიალიზმის წინააღმდეგაც უნდა იყოს მიმართული.

ბ. ჰაიმანი აყენებს რამოდენიმე დებულებას, რომელთაც დასმული საკითხის გადაწყვეტისათვის კრიტერიუმის როლს ანიჭებს. ფილოსოფიური სისტემა, — წერს ბ. ჰაიმანი, — არის სამყაროს დამთავრებული სურათის დალაგება. მასში ნაჩვენებია, თუ როგორ წარმოიდგენს რომელიმე გარკვეული სული, გონება სამყაროს. მეთოდისაგან მოწყვეტილი ფილოსოფიური სისტემა არის წინასწარ არსებულის, სულისაგან დამოუკიდებელი სამყაროს ასახვა. სისტემის აგების შესაძლებლობა დამოკიდებულია ფილოსოფოსის რწმენაზე, რომ სამყარო, როგორც იგი არსებობს, მისგან დამოუკიდებლად არსებობს და მას, ფილოსოფოსს, სხვა არაფრის გაკეთება არ შეუძლია, გარდა ამ სამყაროს ასახვისა, აღქმისა და გადმოცემისა ისე, როგორც ის მას განიცდის. ასეთი იყო მაგალითად სისტემები წინასოკრატელებისა, არისტოტელესი, სტოასი, ეპიკურესი, დეკარტესი, სპინოზასი და სხვ. ასეთია ბ. ჰაიმანის მიერ წამოყენებული პირველი კრიტერიუმი².

ამგვარ სისტემებს ერთი დამახასიათებელი ნიშანი აქვთ: მოძღვრება იმის შესახებ, თუ როგორ აღწევს ადამიანი აზროვნებას, არის ყოველთვის სისტემის ერთ-ერთი ნაწილი. ადამიანის აზროვნება და შემეცნება თვით სამყაროს ეკუთვნის. მაგრამ ვინაიდან მოძღვრება სამყაროზე მხოლოდ მოცემულზე (über Gegebenes) მოგვითხრობს, ნათელია, რომ ადამიანის შემეცნება არაფერს არ ცვლის სამყაროში, ის

¹ Betty Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie, გვ. 2—3.

² იქვე, გვ. 5.

არ ახდენს არავითარ არსებით გაელენას სამყაროს სტრუქტურაზე, რომელიც სისტემაშია აღწერილი. ამიტომ თუ სისტემის ამ ნაწილს, სადაც სამყაროს შემეცნების პროცესია აღწერილი, სისტემის სხვა დანარჩენი ნაწილებსაგან მოვაშორებთ, მოვწყვეტთ, ამით სისტემის დანარჩენი ნაწილი არავითარ ცვლილებას არ განიცდის. ამიტომ ამგვარ ფილოსოფიურ სისტემაში ფსიქოლოგიური ნაწილი — ის, რომელიც ადამიანის ადგილზე მსჯელობს სამყაროში და ამ ადამიანის შემეცნებას არკვევს — შესაძლებელია ისე მოეხსნათ, რომ სისტემის კოსმოლოგიური ნაწილი, — ის ნაწილი, რომელიც სამყაროს როგორც მოცემულს, წინასწარ არსებულს აგვიწერს — სრულიად არ შეიცვალოს. სისტემის ფსიქოლოგიური ნაწილი და მისი კოსმოლოგიური ნაწილი ერთმანეთისაგან სავსებით დამოუკიდებელია და ამიტომ მათი ერთმანეთისაგან გათიშვა სულ ადვილი საქმეა.

ასეთია სისტემისა და მეთოდის მეორე კრიტერიუმი¹. ამ ორ კრიტერიუმს ბ. ჰაიმანი კიდევ ორ სპეციალურს უმატებს. მისი საბოლოო დასკვნა შემდეგია: წამოყენებულია ოთხი კრიტერიუმი, რომელთა შესრულება იმის პირობაა, რომ სისტემა და მეთოდი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელია. ეს კრიტერიუმები მოკლედ ასეთია: 1) სისტემა არის მოცემულის, წინასწარ არსებული სამყაროს სურათი. 2) მისი ფსიქოლოგიური და კოსმოლოგიური ნაწილი ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელია. 3) სისტემის დალაგების, გადმოცემის ფორმა არის მსჯელობა. 4) გადმოცემის, დალაგების საშუალება — სულიერი მედიუმი — არის სურათი; წარმოდგენა².

ბ. ჰაიმანი, ასე ვთქვათ, თავს ძალიან არ იწუხებს, რათა წამოყენებული დებულება სერიოზულად დაასაბუთოს, ე. ი. დაასაბუთოს დებულება, რომ თუ ეს ზემოაღნიშნული ოთხი კრიტერიუმი შესრულებულია, მაშინ, მართლაც, ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი უნდა იყოს. იგი უშუალოდ ჰეგელის ფილოსოფიის ზოგად დახასიათებაზე გადადის და ამტკიცებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში არც ერთი ამ პირობათაგანი არ არის შესრულებული. აქ: 1) სისტემა არ არის მოცემული, ვანცდელი სამყაროს აღწერა, სურათი. 2) სისტემის ფსიქოლოგიური ნაწილის გარეშე გაუგებარია მისი კოსმოლოგიური ნაწილი. 3) სისტემის დალა-

¹ Betty Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie, 83. 6.

² იქვე, 83. 7.

გების, გადმოცემის ფორმა არის არა მსჯელობა, არამედ დასკვნა.
4) სისტემის დალაგების, გადმოცემის საშუალება, სულიერი მედიუმი არის არა წარმოდგენა, ასახვა, სურათი, არამედ ცნება¹.

თავი რომ დავანებოთ ცნებათა აღრევას (ასახვისა და ცნების დაპირისპირება, თითქოს ასახვა შეიძლებოდეს მხოლოდ წარმოდგენის საშუალებით; ცნებები კოსმოლოგიურისა და ფსიქოლოგიურისა და ბევრი სხვ.), მთელ ამ მსჯელობაში, მის დაუსაბუთებლობის გარდა, ჭეშმარიტი დებულებები უთუოდ შემცდარ დებულებებთანაა არეული.

აზრი, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი არ არის ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი, რომ მათ შორის რაღაც მჭიდრო კავშირია, ეს დებულება სავსებით სამართლიანია. რაში ხედავს ჰეგელი ამ კავშირს, როგორ ასაბუთებს მას, ეს პრობლემის გადაწყვეტის დროს პირველ საკითხად უნდა იყოს დასმული.

ბ. ჰაიმანის მთელი მსჯელობა შემდეგი ხასიათისაა: ის იღებს ჰეგელის ფილოსოფიის რამოდენიმე დამახასიათებელ მომენტს, მათ საერთოდ სისტემისა და მეთოდის კავშირის კრიტერიუმად მიიჩნევს, მათ საწინააღმდეგოს სისტემისა და მეთოდს შორის წყვეტის, გათიშვის კრიტერიუმად აცხადებს და შემდეგ ჰეგელის ფილოსოფიას განიხილავს და თითქოს ახალ აღმოჩენას აკეთებდეს, დაადგენს: ეს კრიტერიუმები ჰეგელის ფილოსოფიაში არ არიან გამართლებულნი, და ამიტომ სისტემა და მეთოდი კავშირში იმყოფება, მათი გათიშვა შეუძლებელია. ავიღოთ ე. წ. პირველი კრიტერიუმი. სისტემისა და მეთოდის გათიშვა შესაძლებელია იმ ფილოსოფიაში, სადაც სისტემა არსებულ სამყაროს ასახავს, აგვიწერს. ჰეგელის ფილოსოფიაში სამყარო არ არსებობს აბსოლუტურ გონამდე, მის მიერ შემეცნების პროცესის დაწყებამდე. ჰეგელის ფილოსოფიაში არ არის აბსოლუტური გონისათვის წინასწარ არსებული სამყარო („die vorgefundene Welt“, როგორც ბ. ჰაიმანი წერს). ამიტომ მისი სისტემა არ არის ამგვარი სამყაროს სურათი, ასახვა. ამიტომ დაასკვნის ბ. ჰაიმანი, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში ერთიმეორისაგან არ არის გათიშული. რატომ „ამიტომ“? რატომ არ შეიძლება არსებობდეს — ჩვენ ვფიქრობთ, ეს მეტის უფლებით არის შესაძლებელი და არსებობს კიდევ — ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც

¹ Betty Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie, 33. 9—10, 12—15.

შემდეგ დებულებებს აყენებს: არსებობს შემმეცნებლისაგან დამოუკიდებელი რეალური სინამდვილე, რომელიც განვითარების პროცესს განიცდის. შინაარსი ამ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა იქნება სურათი, ასახვა ამ რეალური, შემეცნებამდე არსებული სამყაროსი, ხოლო მეთოდი იქნება არა სუბიექტური ხერხი, „მიდგომა“ ამ რეალური სამყაროს შემეცნებისათვის, არამედ მისი მოძრაობის, განვითარების ფორმის ასახვა. და მაშინ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შინაარსისა (რასაც ბ. ჰაიმანი Gehalt-ს ანუ System-ს უწოდებს) და მისი მეთოდის გათიშვა შეუძლებელია, მაშინ მათ შორის სწორედ დიალექტიკური კავშირი იქნება. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მხოლოდ ასეთი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა არის ერთადერთი შესაძლებელი. რა საბუთი მოჰყავს, ან რა საბუთს მოიყვანს ბ. ჰაიმანი იმის დასამტკიცებლად, რომ ამგვარ ფილოსოფიაში შინაარსი და მეთოდი ერთმანეთისაგან უთუოდ უნდა იყოს გათიშული. მას არავითარი სერიოზული საბუთი არ გააჩნია ამისათვის, ისევე როგორც არ გააჩნია არავითარი სერიოზული საბუთი იმის დამტკიცებისათვის, რომ მხოლოდ ჰეგელის იდეალისტურ სისტემაში არის დამყარებული კავშირი მეთოდსა და სისტემას შორის.

ანდა ავიღოთ ე. წ. მეოთხე კრიტერიუმი, რომელსაც ბ. ჰაიმანი პირველ კრიტერიუმთან ერთად დიდ ყურადღებას აქცევს. ამ კრიტერიუმის აზრი უფრო მეტის შემცველია, ვიდრე ის ფორმულირება, რომელშიაც მოცემულია ეს კრიტერიუმი. თუ ფილოსოფიური სისტემა სურათის, ასახვის (ein Abbild, Bild) თვალსაზრისზე დგას, მაშინ თურმე შესაძლებელია სისტემის დაცლიება მეთოდისაგან, თუკი ცნება არის სულიერი მედიუმი, რომლიდანაც გრძნობადი, აღქმული და ამასთანავე დროც და სივრცეც გამორიცხულია, მაშინ სისტემისა და მეთოდის გათიშვა შეუძლებელია¹. მეთოდისა და სისტემის ერთიანობა, იგივეობა ეყრდნობა სწორედ ამგვარ ცნებას. აქაც ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მომენტი საერთო კრიტერიუმად არის გამოცხადებული და მერე ამ კრიტერიუმის საფუძველზე გაკეთებული დასკვნა, რომ მის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი მჭიდრო კავშირშია. აქაც კრიტერიუმის წამოყენება არავითარი საბუთით არ არის გამართლებული და ის დასკვნა, რომ ჰეგელის ფილოსოფია ამ კრიტერიუმს ექვემდებარება (resp. არ ექვემდებარება) მოჩვენებითი

¹ იქვე, გვ. 14.

დასკვნაა, ვინაიდან, ჰეგელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობიდან აღებული დებულება (resp. საწინააღმდეგო დებულება), ჰეგელის ფილოსოფიის განხილვის დროს თავის ადგილზე აღმოჩნდება (resp. აღმოჩნდება საწინააღმდეგო დებულება). ბ. ჰაიმანს არავითარი საბუთი არ მოჰყავს იმის დასამტკიცებლად, რომ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, რომელიც ასახვის, სურათის თვალსაზრისზე დგას, არაფერი დაშავდება სისტემისა და მეთოდის გათიშვის გამო. და არა თუ არ დაშავდება, ასეთი გათიშვა კანონიერიც არის. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია, დიალექტიკური მატერიალიზმი ასახვის თვალსაზრისზე დგას; ცხადია იგი განასხვავებს შეგვრძნებას, წარმოდგენას, ცნებას ერთმანეთისაგან, მაგრამ ერთსაც, მეორესაც და მესამესაც რეალური სინამდვილის ასახვად მიიჩნევს. და ამავე დროს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შინაარსისა და მეთოდის ერთიანობის თვალსაზრისს იცავს. ჩვენ მსოფლმხედველობაში ფილოსოფიური შინაარსისა და მეთოდის ერთიანობის პრინციპი ყველგან ზუსტად არის გატარებული; ბ. ჰაიმანის აზრით, სისტემისა და მეთოდის ერთიანობა მხოლოდ ჰეგელის ან ჰეგელისებურ იდეალისტურ ფილოსოფიაში შეიძლება არსებობდეს. მისი მსჯელობიდან, მისი „არგუმენტაციიდან“ ეს დასკვნა სრულიად არ გამომდინარეობს, მეტიც: მისი მსჯელობიდან როგორც ვნახეთ, არც ის — თავისთავად სწორი — დებულება გამომდინარეობს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი ერთიანობაშია. ბ. ჰაიმანი მხოლოდ აყენებს ამ დებულებას. იგი მას არ ახსნის და არც ამტკიცებს.

კ. ფიზიკი და საკითხი მეთოდისა და სისტემის ურთიერთობისათვის

ძალიან ახლოს დგას პრობლემის სწორ გადაწყვეტასთან კ. ფიშერი. მეთოდი, რომელსაც მისდევდა „ფენომენოლოგია“, გამოდგება ლოგიკაშიც, წერს კ. ფიშერი. „ფენომენოლოგიაში“ საქმე ცნობიერების ფორმებსა და საფეხურებს ეხებოდა, ხოლო ლოგიკაში აზრის, ანუ წმინდა ცნებების აუცილებელ გარკვეულობებს. ეს გარკვეულობანი კატეგორიებს წარმოადგენენ. კატეგორიები ლოგიკაში ჩამოთვლილი კი არ არის, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა არისტოტელესთან, არც ტაბულის სახით არის წარმოდგენილი, როგორც ეს კანტის ფი-

ლოსოფიაშია, არამედ განვითარებულია ნამდვილი სისტემის ფორმითა სისტემის გარეშე არ არსებობს მეცნიერება, მეთოდის გარეშე არ არსებობს სისტემა¹. კატეგორიათა განვითარება აზრის წინსვლაში, მოძრაობის პროცესში ხდება. აზრის მოძრაობა წინააღმდეგობათა აღმოჩენისა და მათი გადაწყვეტის საშუალებით წარმოებს. მოძრაობის ამგვარ პროცესს ჰეგელი დიალექტიკას უწოდებს². წინააღმდეგობათა აღმოჩენისა და მათი გადაწყვეტის მეთოდი არის აბსოლუტური უარყოფითობის მეთოდი. წინააღმდეგობა არის პირველი უარყოფა. მისი გადაწყვეტა (უარყოფა) მეორე უარყოფაა. ეს მეთოდი იმაში მდგომარეობს, რომ აზრი გადადის მარტივი ცნებიდან რთულზე, უშუალოდ გამეშვევებულზე, აბსტრაქტულიდან — კონკრეტულზე, დაბალიდან — მაღალზე. ეს პროგრესული განვითარება განვითარების ხასიათს ატარებს³.

ყოველივე განვითარება არის თვითგანვითარება, თვითგანაწილება, თვითგაყოფა. ლოგიკაში, წმინდა აზრის ელემენტში, განვითარებას განიცდის ცნება. ცნება კი არის თვითონ განვითარების იდეა. ამიტომ აქ განვითარებას განიცდის თვითონ განვითარების იდეა, ფორმა და შინაარსი აქ სრულიად დამთხვეულია ერთიმეორეზე. შემეცნების შინაარსი არის აზრის, ანუ წმინდა ცნების აუცილებელი გარკვეულობა, ე. ი. წმინდა აზროვნება. იგივე წმინდა აზროვნება არის შემეცნების ფორმა. შემეცნების შინაარსი არის წმინდა აზროვნების თვითგანვითარება, ანუ ლოგიკური განვითარების მეთოდი. იგივე ხასიათს ატარებს შემეცნების ფორმაც. განვითარება განიცდის განვითარებას⁴. კიდევ სხვა ადგილას კ. ფიშერი ამ უკანასკნელ დებულებას იმეორებს: განვითარების მეთოდი შეადგენს ლოგიკის შინაარსსა და ფორმას. მასში განვითარებას განიცდის განვითარების ცნება⁵. კ. ფიშერის ნააზრევში ბევრი რამ მართებულია. ყოველ შემთხვევაში საკითხი სწორედ არის დასმული იმდენად, რამდენადაც სისტემისა და მეთოდის ურთიერთობის საკითხი განხილულია როგორც შინაარსისა და ფორმის საკითხი. და თუ ეს უკანასკნელი მარ-

¹ К. Ф и ш е р, Гегель, т. I, გვ. 450.

² იქვე, 451.

³ იქვე, გვ. 452.

⁴ იქვე, გვ. 453.

⁵ იქვე, გვ. 499.

თებულია, მაშინ დასკვნაც მართებული უნდა იყოს: საბოლოო ანგარიშში შინაარსი და ფორმა ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით ემთხვევა ერთიმეორეს, მაშასადამე, უნდა დაემთხვეს აგრეთვე სისტემაც და მეთოდიც. მართლაც, როგორც კ. ფიშერი აღნიშნავს, შემეცნების შინაარსი არის აზრის აუცილებელი გარკვეულობა, ე. ი. წმინდა აზროვნება და იგივე წმინდა აზროვნება არის შემეცნების ფორმა.

მაგრამ მთელს ამ მსჯელობაში თითქოს მიანიც არის რაღაც საეჭვო. ამ მსჯელობიდან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომელსაც კ. ფიშერი აკეთებს: „განვითარება განიცდის განვითარებას“. ლოგიკაში განვითარებას განიცდის განვითარების იდეა. რაც უფრო წინ მივდივართ ლოგიკაში, განვითარების იდეა უფრო და უფრო ზუსტსა და კონკრეტულ სახეს იღებს; „კატეგორიათა რიგი ყოველი ნაბიჯით განვითარების იდეას უფრო ადექვატურად გამოხატავს“. არსის ცნება ყველაზე ნაკლებად გამოხატავს განვითარების იდეას, ქმნადობის იდეა მეტად, შემდეგი კატეგორია უფრო ადექვატურად და ასე შემდეგ¹. მაშასადამე, განვითარების იდეა ლოგიკაში განიცდის განვითარებას. ეს აზრი სავსებით მართალია. მაგრამ განა ეს იმას ნიშნავს, რასაც კ. ფიშერი ამტკიცებს? სრულიადაც არა. ვიმეორებთ, ლოგიკის მეცნიერების გასწვრივ განვითარების იდეა უფრო და უფრო ადექვატურ, ზუსტ, მთლიან სახეს იღებს. მაგრამ კ. ფიშერის აზრი ამ დებულების შემცველი კი არ არის, არამედ განსხვავებულია: ლოგიკაში განვითარებას განვითარების იდეა განიცდის. კ. ფიშერი ვერ ამჩნევს არსებით განსხვავებას, რომელიც ამ ორ დებულებას შორის არსებობს. ეს ორი დებულება ერთი და იმავე შინაარსის გამომხატველი იქნებოდა, რომ იდეა, ცნება და განვითარება სავსებით იგივეობრივი ყოფილიყო. კ. ფიშერი სწორედ ამ შეცდომას აკეთებს. მისთვის ამ შემთხვევაში იდეა და განვითარების იდეა ერთი და იგივეა.

ნამდვილად, დასაწყისში, ჰეგელისათვის განვითარებას განიცდის იდეა, ცნება, საბოლოო ანგარიშში, აბსოლუტური გონი. მოძრაობს არა მხოლოდ მოძრაობა, არამედ გარკვეული არსება, ცნება. ჰეგელის ღრმა რწმენით, ცნება ობიექტური, რეალური არსებაა, რომელიც მოძრაობს, ხოლო ამ მოძრაობის პროცესში განიცდის იგი განვითარე-

¹ იქვე, გვ. 499.

ბას: იცვლებიან მოძრაობის ფორმები და ეს ცვალებადობა გამოხატავს „განვითარების განვითარებას“¹.

თვითონ კ. ფიშერი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში მხოლოდ განვითარების იდეასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ იდეის განვითარებასთან. ის, რაც განვითარებას განიცდის, წერს იგი, უნდა განვითარდეს რაიმედან და რაიმესთვის. რა, საიდან და რისთვის — არის ჰეგელის ფილოსოფიის სამი პრობლემა. — „რა“ (არსებობა ანუ რაიმე) თავის უმარტივეს და უაბსტრაქტეს ფორმაში არის არსი; „საიდან ან რის გამო“ არის საფუძველი, ანუ არსება. „რისთვის“ არის მიზანი, რომელიც განხორციელებას მოითხოვს, ე. ი. არის ცნების თვითგანხორციელება.

და თუ ეს ასეა, ნათელია ლოგიკის მეცნიერებაში, რომ განვითარებას განიცდის არა მხოლოდ თვითონ განვითარების ცნება, არამედ ცნება, რომელიც ამ განვითარებაში გაივლის გზას არსიდან იდეამდე, ხოლო მთელს ფილოსოფიაში იდეიდან აბსოლუტურ გონამდე.

მაგრამ მაინც, მიუხედავად ამისა, კ. ფიშერის ნააზრევში არის ჰეგელის მარტივების მარცვალი: ჰეგელის ფილოსოფიის საერთო კონცეფციიდან, ისევე როგორც ცალკეული გამოთქმებიდან, ისეთი დასკვნა გამომდინარეობს, რომელიც კ. ფიშერის აზრს ნაწილობრივ ამართლებს.

საკითხი უფრო არსებითად განვიხილოთ.

სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულება აბსოლუტის ფილოსოფიაში

ჰეგელის ღრმა რწმენაა და მისი ფილოსოფიის ძირითადი დამახასიათებელია ის, რომ ფილოსოფიის სისტემა და ფილოსოფიური მეთოდი განუყრელ კავშირშია. და ეს აზრი არა მხოლოდ ჰეგელის აზრია თავის საკუთარი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესახებ, არამედ ჩვენი აზრიც არის. მარქსიზმის კლასიკოსები არაერთხელ აღიარებდნენ ამ გარემოებას. ჰეგელის სისტემა წარმოადგენს აბსოლუტურს, ობი-

¹ ჰეგელის ფილოსოფიის საგანი მხოლოდ განვითარების იდეა რომ იყოს — ასეთი რამ საერთოდ წარმოუდგენელია, — მაშინ ჩვენთვის გაუგებარი გახდება იდეალისტური ხასიათი მისი დიალექტიკისა. იდეის განვითარება ჯერ განსხვავდება განვითარების იდეისაგან, მაგრამ შემდეგ, როდესაც იდეა შეიცნობს თავის თავს და თავის განვითარებას, ჰეგელის აზრით, იგი ამ საფუხურზე თავისი თავის განვითარების ცოდნასთან იგივეობრივი გახდება, ენაიდან იგი ამ საფუხურზე წმინდა ცოდნა, მხოლოდ ცოდნა უნდა იყოს.

ექტურ იდეალიზმს. მისი მეთოდი დიალექტიკური მეთოდაა. კავშირი სისტემასა და მეთოდს შორის იქიდანაც ჩანს, რომ მისი იდეალიზმი არა მხოლოდ აბსოლუტური, ობიექტურია, არამედ ამავე დროს დიალექტიკური იდეალიზმია, ხოლო მისი მეთოდი არა მხოლოდ დიალექტიკურია, არამედ იდეალისტურ-დიალექტიკურია. მეთოდისა და სისტემის კავშირი გარკვეულად აქვს დახასიათებული მარქსს იმ ცნობილ დებულებაში, რომელიც „კაპიტალის“ მეორე გამოცემის ბოლოსიტყვაობაში არის მოცემული. „ჩემი დიალექტიკური მეთოდი, წერს აქ მარქსი, არა მარტო ძირითადად განსხვავდება ჰეგელის მეთოდისაგან, არამედ მის პირდაპირ წინააღმდეგობას შეადგენს. ჰეგელისათვის აზროვნების პროცესი, რომელსაც იგი იღვის სახელწოდებით დამოუკიდებელ სუბიექტადაც კი აქცევს, დემიურგია (შემომქმედი) სინამდვილისა, რომელიც მხოლოდ მის გარეგან გამოაშკარავებას წარმოადგენს. ჩემთვის კი პირიქით, იდეალური სხვა არა არის რა, თუ არა მატერიალური, მხოლოდ — ადამიანის თავში გადატანილი და გადამუშავებული“¹. აქ მარქსი, ცხადია, აზრს გამოთქვამს არა მხოლოდ იმის შესახებ, რომ მისი მსოფლმხედველობა მატერიალიზმია, ხოლო ჰეგელისა კი იდეალიზმი; მარქსი აქ არსებითად მეთოდის განსხვავებას აღნიშნავს, სახელდობრ, რომ ჰეგელის მეთოდი იდეალისტური დიალექტიკა არის, რომ, მაშასადამე, ჰეგელის ფილოსოფიაში მეთოდი და სისტემა ერთმანეთთან კავშირშია. იგივეს წერს მარქსი კუგელმანთან მიწერილ ერთ-ერთ წერილში. არსებითად იმავეს აღნიშნავს ენგელსი მარქსის წიგნზე „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ დაწერილ რეცენზიაში: „...ჰეგელის მეთოდი, იმ სახით, რა სახითაც ის არსებობდა, სავსებით მიუღებელი იყო. იგი არსებითად იდეალისტური იყო“². არ არის საჭირო მარქსის, ენგელსისა და ლენინის ნაწერებიდან სხვა ადგილების მოყვანა — ამ საკითხზე ქვემოთ დაწერილებით გვექნება მსჯელობა — იმის დასამტკიცებლად, რომ „ჰეგელის დიალექტიკა არის იდეალისტური დიალექტიკა, სადაც იდეალიზმი და დიალექტიკა არა გარეგნულად არის ერთმანეთთან შეერთებული, არამედ ორგანიულად არის ერთმანეთთან შექსოვილი და შედუღებული“³.

¹ მარქსი, კაპიტალი, გვ. LXIII.

² მარქსი, პოლიტიკური ეკონ. კრიტიკისათვის, გვ. 2.

³ Под знаменем марксизма, 1931, XII: Митин, «Гегель и теория матер. диалектики», გვ. 24.

მივმართოთ თვითონ ჰეგელს. ბევრ ადგილას, სხვადასხვა გამოთქმებით, ჰეგელი ყოველთვის ერთ აზრს იმეორებს და ეს აზრი მეთოდუ-სა და სისტემის ერთიანობაა.

ყოველ მეცნიერებაში ლოგიკის გარდა, საკვლევი საგანი და მისი მეცნიერული მეთოდი ერთმანეთისაგან განსხვავდება. ამიტომ ამ მეცნიერებაში დასაშვებია ლემატიურად ვიმსჯელოთ მათ საფუძველზე, კავშირზე ისევე, როგორც მათ მეთოდზე. ლოგიკაში კი მდგომარეობა არსებითად განსხვავებულია. აქ შეუძლებელია წინასწარ მიღება რეფლექსიათა ფორმებისა, კანონებისა და მეთოდისა, ვინაიდან ის ი ნ ი თ ვ ი თ ო ნ მ ი ს ი შ ი ნ ა ა რ ს ი ს ნ აწილს წარმოადგენენ და ამიტომ, პირველად ამ მეცნიერებაში უნდა იქნენ დასაბუთებულნი. და არა მხოლოდ მეცნიერული მეთოდის ჩვენება, თვით მეცნიერების ცნებაც საერთოდ მის შინაარსს ეკუთვნის¹.

რომ სისტემა მეთოდის გარეშე არ შეიძლება არსებობდეს, ეს ჩვენ უკვე „ფენომენოლოგიიდან“ უნდა ვიცოდეთ. მეცნიერება სისტემის სახით არსებობს, ხოლო სისტემა გარკვეულ მეთოდს მოითხოვს. ახლა ჰეგელი უფრო გარკვეულად ამბობს, რომ „მეცნიერული მეთოდის ჩვენება... მის (მეცნიერების. კ. ბ.) შინაარსს ეკუთვნის. „თუ ფილოსოფია უნდა იყოს მეცნიერება, მაშინ მას... არ შეუძლია ისესხოს თავისათვის მეთოდი რომელიმე მისათვის დაქვემდებარებულ მეცნიერებისაგან, როგორც არის, მაგალითად, მათემატიკა... ამგვარი მეთოდი შეიძლება იყოს მხოლოდ ბუნება მისი შინაარსისა, რომელიც მეცნიერულ შემეცნებაში მოძრაობს; ამასთანავე ერთად ამ შინაარსის საკუთარი რეფლექსია დაადგენს და შექმნის პირველად მის გარკვეულობას“². ფილოსოფიური სისტემა მოგვიტოვრობს აბსოლუტური გონის მოძრაობაზე, ხოლო ამ მოძრაობის ბუნება მოცემულია მეთოდში. ეს გონის მოძრაობა, ანუ გონიერი (geistige) მოძრაობაა. „ეს გონიერი მოძრაობა, რომელიც თავის სიმარტივეში თავის გარკვეულობასა და ამ გარკვეულობაში თავის თავთან თანასწორობას ქმნის, და რომელიც ამასთანავე ცნების იმანენტური განვითარებაა, არის შემეცნების აბსოლუტური მეთოდი და ამავდროს თვით შინაარსის იმა-

¹ Hegel, „Wissensch. d. Logik“. გვ. 23.

² იქვე, გვ. 6.

ნ ე ნ ტ უ რ ი ს უ ლ ი¹. ამიტომ „მეთოდი არის არა გარეგანი ფორმა, არამედ შინაარსის სული და ცნება“². მეთოდის გარეშე არაფერი არ არის; მეთოდის გარეშე არც ნამდვილი ცოდნა არსებობს; მხოლოდ ის არის ჭეშმარიტად შეცნობილი, რაც ამ მეთოდით არის შეცნობილი, რაც ამ მეთოდს ექვემდებარება. „მეთოდი არის, ამიტომ, ს უ ლ ი და ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა, და რაიმე გაგებულია და შეცნობილია მხოლოდ იმდენად, რამდენად იგი მეთოდს მთლად ექვემდებარება“³. სისტემის არაერთი სხვა დალაგება, რომელიც ამ მეთოდის გზით არ მიიშარება, მისი მარტივი რიტმის შესაბამის არ არის, არ შეიძლება მეცნიერულ დალაგებად (Darstellung) იქნეს მიჩნეული, ვინაიდან ეს მეთოდი თვით საგანთა სულის რიტმს წარმოადგენს⁴. მოყვანილი ადგილები იმას მოწმობენ, თუ რა ღრმა კავშირს ამყარებს ჰეგელი ფილოსოფიის სისტემასა და მეთოდს შორის. შეიძლება მოვიგონოთ კიდევ „გონის ფენომენოლოგიიდან“ ის თავისებური დახასიათებანი, რომელთაც აძლევს ჰეგელი დიალექტიკურ მეთოდს: „ჭეშმარიტების სიცოცხლე“, „ცნების სიცოცხლე“, „ცნებათა მოძრაობის რიტმი“ და ბევრი სხვა... ეს ყველაფერი ახლა გასაგებია. გასაგებია ისიც, თუ რა დიდ შეცდომას აკეთებს ის, ვინც ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს ჰეგელის ფილოსოფიაში მეტხორცად თვლის. მაგრამ საკითხი ამით სრულიადაც არ არის გადაწყვეტილი; უფრო სწორად, საკითხი ახლა ისმის. იმ ფაქტის დადგენა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი მჭიდრო კავშირშია, ორგანიულად არის შედუღებული, მხოლოდ ერთი ნაწილია ჩვენი საკითხისა. მეორე ძირითადი საკითხი ეხება ამ კავშირის ტიპს. რა კავშირია, რა ფორმისაა ეს კავშირი; მხოლოდ ამ საკითხის გადაწყვეტა მოგვცემს ნათელ სურათს იმისას, თუ რა ურთიერთობაშია სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში. ცხადია, ჰეგელი სრულიადაც არ კმაყოფილდება სისტემისა

¹ Log. I, გვ. 7.

² Enc. § 243.

³ Log. II, გვ. 466. „Sie (მეთოდი. კ. ბ.) ist darum die Seele und Substanz, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit bewusst, als er der Methode vollkommen unterworfen ist; ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist“.

⁴ Log. I, გვ. 36. „Es ist klar, dass keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäss sind, den es ist der Gang der Sache selbst“.

და მეთოდის კავშირის ზოგადი აღნიშვნით, ან იმ შედარებით და მხატვრული გამოთქმებით, რომელთა მაგალითები ზემოთაც იყო მოყვანილი გამოთქმები, როგორც „შინაარსის იმანენტური სული“, „მეთოდი არის სული და სუბსტანცია“, „მეთოდი არის... შინაარსის სული და ცნება“, „ჭეშმარიტების“ ან „ცნების სიცოცხლე“, მართალია, ფილოსოფიის სისტემასა და მეთოდს შორის არსებულ ღრმა კავშირს გამოხატავენ, მაგრამ სრულიად უბასუზოდ ტოვებენ საკითხს ამ კავშირის ტიპისა და თავისებურების შესახებ. ზემოთ ვაკვირით იყო აღნიშნული, რომ ჰეგელისათვის სისტემისა და მეთოდის კავშირი შინაარსისა და ფორმის კავშირის ტიპს წარმოადგენს. ჰეგელი ძალიან ხშირად ხაზს უსვამს ამ გარემოებას. „მეთოდი არის შინაარსის შინაგანი თვითმოძრაობის ფორმის ცნობიერება“⁴ („Das Bewusstsein über die Form“), უფრო სწორი იქნებოდა გვეთარგმნა როგორც „შეცნობილი ფორმა“, ვინაიდან მას სწორედ ეს აზრი აქვს. ჰეგელის მიერ მეთოდის ეს განმარტება ასეთია: „Denn die Methode ist das Bewusstsein über Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhaltes“.

ეს მართლაც, დიალექტიკური მეთოდის შესანიშნავი განმარტებაა, ამავე დროს ნათელს ჰფენს სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულებას. დამოკიდებულება, როგორც ვხედავთ, თვით დიალექტიკურია, კერძოდ ფორმისა და შინაარსის სახისაა. ჰეგელი ხშირად იყენებს ფორმისა და შინაარსის კატეგორიებს, ხოლო სპეციალურად „ლოგიკის მეცნიერებაში“ (და შესაბამისად ენციკლოპედიის „ლოგიკაში“) მის მეორე ნაწილში, არსებისათვის მოძღვრებაში, არკვევს ამ საკითხს.

არსება და ფორმა, მატერია და ფორმა, შინაარსი და ფორმა

„ლოგიკის მეცნიერების“ ყველაზე რთულ და ძნელად გასაგებ ნაწილში, რთულ გამოთქმებში, რომელთა შესახებ შესაძლოა ადამიანმა მართლაც იფიქროს, რომ აქ ცარიელი სოფისტიკა ან სქოლასტიკა, სიტყვების რახარხუხი (ე. პარტმანი), უაზრობათა გროვავა (შოპენჰაუერი), მოცემულია ამ ნაშრომის „მნიშვნელოვანი ნაწილი“ (ენგელსი), არსების კატეგორიები; აქვე განხილულია კატეგორიები: ფორმა და არსება,

⁴ Log. I, გვ. 35.

ფორმა და მატერია, ფორმა და შინაარსი. ეს კატეგორიები ე. წ. რეფლექსიის კატეგორიებს წარმოადგენენ¹.

არსის ჭეშმარიტება არის არსება. არსება მოხსნილი არსია, არსი შენახულია არსებაში, როგორც მისი მომენტი. არსი დადგენილია (Gesetzt) არსებაში და მასში მისივე მოჩვენებაა (Schein). ეს კატეგორიები, ისევე როგორც შემდგომი, საფუძველი, შედეგი, არსება, მოვლენა, მიზეზი, მოქმედება და სხვ. როგორც იყო აღნიშნული, რეფლექსიის კატეგორიები არიან. არსება არის არსი, რომელიც თავის თავს დაუბრუნდა, თავის სიღრმეში წაივდა, თავის თავზე რეფლექსია მოახდინა². ამიტომ აქ ყოველივე გარკვეულობა თავის თავში დაბრუნებულია, თავის თავში რეფლექსირებულია. ეს რეფლექსია, ცხადია არ უნდა აგურიოთ იმ „გარეგან რეფლექსიასთან“, რომელსაც შემმეცნებელი ფილოსოფოსი ახდენს. „ჩვენ გამოვიყენებთ გამოთქმას „რეფლექსია“ უპირველესად ყოვლისა სინათლის მიმართ, რამდენადაც იგი თავის სწორხაზობრივ მოძრაობაში სარკისებურ ზედაპირს ხვდება და უუიფინება. ამგვარად, ჩვენ გაორმაგებულ საგანთან გვაქვს საქმე: ჯერ ერთი, საგანი როგორც უშუალო, არსებული, მეორე, იგივე საგანი, როგორც გამეშვევებული, დადგენილი“³.

არსება არის, ჯერ ერთი, რეფლექსია; რეფლექსია გაარკვევს თავის თავს: მისი გარკვეულობანი წარმოადგენენ დადგენას, რომელიც არის ამავე დროს რეფლექსია თავის თავში; მეორე: არსება, როგორც გარკვეულობათა რეფლექსია თავის თავში, არის საფუძველი და გადადის ეგზისტენცში (განხორციელებაში) და მოვლენაში. ჩვენ გვაინტერესებს აქ საფუძველის კატეგორია, ვინაიდან ფორმისა და შინაარსის პრობლემა მასთან არის დაკავშირებული. არსება განსაზღვრავს თავის თავს, როგორც საფუძველს. არსებულს აქვს მნიშვნელობა მხო-

¹ არსებისა და რეფლექსიის კატეგორიების საკითხს ჩვენ აქ მხოლოდ გაკერით ვეხებით, იმდენად, რამდენადაც ჩვენი პრობლემისათვის არის ეს საჭირო.

² რეფლექსიის აზრი აქ არის „თავის თავისადმი დაბრუნება“. ანარეკლი, უკუ-ფენა. ამ ტერმინს და მასთან დაკავშირებულს „gesetzl“-ს ჰეგელი სხვა ადგილას გვისხნის, როგორც „Zurückbeugung“ (Log. I, გვ. 109). რუსულად თარგმნიან როგორც «рефлексия в себя» ამ ტერმინთან ერთად, Чижов-ი ერთ ორ ადგილას, ჩემი აზრით შესანიშნავად თარგმნის: «Возвратное отношение к себе» (Reflexion in sich — отражение в себя), მისი თარგმანის I ნაწ. გვ. 198. Дебольский ერთ ადგილას «Исполненный возврат».

³ Enc. I, § 112. Zus. „დადგენილი აქ ნიშნავს: ცნებიდან გამომდინარე, მის მიერ გამეშვევებული, მაგრამ დამოუკიდებლობას მოკლებული.“

ლოდ როგორც დადგენილს (დადგენილი — Gesetzsein) — ამ შემთხვევაში სხვით გამეშვევებული, რაც სხვის საშუალებით არსებობს, რასაც აქვს რელატიური ხასიათი, რომელიც „noch nicht als schlechthin in sich reflektiert“ და ამიტომ არ არის ჯერ „als Fürsich“, საბოლოოდ — ტავტოლოგიურია, მაგრამ ყველაზე გასაგები — ის, რაც საფუძვლით არის დადგენილი და იგი გულისხმობს არსებითად რაღაც საფუძველს. ამდენად „უშუალო უფრო (vielmehr) არის დადგენილი, ხოლო საფუძველი კი არ არის დადგენილი“¹.

არსების გარკვეულობა ორმაგია: საფუძველი და დაფუძნებული (der Grund und das Begründete). პირველ ყოვლისა ის არის არსება, როგორც საფუძველი, გარკვეული, როგორც არსება (დადგენილის საწინააღმდეგოდ), მაგრამ თუ გარკვეულია, ის დაფუძნებულია და ამიტომ დადგენილი. საფუძველი და დაფუძნებული ერთიმეორეში გადადის. როგორც საფუძველი, არსება სუბსტრატია. არსება, როგორც სუბსტრატი, რომელსაც აქვს მიმართება (das bezogene Substrat) არის გარკვეული არსება. და რადგან არსება დადგენილია, როგორც გარკვეული არსება, ამიტომ მას არსებითად ფორმა აქვს. ფორმის გარკვეულობანი წარმოადგენენ გარკვეულობებს არსებაში. ფორმა გარკვეულობას ნიშნავს. „ფორმას მიეკუთვნ-

¹ Log. II, გვ. 66. ეს თითქოს უცნაური და გაუგებარი გამოთქმა შედარებით მარტივ აზრს შეიცავს. ლოგიკის პირველ ნაწილში განხილულია არსი და არსის კატეგორიები. არსი უშუალოა და ყველაზე უშუალო. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, სათვის, ფიქრობს ჰეგელი (ჩვენ ვამბობთ მეცნიერული კვლევა-ძიებისა და საერთოდ შეშენების პროცესში), დასასულია მიზანი, რათა საგანთა არსება იქნეს შეცნობილი. ამით „მის თქმა უნდათ, რომ ფილოსოფიამ არ უნდა დატოვოს საგნები ისე, როგორც იგი მათ უშუალოებაში შეიცნობს, არამედ მათ ზეშმარბ საფუძველს უნდა მიწვდეს“. ამგვარად, საგნის ბჭით, მის სიღრმეში არის არსება, რომლის გამოვლენას წარმოადგენს ეს საგანი (Enc. I, § 112. Zus). უშუალო, არსი და მისი გარკვეულობანი ნამდვილად არსებით არის გამეშვევებული. არსება ყოფილა მათი საფუძველი. არსი, როგორც უშუალო, თურმე არსებით ყოფილა გამეშვევებული, ე. ი. ჰეგელის გამოთქმით, დადგენილი (gesetzt). ამიტომ ცხადია: უშუალო გამოდის როგორც დადგენილი, ხოლო საფუძველი მის მიმართ არ არის დადგენილი. შემდეგ მსჯელობა ასე მიმდინარეობს. არსება უძრავი არ არის: ის განვითარებას განიცდის. მისი განვითარების საფეხურები, მისი გარკვეულობანი არიან. ყოველივე გარკვეულობა უარყოფა არის და ამდენად უშუალობის მოხსნა და ამიტომ დადგენაა. არსება გაარკვევს თავის თავს, როგორც საფუძველს. ამიტომ საფუძველი, როგორც დადგენილი, არის დაფუძნებული და საბოლოოდ არსების გარკვეულობა არის ერთიანობა, იგივეობა საფუძველისა და დაფუძნებულისა.

ნება საერთოდ ყველაფერი გარკვეული“¹. გარკვეულობა ფორმის განსაზღვრა; ფორმა დადგენილია, და ამდენად განსხვავდება იმისაგან, რისი ფორმაც იგი არის. „ლოგიკის მეცნიერების“ პირველ ნაწილში, როდესაც ჰეგელი არკვევს ქვალიტეტის კატეგორიას, გარკვეულობის მომენტი ქვალიტეტის განმსაზღვრელად გამოდის. ეს ორი ცნება რომ არ აგვერიოს, ქვალიტეტი და ფორმა, საჭიროა მათ განმსხვავებულ ნიშანს ხაზი გავუსვათ. საერთოდ არსის კატეგორიები (ლოგიკის პირველი ნაწილი) და არსების კატეგორიები (ლოგიკის მეორე ნაწილი) ერთმანეთს შეესაბამებიან. არსის გარკვეულობანი სხვა ფორმით მეორდება ან არსების კატეგორიებში. კერძოდ, ქვალიტეტიც, როგორც გარკვეულობა არსების სფეროში, მოხსნილია და სხვა ფორმით არსებობს. გარკვეულობა, როგორც ქვალიტეტი, არსთან იგივეობრივია, „იგივეა, რაც მისი სუბსტანცია, არსი; არსი არის უშუალოდ გარკვეული, ჯერ განუსხვავებელი თავის გარკვეულობისაგან, მასში, თავის თავში² რეფლექსირების გარეშე...“³ რაც შეეხება ფორმას, ის გარკვეულობაა, მაგრამ რეფლექსიის გარკვეულობა, და ამიტომ დადგენილი ამით კი განსხვავებულია (და არა იგივეობრივი) იმისაგან, რის გარკვეულობაც იგი არის. ეს ფორმა საფუძვლის გარკვეულობაა და ამიტომ „არსება თვითონ არსებითად გარკვეულია“. დამოკიდებულება ფორმისა და არსებისა, იმაში მდგომარეობს, რომ არსება არის საფუძვლისა და დაფუძნებულის მარტივი ერთიანობა და ამდენად თვითონ არის გარკვეული (ე. ი. უარყოფითი) და განსხვავდება როგორც საფუძველი ფორმისაგან⁴. არსება გაურკვეველი საფუძველია, ფორმა მისი გარკვეულობაა, ვინაიდან ფორმა არსების რეფლექსიაა თავის თავში. „არ შეიძლება ამიტომ, საკითხის დასმა, თუ როგორ უერთდება (hinzukommen) ფორმა არსებას, ვინაიდან ფორმა არის არსების მოჩვენება, უკუფენა (Scheinen) თავის თავში,

¹ იქვე, გვ. 68.

² რეფლექსირება თავის თავში ხდება. აქ ჰეგელი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ეს რეფლექსირება, უკან დაბრუნება ხდება არა არსის სფეროში ან არსის გარკვეულობაში („მასში“), არამედ არსების სფეროში.

³ Log. II, გვ. 68.

⁴ Log. II, გვ. 69.

მისთვის დამახასიათებელი, მისი საკუთარი რეფლექსია¹. მაგრამ თუ იმ მომენტს მივიღებთ მხედველობაში, რომ არსება გაურკვეველია და მისი ფორმა გარკვეულობაა (ფორმის განსხვავება ქვალიტეტისაგან), მაშინ ცხადია, არსების მიმართ ფორმა რაღაც სხვა (ein Anderes) არის. გაურკვეველი „არსება“ არსება კი არ არის, არამედ მატერია. „ამგვარად იგი არ არის არსება, რომელიც თავის თავში აბსოლუტური რეფლექსიაა, არამედ განი-საზღვრება როგორც უფორმო იგივეობა: იგი მატერიაა“². არსება გარდაიქმნება მატერიად, რამდენადაც მისი რეფლექსია მიიმართება თავის თავის მიმართ, როგორც უფორმო გარკვეულობისადმი. მატერია არის საფუძველი (Grundlage), ანუ სუბსტრატი ფორმისა. რაიმეს (Etwas) ყოველივე გარკვეულობიდან განყენება რომ მოვახდინოთ ან— რაც ჰეგელისათვის იგივეა — რაიმეს ყველა ფორმისაგან განყენება რომ მოვახდინოთ, დარჩება გაურკვეველი მატერია. ამგვარი მატერიის აღქმა, მისი დანახვა, შეგრძნება და სხვა შეუძლებელია. ის, რაც აღიქმება, რაც შეიგრძნობა, უკვე გარკვეული მატერიაა, მატერიისა და ფორმის ერთიანობა არის.

თუ მატერია ფორმის საფუძველი, სუბსტრატია, ფორმა თავის მხრით, გულისხმობს რაღაც მატერიას, რომელთანაც იგი მიმართებაშია. ამიტომ მათი (ფორმა-მატერიის) დამოკიდებულება არ არის გარეგანი, შემთხვევითი. მატერია ინდიფერენტულია, გულგრილია (gleichgültig) ფორმისადმი, და როგორც ასეთი, პასიურია, იმ დროს, როდესაც ფორმა აქტიურია³. ფორმა არის გამრკვევი (das Bestimmende) და ამიტომ უარყოფითი. იგი ისე არის დადგენილი, რომ მისი მატერიისადმი მიმართება არის მიმართება სხვისადმი. ხოლო მატერია კი ისე არის დადგენილი, რომ იგი თავისი თავისადმი არის მიმართებაში და ინდიფერენტულია სხვისადმი. მაგრამ, მეორე მხრივ, მას აქვს მიმართება ფორმასთან, როგორც სხვასთან, ვინაიდან ფორმა კი არ არის მასში დადგენილი, არამედ იგი თვითონ არის ფორმა, მაგრამ მხოლოდ თავისთავად. „მატერია შეიცავს ფორმას

¹ „So ist nicht das Wesen, das die absolute Reflexion. an ihm selbst ist, sondern bestimmt als die formlose Identität; es ist die Materie“.
Log. II, გვ. 70.

² იქვე.

³ Log. II, გვ. 70—71.

და მხოლოდ იმიტომ არის ფორმის აბსოლუტური მიმღეობა (Empfänglichheit), რომ მას აქვს ფორმა თავისში, ვინაიდან ასეთია მისი თავისთავად არსებული გარკვეულობა¹. ეს რამოდენიმედ რთული განმარტება ფორმა-მატერიის დამოკიდებულებისა, რომელსაც ჰეგელი ავითარებს „ლოგიკის მეცნიერებაში“, მარტივად არის დალაგებული ენციკლოპედიის ლოგიკაში². „ამგვარად, წერს აქ ჰეგელი, საგანი იშლება მატერიაზე და ფორმაზე; თითოეული მათგანი საგნობრიობის ტოტალობას წარმოადგენს (die Totalität der Dingheit) და არსებობს დამოუკიდებლად. მაგრამ მატერია, რომელიც უნდა იყოს დადებითი (უარყოფითი არის ფორმა. კ. ბ.), გაურკვეველია (გარკვეულობა ფორმას ეკუთვნის, გაურკვეველი = უფორმო. კ. ბ.). არსებობა, შეიცავს, როგორც არსებობა, ორთავე მომენტს: რეფლექსიას სხვაში და რეფლექსიას თავისში“³. სხვადასხვა საგნები მატერიის მხრივ, ერთსა და იმავე მატერიისაგან შედგებიან: მატერია თავისთავად ერთი და იგივეა. ის, რაც საგნებს ერთმანეთისაგან განასხვავებს არის არა მატერია, არამედ ფორმა. „ჩვენ მივიღებთ, ამგვარად, ერთ მატერიას საერთოდ, რომელშიაც განსხვავება დადგენილია, როგორც მისთვის გარეგანი, ანუ შიშველი ფორმა“⁴. ჰეგელი ფიქრობს, რომ ასეთია გავრცელებული აზრი, ამ თვალსაზრისით, მატერია მიჩნეულია როგორც სრულიად გაურკვეველი სუბსტრატი, რომელსაც აქვს უნარი, მიიღოს ყოველნაირი გარკვეულობა, მაგრამ რომელიც ყველა ამ ცვლილებაში და გადასვლებში იგივეობრივი რჩება. მართლაც, დაბოლოებულ საგნებში მდგომარეობა სწორედ ასეთია. მარმარილოს ნაჭერი, ცხადია ინდიფერენტულია იმისადმი, თუ რა ფორმას მისცემენ მას: მისცემენ მას ქანდაკების თუ სვეტის სახეს. მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი გულგრილია ფორმისადმი მხოლოდ შეფარდებით; გულგრილია იმ ფორმისადმი, რომელსაც მას მოქანდაკე მისცემს; ნამდვილად იგი არ არის საერთოდ უფორმო. მისი ფორმა იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ იგი არის გარკვეული გარეგანი ფორმის მქონე მარმარილოს ნაჭერი, არამედ იმაში, რომ იგი ქვის გარკვეულ ფორმაციას წარმოადგენს, რომლის საფუძველზე მინერალოგი განასხვავებს მას ქვის სხვა ფორმაციებისა-

¹ Log. II, გვ. 71.

² Enc. I, §§ 125—130. იგივე მოკლედ გარკვეულია „ლოგიკის მეცნიერებაში“ ცოტა ქვემოთ, თავში „Der bestimmte Grund. a.) der formelle Grund“.

³ იქვე, § 129.

⁴ იქვე, § 129. Zus.

გან, როგორც მაგალითად ქვანახშირისაგან და სხვ... მხოლოდ აბსტრაქტული განსჯა მსჯელობს მატერიაზე, როგორც თავისთავად უფორმოზე. ნამდვილად მატერია ყოველთვის შეიცავს თავისში ფორმის პრინციპს, და ამიტომაც ცდაში ჩვენ არასოდეს არ შეგვხვდება უფორმო მატერიის არსებობა. ეს ძალიან ძველი აზრია, რომ მატერია თავისთავად უფორმოა. ძველად ბერძნები წარმოიდგენდნენ ამგვარ მატერიას ქაოსის სახით. ღმერთი, ამ მხრით, სამყაროს შემქმნელი კი არ არის, არამედ მხოლოდ დემიურგი, რომელიც ამ უფორმო მასალიდან სამყაროს ააშენებს, შეადგენს, ასე ვთქვათ, უფორმო მასალას, გააფორმებს. უფრო ღრმა აზრით, ღმერთმა შექმნა სამყარო არარაოდან. ამით ორი აზრია გაშთქმული: რომ მატერიას არ გააჩნია დამოუკიდებელი არსებობა და რომ ფორმა მატერიას გარედან კი არ მიეკუთვნება, არამედ უკანასკნელი პირველს თავისშივე ატარებს¹.

ამით გარკვეულია ის თავისებური დამოკიდებულება ფორმა-მატერიას შორის, რომელიც ზემოთ იყო აღნიშნული: აქ იყო აღნიშნული, ერთი მხრით, რომ მატერია ინდიფერენტულია სხვისადმი (ფორმისადმი), ხოლო, მეორე მხრით, რომ მას აქვს ფორმა თავისში. „ამიტომ მატერია უნდა იყოს გაფორმებული, ხოლო ფორმა მატერიალიზებულა... ამიტომ ფორმა არკვევს მატერიას, ხოლო მატერია გარკვეულია ფორმის მიერ“².

მატერია, როგორც იყო აღნიშნული, პასიურია, ფორმა კი მოქმედი. მაგრამ რა უნდა იყოს ფორმის აქტივობა, თუ ფორმა — მართალია, იგი სხვა არის მატერიის მიმართ — თვითონ მატერიაში არის, მატერია მას „თავისში ატარებს“. ის რაც ფორმის აქტივობაა, არის მატერიის საკუთარი მოძრაობა³; რამდენადაც ფორმა მატერიას, როგორც თავის სხვას გულისხმობს, ამ სხვით არის განსაზღვრული, ამდენად იგი დაბოლოებულია. ისევე მატერიაც: მატერიაც ხომ ფორმას გულისხმობს, რომლის გარეშე ის არ არსებობს; ამდენად მატერიაც დაბოლოებულია. ფორმა მოქმედი და არა საფუძველი. მატერია საფუძველია მხოლოდ ფორმისათვის და არა მისი და ფორმის ერთიანობისათვის. როგორც „დაბოლოებული

¹ Enc., 128.

² Log. II, გვ. 71.

³ იქვე, გვ. 73. „Dies, was als Tätigkeit der Form erscheint ist ferner ebenso sehr die eigene Bewegung der Materie selbst“.

მატერია, ისე დაბოლოებული ფორმა, არ წარმოადგენენ ჭეშმარიტებას; თითოეული მათგანი სხვასთან არის მიმართებაში (ფორმა—მატერიასთან, მატერია — ფორმასთან, კ. ბ.), მხოლოდ მათი ერთიანობა არის მათი ჭეშმარიტება¹.

ამ ერთიანობაში მოხსნილია მათი დამოუკიდებლობა და ეს ერთიანობა არის მათი ნამდვილი საფუძველი. ფორმისა და მატერიის ერთიანობას ჰეგელი უწოდებს შინაარსს. ამ ერთიანობაში მოხსნილია (და შენახულია) პირველიც და მეორეც. ეს ერთიანობა ახალ კატეგორიას, აბსოლუტურის ახალ გარკვეულობას წარმოადგენს. ამ ერთიანობას ჰეგელი ასე ახასიათებს: „ამიტომ იგი არის ფორმისა და მატერიის ერთიანობა, როგორც პირველის საფუძველი, მაგრამ როგორც მისი გარკვეული საფუძველი, რომელიც გაფორმებული მატერიაა; იგი ამავე დროს გულგრილია ფორმისა და მატერიისადმი, როგორც მოხსნილისა და არარსებობისადმი. იგი შინაარსია“².

შინაარსს გააჩნია ფორმაც და მატერიაც: იგი ხომ მათი ერთიანობაა. მაგრამ ეს შინაარსი გარკვეული შინაარსია. გარკვეულობა, საერთოდ, ფორმის დამახასიათებელია; ჰეგელის ამ დებულებას ჩვენ უკვე ზემოთ გავეცანით. ამიტომ შინაარსი უპირისპირდება ფორმას, რომელიც მისი გარკვეულობაა, ეს ფორმა (ჯერ) შინაარსისათვის არ არის არსებითი და ამიტომ შინაარსი გულგრილია ფორმისადმი³.

ფორმა და მატერია შინაარსში დაუბრუნდნენ (zurückgegangen) თავის ერთიანობას, ანუ თავის საფუძველს. ამიტომ შინაარსი თავის თავში გარკვეულია⁴. „საფუძველი, როგორც შინაარსი, გარკვეული საფუძველია, ხოლო თვით გარკვეულობა ორმაგია: ჯერ ერთი, ფორმის გარკვეულობა, მეორე, შინაარსის გარკვეულობა. ფორმის გარკვეულობა არის საფუძველის გარკვეულობა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი შინაარსისადმი ვარგებანია, ხოლო შინაარსი ამ მიმართებისადმი გულგრილია. შინაარსის გარკვეულობა კი იმ შინაარსის გარკვე-

¹ იქვე, გვ. 74. „Aber sowohl diese endliche Materie als die endliche Form hat keine Wahrheit; jede bezieht sich auf andere, oder nur ihre Einheit ist ihre Wahrheit“;

² Log. II, გვ. 75.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 76.

ულობაა, რომელიც საფუძველს ეკუთვნის¹. ამრიგად, ნათელია, რომ საფუძველს აქვს რაღაც გარკვეული შინაარსი. შინაარსის გარკვეულობა არის ფორმის საფუძველი. იგი უშუალობაა, ხოლო ფორმა მეშვეობა, რომლითაც იგი გამეშვევებულია. მაგრამ შინაარსი გარკვეულია. ამდენად იგი თვითონ ფორმაა. და მეორე მხრით: ფორმა ხდება დამოუკიდებელ და არსებით ელემენტად და ამდენად შინაარსად გარდაიქმნება; ხოლო „როდესაც მისი გარკვეულობა საესებით განვითარდება,— მოვლენის კ ა ნ ო ნ ა დ“².

ფორმის შინაარსთან დაპირისპირებაში ერთ თავისებურ მომენტს უნდა მიექცეს ყურადღება. შინაარსს აქვს ფორმა, შეიცავს ფორმას და ამავე დროს ფორმა შინაარსისადმი „გარეშეა“. ფორმა, ასე ვთქვათ, ორ „ფორმაში“ გვევლინება. როდესაც ფორმა თავის თავში რეფლექსირებულია, იგი შინაარსია; თავის თავში რეფლექსირების გარეშე, იგი შინაარსისადმი გულგრილი არსებობაა. აქ ჩანს ნათლად ფორმისა და შინაარსის გადასვლა ერთიმეორეში: „...შინაარსი არაფერია, გარდა ფორმისა, რომელიც გადადის შინაარსში, ხოლო ფორმა კი არაფერია, გარდა შინაარსისა, რომელიც გადადის ფორმაში“. შეიძლება დაისვას საკითხი იმის შესახებ, თუ რა განსხვავება არსებობს იმ ორ წყვილულს შორის, რომელიც ჩვენ გავარჩიეთ: ფორმა-მატერია, ფორმა-შინაარსი. თქმა იმისა, რომ ეს კატეგორიები საფუძვლის (Grund) განვითარების საფეხურებს წარმოადგენენ, რასაკვირველია, სწორი იქნება. საფუძვლის განვითარების ერთ საფეხურს წარმოადგენენ ფორმა-მატერიის კატეგორიები და მათი დამოკიდებულების ჭეშმარიტებად აღმოჩნდა მათი მოხსნა მათ ერთიანობაში; ამ ერთიანობად მოგვევლინა შინაარსი, რომელსაც თვითონ აქვს ფორმასთან დამოკიდებულება, და აქ საფუძვლის განვითარების შემდეგ საფეხურთან გვაქვს საქმე. ეს, როგორც აღვნიშნეთ, სწორია, მაგრამ საკითხი აქ სხვაგვარად ისმის: არის თუ არა ფორმისა და მატერიის დამოკიდებულება იგივე, რაც ფორმისა და შინაარსისა? ცხადია, რომ პასუხი უარყოფითი უნდა იყოს. საკმარისია ყურადღება მივაქციოთ მატერიის დახასიათებას და შევადაროთ იგი შინაარსის ცნებას. მატერია ინდიფერენტულია გარკვეული ფორმისადმი, იმისდა მიუხედავად, რომ მას ყოველთვის გარკვეული ფორმა აქვს. უფრო მარტივად: მართალია, უფორმო მატერია არ არსებობს,

¹ იქვე.

² Enc., 133.



მაგრამ ამა თუ იმ ფორმის მიმართ მატერია გულგრილია. შინაარსი კი იმთავითვე ვეუღლია, მას ესა და ეს ფორმა აქვს და უნდა ჰქონდეს, თუკი ის შინაარსია. მისი ცნება ფორმა-მატერიის ერთიანობიდან არის მიღებული, უფრო სწორად, მათი ერთიანობაა. მაშასადამე, მასშივე არის მომენტი ფორმისა, სწორედ იმ ფორმისა, რომელიც მოხსნილია, მაგრამ შენახული მასში, და ის იმდენად არის ეს შინაარსი, რამდენადაც მას ეს ფორმა აქვს. „უფორმო შინაარსი ისევე არ არსებობს, როგორც უფორმო მატერია. შინაარსი იმით განსხვავდება მატერიისაგან, რომ მატერია, მართალია, არ არის ფორმას მოკლებული, მაგრამ თავის არსებობაში გულგრილია ამა თუ იმ ფორმისადმი; პირიქით, შინაარსი როგორც ასეთი, არის ის, რაც არის, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას გარკვეული ფორმა აქვს“¹.

არის, რასაკვირველია, ე. წ. გარეგანი ფორმაც: იგი სრულიად დამოუკიდებელია შინაარსისაგან. მაგალითად, რაიმე წიგნის შინაარსი და ამ წიგნის ყდის თავისებურება ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელია. მაგრამ აქ ამ გარეგან ფორმაზე არ არის სრულიადც მსჯელობა. მიუხედავად ამ გარეგანი ფორმისა, „წიგნის შინაარსს აქვს თავისი არსებითი ფორმა“.

როგორც ვხედავთ, ფორმა-შინაარსის კატეგორიები, მართალია, ბუნდოვან გამოთქმებში, რთულ აზრთა მსვლელობაში², მაგრამ მაინც დაახლოებით კარგად არის გარკვეული. მაგრამ ჰეგელი ამაზე არ ჩერდება. მისი იდეალიზმი აიძულებს მას, ეს, შედარებით სწორი კონცეფცია, მთლად დაამახინჯოს, აბსოლუტური იდეალიზმის თვალსაზრისით დაამრგვალოს და დაამთავროს.

ფორმა და შინაარსი ერთმანეთში გადადიან, ერთმანეთით გამსჭვალულნი არიან, ერთმანეთში შეჭრილნი არიან. მაგრამ ფორმა და შინაარსი ერთმანეთში არა თუ შეჭრილი, არამედ, ჰეგელის აზრით, საბოლოოდ ერთმანეთთან იგივეობრივნი არიან. ჰეგელი ხშირად ხმარობს ტერმინებს „ერთიანობა“ და „იგივეობა“ ერთსა

¹ Enc. I, § 133. Zus.

² ჩვენს გამოცემაში ჰეგელის აზრთა მსვლელობა საგრძნობლად გამარტივებული და გაადვილებულია. ტექსტში ეს ადგილი „საფუძვლის“ განვითარების საკითხს ეხება. ჩვენ ეს მხარე თითქმის უყურადღებოდ დაეტოვეთ.

და იმავე აზრით და შესაძლოა იფიქრონ, რომ ჰეგელი აქაც „იგივეობას“ ერთიანობის ნაცვლად ხმარობს და ამ საფუძველზე ფორმისა და შინაარსის იგივეობის საკითხი ჰეგელთან სადავოდ გახადონ. ამის საწინააღმდეგოდ, უპირველეს ყოვლისა, იმის თქმა შეიძლება, რომ ჰეგელი ამ ორ სიტყვას შეცდომით ან დაუდევრობით კი არ ურევს ერთმანეთში: იშვიათად შევხვდებით ფილოსოფიის ისტორიაში ფილოსოფოსს, რომელიც ასე ჭკვიანურად ხმარობდეს ტერმინებს, როგორც ამას ჰეგელი აკეთებს. მით უმეტეს, თუ ჰეგელი ამ ორ ტერმინს ერთმანეთთან „ურევს“, ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ „ერთიანობა“ საბოლოო ან გარკვეული მისთვის იგივეობაა. ამაზე შემდეგ. ახლა კი არსებითად გავარჩიოთ საკითხი. არა ერთსა და ორ ადგილას ამტკიცებს ჰეგელი, რომ ფორმა შინაარსთან იგივეობრივია, რომ ისინი ერთმანეთს ემთხვევიან. როდესაც ჰეგელი გარეგან ფორმაზე მსჯელობს, რომელიც შინაარსისადმი გულგრილია, შინაარსისაგან დამოუკიდებელია (წიგნისა და ყდის მაგალითი), ის აღნიშნავს, რომ აქ საუბარია შინაარსის არა „სათანადო“ ფორმაზე. „სათანადო“ ფორმა არ არის უცხო შინაარსისათვის, პირიქით, იგი შინაარსს „ემთხვევა“¹. ანდა „შინაარსი ჭეშმარიტია და სრულია მხოლოდ მაშინ, თუ იგი ფორმასთან იგივეობრივია“². თუ ხელოვნების ნაწარმოებს სათანადო ფორმა აკლია, მაშინ იგი არ არის ნამდვილი, ჭეშმარიტად ხელოვნების ნაწარმოები. რა გამართლებია ხელოვანისათვის, თუ მის მიერ შექმნილ ნაწარმოებს შეაფასებენ შინაარსის მხრივ როგორც შესანიშნავს, ხოლო ფორმას არ მოუწონებენ. „მხოლოდ ხელოვნების ის ნაწარმოებია ჭეშმარიტი, რომელშიაც შინაარსი და ფორმა იგივეობრივი არის“³.

ჰეგელი ენციკლოპედიის პირველ წინასიტყვაობაში უკვე ხაზს უსვამს ამ გარემოებას. აღნიშნავს რა ამ სახელმძღვანელოს თავისებურებას, ის წერს, რომ აქ, ამ წიგნში ფილოსოფია ახალი მეთოდით არის დალაგებული, რომელიც შინაარსთან იგივეობრივია⁴. იგივეს იმეორებს ლოგიკის მეცნიერებაში⁵. საკმარისია ჰეგელის მთელი ფი-

¹ Enc., § 133, Zus.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე. Vorrede zur ersten Ausgabe, გვ. 3.

⁵ Log. II, გვ. 78.

ლოსოფიური კონცეფცია ზოგადად წარმოვიდგინოთ, რომ ნათელი გახ-
 დეს: ფორმა და შინაარსი არ შეიძლება ერთიმეორეს საბოლოოდ
 არ დაემთხვეს. აბსოლუტი განიცდის განვითარებას. მისი განვითარება
 მის გარკვეულობათა სიმდიდრეშია. განვითარების დასაწყისში ის
 სრულიად გურკვეველი, აბსტრაქტულია. ყოველი ნაბიჯი განვითარების
 პროცესში მის ახალ გარკვეულობას გამოამჟღავნებს. უკანასკნელი
 საფეხური — აბსოლუტური გონი — გარკვეულობათა სისტემაა, ყვე-
 ლაზე მდიდარი, კონკრეტული ცნებაა. არსი, ქვალიტეტი, ზომა, არ-
 სება, საფუძველი და სხვადასხვა, მისი გარკვეულობანი არიან. გარ-
 კვეულობა ფორმის ნიშანი, მისი მაჩვენებელია, თუკი ეს გარკვეუ-
 ლობა შინაარსისაგან განსხვავებულია. ყველა კატეგორია აბსოლუ-
 ტურის გარკვეულობაა. რას უნდა ნიშნავდეს ეს? აბსოლუტური თა-
 ვის თავს შეიცნობს. ამას გამოხატავენ არსებითად ის გამოთქმები,
 რომლებსაც ჰეგელი უხვად ხმარობს: Zurückkehren, Insichgehen,
 Zurückbeugung, Insichreflektieren. Fürsichsein და სხვადასხვა.
 ყოველი კატეგორია აბსოლუტურის განვითარების გარკვეულ საფე-
 ხურს გამოხატავს, ე. ი. მის მიერ თავისი თავის შემეცნების საფეხურს
 გამოხატავს. ყოველ საფეხურზე აბსოლუტური არსებობს, ე. ი. თავის
 თავს შეიცნობს იმ გარკვეული სახით, რა დონესაც მიაღწია მან თვით-
 შემეცნების პროცესში. თვითშემეცნების განვითარების ეს დონე არის
 აბსოლუტურის ამ საფეხურზე არსებობის ფორმა. ჰეგელის მთელი ფი-
 ლოსოფია არის აბსოლუტურის განვითარების ფორმებისა და ფორმე-
 ბის განვითარების ისტორია. რასაკვირველია, ფორმა განსხვავ-
 ებულია აბსოლუტურისაგან, როგორც შინა-
 არსისაგან. გარკვეული ფორმა ხომ მხოლოდ ერთი გარკვეული
 საფეხურია აბსოლუტურის ცხოვრებაში. საკმარისია ესეც: ამ გა-
 რკვეულ საფეხურზე, ცხადია, ფორმა იგივეა, რაც
 მისი შინაარსი. მაგრამ საერთოდ ეს შინაარსი, აბსოლუტური,
 მეტია an sich, ვიდრე ის ფორმა, რომელშიაც ის გამოვლინდა. ეს ნათელი
 გახდება, როდესაც შინაარსი განვითარების ახალ საფეხურზე გადავა,
 და ძველ ფორმას, როგორც ახალი თვალსაზრისისათვის არასაკმარისს
 და ამიტომ ახლა უკვე უვარგისს მოიშორებს, და ახალ ფორმას მი-
 იღებს. ფორმა არის ის გარკვეულობა, რომელშიაც აბსოლუტური თა-
 ვის თავს ევლინება, რომელშიაც აბსოლუტური თავის თავს შეიცნობს
 და ამიტომ ჯერ ხნობით შინაარსი და ფორმა

მ ა ი ნ ც გ ა ნ ს ს ხ ვ ა ე ბ უ ლ ი რ ჩ ე ბ ა . ფორმა-შინაარსის ეს ცვლილება და განვითარება იქამდე გრძელდება, ვიდრე ფორმა-სრულად არ გამოხატავს შინაარსს, ანუ მანამ ისინი ერთმანეთს მთლად არ დაემთხვევიან. საერთოდ, ჰეგელთან ხომ განვითარების პროცესი იქამდე წარმოებს, ვიდრე ორი მომენტი, იქნება ეს საგანი და ცნება, ცნება და მიზანი, იდეა და აბსოლუტური გონი, an sich და für sich ერთმანეთს არ დაემთხვევიან. ცვლილებას აქვს ადგილი, ვინაიდან „შინაარსი ჯერ კიდევ არ არის ფორმასთან ნამდვილად იგივეობრივი; ის ჯერ არ არის ცნება და მიზანი, რომელიც თავისთავად და თავისთვის გარკვეულია“¹.

მაგრამ როცა აბსოლუტური თავის თავს მთლიანად და აბსოლუტურად შეიცნობს, როდესაც იგი an und für sich აბსოლუტური გონია, მაშინ რაღას წარმოადგენს ფორმა: მაშინ ფორმა შინაარსისაგან თუ განსხვავდება? ამგვარ განსხვავებას კიდევ რომ ჰქონდეს ადგილი, განვითარების პროცესი არ დამთავრდებოდა. ფორმა, რომელშიაც შინაარსი — აბსოლუტური — თავის თავს შეიცნობდა, ან რაც იგივეა: ფორმა, რომელშიაც ახლა არსებობს აბსოლუტური მთლად, აბსოლუტურად შინაარსს არ გამოხატავდა. მაგრამ, თუკი აბსოლუტური თავის თავს აბსოლუტურად შეიცნობს და ამიტომ არის თავისთავად და თავისთვის, მაშინ ფორმაც და უ ბ ო ლ ო ე ბ ე ლ ი ფ ო რ მ ა ა ა ნ მ თ ლ ა დ და ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ა დ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ს , შ ი ნ ა ა რ ს ს .

ის ფორმა, რომელშიაც შინაარსი თავის თავს მთლად, აბსოლუტურად შეიცნობს, თავის თავს აბსოლუტურად გამოხატავს, უმაღლეს კონკრეტულობას მიაღწევს — ლოგიკაში აბსოლუტური იდეა, მთელს ფილოსოფიაში აბსოლუტური გონი — თვით აბსოლუტური შინაარსია, თ ვ ი თ ო ნ არის და ცხადია, შინაარსისაგან აღარაფრით განსხვავდება. აბსოლუტური იდეა — ლოგიკის განვითარების უკანასკნელი ეტაპი — „ცნების წმინდა ფორმაა“, და იგივეა თვითონ შინაარსიც.

ყოველი შემდგომი კატეგორია მოხსნის წინა კატეგორიას; ყოველი შემდგომი ფორმა მოხსნის წინა ფორმას. ეს წინამავალი კატეგორია, წინამავალი ფორმა, როგორც ვიცით, აბსოლუტურის გამოხატველია მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე. მაგრამ ეს ფორმა და აბსოლუტური ერთმანეთს არ ფარავს, ერთმანეთისაგან განსხვავდება, და

¹ Enc., § 136. Anm.



ამიტომ აბსოლუტური „წვალობს“, „იტანჯება“, „მიისწრაფვის“, რათა თავისი თავი განახორციელოს, და ამიტომ ძველ ფორმას მოხსნის, რომ უფრო ადექვატურ ფორმაში გამოვლინდეს. რაც წინ მიიწევს აბსოლუტური, რაც უფრო განვითარების მაღალ საფეხურზე აღის, მისი გამოხატულების, განხორციელების ფორმა უფრო და უფრო ადექვატურია; შინაარსსა და ფორმას შორის განსხვავება მცირდება, ვიდრე უკანასკნელ საფეხურზე აბსოლუტური მთლად არ განხორციელდება, თავის მიზანს შეასრულებს და ამიტომ ფორმაც შინაარსს დაემთხვევა.

განვითარების პროცესში ყოველი წინამდევალი ფორმა შემდგომი ფორმით მოიხსნება; მაგრამ მოხსნილი ამით შექანიერად როდია უარყოფილი; იგი მომენტად არის ქცეული ახალ ფორმაში. მოხსნილი არსებობს ახალში როგორც მომენტი, იდეალიზებული („ideell“). ამიტომ განვითარების ბოლოში შენახულია განვითარების მთელი გზა. განვითარების ეს გზა, ყველა თავისი ფორმით „გაშინაგანებულია“, თითქოს „მეხსიერებაშია“ („Er-Innerung“). აი ამ მომენტში განხორციელებულია აბსოლუტური შინაარსი, რომელიც აბსოლუტური ფორმის იგივეობრივია. „იგი ცნების წმინდა ფორმაა, რომელიც განჭვრეტს (anschaut) თავის შინაარსს, როგორც თავისთავს“¹. იგი „ფორმის ტოტალობაა“, რომელიც წარმოადგენს შინაარსის გარკვეულობათა სისტემას. „ეს შინაარსი არის ლოგიკური სისტემა“². აბსოლუტური, რომელიც ლოგიკაში წმინდა აზრის ელემენტში განიცდის განვითარებას, არის ამ განვითარების პროცესის შინაარსი. აბსოლუტური იდეა ეს შინაარსია თავისთვის. მაგრამ აბსოლუტური იდეის „ჭეშმარიტი შინაარსი არის ლოგიკურ გარკვეულობათა სისტემა“³. შინაარსის გარკვეულობა მისი ფორმაა. ამიტომ ნათელია ის დასკვნა, რომელსაც ჰეგელი აკეთებს: „აბსოლუტური იდეა არის აბსოლუტური ფორმა, ვინაიდან მასში დაბრუნებულია ყველა გარკვეულობა, მთლიანობა მის მიერ დადგენილი შინაარსისა“⁴.

Enc. I, § 237. „...die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut“.

² იქვე. „...in der die Totalität der Form als das System der Inhaltbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen“.

³ იქვე, Zus.

⁴ იქვე, Zus.



ჩვენ შეგვიძლია ფორმისა და შინაარსის პრობლემა გარკვეულად მივიჩნიოთ¹. ძირითადი მომენტები ფორმა-შინაარსის კატეგორიებისა, მათი დამოკიდებულების თავისებურება ჩვენი მიზნებისათვის საკმარისად არის გაშუქებული. ჩვენი მიზანი იყო ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების საკითხის გარკვევა. ჩვენ წამოვაყენეთ დებულება, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში ეს პრობლემა ისევე წყდება, როგორც ფორმისა და შინაარსის დამოკიდებულების საკითხი, და ამისათვის მოვიყვანეთ ჰეგელის ცნობილი დებულება იმის შესახებ, რომ მეთოდი არის შინაარსის მოძრაობის ფორმის ცნობიერება. ან უფრო სწორად, შეცნობილი ფორმა. გაგარკვეოთ ახლა უშუალოდ მეთოდისა და სისტემის დამოკიდებულების საკითხი ზემოაღნიშნულის მიხედვით. როდესაც ჩვენ სისტემაზე და მეთოდზე ვმსჯელობთ, პირველ რიგში, რასაკვირველია, ზუსტად უნდა განვმარტოთ, თუ რა გვესმის ამ ორი ცნების შინაარსის ქვეშ. ფართო გაგებით, რომელიმე ფილოსოფიის სისტემაში, ყველაფერი იგულისხმება, მისი ყოველი მომენტი. ამ მხრივ მეთოდიც იგულისხმება სისტემაში, როგორც მისი გარკვეული ნაწილი. მაგ., სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემაში იგულისხმება არა მხოლოდ მისი მოძღვრება სუბსტანციისა და ატრიბუტების შესახებ, არამედ ის რაციონალისტური, კერძოდ, „გეომეტრიული“ მეთოდი, რომლითაც გამსჭვალულია მთელი მისი მსოფლმხედველობა. შელინგის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სისტემა, ან იგივეობის ფილოსოფია, როგორც სისტემა, შეიცავს თავისში, ცხადია, მის მოძღვრებას ინტელექტუალური ინტუიციის შესახებ, როგორც მოძღვრებას გარკვეულ მეთოდზე და ამ მხრით უკანასკნელი სისტემის ნაწილს წარმოადგენს. ისევე, როდესაც ჩვენ ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაზე ვმსჯელობთ, ეს სისტემა წარმოადგენს არა მხოლოდ ქრისტიანული თეოლოგიის თავისებურ სახეს, მოძღვრებას აბსოლუტურზე და მის არსებობის ფორმებზე, არამედ შეიცავს იმ მეთოდსაც, რომელიც დიალექტიკური მეთოდის სახელწოდებით არის ცნობილი. ამ მხრით,

¹ ჩვენ არ ვეხებით ჯერ ჰეგელის ფილოსოფიის დადებითსა და უარყოფით მხარეებს, მაგ., იმას, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში ფორმისა და შინაარსის საკითხის გააწყვება დუალიზმით არის დაკავშირებული.

რასაკვირველია, დიალექტიკური მეთოდი ნაწილია მისი ფილოსოფიური სისტემისა. ჰეგელი ხშირად ხმარობს ამ აზრით ტერმინებს: სისტემა და მეთოდი¹. ასევე იქცევა ენგელსი, როდესაც ჰეგელის მთლიან ფილოსოფიურ სისტემაზე მსჯელობს: ისიც მეთოდს სისტემის ნაწილად მიიჩნევს. „ბუნების დიალექტიკაში“ ენგელსი აღნიშნავს, რომ „ჰეგელის დიალექტიკაში არის რეალურ მიმართებათა ისეთივე დამახინჯება, როგორც სისტემის ყველა სხვა ნაწილში“², ცხადია, ამ მხრით სისტემა და მეთოდი უნდა გაგვერკვია მთელისა და ნაწილის კატეგორიების მიხედვით. არსებითად ეს ჩვენ გაგებაში არაფერს არ შეცვლიდა, ვინაიდან ჰეგელის მიხედვით, ეს უკანასკნელი კატეგორიები ფორმა-შინაარსის კატეგორიების შემდგომ განვითარებას წარმოადგენენ. ამ აზრით, გამოთქმები „ჰეგელის ფილოსოფია“ და „ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემა“ ერთი და იმავე შინაარსის მქონე გამოთქმებია. მაშინ აზრს კარგავს შემდეგი გამოთქმაც: „სისტემა ჰეგელის ფილოსოფიაში“ ასეთ და ასეთ მიმართებაშია მეთოდთან. ჩვენ კი სწორედ ამ უკანასკნელ გამოთქმაში მოცემულ აზრთან ვვაქვს საქმე. ამ მხრით „სისტემის“ ცნება გაგებულია გაცილებით უფრო ვიწროდ, ვიდრე ზემოაღნიშნული; სწორედ ამ აზრით იხმარება ტერმინი „სისტემა“ ჰეგელის ფილოსოფიის მიმართ ჩვენს ლიტერატურაში. მაგალითისათვის საკმარისია გავიხსენოთ ენგელსის ცნობილი დებულება იმის შესახებ, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. აქ იგულისხმება ერთი მარტივი გარემოება: სისტემის ცნებაში იგულისხმება მისი ფილოსოფიის იდეალისტური შინაარსი, აბსოლუტურის მოღვაწეობა, განვითარება, კონკრეტიზაცია, თავისი თავის შეცნობა და სინამდვილის აგება, შექმნა, ხოლო მეთოდის ცნებაში განვითარების, კონკრეტიზაციის, თვითშემეცნების გზა, და კიდევ უფრო სწორად, ამ გზის თავისებურების შეცნობა, შეცნობილი გზა. როდესაც ჰეგელი „ლოგიკის მეცნიერების“ წინასიტყვაობაში ფილოსოფიის მეთოდს ახასიათებს, როგორც დიალექტიკურ მეთოდს, ის აღნიშნავს: „მე ვამტიკცებ,

¹ Enc. I, § 135.

² Энгельс, Диалектика природы, 1933, გვ. 73.

რომ ფილოსოფია შეიძლება გახდეს ობიექტური დემონსტრაციული მეცნიერება მხოლოდ auf diesem sich selbst konstruieren Wege.

ამრიგად, თუ იდეალისტური შინაარსი ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემას წარმოადგენს, მაშინ ამ იდეალიზმის ფორმა არის, ან ჰეგელის მიხედვით უნდა იყოს, დიალექტიკური მეთოდი. აბსოლუტური იდეა მისი ლოგიკის შინაარსია. აბსოლუტური იდეა არის თეორიული და პრაქტიკული იდეის იგივეობა¹. აბსოლუტური იდეა არის გონიერი (vernünftige), ცნება, რომელიც თავის რეალობაში მხოლოდ თავის თავთან არის თანასწორი. ცნება, რომელიც არის თავისთვის და ამიტომ არის პიროვნება (die Persönlichkeit)². მაგრამ ამავე დროს ის ობიექტური ცნება, რომელიც თავის თავს შეიცნობს და რომელსაც „თავის სხვაში“ საგნად მხოლოდ თავისი ობიექტიობა აქვს. „ყველაფერი სხვა არის შეცდომა, გაურკვეველობა, გულვება, მისწრაფება, წარმავლობა, მხოლოდ აბსოლუტური იდეა არის არსი, მარადიული სიცოცხლე, თავისი თავის მცოდნე ჭეშმარიტება და მთელი ჭეშმარიტება“³. ასეთია აბსოლუტური იდეა და იგი შეადგენს ჰეგელის ფილოსოფიის მთელს შინაარსს, მის საგანს. „ის (აბსოლუტური იდეა, კ. ბ.) არის ფილოსოფიის ერთადერთი საგანი და შინაარსი“⁴. აბსოლუტური იდეა გარკვეულობის მატარებელია. მისი მთელი განვითარება, მთელი გზა ხომ მისი გარკვევა ან თვითგარკვევა იყო; და ახლა ცხადია, ის თავისში გარკვეულობის მატარებელია. „ვინაიდან მას (აბსოლუტურ იდეას, კ. ბ.) აქვს თავისში მთელი გარკვეულობა და მისი არსება იმაში მდგომარეობს, რომ თავისი თვითგარკვევიდან და განკერძოებიდან თავის თავს დაუბრუნდეს, ამიტომ მას გააჩნია სხვადასხვა სახეები და ფილოსოფიის მიზანია, შეიცნოს აბსოლუტური იდეა ამ სახეებში. ბუნება და გონი საერთოდ სხვადასხვა საშუალებას წარმოადგენენ მისი არსებობის

¹ Log. II, გვ. 483.

² იქვე, გვ. 484.

³ Log., გვ. 484. „Alles übrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit“.

⁴ იქვე.

გამოსახატავად; ხელოვნება და რელიგია გამოხატავენ აბსოლუტური იდეის მიერ თავისი თავის გაგების (შემეცნების. კ. ბ.) სხვადასხვა საშუალებას, რომლითაც იგი თავის თავისთვის შესაბამ აჩვენებობას აძლევს; ფილოსოფიას აქვს საერთო შინაარსი ხელოვნებასთან და რელიგიასთან, აქვს საერთო მიზანი; მაგრამ ფილოსოფია არის უმაღლესი სახე (Weise) აბსოლუტური იდეის შემეცნებისა, ვინაიდან მისი სახე უმაღლესია, ცნებაა¹. ზემოთ მოყვანილია მარტივი სქემა ჰეგელის იდეალისტური სისტემისა. ლოგიკაში გარჩეულია აბსოლუტური იდეის ლოგიკური მხარე და აქ აბსოლუტური იდეის შინაარსი არის მხოლოდ ის, რომ ფორმის გარკვეულობა მისი სავსეობაა, წმინდა ცნებაა, ხოლო ფორმა კი მეთოდი². იგივეს იმეორებს ჰეგელი ენციკლოპედიაშიც: „ეს შინაარსი არის ლოგიკურის სისტემა. ფორმის სახით იდეა არაფერია სხვა, გარდა შინაარსის მეთოდისა...“ გარეგანი რეფლექსიისათვის, რასაკვირველია, არის განსხვავება იდეასა, როგორც შინაარსსა და მეთოდს შორის, როგორც ამ შინაარსს ფორმას შორის. მაგრამ მეთოდი არის არა მხოლოდ ჩვენი შემეცნების მეთოდი, საშუალება, იარაღი, არამედ საგნის „ობიექტური“, იმანენტური ფორმა“³.

მოვიყვანოთ კიდევ ერთი ადგილი ჰეგელის ენციკლოპედიიდან, სადაც მეთოდისა და სისტემის დამოკიდებულება ფორმა-შინაარსის დამოკიდებულების მსგავსად არის გარკვეული. ფილოსოფიური შემეცნება იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველივე ცალკეულად აღებული განსაზღვრულია და მას მხოლოდ იმდენად აქვს მნიშვნელობა, რამდენადაც მთლიანის ნაწილსა და ამიტომ იდეის მომენტს შეადგენს... ამგვარად გავიგეთ ჩვენ იდეის შინაარსი. მის ფორმას წარმოადგენს იმის ცოდნა, თუ მისი შინაარსი როგორ განიცდის განვითარებას. ყოველი, აქამდე განხილული საფეხურთაგანი, არის აბსოლუტურის სახე (Gestalt), მაგრამ დასაწყისში აბსოლუტური გამოვლინდება ამ საფეხურებზე მხოლოდ განსაზღვრული სახით (ფორმა. კ. ბ.) და ამიტომ

¹ იქვე.

² იქვე, გვ. 485. შუად. ამას Enc I, § 237, „როგორც ფორმა იდეა არის არა რაიმე სხვა, გარდა შინაარსის მეთოდისა“ — მაგრამ იდეაში შინაარსი და ფორმა სავსებით იგივეობრივია და ამდენად აქ მეთოდიც სისტემას ემთხვევა.

³ იქვე, გვ. 489.

იგი მოძრაობს წინ, მთელისაკენ, რომლის გაშლა არის ის, რასაც ჩვენ მეთოდს ვუწოდებთ¹.

თუ მეთოდი იდეის განვითარების ფორმაა, ან როგორც ჰეგელი იტყობდა, „შინაარსის თვითმოძრაობის შეცნობილი ფორმა“, გასაგები უნდა გახდეს, თუ რა დამოკიდებულება უნდა იყოს, ჰეგელის აზრით, სისტემასა და მეთოდს შორის, იდეალისტურ შინაარსსა და დიალექტიკურ მეთოდს შორის.

ფორმისა და შინაარსის შესანიშნავად გარკვეული პრობლემა ჰეგელმა თვითონვე დაამახინჯა. ფორმა შინაარსის გარკვეულობაა და ამდენად შინაარსთან არა იგივეობრივი, არამედ მისგან განსხვავებული, მაგრამ მასთან დაკავშირებულია. განვითარების პროცესში ფორმა შინაარსში გადადის და შინაარსი ფორმაში. მაგრამ — ეს აქვე უნდა იყოს აღნიშნული, იმისდა მიუხედავად, რომ ამაზე საუბარი ქვემოთ გვექნება — ჰეგელის შემცდარი იდეალისტური ამოსავალი წერტილი, მისი აბსოლუტური იდეალიზმის სისტემა, მას აიძულებს თავისივე პრინციპს უღალატოს და, **ს ა ბ ო ლ ო ო ა ნ გ ა რ ი შ შ ი**, ფორმა შინაარსთან გაათანასწოროს. ასევეა მეთოდისა და სისტემის საკითხშიაც. სავეებით სწორად, ჰეგელის მიერ წამოყენებულია პრინციპი სისტემისა და მეთოდის მთლიანობის, ერთიანობის შესახებ. გარკვეულ შინაარსს გარკვეული მეთოდი შეესაბამება, რომელშიც მხოლოდ ეს შინაარსია ერთადერთი ჭეშმარიტი. შეუძლებელია განსხვავებული შინაარსის მეთოდი, მაგალითად, ცდისულ მეცნიერებათა მეთოდი, იქნეს ლოგიკაში გამოყენებული. წმინდა მათემატიკასაც აქვს თავისი მეთოდი, რომლითაც ის თავის განყენებულ საგნებს განიხილავს მათი ქვანტიტეტური გარკვევისათვის. ცდებოდნენ სპინოზაც, ვოლფიც, რომელნიც ცდილობდნენ „ცნებისათვის უცხო, ქვანტიტეტის მოძრაობა ცნების მოძრაობად გადაქცევათ“². ე. ი. მათემატიკის მეთოდი განსხვავებული — ლოგიკის — შინაარსისათვის გამოყენებინათ. მეთოდი კი არ არის მხოლოდ შემცნების საშუალება, ხერხი, იარაღი, „რომელსაც ჩვენ შემცნების პროცესში გამოვიყენებთ“, „არამედ შინაარსის სულია“. ამიტომ არც შეიძლება შინაარსის გარკვევის გარეშე მეთოდზე ცალკე მსჯელობა. ლოგიკის მეთოდიც თვით ლოგიკაში შედის და მისი შინაარსის განხილვისას გაირკვევა. მეთოდი შეიძლება განვიხილოთ ჩვენ როგორც შე-

¹ Enc. I, § 237. Zus.

² Log. I, გვ. 35.

მეცნების სახე და საშუალება (Art und Weise). რასაკვირველია, მეთოდი ამგვარ ხასიათს უთუოდ ატარებს, მაგრამ მეორე მხრით, მეთოდი თვითონ არსისათვისაც არის დამახასიათებელი. ის არსის მოძრაობის ფორმის გამომხატველია. „...მეთოდი დადგენილია არა მხოლოდ როგორც არსის თავისთავად და თავისში გარკვეული მოდალობა, არამედ როგორც შემეცნების მოდალობაც“¹, შინაარსი, რომელიც მოძრაობს, ემორჩილება ამ მეთოდს, თუ ის ჭეშმარიტი შინაარსია და ყოველი ჭეშმარიტი შინაარსი ამ მეთოდს ექვემდებარება. შინაარსი განიცდის განვითარებას ამ მეთოდის მიხედვით, ხოლო ეს განვითარება არის შემეცნების მოდალობის თვალსაზრისით გამოშდინარეობა და დამტკიცება. ამ მხრით შინაარსი ეკუთვნის მეთოდს, როგორც მისგან გამოყვანილი. „თვითონ მეთოდი ამ მომენტის საშუალებით გარდაიქმნება ს ი ს ტ ე მ ა დ“². მაგრამ ჰეგელის აზრით, საბოლოო ანგარიშში, შემეცნების მოდალობა და არსის მოდალობა ერთი და იგივეა: სინამდვილის კონსტრუირება და შემეცნების პროცესი ერთი პროცესია აბსოლუტური გონისათვის. ამიტომ არა მხოლოდ მეთოდი მიიღებს სისტემის სახეს „ჩვენს“ შემეცნებაში, არამედ თვითონ მეთოდი ლოგიკური შინაარსის განვითარების შედეგია. „მეთოდი წარმოიშვა (hervorgegangen) იქიდან, როგორც ისეთი, რომელმაც შეიცნო თავისი თავი, რომელსაც თავისი თავი აქვს საგნად, ხოლო ეს საგანი არის აბსოლუტური ცნება, როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური“³. მეთოდი ცნებაა. მეთოდი არის თვით საგნის საკუთარი მეთოდი, ვინაიდან მისი მოქმედება არის ცნება⁴.

