

3. გობოგერიშვილი

პრაგმატიზმის ფილოსოფია

გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1966

ნაშრომში ფაქტიური მასალის კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე გაკეთებულია ზოგადი დასკვნა, რომ 1) კრიზისის, რომელზეც მიაწინებს დღეს ყველა ბურჟუაზიული ფილოსოფოსი, მართლაც აქვს ადგილი ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში, მაგრამ იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს ზოგადსაკაცობრიო კრიზისად; 2) პრაგმატიზმი თავისი ფილოსოფიით ასახავს ამ კრიზისს და უკიდურესობამდე მისული ემპირიზმით აღრმაებს კიდევ მას.

წინასიტყვაობა

მე-19 საუკუნის დამლევს და მე-20 საუკუნის დასაწყისისათვის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარებაში ძირეული შემო-ბრუნების მოთხოვნამ იჩინა თავი. ეს მოთხოვნა, თვით თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გავრცელებული აზრით, ერთი მხრივ, ნაკარნახევი იყო ფილოსოფიის მთელი მანამდელი ისტორი-ით, ხოლო, მეორე მხრივ, მეცნიერების განვითარების თანამედროვე დონით. აქ ნაგულისხმევია ის გარემოება, რომ ფილოსოფიის ისტო-რიამ თითქმის ვერ მოამზადა დღემდე დადებითი მეცნიერული კვლე-ვისათვის ვერავითარი მეთოდი, ხოლო მეცნიერებამ დამოუკიდებ-ლად მიაგნო საკუთარი კვლევის არა მარტო მეთოდებს, არამედ ისეთ შედეგებსაც, რომელთა დასახასიათებლად ფილოსოფიური ტრადიციით დამკვიდრებული საშუალებები ან უძლურნი არიან, ანდა მათი გამაუფასურებელნი. ასეთ შემთხვევაში: 1) ან მეცნიერე-ბამ უნდა აიღოს ხელი საკუთარი კვლევის მეთოდებსა და შედეგებ-ზე და ენდოს ფილოსოფიური ტრადიციით გაკვალულ გზას; 2) ან ფილოსოფიამ უნდა მიაგნოს საკუთარი კვლევის მეცნიერულ მე-თოდს და შეუერთდეს მეცნიერების მიერ დამკვიდრებულ ახალ ტრადიციას; ან კიდევ, 3) თუ ეს უკანასკნელი შეუძლებელი აღმო-ჩნდება, უარი ეთქვას ფილოსოფიას ძველი გაგებით და შემოიფარ-გლოს მისი ფუნქციები კვლევის მეცნიერული მეთოდებისა და შე-დეგების ანალიზით.

ეს მოთხოვნა ჭარბობს ძირითადად თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში და იგი მეტ-ნაკლები ხარისხით თითქმის ყველა მიმ-დინარეობაშია წარმოდგენილი, მაგრამ მის საფუძველზე ფილოსო-ფიის რადიკალური რეკონსტრუქცია არსად ისე არ „ჩატარებულა“, როგორც პრაგმატიზმსა და ლოგიკურ პოზიტივიზმში. თვით მათ შო-რის ფკიდურესობამდე, საერთო აღიარებით, პრაგმატიზმი მიდის, ხოლო ისტორიულადაც და ლოგიკურადაც უშუალო მომიჯნავეს მასთან ლოგიკური ემპირიზმი წარმოადგენს.

შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიული პოზიტივიზმი თავის გაგარ-
ძელებას ამ ორ მიმდინარეობაში პოულობს და, ამდენად, როდესაც
ერთ-ერთი ამ მიმდინარეობათაგანის ათვისება-კრიტიკას ეხება საქ-
მე, უურადღების გარეშე არ შეიძლება დარჩეს არა მარტო მეორე,
არამედ საერთოდ პოზიტივიზმის ისტორიული „გაკვეთილი“. ამი-
ტომ ჩავთვალოთ პრაგმატიზმის ფილოსოფიის ათვისება-კრიტიკისა-
თვის აუცილებლად წაგვემძღვარებინა ფილოსოფიის ისტორიაში და-
მკვიდრებული ზოგად — პოზიტივისტური ტენდენციის ჩვენებასთან
ერთად, თანამედროვე, საკუთრივ პოზიტივიზმად წოდებული მიმდი-
ნარეობის — ლოგიკური პოზიტივიზმის ამოსავალ, უძირითადეს
დებულებათა კრიტიკული განხილვა, რათა შემდეგში პრაგმატის-
ტულ მოძღვრებასთან შეპირისპირებით საშუალება მოგვეცემოდა
მიგვეცვლია ფილოსოფიის ისტორიაში მათთვის შესაფერისი ადგი-
ლისათვის. ფილოსოფიურ-ისტორიული შემფასებელი კრიტიკა ასეთ
მიდგომას თავიდან ვერ აიცდენდა.

თავი I

თანამედროვე პოზიტივიზმის ფილოსოფიური სათავეები

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მრავალი მიმდინარეობის გვერდით პოზიტივისტურ ფილოსოფიას ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს. არავისთვის საიდუმლოება არაა ის გარემოება, რომ დღეს ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის სახელთანაა დაკავშირებული აღმოჩენები, რომლებიც ნათელს ფენენ ტრადიციულად მომდინარე ზოგიერთ ლოგიკურ სიძნელეს. მათ შორის, თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის საკითხები და მეცნიერების სრულიად ახალი დარგი — კიბერნეტიკა, პოზიტივისტ ფილოსოფოსთა წრეებში დამუშავდა. ეს გარემოება კი ერთგვარ ავტორიტეტს უხვევს ამ მიმდინარეობას, რის შედეგადაც ზოგჯერ ავტორიტეტულად მიიჩნევა ამავე მიმდინარეობის ფილოსოფიური პრინციპები. ეს ფილოსოფიური პრინციპები ერთგვარი წინამძღვარია იმისათვის, რომ თანამედროვე პოზიტივისტმა ფილოსოფიის საგანი შემოსაზღვროს „მეცნიერების ენის“ ანალიზით¹. ასეთ შემთხვევაში საინტერესოა საკითხის გარკვევა, თუ რამდენად ლოგიკურ-თავსებადია პოზიტივისტთა ფილოსოფიური პრინციპები მათსავე დადებითი კვლევის შედეგებთან.

თანამედროვე პოზიტივიზმის ფილოსოფიურ-ისტორიული სათავეების მიკვლევით უნდა იწყებოდეს საერთოდ ფილოსოფიაში ყოველგვარი პოზიტივისტური წამოწყების ანალიზი და კრიტიკა.

თანამედროვე პოზიტივიზმი არც მყარ უნივერსალურ ფილოსოფიურ მოძღვრებას წარმოადგენს, და არც აბსოლუტურად ნეიტრალურ ელემენტს სხვა ფილოსოფიურ სკოლებსა და მიმდინარეობებს შორის, რასაც მისივე „საკუთარი მეთოდი“ აღიარებს; და თითქმის ნახევარსაუკუნოვანი ისტორია ასაბუთებს, ის განუწყვეტელი მოდიფიკაცია; რომელსაც იგი წლების მანძილზე განიცდის,

¹ Logical Positivism, Pragmatism and scientific empirism by Charls W. Morris. University of Chicago, Paris, 1937. p. 10.

ერთი მხრივ, ხოლო მასზე და მისგან არსებული ორმხრივი გავლენის ფაქტი, მეორე მხრივ, მის ისტორიულ ასპექტში განხილვის სასარგებლოდ მეტყველებს. თანამედროვე პოზიტივიზმს ღრმად აქვს გადგმული ფესვები წარსულში და თავისი პერსპექტივაც გააჩნია. მხოლოდ სწორი მიკვლევა წარსულიდან მომდინარე გავლენისა და და აქედან ნამდვილი პერსპექტივის დადგენა—ასეთი შეიძლება იყოს ამ მოვლენის ისტორიული განხილვის ამოცანა.

მაგრამ, ამგვარი კვლევის დროს, ერთ უხერხულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე: ისტორიული ფესვების ძებნა, წარსულიდან მომდინარე გავლენის დადგენა ისე, რომ არ ეყრდნობოდე ამ პროცესის ბოლო პუნქტს, მისი არსების ცოდნას, შეუძლებელი იქნებოდა. ამიტომ, თუ ძიება ჩატარებულა, მაშინ ამ ლოგიკურმა უხერხულობამ მხოლოდ შედეგთა გადმოცემის წესში შეიძლება იჩინოს თავი. მისგან თავის დაღწევა კი შესაძლებელია მაშინ, თუ ჯერ განისაზღვრება საკუთრივ პოზიტივიზმის ცნება უმთავრესად მისი პოზიტივისტთა მხრივ გაგების საფუძველზე, ხოლო შემდეგ მითითებული იქნება იმაზე, თუ რა „ეხმაურება“ მას წარსულიდან, ან თუ შეიძლება რაიმე „გამოეხმაუროს“ მომავალში.

ის ისტორიული ნაკადი ფილოსოფიაში, რომელიც პოზიტივიზმის სახელით დამკვიდრდა, თავისი არსებობის საუკუნეზე მეტს ითვლის. სხვა საკითხია იცნობდა თუ არა ფილოსოფიის ისტორია მას „სხვა სახელით“; ფილოსოფიაში აბსოლუტურად ახალი სიტყვის თქმის პრეტენზია „პოზიტივიზმის“ სახელის ქვეშ არც ისე დიდი ხნის წინ წაყენა საკაცობრიო ფილოსოფიურ აზრს. იმის ჩვენება, თუ რას გულისხმობდა ეს მიმდინარეობა „აბსოლუტურად ახალ სიტყვაში“, ხოლო შემდეგ გარკვევა საკითხისა — წარმოადგენს თუ არა ეს ე. წ. „ახალი სიტყვა“ ასევე განმსაზღვრელ მომენტს აღნიშნული მიმდინარეობის დღევანდელ გაგრძელებაში, — დაადგენს პოზიტივიზმის ცნებას.

გამოთქმის — „პოზიტიური ფილოსოფია“ — შემოტანა ფილოსოფიურ მეტყველებაში ოგიუსტ კონტის სახელთანაა დაკავშირებული. მანვე ჩამოაყალიბა პირველად ამ გამოთქმის ძირითადი შინაარსი. „სიტყვა ფილოსოფიას“, — წერდა იგი, —ეხმარობ იმ აზრით, რა აზრსაც აძლევდნენ მას ძველი ბერძნები და განსაკუთრებით არისტოტელე; ამ სიტყვით აღინიშნება „ადამიანის ცნებათა საერთო სისტემა“. მხოლოდ „პოზიტიურს“ შემოაქვს გამოთქმის ამ კონტექსტში სიახლე. იგი აღნიშნავს „ფილოსოფიური აზროვნების განსაკუთრებულ წესს, რომელიც აღიარებს, რომ თეორიებს,

იდეათა რომელ სფეროსაც არ უნდა ეკუთვნოდნენ ისინი, მიზნად აქვთ დაკვირვებადი ფაქტების ურთიერთშეთანხმება“².

პოზიტიურ მდგომარეობაში ადამიანის სული, განაგრძობს კონტი, შეიმეცნებს აბსოლუტური ცოდნის მიღწევის შეუძლებლობას. უარს ამბობს არსებული ქვეყნის წარმოშობისა და დანიშნულების გამოკვლევაზე, შეუძლებლად მიიჩნევს მოვლენათა შინაგანი მიზეზების შემეცნებას და განსჯისა და დაკვირვების სწორი კომპინირების მეშვეობით მიისწრაფვის შეიმეცნოს მოვლენათა ნამდვილი კანონები, ანუ თანმიმდევრობისა და მსგავსების მათი მუდმივი მიმართებანი³. კეშმარიტი პოზიტიური სული, უარს ამბობს რა მოვლენათა პირველი და საბოლოო მიზეზების გამოკვლევაზე, კითხვას „რატომ?“ — ცვლის კითხვით „როგორ?“

დასავლეთის ყველა ენაზე, შენიშნავდა კონტი, „პაზიტიურობა“ აღინიშნება უმთავრესად რეალურება და საჩვევლიანობა, რომელთა შერწყმაც საკმარისია ახალი ფილოსოფიის კეშმარიტი განსაზღვრებისათვის⁴. თუმცა პარალელურად იგივე ტერმინი მოგვაგონებს სიზუსტესა და დამაჯერებელს (სარწმუნოს), რომლითაც განსხვავდება დღევანდელი აზროვნება წინანდელისაგან (მეტაფიზიკურისაგან ვ. გ.). ამასთან, სავალდებულოა დროთა ვითარებაში „პოზიტიურმა“ დაიმკვიდროს „შეფარდებითი“ ნიშანიც. ყველა ამ ნიშანთა ერთობლიობა უფრო ზუსტ წარმოდგენას ქმნის პოზიტიურის ცნების შესახებ.

კიდევ უფრო დაზუსტდება პოზიტიურისა და პოზიტივიზმის ცნებები, თუ გავითვალისწინებთ კონტის ერთ საგულისხმო შენიშვნას ე. წ. ზებუნებრივის ჰიპოთეტურ დაშვებაზე. იგი ამტკიცებდა, რომ ასეთი ჰიპოთეზა გაცილებით უფრო სავარაუდოა, ვიდრე ჰიპოთეზა „ბრმა მექანიზმისა“, მაგრამ სარწმუნო ცოდნის მიღება ამ საკითხებზე შეუძლებელია და აღემატება ჩვენს გონებრივ შესაძლებლობებსო. მართლაც: ჰქონდა ადგილი ~~სამყაროს~~ გონიერ-ან-მექანიკურ წარმოქმნას, თუ-სამყარო-საერთოდ-დაუსაბამოა, ამის შესახებ ბუნების კანონები არაფერს გვეუბნებიან და, ამდენად, რჩება თავისუფალი ადგილი ზებუნებრივისა და აბსტრაქტულ-ონტოლოგიურისათვის. მაგრამ იდეალისტების გარეთ იქნება ყოველთვის.

საგულისხმოა ერთი გარემოებაც პოზიტივიზმის ე. წ. „პირველი გამოცემის“ პირველ წარმომადგენელთან: კონტის მტკიცებით, ფი-

² Огюст Конт, Курс положительной философии, т. I. отд. первый, СПб. 1899, стр. 2.

³ Родоначальники позитивизма, Огюст Конт, с.-Петербург, 1912, стр. 81.

⁴ Огюст Конт и положительная философия, излож. Люиса и Милля, СПб. 1869, стр. 15, 55.

ლოსოფია თვითონ არაა მეცნიერება; იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ მეცნიერების ფილოსოფია“, ანუ „მეცნიერების ლოგიკა“, მაგრამ ამით ის დამოუკიდებლობას როდი იმსახურებს. მისი (ლოგიკის) აღიარება დამოუკიდებელ მეცნიერებად მეცნიერებათა გვერდით შეუძლებელი, მცდარი და საზიანოა⁵. გამოდის, რომ ფილოსოფიას („მეცნიერების ფილოსოფიას“, „მეცნიერების ლოგიკას“) შეუძლია არსებობა მეცნიერების დანამატის სახით იმდენად, რამდენადაც იგი ემსახურება მის (მეცნიერების) განწმენდას მეტაფიზიკისა და თეოლოგიის ნაშთებისაგან და პოზიტიური კვლევის გზაზე დაყენებას. როცა ამ მისიას შეასრულებს, ამის შემდეგ ფილოსოფიამ ან დამცველის როლი უნდა იკისროს, ან დაკარგოს ის ადგილიც, ყველა მეცნიერების პროპედევტიკის სახით რომ მიუჩინა მას თავიდან პოზიტივისტმა. თვით კონტი ამის შესახებ არაფერს ამბობს, ხოლო ფაქტი ისაა, რომ მეცნიერებათა მისსეულ კლასიფიკაციაში ფილოსოფიას ადგილი არ ეკუთვნის, ლოგიკა კი გაიგივებულია მათემატიკასთან.

პოზიტიური აზროვნების კონტისეულ გაგებას ერთგვარად დაასრულებს იმის გათვალისწინებაც, რომ ამგვარი აზროვნება თურმე გამოირიცხავს მეცნიერულ დებულებათა სრული დასაბუთების მოთხოვნას. რუ ცნება სასარგებლოა სუბიექტური თვალსაზრისით, ის შეიძლება იხმარებოდეს იმის გარეშეც, კეშმარიტია თუ არა იგი⁶. ამიტომ გაიცხვის ღირსია ყველა მოაზროვნე, რომელიც, რაღაც „წერილმანი გამოკვლევის საფუძველზე“ უარყოფს უკვე არსებულ და მოხმარებაში მყოფ განზოგადებებს იმ დროს, როცა ჯერ კიდევ მათ ადგილზე არაფერი წამოუყენებია⁷.

ასეც რომ არ იყოს, სხვა გარემოებაც გვაიძულებს თურმე შევზღუდოთ ჩვენი მეცნიერული გამოკვლევათა სფერო. საქმე იმაშია, რომ ღიდი ნაწილი ჩვენი გამოკვლევისა თუმცა ლოგიკურად უფლებამოსილია ეკავოს ადგილი მეცნიერებაში, მაგრამ ფაქტიურად ფუჭი და უსარგებლოა⁸. სინამდვილის ის სფეროც კი, რომელიც პრინციპულად შემეცნებადია, კიდევ უნდა შეიკვეცოს. თუნდაც, მაგალითად ასტრონომიას შეიძლება წაუყენოთ ასეთი მოთხოვნა. მისი გამოკვლევის სფეროში დედამიწის, მთვარისა და მზის ურთიერთმოქმედებისა და მოძრაობის შესახებ ცოდნის გარდა ვერაფერს სასარგებლოს ვერ ვიპოვით; ამიტომ, პოზიტიური მეთოდი მოითხოვს მეცნიერების გაწმენდას ამგვარი ცოდნისაგან. ამით „პო-

⁵ Огюст Конт и положительная философия. გვ. 50, 52.

⁶ იქვე, გვ. 55.

⁷ იქვე, გვ. 57.

⁸ იქვე, გვ. 155.

ზიტიური“ იძენს საბოლოოდ ხასიათს, რომელიც გულთან უფრო იქნება მიმართული, ვიდრე გონებასთან ⁹.

დამახასიათებელია ისიც, რომ მას შემდეგ რაც კონტი მეცნიერებათა კლასიფიკაციას მოახდენს, თვითონვე მიიჩნევს შეუძლებლად მეცნიერების უამრავ კანონთა რაიმე მოწესრიგებასა და გაერთიანებას. მით უმეტეს, შეუძლებლად მიაჩნია მას ამგვარი რამ დეკარტის საოცნებო „ობიექტური სინთეზისის“ გზით. მისი აზრით, ერთადერთი საშუალება, რომელიც მოახდენს ამ კანონთა დაფუძნებასა და სისტემატიზაციას, არის ჩვენი ცოდნის მიმართება ჩვენსავე სურვილებთან (საჭიროებებთან) ¹⁰.

ამ ნიშნებით წარმოგვიდგენს პოზიტიური ფილოსოფიის არსებით მხარეს მისი პირველი ფუძემდებელი. მიუხედავად კონტან დიდი დავისა, რომელიც ძირითადად მეცნიერების კლასიფიკაციასა და პოზიტიური სოციოლოგიის საგნის დადგენას შეეხებოდა, არსებითად იმავე ნიშნებით ახასიათებს პოზიტიური ფილოსოფიის სულს პერბერტ სპენსერიც, თუმცა იგი მეტ ობიექტურობას ამჟღავნებს, როცა ზოგიერთ ამ ნიშანთაგანს არ მიიჩნევს საკუთრივ პოზიტიური ფილოსოფიის პროდუქტად. ასე მაგალითად, ის გარემოება, რომ ყოველგვარი ცოდნა ფენომენალური და შეფარდებითი ხასიათისაა, ან კიდევ, რომ შეუძლებელია მოვლენათა ახსნა საერთოდ, და კერძოდ, მეტაფიზიკური არსებების გზით, თუმცა პოზიტიური ფილოსოფიის დედაარსზე მიგვიითხებს. მაგრამ იგი მემკვიდრეობით მიღებული უფროა, ვიდრე საკუთარი წარმონაქმნი ¹¹.

სავარაუდოა და გარკვეული სინათლის შემტანი პოზიტიური ფილოსოფიის ცნებაში სპენსერისეული ზოგიერთი ნიუანსი.

მეცნიერებათა თავისებური კლასიფიკაციის ჩატარების შემდეგ სპენსერი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ მეცნიერებათა სამი დიდი ჯგუფი (ფორმების, ფაქტების და პროდუქტთა კანონების შემსწავლელი მეცნიერებანი) რადიკალურად განსხვავდება ერთიმეორესაგან და ამდენად ურთიერთში გადასვლის ან შეჭრის რაიმე შესაძლებლობა იმთავითვე მოხსნილია ¹². ასეთ შემთხვევაში მეცნიერებათა უნიფიკაცია თვით მეცნიერულ საფუძველზე აბსოლუტურად გამორიცხულია.

თითქოს თავისებურადაა გადაწყვეტილი თეოლოგიურ-მეტაფიზიკური და მეცნიერული მომენტების ურთიერთობაც სპენსერთან.

⁹ Родоначальники позитивизма, стр. 88.

¹⁰ Огюст Конт и положительная философия, стр. 167.

¹¹ Герберт Спенсер, классификация наук, ... СПб, 1866, стр.

მართალია, მეცნიერება უნდა გაიწმინდოს მეტაფიზიკური და თეოლოგიური დანაშრევებისაგან, მაგრამ მეცნიერებაში მაინც რჩება რაღაც რელიგიური მხარე, რომელიც შეიძლება გარკვეულად აუცილებელიც იყოს. რატომღაც მას შემდეგ, რაც გაიდევნება მეცნიერებიდან ფუქი მეტაფიზიკური და თეოლოგიური მსჯელობები, თვით მეცნიერება წარმოგვიდგება ყოვლის შემძლე: იძულებული ვხდებით ვიფიქროთ, რომ მხოლოდ მას (მეცნიერებას) შეუძლია მოგვცეს ზუსტი ცოდნა ჩვენსა და არსებობის იღუმალეობასთან ჩვენი მიმართების შესახებ. ეს კი რელიგიური მხარეა, მაგრამ მოუცილებელი. თვით მეცნიერება კი საკუთრივ როდი ისახავს ასეთ მიზნებს. ის გვიჩვენებს ჩვენ ყველაფერს, რისი ცოდნაც შეიძლება, მაგრამ ამავე დროს გვიჩვენებს საზღვრებსაც, რომლის იქით არაფრის ცოდნა-არ შეიძლება, და ეს ყოველივე ხდება არა დოგმატური უარყოფის ფარგლებში, არამედ იმის ნათლად დასაბუთებით, რომ სინამდვილის რაღაც ნაწილი ჩვენთვის შეუღწევადია ¹³.

ერთ სიახლესაც გვპირდება პოზიტიური ფილოსოფია სპენსერთან: მან უნდა გაარკვიოს ადამიანური ცხოვრების, ადამიანურ მოქმედებათა (მათ შორის გონებრივი მოქმედებისაც) ნამდვილი მიზანდანიშნულება, რომელიც ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე მივიწყებული იყო და მეორეხარისხოვნად მიჩნეული. საქმე იმაშია, რომ შეგნებულად თუ შეუგნებლად ამ ხნის განმავლობაში ადამიანთა ყოველგვარ მოქმედებას საფუძვლად ედო თეზისი: გარეგნულად მომხიბლავი წინ უსწრებს სასარგებლოს — ამდენად იგი უპირატესობასაც იმსახურებს. ეს თეზისი დომინირებს დღესაც, როცა, მაგალითად, უკანა რიგებში აყენებენ ისეთ ცოდნას, რომელიც პირად კეთილდღეობას გვიქადის იმ ცოდნასთან შედარებით, რომელიც მხოლოდ მოწონებას იმსახურებს. საზოგადოების წინაშე გარეგნული სილამაზით წარდგომა საერთო სენია დღეისათვის. არა მარტო ლამაზი ქალები ცდილობენ „გამარჯვების მოპოვებას“ დახვეწილი მანერების, მოფიქრებული ტუალეტისა და მრავალრიცხოვანი გარეგნული ტალანტების საშუალებით, არამედ თვით მეცნიერებიც კი იყენებენ თავიანთ შემეცნებას იმავე მიზნით ¹⁴. პოზიტიური ფილოსოფიის მიზანია დაუბრუნოს აწმიანის გონებას თავისი პირველი დანიშნულება—მდაკვლიოს სასარგებლო შედეგებს“. ზომაზე მეტი გონებრივი მოღვაწეობა „საზოგადოების წევრთა თვით ფიზიკური გადაგვარე-

¹³ Г. Спенсер, Опыты научные, политические и философские, т. III, СПб, 1866, стр. 63.

¹⁴ იქვე, გვ. 10—13.

ბის გამომწვევი მთავარი მიზეზიცაა, რომ არ ეილაპარაკოთ იმაზე, რომ იგი აცილებს ადამიანთა ყურადღებას მთავარი მიზნისაგან. ¹⁵.

საერთოდ აღიარებულია, რომ თანამედროვე პოზიტივიზმი „შორს დგას“ პოზიტივიზმის პირველი გამოცემისაგან. ეს აღიარება, რა თქმა უნდა, არაა მოკლებული სიმართლეს, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ „შორს დგომა“ არ უნდა ნიშნავდეს პრინციპულ განსხვავებულობას. გამოთქმა, რომ თანამედროვე პოზიტივიზმი შორს წავიდა მისი პირველი გამოცემიდან, ატარებს მხოლოდ შემდეგ შინაარსს: 1) პოზიტიურ-მეცნიერებათა შემდგომმა განვითარებამ, აგრეთვე მეცნიერების ახალი დარგების გაჩენამ შესაძლებელი გახადა ახლებური ოპერირება პოზიტივისტურ პირველ წინასწარდაშვებათა „დასასაბუთებლად“; 2) პოზიტივიზმის ფილოსოფიასთან და პირუკუ ბრძოლის გამოცდილებამ ერთგვარად გააფართოვა ფილოსოფიის პოზიტივისტური უარყოფის სფერო. მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურის კრიტიკის გვერდით წინა პლანზე წამოიწია „მეტაფიზიკურ-გნოსეოლოგიურის“ კრიტიკამ. აქაც ფილოსოფიის ისტორიული არსენალიდან სათანადო მასალის მომარჯვებასთან უფრო გვაქვს საქმე, ვიდრე საკუთრივ ნეოპოზიტივისტურ ქმნილებებთან.

ვიდრე ნავარაუდევ დასკვნას გავაკეთებდეთ, მიზანშეწონილია, ერთგვარად დასაბუთდეს ზემოთ გამოთქმული მოსაზრება ნეოპოზიტივისტური „კრედოს“ გადმოცემით. წინდაწინვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ, მიუხედავად მიმდინარეობის შიგნით არსებული მრავალფეროვნებისა, საერთოდ ნეოპოზიტივიზმი შესწორების გარეშე იღებს ცდისეული ცოდნის ტრადიციულ-პოზიტივისტურ (შეიძლება უფრო ადრინდელსაც) ინტერპრეტაციას. შეიმჩნევა ისიც, რომ ნეოპოზიტივიზმი ცდილობს დაძლიოს პოზიტივიზმის მიერ მემკვიდრეობით მიღებული სკეპტიციზმის ძლიერი ნაკადი იმის საშუალებით, რომ როგორმე გაამართლოს ცდის ფარგლებს გარეთ გამსვლელი ცოდნა საერთოდ და მეცნიერული ცოდნა, კერძოდ.

ყველაფერი, რაც კი ჩვენ ვიცით ფიზიკური სამყაროს შესახებ, წერდა ბ. რასელი, — მთლიანად დამოკიდებულია დაშვებაზე, რომ არსებობენ მიზეზობრივი კანონები. შეგარძნებები და აღქმები, ეს ჩვენში არსებული მოვლენებია ნამდვილად ჩვენ ვერ ვხედავთ ფიზიკურ ობიექტებს ისევე, როგორც ვერ ვისმენთ ელექტრო-მაგნიტურ ტალღებს, როცა რადიომიმღებს ვუსმენთ. ჩვენ რომ საფუძველი არ გვქონოდა რწმენისათვის, რომ ჩვენს შეგარძნებებს გარეგანი მიზეზები მოეპოვება, ჩვენ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ არსებობს

¹⁵ Г. Спенсѣр, Опыты научные, политические и философские, т. III, СПб. гв. 189.

მხოლოდ ის, რასაც ჩვენ უშუალოდ განვიცდით¹⁶. ჩვენ გვწამს რაღაც, და ამით ხდება შესაძლებელი მეცნიერება. საინტერესოა როგორც ის, თუ რა გვწამს, ისევე ისიც, თუ რატომ გვწამს. პასუხით ორივე კითხვაზე რასელი გვპირდება ყოველგვარი მეცნიერული ცოდნის პოსტულირებას. კითხვაზე, თუ რა გვწამს, პასუხი ასეთია: „არსებობენ ფორმულები (მიზეზობრივი კანონები), რომლებიც აკავშირებენ როგორც აღქმად, ისე არააღქმად მოვლენებს; ეს ფორმულები გამოხატავენ მოვლენათა შორის პირდაპირ და უშუალო მიმართებებს¹⁷. მეცნიერებამ უნდა იწამოს ასეთი ფორმულების არსებობა, რომ შემდეგ გაამართლოს თავისი წინასწარხედვა, მაგრამ საჭიროა თვით მიზეზის ტრადიციული ცნების გადახალისება. თავი რომ დაეანებოთ პირველი მიზეზის ცნებას, რომელიც ჩვენს დროს დიდი ავტორიტეტით აღარ სარგებლობს, თვით მიზეზის ცნებამაც განიცადა რადიკალური ტრანსფორმაცია. მის ტრადიციულ გაგებას თავს დაესხნენ ფილოსოფოსები და მეცნიერების ხალხი. რის შედეგადაც მან დაკარგა ის ცხოველმყოფელობა, რომელიც მას ადრე გააჩნდა¹⁸. ფილოსოფოსების უმეტესობას მიზეზობრიობა ესმოდა როგორც A-ს მიერ B მოვლენის გამოწვევა აუცილებლობით, ხოლო ემპირისტების უმეტესობა მას მიიჩნევდა რაიმე შედეგის „უცვლელ ანტეცედენტად“. ეს ორივე თვალსაზრისი, რასელის აზრით, მცდარია (ბარომეტრი არ ახდენს გავლენას ამინდზე, ხოლო არ არსებობს ისეთი აუცილებლობა, რომელიც ასროლილ ქვას ყოველთვის ძირს ჩამოაგდებს)¹⁹. მაშ, როგორი სახით და რატომ უნდა ვიწამოთ მიზეზობრიობა, მიზეზობრივი კანონები, ფორმები? საქმე იმაშია, რომ „სუბსტანციის“ მოხსნას ერთი უხერხულობაც ახლავს თურმე — ამის შემდეგ გაგვიჭირდება დავადგინოთ ფიზიკურ ობიექტთა იგივეობა სხვადასხვა დროისათვის. ეს რომ არ მოხდეს, ამისათვისაა სწორედ საჭირო მიზეზობრიობის რწმენა. მეცნიერებას სწამს „სუბსტანციის“ ადგილზე „მიზეზობრივი ხაზი“, რომელიც მოვლენათა ისეთი თანმიმდევრობის შესაძლებლობას ნიშნავს, როდესაც ერთი მოვლენის მოცემულობიდან გამოვიყვანთ სხვა მოვლენას ისე, რომ არ იქნება სავალდებულო ვიცოდეთ აუცილებლად რაიმე გარემომცველ სინამდვილეზე. „როდესაც ორი მოვლენა ეკუთვნის ერთ მიზეზობრივ ხაზს, მაშინ უფრო ადრინდელ მოვლენაზე მათ შორის უნდა ვთქვათ, რომ ის არის მიზეზი უფრო გვიანდე-

¹⁶ Б. Рассел, Человеческое познание, Москва, 1957, стр. 347.

¹⁷ იქვე, გვ. 350.

¹⁸ იხ. Б. Рассел, Почему я не христианин, Москва, 1958, стр. 12.

¹⁹ Человеческое познание, стр. 351.

ლის“²⁰. ვიდრე ჩვენ მიზეზობრივ ხაზზე „განლაგებულ“ ორ ან რამდენიმე კონკრეტულ მოვლენაზე ვმსჯელობთ, მანამდე დაკვირვების, ცოცხალი ცდის სფეროში ვიმყოფებით, ხოლო როდესაც ზემომოყვანილ დებულებას პრინციპად მივიჩნევთ, მაშინაა, რომ ვცოდნებით ცდის ფარგლებს, გავდივართ ცდიდან და ვაძლევთ თავს უფლებას ვივარაუდოთ მიზეზობრივი ხაზის გაგრძელება. აქ უნდა სწორედ რასეღს გვაჩვენოს ერთი ნეოპოზიტივისტური სიბნელე. საქმე იმაშია, თურმე, რომ ჩვენ იძულებული ვართ, ერთი მხრივ, ვაღიაროთ ცდის ფარგლებს გარეთ გამსვლელი ცოდნა, მაგრამ მეორე მხრივ, მისი დაფუძნება ყოფილა ლოგიკურად შეუძლებელი. ზემომოყვანილი დებულება რომ პრინციპის დონემდე ამაღლდეს, (მას რასელი ყოველი შესაძლო მეცნიერული ცოდნის პირველ პოსტულატსაც უწოდებს: „თუ განსაზღვრულ დროს მოცემულია რაიმე მოვლენა, მაშინ ყოველ რამდენადმე ადრე, ან რამდენადმე გვიან დროს რომელიმე ადგილას მეზობლად გვაქვს ძლიერ მსგავსი მეორე მოვლენა“) ამისათვის მართალია, აუცილებელია ცდა, დაკვირვება, მაგრამ როგორც პრინციპი, იგი ცდიდან ლოგიკურად არ გამოიყვანება. ასეთი ცოდნა არასოდეს არაა ცხადი და ტრადიციულად გაგებული ინდუქციაც არ იძლევა ჭეშმარიტ ცოდნას. ეს ფაქტია, მაგრამ ფაქტი ყოფილა ისიც, რომ თურმე არ ძალგვიძს მოვნახოთ რაიმე მისი შემცველი²¹. გამოსავალი მხოლოდ ერთშია: ჩვენ გვჭირდება პრინციპი ცდისათვის დასამატებლად, რომელიც შესაძლებელს გახდის ზოგიერთი სახის ინდუქციის მაინც. ცდის ფარგლებს გარეთ გამსვლელი ცოდნა უნდა ემყარებოდეს პოსტულატს, რომელიც თავის მხრივ ამართლებს მიზეზობრივი კავშირების რწმენას²². ასეთ შემთხვევაშიც კი ჩვენ არა ვართ ლოგიკურად დაზღვეული, რომ ყოველი მეცნიერული წინასწარდაშვების, მოლოდინის გამართლება ჭეშმარიტი ცოდნის სახით წარმოვიდგინოთ. ჭეშმარიტი ცოდნა დასაბუთებული ცოდნაა, იგი ლოგიკური უარყოფისათვის შეუვალია და ყოველთვის უნდა ნიშნავდეს ერთს — „ეს ნამდვილად ასეა“, ან „ნამდვილად ასე იქნება“²³. მაგრამ როგორადაც არ უნდა იყოს პოსტულირებული, ცდის ფარგლებს გარეთ გამსვლელი ცოდნა ყოველთვის ლოგიკური მანკის მქონეა და ამდენად არასრულყოფილი, ნაკლებ სარწმუნო. ეს უკვე იმასაც ნიშნავს, რომ რასელი თვითონვე ვერ ამართლებს თავის ხუთ პოსტულატს (კვაზიმუდმიეობის, დამოუკიდებელი მიზეზობრივი ხაზის, დროულ-

²⁰ Человеческое познание, გვ. 352.

²¹ იქვე, გვ. 212.

²² იქვე, გვ. 501.

²³ იქვე, გვ. 461—462.

ერცეული უწყვეტობის, სტრუქტურულ და ანალოგიის პოსტულატებს). მართალია, ეს პოსტულატები დაკვირვების ბაზაზე არიან შემუშავებული, მაგრამ ვინაიდან ისინი ლოგიკურად მაინც არ არიან შეუვალნი, ამიტომ, შემდგომ ლოგიკურ განზოგადოებებს უკარგავენ სრულ ფუძეებამოსილებას. კერძოდ, რასელის აზრით, პირველი პოსტულატი ეყრდნობა დაკვირვებაში მოცემულ „ბუნებრივ სახეთა“ ცნებას. „ბუნებრივი სახის“ არსებობა საფუძველია ყოველგვარი ინდუქციისა. ამ ცნების არსება იმაშია, რომ არსებობს კლასი ობიექტებისა, რომლის ყველა წევრს ახასიათებს რაღაც საერთო თვისებები, მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი ლოგიკურად ურთიერთდაკავშირებულნი არიან. ჩვენ არ ვიცით რატომ აქვს კლასის ყველა წევრს ასეთი საერთო თვისებები, მაგრამ რაკი ისინი დაკავშირებაში მოცემული არიან, ჩვენი მოლოდინიც მას ეყრდნობა. მოვლენათა შემეცნების ყველა შემდგომი საფეხური ღიად ტოვებს, გვერდს უვლის კითხვას „რატომ?“²⁴. ერთადერთი კითხვა, რომელზეც კომპენტენტური პასუხის გაცემა შეუძლია მეცნიერებას, ასეთია: „როგორ“ იქცევიან „საგნები სინამდვილეში“²⁵. ყოველგვარ ცდას, გავცეთ პასუხი კითხვაზე „რატომ ასე და არა სხვაგვარად“, გავყავართ დადებითი მეცნიერების ფარგლებს გარეთ და გადავყავართ მეტაფიზიკის სფეროში, სადაც არ არსებობს რაიმე გარანტია დადებითი პასუხისათვის. ამიტომ, შტემეცნების თეორიაც ისე უნდა იყოს აგებული, რომ როგორმე გვერდი აუაროს ამ კითხვას.

არსებითად ასე გამოიყურება ნეოპოზიტივისტური მრწამსი რასელთან. ჩვენ შორს ვართ იმის მტკიცებისაგან, რომ თუ ამ პუნქტში რასელი (და საერთოდ ყველა პოზიტივისტი) ცდება, ამით თითქოს მისი თეორიის ყოველი პუნქტი იყოს მცდარი. მართალია, აუხსნელადაა მიღებული დასკვნის დედუქტიური პრინციპები, მაგრამ ეს სრულებითაც არ უშლის ხელს პოზიტივისტებს ზოგჯერ საღი, მეცნიერული აზრით წარმოგვიდგენენ, როდესაც საქმე ეხება თუნდაც დედუქტიურ სისტემათა სტრუქტურალურ ანალიზს, ან ცოდნის ალბათური ხასიათის გარკვევას. პოზიტივიზმი ის რაობის საკითხი წმინდა მეთოდოლოგიური საკითხია და აქაა, რომ თავს იჩენს შეხების საერთო წერტილი არა მარტო პოზიტივიზმის სხვადასხვა „გამოცემას“ შორის. პოზიტივიზმი ერთგვარად ამართლებს თავის არსებობას იმით, რომ ის ერწყმის ფილოსოფიის ისტორიას.

უფრო ნათლადაა გადმოცემული ნეოპოზიტივისტური თვალსაზრისი, სავარაუდოდ შედეგების გათვალისწინებითაც კი, ლუდვიგ

²⁴ Человеческое познание, стр. 354.

²⁵ Почему я не христианин, стр. 14.

ვიტგენშტეინთან. მასთან ყველაფერს „თავის სახელი“ ჰქვია. მისი აზრით, მაგალითად, ყოველგვარი გამომდინარეობა აპრიორული ხასიათისაა, რის გამოც გაუმართლებელია დასკვნა ერთი საგნის არსებობიდან მეორე, განსხვავებული საგნის არსებობაზე. არ არსებობს მიზეზობრივი კავშირი, რომელიც გაამართლებდა ამგვარ გამომდინარეობას. საერთოდ არ შეიძლება არსებულიდან გამოვიყვანოთ მომავლის შესაძლო მოვლენები²⁶. უაზრობაა საკითხის ასე დაყენება: „რა უნდა იყოს, რომ სხვა რაიმეს ექნეს ადგილი“. სამყაროს ფორმის ცნება ავსებს, ფარავს ლოგიკის ცნებას, ლოგიკა კი არსებობს მხოლოდ როგორც აპრიორული. ამიტომ არ არსებობს არავითარი აუცილებლობა გარდა ლოგიკურისა²⁷. ამგვარად გაგებული ლოგიკურის ღირსება კი იმაშია, რომ იგი გამოხატავს ნათლად იმას, რისი გამოხატეაც შეიძლება, და იმას, თუ რა არ შეიძლება გამოიხატოს ნათლად²⁸; რაც ლოგიკურისა და ენის გზით არ შეიძლება გამოითქვას და გამოიხატოს, მისტიკურის სახელს ატარებს. ლოგიკური გზით ხერხდება მხოლოდ მისი არსებობის კონსტატირება; როგორია თვით იგი (მისტიკური), ეს მხოლოდ მითითების, ჩვენების გზით შეიძლება გაირკვეს. მაგალითად, მისტიკურს განეკუთვნება სფერო, სადაც „უნდა დადგინდეს“ რაიმე ფაქტსა და მის შესატყვის ლოგიკურს შორის არსებული სტრუქტურული მსგავსება. ვინც შეეცდება იგი დაადგინოს, დაასაბუთოს და გამოთქვას, გაყვება ძველ ტრადიციულ ფილოსოფიურ გზას, ე. ი. ამოდ დაშვება. უნდა ვაღიაროთ როგორც ფაქტი, რომ მართალია ლოგიკურსა და მის შესატყვის ფაქტს შორის სტრუქტურული მსგავსება შეიმჩნევა, მაგრამ ცალკე აღებულ ამ საერთო სტრუქტურას ჩვენ ენითვერ გამოვთქვამთ²⁹. ჩვენ რომ მისი გამოთქმა შეგვეძლოს, ეს დაახლოებით იმის შესაძლებლობაც იქნებოდა, რომ დაგვედგინა მიზეზობრივი მიმართება ლოგიკურსა და არალოგიკურს შორის, მაშინ, როდესაც ჩვენს მოცემულობაში მსგავსების მეტი არაფერი შეიმჩნევა. მართალია წინადადებების საშუალებით გამოვთქვამთ ობიექტებს, აღვწერთ მათ, მაგრამ იგივე წინადადებები აღარაფერს გვეუბნებიან იმაზე, თუ რა აქვთ მათ საერთო სინამდვილესთან, სინამდვილის ობიექტთან, რითაც ისინი ახერხებენ მათ აღწერას“. ენით აღარ გამოითქმის ის, რაც ენაშია გამოთქმული“³⁰, დაასკვნის ვიტ-

²⁶ Людвиг Витгенштейн, Логико-философский трактат, Москва, 1958, стр. 63—64.

²⁷ იქვე, გვ. 94.

²⁸ იქვე, გვ. 90.

²⁹ იქვე, გვ. 24—25.

³⁰ იქვე, გვ. 51.

გენშტეინი. არსებობს სფერო, რომელიც ჩვენს მიერ არც ნათლად მოიაზრება, არც ნათლად გამოითქმის; მეცნიერული ცოდნა კი წარმოდგენილი უნდა იყოს ყოველთვის ნათლად მოაზრებულისა და ნათლად გამოითქმულის სახით. ამიტომ ეს სფერო მეცნიერების ინტერესთა ფარგლებს გარეთ რჩება.

გულუბრყვილოა თვალსაზრისი, ვიტგენშტეინის აზრით, რომელსაც სჯერა, რომ სამყაროს ლოგიკური სურათი თვით სამყაროს სურათს წარმოადგენს. ასეთი გულუბრყვილობის ბრალია ისიც, რომ რაკი ლოგიკურ-აპრიორულად არსებობს მიზეზობრივი კანონის, და საერთოდ ბუნების კანონის ფორმა, ამიტომ თითქოს აუცილებელია ეს „კანონები“ მივიჩნიოთ ბუნების მოვლენათა ამხსნელად. ასეთ ვითარებაში გვაიწყდება, რომ ე. წ. „კანონები“ არსებობენ ჩვენს წინ, როგორც ლოგიკური ფორმები აზრისა, რომელიც თავის მხრივ მხოლოდ შესაძლებლობას გულისხმობს საგანთა ისეთი განლაგებისა. როგორიც მასშია მოაზრებული. კანონის ტრადიციულ გაგებას იგი *a priori* ცოდნის დონემდე აჰყავდა, მაშინ როდესაც არსებობს აპრიორულად-მხოლოდ ლოგიკური ფორმის ცოდნის შესაძლებლობა³¹. ამგვარი ცოდნა უფლებამოსილია გაართვას თავი კითხვას: „როგორ არსებობს სამყარო“; „რა არის თვით სამყარო“ — პასუხი ამ კითხვაზე, ჩვენს შემეცნებით შესაძლებლობებს აღემატება.

ძნელი დასაჯერებელია, მაგრამ ფაქტია, რომ შემეცნების თეორიაში ასეთ პოზიციაზე მდგომი როგორღაც ახერხებს დაესხას თავს სკეპტიციზმს. საქმე იმაშია, რომ თუკი რაიმე რაღაცის მიმართ პასუხად გამოითქმის, მაშინ თვით ეს რაღაც, როგორც კითხვა, გაჩართლებულია და უნდა ისმებოდეს. სკეპტიციზმი უაზრობაა, ვინაიდან იგი აყენებს კითხვას, რომელზეც პასუხი არ გაიცემა. თუკი საკითხი ნათლად დაისმის და გამოითქმის, მაშინ მასზე პასუხიც ნათლად გამოითქმის. სკეპტიციზმი დაიძლევა იმით, თუ ვალიარებთ, რომ პრობლემის გადაჭრის ყველაზე უკეთესი პირობაა თვით პრობლემის გაქრობა, მოცილება³². „რაზეც შეუძლებელია ლაპარაკი, მის შესახებ სჯობია სლუმდე“, — ასე ამთავრებს თავის ტრაქტატს ვიტგენშტეინი.

ყოველივე ამის შემდეგ არ გვგონია ცალკე კომენტარი იყოს საჭირო იმის საჩვენებლად, რომ პირვანდელ პოზიტივისტურ მეთოდს რაიმე მეტამორფოზა განეცადოს მის დღევანდელ მემკვიდრეთა ხელში. ის რაც პოზიტივიზმად იწოდება, სწორედ, რომ საერ-

³¹ Логико-философский трактат, стр. 91, 94.

³² იქვე, გვ. 96—97.

თოა ორივე ეტაპისათვის, განსხვავებათა ნიუანსების ძიებას კი სპეციალური კვლევის სფეროში შეეყავართ — აქ რამდენი პოზიტივისტიცაა, იმდენივე თავისებურებაა.

გარკვეული მოსაზრებით ჯერ არაფერი გვითქვამს პოზიტივისტური აზრის განვითარების შუალედურ პერიოდზე (მახიზმი, ემპირიოკრიტიციზმი), რაც არ გულისხმობს იმას რომ იგი წინამავალ და მომდევნო საფეხურებს შორის რაიმე პრინციპულ განსაკუთრებულობას წარმოადგენს. ეს ასეც რომ იყოს კიდევ, დღეისათვის იგი „დაძლეულ“ საფეხურად უნდა ჩაგვეთვალო და, ამდენად, უფარგის გამოსავალ ნიმუშადაც პოზიტივიზმის ისტორიული ძირების კვლევისათვის.

პოზიტივიზმს აქვს თავისი ისტორია, მაგრამ იგი ამ ტერმინის ხმარებაში შემოტანიდან როდი თარიღდება. უფრო მცდარია თვალსაზრისი, რომელიც პოზიტივიზმის ისტორიას გაუიგივებს ფილოსოფიის ისტორიას.

ოგიუსტ კონტს ეგონა, რომ მთელი წინა საფეხურები ფილოსოფიის ისტორიაში წარმოადგენდნენ პოზიტიური მეთოდის მომამზადებელ ფაზებს. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ თითქოს ფილოსოფიის მთელი ისტორია გამიზნული იყოს პოზიტივიზმის მოსამზადებლად. ცდება სკეპტიციზმის ცნობილი მკვლევარი რაულ რიხტერიც, როცა თანამედროვე ფილოსოფიის უარმყოფელ მიმდინარეობას სამართლიანად განიხილავს რა ანტიკური სკეპსისის კანონიერ გაგრძელებად, თვით ანტიკურ ფილოსოფიას წარმოადგენს როგორც სკეპტიციზმის მომამზადებელს³³. პოზიტივიზმს აქვს თავისი ისტორია. ამ დებულების შინაარსი პირველ რიგში უნდა გულისხმობდეს შემდეგს. 1) მას, როგორც სოციალურ მოვლენას, საზოგადოების ისტორიის სხვადასხვა საფეხურზე გააჩნდა მსგავსი სოციალური დასაყრდენი, რომელიც განაპირობებდა ამ „ფილოსოფიის“ მსგავს დანიშნულებით ხასიათს სხვადასხვა დროისათვის; 2) როგორც გნოსეოლოგიური ფაქტი, იგი ეყრდნობა მსგავს სიძნელებებს ადამიანთა შემეცნებით პრაქტიკაში, რომლებიც ყოველთვის იჩენდნენ თავს და ამდენად ყოველთვის ბადებდნენ შესაძლებლობას მსგავსი ინტერპრეტაციისათვის. ამრიგად, წარმოდგენილი ფილოსოფიური აზრის ეს თავისებური ტენდენცია ორგანულად ერწყმის საერთო ფილოსოფიური აზრის ისტორიას; ის გარემოება, რომ ამ ტენდენციამ გაბატონებული ადგილი დაიკავა ექსპლუატატორული საზოგადოების განვითარების უკანასკნელ საფეხურზე, ერთხელ კი-

³³ Рауль Рихтер, Скептицизм в философии, т. I, СПб. 1910; стр. 41.

დევ ზედმეტად ამტკიცებს იმას, რომ იგი კი არ ეთიშება, არამედ აგრძელებს (და ერთგვარად ამთავრებს კიდევ) ერთი პარტიის ხაზს ფილოსოფიაში.

დღევანდელი პოზიტივიზმი თავისი ძირითადი შინაარსით ეხმაურება ანტიკურობის სკეპტიციზმს, განსაკუთრებით რაციონალურს, ხოლო ახალ პერიოდში ნომინალიზმსა და კრიტიკულ ფილოსოფიას. ყველა პოზიტივისტის თვითღიარებით კი მათი საერთო ისტორიული ინტერესი ვრცელდება კანტიდან უკან ბერკლიზე გავლით იუმამდე (ჩათვლით). ასეთ ვითარებაში საინტერესოა სწორედ, ჭერ ერთი, რეალური მსგავსების დადგენა, ხოლო მეორეც, პოზიტივისტთა ისტორიული ინტერესის გავრცელების მიმართულება კანტიდან იუმისაკენ, ეს მით უმეტეს, თუკი გავითვალისწინებთ იმას, რომ მე-19 საუკუნის მიჯნაზე კანტის ფილოსოფიური ფიგურა მოველინა საკაცობრიო აზრს დიდ გამოცანად, რომლის ამოსახსნელად თავისი გონების ძალა მოსინჯა კანტის შემდეგ ყველა მეტად თუ ნაკლებად დიდმა ფილოსოფოსმა და რომლისადმი ცხოველი ინტერესი დღემდე არ გამქალა. პოზიტივიზმმა თავისებურად ამოხსნა კანტი და, სწორედ ამ ამოხსნის ერთ-ერთ მოუცილებელ მომენტს წარმოადგენს მისგან იუმისაკენ მიბრუნების ფაქტი. ეს მომენტი პოზიტივისტების ისტორიაში საკვანძო პუნქტად უნდა მივიჩნიოთ.

თანამედროვე პოზიტივიზმი, და საერთოდ პოზიტივიზმი, შორეულ წარსულში ეხმაურება უსათუოდ ბერძნულ სკეპტიციზმს. აქ კი ერთგვარი სიფრთხილეა საჭირო, რათა „უხეშ“ გაიგივებას არ ექნეს ადგილი, რაც ხშირად შეიძინევა სათანადო ლიტერატურაში. ძველი ბერძნული სკეპტიციზმი, შემეცნების გრძნობად თუ რაციონალურ საფეხურს რომ განიხილავდა, საგანი, როგორც შემეცნების გარეთ მყოფი რამ, მუდამ მხედველობაში ჰქონდა. შემეცნების გრძნობადი საფეხური არ იძლეოდა სარწმუნო ცოდნას იმიტომ, რომ ერთი და იგივე „რატომღაც“ გრძნობის ორგანოების საშუალებით სხვადასხვანაირად წარმოიდგინებოდა; „დამნაშავედ“ ასეთ შემთხვევაში გამოდის ჩვენი გრძნობადი შემეცნების უნარი. მოცემულობა ამ პირობებში უსათუოდ საგანსაც გულისხმობს. სულ სხვაგვარად დაკანონდა „მოცემულობის“ საკითხი ლოკის შემდეგ, განსაკუთრებით კი ბერკლისა და იუმის ფილოსოფიაში. ამავე სახით მიიღო იგი პოზიტივიზმმა. მოცემულობა ამიერიდან განიხილებოდა როგორც არა რაიმე დიფერენცირებული—საგნად და „მე“-დ — არამედ როგორც სუბიექტის მოცულობა. რელაცია საგანსა და საგნის აღქმას შორის მოცემულობაში არაა წარმოდგენილი. კემპარიტებაზე ან მცდარობაზე კი რელაციის გარეშე ვერ ვილაპა-

რაკებთ. არც საკითხი ისმის იმის შესახებ ვენდოთ თუ არა გრძნობის მონაცემებს. ნდობის ან უნდობლობის საკითხი დაისმის მხოლოდ განმაზოგადებელი უნარის მიმართ, დასკვნითი ოპერაციების მიმართ, რომლის შედეგი ყოველთვის რაიმეს მტკიცება ან უარყოფაა. როდესაც ბერკლი ზოგად ცნებებს „წმენდა“ მეტაფიზიკის ელემენტებისაგან, ან როდესაც რიხარდ ავენარიუსი „ალადგენდა“ სამყაროს ბუნებრივ ცნებას, ისინი სწორედ ამ მოსაზრებით სარგებლობდნენ. მართალია გრძნობადი მოცემულობის ამგვარი გაგებაა არაა მოკლებული სკეპტიციზმის ელემენტებს, მაგრამ შეცდომის სათავე ამ და ბერძნული სკეპტიციზმის შემთხვევაში სხვადასხვაა; ბერძენი სკეპტიკოსები უშვებდნენ მიმართებას საგანსა და შემდეგნებელ სუბიექტს შორის და ამით გამორიცხავდნენ სწორედ სარწმუნო ცოდნას საგანზე (ენეზიდემის ცნობილი მე-9 ტროპი — „რომ არ იყოს მიმართება, მაშინ და მხოლოდ მაშინ შეიძლება გველაპარაკა საგნებზე თავისთავად“ ³⁴). ბერკლი და მის შემდეგ ყველა პოზიტივისტი გამორიცხავს ასეთ მიმართებას პირველი წევრის იგნორირების ხარჯზე, რისი შედეგიც თავისებური სენსუალური სკეპტიციზმია. როდესაც ვ. ი. ლენინი უსაყვედურებდა პლენანოვსა და სხვა მარქსისტებს „იეროგლიფების თეორიის გაგებაში“, ეს გარემოება ჰქონდა სწორედ მხედველობაში. თავისთავად „იეროგლიფების თეორია“ ხომ მცდარია, ვინაიდან — იგი არ მიიჩნევს შეგრძნებებს და აღქმებს საგნების ან საგანთა თვისებების გამოხატულებად, მაგრამ იგი არ იმსახურებს მოწონებას პოზიტივისტთა მხრიდან, ვინაიდან მასში მატერიალური ელემენტი ყოფილა თურმე — იეროგლიფი; პირობითი ნიშანი უაზრობაა, თუ იგი რაიმეს ნიშანი არაა. ეს ე. წ. რაიმე კი ტრანსცენდენტურის თავისებური განმეორებაა. არ არსებობს ორი რამ — გრძნობადობა (აღქმა, შეგრძნება) უდრის არსებულ სინამდვილეს; ასეთია პოზიტივისტის აზრი ³⁵.

ის რაც ანტიკურობიდან შინაარსეულად ეხმაურება დღევანდელ პოზიტივიზმს, ეს რაციონალური სკეპსისის თავისებური დაფუძნებაა. რაციონალური ცოდნის ლოგიკური დაფუძნების რომელი სიძნელეა, რომ ანტიკური სკეპტიციზმი არ შეხებოდა. ზოგადი გვარეობითი ცნების ანალიზი, რომელიც სიურპრიზად შესთავაზა ბერკლიმ კაცობრიობას მე-18 საუკუნის დასაწყისში, და რომელსაც ყველა პოზიტივისტი უდავოდ მიჩნევს დღესაც, ზუსტად იმავე სახით იყო წარმოდგენილი ძველ ბერძენ სკეპტიკოსებთან. გვარი ან უნდა აერთიანებდეს ყველა სახეს, გვეტყვის სკეპტიკოსი, და მა-

³⁴ Скептицизм в философии II, стр. 10.

³⁵ ვ. ი. ლენინი, ტ. 14, გვ. 296, 300.

შინ სერიოზულ წინააღმდეგობას წაეაწყდებით — „ხე“ როგორც გვარი უნდა იყოს ერთსა და იმავე დროს ფოთლოვანიც, წიწვიანიც და ა. შ., ან კიდევ არ შეიცავდეს ყველა სახეს და მაშინ იგი გვაუჩინებს ალარ იქნება. თუ „მხედველობა“ ზოგადია ორი ან რამდენიმე ადამიანისათვის, მაშინ ერთი ადამიანის სიკვდილის შემთხვევაში არ უნდა მოკვდეს მისი მხედველობა, თუკი სხვა ერთი ვინმე მაინც განაგრძობს სიცოცხლეს ³⁶.

ყოველგვარი ცოდნა ჩამოყალიბდება მსჯელობის სახით, ხოლო მიიღწევა დასკვნის გზით. იძლევა კი დასკვნა სარწმუნო ცოდნას? ბერძენ სკეპტიკოსებს უარყოფითი პასუხი აქვთ მზად: დასკვნის გზით მიღებული ცოდნა სარწმუნო და ქეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ გამომდინარეობის სათავე უდავოდ ქეშმარიტი დებულებით იწყება, მაგრამ ვინაიდან დასკვნის ყველა ეტაპი უკავშირდება კითხვას „რატომ?“, რომელზე პასუხიც თავის მხრივ გულისხმობს უსასრულობას, ამიტომ სადავო ხდება სწორედ უდავო დებულების მიღწევა. თუ ჩვენ ვასრულებთ ამ პროცესს, იგი ყოველთვის ნებისმიერი იქნება და გაპირობებული სურვილით — ალარ წავიდეთ შორს. დასკვნით მიღებული ყოველი დებულება სააღბათოა ³⁷.

ერთი შეხედვით პარადოქსულად შეიძლება მოგვეჩვენოს, მაგრამ ფაქტია, რომ პროტაგორის ცნობილი დებულებაც — „ადამიანი არის საზომი ყოველი საგნისა, არსებულისა, რომ ისინი არსებობენ და არ არსებულისა, რომ ისინი არ არსებობენ“, და სოფისტების შტეიცებაც, რომ სიცრუე არ გამოითქმის — „მოლაპარაკე ან მართალს ამბობს, ან სულ არაფერს ამბობს“ — სრულ თავსობადობაშია პოზიტივისტთა პირველ დაშვებასთან.

შემეცნებასა და შემეცნების საგანს შორის არსებული მიმართების ამგვარი გაგების ტენდენცია მთლიანად სჭარბობს შუასაუკუნეების ნომინალისტურ ფილოსოფიაში. ამ ტენდენციამ თავისებური კვალი დატოვა ახალი დროის პირველ ფილოსოფოსებთანაც. დეკარტის ეპქის მეთოდი არ იყო ბოლომდე ინტენციონალური; აზრის სახელმძღვანელო მეორე წესი მასთან მკაცრად აკანონებდა დებულებას: უნდა ვიმეცნებდეთ ისეთ საგნებს, რომელთა შესახებაც ჩვენ შეგვიძლია მივიღოთ სარწმუნო და უეჭველი ცოდნა. ასეთი ცოდნა კი მხოლოდ არითმეტიკასა და გეომეტრიაშია წარმოდგენილი ³⁸. ეს დებულება ხომ ყოველგვარი პოზიტივისტური წამოწყე-

³⁶ Скептицизм в философии, стр. 106.

³⁷ იქვე, გვ. 111.

³⁸ Р. Декарт, Правила для руководства ума. Москва—Ленинград, 1936, стр. 50—54.

ბის პირველი წინამძღვარია, მაგრამ თუ პოზიტივისტები მაინც არ იწყებენ არც ანტიკური სკეპსისით და არც დეკარტით, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ თურმე თავისთავად საინტერესო პრობლემატიკა მათთან ისევ მეტაფიზიკის ფარგლებში რჩებოდა და იქვე ეძებდა თავის გადაწყვეტას, მაშინ როდესაც ამ პრობლემების გადაწყვეტა თვით მეტაფიზიკის დაძლევაშია. პირველი დიდი სამუშაო ამ მიმართულებით შეასრულეს ბერკლიმ და იუმმა, ნაწილობრივ კი მანამდე ბეკონმა და ლოკმა. (საგულისხმოა, რომ „აზროვნების მეტაფიზიკური წესის გადატანამ ფილოსოფიაში“ დაათარიღა ფილოსოფიის პოზიტიურ მეცნიერებადმდე დაქვეითების ტენდენცია მისგან ე. წ. „მეტაფიზიკური“ ელემენტების ჩამოშორების გზით).

ბ. რასელი ბერკლის ისტორიულ დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ მან დამაჯერებელი ემპირიული და ლოგიკური არგუმენტებით მოხსნა „ფიზიკურში“ მატერიალური სუბსტანციის ცნება, მაგრამ ვერ გაითავისუფლა ბოლომდე თავი მეტაფიზიკის გავლენისაგან, ვინაიდან სულის, როგორც სუბსტანციის ცნება, ძალაში დატოვა. მატერიალური სუბსტანციის მისამართით წარმოებული კრიტიკა ლოგიკური თანმიმდევრობის ძალით უნდა ვრცელდებოდეს სულად ერ სუბსტანციაზეც. — ისინი თანაბრად მიუწვდომელ სფეროს განეკუთვნებიან³⁹. ეს ლოგიკური უხერხულობა გადაჭრას ელოდა. ის, რაც ცდაში არასოდეს არ მოგვეცემა, ვერ უნდა პოულობდეს რაიმე ადგილს ცოდნის სისტემაში. ასეთი გადაწყვეტა იუმის ფილოსოფიის საქმე იყო. იგივე რასელი იუმის ფილოსოფიას დიდ ნაბიჯად მიიჩნევს ფილოსოფიის განვითარების გზაზე. კერძოდ, ისევე, როგორც ბერკლის „დაუმტკიცებია“, რომ მატერია არ წარმოადგენს რაიმე ახალ საგანს იმის გვერდით, რომ არსებობენ ალქმათა ერთობლიობანი, იუმს გაუწმენდია „მე“-ს ცნება ყოველივე იმისაგან, რაც მასში ალქმათა ერთობლიობის გარდა იგულისხმებოდა⁴⁰.

სხვა საკითხია, ბერკლისა და იუმის მიერ ჩატარებული კრიტიკა პროგრესიულად უნდა ჩაითვალოს თუ არა ფილოსოფიის ისტორიაში, მაგრამ ფაქტია, რომ დღევანდელი პოზიტივისტები სწორედ ამ კრიტიკას მიიჩნევენ ნამდვილ ღირებულად მათს ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში, ეყრდნობიან მას და თავისებურად აღრმავებენ. უნდა გამოიყოს მთავარი ამ კრიტიკიდან, რომელიც ძვირფას მემკვიდრეობად გადაეცა შემდგომში პოზიტივიზმს.

საყოველთაოდ ცნობილია მატერიისა და საერთოდ ზოგადი ცნებების ბერკლისეული კრიტიკა. ეს კრიტიკა იმდენად ნათელი და გა-

³⁹ Б. Рассел, История западной философии, Москва, 1959, стр. 673.

⁴⁰ იქვე, გვ. 691.

მიზნულია, რომ იმთავითვე გამორიცხულია მისთვის სასურველი ინტერპრეტაციის მიცემა ფილოსოფიაში ორივე ბანაკის წარმომადგენელთათვის: იდეალისტიკა და მატერიალისტიკა მას ისე კითხულობს, როგორც ნამდვილად არის. განსხვავება კრიტიკის შედეგთა შეფასებასა და არგუმენტების შემოწმებაშია. ბერკლიანური კრიტიკის შედეგი პოზიტივიზმმა მცირეოდენი შესწორებით გაიზიარა. მართალია მატერია არ არსებობს (იმავე მოსაზრებით, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ შეგრძნებებთან და მათ კომბინაციებთან, სადაც არ ჩანს მათ გარდა სხვა რამ), მაგრამ შეიძლება კი ასეთ შემთხვევაში ყოველივე ფსიქიკურად გამოაცხადო? სწორია კი საერთოდ გაყოფა ფიზიკურად და ფსიქიკურად, მატერიალურად და სულიერად? „არ არსებობს საფუძველი, რატომ ყველა მოვლენა უნდა განეკუთვნებოდეს ან ერთი, ან მეორე სახის ჯგუფს, ასევე არაა საფუძველი — რატომ ცალკეული მოვლენები არ შეიძლება ეკუთვნოდნენ ორივე ჯგუფს; ამიტომ ზოგიერთი მოვლენა არ შეიძლება იყოს არც მატერიალური, არც იდეალური, ზოგიერთი კი შეიძლება იყოს ერთიც და მეორეც“⁴¹. — წერს რასელი. ეს ცნობილი მახასიათებელი აზრია, რომელიც უკომენტარიოდაა დღეს მიღებული ყველა პოზიტივისტის მიერ, როცა საქმე მეცნიერების პირველ მასალას ეხება. აქ ნამდვილად შესწორებულია ბერკლი, მაგრამ სადაო სწორედ ისაა, მივყავართ კი განსხვავებულ შედეგებამდე ამგვარ შესწორებას?