ამაშია ჭეშმარიტი აზრი მეთოდის საყოველთაობისა. რასაკვირველია, გარეგან რეფლექსში მეთოდს განვასხვავებთ შინაარსისაგან, ცნებისაგან, როგორც სუბიექტურის მხარეზე მყოფს. მაგრამ ამ თვალსაზრისით ცნებაც ხომ ჩვენ შემეცნებაში იმყოფება. პირიქით, აბსოლუტური მეთოდი მოქმედებს არა როგორც გარეგანი რეფლექსია, არამედ თავისივე საგნიდან იღებს გარკვეულობას, ვინაიდან ეს მეთოდი არის მისივე სული და იმანენტური პრინციპი⁵.

¹ Log. II, გვ. 485.

² იქვე, გვ. 500.

³ Log. II, გვ. 486.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, გვ. 491.

ჰეგელის ფილოსოფიის შინაარსს, იმას, რასაც ჩვენ სისტემა ვუწოდებთ, წარმოადგენს, როგორც გავარკვეით, აბსოლუტური იდეა. ეს არის ობიექტური ცნება, რომელიც მოძრაობს, განიცდის განვითარებას, ლოგიკის ბოლოში მიაღწევს აბსოლუტური იდეის ფორმას და შემდეგ სხვა სფეროში, სხვა ელემენტში ახდენს თავის რეალიზაციას. ლოგიკის დასაწყისში იდეა არის აბსტრაქტული, ღარიბი არსი. გაივლის რა გარკვეულობათა მთელს სისტემას, იდეა აბსოლუტური იდეის საფეხურს მიაღწევს. იგი თავის თავში დაბრუნებული იდეა არის (მართალია, ჯერ ნამდვილი გაუცხოების პროცესი მას „არ განუცდია“). ამ გზის რეზულტატად გვაქვს იდეა, რომელიც თავის თავთან მარტივ მიმართებაშია, თავის თავთან თანასწორი იდეაა¹.

ამით ლოგიკა დაუბრუნდა თავის დასაწყისს, იდეა — არსს. მაგრამ უკან დაბრუნება ამავე დროს წინსვლაა. „დასაწყისში განყენებული არსი იყო. ახლა ჩვენ გვაქვს საქმე იდეასთან, რომელიც უშუალო არსია“². იგი გამდიდრებული და კონკრეტულია. იგი არსის სავსებაა; იგი გაცნებებული (begriffene) არსია. შევადაროთ იდეის განვითარების ამ საფეხურს — ე. ი. აბსოლუტურ იდეას — მეთოდი. რა არის მეთოდი ლოგიკური პროცესის განვითარების მწვერვალზე? თურმე იგივეა, რაც აბსოლუტური იდეა. „მეთოდი არის წმინდა ცნება, რომელსაც მხოლოდ თავის თავთან აქვს მიმართება; იგი არის ამიტომ ის მარტივი მიმართება თავისი თავისადმი, რომელიც არსია. მაგრამ იგი სავსე (erfülltes) არსია, ცნებაა, რომელსაც შეუცნია თავისი თავი (der sich begreifende Begriff), — არსია, როგორც კონკრეტული, და აგრეთვე ინტენსიური ტოტალობა“³. როგორც ვხედავთ, ჰეგელი არ დაკმაყოფილდა თავისი ფილოსოფიური სისტემისა და მეთოდის ერთიანობის მტკიცებით. როგორც ფორმა და შინაარსი გააიგივა მან საბოლოოდ, ისევე, საბოლოოდ, სისტემა, რომელიც აბსოლუტურის თვითშემეცნების ისტორიას მოგვითხრობს, მეთოდთან გაათანასწორა. ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ შინაარსის ცვალების პროცესში იცვლება მისი ფორმაც, ვინაიდან ჭეშმარიტი შინაარსი ყოველთვის სათანადო ფორმაში არსებობს.

¹ ლექცია, გვ. 504.

² Enc. I, § 224. Zus.

³ Log. II, გვ. 504.

ფორმა შინაარსისაგან განსხვავებულია. ეს განსხვავება განვითარების პროცესში თანდათან მცირდება და უკანასკნელ საფეხურზე განსხვავება საესებით მოხსნილია; ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს ემთხვევა. ასეთსავე მდგომარეობაშია, ჰეგელის აზრით, სისტემისა და მეთოდის პრობლემაც. დასაწყისში, რასაკვირველია, იდეასა — არსსა და მეთოდს შორის განსხვავება საგრძნობია. აქ აზრადაც არავის არ მოუვა მათი გათანაბლოება. თუ ჰეგელი იდეას და მეთოდს გააიგივებს, ნათელია მისთვის დასაწყისში მეთოდი და შინაარსი, მაშასადამე, იდეა და არსი არ არის ერთი და იგივე. არსება უფრო ახლო დგას, ასე ვთქვათ, იდეასთან, ანუ მეთოდთან, მათ შორის განსხვავება შემცირებულია. ხოლო, უკანასკნელად ცნება, რომელიც მეთოდია, არის იდეა. არსის სფეროში, უფრო ნათლად, არსის კატეგორიაში „მისი (იდეის. კ. ბ.) შინაარსის დასაწყისში“ მისი ცნება არის რაღაც მისთვის გარეგანი ცოდნა (äusserliches Wissen) სუბიექტურ რეფლექსიაში. ხოლო აბსოლუტური ცოდნის იდეაში ცნება მის საკუთარ შინაარსად იქცევა¹. ამდენად განვითარების უკანასკნელ ეტაპზე აღარ უნდა იყოს განსხვავება მეთოდსა და სისტემას შორის. „Der Unterschied von Form oder Methode und Inhalt macht sich hierin selbst verschwunden“².

ჩვენ შემოვფარგლეთ საკითხის განხილვა ლოგიკის სფეროთი: ლოგიკის ბოლოში, იდეის — აზრის წმინდა ელემენტში — განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, ჰეგელის მტკიცებით იდეა და მეთოდი ერთი და იგივე უნდა იყოს, ან მისი გამოთქმით, მეთოდი და შინაარსი ერთმანეთს უნდა ემთხვეოდეს. რა მდგომარეობა შეიქმნება, თუ მხედველობაში მთელს სისტემას და არა მხოლოდ ლოგიკას მივიღებთ. ჰეგელის გეგმით არაფერი არ უნდა შეიცვალოს, ვინაიდან იდეა, თავის განვითარების პროცესში, გაივლის რა ბუნებისა და ვონის სფეროს, მიადწევს ამ უკანასკნელში ფილოსოფიას, რაც არსებითად ლოგიკაა. ლოგიკური

¹ Log, II, გვ. 504—505.

² ჩვენ ხშირად ვხმარობთ ახლა სიტყვა „იდეას“ „სისტემის“ მაგიერ და პირიქით. აქ არავითარი შეცდომა არ არის. ჰეგელის ღრმა რწმენით, იდეას შეუძლია არსებობა მხოლოდ როგორც სისტემას და პირიქით, ზეშეპირი სისტემა არის მხოლოდ იდეა.

³ ამით განსხვავება ფორმასა ანუ მეთოდსა და შინაარსს შორის ისეობა (ხაზი ჩემია კ. ბ.), Enc. I, § 190. H: Glockner-ის გამოცემაში, რომელიც I გამოცემის (1817 წ.) ტექსტს წარმოადგენს.

მეცნიერება, რომელიც სისტემის დასაწყისშია, თავის თავს დაუბრუნდება და აქ აღმოჩნდება, რომ იდეის, აბსოლუტურის მთელი განვითარების რეზულტატი ლოგიკაა. ეს გასაგებიც უნდა იყოს ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით. ლოგიკაში, როგორც დასაწყისში, ლოგიკური იდეა მოძრაობს წმინდა აზრის ელემენტში. ვიდრე იგი არ არის თავისი თავისაგან გაუცხოვებული, მანამდე მას ცნობიერება, თვითცნობიერება არ გააჩნია. ეს ხომ გერმანული იდეალიზმის მიერ წამოყენებული ძირითადი პრინციპია, რომ ცნობიერება და თვითცნობიერება ჩნდება მხოლოდ ობიექტთან დაპირისპირებაში. აბსოლუტურის მიზანი კი თავისი თავის შეცნობაა — Fürsichsein-ი გათვითცნობიერება. ამისათვის „იქმნება“ ბუნება და „დაბოლოებული გონი“, ადამიანი, რომლის ცნობიერებით აბსოლუტური შეიცნობს თავის თავს, გათვითცნობიერდება. ადამიანური ცნობიერება შემეცნების პროცესში იმ გზას გაივლის, რომელიც გაიარა ლოგიკურმა იდეამ არსიდან აბსოლუტურ იდეამდე („ლოგიკის მეცნიერების“ გზა). ფილოსოფიის ისტორია „დროში გაშლილი“ ლოგიკის მეცნიერებაა. ამ უკანასკნელი დებულების შეცნობა არის ლოგიკის გზის გავლა ადამიანის ცნობიერების მიერ, რომელშიაც აბსოლუტური გონი მოღვაწეობს ან, სხვანაირად, აბსოლუტური გონის მიერ, რომელიც ადამიანურ ცნობიერებაში წარმოებს. განვითარების უმაღლესი წერტილი არის იგივე ლოგიკა, საიდანაც დაიწყო განვითარების პროცესი. „ფილოსოფიის ეს ცნება არის იდეა, რომელიც მოიაზრებს თავის თავს (die sich denkende Idee), თავისი თავის მცოდნე ჭეშმარიტება (die wissende Wahrheit); იგი არის ლოგიკური (das Logische) იმ მნიშვნელობით, რომ იგი ნამდვილია, რამდენადაც კონკრეტულ შინაარსში მოხსნილი და შენახული ზოგადობაა. ამ გზით მეცნიერება დაუბრუნდა თავის დასაწყისს და ლოგიკური არის მისი რეზულტატი“¹. ამიტომ, ჰეგელის გეგმით, არც მთელი სისტემის მიხედვით უნდა იქნეს შესწორებული ის დასკვნა, რომელიც ჩვენ გამოვიყვანეთ. მეთოდი და სისტემა ერთმანეთს უნდა დაემთხვეს.

მარტივი მოსაზრება ნათლად გვიჩვენებს, რომ ჰეგელი უთუოდ ამ დასკვნამდე უნდა მისულიყო. ჩვენ აღენიშნეთ, რომ ჰეგელს მეთოდი ესმის, როგორც შინაარსის შინაგანი თვითმოძრაობის შეცნობილი

¹ Enc. III, § 574.



ფორმა. ეს განმარტება მისაღებია ჩვენი თვალსაზრისითაც. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიისათვის მეთოდი არ არის სუბიექტური ხერხი, თვალსაზრისი, პრაქტიკული სარგებლიანობის ან ეკონომიური აღწერის პრინციპი და სხვ. და სხვ., არამედ ობიექტური ქვეყნის თვითმოდრაობის ფორმის ასახვა ჩვენს ცნობიერებაში. იგი არის მოძღვრება განვითარებაზე. ამდენად ის მეცნიერებაც არის და მსოფლმხედველობაც. მეთოდი ობიექტური ქვეყნის შემეცნებისა და მისი რევოლუციური გარდაქმნის მეთოდია. ცხადია, აქ, დიალექტიკურ მატერიალიზმში მეთოდისა და მსოფლმხედველობის ერთიანობის ხასიათი არასოდეს მათ იგივეობაში არ გადავა. მატერიალური სინამდვილის მოძრაობა თავისი მრავალგვარი ფორმებით განსხვავდება მისი ასახვიდან, რომელთანაც ის დიალექტიკურ ერთიანობაში იმყოფება.

არსებითად განსხვავებულია ჰეგელის თვალსაზრისი: შინაარსის შინაგანი თვითმოდრაობა არის აბსოლუტურის თვითშემეცნების მოძრაობა. სინამდვილის განვითარების ხაზი და შემეცნების განვითარების ხაზი ერთია: ლოგიკა და ონტოლოგია, ჰეგელის ტერმინებით. ლოგიკა და მეტაფიზიკა ერთი და იგივეა. მეთოდს ონტოლოგიური ხასიათი აქვს¹. იგი შინაარსის მოძრაობის შეცნობილი ფორმაა, მაგრამ შინაარსი თვითონ შეიცნობს თავის თავს და საბოლოოდ აღმოაჩენს, რომ მისი ფორმა და თვითონ ის ერთი და იგივეა.

შესაძლებელია კიდევ მოვიყვანოთ ერთი მოსაზრება, რომლითაც მტიციდება ზემოწამოყენებული დებულება მეთოდისა და სისტემის ერთმანეთთან დამთხვევის შესახებ განვითარების უკანასკნელ ეტაპზე.

ჰეგელის დიალექტიკის ერთ-ერთი ძირითადი აზრი — ამას ჩვენ უკვე წინათაც შევხვდით — იმაში მდგომარეობს, რომ იდეის განვითარების საფეხურები ერთმანეთთან გარკვეულ დიალექტიკურ კავშირში იმყოფებიან: ყოველი შემდგომი საფეხური მოხსნის წინა საფეხურს და მის არსებას გამოხატავს, როგორც ჰეგელი იტყვის: არის წინა საფეხურის ჭეშმარიტება. ლოგიკური იდეის უკანასკნელი საფეხური ლოგიკური იდეის არსებას, მის ჭეშმარიტებას უნდა გამოხატავდეს. ეს უკა-

¹ ჩვენს ლიტერატურაში ჰეგელის შესახებ ხშირად ურევვენ ტერმინებს „ონტოლოგიური“ და „ობიექტური“, რაც დაუშვებელია. მეთოდი მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიისათვის რასაკვირველია ობიექტურია, მაგრამ მეთოდის ონტოლოგიზირება მარქსიზმისათვის მიუღებელია. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ობიექტური იდეალიზმისათვის არის დამახასიათებელი.



ნასკნელი საფეხური არის აბსოლუტური იდეის საფეხური; ან მთელი სისტემის ბოლოში: ფილოსოფია, როგორც იდეა, რომელმაც შეიცნო თავისი თავი და არის ჭეშმარიტება ცოდნის ფორმაში, არის მეცნიერება („გონი, რომელიც შეიცნობს თავის თავს როგორც გონი, არის მეცნიერება“), ანუ, საბოლოოდ, ისევე ლოგიკა არის, ანუ ლოგიკური იდეა მის აბსოლუტურ ფორმაშია. და აქ, „ლოგიკის მეცნიერების“ უკანასკნელ თავში, სადაც გარკვეულია ეს უკანასკნელი საფეხური, და რომელსაც სათაურად „Die absolute Idee“ აქვს, არაფერზე სხვაზე, გარდა მეთოდისა, არ არის საუბარი. აბსოლუტური იდეა არის მეთოდი, კერძოდ დიალექტიკური მეთოდი¹. აქ მოიხსენება განსხვავება შინაარსსა და მეთოდს შორის და აღმოჩნდება, რომ მთელი ლოგიკის ჭეშმარიტება აბსოლუტური იდეა, ანუ „აბსოლუტური მეთოდი“ ყოფილა. ის მომენტით სინტერესოა, რომ ჰეგელი არსად დიალექტიკურ მეთოდს არ არკვევს, გარდა ამ ადგილისა. „გონის ფენომენოლოგიის“ დასაწყისში ეს მეთოდი, მართალია, ზოგადად არის დახასიათებული, მაგრამ თავისი პრინციპული შინაარსით იგი მხოლოდ „აბსოლუტური იდეის“ თავში არის გარკვეული. შესაძლოა ითქვას, რომ ეს დებულება სწორია, მაგრამ მისი სისწორე ხომ მხოლოდ „ლოგიკის მეცნიერების“ სფეროთი არის განსაზღვრული, და მას ამიტომ არ ექნება ძალა ჰეგელის მთელი სისტემის მიმართ. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პასუხი ამგვარ მოსაზრებაზე ზემოთ უკვე რამოდენიმეჯერ არის გაცემული. აქ ზოგადად ერთ მომენტს კიდევ აღვნიშნავთ: ჰეგელის ფილოსოფიაში, ჰეგელის განზრახვით თუ მისგან უნებლიედ, ლოგიკამ შთანთქა მთელი სისტემა და ყველა მეცნიერებაც. მაგრამ ამაზე ქვემოთ.

ზემოთ დასმული პრობლემა სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების შესახებ, ჰეგელის ფილოსოფიაში თითქოს გადაწყვეტილია. ჩვენ ვამბობთ თითქოს, ვინაიდან ამ პრობლემის გადაწყვეტა საკითხების მთელ რიგთან არის დაკავშირებული. დაუბრუნდეთ ჯერ იმ საკითხს, რომელიც ჩვენ მიერ საბოლოოდ არ არის გადაწყვეტილი: ეს კ. ფიშერის თვალსაზრისს ეხება. ჩვენ აღვნიშნეთ ის მომენტი, სადაც კ. ფიშერი უთუოდ მართებულად მსჯელობს. ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულება განხილულია როგორც შინაარსისა და ფორმის პრობლემა. ისინი ერთმანეთს იმთავითვე არ ემთხვე-

¹ Log. II, 3-es Buch. 3-r Abschnitt. 3-s Kapitel. Die absolute Idee. 33. 483—506.

ვიან; მათი ერთმანეთზე დამთხვევა, როგორც ჩვენ აღვნიშნავდით, ხდება მხოლოდ განვითარების უკანასკნელ საფეხურზე საბუნებისმეტყველო ან გარეშე. ამ მომენტს კ. ფიშერი არ აქცევს ყურადღებას, და ფორმისა და შინაარსის იგივეობას, რომელსაც ადგილი აქვს მხოლოდ განვითარების დამთავრებისას, კ. ფიშერი თავიდანვე ძირითად პრინციპად მიიჩნევს. დაახლოებით ამგვარსავე შეცდომას ჩაიდინდა ის ადამიანი, რომელიც მხოლოდ იმ მოსაზრებიდან გამოსული, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით გარკვეულ მომენტში განვითარება დასრულდება და ამ მომენტიდან განვითარებას ადგილი არა აქვს ამის გამო, დაასკვნა, რომ ჰეგელის ფილოსოფია მთლად უარყოფს განვითარების იდეას. შემდეგ: კ. ფიშერი ამტკიცებდა, რომ „განვითარება განიცდის განვითარებას“ ჰეგელის ფილოსოფიაში. აქაც ჩვენ მას არ ვეთანხმებით. მეთოდისა და სისტემის იგივეობიდან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, რომ „განვითარება განიცდის განვითარებას“, ანდა ამ უკანასკნელიდან პირველი, სახელდობრ, მეთოდისა და სისტემის იგივეობა. ეს დასკვნა სწორი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დამტკიცებული იქნებოდა, რომ სისტემაც მხოლოდ განვითარებას ნიშნავს და მეთოდიც. რასაკვირველია, უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა: ერთმანეთს ემთხვევა განვითარების გზა და მისი ასახვა, შემეცნება.

ზემომოყვანილ მსჯელობას ჯამი რომ გავუკეთოთ, ჩვენ შემდეგ დებულებებს მივიღებთ: 1. ჰეგელის ფილოსოფიაში მეთოდი, სახელდობრ, დიალექტიკური მეთოდი, არ არის რაღაც ნაძალადევი, სქემა, მეტხორცი, რომლის გამორიცხვით სისტემა არა თუ რაიმეს წააგებს. არამედ მოგებაშია დარჩება; 2. მეთოდი სულია შინაარსისა, იგი შინაარსის მოძრაობის ფორმას წარმოადგენს და ამდენად სისტემასა და მეთოდს შორის შინაარსისა და ფორმის დამოკიდებულება არსებობს. 3. განმსაზღვრელი ფორმა შინაარსის დამოკიდებულებაში არის შინაარსი და ამიტომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა მეთოდის განმსაზღვრელია: მეთოდის თავისებურება სისტემის თავისებურებით აიხსნება. 4. სისტემასა და მეთოდს შორის განსხვავება ისეთი და იმდენია, როგორც და რამდენიც არსებობს შინაარსისა და ფორმის შორის: დასაწყისში შეიძლება ისინი ერთიმეორისადმი სრულიად უცხონი იყვნენ. არსისათვის მაგალითად მეთოდი, როგორც ჰეგელი ამბობს, ვა-

რეგან რეფლექსიად გვევლინება; განვითარების პროცესში მანძილი მათ შორის თანდათანობით მცირდება მანამ, სანამ საბოლოო ანგარიშში, ისინი ერთმანეთს არ დაემთხვევიან: მეთოდს სისტემა შთანთქავს, შინაარსი — ფორმას. მართლაც, თუ მეთოდი მოძრაობის ფორმას წარმოადგენს, მაშინ განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, როდესაც მოძრაობა მოიხსნება, მოიხსნება მოძრაობის ფორმაც, დარჩება ლოგიკური იდეა, აბსოლუტური ვონი, იდეალურ მომენტებად გადაქცეული წარსულით. 5. დიალექტიკური მეთოდი არის შედეგი მთელი წინა განვითარებისა, ყველა წინა საფეხურის ჭეშმარიტება. ამ უკანასკნელ დებულებას აქვს უთუოდ დიდი მნიშვნელობა დიალექტიკისა და ლოგიკის სწორი გაგებისათვის; ამაზე ჩვენ შემდეგ შევიჩერდებით.

ამ დებულებებიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი მისივე მსოფლმხედველობის ძირითად ნიშნებს უნდა ატარებდეს; ყოველ შემთხვევაში, მისი დიალექტიკური მეთოდი იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი, თუ მისი მსოფლმხედველობა ობიექტური, აბსოლუტური იდეალიზმია. ეს დებულება, ზოგადად აღებული, იმდენად ცხადია და მარტივი, რომ ამის შესახებ, თითქოს, კამათის დაწყებაც კი შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო. ამისდა მიუხედავად, ჩვენ კავშირში მთელი წლების განმავლობაში ერთი ჯგუფი დებორინის მეთაურობით საწინააღმდეგოს ამტკიცებდა: თითქოს სისტემა იყოს ჰეგელის ფილოსოფიაში იდეალისტური და ამიტომ, ნათელია, ჩვენთვის მიუღებელი, ხოლო დიალექტიკური მეთოდი — ჩვენ ვიღებთ უკიდურეს გამოთქმას — მატერიალისტური, და ამიტომ მარქსიზმისათვის თითქმის სავსებით მისაღები.

ეს ჯგუფი, რასაკვირველია, აღიარებს, რომ ჰეგელის მსოფლმხედველობა წარმოადგენს იდეალიზმს, ობიექტურ იდეალიზმს, ხოლო მარქსის — მატერიალიზმს. ამაზე დღეს არაფერს ვთქვით. მაგრამ, მათი აზრით, ჰეგელსა და მარქსს შორის არის მსგავსებაც: ჰეგელის იდეალიზმში არის დიალექტიკური იდეალიზმი, ხოლო მარქსის მატერიალიზმში, არის დიალექტიკური მატერიალიზმი. არც ეს დებულება არის სადავო: ნათელია, რომ მათ შორის მსგავსება უთუოდ არის. საკითხი სწორედ ამ მსგავსებას ეხება: რაშია მსგავსება და როგორია ეს მსგავსება. მსგავსება მეთოდშია. უფრო მეტიც: მარქსის დიალექტიკა არა თუ მსგავსია ჰეგელის დიალექტიკისა, არამედ ზოგიერთი წერილმანის გამოკლებით, ან ზოგიერთი სქოლასტიკური ელემენტის გამოკლებით, რომელიც ჰეგელის მეთოდს ახასიათებს, მა-

თი მეთოდები ერთმანეთს ფარავენ, იგივეობრივნი არიან. მარქსმა და ენგელსმა გადმოიღეს ჰეგელის მეთოდის საფუძვლები; ის რაც არ მიიღეს მათ ჰეგელის ფილოსოფიიდან, ეს მეთოდი კი არ არის, არამედ მისი იდეალისტური სისტემა. „და თუ მარქსმა და ენგელსმა ისე სხეს ეს ჰეგელისაგან მისი მეთოდის საფუძვლები და უკუაგდეს მისი სისტემა, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი აღმოჩნდნენ უფრო კარგი და თანმიმდევარი ჰეგელიანელები, ვიდრე თვითონ ჰეგელი“¹. თვითონ მარქსის მსოფლმხედველობის გამომუშავება დებორინს და მის ჯგუფს მექანიკურ პროცესად წარმოუდგენია: მარქსმა ისესხა ერთი მხრიდან მატერიალიზმი, მეორე მხრიდან დიალექტიკა. შეაერთა ისინი, ან როგორც დებორინი იტყვის, მათი სინთეზი მოახდინა და ასე ამგვარად შეიქმნა ახალი მსოფლმხედველობა — დიალექტიკური მატერიალიზმი. მარქსისტული ფილოსოფია არის, დებორინის სიტყვებით, „ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდისა და ბუნებისა და ისტორიის მატერიალისტური გაგების სინთეზი“². ამ დებულებაში საინტერესოა პირველი ნახევარი: „ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი“. გამოდის, რომ მარქსისტულ-ლენინური დიალექტიკური მეთოდი არის „ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი“. მაგრამ ჰეგელის იდეალისტურ ფილოსოფიაში ხომ დიალექტიკური მეთოდიც იდეალისტური იყო. თუ ეს ასეა, მაშინ მარქსისტულ-ლენინური დიალექტიკაც იდეალისტური უნდა იყოს. არსებითად, რასაკვირველია, ასეთია დებორინის და სხვ. პოზიცია.

ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკით იქნა მათ მიერ გაყალბებული მარქსისტულ-ლენინური მატერიალისტური დიალექტიკა. მაგრამ, ნათელია, თვითონ ისინი ამ დებულებას არ წამოაყენებენ: ისინი არ იტყვიან, რომ ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკა და მარქსის მატერიალისტური დიალექტიკა ერთი და იგივეა; არც იმას იტყვიან, რომ მარქსის დიალექტიკა იდეალისტური დიალექტიკაა. დარწმუნოდა ერთი გამოსავალი: ჰეგელის დიალექტიკა მატერიალისტურ დიალექტიკად უნდა იქნეს გამოცხადებული. ისინი თავისი აზრის დასამტკიცებლად ასეც იქცევიან. კარევი, რომელიც მარქსიზმის კლასიკოსების ცნობილ აზრს იყენებს, სახელდობრ, რომ ჰეგელის ფილოსოფია ყირაზე დაყენებული მატერიალიზმია, წერს: „ენგელსისა და ლე-

¹ Д е б о р и н, Философия и марксизм, გვ. 245. (ხაზი ჩემია. კ. პ.)

² Архив Маркса и Энгельса, т. I. Д е б о р и н, Диалектика у Канта.

ნინის განმარტებით, ჰეგელის ფილოსოფია იყო ყირაზე დაყენებული მატერიალიზმი. სახელდობრ, მატერიალისტური მასში იყო მეთოდი¹. თუ ეს ასეა, მაშინ ენგელსის ერთ-ერთი ძირითადი აზრიც ჰეგელზე გამართლებულია; ენგელსი აღნიშნავდა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში მეთოდი და სისტემა ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. ეს წინააღმდეგობა ახლა თავის კონკრეტულ სახეს იღებს მათ ნაშრომებში: თურმე ეს წინააღმდეგობა იმაში მდგომარეობს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა იდეალისტურია, ხოლო მეთოდი მატერიალისტური. აზრთა ასეთი მსვლელობა ამახინჯებს ჰეგელის დიალექტიკასაც და მარქს-ლენინის მეთოდსაც. ჰეგელის დამახინჯება ფორმალური და სიტყვიერია: მას იდეალისტურ დიალექტიკას უწოდეს მატერიალისტური დიალექტიკა. მარქსიზმ-ლენინიზმის დამახინჯება არსებითია: მატერიალისტური დიალექტიკა შეცვლილია ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკით. ამ თვალსაზრისის კრიტიკა და შეფასება შესაძლებელი გახდება ჰეგელის დიალექტიკის შესწავლისა და ანალიზის შემდეგ. აქ იქნება ნაჩვენები ამ დიალექტიკური მეთოდის იდეალისტური ხასიათი და ის თავისებურებანი, რომელიც მას, ამ მეთოდს, ახასიათებს. მისი იდეალისტური და ამიტომ შემცდარი და არათანმიმდევარი ხასიათის გამო, მას კრიტიკულად მოეპყრნენ მარქსი, ენგელსი, ლენინი. მისი იდეალისტური და მისტიფიცირებული ხასიათის გამო, შეუძლებელი გახდა მარქსიზმისათვის მისი იმ სახით მიღება, რა სახითაც იგი ჰეგელის ფილოსოფიაში იყო მოცემული. ჰეგელის დიალექტიკის ამ საფუძვლით მიუღებელ ფორმაზე გარკვევით წერს ენგელსი მარქსის წიგნის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ შესახებ დაწერილ რეცენზიაში. ფორმისა და შინაარსის ერთმანეთისაგან მოწყვეტა — აი, ის ძირითადი შეცდომა, რომელიც დამახასიათებელია ამ თვალსაზრისისთვის. თითქოს მდგომარეობა ასეთი მარტივი იყოს: ჰეგელთან მოძრაობს და განვითარებას განიცდის აბსოლუტური გონი, იდეა და ა. შ. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით სამყარო არის მოძრავი და განვითარების პროცესში მყოფი მატერია. იქ მოძრაობს გონი, აქ მატერია. ამ შინაარსით განსხვავდება ჰეგელის ფილოსოფია მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიისაგან. მოძრაობის ფორმა კი ერთსა და მეორე შემთხვევაში ერთი და იგივეა. ამიტომ მათი მსოფლმხედველობა განსხვავებულია, ხოლო მეთოდი იგივეობრივია. რომ ამ განსხვა-

¹ Под зн. марксизма, 1925, № 8—9, გვ. 9.

ვებულმა მსოფლმხედველობამ განსხვავებული მეთოდი განსაზღვრა, რომ იდეალისტურ მსოფლმხედველობისათვის მისი საკუთარი მისთვის სპეციფიური მეთოდი არის დამახასიათებელი, ხოლო მატერიალისტური მსოფლმხედველობა თავისებურს, მატერიალისტურ მეთოდს მოითხოვს, ეს დებორინელებისათვის მიუღებელია, გაუგებარია. მხოლოდ წვრილმანებში თუ ახდენს თურმე ჰეგელის იდეალისტური მსოფლმხედველობა გაელენას მის დიალექტიკურ მეთოდზე. მარქსისტული აზრი აქ საეხებით გარკვეულად სვამს და წყვეტს პრობლემას: ჰეგელის ფილოსოფია ობიექტური, აბსოლუტური იდეალიზმია. მისი დიალექტიკური მეთოდი იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდია. მარქსისტული ფილოსოფია ერთადერთი თანმიმდევარი მატერიალისტური ფილოსოფიაა, ამიტომ მისი დიალექტიკური მეთოდი მატერიალისტური დიალექტიკური მეთოდია.

აქ თითქოს ჰეგელის დიალექტიკის მთლად უარყოფის მეორე გადახრის საშიშროება იბადება. მართლაც, ჩვენი მსჯელობის საფუძველზე, შესაძლებელია ზოგიერთმა დასკვნა გამოიყვანოს: თუ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი ერთმანეთს ემთხვევა, მაშინ ჩვენთვის საკითხი საეხებით გარკვეულია, სახელდობრ ჩვენ უნდა უარვყოთ ჰეგელის როგორც სისტემა, ისე მეთოდი. მაგრამ მხოლოდ ეს არ არის საკმარისი. ჩვენი დებულებიდან მეტი გამომდინარეობს: თუ ჰეგელის იდეალისტური სისტემიდან, მისი მოძღვრებიდან აბსოლუტური გონის შესახებ მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას არ შეუძლია რაიმე გამოიყენოს და ამიტომ იგი თავიდან ბოლომდე უნდა უარყოს, ასევე უნდა უარყოს მან ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი. ვინაიდან მასში არაერთარი „რაციონალური მარცვალი“ არ უნდა არსებობდეს. ამდენად ჩვენ ვდგებით, როგორც ჩანს, ჰეგელის დიალექტიკის სრული უარყოფის თვალსაზრისზე, იმ ცნობილ თვალსაზრისზე, რომელსაც ავითარებდნენ ჩვენში მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მექანიკური რევიზიის წარმომადგენელნი. ეს თვალსაზრისი კი — ესეც კარგად არის ცნობილი — არამარქსისტულია.

მეორე მხრით, ამასთან დაკავშირებით, შეიძლება გვისაყვედურონ, რომ აქ წარმოდგენილი თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება ჰეგელის ფილოსოფიის იმ დახასიათებას, რომელიც ენგელსის მიერ არის მოცემული. მართლაც, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის შინაარსი და მეთოდი ერთმანეთს ემთხვევა, იმ დროს, როდესაც ენგელსი ამ ორ მომენტს შორის არსებით წინააღმდეგობას ხედავს. ენგელსი

„ანტი-დიურინგში“ ჰეგელის ფილოსოფიაზე წერდა: „იგი დაავადებული იყო... ვადაუნყვეტელი შინაგანი წინააღმდეგობით: ერთი მხრით, სისტემის ძირითადი წინამძღვარი იყო ისტორიული თვალსაზრისი, რომელსაც კაცობრიობის ისტორია განვითარების პროცესად მიაჩნდა, რომელიც, თავისი ბუნების მიხედვით, შეუძლებელია დამთავრდეს ინტელექტუალურ სფეროში ევრეთ წოდებული აბსოლუტური ჭეშმარიტების აღმოჩენით, ხოლო მეორე მხრით — თვითონ სისტემას ახასიათებს პრეტენზია, რომ მასში ამგვარი ჭეშმარიტება მოიპოვება. ბუნებისა და ისტორიის ყოვლისშემცველი ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი შემეცნების სისტემა, ეწინააღმდეგება დიალექტიკური აზროვნების ძირითად კანონებს; მაგრამ იგი არა თუ არ გამორიცხავს, არამედ გულისხმობს, რომ მთელი გარეშე სამყაროს სისტემატურ შემეცნებას შეუძლია გააკეთოს გიგანტური ნაბიჯები ერთი თაობიდან მეორე თაობამდე“¹. იგივე აზრს აყენებს ენგელსი თავის „ლუდვიგ ფოიერბახში“: „იგივე ჰეგელი, რომელიც თავის ლოგიკაში ამტკიცებდა, რომ მარადიული ჭეშმარიტება არის მხოლოდ ლოგიკური და, მაშასადამე, ისტორიული პროცესი, იგივე ჰეგელი იძულებული გახდა დაებოლოებინა ეს პროცესი. რადგან მას სისტემის დამთავრება ესაჭიროებოდა. მაგრამ ეს ნიშნავდა ჰეგელის სისტემის მთელი დოგმატური შინაარსის აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად გამოცხადებას და ამით წინააღმდეგობაში ჩავარდნას მის დიალექტიკურ მეთოდთან, რომელიც ყოველივე დოგმატურს უარყოფდა“. ამ ორთავე ამონაწერის აზრი ერთია. მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითადი წინააღმდეგობა არის „წინააღმდეგობა მეთოდსა და სისტემას შორის, წინააღმდეგობა აბსოლუტურ იდეალიზმსა და დიალექტიკურ მეთოდს შორის“. დიალექტიკური მეთოდის თვალსაზრისით, არ არსებობს არაფერი ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი, უსათუო, აბსოლუტური. დიალექტიკური მეთოდი მოითხოვს დაუბოლოებელ განვითარებას; ჰეგელის სისტემა მოითხოვს, პირიქით, დაბოლოებას, განვითარების პროცესის შეჩერებას.

როგორ არის შესაძლებელი ეს ძირითადი შინაგანი წინააღმდეგობა სისტემასა და მეთოდს შორის, თუკი ჩვენი აზრით, მეთოდი და სისტემა ერთმანეთს ემთხვევა, როგორც ჩვენ ვწერდით, საბოლოო ან-

¹ ენგელსი, ანტი-დიურინგი, გვ. 19.

გარიშში? დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო, რომ ნათელი გახედეს სისტემისა და მეთოდის ერთმანეთზე დამთხვევა არის სწორედ ეს წინააღმდეგობა, რომელიც ენგელსმა ასე კლასიკურად ჩამოაყალიბა: მეთოდი რომ არ დამთხვეოდა სისტემას, სისტემაში, ასე ვთქვათ, არ გათქვეფილიყო, თავისი პრინციპი შეენარჩუნებინა, აბსოლუტური გონის განვითარების პროცესი არ დამთავრდებოდა, ჰეგელის ფილოსოფია არ დასრულდებოდა აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემცველ სისტემად. ჰეგელმა მხოლოდ იმიტომ შეძლო თავისი მსოფლმხედველობა დამთავრებული სისტემის სახით წარმოედგინა, რომ „ხელი აიღო“ თავისი მეთოდის რაციონალურ მარცვალზე, უღალატა ამ მეთოდის ძირითად პრინციპს, მის „რაციონალურ მარცვალს“, რომელიც სისტემისა და განვითარების დამთავრების წინააღმდეგი იყო. წარმოვიდგინოთ ერთი წუთით, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა ბოლოში უკანასკნელ ეტაპზე მეთოდს არ ემთხვევა. ცხადია, მაშინ არც „უკანასკნელი ეტაპი“ იარსებებს, ვინაიდან მეთოდის რაციონალური პრინციპი წინსვლას, განვითარებას მოითხოვს. ჰეგელს სხვა გზა არ ჰქონდა და არც ეძებდა ამ სხვა გზას: მას უთუოდ უნდა გაეფიციებინა სისტემა და მეთოდი, ვინაიდან ასეთი იყო მისი ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი და მთელი მსოფლმხედველობა. შესაძლებელია გვიპასუხონ, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის განთავისუფლება ამ შინაგან ძირითად წინააღმდეგობიდან სულ ადვილია. საკმარისია ვალიაროთ მხოლოდ ერთი დებულება: განვითარების, მოძრაობის პროცესი არასოდეს არ დამთავრდება. მაგრამ ჰეგელის ფილოსოფიის უბედურება სწორედ ისაა, რომ ამგვარ დებულებას ის ვერასოდეს ვერ მიიღებს.

ისმება საკითხი: რატომ არ შეუძლია ჰეგელის ფილოსოფიას განვითარების დაუბოლოებლობის პრინციპის აღიარება? ჰეგელის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არ მისცემს ჰეგელს საშუალებას განვითარების პროცესი დაუბოლოებელ პროცესად გამოაცხადოს, იმისდა მიუხედავად, რომ „უშველებელი ისტორიული აღლო“ მქონეა, იგი გრძნობს, რომ ისტორიული პროცესი არ დამთავრებულა, არ მისცემს საშუალებას მეთოდი არ გაათანასწოროს სისტემასთან, იმისდა მიუხედავად, რომ დიალექტიკის ხელოვანი, დიალექტიკის — მუდმივი განვითარების — პრინციპს შესანიშნავად იცნობს, არ მისცემს საშუალებას, რომ ფორმა და შინაარსი — და ამისთანა ბევრია ჰეგელის ფილოსოფიაში და ყველა ამ ბედს განიცდის — არ გათქვიფოს ერთმა-

ნეთში და მათი განსხვავება არ მოსპოს, იმისდა მიუხედავად, რომ პირველად ჰეგელი განმარტავს ფორმას — ქვალიტეტისაგან განსხვავებით, — რომ იგი გარკვეულობა არის, მაგრამ არსთან — აქ შინაარსთან — არაიგივეობრივი და სხვ. და სხვ.

განვიხილოთ ჰეგელის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი და მისი დიალექტიკის თეორია და შემდეგ ზემოწამოჭრილ კითხვებს გავცეთ პასუხი.

ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულება *

ლოგიკის საგნისა და ლოგიკის, როგორც მეცნიერების სრული დახასიათება არ იქნება მიღწეული, თუ არ შევეხეთ ერთ აქტუალურ საკითხს, რომელიც კარგა ხანია დისკუსიის საგანს წარმოადგენს ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში: ეს არის ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამოკიდებულების საკითხი, რამდენადაც დიალექტიკა მოიცავს იმას, რასაც დღეს შემეცნების თეორიას უწოდებენ (ლენინი) და რაც გარკვეული აზრით სწორედ შემეცნების თეორია არის (ლენინი), ამდენად დასმული საკითხი ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებას ეხება.

დისკუსიის პროცესში გაიკვეთა ორი თვალსაზრისის არსებობა. ჩვენ აქ განვიხილავთ ორივე თვალსაზრისს მთელი რიგი საკითხების შესახებ.

1. არის თუ არა ლოგიკა ფილოსოფიური მეცნიერება? საკითხი ეხება იმ ლოგიკას, რომელსაც ტრადიციის მიხედვით, ხშირად ფორმალურ ლოგიკას უწოდებენ და რომელიც ისწავლება ჩვენი კავშირის უმაღლეს სასწავლებლებში.

ა) ლოგიკოსთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ლოგიკა არ უნდა იყოს ფილოსოფიური მეცნიერება, რომ ის სპეციალურ მეცნიერებას წარმოადგენს. ფილოსოფიური მეცნიერება არის დიალექტიკა, როგორც მეცნიერება ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ. ლოგიკა არ სწავლობს ასეთ კანონებს, ის სწორი აზროვნების, მისი ფორმების სპეციფიკურ კანონებს სწავლობს, და ამიტომ ის სპეციალური მეცნიერება უნდა იყოს.

* იხილეთა წიგნიდან: კ. ბაქრაძე, „ლოგიკა“, თბ., 1954.

ბ) ლოგიკოსთა მეორე ჯგუფი თელის ლოგიკას ფილოსოფიურ მეცნიერებად და ამ აზრის დასაბუთებისათვის შემდეგ მოსაზრებებს ეყრდნობა.

ენგელსი, ახასიათებს რა ადრინდელ, მარქსამდელ ფილოსოფიას, უპირისპირებს მას ახალს, მარქსისტულ ფილოსოფიას და აღნიშნავს, რომ „მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს მხოლოდ მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე, ე. ი. ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“.¹ ეს არ არის შემთხვევითი დებულება, რადგან ის გამოთქმული აქვს ენგელსს საპასუხისმგებლო ადგილას, სახელდობრ, იქ, სადაც ენგელსი არკვევს მარქსამდელსა და მარქსისტული ფილოსოფიის განსხვავებას.

ამავე აზრს იმეორებს ენგელსი მეორე შრომაში, სახელდობრ, „ლუდვიგ ფოიერბახში“. ენგელსის ამ დებულებას ეყრდნობა ლენინი შრომაში „კარლ მარქსი“. ლენინის ამ აზრს ეყრდნობა ა. ჟდანოვი, რომელსაც მოჰყავს ლენინის სიტყვები: „ჰეგელის ეს რევოლუციური მზარე... განავითარა მარქსმა. „დიალექტიკური მატერიალიზმი არ საჭიროებს ისეთ ფილოსოფიას, რომელიც სხვა მეცნიერებაზე მაღლა დგას“. ძველი ფილოსოფიიდან რჩება „მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე — ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“².

როგორც ჩანს, მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები ლოგიკას ფილოსოფიურ მეცნიერებად თვლიან. ზემონათქვამიდან ნათელა უნდა იყოს იმ აზრის მცდარობაც, რომელიც ხშირად იყო გამოთქმული, სახელდობრ, თითქოს ენგელსის დროს ლოგიკა ჯერ კიდევ იყო ფილოსოფიური მეცნიერება, მაგრამ დღეს ის უკვე გამოეყო ფილოსოფიას და სპეციალურ მეცნიერებად იქცა. ვ. ლენინის დებულებები სავსებით აქარწყლებენ ამ უცნაურ აზრს.

¹ ე. ენგელსი, ანტი-დუორინგი, 1933, გვ. 9.

² გამოთქვამდნენ აზრს, თითქოს ენგელსი აქ ერთ მეცნიერებაზე მსჯელობს — ესაა „მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე“, მაგრამ ენგელსი გარკვეულად ასახელებს ორ მეცნიერებას: „ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“. გარდა ამისა, ენგელსი ამავე წიგნის IX თავში გარკვეულად მრავლობით რიცხვს ხმარობს: „მეცნიერებანი... ლოგიკა და დიალექტიკა“. გვ. 66. გამოთქვამდნენ აზრს, რომ ენგელსი აქ ახასიათებს არა მარქსისტულ ფილოსოფიას, არამედ მარქსამდელს. ეს აზრით მოკლებულია საფუძველს. ენგელსი გარკვეულად აღნიშნავს, რომ მისი მსჯელობა ეხება თანამედროვე, ე. ი. დიალექტიკურ მატერიალიზმს.

2. თუ ლოგიკა არის ფილოსოფიური მეცნიერება¹ — და დღეს ამ თვალსაზრისს უმრავლესობა იზიარებს, — რა ხასიათი აქვს ამ ფილოსოფიურ მეცნიერებას?

ლოგიკოსთა ერთი ჯგუფი, თვლის რა ლოგიკას ფილოსოფიურ მეცნიერებად, ახასიათებს მას როგორც ზედაპირულს (поверхност-ная), ელემენტარულ მეცნიერებას. ლოგიკა, ფიქრობენ ეს ლოგიკოსე-ბი, სწავლობს თავის საგანს, ე. ი. ლოგიკურ ფორმებს, ცნებას, მსჯე-ლობას, დასკვნას ზედაპირულად, მას არა აქვს ძალა, უნარი, საშუალე-ბა, ღრმად შეისწავლოს ლოგიკური ფორმები. ლოგიკა (ფორმალური) ელემენტარული მეცნიერებაა. ნამდვილი მეცნიერება ლოგიკური ფორ-მების შესახებ არის დიალექტიკური ლოგიკა. მაგრამ ეს როდი ნიშ-ნავს იმას, რომ ლოგიკა უნდა მოვხსნათ, უკუვაგდოთ; არის ორი ლო-გიკა, ორივე მეცნიერებას წარმოადგენს: ერთი დაბალი (ელემენტარუ-ლი), მეორე მაღალი: ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკური ლოგი-კა; მათ შორის ისეთივე დამოკიდებულებაა, როგორც ელემენტარულ-სა და უმაღლეს მათემატიკას შორის. ერთ ლოგიკას ახასიათებს ის, რომ ის განიხილავს სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს იზოლირე-ბულად ერთმანეთისაგან, უძრავ მდგომარეობაში, წინააღმდეგობათა ბრძოლის გარეშე; ხოლო მეორე ლოგიკა განიხილავს სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს მათ ურთიერთკავშირში, განვითარებაში, წი-ნააღმდეგობათა ბრძოლის პროცესში.

ლოგიკოსთა მეორე ჯგუფი ფიქრობს, რომ ლოგიკა ნამდვილი მეც-ნიერებაა, ის არც ზედაპირულად განიხილავს თავის საკვლევ საგანს და არც არის ელემენტარული მეცნიერება. არსებობს ერთი მეცნიე-რება—ლოგიკა, და შეუძლებელია ორი ლოგიკა, ორი მეცნიერება არსე-ბობდეს ერთსა და იმავე ობიექტის, ერთსა და იმავე კანონზომიერების შესახებ. რით და როგორ ასაბუთებენ ეს ლოგიკოსები თავიანთ თვალ-საზრისს?

ა) პირველი, რასაც ყურადღებას აქცევს ლოგიკოსთა ეს ჯგუფი, არის საკითხი, შეიძლება თუ არა მეცნიერება იყოს ზერელე, ზედა-პირული? პასუხი უარყოფითი უნდა იყოს. მეცნიერების არსებიდან გა-

¹ ლოგიკური ფორმები ის ფორმებია, რომელთა საშუალებით ადამიანის აზროვ-ნება ასახავს, შეიცნობს სინამდვილეს; ე. ი. ლოგიკა სწავლობს შემეცნების პროცესის გარკვეულ მხარეს; შემეცნების საკითხი კი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს წარმოადგენს.

მომდინარეობს, რომ მეცნიერება — თუ ის ნამდვილად მეცნიერება არის — არ შეიძლება იყოს ზერელე, ზედაპირული. ზერელე, ზედაპირული შეიძლება იყოს შეხედულება, აზრი, ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ „თეორია“ კი, მაგრამ ისინი მეცნიერების მიერ უკუგდებულია როგორც არამეცნიერული. შეუძლებელია ლოგიკა მეცნიერებად ვალიართ და, ამავე დროს, ის ზერელედ, ზედაპირულად, ე. ი. არამეცნიერულად გამოვაცხადოთ. მით უმეტეს, შეუძლებელია წამოვიყენოთ მეცნიერებას მოთხოვნა, რომ მან არ შეისწავლოს თავისი საგანი ღრმად, არამედ გაჩერდეს ამ საგნის ზედაპირზე. თუ მას არა აქვს უნარი, შეისწავლოს თავისი საგნის არსება, შეისწავლოს ეს საგანი ყოველმხრივად, მაშინ ის არ ყოფილა მეცნიერება, და მისი მეცნიერებად აღიარება შეუძლებელია.

ბ) მეორე: შეიძლება თუ არა მეცნიერება იყოს ელემენტარული? რასაკვირველია, საგნები და მოვლენები შეიძლება იყოს შედარებით უფრო მარტივი, „ელემენტარული“ და უფრო რთული. ცნობილია, რომ საზოგადოებრივი მოვლენები უფრო რთულია, ვიდრე, მაგალითად, მოვლენები, რომლებსაც გეომეტრია, ანდა ვთქვათ, ადამიანის ანატომია სწავლობს, პროცესები ატომის გულში უფრო რთულია, ვიდრე ფიზიკური პროცესები მაკროსამყაროში. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერება ამ შედარებით მარტივ მოვლენებსა და პროცესებზე ელემენტარულია: მეცნიერება არ შეიძლება იყოს ელემენტარული, რაგნად მარტივ საგანსაც არ უნდა სწავლობდეს ის, ელემენტარული შეიძლება იყოს დალაგება რომელიმე მეცნიერების ან თეორიის; ელემენტარული შეიძლება იყოს კურსი გეომეტრიის, ფიზიკის, ისტორიის და არა გეომეტრიის, ფიზიკის, ისტორიის მეცნიერება. სწორად ამბობენ, რომ არითმეტიკა ელემენტარული მეცნიერებაა. ცხადია, რომ არითმეტიკა სრულიადაც არ არის ელემენტარული მეცნიერება. სინამდვილეში „ჩვეულებრივ არითმეტიკის ცნებაში გულისხმობენ სასწავლო საგანს საშუალო სკოლაში... როგორც მეცნიერება არითმეტიკა დღეს იგივეა, რაც რიცხვთა თეორია, რომელიც სასკოლო კურსში წარმოდგენილია ზოგიერთი ელემენტარული ცნობით...“¹

გ) ორი ლოგიკის აღიარება უაზრობამდე მიგვიყვანს. თუ ორივე ნამდვილი მეცნიერებაა, მათ განსხვავებული საგნები, განსხვავებული

1 Арнольд. Арифметика, БСЭ. т. 3, стр. 13.

კანონზომიერება უნდა ჰქონდეს შესწავლის ობიექტად. თუ განსხვავებული საგნები, განსხვავებული კანონზომიერება აქვს მათ შესწავლის ობიექტად, მაშინ ეს ორი მეცნიერება განსხვავდება ერთმანეთისაგან და ორივეს ერთი სახელი აღარ უნდა ჰქონდეს. თუ ერთი ლოგიკაა, მეორე — განსხვავებული საგნისა და კანონზომიერების შემსწავლელი — ლოგიკა აღარ იქნება.

თუ ამ ორ ლოგიკას შესწავლის ერთი ობიექტი, ერთი კანონზომიერება აქვს, მაშინ ერთ-ერთი მათგანი ზედმეტი იქნება: რა საჭიროა, რომ ერთი და იგივე, ორმა მეცნიერებამ შეისწავლოს. თუ ერთი მათგანი ზერელედ სწავლობს თავის ობიექტს, ხოლო მეორე ღრმად და არსებითად, მაშინ პირველი არ წარმოადგენს მეცნიერებას; და გარდა ამისა, რა საჭიროა ასეთი „მეცნიერება“, თუ გვაქვს ნამდვილი, საგნის ღრმად, არსებითად და ყოველმხრივად შემსწავლელი მეცნიერება. იქნებ ეს ზერელე, ელემენტარული „მეცნიერება“ საჭიროა საშუალო სკოლისათვის? არც ეს საბუთი გამოდგება; თუ გვაქვს ჩვენ ნამდვილი მეცნიერება ლოგიკური ფორმების შესახებ, საშუალო სკოლისათვის ახალი მეცნიერების შექმნა ამ ფორმების შესახებ არ არის საჭირო: საკმარისია შეიქმნას ამ ნამდვილი მეცნიერების ელემენტარული კურსი და არა ცალკე მეცნიერება: ეს ელემენტარული კურსი იქნება ნამდვილი მეცნიერების ელემენტარული ნაწილი, ან, როგორც იტყვიან, ამ მეცნიერების შესავალი, პრობედევტიკული კურსი.

დ) ლოგიკის დახასიათება როგორც მეცნიერების, რომელიც სწავლობს სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს ერთმანეთისაგან იზოლირებულად, უძრავ მდგომარეობაში, წინააღმდეგობათა ბრძოლის გარეშე ნიშნავს ლოგიკის მეტაფიზიკასთან გაიგივებას და თუ ლოგიკას, მართლაც, ამისთანა ხასიათი აქვს, ცხადია, ის ჩვენი თვალსაზრისით მეცნიერება ვერ იქნება.

საქმე ის არის, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ნიშნები ლოგიკას კი არ ახასიათებს, არამედ — გარკვეულ მეთოდს, მეტაფიზიკურ მეთოდს, რომელიც არა მარტო ლოგიკას ახასიათებდა, არამედ ყველა მეცნიერებას ახასიათებდა დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავებამდე. რას ნიშნავს იმის თქმა, რომ ლოგიკა შეისწავლის სინამდვილის მოვლენებსა და საგნებს ერთმანეთისაგან იზოლირებულად, განვითარების გარეშე, წინააღმდეგობათა ბრძოლის გარეშე, ხოლო დიალექტიკა შეისწავლის სინამდვილის მოვლენებსა და საგნებს ერთმანეთთან კავ-



შირში, განვითარებაში, წინააღმდეგობათა ბრძოლის პროცესში, თუ არა მეტაფიზიკისა და დიალექტიკის დაპირისპირებას?

ლოგიკა არ არის შემეცნების მეთოდი, მეცნიერებათა მეთოდოლოგია; შემეცნების მეთოდი, მეცნიერებათა მეთოდოლოგია არის მატერიალისტური დიალექტიკა და, თუ ლოგიკას მივაწერთ შემეცნების მეთოდის მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის მნიშვნელობას, მას მეტაფიზიკად, მეტიც, სქოლასტიკად ვაქცევთ. მისი საგანია ლოგიკური ფორმები, — რაც შემეცნების პროცესის ერთ მხარეს წარმოადგენს, — და არაა სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების შესწავლისადმი ასეთი თუ ისეთი მიდგომა.

3. არსებობს თუ არა დიალექტიკური ლოგიკა და რას წარმოადგენს ის? იმ დისკუსიაში, რომელიც დღესაც არ დამთავრებულა, ეს საკითხი ყველაზე აქტუალურია. ლოგიკოსთა ერთი ჯგუფი, ეყრდნობა რა ენგელსისა და ლენინის მიერ ხმარებულ გამოთქმას დიალექტიკური ლოგიკის შესახებ: ამტკიცებს დებულებას იმის შესახებ, რომ დიალექტიკური მეთოდის გარდა, როგორც მეთოდის, არსებობს — ან ყოველ შემთხვევაში უნდა არსებობდეს, ე. ი. უნდა შეიქმნას — დიალექტიკური ლოგიკა. ძველი ლოგიკა ფორმალური ლოგიკაა, ის განიხილავს ლოგიკურ ფორმებს ერთიმეორის გვერდით და არა როგორც ერთმანეთიდან გამომდინარეს. განიხილავს ლოგიკური ფორმების ელემენტარულ პროცესებს; არსებობენ უფრო რთული ლოგიკური ფორმები, მაგალითად, თავისებური ფორმის მსჯელობები, დასკვნები, რომლებსაც ფორმალური ლოგიკა არა თუ არ განიხილავს, არამედ ვერც განიხილავს ამ ლოგიკის შემოსაზღვრულობის გამო, ფორმალური ლოგიკა რჩება მეცნიერებად, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ის ცალმხრივად განიხილავს ლოგიკურ ფორმებს, რომ დიალექტიკური აზროვნება განსხვავებული ლოგიკური ფორმებით მიმდინარეობს. ამ ფორმების აღმოჩენა და გარკვევა მომავლის ამოცანაა; დიალექტიკური აზროვნების ლოგიკური ფორმების არე ჯერ ხელშეუხებელია, ჯერ ამ სფეროში თითქმის არაფერი გაკეთებულა და ახლა უნდა დავიწყოთ მუშაობა ამ დარგში.

ლოგიკოსების მეორე ჯგუფი იცავს იმ აზრს, რომ მეცნიერება ლოგიკური ფორმების შესახებ, ე. ი. მეცნიერება ცნებაზე, მსჯელობაზე, დასკვნაზე, დასაბუთებაზე ერთია და ეს მეცნიერება არის ლოგიკა. ლოგიკური ფორმები საერთო-საკაცობრიო ფორმებია; სწორი, თანმიმდევარი აზროვნება ამ ფორმებით მიმდინარეობს. ამ ლოგიკურ ფორმებს ახსნა სჭირდება: უნდა შეიქმნას ლოგიკური ფორმების თეორია. ის თე-

ორია იქნება ჭეშმარიტი, რომელიც მათ ადეკვატურად ასახავს. არსებობს არა ორი ლოგიკა, არამედ განსხვავებული თეორიები ლოგიკური ფორმების შესახებ. მარქსისტულ-ლენინური, დიალექტიკურ-მატერიალისტური მეთოდი გვაძლევს საშუალებას, ეს ლოგიკური ფორმები მეცნიერულად შევისწავლოთ; სხვა დანარჩენი თვალსაზრისი, მეტაფიზიკური, იდეალისტური არ და ვერ არკვევს ამ ფორმებს მეცნიერულად. დიალექტიკური ლოგიკა კი არ არის მეცნიერება მსჯელობების, დასკვნების ახალი ფორმების შესახებ, რომლებიც თურმე მარტო დიალექტიკოსებს ახასიათებს და სხვას არა; დიალექტიკური ლოგიკა არის მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდი, რომლის გამოყენება ლოგიკური ფორმების შესწავლისას შექმნის ლოგიკის ნამდვილ მეცნიერებას.

ა) რას გულისხმობენ მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები დიალექტიკური ლოგიკის ცნებაში? მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალისტურ დიალექტიკას, დიალექტიკურ მეთოდს. ლენინი „ფილოსოფიურ რვეულებში“ სიტყვა „ლოგიკას“ ხმარობს დიალექტიკის აზრით. ლენინი წერს: „პეგელის ლოგიკის (დიალექტიკის) გეგმა“, მატერიალისტურად კითხულობს რა პეგელის „ლოგიკის მეცნიერებას“, ლენინი განსაზღვრავს ლოგიკას: „ლოგიკა არის მოძღვრება აზროვნების არა გარეგან ფორმებზე, არამედ ყველა მატერიალური, ბუნებრივი და სულიერი საგნის განვითარების კანონების შესახებ, ე. ი. მთელი სამყაროს კონკრეტული შინაარსისა და მის შემეცნების განვითარების შესახებ, ე. ი. სამყაროს შემეცნების ისტორიის შედეგი, ჯამი, დასკვნა“.¹

ყოველივე ეჭვს გარეშეა, რომ ლენინს აქ მხედველობაში აქვს მატერიალისტური დიალექტიკა: მეცნიერება ყველა მატერიალური, ბუნებრივი, სულიერი საგნის განვითარების კანონების შესახებ მატერიალისტური დიალექტიკაა; მთელი სამყაროს კონკრეტული შინაარსისა და მისი შემეცნების განვითარების შესახებ მეცნიერება, რასაკვირველია, დიალექტიკას წარმოადგენს. ამიტომ სიტყვა ლოგიკა ნახმარია აქ დიალექტიკის ნაცვლად და ეს განსაზღვრება ემთხვევა ენგელსის მიერ მოცემული დიალექტიკის, როგორც მეცნიერების განსაზღვრებას.

¹ В. Ленин, Философские тетради, 1947, стр. 66.

ისიც ნათელი უნდა იყოს, რომ აქ ლენინი მსჯელობს არა ფორმალურ ლოგიკაზე, არამედ დიალექტიკურ ლოგიკაზე და ესმის ეს უკანასკნელი როგორც დიალექტიკა, დიალექტიკური მეთოდი.

მეორე ადგილას ლენინი წერს, რომ „კაპიტალში“ გამოყენებულია ერთი მეცნიერების მიმართ მატერიალიზმის ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია (არ არის საჭირო 3 სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა).¹

აქაც ლენინი აიგივებს ლოგიკასა და დიალექტიკას — „ეს ერთი და იგივეა“ — და, რასაკვირველია, მხედველობაში აქვს არა ფორმალური ლოგიკა, — რადგან ფორმალური ლოგიკის დიალექტიკასთან გაიგივება შეუძლებელია, — არამედ დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც იგივეა, რაც დიალექტიკა.

შრომაში „ერთხელ კიდევ პროფკავშირების შესახებ“ ლენინი, აკრიტიკებს რა თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფორმალური ლოგიკა გამოყენებულია შემეცნების მეთოდად, აღნიშნავს, რომ ასეთი ლოგიკა მეტაფიზიკური და სქოლასტიკურია. დიალექტიკური ლოგიკა მოითხოვს: იმისათვის, რომ შევიცნოთ საგანი, უნდა შევისწავლოთ მისი ყველა მხარე, ყველა კავშირი და „გაშუალება“, უნდა განვიხილოთ საგანი მის განვითარებაში, „თვითმომრავლებაში“; საგნის მთლიან „განსაზღვრებაში“ უნდა იქნეს შეტანილი ადამიანთა მთელი პრაქტიკა; დიალექტიკური ლოგიკის მიხედვით, ჭეშმარიტება ყოველთვის კონკრეტულია, აბსტრაქტული ჭეშმარიტება არ არსებობს.²

რის შესახებ არის აქ საუბარი? ახასიათებს რა დიალექტიკურ ლოგიკას, ლენინი ს რ უ ლ ი ა დ ა ც ა რ მი უ თ ი თ ე ბ ს განსაკუთრებულ საგანს, რომელიც მან უნდა შეისწავლოს; ლენინი ახასიათებს მეთოდს, რომლითაც უნდა ვხელმძღვანელობდეთ სინამდვილის საგნის, მოვლენის შემეცნებისას, სულ ერთია რა საგანი იქნება, იქნება ეს საგანი ლოგიკური ფორმა, საზოგადოებრივი მოვლენა, სიცოცხლის პროცესი თუ სხვა რამ. ერთი სიტყვაც არ არის ნათქვამი იმის შესახებ, რომ დიალექტიკური ლოგიკის საგანი იგივეა, რაც ფორმალური ლოგიკის, ე. ი. ლოგიკური ფორმები. აქ, ვიმეორებთ, დახასიათებულია მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდი, როგორც სინამდვილის მოვლენებისადმი მიდგომის, მათი შემეცნების მეთოდი.

¹ В. И. Ленин, Философские тетради, 1947, стр. 215.

² В. И. Ленин, Соч., Изд. IV, т. 32, стр. 73.

ლენინი უპირისპირებს ამ მეთოდს ფორმალურ-ლოგიკურ მეთოდს, რომელიც შემეცნების მეთოდად იყო გამოყენებული და რომელიც მეტაფიზიკური და სქოლასტიკური იყო. „ფორმალურ ანუ სქოლასტიკური ლოგიკა“—წერდა ლენინი, — ეს მეთოდი ცალმხრივად უდგებოდა საგნებს, იღებდა გარეგნულად, იზოლირებულად საგნის მხარეებს და შემდეგ ცდილობდა მათ შეერთებას ეკლექტიკურად. როგორც მეთოდი, ის გამოდგება სკოლის დაბალ კლასებში და ისიც შესწორებული. ლენინი აკრიტიკებს იმათ, ვინც ამ მეთოდით უდგება საგნის შემეცნებას და აღნიშნავს საგნის ყოველმხრივი შესწავლის აუცილებლობას, რასაც დიალექტიკური ლოგიკა მოითხოვს; ამას მოითხოვს „მარქსიზმი, ესე იგი დიალექტიკური ლოგიკა“.¹

ბ) ამრიგად, დიალექტიკური ლოგიკა, ე. ი. დიალექტიკური მეთოდი იმას კი არ გვასწავლის, თუ რა სახის დასკვნები არსებობს და მეცნიერებაში გამოიყენება, რა წესების მიხედვით ვაკეთებთ ჩვენ დანასკვნს მოცემული წინამძღვრებიდან, როგორია მეთოდები ინდუქციური კვლევისა და დასაბუთებისა და სხვ. — დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც დიალექტიკური მეთოდი, რომელიც სინამდვილის ანალოგს წარმოადგენს, გვასწავლის, როგორ უნდა მიუვდგეთ სინამდვილის მოვლენების შემეცნებას.

ამდენად, დიალექტიკური ლოგიკა უკვე არსებობს, ის შექმნილია მარქსისა და ენგელსის მიერ, განვითარებულია ვ. ლენინის მიერ და აბსოლუტურად მცდარია აზრი, თითქოს ის ახლა უნდა შეიქმნას, რომ მისი შექმნა მომავლის საქმეა.

დიალექტიკური ლოგიკა კი არ უნდა შეიქმნას, არამედ მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდით უნდა ვიხელმძღვანელოთ მოვლენების შესწავლისას, კერძოდ, ლოგიკური ფორმების შესწავლისას. იქნებ ამგვარად შესწავლილი ლოგიკური ფორმების შესახებ მეცნიერებას უნდა ვუწოდოთ „დიალექტიკური ლოგიკა?“ ეს არ იქნებოდა მართებული. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ, როგორც გავარკვეით, დიალექტიკური ლოგიკის ცნებაში მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებს ესმით არა მოძღვრება ლოგიკური ფორმების შესახებ, არამედ მეთოდი მოვლენების შემეცნებისა, ეს ამ ტერმინის შინაარსის უკანონო შევიწროება იქნებოდა; და მეორეცაა ის, რომ მატერიალისტურ-დიალექტიკურ მეთოდს ყოველთვის ვიყენებთ ჩვენ მეცნიერებათა ყველა დარგში,

¹ В. И. Ленин, Соч., Изд. IV, т. 32, стр. 73.

მაგრამ ამის გამო ხომ არ ვხმარობთ გამოთქმებს: დიალექტიკური ისტორია, დიალექტიკური ფილოლოგია, დიალექტიკური ქიმია და სხვ.

გ) დიალექტიკური მეთოდი სინამდვილის მოვლენების შემეცნების ერთადერთი მეცნიერული მეთოდია. ლოგიკა როგორც მეცნიერება ლოგიკურ ფორმებზე, სწორი აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ, არ გამოდგება ამჯერად მეთოდად; მისი ამგვარ მეთოდად გადაქცევა ნიშნავს მის მეტაფიზიკად, სქოლასტიკად გადაქცევას. შუა-ლობითი შემეცნება — სულ ერთია, რა საგნებისა და კავშირებისა, მარტივისა თუ რთულისა, მოძრაებისა თუ შედარებით უძრავისა — განხორციელდება ლოგიკური ფორმების საშუალებით, სწორი, თანმიმდევრული, ლოგიკური აზროვნების წესების მიხედვით. მეტაფიზიკოსიც და დიალექტიკოსიც ამ ფორმებით აზროვნებს: ლოგიკური ფორმები საერთო-საკაცობრიო ფორმებია. დიალექტიკა ბატონობს მთელ სინამდვილეში; მაგრამ სინამდვილის შემეცნება შეუძლებელია ლოგიკის პრინციპების დაცვის გარეშე.

სწორი, თანმიმდევარი აზროვნება აუცილებელი პირობაა სინამდვილის შემეცნებისა, მაგრამ სინამდვილის არც ერთი სფეროს შემეცნებისათვის ის არ არის საკმარისი.

მხოლოდ ლოგიკის პრინციპების საშუალებით შეუძლებელია საკითხის გადაწყვეტა, სასარგებლოა წვიმა თუ საზიანოა, შესაძლებელია თუ არა ერთ ქვეყანაში სოციალიზმის აშენება, კარგია თუ არა დემოკრატიული რესპუბლიკა, იარსებებს სახელმწიფო კომუნისტურ საზოგადოებაში თუ არა და სხვ. ლოგიკის კანონების საშუალებით უნდა ითქვას, რომ წვიმა არ შეიძლება იყოს სასარგებლოც და საზიანოც ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმავე მიმართებაში; როდის არის წვიმა სასარგებლო ან საზიანო და რა მიმართებაში, ეს გადაწყდება კონკრეტული პირობების გამოკვლევით; დემოკრატიული რესპუბლიკა არ შეიძლება კარგიც იყოს და ცუდიც ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმავე მიმართებაში; როდის არის ის კარგი და როდის ცუდი, რის მიმართ კარგია და რის მიმართ ცუდი, ამის ცოდნა დამოკიდებულია დროის, ადგილის, გარემოების კონკრეტული პირობების შესწავლაზე.

მოსა გოგივაერიძე

თბილისის უნივერსიტეტის წიაღში აკად. შალვა ნუცუბიძის სემინარებში ჩასახული ახალი ქართული ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია პროფ. მოსე ივანეს ძე გოგიბერიძე (1897—1949). მოსე გოგიბერიძის ფილოსოფიურ განვითარებაში პირობითად შეიძლება გამოიყოს ოთხი პერიოდი. მისი ფილოსოფიური აზროვნების მომწიფება ძალიან ადრე იწყება, კერძოდ, 1913 წლიდან, როცა 16 წლის მოსე გოგიბერიძის ინიციატივით ოზურგეთში დაარსდა მოსწავლეთა სოციალ-დემოკრატიული ჯგუფი. რუსეთის უზარმაზარ იმპერიაში შემავალი ხალხები რევოლუციისაგან მოელოდნენ ხსნას, რევოლუციისათვის ემზადებოდნენ. ამით აიხსნება იმ პერიოდში მოსახლეობის ფართო ფენების დაინტერესება პოლიტიკით, სოციალური და ფილოსოფიური საკითხებით.

I პერიოდი მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიურ განვითარებაში იწყება 1913 წლიდან და თავდება 1918 წელს, როცა ოგი გერმანიაში გაემგზავრა მწაველის გასაგრძელებლად. ამ პერიოდის შემორჩენილია მხოლოდ ერთი სტამბურად ნაბეჭდი აფიშა, რომელიც გვატყობინებს, რომ 1917 წლის 8 დეკემბერს ქ. ქუთაისის სოციალ-დემოკრატიულ კლუბში ამხ. მოსე გოგიბერიძე წაიკითხავს რეფერატს — პროლეტარული ფილოსოფია.

II პერიოდი მოიცავს 1918—1922 წლებს. ეს პერიოდი მ. გოგიბერიძემ გერმანიაში გაატარა. ამ დროს შეიძინა მან სოლიდური ფილოსოფიური განათლება. ამან შესაძლებლობა მისცა, გაეგო მარქსიზმი, როგორც ფილოსოფიური განვითარების უმაღლესი პროდუქტი. ბერლინში იგი უსმენდა აინშტაინს, ბენო ერდმანს, ა. რილს, კ. შტუმპფს და სხვას, მარბურგში — კ. ნატორპს, პ. ჰაიმზოეთს, ნ. ჰარტმანს. ამ უკანასკნელის ხელმძღვანელობით დაიცვა დისერტაცია თემაზე — „სალომონ მაიმონის აზროვნების თეორია კანტის ფილოსოფიასა და ლო-

გიკური იდეალიზმის შემდგომ განვითარებასთან მიმართებაში“ —
1922 წ.

III პერიოდი 1922—1928 წლებს მოიცავს. 1922 წ. მ. გოგიბერიძე სამშობლოში ბრუნდება და აქტიურად მონაწილეობს საქართველოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მუშაობას იწყებს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, კითხულობს საჯარო ლექციებს, მონაწილეობს საჯარო პაექრობებში, ახალ დაარსებულ ჟურნალ „მნათობის“ პასუხისმგებელი მდივანია და სხვა. 1926 წ. მ. გოგიბერიძე წერს ნაშრომს — „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“, რომელიც შემოქმედებითი კვლევა-ძიების ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. ეს ნაშრომი აუცილებელი საფეხური იყო მ. გოგიბერიძისათვის, რათა თანამედროვე დონეზე დამდგარიყო. ამავე პერიოდს ეკუთვნის მისი ნაშრომი — „დიალექტიკისა და მატერიალიზმის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“, რომელიც 1928 წელს გამოიცა.

IV პერიოდი იწყება 1930 წლიდან. აქ უკვე საბოლოოდ ჩამოყალიბდა მისი მეცნიერული მსოფლმხედველობა. მეცნიერის მთელი შემდგომი მუშაობა მიზნად ისახავს ფილოსოფიის პრინციპების დაკავშირებას ფილოსოფიის ისტორიისა და კულტურის საკვანძო საკითხებთან. ამ მუშაობის შედეგი იყო მისი „ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. I, რომელიც 1941 წელს გამოქვეყნდა და დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს მ. გოგიბერიძის ნაყოფიერი მუშაობა ქართული ფილოსოფიის დარგში. იგი პირველი იყო, ვინც ფილოსოფიის ისტორიის ზოგად კურსში შეიტანა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენელთა ნამოღვაწარი. მისი ნარკვევები რუსთაველის, პეტრიწის, ბარათაშვილის შესახებ ახალ და პერსპექტიულ მიმართულებას აძლევს ქართული კულტურის საკითხების კვლევას. სამწუხაროდ, მისი ნაშრომები: „ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. II, „რუსთაველი და პომეროსი“, ასევე კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ სრული თარგმანი უკვალოდ დაიკარგა.

მ. გოგიბერიძის „რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი“ 4 ტომად გამოსცა თსუ-ის გამომცემლობამ.

შეფასების აქსიომატური დასაბამი*

ლიალექტიკურ-აქსიომატური გამოკვლევა

წინასიტყვაობის ვაჟიარ

ავტორს აზრად არა აქვს წინასიტყვაობა დაწეროს. მას საჭიროდ მიაჩნია ორიოდ სიტყვის თქმა წინამდებარე შრომის აღნაგობისა და წარმოშობის შესახებ. ეს შრომა დაწყებულია 1922 წელს გერმანიაში. პირველი ესკიზი, გერმანულ ენაზე დაწერილი, რამდენიმე გვერდს შეიცავს. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ავტორი ე. ჰუსერლის და ალ. მაინონგის ჭეშმარიტების თეორიამ აიძულა შემეცნებისათვის აქსიომატური საფუძვლების გამოწახვა დაეწყო და მათემატიკაში უკვე მთელი სიგრძე-სივრცით გამოყენებული აქსიომატიკა ნაწილობრივად და, რასაკვირველია, სულ სხვა მოხმარებით, ფილოსოფიური პრობლემების სფეროშიაც შემოეტანა. როცა ავტორმა თავისი მუშაობა 1923 წლიდან საქართველოს უნივერსიტეტთან გააგრძელა, მას აქ ამისათვის საუკეთესო საშუალება და ნიადაგი დაუხვდა. ერთი მხრით, ხელმძღვანელი პროფესორი, პატივცემული შ. ნუცუბიძე იმავე პრობლემების დარგში შემოქმედებით მუშაობას ეწეოდა, რა პრობლემებსაც ავტორი ამ შრომაში უნდა შეხებოდა, მეორე მხრით კი, საკმაოდ მომზადებული და ფილოსოფიურ აზროვნებაში გაწვრთნილი სემინარი ხელს უწყობდა იმას, რომ უამრავი ახალი პრობლემა და საკითხი ავტორმა ხელახლავე მოიფიქრა და გადაამუშავა. თუ არა ჩვენს უნივერსიტეტთან წარმოებული ფილოსოფიური მუშაობა, ეს შრომაც არ დაიწერებოდა და რამდენიმე საბარათო ქალაქის ფურცელზე დაწერილი ესკიზი დაუმუშავებელი დარჩებოდა.

* შ. გოგობერიძე, რჩული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. I, თბილისი, 1972 წ.

დღეს კი წინამდებარე შრომის, როგორც შინაგანი არქიტექტონიკა, ისე მისი დანიშნულება და მიზანი ერთობ გაფართოვდა და გაღრმავდა. მთელი შრომა მოფიქრებულია ორ დიდ ტომად. პირველი მათგანი (რომელიც სავსებით დაწერილია და რომლის პირველ ნაწილს ავტორი აქ ადგენს) ოთხი განყოფილებისა, ანუ ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი, განყოფილებებით: „აისთენისი“ და „ნოენისი“ ცდილობს არამც თუ აისთეტურ ფორმებში გაშლილი შემეცნების ანტინომიური ბუნება აჩვენოს, არამედ შემეცნების პრობლემების ნოეტურ სფეროში გადატანით ანტინომიისათვის ონტოლოგიურ სახელწოდებას პოულობს და შემეცნებაში არსის პირველობის აღიარებით ცდილობს ჩვენი აზროვნების ფორმები ფორმალურ-ლოგიკური პრინციპებიდან დაწყებული, დიალექტიკური გონების სფეროში გამდიდრებული აქსიომატურ აზროვნებად წარმოადგინოს. მესამე განყოფილება შეიცავს შემეცნების, როგორც ცალკე ფენომენის, შესწავლას. ამ განყოფილებას ავტორი „ნოეტიკას“ უწოდებს და აქ ყველა იმ პრობლემას განიხილავს, რომლებიც ჩვეულებრივად ე. წ. შემეცნების თეორიის საგანს შეადგენს. მეოთხე განყოფილება ე. წ. „გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური ტრანსფორმაცია“ აქსიომატური მიდგომით ცდილობს გამოიყვანოს ყველა ის პრობლემა, რაიც ამდენ ხანს გონებას გამოუყვანელი და გაურკვეველი დარჩა.

მეორე ტომს უკვე სპეციალური მიზანი ექნება. მან პირველი ტომის უკანასკნელ განყოფილებაში მოპოვებული მეთოდის საშუალებით ხელახლა უნდა ააშენოს ჩვენი ექსაქტი ცოდნის ზოგიერთი პრინციპული ნაწილი. თუ რამდენად შესაძლებელი და სისრულეში მოსაყვანი იქნება ეს, ამას ავტორი ჯერხნობით ვერც საკუთარ თავს ეტყვის და ვერც ვინმე სხვას.

ავტორი

ტფილისი, მაისი, 1926 წელი.

ს ი ს თ ე ზ ი ს ი

შემაჯავრობის ანტიწოდინური გუნდის გაშლა სწოვნიერების არაში

შემაჯავრობის აირაქალაქანდის აბრწოდინა

თუმცაღა დღის სინათლესავით ცხადია, რომ შემეცნების სადავო საკითხების საბოლოო გადაჭრა ცნობიერების არეში შეუძლებელია, მაგრამ ამასთან ერთად ისიც ნათელია, რომ შემეცნების ფაქტიური რეალიზაციის არე ჩვენი ცნობიერება არის. და რადგანაც შემეცნების ქვეყანაში მიმავალი გზა უსათუოდ ცნობიერების არეში გაივლის, ამიტომ შემეცნების პირველსაწყისის გაშუქების და მისი სათავეს კანონიერი საზღვრების შემოფარგვლისათვის აუცილებელია ცნობიერების პირველდასაბამი ფენომენოლოგიური ანალიზი. ცნობიერების პირველდასაბამი ელემენტების ფენომენებად ვლენა და მათი თეორიული შესწავლა ადვილი საქმე არ არის. აუცილებელია ამ პირველი ელემენტებისათვის გამოინახოს საკუთარი თეორიული არე, რომ ამით ისინი მათთვის უცხო და სხვა საჭიროებისათვის წინასწარ შეთხზული თეორიების ზეგავლენისაგან განთავისუფლდნენ.

უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა ცნებათა შესაძლებელი აღრევის თავიდან აშორება: ცნობიერების პირველდასაბამი ელემენტები არ შეიძლება მოინახოს ფსიქოლოგიზმის საღაროში. ფსიქოლოგიზმს მათი მოვლა არ შეუძლია. ფსიქოლოგების უძველესი შეცდომა, ვითომც შემეცნების ცნობიერებით სახეს ბავშვის ან ველურის ცნობიერების განვითარების შესწავლის ნიადაგზე გაფარკვევით, ფენომენის სახით მოვლენილი შემეცნების დასაბამის ანალიზის სფეროში შემოჭრასა და მისთვის გზის აბნევის გვიქადის. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია, შემეცნება, როგორც აქტი, გაიმიჯნოს ფსიქიკური აქტისაგან. შემეცნება-აქტი არის იმ ფენომენის სახელი, რომელიც ცნობიერების დასაბამი ფენებში საწყისის სახითაა მოცემული. ამ აქტების ფე-

ნომენოლოგიური ანალიზის ნიადაგზე ენიჭება შემეცნებას თავისი სფეროს ავტონომია. პირველი ანალიზი ამ აქტს შეეხება და არა იმ ფსიქიკურ აქტს, რომელიც სულ სხვა სფეროს ეკუთვნის.

უსაფუძვლოა აგრეთვე ლოგიკური თვალსაზრისი, ვითომც შემეცნების გზა მხოლოდ ლოგიკურის რეზიდენციისაკენ მიდიოდეს და შემეცნების პირველელემენტის ავტონომია ლოგიკური ღირებულება იყოს. არც შემეცნების გზა არ მიილტვის ლოგიკის დედაქალაქისაკენ და არც ამ ორი პრობლემის რიგი, ე. ი. გზა და ქალაქი, ერთი მეორეს არც ფარავენ, არც ინვოლვაციის წესით შეიცავენ ერთმანეთს, არამედ შემეცნება-აქტის შემეცნება-ფაქტად ქცევის დროს გავლილი გზა აგებულია ლოგიკის რეზიდენციის გეგმის მიხედვით. შემეცნება-აქტი კი ყველა სხვა სფეროს არეში მოქცევის დროსაც ისე ინარჩუნებს თავისი პირველსაწყისის ავტონომიას, როგორც მას ეს ავტონომიური სახე თან აქვს ემპირიულ ფაქტებში ზრელ მრავალსახიანობად მოვლინების დროს. თუმცაღა შემეცნების მატერიალიზაციის არე ცნობიერება არის და მის მიერ ამ რეალიზაციის დროს გავლილი გზა ლოგიკურია, მიუხედავად ამისა, შემეცნება თავის ავტონომიურ ბუნებას არც ცნობიერების და არც ლოგიკის სფეროში არ კარგავს. აზრმახვილი კრიტიკა ურთულეს ფენომენების რიგიდან ამოარჩევს შემეცნება-აქტის ფენომენს და მას ავტონომიის უფლებას მიანიჭებს.

შინაარსიდან დასლილი სნოვიარაგის ფიქსია და პირადი

სახელოვის აქტი სნოვიარაგის არაუი

შემეცნება-აქტის ფენომენი დასაბამიდან საკუთარი გზით მოდის და, ცხადია, მას საკუთარი, დამოუკიდებელი ანალიზით უნდა მიეუდგეთ. მისი განსაკუთრებული ბუნების თვალნათლივი წარმოდგენის მიზნით დაეუშვათ, რომ არსებობს ცნობიერების ისეთი ფიქციონალური მდგომარეობა, როდესაც ის დაცლილია ყოველივე შინაარსისაგან. წარმოვიდგინოთ მაგალითად, რომ დღეს თქვენ დაგეგმინათ საღათის ძილით და გაგელვიძათ ასი წლის შემდეგ. ძილში თქვენ აბსოლუტურად დაგიკარგავთ ყოველი ცოდნა, თქვენ წარმოდგენას არ შერჩენია არც ერთი სახე, მას აღარ გააჩნია არც მეხსიერება. თქვენ არ გაქვთ აზრი და, ცხადია, მოკლებული ხართ გონებას და მსჯელობის უნარს. მიუხედავად ამისა, თქვენი ცნობიერების პოტენცია არის ჯანსაღი, მას აქვს საკუთარი მე. ცნობიერება დაცლილია ყოველი შინაარსისაგან,

მაგრამ შინაარსის შესაძლებლობას ის მოკლებული არ არის. პირიქით, ის სავესტა შემეცნებითი სქემებით, რომლებიც ცნობიერების ამოქმედებისთანავე შეიძლება შინაარსით აივსოს. წარმოვიდგინოთ, რომ გამოვლინებული „მე“ ამოძრავდა სხვა „მეების“ უნაპირო სივრცეში. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში მისი პირველი მოქმედება იქნება სხვა „მეების“ გაცნობა, ე. ი. ქვეყნის საიდუმლოების გაგებისაკენ მისწრაფება. ის დაიწყებს შემეცნებას. მაგრამ როგორ მოვლინდება მასში ქვეყანა და როგორ გამოცხადდება ის ქვეყანაში, ე. ი. როგორ მიმართებაში იქნება თქვენი „მე“ სხვა „მეებთან“ ანუ ქვეყანასთან?

გამოვლინებული „მე“ მყისვე დაიწყებს ქვეყნის გაცნობიერებას, მასში გადმოიშლება ქვეყანა უსაზღვრო სივრცეში და დაუბოლოებელ დროში. „მე“ აღმოაჩენს და შეიგნებს საკუთარი თავის არსებობას, ამადლდება საკუთარ სფეროზე და დაუპირისპირდება სხვა „მეების“ კრებულს, ე. ი. ქვეყანას. ქვეყანა „მეს“ წარმოუდგება როგორც უნაპირო ოკეანე, სადაც სხვა უთვალავი და ურიცხვი „მეები“ დაუბოლოებელ სივრცეში არიან განლაგებული. ქვეყანა „მესათვის“ უბრალოდ მოცემულია. ქვეყანა არის „მეს“ წინ და მის პირდაპირ; „მეს“ ჰგონია, რომ ეს მისი ქვეყანაა. „მე“ მალე აღმოაჩენს, რომ ეს არის მისი შესაცნობი ქვეყანა და როგორც არსებული, ის დაწყობილია მჭიდრო რიგებად, რომელთა ბოლო განუსაზღვრელი სიშორისაკენ მიმართულა. „მე“ ბურუსში ხედავს ამ შორეულ განუსაზღვრელს და თვალს არიდებს ამ გაურკვეველ სინამდვილეს. „მე“ გრძნობს, რომ სინამდვილის პორიზონტი მისთვის ნისლშია გახვეული, ხოლო სინამდვილის მწვერვალები მისთვის მიუწვდომელია.

„მეს“ არ უყვარს ვრცეული და უსაზღვროდ განფენილი, მას სურს დროული და შემოფარგლული, მას სურს მთელი ქვეყანა იყოს ისეთი, როგორიც დრო და საზღვარი, ე. ი. თვითონაა. დრო „მეს“ მთავარი კატეგორია არის. არსის სინამდვილე, რომელიც თავისთავად ვრცელი ფენომენია, „მესათვის“ უპირველეს ყოვლისა დროულია, ანუ დროს განფენილობასა და თანმიმდევრობაში გაშლილი არსებულია. ქვეყანა არის გამოვლინებული „მე“, ხილული და დანახული „ახლა“, ნაცნობი და ნათლად დასანახავი, „წარსული“. მტკიცე „არის“ და აუცილებელი „იყო“. „მეს“ დროულ ქვეყანას სულ ახალი და ახალი დროული ქვეყნები ემატება და „მე“ ანუ ცნობიერება სულ მეტად და მეტად

იშლება ცნობიერების საკუთარ თავთან წმინდა არეში. აქ „მე“ აღმოაჩინს თავისთავს გამოღვიძებულ ცნობიერებად, ქვეყანას როგორც ცნობიერების სიფხიზლეს, სხვა „მეებს“, როგორც აღამიანებს, ე. ი. მისუბრებს; თან იგებს, რომ ისინიც მასავით ღროულნი არიან და თავისდაუნებლიეთ სივრცის განუსაზღვრელობაში გაშლილი და ა. შ. „მე“ დაეჯახება სხვა „მეებს“, შეიტყობს მათ აზრს, გაეცნობა მათ და მისთვის ნათელი გახდება, რომ თვით იმყოფება მისთვის უცხო, დაუბოლოებელ პროცესში, რომლის პაწია ნაწილი თვით არის და რომელიც მასში არის. „მეს“ გამოღვიძებული ცნობიერება შეიტყობს, რომ ის იმყოფება ღროულ სინამდვილეში, სინამდვილე კი არის ვრცეული და განუფილი „მეს“ წინ. მე ნაწილია თვით სინამდვილის, მისგან განუყოფელი და გაუცილებელი. ასე რომ, ქვეყანა არის „მესათვის“ იმდენად, რამდენად „მე“ არსებობს; ქვეყანა კი, ე. ი. სხვა „მეების“ კრებული, არის, უპირველეს ყოვლისა, თავისთვის და შემდეგ მხოლოდ „მესათვის“. ეს ქვეყანა, რომლის უნაპირო ოკეანეში „მეს“ მსგავსი სხვა ცნობიერების გემებიც დატივტივობენ, არ შეიძლება იყოს „მეს“ მოჩვენება, ან მისგან წარმოშობილ. ან მისი ასახვა, არამედ ის მისთვის უბრალოდ მოცემულია, ე. ი. მარადი და არსებულად არსებული.

გამოღვიძებული „მე“, ცნობიერებს პირველსათავე, ე. ი. ცნობიერება მოკლებული ყოველივე შინაარსს და თეორიას, ახდენს პირველ თეორიულ მსჯელობას. ეს მსჯელობა ამასთანავე არის პირველი და უკანასკნელი ინტუიტიური მსჯელობა, საფუძველი და სათავე ყოველივე მომავალი მსჯელობისა, რომელიც ამიერიდან დისკურსიული ცნებით იქნება აგებული. ეს პირველი, ანუ ინტუიტიური მსჯელობა გამოთქვამს, რომ „არის“, ე. ი. არის სინამდვილე, არის მეს გარშემო და მეს ყოველმხრივ. ამით მე აღმოაჩინს, რომ არის „შენ“, შენს კი თან ახლავს პრედიკატი „არის“. შემეცნება-აქტის მქონე მე, ახლად გამოღვიძებული მე ქვეყანას თავის სახეს. და შინაარსს უკარნახებდა, მაგრამ ამ კარნახის ნიადაგზე „მეს“ ასპექტში მოექცა მისი კანონიერი მოპირდაპირე „შენ“, ცნობიერების პირველსათავის არეში იბადება „შენის“ პრობლემა, ამით „მე“ საბედისწერო გზას დაადგება. „მეს“ კარნახის უნარი განსაზღვრულია „შენის“ ასპექტით და ამ ორი მომენტის გზაჯვარედინზე იშობა „არის“. „არის“, აქტის შესრულება არის ცნობიერების პირველი თეორიული საქმიანობა, ეს არის მსჯე-

ლობის აქტის კანონიერი სათავე და თან შემეცნება-აქტის ლოგიკის სფეროში მოქცევის საწყისი. ამავე აქტით ცნობიერება კარგავს პირველ უმანკობას და მასში მოქცეულ შემეცნება-აქტის ავტონომიას უქვემდებარებს ჰეტერონომიულ სამფლობელოს.

ცნობიერების ავტონომიის და პირველი ანტიანომიის

შემეცნება აქტის ცნობიერების არეში ფაქტად ქცევის პირველი ცდა, ე. ი. პირველი მსჯელობის შესრულება, ცნობიერების ფენებში აზრმსვლელობის წყვეტილს ემყარება. „მე“ იძულებულია „შენ“ შექმნას, ვარეშე ამისა, ის ვერ ეზიარება შინაარსს, მაგრამ „შენის“ მეოხებით მას ხელიდან ეცლება საკუთარი აქტუალობა და თვით იქცევა „შენის“ სფეროდან განსაზღვრულ და მასზე დამოკიდებულ ფენომენად. ამ მიმართების ურთიერთშეხვედრის დროს წარმოიშობა არსებულის, ე. ი. რეალობის, პრობლემა, მაგრამ ამავე მიმართების ნიადაგზე ცნობიერებაში იბადება შემეცნების პირველი ანტიანომია. ამ ანტიანომიის ადგილი ვნოსეოლოგიის საერთო ხაზის გაშლისათვის კარგად უნდა ვავარკვიოთ. ანტიანომია იშობა იქიდან, რომ ცნობიერება ძლევა-მოსილი ეშვება ქვეყანაში და იქ სახეებს სახავს, მათ თავის შინაარსს და კანონს უკარნახებს, მაგრამ ამ საქმის ბოლომდე მისაყვანად ის იძულებულია ეწინააღმდეგოს მის მიერ შექმნილ სახეებს და ამ შესლა-შემოხლის დროს ის თვითცნობიერდება. გათვითცნობიერებული ცნობიერება ექცევა თეორიის არეში და აქ პირველი მსჯელობის შესრულების საშუალებით თავის საკუთარ სფეროში წარმოშობს არსებულის იდეას და ამით საკუთარ არსებობასაც ამტკიცებს. მაგრამ გარნდება თუ არა არსებულის პრობლემა, ის მყისვე საკუთარი უფლებების აღდგენას მოითხოვს, ის თვით ეწინააღმდეგება ცნობიერებას და ამტკიცებს, რომ ცნობიერება თვით არის არსებულის მცირედი ნაწილი და არსებულის ასპექტიდან გარკვეული და განსაზღვრული. ასე და ამრიგად, ცნობიერება გათვითცნობიერების და გაშინაარსიანების ნიადაგზე წარმოშობს იმას, რაღც პრინციპულად წინააღმდეგია მისი შინაარსისა. მას არ შეუძლია სხვაგვარი გზა აირჩიოს, მისი შინააპექტი არ არის ერთგვარი კანონის სახეობით გამართლებული, ანტიანომია მოქცეულია მისი პირველსაწყისის ფენების სტრუქტურაში.

„მე“ და ქვეყანა, ქვეყანა და „მე“ — აი ორი მოუთრევებელი წინააღმდეგობა. ორივე ერთგვარი სიძლიერითა და აუცილებლობითაა მო-

ცემული შემეცნება-აქტის ცნობიერებით პირველსავე სათავეში. „მეს“ წინ გადაშლილია უცნობი და უსაზღვრო სივრცე, რომელიც მას სძულს და რომლისაც მან არა იცის რა. „მე“ დროის საშუალებით აწესრიგებს თავის საქმეებს, ცდილობს ქვეყნიური მოვლენები დააღაგოს ერთი გეგმის მიხედვით და შემდეგ მის მიერ დალაგებულ მოვლენებს საკუთარი კანონი უკარნახოს; მაგრამ „მე“ სწორედ ამ მიზნის შესრულებისათვის, იმისათვის რომ გამოსცადოს თავისი ძალ-ღონე, იძულებულია საკუთარ ასპექტში გაიჩინოს ანტიპოდი. ეს არის „შენ“. ის არის „მეს“ სინდისი, მისი აქტუალობის საწყისი და სასრული, მიზანი და შედეგი. მოწინააღმდეგის პოზიციის ინვოლვაციის გარეშე „მეს“ საკუთარი თავის კანონიერება განუმტკიცებელი დარჩებოდა. თვით ცნობიერების პირველსავე საფეხურზე შეგნებულია ეს ამბავი. ამ მიზნით წარმოშობს ცნობიერება პირველ მსჯელობას. პირველი მსჯელობის მიზანია განამტკიცოს „შენის“, ე. ი. არსებულის, და „მესგან“ დამოუკიდებელის არსებობა. ამით კი „მე“ უარყოფს საკუთარ ასპექტს, ეწინააღმდეგება საკუთარი თავის კანონიერებას. აქედანვე იწყება ის ამბავი, რომ ამიერიდან ყველა მსჯელობის ფაქტი უსათუოდ რაიმე უარყოფის შესრულებით განხორციელდება. მსჯელობა ყოველთვის უარყოფის შედეგია. იმისათვის, რომ განამტკიცოს რეალობა, ჩვენი ცნობიერება პირველსავე საფეხურზე უარყოფს საკუთარ კანონიერებას და უცხო კანონმდებლობის მონა ხდება. ამ წუთიდან ცნობიერების წინ იშლება ქვეყანა, როგორც არსებულად არსებული სინამდვილე. „მე“ იძულებულია მიიღოს „შენის“ პრიმატი. ასე იქცევა ის წმინდა ცნობიერება, რომელიც ჯერ კიდევ არ ზიარებია თეორიების შეთხზვის ნიადაგზე წარმოშობილი პრობლემების ზეგავლენას.

პუნაპრივი ცნობიერების გულუბრყვილო რეალიზმი

საღათას ძილისაგან გამოდვიძებული ცნობიერებისათვის ქვეყანა წარმოადგენს შემთხვევას, ხოლო მას შემდეგ, რაც ცნობიერების ასპექტში შეიჭრა „შენის“ პრობლემა, ქვეყანა ღებულობს აუცილებლობის სახეს. „მესა“ და „შენის“ ურთიერთმიმართების ნიადაგზე ჩნდება აუცილებლობის იდეა და ემყარება იმ რეალობას, რომელიც შემეცნების არეში „მეს“ მიერ საკუთარი თავის ნეგაციის მოხდენით და პირველი მტკიცებული მსჯელობის შესრულებით შემოვიდა. პირ-

ველი მსჯელობის მიღებიდანვე ცნობიერების უმანკოებამ განიცადა თეორიული ცდუნება და ამიერიდან ცნობიერების არეში აღარ მოექცევა მხოლოდ ცნობიერებლივად ღირებული აქტები. ცნობიერება იძულებული იქნება ყოველი ახალი მოქმედების წამოწყებისას თორიას გაუწიოს ანგარიში და საჭირო დროს მას დაექვემდებაროს. იქ, სადაც ცნობიერება პირველად „ცდება“, „მე“ ჰკარგავს თავის დამოუკიდებელ აქტუალობას; ის იძულებული ხდება დროის საშუალებით გადაეშვას სივრცისეულ არეში და აქ მიიღოს სინამდვილე, როგორც მისთვის აუცილებელი პირობა და მის წინ არსებულად განფენილი რეალობა. აქ „მეს“ თავისი თავი კი აღარ მიაჩნია აუცილებლობად და ქვეყანა შემთხვევად, არამედ თვით ქვეყანა არის ყველაზე უფრო მტკიცე აუცილებლობა. „მე“ დებულობს ამ აუცილებლობის ხედვის უნარს და იწყებს პერმანენტულ მტკიცებას იმისა, რომ არსებული არის, რომ ქვეყანა არსებობს; აქ „მეს“ ყველა მსჯელობა არის ექსისტენციალი, ყველა მისი შემეცნებითი აქტი კი—ნეგატიური.

აქ საჭირო აღარ არის შინაარსიდან დაცლილი ცნობიერების ფიქციის ანალიზი გავაგრძელოთ, აქ ჩვენ მივალწიეთ იმ დონეს, საიდანაც ნათლად მოჩანს ჩვენი რეალური ცნობიერების განწყობილება ქვეყნის მიმართ. ყოველი ბუნებრივი ცნობიერების მთავარ არსებას ის შეადგენს, რომ მას გარემყარო ქვეყანა, ერთადერთ მისაღებ და არსებულ სინამდვილედ მიაჩნია. ბუნებრივად, ე. ი. ადამიანური ცნობიერება, რომელიც მხოლოდ ერთ ნეგაციას იცნობს — საკუთარი თავის უარყოფას, — ქვეყნის მიმართ იმყოფება ე. წ. ბუნებრივ დამოკიდებულებაში. ის ყველა თავის საქმიანობაში სინამდვილის მოვლინებას გრძნობს და ქვეყნის კანონების ბატონობას ხედავს. ეს არის ცნობიერების ნაივი რეალიზმი. ეს გულუბრყვილობა არის ნამდვილი და ჯანსაღი; ამ რეალიზმს მის ასპექტში გადმოვლენილი ქვეყანა მიაჩნია ხელუხლებელ და სწორ სინამდვილედ და ის, როგორც ცნობიერება, სავსებით სამართლიანად იქცევა. მისი ეს „შეცდომა“ პირობაა მისი წინსვლისა და მისი გულუბრყვილობა თავდება მისი ბუნების სიჯანსაღისა. გლეხი, რომელიც ფანჯარაში მზის სხივების შემოჭიატების გამო მტვერს ხედავს და აქედან დასკვნა გამოაქვს, რომ მზის სხივი მტკრის გამომწვევი მიზეზია, სამართლიანად მსჯელობს. სამართლიანია მისი მსჯელობა, რადგანაც ის ჯერ კიდევ პრიმიტიული ცნობიერების მქონეა. მისი ცნობიერება ყოველივე მოვლენის მიზეზს არსებულ და ხელშესახებ პირობას აწერს. ფენომენის ასეთ ინტერპრეტა-

ციაში კი მოიპოვება ის ჯანსაღი თესლი, რომლის განოყიერების ნა-
აღაგზე ჩვენი აზროვნება შემდეგში მეცნიერულ ანუ რეალურ სინამდ-
ვილეს შეიმეცნებას.

მაგრამ ცნობიერების მოქმედება შემეცნების საზღუდე მარტო ამით
არ ამოიწურება, მას ყოველთვის თან ის საკუთარი „მეს“ შეგნება
ახლავს, რომლის ნათელსაყოფად ჩვენ უკვე მოხსნილ ფიქციას მივმარ-
თეთ. ეს „მეორე მომენტი“ კი საბედისწეროა ბუნებრივი ცნობიერე-
ბის რეალიზმისათვის, მას შეუძლია ყველა ციხე და სიმაგრე დაუნგ-
რიოს. თუმცადა „მე“ „შენს“ საკუთარი თავის უარყოფის ნიადაგზე
წარმოშობს და ამით თვითონ სინამდვილეს ემორჩილება, მაგრამ რად-
გან სინამდვილე ცნობიერების ასპექტში „მეს“ მიერ საკუთარი თავის
უარყოფის საშუალებით წარმოიშვა, ცხადია, რომ რეალობის წარმო-
შობა წინააღმდეგობაზე არის აგებული. რეალიზმის ამ წინააღმდე-
გობასთან შეთანხმება ძალაღან ძნელი პრობლემაა. მაგრამ რეალიზმის
ონტოლოგიური სახე, ე. ი. არსებული არსი, აქ მიმართავს ახალ
ხერხს, ის ცნობიერებაში ხელმეორედ შემოიყვანს იმ პირველი საწ-
ყისის მდგომარეობის ავტონომიურ აქტუალობას, რომლის მიერ სა-
კუთარი თავის ძლიერების შეგნებიდან, დაიწყო შემეცნება. ახლა ამ
ახალ მოქმედებას სახელად ჰქვია ცნობიერების ასპექტში კრიტიკის
შემოჭრა. ის, რასაც ამდენ ხანს ცნობიერება მხოლოდ გრძნობდა,
ამიერიდან მისთვის პრინციპად არის გადაქცეული.

კრიტიკული ცნობიერება და ცნობიერების კრიტიკა

ბუნებრივი ცნობიერების ადვილს იჭერს კრიტიკული ცნობიერე-
ბა, ე. ი. ცნობიერების ასპექტში იჭრება კრიტიკის თვალსაზრისი. ამით,
რასაკვირველია, შემეცნების პრობლემა ერთობ რთულდება. ის, რა-
საც ბუნებრივი ცნობიერება უბრალოდ ღებულობდა, კრიტიკულმა
ცნობიერებამ ან უნდა დაასაბუთოს მისი კანონიერება და ისე მიიღოს,
ან კიდევ მისი არარაობა დაამტკიცოს. ერთი სიტყვით, მას არ შეუძლია
უკრიტიკოდ დაექვემდებაროს რეალობას, მან ჯერ უნდა წამოაყენოს
და შემდეგ გადაჭრას ეს პრობლემა. ჯერხნობით ჩვენთვის ნათელია
ერთი რამ: „მეს“ არეში „შენის“ შემოსვლის საშუალებით ცნობიერე-
ბამ შეასრულა პირველი უარყოფა. „მემ“ უარყო საკუთარი თავი,
უარყო, მაგრამ არ მოუსპია. მან თავისი მეობის დამახასიათებელი
თვისებები გადმოიტანა „შენის“ არეში და ამის ნიადაგზე წარმოიშვა

რეალობის პრობლემა. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ეს რეალობა მტკიცე სინამდვილედ არის მიღებული, ცნობიერებისათვის „შენ“ საჭირო აღარ არის და ის აქედან უნდა მოიხსნას. რჩება ორი რეალური ფაქტორი — „მე“ და ქვეყანა. პირველი ბუნებრივად განწყობილია მეორის მიმართ და ეს იმას ნიშნავს, რომ „მეს“ მიუღია სინამდვილის არსებობა და პირველობა; „მე“ მისი მცირედი ნაწილია, მაგრამ აუცილებელი. კრიტიკული ცნობიერება კი თავის საქმეს იმით იწყებს, რომ მას ეჭვი შეაქვს „მესა“ და ქვეყნის ბუნებრივი განწყობილების კანონიერებაში. „მემ“ თუმცაღა იცის, რომ ის ქვეყნის ნაწილია, მაგრამ კრიტიკა უბრალოდ უარყოფს ასეთი ცოდნის კანონიერებას. ის ამგვარ ცოდნას უცოდინარობის შედეგად აცხადებს. ამის სრული უფლება აქვს, მით უმეტეს იმიტომ, რომ თვით ის „მეს“ ქვეყანა „მეს“ უარყოფის ნიშნად აგზავნის წარმოშობილი. კრიტიკას შეუძლია როგორც „მე“, ისე მისი ქვეყანა, ორივე არარსებულად გამოაცხადოს. ამით კი ცნობიერების კრიტიკა ბუნებრივი ცნობიერების გულუბრყვილო რეალიზმს არ სცნობს კანონიერ ფაქტორად და მას უარყოფს. ამ უარყოფით იწყება ის, რასაც შემეცნებას უწოდებენ სახელად. შემეცნება ყოველთვის ცნობიერების მიერ ცოდნის ქონების უარყოფის საშუალებით იკაფავს თავის გზას. და რადგანაც ის რეალურად მსჯელობის ფორმებში იშლება, იმიტომ არამც თუ პირველი მსჯელობის შესრულება იყო ცნობიერების არეში ნეგაციის შედეგი, არამედ ყველა შემდეგი და აწ შესაძლებელი. კრიტიკული ცნობიერება იმავე დროს არის ცნობიერების კრიტიკა და ამ ორმაგი კრიტიკის წიაღიდან იზადება გაკრიტიკებული ცნობიერება ანუ თეორია. თეორია საფუძველია მეცნიერული ცოდნისა. მეცნიერული ცოდნა კი იჭერს იმ ადგილს, რაიც ცნობიერების არეში ქვეყანას და ბუნებრივ ცნობიერებას ეჭირა. ამით შემეცნებისათვის აღდგენილია მისი საწყისის ის ავტონომია, რომელიც მას ცნობიერების არეში გაშლის დროს ხელიდან გამოეცალა.

საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად შესაძლებელია ამ თეორიული ცოდნის არცოდნად გამოცხადება, ე. ი. შესაძლებელია თუ არა შემეცნების სფეროში მოექცეს ახალი, კრიტიკული თვალსაზრისით, არამც თუ სამართლიანი, არამედ კანონიერიც არის. გარდა იმისა, რომ საკითხი ბუნებრივია და კანონიერი, ის ერთხელ კიდევ ნათელყოფს იმ ფაქტს, რომ შემეცნება ცნობიერების ყველა საფეხურზე ანტინომიების სახით არის გაშლილი. ის, რასაც თეორია კრიტიკის საშუალებით

აქ აღწევს, თვითონვე ხდება საკუთარი პრინციპის მსხვერპლი. წინა-
 აღმდევნება ყოველგან ნათლად მოჩანს: ცნობიერებას, თუნდაც კრი-
 ტიკის უნარით დაჯილდოებულს, არ აქვს უფლება უბრალოდ უარყოს
 ყველაფერი, რადგანაც არსებული სინამდვილის უარყოფის შემდეგ
 შემეცნების ასპარეზს თვით დაუფლება და იქნება შესაძლებელი სი-
 ნამდვილე, ე. ი. დეკარტის თქმის არ იყოს, რომ დარწმუნებული ვი-
 ყოთ ყოველივეს არარაობაში, უსათუოდ დავრწმუნდებოდით თვით ამ
 დარწმუნების რაობაში. ცხადია, მას უფლება არ აქვს ეჭვი შეიტანოს
 არსებულის არსებობაში საერთოდ, მაგრამ მას იმის დამტკიცებაც არ
 შეუძლია, რომ არსებული სინამდვილე შემეცნების გაგების მიზნით
 ნაკლებად გამოსადეგია, ვიდრე შესაძლებელი სინამდვილე. რა გა-
 მომდინარეობს აქედან? ცხადია ის, რომ, რაიც კრიტიკული ცნობიერე-
 ბის ზეგავლენით უარყოფილი იქნა, არ ყოფილა არც არსებული სი-
 ნამდვილე და არც რეალურ ქვეყანა, არამედ ცნობიერების ცოდნა
 ამ არსებული ქვეყნის ბუნებისათვის. და რადგან ყოველი ცოდნა ქვეყ-
 ნისა და სინამდვილის შესახებ მხოლოდ ცნობიერებაში ღებულობს
 ცოდნის სახეს, ცხადია, რომ აქ ყოველი ცოდნა პრინციპულად არცოდ-
 ნად უნდა გადაიქცეს და ახალი ცოდნით შეიცვალოს. ცნობიერება სი-
 ნამდვილის უარყოფის სურვილში ყოველთვის საკუთარ თავს უარ-
 ყოფს. დეკარტს რომ კარგად გაეთვალისწინებინა შემეცნების ანტიფი-
 სოფიური ბუნება, შეიძლება მას თავისი ვნოსეოლოგიის ამოსაყალ პრინ-
 ციპად *cogito ergo sum* არ ეხმარა, არამედ *cogito ergo est*. გასაგე-
 ბია, თუ რა უპირატესობა მიანიჭა ფილოსოფოსმა იმ ამბავს, რომ
cogito-ს გვერდის *sum*-ის დაწერა შეიძლება. ეს ხომ „შესაძლებელი
 სინამდვილის“ სფეროს ვერ გადაშორდება? სულ სხვა ამბავია „*est*“,
 ამით ყოველ შემთხვევაში ნათელი გახდება, რომ არამც თუ ქვეყნი-
 სადმი ბუნებრივად გაწყობილი, ე. ი. გულუბრყვილო ცნობიერება,
 არამედ თვით თეორიული *cogiture* „არის“, ე. ი. ის რეალობის პრობ-
 ლემის გამოყვანით ამოიწურება. ეს იმდენად მაინც გადაჭრიდა რეა-
 ლობის პრობლემას, რამდენადაც ნათელს გახდიდა, რომ შემეცნების
 ცნობიერებაში რეალიზაციის დროს მისი აუცილებლობის პერმანენ-
 ტული მტკიცება ხდება. ცნობიერების ასეთი დამოკიდებულება რეა-
 ლობის აუცილებლობისადმი კი თავდება ამ პრობლემის კანონიერი
 მოგვარებისა.

ამრიგად, ჩვენ ვიცით მხოლოდ ის, რომ ცნობიერების სფეროში შემეცნების რეალიზაცია წინააღმდეგობის რიგებში იშლება; მაგრამ საკითხი იმის შესახებ, თუ სად არის ამ წინააღმდეგობის სათავე, თუ რატომაა, რომ ცნობიერების მიერ ერთი რეალური ქვეყნის აშენების-თანავე მის ასპექტში წინააღმდეგობა მოიკალათებს და აშენებულის დანგრევას მოითხოვს, ხოლო თუ რატომაა, რომ წინააღმდეგობის გაშლისთანავე ცნობიერება საკუთარი თავის ნეგაციებად იქცევა — რაიც შემეცნების საერთო ხაზზე პროგრესის იდეას შესაძლებლად ხდის — ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი საკითხი ჯერ კიდევ ბნელით არის მოცული. შემეცნების ყველა პროგრესულ მომენტთან შემეცნება-აქტის ადგილს შემეცნება-ფაქტი იჭერს, მაგრამ არც შემეცნება-ფაქტს შეუძლია ჩვენ რაიმე იმის შესახებ გვითხრას, თუ რაზე არის დამოკიდებული და რა განსაზღვრავს ჩვენი შემეცნების იმ პოტენციალ პროგრესულობას, რომელიც არც ერთი მიღწეულით არ კმაყოფილდება და პერმანენტულად ახალ საფუძვლებს დაეძებს.

სდა და სდაზე მათი სწრაფობის ასაქმობი

ჩვენი ცნობიერების ის დონე, რომელსაც ჩვენ უკვე მივადწიეთ, მშვენივრად გამოითქმება ძველი დებულებით *omnis determinatio est negatio*. ცნობიერებით თითოეული მოქმედება ექვემდებარება ამ კანონს. ცნობიერებამ შემეცნებას იმით დაუთმო თავისი სფერო, რომ მან აქედან დროებით თავისი საკუთარი მეობა მოხსნა, მაგრამ მის ადგილზე მოქცეული „სინამდვილე“ მყისვე ხდება ახალი კრიტიკის საგნად და ასე ამრიგად შემეცნების მთელი საქმე გაიშლება შიშველი ნეგაციების სახით. მაგრამ აუცილებელია ვიცოდეთ, თუ რა გზით შემოდის ცნობიერების სფეროში კრიტიკის მომენტი, ე. ი. როგორ იქცევა ბუნებრივი ცნობიერება კრიტიკულ ცნობიერებად. ერთადერთი ამგვარი ფაქტორი, რომელსაც ჩვენ ჯერხნობით ვიცნობთ, არის ცდა. ცდას მოჰყავს სისრულეში ცნობიერებაში მომხდარი კრიტიკული ოპერაციები. მხოლოდ ცდას შეუძლია ცნობიერების ბუნებრივი და თან გულუბრყვილო განწყობილება ქვეყნისადმი დაარწმუნოს, რომ მისი მაქსიმები მცდარია, ხოლო მისი მსოფლგაგების პრემისები უკმარო. მხოლოდ ცდა აიძულებს ცნობიერებას, იყოს კრიტიკული საკუთარი თავის მიმართ; ფანტაზიას და მოფიქრებას, წარმოდგენას და გონებას ამის შესრულე-

ბა არ შეუძლია. მსჯელობასაც არ შეუძლია ეს, რადგან მას ცნობიერებაში საკუთარი თეორიული საფუძველი არ მოეპოვება და ასეთს დაეძებს, და როგორც ასეთი, ის ცნობიერების არეში ჯერ კიდევ თვალნათლივად დანახულ და სრულიად განსაზღვრული პრედიკატების მქონე პრემისებს ემყარება. გონებასა და აზროვნებას არ შეუძლია ეს, რადგან ამ დაწყებითი მომენტების დროს ჩვენ აზრი და გონება კიდევ არ ვაგვარჩნია. გვებს რომ „გონება“ გააჩნდეს, მის ცნობიერებას რომ ჰქონდეს უნარი, დაინახოს მტერის შემჩნევის მიზეზი, მაშინ ცხადია, ის მზის სხივებს არ დასდებდა ბრალს. პირველი კრიტიკული მომენტი მის ცნობიერებაში მაშინ გაჩნდება, როდესაც მას მეორე ცდა დაარწმუნებს, რომ მზის სხივები თუმცაღა ჯიუტად ეცემიან მის ფანჯარას, მაგრამ მტვერი არ მოჩანს. ეს ასეა, მაგრამ ამაზე უფრო საინტერესოა ის ამბავი, რომ არც ეს მეორე ცდა არ აძლევს გვებს ცოდნას იმის შესახებ, თუ რა არის მტერის მიზეზი. ცდამ თუმცაღა შეიტანა მის ცნობიერებაში კრიტიკისა და უარყოფის მომენტი, მაგრამ მან ცნობიერებას ორი მოპირდაპირე ცოდნა მისწავა ერთი საკითხის შესახებ. ეს, რასაკვირველია, საკითხის გადაჭრა არ არის. ცდამ ვერ მისწავა ცნობიერებას ის ახალი შემეცნება, რომელიც მასში ამ ორი მოპირდაპირე გამოცდილების ერთიმეორეზე გადაჯაჭვით ნათელი გახდება. თუმცაღა პირველივე კრიტიკული თვალსაზრისის შეტანით ცნობიერებაში ყოველი წონასწორობა უკვე დაირღვა, მაგრამ ამით ცნობიერებამ დაკარგა საკუთარი სახე და მას აღარ შეუძლია აღადგინოს ის მთლიანობა, რომელიც აუცილებელია შემეცნება-აქტის ავტონომიის განმტკიცებისათვის. შემეცნების ყველა მომენტში ცდის საშუალებით ირღვევა ცნობიერების გულუბრყვილობა სინამდვილის მიმართ. მაგრამ ცდითვე სავსებით არ ამოიწურება ის საქმე, რომლის მოგვარება ამ მომენტიდან აუცილებელი ხდება. „იმაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია, რომ ყველა ჩვენი შემეცნება ცდით იწყება“, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ ამავე შემეცნების საქმე ცდით არ თავდება.

შემეცნების ანტინომიური ბუნების ერთ-ერთი მანიფესტაცია ისიც არის, რომ ცნობიერებაში ცდის საშუალებით პირველი უარყოფის შეტანით შედის უარყოფის მთელი სისტემა. კრიტიკის საგნად იქცევა არამცთუ ბუნებრივი ცნობიერების ობიექტი, არამედ ის ობიექტიც, რომელიც მიღებულია სრული ნეგაციების გზით. მაგრამ ეს მეორე მდგომარეობა პირველისაგან იმით განსხვავდება, რომ აქ კრიტიკა მართო ცდის საშუალებით აღარ შემოიტანება. თუ ჩვენ ბუნებრივი ცნო-

ბიერების არეში ცდის ამუშავეებით მოეახდინეთ „თეორიული რევოლუცია“, ეს იქ სავსებით გამართლებული იყო. ამას ამართლებდა ის გარემოება, რომ თვით ბუნებრივი ცნობიერების შინაარსი, ე. ი. მის მიერ მთელი აბსოლუტობით მიღებული სინამდვილე, თავისთავად იყო დაუმთავრებელი ცდა და სხვა არაფერი. მაგრამ კრიტიკა და თეორია თავისთავად ცდას არ ფარავენ. კრიტიკა, რომელმაც შემეცნების შემდეგი რევოლუციები უნდა გამოიწვიოს, არის ცდა, რაღაც მეტი. ეს ცდაზე მეტი კი სავსებით ცვლის მდგომარეობას. ეს ცდაზე მეტი არის თეორიული რევოლუციების საფუძველი და დასაბამი, მათი გამომწვევი პირობა, მათი, ასე ვთქვათ, აპრიორული ელემენტი. ის, ერთი მხრით, ცდისეულია, რადგან მის კონკრეტიზაციის და რეალიზაციის ფაქტს ჩვენ ცდაში ვნახულობთ, მაგრამ ის ცდაზე მეტია, რადგან ის თვით ცდაში არც ნაგულისხმებია და არც ცდას ფარავს. Cum Grano Salis ვუწოდოთ ჩვენ ამ ცდაზე წამატებულს, მაგრამ ცდაში მოცემულს — აზრი. ეს სიტყვა მთელი პროგრამაა. ჩვენ ასლა ვიცით, თუ რა შემოჭრილა ბუნებრივ ცნობიერებაში კრიტიკისა და ნეგაციის ზეგავლენით. აქ შემოჭრილა აზრი — ის მეტი, რომელიც ყველა „თეორიული რევოლუციის“ აუცილებელი პირობა იყო. რადგან, ეს აზრიც ცნობიერებაში პოულობს სარეალიზაციო სფეროს, ცნობიერების ყველა მოქმედება კი რეალობის პერმანენტულ მტკიცებას წარმოადგენს, ამიტომ, ცხადია, თუ რა არის აქ ამ სიტყვით ნაგულისხმები. ნაგულისხმებია რეალური არსის აზრი, მისი გარკვეულობის ცნობიერების სფეროში მოქცევა. ცნობიერების საკუთარი თვალსაზრისით ეს არსის აზრი, რასაკვირველია, უცხო რამაა, მაგრამ მასში შემეცნების ავტონომიის განმტკიცებისათვის ეს აუცილებელი პირობაა და სწორედ აქ მარხია ანტინომიების მთელი სისტემის წყვილები. შემეცნების ავტონომიის ცნობიერებაში განხორციელება არის ჰეტერონომია თვით ცნობიერებისათვის..

ცნობიერების ასპექტიდან ამ ანტინომიის მოხსნა არც ერთ ფილოსოფიურ თეორიას არ შეუძლია. არც იდეალიზმს, არც მატერიალიზმს, თუ კიდევ სხვა რომელიმე იზმს. ყველა თეორიაში დაშვებულია, რომ შემეცნებაში აზრის, ე. ი. გარკვეულობის მომენტი, შეტანილია აზროვნების, ე. ი. თვით ცნობიერების, მიერ. ეს თეზა კიდევ ერთ ზედმეტ წინააღმდეგობას შეიცავს, ის წინააღმდეგია რეალური შემეცნების

მიერ არსებულის აუცილებლობის პერმანენტული მტკიცებისა, ე. ი. ის უბრალოდ ეწინააღმდეგება რეალური მოცემულობის ფაქტს.

მთელი ეს გაუგებრობა ნაწილობრივად ნათელი გახდება მხოლოდ იმ გზით, თუ ცნობიერების პირველ დასაბამ ფენებში შემეცნება-აქტის უშუალოდ მოცემულობას და შემეცნება-აქტის ავტონომიას ავსხნით იმრიგად, რომ შემეცნების ცნობიერებაში რეალიზაციას მივიღებთ, როგორც არსის გარკვეული და კანონზომიერი ბუნების მიერ ცნობიერების გარკვევას და აქ კანონის იდეის წარმოშობას. აქედან გამომდინარეობს, რომ ცნობიერებაში აზრი არსის მიერაა შეტანილი. და რადგან ყოველი შემეცნება არსის, ე. ი. სინამდვილის, შემეცნებას ნიშნავს, ამიტომ ცხადია, რომ ყოველივე შემეცნება არსის აზრის ცნობიერების არეში მოქცევას უდრის. ამ თეზათა ნიადაგზე შესაძლებელია შემეცნების დეფინიციის მოცემაც კი: შემეცნება არის შემცნობელ ცნობიერებაში აზრის საზრისის საზრისმდებლობა. — რატომ არის ეს ასე? ეს არის ის პირველი „რატომ“, რომლის პასუხი ჩვენ ჯერ კიდევ არ მოგვეპოვება.

შეგრძნებისა და აღქმის როლი შევცნებაში

ამრეგად, იმისათვის, რომ ცნობიერება გახდეს თეორიული, საჭიროა ცდას მიემატოს რაღაც. ამ ცდაზე მეტის გამართლებას ვერც ცნობიერება ვერ მოგვცემს და ვერც თვით ცდის ფაქტი. ამ „მეტი“-სათვის ერთადერთი გასამართლებელი საბუთი არის თვით არსი. მეტის სახით ცნობიერების რიგებში შემოსული არსის წესრიგი ყოველთვის იმის მაჩვენებელია, რომ შემეცნება ნიშნავს მის მიღმა განლაგებული და მასში მოცემული კანონზომიერებისა და გარკვეულის შემეცნებას. თვით ადამიანის ცდა და ცდის ფაქტიური მსვლელობა აიძულებს თეორიულ ცნობიერებას, ცდის უკან იგულისხმოს საცდელი, ე. ი. რეალურად არსებული. ამ განწყობილებაშივეა მოცემული შეგრძნებისა და აღქმის როლი ცნობიერების ფაქტების სისრულეში მოყვანისათვის. ადამიანურ ცნობიერებაში ცდას ყოველთვის რეალური საფუძველი აქვს. ეს არის შეგრძნება და აღქმა. ის, რაც ცდაში ეძლევა ცნობიერებას, მოცემულია შეგრძნების დასაწყისშივე. და თუ ჩვენ კანტთან ერთად მივიღებთ, რომ ყველა შემეცნება ცდიდან იწყებს თავის საქმეს, ეს ფაქტიურად იმას ნიშნავდა, რომ ეს საქმე შეგრძნებაში და შეგრძნებით იწყება. ცდის ობიექტები თეორიულ ცნობი-

რებისათვის შეგვრძნებაშია მოცემული. მაგრამ უბედურება ისაა, რომ შეგვრძნებაში თვით შემეცნება არ არის მოცემული. და ეს საეჭვოდ ხდის შეგვრძნების როლს. და მართლაც თეორიული ცნობიერება საკუთარი სისტემის აშენების დროს ცდილობს, რამდენადაც, შესაძლებელია, შეგვრძნების როლი შემეცნების ფაქტისათვის უმნიშვნელოდ გახადოს. ამისაკენ არის მთელი მისი საქმიანობა მიმართული, მაგრამ ამაშივეა მისი ბუნების ანტინომია მოცემული. თეორიულ ცნობიერებას ანუ ცნობიერებას, რომელიც შეგვრძნების საქმეებზე მეტს აკეთებს, ე. ი. აზროვნებს, სურს შეგვრძნების კოფიციენტი გამორიცხოს თავისი ანგარიშებისაგან. მაგრამ მას ეს არ შეუძლია; არ შეუძლია იმიტომ, რომ მეორე მხრით თვით ემყარება მას. ეს დამოკიდებულება პირველად დემოკრიტიკისათვის გამხდარა ნათელი. აბდერელი ბრძენი გვასწავლის, რომ აზროვნებას არ შეუძლია, გრძნობელობის საქმე უარყოს. მან ამ შემთხვევაში, თავისი ხელით უნდა მოჭრას ის ხე, რომელზედაც თვით ზის, ე. ი. მან თავისი ხელით საკუთარი თავი უნდა დაანგრიოს. საქმე ასე შორს არასოდეს არ მიდის. შემეცნების აქტების ფაქტად ქცევის პროცესში შეგვრძნება მართლაც კარგავს რეალური ფაქტორის მნიშვნელობას, მაგრამ მისი ანდერძის აღმსრულებლად გამოდის აღქმა — ეს დამთავრებული შეგვრძნება და დაუმთავრებელი აზროვნება. აღქმა სრულქმნილი მანიფესტაციაა შემეცნების ფაქტორის ცნობიერების სფეროში იმ ანტინომიური უკუფენისა, რომელსაც ჩვენ აქ თითქმის ყველა ფეხის ნაბიჯზე ვხვდებით. აღქმა, ერთი მხრით, ამტკიცებს მთელ არარაობას და არამყარობას გრძნობელობაში მოცემული სინამდვილისა, მეორე მხრით კი, ნათლად ამტკიცებს იმასაც, რომ გრძნობელობა აზროვნების ბნელი ასპექტი და ნეგატიური სახეა. ყველაზე უფრო ნათელ მაგალითს მუსიკალური სმენა იძლევა. ის სავსებით იმავე კანონებს და მიმართებებს აღწევს, რასაც თეორიული ცნობიერების უგანყენებულესი სახე, მათემატიკური აზროვნება. აღქმაა ის, რაიც აიძულებს თეორიულ ცნობიერებას, რათა მან შეგვრძნებებში მოცემულის უკან მძლეველი სფერო იგულისხმოს. ის, რაც ცნობიერებამ მის ასპექტში თეორიის და კრიტიკის შეჭრის გამო დაკარგა, უკან უბრუნდება მას აღქმის წყალობით. ცნობიერებაში შემოსული ყოველი ფაქტორი აღქმაში უნდა განსახიერდეს და იმიტომ მთელ

1. აქტორს ჯერ დაუწერია „იძლევა“ და შემდეგ ამ სიტყვით შეუცვლია (რედ.).

ცნობიერებას უკან უბრუნდება მისი პირველი ბუნებრივი უფლება. მასში შემოსულს ის ჭეშმარიტების სახელს ანიჭებს. აღქმა უმტკიცებს ცნობიერებას, რომ მას ცოდნის ყოველ მომენტში დამთავრებული ჭეშმარიტება მოეპოვება ხელთ. და ცნობიერებაც თავის მხრივ ხელად ჰქმნის საჭირო მსოფლმხედველობას. ის თავის ფრაგმენტულ ცოდნას აცხადებს სინამდვილის იმ ჭეშმარიტ ცოდნად, რომელსაც ის აქამდე რეალობის აუცილებლობის სახით დაეძებდა.

მე-მსოფიარება და მისი საკუთარი თვალსაზრისი

ცნობიერების ეს „საკუთარი მსოფლმხედველობა“ სახელს ანიჭებს იმ რეალობას, რომელსაც ამდენ ხანს ის დაეძებდა. აღქმაში ათვისებული შინაარსი უკარნახებს ცნობიერებას, აღქმის საგანი მიიღოს იმ არსებული და რეალური საგნის ადგილზე, რომლის არსებობის აუცილებლობას ცნობიერების აქტები პერმანენტულად ამტკიცებდნენ, მაგრამ მას არ იცნობდნენ. აღქმა იცნობს მას. ის მის მიერ აღქმული საგანია, ის საგანი, რომელიც ახლა ცნობიერების შინაარსად გადაქცეულა. ცნობიერება ხელმეორედ თვითცნობიერდება და რადგან ის საკუთარ სფეროში ახლა საგანთა შინაარსს ნახულობს, მედიდურდება საკუთარი ძალ-ღონის შეგნებისაგან და აკეთებს დასკვნებს: აღქმის ფორმებში და ცნობიერებით ინტუიციისაში მოცემული საგნის შინაარსი არის ის ნამდვილი საგანთა ქვეყანა, რომელსაც აქამდე ის მის გარეთ დაეძებდა. ცნობიერება კმაყოფილდება ამ საკუთარი შინაარსით და ამ დაკმაყოფილებიდან მას გამოჰყავს კანონი: ცნობიერებას არ შეუძლია შეიმეცნოს სხვა შინაარსი, გარეშე საკუთარი „შინა-არსისა“. ეს ფორმულა მე-ცნობიერების მთავარი კანონია. თუ მის სფეროში თეორიის მოქცევის მომენტი მას სშირად „შინა-არსს“ ართმევს და სხვა შინაარსს აძლევს, მე-ცნობიერება ამას იხილავს როგორც მისი საკუთრების უკანონო გატაცებას, მაგრამ ხელად ეგუება ახალ მდგომარეობას და ახალ შინაარსს აქცევს თავის „შინა-არსად“. ცნობიერებისათვის აუცილებელია შინაარსის ქონება და რადგან მან ვერ შესძლო არსის შემეცნება — ასეთის ცდამ ის ანტინომიების მსხვერპლი გახადა — ამიტომ ის იმის ადგილზე აშენებს საკუთარ არსს, საკუთარ „შინა-არსს“.

ამიერიდან ცნობიერებას აღარ შეუძლია იმის დანახვა, რომ არსებულ საგანთა სინამდვილე უფრო რთულია, ვიდრე ის საგანი, რომე-

ლიც მის სფეროშია მოქცეული, რომ რეალური საგანი სულ სხვაგვარადაა აგებული, ვიდრე მისი საგანი, რომ არსი ცნობიერების ჩარჩოებში ვერ უტყუა, რომ მისი საგანი შინაარსის მხრით გაცილებით მეტს შეიცავს, ვიდრე მე-ცნობიერებაში მოთავსებული მოცულობით მისი თანაბარი საგნის შინაარსი და სხვ. პირიქით, ამიერიდან ცნობიერების სფეროში ყოველი კუნჭული იმას ამტკიცებს, რომ არსებული საგანი და საგნობრივი სინამდვილე მხოლოდ ცნობიერებით „მე“-შია მოთავსებული და ცნობიერების შინაბუნებით სავსებით დახასიათებული და გარკვეული. ასეთ გათვითცნობიერებას შემდეგ მე-ცნობიერება ყოველივე მოქმედებას იმისაკენ მიჰყავს, რომ შემეცნება დაბოლოს აბსოლუტი ცნობიერების საგნად იქნეს გამოცხადებული. ამ აბსოლუტის კეთილშობილი სახე ამტკიცებს, რომ შემეცნებაში არაფერი არ არის მოცემული, რაიც ცნობიერების ბუნებიდან უშუალოდ არ გამომდინარეობდეს.

ეს არის ცნობიერების ცთუნება საკუთარი თავის მიმართ, მაგრამ ისტორიულად ეს ცთუნება საფუძვლად დაედო კაცობრიობის ნააზრევს. ფილოსოფიური იდეალიზმი, რომლის ფარგლებში უმთავრესად მიმდინარეობდა ფილოსოფიური პრობლემების განვითარება, ცნობიერების დასახელებული ცთუნების მეცნიერულ გამართლებას წარმოადგენს. იდეალიზმის ყველა ისტორიული თუ სისტემატიური სახეობა, ნათლად თუ ფარულად, ეყრდნობა ცნობიერების იმ გენერალურ თეზას, რომელიც ამტკიცებს, რომ ცნობიერებას გარეშე საკუთარი შინაარსისა, არაფრის შემეცნება არ შეუძლია. ყველა ფსიქოლოგისტური, რეალისტურ-პოზიტივისტური თეორია რომ ამ თეზას ემყარება, ეს ცხადია და დაუმტკიცებლადაც ნათელია. საინტერესოა მხოლოდ იმ ამბის ამთავითვე ცოდნა, რომ იდეალიზმის მკაცრი ლოგისტური კონცეფციების საფუძვლებიც ცნობიერების ცთუნებაშია მოთავსებული. ჩვენ ქვევით დავინახავთ, რომ წმინდა ლოგიზმი, რომელიც შემეცნებისათვის რეალური საგნის არსებობის აუცილებლობას პრინციპულად უარყოფს და ლოგისტურად შეფერილი ინტუიტივიზმი, რომელიც საგნების აბსოლუტ არსებობას აღიარებს — ორივენი უსათუოდ მე-ცნობიერების გენერალური დებულების ინტერპრეტაციის ცდას წარმოადგენდნენ. იდეალისტური ფილოსოფიის უკანასკნელი, ანტიფსიქოლოგისტური და თან ორიგინალური გამოცემა — ჰუსერლის სკოლის ფენომენოლოგია უკვე შეგნებულად ემყარება „გაწმენდილი“ ცნობიერე-

ბის მაქსიმუმს. და თუ ასეთ შემთხვევაში ლოგიკურად შემზადებული ზეიმი ფსიქოლოგისტურ ღრვობად გადაიქცევა, ეს არც ისე გასაკვირი ამბავია, როგორც ეს ჰუსერლს ჰგონია. ჰუსერლი ხომ თვით ამტკიცებს: არსებულ საგანთა ქვეყანა ერთ დღეს თუ მოისპობოდა, ამით განცდისა და ცნობიერების წმინდა არსებას შეიძლება მხოლოდ მოდიფიკაცია განეცადა, მაგრამ თავისი არსებობით ის ხელუხლებელი დარჩენილიყო. ქვეყნის მოსპობის შემდეგაც აბსოლუტი ცნობიერება ისე იარსებებდა, როგორც ყოველთვის. „რეალური არსი, რომელიც მოვლენების საშუალებით თავისთავს ცნობიერებისდაგვარად აქცევს — არასდროს არ არის ცნობიერების არსებობისათვის აუცილებელი“¹. ცნობიერებისათვის ასეთი აბსოლუტი როლის მინიჭებით ფენომენოლოგია იქცევა მე-ცნობიერების ფილოსოფიად.

**მე-ცნობიერების წინააღმდეგობა თეორიული
ცნობიერების მიმართ**

მე-ცნობიერების საკუთარი თვალსაზრისი ერთ მნიშვნელოვან შედეგს უსათუოდ აღწევს. ეს არის განმტკიცება იმისა, რომ შემეცნებისათვის აუცილებელია შინაარსის ქონება, რაიც რეალობის პრინციპულ აღიარებას ნიშნავს. მაგრამ რეალობის არსებობის ინტერპრეტაციის დროს ცნობიერება სავესებით ისეთ შეცდომას უშვებს, როგორც ის გლეხი, რომელმაც მტვერი თავის ოთახში იქ მზის სხივების შემოსვლის შემდეგ დაინახა. რადგანაც ცნობიერება ვერ პოულობს დასაბამს იმ შინაარსისა, რომელიც მას აქვს, მეორე მხრივ კი, მას საკუთარი შემეცნების აქტების გამართლებისათვის რეალური ვითარების არსებობა ესაჭიროება. ის თავის საკუთარ შინაარსს, — მისთვის ნათელს და გარკვეულს, აცხადებს იმ რეალურ საგნად, რომელიც მას უნდა შეემცნო, ე. ი. ცნობიერება შემეცნების საგნის ინტერპრეტაციის დროს აქარწყლებს იმ სხვაობას, რომელიც არსებობს რეალურ საგანსა და ცნობიერებაში ამ საგნის შესახებ მოთავსებულ სურათს, ე. ი. საგნის შინაარსს შორის. ამით, რასაკვირველია, არსებულის პრობლემასაც ყოველივე მნიშვნელობა ეკარგება. გამოდის, რომ ცნობიერებას თავისი შემეცნობელი აქტებით დამოუკიდებელი არსებული რეალობის

¹ იხილეთ: Ed. Husserl: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, Halle, a. d. S. 1913, გვ. 91—92.

არსებობა კი არ უმტკიცებია, არამედ თავისი საკუთარი თავის არსებობა, ამას კი არავითარი დამტკიცება არ ესაჭიროებოდა. ეს არის ცნობიერების ცდუნება საკუთარი თავის მიმართ. აზრის ისტორიაში მან უდიდესი როლი ითამაშა ცნობიერების ამ „საკუთარი თავის მოტყუებაზე“, ამ უბრალო ლოგიკურ შეცდომაზე აშენებულია ცნობიერების ფილოსოფია, ანუ იდეალიზმი. ცნობიერება თვით აცდენს საკუთარ თავს.

მაგრამ ცნობიერებაში შემეცნების რეალიზაციის პარალელურად, გარეშე ცნობიერების საკუთარი თვალსაზრისისა, იმთავითვე ნათლად მოცემულია ის მეორე მომენტი, რომელიც აქ პირველად პირველივე ცდის ზეგავლენით მოექცა — ეს არის კრიტიკის აუცილებლობის უნარი, რაიც შემეცნებაში თეორიის სახით არის ჩამოყალიბებული. და თუ მე-ცნობიერების თვითცდუნების გვერდით თეორიული ცნობიერების კრიტიკულ თვალსაზრისს მოვათავსებთ, ცნობიერების მთელი ფენომენი ხელად გაიხლართება წინააღმდეგობათა ურთულეს ხლართებაში. ამ წინააღმდეგობის მოხსნის ცდისთანავე ხელად ნათელი გახდება ცნობიერების თვითცნობიერების ლოგიკური სისუსტე. კრიტიკის ყოველი ახალი მომენტი კითხვის ნიშანს უსვამს ყველაფერს, რაიც მის წინ ცნობიერებაში შინაარსის თუ კანონის სახით არსებობდა. მიღწეული ცოდნის კარჩაკეტილობა ნიავდება და შემეცნების საზღვრები გაიშლება, ძველის ადგილს იჭერს ახალი, პრინციპს სცვლის კანონი და ამ გზით უქმდება, როგორც შემეცნებაში უკანასკნელი ჭეშმარიტების მიწვდომის საკითხი, ისე მე-ცნობიერების მიერ მიღწეული რეალობა. კრიტიკა კითხვის ქვეშ აყენებს ცნობიერების როლს შემეცნებისათვის საერთოდ. ცდის საშუალებით ცნობიერებაში შემოტანილი „მეორე დაეჭვების“ მომენტი იქცევა პრინციპად და იძლევა „მესამე დაეჭვებას“, რომელიც უკვე მიმართულია თვით ცნობიერების მნიშვნელობის წინააღმდეგ. აუცილებელი ხდება ცნობიერების კრიტიკის თვალსაზრისის გაბატონება. მაგრამ ცნობიერებას თავისი ბუნებით არ შეუძლია კრიტიკულ თვალსაზრისს საბოლოოდ შეეგუოს, მას არ შეუძლია სერიოზული დაფიქრება თავისი თვითცდუნების ლოგიკური საფუძვლების შესახებ და ამიტომ კრიტიკული ანუ თეორიული ცნობიერება ამიერიდან კარგავს უფლებას, ატაროს ცნობიერების სახელი. ის ცნობიერების მიმართ მხოლოდ საწინააღმდეგოდაა განწყობილი. ამიტომ მიზანშეწონილი იქნება, თუ ჩვენ შემეცნება-აქტების ავტონო-

მიური გადმოვლენის იმ ნაწილს, რომელიც ცნობიერებაში წუთიერ შინაარსებად წარმოდგენილა, სახელად ცნობიერებას დაუტოვებთ იმ ნაწილს კი, რომელიც თეორიის სახით მომდინარეობს და შემეცნების შინაარსების მოხსნას და მიღებას მიმართავს, თეორიას ანუ მეცნიერულ აზრს ვუწოდებთ. უკანასკნელი სახელწოდება გაცილებით უფრო მართებულია, რადგან ის, რაიც ამ შემთხვევაში ნაგულისხმებია, მოცემულია მეცნიერების განვითარების ისტორიაში.

„განსახილველი განსახილველი“

ამრიგად, ჩვენ უნდა დავახასიათოთ ის ცდაში მოცემული, მაგრამ ცდაზე მეტი, რომელიც ცნობიერების არეში მთელ რევოლუციას იწვევს.

რასაკვირველია, მეცნიერული აზრის საკუთარ კრიტიკულ თვალსაზრისს ჩვენ აქ არ განვიხილავთ, არამედ მას შევეხებით მხოლოდ იმდენად, რამდენად ის ცნობიერების ფენომენია, რამდენად ის მონაწილეა ცნობიერების შინაარსის შენების პროცესში.

ცნობიერების სფეროში შემეცნების ფაქტების რეალიზაციის დროს ცნობიერების საკუთარი თვალსაზრისი ერთ რაიმეს მოითხოვს დაინებით: მას სურს დაუბოლოებელის დაბოლოება, განუსაზღვრელის განსაზღვრა. რას ნიშნავს ეს? ჩვენ ვიცით, რომ ბუნებრივად განწყობილმა, ე. ი. გულუბრყვილო ცნობიერებამ, კრიტიკის თვალსაზრისა ცდისაგან მოიპოვა, მაგრამ ის, რაიც ამ მომენტიდან მოექცა მასში, არც ცდა არის, არც მისი ობიექტი და არც ისეთი რამ პრობლემა, რომლის გადაჭრა ცდის საშუალებით შეიძლებოდა. მაგრამ იმით, რომ ცნობიერება ამ გზით მოპოვებულ საკუთარ „შინა-არსს“ იმ არსებული რეალობის სრულ ადექვატობად აცხადებს, რომელსაც ის აქამდე დაეძებდა, ის ტოვებს თეორიის და კრიტიკის თვალსაზრისს და უბრუნდება მის პირველ ბუნებრივობას. ამით ცნობიერება თავს ინთავისუფლებს იმ მუდმივი წასვლა-მოსვლა და მოძრაობისაგან, რაიც მის სფეროში თეორიამ გაამეფა. ის თავს ანებებს რეალობის ძიებას და ნამდვილ რეალობად იმ შინაარსს აცხადებს, რომელიც საჭირო მომენტში ხელთ მოეპოვება. ის თვითცდუნების საშუალებით რწმუნდება, რომ მას საძიებელი აღარაფერი დარჩენია. ცნობიერება იმუშავებს საკუთარ მსოფლმხედველობას და მასში პოულობს ის დასასვენებელ ნავსაყუ-

დელს. მაგრამ, ცხადია, ამით შემეცნების იმ ფენომენს, რომელიც აქ თეორიის სახითაა წარმოდგენილი, ის გარეთ ვერ გააძევებს. ცნობიერებისათვის ანგარიშის გაუწვევლად რჩება ის თავის ადგილზე და იწყება დაუბოლოებელი და პრინციპულად მოუხსნელი წინააღმდეგობა მასსა და „დასვენებულ“ ცნობიერებას შორის. ეს წინააღმდეგობა ცნობილია როგორც მსოფლმხედველობისა და მეცნიერული აზრის დაპირისპირება. ცნობიერება იქცევა მსოფლმხედველობის მოტივაციად. ის იმუშავებს სხვადასხვა თვალსაზრისებს: შემეცნებაში ჩვენ ვაღწევთ ჭეშმარიტებას — ჭეშმარიტება უდრის სინამდვილეს; შემეცნების პროცესში თავისთავად არსებული სინამდვილე ჭეშმარიტების სახით იქცევა ჩვენ სინამდვილედ და სხვ. ეს დებულებები რომ არ წამოეყენებინა მას, მაშინ, ცხადია, ის თავისი საკუთარი შინაარსის ცოდნას არსის ცოდნად არ გამოაცხადებდა და იმ სურათს სინამდვილისა, რომელიც მასში წარმოდგენილია, სინამდვილის მავერად არ მიიღებდა, ე. ი. ის არ იქნებოდა ცნობიერება. მაგრამ ის რჩება ცნობიერებად და ამიტომ მისი შემეცნებითი მოქმედება ყოველთვის დაუბოლოებელის დაუბოლოებას, განუსაზღვრელის განსაზღვრას წარმოადგენს. ცნობიერება შემეცნების მაღალ ფორმებშიაც რჩება იმ ცნობიერებად, რომელსაც მხოლოდ დროის კატეგორია გააჩნია. ამიტომ არის, რომ მის ბუნებას უტყუარად რომელიმე მსოფლმხედველობა, ე. ი. დასასვენებლად წინასწარ შემუშავებული თვალსაზრისი უნდა გამოხატავდეს.

პლატონი მარტო იმით კი არ ყოფილა ფილოსოფიური იდეალიზმის მამამთავარი, რომ მან ქვეყნის რეალურ და არსებულ საგანთა განფენილობის მიღმა არსებულად არსებული, ე. ი. იდეა, განსჭვრიტა და ეს პირველ პრინციპად გამოაცხადა. არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ მან ეპისტემე — ამ შემთხვევაში შემეცნება — განუსაზღვრელის განსაზღვრის საშუალებით მიიღო და დაასაბუთა. ამ მოქმედებით პლატონმა ცნობიერების თვალსაზრისისათვის გნოსეოლოგიური გამართლებების საფუძვლები გამონახა და მას შემდეგ ფილოსოფიის ისტორია ცნობიერების საკითხების ფილოსოფიურად დამუშავების და ცნობიერების ბუნებრივი პრეტენზიების გამართლების ისტორიად ვარდა იქცა. შემეცნების ავტონომიის ცნობიერებაში რეალიზაციის მეორე აუცილებელი ნაკადი კი ე. წ. მეცნიერული აზროვნება ამ მსოფლმხედველობის გარეშე დარჩა. თუ უამრავი ფილოსოფიური სისტემა და მათი დასაბამი პრინციპის უთვალავი მეტაფიზიკური ვარიანტი ყოველთვის ცნობიერების ფილოსოფია ყოფილა, თუ ყოველთვის ეს სისტემები

ცნობიერების სიძლიერეს თუ სისუსტეს, სამართლიანობას თუ მცდარობას, ჭეშმარიტებას თუ თვითტყუნიებას იძლეოდნენ, მათ არასოდეს მეცნიერული აზრის ფილოსოფია არ მოუციათ. „მეცნიერული აზრის“ ფილოსოფია ჯერ კიდევ არ დაწერილა. არც თვით სპინოზას *more geometrico*, არც კანტის მიერ „მათემატიკის და გეომეტრიის მეთოდით“ მეტაფიზიკაში მოხდენილი რევოლუცია, არც კოპენის მეცნიერული ფაქტის ნაამაგარზე დამყარებული „სციენციფიზმი“ არ იძლევა მეცნიერული აზრის ნამდვილ ფილოსოფიას. არც ერთ სისტემას (სპინოზას გარდა) არ მიუტოვებია ცნობიერების განსაკუთრებული თვალსაზრისი და არც ერთი არ განთავისუფლებულა ანტროპომორფიული ელემენტების ზეგავლენისაგან. „მეცნიერული აზრის“ ფილოსოფიურ პრობლემასთან მისასვლელად კი აუცილებელია ყოველივე განსაზღვრას და დაბოლოებას თავი გაეანებოთ, „განუსაზღვრელი“ შემეცნებაში აქსიომატური მოცემულობით მივიდეთ, ამ მოცემულობის საფუძვლები ნათელი გავხადოთ და სხვა კიდევ ბევრი რამ.

„შპინოს სხვაგვარად არ-ყოფნა“

ჩვენ უკვე ვნახეთ, თუ რა გზით შეიძლება აზრის თვალსაზრისი ცნობიერების არეში მოექცეს. ცნობიერებაში კრიტიკული მომენტის ჩასახვით გამოწვეული რევოლუცია არამც თუ საფუძველია თეორიული ცნობიერებისათვის, არამედ დასაყრდნობია აზრისათვისაც. ცნობიერების თითოეული კრიტიკულ-თეორიული აქტით აზრი გამაგრდება ცნობიერების არეში. ეს „გამაგრება“ ყოველთვის არსის აზრის გამაგრებაა, მის მიერ ცნობიერების პოზიციების აღება. არსის საზრისის ცნობიერებაში გამაგრება არამც თუ ეწინააღმდეგება ცნობიერების საკუთარ ბუნებას, არამედ მას პირდაპირ უარყოფს. ცნობიერების მიერ ათვისებული მოვლენა და ცოდნად აღიარებული სინამდვილე ყოველთვის განსაზღვრული სახე და სურათია, ის არის შემოფარგლული ცოდნა; მას იცნობს ცნობიერება და ღებულობს სინამდვილის ადექვატ გამოხატულებად. რადგან ცნობიერებას სხვაგვარი მისვლა არ შეუძლია არსის სფეროში, ამიტომ მას თავის სხვაგვარი მოქმედების შეუძლებლობა გადააქვს სინამდვილის სფეროში და არსს „სხვაგვარად არ-ყოფნის“ ღებულებას ახვევს თავზე. ამით შემუშავდა ცნობიერების შემეცნებითი მოტივაცია. სხვაგვარი მოქმედების შეუძლებლობა იქცევა არსის სხვაგვარად არ-ყოფნად. საფუძველი ამ მსოფლ-

მხედველობისათვის არის ცნობიერების მოტივაციის ის კარნახი, რომელიც აიძულებს მას რეალურ სინამდვილის ადგილას დააყენოს ის სინამდვილე, რაიც მას თავის შინაარსად აქვს. ამიტომ ცნობიერება სამართლიანად იქცევა, როცა ის არსის შემეცნების აპრიორულ პირობას არსის მაქსიმუმის „სხვაგვარად არ-ყოფნის“ თეზით გამოხატავს. ცნობიერებას არ შეუძლია წარმოიდგინოს, რომ არსებობს არსის შემეცნების სხვა ფორმები, რომ არსის ნოეტურ ფორმულებს შეუძლიათ სხვაგვარად იყვნენ, რომ არსი შეიძლება სხვაგვარად არსებობდეს, ვიდრე ის ამ მომენტში ცნობიერებისათვის არსებობს და სხვა. მეცნიერება ცდება, მაგრამ შეცდომა იმანენტურია მისი საკუთარი ბუნებისა.

ცნობიერებას თავისი თვითცდუნების გასამართლებლად ხელთ მოებოვება ერთი კოსმოლოგიური ხასიათის არგუმენტი. ცნობიერება გრძნობს, რომ სინამდვილეში არ შეიძლება სხვა რეალური ქვეყანა არსებობდეს, გარეშე იმ ქვეყნისა, რომელშიაც ჩვენ ვიმყოფებით. ცნობიერების საკუთარი თვალსაზრისი ცდილობს ეს წინათგრძნობა და განცდა თეორიული საშუალებით დაამტკიცოს. ის აშენებს ამა თუ იმ თეორიას და სწორედ ამ თეორიის შენების დროს მხილდება მისი წინააღმდეგობით სავსე და ემინენტ-სუბიექტივისტური ბუნება. საუკეთესო ნიმუშს ასეთი ცნობიერების თვალსაზრისზე შემდგარი და ამიტომ შემცდარი თეორიისა იძლევა ედ. ჰუსერლი. ჰუსერლი წერს: „ხომ შესაძლებელია იმის მიხედობა, რომ რასაც ერთი „მე“ შეიცნობს, ის პრინციპულად შესაცნობია ყველა „მე-სათვის“... მივიღებთ ამას, მაშინ ცხადი გახდება, რომ თუმცადა ლოგიკურ-ფორმალურად შესაძლებელია ჩვენი ქვეყნის მიღმა სხვა დროული და ერცეული ქვეყანა არსებობდეს, სინამდვილეში კი ასეთი არსებობა არის სრული უაზრობა. თუ საერთოდ ქვეყანა, ე. ი. რეალური საგნები, არსებობენ, მაშინ ისინი უნდა მოთავსდნენ ჩემი და ყველა სხვა სულიერი არსების ცდის მოტივაციებში“, და სხვ.¹ ჩვენი ფსიქიკის ასეთი არგუმენტი მეტი თავდების მომცემია სინამდვილის სწორი შემეცნებისათვის, ვიდრე ის ლოგიკური, რომელიც ქვეყნის სხვაგვარად არსებობისათვის ფორმალურ საფუძვლებს იძლევა? რასაკვირველია, არა. ის არგუმენტიც რომ სწორი იყოს, ნუთუ ის ამტკიცებს შემეცნებისათვის ქვეყნის სხვაგვა-

¹ იხილეთ: Husserl: „Ideen, etc.“, გვ. 90.

რად არ-ყოფნის აუცილებლობას?! ის ფაქტი, რომ ჩვენს ცდაში ე. ი. ჩვენი აღქმის მოტივაციებში მოცემული ქვეყანა, რომელიც ყველა სხვა ჩვენდაგვარი აღქმით დაჯილდოებულ არსებათა ცდაშიაც არის მოცემული, სავსებით არ ამტკიცებს იმას, რომ ქვეყანას ცნობიერებისათვის სხვაგვარად ყოფნა არ შეუძლოს. ეს მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ჩვენს ცნობიერებას სხვაგვარად ყოფნა არ შეუძლია, ქვეყანა კი ცნობიერების ყოფნისაგან სულაც არ არის დამოუკიდებელი. ამ თეზის შემობრუნება აღარ შეიძლება, ე. ი. ცნობიერება არ შეიძლება ქვეყნის ყოფნა-არყოფნისაგან დამოუკიდებელი იყოს. „სხვაგვარად არ-ყოფნა“ ყოველთვის ცნობიერების ამგვარად ყოფნას ამტკიცებს, მაგრამ ამით რეალობის ბუნებისათვის ძალიან ცოტაა გაკეთებული. ცნობიერება აქ კმაყოფილია თავისი საკუთარი ნამოქმედართ და ის მოვალეა თავის თავს დაუმტკიცოს, რომ მისი ნამოქმედარი და მისი საკუთარი ქვეყანა, ერთადერთი რეალური ქვეყანაა სხვა შესაძლებელ ქვეყანათა შორის. ისე, როგორც ლაიბნიცის ღმერთი პირველგაჩენის წინ ურიცხვი შესაძლებელიდან იმ ქვეყანას ირჩევს, რომელიც გაჩენილია და ამას ჩადის იმიტომ კი არა, რომ მას სხვაგვარად მოქმედება არ შეუძლია — არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ აი ეს ქვეყანა მისი ღვთაებრივი ბუნების მანიფესტაციისათვის ყველაზე უფრო მიზანშეწონილია — ის არ აირჩევს მაგ. სავსებით მცდარ ანდა ცდუნებას მოკლებულ ქვეყანას, რადგან ამ შემთხვევაში თეოდიციის პრობლემა მოიხსნებოდა და ღმერთის არსებობის საჭიროებაც დაუმტკიცებელი დარჩებოდა, — სწორედ ასე იქცევა ჩვენი ცნობიერებაც. ის ქვეყნის გნოსეოლოგიური შესაძლებლობის ფორმულად მის სხვაგვარად არ-არსებობას იღებს და ამაზე აშენებს თავის საერთო მსოფლმხედველობას. მაგრამ ისე, როგორც თეოდიციის პრობლემა ლოგიკურ ცდუნებაზეა აშენებული და ღმერთის რეალურად არსებობის დამტკიცებას ვერ იძლევა (რაც ძალიან კარგად ჯერ კიდევ ეპიკურემ იცოდა!), ასე არ შეუძლია ცნობიერებას იმის დამტკიცება, რომ არსის სხვაგვარი მანიფესტაციის ფორმები არ არსებობს, ვიდრე ეს ცნობიერების მოტივაციებშია მოცემული. ცნობიერების მაქსიმუმში გამოხატული ქვეყანა ცნობიერების საკუთარი ქვეყანაა და არა ის ქვეყანა, რომელსაც შემეცნება-აქტის ავტონომიური ბუნება დაეძებს.



შემეცნების საერთო თეორიისათვის ახალი სიტყვის თქმა და თან ცნობიერების უკანონო პრეტენზიების ალაგმვით შემეცნება-აქტისათვის თავისი ავტონომიის მინიჭება მხოლოდ „მეცნიერულ აზრს“ შეუძლია. „მეცნიერული აზრი“ შემეცნების პირველივე ანალიზიდან იმას გვიმტკიცებს, რომ ცნობიერებაში მოცემული „ქვეყნის სხვაგვარად არ-ყოფნა“ არ გამოხატავს სინამდვილის და არსის ნამდვილ ბუნებას. ცნობიერების სფეროში „მეცნიერული აზრი“ შემეცნების ის აუცილებელი პირველპირობაა, რომელიც აქ ყოველგვარ საკუთარ შინაარსს მოკლებულია, მაგრამ ყოველგვარი შინაარსის სათავე და საფუძველია. ცნობიერებაში მოქცეული შინაარსი ცნობიერების შინაარსია და როგორც ასეთი, განსხვავებულია რეალური საგნის შინაარსისაგან. და რადგანაც ცნობიერების სფეროში „მეცნიერულ აზრს“ შინაარსი არა აქვს, ამიტომ ის სხვაა, ვიდრე ცნობიერების შინაარსი. ამით კი „მეცნიერული აზრი“ იქცევა იმ სხვაობის საჩვენებელ ფაქტორად, რომელიც რეალურ საგანსა და ცნობიერების შინაარსს შორის არსებობს. ცნობიერების სფეროში „მეცნიერული აზრის“ არსებობა თავდებია იმისა, რომ შემეცნება და მისი პროგრესი შესაძლებელია იმ სხვაობის ნიადაგზე, რომელიც აუცილებლად უნდა არსებობდეს რეალურ საგანს და ცნობიერებაში ამ საგნის შესახებ მოთავსებულ სურათს შორის. სწორედ ამით აზრი ცნობიერების სფეროში არსის ბუნების წარმომადგენლობად იქცევა, არსის კანონიერი უფლებების მატარებელ ინსტანციად. მაგრამ ის გარდაუვალი და დაუძლეველი ანტიკომუნაზი, რომელიც ცნობიერებაში შემეცნების რეალიზაცია დაიწყო, აქაც ვლინდება ახალი წინააღმდეგობის სახით. თუ „მეცნიერულ აზრში“ უშუალოდ მოცემულია არსის საგნობრიობა, ე. ი. აზრი არსის აზრია, მაშინ საიდან ისმება პროგრესის საკითხი? ერთი მხრით ნათელია, რომ მას შემდეგ, რაც შემეცნება ცნობიერების ზეგავლენისაგან თავს გაინთავისუფლებს და სავსებით მეცნიერული აზრის ნიადაგზე დადგება, ის უშუალოდ შეეხება არსის ბუნებას; თუ ეს უშუალო შეხება არსის სრული ასახვა არის, მაშინ, ცხადია, შემეცნებაში არსი ერთიანად უნდა გამოვლინდეს და შემეცნების პროგრესიც შეწყდეს. მეორე მხრით, სწორედ „მეცნიერული აზრის“ თვალსაზრისს არ შეუძლია პროგრესის ფაქტის უარყოფა. შემეცნების პროგრესი ფაქტია, ფაქტის უარყოფა კი შეუძლებელია. — ერთი სიტყვით, შემეცნების პრობლემა ამ მაღალ



რეგიონებშიც ანტინომიების ქსელშია ვახვეული და ასე იქნება ის მანამ, სანამ თავს არ დააღწევს ცნობიერების თვალსაზრისს. ცნობიერების სფეროდან თავის დაღწევა მას არ შეუძლია, მაგრამ მას შეუძლია თავი დააღწიოს მე-ცნობიერების მსოფლგაგებას. ჩვენი მოფიქრების საილუსტრაციოდ, საჭიროა აქვე მოვიყვანოთ ერთ-ერთი მეცნიერული ხასიათის პრობლემა, რომელიც ნათლად დაგვანახებს, თუ როგორაა არსის ცნობიერებაში უშუალო შემეცნება ანტინომიების სახით მოვლენილი. ავიღოთ საყოველთაოდ ცნობილი მაგალითი: დრო და სივრცე. მათი ამ ცნებების განვითარების ისტორიის მოკლე მიმოხილვა დაგვარწმუნებს იმაში, თუ როგორ ითავისუფლებს თავს ეს ორმავე პრობლემა განვითარების ყველა საფეხურზე ცნობიერების ზეგავლენისაგან და თან ნათელყოფს შემეცნების ანტინომიურ უკუყენას ამავე ცნობიერებაში.

ის ამბავი, რომ დროისა და სივრცის ცნება ანტინომიას შეიცავს, ისევე ძველია, როგორც თვით სპეკულაცია ამ საგნის შესახებ. ყველასათვის ცნობილი ძენონის პარადოქსები დროისა და სივრცის ცნებების მოხმარების პარადოქსებს ემყარება. პლატონი ძალიან რთული სპეკულაციის საშუალებით გამოყოფს დროს აზროვნებისა და გრძობელობის სფეროდან და მას რაღაც შუამდგარ ადგილზე ტოვებს. სივრცე კი პლატონისათვის ის მათემატიკური ცარიელი ადგილია, რომლის საფეხურები იდეამ უნდა გაირბინოს და ამით შეგრძნებებში ხელსახები რეალობა წარმოშვას: „ტიმეუსში“ პლატონი გარკვეულად აღიარებს, რომ სივრცის პრობლემას აზროვნება შეჰყავს ისეთ გამოუვალ, ბნელ ჩიხში, საიდანაც მისთვის ყველა გამოსავალი გზა იმთავითვე აღკვეთილია.

არისტოტელემ დროისა და სივრცის პრობლემა გაამარტივა. მან ისინი შეიტანა თავის კატეგორიების სისტემაში და მიანიჭა მათ პრედიკატები: სად და როდის. ეს სად და როდის, როგორც არისტოტელეს ყველა სხვა კატეგორია, საგნების უკანასკნელ აბსტრაქციას წარმოადგენენ. შემეცნებისათვის ისინი წარმოდგენილია ვითომცდა ცარიელ ჭურჭლებად, რომლებშიაც სავსებით მოთავსდება მთელი საგნობრივი ქვეყანა. ეს შეხედულება მეფობდა კანტამდე; კანტმა აქ იმდენად შეიტანა კორექტივი, რამდენად მან დრო-სივრცეს უარი უთხრა აზრის მიერ მინიჭებულ ობიექტურობაზე და ისინი ინტუიციის აპრიორულ, მაგრამ მაინც სუბიექტურ ფორმებად გამოაცხადა. ამ სუბიექტურის

ჩარჩობებში ეტევა და მიმდინარეობს ყოველივე ობიექტური. — ნუ და-
გაეიწყებდათ, რომ ის დრო და სივრცე, რომელზედაც აქ ლაპარაკია,
ნიუტონის ფიზიკის დრო და სივრცეა. ნიუტონის ფიზიკა ამუშავებდა
იმ მატერიალურ სუბსტრატს, რომელიც ავსებს დროსა და სივრცის
ცარიელ ჭურჭლებს. ამ ცარიელ, თან აბსოლუტი ხასიათის ჭურჭლებში
მოთავსებულია მთელი ქვეყნიერება. ქვეყნიური მოვლენა მიმდინარე-
ობს დროში და არის სივრცეში. კანტის თვალსაზრისის საფუძველზე
თანხმებულია ნიუტონის მეცნიერებასთან, ხოლო იმ აბსოლუტი ჭურ-
ჭლების წარმოსადგენად მიღებულია ინტუიციის ფორმები, რაიც
აუცილებელი პირობაა იმისა, რასაც კი შემეცნება შეიმეცნებს.

თუკი ცნობიერების თეორიის ნიადაგზე დაედგებით, მაშინ მართა-
ლია როგორც კანტი, ისე ნიუტონი. იმისათვის, რომ ცნობიერებამ
შეძლოს — გაიგოს ფიზიკის მეცნიერების არსებობის ფაქტი, მან უნდა
მიიღოს აბსოლუტი დროსა და სივრცის არსებობა. იმისათვის კი, რომ
მან გეომეტრიის მეცნიერება წარმოადგინოს, ქვეყანა სამგანზომილე-
ბიან კონტინიუუმად უნდა მიიღოს და სხვ. ცნობიერება ასე იქცევა არა
მარტო იმისათვის, რომ ჩვენი აღქმითი მსჯელობის ფორმები უსა-
თუოდ სამგანზომილებიანია, არამედ იმისათვისაც, რომ ჩვენი აზროვ-
ნების მთელი ლოგიკური მოქმედება — რაიც კი გაშლილია ცნობიერე-
ბის სფეროში — მას ემსახურება და მის ირგვლივ ტრიალებს, მაგრამ
როგორ მოვარიგოთ ამას თანამედროვე მათემატიკა და ფიზიკა. არაე-
კლიდური პოსტულატის რთულ საკითხებსაც რომ ჯერხნობით თავი
გავანებოთ, რა ვუყოთ რეალობის თეორიის იმ უბრალო დებულებას,
რომ სინამდვილეში ქვეყანას ოთხი განზომილება აქვს და ყველა ქვეყ-
ნიური მოვლენა უსათუოდ ოთხ (და შეიძლება მრავალ) დიმენზიებში
მიმდინარეობს? ჩვენს ცნობიერებით საქმიანობას ხომ არავითარი სა-
შუალება არ გააჩნია წარმოადგინოს ოთხგანზომილებიანი ქვეყანა ანდა
რელატიური დრო-სივრცე? ჩვენს აზროვნებას შეუძლია მოიხზროს,
რომ ყველაფერი მიმდინარეობს დროში და არის სივრცეში — ასე
ფიქრობდნენ კანტი და ნიუტონი. დღეს კი ჩვენ ვამბობთ, რომ დროსა
და სივრცეში არაფერი არ მიმდინარეობს, დრო და სივრცე საფუძველზე
არ არსებობს იმ გაგებით, როგორც ეს კანტს წარმოედგინა. არსებო-
ბენ მხოლოდ მკვრივ საგანთა სისტემები და ყოველი ასეთი სისტემა
თვით ქმნის მისთვის საჭირო და აუცილებელ დრო-სივრცეს. თუ ეს
ასეა, ცხადია, მათთვის არავითარი წინასწარი საზღოვნო პირობა არ

შეიძლება არსებობდეს. ამით კი ცნობიერების წინაშე აღიმართა ისეთი დაუძლეველი ციხე-სიმაგრე, ისეთი გარდაუვალი წინააღმდეგობა, რომლის წინაშე უსუსურთა ყველა მისი მაქსიმი თუ ლოგიკური სოფიზმი. ერთი სიტყვით, რელატივობის ფიზიკიდან აღებული ეს უბრალო მაგალითი ნათლად გვიმტკიცებს, რომ აქ რაღაც ისეთია მოცემული, რომლის არც დაძლევა და არც გაგება ჩვენი ცნობიერების თეორიას არ შეუძლია; ცნობიერებას არ მოეპოვება იმათთვის შესაგუებელი სააზროვნო კატეგორიები, ცნობიერებას არ აქვს საზომი, რომლითაც იმ მოვლენების სისხო განიზომებოდეს.

გენერალური ანტიროშია

ჩვენს მიზანსაც, ცხადია, არ შეიძლება შეადგენდეს იმ საკითხების გარკვევა, რაიც აქ კანონიერად უნდა წამოიჭრეს. დასახელებული პრობლემები აქ ჩვენ იმის საილუსტრაციოდ მოვიყვანეთ, რომ ცნობიერების თეორია, ცნობიერების „კერძო“ თვალსაზრისი გამანადგურებელ წინააღმდეგობაში გაიხლართება იმწამსვე, რა წამს „მეცნიერული აზრი“ არსის საგნობრივ ბუნებას უშუალოდ შეეხება. შემეცნების ანტინომიური ბუნების ნათელსაყოფად ასე შორს წასვლაც არ არის საჭირო. ის შემეცნებაში მოჩანს პირველივე აქტის ცნობიერებაში მოქცევის დროს, მაგრამ ის თავისი განვითარების გარდამავალ საზღვარზე გენერალური ანტინომიის სახეს ღებულობს. სადაც კი ცნობიერება აზრის არსისეულ ბუნებას ოდნავად ეზიარება. ის იქვე მისივე მსხვერპლი ხდება. შემეცნების გზა ანტინომიების სისტემად გადაიქცევა, დაბოლოს კი მთელი შემეცნება ერთ გენერალურ ანტინომიას ჩააბარებს თავისი პირველსათავის ავტონომიას. აი უბრალო, მაგრამ ბევრის მოქმედი მაგალითი: ჩვენ გვინდა ყოველმხრივ შევისწავლოთ შედარების ცნება. ცნობიერებას (ე. ი. ფსიქოლოგიას) შეუძლია შედარება მოახდინოს, ორ საგანს, ორ მოვლენას, ორ განცდას, ორ აღქმას, ორ ინტენსივობას და სხვათა შორის. არ არსებობს ისეთი ფსიქიკური განცდა, რომელიც ერთ აქტში სამ საგანს, სამ მოვლენას, სამ ტონს განიცდიდეს და აქედან მათი შედარების ცნება გამოჰქონდეს; ფსიქიკურ განცდას შეუძლია შეადაროს მხოლოდ ორი. თუ მაგალითად თქვენ გსურთ თქვენი ხელის სამი თითი ერთიმეორეს შეადაროთ, თქვენ შედარებას ახდენთ წყვილ-წყვილად. ადარებთ პირ-

ველს და მეორეს, პირველს და მესამეს, მეორეს და მესამეს და სხვ. წარმოუდგენელია ერთ განცდაში სამი მომენტი — ერთი — მეორე — მესამე — ედარებოდეს. აქედან შეგვიძლია ჩვენ გამოვიტანოთ შესაფერი დასკვნა: შედარება, როგორც ფსიქიკური მოვლენა, შესაძლებელია მიმდინარეობდეს ორ მონაწილეს შორის, ე. ი. ყოველი შედარება და რელაცია ცნობიერების არეში განსაზღვრულია ორი კომპონენტით, ორი კომპონენტი უნაკლოდ გამოხატავს მის ბუნებას და კომპონენტების რიცხვის გადიდება საჭირო არ არის. ახლა ავიღოთ ასევე ცნება შედარება და მივსცეთ მას რომელიმე მათემატიკური ან ფიზიკური შინაარსი. მაგ. თქვენ გსურთ გაიგოთ, თუ რამდენი კომპონენტია იმისათვის საჭირო, რომ სივრცეში რომელიმე წერტილის მდგომარეობა გამოარკვეოთ. ამისათვის თქვენ შეგიძლიათ აიღოთ სამი კომპონენტი. მაგ. რომელსამე მატერიალურ წერტილს განსაზღვრავს სამი ძალა; თუ ისინი სამი სხვადასხვა მიმართულებით თანაბარი ძალით მოძრაობენ, ცხადია, წერტილი თავის ადგილზე დარჩება. მაგრამ წარმოვიდგინოთ, რომ ერთ-ერთი მიმართულებით ძალამ მოიმატა, მაშინ, ცხადია, წერტილი თავის პირველ მდგომარეობას შეიცვლის. თუ სად მოთავსდება ის სივრცეში, ამის გამოანგარიშება ზუსტად შეიძლება. თუ სამივე ისარი მოძრაობს თანაბარი ძალით და სამივე კუთხე თანასწორია, მაშინ წერტილი O დგას ერთ ადგილზე, მაგრამ თუ ისარ a -ს მოემატა ძალა, წერტილი O გამოიცვლის ადგილს, მაგრამ ის a -ს მიმართულებით კი არ წავა, არამედ, რადგან მასზე ორი სხვა ძალა c და b ჯერ კიდევ გავლენას ახდენენ, ის მივა o -ში. თუ ჩვენ გვსურს O ადგილს მოვნახოთ მას შემდეგ, რაც a -ს ძალა მოემატა, ამისათვის ჩვენ სამივე ძალა ერთიმეორეს უნდა შევადაროთ. ისეთი შემთხვევაც შესაძლებელია, როცა წერტილი O გაჰყვება a -ს მიმართულებას. ამ შემთხვევისათვის კი აუცილებელია, რომ $a > c + b$. თუ ახლა ჩვენ მოვისურვებთ გავგოთ O -ს მოძრაობის სიჩქარე, მაშინ ხელახლა სამივე ძალის ინტენსივობა და სიდიდე უნდა გავზომოთ და სხვა. ერთი სიტყვით, ნათელია, რომ სივრცეში მატერიალური წერტილის შედარება შესაძლებელია სამი კომპონენტის საშუალებით. ჩვენს ფსიქიკურ ორგანიზაციაში ამისდაგვარს ვერაფერს შევხვდებით. ცნობიერებას შედარებისათვის სავსებით ჰყოფნის ორი კომპონენტი. მატერიალურ წერტილს კი თავისი მდგომარეობის გასარკვევად ერთ აქტში სამი ელემენტი ესაჭიროება. ეს — „სამი“ შეიძლება უსასრულოდ გაიზარ-

დოს. მაგრამ მიუახლოვდება თუ არა კომპონენტების რიცხვი დაუბოლოებლის საზღვარს, მყისვე „ეს მეცნიერული აზრი“ ანტიროშიაში ჩაქარდება აზრთან. „მეცნიერული აზრის“ მთერ კომპონენტების რიცხვის გაფართოება ერთხელ კიდევ ამტკიცებს, რომ მისთვის სავალდებულო არ არის ცნობიერების „ამგვარად ყოფნის“ დებულება. „აზრმა“ არ იცის ამგვარად ყოფნა, ის დაცლილია ყოველგვარი ცნობიერებითი შინაარსისაგან, ამით ის უშუალოდ ეხება არსის საგნობრივ ბუნებას. მაგრამ რადგან არსს მასში სრული გასაგნება არ შეუძლია, ამიტომ შემეცნების საერთო ანტიროშია იმ გარდამავალ საზღვართან, სადაც აზრი დაუბოლოვებელი კომპონენტების რიცხვით განსაზღვრულია, ე. ი. იქ, სადაც აზრი არსს ემსგავსება, სადაც უნდა აღსრულდეს ფილოსოფიური სპეკულაციის უდიდესი იდეალი, თანასწორმა თანასწორი გაიგოს და შემეცნების პრობლემა იგივეობის პრობლემაში დაიწეროს — სწორედ აქ იბადება შემეცნების გენერალური ანტიროშია. მისი მოხსნა შემეცნებიდან შეუძლებელია, ვიდრე შემეცნების შესაძლებლობის პირობათა აქსიომატური ბუნება არ იქნება გარკვეული.

ცნობიერება და არსი

ცნობიერების შინაარსი და შემეცნების საზღვარი

მიუხედავად იმისა, რომ შეუძლებელია ისეთი შემეცნება წარმოვიდგინოთ, რომლის რეალიზაცია ცნობიერებაში არ ხდებოდეს, შემეცნების პირველ დასაბამად ცნობიერებას მაინც ვერ მივიჩნევთ, ე. ი. შემეცნების პრინციპების დასაბუთებისათვის ცნობიერების პრინციპები არ გამოდგება. იყოს ცნობიერება შემეცნების პირველ დასაბამი და პრინციპთა ერთადერთი სფერო, მაშინ, ცხადია, შემეცნების ფაქტები ცნობიერების არეში ანტიროშიებისა და წინააღმდეგობის სახით არ გაიშლებოდნენ, არც იმ გენერალურ ანტიროშიას ექნებოდა აქ ადგილი, რომელიც მასში „მეცნიერული აზრის“ მოქცევის შემდეგ წარმოიშვა. ჩვენ ვიცით, რომ შემეცნების პირველსავე ფაქტისაგან, ე. ი. ცნობიერების მიერ პირველი შინაარსის მოპოვებისთანავე, ცნობიერების სფეროში ექცევა რეალობა, მაგრამ სინამდვილესა და რეალობას უშუალოდ ხომ არ შეუძლია შეიჭრას ცნობიერებაში; ხე არ შეიძლება წარმოდგენილი იყოს ხედ და ქვა — არ შეიძლება გამოცხადდეს იქ მთელი თა-

ეისი „ქვაობით“, ამიტომ მათ ადგილზე ცნობიერებაში ცნობიერების მსგავსი შედის, ე. ი. მათი აზრი ანუ არსის საზრისი. თუ ეს მიღებულია, ჩვენ შეგვიძლია შემეცნების პირველდასაბამის სათავეც გამოვწინაოთ. ჩვენ ვიცით, რომ ეს პირველდასაბამი არ შეიძლება იყოს ცნობიერება, ადვილად შეიძლება იმაშიაც დაერწმუნდეთ, რომ ის არც ჩვენი აზროვნების ფორმებში არის მოცემული. „აზრში“ არ არის მოცემული, რადგან აზრი შემეცნებაში არსის წარმომადგენელია და არსისაგან განყენების დროს ის მოკლებულია ყოველგვარ პრინციპს და არის სრული არარაობა. აზრი არსის საგნობრიობის დემონსტრაციაა და ეს ხდის მას ერთ-ერთ აუცილებელ ნაწილად, ასე ვთქვათ, არსის შესაცნობად მზად ყოფნად. რადგან ყველა სხვა საშუალება უშედეგოა, ამიტომ ჩვენ იძულებული ვართ მივიღოთ, რომ შემეცნების პირველდასაბამობის პრინციპები თვით არსის ბუნებაშია მოთავსებული: არსი, რომელიც თავის ბუნებას და მის გარკვეულობას აზრის ფორმებში აყალიბებს, აზრით ავსებს შემეცნებას და არკვევს ცნობიერების მთელ ხაზს. ანუ, როგორც სამართლიანად ამბობდა ფიბტე: „შემეცნება ობიექტის მიერ სუბიექტის გარკვევაა“. ამ დებულების სხვა ადგილზე დამტკიცება შეიძლება დიდ სიძნელეს არ შეიცავდეს, მაგრამ აქ, სადაც ჩვენ ჯერ კიდევ ცნობიერების სფეროში ვიმყოფებით და ყველა საჭირო პრობლემას ცნობიერებასთან მიმართებაში განვიხილავთ, ამის საბოლოო დამტკიცება არც შესაძლებელია და არც საჭიროა. ჩვენ შეგვიძლია ის ასეთად მივიღოთ და იქამდე ვიხელმძღვანელოთ იმით, სანამ მასთან ამ სფეროში დამოკიდებული სხვა პრობლემები იმაში არ დაგვარწმუნებს, რომ ვცდებოდით.

შემეცნების საგანი, ამ შემთხვევაში ცნობიერების საგანი, მიუხედავად იმისა, რომ ის შემეცნებაშია წარმოდგენილი, მაინც ტრანსცენდენტია ცნობიერების მატარებელი „მე-ს“ მიმართ. ამიტომ საინტერესოა ვიცოდეთ, თუ რა განწყობილებაში იმყოფება საგანი ცნობიერების მიმართ. ამთავითვე ერთი რამ ცხადია: რა რთული და სრული ანალიზებიც არ უნდა მოვახდინოთ, შეუძლებელია აღმოვაჩინოთ ისეთი საგანი, რომელიც ცნობიერების ორგანულ ნაწილს შეადგენდეს. საგანი რომ საგნის დიფერენციალურად ვაქციოთ, შემდეგ ცნობიერებაც გავხადოთ დიფერენციალი ფუნქციების დამტარებლად, საგნის და ცნობიერების დიფერენციალურებში ჩვენ მაინც ვერაფრითარ ორგანულ მთლიანობას ვერ აღმოვაჩინოთ. საგანი შეიძლება გახდეს ცნობიერების საგანი, მისთვის მისაღები, ასასახავი, ასათვისებელი, მისთვის ტრანსპა-

რანტი და სხვ. მაგრამ ის ყოველთვის დარჩება საგანი და, როგორც ასეთი, ცნობიერებისაგან განსხვავებული, მის მიღმა მდგომი და მისი მოპირდაპირე. მთლიანობა, რომელიც შემეცნების საგანსა ცნობიერებაში და ცნობიერების შინაარსს შორის პირველ შეხედვით არსებობს, სინამდვილეში მოჩვენებაა. მას საფუძველი აქვს ჩვენი ცნობიერების მიერ საკუთარი შემეცნებითი პოტენციის ერთობ მაღალ შეფასებაში. ასეთი მთლიანობა ცნობიერების ფსიქიკურ აქტებში ვითომ მართლაც მოცემული, მაგრამ როგორც კი აქტის სფეროს გადავხლართავთ და შემეცნებას ფაქტიურ რეალობად მივიღებთ, მყისვე იშლება და ორდება ის მთლიანობა, რომელიც ასე ესაბამებოდა ცნობიერების ბუნებას. რა წამს ფსიქიკური აქტების დროში გაშლილ ბუნებას შემეცნება-ფაქტების სივრცის ასპექტიდან განვიხილავთ, ხელად ნათელი გახდება, რომ ცნობიერების მიერ დაშვებული მთლიანობა იყო უბრალო მოჩვენება¹, რომელსაც იმდენად კიდევ შეუნარჩუნებია არსებობის უფლება, რამდენად ფაქტების მიერ უარყოფილი აქტების დროულ წყობაში დარჩენილა, ე. ი. შემეცნებისათვის მას დარჩენია, ასე ვთქვათ, ისტორიული მნიშვნელობა. ეს იმას ნიშნავს, რომ შემეცნების სისრულეში მოყვანისათვის მას ოდესღაც ერთგვარი მნიშვნელობა ჰქონია, მაგრამ შემდეგში მას ეს საფასურით დაუკარგავს. რომელი თეორიის საშუალებითაც არ უნდა გავამართლოთ ცნობიერების მიერ მთლიანობის მოთხოვნის პრეტენზიები, ბოლოს მაინც ის ამბავი შეგვრჩება, რომ შემეცნებაში ნაგულისხმები საგანი ერთია, ხოლო ცნობიერებაში მოცემული შინაარსი მეორე. შეუძლებელია იმის დამტკიცება, რომ შემეცნებაში ერთ რაიმეზეა ლაპარაკი. ერთზედაც რომ ვლაპარაკობდეთ, ნაგულისხმები ყოველთვის ორი მომენტი იქნება: ერთი მისადგომი ინსტანცია, მეორე კი ის, რასაც მიუდგებიან. მისადგომობა და მოდგომა კი ორი განსხვავებული ვითარებაა. ვთქვათ, რომ შემეცნება და მისი საგანი ერთი კომპლექსია, რომელსაც ერთი მხრიდან მოაბრუნებ, დაინახავ შემეცნებას (იგულისხმება — ცნობიერების შინაარსი), მეორე მხრიდან მოაბრუნებ — იქნება საგანი, ე. ი. ვერც კომპლექსურობამ ვერ გამოიციხა ორობა: თუ კომპლექსს ცნობიერების შინაარსის მხრიდან უმზერ და თან დარწმუნებული ხარ, რომ და-

¹ ამ ადგილას ავტორს მოგვიანებით მიუწერია მინდორზე: რატომ ცნობიერების მიერ? (რედ).

ნახულის მიღმა მასში აღარაფერი¹ სხვაგვარი და სხვა სახის არ არსებობს, მაშინ, ცხადია, კომპლექსს აღარ შემოაბრუნებ და მის მეორე მხარეს, ე. ი. საგანს, ვეღარ შეამჩნევ. ერთი სიტყვით, კომპლექსობა ორობას ვერ აქარწყლებს და ამიტომ თვით არ არის საჭირო. უკეთესია, თუ შემეცნების ორმაგი ბუნებიდან პირდაპირ დავიწყებთ და აქედან ამოსული წინ წავალთ.

შემეცნების თეორიის ისტორიაში მრავალჯერ წარმოდგენილი კომპლექსის და შესაცნობის და შემეცნების მთლიანობის თეორიები საესეა ლოგიკური წინააღმდეგობით და ყოველთვის მეტს ამტკიცებს, ვიდრე ამისათვის უფლება მიუღიათ. შემეცნებაში ჩვენ ვერსად ვერ ვნახულობთ ისეთ საგანს, რომელიც ცნობიერების ორგანული ნაწილი იყოს, ანდა ცნობიერების შინაარსს საესეებით ეგუებოდეს. დაუშვათ, რომ ეს ასეა, მაგრამ ამისი დამტკიცების საშუალება ჩვენ არ მოგვეპოვება, ე. ი. ჩვენ ვერაფრად ვერ მოვიხმართ. გნოსეოლოგიურად, ე. ი. შემეცნების ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის, ჩვენ არც ის დებულება გამოგვადგება, რომ ცნობიერება საგნის, ე. ი. სინამდვილის, ნაწილია. ბუნებისმეტყველებაში, მაგ. უდავოდ მიღებულია, რომ ცნობიერება სხეულის ორგანიზაცია არის, ე. ი. საგნის ორგანული ნაწილი — მაგრამ ამ ჭეშმარიტებას არაერთი ფილოსოფიური გამოყენება არა აქვს. ფილოსოფიური თვალსაზრისისათვის მხოლოდ ის ამბავია საჭირო, რომ შემეცნების საგანი, ე. ი. ის საგანი, რომელსაც შემეცნება გულისხმობს, ყოველთვის განსხვავებულია იმ საგნიდან, რომელიც ცნობიერებას აქვს.