ერთიცაა საინტერესო ბერკლისთან დაკავშირებით. ცნობილია, რომ ცნების გენეზისი — საკითხში ბერკლი აშკარა ნომინალისტურ თვალსაზრისს იცავს. ისიც ცნობილია, რომ ამ თვალსაზრისის ვერც პოზიტივიზმი გასცდა, მაგრამ საფუძველს მოკლებული ჩანს ბერკლის სახელწოდებათა დაფუძნების პოზიტივისტური კრიტიკა. ეს მაშინ, როცა ამ მხრივაც არ იგრძნობა პოზიტივისტთა შორს წასვლა. ბერკლის ეკუთვნის ერთი ასეთი გამოთქმა: „აღამიანები ახდენენ რამდენიმე წრმოდგენის კომბინირებას, რომლებიც მიღებული არიან სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ვითარებაში ერთი ან რამდენიმე გრძნობის საშუალებით, და რომელთა შესახებაც შემჩნეული გვაქვს, რომ მათ აქვთ რაღაც ბუნებრივი კავშირი თანაარსებობის ან თანმიმდევრობის აზრით“. ასე წარმოიშობიან ზოგადი ცნებები. სხვა საფუძველი ზოგადობისათვის არ არსებობს⁴². ეს აზრი რომ პოზიტივისტურ ენაზე

⁴¹ История западной философии, стр. 677.

⁴² Дж. Беркли, Три разговора между Гиласом и Филонусом, Москва, 1937, стр. 103.

გადავიტანოთ, ასეთ სახეს მიიღებს: დაკვირვებაში გვეძლევა გარკვეული წესრიგი თანაარსებობისა და თანმიმდევრობის სახით, რომელიც იძლევა საფუძველს დასკვნისათვის, განზოგადებისათვის, მათი კანონების დადგენისათვის, რომლებიც აღწერენ მოვლენებს. ცხადია, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ „დაკვირვებაში მოცემულის“ პოზიტივისტური გაგება არ სცილდება ბერკლიანურ „მონიშმს“, მაშინ მოყვანილი ორი დებულების შედარება მათ იგივეობრივ მხარეს უფრო გამოაჩენს.

ლოკიდან მომდინარე დებულებიდან, რამ — არაფერია გონებაში ისეთი, რასაც ცდაში არ გაეცლოს, — ბერკლისეული გააზრების გზით ლოგიკური დასასრული იუმის ფილოსოფიაში ჰპოვა. ბერკლის „მონიშმი“ დაზუსტდა იმით, რომ პერცეპციების „ავტორი“ — სული, რომელიც თვით არასოდეს არ შეიძლება მოგვეცეს პერცეპციაში, უარიყო. არსებობენ მხოლოდ პერცეპციები. ამის შემდეგ შეიძლება მხოლოდ მათი კლასიფიცირება. შედარებით მეტად ნათელი პერცეპციები შთაბეჭდილებებად იწოდებიან, ხოლო ნაკლები სინათლის მქონენი — იდეებად. გონება დაინტერესებულია ორივე რიგით. ერთ შემთხვევაში გონებას საქმე აქვს ფაქტებთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში იდეათა მიმართებებთან. აქედან იწყება იუმის ე. წ. „ძნელი გზა უბელადოდ და უხელმძღვანელოდ“. უნდა გაირკვეს საკითხი — იძლევა კი გონება სარწმუნო შედეგს? აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ იუმი სპეციალური დასაბუთების გარეშე იზიარებს „ტრადიციულ“ აზრს, რომ იდეათა შორის მიმართებათა შესახებ ცოდნა სარწმუნო და დამაჯერებელია, ვინაიდან იგი ყოველთვის ინტუიტიური და დემონსტრატულია. ჩვენი აზრით იუმი უკვე აქ ექცევა წინააღმდეგობაში თავის პირველ დაშვებასთან, მაგრამ რატომღაც ამ შეცდომის გასწორება არც თანამედროვე პოზიტივისტებს მოუსურვებიათ. მისთვის, ვინც უარყოფს ცდიდან ლოგიკური გზით რაიმე სარწმუნო ცოდნის მიღებას და ამავე დროს რაიმე *a priori* პირობებს, ამგვარი დაშვებაც არ უნდა იყოს ბუნებრივი. როცა ასეთი დაშვება ბუნებრივადაა მიჩნეული, შემდეგ გაადვილებულია ცდისეული ცოდნის კრიტიკა, როგორც არა ლოგიკურისა. იუმის კრიტიკა, რომელსაც თვით იგი ფილოსოფიურ სიახლედ მიიჩნევს ასე წარიმართა: ფაქტების შესახებ ყოველი დასკვნა ეყრდნობა მიმართებას მიზეზსა და შედეგს შორის, მაგრამ ამგვარ მიმართებათა შესახებ ცოდნა არ მიიღება აპრიორული დასკვნების გზით. ვინაიდან სარწმუნო ცოდნა „გაიგივებულია“ აპრიორული გზით მიღებულ ცოდნასთან (იგი წინააღმდეგობაშია თავის საპირისპიროსთან, მაშინ როდესაც ფაქტების შესახებ ცოდნა ისევე უფლებამოსილად ჩანს, როგორც მისი საპირისპირო). ამიტომ საეჭვოდ ცხად-

დება ყოველგვარ ფაქტობრივ საფუძველზე აღმოცენებული ცოდნა — უფრო ნათლად, ეს ცოდნა უნდა იქნას ინტერპრეტირებული ისე, რომ მას არ ექნეს პრეტენზია ცოდნისა *a priori*, ვინაიდან იგი მთლიანად ემყარება ცდას⁴³. განყენებული მეცნიერებებიდან არსებობის უფლებას ინარჩუნებს მხოლოდ მეცნიერება, რომელსაც საქმე აქვს რაოდენობასთან და რიცხვთან. მეთოდი, რომლითაც ის სარგებლობს (ინტუიტიური და დემონსტრაციული), არ შეიძლება გამოვიყენოთ მეცნიერებებში ფაქტების შესახებ. აქ თავიდან ბოლომდე ცდის თვალსაზრისი ბატონობს. ამ პრინციპების გაზიარება კი გვპირდება თურმე ადამიანური ცოდნის ვეებერთელა შენობის გენერალურ დასუფთავებას⁴⁴. ასეთი სახით მიიღო იუმი პოზიტივიზმმა თავის სანუკვარ მემკვიდრეობად. მისი პოზიტივისტური გადახალისება შემდგომში უსათუოდ დავალიანებულია კიდევ ერთი ეტაპით ამ ტენდენციის განვითარებაში, რომელიც კანტის სახელს უკავშირდება.

მართალია ჯ. ლოკის დებულებამ, რომ არაფერია გონებაში ისეთი, რასაც ცდაში არ გაველოს, ლოგიკური დასასრული თვით ინგლისური ემპირიზმის შიგნით მხოლოდ იუმთან პპოვა, მაგრამ ლაიბნიცის მოხდენილი შენიშვნა ამ დებულების გამო ყოველთვის ძალაში იყო და ძალაში დარჩა თვით იუმის მიმართაც. უფრო მეტიც — იუმთან აშკარად გამოიკვეთა ორი საპირისპირო თვალსაზრისი, რომელიც „უხერხულად“ მოთავსდა ერთი სახელწოდების ფილოსოფიის შიგნით. ერთი მხრივ, ცდისეული ცოდნა მოკლებულია თურმე ლოგიკურ დამაჯერებლობას, მაგრამ მეორე მხრივ, არსებობს სფერო ცოდნისა, სადაც მისი (ცოდნის) სააწმუნოება და დამაჯერებლობა თვალნათლივ შეიგრძნობა. რომ ეს დამაჯერებლობა ცდიდან არ მომდინარეობს, წინდაწინვე ნაგულისხმევია, მაგრამ ინტუიტურობა და დემონსტრაციულობა აფუძნებს კი მას? ესეც რომ იყოს, დაფუძნებისათვის ერთი გზაღაა დარჩენილი, რასაც ინგლისური „მონისტური“ ემპირიზმი წონასწორობიდან გამოყავს.

ამ დარღვეული წონასწორობის თავისებურად აღდგენის ცდას წარმოადგენს კანტის ფილოსოფია. მიიღო რა თითქმის უცვლელად ბერკლისა და იუმის გზით დასრულებული ინგლისური ემპირიზმიდან დებულება, რომ ცდისეული ცოდნა არაა ცოდნა ტრანსცენდენტურის შესახებ, კანტმა სცადა დაეფუძნებინა უფლებამოსილება შემეცნების *a priori*. ამასთან, თვით ამგვარ შემეცნებას არ ექნებოდა პრეტენზია ცოდნისა ტრანსცენდენტურის შესახებ. ცდა კი შესაძლებელი ხდება ამგვარი შემეცნების საფუძველზე, ვინაიდან

⁴³ Давид Юм, Исследование о человеческом разуме, Петроград, 1916, стр. 28—29.

⁴⁴ იქვე, გვ. 193—195.

იგი არ წარმოიდგინება გარეშე იმისა, რომ არ არსებობდეს აუცილებელი კავშირი აღქმებს შორის ⁴⁵.

სხვა საკითხია, შესძლო თუ არა კანტმა ამ წინასწარი მიზნის ან წინასწარი დაშვების, გამართლება; სხვა საკითხია აგრეთვე ისიც, აღდგა კი საბოლოოდ „დარღვეული“ წინასწარობა შემეცნების ემპირიულ და რაციონალურ მომენტებს შორის, ან დაძლეულ იქნა თუ არა ამ გზით მეტაფიზიკა სწრთოდ. აქ პასუხი ჩვენთვის გარკვეულია — კანტის კრიტიკა საბოლოოდ მიზანს ვერ აღწევს. რაც ნათელი გახდა გერმანული ფილოსოფიის ძირითადი ხაზის შემდგომმა განვითარებამ. მაგრამ საინტერესო ისაა, რომ თუ „კანონიერ“ არსებობას დაუვმკვიდრებდით საკმაოდ მოჭარბებულ ტენდენციას, რომ აგებულ იქნას შემეცნების თეორია მეტაფიზიკური საგნისა და სუბიექტის გარეშე, აგრეთვე თუ გავითვალისწინებდით იმასაც, რომ კანტის „საგანი თავისთავად“ თითქმის საყოველთაო აღიარებით ზედმეტად მოსჩანს მის სიტყმაში, მაშინ ზედმეტი არ უნდა იყოს იმის მტკიცება, რომ ამ მხრივ ლოგიკური შესაძლებლობის მაქსიმუმი გაკეთებულია მხოლოდ კანტთან. თვით ის გარემოებაც, რომ კანტის ფილოსოფია აფუძნებს „ახალ“ მეტაფიზიკას, ან კიდევ ის, რომ კანტის მიერ არჩეული გზა იძლევა გარანტიას მეტაფიზიკის ყველაზე სარწმუნო კრიტიკისათვის, მითითებულ ლოგიკურ შესაძლებლობათა რეალიზაციის შედეგებს წარმოადგენენ. კანტმა აღნიშნული ტენდენციის ფარგლებში ლოგიკურად ბოლომდე მიიყვანა მეტაფიზიკის კრიტიკა რაციონალური ფსიქოლოგიისა, კოსმოლოგიისა და თეოლოგიაში ტრანსცედენტურ საწყის დებულებათა შინაარსის ამოხსნის გზით. ის, რაც ამ დებულებებშია ნაგულისხმევი, ცხადია ცდისეული არაა. მათი საყოველთაოობა და აუცილებლობა ~~არა აუცილებლობა~~ არაა იმით გარანტირებული, რომ საპირისპირო დებულებანიც თანაბარ უფლებამოსილებას ამქლავნებს (ეს იუმთანაც ასე საბუთდებოდა), ე. ი. ისინი არ არიან აპრიორულნი. ისინი სოფიზმებია, წერდა კანტი, რომელსაც ქმნის წმინდა გონება, თუმცა არა შემთხვევით, არამედ აუცილებლობით⁴⁶; მათი დანიშნულება მათს ტრანსცედენტურ გამოყენებაშია, რაც ცდიდან გასვლით, ყოველგვარი მიჯნის უარყოფის მოთხოვნაში გამოიხატება. ისინი ყოველთვის დაკავშირებული არიან არსებობის მტკიცებასთან, მაშინ როდესაც არსებობას ცნებიდან ვერასოდეს ვერ დავამტკიცებთ.

არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ მეტაფიზიკის კანტისეული კრიტიკა შემდგომში ყველა ფენომენალისტმა „შეირგო“ ისე, რომ

⁴⁵ И. Кант, Критика чистого разума, СПб, 1909, стр. 138.

⁴⁶ იქვე, გვ. 22.

ერთხელაც არავის შეპარვია ექვი მის სისწორეში. სამაგიეროდ, კანტს წაეყენა ბრალდება არათანმიმდევრობაში, რაც თურმე გამოიხატა „საგნის თავისთავად“ დაშვებაში და თავისებური მეტაფიზიკის დატოვებაში (კანტი ტოვებდა მეტაფიზიკას, როგორც მოძღვრებას შემეცნებაზე). მიზეზად ასეთი მეტაფიზიკისა აღნიშნული იქნება კანტის შემეცნება *a priori*.

აქედან იწყება მობრუნება იუმისაკენ. ერნსტ მახი პირდაპირ წერდა, რომ კანტის მიერ შთაგონებულმა ანტიპატიამ მეტაფიზიკისადმი იუმის მსგავს თვალსაზრისამდე მიიყვანა⁴⁷. როდესაც ასეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, მაშინ შეიძლება გაბედულად ვამტკიცოთ, რომ კანტის მოძღვრება ერთიანი პოზიტივისტური ტენდენციის გზაჯვარედინზე აღმოჩნდა. მისით „ზიარება“ ყველა ამ გზაზე მავალისათვის აუცილებელი შეიქმნა. კანტიდან იუმისაკენ დაბრუნება მხოლოდ ასე უნდა გავიგოთ, თუ რა თქმა უნდა, წინააღმდეგ არ ვგულისხმობთ, რომ „ნიეთის თავისთავად“ და აპრიორიზმის ჩამოცილებით კანტის მოძღვრება იუმისას დაემთხვეოდა.

ამით ის როდი მტკიცდება, რომ კანტის ფილოსოფია მხოლოდ აღნიშნულ ტენდენციაზე გამოხმაურება ყოფილიყო, ან კიდევ ის, რომ მის შემდეგ მხოლოდ ამ ტენდენციით სვლა იყო შესაძლებელი. ვინდელბანდის მართებული გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ახალი ფილოსოფიის ყველა მიმართულება მისი სისტემის განუყრელი შემადგენელი ნაწილი იყო⁴⁸. პოზიტივიზმიც დღეს თავის მრავალი განშტოებებით ყველაზე მეტადაა დავალებული მისი სისტემით.

ერთ გარემოებასაც უნდა გაეხვას ხაზი. თუ კანტისეული წინასწარდაშვებანი შემეცნების თეორიის ასაგებად გაზიარებულია, მისი იმანენტური კრიტიკა შემდგომ ძნელდება; კანტის კრიტიკა მის წინასწარდაშვებათა კრიტიკით უნდა იწყებოდეს. კანტის პოზიტივისტური კრიტიკა ამ მხრივ რომ წარმართულიყო, მაშინ მათი ურთიერთობა სხვა ხასიათს მიიღებდა, მაგრამ საქმეც იმაშია, რომ აპრიორიზმი კანტთან „საბუთდება“, ხოლო საგანი თავისთავად მოკლებულია ლოგიკურ უფლებამოსილებას იყოს ასეთი თეორიის წინამძღვარი. პოზიტივიზმი ფაქტიურად იზიარებს დაშვებას—აგებული იქნას შემეცნების თეორია ცდის ფარგლებს გარეთ გაუსვლელად. ასეთ შემთხვევაშია სწორედ გამართლებული ვამტკიცოთ კანტიანური გზის სისწორე. ვინდელბანდის ცნობილი დებულება, რომ „აპრიორიზმი შეიძლება როგორც ფენომენალიზმი“⁴⁹, ასევე წარმატე-

⁴⁷ Новые идеи в философии, сборник второй, стр. 138.

⁴⁸ Виндельбанд, Философия Канта, СПб, 1895, стр. 17.

⁴⁹ იქვე, გვ. 96.

ბით შეიძლება იქნას შემობრუნებული: „ფენომენალიზმი შეიძლება მხოლოდ როგორც აპრიორიზმი“. ჩვენი აზრით, პოზიტივიზმის იმანენტური კრიტიკა, სწორედ ამიტომ, კანტის მოშველებას უნდა გულისხმობდეს, ხოლო ორთავეს კრიტიკა მათი საერთო წინასწარდაშვებათა კრიტიკით უნდა იწყებოდეს.

ამასთან დაკავშირებით, უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ ნეოკანტიანელ რიკერტის ერთი საგულისხმო შენიშვნაც. საკითხის განხილვისას იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება ტრანსცენდენტური „იქცეს“ იმანენტურად, რიკერტი აღიარებს, რომ იგი ამისათვის არ ცნობს რაიმე განსაკუთრებულ აზროვნებით უნარს, რომელიც განსხვავებული იქნებოდა „ცდისაგან“; არ არსებობს არავითარი სხვა სინამდვილე, გარდა იმისა, რაც ჩვენ უშუალოდ გვეძლევა და ასევე არ არსებობს არავითარი სხვა გზა, გარდა „ცდისა“, მისი შემეცნებისათვის. უფრო მეტიც, განაგრძობს რიკერტი: „ჩვენ იმასაც ვაღიარებთ, რომ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია უსათუოდ ერწყმის სწორად გაგებულ პოზიტივიზმსა და ემპირიზმს“ ⁵⁰.

რიხარდ ავენარიუსი, დაადგენს რა ინტროექციის ცნებას, მისი დაძლევის „დიდ ისტორიულ პროცესში“ განსაკუთრებულ ადგილს მიუჩენს კრიტიკულ ფილოსოფიას, ხოლო თავის ემპირიოკრიტიკულ მეთოდს ამ პროცესის დამამთავრებელ საშუალებად თვლის. მისი აზრით, ანიმიზმის ფილოსოფიურ განვითარებაში ე. წ. „სული“ ჩამოქვეითდა ჯერ მონადამდე, ხოლო შემდეგ კრიტიკული ფილოსოფიის 'ხელში საგნით აფიცირებული ინტელექტის დონემდე, რის შედეგად მიღებულმა დასკვნამ — „მხოლოდ ცნობიერებაა უშუალოდ მოცემული“ — საყოველთაო აღიარება პოვა. ეს გზაა ერთადერთი საიმედო გზა ინტროექციის მოსაცილებლად⁵¹.

ასე გამოიყურება კრიტიკული ფილოსოფიის მიმართება პოზიტივიზმთან, ამგვარად წარმოგვიდგება მისი ადგილი საერთო პოზიტივისტურ ტენდენციაში, რომელიც თავის საწყისს ორიოდ საუკუნის წინა პერიოდით ათარიღებს.

* * *

ამ საერთო ტენდენციის გზაზე თავისებური კვალი დატოვა მახიზმმა და ემპირიოკრიტიციზმმა. კერძოდ, მათ სახელთანაა დაკავშირებული მეტაფიზიკის უკანასკნელი გადმონაშთებისაგან („ნივთი თავისთავად“, აპრიორიზმი) თავის დაღწევის ცდა. ის მოჰარბებული

⁵⁰ Новые идеи в философии, сборник седьмой, стр. 4.

⁵¹ Рихард Авенариус, Человеческое понятие о мире, Москва, 1909, стр. 96.

ბიოლოგიზმი და ფსიქოლოგიზმი შემეცნების თეორიაში, რომელიც შემდეგში წამყვან თვალსაზრისად იქცა ცალკეული პოზიტივისტური მიმართულებებისათვის და რომელიც თითქოს მოწოდებულ იყო უკანასკნელი სამუშაოს ჩასატარებლად მეცნიერებაში მეტაფიზიკურისაგან მისი განთავისუფლების გზაზე, დიდადაა ასევე მათგან დავალებული.

ერნსტ მახი მართალია იზიარებს თვალსაზრისს, რომ არ არსებობენ რაიმე „უპირობო არსებობანი“, არ არსებობს რაიმე მარადიული, რომელიც თვითონ შეიცავდეს თავის მარადიულობის პირობას, მაგრამ იგი ცდილობს შეიტანოს თავისი წვლილი მის დასაბუთებაში.

უდაოა, რომ მეცნიერება ვერ გაართმევდა თავს მოვლენათა ქაოტიურ ვითარებას, რომ მასვე არ შეეძლოს დაადგინოს რალაც მუდმივი, რომელთან მიმართებაშიც მოწესრიგდებოდა მოცემული სინამდვილე. თუ ეს „რალაც მუდმივი“ იმთავითვე გაგებულ იქნება როგორც თავისთავად უპირობო რამ, მაშინ წარმოიშობა სწორედ საფრთხე ვაქციოთ იგი აბსოლუტურ მუდმივად. მაგრამ საქმე იმაშია, თურმე, რომ ასეთი „მუდმივობანი“ მოვლენათა ქაოტიურ სიმრავლეში მხოლოდ საჭირო არიან და, ამდენად, ხელოვნურნი. თავიდანვე რომ გაეწია ადამიანის აზროვნებას ანაგარიში იმისათვის, რომ ეს „მუდმივობანი“ პირობითი ხასიათისანი არიან, შემდეგ აღარ გააყვებდა უჩვეულო დასკვნას — „აბსტრაქციის გზით საგანთა გაშენდას ნიშნებისაგან თითქოს უფრო მეტი მუდმივობის მქონე ნიშნებისაკენ მიყვადეთ“. ბიოლოგიურმა საჭიროებამ განსაზღვრა გარკვეული წესი მოვლენათა მოწესრიგებისათვის, მაგრამ როცა მიზანი დავიწყებულ იქნა, მივიღეთ შედეგები, რომლებიც აღარ წარმოადგენენ რაიმე ბიოლოგიურ საჭიროებებს⁵².

ბიოლოგიური ინტერესით (მახი მას პრაქტიკულსაც ეძახის) ჩვენ შევიძენთ რამდენიმე ჩვევას, მათ შორის შემეცნებითსაც, რომელიც ისევე ბიოლოგიური გზით გადაეცემა თაობებს, მოვლენათა მიზეზობრივ კავშირში განხილვა ერთ-ერთი ასეთი ჩვევათაგანია. ეს ჩვევა იმდენად აუცილებელია ცდის მოსაწესრიგებლად (ამდენად, მეცნიერებისათვის), რომ იგი ბიოლოგიურად კიდევ რომ არ გადაეცემოდეს თაობიდან თაობას, ყოველი თაობა თვითონ იქნებოდა იძულებული გამოემუშავებინა იგი. მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს მიზეზობრივი კავშირების „უპირობო“ არსებობას. მეცნიერული შემეცნების ამოცანას მახი იმაში ხედავს, რომ შეუგუოს აზრე-

ბი ფაქტებს და აზრი აზრს. ასეთ შემთხვევაში აზრის გენეზისის საკითხი მთლიანად ბიოლოგიურში უნდა იქნას გადატანილი.

ზედმიწევნით კარგად იცნობდა რა შემეცნების თეორიულ სიძნელეებს, რიხარდ ავენარიუსიც ცდილობდა პოზიტივისტური პოზიციებიდან გაერთმია მათთვის თავი. ის გარემოება, რომ ყოფიერებიდან გამოსულნი ველარ დავადგენთ შინაარსებს ცნობიერებაში, ან რომ ცნობიერებიდან გამოსულნი ვერ მივაღწევთ გარეშე საგნებამდე. დასაბუთებულად იქნა მიღებული, მაგრამ ამით ამოიწურება განა შემეცნების თეორიის აგების ყველა შესაძლებლობა? თუ აღნიშნული გარემოება ექვს არავისში არ იწვევდა, მაშინ ისლა დაგვრჩენია ვიკითხოთ — რა გვაიძულებდა საკითხს რომ ასე ვაყენებდით. იქნებ არაა აუცილებელი ვეძიოთ გზა საგნიდან ცნობიერებამდე, ან ცნობიერებამდე საგნამდე; შეიძლება ის, რაც გვაიძულებს მოვიქცეთ ასე, თვითონ იყოს არსებობის უფლებას მოკლებული. როგორც ავენარიუსი იტყვის, ინტროექციაა ერთადერთი მიზეზი იმისა, რომ ჯერ მოხდა გათიშვა სამყაროსი საგნად და ცნობიერებად, ცოდნისა ემპირიულ და არაემპირიულ ცოდნად, რის შემდეგ საჭირო გახდა პროექცირება. ინტროექცია გარკვეული პროცესების გარკვეული შედეგია და მისი მიზეზი ფსიქიურის, შეიძლება ბიოლოგიურის ღრმა სფეროში უნდა ვეძებოთ. მახის მსგავსად ავენარიუსიც მიიჩნევს, რომ ინტროექცია მაშინაა საზიანო, როდესაც სამყაროს ბუნებრივ ცნებას გვაფიწყებს და გვაფიქრებინებს, რომ თითქოს სინამდვილის ორად გათიშვის ფაქტი „უპირობო“ იყოს. ეს უფლება უნდა წაერთვას მას და ამით აღდგენილ იქნება ნეიტრალური მონიშმი, რომლის საფუძველზე მოხერხდება შემეცნების ყველა თეორიული სიძნელის ამოხსნა ⁵³.

აღწევნა თუ არა მახი და ავენარიუსი ამ საშუალებებით აპრიორიზმის თანმხლები სიძნელეების გადალახვას, ან მიიღწევა თუ არა საერთოდ ამ გზით მეცნიერული აზროვნების გაწმენდა მეტაფიზიკურისაგან, ეს პოზიტივიზმის კრიტიკის საქმეა. თვით პოზიტივიზმის შემდგომი განვითარებაც ბევრ სასარგებლოს არაფერს ამბობს მის შესახებ. ამ შემთხვევაში, მთავარია აღვნიშნოთ მხოლოდ ის, რომ მახიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი წარმოადგენს ერთ მეტად სერიოზულ ეტაპს „ფილოსოფიის უარყოფელი მოძრაობის“ ისტორიაში, რომელიც დროული და ლოგიკური თვალსაზრისითაც უშუალოდ აფუძნებს თანამედროვე პოზიტივიზმს.

⁵³ Человеческое понятие о мире, стр. 84—86.

სკეპტიკურ ეპოს ე. წ. „მეტაფიზიკური“ პრობლემების უფლებამოსილებისადმი, ასევე „ანტი-მეტაფიზიკურ“ მოძღვრებათა დაფუძნების ცდებს, თავისი ხანგრძლივი ისტორია აქვს. მის ერთ-ერთ მიზეზად ყოველთვის გამოდიოდა, დადებით-მეცნიერული ცოდნისა და ფილოსოფიის თავსობადობასთან დაკავშირებული სიძნელეები, უკანასკნელ პერიოდში კი ამ „ცდების“ განხილვა გააპირობა ფილოსოფიიდან დადებითი მეცნიერების გამოყოფის მწვავე პროცესების ერთგვარად დამთავრებამ. ამასთან, კლასიკური ფილოსოფიის ღირებულ მემკვიდრეობას ჭიმაგად და მცველად მოეწვინა ისტორიაში ყველაზე პროგრესული კლასი — პროლეტარიატი, რომელიც თავისი ფილოსოფიით აფუძნებს კაცობრიობის ყველაზე სანუკვარი იდეალების განხორციელების აუცილებლობას. ამას არ შეეძლო არ გამოეწვია „ფილოსოფიის უარყოფელთა“ მხრივ რეაქციის ერთგვარი გამწვავებაც.



\

თანამედროვე პოზიტივიზმის ამოსავალ დებულებათა კრიტიკა

იმ რეაქციის გამო, რაც „წმინდა გონების კრიტიკის“ გამოჩენას მოყვა გერმანიაში, იმანუელ კანტი გულისწყრომით მიუთითებდა ჩვევად ქცეულ ერთ გარემოებაზე: ზარმაცი გონების მქონე სწავლულნი ახდენენ ძველი გაცვეთილი მოძღვრებების განახლებას და ამას აღწევენ იმით, რომ ამოგლეჯენ ამ მოძღვრებებს ძველი კავშირებიდან, გაახვევენ მათთვის სასურველ სიტყვიერ სამოსელში და შემოქმედებით ფილოსოფიურ ძიებას დამთავრებულად მიიჩნევენ. ეს ჩვევად დაკანონებული გარემოება მიიჩნია კანტმა იმის მიზეზად, რომ მისი „კრიტიკაც“ ტრადიციულად აითვისა პირველმა მკითხველმა, მაშინ, როდესაც „წმინდა გონების კრიტიკა“ სრულიად ახალი მეცნიერებაა, რომელიც ადრე აზრადაც არავის მოსვლია“. მანამდე არსებული მთელი ფილოსოფიური მასალიდან ამ მეცნიერებაში არაფერი არ შეიძლებოდა გამოყენებულიყო, გარდა იმ მითითებისა, რომელიც იუმის დაექვევებაში შეიმჩნეოდა: თვით იუმიც კი ვერ გრძნობდაო მსგავსი ფორმალური მეცნიერების შესაძლებლობას⁵⁴

ერთი საკითხია — სრულიად გაეთიშა თუ არა კანტი თავისი „კრიტიკით“ ფილოსოფიურ ტრადიციას, მაგრამ უდავოა. რომ მან ამით ეპოქა შექმნა ახალი დროის ფილოსოფიაში: „კრიტიკაში“ დაყენებული პრობლემების დაძლევის ან მიღების გარეშე მეცნიერულ ფილოსოფიას პერსპექტივა ვერაფერს სანუგეშოს ჰპირდებოდა. მეტაფიზიკის კანტისეული კრიტიკის შემდეგ ფილოსოფიას ძველებური არსებობა აღარ ეწერა. ფონი, რომელსაც ფილოსოფიაში კანტის შემდგომი ისტორია კმნის, ამართლებს ამ დასკვნას; ამითვე შეიძლება გამართლდეს ნაწილობრივ მაინც კანტის დიდი პრეტენზია ე. წ. „კოპერნიკანული გადატრიალების“ შესახებ ფილოსოფი-

⁵⁴ Иммануил Кант, Прологомены, Москва—Ленинград, 1934, стр. 115.

აში: თუ მის სისტემაში ეს გადატრიალება არ იყო მომხდარი, უფლებას მაინც ტოვებდა მისი შესაძლებლობისათვის.

კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დაძლევა-ათვისების ნიადაგზე მარქსმა და ენგელსმა ერთადერთი სწორი გადაწყვეტა მოუწახეს ამ ფილოსოფიის საკვანძო საკითხს, და დაამტკიცეს, რომ ფილოსოფია მეცნიერული შეიძლება იყოს მხოლოდ როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმი. მრავალი წლის ისტორიულმა გამოცდილებამ კი დაამტკიცა, რომ მხოლოდ ეს ფილოსოფია ახერხებდა მართებული ახსნა-გადაწყვეტა მოეცა იმ პრობლემებისა. რომელსაც დააყენებდა ხოლმე ბუნებისმეტყველურ თუ სოციალურ მეცნიერებებში მომხდარი ძვრები.