არსი ცნობიერების ასახვაში

ამრიგად, ის რეალობა, რომლიდანაც შემეცნების საგანი შენდება და რომელსაც ცნობიერების აქტები ემორჩილება შემეცნებისათვის, ორად არის გაყოფილი: არსი, როგორც საგანი, ე. ი. არსი ისე, როგორც ეს ცნობიერებაში მოცემულია და არსი ისე, როგორც ის თავისთავად არსებობს. არსი თავისთავად არის სინამდვილე. ის არის ერთი, განუყოფელი, განუსაზღვრელი, იგივე საკუთარ თავთან და კმაყოფილი ამ იგივეობით. მაგრამ არსის ასეთი მდგომარეობა შემეცნებისათვის გამოუსადეგარია. შემეცნებისათვის ჩვენ მხოლოდ ის სინამდვილე გვჭი-

¹ ავტორს ამ სიტყვისათვის ხაზი გაუსვია და კითხვის ნიშანი დაუსვამს (რედ.).

რია, რომელიც ჩვენი ცნობიერების ობიექტი გამხდარა, ცნობიერებისათვის გაუმხელია თავისი ბუნება. საკითხი იმის შესახებ, თუ არის თვისათავეად, რა პრედიატებით განისაზღვრება მისი ცნება, ჩვენ არ გვანტერესებს. ჯერზნობით ჩვენი ძიების საგანია არსის რაობა ცნობიერებაში. ეს იმიტომ არის საჭირო, რომ მისი საშუალებით თვით ცნობიერების რაობა გაირკვეს. ჩვენ ცნობიერების შესწავლას ვცდილობთ და ამიტომ ვფიქრობთ, რომ იმის გარკვევით, თუ როგორ ეპყრობა ცნობიერება არსს, ჩვენ თვით ცნობიერების რაობასაც გავარკვევთ.

ცნობიერების ბუნება ვერ გუობს დაუშვას ისეთი ონტიური საგნის არსებობა, რომელიც სინამდვილეში ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, თუ ცნობიერების თეორია იძულებული იქნება ასეთი საგნის არსებობა იგულისხმოს. ის იმდენად ახდის მას კანონიერ უფლებებს, რომ მხოლოდ შეგრძნებების გაღიზიანების მიზეზად გამოაცხადებს. და თუ ცნობიერება სინამდვილეს არსებობის პრედიატს მიაწერს, ის ამ სინამდვილეს თავის საკუთრებად გამოაცხადებს. ცნობიერება, როგორც ცნობიერება, ლოგიკურად იქცევა; მისთვის არსი მართლაც იმდენად არსებობს, რამდენად ის მისი, ე. ი. ცნობიერების არსია. მაგრამ ეს იმას კიდევ არ ნიშნავს, რომ ეს შეხედულება სწორი იყოს თავისთავეად. ძალიან ადვილი დასამტკიცებელია ამის საწინააღმდეგო. არსსა და სინამდვილეში ბევრი რამ ისეთი არსებობს, რაიც ცნობიერების რეალურ რეაქციებში, მაგ. განცდებში, არ შეიძლება არსებობდეს. განცდაში არ შეიძლება ერთდროულად გაიშალოს რომელიმე რელაცია, მაგ. შედარება უმეტეს ორი ელემენტისა. სინამდვილეში კი შეიძლება კომპონენტების უთვალავი რიცხვი მონაწილეობდეს შედარების მიმართების ჩამოყალიბებაში. ერთი სიტყვით, ბევრი რამ არსებობს სინამდვილეში, რაიც ცნობიერებაში ჯერ კიდევ არ შემოსულა და თუ ეს „უცნობი“ მომავალში შეიქნება ცნობიერების საგანი, ცნობიერება მას ხელად შეეჩვევა, შეეგუება და მას თავის საკუთრებად გამოაცხადებს. სინამდვილის საგანი პირველსათავეა ცნობიერების საგნისა, ე. ი. მისი შინაარსის, მაგრამ რადგან ის მაინც ცნობიერების შინაარსად იქცევა, ამიტომ ცნობიერება ფიქრობს, რომ მისი შინაარსი პირველელემენტი და სათავეა შემეცნების საგნისა საერთოდ. თუ ანტიკურობის დიდი მათემატიკოსის ევკლიდეს ცნობიერებაში არც მრავალგანზომილებიანი გეომეტრიული სივრცე და არც ინფინიტესიმალი ანალიზი არ არსებ-

ბობდა, თუ ეს შემდეგში — აზრის ვაკუულტურებასთან ერთად — შემოდის ჩვენს ცნობიერებაში და თუ ევროპელი თანამედროვე მათემატიკოსის ცნობიერებისათვის ეს ცნებები ყოველდღიური საქმიანობის საფუძველია, თუ თანამედროვე ევროპელის „ცნობიერება“ მთელ ქვეყნიერებას ყველა თავისი რთული მოვლენით დიფერენციალი შეთანასწორების ფორმულებში ათავსებს — თუ ზღვის ტალღების რხევაც კი დაუქვემდებარეს ინფინიტესიმალ ალრიცხვის კანონებს — ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ ყველაფერი ის, რაიც ჩვენს ცნობიერებაში არის ან ყოფილა, მეორადი მოვლენის სახით შემოსულა აქ; პირველადი გამოვლენის მიზეზი კი სადღაც ცნობიერების მიღმა უნდა არსებობდეს.

სნოგოიარაგისა და არსის კონტრაპერსაჰი

ცნობიერებას ერთი უპირატესობა გააჩნია, ის მეტყველია. ის გამოთქვამს, მას შეუძლია ყველა მსმენელი დაარწმუნოს, ცნობიერებას უსმენს ცნობიერება და მათ ერთიმეორის სჯერათ, მაგრამ ცნობიერების პირველსავე შემეცნებით აქტში ჩნდება ახალი ელემენტი, რომელიც იმთავითვე ებრძოლება ცნობიერების გადამეტებულ პრეტენზიებს და აბათილებს მის სოფიზმებს. ეს მისი კრიტიკოსი არის ცდის საშუალებით მის ასპექტში შემოსული არსის საზრისი, ანუ „მეცნიერული აზრი“. ცნობიერება შემცნობელი აქტის შესრულების დროს დარწმუნებულია, რომ მას ხელთ აქვს ჭეშმარიტება, რომ მის მიერ შეცნობილ საგანი, ცნობიერების საკუთარი შინაარსია და სხვ. ის ვერ ამჩნევს, რომ ყველა ეს „ჭეშმარიტება“ და „საგანი“ ნელ-ნელა და თანდათან შემოვიდნენ მასში, იქ იყვნენ, დარჩნენ, წავიდნენ, მოვიდნენ, გაქრნენ, გაჩნდნენ, — ერთი სიტყვით, ცნობიერებას არ აქვს შემეცნება-აქტის მომენტების აღმავალი და დაღმავალი ასპექტის ხილვის უნარი. აზრს კი ის აქვს, რაიც ცნობიერებას აკლია, ე. ი. მას შეუძლია თავისი ხედვის უნარი გააფართოვოს უსასრულოდ როგორც რეგრესის, ისე პროგრესის ხაზით. ბიოლოგიურ ენაზე თუ ვიტყვი: აზრს გააჩნია ისტორიული განვითარების გზნება.

აზრი თვალნათლად ამტკიცებს, რომ ყველაფერი, რაიც კი ცნობიერებაში იყო, არის თუ იქნება, რაიც ცნობიერებას საკუთარ შინაარსად და ნამოქმედრად მიაჩნია, მასში სხვა სფეროდან არის მოვლენილი, იქ დროებით რჩება, მიდის, მოდის და სხვ. ცნობიერებას ამის დანახვა

არ შეუძლია, მასში არ არის არც წარსული, არც მომავალი, მისი აქტი ყველა პრეტენზიულია, ცნობიერებაში არ არის მომენტების რივი და წყობა. მას აქვს ერთი მომენტი, ერთი გზნება, ერთი დრო — ეს არის მისი აქტუალობა. ამიტომ არის, რომ მოექცევა თუ არა რომელიმე ცოდნა ცნობიერების სფეროში, გახდება თუ არა სინამდვილის ერთი ნაწილი ცნობიერების საგანი, მას ცნობიერება უკრიტიკოდ მიიღებს და არსის ყველა უფლებას მიანიჭებს. მოექცევა თუ არა ცნობიერებაში სინამდვილის ახალი შინაარსი, ცნობიერების შინაარსი ხელად წინ აღუდგება მას და უარს ეტყვის არსებობის უფლებაზე. ცნობიერებას არ სურს იცნოს მის მიღმა და მის მაღლა არსებული სინამდვილე. ცნობიერება, მოკლებული განვითარების ისტორიის გზნებას, მოკლებულა წინსვლის პოტენციალს და სწორ მარადიულობას. ლოგიკური თვითცდუნების დახმარებით ობიექტურ სინამდვილეს ცნობიერება მის მიერ შექმნილ ქვეყანად აცხადებს და ყოველივეს ამ ქვეყანაში იმდენად ანიჭებს არსებობის უფლებას, რამდენად ეს მის მსოფლმხედველობას და მის მაქსიმუმს არ ეწინააღმდეგება. მსოფლმხედველობა, ე. ი. ინტერესი მსოფლშენების გარშემო ცნობიერების კარჩაკეტილობის დევილი შვილია. რადგან ცნობიერების კარჩაკეტილობას და თვალთახედვის სიმოკლეს არ შეუძლია მსოფლშენების ყველა პირობა გაითვალისწინოს და მისი დასაბამი პირველპრინციპები დაინახოს, ამიტომ ცნობიერება ქვეყნის და მსოფლშენების დასაბამ და დასასრულ პრინციპად მისდაგვარს, სულს და ღმერთს, აცხადებს.

ქვეყანა არ შეიძლება იყოს საკუთარი თავის მიზეზი, ქვეყნიური მოვლენები არ შეიძლება გამართლდეს ქვეყნიური საქმეებით, ქვეყნისათვის არ არსებობს არავითარი *causa sui* — ქვეყნის არსებობის გამართლებას გვაძლევს მის მიღმა მყოფი ღმერთი, ქვეყნიური მოვლენების შემეცნების პრინციპი და დასაბამი არის სული — აი ცნობიერებისათვის ბუნებრივი და მისაღები თეორია. ამ თვალსაზრისის გამართლება იდეალიზმი; მისი მრავალფეროვანი სახეობანი ყოველთვის ცნობიერების თვალსაზრისით სამყაროს მოვლენების ახსნა-განმარტებას ამართლებენ. რასაკვირველია, აუცილებელი არ არის, რომ ეს ცნობიერების თვალსაზრისით მიდგომა თავიდან ბოლომდე შეცდომა და თვითცდუნება იყოს. მცდარია მხოლოდ მისი ძირითადი პრინციპი, და შეცდომა იქიდან კი არ გამომდინარეობს, რომ რომელიმე *Deus*

malignum-ს ჩვენი ცნობიერება შეცდომაში შეჰყავს, არამედ შეცდომის სათავე დავაში მონაწილე მხარეების ძალთა განწყობილებაშია მოცემული. „მე“ და ქვეყნის კონტრავერსაში გვექლევა ჩვენ სადავო ფიქრების სრული სურათი. მე პირველივე შესებისთანავე მთელი ქვეყნის ათვისებას და ასახვას ღამობს, მაგრამ მას — თვით უმნიშვნელო ნაწილს ამავე ქვეყნისა — არ გააჩნია ის საზომი და ძალა, სიღრმე და უნარი, რაიც საჭიროა იმისათვის, რომ ქვეყნის უბოლოვად სიგრძეს, მისთვის უცნობ საწყისს და განუსაზღვრელ სიღრმეს გაუსწორდეს და გასწვდეს. ცნობიერება კი ისე სწვდება ქვეყანას, როგორც ეს მას შეუძლია. ამით კი პრინციპულად შეუსრულებელი და შეუძლებელი საქმე იწყება: ერთი მეორეში ირევა დაბოლოებული და დაუბოლოებელი, განუსაზღვრელი და განსაზღვრული, გარკვეული და გასარკვევი, დანახული და დასახნახავი. ყველა მომდევნო ანტინომია, შეცდომა და უკანონობა ამ ცნებათა აღრევის საშოლან იბადება. ვინმე „სული ბოროტი“ კი არ აცდენს ცნობიერებას, არამედ მისი საკუთარი სისუსტე და უძლურობა. ამიტომაც, რომ ცნობიერება ყველა შეცდომის დაშვების დროს თვითგამოსწორების და ძველის კომპენსაციის ანაზღაურების გზას აღვია. მასში აზრის მომენტის თანდათანობითი გაბატონებით შემეცნება წინსვლად იქცევა შეცდომების დაუბოლოებელი გასწორებით. დასაშვებია, თუ პიპოთეზის სასიით ვიტყვი: თუ ცნობიერებაში აზრის მოქცევა ხდება არითმეტიკული პროგრესიით, ცნობიერების გაკულტურება უსათუოდ გეომეტრიული პროგრესიით მიმდინარეობს. ეს ჩქარი ნაბიჯები ცნობიერებისათვის დადებითი ამბავი არ არის, ის ბუდეა ახალი შეცდომებისა და თვითცდუნებისა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის რაიც ცნობიერებაში კეთდება, არც პრინციპული მცდარობა და არც სსვისაგან ძალით თავზე მოხვეული შეცდომა არ არის, რადგან არსი აზრით სავსეა, ე. ი. მას თავისი საზრისი აქვს. ამიტომ, ცხადია, რომ ცნობიერებაც, სადაც აზრის რეალიზაცია ხდება, საზრისიანი უნდა იყოს¹.

¹ ამ ადგილას ავტორს ფანქრით მიუწერია: „რა არის საზრისი?“.



საქართველოს
ეროვნული
ბიბლიოთეკა

არსს თვალი არ აქვს და, ცხადია, რომ მას თვალსაზრისიც
 ნია, მაგრამ რეალურ ძალთა განწყობილებიდან და იმ ვითარებიდან,
 რომელიც ჩვენ არსისა და ცნობიერების დაპირისპირებიდან დაეინა-
 ხეთ, შესაძლებელია ასეთი „თვალსაზრისის“ კონსტრუქცია. ასეთი
 არსის შესაძლებელი თვალსაზრისისათვის ცნობიერება სხვა არაფერია,
 თუ არა არსის გამოვლინება, მისი ნაწილი, მისი ემანაცია. ისე რო-
 გორც სხივი მატერიის ემანაცია არის, დრო-სივრცე სხეულის ერთი
 ასპექტი, ფერი საგნის თვისება და სხვ. ასეა ცნობიერება არსის ემა-
 ნაცია, არსის ის აუცილებელი ასპექტი, სადაც არსი არსად ცხადდება.
 ამიტომ არსის „თვალსაზრისით“ არსისა და ცნობიერების დაპირის-
 პირება შეუძლებელი საქმეა, — არსს „პგონია“, რომ მას საკუთარ ნა-
 წილთან აქვს საქმე. მთელი არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს თავის
 ნაწილს, არსი არ „ეწინააღმდეგება“ ცნობიერებას. მაგრამ საქმე ისაა,
 რომ ნაწილს შეუძლია ეწინააღმდეგოს მთელს — თავის დედობრივ სა-
 შოს. რა ვუყოთ, რომ ნაწილი მთელის ნაწილია, მას მისი საკუთარი
 თვალსაზრისი აქვს, ის გამოყოფილია მთელისაგან და მას საკუთარი
 ქვეყანა გააჩნია. მთელში ნაწილი ნაგულისხმებია, მაგრამ ნაწილში
 მთელი ნაგულისხმები არ არის. მთელს შეუძლია იცოდეს ნაწილის
 ყველა საკუჭნაო, ყველა დიმენსია, ყველა საიდუმლოება; ნაწილს, ცხა-
 დია, რომ ყველაფერი ეს არ შეუძლია. მას საკუთარი თავის სრული
 ცოდნაც რომ ჰქონდეს, ეს მთელის ერთი ნაწილის ცოდნა იქნება და
 არა სრული მისი გაგება. ეს წინააღმდეგობა ნაწილისა მთელისადმი
 პრინციპულად გადაულახავია და ცნობიერება ნაწილად გრძნობს თავს,
 არსი არ ეწინააღმდეგება ცნობიერებას, მაგრამ ცნობიერება ეწინააღ-
 მდეგება არსს. მართალია, რომ სინამდვილეში ცნობიერება არსის ნა-
 წილია, მაგრამ გამოყოფო თუ არა ეს ნაწილი ცალკე ასპექტით, ის იწყებს
 საკუთარი ბინის ძებნას, არკვევს საკუთარ თავს და თავის დამოკიდე-
 ბულებას არსის მიმართ. გამოყოფის და ცალკე საკუთარი ბინის, თავ-
 საფრის შექმნის იდეა უკარნახებს ცნობიერებას, რომ ის სხვა არის
 და არსი სხვა. რა ვუყოთ მერე, რომ არსის ასპექტიდან ეს სხვაობა
 მოხსნილია. არსს ჩვენ უშუალოდ კი არ ვიცნობთ, არამედ მას ვიც-
 ნობთ როგორც შემეცნების ონტიურ საფუძველს, მაგრამ შემეცნების
 რეალური სახე ცნობიერებაში მოცემული იმიტომია, რომ ცნობიერე-
 ბის თვალსაზრისს ვერ გავექცევით და თუ აქ წამოჭრილ სადავო სა-

კითხვებს არ მოვაწესრიგებთ, ისე წინ ვერ წავალთ. უშუალო გზა არსისაგან ჩვენ არ გვაქვს. ის გზა კი, რომელიც ჩვენ გვაქვს, შემეცნებიდან იწყება. შემეცნება კი ჩვენ ცნობიერებაში გვაქვს მოცემული. ამიტომაც, რომ შემეცნების საერთო პრობლემების გარკვევისათვის ცნობიერების პრობლემის წინასწარი გარკვევა აუცილებელია.

ნაწილის მთლიანიდან გამოყოფის იდეა წარმოშობს დამოუკიდებლად ყოფნის იდეას. ეს დამოუკიდებლად ყოფნა ცნობიერებაში არის თვითცნობიერების ფენომენი. გათვითცნობიერებულ ცნობიერებას აქვს საკუთარი მეობა, საკუთარი მსოფლგაგება, საკუთარი ასპექტი და საკუთარი სამყარო. ის თავისთავს არამც თუ არსის ნაწილად და არსისაგან დამოკიდებულად გამიხილავს, არამედ საკუთარი მიღწევებით გაკვირვებული და გათვითცნობიერებული უბრალოდ უარყოფს გარესამყაროს და გარეშეცნობიერების არსებობის ფაქტს. ის ახლა იცნობს მხოლოდ ერთ არსს, ერთ არსებობას, იმას, რომელიც მას ამ მომენტში საკუთარ სფეროში მოეპოვება. ცნობიერება თვითცნობიერების აქტებში განიცდის საკუთარ თავს და ეს განცდა იმდენად ტკბილია მისთვის, რომ ერთხელ მის მიერ მიღებული ქვეყნის ობიექტურობას ახლა აღარ სცნობს და მას უბრალოდ უარყოფს.

პაულ ნატორპის თვალსაზრისი და მისი კრიტიკა

ანალოგიური შეხედულება ცნობიერების შესახებ უკვე საჭირო თვალნათლიობით ფილოსოფოს პაულ ნატორპის მიერ არის გამოთქმული. ნატორპი წერს: „ცნობიერების უშუალოდ განცდა მას შემდეგ, რაც ის ერთხელ, როგორც თავისებური რაღაც, აღმოჩენილია, არამც თუ მოითხოვს იცნონ მისი დამოუკიდებლობა, არამედ ის მოითხოვს მასში ვცნოთ შემეცნების ისეთი პირველდასაბამი ფაქტორი, რომელიც ობიექტის შესახებ გამოთქმულ აზრში ჩუმად უკვე ნაგულისხმებია“. ნატორპს აქედან საჭირო დასკვნებიც გამოჰყავს. ცოტა ქვევით ის წერს: „რადგან ყოველთვის რა ვინდ სრული საგნობრიობით წარმოდგენილი, მოაზრებული, შემეცნებული, — ყოველშემთხვევისათვის რომელიმე ცნობიერების მიერ წარმოდგენილი, მოაზრებული და შემეცნებული შინაარსია, ამიტომ სუბიექტივობა თუ კი ის ერთხელ

ვიცანით, ობიექტურობას სრულ შთანთქმას მოუნდომებს¹ მიუხედავად ვითომცდა დიდი მსგავსებისა ნატორპისა და ჩვენს აზრობაში, ჩვენ შორის დიდი, პრინციპულად მოურიგებელი სხვაობა არსებობს. სუბიექტივობის მიერ ობიექტივობის შთანთქმა ნატორპს „მომწიფებული ფილოსოფიის ისეთ სერიოზულ მიღწევად“ მიაჩნია, რომლის უკუგდება და ობიექტის პირველსათავე უფლებების აღდგენა ფილოსოფიური ველურობა იქნებოდა. ჩვენ არ შეგვიძლია ამას დაეთანხმოთ. რასაკვირველია, ფილოსოფიური პრობლემა მას შემდეგ წამოიჭრება, თუ შემეცნების ხაზზე სუბიექტი ობიექტს გამოეყოფა, მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ სუბიექტში გამოყოფისა და დამოუკიდებლად ყოფნის ზეგავლენით შეთხზული მედიდურობა ფილოსოფიური ძიების მეთოდად გადაეაქციოთ. პირიქით, ფილოსოფიური პრობლემა იქ არის ნამდვილი ფილოსოფიური საქმე, სადაც ობიექტი აღდგენილია ყველა თავის ბუნებრივ უფლებაში. როგორც ცნობიერების ნაივი თვლემიდან განთავისუფლებით წარმოშობილი თვითცნობიერება აუცილებელი მოვლენა იყო შემეცნების ფაქტად ქცევისათვის, ასევე აუცილებელია შემეცნების პროგრესის გასამართლებლად ის, რომ, აზრი თვითშეგნების საშუალებით თვითცნობიერების საზღვრებს გადალახავს და ცნობამოცემი არსის უფლებებს აღადგენს.

ცნობიერება თვითცნობიერა, აზრი თვითშეგნებული, არსი კი ცნობამოცემი. შემეცნება სამივე ფაქტორის სრულუფლებიანობისა და თანამშრომლობის შედეგია. იდეალიზმს კი „სუბიექტივობის“ მიერ ობიექტივობის შთანთქმა „მომწიფებული ფილოსოფიის უდიდეს მიღწევად“ მიაჩნია. ნატორპი იდეალისტია — ჩვენი თვალსაზრისი მისას ვერასდროს ვერ მოურიგდება. თუ მართლაც სუბიექტურობა ღამობს მთელი სინამდვილე მის ბარაქიან სტომაქში მათათვის — ეს მას მხოლოდ თავისი საკუთარი ძალ-ღონის ჯეროვანი ვერშეფასებით მოსდის. ფანტაზიაში, რასაკვირველია, შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ ისეთი ცნობიერება, რომლის დიდრონი თვალები მთელ ქვეყნურებას ყველა მისი განუჭვრეტელი სივრცითა და უცნობი საიდუმლოებით სჭვრეტდეს. ასევე შესაძლებელია პაწია სარკეში დაეტიოს მთელი ჩვენი ვეებერთელა დედამიწა; ამისათვის აუცილებელია სარკე ისე შორს მოვათავსოთ მიწისაგან, რომ ორივე პოლუსიდან გამოსული სხივი სარკეში იყრიდეს თავს. ამ შემთხვევაში სარკეში მივიღებთ დედამიწის

¹ იხილეთ: Paul Natorp. „Allgemeine Psychologie“. Tübingen, 1912, გვ. 23.

რეფლექსს. მაგრამ როგორც ეს სურათი დედამიწაა ან დასაბამი დედამიწის ფაქტის არსებობისა, ასეა ფანტასტიკურ ცნობიერებაში წარმოდგენილი ქვეყანა, ის რეალური საგნობრივი ქვეყანა, რომლის არსებობას შემეცნების აქტები გულისხმობენ. ამიტომ შეუძლებელია შემეცნების თვალსაზრისი დარჩეს ცნობიერების თვალსაზრისზე — იდეალიზმიც ამიტომ არის მიუღებელი ფილოსოფიმა.

რაგინდ ობიექტივისტური და ლოგიკურად დასაბუთებული არ უნდა იყოს იდეალისტური სისტემა, ის ბოლოს მაინც ცნობიერების თვალსაზრისს მიიღებს და მას დაეყრდნობა. შემეცნების უკანასკნელი დასაბუთების გასამართლებლად ის მაინც აღიარებს, რომ ქვეყნიური მოვლენების დასაბამი თვით ქვეყანაში არ არის მოცემული, რომ ქვეყნის მიღმა მყოფ მიზანთა მიზნის ზეგავლენით მიმდინარეობენ და ირკვევიან საქმენი ქვეყნისა. პლატონის იდეალიზმი არისტოტელეს გენიამ სრულქმნილ იდეალიზმად იმით აქცია, რომ მან უკანასკნელი პრინციპების მაძიებელი აზრის გზა ტელეოლოგიურად წარმართა და აზროვნება ღმერთთან სათხოვნელად მიიყვანა. იდეალიზმი, როგორც ცნობიერების ფილოსოფია, უსათუოდ სამართლიანია. ის ისე უნდა მოიქცეს, როგორც მოიქცა. მაგრამ იმ თვალსაზრისისათვის, რომელსაც შემეცნებაში ცნობიერებას პირველპრინციპის მომცემის როლი არ შეუძლია მიანიჭოს, ეს „გნოსეოლოგიური“ ღმერთი ის დაუოკებელი კერპია, რომლის თაყვანისცემაში ცნობიერებაც და აზროვნებაც საკუთარ თავს წააგებენ. და ამასთან ერთად ფილოსოფია, როგორც პრობლემა, მოკვდება. ასეა ეს სისტემატურად, ასე იყო ისტორიულადაც. საბერძნეთის აზროვნება არისტოტელეს სპეკულაციის უმაღლეს რევიონებში დამარცხდა, ამ დღიდან ის შედგა ნელ-ნელა სიკვდილის გზაზე და რამდენიმე ასეული წლის განმავლობაში ისე დაჩაჩანაკდა, რომ იმ ქრისტიანობის მსხვერპლი შეიქმნა, რომელსაც მან ერთხელ ყველა მისი მაღალი იდეა ასესხა.

ლოგიკის უკანასკნელ საზღვრამდე მიყვანილი იდეალისტური თვალსაზრისი უსათუოდ ტელეოლოგიის გზით გააგრძელებს წინსვლას. თუ ის საბოლოო დასკვნების გამოყვანას მოერიდება — ტელეოლოგიად დარჩება და თუკი საბოლოო დასკვნებსაც გააკეთებს — თეოლოგია იქნება. ორივე თვალსაზრისი — ტელეოლოგიური თუ თეოლოგიური — მცდარია სინამდვილის მიმართ. საბოლოო ანგარიშში ორივე ანარეკლია ცნობიერების თვითცდუნებისა და ორივე ანთროპომორფიზ-



მის სხვადასხვა ფორმებია. სახელწოდება „ღმერთი“ საკუთარი უძველესი რების გასამართლებლად მოგონილი სიტყვაა.

ერთი სიტყვით, ოდელიზში ცნობიერებისმეტყველებაა. მაგრამ აზროვნების ისტორიაში გარეშე ცნობიერებისმეტყველებისა სხვა თეორიაც არის მოცემული. შემეცნების განვითარებაში იმთავითვე ცნობიერების გვერდით მეორე ნაკადიც მომდინარეობს. ეს არის არსის აზრი, რომელიც მეცნიერების ისტორიის ფაქტშია გაშლილი. თუ ეს მეორე ნაკადი გარდაიქცევა ფილოსოფიურ პრობლემად, მაშინ მისგან გამომდინარე ფილოსოფიური სისტემა აზრის მეტყველება იქნება. თუ რამდენადაა შესაძლებელი ეს, ამას ქვემოთ დავინახავთ.

ზოგიერთი ბნოსოლოგიური საკითხის წინასწარი ღისაუსი

ცნობიერების თეორიის ზოგიერთ ასპექტის განხილვით, ჩვენ გნოსეოლოგიის ზოგიერთ პრობლემებს შევხვებით. ასე მაგალითად, ჩვენ უკვე ვიცით, რომ თუმცაღა ყოველი შემეცნების რეალიზაცია ცნობიერებაში ხდება და ისიც მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებაში, მაგრამ შემეცნების პირველდასაბამი ცნობიერება არ არის. ჩვენი ცნობიერება შემეცნების პირველდასაბამი რომ იყოს, მაშინ, ცხადია, რომ ცდის გზით ცნობიერებაში შემოჭრილი აზრი შემეცნების დასაბუთებისათვის აუცილებელი არ იქნებოდა. ამ შემთხვევაში ცნობიერება კრიტიკის პოტენციაში არ ამალდებოდა, ე. ი. ის აზროვნების სახეს არ მიიღებდა, შეგრძნება და აღქმა იქნებოდა ერთადერთი და თან უტყუარი სარკე სინამდვილისა. მაგრამ ეს სწორედ ასე არ არის. შემეცნების ფენომენში საკმაო ანალიზით ყოველთვის შეიძლება სამი მომენტი გავარჩიოთ. ცნობიერება თვითცნობიერი, აზრი თვითშეგნებული და არსი ცნობამომცემი. ჩვენ ვიცით, რომ არც ცნობიერება და არც აზრი შემეცნების ფაქტის დასაბუთებისათვის საკმაო საფუძვლების შემცველი არ არიან. ამიტომ შემეცნებაში მონაწილე სამივე მომენტისათვის ორი გამოსავალია დარჩა: 1) არც ერთ მომენტს პირველობა არ ეკუთვნის. ე. ი. სამივე თანასწორუფლებიანია. 2) არსშია პირველდასაბამი და პირველპრინციპი. თანასწორობის თეორიის უსაფუძვლობა იმთავითვე ცხადია. ცნობიერება ორჯერ აბათილებს მას. ერთხელ როგორც წმინდა სუბიექტურობა, მეორეჯერ მაშინ, როცა ცნობიერება, აზრთან შეჯახებაში დამარცხებული, თავის პოზიციებს საგნობრიობას უთმობს. შეიძლება ეს ცნობიერების საგანო მოჩვენება და ფან-

ტაზიანა, მიუხედავად ამისა, ის მაინც საგნობრივია. „საგნის თეორიამ“¹ ეს ამბავი საბოლოოდ დაამტკიცა; ჯერ კიდევ ნატორპს ესმოდა ის მშვენიერად: „ჩემი ცნობიერება ყოველთვის ნიშნავს, რომ ჩემს ცნობიერებას აქვს რაიმე შინაარსი; მე მესმის მუსიკა, ეს ნიშნავს, რომ ჩემი ცნობიერებისათვის ტონი არის იქ. ტონის არსებობა ჩემთვის არის ჩემი ცნობიერება მის შესახებ“.¹ თუ ამ შინაარსის და საგნობრიობის ინტერპრეტაციის დროს ცნობიერება ცდება და თავისთავს მეტს აწერს, ვიდრე მას ეკუთვნის და შეუძლია, ეს, ცხადია, საქმის ფაქტიურ მდგომარეობას არ ცვლის. ფაქტი კი ის არის, რომ ცნობიერებას, ერთი მხრით, პგონია, რომ ის საგანზე პირველია, მეორე მხრით, თვით საგანს დაეძებს და ამით საგნისგან დამოკიდებული ხდება. ორივე შემთხვევაში თანასწორუფლებიანობის თეზა დარღვეულია. — ამრიგად, ჩვენ ისღა დავგრჩენია მივიღოთ, რომ მეორე გამოსავალია სწორი, ე. ი. არსის ის პირველი პრინციპი და დასაბამი, რომლისგანაც გარკვეულია შემეცნება და მისი საგანი. რა გზითაც არ უნდა მოვიპაროთ ჩვენ დასმულ საკითხს, ბოლოს ყოველი მხრიდან ამ დებულებასთან მოვალთ. მაგრამ ეს „არსთან“ მოსვლა ლოგიკური აბსტრაქციების შედეგია, აქ კი საკითხავია, თუ როგორ შეუძლია თვითცნობიერებას გაიგოს, რომ შემეცნების პირველდასაბამი პრინციპი არსშია მოთავსებული? შეუძლია საერთოდ მას ამის გაგება?

ერთი წუთით დავივიწყოთ ყველაფერი ის, რაიც ჩვენ უკვე ვნახეთ და რასაც ვიცნობთ. მივიღოთ, რომ შემეცნება უბრალოდ ორ მონაწილეს შორის არის გადაშლილი: საგანი და ცნობიერება. ამას ისიც დაეუმატოთ, რომ ცნობიერებას თვით აქვს სინამდვილის საზომი. ამ შემთხვევაში აზრის შუამავლობა საჭირო აღარ არის და ცნობიერება უშუალოდ ეხება არსს. შემეცნება ამ ორი მონაწილის შეთანხმებას ნიშნავს, ე. ი. შემეცნება იმით მოვა სისრულეში, რომ ერთი მონაწილეთაგანი მეორეში მოცემული იქნება. ჩვენ ის შემთხვევა გამოვვადგება, როცა არსი მოცემული იქნება ცნობიერებას? მაგრამ როგორ? რა გზით? რა საშუალებით შეგვიძლია ჩვენ თვით მოცემულობის ფაქტს რაიმე გაუგებოთ? ეს ის საკითხია, რომლისათვის ცნობიერებას არც აქვს პასუხი და არც არასოდეს არ ექნება. ამისათვის პასუხი რაიმე მესამე ინსტანციას უნდა ჰქონდეს, რომელიმე ზეცნობიერებას, რომელიც ერთი ხედვის აქტში მოცემულობის ორივე მომენტს

¹ იხილეთ: P. Natorp: „Allg. Psychol.“, გვ. 45.

ხედავს. ასეთი ზეცნობიერი ცნობიერების არსებობა კი არაფრით გა-
მაროლებული არ არის. მისი არსებობა რომც გავამართლოთ, ჩვენი
ცნობიერება მას ვერ გაუგებს. მათთვისაც საჭირო იქნება „მესამე ადა-
მიანი“ და ასე დაუსრულებლივ. წინააღმდეგობიდან გამოსავალი არ
არსებობს. ცნობიერება ვერასოდეს ვერ გამოიყვანს მოცემულობის
გამოცანას. მას მხოლოდ მცდარი დასკვნა შეუძლია გააკეთოს და სი-
ნამდვილე თავის საკუთარ შინაარსად გამოაცხადოს. ასეთი ლოგოკუ-
რი სოფიზმებისადმი მიმართვა კი იმის მაჩვენებელია, რომ ცნობიერე-
ბის საკუთარი თვალსაზრისით შორს ვერ წავალთ, აუცილებელია
აზრის შუამავლობას მივმართოთ. აუცილებელია პრინციპულად შეე-
დგეთ ცნობიერების კრიტიკის თვალსაზრისზე. კრიტიკულ ანალიზს კი
ყოველი მხრიდან მივყავართ დასკვნამდე, რომ არსია შემეცნების და-
საბამი, რომ არსია მოთავსებული მისი პრინციპები და შემეცნებაში
კი ეს პირველდასაბამი და პრინციპები აქსიომების სახით არის მოცე-
მული. ე. ი. შემეცნება თვით არის ნაზიარები არსის მთლიანობას და
მისი მოცემულობის დამტკიცება, თუ გინდაც რომ აუცილებელი ფაქ-
ტი იყოს, ცნობიერებას მაინც არ ძალუძს.

ეს, რასაკვირველია, ე. წ. „არსის საკუთარ თვალსაზრისს“, იმას,
რომ ცნობიერება არსის ისეთივე ემანაციაა, როგორც სხივი მატერიი-
სა, მეტი არსებობის და ჯეშმარიტობის უფლებას აძლევს, ვიდრე მას
აქამდე ჰქონდა, მაგრამ საკითხს, ცხადია, ესეც ვერ წყვეტს. ეს ასეც
რომ იყოს, ცნობიერებას მაინც არ შეუძლია ამის გაგება და სანამდე
კი ცნობიერება თვით არ გაიგებს, მანამდე ცნობიერებისათვის არა-
ფერი არ არის გაკეთებული. არც მოცემულობის თვის ინტუიტივის-
ტური გაფართოებიდან — იმიდან, რომ შემეცნებაში შესაცნობი
მთლად არის მოცემული, რომ შემეცნებას და შესაცნობს შორის გარ-
ჩევა არ არსებობს და სხვ. — ვერ ვაარკვევს ცნობიერება თავის სა-
კუთარ საქმეს. ასეთ ლამაზად შეთხზულ თეორიებს ყოველთვის ის
ნაკლი აქვს, რომ ისინი არ გულისხმობენ იმ ფაქტების არსებობას,
რომელიც გამოჩნდება თუ არა შემეცნების ასპარეზზე, ხელად არარა-
ობად აქცევს მათ შენობებს. ინტუიტივისტური მეტაფიზიკა ამას იმი-
თებრძვის, რომ უარყოფს შემეცნების პროგრესის პრობლემის საჭი-
როებას, მაგრამ ამით ის თვით შემეცნების ფაქტის უარყოფად იქცევა
და ფილოსოფიის ადგილზე ჩვენ მისტიკური მითოლოგიუმენა გვრჩება.
ყველა ჯურის ინტუიტივიზმი და მისტიციზმი შემეცნებაში მხოლოდ

და მხოლოდ ფსიქიკური აქტის მოქმედებას ხედავს, მაგრამ ის ვერ ამჩნევს, რომ ამ ფსიქიკური აქტით საქმე დაიწყო და არა დამთავრდა. აქტში დაცულა შემეცნების და შესაცნობის მთლიანობა, მაგრამ აქტი რეალურ ფაქტად გადაიქცევა და აქამდე მიჩქმალული წინააღმდეგობა უშალვე წამოყოფს თავს.

ერთი სიტყვით, საიდანაც არ უნდა მივედგეთ, რა ხერხს და საშუალებას არ მივმართოთ, ცნობიერების არეშა ვერაფერს ისეთს ვერ ვნახავთ, რაც აგვისხნიდა, თუ როგორ მოექცა არსი ცნობიერების არეში, თუ როგორ არის ცნობიერება გარკვეული, ე. ი. ჩვენ ბოლოს და ბოლოს არც ის ვიცით, შემეცნება არსებობს თუ არა, როგორც რეალური ფაქტი. შეიძლება ყველაფერი ეს თავის მოტყუებაა? შეიძლება ჩვენი ცნობიერების კარჩაკეტილობას ვეძახით ჩვენ შემეცნებას? შეიძლება ეს ასეც არ იყოს, მაგრამ ცნობიერება უძლურია ყველა ამ საკითხს თავი გაართვას. და ეს საკითხები არ ასვენებენ მას. ყველა ეს მოუსვენარი საკითხია იმის მიზეზი, რომ ცნობიერების არეში შემეცნებას თავისი ბუნება ანტინომიების სახით გაუშლია. თუმცაღა მართალი უნდა ითქვას, რომ შემეცნების სხვაგვარი გაშლა, თუ არა ანტინომიების ფორმებში, შეუძლებელია. ანტინომია, ე. ი. ერთი ფენომენის შესახებ ორი შესაძლებელი კანონის გამოთქმა, თავდება იმისა, რომ ცნობიერება ყოველთვის დარჩება ცნობიერებად და შემეცნება კი შემეცნებად და არასდროს არ დადგება ის მომენტი, როცა შემეცნება ანტინომიის სახით კი არ იყოს შემეცნებაში წარმოდგენილი, არამედ რეალური საგნობრიობის ე. ი. ხისა და ქვის. ასეთ შემთხვევაში შემეცნების პრობლემაც მოიხსნებოდა. დარჩებოდა მხოლოდ ქვა და უნო სინამდვილე. მეორე მხრით, ანტინომიის აუცილებლობა იმას არ ნიშნავს, რომ ანტინომიას დაძლევა არ სჭიროდა. თუ შემეცნება გახსნილი წინააღმდეგობაა, მაშინ ის შემეცნებაც არ არის. ამიტომ არის, რომ ცოდნის წყურვილი მოითხოვს ჩვენგან, ვიცოდეთ თუ რაშია საქმე, თუ რატომ არის შემეცნების ფაქტი ანტინომიის შემცველი? თუ რატომ გამხდარა არსი ცნობიერების შინაარსი? და კიდევ ბევრი სხვა რატომ აწუხებს ჩვენს კრიტიკულს და ცოდნის მაძიებელ აზროვნებას.



ცნობიერების თეორიის საშუალებით ეს საკითხები პასუხგაუცემელი რჩება. ცნობიერება საკუთარ თვალსაზრისს იმუშაებს, მაგრამ ამით ის თვითცდუნებისა და მცდარი დასკვნების მსხვერპლი ხდება. აზრის კრიტიკული მომენტი, იმთავითვე შემოჭრილი ცნობიერების სფეროში, უმტიცებს ცნობიერებას, რომ მისი საქმე არ არის, გაივოს არსის უკანასკნელი საიღუმლოება, დაძლიოს შემეცნების ანტინომია და გადალახოს გნოსეოლოგიური მარადი „რატომ“. ამიტომ თეორიული ცოდნის დასაბუთებისათვის საჭიროა ცნობიერების საკუთარ თეორიას თავი გავენებოთ და სხვა საშუალებას მივმართოთ. თუ აღმოვაჩინებთ, რომ ცნობიერების აქტები შემეცნებად განსაკუთრებული აქსიომატური მოცემულობის საშუალებით ჩამოყალიბებულია, თუ ამ აქსიომატური მოცემულობის ფორმულებსაც აღმოვაჩინებთ, მაშინ, ცხადია, საკითხი სხვარიგად დაისმება. მარადი „რატომ“ დაკარგავს თავის შინაარსს და არსის ცნობიერების არეში მოთაესების პრობლემა თვით გადაიქცევა აქსიომატურ პრობლემად. არსის ცნობიერებაში მოცემულობის თეზა, ცხადია, იმას არ შეიძლება ნიშნავდეს, ვითომც ჩვენ ცნობიერებას იმთავითვე თანდაყოლილი ჰქონდეს აქსიომები, რომელთაგან მას შემდეგში წმინდა დელუქციური გზით დანარჩენი ცოდნა გამოიპყავდეს. ეს უცნაური სილატაკის მანიფესტაცია იქნებოდა მხოლოდ განსაკუთრებულ მაღალ კულტურას მიღწეულ ცნობიერებაში, აზრის ისტორიული განვითარების ასპექტიდან ვადმოხედვის დროს აღმოჩნდება, რომ არსი ცნობიერებაში ისე ყოფილა მოცემული, ვითომც მათი დამოკიდებულება ზუსტად ჩამოყალიბებული აქსიომების სისტემებით ყოფილიყოს განსაზღვრული. ცნობიერებას მთლიანად აღებულს, ე. ი. მას როგორც აზროვნების ისტორიას, უმოქმედია ისე, ვითომც მან ეს აქსიომატური გარკვეულობა იცოდა. მაგრამ რადგან მას ფაქტიურად ეს არ სცოდნია, ამიტომ დაუწყია თუ არა სპეკულაცია თავისი მოქმედებისა და მნიშვნელობის შესახებ, ის დაბნეულა საკუთარ რეფლექსში და მცდარი წარმოდგენების მსხვერპლი გამხდარა (იდეალისტური მსოფლმხედველობის სინთეზი). წმინდა აქსიომატურ თვალსაზრისზე შედგომა აზროვნებას მას შემდეგ ძალუძს, თუ მან ის განსაკუთრებულ მაღალ კულტურას აზიარა და ცნობიერების ბუნებრივი საზღვრები გადალახა. ცნობიერებისათვის მისი ფაქტიური

მოქმედების დროს გაუგებარია და ყოველთვის დარჩება ის, რომ მთელი მისი მოქმედება, გაშინაარსიანება და შემეცნება არსის აქსიომატურ მოცემულობაზე იყო დამყარებული. ცნობიერება, რომლის შესახებ აქ ლაპარაკია, ცხადია, მარტო ფსიქიკური აქტების ცნობიერება არ არის, არამედ აქ ცნობიერება ნაგულისხმებია, როგორც შემეცნების ფენომენის სარეალიზაციო სფერო, ე. ი. ის ერთადერთი არე, სადაც შემეცნება-აქტის ავტონომიას შეუძლია რეალური სახე მიიღოს და შემეცნება-ფაქტად გადაიქცეს. მაგრამ ცნობიერებაში გაშინაარსიანების და რეალურად განხორციელების დროს შემეცნება არასდროს არ ჰკარგავს თავის პირველბუნებას. ანტინომიებში გახლართული ის მაინც ინარჩუნებს თავის ავტონომიურ სახეს და ცნობიერებას სავსებით არ ეტყუება. შემეცნების ეს თავისებური დამოუკიდებლობა სრული ანალიზების შემდეგ ჩამოყალიბდება ორი დებულების სახით: 1) ყოველი შემეცნება, რაიც ყოველთვის რაიმე რეალობის, ე. ი. არსის, შემეცნება არის, ცნობიერების არეში აქსიომატური გარკვეულობითაა მოცემული. 2) ამით კი ცნობიერების საკუთარი მოქმედება ამტკიცებს, რომ ცნობიერება არსის ერთ-ერთი ასპექტია — მისი შემეცნებისათვის აუცილებელი ასპექტი. ამ ორი დებულების გადაჯაჭვით ჩვენ შეგვიძლია შემეცნებისა და არსის ურთიერთდამოკიდებულების გენერალური დებულება გამოვიყვანოთ, რომელიც ამბობს, რომ არსი ცნობიერებაში კი არ გადმოდის, არამედ იმთავითვე გადმოსულია. ¹ ეს დებულება არც ცნობიერების თეორიის და არც შემეცნების თეორიის საშუალებით არ გამოიყვანება. მისი სრული მიღება მხოლოდ იმ პირობით შეიძლება, თუ ენოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატურ ტრანსფორმაციას მოვახდენთ. მაგრამ ამ პრობლემათა ტრანსფორმაციის შესახებ ჯერ ლაპარაკიც არ შეიძლება. სანამ ტრანსფორმაციის აუცილებლობას დავამტკიცებდეთ, მანამდე უნდა ამოიწუროს ყველა სხვა საშუალება, რომელთა რიცხვი და სამოქმედო არე ერთობ დიდია. ყველაფერს, რისი თქმაც აქ შეიძლება, მხოლოდ წინასწარი განცხადების და ცდის მნიშვნელობა აქვს.

¹ ჰეგელის მკოდნეთ უსათოდ მოაგონდებათ ჰეგელის მიერ „ლოგიკაში“ მოცემული ანალოგიური განმარტება, რომ „Wahrheit im Sein nicht übergeht, sondern schon übergegangen ist“. ენოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური გარდაქმნისათვის ჰეგელი აქაც და ბერი სხვა პრობლემის სფეროში ჩვენთვის გზის მარჯვენელობა.

აქსიომატურ დებულებას: არსი ცნობიერებაში კი არ გადმოდის, არამედ იმთავითვე გადმოსულია, აქვეს დოგმატური მხარეც, ცნობიერება არის არსის უბრალო ნაწილი, ამ დოგმატურ მოსაზრებას ემყარება მეცნიერება, — ამ შემთხვევაში ბიოლოგიური; მაგრამ მისი საშუალებით ფილოსოფიურ პრობლემასთან მისვლა შეუძლებელია. ცნობიერების სფეროსათვის ამ დებულების სისწორეს მეცნიერულ დოგმატიკაზე გაცილებით უკეთესად ერთი ემინენტი—ცნობიერების პრობლემა ამტკიცებს. ეს არის ცნობიერების საზღვრების პრობლემა.

სოციალიზმის პირველსაწყისი საზღვარი და შიშისაგან პირველსაწყისი

კრიტიკული გზების სიმაღლეს ნაზიარები ცნობიერება, ე. ი. აზროვნება, ვერასდროს ვერ დაკმაყოფილდება იმ დოგმატური განცხადებით, რომ ცნობიერება არსის ნაწილია თუ სხვა ამდაგვარი. თუმცა ცნობიერების არეში გადმოშლილი არსის ყველა შემეცნებითი საწვდომიდან უსათუოდ იმ დასკვნამდე მივალთ, რომ ეს ასე უნდა იყოს, მაგრამ ეს იმას კიდევ არ გულისხმობს, თუ რატომ არის ეს ასე. ერთ საკითხს შეუძლია საჭირო ნათელი მოფინოს წამოჭრილ პრობლემას. ეს არის საკითხი ცნობიერების პირველსაწყისი საზღვრის შესახებ. ჩვენ ვიცით, რომ ყოველი შემეცნება ცნობიერებაშია განხორციელებული და ეს იმას მიუთითებს, რომ ცნობიერების საწყისის პრობლემასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული შემეცნების პირველდასაბამის პრობლემა. თუ ჩვენ პირველსაწყის საზღვარს მივაგნებთ, შემდეგ შეიძლება ერთგვარი თანამიმდევარი კანონიერებით ეს გზა გავაგრძელოთ და ცნობიერების უკანასკნელ საზღვარს მივალწით. ¹ ეს იგი-

¹ ცნობიერების საზღვრების სახელწოდებით ნორმალურ ფსიქოლოგიაში ცნობილია ერთი ანალოგიური, მაგრამ საესებით სხვა ამბავი: გრძნობას აქვს ორი საზღვარი, უმდაბლესი და უმაღლესი; ფსიქიკური კანონი ამ ორ ზღვარს შორის არის ანონი. მაგ. ჩვენ საგანს მაშინ ვხედავთ, თუ ამისათვის საკმაო სხივთა ინტენსიუობა რეაქციას იწვევს ჩვენს მხედველობით ორგანოზე, ჩვენ გვესმის ხმა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ვიბრაციის რიცხვი ერთი სეკუნდის განმავლობაში უკვე 40 აღწევს და სხვ. მაგრამ შეიძლება სხივის ინტენსიუობა და პერის ვიბრაცია საშინლად ვიზარდოს. ბოლოს კი ის მიადწევს იმ საზღვარს, საიდანაც ჩვენ სამუდამოდ აღარაფერს ვხედავთ და აღარაფერი გვესმის; უმაღლესი ნათელი ამრმავებს თვალს და უდიდესი ხმა აფრუებს ყურს, ე. ი. ფსიქიკური აქტი (ე. ი. ცნობიერება) იწყება განსაკუთრებუ-

ევობა შემეცნების პირველდასაბამისა ცნობიერების პირველსაწყისთან, რომლის მიღება აუცილებელია, მაგრამ რომელიც თავისთავად ჭეშმარიტება არ არის, თან გაპყვება შემეცნების განვითარებას და დაიშლება შემეცნების უკანასკნელ საზღვარზე, ე. ი. იქ, სადაც გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური ტრანსფორმაცია აუცილებელი იქნება.

შემეცნების პირველდასაბამის საკითხს ჩვენ კიდევ მრავალჯერ შევხვდებით. ის ამოსაუალი წერტილია ფილოსოფიურად საკითხის დაყენებისათვის და მასში მოქცეული პრობლემების ამოწურვა ცნობიერების სფეროში შეუძლებელია. ჰერ. კოჰენი, რომელიც აზროვნების პირველდასაბამის გამონახვაზე ლოგიკის მთელ შენობას აშენებს და ამ პირველდასაბამის პრობლემასთან მოჰყავს ყველა დანარჩენი პრობლემა, ცხადია, რომ ფილოსოფიის საერთო პრობლემებს არც სისტემატურად და არც გნოსეოლოგიურად არ დალატობს. მაგრამ კოჰენს შემეცნების პირველდასაბამის საკითხი წინასწარ მზამზარეულად მიღებული მსოფლმხედველობის გასამართლებლად სჭირდებოდა და ამიტომ ის შემეცნების პირველდასაბამის საკითხს სავესებით არ სცნობდა. მისი აზრით, აზროვნების პირველდასაბამის საკითხი ყველა დანარჩენ საკითხს შეიცავს და თუ ეს გარკვეულია, შემდეგ შემეცნებაში საკითხისებური აღარაფერი არ დარჩება. ამით კი შემეცნებისათვის იკარგება მისი მეორე ნახევარი და დიდი სერხიანიობით აშენებული ლოგიკის შენობა უმნიშვნელო შეტევისთანავე ინგრევა. შემეცნების პირველდასაბამის უდიდესი მნიშვნელობა, ჩვენი აზრით, პირველად დემოკრიტეს მიერ არის ნაგრძნობი. „არა-რა ისევე არსებობს, როგორც რაიმე-რა“—ამბობს დემოკრიტეს ღებულება¹. სწორედ დიდ გასაჭირში უნდა ჩავარდნილიყო კრიტიკული აზროვნება, რომ მას „არა-რა“-ს და „რაიმერა“-ს შორის სწორუფლებიანობის ნიშანი დაესვა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ იძულებული ვართ დავეთანხმოთ დემოკრიტეს იმაში, რომ არა-რა ისევე არსებობს, როგორც რაიმე-რა. მაგრამ არა-რას რაიმე-რას გვერდით არსებობა ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ ვითომც

ლი საზღვრიდან და თავდება განსაკუთრებულ საზღვართან. — როდესაც ჩვენ ცნობიერების საზღვრებზე ვლაპარაკობთ, ამ კანონს კი არ ვგულისხმობთ, არამედ წმინდა გნოსეოლოგიური ხასიათის კანონს, რომლის ბუნება თითქმის სავესებით შეუსწავლელია.

¹ იხილეთ: Diels: Fragmente der Vorsokratiker, ურაგმენტი 156 (დემოკრიტე).

ამ ორი თანასწორი ნაწილის შეთანხმებისაგან შედგებოდეს სინამდვილე, არამედ ჩვენ უნდა დაეუშვათ, რომ არსს საკუთარი არსების მანინფესტაციის მიზნით ესაჭიროება გვერდით ოქონიოს ნეგატიური სფერო, სადაც ის თავის საკუთარ რაობას ამხელს და საკუთარ ბუნებას ცოდნად გადააქცევს. მაგრამ ჩვენ არავითარი უფლება არ გვაქვს ვიფიქროთ, ეს „არა-რა“ იყოს არსისაგან სავსებით განსხვავებული, მისთვის პეტეროთეტიული სფერო, ე. ი. შეუძლებელია დავეთანხმოთ იდეალიზმს, რომლისათვის ეს „არა-რა“ — აზროვნების პოტენციალია მოცემული, და არსს და სინამდვილეს თვით ანიჭებს არსებობის უფლებას. მთელი ეს ხელოვნურად შეთხზული კონცეფცია ღალატობს როგორც შემეცნების პირველდაწყების, ისე მის განვითარებისა და ფაქტებად ქცევის პირობებს. თუ ჩვენ შევძლებთ გამოვნახოთ ჩვენი ცნობიერების პირველსაწყის-საზღვარი და შემდეგ შემეცნებას ისე გავშლით ცნობიერებაში, როგორც ის მართლაც გაშლილი, ე. ი. როგორც ის მეცნიერების ისტორიაში მოცემულია, მაშინ, ცხადია, შემეცნების პირველდასაბამის პრობლემასაც კანონიერ საზღვრებში ჩავყენებთ და მის გასაცნობად მეტი საშუალება გვექნება, ვიდრე აქამდე გვქონდა. ერთ წუთს დავუბრუნდეთ შინაარსიდან დაცლილი ცნობიერების ფიქციას. წარმოვიდგინოთ, რომ არსებობს ცნობიერების ისეთი მდგომარეობა, როდესაც ის დაცლილია ყოველი შინაარსისაგან, მაგრამ შენარჩუნებულია ცნობიერების მთავარი პოტენცია — შინაარსის მიღება და შემეცნებისათვის სარეალიზაციო სფეროდ არსებობა. შეგვიძლია ჩვენ ამ ფიქციურ მდგომარეობას დავარქვათ ცნობიერების პირველი საზღვარი? რასაკვირველია. ასეთი ფიქციის მიღებით ცნობიერება ფაქტად არის მიღებული, ე. ი. დაშვებულია მისი არსებობა. მიღებულ ფაქტს შესაფერო ანგარიშიც უნდა გავუწიოთ. თუ ცნობიერების ფაქტის არსებობას შესაფერო ანგარიშს გავუწევთ, დავრწმუნდებით, რომ ამიერიდან ცნობიერება დაპირისპირებულია არსთან. პირველ საზღვართან ის მოკლებულია შინაარსს იმ პირობით, რომ მან ეს შინაარსი უნდა მიიღოს. ვისგან უნდა მიიღოს? თვით უშინაარსოა და, ცხადია, თავისთავის ამარა ვერ დარჩება. გამოდის, რომ შინაარსი მან მისთვის ტრანსცენდენტური სფეროდან უნდა მიიღოს. ეს არის პირველი პირობა. მაგრამ ამ პირობის გარდა ჩვენ სხვა პირობებიც გვაქვს. უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ წინ არის რეალური ცნობიერება, რომელიც შინაარსითაა აღვსილი. გამოდის, რომ ცნობიერება გავი-

ნაარსიანებულა მისი მოპირდაპირე სფეროს ზეგავლენით. არსს მო-
უხდენია მასში თავისი შინაარსით სავსე ბუნების მანიფესტაცია და
ცნობიერებას მიუღია ის თავის საკუთრებად. ცნობიერებას ახლა
აღარც პირველსაწყისის საკითხი და არც მისგან მიღებულის განვი-
თარება აღარ აინტერესებს. მას სავსებით აკმაყოფილებს მიღწეული
მდგომარეობა. მას რეალობის უბრალო უარყოფა არ შეუძლია, მაგრამ
საკუთარი შინაარსისა და არსის რეალობის იგივეობით უარს ეუბნება
ყველა იმ პრობლემას, რომელსაც კი შეიძლება შეეწუხებინა მისი
მყუდროება. ცნობიერებისათვის აზრს ჰკარგავს აგრეთვე ის სხვაობაც,
რომელიც მისი დასაწყისის პირველსაზღვარსა და შემეცნების პირველ-
დასაბამს შორის არსებობდა. ცნობიერება ამათ შორისაც იგივეობის
ნიშნებს დასვამს და ამით ყოველივე „თეორიულ გაუგებრობას“ იშთა-
ვითვე აიცილებს. ცნობიერების ასპექტში მართლაც რომ მიღწეულია
ასეთი სრული იგივეობა. ცნობიერების აქტში მოხსნილია ყოველი სხვა-
ობა, მაგრამ ეს აქტი ხომ ფაქტად უნდა იქცეს, ე. ი. ცოდნის სახე მიი-
ღოს. ფაქტად ქცეულ შემეცნებაში კი აქტში დაშვებული იგივეობა
ირღვევა და ამასთან ერთად ყველა ის საკითხი, რაც კი ამდენხანს
ცნობიერების მიერ მოგვარებულად იყო აღიარებული, ღიად რჩება.
ამის საუკეთესო მოწმეა ცოდნის პროგრესის ფაქტი. პროგრესის იღვა
ცნობიერებისათვის საბედისწერო იარაღია. შემეცნების პროგრესის
შესწავლის შემდეგ ინგრევა და ინთქმება ცნობიერების ამაყი შენობა
და კრიტიკული თვალსაზრისისათვის რჩება მხოლოდ ერთი ფაქტი:
ცნობიერებას აქვს ის პირველსაწყისის საზღვარი, სადაც ის ჯერ კო-
დევ სრულადაა დაცლილი შინაარსისაგან, ე. ი. მოკლებულია ყოველ-
გვარ ცოდნას.

„ბუნებას დამაღვა უხვარს“

საჭიროა მივიღოთ აქტების ფაქტებად გადაქცევის აუცილებლობა,
რომ აზრის ისტორიული პროგრესის პერსპექტივიდან არარაობად ვაქ-
ციოთ ცნობიერების მიერ დაშვებული იგივეობა. შემეცნება ცნობი-
ერების სფეროში გაიშლება წინააღმდეგობათა მწკრივებად. ერთხელ
დაკანონებული წინააღმდეგობა ბედისწერასავით თავს დასტრიალებს
შემეცნების წინმსვლელობას: ყველა ფაქტად ქცეული ცოდნა მყისვე
ექცევა ცნობიერების სფეროში, ე. ი. იქცევა აქტის შინაარსად და ამით

ახალი ანტინომიების სისტემას იწვევს. რა გზიდანაც არ უნდა მივუდგეთ შემეცნების საქმეს, ის ყოველთვის ანტინომიებისა და წინააღმდეგობის განხორციელების სახით გაიშლება ჩვენ წინაშე. შემეცნების ანტინომიური ბუნება და მისი წინააღმდეგობის საშუალებით გარკვევა ჯერ კიდევ პერაკლიტეს აქვს მშვენიერად აღწერილი: „საჭიროა, ვიცოდეთ, რომ ომი ზოგადი და საერთოა, ბრძოლა კი კანონიერი, ბრძოლისა და აუცილებლობის საშუალებით წარმოიშობა ყოველი და ყველაფერი“. ¹ — არ იყოს წინააღმდეგობა და ბრძოლა, არც განვითარება და წინსვლა იქნებოდა.

შემეცნების განხილვის დროს ჩვენც ვერაფერი ვნახეთ, რაიც პერაკლიტეს ძველი შეხედულების საწინააღმდეგოდ გამოგვადგებოდა. პირიქით, შემეცნების ყველა შარაგზიდან ჩვენი თვალსაზრისიცი მივიდა იმ ანტინომიების სისტემის ზღუდესთან, რომლის გადალახვის შემდეგ შემეცნება, როგორც ასეთი, არ შეიძლება არსებობდეს. წინააღმდეგობის გამორიცხვა შემეცნების სფეროდან შეუძლებელია, რადგან წინააღმდეგობაზეა დაყრდნობილი შემეცნების ის მთავარი ღერძი, რომელიც მოძრაობს და წინ მიდის, იშლება და ვითარდება. წინააღმდეგობის დახმარებით აცნობებს სინამდვილე ცნობიერებას, რომ ცნობიერებისათვის ნაცნობი შინაარსი, ვასაცნობი სინამდვილე კიდევ არ არის და რომ ცნობიერებაში გადმოშლილი სინამდვილე მცირე ნაწილია ნამდვილი სინამდვილისა. ერთი სიტყვით, წინააღმდეგობის საშუალებით იგებს ჩვენი ცნობიერება, რომ „ბუნებას დამალვა უყვარს“. ²

ბუნება დამალობანას არ თამაშობს, მაგრამ ის, რომ შემეცნების დროს იგი ჩვენ „გვემალება“, იმის საძირკველია, რასაც შემეცნების პროგრესი ეწოდება. ბუნება რომ ჩვენ ცნობიერებას არ „ემალეობდეს“, მაშინ ცნობიერების პირველსავე შემცნობელ აქტში ის მთელი მისი საგნობრიობით მოგვეცემოდა, ცნობიერებისათვის ყველაფერი ტრანსპარანტი იქნებოდა, ის გადაიქცეოდა ინტუიტურ ჭვრეტად და მის მიღმა ხელახლა შესაცნობი აღარაფერი დარჩებოდა, ე. ი. შემეცნება დამთავრებული იქნებოდა. მაგრამ ასეთი მთლიანი მოცემულობის აქტი ჩვენთვის უცნობი ფენომენია. თუ ცნობიერება საკუთარი აქტის

¹ იხილეთ: Diels Fragmente etc, ფრაგ. 80 (პერაკლიტე).
² იქვე, 123 (პერაკლიტე).

განცდის დროს ასეთ რაიმეს ნაწილობრივად დაუშვებს, მისი კრიტიკული ორეული ხელად განუმარტავს მას, რომ დაშვებული იგივეობა მოჩვენებაა. ერთი სიტყვით, ცნობიერებაში აზრის მომენტის გაბატონებით საბოლოოდ დამტკიცდება, რომ „ბუნებას დამალვა უყვარს“. რომ სინამდვილე არც ერთი ცნობიერების აქტში სავსებით გაცხადებული არ არის, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ცნობიერების წუთიერ კულტურას მასთან შეგუება შეძლება. ეს არის შემეცნების წინსვლის ერთადერთი და კანონიერი გზა. შემეცნების ასეთ პოტენციალს მიღწეული ცნობიერება ტერმინით „ცნობიერება“ აღარ გამოიხატება. შემეცნების პროგრესის ფაქტი ცნობიერების სფეროდან არ დაინახება და თუ აქ ცნობიერების სახელწოდებას კიდევ შევინარჩუნებთ, ამას უბრალოდ ის გამართლება ექნება, რომ ჩვენ ხელთ არ გვაქვს სხვა უფრო ადექვატური სახელწოდება.

მაგრამ ნათელი დასაინახავია ისიც, რომ არც ცნობიერების პირველსაწყისი საზღვრის გარკვევა და არც შემდეგი, შემეცნების პროცესული წინსვლის ფაქტი არ ამართლებს დებულებას, რომ არსი ცნობიერებაში შემეცნების დროს არ გადმოდის, არამედ იმთავითვე გადმოსულია. მაგრამ სანამ ამ დებულებას არ გავამართლებთ, მანამ მთელი ჩვენი მტკიცება და გნოსეოლოგიური პრობლემების ტრანსფორმაცია ყოველივე საფუძველს მოკლებულია. შემეცნების პროგრესის ფაქტი გვაიძულებს ჩვენ გავიმეოროთ პერაკლიტეს ძველი თქმა: ბუნებას დამალვა უყვარს. პირველი შესვლით, ეს თქმა დიამეტრიულად ეწინააღმდეგება ტრანსფორმაციის ცდის საშუალებით მიღებულ დებულებას. რაშია საქმე? შეიძლება ცნობიერების უკანასკნელი საზღვარი არსებობდეს?

შაღალსი საზღარიან პირველსაწყისი საზღვრისაჲ შამოაკუნაჲ

მას შემდეგ, რაც ცნობიერების პირველსათავის საზღვარი ნაპოვნია, ე. ი. ცნობიერება ფაქტად არის აღიარებული, არსი თანდათანობითი პროცესით ექცევა ცნობიერების არეში და ეს ფაქტი უზრუნველყოფს შემეცნების პროგრესს. არსის აზრით სავსე, ე. ი. გარკვეული ბუნების ზეგავლენით ირკვევა ცნობიერებაც, არსი ეწყობა ცნობიერების მწკრივ რიგებად და ცნობიერება ივსება კანონიერების განცდის აუცილებლობით. არსის მიზანშეწონილი და კანონზომიერი ბუნება „შეცნიერული აზრის“ სახით ეცხადება ცნობიერებას და ეს პროცესი არის

დაუბოლოებელი. ამით ცნობიერება შინაარსიანდება. ახლა მას შინაარსი აქვს, ე. ი. არსი მასში მოქცეულია, მის „შინა-არსად“ ქცეულია. მაგრამ რადგან ეს პროცესი დაუბოლოებელია, ე. ი. მისი უკანასკნელი წევრის გამონახვა შეუძლებელია, ამიტომ იმაზე ლაპარაკიც უკანონოა, რომ ცნობიერების მიერ შინაარსის მიღება, ე. ი. არსის ცნობიერებაში მოქცევა, სადმე შეწყდეს და დამთავრდეს. ცნობიერების გაშინაარსიანება ისე დაუბოლოებელი უნდა იყოს, როგორც ამ კონტექსტში არსი დაუბოლოებლად მოჩანს. მაგრამ ადვილი დასაანახავია, რომ ასეთი პროცესუალური დაუბოლოებლობა არასდროს არ იძლევა იმას, რაიც შემეცნების პროცესში პრინციპულად მაინც უნდა გვეძლეოდეს. ის არ იძლევა შემეცნების საგნის გარკვეულობას. თუ დაუბოლოებლობა დაუბოლოებელ პროცესს ნიშნავს, ცხადია, ამ პროცესის ერთი წევრი, სახელდობრ, ყველა უკანასკნელად შესაძლებელი წევრი, გაურკვეველი დარჩება. ასეთი შემეცნება კი სისტემად არასდროს არ აშენდება. ასეთი სისტემა საკუთარი უკანონობის შემცველი იქნებოდა. მას ექნებოდა ისეთი ნაკლი, როგორიც მსოფლიოს სურათს რელატივობის ფიზიკამდე ჰქონდა, ე. ი. ის მარადოვლ შიშის ქვეშ განვითარდება, რომ ერთ დღეს ეს პროცესი შეწყდება და მისი შორსსწრაფვის ძალას მოკლებული მსოფლიო დაუბოლოებელ და განუსაზღვრელ სივრცეში გაიბნევა და გაიფანტება. შემეცნების დასაბუთების პირველი მიზანი კი შემეცნების და მისი საგნის სისტემაში მოყვანა არის. ამისათვის ესაჭიროება შემეცნებას თავისი საგნის გარკვეულობის მტკიცება. ამიტომ მიუღებელია შემეცნების ისეთი თეორია მივიდოთ, რომელიც თავისშივე ცნებაში გაურკვეველობას შეიცავს. მეორე მხრით, შემეცნების თვალსაზრისიდან დაუბოლოებელის გამორიცხვა შეუძლებელია, ამიტომ ამ ახლა დაუბოლოებელის ცნება ისე უნდა განისაზღვროს, რომ პირველი ამოსავალი საზღვრიდან დაუბოლოებელი შორეულისაკენ მიმავალი განვითარების ისარი თავის უკანასკნელი საზღვრის მიღწევისას უკანვე უნდა შემობრუნდეს და თავის პირველდასაბამს დაუბრუნდეს. ამით უზრუნველყოფილი იქნება ის, რომ არც ერთი სისტემა თავის შესაძლებლობის საზღვრების გადალახვის შემდეგ თავის მშობლის ნიადაგს არ მოსწყდება და უცნობ ცარიელ სივრცეებში არ განიბნევა. ამ თეორიის ნაწილობრივი დამტკიცება შეიძლება ჩვენი აზროვნების ნეგატიური აქტუალობისა და კატეგორიული სინთეზის შესწავლის ნიადაგზე, მისი საბოლოო დასაბუთება კი

— გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური ტრანსფორმაციის სრული განხორციელების შემდეგ. მაგრამ პირველ ჩანასახში ის მოცემულია ცნობიერების გაშინაარსიანების პროცესში და თუ ცნობიერების საკუთარ თვალსაზრისს, ე. ი. იდეალისტურ თვითცდუნებას, ანგარიშს არ ვაუწყებთ, მაშინ ის თავისი პირველი დოგმატური საბუღარით ცნობიერებაშიც დაბინავდება.

ასე, ცნობიერებაში დაუბოლოებლად ექცევა არსი, ცნობიერება შინაარსიანდება, დაუსრულებელ წინააღმდეგობათა და ანტინომიების ძალა შლის მის წინსვლისა და განვითარების გზას. ცნობიერება მიდის წინ. ის შინაარსიანდება. მაგრამ სანამდე? მისი არსებობის ფაქტი ზომი იმ დებულებას ემყარება, რომ ის უკანასკნელ შინაარსს ვერ მიაღწევს და არსსა და მის შინაარსს შორის ინადექვატობა არ წაიშლება. მეორე მხრით, თვით ცნობიერება არც ერთ წინსვლის მომენტში არ იცნობს ამ პირობას და ისეთ შეხედულებას აშენებს თავისი თავის შესახებ, რომელიც დიამეტრიულად ეწინააღმდეგება დასახელებულ პირობას. გამოსავალი ერთია, სახელდობრ, დაშვება იმისა, რომ თუ ცნობიერება უმაღლესი შესაძლებლობის საზღვარს მიაღწევს, ე. ი. თუ ცნობიერებაში არსის შინაარსი თითქმის სავსებით მოექცევა, მაშინ ცნობიერების პირდაპირი წინსვლის გზა აღიკვეთება, განვითარების ისარი უკან შემობრუნდება და იქ დადგება, სადაც დასაწყისში იდგა, ე. ი. იქ, სადაც გულუბრყვილო, ბუნებრივად განწყობილი ცნობიერება თავის-თავს არსის უბრალო ნაწილად გრძნობდა, იქ, სადაც მას ჯერ არავითარი შინაარსი არ გააჩნდა, აბსოლუტურად დაცლილი იყო შინაარსისაგან, მაგრამ შინაარსს დაეძებდა, ე. ი. ცნობიერება, თავის უმაღლესი განვითარების საზღვართან მისული უკან უბრუნდება თავის პირველ საზღვარს, ეს ნიშნავს — არსს. ცნობიერება შემეცნების პროცესს დროს ყოველგან იყო წინააღმდეგი არსისა, მისი მოპირდაპირე და მოდავე, პირველივე შინაარსის მიღებიდანვე ის არსს ოპოზიციაში უდგება და დავის ოპოზიციონერობას ბოლომდე ინარჩუნებს. ეს ბრძოლა და წინააღმდეგობა კი იძლეოდა იმას, რასაც შემეცნების განვითარებას ვუწოდებდით, მაგრამ განვითარების უმაღლეს საზღვართან მისული ცნობიერება გადალახავს ამ წინააღმდეგობას და რადგან მან შემეცნების დროს ვერ შეძლო არსი შეეერთებინა, ის უერთდება არსს იმ გაგებით, რომ მის პირველსათავეს უკან უბრუნდება. ამით შემეცნების coincidentia oppositorum განხორციელდა და ცნობიერებამ

ერთბაშად დაამტკიცა ორივე მისი პირობა. შემეცნება ცნობიერებაში გადმოსული შინაარსის და არსის შინაარსის სხვაობას ემყარება, ხოლო შემეცნების ფაქტი რეალობის პერმანენტული მტკიცებაა. ამით კი იდეალისტური თეორია გამოძევებულია მისი უკანასკნელი ცისე-სი-მაგრისაგან.

არისტოტელის საზღვრის გადალახვის თეორია

ამრიგად, შეუძლებელია დაფუძვით, რომ ჩვენი ცნობიერების გა-შინაარსიანების და ამით გათვითცნობიერების პროცესი, როდესმე თავის უმაღლეს საზღვარს მიაღწევდეს და ამას იქით ზეცნობიერების სფეროში მოქცეული ცნობიერება შემეცნების გზას კიდევ გააგრძელებდეს. არისტოტელეს ფილოსოფიაში პირველი ცდა მოგვეპოვება იმისა, რომ ჩვენი ცნობიერების მიერ (ამ შემთხვევაში აზროვნების მიერ) ასეთი საზღვრის გადალახვა შესაძლებელია. ჩვენ ვთქვით, რომ წინსვლის პოტენციალობით აღსაესე ცნობიერება თუმცაღა მიექანება უკანასკნელი საზღვრისაკენ, მაგრამ ის სავსებით ამ საზღვარს არ ეხება, ე. ი. ცნობიერება უშუალოდ არსს ვერ შეეხება, არც საზღვარს არ გადალახავს და შემეცნების გზას იმის მიღმა არ გააგრძელებს, არამედ როგორც კი იგრძნობს უმაღლესი საზღვრის მოახლოებას, უკან შემობრუნდება და განდება პირველ ამოსავალ საზღვართან. დიამეტრალურად ამის საწინააღმდეგოა ცნობიერების გაშინაარსიანების პრობლემა, ე. ი. შემეცნების პროგრესი, რომელიც იდეალიზმმა წამოაყენა. ამ თვალსაზრისის დიდი თეორეტიკოსი არისტოტელე გვასწავლის, რომ წინ მიმავალი ცნობიერება (აზროვნება) დაბოლოს მიღის ემპირიული შესაძლებლობის უმაღლეს საზღვართან, აქამდე ის აშენებდა „თეორიებს“, აქ მას „თეორიის“ აშენება აღარ შეუძლია, ამიტომ აქ ის იქცევა „აზროვნების აზროვნებად“, საკუთარი თავის საგნად, ე. ი. წმინდა ჭერეტად, ის აქ გადალახავს რეალობის უკანასკნელ საზღვარს, გაემიჯნება მატერიას და იქცევა ზეცნობიერებად. ეს აზროვნების აზროვნება, დაცლილი ყოველივე შინაარსისაგან და განწმენდილი საგნობრიობის უკანასკნელი ნარჩენისაგან, არისტოტელეს წარმოდგენით, არის არსისა და მისი საგნობრიობის უმაღლესი და უპირველესი დასაბამი. მის მიღმა მხოლოდ „ყოველ გარკვევამდე გაურკვეველი“ შეიძლება არსებობდეს: წმინდა აზროვნების აზროვნება ამასაც კი წმინდა აქტებად გადააქცევს. ამრიგად, არისტოტელეს მიერ მატერიის გაურ-

კვეველ მრავალსახიანობის დასაბამ პრინციპად გამოცხადებულია აზროვნების აზროვნება. თუ მატერიას გარკვეულობა ზედ ევეკრის (ფორმის სახით), ის მას მიუღია აზროვნების აზროვნების ზეგავლენით. არისტოტელე ამბობს: მარადი, ე. ი. სუბსტანცია, უფრო პირველია, ვიდრე გარდამავალი, მაგრამ მარადი არ შეიძლება იყოს პოტენციალი; არც ერთი გარდაუვალი (მარადი) საგანი არ არის პოტენციალი... — ყველა ისინი არიან აქტუალი. ამიტომ არსებულად არსებული არ არის პოტენციალი. აქტუალი საგნები კი პირველი არიან, ისინი რომ არ იყვნენ, არაფერი არ იქნებოდა.¹ პოტენციალობა აქვს იმ ემპირიულ ცნობიერებას, რომელიც უმაღლეს საზღვრამდე იყო, აქტუალად არსებობა კი მიეწერება პირველ ენერგიას ანუ აზროვნების აზროვნებას. ემპირიული ცნობიერება, ე. ი. აისტეზისი, რომელსაც თავისი შინაარსის შედარების დახმარებით თავისი საგანი გააჩნია, შემეცნებას ყოველთვის წინააღმდეგობის ფორმებში შლის, შავს ის იმიტომ შეიცნობს, რომ მას თეთრი დაუპირისპირა და სხვ. აზროვნების აზროვნებაში კი ეს საზღვარი დაძლეულია; იქ ყოველივე შემეცნება წინააღმდეგობის გარეშე არსებობს და ამიტომ არის მისი საგანი „წმინდა სინამდვილე“.²

ამით კი იდეალისტური თვალსაზრისი უკანასკნელ შესაძლებლობამდე მიყვანილი. არისტოტელე სრულმქმნელია იდეალიზმისა. არისტოტელე შემეცნების საკითხების დამუშავებას მკაცრი რეალიზმით იწყებს. მის მიერ წარმოებული პროტაგორას კრიტიკა (*Metaphysica*, 1052 b), სადაც არისტოტელე სინამდვილის ერთადერთ ზომად შეცნობას აცხადებს და მასთან ერთად აღქმას, ე. ი. აისტეზისს, ამის საუკეთესო ნიმუშია. მაგრამ, იქ სადაც არისტოტელეს ლოგიკური თვალსაზრისი ბოლო დასკვნამდე მიჰყავს, იქ არისტოტელე დაღატობს თავის გნოსეოლოგიის ემპირიულ ამოსავალს და იდეალიზმის უნაპირო ზღვაში ეშვება. არისტოტელეს შემდგომ ფილოსოფიას მისი

¹ იხილეთ: Aristoteles, *Metaphysica* 1050 b'.

² იხილეთ: Aristoteles, *De anima* 430 b. „თუ შეგვეითებოდა, როგორ არის შესაძლებელი ცუდის ან შავის შემეცნება, ვუპასუხებთ, რომ მათი შემეცნება წინააღმდეგის დახმარებით არის შესაძლებელი, მაგრამ შემეცნობელს უნდა გააჩნდეს შესაძლებლობა მოწინააღმდეგეებიდან შექმნას მთლიანობა და თუ რაიმე წინააღმდეგობას მოკლებულია... მაშინ შეიცნობს გონება საკუთარ თავს და არის წმინდა სინამდვილე მთლად თავისთვის“.



რეალიზში საბოლოოდ დააეწიდა. მისი იდეალისტური მეტაფიზიკა კი, სადაც აზროვნების აზროვნებით, ანუ საკუთარი თავის ცნობიერებით, შემეცნების თვალსაზრისი გაშორებულია რეალობას და თავის დასაბამს უცნობი ღმერთიდან სესხულობს, საფუძვლად დაედო დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებას. მოხდა მხოლოდ ცნების ტრანსფორმაცია, თელეოლოგიური ღმერთის ადგილი დაიჭირა გნოსეოლოგიურმა ღმერთმა. ორივე ღმერთი შემეცნების საკუთარი თვალსაზრისის დამარცხების შედეგია.

**შეფასების პრობლემათა აქსიომატური ტრანსფორმაციის
აქსიომატობა. შეხედრა კუხანელთან**

გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური ტრანსფორმაცია, რომლის სისტემატურ ფორმებში მოცემას ეს წიგნი ლამობს — საბოლოოდ დაგვარწმუნებს, რომ იდეალიზმი ცდება. აზროვნების აზროვნება უაზრო ცნებაა და ის წინააღმდეგობას მართო სახელწოდებაში კი არ შეიცავს, არამედ წინააღმდეგობით სავსეა მისი სამოქმედო არე და მისი შინაარსი. ცნობიერებას არ შეუძლია მოსწყდეს თავის საშოს და ნიადაგს. მას არ შეუძლია შემეცნების გზა ზეცნობიერ სფეროში გააგრძელოს. არ არსებობს არაეითარი გრძნობადი კატეგორიების ზეგრძნობად რევიონებში ამალღება და თუ ასეთი ცდა მოცემულია ფილოსოფიის ისტორიაში — მაგ. პლატონის მოძღვრება კატეგორიების შესახებ — ეს არის აზრის იდეალისტური მარცხის მანიფესტაცია. მართლაც, რომ ასეთი რაიმე „ზეგრძნობადი“ კატეგორიული რევიონი არსებობდეს, ეს შემეცნებისათვის მაინც მოკლებული იქნებოდა კატეგორიალური რევიონის მთავარ პირობას, ე. ი. გამოთქმის საშუალებას. თუ მართლაც ცნობიერება თავის განვითარებისა და გაშინაარსიანების პროცესში იმდენად „გაკულტურდება“, რომ ის არსს დაემსგავსება, ის გზას არსის მიღმა კი აღარ გააგრძელებს, არამედ უკან არსისაკენ. ის არც არსს არ შეუერთდება (ასეთ შემთხვევაში მისი არსებობის ამბავი გათავდებოდა), არამედ ის უკან დაბრუნდება არსში. უმაღლესი განვითარების საზღვარზე ის საკუთარ „სულში“ განიცდის თავის პრიმიტივს, მის გულუბრყვილო რეალობას და უშუალო პირველობას. იმაშია გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური ტრანსფორმაციის სიძლიერე, რომ მას ძალუძს პრობლემები არც სიკვდილამდე დაუშვას, არც უცნობ სივრცეებში გაფანტოს, არამედ ამოსა-

ეალი და მისავალი მომენტების ერთ აქტუალურ დაუბოლოებელში თავის მოყრით, უმაღლესში უმდაბლესის განცდით, მაღალი კულტურის მწვერვალებში პრიმიტივის ხელმეორე გამოცხადების ხილვით გადააქციოს აზროვნება არსის აზროვნებად და ამით ამოწუროს მისი ამბავი. თვით ე. წ. ზეცნობიერების კატეგორია არსის კატეგორიად იქცევა და არსში უკან ბრუნდება. რეალურ ცნობიერებას კი ამას შემდეგ აღარ სჭირია პრინციპების სესხება, მას ეს არსის სფეროდან აქსიომატური მოცემულობის სახით მიეცემა. ამიერიდან არსი ცნობიერებისათვის გამოგონილი ფიქცია კი არ არის, არამედ გამოსაცდელი საქმე.

მთელი ეს ამბავი დაუბოლოებელის ცნების აქსიომატური გავებით მოდის სისრულეში, თუ როგორია ამ დაუბოლოებელის ცნება, ამას, რასაკვირველია, აქ ვერ შევეხებით, არამედ იქ, სადაც ტრანსფორმაციის პრობლემა საბოლოოდ გაირკვევა. აქ საკმარისია ვიცოდეთ, რომ მისი საშუალებით ჩვენ შეგვიძლია შემეცნების ცნობიერებაში განხორციელების სურათი წარმოვადგინოთ, როგორც უკანასკნელი საზღვრიდან მარადი უკან შემობრუნების პოტენცია, უგანვითარებულეს ცნობიერებაში კი ცნობიერება-პრიმიტივის პირველბუნების ხელახალი განცდა, ე. ი. ცნობიერების მიერ არსის რეალობის პერმანენტული მტკიცება. თუ ეს ასეა, თუ პირველი და უკანასკნელი საზღვრის კონციდენცია მიღწეულია, თუ დასაწყისი და დასასრული ერთ რკალისებურ სისტემაშია მოქცეული, მაშინ ნათელია ის თეზაც, რომელიც აქსიომატური ტრანსფორმაციის პირველი ცდის სახელით დავასახელებთ, ე. ი. არსი ცნობიერებაში შემეცნების პროცესში კი არ ვადმოდის, არამედ იმთავითვე ვადმოსული. აქედან გამომდინარეობს ორი ახალი თეზა. ერთი: შემეცნების დროს მხოლოდ ცნობიერების მატარებელი „მე“ იგებს ამ ვადმოსვლის ამბავს. მეორე: შემეცნებიდან არსს არც რაიმე ემატება და არც აკლდება. არსის შემეცნება არ იძლევა იმაზე მეტს, რაიც არსი შემეცნებამდე იყო. ამ დებულებათა დამტკიცება საჭირო არ არის, მგონია, ყველას შეუძლია ეს.

თუ რამდენად შესაძლებელი იქნება ამ ტრანსფორმაციების მწყობრ და გასაგებ სისტემაში მოყვანა, ეს ძნელი სათქმელია. აქ ერთის თქმა შეიძლება: ეს თვალსაზრისი ახალი და თავისებურია. ფილოსოფიის ისტორიაში მხოლოდ ნიკოლაუს კუზანელი შედგა აქსიომატური აზროვნების სიმალლეზე, როდესაც იგი ცნობიერების წინააღმდეგობა-

თა რეგიონის დასაძლევად გონების მიერ coincidentia oppositorum-ის მოხდენის უნარს დაეყრდნო, მაგრამ აქაც დამარცხებული მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ შემეცნება მიემართება იმ აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ, რომელიც მას არ შეუძლია ხელთ ჰქონდეს, რომელსაც ის პრინციპულად ვერ შეეხება. Veritas ipse quia Deus est და ამიტომ უშვებს კუზანელი, რომ რეალური შემეცნება, რომელსაც გეცნობრება და ფილოსოფია შეეხება, შეიცავს მხოლოდ იმ ჭეშმარიტებას, რომელიც აზროვნების მიერ ასეთად „დაშვებულია“ ან „მიღებულია“.¹

კუზანელს დაავიწყდა დაესვა კითხვა, შეიძლება თუ არა ამ აქსიომატურად დაშვებულის გამართლება იმ შემთხვევაშიაც, თუ Veritas ipse-ს სფეროს არ მივმართავთ? სად არის სათავე და გამართლება ასეთი „მიღებისა“?

¹ ნაგულისხმევა კუზანელის გამოკვლევა. De conjecturis.

კიტა მეგრელიძე

კიტა მეგრელიძე (1900—1944) დაიბადა ოზურგეთის მაზრის სოფ. ხრიალეთში. დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, რის შემდეგ მეცნიერულ ცოდნას ეუფლება გერმანიაში. 1927 წლიდან კ. მეგრელიძე იწყებს ინტენსიურ მეცნიერულ-პედაგოგიურ და საზოგადოებრივ მოღვაწეობას თბილისში, განაგრძობს მუშაობას ლენინგრადში, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ენისა და აზროვნების ინსტიტუტში, შემდეგ ისევ თბილისში — მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალში.

კიტა მეგრელიძე არსებითად ერთი წიგნის ავტორია. ეს წიგნი «Основные проблемы социологии мышления» მან 1936 წელს დაასრულა. სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში კ. მეგრელიძე, როგორც ჩანს, მუშაობდა შრომაზე, რომლის ხელნაწერი დაკარგულია. ის წიგნიც, რომელიც გამოჩენილმა ქართველმა ფილოსოფოსმა დატოვა, მხოლოდ 1965 წელს გამოქვეყნდა და მაშინვე საყოველთაო აღიარება მოიპოვა, ხოლო ავტორის განსაკუთრებული ადგილი დაუმკვიდრდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

კიტა მეგრელიძე, ისევე როგორც დიმიტრი უზნაძე, კონკრეტულ-მეცნიერულ სააზროვნო მასალასთან იყო დაკავშირებული. აზროვნების რაობის გარკვევა, რაც მის უშუალო ინტერესს შეადგენდა, მოითხოვდა სხვადასხვა მეცნიერებათა — ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ენათმეცნიერების, კულტურის ისტორიისა და სხვ. მონაცემების გათვალისწინებას. კიტა მეგრელიძე ღრმად იყო გარკვეული ამ მეცნიერებათა პრობლემატიკაში და ეს მისი წარმატების ერთ-ერთი პირობა იყო. მაგრამ უმთავრესი, რითაც მან შეძლო, აზროვნების პრობლემაზე ორიგინალური და ზოგადფილოსოფიური თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანი შეხედულება შეემუშავებინა, — ეს იყო მთლიანობითი მიდგომა საკვლევო საგნისადმი, აზროვნების, როგორც სოციალური მთლიანობის, მომენტის განხილვა, ადამიანის მოქმედი სოციალური

არსის ცნებაზე დაყრდნობა. ამან შეაძლებინა კიტა მეგრელიძეს, ერთი მხრივ, მოეცა ემპირისტული გნოსეოლოგიისა და მარქსისტული მეცნიერების თეორიის ემპირისტული ინტერპრეტაციის მახვილი და ღრმა კრიტიკა, ხოლო, მეორე მხრივ, გაეაზრებინა სოციალური დეტერმინიზმისა და ადამიანის თავისუფლების ურთიერთობა, დაეძლია ცალმხრივი სოციოლოგიზმი როგორც აზროვნების, ისე მთლიანად საზოგადოებრივი ცხოვრების ვაგებაში.

კიტა მეგრელიძე იმითაც გამოირჩეოდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, რომ მისი ფილოსოფიური ინტერესი მიმართული იყო სოციალურ-ფილოსოფიური პრობლემატიკისაკენ. მართალია, კ. მეგრელიძეს აზროვნების იმგვარი გამოკვლევა, როგორც მის პირველ წიგნშია მოცემული, არ მიაჩნდა ერთადერთ შესაძლებელ გზად: კ. მეგრელიძე ეარაუდობდა, რომ სხვა წიგნებში ის სხვაგვარად გააშუქებდა აზროვნების პრობლემას. მიუხედავად ამისა, კ. მეგრელიძისეული კონცეფციის გაცნობა საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ინტერესი სოციალურ-ფილოსოფიური პრობლემატიკისადმი ამ კონცეფციის ავტორისათვის შემთხვევითი არ იყო. კიტა მეგრელიძემ თითქოს იგრძნო, რომ სოციალური პრობლემატიკა სულ უფრო მეტად მიიპყრობდა XX საუკუნის მოაზროვნეთა ყურადღებას.

ქვემოთ ქვეყნდება კ. მეგრელიძის წიგნიდან «Основные проблемы социологии мышления» ამოკრებილი ნაწყვეტების თარგმანი, რომელიც ძირითადად 1965 წლის გამოცემის მიხედვით არის შესრულებული. რამდენიმე ნაწყვეტი (ტექსტში ისინი ვარსკვლავებით არის გამოყოფილი, მეორე, 1973 წლის გამოცემიდან ითარგმნა. უკანასკნელი ფრაგმენტი კი კ. მეგრელიძის არქივიდან ერთი ხელნაწერის თარგმანია. მიუხედავად თავისი კონსპექტური ხასიათისა, ის მაინც საინტერესო იქნება ანთოლოგიის მკითხველისათვის როგორც დოკუმენტი, რომელიც მოწმობს კ. მეგრელიძის უაღრესად დადებით დამოკიდებულებას გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის დ. უზნაძის კონცეფციისადმი.

ფინანსიტყვაობა

„მეცნიერება აზროვნების შესახებ, ისევე როგორც ვოველი სხვა მეცნიერება, ისტორიული მეცნიერებაა, „მეცნიერება ადამიანური აზროვნების ისტორიული განვითარების შესახებ“

ენგელსი

ვისთვის არ არის გასაგები ენგელსის ამ სიტყვების მნიშვნელობა, ან რომელი მეცნიერულ აზრთან ნაზიარები ადამიანი დაიწყებს მათი სისწორის უარყოფას? და ამ დროს ძნელია დავასახელოთ ვინმე ფილოსოფოსების, ფსიქოლოგებისა და ლინგვისტებისგანაც კი, ე. ი. მეცნიერთაგან, თავიანთი პროფესიით რომ არიან ვალდებული სწავლობდნენ აზროვნებას, რომელიც ამ ელემენტარულ მოთხოვნას იცავდეს და თანამიმდევრულად განახორციელებდეს მას თავიანთ გამოკვლევებში.

მაშ, რას აკეთებდა აზროვნების ყველა სხვა სპეციალისტი, თუკი მათი მეცნიერება არ იყო ისტორიული მეცნიერება, რას აკეთებდნენ ფსიქოლოგია, ლოგიკა, ფილოსოფია, აგრეთვე ლინგვისტიკა?

ამ წიგნის ავტორს თავისი მსოფლმხედველობით უკვე მარქსისტს, მოუსხდა, მისი სწავლის დროისა და ადგილის პირობების გამო, გაეველო თავისი არსით ძველი (თუმცა საბჭოურ დროს) ფილოსოფიური სკოლა. მას წილად ხვდა კეთილსინდისიერად გაეველო აგრეთვე კლასიკური ფსიქოლოგიის სკოლა, გულმოდგინედ შეესწავლა მოძღვრება შეგრძნებებზე, წარმოდგენებსა და ასოციაციებზე, ლაბორატორიულად გამოეკვლია გაღიზიანების, განსხვავების ზღურბლები, ყურადღების მოცულობა, მეხსიერების კანონები და ა. შ.

რა აინტერესებდათ ფსიქოლოგიის ამ კაბინეტებში? იქ ცოცხალ ადამიანს შლიდნენ განსაკუთრებული სახის ნაწილაკებად, შეგრძნე-

* ნაშრომიდან: აზროვნების სოციოლოგიის ძირითადი პრობლემები.

ბების, წარმოდგენების, ელემენტარული გრძნობების, ნებელობითი იმპულსების და ა. შ. ფსიქიკურ ატომებად. შემდეგ ასოციაციის „ფოლად ძლიერი“ ცნების — კლასიკური ფსიქოლოგიის ამ ყველაზე უნივერსალური საშუალების — დახმარებით ვცდილობდით ამ ატომებისა და მოლეკულებისაგან „შეგვეკოწიწებინა“ ადამიანის მანეკენი.

თუკი ავტორს მოუხდებოდა გაველო ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის ანუ რეფლექსოლოგიის სკოლა, იგი, ალბათ, მოახდენდა ცოცხალი ორგანიზმების დაშლას სხვაგვარ უმარტივეს ელემენტებად: ნერვული გზები, ნეირონების კავშირები, რეცეპტორული და მოტორული გზების შერთვა და ამორთვა, და შეეცდებოდა ხელახლა შეექმნა უმარტივესი რეფლექსების შეერთების გზით ადამიანის მკრთალი ასლი.

ადამიანის ფსიქოლოგია განიხილებოდა როგორც ბუნებისმეტყველების დარგი. ადამიანს ვთვლიდით ცხოველის სახესხვაობად, მისი გრძნობის ორგანოებს — გარეგანი ზემოქმედებისათვის ღია მიმდებებად, ზოლო ადამიანის ფსიქიკასა და აზროვნებას — განვითარების წმინდა ბიოლოგიური პროცესის პროდუქტად და ამასთან ერთად, დარწმუნებულნი ჩვენს სიმართლეში, კვლავაც ვთვლიდით ჩვენ თავს თანამიმდევრულ მარქსისტებად. ჩვენ რაღაც ვიცოდით დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ, უფრო კი ამ სფეროში გაბედულება გაგვაჩნდა, ვიდრე დადებითი ცოდნა, ჩვენ ვიცოდით, მაგალითად, რომ ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი არსების განვითარება, საზოგადოებრივ-ისტორიულ კანონებს ექვემდებარება, მაგრამ ყველაფერ ამას ვაკუთვნებდით სხვა მეცნიერების — საზოგადოებათმცოდნეობის — სფეროს და ვთვლიდით, რომ ის სრულებით არ გვეხება ჩვენ, რომლებიც ვსწავლობთ ადამიანის ფსიქოლოგიას, ადამიანისას, რომლის აზროვნება, ვფიქრობდით ჩვენ, არის შეგრძნებათა შეერთების პროდუქტი, ანუ როგორც ამის შესახებ გეშტალტფსიქოლოგიის წარმომადგენლები ამბობდნენ, კონსტიტუციის უნივერსალური კანონის კერძო შემთხვევა.

რამდენადმე სხვანაირად და სხვა დამკვიდრებული ტრადიციების თვალსაზრისით შეისწავლებოდა აზროვნებისა და შემეცნების საკითხები ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. თავის მთავარ ამოცანას ის იმაში ხედავდა, რომ აეგო წმინდა აბსტრაქტული, მაგრამ „ლოგიკურად უნაკლო“ სქემა. მაგალითად, XIX და XX სს. ფილოსოფოსების აზრით, ყოველი შემეცნებისათვის აუცილებელია სამი რამ: ჯერ ერთი, შემეცნების საგანი, მეორე, შემეცნებელი სუბიექტი და, მესამე, მათ შორის

კავშირი. ამის შედეგად მოიხაზება ფილოსოფიური პრობლემატიკის
საში ძირითადი წრე, რომლებიც ტრადიციულნი გახდნენ ევროპული
ფილოსოფიური აზროვნებისათვის: 1. ობიექტის პრობლემა 2. სუბიექ-
ტის პრობლემა („ემპირიული მე“, „ტრანსცენდენტალური მე“, „ცნო-
ბიერება საერთოდ“ და ა. შ.) და 3. მოცემულობის პრობლემა („რო-
გორ შეიძლება ცნობიერებისათვის გარეგნული საგანი იქცეს მისთვის
იმანენტურად“, „როგორ იქცევიან ცნობიერებისათვის იმანენტური
ვანსაზღვრულობანი ტრანსცენდენტურებად“ და ა. შ.). ამ წმინდა ლო-
გიკური დისპოზიციების საფუძველზე წარმოიშობოდა სხვა, ასევე გან-
ყენებული საკითხების გრძელი რიგი, მაგალითად, შემდეგი ტიპისა:
ყოველი რეალური ყოფიერება აუცილებლად გულისხმობს საგნების
არსებობას სივრცეში, დროში, გარკვეულ დამოკიდებულებაში და ა. შ.
მაშასადამე, სივრცის, დროის, მიზეზობრიობისა და სხვა კატეგორიები
არის ყოველი რეალობის, ყოველი ცდისა და შემეცნების აპრიორული
პირობები. ამ შაბლონით იწერებოდა ფილოსოფიური გამოკვლევები,
ადგენდნენ წიგნებს და ალაგებდნენ მსოფლმხედველობრივ სისტემებს.

ამგვარ განყენებულ-ლოგიკურ რეზონაციებს არ შეეძლოთ, რა
თქმა უნდა მივეყვანეთ საკითხის ის ტო რ ი უ ლ დაყენებამდე და თით-
ქმის მთელი ევროპული ფილოსოფია იმაზე დაიყვანებოდა, რომ ის
ეძიებდა შემეცნების საზღვრებსა და განსაზღვრავდა ზოგად აპრიორულ
პირობებს აზროვნებისათვის, რომელიც მიჩნეული იყო მარადიულად და
უცვლელად.

მარქსამდელ ფილოსოფიას უმრავლეს შემთხვევაში არ ჰქონდა
შეგნებული ის, რომ აზროვნების ნორმები და შემეცნების ფორმები,
რომლებიც სოციალურ პროდუქტს წარმოადგენენ, იცვლებიან საზო-
გადოების ისტორიული განვითარების პროცესში. თუკი ბურჟუაზიული
მოაზროვნებიდან ვინმე ამჩნევდა ამას, ის მაინც არ აკეთებდა აქედან
სათანადო დასკვნებს აზროვნების გამოკვლევის მეთოდებისა და ჩვე-
ვების ნამდვილი გარდაქმნისათვის.

როდესაც აღმოჩენილ იქნა (უმთავრესად ეთნოგრაფების შრომების
საშუალებით) სხვაგვარი სტრუქტურის აზროვნების არსებობა, ვიდ-
რე ჩვენი აზროვნებაა, თეორეტიკოსები საკმაოდ ძნელ ვითარებაში
აღმოჩნდნენ; ზოგიერთი მათგანი (ე. ტაილორი, ჯ. ფრეზერი) შეეცადა
ეს ფაქტები რელიგიური აზრის ცნობილი ფორმებისათვის მოერგო,
რათა ასე თუ ისე, დაემორჩილებინა ისინი გაბატონებული ევროპული

აზროვნების ნორმებისათვის („ანიმიზმის“ თეორია); სხვებმა კი (დო-
ურკეიმი, ლევი-ბრიული) ამ ფაქტებში პრიმიტიული აზროვნების თა-
ვისებურება დაინახეს და აზროვნების წინალოგიკურ ფორმებს მიაკუთ-
ვნეს ისინი. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში ურყევი რჩებოდა
უძველესი შეხედულება იმის შესახებ, თითქოს არსებობს მხოლოდ
ერთი ლოგიკა, საყოველთაო-სავალდებულო ყველა დროისა და ხალ-
ხისათვის, და ყოველგვარი გადახრა მისგან ან წარმოუდგენელია ან
„წინალოგიკურ“ აზროვნებას მიეკუთვნება.

საკითხი „პრიმიტიული“ აზროვნების შესახებ გვიანტერესებს, რა
თქმა უნდა, არა მარტო ამა თუ იმ ტერმინოლოგიის თვალსაზრისით
(participation mystique, prelogique და ა. შ., რომლებსაც ჩვენ
არასწორად ვთვლიდით), არამედ არსებობდაც. ჩვენ დარწმუნებული
ვართ, რომ სრულიად სხვადასხვანაირი ცხოვრების პირობებში ტო-
მებისა და ხალხების ათას საუკუნოვანი განვითარება და ძირეული გა-
დატრიალებები მათი ენისა და აზროვნების განვითარებაში გულისხ-
მობს არა ერთ მარადიულად იგივეობრივ ლოგიკას, არამედ აზროვნე-
ბის სხვადასხვა ფორმას, ე. ი. სხვადასხვა ლოგიკის რიგს, რომ-
ლებიც წინ უძღვის ჩვენსას. ყოველი მათგანი თავისი დროისათვის არა-
ნაკლებ უფლებამოსილი იყო, ვიდრე შუა საუკუნეების ფორმალისტური
ლოგიკა ბურჟუაზიული საზოგადოებისათვის, არანაკლებ კანონზომი-
ერი იყო და არაფრით არ ჩამოუვარდებოდა მას.

ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაში თავისმა წინანდელმა მეცადინე-
ობამ ავტორს ერთი სარგებლობა მაინც მოუტანა: დაარწმუნა იმაში,
რომ ის იმას არ აკეთებს, რაც საჭიროა, და ეძებს არა იქ, სადაც ჯერ-
არს, რომ აზროვნების საკითხებს რაღაც სხვა თვალსაზრისით უნდა
მივუდგეთ. ევროპაში გაბატონებული ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის
მიმართულებები კი ამ კითხვებზე პასუხს არ იძლევა და არც შეუძ-
ლიათ მოგვცეს თავიანთი მიზანდასახულობის გამო. ამან აიძულა
ავტორი ხელი მოეკიდა უფრო კონკრეტული საკითხებისათვის რიცხ-
ვის, დროის, სივრცის, მიზეზობრიობისა და ა. შ. შესახებ წარმოდგე-
ნების განვითარების ისტორიიდან. მათი დამუშავების პროცესში ავტო-
რი პირველად მიხვდა, რაში იყო შეცდომა, წიგნის ეპიგრაფად წამძღ-
ვარებულ დებულებას პირველად (მისთვის) მიეცა საზრისი, კონკრეტუ-
ლი შინაარსი: აზროვნების შესწავლა საზოგადოებრი-

ვიცხოვრების სხვა გამოვლენებისაგან იზო-
ლირებულად უსარგებლოა, შეუძლებელი და
უაზრო. განვმარტოთ ეს აზრი.

იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები თვლიან, რომ
აზროვნება ვითარდება და მოძრაობს საკუთარი ძალით, წარმოიქმნება
თავისი თავიდან და ამიტომ ის მისგანვე (აზროვნებისგანვე) შეიძლე-
ბა აიხსნას მხოლოდ. ასეთივე სრულიად დამოუკიდებელი განვითარე-
ბით ხასიათდება, იდეალისტების აზრით, ყველა სხვა სფერო: მეურნეო-
ბა, ტექნიკა, სამართალი, ენა, რელიგია, ფილოსოფია და ა. შ. ყოველი
მათგანი ქმნის სხვა სფეროებისაგან დამოუკიდებელი განვითარების
თავის საკუთარ ხაზს. სამართლებრივი იდეები, ამბობენ ისინი, შეიძ-
ლება გამომდინარეობდეს სამართლებრივიდან, რელიგიური იდეები —
რელიგიურიდან, ფილოსოფიური იდეები — მათი წინამძვეალი ფილოსო-
ფიური შეხედულებებიდან და ა. შ. სამყარო ამრიგად იშლება ერთმა-
ნეთთან დაუკავშირებელი ნაწილების რიგად. ოგულისხმება, რომ ყო-
ველ მათგანს აქვს თავისი განსაკუთრებული ისტორია თავისი კანონ-
ებით, რომელიც არ არის თითქოს დაკავშირებული სხვა ნაწილების
განვითარების ისტორიასა და კანონებთან. ისტორიული პროცესის
ერთიანობის შესახებ წარმოდგენა არა აქვთ. აქედან ბუნებრივად გა-
მომდინარეობს ისტორიული კანონზომიერების უარყოფა და ცალკე-
ული ფაქტების აღწერით ისტორიის შეცვლისაკენ მისწრაფება („იდე-
ოგრაფიული“ მეცნიერების მოთხოვნა „ნომოთეტურის“ საწინააღმდე-
გოდ).

ვახლენილი ისტორიული პროცესის შესახებ იმავე წარმოდგენები-
დანვე გამომდინარეობდა ტრადიციული ფილოსოფიური მეცნიერების
მეორე მოთხოვნაც: თუკი ყოველ ამ დარგთაგანს (ტექნიკას, მეურნე-
ობას, სამართალს, რელიგიას, ესთეტიკას და სხვ.) გააჩნია თანამიმ-
დევრული განვითარების თავის საკუთარი, სხვებისათვის მიუღებელი
შინაგანი პრინციპები, მათი (ამ პრინციპების) აღრევა ქმნიდა საყო-
ველთაო არე-დარევისა და მეცნიერული აზრის კრახის საშიშროებას.
ამით აიხსნება ბურჟუაზიული მოაზროვნეების მოუსვენარი ზრუნვა
მეცნიერებებს შორის მკაცრი საზღვრების დადგენაზე და ამ საზღვრე-
ბის დარღვევის აკრძალვა. ცნობილია, მაგალითად, რომ კანტი ში-
შობდა არ აღრეულიყო საზღვრები მეცნიერებებს შორის. ჩვენ კი არ
ვხედავთ ამაში დიდ უბედურებას და არ ვფიქრობთ, რომ მეცნიერე-

ბებს შორის მკაცრი საზღვრების დადგენის გარეშე ვეარგავთ იმის შესაძლებლობას, რომ გავერკვეთ, რა ეკუთვნის რას.

ჩვენი თვალსაზრისი ძირეულად შორდება ამ შეხედულებებს. დრომოჭმული ხელოვნური საზღვრები, რომლებიც ჩინური კედლების მსგავსად ჰყოფს მეცნიერებებს ერთმანეთისაგან, უნდა დაინგრეს. ცალკეული სპეციალობის ვიწრო ჰორიზონტის გარღვევა ჩვენი კვლევითი პრაქტიკის ღოჭუნგი უნდა გახდეს, თუ არ გვინდა, რომ მეცნიერული აზრი ჩავეკეტოთ ფორმალიზმის დახშულ ჩარჩოებში, რომლის ხვედრი მუდმივი უნაყოფობაა.

ჩვენ იმას უნდა დავემყაროთ, რომ მარქსისტიკისათვის აზროვნების (და შემეცნების) პრობლემა საზოგადოებრივ-ისტორიული პროცესის შესახებ უფრო ზოგადი საკითხის მხოლოდ ნაწილია.

აზროვნების ისტორიის მასალების შეკრებისა და დამუშავების კვალობაზე ავტორის წინაშე დგებოდა ახალი საკითხები და საჭირო გახდა რიგი ძველი ცნებების გადასინჯვა. ეს ახალი პრობლემები, ძველ პრობლემებთან ერთად, რომლებიც ახლებურად წარმოგვიდგა, თანდათანობით ერთმანეთს დაუკავშირდა და შექმნა იდეების ერთგვარი მთლიანი ჯაჭვი. რგოლები, რომლებიც მას აკლდა, თანდათანობით ივსებოდა.

მთელ ამ მუშაობაში ავტორი ემყარებოდა და ხელმძღვანელობდა მარქსის, ენგელსის იდეებით, რომელთა შრომებიც, რაც უფრო ღრმად სწავლობდა ის მათ, მით უფრო იტაცებდა თავიანთი გრანდიოზულობით. მათი იდეებისაგან წარმოიქმნა სწორედ მთელი ეს ნაშრომი.

საერთო დასკვნა, რომლამდეც ჩვენ მივედით და რომელიც შემდეგ გამოკვლევის სახელმძღვანელო ძაფს წარმოადგენდა, შემდეგში მდგომარეობს: ადამიანთა საზოგადოების ქმნადობისა და განვითარების ისტორიაში შრომა, შრომის იარაღები, მატერიალური კულტურა, ენა და აზროვნება წარმოადგენენ მთელის შემადგენელ ნაწილებს, რომლებიც განუყრელად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული და ერთმანეთს განაპირობებენ; და თუ გვინდა აზროვნება შევისწავლოთ, უნდა განვიხილოთ მთელი ეს რთული საზოგადოებრივი კომპლექსი მის ერთობლიობაში და კაცობრიობის განვითარების საერთო ისტორიულ-შემოქმედებით პროცესთან ერთიანობაში (გვ. 7—12).

აქვეყნებს რა წიგნს, რომელიც აუცილებლად უნდა შეეხოს რიგი ცალკეული დისციპლინების (ფილოსოფიის, მატერიალური კულტურის ისტორიის, ლინგვისტიკის) საკითხებს, დისციპლინებისა, რომელთაგან თათოუელში მიმდინარეობს შეხედულებათა ბრძოლა, ავტორს, რა თქმა უნდა, არ შეუძლია არ გაითვალისწინოს, რომ ყველა ამ დისციპლინის ინტერესები არ შეიძლება სრულად დაკმაყოფილდეს. ცალკეული დარგების სპეციალისტებმა შეიძლება წაუყენონ მას, თავიანთი მეცნიერების ინტერესებზე დამყარებით, თავიანთი მოთხოვნები და ალბათ საყვედურს გამოთქვამენ ამა თუ იმ მასალის არასაკმარისად გამოყენების გამო.

რა თქმა უნდა, მოცემული წიგნის ყველა ნაწილის გაშლა კონკრეტულ მასალაზე შესაძლებელი არ აღმოჩნდა, ზოგიერთი თავი მასში მხოლოდ თეორიულ საკითხებს განიხილავს. ამაში მდგომარეობს, ავტორის აზრით, მისი ნაკლოვანებანი. მაგრამ ისინი გასაგებია, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ მოცემულ ნაშრომში აზროვნების არამედ მხოლოდ აზროვნების სოციალური ძირითადი საკითხ-სტადიალური განვითარების ისტორიკული არ არის გადმოცემული, ხები, სადაც ზოგადი თეორიული პრობლემების განმარტებას აუცილებლად უნდა დაეკავებინა მნიშვნელოვანი ადგილი. ამით აიხსნება ისიც, რომ თვით აზროვნების ფაქტებს წიგნში შედარებით ნაკლები ადგილი ეთმობა, ვიდრე იდეების წარმოშობის, მიმოქცევისა და განხორციელების სოციალური პრობლემის განხილვას.

ავტორს ის იმედი ანუგეშებს, რომ ეს წიგნი, როგორც არ უნდა იყოს ის, არ არის მისი უკანასკნელი ნაშრომი, არამედ მხოლოდ დასაბამია სხვა ნაშრომებისა, რომლებიც აზროვნების ისტორიის უფრო კონკრეტულ მოვლენებს მიეძღვნება.

წიგნი დაწერილია უმთავრესად 1933/34 წწ. და მისი გამოცემა ავტორის მიზნით არ შეფერხებულა. მოცემული სახით ის ნაშრომის მხოლოდ ნაწილს შეადგენს და ავტორი აპირებს მის განგრძობას.

1. მარტი 1937 წ.

ლენინგრადი.



ცნობიერების ბიოლოგიური ფესვების ძიების თვალსაზრისით, შეიძლება უდავოდ ჩაგვეთვალოს ნატურალისტების დებულება იმის შესახებ, რომ ცნობიერება, აზროვნება, ნებელობა და საერთოდ ადამიანის მთელი სულიერი სამყარო წარმოადგენენ მხოლოდ მატერიის იმ ფიზიკურ-ქიმიური ძალების განვითარების უმაღლეს საფეხურებს, რომლებიც უმარტივეს ორგანიზმში გამოვლინდებიან როგორც შეგუების პირველადი რეფლექსები (კვების რეფლექსები, ჰელიო-, ვალვანო-, გეო-, და სხვ. ტროპიზმები).

ამ საკითხების გარკვევაში ვადამწყვეტი როლი შეასრულეს ბიოლოგებისა და ფიზიოლოგების ნაშრომებმა და ბუნებისმეტყველთა წარმატებები ამ სფეროში მართლაც უზარმაზარია; მაგრამ ბუნებისმეტყველები (ფიზიოლოგები, ბიოლოგები, აგრეთვე სუბიექტივისტი ფსიქოლოგები), რომლებიც გატაცებული არიან ცნობიერების გამოვლენის ბუნებრივი პროცესების შესწავლით და დაკავებული არიან ფიზიკურ-ქიმიური, ნერვულ-კუნთობრივი პროცესების უშუალო დაკვირვებით, რეფლექსების, ორგანიზმის რეაქციების თვით აქტების აღწერებით და ა. შ., უმრავლეს შემთხვევებში მზად არიან დაინახონ ამ პროცესებში ადამიანური ცნობიერების ყველა გამოვლენის საბოლოო საფუძვლები და არსება. მათ უკვე ეჩვენებათ, რომ ცნობიერების შესწავლა შეიძლება შემოიფარგლოს საკითხის ბიოლოგიური და ფიზიოლოგიური მხარეების შესწავლით; ისინი დარწმუნებული არიან, რომ ამ მხარეებით მთლიანად ამოიწურება ადამიანური ქცევისა და აზროვნების ადამიანური წესის პრობლემა.

ნატურალისტურ თვალსაზრისის ცნობიერების ყველა საკითხი, მათ შორის ადამიანის აზროვნებაც, დაჰყავს ნერვულ-ტვინოვანი მოქმედების ბუნებრივ პროცესებზე, რეცეპტორულ-მოტორულ პროცესებზე. ამების მოქმედებასა და ადამიანის ქცევას შორის ნატურალისტები ხედავენ მხოლოდ რაოდენობრივ განსხვავებას სირთულის ხარისხში და არა არსებით განსხვავებას. ისინი თვლიან, რომ ადამიანური ცნობიერება ბუნების ისეთივე ნაწარმოებია, ისეთივე ბიოლოგიური ფაქტია, როგორც ცხოველის ცნობიერება (გვ. 13—14).

ნატურალისტური შეხედულებები იმაში პოულობს გამოხატულებას, რომ ცნობიერების ადამიანურ საფეხურს თვლიან ცხოველური ცნობიერების პირდაპირ გაგრძელებად, უკანასკნელის მხოლოდ გართულებულ ფორმად. მათ შორის არ ხედავენ პრინციპულ თვისებრივ განსხვავებას, არსებით განსხვავებას. ამიტომ მათ ორივეს (ადამიანის ცნობიერებასა და ცხოველის ცნობიერებას) შესწავლის ერთსა და იმავე სიბრტყეზე აყენებენ. მათ იკვლევენ ერთი და იმავე მეთოდებით, ზომიერად ერთი მასშტაბით, შეისწავლიან ერთნაირი ხერხებით და დასკვნებს, რომელთაც ერთ სფეროში იღებენ, ჩვეულებრივ მეორე სფეროზეც ავრცელებენ.

ნატურალისტები ცდილობენ ახსნან ადამიანის ცნობიერება იმავე პრინციპებზე დამყარებით, რომლებიც გამოიყენებიან ცხოველის ქცევის ასახსნელად. მათ სურთ, ცნობიერების ბიოლოგიურ საფუძვლებზე დამყარებით ახსნან მთელი სხვადასხვანაირი და თვალუწვდენელი ისტორიული სიმდიდრე, იდეოლოგიური ზედნაშენების მთელი სამყარო, კაცობრიობის მთელი *globus intellectualis*.

„არიან ადამიანები, — ამბობდა ჰაინე, რომლებიც სერიოზულად ფიქრობენ, რომ ჩინებულად შეიმეცნეს ჩიტი, თუკი მათ დაინახეს კვერცხი, რომლისგანაც ის გამოიჩეკა“.

თუ მართლაც ამ გზას დავადგებით, ადვილად მივალთ იმ დასკვნამდე, რომელიც გააუქმებდა რიგ მეცნიერებებს, რომლებიც შეისწავლიან ადამიანს, მის საზოგადოებრივ და სამეურნეო ცხოვრებას, რადგან ყველაფერ ამის პირველსახეები ყოველთვის შეიძლება, თუ თავს ძალას დავატანთ, მოვნახოთ ცხოველთა სამყაროშიც. ამრიგად, ბიოლოგია მოიცავდა ყველა სხვა მეცნიერებას და უნივერსალური გახდებოდა. ხოლო ამ გზას თუ კიდევ გავეყვებოდით, იძულებული გავხდებოდით, დაბოლოს, ყველაფერი დაგვეყვანა ერთადერთ მეცნიერება-წინაპარზე — ფიზიკაზე.

რეფლექსოლოგები დარწმუნებული არიან, რომ ადამიანური აზროვნების, ქცევისა და „ადამიანთაშორისი ურთიერთობების“ (პავლოვი) არსების შესახებ ყველა საკითხის რადიკალური გადაწყვეტა მხოლოდ მარტივი და რთული რეფლექსების ფიზიოლოგიური მექანიზმის შესწავლის საფუძველზეა შესაძლებელი. „...მე ღრმად, საბოლოოდ და უცილობლად ვარ იმაში დარწმუნებული, რომ უმთავრესად აქ, ამ გზაზეა, ადამიანური გონების საბოლოო გამარჯვება მის უკანასკნელ და უმაღლეს ამოცანაზე — შეიმეცნოს ადამიანური ბუნების მე-

ქანიზმები და კანონები, საიდანაც შეიძლება მხოლოდ წარმოიშვას ჭეშმარიტი, სრული და მტკიცე ადამიანური ბედნიერება“ (ამბობს ი. პ. პავლოვი (Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности животных, 1923, стр. 9, 10).

ნატურალიზმის პოზიცია აკად. ი. პ. პავლოვმა შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: „მცენარეთა მოძრაობა სინათლისაქენ და ჭეშმარიტების ძიება მათემატიკური ანალიზის გზით „განა ეს არსებითად ერთი და იგივე რიგის მოვლენები არ არიან“ (იქვე, გვ. 23).

ეს ძალიან გამომხატველად არის ნათქვამი, და ამ სიტყვებში ბევრი სიმართლეა, მაგრამ მათში იმალება მცდარი მეთოდოლოგიური მიზანდასახულობანიც. იმის ფიქრი, რომ, მაგალითად, ამ გზით შეგვიძლია ადამიანის ჭეშმარიტი „ბუნება“ გავიგოთ, ისევე არ არის სწორი, როგორც მცდარი იყო ძველი სქოლასტიკის დებულება, რომლებიც შებრუნებულ ანალოგიას მიმართავდნენ. ისინი ცხოველებისა და მცენარეების რეაქციების მოძრაობებს, ზრდასა და გამრავლებას თვლიდნენ მარადიული მიზნებისა და „ჭეშმარიტების ძიების“ გამოვლენად და ამ გზით იმედოვნებდნენ, რომ უნაკლოდ და სწორად მიხედვებოდნენ ბუნების იღუმალ კანონებს.

დიდად ვაფასებთ რა ი. პ. პავლოვის გენიალურ შრომებს და ეთვალისწინებთ რა მათ უზარმაზარ მნიშვნელობას ფიზიოლოგიის დარგში, უნდა მაინც გვახსოვდეს, რომ როდესაც ადამიანური აზრის მიმართ ვიყენებთ ტერმინს „ორგანიზმის რეფლექსი გარკვეულ გამლიზიანებულზე“, ჩვენ გერ კიდევ ნაბიჯსაც არა ვდგამთ წინ ადამიანური აზროვნების ნამდვილი არსის შემეცნებაში.

ფიზიოლოგია, ისევე როგორც ყოველი სხვა მეცნიერება, ვარგისია მხოლოდ მოვლენების გარკვეული წრისადმი და გარკვეულ ფარგლებში გამოსაყენებლად. მაგრამ არსებობენ ობიექტები, რომლებიც ცოცხალი არსებების სამყაროს მიეკუთვნებიან და რომლებიც არ შედიან ფიზიოლოგიის კომპეტენციაში. არაფერ არ აიჩემებს, მაგალითად, რომ შესაძლებელია სასაქონლო ფასების ფიზიოლოგია, სამართლის, სახელმწიფოს ფიზიოლოგია, ისევე როგორც შეუძლებელია გრამატიკის ან ლოგარითმული აღრიცხვის წესების ფიზიოლოგია. დაე, ეს სულაც ნუ შეამცირებს ფიზიოლოგიის მნიშვნელობას, მაგრამ ეს ობიექტები სინაღელის სხვა სიბრტყეზე მდებარეობს და არ მიეკუთვნება არც ფიზიოლოგიას, არც ბიოლოგიას, არც საერთოდ ექსპერიმენტულ მეცნიერებებს (გვ. 14—15).

ეს ობიექტები არ მიეკუთვნება ასევე ფსიქოლოგიის სფეროს, არ არის ფსიქიკური ან ტვინის მოქმედების პროდუქტები. ადამიანთა ფსიქიკის ან ფიზიოლოგიის არაერთარ ანალიზს არ შეუძლია ამ ობიექტების გამოვლენა. ისინი არც ადამიანთა ცნობიერებაშია, არც ნივთების ფიზიკურ გარსში. ისინი არსებობენ ჩამოყალიბებული საზოგადოებრივი ურთიერთობების სახით (რამდენადაც სოციალური ცხოვრების პროდუქტებს წარმოადგენენ). მცდარია თავიანთი მიზანდასახულობით ნატურალისტების ყველა მსჯელობა. იქ, სადაც ისინი, ესებიან რა საზოგადოებრივ საკითხებს, სოციალურ წარმონაქმნებს უტოლებენ ბუნებრივ-ბიოლოგიურ პროცესებს და ცდილობენ ბიოლოგიაში დაინახონ სოციალური მოვლენების საწყისი ფორმები.

მარქსისტულ მეცნიერებას არ შეუძლია მიიღოს დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანი აზროვნება არის ბუნების ნაწარმოები სამყურას ყვეაილის მსგავსად. მარქსიზმი ამტკიცებს, რომ ადამიანის ცნობიერება და აზროვნება ბუნებრივ-ბიოლოგიური რიგის მოვლენები კი არა, არამედ სოციალური რიგის მოვლენებია. ადამიანური ცნობიერება მიეკუთვნება არა ბუნებრივი ისტორიის სფეროს, არამედ საკუთრივ ისტორიის სფეროს და ამიტომ მოითხოვს თავისადმი სხვაგვარ მიდგომას, შესწავლის სხვა ხერხებსა და წესებს, ვიდრე ისინი, რომლებიც ცხოველების ქცევისადმი გამოიყენება.

ადამიანური ცნობიერების გენეალოგიას თუმცა საბოლოო ანგარიშით ცხოველურ ცნობიერებასთან მივეყვართ, მაგრამ მხოლოდ იმ ზომით და იმ აზრით, როგორც ადამიანის ისტორია ცხოველური მდგომარეობიდან ადამიანურისაკენ სვლას წარმოადგენს. როდესაც დამკვიდრდა არსებობა, რომელიც უფრო მეტი იყო, ვიდრე უბრალო ცხოველური არსებობა, როდესაც წარმოიშვა სამრეწველო მოღვაწეობა და წარმოიქმნა (შრომითი ურთიერთობების, გაცვლის, განაწილების და ა. შ.) სოციალური კომპლექსები, რომლებიც არსებითად ვანსხვავდებოდნენ ფიზიკური და ბიოლოგიური სინამდვილისაგან, — ადამიანური ცნობიერების როგორც ცხოველური ცნობიერების სახესხვაობაზე ლაბარაკი ისევე შეუძლებელია, როგორც არ შეიძლება ციყვის მიერ თხილის ინსტინქტურ დაგროვებაში დავინახოთ კაპიტალისტური დაგროვების დასაწყისი და პირველსაზე.

(...) ცხოველის გარემო ბუნებრივი გარემოა. ამიტომ ცხოველის ცნობიერება ყალიბდება ბუნებრივი მიზეზებისა და ფაქტორების ზემოქმედებით. ცხოველური ცნობიერება მთლიანად, მთელი თავისი



შემადგენლობითა და ყველა თავისი ფუნქციით, მხოლოდ ბუნებრივ-
 მოვლენას წარმოადგენს (თუკი, რა თქმა უნდა, გამოვრიცხავთ
 ადამიანის ჩარევას ბუნების ცხოვრებაში და მოშინაურების პროცე-
 სებს, სადაც ბუნება აღარ არის მხოლოდ ბუნება). ცხოველურ ცნობი-
 ერებას ამოძრავებენ და მართავენ ბუნებრივი, ბიოლოგიური მიზე-
 ზები და კანონები. ცხოველების ქცევის შესწავლისას ჩვენ ბუნებრივი
 ისტორიის სფეროში ვიმყოფებით და იშვიათად ვცილდებით მის
 ფარგლებს.

განვითარების ადამიანურ საფეხურზე ცნობიერება წარმოადგენს
 ბუნებრივ-ისტორიული რიგის წარმონაქმნს. ადამიანის ცნობიერება
 არის არსებობის არა ბიოლოგიური, არამედ სოციალური პი-
 რობების ნაწარმოები.

ცნობიერების ზოგადი ფორმულა — გარემოში ინდივიდის ორი-
 ენტაციის წესი — განვითარების ამ საფეხურზე სრულიად ახალ აზრს
 იძენს. ადამიანის გარემო არის არა ბუნებრივი, არამედ სამრეწველო
 და სოციალური გარემო. ამის შესაბამისად მის ცნობიერებასაც აყალი-
 ბებს არა ბუნებრივი ძალები, მიზეზები და კანონები, არამედ, უწი-
 ნარეს ყოვლისა, სოციალური პირობები. და რაც უფრო მნიშვნელოვა-
 ნია, კულტურისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნივთიერი პი-
 რობები იქმნება თვით ადამიანთა მოღვაწეობის საშუალებით.

ფიზიოლოგები იმ ცხად დებულებას ემყარებიან, რომ ნურცული
 სისტემის ელემენტების გარეშე არ არსებობს ფსიქიკური ცხოვრება
 და რომ აზროვნება ნერვულ-ტვინოვანი მოქმედების გარეშე შეუძ-
 ლებელია. აქედან ისინი აკეთებენ დასკვნას: იმისათვის, რომ შევის-
 წავლოთ აზროვნების არსებითი თავისებურებანი, საკმარისია გამო-
 ვავლინოთ ნერვულ-ტვინოვანი აპარატის შინაგანი მექანიზმი.

რამდენადაც უდავოა პირველი დებულება, იმდენადვე მცდარია მის-
 ვან გამოყვანილი დასკვნები.

ნათელია, რომ ნერვული სისტემის გარეშე, გამტარი გზების, ნერ-
 ვულ-ცერებრალური აპარატის მექანიზმის გარეშე ან, უფრო მარტი-
 ვად რომ ვთქვათ, ცოცხალი სუბიექტის გარეშე აზრი, როგორც ასე-
 თი, შეუძლებელია. ფიზიოლოგიურად განხილული ყოველი აზროვნება,
 რა თქმა უნდა, არის ტვინის მოქმედების ფუნქცია. მაგრამ გვაქვს თუ

არა უფლება, ამის საფუძველზე ტოლობის ნიშანი დავსვათ ნერვული ნივთიერების მუშაობასა და ინდივიდების მსოფლმხედველობას, რწმენასა და მისწრაფებებს შორის, გარკვეული ეპოქის ადამიანების ნერვული სისტემის ფიზიოლოგიურ აგებულებასა და ამ ადამიანების აზრთა და იდეოლოგიურ წარმონაქმნთა წყობას შორის?

ფიზიოლოგები უმეტეს შემთხვევაში არ ეკითხებიან თავიანთ თავს, რატომ არის, რომ ერთი და იგივე ნერვულ-ტვინოვანი აპარატი გარკვეულ პირობებში ამგვარად მუშაობს და ამგვარ აზრებსა და შეხედულებებს აგებს, ხოლო სხვაგვარ პირობებში სხვაგვარად აზროვნებს. განა ტვინის აპარატის სხვადასხვანაირი მუშაობის მიზეზები მხოლოდ მასშია და არა იმ პირობებსა და ფაქტორებში, რომლებიც ერთ შემთხვევაში აიძულებენ აპარატს იაზროვნოს ერთი გარკვეული მიმართულებით, ხოლო მეორე შემთხვევაში — იაზროვნოს და ისურვოს სხვა, ხშირად საპირისპიროც კი.

იმისათვის, რომ ადამიანთა ნერვულ-ტვინოვან ორგანიზაციას შეეძლოს გარკვეული აზრების წარმოქმნა, არ არის საკმარისი, ჰქონდეთ მათ თუნდაც ყველაზე სრულყოფილი და გენიალური ტვინი. გარკვეული ნერვული ორგანიზაციის არსებობის გარდა, საჭიროა აგრეთვე, რომ ინდივიდი იმყოფებოდეს საგნობრივ ურთიერთობებში, ობიექტურად ისეთ პირობებში იყოს მოქცეული, რომლებიც აიძულებენ მას გარკვეული მიმართულებით იმოქმედოს, ასაზრდოებენ ტვინის მუშაობას, მიმართავენ ინდივიდებს გარკვეული ამოცანებისა და მიზნებისაკენ, მაშასადამე, აიძულებენ ტვინს ამუშაოს გარკვეული მიმართულებით.

უდავოა, რომ ნერვული მოქმედების გარეშე არავითარი აზროვნება არ არსებობს. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ნერვული აპარატის მუშაობის შესწავლა ამოწურავს აზროვნების შესწავლის პრობლემას? რომც შევძლოთ ზუსტად იმის დადგენა, რა ნერვული მუშაობა ხდება ტვინის აპარატში, რა ძვრები მიმდინარეობს და ნეირონების რა კავშირები მყარდება მასში, — განა ჩვენთვის გასაგები გახდება, რატომ წარმოიშვა ასეთი და არა სხვაგვარი აზრები, განა გავიგებთ, რატომ სწორედ ასე და ამ მიმართულებით დაიწყო მუშაობა ადამიანთა ნერვულ-ტვინოვანმა აპარატმა. შევძლებთ მაშინ იმის გავებას, თუ რატომ აზროვნებდა პალეოლითის ადამიანი სხვაგვარად, ვიდრე ჩვენ?

ძნელი არ არის იმის შემჩნევა, რომ ამ შემთხვევაში რაღაც შეცდომასთან გვაქვს საქმე. აქ არის ისეთივე *petitio principii*, რაშიც სოკრატე, პლატონის თქმით („ფედონი“), ანაქსაგორას „ამხილებდა“: უაზროა იმის ახსნა, თუ რატომ ზის ის — სოკრატე — ამ წუთში (საუბარი მიმდინარეობდა ციხეში, სადაც ჩამწყვედელი იყო ფილოსოფოსი), იმაში ვეძიოთ, რომ სოკრატეს აქვს ფეხები, რომლებიც შედგებიან სახსრებით, კუნთებითა და მყესებით იმგვარად დაკავშირებული ძვლებისაგან, რომ ისინი შეიძლება მოიხარონ და ადამიანს ჯდომის საშუალება მისცენ. თუკი ღრეკადი სახსრების არსებობა რაღაცნაირად კიდევ ხსნის იმას, თუ როგორ შეუძლია ადამიანს საერთოდ ჯდომა, ის სრულიადაც არ გვეხმარება იმის ახსნაში, თუ რატომ ურჩევნია მას ამ წუთში იჯდეს და არა იდგეს, რომ აღარ ვიკითხოთ ის, თუ რატომ „აირჩია“ მან სწორედ ეს ადგილი.

ნერვული აპარატის გარეშე, ცხადია, არ შეიძლება აზროვნება, მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ის განსაზღვრავს აზროვნების მიმართულებასა და შინაარსს. პირიქით, ყოველი ტვინოვანი მუშაობა (და მამასადამე აზროვნებაც) განისაზღვრება, უწინარეს ყოვლისა, ობიექტური პირობებით, რომელთა პირობებშიც უხდება ორიენტირება ამ ტვინოვანი აპარატის მფლობელს.

ის გარემოება, რომ ადამიანს აქვს გარკვეული ფიზიოლოგიური წყობის კუჭი, რომელიც განსხვავებულია, მაგალითად, მცოხნავთა კუჭისაგან, აგრეთვე წარმოადგენს ისტორიის ერთ-ერთ კომპონენტს, რომელმაც განსაზღვრა ადამიანთა საზოგადოების გარკვეული აგებულება, მისი მეურნეობის ხასიათი და ზოგიერთი თავისებურება. მაგრამ განა კუჭის აგებულების ყველაზე დაწვრილებითი შესწავლა რაიმეთი დაგვეხმარება საზოგადოებრივი წყობილების გაგებაში?

ადამიანური აზროვნების წესის ამხსნელი, რა თქმა უნდა, ნერვულ სისტემასა და ტვინში კი არ არის, არამედ იმ სოციალურ პირობებში, რომლებიც აიძულებენ ტვინს ერთ ეპოქაში აღიქვას, იაზროვნოს და იმუშაოს ამგვარად, ხოლო მეორე ეპოქაში — სხვანაირად, და რომლებმაც, აიძულებენ რა ადამიანის ნერვულ მოქმედებას, გარკვეული მიმართულებით იმუშაოს, შექმნეს სწორედ ამგვარი და არა სხვანაირი ნერვულ-ტვინოვანი აპარატი. ნერვულ-ტვინოვანი აპარატი თავისთავად არაფერს არ ხსნის და არ ასაბუთებს, უფრო მეტიც — ის თვი-

თონ საჭიროებს თავისი წარმოშობის ახსნას. მაშასადამე, არ შეიძლება ვასაბუთოთ მხოლოდ აპარატის გარკვეულ აგებულებაზე დამყარებით.

„თუ გინდათ გაიგოთ, რატომ აზროვნებენ ადამიანები ამგვარად, შეისწავლეთ ცნობიერების სუბიექტური პროცესების კავშირები და ურთიერთობა“, — გვეუბნებიან ფსიქოლოგი-სუბიექტივისტები.

„თუ გინდათ ამოიცნოთ ადამიანთა აზროვნების არსება, შეისწავლეთ მათი ნერვული მოქმედების ფიზიოლოგია“, — ამბობენ ფიზიოლოგები.

მწელია იმის გაგება, თუ როგორ შეიძლება ამ მტკიცებებზე შეჩერება, როდესაც ასე ცხადია შემდეგი ახალი, არსებითად ყველაზე ფუნდამენტალური კითხვა: რატომ არის ამგვარი ჩვენი ღრის სუბიექტური პროცესები და ტვინის მუშაობა, ხოლო წინაგვაროვნული საზოგადოების ადამიანის აზროვნება სავსებით სხვაგვარი?

ან იქნებ „ნერვული მოქმედებისადმი“ არ შეიძლება რაიმე კითხვების დაყენება? მეცნიერული აზროვნების განვითარებამ ნუთუ მხოლოდ იმისათვის დაამხო აბსოლუტები: გონი, სული, ლოგოსი, აბსოლუტური „მე“ და სხვა კატეგორიები ავტორიტეტული მეტაფიზიკური საწყისების არსენალიდან, რომ ტახტი აბსოლუტისათვის — ნერვული მოქმედებისათვის გაეთავისუფლებინა?

განა ადამიანები მათი ტვინის სხვადასხვაგვარი აგებულების გამო აზროვნებენ სხვადასხვაგვარად, და პირიქით, განა ადამიანთა შეხედულებებსა და მისწრაფებებში სოლიდარობა მათი ნერვულ-ტვინოვანი სისტემის ერთგვარ კონსტიტუციაზე მიუთითებს? თუ ადამიანებს მათი ნერვული სისტემის საერთო მდგომარეობის მიხედვით განვიხილავთ, შეიძლება ვნახოთ ინდივიდების დიდი რაოდენობა, რომლებიც ძალიან ახლოს არიან ერთმანეთთან თავიანთი ფსიქო-ფიზიკური კონსტიტუციის მიხედვით. მაგრამ სხვადასხვა სოციალურ ფენებს ეკუთვნიან და ამიტომ სხვადასხვაგვარად აზროვნებენ და დაპირისპირებული მისწრაფებები აქვთ. ნევრასთენიული და ფლეგმატური ადამიანები გვხვდებიან გვაროვნულ არისტოკრატიაში, კაპიტალისტთა წრეში და მუშათა კლასის წრეშიც. თანამოაზრეთა ერთი და იგივე ჯგუფის შიგნით შეიძლება ვნახოთ რამდენიც ვნებავთ იმდენი სრულიად საპირისპირო ფიზიკური და ფსიქიკური კონსტიტუციის მქონე ადამიანები. მაგრამ ეს არ უშლის მათ იმაში, რომ ერთნაირად იაზროვნონ, ჰქონ-

დეთ ერთნაირი მისწრაფებები, შეხედულებები და თავყვანი სცენ ერთსა და იმავე პრინციპებსა და იდეალებს.

უდავოა, რომ საერთო ნერვულ-ფსიქიკური კონსტიტუცია ვლინდება და თავს იჩენს გონებრივ მოღვაწეობაშიც, მაგრამ აზრთა წყობის, მსოფლმხედველობის, ცნობიერებისა და მოქმედების მიმართულების ჩამოყალიბებაში ის ასრულებს არა მთავარ, არამედ შესამეხარისხოვან როლს, რადგან ადამიანთა აზრები და შეხედულებები წარმოიქმნებიან არა ინდივიდუალური წესით, არამედ საზოგადოებრივი ურთიერთობების მიერ, რომლებიც განაპირობებენ ყოველი ცალკე აღებული ინდივიდუალური თავის მუშაობას, რა ცუდაც არ უნდა იყოს ის ფიზიოლოგიურად მოწყობილი, თუკი, რა თქმა უნდა, გამოვრიცხავთ პათოლოგიურ შემთხვევებს.

შეცვალეთ ინდივიდების ცხოვრების საერთო სოციალური პირობები და მაშინ ნახავთ, რა ცვლილებები მოხდება მათ შეხედულებებსა და რწმენებში იმავე საერთო ნერვული და ფიზიკური კონსტიტუციის პირობებში (გვ. 15—20).

ადამიანური აზროვნების შეცვლა რომ მხოლოდ ნერვულ-ტვინოვანი აპარატის მემკვიდრეობითი ევოლუციის გზით ხდებოდეს, შეუძლებელი იქნებოდა აგვეხსნა, მაგალითად, როგორ შეუძლია ველურს (ჭაბუკურ ასაკში) შესაბამისი ვითარებისა და აღზრდის გავლენით რამდენიმე წლის განმავლობაში იქცეს კულტურულ ადამიანად, შეითვისოს მეცნიერული აზრის, მათემატიკური ფიზიკის რთული იდეები და ა. შ. ასეთი სწრაფი ნახტომი გონებრივ განვითარებაში არ შეიძლება ავხსნათ ბიოლოგიური რასობრივი ევოლუციის დახმარებით, რომელიც მოითხოვს ამისათვის რიგი თაობების ტვინის უჯრედების გარდაქმნას.

ადამიანის ორგანიზმს არ ახასიათებს აზროვნებისა და ქცევის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული წესი გარკვეული ფიზიკურ-ნერვული კონსტიტუციის საფუძველზე, როგორც ამას უმრავლეს შემთხვევაში ადგილი აქვს ცხოველებთან, ისიც ბიოლოგიური ცხოვრების არა უმაღლესს, არამედ დაბალ, პრიმიტიულ საფეხურზე.

ამრიგად, ადამიანის ცნობიერებისა და მისი აზრების წყობილების შესწავლის დროს მთავარია არა იმდენად მისი ფიზიოლოგიის შესწავლა, არამედ სოციალური წესრიგის იმ პირობების განსაზღვრა, რომლებიც აიძულებენ ამა თუ იმ ფიზიოლოგიური კონსტიტუციის მა-

ტარებლებს, ჰქონდეთ ერთნაირი ან სხვადასხვაგვარი აზრები, მისწრაფებები, მრწამსი.

თუ ვიკითხავთ, რატომ არის განსხვავებული სხვადასხვა ეპოქებისა და სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების ადამიანების ტვინის მოქმედება, (...) შეუძლებელი იქნება გავარკვეოთ ეს (...) მოქალაქეთა ფიზიოლოგიისა და ნერვული სისტემის შესწავლის გზით (...). მაშასადამე, ჩვენ იძულებული ვიქნებით, გავარკვეოთ სოციალური პირობები, რომლებმაც შექმნეს ნიადაგი ამ აზრებისათვის და აიძულეს ტვინი გარკვეული მიმართულებით ემუშავა. ხოლო ასეთი საკითხების შესწავლა განა არ ნიშნავს ადამიანთა და მათი აზრების ნამდვილად ამქვეყნიური ისტორიის შესწავლას?

გარდა ამისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ადამიანის გონებას და მის აზრებს აქვთ არამარტო შინასუბიექტური არსებობა: შრომითი მოღვაწეობის, მიზნის დასახვისა და განხორციელების პროცესში ადამიანური გონება ობიექტურ ყოფიერებას იძენს მატერიალური კულტურის ნივთებში და ისეთ წარმონაქმნებში, როგორცაა ენა, რელიგია, ფოლკლორი და ა. შ. აქ აზრები არსებობენ არა მარტო აქტუალური სუბიექტური პროცესის ფორმით, ნერვული ნივთიერების მუშაობის ფორმით, არამედ აგრეთვე მატერიალური კულტურის ობიექტურად არსებული წარმონაქმნებისა და იდეოლოგიის ცალკეული ფორმების სახით..

აზრების ეს ობიექტური ყოფიერება, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მათი სუბიექტური არსებობის უმნიშვნელოვანესი პირობაა. განივთებული იდეების ობიექტური სამყარო რომ არ არსებობდეს, ადამიანს სუბიექტურადაც არავითარი აზრი არ დაებადებოდა. ფსიქოლოგები და ფიზიოლოგები არ ითვალისწინებდნენ ამ გარემოებას.

თუ ჩვენ დავადგებით ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის, რეფლექსოლოგიის გზას, ანუ ადამიანური ცნობიერების ბიოლოგიური განმარტებისა და ვულგარული მატერიალიზმის გზას, მაშინ არ გვექნება იმის გარანტია, რომ როდისმე მივაღწევთ ადამიანის ცნობიერებისა და აზროვნების ყველაზე არსებითი მხარეების ნამდვილ შესწავლას.

...
თუკი ფიზიოლოგები შესძლებენ იმას, რომ ზუსტად დაადგენენ აზროვნების პროცესის დროს ნერვული ნივთიერების მუშაობას, ეს იქ-

ნება მეცნიერების დიდა მიღწევა, მაგრამ ეს არც ერთი ნაბიჯით არ წაგეწევს წინ იმის გაგებაში, თუ რაშია ადამიანური აზროვნების არსი, რა როლს ასრულებს ის, რა ძალები და კანონები მართავენ ცნობიერების მუშაობას და აზროვნების განვითარებას და რატომ მუშაობს ნერვულ-ცერებრული აპარატი სწორედ ამ მიმართულებით.

ფიზიოლოგების, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, სუბიექტივისტ-ფსიქოლოგების საშუალებები არ არის საკმარისი, ისევე როგორც უკიდურესად შეზღუდულია მასშტაბები, რომლებითაც ისინი ცდილობენ გაზომონ და გამოიკვლიონ კაცობრიობის ათასსაუკუნოვანი განვითარების ისეთი ისტორიული წარმონაქმნი, როგორიცაა აზროვნება.

დიალექტიკური მატერიალიზმის სახელმძღვანელოებში, რომლებიც უმადლესი სასწავლებლებისათვისაა განკუთვნილი, ხშირად გვხვდება შემდეგნაირი განსაზღვრებები: „აზროვნება არის მატერიალური სინამდვილის განვითარების პროდუქტი, ბუნების განვითარების პროდუქტი“. როდესაც ენგელსი და ლენინი ლაპარაკობდნენ იმის შესახებ, რომ „ადამიანის ტვინის წარმოშობა, ისევე როგორც თვით ადამიანი, ბუნების პროდუქტებს წარმოადგენენ“, მათ მხედველობაში ჰქონდათ ადამიანური ინდივიდის ფილოგენეზი, ადამიანისა და მისი აზროვნების ორგანოს ბიოლოგიური პირველსახე. ჩვენი სახელმძღვანელოების შემდგენლები ხშირად იფიქებენ ამას და, განმარტავენ რა ადამიანური ცნობიერების ფორმებს, როგორც ბუნების ბიოლოგიურ პროდუქტებს, და არა როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის პროდუქტებს, ამანინჯებენ მარქსიზმს.

მარქსიზმი იმ დებულებას ემყარება, რომ ადამიანის ცნობიერების არსი, შემადგენლობა და აგებულება, ადამიანთა აზროვნების ფორმები და წესები ყალიბდებიან, იცვლებიან და ვითარდებიან არა ბუნების ძალთა ზემოქმედებით, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, საზოგადოებრივ ძალთა ზემოქმედებით. ადამიანთა აზროვნება მოძრაობს არა ბუნებრივი და ბიოლოგიური კანონებით, არამედ საზოგადოებრივ-ისტორიული კანონზომიერების გზაზე. ადამიანური აზროვნების წესი, უწინარეს ყოვლისა, სოციალური რივის მოვლენაა. „ცნობიერება იმთავითვე უკვე საზოგადოებრივი პროდუქტია და ასეთად რჩება, სანამ საერთოდ ადამიანები არსებობენ“ (კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, „გერმანული იდეოლოგიიდან“, თბილისი, 1948, გვ. 31).

ნ ა წ ი ლ ი 1

თ ა ვ ი 1. მ ა ტ ა რ ი ა ლ უ რ ი პ ი რ ო ვ ა ზ ი და ს ო ს ი ა ლ უ რ ი წ ა ნ ა მ ე ლ ა რ ა ზ ი, რ ო მ ე ლ ი ც ა უ ს ი ლ ა ზ ა ლ ი ა ც ნ ო ვ ი ა რ ა ზ ი ს ა დ ა მ ი ა ნ ე რ ი ს ა ზ ე ს უ რ ი ს წ ა რ მ ო უ მ ო ზ ი ს ა თ ი ს

მ ო ზ ა მ ა რ ა ზ ა ლ უ რ ი და წ ა რ მ ო ვ ა ზ ი თ ი უ რ თ ი ა რ თ ო ვ ა ზ ი

§ 5. (...) ცხოველის ურთიერთობა ბუნებრივ გარემოსთან იმით ხასიათდება, რომ მოხმარების ყოველი ახალი აქტი მხოლოდ იმეორებს თავისებრივად ერთსა და იმავე პროცესს (გვ. 29).

(...) ცხოველი, რომელიც ბუნებრივი გარემოს მიმართ ამ ბუნების მხოლოდ ნაწილს და მის მოხმარებელს წარმოადგენს, ინარჩუნებს თავის ბიოლოგიურ სახეს; ადამიანი კი არის მწარმოებელი არსება, რომელიც თავის მოღვაწეობას ანივთებს შრომის პროდუქტებში, ქმნის ახალ რეალობას, მატერიალური კულტურის საგნების, საზოგადოებრივი ურთიერთობის ახალ სამყაროს, ქმნის ისტორიას, რომელიც ბუნების ისტორიისაგან განსხვავებულია (გვ. 32—33).

შ რ ო მ ა და შ რ ო მ ი ს ა რ ო ლ უ ა ზ ი

§ 6. პროდუქტი არის ობიექტი, რომელიც დამორჩილებულია ადამიანურ მიზნებსა და ადამიანის საკუთრივ სუბიექტურ მოთხოვნილებებს. ეს არის გასუბიექტებული ობიექტი.

პროდუქტის სუბიექტური მხარე გამოვლინდება მის უნარში — დააკმაყოფილოს ადამიანთა ესა თუ ის მოთხოვნილება (გვ. 35).

§ 7. თუ ობიექტის მხრივ პროდუქტი წარმოგვიდგება როგორც გასუბიექტებული ობიექტი, (...) როდესაც მას სუბიექტი-

სა და მისი საქმიანობის მხრივ განვიხილავთ, ის წარმოგვიდგება გან-
ნივთებული პიროვნების, გაობიექტებული სუბიექტის
სახით (გვ. 37—38).

შრომის პროდუქტი საზოგადოებრივი ურთიერთობის მატერიალური საშუალებელია

§ 8. შრომა და შრომის პროდუქტი — ეს არის
სუბიექტის ინდივიდუალური ენერჯიის სოცია-
ლიზაციის ერთადერთი შესაძლებლობა, ერთა-
დერთი გზა პიროვნების მუდმივი განსაზოგა-
დოებისათვის, პიროვნებისა, რომელიც თვითონ
არის საზოგადოებისა და საზოგადოებრივი
ურთიერთობის პროდუქტი (გვ. 41).

პროდუქტს, შრომის პროცესში შექმნილი სასარგებლო თვისებე-
ბის წყალობით, აქვს იმის უნარი, რომ გახდეს ადამიანთა შორის ურ-
თიერთობის მატერიალური გამაშუალებელი. მხო-
ლოდ მისი საშუალებით არის შესაძლებელი ყველა წარმოებითი ურ-
თიერთობა და მათგან გამომდინარე მითვისების, განაწილების, გაცე-
ლის ურთიერთობები, ბატონობისა და დამორჩილების, ძალდატანების-
სა და შეთანხმების, ექსპლუატაციის, თანასწორობის ურთიერთობები
და ა. შ. ადამიანთა სასიცოცხლო ურთიერთობები ყალიბდება ამ
მატერიალური დოვლათის, ე. ი. პროდუქტების წარმოების საფუძველზე
და მათი მითვისების გამო.

მოკლედ რომ ვთქვათ, შრომის პროდუქტის დახმარებითა და მისი
საშუალებით ხორციელდება ადამიანთა შორის ყველა მატერიალურ-
ნივთიერი ურთიერთობა, ე. ი. ადამიანური ურთიერთობები საკუთარი
აზრით ბიოლოგიურისაგან განსხვავებით.

პროდუქტი, რომელიც შრომის საზოგადოებ-
რივი სუბსტრანციაა, ამასთან ერთად ხდება ინ-
დივიდუების ურთიერთობის და საერთოდ ყვე-
ლა სოციალური ურთიერთობის ნივთიერი გა-
მაშუალებელი.

შრომის პროდუქტი არის ის მატერიალური სუბსტრატტი, რომლის
დახმარებითაც საზოგადოებაში ინდივიდთა ყველა ურთიერთობა ხორ-
ციელდება (გვ. 42.)

კაცობრიობის მთელი ისტორია, არსებითად რომ ვთქვათ, არის „კაცობრიობას, როგორც სუბიექტსა და ბუნებას, როგორც ობიექტს შორის“ ამ შუა რგოლების (სოციალური დოვლათის ერთობლიობა) განვითარების ისტორია.

ყველაფერი, რაც იზრდება, გროვდება, ილექება ისტორიულ ფენებად, ბადებს ახალს, წინ სწევს კაცობრიობის ისტორიას, წარმოადგენს იმ გამაშუალებელ რგოლებს, რომლებიც ისტორიულად მყარდება ადამიანსა და ბუნებას შორის, აგრეთვე ადამიანსა და სხვა ადამიანს შორის, — მატერიალური დოვლათის, სულიერი კულტურისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის სამყარო, შექმნილი ადამიანის მიერ.

მატერიალური კულტურის ისტორია არის მხოლოდ ამ გამაშუალების ფორმების განვითარებისა და ცვლილების ისტორია, ადამიანის სამრეწველო მატერიალურ-ნივთიერი მოღვაწეობის ისტორია, ხოლო ეს უკანასკნელი, ამასთან ერთად, განსაზღვრავს აგრეთვე ადამიანის აზროვნების, მისი ენისა და საერთოდ მთელი სულიერი კულტურის ისტორიას (გვ. 45).

შრომა და საზოგადოება, ურთიერთგაპირიანება

§ 9. აქამდე იმას ვასაბუთებდით, რომ შრომა და შრომის პროდუქტები ქმნიან ბუნებასთან და სხვა ინდივიდებთან ადამიანის ურთიერთობის განსაკუთრებულ წესს, ქმნიან ურთიერთობათა განსაკუთრებულ, ბიოლოგიური ურთიერთობისაგან განსხვავებულ სფეროს, სახელდობრ სოციალურ კომპლექსს და სოციალურ ურთიერთობებს.

(...) საქმის მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი მხარე იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანური შრომის პროდუქტებისა და მატერიალური დოვლათის ეს სამყარო, როგორც თვით შრომა, შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანთა გარკვეული საზოგადოებრივი ურთიერთობების საფუძველზე (გვ. 46).

უდავოა, ჩვენ საქმე გვაქვს ჩაკეტილ წრესთან: პირობა და გაპირობებული ერთმანეთს კეტავენ. მაგრამ ეს ისევ იმას გვიჩვენებს, რომ „შრომა“ და „საზოგადოება“ — ეს ორი სხვადასხვა ფაქტორი კი არ არის, არამედ ერთიანი მთლიანი კომპონენტია, ერთი და იგივე წარმონაქმნის მომენტებია; გენეტიკურადაც და არსებითადაც



ისინი შეადგენენ ერთსა და იმავეს, ერთი ბადებს მეორეს, და ამით ისინი ქმნიან მთლიანობას (გვ. 47).

აქ უეჭველად არის წრე, — მაგრამ რატომ არის ის „მოჯადოებულ-ლი“, რატომ არის ის „vitiosus“? განა მართლა არ ვითარდება ის? პირიქით, აქ საქმე გვაქვს წრესთან, რომელიც განუწყვეტლივ ვითარდება და მუდამ ახალს აწარმოებს.

მხოლოდ სქოლასტიკური ვარჯიშისადმი მიდრეკილ გონებას შეიძლება აქ მოჯადოებული წრე მოელანდოს, სინამდვილეში ეს არის არა circulus vitiosus, არამედ უმაღლესი — circulus vitalis — სიცოცხლის წრე, სასიცოცხლო წრე¹ (გვ. 47—48).

სოციალური კომპლექსი წარმოადგენს ერთ-ერთ (...) მთლიანობით წარმონაქმნს: ადამიანები თვითონ ქმნიან თავიანთი არსებობის პირობებს, ეს პირობები კი, თავის მხრივ, განსაზღვრავს ადამიანთა მოღვაწეობის ხასიათსა და მიმართულებას, ე. ი. განსაზღვრავს საზოგადოების განვითარებას. მხოლოდ ამიტომ არის შესაძლებელი, ვილაპარაკოთ განსაკუთრებულ სოციალურ კანონზომიერებაზე (გვ. 49).

(...) ჩვენ მიუთითებთ იმ მნიშვნელოვან ფაქტზე, რომ ყოველ, თუნდაც კერძო და ინდივიდუალურ შრომაში, ადამიანი, რამდენადაც ის რაღაცას აწარმოებს, მუდამ თავისი ინდივიდუალური ენერჯიის სოციალიზაციას ახდენს მის მიერ შექმნილ შრომის პროდუქტებში, და მასადაამე, შრომის ყოველ აქტში ხელახლა იქმნება მისი საზოგადოებრივი ხასიათი.

(...) თუკი მაინც მოსვენებას არ მოგვცემენ „ეშმაკური“ კითხვით: რა რას უსწრებს წინ, შრომა უსწრებს წინ საზოგადოების წარმოქმნას და ქმნის მას, თუ საზოგადოების წარმოქმნა ბადებს შრომას, უნდა

¹ დებულებას „მოჯადოებული წრის“ შესახებ, საერთოდ რომ ვთქვათ, არავითარი ძალა არა აქვს რეალურად არსებულის მიმართ. ის თავის უფლებებში რჩება მხოლოდ განყენებული გონებრივი მსჯელობების სფეროში, მაგალითად, მათემატიკური მსჯელობების სფეროში, რათა არ ჩაითვალოს დაფუძნებულად და დასაბუთებულად ის, რაც ჯერ არ არის დასაბუთებული. რაციონალისტების მეტისმეტი მეცადინეობის შედეგად ეს განსაზღვრება, ისევე როგორც ფორმალური ლოგიკის ბევრი სხვა პრინციპი, ხშირად დასვირნიობდა შორს თავის შეზღუდულ ფარგლებს გარეთ, ამინებდა ადამიანებს იმით, რომ ქმნიდა რაღაც პრობლემატიკის მირაჟსა და ფუჭ თავსატეხებს (გვ. 48).

ითქვას, რომ ეს არის არა ეშმაკური, არამედ, უბრალოდ, არასწორად დასმული და ფუჭი კითხვა, რომელიც მეორე, კიდევ უფრო უხამსი, ქათმისა და კვერცხის შესახებ კითხვის ანალოგიურია. ნათელია, რომ ყოველი ქათამი კვერცხიდან იბადება და ამ კვერცხს ქათამი დებს და არა თხა. მაგრამ როდესაც საკითხი ისმება პირველწარმოშობისა და გამრავლების წესზე, მაშინ ჩვენ არ ვეძებთ პირველ კვერცხს, რომლისგანაც გამოიჩეკა პირველი წიწილა, ისევე როგორც არ უნდა ვეძიოთ გარკვეული პირველ-ქათამი, რომელმაც გააბედნიერა სამყარო პირველი კვერცხით. ჩვენ უკუვაგდებთ უსარგებლო კითხვების ამ მოსაწყენ რიგს და ვეძებთ ბიოლოგიურ სახეს, რომელიც წინ უსწრებდა ქათამს ან საერთოდ ფრინველს, რომელიც არ იყო არც კვერცხი, არც ქათამი, არამედ იყო — რაღაც მესამე, რომელსაც ახასიათებდა გამრავლების სხვა, უფრო ზოგადი წესი.

თუ ჩვენ გვინდა დავსვათ კითხვა ადამიანის სამრეწველო მოღვაწეობის პირველწარმოშობის შესახებ, გავარკვიოთ, რა გზით მიდიოდა ადამიანი ცხოველური მდგომარეობიდან შრომის იარაღების წარმოებაზე და ა. შ. ჩვენ უნდა გავიდეთ სოციალური სინამდვილისა და საკითხის სოციოლოგიური დასმის ფარგლებიდან და მივმართოთ არა საზოგადოებრივ, არამედ ბიოლოგიურ მიზეზებს, ფაქტორებსა და ძალებს (გვ. 51—52).

აღვნიშნოთ ამ თავის დასასრულს: როგორც თეზისი, რომელიც ნაწილობრივ წინამძღაველ გადმოცემაში იყო გახსნილი, სოლო ნაწილობრივ შემდგომში იქნება განმარტებული: ადამიანური ცნობიერების წესის წარმოშობის პირობები ი ვ ი ე ე ა, რაც თვით საზოგადოების წარმოშობის, როგორც ბუნებრივ-ისტორიული კანონზომიერებისაგან განსხვავებული საზოგადოებრივ-ისტორიული კანონზომიერების, მატერიალური პირობები და წინამძღვრები (გვ. 52).

თ ა ვ ი II. ცნობიერების ცხოველური საზოგადოებიდან ადამიანის აზროვნებაზე

ცნობიერების ბიოლოგიური საფუძვლები

§ 10. ცნობიერი მოღვაწეობის გამოვლენას ფიზიოლოგები უმთავრესად შექმნილი რეფლექსების ე. წ. მეორადი რეფლექსების სფეროში ეძებდნენ. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ შექმნილი რეფლექსები არ

არიან ნამდვილად ცნობიერნი. თუკი მათი თავდაპირველი წარმოშობისას მათ თან ახლავთ ცნობიერების მონაწილეობა და ისიც არა ყოველთვის, შემდგომში, რაც უფრო ავტომატურდება ისინი და პირველადი რეფლექსების ტიპის მიხედვით იწყებენ მიმდინარეობას, ცნობიერება ისევე ნაკლებად მონაწილეობს მათში, როგორც პირველ, მემკვიდრეობით რეფლექსებში. შეიძლება ითქვას, რომ არც მემკვიდრეობითად მიღებულ, არც შექნილ რეფლექსებში გაცნობიერებული მდგომარეობის გამოვლენა არ შეიმჩნევა.

ცხოველთა ქცევის სერიოზულად დაყენებული შესწავლის შედეგები გვიჩვენებენ, რომ ცხოველთა ცხოვრებაში გაბატონებული ადგილი უკავია სწორედ ასეთი სახის ავტომატურ მოქმედებებს. ცნობიერება განვითარების ცხოველურ საფეხურზე იმაში გამოიხატება, რომ ჭარბობს რეფლექტორულ-ავტომატური რეაქციები, როგორც შექნილი, ისე მემკვიდრეობითი; გონივრული ქცევის გამოვლენის შემთხვევები კი შედარებით იშვიათად და ეპიზოდურად გვხვდება. ცნობიერება გამოვლინდება მოკლე ხნით და სწრაფად ქრება.

ცხოველისაგან განსხვავებით, ადამიანთან ბატონობს ცნობიერების გაცნობიერებული მდგომარეობა (...).

შესაძლოა, უმჯობესი იქნებოდა რეფლექტორული რეაქციებისა და ინსტინქტური მოქმედების მიმართ არ გვეხმარა სიტყვა „ცნობიერება“, რადგან ამ მოვლენების დროს ჯერ კიდევ არა გვაქვს ნამდვილი გაცნობიერება. ის, რასაც სინამდვილეში აქ აქვს ადგილი, ეს უფრო საფეხურია, რომელიც წინ უსწრებს საკუთრივ ცნობიერებას, რადგან რეფლექსებიცა და ინსტინქტებიც ორგანიზმს ემსახურებიან, ასრულებენ რა ცნობიერების წინამავალ საფეხურზე გარემოში ორგანიზმის შენარჩუნების ისეთსავე როლს, როგორსაც შემდეგ, უფრო მაღალ საფეხურზე, ცნობიერება ასრულებს; იქაცა და აქაც ეს როლი გარემოში ორგანიზმის ორიენტაციაში მდგომარეობს (გვ. 54—55).

ცხოველთა ინტელექტუალური მოქმედება

§ 13. ის, რასაც კელერი გამოხატავს სიტყვებით: „ჯოხი მხედველობით ველში თავისი მდგომარეობის გამო იძენს გარკვეულ ფუნქციურ მნიშვნელობას გარკვეული სიტუაციისათვის“, ის, რისი თქმაც უნდა

კოფკას გამოთქმით: „Die Kiste tendiert in die Situation hinein“
ის, რასაც ვერტჰაიმერი აფორმულებს: „აღქმის ველს თვითონ აქვს
ტენდენცია იმისაკენ, რომ საზრისული მთლიანობა გახდეს“, ჩვენ შე-
იძლება უფრო განზოგადებულად გამოვხატოთ: ნივთები თავიანთი
მდგომარეობით თითქოს თვითონ მიისწრაფვიან გარკვეული აზრისეუ-
ლი კონტექსტისაკენ; სიტუაცია თავისი კომპოზიციით თვით მიისწრაფ-
ვის აზრისაკენ. ნივთების ერთმანეთთან ამ ურთიერთობის და სუბი-
ექტის მიერ დასახულ მიზანთან მათი მიმართების დანახვა არის, სწო-
რედ რომ ვთქვათ, შეგნება, მიხვედრა, გაგება.

ცნობიერების ველის აგებულება, ამრიგად, მნიშვნელოვანწილად
არის დამოკიდებული გასააზრებელი სიტუაციის შემადგენლობისაგან
და აგებულებისაგან. აზრი არის ფუნქცია, რომელიც დამოკიდებულია
არამარტო სუბიექტზე (მის ნერვულ-ცერებრულ აპარატზე), ის ამა-
ვე დროს არის ფუნქცია, რომელიც დამოკიდებულია ობიექტური სი-
ტუაციის განლაგებაზე და ნივთთა ურთიერთობაზე.

ობიექტური პირობები, ნივთთა ურთიერთობა, რომლებიც გარკვე-
ული სახით ყალიბდებიან, გავლენას ახდენენ ცნობიერებაზე და,
ბოლოს და ბოლოს, გარკვეული გადაწყვეტილებისაკენ მიმართავენ
მას, ხოლო დროთა მსვლელობაში — შესაძლებელთაგან ყველაზე უკე-
თესი გადაწყვეტილებისაკენ; მაგრამ მაინც არა ყოველ ცნო-
ბიერებას კარნახობს სიტუაცია აუცილებელ
გადაწყვეტილებას, არამედ მხოლოდ ისეთს,
რომელიც განწყობილია გარკვეული აპერცეპცი-
ის სასარგებლოდ და შეუძლია ამაღლდეს ამ
გაგების დონემდე.

ნივთიერი პირობებიცა და ობიექტური ურთიერთობებიც, ამრიგად,
წარმოადგენენ აზრის პირობებს (...).

აზრების საფუძველი არა მარტო თავშია, არამედ გარკვეულად ის
ნივთებშიცაა, რადგან გარემოს ობიექტურ აგებულებაში, რომელშიც
უხდება ცხოვრება და მოქმედება ცნობიერებას, მდგომარეობს ამ აზ-
რების წარმოშობის პირობები (გვ. 75—76).

§ 14. (...) სინამდვილეში არც ფსიქიკური, არც ფიზიოლოგიური მიზეზები არ წარმოადგენენ ფაქტორებს. ნამდვილი ფაქტორები, რომლებიც ადამიანური ცნობიერების წესს აყალიბებენ, ის სოციალური პირობები და სოციალური ურთიერთობებია, რომლებშიც უხდება ცხოვრება და მოქმედება ცნობიერებას.

ადამიანი მთელი თავისი სულიერი სახით, უწინარეს ყოვლისა, სოციალური მეცნიერების ობიექტი უნდა იყოს. ფიზიოლოგებმა და ფსიქოლოგებმა, რამდენადაც ისინი ადამიანის ბუნებას ეხებიან, უნდა გარდაქმნან თავიანთი მუშაობა ადამიანის სოციალური არსის შესაბამისად, თორემ მათ მოუხდებათ ადამიანში არა ადამიანის, არამედ ცხოველის შესწავლა, რისი გაკეთებაც უკეთესია სხვა ჯიშის მხეცებზე (გვ. 80).

განათლებლურ-ფსიქოლოგიის შესავალი

§ 15. (...) Gestaltpsychologie-ს აქვს კიდევ ერთი არსებითი ნაკლი. ეს ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის ფსიქიკური კონსტიტუცია განისილება როგორც ბუნებრივი წარმონაქმნი, რომელიც თითქოს მხოლოდ თავის შინაგან ბუნებრივ კანონებს ემორჩილება, და არა როგორც ისტორიული წარმონაქმნი. Gestaltpsychologie თითქმის ყველა თავის თეორიულ მსჯელობებში ემყარება ფიზიკურ-ფსიქიკურ შესატყვისობათა ვიწრო სფეროს, იყენებს შინაფსიქიკურ მიზეზებს, ამასთან არ ითვალისწინებს იმას, რომ ადამიანური ცნობიერება როგორც თავისი გენეზისის, ისე თავისი შინაარსისა და აგებულების მიხედვით სოციალური წარმოშობისა და ისტორიული ყაიდისაა. Gestaltpsychologie ცნობიერების ცხოვრებას განიხილავს როგორც კონსტიტუციის უნივერსალური კანონის კერძო შემთხვევას და იგიწყებს იმას, რომ ადამიანური ცნობიერების აგებულება და კანონზომიერებანი საზოგადოებრივი ძალებისა და მიზეზების გავლენით ყალიბდება და არა ბუნებრივი პირობების გავლენით (გვ. 84).



§ 17. არ არის საკმარისი ცნობიერების მხოლოდ წარმოშობა და მისი ეპიზოდური არსებობა. იმისათვის, რომ ის შენარჩუნებულ იქნეს და მით უფრო განვითარდეს, საჭიროა, გარდა ამისა, კიდევ ცნობიერებას გააჩნდეს სათანადო ნიადაგი და შესაფერისი პირობები. რომლებსაც შეეძლება მუდამ ასაზრდოონ, მხარი დაუჭირონ და ხელი შეუწყონ მის განვითარებას. ამის გარეშე ცნობიერების მშვენიერი ხე ყოველთვის გახმობას დაიწყებს, ცნობიერება ჩაქრება, კვლავ წარმოშობა, ისევ დაიწყებს ქრობას და შესაძლებელია, სამუდამოდ დარჩეს უმდაბლეს საფეხურზე — არ გასცდეს ბუნებრივი სტიქიის ფარგლებს და არ გაიყვანოს თავისი მატარებელი ბიოლოგიის „მოჯადოებული“ სამეფოდან.

იმის მიზეზი, რომ ცხოველურ ცნობიერებას არ გაჰყავს მისი მატარებელი ცხოველური ცხოვრების ფარგლებიდან, იმაშია, რომ ცნობიერება საერთოდ არ აკეთებს ამას. პირიქით, ის თვითონ ყალიბდება ინდივიდის ცხოვრების საგნობრივი ვითარების მიხედვით. ამის მიზეზი ის არის, რომ ცხოველებს არ გააჩნიათ სოციალური პირობები და წარმოებითი ცხოვრება, რომლებიც პირველად ქმნიან მტკიცე საფუძველს ცნობიერების შენარჩუნებისა და მისი განვითარებისათვის (გვ. 89—90).

ალანინური სსრკ-ის განმარტებული ნიშანი

§ 18. ექსპერიმენტებმა (...) ჯერ კიდევ არ მოგვცეს იმის დამაჯერებელი დასაბუთება, რომ ცხოველებს აქვთ ხატოვანი მეხსიერება, მაგრამ ასეთი შესაძლებლობა, საერთოდ რომ ვთქვათ, არ არის გამორიცხული. შესაძლოა, ცხოველებს წარმოდგენებიც აქვთ. მაგრამ ძალიან მკაფიო წარმოდგენების ქონებაც კი ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ცხოველს შეუძლია გამოიყენოს ისინი. ერთია გქონდეს რეპროდუქციული წარმოდგენები და მეორეა შეგეძლოს მათი დაშლა, შეხამება და ამ მასალისაგან წარმოსახვითი აზრისეული დისპოზიციების (ან კომპოზიციების) შექმნა. წარმოსახვითი აზრისეული შეხამებების სწორედ ასეთი ოპერაციებია აზროვნების დამახასიათებელი ნიშანი. ეს აქტი შეუდარებლად უფრო რთული და ძნელია, ვიდრე მეხსიერე-



ბაში უბრალოდ სახის გამოწვევა, და ასეთი უნარი შეიძლება ჰქონდეთ მხოლოდ არსებებს, რომლებსაც აქვთ ხელი და შრომის პროცესში ნივთების ნებისმიერი დასახსრისა და შეხამების პრაქტიკული გამოცდილება გააჩნიათ (გვ. 100).

უართიაროთა სოხალთა სამყაროთი და სოხილური უართიაროთა

§ 19. აზროვნება ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით წარმოიშობა და განმტკიცდება სამრეწველო ცხოვრებასთან ერთად.

გარემოსთან სუბიექტის ორგანული ერთიანობის დაშლისა და ინდივიდთა უშუალო ბიოლოგიური ურთიერთობის დარღვევის პირველი მიზეზი ამრიგად შეიძლება იყოს შრომითი მოღვაწეობა.

შრომა და შრომის განაწილება ქმნიან ინდივიდთა განსხვავებულობას, წყვეტენ ინდივიდების გამაერთიანებელ ბუნებრივ-ბიოლოგიურ კავშირებს; აარსებენ მათ შორის მატერიალურ კულტურას, აშორებენ ერთმანეთს ინდივიდებს და უქმნიან მათ ცნობიერების სხვადასხვა შინაარსს. ინდივიდების ცნობიერების საგნობრივი შინაარსის ასეთი განსხვავებულობის სუბიექტური პირობაა წარმოდგენის უნარი, რეპროდუქციული სახეების არსებობა, რაც თავის მხრივ შრომითი ცხოვრებისა და შრომის განაწილების შედეგია (გვ. 107).

სოხიარობის ილახორული შინაარსი

§ 20. შრომა და შრომის იარაღები იჭრებიან მოთხოვნილებასა და მის დაკმაყოფილებას შორის და წყვეტენ მათ შორის არსებულ წმინდა ცხოველურ უშუალო კავშირს, აშორებენ მათ ერთმანეთს, ქმნიან გამაშუალებელ რგოლებს და ავსებენ მათ საშუალებების ფართო არსენალით, მატერიალური კულტურის, საზოგადოებრივი ურთიერთობის სამყაროთი და ა. შ. ამის შედეგად ბიოლოგიური მოთხოვნილებები და მათი დაკმაყოფილების საშუალებები გარდაიქმნებიან გარკვეულ სოციალურ წარმონაქმნებად (გვ. 109).

მანამ, სანამ არსებობს ორგანული ერთიანობა და ბიოლოგიური მთლიანობა ორგანიზმსა და გარემოს შორის, აგრეთვე „ინდივიდებს“ შორის ურთიერთობაში, არ არის საჭირო სუბიექტური სააზროვნო ოპერაციები, როგორც ორიენტაციის გამაშუალებლები:

1. სააზროვნო ოპერაციები ობიექტების მიმართ არ არის საჭირო, რადგან ცხოველის ყველა მოქმედება (მათ შორის ცნობიერი) უშუალოდ სიტუაციის მოცემულ მომენტში აღქმულიდან გამომდინარეობს.

2. ასევე არ არის საჭირო სააზროვნო ოპერაციები როგორც ურთიერთობის გამაშუალებლები სხვა ინდივიდებთან, რადგან ურთიერთობა უშუალოა და ინდივიდები ერთმანეთისათვის მისაწვდომია.

3. განვითარების ამ საფეხურზე ცნობიერების შინაარსს არ გააჩნია ელემენტები, რომლებიც თავისუფალი იქნებოდნენ გრძობად ველზე პირდაპირი დამოკიდებულებისაგან, არა აქვს თავისუფალი წარმოდგენები, არ არის სააზროვნო (იდეატორული) შინაარსი.

ცნობიერების თავისუფლად ნაწარმოები შინაარსი წარმოიშობა პირველად შრომის პირობებში, სადაც სასურველი საგანი სუბიექტს ეძლევა არა როგორც მზა ობიექტი, არამედ იგი უფრო ამოცანას წარმოადგენს (ე. ი. ეს ობიექტი წარმოებულ უნდა იქნეს), როდესაც, მაშასადამე, საჭირო ხდება მუშაობა ობიექტის რეპროდუქციისათვის ცნობიერების მუდმივი დაძაბვის საშუალებით.

ადამიანის მიერ გაცნობიერებული, აგრეთვე სახელდებული პირველი ობიექტები, უნდა ვიფიქროთ, იყვნენ არა ცა, ვარსკვლავები, მზე და სხვა მისთვის განურჩეველი ობიექტები, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, მიზნის ობიექტები, — ადამიანის შექმნილი პროდუქტები და მის მიერ გამოყენებული შრომის იარაღები. წარმოდგენათა რეპროდუქცია ვარჯიშდებოდა და იწაფებოდა შრომის, როგორც მიზანდასახული მოღვაწეობის მეოხებით, რომლის დროსაც შრომის შედეგი წარმოსახვაში უნდა არსებობდეს მუშაობის დაწყებამდე. შრომის პროცესში მოქმედების ობიექტები; მათზე მუდმივად ყურადღების დაძაბვის გამო, მრავალჯის „ჩაიჭედებიან“ ინდივიდების ცნობიერებაში (გვ. 110—111).

აზრი თავისი საკუთარი ძალით არასოდეს არ არსებობს, მას შეუძლია იარსებოს მხოლოდ როგორც აზრს რაიმეს შესახებ, როგორც აზრს საგნის შესახებ. უსაგნო აზრი ისევე შეუძლებელია, როგორც სხეული მიზიდულობის გარეშე ო ბ ი ე კ ტ ი ა რ ი ს ა ზ რ ი ს ს ხ ე უ ლ ი. ამ საგნობრივ შინაარსს ცნობიერება იძენს იდეაციური უნარის წყალობით. საგნობრივ შინაარსს მოკლებული ცნობიერება შეიძლება იყოს მხოლოდ ორგანიზმის მდგომარეობის ზოგადი გრძობა. ასეთი გრძობა გააჩნიათ ცხოველებსაც (გვ. 112).

ადამიანური ცნობიერება, რომელიც თავისუფლად რეპროდუცირებად სახეებსა და წარმოდგენებს ფლობს, არ არის შეზღუდული მხოლოდ მოცემული მომენტის სენსორული ველით. მას თავის წარმოსახვაში შეუძლია თავისუფლად იმოძრაოს დროის ვექტორის გასწვრივ მოცემული მომენტიდან როგორც წინ, ისე უკან. ადამიანის ქცევას განსაზღვრავს არა იმდენად არსებული სიტუაცია, რამდენადაც აზრისეული და წარმოდგენილი სიტუაცია. მისი ცნობიერება არის პასუხი არა მარტო მოცემულ წამს აღქმულ შთაბეჭდილებებზე. ადამიანის ცნობიერებასა და საქციელს მუდამ მხედველობაში აქვთ აგრეთვე ნივთები და გარემოებები, რომლებიც სენსორული ველის გარეთ იმყოფებიან როგორც დროის, ისე სივრცის აზრით. მოკლედ რომ ვთქვათ, ცნობიერების იდეატორული შინაარსი შეადგენს ფსიქოლოგიური მიმართებით იმ არსებით თავისებურებას, რაც ადამიანის ცნობიერებას ცხოველის ცნობიერებისაგან განასხვავებს (გვ. 113).

ადამიანური ცნობიერების განმასხვავებელი თავისებურებანი

§ 21. იდეაციის უნარი არის ადამიანის ის ფსიქოლოგიური უპირატესობა, ურომლისოდაც ის ბევრად არ იქნებოდა ცხოველისაგან განსხვავებული. მისი ცნობიერება მუდამ შეზღუდული იქნებოდა მიმდინარე მომენტის ვიწრო ზოლით. ასეთი ცნობიერებისათვის არ იარსებებდა წარსული, და მაშასადამე, არ იარსებებდა ცნობიერი გამოცდილება. მთელი გამოცდილება, შეძენილი მაგალითად, ცხოველების მიერ, წარმოადგენს ავტომატიზებულ ჩვევებსა და მოქმედებებს და ცნობიერების თვალსაზრისით წარმოადგენს გაუცნობიერებელ, მკვდარ გამოცდილებას (გვ. 117).

წარმოდგენათა თავისუფალი რეპროდუქციის უნარი წარმოადგენს აუცილებელ ფსიქოლოგიურ პირობას ცნობიერების ზრდისა და გამდიდრებისათვის. მისი წყალობით ცნობიერება იძენს დამოუკიდებელ იდეატორულ შინაარსს, წარმოდგენების, იდეების, აზრების საკუთარ შინაგან სამყაროს, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს გრძნობადი გარემოსადმი უშუალო დამორჩილებისაგან. მაგრამ ცნობიერების შინაარსის ეს დამოუკიდებლობა და ცნობიერების თვითიმყოფობა მხოლოდ მოჩვენებითია. ცნობიერების იდეური სამყარო თუმცა გათავისუფლებულია სენსორულ ველზე პირდაპირი დამოკიდებულებისაგან, მაგრამ

უადრესად არის დამოკიდებული სხვა პირობებზე, სახელდობრ ადამიანის ყოფიერების საზოგადოებრივ პირობებზე; ამიტომ ჩვენ მას ვუწოდებთ ქვაშიდამოუკიდებელ იდეურ სამყაროს.¹

წინასწარი შედეგები

§ 22. ნათქვამზე დამყარებით, ჩვენ ჩამოვყალიბებთ რიგ დებულებებს, რომლებიც საგანგებოდ იქნებიან განვითარებული შემდგომში.

რა არის გაცნობიერება? რა არის იდეა, აზრი?

1. თავის ელემენტარულ გამოვლინებაში აზროვნება უკვე უბრალო ერთნობად აღქმაში აღინიშნება. რაიმეს აღქმა, განსხვავება შემდეგს ნიშნავს: საგანი, რომელიც ამ მომენტამდე განურჩეველი იყო და ცნობიერების უკანა, ერთფორმიან, დაუნაწევრებელ ფონს მიეკუთვნებოდა, გადაადგილდება ცნობიერების ფოკუსში, რის შედეგადაც ცნობიერების

¹ მოსკოველმა ფსიქოლოგმა პროფ. ა. რ. ლურია, მის მიერ დასტამბულ რეცენზიაში ამ წიგნის მეორე თავის გამო («Вестник Академии Наук СССР, 1936 г., № 8—9, стр. 55—58») წამოაყენა ის საწინააღმდეგო მოსაზრება, რომ ცხოველებსაც აქვთ სენსორული სახის შენარჩუნებისა და რეპროდუცირების უნარი, რომელიც იცვლება ცხოველის ეკოლოგიური თავისებურებების მიხედვით და ზოგიერთი სახის წარმომადგენლებში მაქსიმუმს აღწევს“. ა. რ. ლურია სეამს კითხვას. „საჭიროა თუ არა ისეთ, შედარებით მარტივ თვისებაში, როგორც რეპროდუქცია, ვეძიოთ ადამიანური ცნობიერების თავისებურებანი?“ შემდეგ ის მიუთითებს, რომ ადამიანური ცნობიერებიდან ცხოველურზე გადასვლისას მთავარია არა წარმოდგენების რეპროდუქცია, არამედ „განზოგადების“, „სინამდვილის განზოგადებული ასახვის“ უნარი. ეს საყვედური არ მიგვაჩნია საყვედურით სამართლიანად, თუ იმას მივიღებთ მხედველობაში, რომ ადამიანური ცნობიერების წარმოქმნაში მთავარ როლს ჩვენ ვაკუთვნებდით არა „რეპროდუქციას“, არამედ შრომას, რომლის „საჩუქარსაც“ წარმოადგენს სწორედ ეს უნარი. მთელს გამოკვლევაში ჩვენ ეცდილობდით ადამიანური აზროვნების თავისებურებანი აგვეხსნა არა ფსიქოლოგიური საშუალებებით, არამედ საზოგადოებრივი მიზეზებით და რამდენჯერმე ხაზი გაუუსვით იმას, რომ წარმოდგენების რეპროდუქცია მხოლოდ ფსიქოლოგიური გამოხატულებაა ცხოველური ცნობიერების წინაშე ადამიანური ცნობიერების უპირატესობისა. რაც შეეხება „განზოგადებას“, ის ჩვენთვის წარმოადგენს პრობლემას, რომელიც შეიძლება გადაწყდეს მხოლოდ წარმოდგენის უნარის, ე. ი. ელემენტარული ხატოვანი მესხიერების არსებობის საფუძველზე, ამ წარმოდგენებს ჩვენ არ ვთვლით ობიექტების უბრალო საარკისებურ ასახვად. პირიქით, ვფიქრობთ, რომ ყველაზე ელემენტარული წარმოდგენებიც კი შეიცავენ გარკვეული განზოგადების ნასახებს (...) (გვ. 118—119).

ამორფული ველი ნაწვერდება და გარკვეულ აზრისულ აგებულებას იძენს.

რაიმეს შემჩნევა ნიშნავს ცნობიერების ველის გარდაქმნას, ამ ველის გარკვეული ნაწილის როგორც დანაწვერებულისა და ურთიერთშეფარდებულის გამოყოფას. საგანი, რომელიც აქამდე ცნობიერებისათვის განურჩეველი იყო, ჩაიშრება, გარკვეულ სიტუაციაში, ავსებს მის ხარვეზს. გაიაზრებს ამ სიტუაციას და გაიაზრება იმ ადგილის წყალობით, რომელსაც ის ამ კონტექსტში იკავებს.

ცნობიერების ველის ამგვარ საზრისულ შეცვლას, გარკვეული მოცემულობის ირგვლივ ცნობიერების ასეთ კომპოზიციას, აღქმა ეწოდება. უმრავლეს შემთხვევაში ამასთან ერთ აქტში ხდება როგორც გარკვეული ნივთის, ისე იმ სიტუაციის გააზრება, რომელსაც ეს ნივთი გადაჭრის.

ამ თვალსაზრისით, რაიმე აღქმა ნიშნავს უკვე გააზრების აქტის შესრულებას. ნივთების გრძნობადი აღქმა პრინციპულად ისეთსავე პრობლემას წარმოადგენს, როგორც აზროვნება და საერთოდ შემეცნება.

2. ამრიგად აზრი, იდეა თავის ელემენტარულ გამოვლინებაშიც კი — გააზრების აქტში — წარმოადგენს ცნობიერების ველის ისეთ წყობას, სადაც ყოველი მოცემულობა გარკვეული წესით არის შეთანადებული სხვებთან, ხოლო ყველაფერი ერთად შეადგენს ერთიან „დასახსრულ“ კონტექსტს, ცნობიერების მწყობრ მდგომარეობას, რომელიც გარკვეულ აზრისულ მთლიანობას გამოხატავს.