მაგრამ, მეოცე საუკუნის 20-30-იან წლებში საკაცობრიო აზრის წინაშე ახალი ფილოსოფიური გადატრიალების პრეტენზიით წარდგნენ ე. წ. ნეოპოზიტივისტები; არც მეტი, არც ნაკლები—ეს გადატრიალება ხასიათდებოდა როგორც ფილოსოფოსობისათვის ერთადერთი ჭეშმარიტი მეთოდის მონახვა, მეთოდისა, რომელიც უცხო იყო მთელი წინანდელი ფილოსოფიისათვის, რომელშიც ნაწილობრივ მაინც კი იგულისხმებოდა. შედეგი, რომელიც ამ ახალი მეთოდის მოხმარებას მოჰყვებოდა, არ იქნებოდა თავის მხრივ უცხო: ამ შედეგისაკენ ილტვოდა ბოლო დროის ფილოსოფოსთა დიდი ნაწილი, მაგრამ თუ ის მიუღწეველი ღარჩა, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ვერ იქნა მოძებნილი სათანადო მეთოდი. ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური სისტემებისაგან თავის დაღწევა შეიძლება მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ შემუშავებულ იქნება ფილოსოფიურ (და არა მარტო ფილოსოფიურ) დებულებათა ნათელსაყოფად არაფილოსოფიური მეთოდი; წინააღმდეგ შემთხვევაში კვლავ ფილოსოფიური ტრადიციის ტყვეობაში აღმოვჩნდებით. ამ ე. წ. ახალი მეთოდით მოვიდნენ ნეოპოზიტივისტები ფილოსოფიაში და გამოხატეს მისი (ახალი მეთოდის) ბუნება ენის ლოგიკური ანალიზის მოთხოვნით

აღიარებულა, რომ ამ ახალი მიმდინარეობის სათავეში დგანან ლუდვიგ ვიტგენშტეინი და ბერტრან რასელი; ძირითადად კი მეთოდი „ენის წრეში“ დამუშავდა. მიმდინარეობამ ფართო ფილოსოფიური საზოგადოებრიობის მხარდაჭერა ჰპოვა ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებში. დღემდე მას თავის პირველ პრეტენზიაზე ხელი არ აუღია. ამ მიმდინარეობას უკვე აქვს საკმაო ხნის ისტორია; როგორც საკუთარ წრეებში, ისე სხვა მიმდინარეობათა წარმომადგენლები ამუშავებენ ამ ისტორიის საკითხებს. ყველგან ერთნაირი სიცხადით აღინიშნება, რომ მიმდინარეობის შიგნით ჰქონდა ადგილი დაჟვას, გადახვევებს, არაერთსულოვნებას მთელ რიგ საკითხებში, მაგრამ დღეისათვის შეიძლება იქნას კონსტატირებული შედეგები,

რომელიც საერთოდ ამ მიმდინარეობის საკუთრებად ცხადდება. შეიძლება უკვე დაიწეროს ნეოპოზიტივიზმის „სახელმძღვანელო“, რომელიც რაიმე „უღაოთი“ უნდა დაიწყოს და ასევე „უღაოთი“ დამთავრდეს; ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ ამ „სახელმძღვანელოს“ ე. წ. უღაო საწყის დებულებებს, რა თქმა უნდა, ზოგიერთი „უღაო“ შედეგის გათვალისწინებითაც. მათი გაცნობა-ანალიზით უნდა დადგინდეს:

1) აღწევს კი თანამედროვე პოზიტივიზმი პრეტენზიით ნავარაუდევ მიზანს, თუ ისიც კანტის მიერ მითითებულ კანონად ქცეული ჩვეულების ფარგლებში რჩება.

2) როგორია ნეოპოზიტივისტური კვლევის შედეგების ობიექტურობის, სარწმუნოებისა და დამაჯერებლობის ხარისხი.

პირველი, რითაც ყველა თანამედროვე პოზიტივისტი იწყებს, მიზნის ნათელი, არაორაზროვანი ჩამოყალიბებაა: უნდა გადაიღახოს ყველა სიძნელე, რომელიც აზროვნებას ეწევა მეტაფიზიკური სისტემების შესაქმნელად, საზღვარი უნდა დაედოს აზროვნების მოქმედებას, გაირკვეს სინამდვილის შემეცნების ლოგიკური შესაძლებლობის ფარგლები. ასე აყენებდა საკითხს ლ. ვიტგენშტეინი, როცა მოითხოვდა, რომ დადებოდა საზღვარი აზროვნებას, ან უკეთ აზრების გამოხატვას; აზრების გამოხატვაზე მან აქცენტი იმ მოსაზრებით გადაიტანა, რომ თურმე როცა ლაპარაკია საკუთრივ აზროვნების ზღვარდებაზე, აქ ვერ გავექცევით მოთხოვნას ვიაზროთ საზღვრის ორივე მხარე, ხოლო როცა აზრების გამოხატვაზეა მითითებული, მხედველობაშია მხოლოდ ე ნ ა და, ამდენად, აქ თითქოს უფრო შესაძლებელია საზღვრის დადება: რაც ამ საზღვრის მიღმა აღმოჩნდება, მოინათლება უაზრობად⁵⁵.

მსგავსადვე აყენებდა საკითხს ბერტრან რასელიც ლოგიკური ანალიზის მეთოდის დადგენის პირველსავე ეტაპზე ძველი და ახალი ლოგიკა პრინციპულად უნდა გაემიჯნოს ერთმანეთს: თუ ძველი ლოგიკა ხუნდებდად ედო მეცნიერულ აზროვნებას, ახალმა მას ფრთები უნდა შეასხას და მეტი მოქმედების თავისუფლება მისცეს. მან ხელი უნდა შეუწყოს წინსვლას ფილოსოფიაში, დაადგენს რა ნათლად, თუ რა რიგის პრობლემებია გადაწყვეტადი და რა შეიძ-

⁵⁵ Логико-философский трактат, стр. 29.

ლება ჩამოცილებულ იქნას, როგორც ადამიანურ შესაძლებლობებს აღმატებული ⁵⁶.

მორიც შლიცი იმით იწყებდა, რომ მიუთითებდა მეცნიერული ცოდნის სისტემების გაწმენდის აუცილებლობაზე. ბევრი რამაა ჩვენს ენაში „ყურით მოთრეული“, სრულიად არა აუცილებელი, გაუმართლებელი; ეს ეხება განსაკუთრებით ფილოსოფიურ დებულებებს, რომლებიც ლოგიკური დასკვნების გზით კი არ არიან მიღებული, საფუძველდადებული, არამედ ცდის მიღმა გასვლის რაღაც ფილოსოფიური კაპრიზებით. უნდა დამტკიცდეს, რომ მსგავსი დებულებებით არაფერი არ მტკიცდება“ ⁵⁷.

ჩვენ ვიცნობთ ერთ სინამდვილეს, რომელსაც ინდუქციური მეცნიერებანი შეისწავლიან. ფილოსოფიას, ანუ „მეტაფიზიკას“ ჩვეულებრივი ევროპული გაგებით კი აქვს პრეტენზია ამტკიცოს დადებით ან უარყოფით ფორმაში რაიმე ამ სინამდვილის მიღმა და საფუძვლად ნაგულისხმევი სინამდვილის შესახებ. უნდა დავამტკიცოთ, რომ მეტაფიზიკოსი ასეთ შემთხვევაში არაფერს არ ამტკიცებს; უკეთეს შემთხვევაში იგი ხელოვანისებურად ირჩევს რაღაც გამომხატველ ცნებას, ან გამომხატველი ფორმის მქონე დეკლარაციულ სენტენციებს. „მეტაფიზიკოსები — მუსიკოსებია მუსიკალური ნიჭისა და უნარის გარეშე“. ნიცშეც იმ აზრის იყო, რომ თუ მეტაფიზიკოსს ხელოვანის ნიჭი და უნარი აღმოაჩნდებოდა, მაშინ იგი პოეტურ ან სხვა ხელოვნებისეულ ფორმას უფრო მიმართავდა, ვიდრე თეორიასო. ასე ჩამოაყალიბა პირველი ამოცანა, რომელიც ახალი მეთოდით უნდა გადაჭრილიყო, ვენის წრის ერთ-ერთმა ბელადმა რუდოლფ კარნაპმა ⁵⁸.

საკითხის ამგვარი დაყენება არ შეიძლება ისტორიულ სიახლედ ჩაეთვალოთ ნეოპოზიტივისტებს; ასეთი პრეტენზია არც შეიძლება მათ ჰქონდეთ; აქ წინმავეალი ისტორია ნაგულისხმევია და, თუ შეიძლება ითქვას, ზედმეტი ლოგიკური სიფრთხილის გარეშეც. თვით მათივე აღიარებით საკითხის კვლევის ხანგრძლივი ისტორიული გამოცდილება მისი დადებითი გადაჭრის რაიმე ხელშესახებ შედეგებს არ გვაწვდის. ასეთ ვითარებაში მეცნიერულად (ან, როგორც თვითონ იტყვიან, ინდუქციურად) მოაზროვნე გონებისათვის სადაო და საეჭვო თვითონ საკითხის დაყენება უნდა გამხდარიყო, მაგრამ „ისტორიის გამოცდილება“ ერთ პუნქტში გაზიარებულია — თითქოს საკითხის ამგვარად დასმა უღაო საწყისებზე იყოს შემოტანი-

⁵⁶ Bertrand Russel, Our knowledge of the external world, Chicago, 1914, p. 89.

⁵⁷ Logical positivism, edited by A. Ayer, p. 107.

⁵⁸ იქვე, გვ. 80—81.

ლი. ამ საწყისებს ფილოსოფიის მთელი ისტორია ამზადებს. ეს ისტორია ერთის მხრივ ამბობს, რომ ფილოსოფია არაა მეცნიერება და მეცნიერება—ფილოსოფია, ხოლო იგივე ისტორია მეორეს მხრივ გვარწმუნებს, რომ ყველა ფილოსოფიურ სისტემას პრეტენზია აქვს წარმოგვიდგეს მეცნიერული ფორმით, სადაც გადამწყვეტი ფაქტორი დებულებათა კეშმარიტობაა. თუ რაიმეს (დებულების) მეცნიერულობა მისი კეშმარიტად ყოფის შესაძლებლობას ნიშნავს, მაშინ ფილოსოფიისა და მეცნიერების გარშემო შექმნილი გაურკვეველობა მოსახსნელად ასეთ შესაძლებლობებს შეიძლება გულისხმობდეს: 1) ან მხოლოდ ფილოსოფიაა ნამდვილი მეცნიერება, 2) ან იგი რიგითი მეცნიერებაა. 3) ან საერთოდ შეუძლებელია მეცნიერება. და ბოლოს 4) ან მხოლოდ ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს მეცნიერება. ყველა ეს შესაძლებლობა ისტორიულად გასინჯულია და თუ ნეოპოზიტივისტები გაურკვეველობის მოხსნას მე-4 შესაძლებლობით იწყებენ, ეს მათი აზრით იმიტომ, რომ ისტორიის გამოცდას მხოლოდ მან გაუძლო, ხოლო სხვა გზებით სიარული მარცხით დამთავრდა და ამით პრობლემის გარკვეულობის ხარისხმა იმატა. მოთითება ხდება ბერკლზე, იუმზე, ნაწილობრივ კანტზე, მილზე, მახიზმზე და ამით „მიღწეულია“ უდაო საწყისები პრობლემის ნეოპოზიტივისტური დაყენებისათვის.

თუ როგორ შემუშავდა ნეოპოზიტივისტური მეთოდი ამ პრობლემის გადასაჭრელად, რა ფუძემდებელი მსჯელობები დაადგინეს ნეოპოზიტივისტებმა, რომელზე დაყრდნობითაც შეიძლებოდა ყველა ფილოსოფიური სიძნელის ნათელყოფა, ამისათვის გასაგებ შესავალს ვიტგენშტეინ-რასელის ლოგიკური ატომიზმი იძლევა. ჩვენ განსაკუთრებით შევჩერდებით ამ მოძღვრების ისეთ პუნქტებზე, რომელიც საერთო ამოსავალ პუნქტებად დარჩნენ ნეოპოზიტივიზმში.

ლ. ვიტგენშტეინი იწყებს იმით, რომ სამყაროს უწოდებს ფაქტების ერთობას; თვით ფაქტები კი განსაზღვრულია როგორც ობიექტების (საგნების) შეერთება, ე. ი. ისეთი რამ, რასაც „ადგილი აქვს“. ფაქტი, რომელსაც აქვს ადგილი, ატომარული ფაქტია; ჩვენ გვქმნით სახეებს ამ ფაქტების შესახებ. ეს სახეები კი სინამდვილის მოდელებია. თვით სახეც ფაქტია, ვინაიდან მისი ელემენტების გარკვეული წესრიგით შეერთება აჩვენებს, რომ საგნებიც მსგავსი წესით არიან შეერთებული. სახე რომ ფაქტი იყოს, მას უნდა ჰქონდეს რაღაც საერთო იმასთან, რასაც ის გამოხატავს. თუ ასახვის ფორმა ლოგიკურია, სახე როგორც ფაქტიც—ლოგიკურია. ის, რაც სახით გამოითქმის, მისი საზრისია. საზრისის მიმართება-შედარება სინამდვილესთან დაადგენს სახის კეშმარიტებას ან მცდარობას.

აზრის კეშმარიტების, ან მცდარობის დასადგენად, მაშ, აუცილებელია საზრისის სინამდვილესთან შედარება. აქედან ბუნებრივია, ასკვნის ვიტგენშტეინი, რომ თუ რაიმე აზრის კეშმარიტების ცოდნა შეიძლება *a priori*, იგი შეიძლება მხოლოდ ისე, რომ აზრიდან გარეთ გასვლა არ დაგვჭირდეს; თუ აზრის კეშმარიტობა მისივე საქმეა, ასეთი აზრი შეიძლება იყოს მხოლოდ აპრიორული ⁵⁹.

წინადადებები კი, რომლებიც შეიძლება კეშმარიტი ან მცდარი იყოს იმის გამო, რომ მათ გააჩნიათ საზრისი, წარმოადგენენ ფაქტებს და იწოდებიან, ისე როგორც ყველა საზრისიანი ნიშანი, პროპოზიციონალურ ნიშნებად-პროპოზიციონალური ნიშნების ბუნება კი ისე უნდა გავიგოთ, რომ ისინი გველაპარაკებიან საგნების ენით. შეცდომაში შევყავართ სწორედ დამწერლობის ნიშნებს; სიტყვები, რომლითაც შედგება წინადადება, უნდა მოაზრობებულნი იქნან როგორც ვრცელი ობიექტები. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეიძლება არსებობდეს კეშმარიტობის, ან მცდარობის შესაძლებლობა⁶⁰. აზრები წინადადებებში უნდა გამოიხატებოდნენ გრძნობად-ალქმითი სახით; ეს გრძნობად-ალქმითი ნიშნები გამოყენებულია როგორც საგანთა შესაძლო მდგომარეობის პროექცია. ეს გარემოება ქმნის მხოლოდ შესაძლებლად წინადადებათა შემოწმებას. წინადადება (საზრისიანი) პროექციაა და შეიცავს ყოველივეს. რაც პროექციისათვის აუცილებელია; იგი არ შეიძლება შეიცავდეს მხოლოდ იმას, რაც პროექტირდება; მაშინ შედარებაზე ლაპარაკიც შეუძლებელი იქნებოდა. მხოლოდ წინადადება, როგორც კეშმარიტების შესაძლებლობა—ასეთი შეიძლება იყოს ყველა მეცნიერული წინადადება.

ნიშანთა წინადადებებად კომბინაციის ბევრი შესაძლებლობა არსებობს, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს მოთხოვნა, რომ ამ კომბინაციებს უნდა შეესატყვისებოდეს ობიექტების კომბინაციები. სხვა შემთხვევაში წინადადებები უსაზრისონი იქნებიან.

ყურადღებას იქცევს ლ. ვიტგენშტეინის მიერ ამ უკანასკნელ წინადადებათა ნათელყოფაც.

ვიტგენშტეინი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს საგანთა რაიმე აპრიორული წესრიგი. უაზროა კითხვა — რა უნდა იყოს, რომ რაიმეს აუცილებლად ექნეს ადგილი სინამდვილეში; სათანადო ნიშნობრივი ფორმის დადგენა ისე რომ არ ვიცოდეთ შეესაბამება თუ არა მას რაიმე სინამდვილეში, შეუძლებელია ⁶¹.

⁵⁹ Логико-философский трактат, стр. 36—37.

⁶⁰ იქვე, გვ. 38.

⁶¹ იქვე, გვ. 5, 55.42.

ჩვენ აქ არ შევეხებით ჯერჯერობით წინააღმდეგობებს, რომელიც თავს იჩენს ვიტგენშტეინის მოძღვრებაში — ეს წინააღმდეგობები საერთოა არიან ყველა ნეოპოზიტივისტისათვის და მათზე ბოლოს იქნება მითითებული. ამჟერად დავაზუსტებთ მხოლოდ ზოგიერთ ფაქტიურ ვითარებას ვიტგენშტეინთან.

აპრიორული შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკური ფორმა კანონის შესაძლებლობისა, იტყვის ვიტგენშტეინი. მხოლოდ ლოგიკაა თვითონ ცდამდელი. თუ ცდა გაგებულია ისე, რომ იგი გვიდგენს სამყაროს „ასე“ და „ამგვარად“ მყოფად, მაშინაა სწორედ ლოგიკა ასეთი ცდის შესაძლებლობის ფორმა. ამ გაგებით და მხოლოდ ამ გაგებით ლოგიკა ფარავს სამყაროს ცნებას. აპრიორულობა ლოგიკისა ასეთ შემთხვევაში ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ჩვენ სხვანაირად არ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ.

ლოგიკის აპრიორულობა გაუგებარი იქნებოდა, თუ შესაძლებელი იქნებოდა ცდა, რომელიც დაადგენდა სამყაროს როგორც „რას“. ლოგიკა აპრიორულია, როგორც „ასე“-მდე და არა „რა“-მდე, ანუ იგი „ასე“-მდეა და არა „რა“-მდე.

ლოგიკური მხოლოდ აპრიორულია, მაგრამ ლოგიკური მხოლოდ ანალიტურ-ტავტოლოგიურიცაა. ვიტგენშტეინთან უკვე გამოკვეთილადაა მოცემული მტკიცება, რომ აპრიორული უდრის ანალიტურ-ტავტოლოგიურს⁶², ნიშანთა კომბინაციები, წარმოდგენილი წმინდა ლოგიკური ფორმით, ამტკიცებენ ტავტოლოგიურობას, ან კონტრადიქციას და, ამდენად, უსაზრისონი არიან. ტავტოლოგიასა და დაპირისპირებას ვიტგენშტეინი არც უწოდებს წინადადებას, ანუ პროპოზიციონალურ ნიშნებს. თუ მათ იგი სულ უაზრო მტკიცებად არ თვლის, ეს მხოლოდ იმის გამო, რომ მისი აზრით ისინი სიმბოლიზმის ნაწილს წარმოადგენენ, ისევე, როგორც არითმეტიკაში „0“. ტავტოლოგია და დაპირისპირება არ შეიძლება ჰქმნიდნენ სინამდვილის სახეებს, ვინაიდან ერთი, საგანთა ყოველგვარი მდგომარეობის შესაძლებლობას გულისხმობს, მეორე — რავითარის. ტავტოლოგიური უპირობოდ ჰქმნარიტია. დაპირისპირებული კი — უპირობოდ მცდარი. ტავტოლოგია უტოვებს სინამდვილეს მთელ უსასრულო ლოგიკურ სივრცეს, დაპირისპირებულობა, კი ავსებს მთლიანად ლოგიკურ სივრცეს ისე, რომ არაფერს უტოვებს სინამდვილეს, ამიტომ არცერთ მათგანს არ შეუძლია როგორმე განსაზღვროს ეს სინამდვილე⁶³. ჩვეულებრივ მეცნიერულ

⁶² Логико-философский трактат, гл. 6. 11.

⁶³ იქვე, გვ. 59—60.

წინადადებთან მიმართებაში ისინი ასე დახასიათდებიან: ტავტოლოგიის ქეშმარიტება—უეჭველია (უდაოა, აუცილებელია) წინადადებისა — შესაძლებელი, ხოლო დაპირისპირებისა — შეუძლებელი. იქ. სადაც დადგენილია ქეშმარიტების ნამდვილობის აბსოლუტურობა, ან მისი შეუძლებლობის აბსოლუტურობა, არც შეიძლება ვეძებოთ რაიმეს ქეშმარიტობის ფუნქცია. ასეთი ფუნქცია შეიძლება გააჩნდეს მხოლოდ წინადადებებს და ისინი ვიტგენშტეინთან განსაზღვრულია როგორც ისეთი რამ, რაც გამომდინარეობს ყველა ელემენტარული წინადადებების ერთობლიობიდან; ამდენად, წინადადება არის ელემენტარული წინადადების ქეშმარიტობის ფუნქცია⁶⁴. საზრისიანი წინადადებები ბუნებისმეტყველური (მეცნიერული) წინადადებებია⁶⁵.

როგორი წინადადებები შეიძლება იყვნენ კიდევ უსაზრისონი? ამ წინადადებათა დიდი მასა სწორედ მეტაფიზიკაზე მოდის და ხასიათდებიან ასეთი მოთხოვნებით: 1) ისინი შეიცავენ მტკიცებებს „ჩვენი სამყაროს“ (ლოგიკის სამყაროს) მიღმა არსებული სინამდვილის შესახებ. 2) მათ პრეტენზია აქვთ გამოთქვან „ჩვენი სამყაროს“ რაობა.

პირველი სახის მტკიცებანი ფართოდაა წარმოდგენილი ფილოსოფიურ (იდეალისტურ) რეალიზმში და გულისხმობს ყოვლადსრული არსების რაიმე პრედიკატებით დახასიათებას. მაგრამ ეს ყოვლად სრული არსება სამყაროში (ლოგიკის სამყაროში) არ გამოვლინდება და ამდენად ლოგიკური საშუალებებით მისი გამოთქმა იმთავითვე განწირულია უსაზრისობისათვის.

მეორე რიგის გამოთქმები, თუ შეიძლება ითქვას, უფრო ნაკლებს სცოდავენ, მაგრამ ისინიც შეცდომისეული ვითარების შედეგებს წარმოადგენენ და, ამდენად, უსაზრისონი არიან. საქმე იმაშია, იტყვის ვიტგენშტეინი, რომ ფაქტები (სამყაროსი და გამოთქმის). რომლებიც შეადგენენ სინამდვილეს, მთლიანად განეკუთვნებიან ამოცანას, ვიდრე მის გადაწყვეტას. რას გულისხმობს ერთი ან მეორე? როდესაც საქმე ეხება მეცნიერულ გამოთქმებს (წინადადებებს საზრისით), ჩვენ ყოველთვის ვგულისხმობთ მათ სათანადო შესატყვისობას, პროექტირებას ცდის ფაქტებთან: მიმართებანი ობიექტებს შორის გამოითქმის მიმართებებით ნიშნებს შორის (მაგ., იგივეობა გამოითქმის არა იგივეობის ნიშნით, არამედ იგივეობით და ა. შ.)⁶⁶. ჩვენ ყოველთვის შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არის რაღაც სა-

⁶⁴ Логико-философский трактат. 61, 4, 52.

⁶⁵ იქვე, 4. 52, 6. 53.

⁶⁶ იქვე, 5. 53.

ერთო პროპოზიციულ ნიშანსა და საგნებს შორის (მაგ., ასახვის ლოგიკური ფორმა)⁶⁷, მაგრამ ლოგიკურად იგი ლოგიკურ ფაქტში აღარ გამოითქმის; „ენით არ გამოითქმის ის, რაც ენაში გამოითქმის“. ეს რომ შეიძლებოდეს, შესაძლებელი იქნებოდა საერთოდ ახსნა (მიზნ-შედგებრივი, ან ანალოგიური აუცილებლობის გზით), მაგრამ აუცილებლობა მხოლოდ ლოგიკურია, ხოლო რაიმე კანონის შესახებ ვიცით *a priori* მხოლოდ მისი შესაძლებლობის ლოგიკური ფორმა; ამიტომ „ლოგიკურ სამყაროში“ (ერთადერთ ცნობილ სამყაროში) ყველაფერი წარმოდგენილია ისე, როგორც წარმოდგენილია, ხოლო თუ რატომაა ასე (ვთქვათ, პროპოზიციონალური ნიშანი გამოთქვამს საგნობრივ ვითარებას), ეს საკუთრივ ამ სამყაროს კომპეტენციაში არ შემოდის. ამ კითხვაზე არ შეიძლება პასუხი გაიცეს და, ამდენად. მისი დასმაც უმართებულოა. აქედან ვიტგენშტეინის მიერ მოცემული ფორმულირებაც ახალი მეთოდისა — არ ვიხმართ გამოთქმები, რომლებიც არაფერს არ გამოთქვამენ; რაიმეს გამოთქმა (საზრისიანი) შეიძლება მხოლოდ ბუნებათმეცნიერებაში. ვიტგენშტეინი არ ღალატობს თანმიმდევრობას და ბოლოს იტყვის, რომ თვით მისი გამოთქმების დანიშნულებაც მხოლოდ ერთგვარი კიბის როლის შესრულებაშია, რომელმაც თუ სწორად იფუნქცია (გაგვაგებინა რა არის საზრისიანი და რა უსაზრისო), შემდეგ თვითონაც უნდა მოიხსნას, როგორც უსაზრისო⁶⁸. ამგვარად გაგებულ ნეოპოზიტივისტური თეორია მხოლოდ მეცნიერების შესაძლებლობისა და ფილოსოფიის შეუძლებლობის დამდგენი პროპედევტიკაა, რომელიც თუ სწორად დაადგენს მათ, თვით უადგილო აღმოჩნდება მეცნიერული ცოდნის სისტემაში. უკეთ, როგორც თვით ნეოპოზიტივისტებს (და საერთოდ პოზიტივისტებს) უყვართ გამოთქმა, ეს უკანასკნელი ფილოსოფია უნდა იყოს იმისათვის, რომ აღარ იყოს საერთოდ ფილოსოფია.

ლ. ვიტგენშტეინის ამ შეხედულებებიდან, მაშ, ყურადღებას იქცევს შემდეგი ძირითადი დებულებები, რომლებიც ან მთლიანად უცვლელად გადავიდნენ თანამედროვე პოზიტივისტურ ლიტერატურაში, ან მოდიფიცირებული სახით დაიმკვიდრეს იქ ადგილი: 1) გაზოთქმები უნდა შემოწმდნენ როგორც საზრისიანი ან უსაზრისონი იმის მიხედვით, გამოხატავენ თუ არა ისინი საგნობრივ ვითარებას; 2) საზრისიანია დებულება, რომელშიც გამოითქმის (გამოიხატვის) ან ჭეშმარიტად, ან მცდარად საგნობრივი ვითარება (მიმართუბანი, კავშირები); 3) ტავტოლოგიური და კონტრადიქტორული

⁶⁷ იქვე, *Логико-философский трактат*. 2. 2.

⁶⁸ იქვე, გვ. 6. 53; 6. 54.

უსაზრისოა, ვინაიდან ისინი არ გულისხმობენ ჰეგელისა და მარქსისათვის ან მცდარობისათვის რაიმე სხვა გარეშე პირობას, გარდა იმისა, რაც თვით მათშია ნაგულისხმევი; 4) საზრისიანი დებულებები შეადგენენ მხოლოდ მეცნიერებას; ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ ბუნებათმეცნიერება; 5) ტავტოლოგიური, ანალიტიკური და აპრიორული ერთი და იგივეა; 6) მეტაფიზიკის დებულებანი მართალია არ არიან ტავტოლოგიური, მაგრამ მაინც უსაზრისონი არიან, ვინაიდან მათი „შესატყვისი“ საგნობრივი ვითარება „ლოგიკური სამყაროს“ ფარგლებს გარეთაა, ჩვენ კი შეგვიძლია ვიმსჯელოთ მხოლოდ ერთი — „ლოგიკური სამყაროს“ შესახებ.

მსგავს თვალსაზრისს ანვითარებდა ბერტრან რასელიც, რომელმაც პირველთაგანმა წამოიწყო ფილოსოფიური (და საერთოდ მეცნიერული) პრობლემატიკის ლოგიკური ანალიზის მეთოდით განხილვა. უთანხმოება ლ. ვიტგენშტეინთან შეეხო რამდენიმე საკითხის გადაჭრის მეტად პრობლემატურ ხასიათს. ზოგიერთი ამ საკითხის გადაჭრაში რასელი დღესაც ოპოზიციაშია ნეოპოზიტივისტებთან. პირველი საკითხი ეხება საკითხს გამომდინარეობის შესახებ. აქ ყველა შეთანხმებულია იმაში, რომ გამომდინარეობა შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკური, ხოლო ლოგიკური დამოუკიდებელია ცდისაგან, ან ცდამდელია. მაგრამ როცა ჯერი მიდგება მეცნიერების ბაზისურ დებულებებზე (პროტოკოლურ, ან ატომალურ წინადადებებზე), აქ რასელი (განსხვავებით ვიტგენშტეინისა და სხვა პოზიტივისტებისაგან) უშვებდა შესაძლებლად გამომდინარეობას⁶⁰. თუმცა აქაც რასელის გადახვევა არაა პრინციპული ხასიათის. ის, რომ ატომალური ფაქტების შესამეცნებლად ლოგიკა არამომხმარებელია, მაგრამ ატომალური დებულებების ერთობლიობიდან ყველა ფორმის ჰეგელისმადობის მიღება შეიძლება ლოგიკურად, ეს დებულება უმტკივნეულოდ შეიძლება მოთავსდეს ზოგადნეოპოზიტივისტურ თეორიაში. უფრო ბევრს მერყეობდა რასელი მიზეზობრიობის საკითხში. ისიც, როგორც ყველა პოზიტივისტი, შეუძლებლად თვლიდა უპირობო მტკიცებას იმის შესახებ, რომ რაიმეს ექნეს ადგილი იმიტომ, რომ რაიმე სხვას ჰქონდა ან აქვს ადგილი. ასეთ შემთხვევაში რასელი კანონის შესაძლებლობის აპრიორულ ფორმასაც უარყოფდა. დღეისათვის იგი მთლიანად დაუბრუნდა ამ საკითხში ვიტგენშტეინის თვალსაზრისს. რწმენა მიზეზობრივი რიგისა კანონის აპრიორული ფორმითაა შესაზღვრული (იხ. მისი *Человеческое познание*, стр. 501).

მეტი საფუძველი ჰქონდა რასელს დაეკვებულებოდა მისტიკურის დაწვების გამო ვიტგენშტეინთან. მსგავსი რამ, როგორც დავინახავთ,

⁶⁰ B. Russell, *Our knowledge of the external world*—p. 52—53.

დაშვებულია თითქმის ყველა ნეოპოზიტივისტთან. თუმცა არა მისტიკურის სახელწოდებით. საყვედური, რომელიც თავის დროზე ვიტგენშტიენმა გამოთქვა რასელის ტიპების თეორიის გამო, გადამწყვეტი აღმოჩნდა სწორედ ამ საკითხშიც, საქმე იმაშია, რომ ვიტგენშტიენისათვის პროპოზიციული ნიშანი თავის ფუნქციას ამოწურავს იმით, რომ გამოთქვამს საგნობრივ ვითარებას და მას არც ავალია და არც შეუძლია გამოთქვას ის, რითაც მას ძალა აქვს („ყველა სიმრავლის სიმრავლე“ ახალს არაფერს გვეტყვის სიმრავლის შესახებ). რასელი უშვებს შესაძლებლობას ენათა უსასრულო იერარქიისა, სადაც შემდგომი დაადგენს (ახსნის) წინამძღოლს. ვიტგენშტეინისათვის ყველა ამგვარ ენათა რეალობის შესაძლებლობა ლოგიკურად დატოვებულია, მაგრამ ფაქტიურად შეუძლებლად გამოცხადებული. ამიტომ რჩება ადგილი მისტიკურისათვის. რასელს კი ჰგონია, რომ მისტიკურს თავს დავაღწევთ მაშინ, თუ ვიტყვით, რომ ენათა ეს იერარქია ალევორიული, ფიქტიურია და მოიხმარება მხოლოდ გარკვეული მიზნით. (იხ Логико-философский трактат, стр. 5 25.26).

ახლა კი საკუთრივ იმის შესახებ, თუ რა ფუძემდებლური დებულებები შეიმუშავეს „ვენის წრის“ წარმომადგენელმა ლოგიკურმა პოზიტივისტებმა.

მორიც შლიკიც ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს მეცნიერებაზე მაღლა მდგომი მეცნიერება; იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ გამოკლევა მეცნიერების ზოგადი პრინციპების შესახებ. ასევე ეპისტემოლოგიაც — იგი არ შეიძლება იყოს მეცნიერული ცოდნის რაღაც წინაპირობა; მას შეუძლია მოგვცეს მეცნიერული ცოდნის სასარგებლო ინტერპრეტაცია. ფილოსოფიას არ უნდა ჰქონდეს პრეტენზია ეძიოს ჭეშმარიტებას — ეს უკანასკნელი მეცნიერების კომპეტენციაში შემოდის. იგი უკეთეს შემთხვევაში (ენის ლოგიკური ანალიზის გზით) უნდა განიხილებოდეს როგორც მოქმედება, რომელიც დაადგენს დებულებათა საზრისს (ან უსაზრისობას)⁷⁰.

ლოგიკურში ცნებათა მიმართება წმინდა ანალიტურია და ამდენად არ არსებობს შემეცანება a priori, რომელიც არ იქნება ანალიტური. ანალიტურ მსჯელობათა ვერიფიკაცია უფრო დამაჯერებელია და მიიღწევა შინაარსების დადგენით მათი ფაქტებთან მიმართების გარეშე. ანალიტურის გვერდით ვხვდებით ფაქტიურ, ემპირიული ხასიათის მტკიცებებს, რომელთა სინთეზურობა ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ასევე უეჭველია ისიც, რომ ისინი არ შეიძლება იყვნენ აპრიორულნი. საერთოდ შეუძლებელია სინთეზურის აპრიორუ-

⁷⁰ Hill Thomas English, Contemporary Theories of knowledge, N. 4., 1961, p. 394—395.