აზროვნება, ისევე როგორც აღქმა, იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ ცნობიერების შინაარსს ემატება ახალი ელემენტები დამატებითი სახეების, იდეებისა და წარმოდგენების სახით, როგორც ჩვეულებრივ ფიქრობდნენ, არამედ იმაში, რომ ცნობიერების მასალა და ცნობიერების შინაარსი გარკვეულად გარდაიქმნებიან და ახალ კონტექსტად წაღიბდებიან. თვით ცნობიერების შინაარსში გამოიყოფა გარკვეული „ცენტრი“, (ფოკუსი), რომელზე დამყარებითაც და რომლის ირგვლივაც აიგება ცნობიერების მთელი ველი, როგორც ურთიერთშეფარდებული, ჩაკეტილი მთლიანობა. იდეა ანუ ცნება წარმოადგენს სწორედ ამ გარდაქმნილ ველს.

ფილოსოფოსებს მიაჩნდათ, რომ იდეა, რომელიც თითქოს სუბიექტის ცნობიერებაში მზა ფორმის სახით არსებობდა, თავის თავში აღქვამს გარეგანი გრძნობების მონაცემებს და ამ „ცნებების — ჭურჭლე-

ბის“ საშუალებით გრძნობის მონაცემები ეზიარებიან აზრებს. ფსიქოლოგები თვლიდნენ, რომ შეგვრძნებები, რომლებიც ცნობიერებას ეძლევა გრძნობის ორგანოების საშუალებით, მექანიკურად უკავშირდებიან ერთმანეთს და ქმნიან წარმოდგენებს, ცნებებს, იდეებს და ა. შ., რომლებიც ცნობიერების მზა ფორმებად იქცევიან. მაშინ როცა იდეა არ არის რაღაც განსაკუთრებული თავისთავად არსებული წარმონაქმნი, რომელიც ემატება ცნობიერების შინაარსს, არამედ ცნობიერების ველის მხოლოდ გარკვეული აგებულებაა.

3. როდესაც კბილებით საგანს წააველებს, ცხოველი უკვე პირველ კლას ატარებს ნივთზე. მაგრამ მიზნის უშუალო მიდწვევის ეს აქტი იმით განსხვავდება მოქმედების გაშუალებული გზისაგან, რომ უკანასკნელ შემთხვევაში სუბიექტი იაზრებს მოქმედების რაღაც გამაშუალებელს, დაინახავს შემოვლით გზას.

შუამავლის გაცნობიერება და მისი ჩართვა სიტუაციის გადამჭრელ რიგში ამავე დროს არის მთელი სიტუაციის გაცნობიერება და მისი გადაჭრა. ამრიგად, შუამავალი თვითონ ხდება სხვა ობიექტების გაცნობიერების საშუალება, სუბიექტისა და მისი შემეცნების ოპერაციის იარაღი, რომელიც აგრძელებს ადამიანის მოღვაწეობისა და მისი ვინებით წვდომის რადიუსს (...).

4. უფრო გართულებული ფორმა იქნება გამაშუალებელი წარმონაქმნების აგება ნივთიერი მოწყობილობების სახით, რომლებსაც სუბიექტი შეგნებულად ქმნის და ათავსებს თავის თავსა და მიზნის ძირითად ობიექტს შორის. ცნობიერების სფეროში ამას შეესაბამება საშუალებების გათვალისწინება, რომლებსაც შეუძლიათ მიზანთან მიგვიყვანონ, ე. ი. წარმოსახვითი რიგის აგება, აზრისეული კონტექსტის, როგორც პროექტის ანუ მოქმედების პროგრამის შედგენა. აზრისეული ობიექტებით ოპერირების ამოცანა განსაკუთრებით იოლდება წარმოსახვის უნარის არსებობის შემთხვევაში.

იდეა, ამრიგად, არის სინამდვილის დაუფლება აზრებში, წარმოდგენებში. ის არის მოქმედების გულკება, პროექტი; მაგრამ იდეა რომ ნამდვილად დაეუფლოს ობიექტს, ხოლო ობიექტი ამაღლდეს იდეამდე, აუცილებელია ეს იდეა განხორციელდეს და მის შესაბამისად მართლაც გარდაიქმნან ნივთები. ამ პროცესში ერთმანეთთან თავსდება ორი ერთდროული აქტი: იდეა ნივთდება, ხოლო ნივთი რაციონალურდება, აზრიან „იდეურ“ ნივთად იქცევა. ამ საფეხურზე იდეა ნამდვილად

ეუფლება ნივთს, არა მარტო აზრისეულად, არამედ აგრეთვე მატერიალურად; იდეა ცვლის ნივთს თავის მიხედვით და ილექება მასში იმგვარად, რომ განსაზღვრავს ამ ნივთის საქციელს.

თავისი განხორციელების გზაზე იდეა არა მარტო ეუფლება ნივთს და შეიმეცნებს მას, არამედ ცდას ატარებს თავის თავზეც: იდეა იმეცნებს ობიექტებს, მაგრამ ამავე გზით ის პირველად შეიმეცნებს თავის თავსაც, როგორც ვარგისს ან უვარგისს, სწორს ან მცდარს (გვ. 121—123).

თ ა ვ ი III. მატერიალური კულტურა და აზროვნება

შრომითი მოღვაწეობა და აზროვნება

§ 23. ადამიანის შრომითი მოღვაწეობა მუდამ რაღაც ახალს ქმნის ან ახლებურ თერს აძლევს ძველ ურთიერთობებს, განუწყვეტლივ აწარმოებს ახალ ურთიერთობებს, ე. ი. ქმნის ადამიანთა გარშემო მუდამ განახლებად სოციალურ ველს (და ამის მეოხებით ცნობიერება მუდმივ ფიზიკურ მდგომარეობაში ჰყავს), (...) (გვ. 123).

ადამიანი არის მოქმედი, აქტიური, სამყაროს გარდამქმნელი არსება. მაგრამ, როგორც გრძნობადი არსება, ადამიანიც შეზღუდულია საგნობრივი სამყაროთი; მისი მოღვაწეობის საგნები არსებობენ მის გარეთ, როგორც მისგან და მოუკიდებელი საგნები: მაგრამ ისინი წარმოადგენენ საგნებს, რომლებიც მისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ემსახურებიან (K, Маркс и Ф, Энгельс, Сочинения, 1930, т. III, стр. 642, 643),

ადამიანმა უნდა აიღოს ეს საგნები, შეცვალოს და შეუკუოს ისინი საკუთარ მიზნებსა და მოთხოვნილებებს. აქ ობიექტი თავიდანვე უპირისპირდება სუბიექტს [დამოწმებულია ჰეგელის „სამართლის ფილოსოფია“, სადაც ნათქვამია, რომ როდესაც ვხვდებით მე და საგანი, ერთ-ერთი უნდა დაიღუპოს, ხოლო რამდენადაც მე, როგორც ცოცხალი არსება, თვითყოფიერების დამდგენელი ვარ, დაღუპვა მოეღის საგანს].

მაგრამ ნივთი, დავძენთ ჩვენ, მთლიანად როდი იღუპება. მასში ქრება მხოლოდ ბუნებრივი, ადამიანური მოთხოვნილებებისადმი განურჩეველი ყოფიერება, ისიც მხოლოდ იმისათვის, რომ ხელახლა დაიბადოს და დაიწყოს თავის არსებობა უკვე „ხატად კაცისა“.

ამ „კონტრავერზაში“ სუბიექტს მაინც განმსაზღვრელი ადგილი უკავია და არსებითად საწყის მომენტს წარმოადგენს (გვ. 125).

მატერიალური კულტურის სამყარო, რომელიც ადამიანთა არსებობის პირობებს შეადგენს, განსაზღვრავს და ცვლის ადამიანს მრავალი მხრიდან: ჯერ ერთი, ამ ნივთების წარმოების პროცესში, მეორე, განაწილების, გაცვლის და ა. შ. პროცესში და, ბოლოს, უშუალო მოხმარების პროცესში, რომლის დროსაც პროდუქტი უბრუნდება ადამიანს, აკმაყოფილებს რა მის მოთხოვნილებებს (უერთდება და ემატება მის პიროვნებას, ადადგენს მის ძალებსა და უნარებს, ე. ი. პირდაპირი აზრით ადადგენს ადამიანს. გვ. 127).

§ 24. როდესაც ანგრევს და ადადგენს, აგებს და ცვლის ნივთებს, სუბიექტი ანიჭებს მათ რაციონალური არსებობის თვისებებს, ფუნქციებსა და ფორმებს. მაგრამ ამ პროცესში, ნივთებზე ოპერირების დროს, სუბიექტი იძულებულია მრავალი მხრიდან მოუაროს მათ; მან, ბეკონის თქმით, მრავალჯერ უნდა „გაკვეთოს ნივთები“, მოახდინოს „ბუნების ანატომირება“ და, მაშასადამე, — ის იძულებულია ჩაიხედოს ნივთების წიაღში და დაუკვირდეს მათ აგებულებასა და „საქციელს“ (გვ. 128).

ილუზიის მატერიალიზაცია პროცესში მოლდავიის პროცესში და
ნივთების მიერ ილუზიის შინაარსის შექმნა

§ 25. პროდუქტში სდება სუბიექტის განხორციელება და გამოვლენა. ინდივიდს არაფერში არ შეუძლია უფრო უკეთესად და უფრო სრულად გამოვლინდეს, ვიდრე თავისი მოღვაწეობის შედეგში.

პროდუქტში სუბიექტის რაიმე განყენებული ცნება როდი ილექება; მასში რეალიზდება კონკრეტული მიზანი და გარკვეული სურვილი; მასში ნივთდება და ინახება სუბიექტის გამოცდილება, უნარი და გონება. მოღვაწეობაში იდეა „საგნდება“, იღებს რა სხეულებრივ, რეალურ არსებობას. შრომის პროდუქტში აზრი ნივთიერ ყოფიერებას იძენს. იდეა ხორცს იხამს, — ის მატერიალიზდება. სულთამზილველნი ტყუილად ეძებდნენ სულის გამოვლენებს. სპირიტული სიანსების წყვილია. ყოველი წარმატებით დამთავრებული საქმე არის გონის მატერიალიზაცია. (გვ. 131).

ობიექტს, როგორც ფიზიკური არსებობის გარეგნულ გამოხატულებას, არა აქვს საკუთარი მიზნები და საკუთარი საზრისი. ბუნება, როგორც ასეთი, არაფერს არ საჭიროებს, არაფერი არ უნდა; მისთვის სულ ერთია — ანათებს მზე თუ ის ჩაქრა. მხოლოდ ადამიანის მოღვაწეობას გამოჰყავს ბუნების ობიექტები ამ განურჩეველი მდგომარეობიდან და მათ ისეთ შინაარსს, ისეთ თვისებებსა და ფუნქციებს ანიჭებს, რომელთაც შეუძლიათ შეასრულონ სავსებით გარკვეული მოქმედებანი, და ამით აძლევენ საგნებს კონკრეტულ ადამიანურ დანიშნულებასა და საზრისს (გვ. 132).

ჰეგელი ფიქრობდა, რომ ყოველი ნამდვილი გონიერია, მათ შორის ბუნებაც. ეს იყო რაციონალისტური ფილოსოფიის ძალიან ღრმა იდეა, რომელმაც თავისი ყველაზე სრული გამოხატულება „აბსოლუტური გონის“ ფილოსოფიაში ჰპოვა. მაგრამ ბუნებაში მაინც არავითარი გონება არ არის. იგი ერთთავად სტიქიაა და მასში, როგორც ასეთში, არ არის არავითარი გონიერი საწყისი მანამ, სანამ მას იქ არ შეიტანს ადამიანი. გონიერია არა ბუნებრივი სინამდვილე, არამედ ადამიანის მიერ ცნობიერი მოღვაწეობის შედეგად შექმნილი სინამდვილე. გონებას საგნობრივი ყოფიერება მხოლოდ ადამიანის მიერ შექმნილ კულტურის სამყაროში აქვს. აქ ის ნამდვილად იმყოფება გარეგნულ საგნებში. ამისთვის ჩვენ შეგვეძლო გვეწოდებინა ობიექტური გონება. ნივთებს შეუძლია თავის თავში შემოინახოს გონების ანაბეჭდი და იყოს იღვის მატარებელი. (გვ. 133—134).

განივთავალი პონება და მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა

§ 26. განივთებული გონიერი მოღვაწეობის როლი და მნიშვნელობა მოკლედ შეიძლება შემდეგ ხუთ მუხლად ჩამოვაყალიბოთ:

1. ადამიანური მოღვაწეობის პროდუქტი იძენს ინდივიდისაგან დამოუკიდებელ, მისთვის გარეგნულ ობიექტურ არსებობას: ჩემს მიერ ნამოქმედარი საქმე აღარ არის სხეულებრივად ჩემთან დაკავშირებული და აღარ არის ჩემი ნების არსებობით შეზღუდული; ის დამოუკიდებელ არსებობას იძენს სივრცესა და დროში (...). მაშასადამე, შრომის პროდუქტის ძალა იმაშია, რომ მასში მისი წყალობით დაიძლევა სუბიექტის შეზღუდული არსებობა (136—137).

ციტირებულია მარქსის სიტყვები იმის შესახებ, რომ მრეწველობის ისტორია არის ადამიანურ არსებით ძალთა გადაშლილი წიგნი,

გრძნობად ფორმაში ჩვენს წინაშე მოცემული ადამიანური ფსიქოლო-
გია, რომელიც დღემდე არ იყო განხილული ადამიანის არსებასთან
კავშირში, და ამის შემდეგ ნათქვამია.

ეს სიტყვები, რომლებიც ოთხმოცდაათი წლის წინაა ნათქვამი,
ჩვენი მეცნიერების სამარცხვინოდ — დღემდე არ არის გამოყენებული
და ამჟამადაც აქტუალური რჩება არა მარტო არქეოლოგიისა და მა-
ტერიალური კულტურის ისტორიისათვის, არამედ ფილოსოფიის და
ფსიქოლოგიისათვისაც.

2. მოღვაწეობის პროდუქტს, რომელიც დამოუკიდებელ არსებობას
იძენს, შეუძლია იარსებოს ცალკეული ინდივიდის, ხოლო ზოგჯერ
მთელი თაობების სოცოცხლის შემდეგაც. ის რჩება ისტორიაში და
წარმოადგენს მის ერთ-ერთ ფაქტორს (გვ. 137).

მოღვაწეობის აქტში და თავისი შრომის პროდუქტში სუბიექტი
ყოველთვის განასახოვადოებს თავის ინდივიდუალ-
ურ ენერგიას, განასახოვადოებს აგრეთვე თავის
სულიერ არსებას, თავის უნარებს და მათ მისაწვდომს
ხდის სხვა ინდივიდებისათვისაც. იქმნება სხვისი უნარებით სარგებლო-
ბის შესაძლებლობა, ინდივიდების გამოცდილება მხო-
ლოდ მისთვის კი არ ინარჩუნებს კანონის ძა-
ლას, არამედ მისაწვდომი ხდება სხვა ინდივი-
დებისთვისაც, სოციალურ გამოცდილებად იქცე-
ვა. (გვ. 138).

აზრი, იქცევა რა ობიექტურ ყოფიერებად, ამასთან ერთად იძენს
სოციალურ არსებობას. ის ბევრის კუთვნილებად იქცევა და ამი-
ტომ ყოველმხრივ მოწმდება მრავალი საქმიანო-
ბის, გამოცდილების საფუძველზე, მასში შესა-
ბამისი კორექტივები შეაქვთ, სრულყოფილი
ხდება და ახალ პრობლემებს ბადებს. (გვ. 139).

3. რამდენადაც გონება საგნობრივ არსებობას იძენს ნივთებში,
მას შეუძლია მათში შემოინახოს თავი და დაგროვდეს. ამ თავის ობი-
ექტურ ყოფიერებაში აზრი აღარ მიეკუთვნება ფსიქიკური ფენომენე-
ბის სამყაროს და აღარ მონაწილეობს „ცნობიერების ნაკადში“ ამ ნა-
კადის შემადგენელი ნაწილის სახით, როგორც რაღაც წუთიერი და
წარმავალი.

ადამიანის იდეები და აზრები მათი განხორციელების აქტში მერყევი შიდა-სუბიექტური ფსიქიკური არსებობიდან გადადიან ქმნილის, უკვე მომხდარისა და ობიექტურად განმტკიცებული არსებობის სამყაროში და გარეგანი მატერიალური ყოფიერების სიმტკიცეს იძენს (გვ. 140).

4. შრომის პროდუქტში, ამრთვად, გვაქვს ნივთი, რომელიც არსებობის გონიერულ ფორმამდე ამაღლდა („იდეური ნივთი“) და იდეა, რომელმაც ყოფიერების მატერიალური ფორმა მიიღო (განივთებული იდეა). აზრის ეს მოძრაობა და მისი გადასვლა გარე სინამდვილეში, და პირიქით — ნივთის დამუშავება და მისი ამაღლება იდეის საფეხურამდე — წარმოადგენს იმ ერთადერთ გზას, რომელზე სვლითაც შეეძლო მხოლოდ ადამიანურ აზროვნებას განმტკიცება, ზრდა და განვითარება. (142).

5. დაბოლოს, წარმოებული ობიექტი ხდება ადამიანის მოქმედების შეამავალი, მისი მოღვაწეობის რადიუსის შემდგომი გაგრძელების, აგრეთვე მისი გონების არეალის გაფართოების იარაღი და საშუალება. ეს მომენტი ყველაზე თვალნათლივ გამოვლინდება შრომის იარაღის როლში, იარაღისა, რომელიც იყო სწორედ, არსებითად, გაადამიანურების მთავარი ბერკეტი და ცხოველის ინერტული ცნობიერების აქტიურ ადამიანურ ცნობიერებად გარდაქმნის მძლავრი ფაქტორი (გვ. 142—143).

სოციალური ურთიერთობის თვისებრივი თავისებურება

§ 27. ინდივიდის არსებობის ადამიანური ფორმა შესაძლებელია მხოლოდ სხვა ინდივიდებთან ურთიერთობის საფუძველზე. სხვა ადამიანი, სხვა ადამიანები აუცილებელია ყოველი ადამიანური არსებობისათვის (გვ. 143).

გასული საუკუნის ბოლოს და მიმდინარე საუკუნის დასაწყისში ნეო-პოზიტივისტური სკოლის რიგმა სოციოლოგებმა (დერობერტი, ტარდი, უორდი, ე. დიურკჰეიმო, კოლე, ზიმელი და ა. შ.) დაიჩემეს დებულება „ფსიქიკური ზემოქმედების“ შესახებ, რომელიც თითქოს იმისთვის არის მოწოდებული, რომ ახსნას ყოველი საზოგადოებრივი მოვლენის არსი. (...) მაგრამ... უაზრო იქნება ვიფიქროთ, თითქოს „ფსიქიკური ურთიერთქმედება“ თავისთავად იყოს მოცემული ბუნების ნაბოძები ბუნებრივი ფაქტის სახით. იმისათვის, რომ ადამიანთა შორის

ურთიერთობები შესაძლებელი გამხდარიყვნენ როგორც ადამიანურ
რომ ურთიერთობები, აუცილებელი იყო ინდივიდებს შორის ურთიერ-
ობაში სივთიერი. შუამავლის განმტკიცება შრომისა და მისი პრო-
დუქტების სახით (გვ. 145).

შრომის იარაღი — ხელი — ზონა

§ 29. დარენის დროიდან დებულება იმის შესახებ, რომ ცხოვე-
ლის წინაშე ადამიანის უბირატესობა ხელის წყალობით არის შექმნი-
ლი, საყოველთაოდ აღიარებულ გახდა (გვ. 158).

ადამიანის ცნობიერებასა და გონებას თავისი წარმოშობა გამოჰ-
ყავთ არა პირდაპირ ხელიდან, არამედ მხოლოდ ხელით შექმნილ საგ-
ნებისაგან, ადამიანური მოღვაწეობის პროდუქტებისაგან. ხელი
იმდენად თვითონ არ ცნობიერდებოდა, რამდენ-
ხადაც ნივთების სამყაროს გაცნობიერების
პროცესს ეხმარებოდა. სუბიექტი ხელის დახმა-
რებით თავისი მოღვაწეობის პროცესში განას-
ხვისებს თავის აზრებს, ანიჭებს რა მათ საგ-
ნობრივ რეალურ არსებობას. გასხვისებული, და
მაშასადამე, თვისებრივად ამადლებული საგა-
ნი (რომელიც ამავე დროს არის თვისებრივად ამადლებული იდეა)
ადვილად შეადწევს ადამიანთა ცნობიერებაში, ამდი-
დრებს, კორექტივები შეაქვს, მოაქვს გამოცდი-
ლება და აყენებს პრობლემებს; რადგან ეს სა-
განი უბრალოდ ბუნებრივი კი არ არის, არამედ
სუბიექტივირებული, საზრისის მატარებელი,
„გაადამიანებული“ ობიექტი; მეორე მხრივ, ეს სუბიექტურ-
ი აზრი კი არ არის, მისი მერყევი და წუთიერი
არსებობით, არამედ აზრი, რომელიც ობიექტურ
ფაქტორებად გადაიქცა, საგნობრივად ხელშესახები
აზრი.

ჩვენ იმის შესახებ ვლაპარაკობთ, რომ არა მარტო საგნები
არიან აზრისათვის მისაწვდომი მათი (საგნე-
ბის) ცვლილებისა და დამორჩილების საშუალებ-
ებით, არამედ აზრიც მისაწვდომია თავისი თავი-
სათვის თავისი განხორციელების საშუალებით,

საკმის საშუალებით, აზრის განსახიერებად გადაქცეული საგნის გაგების საშუალებით (გვ. 158—159).

შრომა, საზოგადოების მატერიალური კულტურა, აზროვნება, მეტყველება წარმოადგენენ ერთი ჩაკეტილი წარმონაქმნის — სოციალური კომპლექსის შემადგენელ ელემენტებს და, რამდენადაც მხედველობაში გვაქვს გენეტიკური საკითხი, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მათ მხოლოდ ერთად და ერთი მიმართულებით შექმნოთ წარმოშობილიყვნენ (გვ. 159).

თავი IV. აღწერის პრობლემა გარანსტული ფილოსოფიის შუაზე

შეგრძნება არ არის უპარტიზანი ფსიქიკური აქტი

ვარაუდი იმის შესახებ, რომ როდესაც ნივთებს აღვიქვამთ, ჩვენ თითქოს ამ ნივთების უმარტივეს თვისებებს აღვიქვამთ და შემდეგ მათგან ვადგენთ შეგრძნებათა კომპლექსს, მხოლოდ აბსტრაქტულ გამოწვევას წარმოადგენს, რომელსაც ფსიქიკურ სინამდვილეში არაფერი რეალური არ შეესატყვისება; პირიქით, ყველაფერი, რაც ცნობიერებაში ხდება აღქმის აქტის დროს, საესეებით ეწინააღმდეგება ტრადიციული ფსიქოლოგიის მტკიცებებს.

ცნობიერება აღიქვამს მთლიანად და არა განცალკევებული შეგრძნებების ჯამის სახით. შეგრძნებები, როგორც ცალკეული უმარტივესი თვისებების აღქმის ელემენტარული აქტები, რომლებისგანაც შედგება მთელის აღქმა, მხოლოდ აბსტრაქციაა, რომელიც არ ეხმარებოდა ფსიქოლოგიას, არამედ წარმოადგენდა დაბრკოლებას ამ მეცნიერების განვითარებისათვის. (...).

სინამდვილეში (...) აღმოჩნდა, რომ ცალკეული შეგრძნებები და მათი ჯამი კი არ ქმნიან და განსაზღვრავენ აღქმას, არამედ პირიქით — ცალკეული ელემენტარული თვისების შეგრძნება დამოკიდებულია საერთო ველის მდგომარეობაზე, რომელშიც ეს თვისება აღიქმება (გვ. 177).

§ 35. ემპირისტები, ერთი მხრივ, და რაციონალისტები, მეორე მხრივ, მიიჩნევენ, რომ გრძნობადი აღქმები ამახინჯებენ ნივთების ნამდვილ ბუნებას და მცდარ წარმოდგენებს იძლევიან მათზე. ისინი გამოსავალს ეძებდნენ და მას იმაში სედავდნენ, რომ შემეცნებიდან განედვენათ გრძნობადი აღქმის მონაცემები საერთოდ (რაციონალისტები), ან გათავისუფლებულიყვნენ გრძნობადი თვისებების სუბიექტურობისაგან (ემპირისტები). ისინი ამტკიცებდნენ, რომ გრძნობადი აღქმები იძლევიან ერთეული ნივთების და არა ზოგადი კანონების ცოდნას. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მეცნიერებასაც მეტი რაღა უნდოდა. ძნელია იმის გაგება, რისთვის სჭირდებათ ფილოსოფოსებს „ზოგადი კანონები“, თუ არა ცალკეული ნივთებისა და კონკრეტული შემთხვევების ცოდნისათვის. ჩვენთვის კი ნათელია, რომ გრძნობადი მონაცემი, თუნდაც ცნობაში, რასაც თვალი საგნის მწვანე ფერის შესახებ გვაძლევს, სრულიადაც იმის გამო როდია არასაკმარისი, რომ საგანი თავის თავად მწვანე არ არის. გრძნობის მონაცემის არასაკმარისობა იმაში კი არ არის, რომ გრძნობები თითქოს ამახინჯებენ სინამდვილეს ან იძლევიან ცნობებს ერთეული მდგომარეობის შესახებ, არამედ იმაში, რომ მათგან მიღებული ცოდნა მ ე ტ რ ი ს მ ე ტ ა დ ზ ო გ ა დ ი ა (გვ. 180).

გრძნობადი მონაცემის სოციალური გაიროვება

§ 37. ემპირიზმის ფილოსოფიის ძირითადმა დებულებებმა, რომლებიც მეცნიერულ დოგმებად და ცრურწმენებად გადაიქცნენ, ისეთი ძალა მოიპოვეს ადამიანებზე, რომ პირველი კლასის მოაზროვნეებს აიძულებდნენ გულუბრყვილო ამბები ელაპარაკათ. ბევრს აქამდე სერიოზულად სჯერა, რომ საკმარისია გქონდეს გრძნობის ორგანოები, რათა დაინახო, მოისმინო და აღიქვა ყველაფერი, რაც მათთვის მისაწვდომია, ხოლო ეს, ემპირიზმის თეორიის მიხედვით, სავსებით საკმარისია იმისათვის, რომ ადამიანის გონებამ დაიწყოს მუშაობა, დასვას საკითხები და გადაწყვიტოს პრობლემები (გვ. 184).

მარქსი (...) ამბობს, რომ გრძნობის ორგანოების ფიზიკური გაღიზიანების ფაქტი სრულიად არ არის საკმარისი გრძნობადი აღქმის ასახსნელად. ადამიანის აღქმა დამოკიდებულია მისი ცნობიერების სა-

ერთო მიმართულობაზე და შეგერძნება პრინციპულად
ისეთსავე პრობლემას წარმოადგენს, როგორც
აზროვნება (გვ. 195).

პარასიზმის თვალსაზრისი გრძნობადი აღქმის საკითხზე

§ 43. ემპირისტები გრძნობად მონაცემებს ადამიანის ცნობიერებისათვის ბუნებრივ მონაცემებად თვლიდნენ და, მათზე დამყარებით, უნდოდათ აეხსნათ ადამიანური აზროვნების წესის არსი. ბევრი „მარქსისტი“ ბრმად მისდევდა მათ, რადგან ამ შეხედულებას თაობიდან თაობამდე იმეორებდნენ წიგნებში, სახელმძღვანელოებში, სისტემებში და მან მოიპოვა თითქოსდა თავისთავად ცხადი დებულების სიმტკიცე, ე. ი. ცრურწმენის სიმტკიცე. ეს იწვევდა ფსიქოლოგიზმს, ბიოლოგიზმს და საერთოდ რასაც გნებავთ იმას და ადამიანური აზროვნების თავისებურების ასხნის ნაცვლად მისი ახსნის შეუძლებლობამდე მივყავდით.

მით უფრო სინანულით უნდა ვილაპარაკოთ მათზე, რომლებიც სენსუალიზმის პრინციპებს ჭეშმარიტ მარქსიზმად მიიჩნევენ და პოზიტივიზმის რეაქციული ფილოსოფიის კულში მიჩანჩალებენ, ხოლო ასეთნი ცოტანი როდი არიან. მე უკვე აღარაფერს ვლაპარაკობ ემპირიომონისტებზე, ემპირიოკორტიკებზე, კაუცკის და სხვ. შესახებ. კაუცკი არასოდეს არ მდგარა მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებზე. ის ყოველთვის პოზიტივიზმის, ბიოლოგიზმის, მალთუსიანობის რეაქციული ფილოსოფიის თვალსაზრისზე იდგა.

ყველაზე სამწუხარო ისაა, რომ მსგავსი შეხედულებები ჯერ კიდევ პოპულარულ ანახვას ჩვენთ ფილოსოფიური პუბლიკაციების უმრავლესობასა და სახელმძღვანელოებში.

მარქსი ასაბუთებდა, რომ მგრძნობელობა, როგორც ადამიანური მგრძნობელობა, არ არის ბუნების ნაბოძები, გრძნობადი აღქმის მონაცემები არ არის „ბირველადი, სხვისგან გამოუყვანელი მონაცემები“, როგორც ამას ფოიერბახი ამტკიცებდა. ადამიანთა გრძნობადი აღქმები საზოგადოებრივ-ისტორიული განვითარების შედეგია და სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდებში განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

ლუვი ბრიული თვლიდა, რომ პრიმიტიული ცნობიერება აღიქვამს და ხედავს ისევე, როგორც ჩვენ, მაგრამ სხვანაირად ფიქრობს. ჩვენ კი ვამბობთ, რომ პალეოლითური ეპოქის ადამიანი არა მარტო სხვანაირად ფიქრობს, არამედ სხვანაირად აღიქვამს და

სხვას ხედავს, ვიდრე ჩვენ, მიუხედავად იმისა, რომ ის ხედავს და ისმენს ისეთივე ფიზიოლოგიური აპარატით, როგორც ჩვენცა.

მაშასადამე, როდესაც ადამიანური ცნობიერებისა და აზროვნების ფორმებს ვხსნით, ადამიანის მგრძნობელობიდან კი არ უნდა ამოვიდეთ, პირიქით, მგრძნობელობა უნდა განვიხილოთ სოციალური სინამდვილისა და ისტორიის თვალსაზრისით. გრძნობადი აღქმა პრინციპულად ისეთსავე ისტორიულ პრობლემას წარმოადგენს, როგორც აზროვნება, და ის ისტორიული თვალსაზრისით უნდა აიხსნას (გვ. 219—220).

მგრძნობელობის შესახებ საკითხი, ამრიგად, სრულიად ახლებურად არის დასმული და სხვა მხრით არის შემობრუნებული. შემეცნებისა და ცდის მარქსისტული თეორიის ამოსავალი დებულება სრულიადაც არ არის გრძნობა და გრძნობადი მონაცემები, არამედ არის პრობლემა, თუ საიდან ითვისებს ადამიანი გრძნობადი აღქმის გარკვეულ წესებს. ამოსავალია აქ, ისევე როგორც მარქსიზმის მთელ მსოფლმხედველობაში, ადამიანი, მაგრამ არა ბუნებრივ-ბიოლოგიური არსება, არამედ ადამიანი მის საწარმოო-სოციალურ ყოფიერებასა და მის ისტორიაში (გვ. 220).

ნ ა წ ი ლ ი I I

თ ა ვ ი VI. ი ლ ი ს წ ა რ მ ო შ ო რ ა

ც ნ ე ბ ა ლ ა წ ა რ მ ო ლ გ ე ნ ა

§ 49. განსხვავება წარმოდგენასა და ცნებას შორის (...) დამოკიდებულია არა იმდენად ცნობიერების რაიმე პრინციპულად განსხვავებულ მიმართულებაზე, რამდენადაც აზროვნების მასალასა და გააზრების ამოცანებზე (გვ. 235).

ცნება არ არის შემეცნების რაღაც განსაკუთრებული კატეგორია, რომელიც მუდამ ერთი და იგივეა და ყოველთვის ერთსა და იმავეს გამოხატავს. პირიქით, ერთი და იგივე ნივთი სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა ფუნქციისა და სხვადასხვა საზრისის მატარებელია; შესაბამისად ამისა მის შესახებ ცნებებიც სრულიად სხვადასხვაა (გვ. 236).

ცნება, უწინარეს ყოვლისა, არის გაგება, ე. ი. ნივთის საზრისული მიმართების დადგენა სხვებთან კონტექსტში და არა რაღაც აბსტრაქციის კატეგორია, როგორც ეს სქოლასტიკის დროიდან არის მიღებული. ცნება გამოხატავს ნივთს არა მის იზოლირებულ ყოფიერებაში, არამედ ამა თუ იმ საზრისულ მიმართებაში. თუ, მაგალითად, ვინმე შევა სახლში და ყოველგვარი კავშირების გარეშე იტყვის ცალკეულ სიტყვას: „სახლი“, ჩვენ ვერაფერს ვერ გავიგებთ, არავითარი ცნება არ შეგვექმნება. ცალკე აღებული ნივთები ან სიტყვები არ შეადგენენ ცნებებს. მაგრამ საქმარისია წარმოვთქვათ რამდენიმე სიტყვა, თუნდაც გრამატიკულად ერთმანეთთან ცუდად დაკავშირებული, რომ წარმოიშვას, მიხედრის სახით მაინც, გარკვეული ცნება (...).

ცნება არის საზრისული კომპოზიცია, რომელსაც ჩვენ ვუფარდებთ ობიექტებს, ის არის ობიექტების საზრისული შეერთება. ცნება განყნებულ სქემას კი არ გამოხატავს, არამედ მთელი აზრის „სქემას“ (...).

თუკი, ამრიგად, ცნება არის აზრის ობიექტების შეხამების განსაკუთრებული წესი, იბადება კითხვა — რითღა განსხვავდება ისეთივე თავისუფალი ფანტაზიისაგან?

უნდა ითქვას, რომ ფანტაზია და პროდუქტიული წარმოსახვა სრულიადაც არ წარმოადგენენ გონების ანტიპოდს ან მტერს, ისინი მხოლოდ გონების შემადგენელი ნაწილებია და მისი ძალის მაჩვენებლები. (შემოქმედებითი ცნობიერების ძალა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მას შეუძლია დაანგრიოს დადგენილი რუტინა, შექმნას ახალი შეხამებები და დაინახოს ყოველდღიურ ნივთებში ახალი პრობლემები (...).

წარმოსახვის, წარმოდგენების თავისუფალი შეხამების როლი უზარმაზარია, რადგან ზუსტ გამოთვლას წინ უსწრებს ინტუიცია (ფანტაზია) და ყოველი შესრულების წინაპირობაა სავარაუდო კონსტრუქცია (...).

მაგრამ ცნებები, ამ სიტყვის მეცნიერული აზრით, იმით განსხვავდებიან ფანტაზიისაგან, რომ პირველებმა ანგარიში უნდა გაუწიონ რეალურ სინამდვილეს და გარკვეული სიზუსტით უნდა გამოხატონ ნივთების ობიექტური წყობა, ფანტაზია კი არ არის დაკავშირებული ამ აუცილებლობასთან და შეუძლია თავისუფალი იყოს თავის კონსტრუქციებში (თუმცა ისტორიულად ის საეხებით გაპირობებულია, ისევე, როგორც ყოველი იდეოლოგიური ზედნაშენი (გვ. 238—239).

მოძღვრება უფროსის შესახებ და სხვა

§ 51. ფილოსოფიის ისტორიაში თითოეული გნოსეოლოგიური სისტემა მჭიდროდ არის დაკავშირებული გარკვეულ ონტოლოგიურ შეხედულებებთან და მათგან გამომდინარეობს, სწორედ ისევე, როგორც ცნებების ყოველი თეორია საბოლოო ანგარიშით ონტოლოგიურ საკითხებს ებჯინება (გვ. 241).

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის იდეალისტური ფილოსოფია უარს ამბობს საერთოდ ონტოლოგიურ საკითხებზე (...). ფაქტიურად კი საქმის ვითარება იმგვარია, რომ მათი გნოსეოლოგიური შეხედულებების საფუძველში ონტოლოგიური წინამძღვრებია, მით უფრო მცდარნი, რაც უფრო ნაკლებად ზრუნავდნენ მათ შემოწმებაზე (გვ. 242).



§ 52. ემპირიზმის ფილოსოფია, ლოკიდან დაწყებული, ეძებდა ცნებების წარმოშობის ფსიქოლოგიურ საფუძვლებს და იმაში პოულობდა მათ, უმთავრესად, რომ ცალკეული ფსიქიკური განცდებები თითქოს სიტყვის გარშემო იკრებიებიან ასოციაციური კავშირების კანონით და ქმნიან რაღაც მუდმივ ფსიქიკურ ხლართს, ასე რომ, ცნობიერება სიტყვის წარმოქმნისას ახდენს რიგი მასთან დაკავშირებული წარსული განცდების რებროდუქციას (გვ. 244).

სწავლის ადგილი რაციონალისტური შესაძლებლობის სისტამათი

§ 53. თანამიმდევრულ-რაციონალისტური ფილოსოფიის (არისტოტელე, სპინოზა, ლაიბნიცი, ჰეგელი) საფუძველში არის ყოველივე არსებულის აბსოლუტური გარდაუვალობის შესახებ დაშვება, იმის დაშვება, რომ ყოველივე არსებული ლოგიკური აუცილებლობით არის დაკავშირებული და რომ სამყაროში საერთოდ არ არის შემთხვევითობა.

თანამიმდევრულ რაციონალისტისათვის მთელი მსოფლიო ისტორია მათემატიკური სიზუსტით და აუცილებლობით მიმდინარეობს, ასე რომ, მასში არაფერი არ უნდა გადაიხაროს გარდაუვალად წინასწარ განსაზღვრული გზისაგან. (გვ. 245).

[რაციონალისტისათვის] ყველაფერი, რაც სამყაროში მიმდინარეობს, მთელი მსოფლიო ისტორია უკვე თავისი დასაწყისის მომენტშია დასრულებული, ან ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ არ დაწყებულა, რადგან თუ ყველაფერი აბსოლუტური გარდაუვალობით არის წინასწარ განსაზღვრული ყველა წვრილმანში, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის, რაც უნდა წარმოიშვას, იდეალურად უკვე წარმოიშვა და მასში არაფრის შეცვლა არ შეიძლება. ეს იმას ნიშნავს, რომ წარსულიცა და მომავალიც ისევე რეალურად არსებობენ, როგორც აწმყო (გვ. 247).

თუ ამრიგად დროის აბსტისაზე თანამიმდევრულად განვალაგებთ ყველა წარსულ მდგომარეობას, რომელიც კი გაიარა ქალაქმა გუშინ, ორი დღის წინ, ათი ათასი წლის წინ და ა. შ. და ყველა მომავალ ეტაპს, რომლებიც აბსოლუტური წინასწარგანსაზღვრულობით უნდა გაიაროს მან, მაშინ წარსულის ყოველი მონაკვეთი და მომავლის ყოველი მდგო-

მარეობა, რაციონალისტური ფილოსოფიის თვალსაზრისის თანახმად, ისევე რეალური იქნება, როგორც აწმყო. პრინციპულად არაეფიქარტი განსხვავება მათ შორის არ არის, ყველა ისინი მოიაზრებიან როგორც იდეალურად უკვე მომხდარნი და დასრულებულნი, და თუკი ვინმე შეძლებდა თვითნებურად გადაადგილებულიყო ღროში წინ და უკან, ის უბრალოდ დაინახავდა როგორც ყველა წარსულ, ისე ყველა მომავალ მდგომარეობას. ჩვენი წარმოდგენები „მდე“, „შემდეგ“, „ჯერ“, და „შერე“ არიან შეზღუდული ინტელექტის წარმოდგენები, ნამდვილ ტელეოლოგიურ სამყაროში კი ეს განსხვავებანი არ არსებობენ, მომავალი ისევე რეალურია, როგორც აწმყო და ისევე დასრულებულია, როგორც წარსული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ხლომილობები არ ხდებიან, არამედ ყველა ისინი დიდი ხანია მოხდნენ და მარადიულად არსებობენ. ჩვენ თვითონ ამ დასრულებული სამყაროს ერთ-ერთ წინასწარგანსახედვრულ რგოლს წარმოვადგენთ და, როგორც შეზღუდული არსებები, იძულებული ვართ ჩვენი ცხოვრების პროცესში გავირბინოთ ეს წინასწარვე დასრულებული მსოფლიო წესრიგი; ხლომილობები, რომლებიც უკან მოვიტოვეთ, ისეთებივე რჩებიან, როგორც იყენენ, ასევე წინ (ე. ი. მომავალში) მათ ერთხელ და სამუდამოდ მზამზარეული და დასრულებული სახე ექნებათ — ასეთებად მოგვევლინებიან ისინი, როდესაც მათ მივადწევთ (გვ. 248).

§ 54. (...) ჰეგელის ფილოსოფიის ძალა სწორედ განვითარების იდეაში მდგომარეობდა, რომელიც პირველად იქნა თანამიმდევრულად გატარებული ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენების ყველა სფეროში. მაგრამ აბსოლუტური გარდაუვალობისა და აუცილებლობის სახით ის არსებითად იდეალისტურია, რადგან მას გარდაუვალად ახლავს ფატალიზმი. რადგან ყველაფერი აუცილებელია, სამყარო აბსოლუტურად დასრულებულია თავის დასაწყისამდეც კი, მასში არაფერი არ შეიძლება მოხდეს, და მაშასადამე, არ არის არავითარი ისტორია, ისევე როგორც არ არის განვითარება. ჰეგელის ფილოსოფიის მისტიციზმი სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ მან აღიარა მთელი სინამდვილის დაუსაბამო განსახლდვრულობა. მაგრამ ამით ჰეგელმა მხოლოდ ყველა დასკვნა გამოიტანა, ვთქვათ, სამყაროს სპინოზასეული გაგებიდან. ასეთ მკაცრად განსახლდვრულ ლოგიკურ სამყაროში ღვთის მონაწილეობა თვითონ განვითარების პროცესში არ არის საჭირო და მკაცრი შინაგანი აუცილებლობის ამ

სამყაროში მისი როლი მეტად შეზღუდულია: თუკი, მაგალითად, მათემატიკის ძირითადი პოსტულატები ძალაში შევიდნენ, გამრავლების ცხრილში ღმერთს აღარაფერი ესაქმება. ამიტომ არის, რომ თანამიმდევრულ რაციონალიზმს ყოველთვის ჰქონდა მიდრეკილება უღმერთობისა და მატერიალიზმისაკენ (სპინოზა, ჰეგელი). ღმერთს არ ძალუძს შეცვალოს რაიმე მკაცრი ლოგიკური გარდაუვალობის ამ სისტემაში: მას არ შეუძლია ჩაერიოს ამ პროცესის მსვლელობაში, მაგრამ, სამაგიეროდ ის წარმოადგენს თვით ამ სისტემას და გარდაუვალი ლოგიკური კანონები თვითონ არიან ღმერთის კანონები (გვ. 250).

ღმერთის არსებობის ტელეოლოგიური დასაბუთება ჰეგელამდე სამყაროს არაგონიერებისა და შემთხვევითობის დაშვებას ემყარებოდა: ფიქრობდნენ, რომ სამყაროში არ არის შინაგანი ლოგიკური წესრიგი, არ არის იმანენტური საზრისი და რომ სამყარო წარმოადგენს თვითნებობისა და შემთხვევითობის გაშლილ ველს (...).

ჰეგელმა გადაატრიალა ყველა ტელეოლოგიური დასაბუთებანი იმით, რომ უარყო ისინი და დაუპირისპირა მათ სრულიად საწინააღმდეგო დებულება: რადგან შემთხვევითობა არ არის, არსებობს ღმერთი ანუ აბსოლუტი, და ეს არის სინამდვილის ლოგიკა, „მსოფლიო გონება“, „აბსოლუტური იდეა“.

თუ არ არის არავითარი შემთხვევითობა და ყველაფერი ლოგიკურად გარდაუვალია და თუ, მაშ, სამყარო თავიდან ბოლომდე გონიერულია, მაშინ ღმერთი სრულიად აუცილებელია, და, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ არის ის, რომ სპინოზა მასზე ლაპარაკობდა და ტოლობის ნიშანს სვამდა მასსა და ბუნებას შორის: *deus sive natura*. ამოა განმმარტებელთა ყველა ცდა, ჩამოაშორონ ღმერთი სპინოზას სისტემას ან ჰეგელის ლოგიკას, რადგან მას ემყარება და უმისოდ ინგრევა რაციონალიზმის ყოველი თანამიმდევრული სისტემა, და თუ ღმერთი ამბობდა, რომ ჰეგელის კითხვისას ის ჩვეულებრივ ამოაგდებდა ხოლმე მისგან „აბსოლუტს“, „ღმერთს“ და მის მსგავსს, ის ამას აკეთებდა არა იმისათვის, რომ სწორად გაეგო ჰეგელი, არამედ მისი მარქსისტული ხელახალი გააზრებისათვის. ამას ხშირად ივიწყებენ ჰეგელისა და სპინოზას ჩვენი ახლანდელი განმმარტებლები.

თუკი *deus* რაციონალისტური ფილოსოფიის სისტემაში იგივეა, რაც *natura* — მით უარესი, რადგან მით უფრო ძლიერია და საშიში ეს ღმერთი (გვ. 251—252).

რაციონალისტებს (ისეთებს, როგორც არიან სპინოზა, ჰეგელი) აგრეთვე მატერიალისტებს, როგორც ძველებს (ლუკრეციუსი), ისე ფრანგული განმანათლებლობის მატერიალისტებს (ლამეტრი, პოლბაზი, დიდრო, ჰელვეციუსი), არსებითად არ შეუძლიათ თავი დააღწიონ თავისებური, თუნდაც „სპინოზასეული“ ღმერთის აღიარებას.

ამ ღვთაების იდეა, რა თქმა უნდა, განსხვავდება ქრისტიანულისაგან. აქ ღმერთი არ არის სუბიექტი, რომელიც არსებობს სამყაროს გვერდით როგორც მეორე სინამდვილე. ღმერთს თვით სინამდვილეში, ბუნებაში ეძებენ.

დამახასიათებელია, რომ მატერიალისტებს მარქსამდე, რომლებიც გააფთრებით უარყოფდნენ პიროვნულ ღმერთს, ყოველთვის „ჰყავდათ თავისთვის“ უფრო ძლიერი ღმერთი, სახელდობრ მთელ სამყაროში შერეული ღმერთი, პანთეისტური და პანლოგიკური ღმერთი.

ეს „წარმართული“ ღმერთი თუმცა უფრო ღმობიერია თავის დედადით ერთ ძმაზე, ებრაელთა მრისხანე მეფეზე, ან ქრისტიანულ armes Jammerschwänzchen-ზე (პ. ჰაინე), მაგრამ ის მაინც ღმერთია, ამასთან უფრო ძლიერია, ვიდრე კაცობრიობის ისტორიის ყველა პიროვნული ღმერთები იყვნენ. აბსოლუტური აუცილებლობის შინაგანი ზამბარა სპინოზასა და ჰეგელის ბუნებაში ყოველთვის არის ღმერთი: არისტოტელეს წმინდა ფორმები, სპინოზას *Natura naturans*, ლაიბნიცის „პრესტაბილური ჰარმონია“, ჰეგელის „აბსოლუტური გონი“, „ღმერთი“ — ეს მხოლოდ ვარიაციებია ერთსა და იმავე თემაზე (გვ. 253).

ღმერთის ამ იდეას, ღმერთისა, რომლის სიბრძნე არის თვით ბუნების გონება, და ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრავს სამყაროს წესრიგს, არაფერი საერთო არა აქვს, რა თქმა უნდა, ქრისტიანულ გაგებასთან, მაგრამ პროვიდენციალიზმი სხვა, უფრო ძლიერი, სახით, სახელდობრ ლოგიკურად გარდაუვალის ფორმით — მთლიანად არის აქაც შენარჩუნებული. ღმერთი ვოლტერთან — ეს არის „სამყაროს დასაბამიერ-მარადიული გეომეტრი“. ბუნება დიალოგში ფილოსოფოსთან ამ უკანასკნელს ეუბნება: „საბრალო ბავშვო, გინდა იცოდე სიმართლე? მე შეუფერებელი სახელწოდება მომცეს. მე ბუნებას მიწოდებენ, სინამდვილეში კი მე — მთლიანად გონება და ხელოვნება ვარ“ (ვოლტერი). ღმერთი — ეს არის ობიექტური სინამდვილის თვით შინაგანი ლოგიკა (გვ. 254).

ამგვარ ონტოლოგიურ წინამძღვრებზე იყო აშენებული რაციონალისტური იდეალიზმის ყველაზე დასრულებული სისტემა — ჰეგელის ფილოსოფია, სადაც იდეა (ანუ ცნება) არის ჭეშმარიტად არსებული (გვ. 254).

აქედან გამომდინარე, არ არსებობს და არ შეიძლება არსებობდეს განხეთქილება ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ საკითხებს შორის (...).

მეტაფიზიკის ამ სისტემაში ცნება წარმოგვიდგება როგორც გონითი რიგის ობიექტურად არსებული ძალა, როგორც დასასრული (ἄλγε), რომლისკენაც, როგორც ლოგიკურად გარდაუვალ იდეალურ პირველსახსაკენ, მიისწრაფვის მთელი განვითარება (...).

ამაში მდგომარეობს მარქსის, ენგელსისა და ლენინის მიერ ერთხელ აღნიშნული მისტიციზმი ჰეგელის ფილოსოფიისა. მაგრამ მარქსიზმის კლასიკოსებმა კარვად იცოდნენ, რომ ეს მისტიციზმზე პირდაპირი შედეგია აბსოლუტური აუცილებლობის პოსტულატისა, რასაც „მემკვიდრეები“ მშვიდად იფიქსებენ და აბსოლუტურ დეტერმინიზმს მარქსიზმის ერთ-ერთ ძირითად წინამძღვრად თვლიან. სინამდვილეში კი მარქსი თავის ფილოსოფიას აგებდა აბსოლუტური გარდაუვალობის იდეისა და მისგან გამომდინარე აბსოლუტური ცნების კრიტიკაზე დამყარებით. ჰეგელის საწინააღმდეგოდ ის ამტკიცებდა, რომ ცნება არ წარმოადგენს სინამდვილეზე გაბატონებულ დამოუკიდებელ არსებას, პირიქით, იდეალური სხვა არა არის, თუ არა ადამიანის თავში გადატანილი და გადამუშავებული მატერიალური. ბუნებაში, მის ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არის არაერთი იდეა, არაერთი მარადიული წინასწარგანსაზღვრულობა. სინამდვილე, სანამ მას გონივრული ადამიანური მოღვაწეობა არ შეხებია, ბრმა სტიქიაა, და თუმცა მას თავისი მყარი ობიექტური კანონები აქვს, მაგრამ ეს კანონები ლოგიკურ დამოკიდებულებას კი არ წარმოადგენენ, როგორც რაციონალისტები ფიქრობდნენ, და ლოგიკური უცილობლობით კი არ მოქმედებენ (როგორც ამას მათემატიკური აბსტრაქციების სამყაროში ვხედავთ), არამედ ყალიბდებიან როგორც შემთხვევის აუცილებლობა, რომელსაც ყოველთვის აქვს ინდივიდუალური გადახრების გარკვეული ინტერვალა (გვ. 255—256).



§ 55. (...) შემთხვევითობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მისი გამოწვევი მიზეზები გარდაუვალნი კი არ არიან, არამედ თვითონ არიან შემთხვევითნი (გვ. 257).

უნდა ითქვას საერთოდ, რომ რაციონალისტურმა ფილოსოფიამ მემკვიდრეობად დაგვიტოვა ძალიან მჭლე წარმოდგენა მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირის შესახებ. ის თელიდა, რომ მოვლენები ერთმანეთთან როგორც ძაფები, ისე არიან დაკავშირებული ერთ ხაზოვან რიგში ერთი მიზეზიდან ერთადერთი შედეგისაკენ. ასე შეიქმნა საოცარი ლეგენდა და უაზრო ცილისწამება სამყაროზე. რაციონალისტები მატერიალურ სამყაროს — ასე სხვადასხვანაირს, მდიდარს, მრავლის შემცველსა და მრავალმხრივს — ხატავენ როგორც ერთგანზომილებიან, გარკვეული მიზეზიდან გარკვეული შედეგისაკენ გაჭიმული ცალკეული რგოლების რიგს. ამგვარი ვაგება ეწინააღმდეგება დიალექტიკურ მატერიალიზმის სულსა და არსებას, რომელიც ყოველ სინამდვილეს განიხილავს როგორც გარკვეულ მთელსა და მიზეზებისა და პირობების ერთობლიობის შედეგს (გვ. 257—258).

რეალური ხდომილებების აუცილებლობა არის არა დეფინიტიური აუცილებლობა, არამედ აუცილებლობა გადასრათა გარკვეული ზღვრების შუალედში. ცალკეული წვრილმანები და დეტალები თითქმის არასოდეს არ მეორდებიან ზუსტად. ამ აზრით შემთხვევითობის გარკვეული მომენტი არსებობს სინამდვილის ყველა უმკაცრეს მოვლენაში. შემთხვევითობის ეს მომენტი აყალიბებს მოვლენების ინდივიდუალურ სახეს. და ამ შემთხვევითობას ჩვენ კი არ ვაწერთ ნივთებს, არამედ ის თვით მათში და მათ ურთიერთობებში არსებობს. ის ობიექტურად არსებობს და მონაწილეობს სინამდვილის ყველა მოვლენაში, და ამიტომ სინამდვილის განვითარებაში არა აქვს ადგილი წინასწარგანსაზღვრულ ფატალურობასა და „განგებას“. მაგრამ შემთხვევითობას აქვს თავისი შინაგანი კანონზომიერება, თავისი მყარი კანონები და ამის გამო სამყარო და მისი განვითარება არ წარმოადგენს მოუწესრიგებელ ქაოსს და არ მოითხოვს განსაკუთრებულ გარანტიას გონიერი და ყოველად ძლიერი გონის სახით. (გვ. 263—264).



§ 57. ობიექტურად არსებობენ არა ცნებები, როგორც ასეთი, არამედ ის რეალური წარმონაქმნები, რომლებიც ამ ცნებებით გამოხატებიან და რომლებიც თვითონ არ შეადგენენ ცნებებს. მაგრამ ეს ჩაკეტილი წარმონაქმნები შეადგენენ საგნობრივ შინაარსსა და ნივთიერ ფუნდამენტს, რომელსაც ყოველი ცნება ეწყობა და რომლის გარეშეც ის იქნებოდა ცარიელი აბსტრაქცია, წარმოსახვის თამაში. ცნებას არა აქვს არსებობის თვითმყოფი ძალა და დამოუკიდებელი საზრისი, გარდა იმ რეალობის ძალისა და საზრისისა, რომელსაც ის გამოსახავს და ასახავს (გვ. 269).

(...) მეცნიერული მეთოდის ამგვარი დამახინჯებისას, აღნიშნავდა ენგელსი, ჯერ რეალური საგნიდან ქმნიან საგნის ცნებას, ხოლო შემდეგ ამ უკანასკნელით ზომავენ ნამდვილ საგნებს, ე. ი. სინამდვილეს ზომავენ მისი ასახვით, ცნებით.

(...) მარქსი დაუღალავად დასცინოდა თეორეტიკოსებს, რომლებიც ფიქრობდნენ, რომ აბსტრაქტული ცნებებით ოპერაციებს შეუძლიათ მოგვეცენ რაიმე ცოდნა სინამდვილეზე (გვ. 271).

ცნობიერების ობიექტისა და აზრის საგნის გატეხე აზროვნებაც არ არის. ობიექტი არის აზრის სხეული და მის გარეშე აზრი ცარიელია და მკვდარი (...).

ცნების ძალა თვით მასში კი არ არის, არამედ ობიექტში, რომელსაც ცნება „გამოსახავს“, „წარმოადგენს“, „ასახავს“ ცნობიერებაში (გვ. 273).

ემპირისტებს მიაჩნდათ, რომ ცნებები წარმოადგენენ განსჯის მოხერხებული ოპერაციის შედეგს, განსჯისა, რომელიც მოვლენებს (ნივთებს, ხდომილობებს ან ინდივიდებს) აწყობს და განალაგებს გარკვეულ აზრისეულ ჯგუფებად; ფიქრობდნენ, რომ ცნებები — ეს მხოლოდ ცნობიერების კონცეპტებია, რომელთაც სინამდვილეში რეალობის მთლიანი წარმონაქმნები კი არ უპირისპირდებიან, არამედ ცალკეული დაქსაქსული მოვლენები. თავიანთ დასკვნებში ემპირისტები უფრო შორსაც მიდიოდნენ და ცალკეულ მოვლენებს შეგვრძნებათა ჯამადაც კი თვლიდნენ, რომელთაც ცნობიერება გარკვეულად აჯგუფებს. „ღირებულების“ ცნებაში ისინი, მაგალითად, გულისხმობდნენ გარკვეული სახის საგნებზე რეალური ფასების საშუალო არითმეტიკულს, შედგენილს წმინდა განსჯითი გზით (გვ. 274—275).

დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფია არ კმაყოფილდება აბსტრაქტული განსჯითი კატეგორიებით, არამედ მოითხოვს კონკრეტულ ცნებებს, რომელთაც ობიექტურ სინამდვილეში შეესატყვისება გარკვეული დახშული წარმონაქმნები (გვ. 276).

თუკი უარს ვიტყვით ნამდვილად არსებულ კავშირებზე, ადვილად შეიძლება შევადგინოთ ჩვენთვის, მაგალითად, ისეთი წმინდა გონებრივი ცნებები, როგორცაა მელოტების ერთობლიობა, რომლებიც მოცემულ მომენტში არსებობენ დედამიწაზე, ან 100-კგ-ზე მეტი წონის ადამიანების ერთობლიობა. ასეთ ცნებებს ექნებათ მხოლოდ მოჩვენებითი და არა რეალური არსებობა, რადგან სინამდვილეში მათ არაფერი არ შეესატყვისებათ. ისინი მხოლოდ გონებაში არიან შეკრებილი. ადამიანის სიმელოტე რომ სოციალურ ფაქტორს ქმნიდეს, რომელიც რაღაც განსაკუთრებულ ორგანიზაციაში დარაზმავდა მელოტებს, ერის, სქესის, ასაკის და ა. შ. მიუხედავად, ან ადამიანი, როდესაც ის აღწევს 100 კგ წონას, რომ იცვლიდეს თავის ფიზიკურ ან სოციალურ თვისებებს, — მაშინ ჩვენ მართლაც საქმე გვექნებოდა რაღაც ობიექტურ წარმონაქმნებთან. სიმელოტე კი, როგორც ასეთი, არ აერთიანებს ადამიანებს განსაკუთრებულ სოციალურ მთლიანობად, არ ქმნის საერთო ინტერესებს და ა. შ. (თუკი მხედველობაში არ მივიღებთ თმის ზრდის საშუალებებზე მოთხოვნილებების ზრდას!) (გვ. 276—277).

დასრული წარმონაქმნი

§ 58. ყურადღება უნდა მივაქციოთ დასრული წარმონაქმნის ერთ მნიშვნელოვან თვისებურებას, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ წარმონაქმნის შიგნით ყოველი გარეგანი მიზეზის მოქმედება ვერცელდება სისტემის, როგორც დაკავშირებული მთლიანის, შინაგანი კანონებისა და შინაგანი აგებულების შესატყვისად, მიზეზები, მაშასადამე, შეიძლება გარეგანიც იყოს და ეს გარემოება კიდევ უფრო ზრდის შემთხვევითობის იმ ელემენტებს, რომელთა გარეშეც განვითარების მდიდარი მრავალმხრიობა წინასწარ ფატალურად იქნებოდა დასრულებულ. მაგრამ ამ გარეგანი მიზეზების მოქმედებაც დასრული სისტემის შიგნით ვერცელდება ამ წარმონაქმნის კანონების თანახმად, ან სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დასრული სისტემა ყოველ გარეგან მიზეზზე რეაგირებს თა-

ვისი აგებულების განსაკუთრებული კანონების თანახმად. დახშული წარმონაქმნი ყოველთვის თავისი შინაგანი კანონების მიხედვით ითვისებს, „შთანთქავს“ გარეგან მიზეზს. ამრიგად, იქმნება ის ისტორიული თანამიმდევრობა, რომლის გარეშეც არ იქნებოდა არავითარი რეალური კავშირი წინამავალსა და შემდგომს შორის, რომლის გარეშე მოვლენები შემთხვევითი ხდომილობების უთავბოლო ქრონიკად განლაგდებოდნენ და ისტორია, როგორც ხდომილობების კანონზომიერი თანამიმდევრობა და მემკვიდრეობითობა, შეუძლებელი იქნებოდა. თუკი ყოველი ზემოქმედება გარედან ყოველთვის სისტემის ფუნდამენტალურად ახალ აგებულებას გამოიწვევდა, და წარსულიდან მასში აღარაფერი დარჩებოდა, მაშინ შემდგომი მდგომარეობა არაფრით არ იქნებოდა შინაგანად დაკავშირებული წინამავალთან, ე. ი. არ იქნებოდა ისტორია — ეს პირველი. მეორეც, არ იარსებებდა სინამდვილის არავითარი კერძო მდგომარეობა, არავითარი დახშული წარმონაქმნები და მათი განსაკუთრებული კანონზომიერება, გარდა წმინდა მქქანიკური საყოველთაო კანონზომიერებისა; სამყარო აბსოლუტურად ერთსახოვანი იქნებოდა (გვ. 279).

დახშული წარმონაქმნი და კონსერვატიული სენაა

§ 59. თვისებრივად ახალი წარმონაქმნის ეს პრობლემა, რომელიც Problem der Ganzheit სახელწოდებით სულ უფრო მეტ სიმპათიებს იძენს სულ სხვადასხვა დარგის მეცნიერთა შორის, პირველად ჩამოაყალიბა მარქსმა, მაგრამ მისტიციზმის იმ ელფერის გარეშე, რომელსაც ის ბევრი გერმანელი მეცნიერის შრომებში იძენს, რომ არაფერი ვთქვათ მათზე, ვინც ნაჩქარევად, დაღატობს რა სინდისს, ცდილობს ეს თეორია „ეროვნულ-ერთიანი ფაშისტური იმპერიის“ საყრდენად გამოიყენოს (გვ. 282).

§ 60. კანტი ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ პრინციპები და კატეგორიები შეადგენენ შემეცნების აპრიორულ ფორმებს და რომ მათი საშუალებით აიგება მთელი მეცნიერული შემეცნება და მთელი ადამიანური ცდა. მარქსიზმი დიამეტრულად საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე დგას: შემეცნება ხდება არა აპრიორული კატეგორიების, წმინდა აზროვნების საშუალებით, არამედ იმის წყალობით, რომ აზროვნება სესხუ-

ლობს თავის „კატეგორიებს“, სინამდვილიდან. ის, როგორც თავის განსაზღვრულობებს, იღებს თვით სინამდვილის პრინციპებსა და კანონებს. (გვ. 286).

მათემატიკური სინამდვილის შესახებ

§ 62. მათემატიკური აბსტრაქციების განყენებულ სფეროშიც რჩება ძალაში ძირითადი დებულება იმის შესახებ, რომ აზრებისა და ცნებების აგებულება სინამდვილის, საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის წყობით არის განსაზღვრული. საზოგადოებრივ-აღმნიანური გამოცდილების შემადგენლობა და სტრუქტურა ცნობიერებას გარკვეული ობიექტებისკენ მიმართავენ, ხოლო ობიექტები, ეწინააღმდეგებიან რა მათი ნამდვილი ბუნებისადმი შეუსაბამო გაგებებს, გვაიძულებენ ვეძიოთ და ვიპოვოთ ყველაზე ადეკვატური გადაწყვეტილებები, ცნებები და გამოვიმუშაოთ უფრო სწორი ცნებები ამ საგნების შესახებ (გვ. 300).

პანოგაფიკა და ზოგადი სინამდვილი

მატერიალური კულტურისა და საზოგადოებრივი წყობის შეცვლასთან ერთად იცვლებიან აგრეთვე ცნებებიც მათ შესახებ. რამდენადაც ნივთები თავიანთ ფუნქციებსა და დანიშნულებას საზოგადოებრივ ხმარებაში იცვლიან, ამდენად იცვლებიან აგრეთვე წარმოდგენები მათ შესახებ, ხოლო მათთან ერთად იცვლებიან მათი გამომხატველი სიტყვების მნიშვნელობები. ახალი შინაარსის გაცნობიერება კი უკვე არსებული იდეური მარაგის საფუძველზე ხდება, მაგრამ სრულიადაც ისე არა, როგორც ფორმალისტები გვასწავლიდნენ — თითქოს „ზოგადი ცნებები“ უბრალოდ ახალ შინაარსს იღებენ გარკვეულ საკლასიფიკაციო რუბრიკაში (სუბსუმცია). ახალი შინაარსი არ იკავებს მორჩილად მისთვის მიჩენილ ადგილს უკვე გამომუშაებულ სქემებსა და კატეგორიებში. ახალი შინაარსის წყალობით აზროვნების საერთო ველში ხდება სტრუქტურული რიგის გარკვეული ძვრები, ზოგჯერ ნაწილობრივი, ხოლო ზოგჯერ ცელიან მის მიზანდასახულობას (რევოლუცია ცნობიერებაში). უკანასკნელ შემთხვევაში შემეცნება ხელახლა



აიგება ორიენტაციის ახალი ცენტრის გარშემო და მთელი ძველი შინაარსი ახალ სახეს იღებს.

ცნობიერების ასეთ გარდაქმნას ახალი პრობლემა იწვევს, მაგრამ თვით გარდაქმნაში მონაწილეობს არა მარტო ახალი, არამედ ძველი შინაარსიც. ახალი შინაარსი გამოიხატება ძველი იდეური მარაგის საფუძველზე, მაგრამ ამასთან, ყოველთვის მეტად თუ ნაკლებად, ცვლის მთელი აზროვნების აგებულებასა და მიმართულებას (გვ. 304—305).

შედეგების წარმოშობა

§ 64. საერთოდ რომ ვთქვათ, ყოველგვარი განზოგადებანი და ყოველგვარი კლასიფიკაცია, რომელთაც ცნობიერება ახდენს, საბოლოო ანგარიშით რეალობის რაღაც ობიექტურ შემადგენლობას ემყარება. ნივთები თვითონ „მდიდრებიან“ საზოგადოებრივი ურთიერთობების პროცესში. განზოგადებანი იმდენად გონების პროდუქტები კი არ არის, რამდენადაც იმ რეალური განზოგადებების პროდუქტები, რომლებიც ნივთებს ემართებათ თავიანთ საზოგადოებრივ ყოფიერებაში, საზოგადოებრივ პრაქტიკაში, საზოგადოებრივ სმარებაში (გვ. 309).

წარმოდგენების თავისუფალი მიმდინარეობის ნაკადში ინდივიდს შეიძლება დაეხადოს ყოველგვარი შემთხვევითი იდეები და აზრისული შეპირისპირებები. (...)

ბირითადი საკითხი იმაში კი არ მდგომარეობს, თუ საერთოდ რა აზრები მოსდის ადამიანს თავში, არამედ იმაში, თუ რომლები შემოინახებიან მათგან როგორც მნიშვნელოვანი, რატომ შემოინახებიან ისინი და საერთოდ როგორ ხდება ეს შერჩევა ცნობიერების შემთხვევითი ნაკადის უზარმაზარი მასალიდან?

როდესაც ჩვენ ამ თვალსაზრისით დავუკვირდებით ცხებების წარმოქმნას, დავინახავთ, რომ ნივთების კლასიფიკაცია ძირითადად მათი გარეგანი მხედველობითი ან საერთოდ გრძნობადი ალქმის ნიშნის საფუძველზე კი არ ხდება, არამედ, უმრავლეს შემთხვევაში, მათი სოციალური ფუნქციის მიხედვით.

ცნება წარმოიქმნება სინამდვილის საზრისული მიმართებების გააზრების, გაგების, დანახვის ოპერაციის შედეგად, როგორც ობიექტების ან მათი მიმართებების გააზრების ამოცანის გადაწყვეტა. წარმო-

ექმნება ის არა იმდენად ერთი და იმავეს გამეორების მრავალი აქტის შედეგად, რამდენადაც აღმოჩენის, უეცარი განათების სახით. ცნების წარმოქმნას არაფერი საერთო არა აქვს ემპირისტების მიერ წამოყენებულ დებულებებთან, ემპირისტებისა, რომლებიც თვლიდნენ, რომ ეს პროცესი ერთი და იმავე წარმოდგენების მრავალგზისი გამეორებისა და მათი მექანიკური შეჯამების საშუალებით ხდება. ახალი იდეის წარმოშობისათვის ზოგჯერ საკმარისია ერთჯერადი გონივრული და ნახვა. შემდეგი ცდა და „გამეორებები“ ცნების წარმოშობას კი არ ემსახურებიან, არამედ მის შემოწმებას (...).

ზოგერთი ფიქრობდა, რომ ცნება არის შემეცნების იარაღი და არა თვით ცოდნა და, როგორც ასეთი, წმინდა ჰიპოთეტურ და ფორმალურ კატეგორიას წარმოადგენს, რომელსაც რეალურ სინამდვილეში არაფერი არ შეესატყვისება. ეს არის ფორმალიზმის თვალსაზრისი. მან თავისი გამოხატულება პოვა ისეთ სისტემებში, როგორიცაა კოპენის, ნატორპის, პირსონის, ფაიბინგერის, მაქს ვებერის და სხვათა ფილოსოფია.

ცნება, უწინარეს ყოვლისა, გამოხატავს ნივთებისა და მათი ურთიერთობის გაგებას, გააზრებას; ის გადმოსცემს ობიექტის საზრისულ გამოხატულებას, მის როლს, მის მნიშვნელობას, საგნების წყობასა და შინაგან კანონს. მაშასადამე, ის ყოველთვის გამოხატავს გარკვეულ მთლიან კონტექსტს, მთელ აზრს და არა ნივთების ცალკეულ იზოლირებულად აღებულ კლასს. ამრიგად, ცნება ნამდვილად არის „ცდის შემოკლებული გამოხატულება“, როგორც მას მარქსი, ენგელსი, ლენინი განსაზღვრავდნენ. ის გამოხატავს ცნობიერების აგებულებას გააზრების მომენტში და ამავე დროს გამოხატავს საგნის საზრისს, სუბიექტის მიერ საგნის გაგების კანონსა და წესს (გვ. 310—312).

სიტყვა თავის პირველჩასახვისას გამოხატავს ნივთს მისი როლის, მისი მნიშვნელობის, მისი ფუნქციის, მისი პრაქტიკული საზრისის მხრივ. სიტყვა თავისი წარმოშობისას განსაზღვრავს, რა მხრიდან შეიმეცნა ადამიანმა ესა თუ ის ობიექტი, რა აინტერესებს მასში ადამიანს. სიტყვა, ამრიგად, უწინარეს ყოვლისა, გამოხატავს ადამიანის მიმართებას ნივთთან, ნივთის საზრისს ადამიანისათ-

ვის, ხოლო უფრო ხშირად იმ საზრისს, რომელიც ადამიანმა მისცა ნივთებს სოციალურ პრაქტიკაში. სიტყვა არის საზრისის მატარებელი წარმონაქმნი და არა მექანიკური ნიშანი, რომლის საშუალებითაც სუბიექტი პირობითად და სრულიად გარეგნულად ახდენს გარკვეული ხმოვანი კომპლექსის კოორდინირებას გარკვეულ საგანთან (გვ. 313).

თ ა ვ ი VII. იდეების სოციოგენეზი

ინდივიდუალური აზროვნების საზოგადოებრივი სასიათი

§ ნნ. ცალკეული ინდივიდი აზროვნებს საზოგადოებრივად ჩამოყალიბებული ცნებებითა და წარმოდგენებით. ინდივიდის აზროვნება ინდივიდუალური შემოქმედების შედეგი კი არ არის, არამედ ისტორიის პროდუქტია, — ეს საზოგადოებრივი აზრებია.

ბევრს ეს თვალსაზრისი აშინებდა და ისინი კითხულობდნენ, სად არის ფსიქიკური სუბსტრატი? სად იმყოფებიან ისინი — საზოგადოებრივი აზრები? საზოგადოებას არა აქვს გაერთიანებული ნერვულ-ცენტრული სისტემა, მას არა აქვს რალაც ერთიანი თავი!

მით უკეთესი, თუ ყოველი ინდივიდუალური თავი არის საზოგადოებრივი აზრის ორგანო, საზოგადოებრივი თავია. მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული საკუთარ მხრებზე ატარებს თავს, ის მაინც ვაგესებულია არა მის მიერ შექმნილი აზრებით, არამედ საზოგადოებრივი იდეებით, როგორც ინდივიდუალური ცნობიერების საერთო ორიენტაციის აზრით, ისე აზრების აგებულების, აგრეთვე ობიექტების, ე. ი. ცნობიერების შინაარსის მხრივ.

ცნობიერების საგნობრივი შინაარსი სხვას არას წარმოადგენს, თუ არა მის სოციალურ შინაარსს, ვინაიდან, ჯერ ერთი, გარკვეული ნივთები იმდენად იქცევიან აზროვნების ობიექტებად, რამდენადაც მათ როგორც პრობლემას ისტორიული განვითარება წამოაყენებს. მეორეც, ადამიანურ ცნობიერებას ობიექტებთან მხოლოდ იმდენად აქვს საქმე, რამდენადაც ამ ნივთებში და მათი საშუალებით ის იაზრებს და სავარაუდოდ აგებს ურთიერთობას სხვა ინდივიდებთან. გამოაკვლით იმ აზრთა ჯამს, რომლებიც საერთოდ მოსდის ადამიანს თავში, აზრები, რომელთაც ურთიერთობა აქვთ სხვა სუბიექტებთან, და ნახეთ, რა ნივ-

თიერი შინაარსი დარჩება მის ცნობიერებაში? მასში არაფერი არ დარჩება, ვინაიდან მასში სხვა შინაარსი არც ყოფილა (გვ. 317).

ამრიგად, მოუხედავად იმისა, რომ აზროვნების ყოველი აქტი ყოველთვის არის გაგების ინდივიდუალური აქტი, ის, რასაც ინდივიდი იაზრებს, ე. ი. თვით პრობლემა, როგორც ასეთი, სოციალურ პრობლემას წარმოადგენს. აზრის ინდივიდუალური აქტი დეტერმინირებულია საზოგადოებრივი განვითარების პირობებითა და საფეხურით, რომლებშიც ჩამოყალიბდა ინდივიდი, და, რაც მთავარია, რომლებშიც მას უხდება აზროვნება და მოქმედება (გვ. 317—318).

საზოგადოებრივი ყოვნიანება და საზოგადოებრივი ცნობიერება

§ 77. როდესაც მარქსისტულ მეცნიერებაში ლაპარაკია აზროვნებისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების მატერიალურ და საზოგადოებრივ ისტორიულ გაპირობებულობაზე, ბევრს ჰგონია, რომ აქ იმგვარი დამოკიდებულება არსებობს, რომ ცნობიერება პირდაპირ იღებს მოცემული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ ორგანიზაციულ ფორმებს და მათ აზროვნების ნორმებად აქცევს. ფიქრობდნენ, რომ არსებობს პირდაპირი შესაბამისობა, ანალოგია საზოგადოებრივ წყობილებასა და აზრთა წყობას შორის. ასეთ შეხედულებებს ემყარებიან, მაგალითად, ე. დიურკჰეიმის და მოსის თეორიული კონსტრუქციები. დიურკჰეიმი ფიქრობდა, რომ ადამიანები აზროვნებენ ფორმებით, რომლებიც ანალოგიით აღებული არიან სოციალური წყობილებიდან, ქმნიან აზროვნების კატეგორიებს საზოგადოების ორგანიზაციული ფორმების ხატად და მსგავსად. ამასთან თეორეტიკოსები მხოლოდ იმაზე ზრუნავდნენ, რომ დაემყარებინათ წმინდა გარეგნული მსგავსება საზოგადოების ორგანიზაციულ ფორმებსა და აზრების ფორმებს შორის. ბევრი ა. ბოვდანოვივით ცდილობდა, მაგ. ტრადიციული ლოგიკის მოძღვრებაში ვეარეობითი და სახეობითი ცნებების სუბორდინაცია და იერარქია განემარტა როგორც ფეოდალურ-წოდებრივი იერარქიის პირდაპირი გადატანა აზროვნების სფეროში.

მოუხედავად იმისა, რომ აქ, საერთოდ რომ ვთქვათ, არ არის გამოირჩეული ზოგიერთი შესაბამისობა, მაინც ამგვარი მსჯელობები სწორი არ არის, ვინაიდან ამ შემთხვევაში საქმე ეხება ორ სფეროს, რომელთა შორის დამოკიდებულება სრულიადაც არ ვახდება იმით გასაგები, რომ მათ შორის წმინდა ფორმალური ანალოგია მყარდება. გა-

რეგული შეპირისპირებების გზით. ერთგვარი ძალდატანებით ასეთი პარალელების გაღება, სადაც გნებავთ, იქ შეიძლება, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ წაგვწყევს წინ იმ დამოკიდებულების გაგებაში, რასაც აქ აქვს ადგილი.

ასეთი თეორიები ძალიან უხეშად ამარტივებენ და ამახინჯებენ მარქსიზმის იდეებს. აზროვნების ფორმები რომ საზოგადოების ორგანიზაციული ფორმების უბრალო გამეორება ყოფილიყო, ცნობიერება მკვდარი აპარატი იქნებოდა, რომელიც მისთვის უცხო ფორმების უაზრო რეპროდუქციას მოახდენდა. ის ვერ დაეხმარებოდა ინდივიდებს სწორ ორიენტაციაში, არამედ დააბნევედა მათ (გვ. 352).

ახალი ობიექტები და ამოცანები ცნობიერებას უკარნახებენ, რამდენადაც იძულებულია გადაჭრას ისინი, გააზრების გარკვეულ ფორმებსა და სერხებს. ყველა ამ შემთხვევაში აზროვნება უბრალოდ კი არ ახდენს საზოგადოებრივი წყობილების რეპროდუქციას, — ეს უსარგებლო იქნებოდა, არამედ ყოველთვის მოქმედებს ამ ობიექტების საზრისის მიხედვით და ქმნის აზრისეულ კონსტრუქციებს მოცემული ამოცანების გადასაჭრელად.

ამრიგად, მატერიალური პირობები, საზოგადოებრივი ურთიერთობა, კლასობრივი ბრძოლა წარმოადგენენ მიზეზებს, რომლებიც საზოგადოებრივ ცნობიერებას აყალიბებენ, რამდენადაც ისინი განსაზღვრავენ ადამიანთა ინტერესებს, წამოაყენებენ გარკვეულ ამოცანებს, თემებს, პრობლემებს და ცნობიერებას განსაზღვრულ მიზანმიმართულებას აძლევენ. (გვ. 353).

ინდივიდი და საზოგადოება

§ 79. ინდივიდში, საბოლოო ანგარიშით, ყველაფერი საზოგადოებრივია, და უწინარეს ყოვლისა, ეს მის აზრებს ეხება. იდეების რაოდენობა, რომლებიც მთლიანად პიროვნებას ეკუთვნის, უმნიშვნელოა იმ იდეებთან შედარებით, რომლებსაც ის გარკვეულ სოციალურ წრებთან და საერთოდ ყველა თანამედროვესთან ერთად იზიარებს. ინდივიდუალური ცნობიერება იმით ცხოვრობს, რომ მუდმივ ურთიერთობაში იმყოფება სხვებთან, მუდმივად ითვისებს საზოგადოებრივ აზრებს და გააუცხოებს თავისებს (გვ. 357).

აზრები და იდეები — თავისუფალი ინდივიდუალური შემოქმედების პროდუქტი კი არ არის, არამედ, როგორც თვით ინდივიდიც, — საზოგადოებისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის პროდუქტია. სწორედ ამიტომ, როდესაც ლაპარაკია ადამიანის აზროვნების შესახებ, აზროვნების სტადიების, ადამიანის მიერ აზრთა აგების ფორმების შესახებ, მათი ამოხსნა არ შეიძლება ვეძიოთ არც წმინდა ლოგიკური გამოკვლევების გზაზე, არც ტრადიციული ფსიქოლოგიის სიღრმეებში, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა ვიკითხოთ ამ იდეების სოციალურ გარემოს შესახებ.

ესა თუ ის ინდივიდი სოციალურად მომწიფებულ საზოგადოებრივი იდეების მხოლოდ „შეთხვევითი“ გამომხატველია. იდეებს ცალკეული ინდივიდები თვითნებურად კი არ იგონებენ, პირიქით, ინდივიდები ჩაყენებული არიან ისეთ პირობებში, რომ მათ გარკვეულ იდეებსა და აზროვნების წესებს ახვევენ თავს წიფებით, ადამიანები, ჩამოყალიბებული ურთიერთობა და საზოგადოებრივი ინტერესები. ცალკეული ინდივიდები გარკვეული იდეების მხოლოდ გამომთქმელები და მატარებლებია, რამდენადაც ეს იდეები საზოგადოებრივ იდეებს წარმოადგენს. ადამიანები თავიანთი საუკუნის შეილება უნდა მივიჩნიოთ. სხვანაირად ვერ გავიგებთ ვერც საზოგადოების არსს, ვერც აზროვნების არსს.

მაგრამ ამით არ წყდება პიროვნების როლი ისტორიაში და ნათქვამი სულაც არ ნიშნავს ამ როლის რამდენამდე შემცირებას. პირიქით, ჩვენ დარწმუნებული ვართ იმაში, რომ გავრცელებული შეხედულება, რომელიც ამცირებს ამ როლს, უნდა გადაისინჯოს და ზოგიერთი კორექტივი უნდა იქნეს შეტანილი პლენხანოვის შესაბამის მტკიცებებში ამ საკითხზე. საკმარისია მოვიგონოთ რიგი დიდი მოაზროვნეების სახელებისა (როგორც მეცნიერების სფეროში, ისე ხელოვნების სფეროში), რომელთა იდეები მრავალი საუკუნის განმავლობაში აღაფრთოვანებდნენ კაცობრიობას, რომ გასაგები გახდეს პიროვნების როლის უარყოფელი თეორიის მთელი უმართებულობა. მით უფრო მნიშვნელოვანი უნდა იყოს გამოჩენილი პიროვნების როლი უფრო მოკლე ისტორიულ დისტანციებზე — ოც და ორმოცწლეულებში (გვ. 361—362).

განსაკუთრებით თვალსაჩინოა პიროვნების როლი პოლიტიკურ სფეროში, სადაც დიდი მოღვაწის გავლენა, მისი პროგნოზის, შეხედულებებისა და სიტყვების მნიშვნელობა, რომლებიც მაშინვე გადაიქცევიან მილიონების მოქმედების პროგრამად, აშკარაა და უცილობელი, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ბელადი გამოხატავს თავისი ეპოქისა და კლასის საარსებო საჭიროებებს; მაგრამ საკმარისია ხალხის ნდობა არ გამართლონ, რომ მათ შერცხვენილებმა დაკარგონ უმაღლესი საზოგადოებრივი მდგომარეობა. ფაშისტურმა ბანდამ, რომელმაც მოტყუების გზითა და წვრილბურჟუაზიული მასების მოსყიდვის საშუალებით ძალაუფლება ჩაიგდო ხელში, შეიძლება იქნებ იბატონოს, უხეში ძალის გამოყენებით, რიგი წლების განმავლობაში, მაგრამ ისტორიის მსვლელობის შეტრიალება არ შეიძლება და მათი გეგმები — დაამყარონ მახვილის ბატონობა — ვარდაუვალად შეიშუსრება ნამდვილად სახალხო მოძრაობის მიერ.

საველე წერიული

საველე ბენედიქტეს ძე წერეთელი დაიბადა 1907 წლის 1 თებერვალს რაჭის მაზრის სოფელ ჯვარისაში (ახლანდელი ამბროლაურის რაიონის სოფ. შრომა). 1926 წელს, ონის საშუალო სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ, შევიდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბერძნისმეტყველების ფაკულტეტზე, რომელიც დაამთავრა 1930 წელს ფილოსოფიის ისტორიის სპეციალობით.

1931—34 წლებში ს. წერეთელი უნივერსიტეტის ასპირანტია. 1931 წელსვე იწყებს მუშაობას (ასისტენტად) უნივერსიტეტში.

1938 წელს მან დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე—„რედუქციული დასკვნა-დასაბუთების მეთოდები“. იმავე წელს აირჩიეს დოცენტად.

დიდი სამამულო ომის დაწყებისთანავე ს. წერეთელი საბჭოთა არმიაში გაიწვიეს. მონაწილეობდა ბრძოლებში ფაშისტური გერმანიისა და შემდეგ იაპონიის წინააღმდეგ. დემობილიზებულ იქნა 1946 წლის თებერვალში.

1946—48 წლებში იგი ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანია. 1948—57 წლებში ხელმძღვანელობს ფილოსოფიის ისტორიის კათედრას.

1948—53 და 1957—66 წლებში ს. წერეთელი საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორია.

1957 წელს ს. წერეთელმა დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე — „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“ (სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში).

ს. წერეთელი გარდაიცვალა 1966 წლის 9 აგვისტოს ონის რაიონის სოფელ ღარში. დაკრძალულია თბილისში, მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა დიდუბის პანთეონში.

ს. წერეთლის მეცნიერული ინტერესების ძირითადი სფერო იყო დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც მას ესმოდა როგორც თავისებუ-

რი „პირველი ფილოსოფია“ — ლოგიკის, შემეცნების თეორიისა და დიალექტიკის (როგორც ონტოლოგიის) ზოგადი პრინციპებისა და კატეგორიების შემსწავლელი მეცნიერება. დიალექტიკური ლოგიკის ბირთვად მას მიაჩნდა „უსასრულო დასკვნა“ — აზრთა ისეთი ლოგიკური კავშირი, რომელშიც რაიმეს უარყოფა მისსავე დადგენას ნიშნავს, მასვე ადგენს. დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემას ს. წერეთელი მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრების მანძილზე იკვლევდა. ამ პრობლემას მიუძღვნა მისი საკანდიდატო დისერტაცია, ომისშემდგომი პირველი ნაშრომი „დასკვნის პრობლემისათვის“ (დაიბეჭდა 1949 წ.), მონოგრაფიები: „ლოგიკურის მარქსისტულ-ლენინური გაგებისათვის“ (1952), „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“ (1956), რაციონალური მარცვალის ჰეგელის დასკვნის თეორიისათვის“ (1959), „დასაბუთების საწყისი“ (1963) და შემაჯამებელი ფუნდამენტური შრომა „დიალექტიკური ლოგიკა“ (1965, რუსულად — 1972 წ.).

ბევრი რამ გააკეთა ს. წერეთელმა ფილოსოფიის ისტორიის დარგში. აქედან, უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია მისი „ანტიკური ფილოსოფია“ (1958 წ.), რომელშიც მასალა განხილულია დიალექტიკური ლოგიკის წერეთლისეულ კონცეფციის თვალსაზრისით.

ს. წერეთელი ავტორია, აგრეთვე, მრავალი ნაშრომისა დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის საკითხებზე („მეცნიერების კანონთა ბუნების შესახებ“ (1955), „ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“ (1956) და მრავალი სხვა).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ს. წერეთლის სამეცნიერო-ორგანიზაციული ღვაწლიც. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტი სწორედ მან აქცია მეცნიერული კვლევა-ძიების ცენტრად.

ნიკო ჭაუჭავაძე

დასაბუთების საწყისი

დასაბუთების საწყისის პრობლემა

დასაბუთების საწყისის პრობლემა დასაბუთების თეორიის ძირითადი პრობლემაა, რადგან დასაბუთების საწყისი არის დასაბუთების არსება, სახელდობრ, ის, თუ რას წარმოადგენს არსებითად დასაბუთება, რა არის დასაბუთება მის არსებაში. ყველაფრის საწყისი არის მისი არსება, ასეთია დასაბუთების საწყისიც.

დასაბუთებას, ერთი შეხედვით, უნდა ჰქონდეს ორი საწყისი: 1) დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს საგანი; ლოგიკური, დასაბუთება უნდა იწყებოდეს საგნით, რადგან დასაბუთება მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ ის ობიექტურია; დასაბუთების აბოდიქტურობა სწორედ მის ობიექტურობაში მდგომარეობს; დასაბუთების ობიექტურობას კი ქმნის საგანი; ლოგიკურის, საერთოდ აზრის ობიექტურობას ქმნის საგანი, რადგან აზრი არის აზრი საგნის შესახებ. მაშინაც აზრის ობიექტურობას ეძებენ, როცა აზრის საგანი არის აზრი. ყოველი აზრი, საბოლოოდ, საგნით განისაზღვრება, რადგან აზრი არის საგნის ასახვა. ამიტომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს რეალური სინამდვილე მის გარკვეულობაში, მის კანონზომიერებაში, მის სისტემაში, რომელიც დასაბუთებას, ლოგიკურ სისტემას უძევს საფუძვლად. ამასთანავე, აზრს საგანთან აკავშირებს ადამიანის რევოლუციური მოქმედება, სინამდვილის (ბუნებისა და საზოგადოების) გარდამქმნელი მოქმედება — პრაქტიკა. ამიტომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს სწორედ ეს პრაქტიკა, უკეთ, დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს პრაქტიკის საშუალებით აზრისათვის მოცემული სინამდვილე, აზრის ობიექტი. 2) მაგრამ თუ რაიმეს საწყისი არის მისი არსება, მაშინ დასაბუთების საწყისი ვერ იქნება სინამდვილე. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ დასაბუთების არსება არის სინამდვილე. თუ დასაბუთების არსება არის სინამდვილე, მისი კანონზომიერება, მაშინ დასაბუთება არც იარსებებს; იარსებებს სი-

ნამდვილე და არა ლოგიკური, დასაბუთება, რომელსაც, ასეთ შემთხვევაში, დაეკარგება თავისებურება, ანდა, თვითონ სინამდვილეს დაეკარგება თავისებურება, ის დასაბუთებად გადაიქცევა, არსი აზრად გადაიქცევა, რაც მეცნიერული თვალსაზრისით, დაუშვებელია. ამიტომ აუცილებელია დასაბუთებისათვის სხვა საწყისი. თუ ლოგიკურს, დასაბუთებას აქვს თავისებურება, თუ მას შედარებითი დამოუკიდებლობა გააჩნია, თუ მას აქვს საკუთარი კანონები და წესები, ე. ი. თუ არსებობს ლოგიკის საგანი და ლოგიკა, როგორც მეცნიერება, შესაძლებელია, მაშინ მას უნდა ჰქონდეს საკუთარი არსება, საწყისი. ეს იქნება სწორედ დასაბუთების შინაგანი არსება, ის, რასაც ის წარმოადგენს.

მაგრამ შეუძლებელია დასაბუთებას ჰქონდეს ორი საწყისი, თუ სიტყვა საწყისი გაგებულია ერთი აზრით. თუ საწყისი არის არსება და თუ რაიმეს აქვს ორი საწყისი, მაშინ მას ჰქონია ორი არსება, ე. ი. ის ყოფილა არა ერთი, არამედ ორი. დასაბუთება კი არის გარკვეული ერთი და მას არ შეიძლება ჰქონდეს ორი საწყისი, მას მხოლოდ ერთი საწყისი უნდა ჰქონდეს. მაგრამ ისიც ნათელია, რომ ზემოდასახელებული ორი საწყისი აუცილებელია დასაბუთებისათვის, რადგან ის, როგორც თავისებური, საკუთარი საწყისის მქონეა და, მეორე მხრივ, მას აქვს საფუძველი — საწყისი სინამდვილეში, წინააღმდეგ შემთხვევაში, როგორც ითქვა, შეუძლებელი იქნება დასაბუთების ობიექტურობა, დასაბუთება (არაობიექტური დასაბუთება არ არის დასაბუთება).

აქ აღნიშნული გარემოება სიძნელეს არ წარმოადგენს. საქმე იმაშია, რომ ერთიმეორისაგან უნდა განვასხვავოთ დასაბუთების რეალური და ლოგიკური საწყისი. დასაბუთების რეალური საწყისი არის ობიექტური სინამდვილე, მისი კანონზომიერება და ადამიანის პრაქტიკა, რეალური საწყისი, ცხადია, არ არის ლოგიკური საწყისი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჩავვარდებოდით ობიექტურ იდეალისტურ შეცდომაში: რეალური სინამდვილე უნდა წარმოგვედგინა ლოგიკური ბუნების მქონედ, ანდა, როგორც ითქვა, დასაბუთების თავისებურება უნდა უარგვეყო.

დასაბუთებას აქვს რეალური საწყისი, როგორც რეალური საფუძველი, რომელიც არ არის ლოგიკური ბუნების, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მივიღებდით რეგრესს უსასრულობაში; დასაბუთებისათვის აუცილებელი რეალური საფუძველი თუ ლოგიკურია, მაშინ მას სხვა საფუძველი დასჭირდება, თუ ეს სხვა საფუძველიც ლოგიკურია, მაშინ კიდევ სხვა საფუძველი იქნებოდა საჭირო და ა. შ. უსასრულოდ. დასაბუთე-

ბას აქვს რეალური საფუძველი, რომელიც მისთვის, მისი ობიექტურობისათვის აუცილებელია, ლოგიკურის, დასაბუთების რეალური საფუძვლის პრობლემა მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში გადაწყვეტილია, ამიტომ მის შესახებ ჩვენ აქ არ გვექნება საუბარი. დასაბუთების საწყისის პრობლემა არის დასაბუთების ლოგიკური საწყისის პრობლემა, რომლის გარკვევასაც ჩვენ აქ ვცდილობთ.

აქ აღნიშნული არ ნიშნავს იმას, თითქოს დასაბუთების რეალური საწყისი და მისი ლოგიკური საწყისი ერთიმეორისაგან აბსოლუტურად იყოს მოწყვეტილი. არა, რადგან დასაბუთების რეალური საწყისი დასაბუთების ობიექტურობას ქმნის, ამიტომ ის არის დასაბუთების ლოგიკური საწყისის ობიექტურობის რეალური საფუძველიც. დასაბუთების ლოგიკურ საწყისში მთელი სისრულით უნდა გამოჩედადეს ლოგიკურის, დასაბუთების ობიექტურობა. ეს, მართლაც, ასეა, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, და ეს, ზემოთ გარკვეული საკითხების შინაარსიდან კარგად ჩანს.

დასაბუთებას აქვს ლოგიკური საწყისი, საკუთარი საწყისი, მაგრამ როგორ წარმოვიდგინოთ ეს საწყისი? რას წარმოადგენს დასაბუთების საწყისის პრობლემა? ეს პრობლემა არსებობს ორიათას წელზე მეტი ხნის განმავლობაში და დღესაც ისე აქტუალურია, როგორც წინათ; შეიძლება ითქვას, რომ დასაბუთების საწყისის პრობლემა არასოდეს ისე აქტუალური არ ყოფილა, როგორც იგი არის დღეს.

რაიმე დებულების დასაბუთება არის ამ დებულების გამმართლებელი, განმსაზღვრელი, დამქვემდებარებელი საფუძვლის მონახეა. რაიმე დებულების დასაბუთება ამ დებულების დადგენაა მისი საფუძველით; რაიმე დებულების სხვა დებულებით თუ დებულებებით დადგენა არის მისი დასაბუთება. მაგრამ დამდგენიც ხომ დებულებაა, რომელსაც სხვა დამდგენი დებულება სჭირდება საფუძველად? ამ სხვა საფუძველს კი კიდევ სხვა საფუძველი დასჭირდება და ა. შ. უსასრულოდ. თუ საფუძვლის ხაზით დასაბუთება წავიდა უსასრულობაში, მაშინ დასაბუთება შეუძლებელია, როგორც ეს ნათლად გაარკვია ჯერ კიდევ არისტოტელემ და ისედაც ყველასთვის გასაგებია. დასაბუთებაში უსასრულო რეგრესი არის აუცილებელი ნიშანი დასაბუთების შეუძლებლობისა. მაგრამ თუ დასაბუთებაში უსასრულო რეგრესი შევანერეთ, ე. ი. თუ გაეჩერდით რომელიმე დებულებაზე, მაშინ ამ დებულების დაუსაბუთებლობის გამო ყველა მისი ქვემდებარე დებულებებიც დაუსაბუთებ-

ლი იქნება, ასე რომ, ამ შემთხვევაშიც დასაბუთება შეუძლებელია. სად არის გამოსავალი? აქ აღნიშნული სიძნელიდან გამოსავალს, ე. ი. დასაბუთების გამართლებას იმაში ხედავენ (დაწყებული არისტოტელედან დღემდე), რომ დასაბუთების საწყისად მიიჩნევენ ისეთ დებულებას (დებულებებს), რომელიც არ არის დასაბუთებული, მაგრამ დასაბუთებას არც საჭიროებს, ასეთ დებულებას აქსიომას ეძახიან. დასაბუთება არ შეიძლება იყოს განუსაზღვრელი, მას საზღვარი უნდა ჰქონდეს. ასეთ საზღვრად მიჩნეულია აქსიომა (აქსიომები).

მაგრამ არისტოტელეს წინააღმდეგ ბრძოლაში ძველმა სკეპტიკოსებმა წამოაყენეს დებულებები („ახალი ტროპები“), რომლებიც ახლაც ძალაში არიან. ისინი აღნიშნავენ, რომ ყოველ დებულებას აქვს შინაარსი, ყოველი დებულება არის გარკვეული აზრი, ასეთი და არა სხვანაირი აზრი, მაგრამ რომ აზრი ასეთია და არა სხვანაირი, ამას საფუძველი აქვს და უნდა ჰქონდეს; ამიტომ ყოველი დებულება, მათ შორის აქსიომატური დებულებაც, საჭიროებს დასაბუთებას, ასე რომ, დასაბუთების რეგრესი უსასრულობაში აუცილებელია. თუ დასაბუთების საწყისად მივიჩნევთ რომელიმე დაუსაბუთებელ დებულებას, მაშინ ამავე საფუძველით თუ უსაფუძვლოდ შეგვიძლია დასაბუთების საწყისად ავიღოთ მის (ამ დაუსაბუთებელ დებულების) საწინააღმდეგო დებულებაც. ამდენად, სულ ერთია რა დებულებას ავიღებთ დასაბუთების საწყისად. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში დასაბუთებას აზრი დაეკარგება, ის შეუძლებელი იქნება, რადგან მას არ ექნება მყარი გამოსავალი დებულება, მყარი საზღვარი. დასაბუთების საწყისი დებულება არ შეიძლება იყოს ნებისმიერი დებულება. მაგრამ დასაბუთების საწყისად მხოლოდ გარკვეული დებულების (თუ დებულებების) აღება კი უკვე მიუთითებს მათ დასაბუთებაზე, რასაც ახალი საწყისი დასჭირდება და ა. შ. უსასრულოდ. ამიტომ აქაც დასაბუთების შეუძლებლობას ვღებულობთ. თუკი დასაბუთების საწყისის დაუსაბუთებლობას იმით ავიცილებთ თავიდან, რომ მას სხვა დებულებებით დაეაბუთებთ და სხვა დებულებებს კი ამ საწყისით დაეაბუთებთ, მაშინ მივიღებთ ლოგიკურ წრეს, როგორც შეცდომას; ამ წრეში არც ერთი დებულება არ დასაბუთდება, ურთიერთდასაბუთება არც ერთ დებულებას არ დასაბუთებს; წრეში ტრიალიც არ ხსნის უსასრულობაში სვლას; უსასრულობაში სვლა წრეში ტრიალის უსასრულო განმეორებაა. ასე რომ, დასაბუთების პრობლემა გადაუწყვეტელ პრობლემას ჰგავს. მით

უმეტეს, რომ დასაბუთების უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ასეთი უარყოფა თვითონ არის გარკვეული დასაბუთება.

დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს დასაბუთებულის, რადგან ის ყოველგვარი დასაბუთების (თვითონ საწყისის დასაბუთებისაც) საწყისს უნდა წარმოადგენდეს. ის საერთოდ დასაბუთების გამმართლებელი უნდა იყოს და თვითონ არ უნდა იყოს გასამართლებელი — დასაბუთებელი და დასაბუთებულის. მაგრამ თუ დასაბუთების საწყისი არის დასაბუთების გამმართლებელი და ეს გამართლება ლოგიკური გამართლებაა, მაშინ საწყისი იქნება დასაბუთების დამსაბუთებელი. ასეთ შემთხვევაში: 1) დამსაბუთებელი, როგორც საფუძველი, თვითონ მოექცევა დასაბუთებაში; დასაბუთება საფუძვლის და შედეგის კავშირია, რომლის კომპონენტებსაც საფუძველი და შედეგი წარმოადგენს; 2) დასაბუთების დასაბუთება, როგორც ეს არისტოტელემ აღნიშნა, თვითონ არის შეუძლებელი, ის შეცდომაა.

მაგრამ, მეორე მხრივ, დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს არც დაუსაბუთებელი, რადგან: 1) დაუსაბუთებელი ვერ იქნება დასაბუთების გამმართლებელი, და 2) დაუსაბუთებლის და დასაბუთების ლოგიკური კავშირი, ეს იქნება დაუძლეველი წინააღმდეგობა.

ასე რომ, დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს არც დასაბუთებულის და არც დაუსაბუთებელი, მაშინ როცა დასაბუთებისათვის მისი საწყისი, როგორც აღინიშნა, აუცილებელია, აქ ნათლად ჩანს დასაბუთების საწყისის პრობლემის შინაარსი, ამ პრობლემის სიძნელე.

დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს ინტუიციური, რადგან ინტუიციამ არ არის ლოგიკური მდგომარეობა, ის არალოგიკურია. არალოგიკურის ლოგიკურთან კავშირიც გამოუვალე წინააღმდეგობა იქნება. დასაბუთების საწყისი არის დასაბუთების არსება, ამიტომ ლოგიკურის არსება ვერ იქნება ის, რაც არალოგიკურია, შეუძლებელია ლოგიკურის არსება იყოს არალოგიკური. ინტუიციამ ბოლოს და ბოლოს, არის ფსიქოლოგიური და არა ლოგიკური მდგომარეობა. ლოგიკას არ უნდა ჰქონდეს საქმე ინტუიციასთან, მით უმეტეს, ინტუიციასთან, როგორც დასაბუთების საწყისთან.

თუ ინტუიციამ არ გამოდგება დასაბუთების საწყისი დებულების (თუ დებულებების), ასე ვთქვათ, ამოსარჩევად, მაშინ ხომ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ დასაბუთების საწყისის არჩევანს საფუძველი არის შეთანხმება, კონვენცია. პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ კონვენციონალიზმი მცდარი შეხედულებაა, ის სიყალბეს მოასწავებს, რადგან: შეთანხმება

არ შეიძლება იყოს საფუძველი აქსიომისა და მისი ამორჩევისათვის; თუ აქსიომას რაღაც საფუძველი სჭირდება (მაგალითად, შეთანხმება), მაშინ, კატეგორიული აზრით, ეს რაღაც იქნება აქსიომის დასაბუთებული; ე. ი. აქსიომა მოიხსნება. აქსიომის ამორჩევა არის იმ აუცილებლობის ჩვენება, რომ აქსიომად უნდა ავიღოთ ეს და არა სხვა დებულება; ასეთი აუცილებლობა კი უკვე არის დასაბუთება, სახელდობრ, აქსიომის დასაბუთება, რაც აქსიომის, როგორც დასაბუთებლის, მოხსნას ნიშნავს. თუ შეთანხმება თვითნებურია, მაშინ ლოგიკა იკარგება; მაგრამ შეთანხმება არ შეიძლება იყოს თვითნებური (წინააღმდეგ კონვენციონალიზმისა), რადგან შეთანხმებას განსაზღვრავს ის, რის შესახებაც ვახდენთ შეთანხმებას. ლოგიკურ შეცდომას მივიღებთ მაშინ, თუ ვიტყვით, რომ შეთანხმების საფუძველი არის ისევ შეთანხმება, ე. ი. თუ ვიტყვით, რომ შეთანხმების შესახებ უნდა შეეთანხმდეთ; ეს გამოიწვევდა ლოგიკურ რეგრესს. ის ვარემოება, რომ სხვადასხვა სისტემას (გეომეტრიის სხვადასხვა სისტემას თუ მათემატიკური ლოგიკის სხვადასხვა სისტემას) აუცილებლად სხვადასხვა აქსიომები სჭირდება, იმას მოწმობს, რომ აქსიომებს შეთანხმება კი არ განსაზღვრავს, არამედ ამ სისტემის შინაარსი, რომლის აქსიომებსაც არჩევენ. ვთანხმდებით სწორედ შესათანხმებლის გამო. შეთანხმებას თვითონ სჭირდება გამმართლებელი ობიექტური საფუძველი. ობიექტურობის უარყოფა ლოგიკისათვის შეუძლებელია. ობიექტურობის უარყოფა და სუბიექტური შეთანხმებით ლოგიკის დაფუძნება შეუძლებელია. შეუძლებელია ლოგიკის უარყოფა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს უარყოფა იქნებოდა ვაგებული როგორც აბსოლუტურად ობიექტური. ამიტომ უაზრობას წარმოადგენს კარნაპის „შემწყნარებლობის პრინციპი“.

თუ დასაბუთება, როგორც ლოგიკური გარეგანი საფუძვლის მომარა, იწვევს უსასრულო რეგრესს, მაშინ აუცილებელი უნდა იყოს დასაბუთების გამმართლებელი შინაგანი საფუძველი. დასაბუთების ლოგიკური საწყისის აუცილებლობა უნდა იყოს იგივე, რაც დასაბუთების შინაგანი საფუძვლის აუცილებლობა. დასაბუთების საწყისი ხომ მის არსებას უნდა წარმოადგენდეს? მაგრამ შინაგანი ლოგიკური საფუძველი ხომ ლოგიკური წრე — შეცდომა იქნება? დასაბუთების წრიულობა აუცილებელი უნდა იყოს, მაგრამ ეს წრიულობა შეცდომას არ უნდა წარმოადგენდეს. ლოგიკურს არ შეიძლება ჰქონდეს სხვა ლოგი-

კური საფუძველი (სხვა საფუძველი, როგორც რეალური საფუძველი, კი მისთვის აუცილებელია), რადგან ასეთ შემთხვევაში ჩავეარდებოდით უსასრულო რეგრესში, მივიღებდით უაზრობას. მაგრამ ლოგიკური თეიტსაფუძველიც შეუძლებელი ჩანს, რადგან წრიულობა შეიძლება იყოს შეცდომა. სად არის გამოსავალი? როგორი უნდა იყოს დასაბუთების ლოგიკური საწყისი? როგორი უნდა იყოს ამ საწყისის ნიშნები?

დასაბუთების საწყისის ნიშნების შესახებ

ჯერ არ ვიცით, თუ რა წარმოადგენს დასაბუთების საწყისს, ამიტომ შეუძლებელი ჩანს დასაბუთების საწყისის ნიშნების შესახებ ლაპარაკი. ის რომ ვიცოდეთ, თუ რა არის დასაბუთების საწყისი, მაშინ მისი ანალიზი მოგვეცემდა მის ნიშნებს. მაგრამ თუ ვიცით დასაბუთების საწყისი, მაშინ, ცხადია, მისი ნიშნებიც გვეცოდნია; დასაბუთების საწყისის ცოდნის, მისი ცნების ქონების შემდეგ ზედმეტია მის ნიშნებზე ლაპარაკი, რადგან საწყისის ცნება უკვე შეიცავს მის ნიშნებს. ამიტომ, ჩვენი აზრით, სწორედ საწყისის ცნების დასადგენად საჭიროა ჯერ გავარჩიოთ ის ნიშნები, რომლებიც აუცილებელია საწყისის ცნებისათვის; ჯერ უნდა გაირკვეს ის, თუ როგორი უნდა იყოს საწყისის ნიშნები, რა ნიშნები უნდა აკმაყოფილებდნენ საწყისის ცნებას, და შემდეგ, აქ აღნიშნული გზით, დავადგენთ საწყისის ცნებას. თუ ვიცით ის, თუ როგორი ნიშნები შეიძლება აკმაყოფილებდეს დასაბუთების საწყისის ცნებას და რომელი არ შეიძლება მას მიეკუთვნოს, ცხადია, მაშინ შეგვიძლია მივიღეთ საწყისის ცნებამდე და დავადგინოთ იგი. ჩვენი აზრით, დასაბუთების საწყისს უნდა ჰქონდეს შემდეგი ნიშნები:

1. დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს და დ ე ბ ი თ ი, რადგან ის არ შეიძლება იყოს უარყოფითი. უარყოფა არის რაიმეს უარყოფა, სახელდობრ, იმის უარყოფა, რაც უარყოფისათვის დადებითია; უარსაყოფი რაღაც დადებითია. თუ თვითონ უარყოფაა უარსაყოფელი, მაშინ მას რაღაც დადებითი აზრი აქვს უარყოფისათვის. უარყოფა შეიძლება იმის, რაც შეიძლება უარყოფილ იქნეს; უარყოფილ შეიძლება იქნეს მხოლოდ ის, რაც არის, ან რაც მიჩნეულია რაღაც დადებითობად. უარყოფას წინ უსწრებს დადებითობა, ამიტომ დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება არ იყოს დადებითი. დასაბუთება ყოველთვის არის რაიმეს დასაბუთება, რომელიც წარმოებს რაიმეს საფუძველზე. არ შეიძლება უარყოფითის დასაბუთება დადებითის გარეშე, მაშინ როცა დადებითის წინას-



წარი მიღება შესაძლებელია.¹ ის, რის საშუალებითად ასაბუთებენ, უფრო აუცილებელია იმასთან შედარებით, რასაც ასაბუთებენ, ² ამბობენ და ჯერ კიდევ არისტოტელე. დასაბუთების პირველი საშუალება — საფუძველი — უნდა იყოს რაღაც დადებითი, რომელიც პირველი აუცილებლობა დასაბუთებისათვის. ამიტომ დასაბუთების საწყისი, წინააღმდეგ არისტოტელეს აზრისა, არ შეიძლება იყოს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება, რადგან ეს დებულება უარყოფითი ხასიათისაა; ის მიუთითებს მხოლოდ იმას, რაც შეუძლებელია.

2. დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს დადებითი, მაგრამ თუ ის არის მხოლოდ დადებითი, თუ ის წმინდა დადებითობის ბუნებისაა, მაშინ იგი უნდა იყოს მარტივი. მაგრამ საჭიროა გაიჩინოს ის რომ, დასაბუთების საწყისი შეიძლება იყოს თუ არა მარტივი. აქ ჩვენ ვილაპარაკებთ განსაზღვრების, როგორც დასაბუთების საწყისის, სიმარტივის შესახებ.

დასაბუთების ბუნება მტკიცება-უარყოფაში მდგომარეობს; დასაბუთება წარმოებს მსჯელობის საშუალებით. მტკიცება-უარყოფა არის ლოგიკური სირთულე (როგორც ეს არისტოტელეს ესმოდა); რთული წინასწარ გულისხმობს მარტივს, ამიტომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს მარტივი. აქ ლაპარაკია განსაზღვრების სიმარტივეზე, რადგან: მტკიცება-უარყოფა წინასწარ გულისხმობს საგანს. თუ დასაბუთების პრინციპია დებულება: „თუ არის A, მაშინ არის B“ (როგორც საფუძველ-შედეგის დამოკიდებულება), მაშინ პასუხი კითხვაზე, თუ „რა არის A“, არის განსაზღვრება და არა დასაბუთება. დასაბუთება, როგორც ითქვა, მსჯელობის ბუნებისაა, განსაზღვრება კი მარტივია, ამიტომ ის წინ უსწრებს დასაბუთებას. განსაზღვრება არ არის დასაბუთება. განსაზღვრება შებრუნებადია, დასაბუთება კი არა. განსაზღვრება რომ დასაბუთება იყოს, მაშინ შებრუნებადობა დასაბუთებაში არაფრის დასაბუთებას არ მოგვეცემდა. განსაზღვრება არ არის მსჯელობის ბუნებისა. მსჯელობა რომ განსაზღვრება იყოს, მაშინ, ფიქრობდა არისტოტელე, დასაბუთება, შებრუნებადობის და სიმარტივის გამო, შეუძლებელი იქნებოდა³. განსაზღვრება მარტივი დადებითობის ბუნებისაა, ამიტომ ის არის ანალიზური, მაშინ როცა მსჯელობა და დასაბუთება ლოგიკური სირთულის (მტკიცება-უარყოფის) ბუნებისაა, ე. ი. სინთე-

¹ არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, წ. 1, თავი 25.

² იქვე, თავი 2, 72 a 32 და შემდეგ.

³ არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, წ. 11, თ. 4.

ზურია. მსჯელობა, მაგალითად, დანასკვი რომ იყოს განსაზღვრება, მაშინ არისტოტელეს აზრით, შებრუნებადი იქნებოდა წანამძღვრებიც, საშუალო ცნება ადრევე იგულისხმებდა იმას, რაც უნდა დასაბუთდეს, ამიტომ შეუძლებელი იქნებოდა დასაბუთება¹. გარკვეული რეალური განსაზღვრება, ფიქრობს არისტოტელე, ადგენს ცნებას, რომელიც დასკვნაში ასრულებს საშუალო ტერმინის როლს (ასეთი დასკვნა არის დასაბუთება); ასეთი საშუალო არ საბუთდება, ის არის დაუსაბუთებელი „მიზეზი“².

დასაბუთების საწყისის ასეთი სიმარტივის აღიარება არ უნდა იყოს სწორი. განსაზღვრება შებრუნებადია. თუ ეს ასეა, მაშინ ის განსხვავებასაც გულისხმობს. შებრუნება შეუძლებელია განსხვავების გარეშე. თუ განსასაზღვრი და განმსაზღვრელი ერთიმეორისაგან როგორმე არ განსხვავდება, მაშინ შებრუნებადობა აზრს ჰკარგავს. სიმარტივე არის სიცარიელე. თუ განსაზღვრება მარტივია, თუ მისი შინაარსი მარტივად დადებითობაა, მაშინ მას არ ჰქონია შინაარსი, ის ცარიელი უარყოფითობა ყოფილა; ეს მაშინ, როცა განსაზღვრება სწორედ შინაარსს, სახელდობრ, ცნების შინაარსს ადგენს. ცნების შინაარსის დამდგენი განსაზღვრება არ შეიძლება იყოს სიმარტივის ბუნების მქონე, ის არ შეიძლება არ იყოს მსჯელობა, განსხვავების შემცველი დადებითობა. განსაზღვრება შეიცავს არა მარტო განსხვავებას, ის დაპირისპირების შემცველიცაა, რამდენადაც განსაზღვრება არის უახლოესი გვარის და სპეციფიკური განსხვავების, ე. ი. ზოგადის და კერძოს ერთიანობის დადგენა.

ამიტომ მცდარია დასაბუთების საწყისის დასაბუთების გარეთ გატანა; დასაბუთების საწყისი დასაბუთების ბუნების უნდა იყოს და არა რაღაც მისტყური დადებითობა (არისტოტელესთან განსაზღვრების მარტივი დადებითობა იგივეა, რაც „უსიას“ მისტყური სიმარტივე). დასაბუთების საწყისი არ არის მარტივი. დასაბუთების საწყისი დასაბუთების არსებაა და ცხადია, დასაბუთების ბუნების იქნება. დასაბუთების საწყისის დასაბუთების გარეთ გატანა იწვევს უსასრულო რეგრესს.

3. ნათქვამიდან უშუალოდ გამომდინარეობს ის, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს შინაგანი უარყოფის შემცველი და-

¹ არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, წ. II, თ. 4.

² იქვე, თავი 8.

დებიტობა. თუ დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს არც წმინდა დადებითობა და თუ რაიმეს დადგენა, როგორც საწყისი, უნდა იყოს შინაარსის, ე. ი. განსხვავებულობის მქონე, მაშინ, ცხადია, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს უარყოფის შემცველი დადებითობა, სადაც დადებითობის და უარყოფითობის მომენტები მხოლოდ შედარებითი ბუნების იქნებიან. თუ დადებითობა და უარყოფითობა აღებულ იქნა აბსოლუტური მნიშვნელობით, მაშინ ისინი ერთიმეორეს გააბათილებენ და დასაბუთების საწყისი, ისე როგორც დასაბუთება, რომელიც მტკიცება-უარყოფით ხორციელდება, შეუძლებელი იქნება. პლატონის მიერ აღმოჩენილი შედარებითი უარყოფის ცნება (გარკვეული თხზულებაში „სოფისტი“) ვერ გაიგო არისტოტელემ და ამიტომ ასცდა დიალექტიკის გზას, როგორც საერთოდ, ისე ლოგიკაშიც.

თუ დადებითობა არის უარყოფის შემცველი, მაშინ ის არის სინთეზური. დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს სინთეზური. დადებითობას და უარყოფითობის ერთიანობა, როგორც ვიცით, მეტია მსჯელობაზე, ის არის შუალობითი კავშირი, ამ აზრით, დასკვნა. მაშასადამე, დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს დასკვნის ხასიათის: დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება არ იყოს დასაბუთების ბუნების; დადებითობის და უარყოფითობის ერთიანობა. დასაბუთების არსებას წარმოადგენს.

4. რადგან დასაბუთების საწყისი არის უარყოფის შემცველი დადებითობა, ამიტომ და ამის გამო დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს **ზოგადობის** ბუნებისა, სახელდობრ, შინაარსეული ზოგადობის ხასიათისა.

ჯერ კიდევ არისტოტელემ ამბობდა, რომ ზოგადის საფუძველზე ჩვენ ვიცით ესეც და სხვაც; ეს ორი არის კერძოები, რომელთა საფუძველსაც ზოგადი უნდა წარმოადგენდეს. ზოგადი არის ერთიანობა „ამის“ და „სხვის“. არისტოტელემ იმასაც ამბობდა, რომ დასაბუთების ზედა საზღვარი არის კატეგორიები. ¹ თუ „ეს“ და „სხვა“ აყვანილ იქნა კატეგორიალურ აზრამდე და მათ დასაბუთების ელემენტებად განვიხილავთ, მაშინ „ეს“ და „სხვა“ იქნება მტკიცება და უარყოფა; ზოგადი კი მათი ერთიანობა იქნება. ეს იქნება შინაარსეული ზოგადობა, რომელიც ერთეულის ბუნების გამომთქმელიც იქნება; ამიტომ, თუ განსაზღვრება გამოთქვამს ერთეულის ბუნებას (თანახმად არისტოტელეს

¹ არისტოტელეს „კატეგორიები“, თ 5; „პირველი ანალიტიკა“, წ. I, თავები 19, 22, 27—30.

მტკიცებისა), მაშინ ამ ერთეულის ბუნება არ არის მარტივი, არამედ შინაარსეული ზოგადობაა (თვითონ არისტოტელეს მიხედვითაც, ზოგადი ზომ ერთეულის ბუნებას წარმოადგენს).

დასაბუთების, როგორც ერთიანი სისტემის, საწყისი არ შეიძლება არ იყოს ზოგადი იმ აზრითაც, რომ ის არის დასაბუთების არსება, აზრის ყველა ფორმის და მათი ლოგიკური კავშირის საერთო და არსებითი აზრი. საერთო და არსებითი კი არის გარკვეული, „არსებითი ზოგადი“.

არისტოტელე აღნიშნავდა, რომ საშუალო ცნება არის ზოგადი კიდურების მიმართ¹. ეს ზოგადობა, ცხადია, არ შეიძლება იყოს მოცულობითი ხასიათისა (ასეთია არა საშუალო ცნება, არამედ სწორედ დიდი ცნება სილოგიზმის ტერმინებში). ეს არის გარკვეული ერთიანობა განსხვავებულთა, სახელდობრ, ერთეულის (მცირე) ცნების და ზოგადი (დიდი) ცნების ერთიანობა.

მაშასადამე, დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს შინაარსეული ზოგადის ხასიათის.

5. დასაბუთების საწყისი, როგორც დასაბუთების ზოგადი, ცხადია, უნდა იყოს ერთი. დასაბუთების საწყისი აუცილებლად უნდა იყოს ერთი; დასაბუთებას უნდა ჰქონდეს ერთი საწყისი.

არისტოტელეს აზრით, დასაბუთება არის ბევრი, რადგან (უპირველეს ყოვლისა) არსებობს ისეთი დასკვნები, რომელთა საშუალო ცნებები დეფინიციით არის დადგენილი (ე. ი. საგნის არსებას გამოთქვამენ) და ამიტომ დასაბუთებას წარმოადგენენ. ამიტომ არსებობს ზოგადი საწყისებიც, რამდენიმე უზოგადესი საწყისი, რომელთაგან „ყველაზე უცილობელია“ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება². მაშასადამე, ყველაზე უზოგადესი საწყისი ყოფილა მხოლოდ ერთი. არისტოტელესათვის დასაბუთების უზოგადესი საწყისი არის წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება, ალბათ, იმიტომ, რომ ეს დებულება დასაბუთების არსებას გამოთქვამს; დასაბუთების არსება, არისტოტელესათვის, მდგომარეობს ერთდროულ მტკიცება-უარყოფის შეუძლებლობაში (ერთსა და იმავეზე ერთისა და იმავეს მტკიცება-უარყოფის შეუძლებლობაში). დასაბუთებას, ცხადია, ერთი არსება უნდა

¹ „მეორე ანალიტიკა“, წ. I, თავი მე-11.

² არისტოტელეს „მეორე ანალიტიკა“, თავი 22; „მეტაფიზიკა“, III 2, 99, b 27-31; იქვე, IV, 3, 1005 b 19-23.



ჰქონდეს. დასაბუთების საწყისი, როგორც მისი არსება, არის ერთი, არისტოტელე ფიქრობდა, რომ ნაკლები პოსტულატებიდან და წინამძღვრებიდან გამოსული დასაბუთება უკეთესია¹; თუ ეს ასეა, მაშინ სრულ დასაბუთებას ერთი სრული საწყისი უნდა ჰქონდეს.

თანამედროვე მათემატიკური ლოგიკის აზრით, დასაბუთების საწყისი არის ბევრი; რომელიმე სისტემის აქსიომები ბევრია; ამას ემატება მეტალოგიკური წესებიც. მაგრამ ბევრ აქსიომათაგან თითოეული არის ტავტოლოგიური დებულება. აი სწორედ ტავტოლოგიურობა ყველა აქსიომისა და თვითონ აქსიომის ცნება (რომელიც მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს) მოითხოვს ერთ საწყისს; ერთი საწყისი აუცილებელია.

დასაბუთების საწყისთა სიმრავლის აღიარება არის ლოგიკისადმი ლალატი (რასაც იწვევს ემპირიზმის ზედმეტი სიჭარბე არისტოტელესთანაც და მათემატიკურ ლოგიკაშიც), რადგან ბევრ საწყისს, როგორც საწყისს, მხოლოდ ერთი საწყისით ექნებათ აზრი; სხვანაირად შეუძლებელია.

რადგან წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება უარყოფითი ხასიათისაა, ამიტომ, როგორც ეს ზემოთ რამდენჯერმე აღინიშნა, მას რალაც დადებითი უნდა უსწრებდეს წინ. ისიც ვიცით, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლობას წინ უსწრებს წინააღმდეგობა, წინააღმდეგობას კი — ერთიანობა. როგორც ვიცით, ლოგიკურში უზოგადესი არის კატეგორია. ამიტომ დასაბუთების საწყისს კატეგორიულობის ნიშანი უნდა ჰქონდეს. არისტოტელემ ვერ მონახა უზოგადესი, რადგან მას არ გაურკვევია კატეგორიების კავშირის ბუნება (თუმცა დასაბუთების ზედა საზღვრად კატეგორიები აღიარა, აღიარა ის, რაც სხვაზე გამოითქმის, მაგრამ სხვა მასზე არ გამოითქმის. დასაბუთების ქვედა საზღვრად კი აიღო ერთეული საგნის არსება, ე. ი. ის, რაზედაც სხვა გამოითქმის, მაგრამ რაც სხვაზე არ გამოითქმის; თუმცა ასეთი პირველი სუბიექტი სწორედ პირველ კატეგორიას წარმოადგენდა არისტოტელესათვის)².

¹ მისივე „მეორე ანალიტიკა“, წ. 1, თ. 25.

² იხ. არისტოტელე, „მეორე ანალიტიკა“, წ. 1, თ. 19.

მტკიცება-უარყოფის ერთდროულ შეუძლებლობას წინ უნდა უსწრებდეს მტკიცება-უარყოფის ერთიანი აზრი, რომელიც დასაბუთების საწყისს უნდა წარმოადგენდეს. ასეთი რამ შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი.

6. დასაბუთებისათვის აუცილებელია საწყისი. მაგრამ დასაბუთებისათვის მისი საწყისის აუცილებლობა უნდა განსხვავდებოდეს ფორმალურ-ლოგიკურ დასაბუთებაში განხორციელებული აუცილებლობისაგან. ეს არ ნიშნავს პირველ აუცილებლობის არარსებობას, არამედ მიუთითებს იმაზე, რომ ეს აუცილებლობა უნდა იყოს თავისებური, სახელდობრ, თავისებური დასაბუთების აუცილებლობა.

დასაბუთების საწყისი, როგორც სწორედ დასაბუთების საწყისი, განისაზღვრება დასაბუთების ბუნებით; როგორცაა დასაბუთება, ისეთია მისი საწყისი. ამიტომაც, რომ სხვადასხვა სისტემისათვის განსხვავებულ საწყისებს (აქსიომებს) ეძებენ; ყოველ სისტემას (გეომეტრიულ, ფორმალურ-ლოგიკურ თუ მათემატიკურ-ლოგიკურ სისტემას) სხვადასხვა აქსიომები აქვს.

დასაბუთებაში განხორციელებული აუცილებლობა განსხვავდება დასაბუთებისათვის საწყისის აუცილებლობისგან, მაგრამ ეს უკანასკნელიც ლოგიკურ აუცილებლობას უნდა წარმოადგენდეს. დასაბუთებისათვის მისი საწყისის აუცილებლობა უნდა იყოს თავისებური ლოგიკური აუცილებლობა, რადგან თუ დასაბუთებაში განხორციელებული აუცილებლობა გაგებულ იქნა (და დღემდე ეს ასე იყო გაგებული) როგორც საფუძვლიდან შედგენის მიღების აუცილებლობა, მაშინ დასაბუთებისათვის მისი საწყისის აუცილებლობა, ეს იქნება და უნდა იყოს შედგენისათვის საფუძვლის აუცილებლობა, იგი უნდა წარმოადგენდეს თავისებურ დადებით რეგრესულ დასკვნას, მაშინ როცა დადებით-რეგრესული დასკვნა ფორმალურ ლოგიკაში შეცდომას წარმოადგენს.

დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს ის, რასაც დასაბუთების შინაგანი აზრი წარმოადგენს (ჯერ კიდევ არისტოტელე ამბობდა, რომ სილოგიზმი ეხება შინაგან აზრს და არა გარეგან გამოხატულებას).¹ ამიტომ იგი დასაბუთების ბუნების უნდა იყოს, ე. ი. თავისებურ ლოგიკურ აუცილებლობას უნდა წარმოადგენდეს. რაიმეს ლოგიკური აუცილებლობის ჩვენება სხვა არაფერია, თუ არა მისი დასაბუთება. ამიტომ

¹ არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, წ. 1, თავი 10.

დასაბუთებისათვის მისი საწყისის აუცილებლობა განსორციელდება თავისებურ დასაბუთებაში. ეს გარემოება კი სიძნელეს წარმოადგენს, სახელდობრ, შემდეგ სიძნელეს; თუ დასაბუთებისათვის მისი საწყისის აუცილებლობაც დასაბუთებაა, მაშინ ამ დასაბუთებას სხვა საწყისი დასჭირდება და ა. შ. უსასრულოდ. დასაბუთება ხორციელდება საწყისის საფუძველზე, ამიტომ, ერთი შეხედვით, შეუძლებელი უნდა იყოს დასაბუთების საწყისის დასაბუთება. ჩვენ აქ, ჯერჯერობით იმის აღნიშვნით დავეკმაყოფილებით, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს დასაბუთების გარკვეული საფუძველი და საშუალება, რომელსაც დასაბუთება იყენებს, ამდენად ის ამ დასაბუთებაში შეიძლება ვერ დასაბუთდეს; მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ დასაბუთების საწყისის, როგორც მისი საფუძვლის და საშუალების, აუცილებლობის ჩვენება არ შეიძლება არ იყოს თავისებური დასაბუთება.

დასაბუთებისათვის საწყისი აუცილებელია, უსაწყისო დასაბუთება არ არის დასაბუთება, ამიტომ დასაბუთების საწყისის უარყოფა შეუძლებელი უნდა იყოს. ეს იმას ნიშნავს, რომ დასაბუთების საწყისის უარყოფის შეუძლებლობა დასაბუთებისათვის მისი საწყისის აუცილებლობაა. დასაბუთების საწყისის უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ეს უარყოფა თვითონ უნდა დაექვემდებაროს დასაბუთების საწყისს, რამდენადაც უარყოფა დასაბუთების ერთ მომენტს წარმოადგენს; დასაბუთება ხორციელდება მტკიცება-უარყოფის საშუალებით. დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს ის, რის უარყოფაც შეუძლებელია; დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს ის საფუძველ-საშუალება, რომლის მოხმარებაც დასაბუთება ჰქვია. დასაბუთების საწყისის, როგორც დასაბუთების აუცილებელი საშუალების, უარყოფის ცდა თვითონ მოიხმარს და, ამ აზრით, ადგენს მას. აქ ხორციელდება დასაბუთების საწყისის აუცილებლობა, ე. ი. ხორციელდება მისი დასაბუთება. თუ ეს ასეა, მაშინ ყველაფერი დასაბუთდება, დასაბუთდება მისი საწყისიც, მაგრამ ისე, რომ დასაბუთებაში რეგრესის საშიშროება არ იარსებებს.

მაშასადამე, დასაბუთების საწყისის აუცილებლობა თავისებურია და ის თავისებურ დასაბუთებას წარმოადგენს.

7. ზემოთქმულიდან უშუალოდ გამომდინარეობს, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს ისეთი საშუალება-საფუძველი, რომელიც მოიხმარება ყველაფრის დასაბუთებისათვის, მათ შორის თვითონ მისი დასაბუთებისთვისაც, ე. ი. ის უნდა იყოს რაღაც თ ვ ი თ ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ი.

მართლაც, იმის ჩვენება, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს ასეთი და არა სხვანაირი, უკვე არის მისი დასაბუთება. ამ დასაბუთების საწყისიც იგივე საწყისი უნდა იყოს, რაც სხვის დასაბუთების საწყისს წარმოადგენს. ეს იმას ნიშნავს, რომ დასაბუთების საწყისი არის ზოგადი ბუნების — სხვაზეც ვრცელდება და თავის თავზეც — ასეთი ზოგადობა დასაბუთებაში შეიძლება იყოს მხოლოდ თვითსაფუძველი.

როცა აქსიომას დასაბუთების გამოსავლად ათავსებენ, ე. ი. როცა აქსიომას მიიჩნევენ დასაბუთების საწყისად, მაშინ ამტკიცებენ იმას, რომ დასაბუთებისათვის აუცილებელია დაუსაბუთებელი დებულება, როგორც მისი საწყისი, მაგრამ, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, დასაბუთებისათვის აქსიომის აუცილებლობის ჩვენება, ეს უკვე მისი დასაბუთებაა; ეს კი დასაბუთებისათვის თვითსაფუძვლის, როგორც საწყისის, მოთხოვნას ნიშნავს.

არისტოტელეც კი აღნიშნავდა, რომ ჭეშმარიტი და პირველადი არის „ის, რაც აუცილებელია არა სხვისი საშუალებით, არამედ თავის თავის საშუალებით“. ¹ სწორედ ამიტომ მოითხოვენ იმას, რომ ლოგიკა დააფუძნონ იმას, რაც თავის თავს აფუძნებს, რათა ლოგიკა გადაურჩეს უსასრულო რეგრესს—დანგრევას. მაგრამ ასეთი თვითსაფუძველი უნდა იყოს ლოგიკური და არა თავისუფალი ნებისყოფა, როგორც ამას დინგლერი ² აღიარებს, და რაც წარმოადგენს არა ლოგიკის დაფუძნებას, არამედ ლოგიკის უარყოფას, ლოგიკიდან გაქცევას.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დასაბუთების საწყისი, როგორც თვითსაფუძველი, უნდა იყოს სინთეზური, უარყოფის შემცველი დადებითობა და არა ტავტოლოგიური დებულება, რადგან დასაბუთების თუ თვითსაფუძვლის ტავტოლოგიურობა ლოგიკურ სიყალბეს წარმოადგენს, რადგან ასეთი ტავტოლოგიურობა არის დასაბუთებლის გაიგივება დამსაბუთებელთან, რაც, ცხადია, შეცდომას ნიშნავს.

თუ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს რაღაც თვითსაფუძველი, მაშინ: 1) ის იქნება ლოგიკური უპირობო. ლოგიკურად პირობითი არის ის, რასაც აქვს გარეგანი ლოგიკური საფუძველი; ეს არის „თუ-მაშინ“-ის პრინციპის გამოყენება; ლოგიკური უპირობო კი უნდა იყოს

¹ არისტოტელე, ტოპიკა I, 1, 100 a 30—b 21.

² H. Dingler: Der Zusammenbruch der Wissenschaft. 1926. გვ. 74.
იხ. მიხეივ. Philosophie der Logik und Arithmetik, 1931. გვ. 22.

ლოგიკური *causa sui*; 2) ეს თვითსაფუძველი, უკეთ, თვითდაფუძვნება იქნება გარკვეული „დასაბუთების დასაბუთება“, რომელიც ლოგიკური ზემომართება იქნება და არა შეცდომა. არისტოტელეს მიერ აღნიშნული „დასაბუთების დასაბუთების“,¹ როგორც შეცდომის, დაუძლეველი სიძნელის თავიდან აცილება მართლაც შეუძლებელია, თუ ლოგიკური საფუძველი გაიგივებულია გარეგან საფუძველთან, თუ ლოგიკურში მოქმედებს მხოლოდ პრინციპი „თუ მაშინ“, (როგორც საფუძველ-შედევს დამოკიდებულება და არა როგორც იმპლიკაცია).

გასაგებია, რომ დასაბუთების საწყისი, როგორც დასაბუთების ლოგიკური საშუალება, არ შეიძლება იყოს დასაბუთების წინამძღვარი, დასაბუთებამდე არსებული, რადგან ასეთ შემთხვევაში მასსა და დასაბუთებას შორის კავშირი იქნებოდა ახალი დასაბუთება, რომელსაც ახალი საწყისი დასჭირდებოდა და ა. შ. უსასრულოდ. ამიტომ დასაბუთების საწყისი, როგორც მისი აუცილებელი საშუალება, უნდა იყოს თვითონ დასაბუთებაში, მის შიგნით; ის უნდა იყოს შინაგანი საფუძველი. ამავე დროს, ამ საშუალების ბუნება უნდა განისაზღვრებოდეს იმით, რის საშუალებასაც ის წარმოადგენს. საწყისი განსაზღვრული უნდა იყოს იმით, რის საწყისსაც ის წარმოადგენს. თვითონ საწყისს უნდა ჰქონდეს დასაბუთების ხასიათი; სხვანაირად შეუძლებელიცაა, თუკი ის არის ლოგიკური თვითსაფუძველი — ლოგიკური *causa sui*, მაგრამ გასარკვევია ის, თუ რას წარმოადგენს ეს თვითსაფუძველი? შესაძლებელია ლოგიკური *causa sui* თუ არა? დასაბუთების საწყისი, როგორც თვითსაფუძველი, ზომ არ არის რაღაც ინტუიციური? ჯერ პასუხი გავცეთ ამ უკანასკნელ საკითხს, შემდეგ კი დანარჩენ საკითხებს.

დასაბუთების საწყისად ინტუიციურის აღება იგივეა, რაც დასაბუთების საწყისად აქსიომების აღიარება, ამიტომ ჩვენ ახლა უნდა გადავიდეთ იმის გარჩევაზე, შეიძლება თუ არა აქსიომები იქნეს აღიარებული დასაბუთების საწყისად; ჩვენ გვგონია, რომ ლოგიკის აქსიომატიზაცია შეუძლებელია, ლოგიკის სფეროში დასაბუთების საწყისად აქსიომები არ გამოდგება.

¹ არისტოტელეს „მეორე ანალიტიკა“, წ. 1, თ. 22; წ. 11 თ. 13.



1. რომელიმე მეცნიერების, როგორც დასაბუთების სისტემის, აქსიომებზე დაფუძნება, ე. ი. დასაბუთების საწყისად აქსიომების აღება — მეცნიერების აქსიომატიზაცია თუ ფორმალიზაცია შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ ეს მეცნიერება არის კერძო — სპეციალური მეცნიერება, თუ ის არ არის ფილოსოფიური მეცნიერება, რადგან: 1) აქსიომების საწყისად მიღება, ეს არის დაუსაბუთებლის საწყისად მიღება,¹ და მეცნიერება ეყრდნობა მასში დაუსაბუთებელს (მაგალითად, ფილოსოფიურ კატეგორიებს), თუ იგი არის კერძო მეცნიერება, 2) ფილოსოფიური მეცნიერების საწყისად დაუსაბუთებელი დებულებების აღება შეუძლებელია, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, საჭირო გახდებოდა სხვა ფილოსოფიის აღიარება და ა. შ. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ აქსიომატური მეთოდი არის კერძო-მეცნიერული მეთოდი. აქსიომატური მეთოდი, მართლაც, მიჩნეულია ერთ-ერთ მეთოდად, კერძო მეცნიერების (მაგალითად, გეომეტრიის) ერთ-ერთ მეთოდად. ამიტომ ის არ არის ზოგად-ლოგიკური მეთოდი. ლოგიკაში არაფერი არ შეიძლება იყოს დაუსაბუთებლად დატოვებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში სხვა — ახალი ლოგიკა იქნებოდა აუცილებელი. სადაც დასაბუთებასთან ერთად დაუსაბუთებლობაცაა, იქ არის კერძობა, ცალმხრიობა და არა ზოგადობა.

2. დასაბუთების აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ რაიმე უნდა გამართლდეს; ეს გამართლება უნდა მოხდეს დასაბუთების დასრულებით, დასაბუთების ბოლოს და თვითონ დასაბუთების პროცესში. ამიტომ დასაბუთების აზრს ეწინააღმდეგება ლოგიკური ჭეშმარიტების მოთავსება დასაბუთების დასაწყისში. „ჭეშმარიტება იმყოფება არა დასაწყისში, არამედ — ბოლოში, უფრო სწორად, გაგრძელებაში“², ამიტომ არ არის სწორი დასაბუთების დასაწყისში აქსიომების, როგორც უცილობელი ჭეშმარიტების, მოთავსება. ყოველგვარი ჭეშმარიტება, კერძოდ, ლოგიკური ჭეშმარიტება არ არის დასაწყისში, არამედ „გაგრძელებაში“ — თვითონ დასაბუთებაში.

¹ დ. პილბერტის აზრით, აქსიომატურ მეთოდში ლოგიკური ეფუძნება არა-ლოგიკურს; ეს გარემოება, მისი აზრით, კანტის ფილოსოფიური სახელმძღვანელო დებულებაა. იხ. მისი „გეომეტრიის საფუძვლები“, 1948 წ. რუს. გამოც. გვ. 351, 353, 360, 366, 377. იხ. ზემოთ § 203 — „აქსიომატური მეთოდი“.

² ე. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 168.

3. აქსიომატური მეთოდის აზრი ემყარება იმას, რომ დასაბუთების საწყისი, როგორც დასაბუთების არსება, დასაწყისში გადაიტანოს, დასაწყისში მოათავსოს ის, რაც შემდეგ — გაგრძელებაში თუ ბოლოსაა. თუ დასაბუთების არსება, სისრულით აღებული, გადავიტანეთ დასაწყისში, შემდეგ დასაბუთება ზედმეტი გახდება. თუ ის, რაც დასაბუთების ბოლოს უნდა იყოს, მოვაქციეთ თავში — დასაწყისში, მაშინ, ცხადია, რომ დასაბუთებელი წინასწარ გვაქვს წარმოდგენილი როგორც დამსაბუთებელი; ცხადია, რომ ასეთ შემთხვევაში დასაბუთება ზედმეტი გახდებოდა და თვითონ დასაბუთების ასეთი გადაბრუნება მხოლოდ შეცდომა იქნებოდა.

4. თუ დასაბუთებას წინ უსწრებს უშუალო დადებითობა, როგორც დასაბუთების ზოგადი აზრი, როგორსაც აქსიომები წარმოადგენენ, მაშინ შეუძლებელია ასეთი გარემოების განხორციელება, რადგან: 1) ზოგადი არის ის, რაც გამოითქმის სხვადასხვაზე, ის არის საერთო სხვადასხვაობისათვის; ეს განსხვავებულობა აუცილებელია ზოგადისათვის, მაგრამ იგი (განსხვავებულობა) ანგრევს უშუალობას, მასში შეაქვს შუალობითობა. ზოგადობა, როგორც განსხვავებულთა ერთიანობა, შეუძლებელია იყოს უშუალო თუ ინტუიციური და პირიქით; 2) ასეთი დადებითობა არის მსჯელობის დადებითობა, ამიტომ იგი, როგორც ვიცით, აუცილებლობით შეიცავს განსხვავებულობას; განსხვავებულობა კი ხსნის წმინდა დადებითობას — უშუალობას თუ ინტუიციურობას.

5. უშუალო — დაუსაბუთებელი ვერ ამართლებს დასაბუთებულს, დასაბუთებადს, დასაბუთებულს თუ დასაბუთებას, რადგან ა) ეს არის დასაბუთების დაყვანა დაუსაბუთებელზე; დასაბუთების დაყვანა დაუსაბუთებელზე კი დასაბუთების გაუქმებაა; ბ) დაუსაბუთებელი ვერ მისცემს აზრს დასაბუთებას, ის მის საწყისად ვერ გამოდგება; დასაბუთების არსება არ შეიძლება იყოს დაუსაბუთებელი; გ) დასაბუთების დაუსაბუთებელზე დაყვანა, როგორც მართლაც დაყვანა, თვითონ არის გარკვეული დასაბუთება, ამიტომ უშუალოც მასში მოექცევა, ე. ი. გაუქმდება იგი, ყველაფერი დასაბუთებაში შევა, არაფერი არ დარჩება დასაბუთების გარეთ; დ) დაუსაბუთებლის და დასაბუთების კავშირი იქნება გადაუწყვეტელი წინააღმდეგობა, ლოგიკური შეცდომა; ე) თუ ამ წინააღმდეგობას აქვს საფუძველი, მაშინ ის წყდება; ეს გადაწყვეტა კი იქნება დასაბუთება, რომელშიც მოექცევა უშუალო საწყისი, ე. ი. ამით იგი გაშუალდება, დასაბუთდება, უშუალობა გაუქმდება. ამრიგად,

დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს უშუალო — არც ინტუიცი, არც ლოგიკური უშუალო.

6) თუ დასაბუთების საწყისი მხოლოდ უშუალოა, მაშინ ადგილი აქვს უშუალოს და შუალობის გათიშვას, რაც საერთოდ შეუძლებელი და დაუშვებელია ლოგიკაში, რადგან დასაბუთება არის შუალობის და უშუალობის ერთიანობა. უშუალობის და შუალობის გათიშვა საფუძვლად უდევს ლოგიკის აქსიომატიზაციას; აქსიომები მხოლოდ უშუალო არიან. უშუალოს და შუალობითის გათიშვა ორივეს აზრს უკარგავს; ისინი ფარდობითი ცნებებია და აზრი აქვთ მხოლოდ ერთიანობაში. შუალობის და უშუალობის დიალექტიკის გადაწყვეტა წყვეტს დასაბუთების საწყისის პრობლემას. უშუალოს და შუალობითის კავშირის არადიალექტიკური გაგება დასაბუთების საწყისის და საერთოდ დასაბუთების პრობლემის გადაწყვეტას შეუძლებელს ხდის. უშუალოს და შუალობითის კავშირის დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს გაშუალებული, რადგან ის არის სწორედ დასაბუთების საწყისი, ის გაშუალებულია იმით, რის საწყისსაც ის წარმოადგენს. სხვანაირად შეუძლებელია.

7. თუ დასაბუთების საწყისი არის ზოგადი, მაშინ ის გაშუალებული უნდა იყოს კერძოთი. დასაბუთების საწყისი, როგორც ზოგადი, არ შეიძლება იყოს უშუალო, რადგან მხოლოდ ზოგადი, როგორც ვიცით, კერძოთია გაშუალებული. დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს მხოლოდ კერძო. რადგან კერძო არის ზოგადის კერძო; კერძო გაშუალებულია ზოგადით. დასაბუთების საწყისი არ უნდა იყოს არც მხოლოდ კერძო, არც მხოლოდ ზოგადი, ის უნდა იყოს კერძოსა და ზოგადის ერთიანობა; უკეთ, დასაბუთება უნდა წარმოადგენდეს კერძოსა და ზოგადის ერთიანობას, დასაბუთების საწყისი კი ამ ერთიანობის საწყისი იქნება.

8. დასაბუთების საწყისად აქსიომა მიღებულ იქნა უსასრულობაში რეგრესის შესაჩერებლად; ის შემოყვანილ იქნა უსასრულო რეგრესის გამო. ამიტომ აქსიომა ამ რეგრესს გულისხმობს წინასწარ, ის ამ რეგრესით განისაზღვრება. აქსიომა დასაბუთებაში უსასრულო რეგრესს აჩერებს ხელოვნურად. ყოველივე, რაც სხვით არის განსაზღვრული, არ შეიძლება იყოს საწყისი. ასეა აქსიომაც, რომელიც განსაზღვრულია უსასრულო რეგრესის საშინროებით. აქსიომა რეგრესს დასაბუთებაში ვერ აჩერებს, პირიქით — „ქმნის“ მას, რადგან ის აუცილებლობით გულისხმობს უსასრულო რეგრესს.

მათემატიკურ ლოგიკაში აქსიომების გამოყენებისთვის აუცილებელია მეტაწესები, რომელთა მოხმარა ახალ მეტაწესებს მოითხოვს და ა. შ.

9. როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, აქ კი არგუმენტის სახით იქნება წარმოდგენილი, აქსიომად გამოდგება მხოლოდ ზოგიერთი დებულება, ე. ი. აუცილებელია დებულებების აქსიომებად ამორჩევა, მაგრამ ეს ამორჩევა უკვე არის დასაბუთება. იმის დადგენა, რომ სწორედ ეს და არა სხვა დებულება გამოდგება აქსიომად, უკვე მის დასაბუთებას წარმოადგენს; ამ დასაბუთებით იხსნება ამორჩეული დებულების აქსიომობა, რადგან ეს უკანასკნელი მასზეა დაქვემდებარებული, ე. ი. მეორადია და არა პირველი.

10. ამორჩევა მოითხოვს საფუძველს, ე. ი. იმას, რის გამოც ამოვირჩიეთ აქსიომად რომელიმე დებულება; ეს ამორჩევა მოხდა რაღაცის საფუძველად გამოყენებით; საფუძველის გამოყენებას კი დასაბუთება ჰქვია. ამდენად აქსიომა გამოდის დასაბუთების შედეგი და არა დასაწყისი, ე. ი. აქსიომა, როგორც დასაბუთებისათვის პირველი და დაუსაბუთებელი, იხსნება.

11. მცდარია აქსიომის ამორჩევის საფუძველად შეთანხმების აღება (კონვენციონალიზმი), რადგან: ა) შეთანხმება საჭიროებს რაღაც საფუძველს (კატეგორიული აზრით აღებულ საფუძველს, „რადაც“ არის კატეგორია), რომელიც მის მიმართ არის პირველი და რასაც, ცხადია, „შეთანხმების“ გზით მიღებული აქსიომა დაემყარება; ეს კი აქსიომის გაუქმებაა; ბ) თუ შეთანხმება აბსოლუტურია, მაშინ საჭირო იქნება შეთანხმება შეთანხმების შესახებ, რაც ქმნის წრეს და უსასრულო რეგრესს; გ) აქსიომას განსაზღვრავს შეთანხმება, როგორც რაღაც საფუძველი, ამდენად მისი პირველობა იხსნება; აქსიომა ხდება გაშუალებული, მაშინ როცა აქსიომა უნდა იყოს სწორედ უშუალო; დ) შეთანხმება გულისხმობს შესათანხმებელს, იმას, რის შესახებაც უნდა შევთანხმდეთ. შეთანხმებას განსაზღვრავს ის, რის მიმართაც ხდება შეთანხმება. ამდენად, შეთანხმება არ არის თავისუფალი; ამ გაგებით ის აზრს ჰკარგავს; შედეგით განისაზღვრება ის, რაც შედეგს უნდა უსწრებდეს წინ და განსაზღვრავდეს; ე) თუ აქსიომა არის ის, რის შესახებაც შეუძლებელია არ შევთანხმდეთ, მაშინ მოქმედებს აუცილებლობა, ისიც — უპირობო აუცილებლობა; ეს კი აუქმებს შეთანხმებას, რომელიც თავისუფალი უნდა იყოს; ვ) თუკი აქ არ არის აუცილებლობა, მაშინ აქსიომა

ყოფილა ნებისმიერი, ე. ი. შეთანხმება არ ყოფილა საჭირო. თავი-
სუფალი ნებისმიერება კი ქმნის ქაოსს, რომელიც დასაბუთებას აუქმებს
მებს და, ცხადია, ვერ აფუძნებს; დასაბუთებისათვის მთავარი სწო-
რედ აუცილებლობაა. „შემწყნარებლობის პრინციპი“ არ შეიძლება
იყოს პრინციპი. უპრინციპობა პრინციპს აუქმებს და თვითონ არ შე-
იძლება იყოს პრინციპი.

12. აქსიომა არის გარკვეული შინაარსის მქონე დებულება, ამი-
ტომ მისი საწინააღმდეგოც შესაძლებელია; დასაბუთების გარეშე
ორივე ამ დებულების აქსიომად აღება ერთი და იგივე უფლებით
შეგვიძლია. თუ შესაძლებელია აქსიომებად ავიღოთ ორი ერთიე-
ორისადმი საწინააღმდეგო დებულება, მაშინ: ა) ან შეუძლებელია
დასაბუთება, რადგან საწინააღმდეგონი ერთიეორეს გააბათილე-
ბენ, ბ) ან არ არსებობს დასაბუთების ობიექტური საყრდენი, მაშინ
როცა ობიექტურობის გარეშე დასაბუთება არ არსებობს და გ) ან იქ-
მნება დასასაბუთებელი მდგომარეობა, რომლებშიც აქსიომები მო-
ექცევიან, ამით კი უქმდება მათი აქსიომობა, რადგან წინააღმდეგო-
ბის გადაწყვეტა არის დასაბუთება, დასასაბუთებელი მდგომარეობის
მოხსნა და დასაბუთების განზორციელება.

13. აქსიომების სიმრავლე და სხვადასხვაობა მოითხოვს ერთი-
ანობას, თანახმად აქსიომის ცნებისა, რომელიც მხოლოდ ერთი შე-
იძლება იყოს; ამას მოითხოვს აქსიომების ტაქტოლოგიურობა და
ტაქტოლოგიური — ანალიზური პრინციპების დაცვა ლოგიკაში. წმი-
ნდა ანალიზურობა და ტაქტოლოგიურობა ხსნის სხვადასხვაობას,
სხვადასხვაობა კი მოითხოვს სინთეზურობას. ამრიგად, აქსიომათა
სხვადასხვაობა მოითხოვს ანალიზურობა-სინთეზურობის ერთიანო-
ბის გადაწყვეტას, რაც მხოლოდ დასაბუთების გზით უნდა შესრულ-
დეს. ამდენად, აქსიომების სხვადასხვაობა ქმნის დასასაბუთებელ
მდგომარეობას, რაც, ცხადია, დასაბუთების საწყისად არ გამოდ-
გება.

14. როგორც ცნობილია, მათემატიკურ ლოგიკაში აქსიომების
არჩევა ხდება გარკვეული პირობების დაცვით; აქსიომები უნდა აკ-
მაყოფილებდნენ პირობებს — არაწინააღმდეგობრიობას, დამოუკი-
დებლობას და სისრულეს; ეს გარემოება კი აქსიომებს აქცევს დასა-
საბუთებელ მდგომარეობაში, რომელსაც, ალბათ, კიდევ დასჭირდება
აქსიომები, ანდა ასეთი მდგომარეობის გამართლება უკვე მოხსნის
აქსიომებს, რადგან მათ გამართლებს — დაასაბუთებს.

15. როგორც ცნობილია, რომელიმე მათემატიკური ლოგიკა (უკეთ მისი ნაწილი, რადგან მთელი ლოგიკის აქსიომატიზაცია ვერ მოხერხდა) არის გარკვეული სისტემა, რომლის გამოსავალს აქსიომები წარმოადგენენ, რომლებიდანაც თეორემების გამოყვანა შეუძლებელია, თუ არ იქნა მოხმარებული სხვა აქსიომები თუ წესები, რომლებიც მეტალოგიკურ წესებს წარმოადგენენ, თუ აქსიომებიდან გამოყვანას სხვა აქსიომები სჭირდება, მაშინ ამ აქსიომების გამოყვანას კიდევ სხვა აქსიომები დასჭირდება და ა. შ. უსასრულოდ.

16. აქ აღნიშნული იმაზე მიუთითებს, რომ აქსიომატიური მეთოდი აზრს უკარგავს ლოგიკას, რამდენადაც იგი იწვევს ლოგიკიდან ლოგიკის გატანას, ლოგიკის ერთიანობის დაშლას, აუცილებელს ხდის მეტა-და მეტამეტალოგიკებს. ლოგიკა შეიძლება და უნდა იყოს მხოლოდ ერთი. ლოგიკა ვერ ამართლებს თავის თავს, თუ მას სხვა ლოგიკა სჭირდება. ლოგიკის არსებობისათვის, ცხადია არ არის საჭირო ლოგიკიდან ლოგიკური გასვლა, პირიქით, ასეთი რამ მას ანგრევს.

17. მათემატიკურ ლოგიკაში ლოგიკის კანონებს ასაბუთებენ აქსიომებიდან გამოსვლით, მაშინ როცა აქსიომებიდან გამოყვანა თვითონ არის დასაბუთება, რომელიც ლოგიკურ კანონებს ემყარება, და თვითონ აქსიომების პირობებში ეს კანონები იგულისხმება (მაგ., არაწინააღმდეგობრიობა). ერთი სიტყვით, აუცილებელი ხდება გამოყენება კანონის და კატეგორიებისა, — რომელთა აქსიომატიზაცია, როგორც ცნობილია, შეუძლებელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ლოგიკის ერთიანობა მოითხოვს მის არააქსიომატიურ დასაბუთებას და ლოგიკური რეფლექსურობის გამართლებას. ლოგიკურის კატეგორიების რეფლექსურობა ლოგიკის აქსიომატიზაციის საჭიროებას და შესაძლებლობას გამორიცხავს.

18. მათემატიკურ ლოგიკაში აქსიომებიდან გამოყვანას და საერთოდ დასკვნებს აფუძნებს ჩასმის ხერხი და დასკვნის სქემა, მაგრამ: 1) ჩასმის ხერხი არის მექანიკური ხერხი, რომელიც მათემატიკაში ნაყოფიერია, მაგრამ ლოგიკაში შეცდომას წარმოადგენს, რამდენადაც ზოგადის ადგილზე კერძოს ჩასმა ზოგადის და კერძოს ლოგიკური დამოკიდებულება კი არაა, არამედ ამ დამოკიდებულებას წინასწარ გულისხმობს; ჩასმის აზრით აღებული ზოგადის და კერძოს დამოკიდებულება წინასწარ გულისხმობს იმ დამოკიდებუ-

ლებას, რომლის პრეტენზიასაც თვითონ აცხადებს; 2) დასკვნის სქემის თუ წესის (modus ponens) დასკვნის წანამძღვარად წარმოდგენა, რასაც მათემატიკურ ლოგიკაში აქვს ადგილი, გამართლებულია მასში, როგორც მათემატიკაში, მაგრამ ასეთი მოქმედება ლოგიკაში გაუმართლებელია, რადგან დასკვნის წესს, როგორც დასკვნის წანამძღვარს, და დასკვნას შორის კიდევ უნდა იყოს დასკვნის დამოკიდებულება, რომელსაც კიდევ ასეთი წესი უნდა უსწრებდეს წინ და ა. შ. ამასთანავე, დასკვნისათვის დასკვნის წესის, როგორც დასკვნის აზრის, წინწასწრება, ეს არის დასკვნამდე დასკვნის საჭიროება და აღიარება, რაც ლოგიკურ შეცდომას წარმოადგენს და, ცხადია, ლოგიკიდან უნდა გამოირიცხოს.

19. აქსიომას (აქსიომებს) სხვა არაფერი არ ევალება, თუ არა დასაბუთების გამართლება; მაგრამ ეს გამართლება არის დასაბუთება. ამრიგად, აქ ადგილი აქვს დასაბუთების დასაბუთების იმ შეცდომას, რომელზედაც პირველად არისტოტელემ მიუთითა. დასაბუთების დასაბუთება კიდევ ახალი დასაბუთების მომთხოვნი იქნება და ა. შ. უსასრულოდ. ეს ასეა, მაშინ როცა აქსიომები შემოიტანეს დასაბუთების დასაბუთების შეცდომის უარსაყოფად. ამბობენ, რომ რადგან შეუძლებელია დასაბუთების დასაბუთება, ამიტომ დასაბუთება უნდა დაემყაროს დაუსაბუთებელს, მაგრამ რადგან ეს „დამყარება“ თვითონ არის დასაბუთება, ამიტომ სწორედ ამით იქმნება დასაბუთების დასაბუთების შეცდომა. ეს ნიშნავე იმას, რომ დასაბუთების დასაბუთების შეცდომის თავიდან აცილება შეუძლებელი ყოფილა დასაბუთების დამყარებით დაუსაბუთებელზე, — საჭირო ყოფილა სხვა გზა.

თუ დასაბუთების საწყისი არის აქსიომა და დასაბუთება იწყება აქსიომით, ე. ი. დასაბუთება არის აქსიომიდან სხვაზე გადასვლა, მაშინ აქსიომა მოექცევა დასაბუთებაში, ე. ი. აქსიომა, როგორც დაუსაბუთებელი დებულება, გაუქმდება სწორედ დასაბუთების საშუალებით. ლოგიკისათვის აქსიომების აუცილებლობის მტკიცება არ შეიძლება თვითონ ემყარებოდეს აქსიომებს.

20. თუ დასაბუთებისათვის აუცილებელია აქსიომა, მაშინ ეს აუცილებლობა, ცხადია, ლოგიკური უნდა იყოს და აქსიომა ამ აუცილებლობას უნდა დაექვემდებაროს. რაიმეს აუცილებლობის არსებობა მისი დასაბუთებაა. ამრიგად, იხსნება აქსიომა, როგორც დაუსაბუთებელი დებულება, დასაბუთების საწყისის აუცილებლობა,

როგორც ითქვა, თავისებურია, ის არ არის ფორმალურ-ლოგიური აუცილებლობა.

21. რადგან სხვადასხვა სისტემა სხვადასხვა აქსიომას მოითხოვს, რადგან სხვადასხვა სისტემებისათვის აქსიომების სხვადასხვაობა არსებობს, ამიტომ ამ სისტემათა ხასიათი, მათი შინაარსი განსაზღვრავს აქსიომებს. აქსიომები სწორედ იმით მოწმდებიან, ქმნიან ისინი სისტემაში წინააღმდეგობას თუ არა. ეს იმას ნიშნავს, რომ აქსიომები თვითონ მართლდებიან სისტემის შინაარსით. აქსიომას განსაზღვრავს, აშუალებს ის, რის აქსიომასაც ის წარმოადგენს, ლოგიურად განსაზღვრული და გაშუალებული კი როგორც ვიცით, დასაბუთებულია. ამრიგად იხსნება აქსიომები როგორც დაუსაბუთებელი დებულებები. თვითონ აქსიომა, როგორც დებულება, როგორც გარკვეული მსჯელობა, დასაბუთების ე. ი. მტკიცება-უარყოფის ბუნებისაა.

22. ლოგიკის აქსიომატიზაცია-ფორმალიზაცია დასაბუთების მთელ ლოგიურ შინაარსს აქსიომებში აქცევს; მაგალითად, ლუკასევიჩისათვის არისტოტელეს ლოგიკის აქსიომები კატეგორიული სილოგიზმის პირველი ფიგურის მოდუსებია, რომელთა ბუნების გამორკვევა ასე აქსიომატიზებული ლოგიკის გარეთ რჩება. აგრეთვე, თუ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება არისტოტელესათვის დასაბუთების აქსიომას წარმოადგენს, რადგან იგი დასაბუთების არსებაა (მტკიცება-უარყოფის ერთდროული შეუძლებლობა), მაშინ აქსიომად გამოცხადებულია ის, რასაც დასაბუთება არსებითად წარმოადგენს. ლოგიკის აქსიომატიზაცია დასაბუთებულს და დასაბუთებელს დაუსაბუთებლად გულისხმობს წინასწარ. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა დასაბუთებისადმი გვერდის ავლა.

23. დასაბუთებისათვის აუცილებელია საწყისის დადებითობა. ეს აუცილებლობა არის დადებითი საწყისის აუცილებლობა, რომლის თავისებურება, როგორც ვიცით, ისაა, რომ დადებითი საწყისის უარყოფა შეუძლებელია, რადგან უარყოფა სწორედ დადებითის მიმართ გამოიყენება; უარყოფა დადებითს წინასწარ გულისხმობს; მაგრამ დასაბუთებისათვის აუცილებელი საწყისი დადებითობის უარყოფა თვითონ გამოიყენებს მას, როგორც საშუალებას — საფუძველს. ასეთი ობიექტური დადებითობის გარეშე შეუძლებელია დასაბუთება. ამიტომ დასაბუთების ობიექტურობის უარყოფელი თვალსაზრისები მცდარ შეხედულებებს წარმოადგენენ.

ასეთია, მაგალითად, პოზიტივისტური შეხედულებები. დასაბუთების საწყისი რომ რაღაც თავისთავადს გულისხმობს, ამას მოწმობს ისიც, რომ აქსიომებს თავისთავად ცხად დებულებებს ეძახიან. დასაბუთება საწყისად მოითხოვს რაღაც თავისთავად ცხადს.

24. აქსიომა არის ცხადი დებულება, მაგრამ სიცხადე არ უნდა იყოს ფსიქოლოგიური სიცხადე, რომელსაც ლოგიკაში ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. დასაბუთების საწყისის სიცხადე უნდა იყოს მხოლოდ ლოგიკური სიცხადე. ლოგიკურად არაცხადი არის დასასაბუთებელი. ლოგიკური სიცხადე მხოლოდ დასაბუთების სიცხადეა; ლოგიკური სიცხადე დასაბუთებაში მდგომარეობს. თუ აქსიომა არის ლოგიკურად ცხადი, მაშინ ის დასაბუთებულაა, ე. ი. არაა აქსიომა. ამრიგად, აქსიომა იხსნება მაშინაც, როცა ის არის ლოგიკურად არაცხადი, რადგან ის ასეთ შემთხვევაში არის დასასაბუთებელი, და მაშინაც, როცა ის არის ლოგიკურად ცხადი, რადგან ის, ასეთ შემთხვევაში, დასაბუთებულაა.

25. დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს ობიექტური საშუალება, აუცილებელი საშუალება — საფუძველი დასაბუთებისათვის, დასაბუთების საშუალება, ცხადია, მოექცევა დასაბუთებაში. თუ ასეთი საშუალება აქსიომად იქნება წარმოდგენილი, მაშინ ის, როგორც დასაბუთებელი, მოიხსნება, დასაბუთების პირველი საშუალება, ცხადია, იქნება პირველ ადგილზე დასაბუთებაში, თუმცა ის მთელ დასაბუთებაში იქნება მოხმარებული. როგორც საშუალება. ასეთი საფუძველ-საშუალება არ შეიძლება დარჩეს დაუსაბუთებელი, რადგან ის არის პირველი დასაბუთებისათვის, ის დასაბუთებაში არის პირველ ადგილზე. რაიმეს დასაბუთება, როგორც ვიცით, არის ამ რაიმეს ადგილის მონახვა დასაბუთების სისტემაში. პირველი ადგილის მონახვაც დასაბუთებაა. დასაბუთების საწყისის პირველი ადგილი უჭირავს დასაბუთებაში, მისი ადგილის დადგენაც დასაბუთებას წარმოადგენს. იმის ჩვენება, რომ დასაბუთების საწყისი არის ეს და არა სხვა, და რომ მისი ადგილი სწორედ პირველია, არის ამ საწყისის დასაბუთება. თუ დასაბუთების საწყისი არის უშუალო, მაშინ როგორც სწორედ დასაბუთების საწყისი, ე. ი. ის, საიდანაც იწყება დასაბუთება, უკვე საბუთდება, რადგან დაწყება უკვე გაშუალებაა.

26. თუ დასაბუთების საწყისი შუალდება, განისაზღვრება, საბუთდება დასაბუთების დაწყებით და, თუ დასაბუთების საწყისი

განისაზღვრება — შუალდება იმით, რისი საწყისიც ის არის, მაშინ ადგილი აქვს შედეგით საფუძვლის გამართლებას; მაგრამ რადგან შედეგის განმსაზღვრელი არის საფუძველი, ამიტომ აქ ადგილი უნდა ჰქონდეს ურთიერთგანსაზღვრას, სადაც შედეგიც შინაგანია და საფუძველიც. აქსიომებს მიმართავენ მაშინ, როცა დასაბუთება ეს-მით როგორც გარეგანი საფუძველით გამართლება. მაგრამ თუ არსებობს შინაგანი საფუძველი, მაშინ იხსნება აქსიომის, დაუსაბუთებლის საწყისად აღების საჭიროება. დასაბუთების საწყისი, როგორც პირველი, საბუთდება შემდეგით, თუ ეს შემდეგი მის ამხსნელს წარმოადგენს. დასაბუთების საწყისის, როგორც დაუსაბუთებლის, სიძნელეს ხსნის შედეგის საფუძველში გადასვლის შესაძლებლობაც, მაგალითად, აბსტრაქტული ზოგადის, როგორც შინაარსული კერძოს, შინაარსულ ზოგადში, როგორც მის ამხსნელ კონკრეტულში, გადასვლის შესაძლებლობა. ასეთ გადასვლებს წარმოადგენენ ყველა შემთხვევაში განხილული ძირითადი გადასვლები, დაწყებული მსჯელობიდან და უსასრულო დასკვნით დამთავრებული.

27. ახლახან თქმულიდან ნათელია ის, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს რაღაც რეფლექსური, შინაგანი საფუძვლის და ასეთივე შედეგის მქონე აზრი, ის უნდა იყოს ლოგიკური *causa sui*. ამას ისიც მოწმობს, რომ დასაბუთების უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ეს უარყოფა თვითონ არის დასაბუთების გამოყენება და მისი თავისებური განხორციელება. ძველი სკეპტიკოსები თავიანთ თავს აბათილებდნენ, როცა ცდილობდნენ იმის დასაბუთებას, რომ დასაბუთება არ არსებობს.

მაშასადამე, დასაბუთების საწყისი უნდა საბუთდებოდეს და ამავე დროს საერთოდ დასაბუთების საწყისიც უნდა იყოს. მაგრამ რა შეიძლება იყოს ასეთი? ეს კითხვა პასუხს მოელის.

ლოგიკური უშუალოება და უშუალო აართიანება
როგორც დასაბუთების საწყისი

თუ აქსიომები, როგორც უშუალო დებულებები, არაა დასაწყისი, მაშინ უნდა ითქვას, რომ უშუალო არ არის დასაწყისი და დასაწყისი არ არის უშუალო. მაგრამ დასაწყისი, როგორც პირველი, რომელსაც წინ არაფერი არ უსწრებს, ე. ი. არ არის შემდეგი და შედეგი, უნდა იყოს უშუალო; პირველი უნდა იყოს უშუალო. აქსი-

ომები დასაბუთების არა მარტო დასაწყისია, არამედ საწყისსაც წარმოადგენს; საწყისი, როგორც პირველი, არ შეიძლება არ იყოს უშუალო. ასევე უნდა ითქვას იმის შესახებაც, რომ გაშუალებული არ არის არც დასაწყისი, არც საწყისი, რადგან ყოველი გაშუალებული არის შემდეგი და შედეგი, მას სხვა უსწრებს წინ, ის განსაზღვრულია სხვით; სწორედ სხვით განსაზღვრულს ჰქვია გაშუალებული, მაგრამ, მეორე მხრივ, დასაწყისი თუ საწყისი უნდა იყოს გაშუალებული. დასაწყისი თუ საწყისი უნდა იყოს ის, რაც გაშუალებულია, რადგან, როგორც ეს ზემოთ გაიჩვენა, დასაბუთების პირველი არ შეიძლება იყოს დაუსაბუთებელი, ე. ი. არ შეიძლება იყოს უშუალო; დასაბუთების პირველი უნდა იყოს ლოგიკური, რომელიც ყოველთვის გაშუალებულია და გაშუალებას წარმოადგენს. უშუალობა დასაბუთების გაუქმებაა, დასაბუთება სწორედ გაშუალებას ჰქვია. ამრიგად, მივიღეთ, ერთი შეხედვით, გამოუვალად, დაუძლეველი წინააღმდეგობა: დასაბუთების საწყისი არც გაშუალებულია და არც უშუალო და ის გაშუალებულიც უნდა იყოს და უშუალოც.

მაგრამ, როგორც ჩვენ ამას ქვემოთ გავარკვევთ, ერთიმეორისაგან უნდა განვასხვავოთ დასაბუთების დასაწყისი და საწყისი. აქ ჩვენ მსჯელობა გვაქვს დასაბუთების საწყისის შესახებ მხოლოდ. დასაბუთების საწყისი კი არის დასაბუთების არსება. რომელიც გაშუალებაში მდგომარეობს; გაშუალება კი შეიძლება იმისა, რაც არის უშუალო; მეორე მხრივ, უშუალო არის ან გაშუალების ერთი მხარე, ან ის არის გაშუალება, როგორც თავის თავთან იგივეობრივი ერთი რამ, აი ეს. ისიც გარკვეული გვაქვს, რომ არ არსებობს მხოლოდ უშუალო, ისე როგორც არ არსებობს გაშუალება უშუალოს გარეშე. მათი ერთიანობა აუცილებელია, ისინი საკუთარ აზრს ჰკარგავენ ერთიმეორის გარეშე; მათ აზრი აქვთ მხოლოდ ერთიანობაში. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ დასაბუთების საწყისი, როგორც მისი არსება, უნდა იყოს არა მხოლოდ უშუალო, ან მხოლოდ შუალობითი, არამედ უშუალობის და შუალობის აუცილებელი ერთიანობა.

როგორც ვიცით, რაიმეს თავისთავთან იგივეობა არის უშუალო. ასეთია დასაბუთების საწყისიც, ის არის უშუალო, მას უშუალობაც ახასიათებს, ის არ გამოირიცხავს უშუალობას. მაგრამ დასაბუთება მდგომარეობს გაშუალებაში, აუცილებელ შუალობაში. ამიტომ დასაბუთების საწყისი არის უშუალოს და შუალობის ერთიან-

ნობა. მაგრამ ეს ქმნის ახალ სიძნელეს. უშუალოდ და შუალოდ ერთიანობა არის მთელი დასაბუთება და არა მისი საწყისი, რომელიც დასაბუთებისათვის არის მხოლოდ პირველი. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს უშუალოდ და შუალოდ ერთიანობა, როგორც პირველი მთელი დასაბუთების მიმართ. დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს უშუალოდისა და შუალოდის ერთიანობის პირველი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მარტივი სახე. დასაბუთების საწყისი არის, დასაბუთებისათვის პირველი მას სხვა არაფერი არ უსწრებს წინ, ის არ არის სხვით განსაზღვრულ-გაშუალებული, ამდენად ის არის უშუალო; მაგრამ იგი თავის თავშია გაშუალებული; იგი თავისთავით უნდა იყოს დასაბუთებულ-გაშუალებული, რადგან, როგორც ვიცით, აუცილებელია ის, რომ დასაბუთებისათვის პირველი უნდა იყოს დასაბუთებული, ის არ შეიძლება დაუსაბუთებელი იყოს. დასაბუთების არსება, ცხადია, დასაბუთების ბუნების უნდა იყოს.

არისტოტელე ფიქრობდა, რომ დასაბუთების საწყისებს გონება სწვდება უშუალოდ, მართალია, ინდუქციაზე დამყარებით, მაგრამ მაინც უშუალოდ; გონება უშუალოდ სწვდება საწყისებს;¹ ე. ი. საწყისების მიწვდომა ხდება ინტელექტუალურ ინტუიციასი. ეს აზრი არ უნდა იყოს სწორი ორი გარემოების გამო: 1) ინტუიცია არ არის ლოგიკური მდგომარეობა, ამიტომ უნდა გამოირიცხოს ლოგიკიდან, 2) რადგან დასაბუთების საწყისი არ შეიძლება იყოს დაუსაბუთებელი, ის უნდა იყოს დასაბუთებული, ამიტომ მას უნდა მიეწვედეთ ლოგიკური — დასაბუთების გზით და მხოლოდ ამ გზით. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ დასაბუთების საწყისების მიწვდომის ფსიქოლოგიური გზა არის ინტუიცია, მაგრამ ლოგიკური გზა კი მხოლოდ დასაბუთების გზა უნდა იყოს. ლოგიკაში ზედმეტია და უადგილოა ფსიქოლოგიური გზა.

თუ დასაბუთების საწყისი არის წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება, როგორც «ჰველაზე აუცილებელი» საწყისი, როგორც ეს არისტოტელეს ჰქონდა წარმოდგენილი, მაშინ ისიც უნდა ითქვას, რომ ასეთი უშუალო გაშუალებულია სხვით; წინააღმდეგობის შეუძლებლობა, როგორც ვიცით, გაშუალებულია წინააღმდეგ-

¹ არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, წ. 11, თ. 19, 100a 16—100 b 17.

გობით, ეს კი ერთიანობით; წინააღმდეგობის შეუძლებლობა არას დაქვემდებარებული წინააღმდეგობის ერთიანობაზე, რადგან ის მის ერთ მომენტს წარმოადგენს. მართალია, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება არის პირველი იმ აზრით, რომ მისი დასაბუთების ცდა იძულებულია, იგივე გამოიყენოს როგორც საშუალება, მაგრამ ასეთი არის სხვა; ასეთია, მაგალითად, იგივეობაც, რომლის დასაბუთება თუ უარყოფა მასვე იყენებს, როგორც აუცილებელ საშუალებას; ასეთია, როგორც ვიცით, ლოგიკურის ყველა კატეგორია.

თუ იმას ვიტყვით, რომ დასაბუთების საწყისი არის განსაზღვრება, განსაზღვრების მარტივი დადებითობა, როგორც ამას იგივე არისტოტელე აღიარებდა, მაშინ ისიც უნდა ითქვას, როგორც უზემოთ გაირკვა, რომ განსაზღვრების დადებითობა არ არის მხოლოდ უშუალო, წმინდა სიმარტივე, ის არის მსჯელობის ბუნების; განსაზღვრება არის მსჯელობა, ამიტომ იგი დასაბუთების ბუნებისაა, ე. ი. ის არ არის მხოლოდ უშუალო, არამედ უშუალობის და შუალობის გარკვეული ერთიანობაა.

ამრიგად, დასაბუთება არის უშუალობის და შუალობის ერთიანობა, დასაბუთების საწყისი კი არის პირველი გაშუალება, გაშუალების არსება, შუალობის და უშუალობის არსება, რომელიც დასაბუთების საწყისში უნდა არსებობდეს მარტივი (შედარებით მარტივი) სახით (ამის შესახებ ქვემოთ).

დასაბუთებაში პირველი, როგორც უზემოთ გაირკვა, არის ის, რომლის უარყოფა შეუძლებელია და რომლის უარყოფა მასვე იყენებს როგორც საფუძველ-საშუალებას, ამ აზრით ის მისივე უარყოფით დგინდება. რა უნდა იყოს ასეთი პირველი? ამ კითხვას პირდაპირ ვუპასუხებთ შემდგომ. აქ კი უნდა აღინიშნოს ის, რომ გაშუალება არის გარკვეული ერთიანობა, ამიტომ ის არის შინაარსეული ზოგადი, შუალობა კი მისი მხარეა, მისი ერთმხრიობაა, ე. ი. ის არის შინაარსეული კერძო; ამიტომ უშუალოს და შუალობითის ერთიანობა არსებობს კერძოს და ზოგადის ერთიანობის სახით. დასაბუთების საწყისი, როგორც უშუალობის და შუალობის ერთიანობა, იგივეა, რაც კერძო-ზოგადის ერთიანობა.

ზემოთ ბევრი რამ ითქვა კერძოს, ზოგადის და მათი ერთიანობის შესახებ; ყველაფერი ეს გვაიძულებს ვამტკიცოთ, რომ დასაბუთების საწყისი უნდა იყოს კერძოს და ზოგადის ერთიანობა, უკეთ, დასაბუთება არის კერძოს და ზოგადის ერთიანობა, ამიტომ მისი არსება — საწყისიც ასეთი უნდა იყოს, დასაბუთების საწყისი არის კერძოს და ზოგადის ერთიანობა, აღებული მის არსებაში, როგორც გარკვეული პირველი.

დედუქციის საწყისად მიიჩნევენ უზოგადესს, რომელიც არ არის დასაბუთებული არაფრით, კერძოდ, ინდუქციით, რადგან ინდუქციას არ თვლიან დასაბუთების მეთოდად. დაუსაბუთებელი ზოგადი, როგორც დედუქციის საწყისი, თითქოს უნდა იყოს უშუალო, სწორედ ასეთ შემთხვევაში იქნება ის დედუქციის საწყისი, მაგრამ ზოგადი, როგორც ითქვა, არ შეიძლება იყოს უშუალო, რადგან 1) ის არის საერთო მრავლის მიმართ, მრავლის მოგულისხმეა, ე. ი. განსაზღვრულია ამ მრავლით, 2) ზოგადი არის კერძოს ზოგადი, ზოგადის კატეგორია კერძოს კატეგორიით განისაზღვრება.

როგორც ზემოთ გაიკვია, შეუძლებელია აქსიომა იყოს დედუქციის საწყისი. დედუქციას აქვს საწყისი, მაგრამ ეს საწყისი არ არის საერთოდ დასაბუთების საწყისი, რადგან დედუქციის საწყისი, როგორც ახლა ითქვა, უნდა განისაზღვროს — გაშუალდეს სხვით. ამიტომ აუცილებელია გამართლდეს დედუქცია და მისი საწყისი სხვა მეთოდით და სხვა საწყისით. უნდა არსებობდეს სხვა დასაბუთება საკუთარი საწყისით.

როგორც ვიცით, აუცილებელია, რომ დედუქციის საწყისი დასაბუთდეს ინდუქციით. ეს შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ ინდუქცია არის დასაბუთების მეთოდი.

მაგრამ თვითონ ინდუქცია დედუქციაზე უარეს მდგომარეობაშია. ინდუქციაც კერძო მეთოდია. ის იწყებს კერძოთი, მისი საწყისი და დასაწყისი არის კერძო თუ ერთეული, რომელიც თვითონ მოითხოვს ზოგადობას, როგორც გამმართლებელს. ინდუქციის საწყისიც არ არის საერთოდ დასაბუთების საწყისი. მეორე მხრივ, თუ ინდუქცია ალბათური ბუნებისაა, მაშინ ის არ არის დასაბუთების მეთოდი და ამიტომ არ გამოდგება დედუქციის გამმართლებლად.

მაგრამ, როგორც ეს ზემოთ იქნა გარკვეული, ინდუქციაში ხორციელდება ლოგიკური აუცილებლობა, ამიტომ ის დასაბუთებს დედუქციის საწყისს, მაგრამ თვითონ ინდუქციის საწყისი მითხროვს გამართლებას. ინდუქცია იწყებს კერძოთი, მაგრამ ის ეყრდნობა ზოგადს (მაგალითად, ბუნების ერთგვარობის კანონი); ამიტომ გაურკვეველია ის, თუ რაა ინდუქციის საწყისი. ეს გაურკვეველობა ინდუქციის შეუძლებლობა კი არაა, არამედ იმის მოთხოვნას წარმოადგენს, რომ ინდუქციის გამართლებისათვის საჭიროა დედუქცია.

ერთი სიტყვით, სიძნელეებს შეიცავს ინდუქციის საწყისიც და დედუქციის საწყისიც. ამ სიძნელეების გადაწყვეტისათვის აუცილებელია დედუქციისა და ინდუქციის ერთიანობა; დედუქციის და ინდუქციის საწყისები ერთიმეორისათვის აუცილებელია, ე. ი. არც ერთი მათგანი არ არის დასაბუთების ერთადერთი საწყისი. დასაბუთების საწყისი არ არის არც კერძო თუ ერთეული და არც ზოგადი. დასაბუთების საწყისისათვის აუცილებელია კერძოსა და ზოგადის ერთიანობა. ამრიგად, დასაბუთების საწყისი კერძოსა და ზოგადის ერთიანობაში უნდა ვეძიოთ. დედუქცია და ინდუქცია ეყრდნობა კერძოსა და ზოგადის ერთიანობას, ისინი ამ ერთიანობის ცალმხრიობებს წარმოადგენენ; ზოგადის და კერძოს ერთიანობა კი არის დიალექტიკური, დაპირისპირებულია ერთიანობა, ამიტომ დედუქცია და ინდუქცია დიალექტიკური მეთოდის ერთმხრიობებია. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ დედუქციის და ინდუქციის და მათი საწყისების ურთიერთმოთხოვნა და ერთიმეორისათვის აუცილებლობა (რომელიც ზემოთ იქნა გარკვეული) ქმნის წრიულობას, რომელიც უნდა გადაწყდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, უაზრობას ვღებულობთ. ამ წრიულობის გადაწყვეტა ხდება დიალექტიკაში, კერძოს და ზოგადის, როგორც დაპირისპირებულია ერთიანობაში.

ამრიგად, აუცილებელია დასაბუთების სხვა საწყისი, სხვაგვარი დასაბუთების სხვანაირი საწყისი, ვიდრე დედუქციის და ინდუქციის საწყისები. დასაბუთების უნივერსალური მეთოდი — დიალექტიკური მეთოდი მოითხოვს სხვანაირ დასაბუთებას და ამ დასაბუთების სხვა საწყისს. ეს საწყისი უნდა იყოს კერძოსა და ზოგადის ლოგიკური ერთიანობა. კერძოსა და ზოგადის დამოკიდებულება, როგორც ვიცით, ამოწურავს ყოველგვარ ლოგიკურ დამოკიდებულებას; ერთეულთა კავშირიც ხომ ზოგადია? დასაბუთების სა-

წყისი უნდა იყოს შინაარსეული ზოგადი, ე. ი. ზოგადი, როგორც კერძოსა და ზოგადის ერთიანობა, რაც დასაბუთების არსებას უნდა შეადგენდეს. დასაბუთების საწყისი არის კერძოს და ზოგადის ერთიანობა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა. დასაბუთების უნივერსალური მეთოდი ხორციელდება შინაარსეული კერძოს და ზოგადის ერთიანობაში, ამიტომ ამ დასაბუთების საწყისს უნდა შეადგენდეს სწორედ კერძოსა და ზოგადის ერთიანობა, აღებული მისი „მარტივი“ სახით, აღებული როგორც პირველი დასაბუთებისათვის.

მაგრამ კერძოსა და ზოგადის ერთიანობა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, რომელიც დასაბუთების საწყისს უნდა წარმოადგენდეს, ცხადია, უნდა იყოს ლოგიკური ხასიათის, უფრო ზუსტად, ის უნდა წარმოადგენდეს გარკვეულ დასკვნას; აი სწორედ ეს დასკვნა იქნება დასაბუთების საწყისი, ყოველგვარი დასაბუთების არსება-საწყისი.

უსასრულო დასკვნა როგორც დასაბუთების საწყისი

შუალობისა და უშუალობის სრული ერთიანობა, როგორც შინაარსეული ზოგადის და კერძოს ერთიანობა, სრული სახით ლოგიკურობაში არსებობს როგორც უსასრულო დასკვნა, რომელიც წარმოადგენს შინაგანი უარყოფის საშუალებით თვითგაშუალებას და კატეგორიული კერძობების — დადგენის და უარყოფის — კატეგორიალურ ერთიანობას, სწორედ შინაგანი უარყოფის საშუალებით ერთიანობის უმაღლეს ფორმას. უსასრულო დასკვნა ზემოთ იქნა განხილული, ამიტომ ჩვენ აქ მხოლოდ რამდენიმე დებულების აღნიშვნით დავემყოფილდებით.

1. დასაბუთების საწყისს არ შეიძლება ჰქონდეს სასრულის ხასიათი, ის არ შეიძლება იყოს ლოგიკური სასრული. სასრული, როგორც ვიცით, არის „ეს და არა სხვა“, ან ის, რაც სხვით — გარეგანი საფუძვლით — დგინდება და უარიყოფა. ასეთი რამ არ შეიძლება იყოს დასაბუთების საწყისი, რადგან ის სხვით დადგინდებოდა და უარიყოფოდა. ის, რაც სხვა რაიმეთი უარიყოფა, არის შემთხვევითი; დასაბუთების საწყისი, როგორც მისი არსება, ცხადია, არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს, ის უნდა იყოს სრული ლოგიკური აუცილებლობის ბუნების მქონე. ასეთი კი, როგორც ვი-

ცით, არის ის, რომლის ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია და რომლის უარყოფა მასვე ადგენს. ასეთია, როგორც ვიცით, ლოგიკურის ყოველი კატეგორია; ამიტომ დასაბუთების საწყისი კატეგორიულობის ბუნების მქონე აუცილებლობის ხასიათის უნდა იყოს. ეს არის შინაგანი უარყოფით თვითდადგენა, რომელიც უსასრულო დასკვნას — სრულ შუალობით კავშირს წარმოადგენს.