ლობა. ცდებოდნენ ჰუსერლი და შელერი, როცა ფიქრობდნენ, რომ მტკიცებები — „ყველა ტონს აქვს განსაზღვრული სიმაღლე“ და „მწვანე ლაქა არ არის აგრეთვე წითელი“ — ფაქტუალურ აპრიორულად მიაჩნდათ. ნამდვილად ეს გამოთქმები ტრივიალური ხასიათისაა და ეყრდნობა სიტყვათა აღრევით ხმარების წესს. წარმოდგენილ დებულებათა შინაარსები მართალია აპრიორულნი არიან, მაგრამ როგორც გამოხატულებანი, ისინი არაფერს არ გამოხატავენ და. ამდენად, შემეცნებისათვის არაფრის მომცემი, ტავტოლოგიური არიან⁷¹.

არა აქვს აზრი, იტყოდა შლიკი, ლაპარაკს იმის შესახებ, რომ ფაქტები იყვნენ დამაჯერებელნი (სარწმუნონი) ან არადამაჯერებელნი; ისინი არიან ისე, როგორც არიან. სარწმუნონი და დამაჯერებელნი შეიძლება იყვნენ მხოლოდ მათ შესახებ ჩვენი მტკიცებები; ეს ნიშნები შეიძლება ახასიათებდეს მხოლოდ შემეცნებას. არ უნდა იწვევდეს დავას ის გარემოება, რომ შემეცნება როგორც ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ისე მეცნიერებაში იწყება ფაქტების მტკიცებით (confirmation) და რომ ე. წ. „პროტოკოლური მსჯელობანი“, რომლებშიც ეს მტკიცება გამოითქმის, იმავე აზრით იწყება მეცნიერებას. მსჯელობა, რომელიც რეგისტრირებას ახდენს დაკვირვებადი მარტივი მონაცემებისას და დროულად დგას დასაწყისში, შეიძლება იმავე დროს თავისი სტრუქტურის წყალობით გამოდგეს მეცნიერებისათვის ლოგიკურად საწყის პუნქტად⁷². მთავარია გაირკვეს მხოლოდ — რა პროგრესს ვაღწევთ პრობლემის გადასაწყვეტად იმით, რომ ამ დებულებას ჩამოვაყალიბებთ ფორმით: შემეცნების უკანასკნელ საყრდენ დებულებებს პროტოკოლური წინადადებები წარმოადგენენ.

ჩვენთვის ცხადზე უცხადესიაო, წერდა შლიკი, რომ შემეცნების საფუძვლის პრობლემა სხვა არაფერია გარდა საკითხისა ჭეშმარიტობის კრიტერიუმის შესახებ. ერთის მხრივ ვიცით, რომ ფორმალურ სისტემებში წინააღმდეგობის შეუძლებლობა უდაოდ გამოსადგევი საზომია დებულების ჭეშმარიტობის მისაკვლევად. მაგრამ მეორეს მხრივ ვიცით ისიც, რომ ფაქტიურის შესახებ მტკიცებები ითავსებენ წინააღმდეგობის შესაძლებლობას; აქ ლოგიკური კანონები აღარ არიან ძალაში⁷³. ანალიტურ დებულებებში საზრისის მიკვლევა და მისი საფუძვლიანობის (ჭეშმარიტობა) დადგენა ერთი და იგივე პროცესია. სხვა ვითარება გვაქვს ფაქტების შესახებ მსჯე-

⁷¹ Hill Thomas English, Contemporary Theories, of knowledge, p. 394—395, 376.

⁷² Logical positivism, p. 211.

⁷³ იქვე, გვ. 212—213.

ლობებში (სინთეზურ მსჯელობებში): თუ მე ვამტყიცებ მხოლოდ მათ საზრისიანობას (შინაარსიანობას), იმავე დროს ამით არ შემძღლია ვიციოდე პირობა — როდის იქნებიან ისინი ჭეშმარიტი და როდის მცდარი; ეს მიიღწევა მხოლოდ ცდის ფაქტებთან შედარებით (bycomparision). საზრისის სახეზე ყოფნა ამ შემთხვევაში განსხვავდება ვერიფიკაციის პროცესისაგან⁷⁴. მოგვიანებით შლიკი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ფაქტიურის შესახებ მტყიცების საზრისიანობის დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ ვერიფიკაციით და, ამდენად, ისინი (საზრისი და შემოწმება) იდენტური არიანო⁷⁵.

საბოლოოდ შლიკი ასე ჩამოაყალიბებს თავის თვალსაზრისს: დადგენილია, რომ პოზიტივისტური ტენდენციის „გულს“ წარმოადგენს პრინციპი იმის შესახებ, რომ ყველა მსჯელობის საზრისი მთლიანად თავსდება მათი ვერიფიკაციის ფარგლებში; ვერიფიკაცია კი შესაძლებელია ემპირიული მოცემულობის ფარგლებში. აქედან სრულებით არ გამომდინარეობს ის, რომ მოცემული სინამდვილის გარდა უარყოფილია სხვა სინამდვილე; აქ უბრალოდ მტყიცდება დებულება — მხოლოდ ამ პირველ სინამდვილეში აქვს აზრი მსჯელობათა შემოწმებას. თანმიმდევრული ემპირიზმი ნამდვილად უშვებს „გარეშე სინამდვილის“ არსებობას იმ შენიშვნით მხოლოდ, რომ ასეთი სინამდვილის არსებობის გამომთქმელი მსჯელობები მოკლებული არიან ემპირიულ საზრისს (და, ამდენად, საერთოდ საზრისს)⁷⁶. იმასაც გაარკვევს შლიკი, რომ სხეულების ფიზიკური სახით არსებობა კმნის ერთადერთ სინამდვილეს, რომელსაც საერთოდ არაფილოსოფოსი მეცნიერები ეძახიან სინამდვილეს. ლოგიკის ემპირისტებს ამ დებულებაში ის შესწორება შეაქვთ, რომ ფიზიკას, როგორც მეცნიერებას (და საერთოდ ბუნების მეტყველებას) საქმე აქვს არა ე. წ. „შეგრძნებათა კომპლექსებთან“ (ფიზიკურ სხეულებთან), არამედ კანონებთან; თუ შეგვხვდება მსჯელობები სხეულების შესახებ, ისინი უნდა გაეზიაროთ როგორც გარდაქმნადი ექვივალენტურ მსჯელობებად გრძნობადი მოვლენების მიმართ კანონებთან თანხმობაში.

ყურადღებას იქცევს შლიკთან ერთი გარემოება; პოზიტივისტი ემპირისტები, მაშ, მისი აზრით, მეტაფიზიკოს ფილოსოფოსებს იმას კი არ უსაყვედურებენ, რომ ისინი ცდებიან, არამედ იმას, რომ მათ მიერ მოხმარებული მსჯელობები ფსევდო-გამოთქმებია და არაფერს ამტყიცებს; უბრალოდ, მეტაფიზიკოსთა გამოთქმები გაუგებარია⁷⁷. მაგალითად, რეალისტების მტყიცება, რომ არსებობს

⁷⁴ იქვე, გვ. 224—225.

⁷⁵ იქვე, გვ. 97.

⁷⁶ იქვე, გვ. 106.

⁷⁷ იქვე, გვ. 107.

დამოუკიდებელი გარეშე სამყარო, გაუმართლებელი მტკიცებაა და ამდენად უსაზრისო. საქმე იმაშია, იტყვის შლიკი, რომ ჯერ კანტმა დაამტკიცა შეუძლებლობა არსებობის პრედიკატად გამოთქმისა (ღმერთის არსებობის საწინააღმდეგო არგუმენტი); უფრო მეტიც, კანტმა მზა ფორმულირებით მოგვცა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პოზიტივისტური პრინციპი: რეალობა კატეგორიაა და თუ მას მოვიზმართ გარკვეული აზრით და ვიტყვით ობიექტებზე — „ისინი რეალურნი არიან“, — ეს უნდა გულისხმობდეს იმას, რომ ის ეხება აღქმათა ერთობლიობას, შეკავშირებულს ბუნების რაიმე კანონის თანახმად.

„გარე სამყაროს“ ცნება გამოიყენება ორი აზრით — ცხოვრებისეული და ფილოსოფიური აზრით. პირველში არაფერია ისეთი, ბავშვებმაც რომ არ იცოდნენ: ის, რისი შემოწმებაც შეიძლება, ვნათლავთ არსებულად, რეალურად. ფიზიკური საგნები არ არიან „საგნები თავისთავად“, ემპირიული რეალობის გარდა სხვა რეალობა ლოგიკურად შეუძლებელია. სხვაგვარი „რეალობის“ გამოთქმისათვის კანტიც მთელი რიგი პირობების აუცილებლობას გულისხმობდა. რაც შეეხება „შემშეცნებელ ცნობიერებას“, რომლის არსებობასაც აღგენს დეკარტეს „*cogito...*“, ისიც უშინაარსოა, იტყვის შლიკი, ვინაიდან იგი სწორედ ცნობიერების შინაარსს ეხება და როგორც მსჯელობა შეუმოწმებადია: საკუთრივ ცნობიერების შინაარსი თავის ჭეშმარიტების ან მცდარობის დასადგენად მისგან გარეთ გასვლას და შედარებას მოითხოვს, ხოლო შინაარსის არსებობის გამომთქმელი მსჯელობა მასთანვე რჩება, იქ ეძებს თავის ჭეშმარიტობის დადგენას მაშინ, როდესაც ჯერ ცნობიერების საკუთრივ შინაარსს ვერ დაუდგენია თავის მართებულობა⁷⁸.

ენის ლოგიკურ ანალიზს რ. კარნაპიც იწყებს თეზისით: გამოთქმათა შემოწმების შესაძლებლობა (იგულისხმება ემპირიული შემოწმება) უნდა გულისხმობდეს მათა ჭეშმარიტობის ან მცდარობის შესაძლებლობას და, ამდენად, მეცნიერული ცოდნის სისტემაში მათი ადგილის შესაძლებლობას. უფრო ზუსტად, მეცნიერული ცოდნის სისტემა ასეთ გამოთქმა-დებულებებისაგან უნდა შენდებოდეს. დებულებათა საზრისიანობის პრობლემის დადებითი გადაჭრა ნათელყოფს ბუნებას უამრავი გამოთქმებისა, რომლებიც გაურკვეველი უფლებით დღემდე „მოსახლეობენ“ მეცნიერებაში.

ჯერ კარნაპთანაც რაიმე დებულების ვერიფიკაციის შესაძლებლობა გაიგივებული იყო ამავე დებულების საზრისიანობასთან და პირიქით; შემდეგ მასთან ეს თვალსაზრისი „დაზუსტდა“ იმით, რომ

⁷⁸ Logical positivism, p. 99.

თუმცა არ შეიძლება ითქვას — ყველა საზრისიანი დებულება შემოწმებადია — მაგრამ შეიძლება იმის თქმა, რომ ყველა საზრისიანი დებულება იყოს ისეთი, რომ რაიმე სახის ემპირიული შემოწმება მის მიმართ აზრისიანი იყოს. დებულებათა საზრისის ძიება ნიშნავს ძიებას დეფინიციისა, რომელიც გზას ხსნის ვერიფიკაციისაკენ¹⁰. რა თქმა უნდა, ეს შემოწმება კარნაპს მეტაფიზიკის დებულებათა „ხათრით“ არ შეუტანია — მისთვის კვლავ ძალაში დარჩა წინასწარი დაშვება, რომ მეტაფიზიკა „უნდა გამოირიცხოს“. ეს შესწორება მიმართული იყო, ერთის მხრივ, ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა ზოგად-თეორიული დებულებების გასამართლებლად, მეორეს მხრივ კი — ლოგიკა-მათემატიკის ანალიტურ მსჯელობათა საზრისიანობის უეჭველსაყოფად*.

მაშ, მეცნიერების ყოველი მსჯელობა უნდა იყოს საზრისიანი, იტყვის კარნაპი. საზრისიანია კი დებულება, რომლის ჭეშმარიტების ან მცდარობის დადგენა შეიძლება. თუ ლოგიკური ანალიზით აღმოჩნდება, რომ მსჯელობა წარმოადგენს ან ტავტოლოგიას, ან კონტრადიქციას (ტავტოლოგიის ნეგაციას), იგი განეკუთვნება ლოგიკის ან მათემატიკის სფეროს. მსჯელობები კი, რომლებიც მოკლებულნი იქნებიან ტავტოლოგიისა და კონტრადიქციის სიცხადეს, ან ემპირიულ-ფაქტუალური შინაარსიანი იქნებიან, და ამდენად საზრისიანი, ან მეტაფიზიკურნი. პირველი სახის მსჯელობები დაიყვანებიან (რედუცირებადნი არიან) ემპირიულ მოცემულობაზე და ყოველთვის არის შესაძლებლობა დადგინდეს მათი ჭეშმარიტობა, ან მცდარობა; რაც შეეხება მეორე რიგის მსჯელობებს, მათ ისეთი წყარო გააჩნიათ საწყისად, რომ იმთავითვე მათი ემპირიული სინამდვილისაკენ მობრუნება გამოირიცხულია. რა საწყისი წყაროა ეს?

კარნაპი იტყვის, რომ ლოგიკა ტავტოლოგიურია; ყოველი ლოგიკური გამომდინარეობა ტავტოლოგიურია, ან საერთოდ გამომდინარეობა არ შეიძლება არ იყოს ტავტოლოგიური. ტავტოლოგიურის სფეროს დატოვება უნდა ნიშნავდეს ფაქტიურისაკენ, ემპირიული-საკენ ყურადღების მიპყრობას. ამას აკეთებს კერძოდ მეცნიერება. მაგრამ ფაქტიურობის შესაწავს მტკიცებანი მოკლებულია ჭეშმარიტების ტავტოლოგიურ სრულყოფასა და სიცხადეს, აქ ბატონობს ალბათობა. ეს გარემოებაა სწორედ, რომ უბიძგებდა ფილოსოფოსებს ზურგი შეექციათ ორთავე სფეროსათვის: ლოგიკური დაწუნ-

¹⁰ Contemporary Theories of knowledge, p. 402.

* ამ საკითხს შრომის კრიტიკულ ნაწილში კვლავ დაუბრუნდებით, ხოლო ამჯერად აღვნიშნავთ, რომ ვერც კარნაპმა და ვერც რომელიმე სხვამ ნეოპოზიტივისტმა ამ ე. წ. შესწორებით „ადგილიდანაც ვერ დასძრეს“ ეპიტეგორეტის მისტიციზმი, რომელიც უსაზრისოდ აცხადებდა მის მიერვე მომზადებულ კიბეს.

ბული იყო ტავტოლოგიურობის გამო. ხოლო ფაქტიური — არასრულყოფილობის, ალბათურობის გამო. მეტაფიზიკოსი ფილოსოფოსები სწორედ იმას აკეთებენ, რასაც ლოგიკა კრძალავს — აკეთებენ ნაძალადევ დასკვნას ცდიდან ტრანსცენდენტურობისაკენ, მოვლენიდან „არსებისაკენ“ — თავისთავადი საგნებისაკენ. ასეთი გადასვლისათვის კი არ არსებობს რაიმე ლოგიკური საფუძველი; რაიმედან რაიმეზე გადასვლა — დასკვნა მხოლოდ ლოგიკურია, ეს უკანასკნელი კი — ტავტოლოგიური; დანასკვნი წინამძღვრებისაგან მხოლოდ ლინგვისტური ფორმით განსხვავდება. ამიტომ ტრანსცენდენტურობისაკენ გადასვლა ფილოსოფიაში ნებისმიერ აქტად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, ვინაიდან აქ არ გვაქვს ტავტოლოგიურობა — ლოგიკურობა. ფილოსოფიური მსჯელობები სინთეტურობით ემპირიულს უნდა ჰგვანდნენ, ხოლო სიცხადითა და დამაჯერებლობით — ლოგიკურ-ტავტოლოგიურს, მაგრამ, როგორც დავინახეთ, იტყვის კარნაპი, მათი სინთეტურობა მოჩვენებითია, ვინაიდან ფაქტუალურად არასდროს დგინდება, ხოლო სიცხადე და დამაჯერებლობა — ფიქტიური, ვინაიდან ტავტოლოგიურს იქით მათ ახსნა არსად უხერხდება. ამიტომ არ არსებობს სპეციალური საგანი სპეკულატური ფილოსოფიისათვის. ფილოსოფიამ ხელი უნდა აიღოს ძველ მიზანზე და მოკიდოს ხელი მხოლოდ მეცნიერების ცნებებისა და დებულებების ნათელყოფას ლოგიკური ანალიზის გზით. საამისო ინსტრუმენტს იგი ახალ ლოგიკაში იპოვის⁸⁰; ახალი ლოგიკა კი ისეთია, რომ იგი არც ხსნის და არც აღწერს საგანთა ერთობლიობას ან საგნებს საერთოდ; მოკლედ არავითარი საქმე არა აქვს საგნებთან. იგი მხოლოდ აღგენს საგნების შესახებ ჩვენი მსჯელობის გზებს⁸¹.

საინტერესოა კარნაპთან (და სხვა ნეოპოზიტივისტებთან) ერთი გარემოება: დებულებათა ემპირიულ მონაცემებზე რედუცირება მათი საზრისიანობის დადგენის მიზნით გულისხმობს შემოწმებისათვის მსჯელობათა შორის ასეთ მიმართებასაც: მსჯელობით შეიძლება მოწმდებოდეს მსჯელობა, მსჯელობა შეიძლება ითარგმნოს სხვა მსჯელობად და რაკი ასეთი შესაძლებლობა არსებობს, მაშინ ამოსავალ მსჯელობებად უფრო ვარგისი არიან ისინი, რომლებიც უშუალოდ ეხებიან ემპირიულ ფაქტუალობებს. ბაზისური მსჯელობის პრობლემას ვერც კარნაპი გაექცა, იგი თავის ფიზიკალიზმით აგრძელებს რასელ-ვიტგენშტეინის-შლიკის თვალსაზრისს ბაზისური მსჯელობების პრობლემა ეპისტემოლოგიურ-ლოგიკური პრობლემაა, იტყვის კარნაპი; ფაქტი, რომლის შესახებაც რაიმეს ვამტკი-

⁸⁰ Contemporary Theories of knowledge, p. 141—142.

⁸¹ იქვე, გვ. 152.

ცებთ, შეიძლება ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდეს მეორე ფაქტს. რომლის შესახებაც ასევე გაგვაჩნია რაიმე დებულება, მაგრამ ეპისტემოლოგიურად შეიძლება უკანასკნელმა დააფუძნოს პირველი. მაგალითად, შეიძლება ინდივიდის რაიმე ფსიქომდგომარეობა წინ უსწრებდეს მის გარეგან თვალსაჩინო რეაქციას, მაგრამ ფსიქომდგომარეობის გამომთქმელი დებულება ეპისტემოლოგიურად არ შეიძლება იყოს პირველი დებულება, რომელიც აღწერს სხეულებრივ რეაქციას. მსჯელობა, რითაც მოწმდება სხვა დებულება, ეპისტემოლოგიურად უფრო ფუძემდებლურია, ვიდრე ის, რომელიც მოწმდება⁸².

ფიზიკურის ენა სწორედ ისეთი, რომელიც მოიცავს ე. წ. ეპისტემურად ფუძემდებლურ დებულებებს და ამიტომ თვლიდა კარნაპი არა მარტო შესაძლებლად, არამედ აუცილებლადაც სხვა მეცნიერებათა დებულებების რედუცირებას მათზე; მან ფსიქოლოგიაც კი ნაწილად გამოაცხადა იმ უნიფიცირებული მეცნიერებისა, რომელიც ფიზიკას ეფუძნება⁸³.

შინაარსების ანალიზისათვის ახალი სემანტიკური მეთოდის შემოტანის დროს რ. კარნაპი კვლავ უბრუნდება საკითხს ე. წ. მეტაფიზიკური ობიექტების შესახებ და ცდილობს ახალი სინათლე შეიტანოს რაიმე ენის მიერ მსგავს ობიექტთა მოხმარების საკითხში. აქ იგი გარკვევით და საბოლოოდ დაადგენს თავის პოზიციას მეტაფიზიკის მიმართ.

საქმე იმაშია, იტყვის კარნაპი, რომ ემპირისტთა უმეტესობა არასიმპატიურადაა განწყობილი ისეთი აბსტრაქტული ობიექტების მიმართ, როგორიცაა თვისებები, კლასები, რიცხვები, მიმართებები, მსჯელობები და სხვ. ენაში ამ ობიექტების მოხმარებით, მათი აზრით, გზა იხსნება პლატონური ტიპის მეტაფიზიკური ონტოლოგიისაკენ, ვინაიდან დაშვებულია ვითარება, რომ ამ ობიექტებს შესატყვისებიან ჩვენი გარკვეული გამოთქმები. უკიდურეს შემთხვევაში რადიკალურად მოაზროვნე ემპირისტი დატოვებს ამ აბსტრაქტულ ობიექტებს მათემატიკის კომპენტეციაში, ისიც იმ პირობით, რომ მათ არ ექნებათ რაიმე საზრისი გარდა იმისა, რომ ქმნიან ფორმალურ სისტემას და გარკვეული ფორმალური წესების მიხედვით შეუძლიათ მანიპულირება. მაგრამ კარნაპი მიიჩნევს, რომ ფიზიკაში ასეთ ობიექტებს ვერ გავუქცევით და თანაც ცხადია აქ მათი არა-გამოთვლითი ხასიათი, ის, რაც შეიძლება ვთქვათ მათემატიკის აბსტრაქტულ ობიექტებზე, ველარ ვიტყვი ფიზიკის ობიექტებზე.

⁸² Contemporary theories of knowledge, p. 401.

⁸³ Logical positivism, p. 197.

თვით ფიზიკოსებს კი ეს გარემოება უფლებას აძლევს გამოაცხადონ ამ მეცნიერების დიდი ნაწილი არაინტერპრეტირებულად და შემდეგ ექვის თვალთ უცქირონ მას. ასეთ ვითარებაში კარნაპი ცდილობს გაემიჯნოს ემპირისტ-ნომინალისტებს და ახალი ინტერპრეტაციის შემოტანით უფლებას უტოვებს ე. წ. აბსტრაქტულ ობიექტებს დარჩენენ მეცნიერებაში. როგორია ეს ინტერპრეტაცია?

რაიმე ობიექტების არსებობის ან რეალობის შესახებ საკითხი ორი სახით წარმოგვიდგება — იტყვის კარნაპი. მათ შესაბამისად კარნაპი შინაგან და გარეგან საკითხად იხსენიებს. შინაგანი საკითხი ეხება ობიექტების არსებობას გარკვეული წესით აგებულ ენობრივ სისტემაში, ხოლო გარეგანი კი — საერთოდ ობიექტების სისტემის არსებობას. შინაგან კითხვაზე პასუხს მოცემული ენის შიგნივე ეპოქოლოთ ან ლოგიკური, ან ემპირიული მეთოდებით. გარეგანი საკითხი კი პრობლემატურია და მთელი რიგი გარემოებების გათვალისწინებას მოითხოვს. კარნაპი წინდაწინ თვლის, რომ საკითხი უნდა ისმებოდეს მხოლოდ პირველი სახით: რაიმეს არსებულად (რეალურად) ცნობა უნდა ნიშნავდეს შესაძლებლობას, მოვითავსოთ იგი საგანთა სისტემაში სხვა საგნებთან გარკვეულ დროულ-ვრცეულ მიმართებაში. იმ საგნებთან, რომელთა რეალობა უკვე დადგენილია; ეს მოთავსება კი უნდა მოხდეს ენობრივი სტრუქტურის წესების შესაბამისად⁸⁴. საკითხის მეორე სახით დასმა მომდინარეობს ფილოსოფოსებიდან და კარნაპი კატეგორიულად აცხადებს, რომ მისი დადებითად გადაჭრის რაიმე შესაძლებლობა არ არსებობს, ვინაიდან ყალბადაა დაყენებული. საკითხი იმის შესახებ, არსებობს თუ არა საგნების სამყარო თავისთავად, თუ თეორიულადაა დაყენებული, გადაწყვეტას ვერასდროს ვერ პოვებს, ვინაიდან რაიმეს არსებობის მტკიცება მეცნიერული აზრით, სისტემის წევრად ყოფნის შესაძლებლობას ნიშნავს, ხოლო ფილოსოფოსთა „არსებობის“ მტკიცება არ მიეყენება ამ სისტემას საზრისიანად. ფილოსოფოსთა მტკიცებებს შეიძლება მხოლოდ პრაქტიკული ხასიათი გააჩნდეთ და ეს გამოიხატება ახალი ენის შემოტანის მოთხოვნაში დაკანონებული, ბავშვობიდან, შეთვისებული „საგნობრივი ენის“ ადგილზე. თუ დამტკიცდება აუცილებლობა ამ ახალი სტრუქტურის მქონე ენის შემოტანისათვის, მაშინ ფილოსოფოსებს არ შეიძლება გაეწიოს წინააღმდეგობა. მაგრამ საქმის ვითარება სულ სხვაგვარად გამოიყურება: თვით საგნობრივი ენის მიღება მართალია არ წარმოადგენს შემეცნებითს (არაა თეორიული ხასიათის), მაგრამ მისგან ხშირად მომდინარეობს თეორიული ხასიათის გავლენები. მაგალითად, ის გარემო-

⁸⁴ Р. Карнап, Значение и необходимость, Москва, 1959, стр. 301.

ება, რომ საგნობრივი ენა ეფექტურად მუშაობს, ნამდვილად თეორიული მნიშვნელობისაა და აქაა დამარხული საშიშროება ფილოსოფიური რეალიზმის საკითხის აღძვრისათვის. საგნობრივი ენის ეფექტური მუშაობა ხშირად აღწერილია ამგვარად: „საგნობრივი ენის ეფექტურობის ფაქტი წარმოადგენს საბუთს სამყაროს საგნების რეალურობის მტკიცებისათვის“; ნამდვილად კი ამ ფაქტიდან უნდა ვასკენიდეთ მხოლოდ, რომ იგი მიზანშეწონილს ხდის საგანთა ენის მიღებას⁸⁵.

არსებობს რიცხვთა, საგანთა თვისებების, ფიზიკაში დროულ-ვრცეული კოორდინატების და სხვათა სახის სისტემები, სადაც თვალნათლივ გამოიკვეთება საკითხის კარნაპის მიერ მითითებული ორგვარი დასმა. კარნაპი ყველგან ერთსა და იმავეს ამტკიცებს: არსებობის ფოლოსოფიური მტკიცება ყველგან უნდა გაგებულ იქნას როგორც პრაქტიკული საკითხი (თვით ფილოსოფოსებს ის თეორიულად მიაჩნიათ) — ახალი ენობრივი სისტემის შემოტანისა; მაგრამ ახალი სტრუქტურის შემოტანა არაა გამართლებული რაიმეთი, ვინაიდან მეცნიერული ენა თავის თავში საგანთა დახასიათების უწყვეტ შესაძლებლობებს შეიცავს ისე, რომ არ უღალატოს თავის თავდაპირველ სტრუქტურას. ამ ენას შეუძლია თავისი სტრუქტურით მიიღოს აბსტრაქტული ობიექტებიც მათი დანიშნულებისამებრ მხოლოდ. ამით ნეოპოზიტივიზმი ეთიშება საერთოდ ნომინალიზმს, მაგრამ არ ერწყმის ფილოსოფიურ რეალიზმს. იმის თქმა, რომ ფილოსოფიური რეალიზმის ფსევდომტკიცებათა ხელალებით უარყოფა თვითონ შეიცავს ფსევდომტკიცების საშიშროებას, არ აახლოებს ლოგიკურ ემპირიზმს ფოლოსოფიურ რეალიზმთან. თუ გათვალისწინებული იქნება საერთო ანტიმეტაფიზიკური განწყობილება და პრომეცნიერული მიდრეკილება, შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე პოზიტივიზმი უფრო ახლო კონტაქტშია ნომინალიზმთან, იტყვის კარნაპი⁸⁶.

ყურადღებას იქცევს ერთი პრინციპის შემოტანაც კარნაპთან. ეს პრინციპი ძლიერ ჩამოგავს თავისი ხასიათით ცნობილ პრაგმატულ პრინციპს სასარგებლო შედეგების შესახებ. რაიმე აბსტრაქტული ენობრივ ფორმების მიღება ან უარყოფა უნდა წყდებოდეს, იტყვის კარნაპი, მათი როგორც ინსტრუმენტების, ეფექტურობით, მიღწეული შედეგებით. იმის ნაცვლად, რომ ველოდოთ პრაქტიკულ შედეგებს, რომელიც შეიძლება მოყვეს ამა თუ იმ ენობრივი ფორმის გამოყენებას, დოგმატური დეკრეტებით მათი აკრძალვა საზი-

⁸⁵ Р. Карнап, значение и необходимость, стр. 302.

⁸⁶ იქვე, გვ. 312.

ნოა. ვინაიდან იგი აფერხებს მეცნიერულ წინსვლას. ისტორიაში მსგავსი აკრძალვები მომდინარეობდა რელიგიიდან და წინასწარ აკვიატებული მეტაფიზიკური დარწმუნებულობიდან. ისტორიის გაკვეთილებზე უნდა ვისწავლოთ და არ უნდა დავეშვათ ის, რის გამოც ვაკრიტიკებთ მეტაფიზიკას. მეცნიერებაში მომუშავეთათვის უნდა დავტოვოთ თავისუფლება ისარგებლონ ყოველგვარი ენობრივი ფორმით, რომელსაც კი ისინი სასარგებლოდ მიიჩნევენ. მოხმარების პროცესში დადგინდება, თუ რომელი ენა გაუძლებს გამოცდას და რომელი ვერა. „ვიყოთ ფრთხილნი ჩვენს მტკიცებებში და კრიტიკულნი მათ გამოკვლევაში, მაგრამ ვიყოთ მომთმენი ენობრივი ფორმების დაშვებაში“—ასეთია კარნაპის საბოლოო დასკვნა. მაგრამ ამ დასკვნაში უკვე ნაგულისხმევია, რომ ენობრივმა ფორმამ, რომელსაც თეორიული მნიშვნელობით მეტაფიზიკა მოიხმარდა. ისტორიულ გამოცდას ვერ გაუძლო და შემდეგში იგი ამ მნიშვნელობით აღარ უნდა იხმარებოდეს⁸⁷.

იმ საწყის მტკიცებათა ნათელყოფისათვის, რომელსაც ეფუძნება ნეოპოზიტივიზმი, უნდა იქნას გათვალისწინებული ზოგიერთი ნიუანსიც; იგი უკავშირდება აღფრედ აიერის, ფრანკის, ვეისმანის და სხვათა სახელებს.

აიერიც მსგავსად მიაკვლევს შემეცნებით პროცესის ბაზისურ დებულებას: არსებობენ ისეთი მსჯელობები, რომლებიც არ მოითხოვენ აუცილებლობით თავიანთ შეთანხმებულობას სხვა მსჯელობებთან, ან სისტემასთან მათი ჰეგემონიურობის ან მცდარობის დასადგენად. ისინი დგინდებიან როგორც ჰეგემონიურობის ან მცდარობის უშუალო მოცემულობასთან შედარებით. ეს მსჯელობები იწოდებიან სწორედ ბაზისურ მსჯელობებად. იგი არ ეთანხმება ნოიერატს და ჰემპელს, რომელთა აზრითაც მსჯელობის სინამდვილესთან შესატყვისობა შეუძლებელია; მსჯელობები შეიძლება ეთანხმებოდეს მსჯელობას. პროტოკოლური მსჯელობები მათი აზრითაც საწყისი მსჯელობებია. მაგრამ ისინი მხოლოდ სინტაქსურ აღნიშვნებს წარმოადგენენ. ამ საკითხში მსგავსი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას კარნაპიც ტოვებდაო. იტყვის აიერი, როცა საწყის დებულებათა ბუნების პრობლემის გადაწყვეტას უკავშირებდა სიტყვათა ლინგვისტური ფორმების შესახებ შეთანხმებას; ზოგჯერ ისიც კი მტკიცდებოდა, რომ ის, რაც უშუალოდ მოცემულად იწოდება, მთლიანად ლინგვისტური ხასიათისააო⁸⁸. აიერი თვითონ საშუალო თვალსაზრისს ირჩევს და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ საწყის დებულებათა ფორმა ნაწილობრივ დამოკიდებულია ლინგვისტურ შეთანხმებაზე, ნაწილობრივ

⁸⁷ P. Карнап, Значение и необходимость, გვ. 320.

⁸⁸ Logical positivism, p. 235—237.