დასაბუთების ასეთი საწყისის მაგალითი დეკარტმა მოგვცა თავის cogito-ში, თუკი cogito გაგებული იქნება როგორც აზრის უარყოფით აზრისავე დადგენა, და არა სხვაგვარად, მაგალითად, არა როგორც იმპლიკაცია, როგორც ეს ზოგიერთს წარმოუდგენია (დეკარტის cogito კ. შოლცს გაგებული აქვს როგორც იმპლიკაცია: jedesmal wenn ich denke, existiert ein mit mir identisches Wesen¹. მაგრამ ამით cogito-ს ეკარგება ლოგიკური რეფლექსურობის და გარკვეული დასკვნის ხასიათი, რომელიც მის ბუნებას წარმოადგენს). ამგვარივეა ფიხტეს „თვითდადგენა“, როგორც სისტემის საწყისი, თუმცა მას დასკვნის ხასიათი არ აქვს. ასეთივე ხასიათისაა ჰეგელის ლოგიკაში თავიდან ბოლომდე მოხმარებული „ორმნიშვნელოვანება“ („არსი არის არარსი“ და პირიქით, „უარყოფითი დადებითიცაა“ და პირიქით) და შინაგანი გამშუალებული რეფლექსია. ასეთივეა „თვითუარყოფელი დებულებები“, მაგალითად, 1) „არ არსებობს წინადადებები“, 2) „არ არსებობს ჭეშმარიტება“ და 3) „მე არ ვარსებობ“,² თუკი, ცხადია, ამ დებულებებს გავიგებთ, როგორც მსჯელობებს, რომელთაც რეფლექსური ხასიათი აქვს და არა როგორც წინადადებებს, სადაც არ არის რეფლექსურობა (წინააღმდეგ ვუდის და ვერკმაისტერის გაგებისა). „არ არსებობს მსჯელობა“ უკვე არის მსჯელობა. მსჯელობის უარყოფა თვითონ არის მსჯელობა; აქ არის არა მხოლოდ წინააღმდეგობა ფაქტთან, არამედ ლოგიკური წინააღმდეგობა მსჯელობის დადგენასა და მის უარყოფას შორის, კიდევ მეტი, აქ ადგილი აქვს ლოგი-

¹ ob. H. Scholz, Ober das cogito ergo sum. „Kantstudien“, 36, 33-126-127.

² L. Wood, The Analysis of Knowledge. London, 1940, გვ. 195. აგრეთვე, W. H. Werkmeister, The Basis and Structure of Knowledge, 1948, გვ. 243-244.

კური წინააღმდეგობის ერთიანობას — მსჯელობის უარყოფითი მსჯელობისვე დადგენას, და სხვ.

დასაბუთების საწყისი ისეთი ბუნებისაა, როგორცაა ლოგიკური კატეგორიების რეფლექსურობა. იგივეობის უარყოფა იგივეობასვე მოიხმარს საფუძველ-საშუალებად, უარყოფის უარყოფაც სწორედ უარყოფას ადგენს, კერძოს უარყოფა კერძოს დადგენაა, ზოგადის უარყოფა ზოგადს ადგენს და სხვ. დასაბუთების საწყისი ლოგიკური რეფლექსიის ბუნების მქონე კავშირია.

დასაბუთების საწყისი არის უარყოფის შემცველი დადებითობა. სწორედ უარყოფა ადგენს იმას, რის უარყოფა შეუძლებელია. ამიტომ დასაბუთების საწყისი არის არა ის, რის უარყოფა შეუძლებელია (ასეთი, როგორც ვიცით, შეიძლება იყოს არარაობაც), არამედ — რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენა. ეს არის, ასე ვთქვათ, პირველი ლოგიკური, ლოგიკური causa sui (ratio sui); დასაბუთების საწყისი არის უსასრულო ლოგიკური, როგორც უსასრულო დასკვნა, რომელსაც არ აქვს გარეგანი ლოგიკური წინამძღვრები და რომლის საფუძველი და შედეგი მასშივეა. ეს არის ერთცნებიანი დასკვნა (რომელიც ზემოთ იქნა განხილული), სრული შინაგანი ლოგიკური გაშუალება.

2. უსასრულო დასკვნა, როგორც ვიცით, არის საწყისი დედუქციის, ინდუქციის, რედუქციის და საერთოდ ყოველგვარი სასრული ლოგიკური მეთოდისა, რომლებიც დასკვნებში ხორციელდებიან. ეს ასეა, რადგან, როგორც ითქვა, უსასრულო დასკვნა არის კერძოს და ზოგადის კატეგორიალური ერთიანობის გარკვეული, სრული ფორმა. ის არის დადგენის და უარყოფის სრული შუალობითი ერთიანობა. მასში მოხსნილია დასაბუთების და დაუსაბუთებლის უშუალოსა და შუალობის და სხვ. გათიშვა, ამიტომაც ის დასაბუთებისათვის პირველი. უსასრულო დასკვნა ხსნის, აუქმებს ყოველგვარ ლოგიკურ აგნოსტიციზმს.

უსასრულო დასკვნა არის საწყისი დედუქციისა, ინდუქციისა და რედუქციისა. რადგან ის შეიცავს ისეთ მომენტებს, რომლებიც, როგორც ვიცით, თავისებური ინდუქციის, დედუქციის და რედუქციის საწყისებს წარმოადგენენ: 1) უსასრულო დასკვნაში ერთიანობა, როგორც ზოგადობა, იქვემდებარებს მის მხარეებს — დადგენას და უარყოფას, როგორც თავისებურ კერძობებს; ამ აზრით, აქ ადგილი აქვს თავისებურ — შინაარსულ თუ კატეგორიალურ დედუქციას,

რომელსაც ჩვეულებრივი — ფორმალურ-ლოგიკური დედუქცია ემორჩილება. 2) უსასრულო დასკვნაში არსებული უარყოფით დადგენა ადგენს მათ ერთიანობას, ე. ი. დადგენა-უარყოფით, როგორც კერძობით, დგინდება მათი ერთიანობა, როგორც ზოგადობა, რომელიც, როგორც შედეგი, პირველთა საფუძველზე მიიღება. ამიტომ აქ ადგილი აქვს შინაარსულ-კატეგორიალურ ინდუქციას, რომელიც ფორმალური-ლოგიკური ინდუქციის საფუძველს წარმოადგენს და უნდა წარმოადგენდეს. წინააღმდეგობით მისი ერთიანობის მიღება არის „ინდუქცია“, რომელიც უკვე აღარაა ინდუქცია, არამედ დიალექტიკას წარმოადგენს. 3) თუკი დადგენა-უარყოფა ვაგებულ იქნა როგორც შედეგი, საიდანაც მათი საფუძველი — ერთიანობა მიიღება აუცილებლობით, მაშინ საქმე გვაქვს რედუქციასთან, რომელიც აზრს ამლევს და ამართლებს ყოველგვარ რედუქციულობას ლოგიკაში.

უსასრულო დასკვნა არის დასაბუთების საწყისი, რადგან იგი არის შინაარსული ზოგადის და კერძოს სრული შუალობითი ერთიანობა; მისგან გამომდინარეობს ზოგადის და კერძოს ყოველგვარი დამოკიდებულება, რომლებიც სხვადასხვა სასრულო დასკვნებში ხორციელდებიან.

უსასრულო დასკვნა არის ყოველგვარი დასაბუთების საწყისი, თვითონ კი თვითდასაბუთებას წარმოადგენს. ეს თვითდასაბუთება არ არის ახალი — მისი დამკვეთმდებარებელი დასაბუთების აუცილებლობის მაჩვენებელი, ამიტომ 1) მოხსნილია „დასაბუთების დასაბუთების“ შეცდომა და 2) განხორციელებულია დასაბუთების დასაბუთება, როგორც თვითდადგენა.

უსასრულო დასკვნა არის დასაბუთების საწყისი, პირველ რიგში, როგორც ლოგიკის სისტემის საწყისი. ლოგიკის შინაარსი უნდა წარმოადგენდეს დასაბუთების სისტემის შინაარსს. ლოგიკა არის აზრის ფორმათა სისტემა, რომელსაც დასაბუთების ხასიათი აქვს.

უსასრულო დასკვნა არის მსჯელობა — ცნება — დასკვნის, როგორც ლოგიკური ფორმების და მათი კავშირის, საწყისი. ამ გარემოების ნათელყოფა იმასაც აგვისსნის, თუ როგორ არის შესაძლებელი ის, რომ უსასრულო დასკვნა, რომელიც თავისთავშია დასურული (გარკვეულ წრეს წარმოადგენს), დაუკავშირდეს სხვას. აქ აღსანიშნავია, ძირითადად, ორი გზა აზრის ფორმების სისტემატური დასაბუთებითი დალაგებისა, სადაც — ორივე შემთხვევაში —

უსასრულო დასკვნა დასაბუთების საწყისის როლში გამოდის; ერთ შემთხვევაში უსასრულო დასკვნა, ერთსა და იმავე დროს საწყისიცაა და დასაწყისიც, მეორე შემთხვევაში კი ის არის დასაბუთების საწყისიც და დასაბუთების ბოლოც. განვიხილოთ ისინი ცალ-ცალკე.

3. უსასრულო დასკვნა არის სრული ლოგიკური, ამიტომ ის არის ლოგიკაში ყველაფრის საწყისიც და დასაწყისიც.

უსასრულო დასკვნის ზოგადი აზრი, როგორც ვიცით, არის ცნება; უსასრულო დასკვნა ხომ ერთცნებიანი დასკვნაა. უსასრულო დასკვნა, შეკუმშული სახით, არის ცნება, რომელიც ამიტომ ექვემდებარება უსასრულო დასკვნას, როგორც სრულ შუალობით კავშირს და იქედან გამომდინარეობს (ცნება დასკვნის და მსგელობის გარეშე, როგორც ვიცით, არის ცარიელი სიტყვა).

ცნება, როგორც უსასრულო დასკვნის ზოგადი აზრი, ორად იყოფა: ზოგადობად და კერძოდ. აქ მოქმედებს ლოგიკური გაყოფა, გაყოფის ლოგიკური ოპერაცია, რომელსაც საფუძვლად უძევს სწორედ ცნება. ეს ცნება, მაშასადამე, იყოფა ერთიმეორისადმი საპირისპირო ცნებებად; ზორციელდება ერთიანის გაორება, რომელსაც, ცხადია, ლოგიკური ხასიათი აქვს; ის ხომ სწორედ ცნების ლოგიკური გაყოფაა?

ზოგადი და კერძო ერთიმეორეს კიდევ უარყოფენ და კიდევ ადგენენ; მათი ერთიანობა არის განსაზღვრება (გარკვეული სახის დეფინიცია). განსაზღვრება ადგენს ზოგადის და კერძოს ერთიანობას, რომლიდანაც გამომდინარეობს ზოგადის და კერძოს სხვადასხვანაირი დამოკიდებულება.

ცნება, როგორც უსასრულო დასკვნის ზოგადი აზრი, არის უპირობო ზოგადი, რომელიც ორად იყოფა: პირობით ზოგადად (კერძოსადმი დაპირისპირებული ზოგადი) და კერძოდ. ზოგადის და კერძოს ურთიერთდაქვემდებარება უსასრულო დასკვნაში საფუძვლად უძევს შინაარსულ-კატეგორიალურ დედუქციას, ინდუქციას და რედუქციას.

არსებობს ზოგადის და კერძოს სხვადასხვანაირი დამოკიდებულება. არსებითად, რეამზრივი დამოკიდებულება: თუ არის (არ არის) A, მაშინ არის (არ არის) B და პირიქით..., რომელთაგან თითოეული წარმოადგენს პრინციპის „თუ არის A, მაშინ არის B-ს“ გარკვეულ სახეს.

კერძოს და ზოგადის დამოკიდებულების რეამხრობის თითოეული მხარე, აღებული ზოგადად — კატეგორიალურად, არის შინაარსიანი ანუ კატეგორიალური მსჯელობა („ერთეული არის ზოგადი“ და სხვა, „თუ არის კერძო, მაშინ არის ზოგადი“ და სხვ.)

აქედან უშუალოდ გამოდის სასრული შუალობითი დასკვნები; სასრული შუალობითი დასკვნის საფუძველს წარმოადგენს შინაარსიანი ანუ კატეგორიალური მსჯელობა.

სასრული დასკვნებიდან უშუალოდ მიიღება უშუალო დასკვნები, რომელიც სასრული შუალობითი დასკვნის შეკუმშულ ფორმას წარმოადგენს.

უშუალო დასკვნის (ისე როგორც საერთოდ დასკვნის) ელემენტს თუ მომენტს წარმოადგენს ჩვეულებრივი — ფორმალური-ლოგიკური — მსჯელობა. მსჯელობის სახეებში ყველაზე მარტივი არის დადებითი მსჯელობა (სინთეზურ-დადებითი მსჯელობა).

ფორმალური-ლოგიკური მსჯელობის ელემენტი, წარმოდგენილი ცალკე, არის ან წარმოდგენა, ან ცარიელი სიტყვა და არა ცნება. ამიტომ დადებით მსჯელობაზე უფრო დაბალი — მარტივი — ლოგიკური ფორმა არ არსებობს.

ამრიგად, დასაწყისში გვქონდა ლოგიკის სისტემის საწყისი — უსასრულო დასკვნა, ბოლოს კი მივიღეთ დადებითი მსჯელობა. ეს სისტემა არის დედუქციური სისტემა, სადაც ყველაფერი გამოდის უსასრულო დასკვნიდან, როგორც დასაწყისი — საწყისიდან; უზოგადესიდან თანდათანობით გამოიყვანება კერძოები, ბოლოს კი ვღებულობთ ყველაზედ უფრო კერძოს (შინაარსიან კერძოს) — დადებით მსჯელობას. ეს სისტემა არის, ასე ვთქვათ, დაღმავალი სისტემა, განვითარების შებრუნებული სისტემა.

4. მეორე სისტემა კი აქ დახასიათებული სისტემის შებრუნებულ სისტემას წარმოადგენს. ეს არის ლოგიკური განვითარების სისტემა, სადაც სრული სახით ხორციელდება ლოგიკური აუცილებლობა, ეს სისტემა არის სინთეზური პროცესის ხასიათისა, მაშინ როცა პირველი სისტემა იყო ანალიზური ხასიათის სისტემა, მეორე სისტემაში, როგორც ლოგიკურ განვითარებაში, საბუთდება აზრის ყოველი ფორმა; ამ სისტემაში სრულად წარმოდგება აზრის თითოეული ფორმის აუცილებლობა. და ბოლოს — უსასრულო დასკვნის აუცილებლობაც. ეს არის ის სისტემა, რომელიც წარმოდგენილია ჩვენი ლოგიკის ცენტრალური ნაწილის (მეორე ნაწილი) სახით; ამი-

ტომ აქ მის გადმოცემას აღარ შევუდგებით; აღენიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ეს მეორე სისტემა არის ლოგიკურ ფორმათა სისტემა, რომელიც წარმოადგენს დასაბუთებას — ლოგიკურ განვითარებას, რაც ხორციელდება შინაგანი წინააღმდეგობის გზით, ანტინომიების წარმოშობა-გადაწყვეტით, და მთავრდება თვითდადგენით, უსასრულო დასკვნით.

უსასრულო დასკვნა არის ამ სისტემის საწყისი, მაგრამ იგი სისტემის ბოლოსაა. ლოგიკის ამ სისტემაში ყოველი მომენტი უსასრულო დასკვნის მომენტი. უსასრულო დასკვნა მოიცავს ყველაფერს, მაგრამ თვითონ წარმოდგება დასკვნის გარკვეული ფორმის სახით. ამ სისტემის დასაწყისი არის მსჯელობა, რომელიც გადადის მის საფუძველში — უშუალო დასკვნაში და ასე შემდეგ. გადასვლები ხდება შედეგისა საფუძველში. ბოლოს კი თვითდადგენა ასრულებს დასაბუთების ლოგიკურ სისტემას, ლოგიკის სისტემას როგორც დასაბუთებას. ლოგიკის სისტემა, როგორც ლოგიკური განვითარება, წარმოადგენს ლოგიკური სიძნელების წარმოშობა-გადაწყვეტას. ასეთი ლოგიკა არის არა ანალიტიკა, არამედ სინთეტიკა, რაც დიალექტიკურ ლოგიკას წარმოადგენს. ამ ლოგიკის სისტემა, როგორც განვითარება-დასაბუთება, წარმოადგენს წრეს, ერთ სრულ აზრს, რომელიც ლოგიკურის სრული ფორმით — უსასრულო დასკვნით და მისი სახით არსებობს.

როგორც ვიცით, არსებობს მრავალი უსასრულო დასკვნა. ეს დასკვნები უსასრულო დასკვნის მაგალითებია. უსასრულო დასკვნა თავის თავში ჩაკეტილია; ამდენად უსასრულო დასკვნებს შორის არსებობს უარყოფითი კავშირი. ამასთანავე, ლოგიკურის კატეგორიები წარმოადგენენ სისტემას, სახელდობრ, უსასრულო დასკვნების სისტემას. კატეგორიების კავშირი დიალექტიკურია, დაპირისპირებულთა ერთიანობის კავშირია, ე. ი. ეს კავშირი სრულდება უსასრულო დასკვნის ფორმით. უსასრულო დასკვნების სისტემა თვითონ უსასრულო დასკვნის ფორმით უნდა განხორციელდეს.

დასაბუთების საწყისი და დასასრული

წინა პარაგრაფში გარჩეული ორი სისტემის ურთიერთდამოკიდებულება აუცილებელს ხდის, ერთიმეორისგან განვასხვავოთ დასაბუთების საწყისი და დასაბუთების დასაწყისი.

ერთი შეხედვით, ლოგიკურის თუ დასაბუთების დასაწყისის შესახებ ლაპარაკიც კი შეუძლებელი უნდა იყოს, რადგან დასაწყისი აქვს იმას, რაც არსებობს დროში; რაც დროში წარმოიშობა, იმის დასაწყისის შესახებ ლაპარაკობენ; ლოგიკური პროცესი კი არ არის დროში გაშლილი პროცესი, წანამძღვრები დანასკვს, ცხადია, წინ არ უსწრებენ დროში, ისინი ერთდროულად არსებობენ. თუმცა წანამძღვრები სწორედ იმიტომ არიან, რომ ისინი წინ უსწრებენ დანასკვს; ლოგიკური საფუძველი წინ უსწრებს შედეგს, როგორც ეს გარკვეულად აქვს დახასიათებული ფორმალურ ლოგიკას. მაგრამ, როგორც ცნობილია, ეს წინწასწრება არის ლოგიკური წინწასწრება და არაერთარ შემთხვევაში დროული წინწასწრება.

რამდენადაც ლოგიკურ კავშირში არსებობს ლოგიკური წინწასწრება, ამდენად ლოგიკის სფეროშიც არის შესაძლებელი ვილაპარაკოთ ლოგიკურის თუ დასაბუთების დასაწყისის შესახებ. დასაბუთების მიმართ ლოგიკური დასაწყისის შესახებ ლაპარაკი ყველაზე უფრო გამართლებულია მაშინ, თუ მხედველობაში გვაქვს ლოგიკური განვითარება. ლოგიკურ განვითარებას აქვს დასაწყისი, მაგრამ დასაწყისი აქვს იმ დასაბუთებასაც, რომელიც არ წარმოადგენს ლოგიკურ განვითარებას. ლოგიკური განვითარების საწინააღმდეგო დალაგებასაც აქვს დასაწყისი, როგორც ეს წინა პარაგრაფში იყო ნაჩვენები.

დასაბუთების დასაწყისი და საწყისი ერთიმეორისგან განსხვავდებიან, რამდენადაც დასაბუთების საწყისი არის დასაბუთების არსება, მაგალითად, არისტოტელესათვის დასაბუთების საწყისს წარმოადგენს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება, გაგებული როგორც ერთდროული მტკიცება-უარყოფის შეუძლებლობა: დასაბუთების დასაწყისს კი წარმოადგენს განსაზღვრება, განსაზღვრების მარტივი დადებითობა, რომელიც წინ უსწრებს მსჯელობას, როგორც მტკიცება-უარყოფას და დასაბუთებას, რომელიც მტკიცება-უარყოფის საშუალებით ხორციელდება: მისთვის განსაზღვრება არ არის დასაბუთება და დასაბუთება არ არის განსაზღვრება. დასაბუთება იწყება იმით, რაც არ არის დასაბუთება — განსაზღვრებით.

ის გარემოება, რომ დასაბუთების საწყისი და დასაბუთების დასაწყისი ერთიმეორისგან განსხვავდებიან და რომ საწყისი არ შეიძლება იყოს დასაწყისი, ყველაზე სრულად ჩანს მაშინ, როცა შევეც-

დებით დასაბუთების საწყისი, როგორც დასაბუთების არსება, წარმოვიდგინოთ დასაწყისად, სახელდობრ, წანამძღვრად. დასაბუთების არსების, მაგალითად Dictum-ის წანამძღვრად წარმოდგენა არის ლოგიკური შეცდომა. თუ ის, რაც დასაბუთების არსებას წარმოადგენს, ავიღეთ წანამძღვრად, მაშინ დასაბუთება იქნება ამ წანამძღვრის კავშირი სხვასთან. ეს კავშირიც თუ წანამძღვრად წარმოვიდგინეთ, მაშინაც იგივე განმეორდება და ა. შ. უსასრულოდ; ამავე დროს ეს იქნება დასაბუთებამდე დასაბუთების აღიარება, დასაბუთების არსება არის ის, რასაც დასაბუთება წარმოადგენს და არა ამ დასაბუთების წანამძღვარი, თუ ერთდროული მტკიცება-უარყოფის შეუძლებლობა არის დასაბუთების არსება, მაშინ ის არ არის დასაბუთების წანამძღვარი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მივიღებდით ახლახან აღნიშნულ შეცდომებს. კანონი და წესი არ შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს წანამძღვრად; წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი სხვასთან კავშირი თვითონ მას დაექვემდებარება, ე. ი. ის კანონადაც იქნება წარმოდგენილი და არაკანონადაც (წანამძღვრად) იქნება მიჩნეული, ამიტომაც შეცდომა დასკვნის სქემის, როგორც გარკვეული წესის, წანამძღვრად წარმოდგენა, რაც აუცილებელია ლოგიკის ფორმალიზაციისათვის ასე ითქმის ჩასმის წესის შესახებაც. ის, რაც დასკვნა-დასაბუთების არსებაა, რაც მხოლოდ მასში ხორციელდება, ცხადია, მას წინ არ უსწრებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მივიღებდით დასკვნიდან დასკვნის აზრის გარეთ გატანას, დასაბუთების გადაქცევას მის წანამძღვრად და ა. შ.

მიუხედავად აქ აღნიშნული განსხვავებისა, დასაბუთების საწყისი და დასაწყისი შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც ერთი და იგივე, ამ გარემოებას ადგილი აქვს მაშინ, როცა დასაბუთების დასაწყისად აღებულია აქსიომები. აქსიომა შეიძლება იყოს დასაბუთების არსებაც და დასაბუთების დასაწყისიც. ამას ადგილი აქვს დედუქციურ სისტემებში, კერძოდ, მათემატიკურ ლოგიკაში, სადაც დასაბუთების საწყისად და, ამავე დროს, დასაწყისად აღებულია აქსიომები და გამოყვანის წესები. აქსიომებში წინასწარ არის ნაგულისხმევი მთელი დასაბუთება, აღებული არსებითად. ლუკასევიჩის აზრით, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, არისტოტელეს ლოგიკის აქსიომებს წარმოადგენენ კატეგორიული სილოგიზმის პირველი ფიგურის მოდუსები, მაშინ როცა მთელი კატეგორიული სილოგიზმი, ბოლოს და ბოლოს სხვა არაფერია, თუ არა პირველი ფი-

გურის მოღუსები. სხვა ფიგურების მოღუსების პირველ ფიგურაზე დაყვანა, წინააღმდეგ ლუკასევიჩის აზრისა, არის მეორეხარისხოვანი გარემოება, ან ის არის die falsche Spitzfindigkeit¹.

ამრიგად, აქსიომა არის პირველი დებულება დასაბუთებაში, ის არის დასაწყისი და საწყისიც, თუმცა მათემატიკურ ლოგიკაში აქსიომები, როგორც პირველი, იყოფა ორად: აქსიომებად და „შინა-არსეულ აქსიომებად“ ანუ მეტალოგიკურ წესებად. ასეთი გაყოფა კი ლოგიკის ერთიანობას არღვევს, როგორც ეს შემოთავ ითქვა. ეს გაორება თუ გასამება არალოგიკურობაა ლოგიკაში.

დასაბუთების საწყისი რომ შეიძლება ამავე დროს დასაწყისიც იყოს, ამას აჩვენებს შემოგანხილული სისტემა, რომელიც იწყებს უსასრულო დასკვნით და ამთავრებს დადებითი მსჯელობით. მაგრამ ამ შემთხვევაში, როგორც აღინიშნა, ლოგიკური აუცილებლობა იჩქმალება, არ მქლავნდება, სისტემა ანალიზურია და სინთეზურობა იკარგება. ამასთანავე, ყველაფერი არსებითად მოქცეულია დასაწყისში, მაშინ როცა ყველაფერი მთელ სისტემაში უნდა განხორციელდეს.

დასაბუთების დასაწყისი და საწყისი ერთიმეორეს ჰგავს იმით, რომ დასაწყისიც პირველია დასაბუთებაში და საწყისიც დასაბუთების პირველს წარმოადგენს. არც ერთს და არც მეორეს არაფერი არ უსწრებს წინ ლოგიკურად. დასაბუთება იწყება დასაწყისიდანაც და საწყისიდანაც. მეორე მხრივ, დასაბუთების როგორც საწყისი ისე დასაწყისი გულისხმობს სხვას, როგორც შემდეგს და შედეგს: დასაბუთების დასაწყისი გულისხმობს მის შემდეგს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არ იქნებოდა დასაწყისი (დასაწყისის ცნება წინააღმდეგობრივია). დასაბუთების საწყისიც გულისხმობს ყველაფერს, რის საწყისსაც ის წარმოადგენს. დასაბუთების საწყისი შეიძლება წარმოადგენილ იქნეს ცალკე დებულების თუ დასკვნის სახით; ასეთია, მაგალითად, უსასრულო დასკვნა, რომელიც დასაბუთების საწყისია, მაგრამ ცალკე დასკვნის სახითაც არსებობს. მაშასადამე, დასაბუთების საწყისი და დასაწყისი თითქოს ერთი და იგივეა, მათ აქვთ საერთო ნიშნები, რომელთაგან ზოგიერთი ახლა აღვნიშნეთ. ნამდვილად დასაბუთების საწყისი და დასაწყისი არ არის ერთი და იგივე. მართალია, ორივე ისეთია, რომ ლოგიკურად მათ არაფერი

¹ I. Kant, Sämtliche Werke, V, Kirchmann, გვ. 3—18.

არ უსწრებს წინ, მაგრამ ეს სხვადასხვა აზრით უნდა იქნეს გაგებული; დასაწყისის არაფერი არ უსწრებს წინ, რადგან დასაწყისი არის დასაბუთების პროცესის წამოწყება; დასაბუთების საწყისი კი არის დასაბუთების არსება, რომელსაც არაფერი არ უსწრებს წინ ლოგიკურად, მაგრამ სხვა აზრით, სახელდობრ, დასაბუთების არსებას სხვა დასაბუთება და ამ დასაბუთების არსება არ უსწრებს წინ. დასაბუთების დასაწყისი გულისხმობს შემდეგს და საწყისიც გულისხმობს შემდეგს, მაგრამ სხვადასხვა აზრით: დასაწყისი იმას გულისხმობს, რაც იწყება, საწყისი კი არის არსება. რომელიც „მოუღენებს“ გულისხმობს; საწყისი, როგორც არსება, გულისხმობს მთელ დასაბუთებას და მის მომენტებს.

დასაბუთების დასაწყისი არის „მარტივი“, დასაბუთების საწყისი კი „რთულია“. მაგალითად, არისტოტელესთვის დეფინიცია მარტივია, ერთდროული მტკიცება—უარყოფის შესაძლებლობა კი არის ლოგიკურად რთული; პირველი დასაწყისია, მეორე კი საწყისი, მით უმეტეს ეს ითქმის ლოგიკური განვითარების შესახებ.

გარკვეული აზრით, დასაბუთების საწყისი წინ უსწრებს დასაწყისს, გარკვეული აზრით კი პირიქით — დასაწყისი წინ უსწრებს საწყისს. დასაბუთების დასაწყისი წინ უსწრებს საწყისს, როგორც დასაბუთების არსებას, რადგან დასაბუთების არსება ხორციელდება თვითონ დასაბუთების განხორციელებით, რომელსაც დასაწყისი მხოლოდ იწყებს. დასაბუთების საწყისი, როგორც დასაბუთების არსება, წინ უსწრებს დასაბუთების დასაწყისს, რამდენადაც დასაბუთების საწყისი, როგორც მისი არსება, დასაბუთების ყოველ მომენტს იქვემდებარებს, დასაწყისი კი მისი ერთ-ერთი, სახელდობრ, დასაწყისი მომენტია. დასაწყისიც რაღაც დებულება თუ ცნებაა, რომელიც შედის დასაბუთებაში, დასაწყისი საწყისის ბუნების უნდა იყოს, ისე როგორც ყველაფერი დასაბუთებაში.

დასაბუთების დასაწყისის და საწყისის ცნებები სრული გარკვეულობით წარმოდგებიან დასაბუთებაში, როგორც ლოგიკურ განვითარებაში. დასაბუთების დასაწყისი გულისხმობს ყველაფერს დასაბუთებაში, როგორც შემდეგს, რადგან დასაწყისი არის ყველაფრის დასაწყისი დასაბუთებაში. დასაბუთების საწყისი გულისხმობს ყველაფერს დასაბუთებაში, რადგან ის არის ამ ყველაფრის არსება. მაგრამ დასაბუთების დასაწყისი იწყებს დასაბუთებას, ამიტომ ის არის „მარტივი“; დასაბუთების საწყისი, როგორც დასაბუთების

არსება, უნდა იყოს რთული, ლოგიკურად რთული, მტიკიცება-
უარყოფის ერთიანობის სირთულის მქონე. ამიტომ დასაბუთების
საწყისი უნდა იყოს დასაბუთების ბოლოს. დასაბუთების დასაწყისი
დასაბუთების თავშია, დასაბუთების საწყისი კი დასაბუთების ბო-
ლოს. დასაბუთების საწყისი არის დასაბუთების სირთულის არსე-
ბა და, ცხადია, თვითონ იქნება ყველაზედ უფრო რთული, ასე-
თია უსასრულო დასკვნა, როგორც დასაბუთების საწყისი. უსასრუ-
ლო დასკვნა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, არის ყვე-
ლაზე უფრო რთული და უკონკრეტულესი, რადგან, ის არის ლოგი-
კური უსასრულობა, რომელზეც უფრო მეტი ლოგიკური სისრულე
შეუძლებელია.

მაგრამ რადგანაც დასაბუთების არსება მთელი დასაბუთების
არსებაა, ამიტომ ის უნდა მოქმედებდეს არა მხოლოდ ბოლოს, არა-
მედ თავიდან ბოლომდე დასაბუთებაში; ის უნდა მოქმედებდეს
დასაბუთების დასაწყისშიც. დასაბუთების დასაწყისი არის დასაბუ-
თების საწყისი მარტივი სახით; დასაბუთების საწყისი, როგორც და-
საბუთების თავში მყოფი, როგორც დასაბუთების დამწყები, არის
დასაწყისი. დასაწყისი არის საწყისის დასაწყისი (ამის შესახებ ქვემოთ
გვექნება საუბარი).

მართალია, დასაბუთების საწყისი, როგორც მისი არსება, არ-
სებობს და მოქმედებს დასაბუთებაში თავიდან ბოლომდე, მაგრამ
ის სრულად მხოლოდ ბოლოს წარმოადგება. ამიტომ დასაბუთების
საწყისი არის დასაბუთების დასაწყისი, წარმოდგენილი სრულად.
დასაბუთების საწყისი, მართალია, მოქმედებს დასაბუთებაში თავიდან
ბოლომდე, მაგრამ იგი შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს და ნამდვი-
ლად წარმოდგება ცალკე დებულების, წესის, კანონის თუ დასკვნის
სახით. ასეთია უსასრულო დასკვნა, როგორც დასაბუთების საწყისი,
როგორც ეს ზემოთ იქნა ნაჩვენები, სახელდობრ. მაშინ, როცა
განვიხილეთ აზრის ლოგიკური ფორმები მათ განვითარებაში.

ისიც ვიცით, რომ ლოგიკური საფუძველი წინ უსწრებს შედეგს.
მაგრამ შეიძლება საფუძველი, როგორც გამმართლებელი, იყოს შე-
დეგის შემდგომ, რომ შესაძლებელია ლოგიკური გადასვლა შედე-
გიდან საფუძველზე, აბსტრაქტულიდან კონკრეტულზე და სხვ. ასე,
რომ დასაწყისი შეიძლება იყოს შედეგი. ეს ასეც არის ლოგიკურ
განვითარებაში. დასაწყისი, როგორც შედეგი, გადადის და მართლ-
დება თავის საფუძველში და ასე შემდეგ, ვიდრე არ დასრულდება

დასაბუთება, რომლის ბოლოს სისრულით წარმოდგება დასაბუთების საწყისი. ეს რომ ასეა, ამაში ჩვენ ზემოთ დავრწმუნდით. ახლა ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ დასაბუთების დასაწყისის და საწყისის ცნებები სრული სახით წარმოდგება ლოგიკის სისტემაში, როგორც დასაბუთებაში, რომელსაც განვითარების ხასიათი აქვს. დასაბუთების საწყისი, როგორც მისი არსების ბუნება, გარკვეული გვაქვს უსასრულო დასკვნის გარკვევისას. გასარკვევია დასაბუთების დასაწყისი, როგორც ლოგიკური განვითარების დასაწყისი; სწორედ აქ გაირკვევა საბოლოოდ დასაწყისის ცნება; მაგრამ ჯერ გასარკვევი გვაქვს რამდენიმე საკითხი, რომელთა განხილვა წინ უსწრებს ლოგიკური განვითარების დასაწყისის ცნების უფრო ზუსტ განხილვას.

ლოგიკურის საზღვრის შესახებ

თუ ლოგიკურს, დასაბუთებას აქვს დასაწყისიც და საწყისიც, მაშინ ის უნდა იყოს განსაზღვრული, ის არ შეიძლება იყოს უსაზღვრო. ლოგიკურს აქვს საზღვარი: 1) ობიექტური სინამდვილე განსაზღვრავს აზრს, რადგან აზრი არის სინამდვილის ასახვა. ობიექტური სინამდვილე თავისი ბუნებით არის მატერიალური, ის არსებობს აზრისაგან დამოუკიდებლად და განსაზღვრავს აზრს; აზრი არის აზრი ყოველთვის სინამდვილის შესახებ, მცდარი აზრიც სინამდვილით განისაზღვრება; მცდარი აზრი არის სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა. ობიექტური სინამდვილე თავისი ბუნებით არის არალოგიკური, რეალური; ლოგიკურს აქვს რეალური განმსაზღვრელი საფუძველი.

ლოგიკურს აქვს საზღვარი: 2) იმ აზრითაც, რომ ის განისაზღვრება. მისი დეფინიცია შეიძლება. ლოგიკურის საზღვარი არის მისი არსება, გარკვეულობა; ლოგიკურის გარკვეულობა, ფორმა არის მისი საზღვარი. ლოგიკურს აქვს გარკვეულობა, თვისობრიობა (ლოგიკური — მსჯელობის თვისობრიობა).

ლოგიკურის აქ აღნიშნული ორი საზღვრის შესახებ უნდა ითქვას ის, რომ ისინი არ გამოირიცხავენ, არ აუქმებენ ლოგიკურის უსაზღვროებას: 1) ლოგიკურის გარკვეულობა არ გამოირიცხავს მის უსაზღვროებას, რადგან უსაზღვრო და უსასრულო არ არის გაურკვეველობა (უსასრულობა შეცდომით მიაჩნდათ გაურკვეველად ძველ ბერძნებს, ინტუიტივისტებს, მაგ. ბროუერს და სხვ.). უსასრულობა

მათემატიკაშიც (კანტორიდან დაწყებული) და ფილოსოფიაშიც და-
დებითი გარკვეულობის სახით არის წარმოდგენილი (როგორც ეს
ზემოთ იქნა საკმაოდ გამოგვიხატული). ლოგიკური უსასრულობა არის
ლოგიკურის სრული გარკვეულობა, მას დასკვნის ფორმა აქვს; არ-
სებობს უსასრულო დასკვნა. 2) არც ობიექტური სინამდვილის მიერ
ლოგიკურის განსაზღვრა აუქმებს ლოგიკურის უსაზღვროებას,
რადგან სინამდვილე და მისი უსაზღვროება არ ზღუდავს ლოგიკურს.
პირიქით, აფუძნებს მის უსაზღვროებას, რამდენადაც ლოგიკური
ასახავს უსაზღვრო სინამდვილეს; უსაზღვრო სინამდვილე აიძუ-
ლებს ლოგიკურს, იყოს უსაზღვრო; შეიძლება გვექონდეს ცნება ყვე-
ლაფრის შესახებ, მსჯელობა ყველაფერზე და ასეთივე დასკვნები
და დასაბუთება, რომლებიც არაფრით არ ფერხდება, ისინი სინამდვი-
ლის ყოველი სფეროს მიმართ გამოიყენებიან. ლოგიკურის უსაზ-
ღვროება არ ნიშნავს არალოგიკურის — არალოგიკური სინამდვი-
ლის არარსებობას და მხოლოდ მის არსებობას, როგორც ეს ჰეგელს
ჰქონდა წარმოდგენილი; ჰეგელი ილუზიაში იყო ჩაყვარდნილი, რო-
ცა ის ლოგიკურის აბსოლუტურობას აღიარებდა იმ აზრით, რომ იგი
სინამდვილის სუბსტანციად მიაჩნდა.

ლოგიკურის უსაზღვროება იმას კი არ ნიშნავს, რომ თითქოს ის
ასრულებს ობიექტური სინამდვილის როლს, არა, ლოგიკურის უსა-
ზღვროება ნიშნავს იმას, რომ შესაძლებელია ყველაფრის დასაბუ-
თება, რომ ყველაფრის შესახებ შეიძლება გვექონდეს ცნება და მსჯე-
ლობა. ლოგიკური უსაზღვროების აღიარება ლოგიკური აგნოსტი-
ციზმის უარყოფაა.

ლოგიკურს მაშინ ექნებოდა საზღვარი, რომ არსებობდეს ისეთი
არალოგიკური, რომელსაც მისი როლის შესრულება დაევალებო-
და. ასეთი არალოგიკური იწოდება მისტიკურად. ლოგიკურის საზ-
ღვარი არის მისტიკური, ლოგიკურისათვის რაღაც საიდუმლოებით
მოცული, მისთვის მიუწვდომელი. მაგრამ ასეთი რამ არ არსებობს.
შესაძლებელია ყველაფრის ლოგიკური ფორმით გამოხატვა, პრინ-
ციპულად შესაძლებელია ყველაფრის გაგება; არ არსებობს ლოგი-
კურად გაუგებარი. აგრეთვე, ლოგიკურს მაშინ ექნებოდა საზღვა-
რი, რომ მასში მოქმედებდეს არალოგიკური, რომ, მაგალითად, და-
საბუთებაში იყოს დაუსაბუთებელი; დაუსაბუთებელი წინამმდევარი
(რომლის შესახებაც ზემოთ გვექონდა საუბარი) თუ სხვა რამ.

ლოგიკურს საზღვარი ექნებოდა მაშინ, რომ ის განისაზღვრებოდა იმით, რაც მის მაგივრობას გასწევს, მის როლს შეასრულებს. ლოგიკურს საზღვარი ექნებოდა მაშინ, რომ, მისი როლის შესრულების თვალსაზრისით, ის არ იყოს საკმარისი, რომ მისი როლის შემსრულებლად გამოდიოდეს არალოგიკური. ლოგიკურს მაშინ ექნებოდა საზღვარი, რომ ის ლოგიკურად სხვით განისაზღვრებოდა, რომ მას სხვა ლოგიკური საზღვარი ჰქონდეს, მაგრამ ასეთი დაშვება წაგვიყვანდა უსასრულო რეგრესში; სხვა ლოგიკურიც ხომ ლოგიკური იქნებოდა? ლოგიკურის ისეთი განმსაზღვრელი, რომელიც არ არის ლოგიკური, მაგრამ ლოგიკურის როლის შემსრულებელი კი უნდა იყოს, არაფერი არ არსებობს. ლოგიკურის როლის სხვა ყოველგვარი შემსრულებელი, ეს იქნება ლოგიკურის დამმახინჯებელი და არა მისი გამაუქმებელი, რადგან ლოგიკურის როლის შემსრულებელი ლოგიკურს ექვემდებარება, მისით განისაზღვრება, არსებობს ლოგიკურის გარკვეულობა, როგორც მისი საზღვარი, მაგრამ არ არსებობს ლოგიკურის ლოგიკურად თუ მის მსგავსად შემომსაზღვრელი, შემკვეცი რამ. ლოგიკურს არ აქვს ლოგიკური საზღვარი.

მაშასადამე, ლოგიკურს გარკვეული აზრით აუცილებლად აქვს საზღვარი, გარკვეული აზრით კი არ აქვს საზღვარი.

ზემოთქმული არ ნიშნავს იმას, თითქოს ფორმალურ-ლოგიკურს არ ჰქონდეს საზღვარი, სახელდობრ, ლოგიკური საზღვარი. ფორმალურ-ლოგიკური, როგორც ვიცით, არის სასრული ლოგიკური: ფორმალური ლოგიკა უარყოფს უსასრულო ლოგიკურს, ამიტომ ნათელია, რომ ის არის განსაზღვრული ლოგიკური, იგი ადგილს ტოვებს ლოგიკური აგნოსტიციზმისათვის. რას წარმოადგენს ფორმალურ-ლოგიკურის ლოგიკური საზღვარი? მოკლედ რომ ვთქვათ, ფორმალურ-ლოგიკურის საზღვარი იგივეა, რაც სასრული ლოგიკურის საზღვარი.

ფორმალურ-ლოგიკურის ანუ სასრული ლოგიკურის საზღვარი მკლავდება, მაგალითად, იმით, რომ ის აუცილებლობით მიმართავს ინტუიციას, რომ მისთვის აუცილებელი ხდება ინტუიციასზე დაყრდნობა, მაშინ როცა ინტუიცია არის არალოგიკური. ფორმალურ-ლოგიკურის საზღვარს წარმოადგენს ის, რომ მისთვის აუცილებელი ხდება დაუსაბუთებელი წანამძღვარი; ფორმალურ-ლოგიკური დასაბუთება ემყარება დაუსაბუთებელს (ასეა დედუქციის დროსაც და ინდუქციის დროსაც ფორმალურ ლოგიკაში, როგორც ეს ზემოთ იქნა

გარკვეული). ფორმალური ლოგიკის კანონებს მიიჩნევენ დაუსაბუთებელ დებულებებად, „რწმენის რეგულატურ დოგმაებად“¹. ფორმალურ-ლოგიკური, როგორც არაწინააღმდეგობრივი, ე. ი. წინააღმდეგობის შეუძლებლობაზე დაფუძნებული და მისით განსაზღვრული ლოგიკური, არის უარყოფით-ლოგიკური, როცა ლოგიკური, უპირველეს ყოვლისა, უნდა იყოს დადებით-ლოგიკური. ფორმალურ-ლოგიკურის საზღვარი იმაშიც ჩანს, რომ ის არის სხვით დაფუძნების — გარეგანი საფუძვლით დასაბუთების ლოგიკური. ამიტომ მისთვის აუცილებელია უსასრულო რეგრესი, რაც ლოგიკურ შეუძლებლობას ნიშნავს.

ფორმალურ-ლოგიკურის მთავარ ლოგიკურ საზღვარს წარმოადგენს წინააღმდეგობა. ფორმალური ლოგიკა მიდის წინააღმდეგობამდე, როგორც მის ლოგიკურ საზღვრამდე, რომლის ლოგიკური გადალახვა, დაძლევა მას არ შეუძლია. ეს გარემოება ნათლად აჩვენა კანტმა თავის ანტინომიებში. ფორმალური ლოგიკისათვის წინააღმდეგობა შეუძლებელია; ფორმალურ-ლოგიკურის სისრულე წინააღმდეგობის შეუძლებლობაში მდგომარეობს. კანტმა კი აჩვენა, რომ გონებისათვის წინააღმდეგობა აუცილებელია, თუმცა იგი შეცდომას, „ილუზიას“ წარმოადგენს, კანტის ანტინომიები წარმოადგენენ უარყოფით დიალექტიკას. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ფორმალურ-ლოგიკურის საბოლოო საზღვარს უარყოფითი დიალექტიკა წარმოადგენს.

როგორც ვიცით, უარყოფითი დიალექტიკის სიძნელე მოხსნილია დადებით დიალექტიკაში, რადგან უარყოფით-დიალექტიკურ-ლოგიკური არის მომენტი დადებით-დიალექტიკურ-ლოგიკურის, რომელიც უსასრულო ლოგიკურს წარმოადგენს; ამ აზრით, ეს ლოგიკური არის უსაზღვრო. უსასრულო ლოგიკური, რომლის დასკვნით ფორმას წარმოადგენს უსასრულო დასკვნა, არის სხვით დაფუძნების საზღვრის მოხსნა, რადგან ის არის თვითდადგენა, შინაგანი უარყოფით თვითდადგენა.

ახლახან აღნიშნული გარემოება სხვანაირად ასე გამოითქმის: ფორმალური ლოგიკა ერთმნიშვნელოვანობის ლოგიკაა. მისთვის დადებითი აბსოლუტურად არის მოწყვეტილი უარყოფითს და პირიქით; დადებითი მხოლოდ დადებითია, უარყოფითი კი მხოლოდ

¹ Ф. Ницше, Полное собрание сочинений, т. IX, 1910, гл. 247.

უარყოფითს წარმოადგენს. ფორმალურ-ლოგიკურის საზღვარი ერთმნიშვნელოვანების საზღვარი ერთი და იგივეა. ამიტომ ფორმალური ლოგიკისათვის ყოველგვარი ორმნიშვნელოვანება შეცდომაა. უარყოფით-დიალექტიკური კი ორმნიშვნელოვანია; უარყოფით დიალექტიკაში დადებითი უარყოფითიცაა და უარყოფითი დადებითი მნიშვნელობის მქონეცაა. მაგრამ ეს გარემოება ახსნას საჭიროებს. ჯერ ერთი, ორმნიშვნელოვანება, როგორც ცნებების აღრევა, ცხადია, შეცდომაა და იგი უნდა მოიხსნას — გაუქმდეს ლოგიკაში, მაგრამ, მეორე მხრივ, ერთმნიშვნელოვანება თავისი ბუნებით გადადის საწინააღმდეგოში — ორმნიშვნელოვანებაში; ამ გარემოებას უნდა ახსნა-გამართლება, წინააღმდეგ შემთხვევაში ერთმნიშვნელოვანებაც უარყოფილი იქნება. უარყოფითი დიალექტიკის ორმნიშვნელოვანება მართლდება — იხსნება და ინახება დადებით დიალექტიკაში, სადაც ადგილი აქვს არა მხოლოდ „ორმნიშვნელოვანებას“, არამედ მის ერთიანობას, ასე ვთქვათ, „სამმნიშვნელოვანებას“, როგორც შინაგანი უარყოფის საშუალებით თვითდადგენას. ორმნიშვნელოვანების პრობლემა წყდება დიალექტიკაში და არა მრავალნიშნა ლოგიკაში (როგორც ეს G. Günther-ს წარმოუდგენია), რადგან წინააღმდეგობის ერთიანობა უსასრულობაა, რომელიც არ შეიძლება სასრულოებად დანაწილდეს და დაიშალოს სხვადასხვა მნიშვნელობებად; წინააღმდეგობას მხოლოდ ორი მხარე აქვს, „მესამე“ ერთიანობაა და არა მართლაც მესამე.

რადგან ლოგიკური არის უსასრულო ლოგიკური, ამიტომ არც ლოგიკას აქვს საზღვარი, მას არ სჭირდება დამხმარე; თავის ამოცანებს იგი თვითონ წყვეტს. ლოგიკას არ აქვს დასაწყისი იმ აზრით, რა აზრითაც კერძო მეცნიერებებს აქვს დასაწყისი. კერძო მეცნიერებები ეყრდნობა მასში დაუსაბუთებელ წინამძღვრებს, მაგალითად, ფილოსოფიურ კატეგორიებს და ლოგიკურ კანონებს, მაშინ როცა ლოგიკა არ უნდა ეყრდნობოდეს დაუსაბუთებელს. კერძო მეცნიერებების უზოგადესი მეთოდი ფილოსოფიურ-ლოგიკურია, ამიტომ მათ ეს მეთოდი ეძლევათ, ასე ვთქვათ, გარედან, მაშინ როცა, როგორც ეს ზემოთ გავარკვეეთ, ლოგიკის მეთოდი, ამავე დროს ლოგიკის საგანსაც წარმოადგენს. ლოგიკის საგანი არის აზრის ფორმა, რომელიც მეთოდს წარმოადგენს; ლოგიკის მეთოდი არის აზრის ფორმა, წესი. ყველა კერძო მეცნიერება ემყარება და ფუძნდება ლოგიკური მეთოდით; ყოველი მეცნიერება თავის საგანს აითვისებს აზრის ლო-

გიკური ფორმებით. ამიტომ კერძო მეცნიერებებიდან „ყოველი მეცნიერება არის გამოყენებითი ლოგიკა“.¹ ამიტომ მცდარად უნდა ჩაითვალოს მეთოდის მათემატიკიდან ლოგიკაში გადატანა; ლოგიკის მეთოდი არ შეიძლება იყოს მათემატიკური მეთოდი.

ის გარემოება, რომ ლოგიკის მეთოდი არის აზრის ფორმა, აზრის ფორმები კი ლოგიკის საგანს შეადგენს, ნიშნავს იმას, რომ ყოველგვარი ლოგიკური საშუალება თვითონ ლოგიკაში იგულისხმება; ლოგიკას არავითარი ლოგიკური საშუალება გარედან არ ეძლევა, სხვა სფეროდან არ მოაქვს; ამ აზრით მას არ აქვს საზღვარი. ლოგიკის ყოველი ლოგიკური საშუალება პირველად ლოგიკაში უნდა დადგინდეს. ამიტომ ლოგიკა არის რეფლექსური მეცნიერება; ლოგიკური, საბოლოოდ, არის რეფლექსურ-ლოგიკური.

ლოგიკის კანონები და ლოგიკურის კატეგორიები, როგორც ლოგიკური აზროვნების პირველადი საშუალებები, ობიექტური და აუცილებელი საშუალებებია. არ არიან „რწმენის დოგმები“, ისინი, როგორც ეს ზემოთ საკმაოდ გაირკვა, საბუთდებიან თვითონ ლოგიკაში; დასაბუთების პირველი საშუალებები დასაბუთებას არ ეძლევიან დაუსაბუთებლად; მათი დასაბუთება არ ხდება გარეგანი საფუძვლით, ამიტომ მოხსნილია უსასრულობაში რეგრესის საშიშროება. როგორც ვიცით, ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა შეუძლებელია და მისი უარყოფა მასვე ადგენს, ის გარემოება, რომ ლოგიკურის კატეგორიის (მაგალითად, იგივეობის, უარყოფის, კერძოს, ზოგადის და სხვ.) უარყოფა შეუძლებელია და ასეთი უარყოფის დროს იგივე კატეგორია მოიხმარება აუცილებლობით და რომ მისი დასაბუთებისათვის სწორედ ის გამოიყენება, სრულიად არ ნიშნავს მის დაუსაბუთებლობას, მის უშუალობას თუ ინტუიციურობას, როგორც ეს ჩვეულებრივ არის აღიარებული, არამედ პირიქით — აღნიშნული გარემოება სწორედ დასაბუთებას წარმოადგენს. დასაბუთება არა მარტო გარეგანი საფუძვლის მოხმარას ნიშნავს, არამედ შინაგანი საფუძვლის მოხმარასაც. დასაბუთების არსება სწორედ თვითდადგენაში მდგომარეობს. შინაგანი უარყოფით თვითდადგენას ემყარება ყოველგვარი დადგენა, შესრულებული გარეგანი საფუძვლის მეოხებით.

¹ ვ. ი. ლენინი, ობზ. ტ. 38, გვ. 199.

ლოგიკურს, როგორც ვიცით, არ შეიძლება ჰქონდეს სხვა ლოგიკური საწყისი. ლოგიკაში აზრი თავისთავს სწავლობს, აზრი სწავლობს საკუთარ ფორმებს; მართალია, ეს ფორმები ობიექტურია საგნის ასახვის ფორმებია, მაგრამ ისინი საგნის ფორმებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ — სწორედ აზრის ლოგიკურ ფორმებს. ლოგიკაში ხორციელდება აზრის მიერ აზრების დასაბუთება საკუთარი — ლოგიკური საშუალებებით. აქ ხორციელდება ლოგიკური რეფლექსია, რომელიც წარმოადგენს თვითდაფუძნებას, თვითდასაბუთებას, ლოგიკა იწყებს ლოგიკურად მხოლოდ ლოგიკურიდან და ამთავრებს ლოგიკურით, ხორციელდება გარკვეული „წრებრუნვა“. მაგალითად, საგნის არსების ამსახველი აზრის განსაზღვრება ადგენს საგნის ცნებას (ასე დგინდება ყველაფრის, კერძოდ თვითონ აზრის თუ ლოგიკურის ცნებაც). ცნების განსაზღვრება იწყებს ცნებით და ამთავრებს სწორედ ცნების დადგენით. ლოგიკურის ცნების განსაზღვრება იწყება ლოგიკურით და მთავრდება ლოგიკურის სრული ცნების დადგენით; თუ ჩვენ ამას ჯერჯერობით ვერ ვახერხებთ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ასე არ უნდა მოხდეს.

ამრიგად, ლოგიკური არის უსასრულო, ამ აზრით, უსაზღვრო, თუმცა მას აქვს საზღვარიც, დასაწყისიც, ბოლოც და გარკვეული არსებაც, სახელდობრ, ის, რასაც იგი წარმოადგენს. ლოგიკურის უსაზღვროება, მაშასადამე, არ გამორიცხავს მის საზღვარს. უსასრულო შეიცავს და არ გამორიცხავს სასრულს ლოგიკურ სფეროშიც. ლოგიკური არის შესაბამისი სასრულის და უსასრულოს დიალექტიკური ერთიანობა, რომელიც გარკვეული დასკვნის ფორმის სახით არსებობს.

აზრის დაუსრულებელ განვითარებას გარკვეული ლოგიკური ფორმა უნდა ჰქონდეს და აქვს.

დასაწყისი და საწყისი ტავტოლოგიური შესახებ

დასაწყისი უნდა იყოს მარტივი, დასაწყისი არ შეიძლება იყოს რთული, რადგან რთული არის ის, რაც მარტივს წინასწარ გულისხმობს, რთული ყოველთვის მიიღება მარტივისაგან. მართალია, რთული შეიძლება დაიშალოს მარტივებად და ამდენად რთულიდან მიიღება მარტივი, მაგრამ ეს გარეშობა არის მეორადი ხასიათის, რადგან რთული მარტივებს წინასწარ გულისხმობს; მარტივები მიიღე-

ბა იმ რთულიდან, რომელიც მიღებულია მარტივიდან თუ მარტივე-
ბიდან.

რთული მიიღება მარტივიდან იმ აზრითაც, ესაა ჩვენთვის მთა-
ვარი, რომ რთული არის განვითარების შედეგი, მარტივი კი უნდა
იყოს განვითარების დასაწყისი. ამრიგად, დასაწყისი თუ საწყისი
უნდა იყოს მარტივი.

მაგრამ ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერების ისტორია გვიჩ-
ვენებს, რომ მარტივიდან არაფერი არ გამოიყვანება, თალესის წყა-
ლი, ანაქსიმენის ჰაერი და სხვ. იყო მარტივი, ამიტომ აქედან სხვა
რაიმეს გამოყვანა შეუძლებელი და დაუსაბუთებელი დარჩა. ამ გა-
მოყვანისათვის საჭირო გახდა სიცოცხლის შეტანა ასეთ მარტივ
საწყისებში, არც ემპედოკლეს ელემენტების ბუნებიდან გამომდინარე
რაიმე და არც დემოკრიტეს უცვლელი და მარტივი ატომებიდან;
ელემენტებიდან და ატომებიდან სხვათა გამოყვანისათვის აქ მოხ-
მარებულ იქნა მექანიკური მეთოდი, მიმატება-გამოკლების მეთოდი,
რომელიც სწორი იყო ფიზიკის თვალსაზრისით, მაგრამ არაფერს
გვეუბნებოდა მეტაფიზიკის, ონტოლოგიის თვალსაზრისით, რადგან
ამხსნელი საფუძველი უკვე შეიცავდა ყველაფერს. ანაქსიმანდრეს
აპერიონი იყო იმის ნიმუში, რომ ყველაფრის შემცველიდან რაიმეს
გამოყვანა ზედმეტი ხდებოდა, რადგან გამოსაყვანი წინასწარ იგუ-
ლისხმებოდა გამოყვანილად. მარტივი იყო პარმენიდეს არსი, ის აბ-
სოლუტურ სიმარტივეს წარმოადგენდა, რადგან არავითარ განსხვა-
ებებს არ შეიცავდა და არც მის (განსხვავების) დასაწყისად თუ სა-
წყისად გამოდგებოდა; პარმენიდეს არსი ყოველგვარ განსხვავებას
გამორიცხავდა, რადგან განსხვავება შესაძლებელია შედარებითი არ-
არსის საშუალებით (როგორც ეს პლატონმა დაამტკიცა). პარმენიდეს
აზრით კი არარსი არ არსებობს; არსებობს მხოლოდ არსი ყოველგვა-
რი განსხვავების გარეშე. პარმენიდეს მარტივი არსიდან რაიმე გან-
სხვავებულის გამოყვანა აბსოლუტურად შეუძლებელი იყო. მარტი-
ვი იყო არისტოტელეს „უსიაც“, ამიტომ არ გამოდგა კერძოს და ზო-
გადის ერთიანობად, მაშინ როცა უსია სწორედ ასეთი უნდა ყოფილი-
ყო. არისტოტელეს მარტივი უსია წარმოადგენდა საგნის მისტიკურ
სულს, საიდანაც არაფრის გამოყვანა და ახსნა არ შეიძლებოდა. ასე-
თი მარტივი იყო ლაიბნიცის მონადაც, და სხვ. ერთი სიტყვით, სი-
ნამდვილეში მარტივიდან არაფერი არ გამოდის. აბსოლუტური სი-
მარტივე არც არსებობს.



ლოგიკაში მარტივი არის ტავტოლოგიური; ლოგიკურად რთული კი არის არატავტოლოგიური, სახელდობრ, ის, რაც მტკიცება-უარყოფის ბუნებისაა, როგორც ეს არისტოტელეს ჰქონდა წარმოდგენილი. არისტოტელესათვის მარტივი იყო, მაგალითად, დეფინიცია, რადგან, მისი აზრით, ის წარმოადგენდა დადებითობას უარყოფითის გარეშე; რთული კი არის მსჯელობა, დასაბუთება, რომელსაც აზრი აქვს მტკიცება-უარყოფით, როგორც დადებითობა-უარყოფითობით, სოკრატელები გამოდიოდნენ პარმენიდეს არსიდან და, როგორც ვიცით, ამტკიცებდნენ, რომ შესაძლებელია მხოლოდ ტავტოლოგიური მსჯელობები, მარტივი მსჯელობები, არასინთეზური მსჯელობები: სინთეზური მსჯელობები შეიცავენ უაზრობას, რადგან უარყოფის შემცველი არიან; უარყოფის არსებულად აღიარება უაზრობაა. დეკარტის cogito, როგორც დასაბუთების — ფილოსოფიური სისტემის აქსიომა, გაგებული იყო სიმარტივის ბუნების მქონედ, ტავტოლოგიურ დებულებად (თვითონ დეკარტს, კანტს და ბევრ სხვას ასე ესმოდათ cogito-ს ბუნება). ამიტომ გახდა დეკარტისათვის საჭირო ღმერთის ცნება. cogito მარტივია, ამიტომ აქედან არაფერი გამოიყვანება, სახელდობრ, არ გამოიყვანება სისტემის დებულებათა ჭეშმარიტობა; სწორედ ამ უკანასკნელის ასახსნელად მოიხმარა დეკარტმა ღმერთის ცნება (მაგრამ, როგორც ვიცით, ღმერთის ცნება ნამდვილად ზედმეტი იყო დეკარტისათვის, რადგან cogito აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას წარმოადგენდა და მისგან სხვა დებულებების ჭეშმარიტობის გამოყვანას ხელს არაფერი არ უშლიდა). მარტივი იყო კანტის ტრანსცენდენტალური „მე“, როგორც წმინდა იგივეობრივი; ასეთივე იყო პუსერლის წმინდა „მე“ და სხვ. კანტის „მე“, როგორც წმინდა იგივეობრივი, სხვას მხოლოდ თან სდევს (begleitet), მაგრამ მისგან არაფერი არ გამოდის; ის უნდა ქმნიდეს ყველაფერს, მაგრამ წმინდა იგივეობრივის არაფრის წარმოება არ შეუძლია. ამიტომ დასაწყისად ფიხტემ აიღო Tathandlung-ი, მაგრამ მაინც ვერ მოახერხა დადებითობის ფორმასთან უარყოფის ფორმის დაკავშირება. და, ამიტომ, ერთი დასაწყისის მავიერ სამი დასაწყისის მიღება მოუხდა.

მაშასადამე, წმინდა იგივეობრივიდან, წმინდა მარტივიდან, ტავტოლოგიურიდან არაფერი არ გამოდის. ფორმალური ლოგიკა ეყრდნობა წმინდა იგივეობის კანონს, ამიტომ მსჯელობა, დასკვნა,

დასაბუთება წმინდა ანალიზურ-ტავტოლოგიურია ფორმალურ ლოგიკაში; სინთეზურ-ლოგიკური გაუგებარი ხდება მაშინ, როცა დასაბუთების ტავტოლოგიურობა, როგორც ვიცით, ლოგიკურ წრეს შეცდომას წარმოადგენს. დასაბუთების წმინდა იგივეობაზე დაყრდნობა დასაბუთებას კი არ აფუძნებს, არამედ შეუძლებელს ხდის და აყალბებს. მათემატიკური ლოგიკისათვის აქსიომები (და ყველა ყოველთვის ჰეშმარიტი წინადადება) ტავტოლოგიურ დებულებებს წარმოადგენენ; სწორედ დასაბუთების დასაწყისის და საწყისის ამ ტავტოლოგიურობის გამო, ის იძულებულია აქსიომები გააოროს აქსიომებად და მეტალოგიკურ წესებად. მეტალოგიკური წესების (ჩასმის წესი და დასკვნის სქემა) გარეშე აქსიომებიდან, როგორც ტავტოლოგიური დებულებებიდან (თუ სქემებიდან), არაფერი არ გამოიყვანება. მეტალოგიკური წესები, როგორც გამოყვანის წესები კი თვითონ გამოყვანის აზრს წინასწარ გულისხმობენ და შეიცავენ: 1) გამოყვანა გაგებულია როგორც ჩასმა, ჩასმის წესი კი სწორედ მას წარმოადგენს და გამოსავლად წინასწარ არის აღებული; 2) დასკვნის აზრს წინასწარ გულისხმობს „დასკვნის სქემა“ (modus ponens), მდგომარეობის ასე გართულება შედეგია იმისა, რომ დასაბუთების სისტემის საწყისად აღებულია ტავტოლოგიური, საიდანაც ნამდვილად არაფერი არ გამოიყვანება. თუ ყველაფერი აქსიომებსა და წესებში იგულისხმება წინასწარ, მაშინ გამოყვანას უნდა მისცე მექანიკური ხასიათი, სიმბოლოების თამაშის ხასიათი. ეს ასეც ხდება ფორმალურულ სისტემებში. აქსიომატიზაცია და ფორმალიზაცია მეტად სასარგებლოა მათემატიკისათვის, მაგრამ მიუღებელია ლოგიკისათვის, რომელიც ფილოსოფიურ მეცნიერებას წარმოადგენს და უნდა წარმოადგენდეს.

ამრიგად, დასაწყისი და საწყისი არ შეიძლება იყოს ტავტოლოგიური წმინდა იგივეობა თუ წმინდა სიმარტივე.

მაშასადამე, მივიღეთ ერთი შეხედვით გამოუვალი მდგომარეობა: 1) დასაბუთების დასაწყისი და საწყისი უნდა იყოს მარტივი, 2) ის არ შეიძლება იყოს მარტივი, 3) იგი რადგან არ შეიძლება იყოს მარტივი, ამიტომ უნდა იყოს რთული, 4) დასაწყისი და საწყისი არ შეიძლება იყოს რთული. სად არის გამოსავალი? როგორ უნდა გადაწყდეს ეს სიძნელე?

ამ სიძნელის გადაწყვეტა მხოლოდ განვითარების თვალსაზრისით შეიძლება, იგი წყდება დიალექტიკაში. დასაბუთების დასაწყისი და საწყისი უნდა იყოს ლოგიკური განვითარების დასაწყისი და საწყისი. საწყისის შესახებ უკვე გვქონდა საუბარი, ახლა შევხებით დასაწყისის ცნებას, სახელდობრ, ლოგიკური განვითარების დასაწყისის ცნებას.

ლოგიკური აუსილულოზის გუნავის შესახებ

კავშირის ცნება გარკვეულ განსხვავებას აუცილებლობით გულისხმობს. კავშირი განსხვავებულთა კავშირია. კავშირი დასაკავშირებელთა აუცილებლობით შეიცავს. შინაგანი განსხვავების გარეშე არავითარი კავშირი არ არსებობს. ასეთი უნდა იყოს ლოგიკურიც. ყოველი ლოგიკური კავშირი შესაძლებელია როგორც განსხვავებულთა კავშირი. ლოგიკურ კავშირში არსებული განსხვავებულობა ანალიზურობას გვაძლევს. ერთი და იმავე ერთეულის, მაგალითად, ოცჯერ განმეორება გვაძლევს ოცს, რომელიც სხვა რიცხვთა შორის თვისობრივადაც ერთი გარკვეული რიცხვია. ასე რომ, წმინდა ანალიზურობა შეუძლებელია და მისი აღიარება შეცდომად უნდა ჩაითვალოს.

ლოგიკურის წმინდა ანალიზურობის მიღება ლოგიკურ კავშირში (მსჯელობაში, დასკვნაში) ერთისა და იმავეს განმეორების აღიარებას ნიშნავს. მაგრამ ერთისა და იმავეს განმეორება სიმრავლის სინთეზურობას გვაძლევს. ერთი და სხვა რიცხვთა შორის თვისობრივადაც ერთი გარკვეული რიცხვია. ასე რომ, წმინდა ანალიზურობა შეუძლებელია და მისი აღიარება შეცდომად უნდა ჩაითვალოს.

თუ ყოველი კავშირი სინთეზურია, ე. ი. განსხვავებულთა ერთიანობას წარმოადგენს, მაშინ იგი გარკვეული უარყოფის მომენტს აუცილებლობით შეიცავს. ყოველი განსხვავების ლოგიკურად სრული ფორმით გამოთქმის საშუალებას უარყოფა წარმოადგენს, რამდენადაც განსხვავებულთაგან ერთი არის ის, რაც არ არის მეორე. განსხვავებულთა და მათ შორის განსხვავების გამოთქმა შეიძლება უარყოფის მომენტის გარეშეც, მაგრამ თუ განსხვავებას სისრულით გამოთქვამთ, მაშინ, სხვათა შორის, ისიც უნდა ითქვას, რომ ერთი

არის ის, რაც არ არის მეორე. რამდენადაც თვითონ აზრი (მსჯელობა, დასკვნა) განსხვავებას შეიცავს, ამდენად განსხვავების სრული გამოწვევა თქმა უარყოფის მომენტს აუცილებლობით გულისხმობს. მაგალითად, მსჯელობაში სუბიექტი არის პრედიკატი, მაგრამ ამავე დროს, სუბიექტი განსხვავდება მისი პრედიკატისაგან, ამდენად ის არის ის, რაც არ არის პრედიკატი, დასკვნის სინთეზურობაც ასეთი უარყოფის მომენტს აუცილებლობით შეიცავს, რადგან დანასკვი წინამძღვრებისაგან განსხვავებულია; ეს უარყოფის მომენტი შედის გარკვეულ ერთიანობაში, რომელსაც დასკვნის ერთიანობა წარმოადგენს.

ლოგიკურ კავშირებში უარყოფის მომენტი ორგევარად მოიხმარება: ერთ შემთხვევაში უარყოფას გარეგანი უარყოფის აზრი აქვს, მეორე შემთხვევაში კი — შინაგანი უარყოფისა. გარეგანი უარყოფა სხვისი უარყოფაა; მაგალითად, მსჯელობებში — „ვარდი არ არის ცხოველი“, „ადამიანი არ არის ოთხფეხი ცხოველი“ და სხვ. — უარყოფილია სუბიექტის მიმართ სახელდობრ ის, რაც მის გარეთ არის. როდესაც რაიმეს ვამტკიცებთ და ამით სხვას უარყოფთ, მაშინ გარეგანი უარყოფა გვაქვს, მაგრამ, ამავე დროს, იგი სხვის დადგენასთან არის დაკავშირებული (მაგ., უარყოფასთან, რომ „რაიმე არ არის უსასრულო“ დაკავშირებულია მტკიცება, რომ „ის სასრულოა“). როდესაც რაიმეს ვადგენთ (ვასაბუთებთ) და სხვას უარყოფთ, ანდა პირიქით, მაშინ უარსაყოფელი და უარყოფელი ერთიმეორეს აბოლოებენ. იმ მსჯელობებში და მსჯელობათა აუცილებელ კავშირებში, სადაც ასეთი დადგენა (მტკიცება) და უარყოფა მოქმედებს, დაბოლოებულ ის აუცილებლობა ხორციელდება.

დაბოლოებული, ლოგიკური აზრით, მაშინ გვაქვს, როცა ერთი რაიმეს დადგენით ან უარყოფით სხვა რაიმე დგინდება ან უარყოფა. ლოგიკურ კავშირში ერთი აზრი მეორეს აბოლოებს, ძირითადად, უარყოფის საშუალებით, როცა აზრთა ასეთ კავშირში გარეგანი უარყოფა მოქმედებს, მაშინ ეს კავშირი ემყარება „აზროვნების ძირითად კანონებს“ — იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის და გამოირიცხული მესამის კანონებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ლოგიკურ აუცილებლობას, რამდენადაც ეს უკანასკნელი განხორციელებულია დაბოლოებულის სფეროში. ასეთია ის ლოგიკური აუცილებლობა, რომელთანაც საქმე აქვს ფორმალურ ლოგიკას, სადაც აუცილებელი არის ის, რის საწინააღმდეგო შეუძლებელია.

უკანასკნელი დებულება წინააღმდეგობის შეუძლებლობას ნიშნავს. აქ განსაზღვრული აუცილებლობის საზღვარი იქნება ის, რაც მას უარყოფს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ასეთი საზღვარი, ასეთი უარყოფა თვითონ აღნიშნულ აუცილებლობას ახასიათებს. ლოგიკური აუცილებლობის თვითონ ფორმალურ-ლოგიკური განსაზღვრება, რომ „აუცილებელი არის ის, რის საწინააღმდეგო შეუძლებელია“, აუცილებლობით შეიცავს უარყოფის მომენტს:

1. თვითონ ეს განსაზღვრება შეუძლებელია შეუძლებლობისა და წინააღმდეგობის კატეგორიების მოხმარების გარეშე. ლოგიკური აუცილებლობის აქ მოყვანილი განსაზღვრება ემყარება შეუძლებლობის და წინააღმდეგობის კატეგორიებს, რომლებიც ამ განსაზღვრების და თვით აუცილებლობის განხორციელების საშუალება, ამ აზრით, საფუძველია. რაიმეს საწინააღმდეგოს უარყოფა თვითონ ემყარება წინააღმდეგობას, — ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ თვითონ უარყოფა წინააღმდეგობის არსება და მისი მოხმარით წინააღმდეგობაც უკვე მოხმარებულია; მეორე მხრივ, საწინააღმდეგოს უარყოფა შესაძლებელია მხოლოდ წინააღმდეგობის ბაზაზე;

2. როცა რაიმეს საწინააღმდეგოს უარყოფენ, ამით ამ რაიმეს აუცილებლობას აჩვენებენ, ე. ი. მას ასაბუთებენ, მაგრამ თვითონ ასეთად დასასაბუთებელს საწინააღმდეგოს უარყოფის საშუალებად, ამ აზრით, საფუძვლად იყენებენ. რაიმეს აუცილებლობა, როგორც საწინააღმდეგოს უარყოფა, ამ რაიმეს, როგორც გარკვეული საფუძვლის, დასაბუთებაა.

ასეთი საფუძვლის ასეთ დასაბუთებას უარყოფითობაც ახასიათებს და დადებითობაც: რაიმე საბუთდება საწინააღმდეგოს უარყოფით, ე. ი. დასაბუთება უარყოფით სრულდება, სწორედ უარყოფა ასაბუთებს ამ რაიმეს, მაგრამ ისე, რომ ეს რაიმე უარყოფის შედეგი (ამ სიტყვების ჩვეულებრივი გაგებით) კი არაა, არამედ — სწორედ მისი საფუძველია, საშუალებაა. საწინააღმდეგოს უარყოფით რაიმეს დასაბუთება წინააღმდეგობის უარყოფაა, მისი შეცდომად მიჩნევაა. მაგრამ აქ თვითონ უარყოფა და წინააღმდეგობაა გამოყენებული როგორც საშუალება — საფუძველი რაიმეს დასასაბუთებლად და ამ რაიმეს საწინააღმდეგოს უარსაყოფად. მაგალითად, როცა დაბოლოებულს აღიარებენ და დაუბოლოებელს უარყოფენ, მაშინ ამ უარყოფით დაბოლოებულს ასაბუთებენ და, დაბოლოებულის საფუძვლად გამოყენებით, დაუბოლოებელის შეუძლებლობის დასაბუთებას ცდი-

ლობენ. მაგრამ ამ შემთხვევაში უკვე მოხმარებულია წინააღმდეგობა დაბოლოებულსა და დაუბოლოებელს შორის; თვითონ ეს წინააღმდეგობა არის საშუალება, რომლითაც, ერთი მხრივ, დაბოლოებულს აბსოლუტურად წარმოადგენენ (ე. ი. მას დაუბოლოებელის მნიშვნელობას აძლევენ) და, მეორე მხრივ, დაუბოლოებელს აბოლოებენ. ეს ორგვარი შეუძლებლობა თვითონ ასაბუთებს დაუბოლოებელს, როგორც დაბოლოებულის და არადაბოლოებულის ერთიანობას, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობას.

მაშასადამე, ლოგიკურში ადგილი აქვს შინაგან უარყოფასაც. როგორც აღინიშნა, მსჯელობა, როგორც გარკვეული ერთიანი აზრი, განსხვავებას შეიცავს, განსხვავებაში კი უარყოფა აუცილებლობით არსებობს. ეს უარყოფა მსჯელობის და დასკვნის აუცილებელი მომენტია და სინთეზურობისათვის აუცილებელ ანალიზურობას ქმნის. თუ ერთიანობაში მყოფი განსხვავებულები ერთიმეორეს უარყოფენ, ე. ი. თუ საქმე გვაქვს ურთიერთუარყოფასთან, რომელიც წინააღმდეგობას წარმოადგენს, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ შინაგანი უარყოფის საშუალებით დაუბოლოებელის მომენტი ელინდება. თუ, ლოგიკურად, დაბოლოებული არის ის, რაც სხვით ღვინდება და უარიყოფა, მაშინ დაუბოლოებელი იქნება ის, რაც დადებითობის და უარყოფითობის ერთიანობას წარმოადგენს.

წინააღმდეგობას მხოლოდ ორი მხარე აქვს, მესამე გამორიცხულია აუცილებლობით. ამიტომ წინააღმდეგობა დაბოლოებულის ბუნებას სისრულით ამოწურავს; წინააღმდეგობის ერთიანობა კი დაუბოლოებელს წარმოადგენს. დაუბოლოებელი დაბოლოებულთა გარკვეული ერთიანობაა, სახელდობრ, ისეთი, როცა დაბოლოებულნი წინააღმდეგობის მხარეებს წარმოადგენენ; — ურთიერთუარყოფის საშუალებით ერთიმეორეს აბოლოებენ, მაგრამ არსებობენ როგორც გარკვეული ერთიანობის მომენტები. დაუბოლოებელი არც მხოლოდ ერთიანობაა და არც მხოლოდ წინააღმდეგობა. წმინდა ერთიანობა შეუძლებელია, რადგან მას (ერთიანობას) იმით აქვს აზრი, რის ერთიანობასაც ის წარმოადგენს. ერთიანობა განსხვავებულთა აუცილებელი კავშირია. წმინდა წინააღმდეგობაც შეუძლებელია, რადგან, ასეთ შემთხვევაში, მოწინააღმდეგენი ერთიმეორეს აბათილებენ. დაუბოლოებელი არის წინააღმდეგობის ერთიანობა, სადაც მოწინააღმდეგენი ერთიმეორეს მოითხოვენ, ადგენენ და აფუძნებენ.

თუ არსებობს ისეთი რამ, რომლის უარყოფა მასვე ადგენს და ასაბუთებს, მაშინ დაპირისპირებულთა ერთიანობა (დაუბოლოებელი) ლოგიკურში აუცილებლობას უკიდურესი სისრულით გამოავლენს. დებულებაში — „ის, რის უარყოფა მასვე ასაბუთებს“ — ლოგიკური აუცილებლობა სისრულით არის გამოვლენილი. დაუბოლოებელი, ლოგიკურად, არის ის, რის უარყოფაც მასვე ასაბუთებს; რაიმეს უარყოფით მისივე დასაბუთების აუცილებლობა კი უსრულესია, ე. ი. ლოგიკური აუცილებლობა მთელი თავისი ბუნებითაა განხორციელებული. მაგალითად, ჭეშმარიტების უარყოფა მასვე ასაბუთებს, უარყოფის უარყოფა მისივე დასაბუთებაა; ასეთია დაუბოლოებელის, წინააღმდეგობის, კერძოდ ზოგადის, არსებობის, ცნების, კატეგორიის და სხვა უარყოფანი.

ლოგიკური აუცილებლობა სისრულით ვერ არის განხორციელებული ისეთ კავშირში დებულებებისა, როცა ერთი დებულება სხვა დებულებას ასაბუთებს ან უარყოფს; მაგრამ როცა რაიმე აზრის უარყოფა სწორედ მასვე ასაბუთებს, მაშინ ცხადია, ლოგიკური აუცილებლობა სისრულით ელინდება. შეუძლებელია რაიმე აზრის „მეტე“ აუცილებლობით დასაბუთება, ვიდრე ის, როცა რაიმეს დასაბუთება ამ რაიმეს უარყოფით არის შესრულებული.

თუ მაგალითად, ჭეშმარიტებას უარყოფთ, მაშინ ეს უარყოფა ჭეშმარიტებად მიგვაჩნია; ჭეშმარიტების უარყოფელ დებულებას ჭეშმარიტებით აქვს აზრი. ჭეშმარიტების უარყოფისას ჭეშმარიტებას ვერ ავიცილებთ და იგი საფუძვლად გვაქვს გამოყენებული. ამ შემთხვევაში აუცდენელი ჭეშმარიტების უარყოფის შედეგი (ჩვეულებრივი გავებით) კი არ გვაქვს (ასეთი შედეგი ჭეშმარიტების არმილება იქნებოდა, — ჭეშმარიტების უარყოფის შედეგი არ შეიძლება ჭეშმარიტება იყოს), არამედ — სწორედ საშუალება, რომლის საფუძველზედაც აღნიშნული უარყოფაა შესაძლებელი. მაშასადამე, ჭეშმარიტების უარყოფის შემთხვევაში ჭეშმარიტების, როგორც საფუძვლის და საშუალები, აუცდენლობა და მისი დადგენა-დასაბუთება გვაქვს.

როდესაც სწორ აზროვნებაში წინააღმდეგობას შეცდომად მივიჩნევთ და უარყოფთ, მაშინ საფუძვლად და საშუალებად სწორედ უარყოფა და წინააღმდეგობაა გამოყენებული, — მოხმარებულია უარყოფის და წინააღმდეგობის ზოგადი აზრები — კატეგორიები. რაიმე წინააღმდეგობის უარყოფა ადგენს წინააღმდეგობის კატეგორიას, რამდენადაც აქ წინააღმდეგობის ზოგადი აზრის თავიდან აცილება შეუძ-

ლებელია; ამდენად, ეს ზოგადი აზრი აუცილებლობით დგინდება და საბუთდება.

ასე ითქმის შემდეგი შემთხვევების შესახებაც: არსებობის უარყოფის დროს თვითონ არსებობა აუცდენელია, რადგან ეს უარყოფა უნდა არსებობდეს. უარყოფის დროს უარყოფის თავიდან აცილება, ცხადია, შეუძლებელია. კერძოს უარყოფის დროს კერძოს ვერ ავიცილებთ, რადგან კერძოს უარყოფით მიღებული ზოგადიც კერძოა. ზოგადის უარყოფასაც აქვს ზოგადი აზრი და ფორმა. დაუბოლოებელის უარყოფა გვაძლევს დაბოლოებულს, რომელიც თვითონ არის აბსოლუტური აზრით აღებული და დაუბოლოებელის ცნებას წინასწარ გულისხმობს; დაბოლოებულის უარყოფით მიღებული დაუბოლოებელი კი თვითონ არის დაბოლოებული და სხვ.

მაშასადამე, რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენა და დასაბუთება ლოგიკურ აუცილებლობას სისრულით ავლენს; მაგრამ აქ ჩვენთვის მთავარია ამ აუცილებლობის დადებითი და უარყოფითი მხარეების გარჩევა. როცა რაიმეს უარყოფით ამ რაიმეს ვერ ავიცილებთ, მაშინ საქმე გვაქვს გარკვეულ უარყოფით მომენტთან. რაიმეს აუცდენლობა სწორედ უარყოფით და უარყოფაში ხორციელდება. ასეთ შემთხვევაში, რაიმეს უარყოფა თავის საწინააღმდეგოში — საწინააღმდეგოს აუცდენლობაში გადადის და მას წარმოადგენს; მაგრამ, მეორე მხრივ, უარყოფის მომენტი აღნიშნულ დასაბუთებაში დადებითად აღგენს არა შედეგს (ჩვეულებრივი ვაგებით), არამედ საფუძველს, საკუთარი არსებობის საშუალებას. საქმე მხოლოდ იმაში კი არაა, რომ რაიმეს უარყოფით ამ რაიმეს ვერ ავიცილებთ, არამედ, უმთავრესად, იმაში, რომ ამ აუცილებლობით დადებითად დგინდება გარკვეული საფუძველი როგორც საშუალება და უარყოფელის არსება და აზრი. მაშასადამე, სრულად განხორციელებულ ლოგიკურ აუცილებლობაში რაიმეს აუცდენლობა მისი დადებითი დასაბუთებაა.

ზემოთ თქმულიდან ნათელი უნდა იყოს ის, რომ, როცა რაიმეს უარყოფით იგივე საბუთდება (როგორც უარყოფითი, ისე დადებითის მხრივ), მაშინ აზრი კატეგორიალობის სფეროში მოქმედებს. რაიმეს უარყოფით ამ რაიმეს მიღება, როგორც ითქვა, მისი, როგორც კატეგორიალური საშუალების, ამ აზრით, საფუძველის დადგენა და

დასაბუთებაა. საერთოდ, ლოგიკური აზროვნება კატეგორიების საშუალებით აზროვნებაა, მაგრამ კატეგორიალობასთან უშუალოდ საქმე გვაქვს სწორედ მაშინ, როცა აუცილებლობით მიიღება ის საშუალება, რომელიც აუცილებლობის საფუძველია.

რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენა არის სრულიად გარკვეული დასკვნა (და არა ინტუიცია, რადგან აზრთა კავშირი უარყოფით სრულდება), რომელიც სხვა (გარეგან) წინამძღვარს არ საჭიროებს. ამიტომ ასეთი დასკვნა დასაბუთებას უდრის. ჭეშმარიტების უარყოფით ჭეშმარიტების მიღება სრულიად გარკვეული დასკვნაა, სადაც ჭეშმარიტება თავისთავს აფუძნებს; იგი ამ დასკვნაში გამოდის როგორც თავისთავის საფუძველი, მაშასადამე, — შედეგიც. ეს ლოგიკური დაფუძნება მართლდება რეალური საფუძველით — პრაქტიკით. რაიმეს უარყოფით მისივე დასაბუთება თვით საფუძველის და თვითშედეგის, როგორც დასკვნა-დასაბუთების, განხორციელებას წარმოადგენს. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ აქ სრულ დადებით აუცილებლობასთან გვაქვს საქმე. მართალია, თვითსაფუძველის (და თვითშედეგის) დროს დადებითი კავშირი ხორციელდება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მხოლოდ ანალიზურობას, არა, პირიქით, აღნიშნული დასკვნა სწორედ უარყოფის საშუალებით არის შესრულებული; ამიტომ აქ საქმე გვაქვს აუცილებელ სინთეზთან, სადაც აუცილებლობა სისრულით არის წარმოდგენილი. ეს სისრულე იმაში ჩანს, რომ აქ შეუძლებელია უარყოფილ იქნეს რაიმე სწორედ მისი უარყოფის შემთხვევაში. მაშასადამე, როცა რაიმეს უარყოფით იგივე საბუთდება, მაშინ სრული დადებითი აუცილებლობა შინაგანი უარყოფით ხორციელდება. როცა, მაგალითად, კატეგორიების არსებობას უარყოფენ, მაშინ სწორედ უარყოფის კატეგორიას იყენებენ, ამით კი სისრულით (და დადებითადაც) დასაბუთებენ იმას, რის უარყოფასაც ცდილობენ.

როცა რაიმეს უარყოფით მასვე ვასაბუთებთ, მაშინ ორ მომენტთან გვაქვს საქმე: ერთია უარყოფითი მომენტი, სახელდობრ, თვით უარყოფის მომენტი (რაიმეს უარყოფა), მეორე კი — დადებითი მომენტი (რაიმეს დადგენა-დასაბუთება). ამიტომ ასეთი დასკვნა და მასში განხორციელებული აუცილებლობა დიალექტიკის „ბირთვის“ — დაპირისპირებულთა ერთიანობის (ვ. ი. ლენინი), დიალექტიკური წინააღმდეგობის ბუნებისაა.

დასკვნაში, სადაც რაიმეს უარყოფით ეს რაიმე საბუთდება, დადებითი და უარყოფითი მომენტების საფუძველად ერთიანობა ძვეს, რომელსაც სწორედ ეს რაიმე წარმოადგენს. როცა ჭეშმარიტების უარყოფით ჭეშმარიტებასვე ვადგენთ, მაშინ უარყოფა და დადგენათვითონ ჭეშმარიტებაშია გაერთიანებული. უარყოფის დროს დადებითობასა და უარყოფითობას აერთიანებს საფუძველად მდებარე უარყოფის კატეგორია, როგორც გარკვეული საშუალება; აქ ეს კატეგორიაა ზოგადობა. დასკვნა, სადაც რაიმეს უარყოფით იგივე საბუთდება, წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ერთიანობას, როგორც ზოგადობას, მისი საპირისპირო მხარეები კი — ერთმხრივობებს.

თვითონ ზოგადის, როგორც ერთიანობის და მისი ერთმხრივობების, როგორც კერძობის — ცალკეულების თუ ერთეულების დიალექტიკური ერთიანობა არის პირველი საფუძველი და საწყისი ყველა იმ დასკვნებისა (დედუქცია, ინდუქცია და სხვ.), რომლებიც ფორმალურ ლოგიკაში შეისწავლება.

ზოგადის და ცალკეულის დიალექტიკურ-ლოგიკური კავშირი სრული აუცილებლობის ბუნებისაა, იგი გარკვეული დასკვნაა და ხორციელდება გარკვეული უარყოფის საშუალებით. ზოგადი და ცალკეული ერთიანობაში მყოფი საპირისპირო ცნებებია. ცალკეულის უარყოფა და ზოგადის მიღება ზოგადს ხდის ცალკეულად, ისე როგორც ზოგადის უარყოფა ცალკეულს აძლევს აბსოლუტურ მნიშვნელობას. ზოგადის უარყოფა თვითონ არის ზოგადი მნიშვნელობის. ზოგადი და ცალკეული ერთიმეორისათვის აუცდენელნი არიან. ერთიმეორეს ასაბუთებენ როგორც დადებითის, ისე უარყოფითის მხრივ. ცალკეული არის ზოგადის მხარე და მას დადებითადაც უკავშირდება.

ზოგადის და ცალკეულის დიალექტიკურ-ლოგიკური კავშირი — ერთიანობა, როგორც დასკვნა, გარკვეული საწყისი და გამმართლებელია ყოველი ერთმხრივი, პირობითი და გარკვეული აზრით, გარეგანი აუცილებლობისა, რომელიც ლოგიკაში დღემდე ცნობილ დასკვნებშია განხორციელებული. როგორც ცნობილია, ამ დასკვნების პრინციპია: თუ არის A, მაშინ არის B.

რაიმეს უარყოფით ამ რაიმეს დასაბუთება, როგორც გარკვეული დასკვნა, ყოველი დასაბუთების, როგორც ცოდნის სისტემის, საწყისია; მას არ სჭირდება სხვა საფუძველი. შინაგანი ლოგიკუ-

რი აუცილებლობა მასში უპირობოდ, აბსოლუტურად ხორციელდება.
დასაბუთების საწყისების ცნობილი სადაო პრობლემა ამგვარად უნდა
გადაწყდეს.

მაშასადამე, ლოგიკური აუცილებლობა დიალექტიკური ბუნებისაა.
ეს აუცილებლობა სისრულით ვლინდება და ხორციელდება ისეთ დას-
კვნებში, სადაც რაიმეს უარყოფით თვითონ ეს რაიმე საბუთდება,
ფორმალურ ლოგიკაში დღემდე ცნობილ დასკვნებში კი მისი, როგორც
ზოგადის და ცალკეულის დიალექტიკური ერთიანობის, ერთმხრივო-
ბებია მეტ-ნაკლებად განხორციელებული.



შინაარსი

კოტე ბაქრაძე	
ბიოგრაფია	3
გერმანული იდეალიზმი და იდეალისტური დიალექტიკის პრობლემა	5
სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულება ჰეგელის ფილოსოფიაში	18
ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულება	79
მოსე გოგობერიძე	
ბიოგრაფია	89
შემეცნების აქსიომატური დასაბამი	91
კიტა მეგრელიძე	
ბიოგრაფია	153
აზროვნების სოციოლოგიის ძირითადი პრობლემები	
ა. წინასიტყვაობა	155
ბ. აზროვნების შესახებ საკითხის ზოგადი ექსპონიცი	162

ნაწილი I

თავი I. მატერიალური პირობები და სოციალური წინამძღვრები, რომლებიც აუცილებელია ცნობიერების ადამიანური საფეხურის წარმოშობისათვის	173
თავი II. ცნობიერების ცხოველური საფეხურიდან ადამიანის აზროვნებამდე	177
თავი III. მატერიალური კულტურა და აზროვნება	188
თავი IV. ალემის პრობლემა მარქსისტული ფილოსოფიის შუქზე	194

ნაწილი II

თავი VI. იდეის წარმოშობა	198
თავი VII. იდეების სოციოგენეზი	212
საელე წერეთელი	
ბიოგრაფია	217
დასაბუთების საწყისი	219
ლოგიკური აუცილებლობის ბუნების შესახებ	272

გამომცემლობის რედაქტორი თ. გაბელაია

ტექნიკური რედაქტორი თ. ფირცხელანი

კორექტორები: მ. ვარამაშვილი, ქ. გარეჩილაძე

ხელმოწერილია დასაბუჯდად 9.09.99.
საბუჯდი ქაღალდი 60×84¹/₁₆.
პირ. ნაბუჯდი თაბახი 17,75.
სააღრ.-საგამომცემლო თაბახი 14,63.
შეკვეთა № 396. ტირაჟი 300.

ფახი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
380028, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
380028, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., 1.