კი მოცემულობის ბუნება-ხასიათზე⁸⁹. საწყისი დებულებანი ისეთი ბუნების არიან, რომ მხოლოდ ისინი არიან უშუალოდ შემოწმებადი; ყველა სხვა საზრისიანი დებულება (გარდა ტავტოლოგიისა და წინააღმდეგობისა) უნდა მოწმდებოდეს მასთან კავშირში და მისით. პროტოკოლური დებულებები—„მე გაბრაზებული ვარ“, „ლაქა წითელია“ და სხვა, რომლებიც სიტყვათა კომპლექსის სახით არიან წარმოდგენილი, თუ დანიშნულებისამებრ გამოიყენებიან, ჩვენ მათი საზრისი უნდა გვესმოდეს უშუალო შემოწმებით. „მე ვიტანჯები“; ან „მე გაბრაზებული ვარ“, ჭეშმარიტი იქნება მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ ვგრძნობ ტანჯვას, ან გაბრაზებას; „ლაქა წითელია“ მაშინ და მხოლოდ მაშინ იქნება ჭეშმარიტი, თუ ვხედავთ წითელ ლაქას. შეცდომები პროტოკოლურ მსჯელობებში შეიძლება მომდინარეობდეს მხოლოდ ლინგვისტური ფორმების არადანიშნულებისამებრ გამოყენებიდან.

მეცნიერება ნამდვილად საზრისიანი წინადადების კონსტრუქციებითაა წარმოდგენილი, სადაც ჩვენ უშუალოდ შეიძლება ვერც ვხვდებოდეთ პროტოკოლურ დებულებებს; პროტოკოლური დებულებები მხოლოდ საწყისებია ამ კონსტრუქციების აღმოცენებისათვის და მათი საზრისიანობის საბოლოო დამდგენიცაა. მეცნიერული კონსტრუქციების საზრისიანობას პირველი განსაზღვრებით ასე დავადგენთ: ისინი უნდა გულისხმობდნენ აღქმების შედარებით უწყვეტ შესაძლებლობებს; ტერმინები, რომელშიც ისინი წარმოგვიდგებიან, უნდა გულისხმობდნენ გარკვეულ პირობებს, რომლებშიც ისინი შეიძლება დადგინდნენ როგორც გრძნობათობათა აღმნიშვნელნი⁹⁰.

მეცნიერულ დებულებათა საზრისიანობის დასადგენად აიერი დააწესებს ლოგიკურ მინიმუმსაც: დებულება უშუალოდ შემოწმებადია (ამდენად, საზრისიანი), თუ სხვა გარკვეულ წინამძღვრებთან კავშირში ის იწვევს ერთ ან მეტ შემოწმებად დებულებას, რომელიც თავის მხრივ ვერ იქნებოდა დედუცირებული მხოლოდ ამ სხვა წინამძღვრებიდან; 2) ეს „სხვა“ წინამძღვრები არ უნდა შეიცავდნენ დებულებებს, რომლებიც არ იქნებოდნენ ან ანალიტურნი, ან უშუალოდ შემოწმებადი და ან უნარიანი დადგინდნენ უშუალო შემოწმებად დებულებებად. აქ აიერს მხედველობაში აქვს ფაქტიურად ნეოპოზიტივისტებთან უკვე ხშირად მითითებული ვითარება, რომ დებულების საზრისიანობისათვის აუცილებელია ჩაერთოს იგი ლოგიკურ კავშირებში უკვე საზრისიანად დადგენილ დებულებებთან⁹¹.

⁸⁹ Logical positivism, გვ. 238.

⁹⁰ Contemporary Theories of knowledge, p. 405.

⁹¹ იქვე, გვ. 409.

დებულებათა საზრისიანობის დასადგენად მითითებული შესაძლებლობების შემდეგ აიერი ნაცნობ ვითარებას წარმოვიდგენს: პრინციპში, იტყვის ის, თუ მსჯელობა საზრისიანია, იგი ან ემპირიულად შემოწმებადი უნდა იყოს, ან ანალიტიურ-ტავტოლოგიური. აქ ნაგულისხმევია საზრისიანობის ერთი განსაზღვრებაც: დებულებების საზრისიანობა ნიშნავს მისი ჭეშმარიტად ან მცდარად ყოფნის შესაძლებლობას. ლოგიკა-მათემატიკის დებულებანი — აპრიორულად აუცილებელნი და ჭეშმარიტნი, მართალია უშუალოდ არ ეხებიან ფაქტუალობებს, მაგრამ საზრისიანი არიან და წარმოადგენენ დასკვნებს ენის გარკვეული გზით მოხმარებისათვის. რაც შეეხება მეტაფიზიკის წინადადებებს, მათ პრეტენზია აქვთ გამოთქვან ჭეშმარიტი მსჯელობები, მაგრამ ნამდვილად ისინი არც ტავტოლოგიურნი არიან და არც ემპირიულ ჰიპოთეზებს გამოთქვამენ⁹².

აიერიც იმ აზრისაა, რომ აუცილებლობა შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკური. ფაქტის ფაქტით კაუზალური განპირობებულობა გაუგებარია, ლოგიკურად არასრულყოფილი და, ამდენად, ლოგიკურ ენაზე გამოთქმელი. თუ ჩვენ კაუზალური განპირობებულობის ცნებას მაინც მოვიხმართ, მას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ შემდეგი შინაარსი: დებულება, რომ „მე ვიტანჯები“ საზრისიანია თუ მართლაც განვიცდი ტანჯვას; აქ ნაგულისხმევია, რომ თუ რეალურად ვიტანჯები (სახეზეა გარკვეული გრძნობა), ეს მიზეზია იმისა, რომ ვთქვა, — „ვიტანჯები“ (შედეგია); რეალური რაიმე ვითარებას შედეგად მოყვება ლინგვისტურად ადექვატური ფორმა მტკიცებისა⁹³. აი, ის ერთადერთი, სადაც *a priori* უფლებამოსილი ვართ გადავიდეთ ფაქტიდან ფაქტზე. მაგრამ ეს უკვე შემოწმების პროცესის ლოგიკური კვალიფიკაციაა მხოლოდ; ნამდვილად გადასვლა — გამომდინარეობა შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკურ-აპრიორული.

ფრიდრიხ ვეისმანი ფილოსოფიურ დებულებათა უსაზრისობის დასამტკიცებლად ცნობილი ნეოპოზიტივისტური გზების გვერდით ზოგიერთ თავისებურ საბუთს მოიტანს. მისი აზრით რაიმე დებულების საზრისიანობა დასაბუთების შესაძლებლობას ნიშნავს. დასაბუთება ხომ ჭეშმარიტობის გამართლებაა. ლოგიკურ დასაბუთებათა ხერხები ცნობილია და აქ სიძნელეებს არ ვაწყდებით: ტავტოლოგიურ ვითარებაში დასაბუთების მოთხოვნა „ზედმეტი ფუფუნებაა“; აქ დებულების ჭეშმარიტობა იმდენად თვითცხადი და სრულყოფილია, რომ ფაქტიურად მისი დასაბუთება უკვე არსებული გა-

⁹² Contemporary Theories of knowledge, p. 405.

⁹³ Logical positivism, p. 242.

მოთქმის მხოლოდ ლინგვისტურ მოდიფიკაციად წარმოგვიდგება. მთავარია პეშმარიტობის სიცხადე შევიტანოთ იქ, სადც მტკიცება სინთეტური ხასიათისაა. ასეთი მტკიცებები კი გვხვდება მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში. თუ პირველის დებულებათა დასაბუთება ხერხდება ან უკვე საზრისიან დებულებებად მიღებულ გამოთქმათა სისტემაში თავსებადობით, ან უშუალო გრძნობად მონაცემებთან შედარებით, მეორის დებულებებს არცერთი ამ საშუალებათაგანი არ მიეყენება და, ამდენად, დასაბუთებისათვის ცნობილ ვითარებათა გარეთ დგანან. მაგალითად, არ საბუთდება ჩვეულებრივი წესით მატერიალური ობიექტების არსებობა, სხვისი გონების არსებობა. გარე სამყაროს დამოუკიდებელი ნამდვილობა, ინდუქციის კანონიერება, სულის უკედავება და სხვა. იმისათვის, რაც ფილოსოფიურად იწოდება ტრადიციით, დასაბუთებისა და უარყოფის ჩვეულებრივი ხერხები მკედარია, გამოუყენებელია. მაგრამ ანგარიში უნდა გაეწიოს იმ გარემოებასაც, რომ თუ ჩვენ სერიოზულად დავიწყებთ იმის დასაბუთებას, რომ ფილოსოფიაში საერთოდ არაა დადასაბუთება. მაშინ ისევ ამ ფილოსოფიის ტყვეობაში აღმოვჩნდებით. ჩვენს წინაშე წმინდა ტრადიციული ფილოსოფიური პრობლემა დადგება და თუ მართლაც შევძელით მისი გადაჭრა (ე. ი. დავასაბუთეთ, რომ ფილოსოფიაში არ არის დასაბუთება), დავაკანონებთ ამ ფილოსოფიის უფლებამოსილებას⁹⁴.

ის რაც არსებითია ფილოსოფიაში (ტრადიციულ ფილოსოფიაში), შემოტანილია, რაღაც განსაკუთრებული უნარით; შეიძლება მას ინტუიცია ვუწოდოთ. რაიმეს ინტუიტი წვდომა უკვე იძლევა თითქმის გაარანტიას მიღწეული დებულების პეშმარიტობისათვის. ამიტომ ინტუიტიური შედეგი არასოდეს თეორიების სახით არ ჩამოუყალიბებიათ და, ამდენად, მის დემონსტრაციულობაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. თუ ფილოსოფოსებს დაუჭერებთ და მიეყვებით აქამდე, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ფილოსოფიური არგუმენტები ლოგიკურად დაუძლეველია (ხაზგასმა ჩემია—ვ. გ.). გამოსავალს ვაისმანი იმაში ხედავს, რომ წაერთვას ფილოსოფიას ძველი პრეტენზია და ჩაყენებულ იქნას მეცნიერების სამსახურში: აქ იგი თავის ისტორიას უნდა აღუდგეს წინ და გვიჩვენოს სრულიად ახალი გზა გაუგებრობათა თავიდან ასაცილებლად. ფილოსოფია უნდა განსხვავდებოდეს ლოგიკისაგან: ლოგიკა გვაძლევს, ფილოსოფია კი ნებას უნდა გვრთავდეს. კანტორს უთქვამს და ვაისმანიც ეთანხმება, რომ ფილოსოფიის თავისებურება მის თავისუფლებაში⁹⁵. სინთეტურობა ისეთი ბუნებისაა, რომ ვერ ითავ-

⁹⁴ Logikal positivism, p. 345—346.

⁹⁵ იქვე, გვ. 364.

სებს ღოგმატურობას. სადაც ღოგმატიზმი ბატონობს, იქ დებულე-
ბათა სინთეტურობა მოჩვენებითია. ამიტომ ფილოსოფია არ შეიძ-
ლება იყოს თეორია. ასეთ დასკვნამდე მიდის საბოლოოდ ფრ. ვაის-
მანიც.

* * *

ასე გამოიყურება ზოგადად თანამედროვე პოზიტივისტების მე-
თოდი მოქმედებაში; დადგენილია „უდაო“ ამოსავალი დებულებე-
ბი, რომელთა უფლებამოსილებაზე და საიმედო ხასიათზე გადამ-
წყვეტი სიტყვა უნდა ეთქვა მეთოდის მოხმარებით მიღწეულ შედე-
გებს. მართალია ეს ფილოსოფია წინდაწინ ბრძოლას უცხადებს ყო-
ველგვარ ღოგმატიზმს და ქადაგებს „შემწყნარებლობას“, მაგრამ
თუნდაც იმ ლოგიკის ძალით, რომელსაც ის ტავტოლოგიურ-აპრიო-
რულის ბატონობის სფეროდ მიიჩნევს, იძულებულია „დააკანონოს“
თავისებური ფილოსოფიური ვითარება, სადაც „რაიმე“ გამოცხა-
დებულია უდაოდ და კრიტიკისათვის შეუვალად, ხოლო „რალაც“
მასზე დაშენდება სრულყოფილი ლოგიკური უფლებით. მივაქცევთ
ყურადღებას სწორედ ამ ვითარების დაკანონებულ დებულებებს და
განვიხილავთ ისტორიული და ლოგიკური შემფასებელი ასპექტით.
უძირითადესნი ამ დებულებებიდან ასე ჩამოყალიბდებიან:

1) მეცნიერება ითავსებს მხოლოდ საზრისიან დებულებებს, ხო-
ლო საზრისიანობა კი ნიშნავს პრინციპში ემპირიული ვერიფიკა-
ციის ან ფალსიფიკაციის შესაძლებლობას;

2) აპრიორული შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკურ-ტავტოლო-
გიური (ანალიტური) და პირიქით;

3) სინთეზური არ შეიძლება იყოს აპრიორული (ამდენად, ლო-
გიკური არ შეიძლება იყოს სინთეზური)

4) აუცილებელი და ალბათური პრინციპულად გამორიცხავენ
ერთმანეთს; აუცილებელი შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკური;

5) ლოგიკური და მეცნიერული შესაძლებლობები ამოწურავენ
საერთოდ შემეცნებით შესაძლებლობებს;

6) უნდა დაეუშვათ ისეთი სინამდვილე, რომლის შემეცნების
მოთხოვნა ჩვენს შესაძლებლობებს აღემატება;

7) ფილოსოფია, რომელიც არღვევს აქ წარმოდგენილ ვითარე-
ბას, უსაზრისო დებულებათა თავმოყრაა.

1. მაშ, მეცნიერება ითავსებს მხოლოდ საზრისიან დებულებებს;
საზრისიანია დებულება, რომელიც ვერიფიცირებადია.

ვერიფიკაცია, ან ფალსიფიკაცია ისეთი პროცესებია, რომლებიც
გამოავლენენ დებულების საზრისიანობას; ე. ი. გვაქვს რაიმე დებუ-

ლება და მის მიზართ ვსჯელობთ — იქნება თუ არა ის საზრისიანი. როგორ დავახასიათებთ მანამდე ამ დებულებას? ვერიფიკაციამდე ჩვენ *a priori* ვიცით — ყოველი დებულება ან საზრისიანი, ან უსაზრისო უნდა იყოს; არ შეიძლება *a priori* ცოდნა იმისა, რომ დებულება ან ჭეშმარიტი, ან მცდარია; ჭეშმარიტობა ან მცდარობა დებულებებს სწორედ შემოწმებით ემართებათ (მხედველობაშია მეცნიერების, ბუნებისმეტყველების დებულებები). აპრიორულად ჭეშმარიტი ან მცდარი დადგენილია მხოლოდ ლოგიკაში. მეცნიერულ დებულებათა ჰიპოთეტურობა და ალბათობა სწორედ იმაშია, რომ ისინი მოკლებულნი არიან შინაგან აუცილებლობას; ეს იმიტომ, რომ ინდუქციას არ გააჩნია ლოგიკური კანონიერების სტატუსი. აუცილებლობას ეს დებულებები იძენენ ვერიფიკაციის შემდეგ, თუ, რა თქმა უნდა, დადასტურდა მათი შესატყვისობა ე. წ. საგნობრივ ვითარებასთან. მაგრამ ეს აუცილებლობა მაინც არ იქნება ლოგიკურის ბუნების — ე. ი. იქნება არასრულყოფილი აუცილებლობა, რომელიც შეიძლება ამცირებდეს დებულების ალბათობის ხარისხს, მაგრამ ალბათობას მთლიანად ვერ მოხსნის. თუ გავიხსენებთ, რომ ნეოპოზიტივისტებმა მიაკვლიეს უღაო ბაზისურ დებულებებს, რომელიც, ერთის მხრივ, იწყებს შემეცნებას, ხოლო მეორეს მხრივ, ვერიფიკაციის საბოლოო პუნქტს წარმოადგენს, მაშინ თითქოს სადაო აღარ უნდა ყოფილიყო ის გარემოება, რომ მეცნიერების დებულებებს ექნებოდათ საფუძვლიანი პრეტენზია ყოფილიყვნენ ჭეშმარიტნი. მაგრამ სიცხადიანობის ის კრიტერიუმი, რომელიც ბაზისურ დებულებებს უნდა შემოეტანათ, არ გამოდგა საყოველთაოს დამფუძნებლად, ხოლო ვინაიდან ცდისეული აუცილებლობა თავიდანვე გამოირიცხა, მეცნიერების დებულებები „ბედის ანაბარა“ დარჩნენ. ასეთ ვითარებაში ან იუმის ხაზი უნდა დარჩეს ძალაში — უარი ეთქვას ბუნებათმეცნიერებას არსებობაზე — ან მაშველ ძალად ისევ კანტიანური თვალსაზრისი უნდა მოიხმარონ. ცხადია, საზრისიანობის დამდგენი პირველი პრინციპი არ აღმოჩნდა საკმარისი და ამიტომ ხდება ხშირად მითითება (ვიტგენშტეინი, რასელი, აიერი) მეცნიერების კანონთა არსებობის ცდამდე პირობაზე.

2-3: აპრიორული შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკური, რომელიც თავის ბუნებით ტავტოლოგიურია; სინთეზური კი არ შეიძლება იყოს აპრიორული, იგი ცდისეულია. ეს თვალსაზრისი ნეოპოზიტივისტებს სიტყვა-სიტყვით გადმოტანილი აქვთ იუმიდან. განსხვავება მხოლოდ ერთ მოთხოვნაშია: აპრიორულობა არ უნდა უშლიდეს ხელს სინთეზურ დებულებათა უფლებამოსილებას-დარჩენ მეცნიერულ მსჯელობებად. სიძნელეები, რომლებსაც ეს თვალსაზ-

რისი აწყდება, ნაწილობრივ იყო მითითებული, ამჯერად გავიხსენებთ მხოლოდ ვიტგენშტეინისა და კარნაპის თვალსაზრისს — ლოგიკურის ენა ითავსებს, არც მეტი, არც ნაკლები, ცდის ყველა შესაძლებლობათა დახასიათებას; მხოლოდ, ამგვარი ცდა“ რომ შეიძლება გვექონდეს, ეს აპრიორულად დადგენილია; ლოგიკურად-აპრიორულად დადგენილია ცდის ფარგლები, ცდამდელი პირობით დადგენილია ცდის „ამგვარი“ შესაძლებლობა. ან კიდევ: ასეთი დამატებითი მოთხოვნა მსჯელობათა საზრისიანობის დასადგენად: საზრისიანი დებულებები უნდა ითავსებდნენ ფორმალური სახით გამოთქმას; ის, რაც ამ სახით არ გამოითქმის, უსაზრისოა, ან წმინდა ემპირიული, რომელიც მეცნიერულ კონსტრუქციას უშუალოდ ვერ დააბასიათებს.

რომ არაფერი ვთქვათ იმის შესახებ, რომ წინადადებათა საზრისიანობის დასადგენად შემოტანილი ერთი პრინციპი არ აღმოჩნდა საკმარისი და საკირო გახდა ფორმალურ პირობებზე მითითება, უკვე ის გარემოება, რომ საზრისიანობა ითავსებს ფორმალურ ენას, გვიბიძგებს იქითკენ, რომ ვამტკიცოთ: საზრისიანი დებულების მისაღებად უკვე გამოყენებული იყო ფორმალური პირობა. აქ კი არ შეიძლება არ გავიხსენოთ კანტის ერთი მტკიცება:

ჩვენ არ შეგვიძლია ვეძებდეთ ზოგად კანონებს ბუნებაში ცდის საშუალებით, არამედ მთელი ბუნება თავისი კანონზომიერებითურთ უნდა გამოვიყვანოთ შესაძლო ცდის პირობებიდან. აუცილებელი თანხმობის პრინციპებს შესაძლო ცდისა და შესაძლებელი ბუნების კანონებს შორის შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ორი გამართლება: ან ეს კანონები ნასესხებია თვითონ ბუნებიდან ცდის საშუალებით, ანდა თვითონ ბუნებაა გამოყვანილი შესაძლო ცდის კანონებიდან⁹⁶. პირველი ვითარება მოხსნილია როგორც კანტთან, ისე ნეოპოზიტივისტებთან. უკიდურესი სკეპტიციზმიდან (რომელსაც გაურბოდა კანტიც და გაურბიან ნეოპოზიტივისტებიც) თავის დაღწევას ასეთ პირობებში აპრიორიზმის საშუალებით ახერხებენ. ისე, როგორც თანმიმდევრული აპრიორიზმი შეიძლება მხოლოდ როგორც ფენომენალიზმი. (ვინდებლანდის ცნობილი გამოთქმა), ასევე თანმიმდევრული ფენომენალიზმი შეიძლება მხოლოდ როგორც აპრიორიზმი. ამას სხვა გარემოებებიც დაადასტურებენ ნეოპოზიტივისტთა მიმართ.

4-5. მხოლოდ ლოგიკურია აუცილებელი; ცდისეული არ შეიძლება იყოს აუცილებელი, იგი ალბათურია;

ლოგიკური და მეცნიერული შესაძლებლობები ამოწურავენ საერთოდ შემეცნებით შესაძლებლობებს.

⁹⁶ Пролегомены, стр. 22—23.

ცნადია, ამ მტკიცებებშიც არ არიან ნეოპოზიტივისტები რაიმე სიახლის ავტორები. რომ არაფერი ვთქვათ იუმზე, კანტთანაც აუცილებლობა (ობიექტურობა. საყოველთაობა) გამართლებულია მხოლოდ შემეცნებით *a priori*; ის, რაც სინთეზურია, დასაბამს გრძნობად ვითარებაში იღებს, თუმცა მისი არსებობა გარანტირებულია *a priori*-თ. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ კანტს გაუქირდა დაფუძნება მეტაფიზიკისა (როგორც მეცნიერების) იმ წყაროს მიუკვლევლობის გამო, რომელიც წმინდა გონების აპრიორულ ცნებათა სინთეტურობას დააფუძნებდნენ, ერთის მხრივ, ხოლო თუ ისიც არ იწვევს ეჭვს, რომ ნეოპოზიტივისტებმა მეცნიერების დებულებათა სინთეტურობას ვერ გაართვეს თავი ცდამდელი პირობების გათვალისწინების გარეშე, მეორეს მხრივ, ცხადია, ნაცნობ ვითარებაში ვიმყოფებით და კრიტიკა თანაბრად მოიცავს კანტისეულ და ნეოპოზიტივისტურ თვალსაზრისებს მათ საერთო ამოსავალ დებულებებზე მითითებით.

რაც შეეხება მეორე თეზისს, მისი ერთდაგვარად ნათელყოფისათვის უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ კვლავ კანტის დებულება: შესაძლებელია მხოლოდ „ამგვარი ცდა“, ვინაიდან გვაქვს ასეთი განსჯისა და მგრძნობელობის უნარი. ის საკითხი კი, რომელიც მოითხოვს გაარკვიოს, თუ როგორაა შესაძლებელი თვითონ ასეთი თვისებები განსჯის, მგრძნობელობისა და მათ საფუძვლად მდებარე აუცილებელი აპერცეპციისა, აღარ შეიძლება გადაიჭრას, ვინაიდან მის გადასაწყვეტად თვითონ ამ თვისებების მოხმარება დაგვჭირდებოდაო. ვინაიდან ამხსნელ გარემოებად გამოირიცხულია ცდის გარეშე არსებული რაიმე ვითარება (შემეცნების შესაძლებლობანი ამოიწურება „ამ ცდით“), ეს თვისებები აუხსნელად ცხადდება⁹⁷.

ჩვენ უკვე მივუთითეთ ვიტგენშტეინის მისტიციზმის წყაროებზე და კარნაპის ახალ ენობრივ ფორმათა შემოტანის შესაძლებლობებზე. მათი უბრალო შედარება კანტის აღნიშნულ დებულებასთან მათ შორის ბევრ საერთოს დაადგენს. ვიტგენშტეინი თავს იმით იზღვევდა, რომ აღნიშნავდა: მე არ მივეუთითებ ფილოსოფიურ წყაროებს, სადაც შეიძლება მსგავსი თვალსაზრისი მტკიცდებოდეს, ვინაიდან ჩემთვის არ აქვსო მნიშვნელობა იმას, ფიქრობდა თუ არა ჩემამდე ვინმე ისე, როგორც მე ახლა ფიქრობ⁹⁸.

ისტორიისათვის კი ამას არ შეიძლება არ ჰქონდეს მნიშვნელობა.

6-7. უნდა დავუშვათ ისეთი სინამდვილის არსებობა. რომლის შემეცნების მოთხოვნა ჩვენს შესაძლებლობებს აღემატება. თუ

⁹⁷ Пролегомены, стр. 201—202.

⁹⁸ Логико-философский трактат, стр. 28.

ჩვენ მაინც გვაქვს დებულებები, რომლებიც მიმართული არიან ამ სინამდვილის გამოთქმისაკენ, უნდა ვალიაოთ, რომ ისინი ვერ თავსდებიან „ერთადერთი ცდით“ წარმოდგენილ ვითარებაში და, ამდენად უსაზრისონი არიან.

ბუნებრივია, დაისვას კითხვა, რატომაა ასეთი სინამდვილის დამკვიდრება აუცილებელი, თუ კი მის შესახებ ვერაფერს საზრისიანს ვერ გამოვთქვამთ. ისიც ბუნებრივია, რომ ასეთი არსებობის დაშვებისათვის საბუთად ნეოპოზიტივისტები (კანტის კვალდაკვალ) ვერ გამოიყენებენ ამ სინამდვილის შესახებ არსებულ ცნებებს (თუმცა უსაზრისო), ვინაიდან თავიდანვე გამოირიცხულია ცნებებიდან არსებობაზე დასკვნა-გადასვლა. მის შემოსატანად კანტს პირველად ის საფუძველი ჰქონდა, რომ საერთოდ დასაბამი მისცემოდა ცდას. შესაძლო ცდის პირობების გარკვევის შემდეგ ამ სინამდვილეს სხვა კვალიფიკაცია ეძლევა. მართალია იგი ყოველთვის ცდის ფარგლებს გარეთ რჩება (და ამდენად შეუმეცნებელი), მაგრამ ქმნის უტყუარ საზღვარს, რომელთანაც უნდა წყდებოდეს განსჯის დაუოკებელი სწრაფვა შემეცნებისაკენ.

ნეოპოზიტივისტებთან ყველაზე ადექვატურად საქმის ვითარებას ვიტგენშტიინი გამოთქვამს, როდესაც წამოაყენებს პრინციპს — ის, რაც ცნებაში გამოითქმის, ენით არ გამოითქმის. აქ ნაგულისხმევია ის გარემოება, რომ „ლოგიკის სამყაროში“ შეიმჩნევა და დასტურდება მსგავსება-იგივეობა გამოსატქმელისა და გამომთქმელს შორის. მაგრამ თვით ეს მსგავსება-იგივეობა (იგივეობრივი), რომელიც ორივესათვის საერთოა, გამოუთქმელია. ე. ი. უნდა დავუშვათ ისეთი სინამდვილე, რომელიც არაა უშუალოდ ამცდისეული, მაგრამ მისი არსებობის გარეშე პირობაა. ვინაიდან იგი ჩვენი ცდის. „ჩვენი სამყაროს“ მონაწილე არ არის, ამდენად არც გამოითქმის ჩვენს (ლოგიკურ) ენაზე. სხვა საკითხია თუ რა საშუალებით მიიჩნევა მის წვდომას შესაძლებლად ვიტგენშტიინი. მთავარია, რომ მან დაუშვა ეს სინამდვილე. ასევე დაშვებულია ეს სინამდვილე (მას მსგავს ფილოსოფიურ კონტექსტში მხოლოდ კანტმა უწოდა შესატყვისი სახელი — „ნივთი თავისთავად“) სხვა ნეოპოზიტივისტებთანაც. მაგრამ უშუალოდ მიუთითებენ მასზე მხოლოდ მაშინ, როცა სურთ თავი დაიზღვიონ მათი თვალსაზრისების იდეალისტური, ან მატერიალისტური კვალიფიკაციებისაგან. ასეთი სინამდვილე უნდა დავუშვათ, მაგრამ ჭეშმარიტ ფილოსოფიას მასთან არ უნდა ჰქონდეს საქმე.

უკვე შეიძლება ისიც დავაკანონოთ, რომ ვერც ერთი ფენომენალისტური თვალსაზრისი ვერ აცდა ე. წ. „ნივთის თავისთავად“ სამყაროს დაშვებას, იმისდა მიუხედავად, თუ რა დანიშნულებით

იქნება იგი შემოტანილი. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკის კრიტიკა ფენომენალისტურ პოზიციებიდან სანიმუშოდ შეიძლება მიჩნეულ იქნას კანტთან. მეტაფიზიკის, როგორც მეცნიერების, შესაძლებლობა კანტთან დაკავშირებულია მისი კრიტიკის მეცნიერულ უფლებამოსილებასთან.

რა მდგომარეობა გვაქვს ამ მხრივ ნეოპოზიტივისტებთან?

მეტაფიზიკის დებულებანი უსაზრისონი არიან, იტყვის ნეოპოზიტივისტი. უნაიდან ისინი ეხებიან სინამდვილეს, რომელიც ცდაში არასოდეს არ გვეძლევა. რომ დავადგინოთ ამ დებულებათა უსაზრისობა, უნდა ვეძებოთ ჩვენი ცდის ფარგლებში მათი გამართლება; მხოლოდ იმის შემდეგ, რომ მათ შესატყვისის ვერაფერს დავადგებთ ემპირიულად (ვერც ლოგიკურად), ვაცხადებთ მათ უსაზრისოდ. დებულება კი, რომელიც ამტკიცებს რაიმე დებულების უსაზრისობას, თვითონ უნდა იყოს საზრისიანი, თორემ ისიც მეტაფიზიკის კომპეტენციაში გადავა. არიან კი საზრისიანი (თუნდაც საზრისიანობის იმ კრიტერიუმის ძალით, რომელსაც ნეოპოზიტივისტები დაადგენენ) ის დებულებები, რომლებიც ამტკიცებენ რაიმე დებულებათა უსაზრისობას? მეტაფიზიკის დებულებებს ხომ არც აქვთ პრეტენზია იყვნენ ემპირიულად ვერიფიცირებადი, ისინი „სხვა“ სინამდვილეს განეკუთვნებიან და ეს პოზიტივისტებისაგან აღიარებულია. ამის შემდეგ მათი ჩამოქვეითება ცდისეულ ვითარებამდე წინდაწინ გულისხმობს, რომ მათ შესახებ მტკიცებანი (ვთქვათ, რომ ისინი უსაზრისონი არიან), არ იქნებიან სრულყოფილი მტკიცებანი, ნამდვილად ვერიფიცირებადი მტკიცებანი. ასეთ შემთხვევაში, თუ აუცილებელია მათი უსაზრისობის მტკიცება, ისევ მეტაფიზიკური პრინციპი უნდა შემოვიტანოთ დამადასტურებლად, მაგრამ ეს პრინციპი თვითონ იქნება საზრისიანობის თვალსაზრისით დასადგენი და ა. შ. უსასრულობამდე. როდესაც ფენომენალისტური თვალსაზრისი ბატონობს, შექმნილი ვითარებიდან თავის დაღწევის უტყუარი საშუალება ისევ ვიტგენშტეინმა მოახსია: ჩვენი წინადადებები (იგულისხმება მსჯელობა შემეცნების პირობებზე, მეტაფიზიკის შეუძლებლობაზე) აიხსნებიან იმ ფაქტით, რომ ის, ვინც მე გამოიგებს, ბოლოს და ბოლოს დარწმუნდება მათ უაზრობაში; თუ მან მოახერხა მისი საშუალებით მასზე მაღლა ასვლა. მან უნდა მოხსნას კიბე, რომლითაც იგი გარკვეულ სიმაღლემდე ავიდა⁹⁹. ვიტგენშტეინის ეს მოთხოვნა შეიძლება გავრცელდეს ყველა პოზიტივისტის კრიტიკაზე, რომელმაც მეტაფიზიკის დაძლევის სხვა საშუალებაზე ვერ მიუთითა.

⁹⁹ Логико-философский трактат, стр. 97.

ნეოპოზიტივიზმის საწყის დებულებათა ზოგადი გაცნობა-ანალიზი, ვფიქრობთ, საკმაოდ საფუძველს იძლევა, რომ ვამტკიცოთ: პრეტენზიით ნავარაუდევია მიზანი მიუღწეველი დარჩა; ახალი მეთოდის შემოტანით ახალი სიტყვის თქმა, რომელიც საზღვარს დაუდებდა გაუთავებელ ფილოსოფიურ კამათს, შეუძლებელი აღმოჩნდა. ნეოპოზიტივიზმიც კანტის მიერ მითითებულ კანონად ქცეული ერთი ჩვევის ფარგლებში დარჩა. მოდიფიცირებული ენით იგი აღადგენს აგნოსტიციზმისა და სუბიექტური იდეალიზმის კლასიკურ ფორმებს ბერკლიდან, იუმიდან და კანტიდან. ავლნიშნავთ მხოლოდ, რომ ფილოსოფიაში პოზიტივისტური ტენდენციის თანმიმდევრულ გატარებაში დღეს ნეოპოზიტივიზმი და პრაგმატიზმი ეცილებიან ერთმანეთს. ჩვენ კი ვიტყვოდით, რომ დღეისათვის პოზიტივისტურ შესაძლებლობათა რეალიზაციას მართლაც ისინი იძლევიან. თუ რომელი მათგანი უკეთ ახერხებს ამ მიმართულებით „საბოლოო სიტყვის“ თქმას, ამას მათი თვალსაზრისების შეპირისპირება დაგვანახებს.

პ რ ა გ მ ა ტ ი ზ მ ი ს ე პ ი ს ტ ე მ ო ლ ო გ ი ა

პრაგმატიზმი თავისი არსებობის თითქმის ერთ საუკუნეს ითვლის. იგი მოგვევლინა, როგორც ერთ-ერთი ცდა შემეცნების იმ თეორიულ სიძნელეთა გადაწყვეტისათვის, რომელიც საერთო ყურადღების ცენტრში მოაქცია უახლესმა და თანამედროვე ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ. ამასთან, იგი იმთავითვე შეურიგდა ამ ფილოსოფიაში ქარბად წარმოდგენილ ტენდენციას, რაც გამოიხატა კანტის შემეცნების თეორიის პეგელისეული გაგარძელებისადმი უნდობლობაში, ერთის მხრივ, და კანტისაკენ უკან დაბრუნების მოთხოვნაში, მეორეს მხრივ. შემობრუნების აუცილებლობა პრაგმატიზმთანაც მოტივირებულია მეცნიერების უახლეს მიღწევათა გათვალისწინების აუცილებლობით და ამ მხრივაც ერწყმის იგი აღნიშნულ საერთო ტენდენციას. უკვე ამითაა შეპირობებული მისი მოძღვრების შედეგთა დიდი მსგავსება მახიზმის და ემპირიოკრიტიციზმის, კონვენციონალიზმის, ფიქციონალიზმისა და ლოგიკური ემპირიზმის კვლევის შედეგებთან. მაგრამ ეს გარემოება არ უშლის ხელს პრაგმატიზმს ეჭიროს განსაკუთრებული ადგილი ამ მძლავრ ფილოსოფიურ ნაკადში. იგი იქცევს ყურადღებას თავისი რადიკალობით და შემეცნების თეორიული სიძნელეების გადასაჭრელად სპეციფიკურ საშუალებთა მოხმარებით. პრაგმატიზმის შემეცნების თეორიის გადმოცემა და შეფასება პირველ რიგში ამის გათვალისწინებით უნდა ხდებოდეს.

კითხვა, რომელსაც პასუხი უნდა გასცეს შემეცნების თეორიამ, პრაგმატიზმთანაც ისეა დასმული, როგორც ყველასთან, ვისაც კი ოდესმე უცდია შემეცნების თეორიის აგება. პირველი პრაგმატიკა ფილოსოფოსი ჩარლზ სანდერს პირსი იწყებს კითხვებით — როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი, საიდან იღებენ დასაბამს ჩვენი აზრის შინაარსები, როგორ შეიძლება ჩვენი აზრის კონტექსტში

ფიგურირებდნენ, ფუნქციობდნენ რაღაც დამოუკიდებელი საგნები, რას ვეძახით აზრის კეშმარიტებას.

ვილიამ ჯემსი მსგავსად აყენებს საკითხს: ჩვენ დღეს შეგვიძლია ვთქვათ ფაქტების შესახებ, რომ ისინი არსებობენ მხოლოდ; მაგრამ ვიცით ისიც, რომ გვაქვს უნარი „გადავთარგმნოთ“ ფაქტები ცნების ენაზე. აქაა რომ თავს იჩენს წინააღმდეგობა: ან აღარ ხერხდება ცნებათა ენიდან ფაქტების „ენისაკენ“ დაბრუნება, ანდა თუ ხერხდება, მხოლოდ დიდი გაუგებრობის ხარჯზე: ფაქტიურ რეალობებსაც თავს მოეხვევა ზოლმე ყველა ინტელექტუალური წინააღმდეგობა¹⁰⁰.

ჯონ დიუი ასე ახასიათებს შემეცნების თეორიულ წინააღმდეგობას: 1) რეალობა არსებობს და შემეცნებადია; 2) „აზრი“ არსებობს და იმეცნებს; 3) „რეალობა“ და „აზროვნება“ ავსებენ დაპირისპირებულ და არა თავსობად სინამდვილეებს; 4) ეპისტემოლოგიური მავნე ვალდებულია გახსნას — როგორ აღწევს ერთი დაპირისპირებული მხარე იყოს შემეცნებელი, ხოლო მეორე — შემეცნებელი¹⁰¹. ან უნდა მოიხსნას დაპირისპირება, და ეს უკვე გარკვეული პასუხიც იქნება დასმულ კითხვაზე. ან დარჩეს იგი და ამით საბოლოო უარი ვთქვათ შემეცნების თეორიის აგებაზე.

პრაგმატიზმის ძირითადი მოთხოვნა, რომელიც წინ უძღვის მის შემეცნების თეორიას, ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ტრადიციულად გაგებული რეალობიდან გამოსულნი ვერ დავადგენთ აზრის შინაარსების რაობას ისევე, როგორც ტრადიციულად წარმოდგენილი აზრის შინაარსებიდან გამოსვლით, ვერასოდეს ვერ მივაღწეოთ რეალობის სწორად გაგებამდე. უნდა გამოინახოს ისეთი წევრი, რომელიც თავისთავში ყოველგვარი დაპირისპირების გარეშე ატარებს ამ ორივე სამყაროს, ხოლო ამ უკანასკნელთაგან მიმართებაში დადგინდება ერთიც და მეორეც, უკეთ დადგინდება მათი ერთგვაროვნება. ბერკლი ამ მხრივ დიდ მოწონებას იმსახურებს: მანაც ხომ საკითხის გადაწყვეტის პირობა გაორების მოხსნაში დაინახა, მაგრამ ნამდვილი წევრი, რომელიც ხსნის გაორებას, მასაც შეუმჩნეველი დარჩა. დიუი ერთ ხანს ჰეგელითაც იყო გატაცებული, მაგრამ ჰეგელის იგივეობრივი ძალაში ტოვებდა ისევ დაპირისპირებულობას. ეს კი პრაგმატიზმისათვის მიუღებელია: საშუალო წევრი ორი სამყაროს დაპირისპირების მოსახსნელად უნდა იქნას შემოტანილი, ხოლო თუ დაპირისპირებას ისევ დავტოვებთ, ამით იმასაც ვიტყვით,

¹⁰⁰ У. Джемс, *Вселенная с плюралистической точки зрения*, Москва, 1911 г. стр. 150—151.

¹⁰¹ Dewey John and Amthur Bentley, *Knowing and known*. Boston, 1949, p. 83.

რომ საშუალო წევრს თავისი საქმე ვერ გაუყეუებია. გაცილებით უფრო თანმიმდევრულად მიიჩნევს პრაგმატიზმი ამ მხრივ მასს და ემპირიოკრიტიკოსების სკოლას. მათთან საკითხის ბერკლისეული დაყენება ხომ დომინირებს, ამასთან მითითებულია წევრზე, რომელიც თითქოს ავსებს უფსკრულს ორ სამყაროს შორის.

არ შეიძლება იმის თქმა, რომ პრაგმატიზმმა ეს მოთხოვნა თვითნებურად შემოიტანა. მან ვრცელი დასაბუთება წარუმძღვარა მისი აუცილებლობის ჩვენებას.

მიმოიხილავდა რა ფილოსოფიის ისტორიას, ვილიამ ჯემსი შემდეგ დასკვნამდე მიდიოდა: ფილოსოფოსები ეძებდნენ „სამყაროს ქეშმარიტ ბუნებას“ და ყველა ფილოსოფოსი, მიუხედავად იმისა, რომ განსხვავებულ შედეგამდე მიდიოდა, პრეტენზიულად აცხადებდა, რომ მის მიერ გარკვეული სინამდვილე იყო ერთადერთი ქეშმარიტი სინამდვილე. ასეთი აღმოჩენები უამრავი იყო ისტორიაში და ფილოსოფოსთა დავაც დაუბოლოებელ ხასიათს ატარებდა. ფაქტია, რომ ფილოსოფოსები ვერ შეთანხმდნენ ერთ ქეშმარიტებაში. ისიც ფაქტია, რომ პერსპექტივაც გაუთავებელ დავას წარმოშობს. არ არსებობს უკეთესი საბუთი, გარდა თვით ფილოსოფიის ისტორიისა, რომ ვამტკიცოთ: ტრადიციული გზით სიარული შეუძლებელია. ნაცვლად იმისა, რომ ჭიუტად ვამტკიცოთ ჩვენი სისტემების ერთადერთი ქაშმარიტი ხასიათი, უნდა ვიკითხოთ: არსებობს კი ერთი ქეშმარიტება? მეტაფიზიკური ობიექტისა და მეტაფიზიკური სუბიექტის ურთიერთობის ხასიათის ძიებით ვერაფერს ვერ დავადგენთ. გამოსავალი ერთია — გადავიტანოთ აქცენტი ნამდვილ, ფსიქოლოგიურ სუბიექტზე, რომელიც განიცდის, როცა იმეცნებს¹⁰².

თავი, რომ დავანებოთ იმას, შეიძლება თუ არა გაირკვეს სამყარო როგორც იგი არსებობს თავისთავად, რა უფლებით მოითხოვდა ძველი ფილოსოფია მის გარკვევას ისეთი საშუალებებით, რომელიც აღარ იყო უკვე თავისთავადი — კითხვობის ინგლისელი პრაგმატიისტი შილერი. სინამდვილე უნდა გაერკვია მოაზროვნე მეტაფიზიკურ სუბიექტს, რომელსაც არ გააჩნდა ინტერესი, მიზანი, ემოცია, დამაყოფილების წყურვილი. ამის გამო შედეგად მიღებული სინამდვილეც მეტაფიზიკური იყო. ჩამოცილებულია უშუალო ფაქტუალობა და გაჩნდა გნოსეოლოგიური „თავსატეხი“: როგორ აღმოჩნდა ერთი სინამდვილე მეორეში. თავი და თავი შეცდომა შემდეგშია: მართალია აზროვნებას ახასიათებს აბსტრაგირების უნარი, მაგრამ შეუძლებელია ფსიქიური ფენომენებისაგან აბსტრაგირება, როცა საქმე თვით აზროვნებას შეეხება. შედეგი არც დააყოვნებს

¹⁰² В. Д ж е м с, Прагматизм. С-Петербург, 1910 г. стр. 10—11.

და არც გაგვაოცებს — ქეშმარიტება არის მხოლოდ ადამიანური ქეშმარიტება¹⁰³.

ინსტრუმენტალიზმის ფუძემდებელი ჯ. დიუი იმთავითვე დაუპირისპირდა თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც აზრის შინაარსები განიხილებოდა როგორც მისგან დამოუკიდებელი საგნის თვისებათა რეპროდუქციები. რეპროდუქცირებული თვისებანი შემდეგ უნდა შედარებოდა საგნის თვისებებს და დამთხვევის შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა ქეშმარიტებასთან. დიუის გაოცებას იწვევს საკითხის ასე დაყენება. თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ თუ ერთხელ მოვწყვიტეთ აზრი საგანს, შემდეგ შეუძლებელია მათ შორის კავშირის აღდგენა. თუნდაც შედარების (ქეშმარიტების ან მცდარობის დადგენის) მიზნით, შეუწყნარებელია იმის დავიწყება, რომ აზროვნება გარკვეული მიზნით შენაძენი უნარია და ეს მიზანი ყოველთვის თან ახლავს მას, როცა კი იგი ფუნქციობს. გაუგებრობის სათავე მიგნებულია — აზრის შინაარსებიდან გამორიცხული იყო სწორედ პირველადი მხარე — აზროვნების მუშაობა. უნდა გავასწოროთ „გამრუდებული“ კითხვა: უნდა ვკითხულობდეთ არა იმას, თუ რა არის აზრი თავისთავად, არამედ იმას, თუ რას გვპირდება იგი. დანიშნულებითი მხარე პირველადობს აზრის შინაარსში. სამკუთხედის კუთხეების ჯამი რომ 2 d-ს უდრის, ეს არ წარმოადგენს „საგნის რაღაც შინაგანი თვისების გახსნას“, არამედ ის არის აღმოჩენა სამკუთხედზე მუშაობის დროს. რაღაც მიზნით¹⁰⁴.

ჯერჯერობით თავისი დამფუძნებელი მოთხოვნით პრაგმატიზმი რჩება სწორედ პოზიტივისტურ კონტექსტში: არსებობს ერთიანი, განუყოფელი სინამდვილე, რომელიც იწოდება ცდად; იგი ერთობლიობაა ჩვენს მიერ უშუალოდ განცდილისა და იმისა, რასაც ასევე უშუალოდ განვიცდით; არ შეიძლება მოენახოს რაიმე დაფუძნება თვალსაზრისს, რომელიც მოითხოვს ამ სინამდვილიდან გასვლას, რათა ვეზიაროთ თავისთავად სინამდვილეს, ვინაიდან თვით ასეთი შესაძლებლობის დაშვების შემთხვევაშიც იძულებული ვიქნებოდით ე. წ. თავისთავადი სინამდვილე ჩვენი ცდის სინამდვილისათვის შემოგვეერთებინა და, ამდენად, კვლავ ერთი სინამდვილის სფეროში დავრჩებოდით. ვერავითარი შემეცნების თეორია გვერდს ვერ აუვლის ორწევრიანობის აუცილებლობას, მაგრამ თუ ეს ორი წევრი ცალცალკე სინამდვილედ დავსახეთ, მაშინ ან ვეღარ შევაერთებთ მათ, ან კიდევ დაგვპირდება მესამე წევრი, რომელიც ხილად ვერ გამოდგება, ვინაიდან თვითონ მას დასპირდება ხილები ორივე სი-

¹⁰³ F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, London, 1912, p. 71, 181.

¹⁰⁴ John Dewey, *Studies in Logical theory*, Chicago, 1903, p. 69—70, 356.

ნამდვილესთან დასაკავშირებლად. ერთიანი, განუყოფელი ცდის სინამდვილე თანაბარი სიცხადით მოიცავს სუბიექტსაც და ობიექტსაც, შემმეცნებულსაც და შესამეცნებელსაც და აღარ საჭიროებს გამაშუალებელს. სხვა საკითხია—როგორაა შესაძლებელი ასეთი ცდა. ბერკლიმ ასეთი ცდის აუცილებლობის პირობად ღმერთი აღიარა, გამოეპარა რა მხედველობიდან მოსალოდნელი საყვედური: იგივე ღმერთიც ხომ ცდის ელემენტად იქცევა, როდესაც ჩვენ მას მივმართავთ და, ამდენად, თვითონაც საჭიროებს გამართლებას. ამ მხრივ ვერც აპრიორიზმი ართმევს თავს სიძნელეს, რომ არაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ თვით აპრიორიზმი უკვე „ახალი სინამდვილის“ შემოპარებაა, მასაც ხომ სჭირდება გამართლება. ბოლოს და ბოლოს *a priori*-ც შეიძლება შემოტანილი აღმოჩნდეს „ცდით სინამდვილეში“, თუ კი იგი საერთო ამხსნელს დაემორჩილება. სწორედ ამ სფეროში უნდა გვითხრას თავისი ავტორიტეტული სიტყვა პრაგმატიზმმა.

რატომ გვაქვს ასეთი აზრები და წარმოდგენები და არა სხვაგვარი, რატომ ვუწოდებთ ჩვენს აზრებს და წარმოდგენებს ერთ შემთხვევაში ჭეშმარიტს, ხოლო მეორე შემთხვევაში მცდარს, უკეთ, რატომ გვაქვს, ან არსებობს ასეთი ცდა — ამ კარდინალურ კითხვებზე პასუხი ააგებს ყოველგვარ შემეცნების თეორიას. ტრადიციული პასუხებიც ამ კითხვებზე ცნობილია: აზრებისა და წარმოდგენების ჭეშმარიტებას ან მცდარობას ვადგენთ მათგან დამოუკიდებლად არსებულ საგნებთან ან იდეებთან შედარებით, ნაგულისხმევია რა წინდაწინ, რომ ეს აზრები და წარმოდგენები გენეტურად დაკავშირებული არიან ამ საგნებთან, ან იდეებთან; ან, აზრების ჭეშმარიტება-მცდარობა დგინდება მათი საყოველთაობისა და აუცილებლობის ხარისხით, დაშვებულია რა წინასწარ, რომ ამ თვისებებს შემეცნების აპრიორული ფორმები ბადებენ. პრაგმატიზმმა თავისი დაფუძნებული მოთხოვნის წამოყენებით მოხსნა მსგავს პასუხთა კვლავდატოვების შესაძლებლობა.

ძირითადი ეპისტემოლოგიური კითხვები თავს იყრიან კვანძში: როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი. იდეების ნათელყოფა კი უნდა ნიშნავდეს ორი პრინციპული საკითხის გადაწყვეტას: 1) ჩვენი იდეები მართლაც მოიცავენ როგორღაც „ობიექტებს“, როგორღაც ერწყმიან თითქოს ტრანსცენდენტს; უნდა გაირკვეს — გვაქვს თუ არა ნამდვილად საქმე ამ შემთხვევაში ტრანსცენდენტურის შემოტანასთან.

2) საიდან იღებს იდეა თავისი არსებობის გამართლებას, ე. წ. „ობიექტებიდან“, რომელსაც ის მოიცავს, თუ ადამიანიდან, რომელიც მას ქმნის.

მივმართლთ გილიამ ჯემსს. იგი ნათელსაყოფი იდეის მაგალითად იღებს ფილოსოფიურ-ისტორიულ მასალას. ცნობილია, რომ რიგი ფილოსოფოსებისა კატეგორიულად ამტკიცებდა, რომ სამყარო თავისი ბუნებით ერთიანია; მეორე ნაწილი ფილოსოფოსებისა ასევე კატეგორიულად აღიარებდა სამყაროს ჭეშმარიტ ბუნებად მრავლიანობას. ერთნი სამყაროს ერთიანისა და მრავალის სინთეზად წარმოადგენდნენ, ხოლო სკეპტიკოსი საერთოდ თავს იკავებდა პასუხზე. ჩვენს წინ ოთხი იდეაა ნათელსაყოფი. ცხადია, რომ ოთხივე შემთხვევაში ლაპარაკია თითქოს ტრანსცენდენტურ საგანზე. უნდა დამტკიცდეს — „შემოსულია“ თუ არა ნამდვილად ამ იდეებში ტრანსცენდენტური საგანი. თვითონ ის ფაქტი, იტყვის ჯემსი, რომ ოთხივე იდეა თანაბარი უფლებით არსებობს „ერთი და იგივე“ საგნის შესახებ, ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ გარეგანი იძულება აქ არ თამაშობს წამყვან როლს. მაშინაც კი, ყველა ფილოსოფოსს რომ ერთხმად ელიარებინა სამყაროს ერთიანობა, იძულებული ვიქნებოდით გვეთქვა, რომ ესაა მათ მიერ მოცემული სამყაროს შეფასება. მაშასადამე, არ არსებობს არავითარი საბუთი იმის დასამტკიცებლად, რომ იდეები მოიცავენ როგორღაც ტრანსცენდენტურს. სად ვეძებთ გამოსავალი? აქ ჯემსის მოკლე პასუხიც „დაგვაკმაყოფილებს“: ჩვენს აზროვნებას ახასიათებს როგორც გამაერთიანებელის, ისე დამშლელის ფუნქცია და ამიტომ საკითხის ონტოლოგიურის სფეროში გადატანა გაუმართლებელია. როცა გვსურს, სამყაროს ერთიანობად წარმოვიდგენოთ, ხოლო სხვა დროს სიმრავლედ და ა. შ.¹⁰⁵ ყველა იდეა, რომელსაც თავშესაფარი უნახავს ოდესმე ფილოსოფიაში ან მეცნიერებაში, ამ წესით უნდა შეფასდეს. ამით თავიდან იქნება აცილებული ერთი დიდი გაუგებრობა, რომელიც დაკავშირებულია ობიექტურ იდეალიზმთან და ნატურალისტური ასახვის თეორიასთან.

ამ მიმართულებით დიდი მუშაობა ჩაუტარებია ახალ და უახლეს ფილოსოფიას, მაგრამ ვიდრე ღიადაა დატოვებული იდეების ნათელყოფის მეორე პრინციპული მხარე, იარსებებს მეტაფიზიკური სისტემების შესაძლებლობაც.

საგულისხმოა, რომ პრაგმატიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი ვ. ჯემსი თავის შრომას, სადაც ასე თუ ისე აისახა ჩამოყალიბებული პრაგმატიკული თეორია, ასათუჟრებს: „პრაგმატიზმი, ახალი სახელწოდება აზროვნების ზოგიერთი ძველი მეთოდებისათვის“. უკვე აქედანაც ჩანს, რომ პრაგმატიზმს არ სურს გამოეთიშოს ფილო-

¹⁰⁵ Прагматизм, стр. 85-88.

სოფლის ისტორიას, მაგრამ თავისი ახალი „სიტყვით“ გეპირდება გაარკვიოს ზოგი რამ. რაც მანამდე ყველას შეუმჩნეველი დარჩა. შედარებით ახლოს მისულა ცენტრალური საკითხის გარკვევასთან ინგლისური ემპირიზმის სკოლა, ხოლო ახალ დროში ჯონ სტიუარტ მილი და ჰერბერტ სპენსერი, თუმცა ისინიც ეპოქის ტრადიციის მსხვერპლი გამხდარან.

ფილოსოფოსები დაობდნენ, ამუშავებდნენ მსოფლმხედველობრივ საკითხებს, ქმნიდნენ სისტემებს, მაგრამ არც ერთ მათგანს აზრად არ მოსვლია ეკითხა: რა მიზნით დაობდნენ, რა მიზნით ქმნიდნენ ურთიერთგამომრიცხავ სისტემებს. თუ მსგავსი კითხვა ოდესმე დასმულა, პასუხი ისევ სისტემის შიგნით მონახულა: მიზანი საგანთა ძირების გარკვევა, აბსოლუტური ქეშმარიტების მიღწევაა. ესეც, რომ იყოს, ხომ ვერ გავექცევით კითხვას: რა მიზნით ვეძებთ „საგანთა ძირებს“, რას გეპირდება აბსოლუტური ქეშმარიტების მიღწევა, თუკი იგი მიღწევადია. არ შეიძლება ორი აზრი არსებობდეს იმის შესახებ, გვეტყვის პრაგმატიკტი, რომ ადამიანი რაიმეს აკეთებდეს ისეთს, რომელსაც არ ახლდეს თან მისი მიზანი. ყველაფერი, რაც ადამიანის „ხელიდან“ გამოდის, წინასწარ გამიზნულია, ხოლო ყოველივე, რასაც შედეგად ღებულობს ადამიანი, ნაგარაუდევია იყო. ყველა ადამიანი გაუცნობიერებლად ექვემდებარებოდა ამ წესს. ვერც ფილოსოფოსებმა გააცნობიერეს იგი, თუმცა ისინიც ადამიანური ბუნების სიღრმიდან ამ წესით წარმართავდნენ თავიანთ საქმიანობას.

საკითხის პრაგმატიკტულად დაყენებისათვის ერთი გარემოების გათვალისწინებაცაა აუცილებელი. მართალია „მიზნის“ ცნების შემოტანით ხაზი აქვს გასმული ახალ ვითარებას, რომელმაც უნდა გამოეგრთოს მეტაფიზიკური კითხვების რიგიდან — „რატომ“, მაგრამ თუ თვით მიზნის გენეზისსაც არ დაედო სადმე საზღვარი, მაშინ ახალი მეტაფიზიკის ტყვეობაში აღმოვჩნდებით. იმის შემდეგ, რაც ვიტყვით რომ, ყოველივე ადამიანური გამიზნულია, შეიძლება ადგილი დარჩეს მხოლოდ ერთი კითხვისათვის: რისთვის შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს ასეთი მიზნები. პასუხი ამ კითხვაზე აღარ ტოვებს ადგილს შემდეგი მსგავსი კითხვებისათვის. ჩვენ ჩვენს თავში ვპოულობთ „შინაგან მოთხოვნილებებს“, ინტერესს, სტიმულს; ადამიანური მიზნები გამომუშავდებიან მათი დაკმაყოფილების მიზნით. რაც შეეხება ამ მოთხოვნილებებს და ინტერესებს, მათ შესახებ ვეღარ ვეკითხავთ, თუ რა მიზნით აქვთ ისინი ადამიანებს, ვინაიდან მიზანი მხოლოდ მათი არსებობის საფუძველზე წარმოიშობა და ამდენად, არ შეიძლება წინ უსწრებდეს მათ. მთავარია, რომ მიზნობ-

რეი მოქმედება პოსტულირებულია საიმედო ფაქტით: ამის შემდეგ კითხვის გაგრძელებას მეტაფიზიკის სფეროში შეეყავართ და პრაგმატიზმსაც პასუხი გამზადებული აქვს: რატომ გვაქვს ასეთი მოთხოვნილებები და ინტერესები, ეს ჩვენ არ ვიცით: „ჩვენ მათ ვპოულობთ ჩვენში“, ხოლო ბიოლოგიურ ფსიქოლოგიას დარწმუნებულად შეუძლია გვითხრას, რომ ისინი „შემთხვევით ვარიაციებს“ განეკუთვნებიან¹⁰⁶.

ყოველივე, ამით მომზადებულია საფუძველი, რომ დასაბამი მიეცეს ახალ მეთოდს და ჭეშმარიტების ახალ თეორიას. უნდა დავიწყოთ მოქმედი ადამიანიდან, რომელიც ჩართულია გარემოში თავისი ინტერესების სარეალიზაციოდ, მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. იგი იყენებს ყველა შესაძლო ხერხს, რათა უკეთ დაიკმაყოფილოს თავისი მოთხოვნილებები, უკეთ მოახდინოს თავისი ინტერესების რეალიზაცია. მათ შორის ერთ-ერთ ხერხს ან საშუალებას აზროვნებაც წარმოადგენს. იგი აღმოცენდა სწორედ როგორც დამხმარე საშუალება, დამხმარე იარაღი და ამართლებს თავის არსებობას, თუკი ფუნქციობს სხვა საშუალებათა გვერდით, ერთგვარად აგრძელებს მათ და ასრულებს იმავე საქმეს. არ არსებობს აზროვნება, რომელიც არ ემსახურებოდეს ადამიანთა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საქმეს, არ არსებობს აზროვნება, რომელიც არ წარიმართებოდეს ადამიანთა ხასიათებისა და ტემპერამენტების შესატყვისად. ერთმა ფილოსოფიურმა ტრადიციამ (მონიზმი, რაციონალიზმი) გამოთქვა აზროვნება ამ სიტუაციიდან და მივიღეთ ფაქტიურად ადამიანთაგან მოწყვეტილი „წმინდა აზროვნება“, მაგრამ შეუმჩნეველი დარჩა საბედისწერო შეცდომა: თვით „წმინდა აზროვნების“ ავტორებადაც ადამიანები გვევლინებოდნენ, აღჭურვილნი გარკვეული მოთხოვნილებებით, ინტერესებით, ხასიათებით და ტემპერამენტებით, რომელთაც გადამწყვეტი სიტყვა თქვეს აღნიშნული ტრადიციის შექმნაში. ნამდვილად არსებობენ სხვადასხვა მოთხოვნილებების, ინტერესების, ხასიათებისა და ტემპერამენტების ადამიანები, რომელთაც არ შეუძლიათ შესაბამისად სხვადასხვა მიზნები არ დაისახონ. ამას ამჩნევდნენ მონისტი — რაციონალისტებიც და ამიტომ ახდენდნენ აბსტრაგირებას ამ ფენომენისაგან, ვინაიდან რაღაც ინტერესი, „შინაგანი მოთხოვნილება“ წარმართავდა მათ აზროვნებას ერთი ჭეშმარიტებისაკენ. თუ ასეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, მაშინ გადაჭრით უნდა ვაღიაროთ, რომ აზროვნება, რომელიც

¹⁰⁶ У. Д ж е м с, Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии, С-Петербург, 1904 г, стр. 63.

ყოველთვის სხვადასხვა მიზანთა მარეალიზებელ პროცესად გვევლინება, მუდამ განსხვავებულ შედეგებამდე მიგვიყვანს¹⁰⁷.

განა ნათელი არ არის ამის შემდეგ, თუ როგორ დაისმის ჭეშმარიტების საკითხი? ჭეშმარიტება უნდა დადგინდეს კვლავ შესატყვისობით, მაგრამ არა აზრის შინაარსისა საგანთან, არამედ მიზნისა შედეგებთან. მხოლოდ „სასარგებლო შედეგთა მეთოდი“ გარკვევს საბოლოოდ აზრის ბუნებას. ეს მეთოდი აზრის მიმართ ძალაში ტოვებს მხოლოდ ერთ კითხვას: „რას გვპირდება იგი“. აზრი შეიძლება იყოს სანდო, ან არასანდო, სარწმუნო, ან არასარწმუნო გარკვეული მიზნის განხორციელების დროს, იმის მიხედვით, თუ რა შედეგს მივიღებთ, ვმსჯელობთ იყო თუ არა აზრი სანდო, ან სარწმუნო. ასე აყენებდა საკითხს პირველი პრაგმატიკისტი ჩარლზ სანდერს პირსი. ვ. ჯემსმა, ფ. შილერმა და ჯ. დიუიმ იმით გააღრმავეს პირსი, რომ ამ მეთოდით უშუალოდ განსაზღვრეს ჭეშმარიტება და ახსენეს შემეცნების ყველა ეტაპი. ჭეშმარიტება ნიშნავს მიზანშეწონილს, სასარგებლოს, შრომისუნარიანს აზროვნების პროცესში, რასაც შედეგით დავადგენთ¹⁰⁸. ჭეშმარიტება ლოგიკური ღირებულებაა, რომელიც გამოყენებაზეა დამოკიდებული¹⁰⁹. ყოველივე, რაც ადამიანის ენით გამოითქმება, რასთანაც საქმე გვაქვს, ამ მეთოდით უნდა შეფასდეს. მივიღებთ ფილოსოფიას, რომელიც იმდენად ჰუმანური და დემოკრატიული იქნება, რომ არავის „გულს არ დაწყევტს“, ყველაფერს თავის ადგილს მიუჩენს, დაამშვიდებს გაუთავებელ ფილოსოფიურ კამათს. ამ მეთოდის შეგნებული გამოყენებით ფილოსოფიის პრინციპები შეიძენენ ცხოველმყოფელობას. ფილოსოფია საქმედ იქცევა და ჩადგება ცხოვრების სამსახურში¹¹⁰.

ახლა შეიძლება დაეუბრუნდეთ პრაგმატიკულ მოთხოვნას — მონახული ყოფილიყო „ნეიტრალური წევრი“, რომელიც მოხსნიდა ტრადიციულ გარებებს სუბიექტად და ობიექტად. ამ „წევრს“ თავის თავში უნდა ენახა სუბიექტიც და ობიექტიც ისე, რომ ცდის ფარგლებს გარეთ გასვლა არ დასჭირებოდა. ახალმა მეთოდმა უნდა დაადგინოს იგი.

რეალურ სუბიექტში ჩვენ ვპოულობთ გარკვეულ მოთხოვნებს, ინტერესს, ხასიათს, მიზანს და ასევე გარკვეული მოთხოვნილებების საფუძველზე შენაძენ განსჯის უნარს. ეს უკანასკნელი პირველთა დაკმაყოფილებას, რეალიზაციას ემსახურება.

¹⁰⁷ Прагматизм, стр. 11.

¹⁰⁸ W. James, *Pragmatism*—N. Y., 1946, p. 305, 309.

¹⁰⁹ F. Schiller, *Studies in Humanism*, p. 1.

¹¹⁰ *Twentieth century of philosophy—Living school of thought*—N. Y. 1947; p. 458.

უნდა არსებობდეს რაღაც მასალა, რომელიც, აზროვნების გზით დამუშავებული, დააკმაყოფილებს მოთხოვნილებებს, ინტერესს, ზასიათს, ტემპერამენტს. ამ მასალას ადამიანი გარემოში და ნაწილობრივ თავის თავშიც პოულობს. აქ უნდა დააღწიოს თავი პრაგმატიკმა ტრადიციულ გაორებას. თუ გარემოს გავიგებთ როგორც სუბიექტისაგან მიღმურ რეალობას, რომელთანაც საერთო შემდეგ უნდა მოიძებნოს, მაშინ ძველი დილემის წინაშე აღმოვჩნდებით, რომლის უნიადაგობაზე პრაგმატიზმმა თავიდანვე მიუთითა. გარემოში უნდა გვესმოდეს ისეთი რამ, რაც მჭიდროდ ახლავს თან სუბიექტს; ადამიანი მოქმედი, საქმის მწარმოებელი არსებაა. მაგრამ სადაც საქმეა, იქ ერთადაა წარმოდგენილი იარაღიც და მასალაც. ესაა ერთადერთი დაკვირვებადი სინამდვილე და იწოდება „რეალობად“; არ არსებობს კვლევისათვის მისაწვდომი სხვაგვარი „რეალობა“¹¹¹.

პრაგმატიზმი, ამასთან დაკავშირებით, ვერ აიცილენს კითხვას — საიდან გაჩნდა მასალა — ობიექტი ((subject matter) აზროვნება — იარაღის გვერდით. თქმა იმისა, რომ მასალა-ობიექტი გარემოებრივია „დაკვირვებად სინამდვილეში“, ჭერჯერობით არაფრის მთქმელია, ვიდრე ღიადაა დატოვებული გარემოს ცნება. აქ იჩენს თავს პრაგმატიზმის პირველი მერყეობა: საჭირო ხდება დამატებითი პოსტულატი, რომ აისხნას და გამართლდეს ადამიანის ყოველგვარი ქცევა-მოქმედება. თურმე აუცილებელია დავუშვათ, რომ არსებობს სამყარო, როგორც ფაქტიური კვლევის სფერო, ხოლო ადამიანი როგორც მისი შემადგენელი ელემენტი¹¹². ეს სამყაროა ადამიანისათვის გარემო; მართალია იგი მთლიანად არ შემოდის ერთადერთ დაკვირვებად სინამდვილეში, მაგრამ მასთან კონტაქტში ყალიბდება ეს სინამდვილე. პრაგმატიკტებს შორის უკიდურესი რელატივისტი შილერიც კი იძულებულია აღიაროს, რომ იმის შემდეგაც, რაც ჰეშმარიტებას პროტაგორასებრ მხოლოდ ადამიანურ ჰეშმარიტებად წარმოვიდგენთ, მაინც რჩება ადგილი „რაღაც მეტაფიზიკურისათვის“. ყოველ შემთხვევაში, ხომ უნდა დავუშვათ ისეთი რაიმეს არსებობა, რომელიც გვაძლევს უფლებას თავისუფლად მოვეპყროთ მას ჩვენი მიზნებისათვის. თუნდაც ის, რომ სამყაროს ახასიათებს „გარკვეული პლასტიურობა“ თავისთავად, რომელსაც ჩვენ გამოვიყენებთ, წარმოადგენს სრულიად აუცილებელ პოსტულატს¹¹³.

¹¹¹ Knowing and known, p. 87.

¹¹² იქვე, გვ. 84.

¹¹³ Contemporary British philosophy, vol. 1, 1924, London, p. 408.

ვ. ჯემსმაც ხომ თავიდანვე ის უსაყვედურა მონისტებს და რაციონალისტებს, რომ მათ მიერ ერთიანობის საფუძვლად წამოყენებული ღმერთი ან მატერია არ არიან „ჩვენი სინამდვილის“ თანამონაწილენი, ისინი განზე დგანან იმ სინამდვილიდან, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ. ფილოსოფია კი უნდა არკვევდეს იმ სინამდვილეს, რომელთანაც საქმე აქვს ადამიანს. პრაგმატიზმი შორს დგას იმის მტკიცებისაგან, რომ ამის გამო ხელაღებით უარყოს ღმერთი და მატერია, მაგრამ მას შეუძლია გახადოს ისინი „ჩვენი სინამდვილის“ თანამონაწილედ და, ამდენად, საერთო არსებობის უფლება დაუშკვიდროს მათ. პრაგმატიზმი ნამდვილად ახერხებს ამას, მაგრამ ამის შემდეგ რით უნდა ავხსნათ ის გარემოება, თუ მაინც თავს იჩენს „რალაც“, რომელიც „ჩვენი ემპირიული სინამდვილის“ გარეთ აღმოჩნდება. არკვევდა რა ადამიანის მიმართებას აზრის შინაარსებთან, ჯემსი იძულებული იყო განეხილა „სინამდვილის“ ცნება. სინამდვილე უნდა იქნას განხილული მისი „თვითარსებობისა“ და „შინაარსის“ თვალსაზრისით. „თვითარსებობა“ (the that) სინამდვილესვე ეკუთვნის, შინაარსი (the what) ამორჩევაზეა დამოკიდებული (the which); ამორჩევას კი ანხორციელებს სუბიექტი იმის მიხედვით, თუ რა დააკმაყოფილებს მის მოთხოვნილებებს¹¹⁴. კიდევ რომ დავუშვათ, რომ ჯემსს ამ შემთხვევაში სინამდვილის თვითარსებობა გაგებული აქვს მაჩისტურად (ნეიტრალურ შეგარძნებათა ერთობლიობად, რომლის ანალიზიც იძლევა მეცნიერებას), მეტაფიზიკური ელემენტი წარმოდგენილი კონტექსტში მაინც დატოვებულია. საქმე იმაშია, რომ თუ „სინამდვილე თავის არსებით არის ის, რადაც ჩვენ მას ვქმნით“¹¹⁵, მაშინ ე. წ. „თვითარსებული სინამდვილე“ ამ სინამდვილის გარეთ რჩება და კვლავ ტოვებს ადგილს კითხვისათვის: რას წარმოადგენს იგი თავისთავად. სხვა საკითხია, როგორ უპასუხებს პრაგმატიზმი ამ კითხვაზე. მთავარია ის, რომ პრაგმატიზმის „ყოვლის შემძლე მეთოდს“ დასკირდა დამატებითი პოსტულატი, რომელიც ვერ თავსდება ამ მეთოდში. მის შესახებ ველარ ვიტყვით, რომ იგი სასურველი წინასწარდაშვებაა, რომელმაც უნდა იმუშაოს და გაამართლოს თავის თავი. იგი სრულებითაც არ იყო სასურველი, მაგრამ როგორღაც იძულებით იჩინა თავი. ადამიანს, მის აზროვნებას, საქმე აქვს უშუალოდ „გაადამიანურებულ სინამდვილესთან“, ხოლო, რომ მივიღოთ ასეთი სინამდვილე, ამისათვის და მხოლოდ ამისათვის უნდა დავუშვათ სხვა სინამდვილე, რომელშიც წესრიგის შეტანის შემ-

¹¹⁴ Прагматизм, стр. 150.

¹¹⁵ იქვე, გვ. 148.

დეგ თავს იჩენს პირველი. ჩვენს მსჯელობებში გამოთქმული სინამდვილე თავისუფალი შემოქმედების შედეგია. ჩვენ ვქმნით როგორც ქეშმარიტი, ისე მცდარი მსჯელობის სუბიექტს¹¹⁶.

ნურაფერს ვიტყვით ჭერჯერობით წინააღმდეგობაზე პრაგმატიზმთან ამ პუნქტში. უმჯობესია ვნახოთ, მანამდე, პრაგმატიკის მეთოდი „მოქმედებაში“.

არსებობს ერთი სინამდვილე და იგი იქმნება ადამიანის გარემოსთან საქმიანი, პრაქტიკული კონტაქტის პირობებში. ეს სინამდვილე ყოველთვის მიზანშეწონილია, ვინაიდან მიღებულია გარკვეული მიზნის რეალიზაციის შედეგად, კონსტრუირებულია გარკვეული მიზნით. ამით გარკვეულია შემეცნების როლი და ადგილიც ამ სინამდვილის კონტექსტში. შემეცნება ხომ ადამიანის გარემოსთან პრაქტიკული კონტაქტის ერთ-ერთი ფორმაა და, ამდენად, გარკვეული აზრით თვითონ ქმნის ამ სინამდვილეს. შემეცნება გარკვეული მიზნით ინსტრუმენტებზე (აზრებზე) და ინსტრუმენტებით ისეთი ოპერირებაა, რომელმაც თვალსაჩინო შედეგებამდე უნდა მიგვიყვანოს. ეს შედეგები უნდა უპასუხებდნენ მიზანს. აზრების (ინსტრუმენტების) ნათელყოფი პრაგმატიკის მეთოდი გვეტყვის: მათზე (აზრებზე, ინსტრუმენტებზე) უნდა ვიმსჯელოთ იმის მიხედვით, თუ როგორ ასრულებენ ისინი თავიანთ წინასწარდანიშნულებას, რომელ თვალსაჩინო შედეგებამდე მივყავართ მათ. თუ შედეგები სწორედ ნავარაუდევი შედეგები აღმოჩნდნენ (ამას ისევ გარემოსთან პრაქტიკულ კონტაქტში დავადგენთ), მაშინ ინსტრუმენტები, აზრები ამართლებენ თავიანთ დანიშნულებას, ე. ი. ამართლებენ თავიანთ თავს, შეგვიძლია ამას ქეშმარიტებაც ვუწოდოთ, ვუწოდოთ „მტკიცების გარანტიაც“, მთავარი ისაა, რომ მითითებული ვითარება იკავებს ტრადიციული ქეშმარიტების ადგილს. ქეშმარიტებასთან გვაქვს საქმე, თუ, თვალსაჩინო შედეგები უპასუხებენ, შეესატყვისებიან მიზანს, თუ ისინი აკმაყოფილებენ მოთხოვნილებას, რომლისთვისაც „იმუშავეს“ ინსტრუმენტებმა. ქეშმარიტება შეიძლება არსებობდეს „ბოლოში“, როცა გაირკვა შედეგი. ქეშმარიტება ვიცით მაშინ, როცა ვიცით „საბოლოო პროდუქტები“, კერძოდ, როცა ვიცით, თუ რამდენად საიმედოდ და სასარგებლოდ იმუშავეს ჩვენმა აზრებმა¹¹⁷.

პრაგმატიკის მეთოდი თავისი ბუნებით ისეთია, რომ აღარ ტოვებს ადგილს თეორიისათვის, რომელიც მალა დადგებოდა

¹¹⁶ Прагматизм, стр. 155—157.

¹¹⁷ The philosophy of John Dewey. The Library of living philosophers, vol. I, Evanston and Chicago. 1939, p. 154.

ყველა თეორიაზე, მსაჯულის როლში გამოვიდოდა. ჯემსი პირდაპირ წერდა, რომ პრაგმატიზმს არა აქვს არავითარი ურყევი პრინციპი, არავითარი თეორია: იგი მხოლოდ მეთოდია, რომელიც ამართლებს „ჩვენი ცდის ნაკადში მომუშავე ყოველივე სასარგებლოს“ (ПРАГМАТИЗМ, стр. 38—39). ფერდინანდ შილერი თავის ჰუმანიზმზე იტყოდა, რომ „იგი იმდენად მომთმენი და დემოკრატიულია, რომ უფლებას აძლევს ყველა ადამიანს ჰქონდეს თავისი საკუთარი ჰუმანიტება და იყოს მსაჯული თავისი საკუთარი ცდის¹¹⁸. მეთოდის ერთგული პრაგმატიზმი ამაზე უფრო თანმიმდევრული არასოდეს არ იქნება. თუ ამის შემდეგ კიდევ დარჩა რაიმე სათქმელი პრაგმატიზმს, იგი უნდა მდგომარეობდეს შემდეგში: 1) გააცნობიეროს ადრინდელი ფილოსოფიური ნაზრები, გაარკვიოს მასში წამყვანი, დანიშნულებითი მხარე, გაამართლოს და თავისი ადგილი მიუჩინოს ფილოსოფიის ისტორიაში ყველა სისტემას;

2) გაანალიზოს შემეცნების აპარატი და დაინახოს ყველა ინსტრუმენტში მეთოდის გამართლება;

3) გაამართლოს თავისი მეთოდი, როგორც „მომავლის მეთოდი“.

თუ არ გავითვალისწინებთ მეთოდის მომზადების წინა ცოდვებს, ამ და მხოლოდ ამ გზით შეინარჩუნებდა პრაგმატიზმი ერთგვარ წონასწორობას. ყოველი კატეგორიული დანაბატი წარმოდგენილი კონტექსტისადმი დაარღვევდა წონასწორობას, ექვის ქვეშ დააყენებდა თვით მეთოდის უფლებამოსილებას.

ენახოთ, როგორ გამოიყურება ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიული „მასალა“ პრაგმატიკტული მეთოდის ასპექტში, როგორ შეფასდებიან ფილოსოფიური სისტემები.

იდეალიზმი და მატერიალიზმი, ინტელექტუალიზმი და ემპირიზმი ტონს აძლევენ ძირითადად მთელი ფილოსოფიის ისტორიას. დომინირებს ძირითადად ორი სუბსტანციის ცნება — მატერიისა და ღმერთისა. ინტელექტუალიზმი და იდეალიზმი ძირითადად ერთი ნიშნით გამოდიან და უკავშირდებიან ღმერთის აღიარებას, მატერიალიზმი და ემპირიზმი ენათესავენთან ერთმანეთს და უკავშირდებიან მატერიისა და ფაქტიურის აღიარებას. რა შეიძლება ითქვას ან ერთზე, ან მეორეზე? პრაგმატიკტი იტყვის: არავითარი განსხვავება არ არსებობს სინამდვილის ორგვარი საწყისით ახსნას შორის; ერთით ავხსნით, თუ მეორეთი, სამყარო მაინც დასრულებული გამოგვივა, ხოლო დასრულებულ სამყაროში არც

¹¹⁸ F. C. S. Schiller, *Must philosopher disagree?* London, 1934, p. 183.

ღმერთსა და არც მატერიას არ შეიძლება სხვა ღირებულება გა-
აჩნდეს, გარდა თვით ამ ქვეყნისა. განსხვავება უნდა დავიჭიროთ
მიზანში, რომელიც გაუცნობიერებლად თან ახლდა ახსნის ორ-
თავე შესაძლებლობას. მექანიკები (ჯემსი მათ მატერიალისტებ-
საც უწოდებს) „პესიმისტურ ტიპს“ ანხორციელებდნენ და ამჟღავ-
ნებდნენ ინტიმურ სიყვარულს ფაქტებისადმი. ამ შემთხვევაში
მატერიის ცნება ხელსაყრელია, ვინაიდან იგიც (მატერია) ფაქტი-
ვით ინერტულია. იდეალისტი-ინტელექტუალისტი ოპტიმისტია, მას
სჯერა უფრო მაღალის, მარადიულის, რომელიც არ მოაკლებს წეს-
რიგს სამყაროს, ასეთი შეიძლება იყოს ღმერთი. იგი არის იმის
გარანტია, რომ სამყაროს რაც არ უნდა დაემართოს, აღამიანთა
მოდგმა მაინც არ გაიწირება. მართალია, მატერიალიზმს აკლია
„რელიგიური ელემენტი“, ხოლო იდეალიზმს ფაქტებისადმი სი-
ყვარული, მაგრამ ისტორიულად მათ თავიანთ მიზანს მიაღწიეს და,
ამდენად, გამართლებული არიან¹¹⁹.

აქ გასათვალისწინებელია ორი მომენტი. ჯემსმა თავიდან გა-
ნაცხადა, რომ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობანი იქმნებოდნენ
აღამიანთა ხასიათებისა და ტემპერამენტების შესატყვისად. შემდეგ
იძულებული გახდა დაემატებინა, რომ „ტემპერამენტები იმეორე-
ბენ ერთმანეთს“, რის გამოც „იმდენი ფილოსოფია“ როდი გვაქვს,
რამდენიც იყო ფილოსოფოსი. ფილოსოფიას დღემდე შემოუნ-
ახავს ოთხი განუმეორებელი ტემპერამენტი — პლატონი, ლოკი,
პეგელი და სპენსერი. არ გმორიცხავს ჯემსი იმასაც, რომ მომ-
ავალმა შეიძლება „ახალი განუმეორებელი ტემპერამენტი“ წარმო-
შოს¹²⁰. თუ არ ჩაუთვლით ჯემსს „გზიდან გადახვევად“ ტემპერ-
ამენტების გამეორების შემოტანას, ამით პრინციპულად ისიცაა ნა-
თქვამი, რომ მომავალი ე. წ. „განუმეორებელი ტემპერამენტი“ შე-
იძლება მატერიალისტი, შეიძლება იდეალისტი ან, ვთქვათ, პრაგ-
მატისტიც აღმოჩნდეს. მთავარია, რომ უფლება დატოვებულია
ყველასათვის და პრაგმატისტული მეთოდის გამართლებაც „თავისი
კალაპოტით“ მიდის.

ის, რასაც ეუწოდებთ ჭანსად აზრს და რაც აზროვნების გაბატო-
ნებულ მეთოდად იწოდება დღესაც, მიუხედავად იმისა, რომ უზო-
მოდ განვითარებული მეცნიერება ახალ მეთოდებს გვთავაზობს,
შექმნილია ჩვენი შორეული წინაპრების გარკვეულ მოთხოვნილე-
ბებზე პასუხად და ნიშნავს „ცნებათა შეკრულ სისტემას“. ეს სის-
ტემა წარმოადგენდა და წარმოადგენს „სააღრიცხვო წიგნს“, რომ-
ლითაც ვაწარმოებთ „ჩვენი გრძნობადი შთაბეჭდილებების აღრი-

¹¹⁹ Прагматизм, стр. 63, 69.

¹²⁰ Прагматизм, стр. 11—12.

ცხვას“. ჟანსალმა აზრმა შემოინახა ცნებები: ნივთი, იგივეობა, განსხვავება, გვარი, სული, სხეული, დრო, სივრცე, სუბიექტი, ატრიბუტი, მიზეზობრივი მოქმედება, აზრის სამყარო, სინამდვილე. კანტს ისინი აპრიორულად მიაჩნდა, ნამდვილად კი ხელოვნური ქმნილებანია, რომელთაც ავალიათ იმუშაონ. სხვადასხვა მომხმარებლის ხელში ეს ცნებები სხვადასხვა მიზნით მოიხმარებიან და, ამდენად სხვადასხვა შედეგებსაც იძლევიან¹²¹. ისინი კვლავ დატოვებული არიან პრაგმატიზმის მიერ, მხოლოდ საჭიროა მათი გაცნობიერება, როგორც დანიშნულებებისა:

როგორც ჩანს, პრაგმატიზმის მეთოდი აქაც არ ღალატობს თავის თავს.

ასევე შეიწყნარებს პრაგმატიზმი თვალსაზრისებს, რომლებიც მოქმედებას განიხილავდნენ ან როგორც მიზანშეწონილს, ან როგორც მექანიკურს; დატოვებულია უფლება სამყაროს ერთიანობის გამოხატვისა ისეთი უზოგადესი გვარეობითი ცნებებით, როგორიცაა „ყოფიერება“, „აზრის ობიექტი“, „იდეა“ და „ცდა“, მხოლოდ პრაგმატისტული ამორჩევის საფუძველზე.

ბოლოს პრაგმატისტული მეთოდი აღექვატურად გამოითქმის იტალიელი პრაგმატისტის პაპინის ენაზე: „პრაგმატიზმი მოთავსებულია ჩვენს თეორიებს შორის როგორც სასტუმროს დერეფანი“¹²². დერეფნის არსებობა არ ართმევს დამოუკიდებლობას საცხოვრებელ ოთახებს, ეს უკანასკნელნი კი საჭიროებენ დერეფანს.

პრაგმატიზმის გნოსეოლოგიის სურათი არ იქნება დასრულებული, თუ არ გავითვალისწინებთ ჩიკაგოს სკოლის მიღწევებს, რომელსაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ამ სკოლას უფრო ლოგიკური გაუხდია თურმე პრაგმატიზმი, გაუნთავისუფლებია იგი თანდაყოლილი წინააღმდეგობებისაგან.

ჯონ დიუი იწყებს იმით, რომ ახასიათებს შემეცნების თეორიის აგებისათვის ცნობილ გზებს; ერთი გზა გამოდის აზრისა და სინამდვილის სფეროთა უკიდურესი გათიშვის ფაქტიდან და შემდეგ ცდილობს მათ შერიგებას. მეორე გზა („ლოგიკური საშუალო“) უშვებს დამატებით მესამე სფეროს (სიტყვები, გამოთქმები) არსებობას და მის საშუალებით ცდილობს პირველი ორის შორიგებას. მესამე გზა (ფიზიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური straitjacket) მართალია აღიარებს ორ „რეალ-ტიპს“, მაგრამ მეორე (გონება, აზრი) გამოჰყავს პირველიდან; „გონება არსებობს, როგორც სულიერი გამოვლინება ორგანულად სპეციალიზებული „რეალობისა“. ასეთ შემთხვევაში „ორგანულად სპეციალიზებული“ რეალო-

¹²¹ Прагматизм, стр. 108.

¹²² იქვე, გვ. 39.

ბის შესწავლა ერთსა და იმავე დროს უნდა ნიშნავდეს შესწავლას მატერიალურისა, ორგანულისა, სულიერისა და თვით შემეცნებისა ც თავისთავად¹²³.

საქმე იმაშია, რომ სამივე შემთხვევაში წინასწარდაშაგებანი შემოტანილია არა დაკვირვების გზით, უკეთ წამოყენებული პოსტულატები განეკუთვნებიან არა დაკვირვებად სფეროს. მაგრამ არსებობს დაკვირვებადი სფერო და ასევე—დაკვირვების შედეგად მიღებული პოსტულატებიც კვლევის ცალკეული სფეროებისათვის. მათი გათვალისწინება აუცილებელია და შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ იგივე პოსტულატები დააფუძნებენ შემეცნების თეორიასაც. წინააღმდეგ შემთხვევაში აღნიშნული გზებით სიარული საკითხს კვლავ გადაუწყვეტელს ტოვებს.

მთავარ ყურადღებას იპყრობს ისეთი დაკვირვებადი სფერო, როგორიცაა ჩვენი ქცევა (behavior). მასზე დაკვირვება, ან მისი პირველი გამოკვლევა გვაძლევს უტყუარ პოსტულატებს. ჩვენ ვიგებთ, რომ სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა და ფაქტიური კვლევის სფერო. შევიტყობთ იმასაც, რომ ამ სამყაროს აქვს ნაწილი, რომელიც ორგანიზმებად იწოდება, ხოლო თვით ჩვენ — ადამიანები ორგანიზმებს განეკუთვნებით. შემდეგ დავადგენთ (ასევე დაკვირვებით), რომ ადამიანთა ქცევა-მოქმედება სხვა არაფერია, თუ არა და ორგანულ-გარემოებრივი მოვლენა, ხოლო შემეცნება, როგორც ასეთი, ორგანულ გარემოებრივი ქცევა¹²⁴. ჭერჭეროვით საქმე გვაქვს შემეცნებასთან, როგორც კვლევასთან, რომელსაც ანხორციელებს ადამიანი სხვადასხვა მეცნიერების გზით. აქ შემეცნება, ცხადია, ქცევის ერთ-ერთი ტიპია და ამდენად, დაკვირვებადია. ცხადია ისიც, რომ როგორც ქცევა, იგი ადგენს თავის ობიექტს; იგი ორგანულ-გარემოებრივია, და დაკვირვებადად მოიცავს თავის ობიექტს, გარემოებრივს. კვლევის კერძო სფეროებისათვის. ამ მოძღვრების მუქზე სრულიად დაკარგეს მნიშვნელობა ძველებურად გაგებულმა ობიექტებმა, რომლებიც იყვნენ პირველადნა და ცდის მაორგანიზებელი. კვლევა თავისუფალია (ამას დააზუსტებს ცნებები კონტექსტისა და ტრანსაქციისა, რომელსაც დიუი შემდეგ შემოიტანს) და, ამდენად, „ობიექტი“ არის იმავე დროს „სუბიექტი“.

ორგანულ-გარემოებრივი, ან „სუბიექტურ-ობიექტური“. დაკვირვებადია, ხოლო დაკვირვებადი დრო — ვრცეულია¹²⁵. და

¹²³ Knowing and known, p. 83.

¹²⁴ იქვე, გვ. 84.

¹²⁵ იქვე, გვ. 86-87.

ესეც მხედველობაშია მისაღები დიუის ეპისტემოლოგიურ სიახლეთა შორის.

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

რა შინაარსს ატარებს საქმე—ტრანსაქცია დიუისთან.

ცნობილია, რომ სინამდვილეში ჩვენ ვლაპარაკობთ მოქმედებაზე სხვადასხვა მნიშვნელობით. ერთ შემთხვევაში ჩვენ ვგულისხმობთ მოვლენების დაძაბულ ადგილგადანაცვლებას (საკუთრივ აქცია) დროში, მეორე შემთხვევაში გვესმის ურთიერთმოქმედება ორ ნაწილას ან საგანს შორის, როცა ერთი მეორეზე ზემოქმედებას და პირუკუ (interaction), სხვა შემთხვევაში ლაპარაკია ტრანსაქციაზე. დარჩენილია კიდევ მოქმედების, როგორც თვითმოქმედების, გაგება წინა მეცნიერული შეხედულებებიდან. აქ თვითმოქმედება მიწერილი აქვს საწყის ელემენტებს — სულს, აზრს, ერთეულ სუბიექტს, ენერგიას, ძალას და სხვა. მოქმედების ეს სახე დიდი ხანია დაგმო მეცნიერებამ, ხოლო საქმის — ტრანსაქციის ცნებამ ერთხელ და სამუდამოდ უნდა განდევნოს იგი.

ტრანსაქცია ადამიანის მოქმედებაა გარემოებასთან ურთიერთობაში. ყოველივე ადამიანური გარემოსთან ურთიერთობაში შენაძენია და ამდენად ტრანსაქტიულია¹²⁶. ტრანსაქტიულ ვითარებაში არაა დიფერენცირებულად წარმოდგენილი გარემო და მოქმედი ადამიანი, აქ არ შეიძლება არსებობდეს განმსაზღვრელი და განსაზღვრული. შემეცნება, რომელ ინსტანციაშიც არ უნდა განვიხილოთ იგი — როგორც ფაქტიური ვითარების შემეცნება, თუ როგორც შემეცნების შემეცნება, ყოველთვის საქმე გვექნება ან თვით ტრანსაქციასთან, ან ტრანსაქტიულ მოვლენასთან. მაშინ შემეცნების მიმართ ვიტყვით იმასვე, რასაც საერთოდ საქმის მიმართ: ის უნდა იყოს აღწერის და სახელდების ისეთი სისტემა, რო-

¹²⁶ Knowing and known, p. 72—73.

მელიც წარმოგვიდგენს მოქმედების (შემეცნების — ვ. გ.) ასპექტ-სა და ფაზებს ისე, რომ არ მოიშველიებს დახასიათებებს საბო-ლოო „ელემენტებისა“, ან მოსალოდნელ და იზოლირებულ „არ-სებობებს“ ან „რეალობებს“. მოკლედ, საკუთრივ შემეცნების თეორიული სფეროც უნდა გაიკვეს იმავე მეთოდის საშუალებით, რომელსაც ყველგან წარმატება ჰქონდა ბუნებისმეტყველურ მეც-ნიერებაში. „საკმარისად მოახლოვებულია პირობები, წერს დიუი, რომ შემეცნება შემეცნების შესახებ კულტურული, ფსიქო და ფი-ზიოლოგიური გამოკვლევებით გავხადოთ უფრო პრაქტიკული და გამოყენებითი“¹²⁷. არც ერთ კონკრეტულ მეცნიერებას არ უძებ-ნია თავისი ობიექტი კვლევის ფარგლებს გარეთ, ხოლო შემეცნე-ბის თეორიას არა აქვს უფლება გაყოს კვლევა ორ დამოუკიდებელ ნაწილად. უკეთეს შემთხვევაში, თავისი კვლევის ფარგლებს გა-რეთ გაუსვლელად მან უნდა მოახდინოს მეცნიერული შემეცნების ფაქტის კონსტატირება, მიუთითოს და აღწეროს შექმნილი ვითა-რება. ამ ვითარების დამატებითი დახასიათებისათვის დასჭირდა დიუის ახალი ცნების კონტექსტის შემოტანა. დიუი მიიჩნევს, რომ ამ ზოგად სიტყვას დიდი მნიშვნელობა აქვს და დიდი იმედების მომ-ცემია ტრანსაქციულ შეხედულებაში¹²⁸.

ერთ შემთხვევაში დიუი კონტექსტს უწოდებს აზროვნების წანამძღვარს, მომამზადებელს, (background of thinking), ხოლო მეორე შემთხვევაში „სელექტიურ სასარგებლოს (selectiv inte-
rest)¹²⁹. მთავარი ისაა, რომ დიუის მასში ესმის ისეთი ორგანული ელემენტი აზრში, რომელიც ამომრჩეველია ან რომელით ამორ-ჩევის შესაძლებლობა აქტუალურს ხდის თვით აზრს. იყოს რაიმე ობიექტური აზროვნებაში, იტყვის დიუი, ნიშნავს გააჩნდეს მას გარკვეული სახე „სელექტიურად სასარგებლო“ მოქმედებისა. მაგრამ იგი საკუთრივ აზრის შინაარსს არ ემთხვევა, იგი უკეთეს შემთხვევაში ტრანსაქციული მოქმედების სახეა, რომელიც შინა-არსის არჩევისას თვისობრივ ანაბეჭდს ტოვებს მასზე¹³⁰.

საინტერესოა, რაღაა მაშინ შინაარსი? (meaning). მასზე დი-უი იტყვის, რომ იგი ისე გაუგებარი და ორაზროვანია, რომ მისი მოხმარება თითქმის უკვე აღარ შეიძლება. მართლაც, დიუი ყო-ველგან გაურბის მის მოხმარებას; სამაგიეროდ მის ადგილზე ფარ-

¹²⁷ Knowing and known, p. 87.

¹²⁸ იქვე, გვ. 292.

¹²⁹ Dewey John, Context and thought, Berkley — California, 1931, p. 212.

¹³⁰ იქვე, გვ. 216—217.

თოდაა წარმოდგენილი „აზრის ობიექტი“, რომელიც ამორჩეულია და აქვს დანიშნულება¹³¹.

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

რაკი გზის მაჩვენებელი ტერმინები გააზრებულია, შეიძლება ახლებურად შეფასდეს ყველა სხვა გნოსეოლოგიური ტერმინიც, რომელიც კიდევ შეიძლება დარჩეს ტრანსაქციული შემეცნების თეორიაში. ვერ გავითავისუფლებთ თავს, მაგალითად, „ფაქტისაგან“; ამიტომ იგი უნდა განისაზღვროს ტრანსაქტიულად. ფაქტია ისეთი რამ, რაც ერთნაირად ეხება შემეცნების ოპერაციას და შემეცნებულს. ფაქტი აღარაა ფაქტი, იზოლირებული შემეცნებისაგან. ასევე ითქმის „სიტუაციაზე“ — იგი მოვლენაა როგორც კვლევის ობიექტი, ამასთან ტრანსაქტიულად განხილული მთელი ობიექტი, რომელიც არ შეიძლება აღებულ იქნას, როგორც იზოლირებული გარემო. იგი კვლევის სუბიექტსაც გულისხმობს.

პირობითად უნდა დავტოვოთ ცნებები „ქცევა-აგენტი“ და „ქცევითი საგანი“, „შემეცნება“ და „შემეცნებელი“. პირობითად იმიტომ, რომ ისინი ანაწევრებენ მთლიან ორგანულ-გარემოებრივ ვითარებას. კერძოდ, როცა ვლაპარაკობთ „ქცევა-აგენტზე“, მხედველობაში გვაქვს ტრანსაქციული მოქმედების მხოლოდ ერთი მხარე — ქცევითი ორგანული მოქმედება. აქაც სიფრთხილეა საჭირო, გვეტყვის დიუი, რათა „აგენტში“ არ ვიგულისხმოთ მოქმედი; ამ ცნებაში იგი უფრო „რეაგენტის“ მნიშვნელობით მოიხმარებაო. ცნება კი „ქცევითი საგანი“ გულისხმობს საგნის „გარემოებრივ სპეციალიზაციას“, რაც ქცევით ტრანსაქციაში მყოფ აგენტს ეხება¹³². ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როცა ერთ დაკვირვებად ქცევას ვთიშავთ ორად და ერთ მათგანს შემეცნებას. ((knowing)) ვუწოდებთ ტრანსაქტიულად დაკვირვებად ქცევის ორგანულ ფაზას, ხოლო მეორეს — შემეცნებულს (known) ამავე ქცევის გარემოებრივ ფაზას¹³³. ამას უნდა დაემატოს ისიც, რომ ტრანსაქციულ სისტემაში „შემეცნების“ (knowing) ადგილზე უკეთესი კანდიდატია მთლიანად ტრანსაქციული ცნება—კვლევა (inquiry), რომელიც knowing-ისამებრ არ მოგვაგონებს რაღაც „სულიერს“. იგივე კვლევამ შეიძლება შეითვისოს კიდევ მთელი

¹³¹ Knowing and known, p. 297.

¹³² იქვე, გვ. 74.

¹³³ იქვე, გვ. 297.

ორგანულ-გარემოებრივი ქცევა თვით „შემეცნებულის“ ჩათვლით¹³⁴.

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

ასე გამოიყურებოდა ზოგადად დიუის ინსტრუმენტალისტური დანამატი პრაგმატიზმის კლასიკურ შემეცნების თეორიაზე. როგორც თავიდან აღვნიშნეთ, დიუიც ვერ გაექცევა პოსტულატს, რომელიც გამოიხატა ისეთი გარემოს (სამყაროს) დაშვებაში, რომლიდანაც უნდა აწარმოოს „ამორჩევა“ და ამორჩეულის წესრიგში მოყვანა საქმიანმა შემეცნებელმა სუბიექტმა. რაკი ასეთი გარემო დაშვებულია, შემდეგ შეიძლება ყველა ეპისტემოლოგიური პრობლემა გადაწყდეს უმისოდ; შემეცნების თეორიას საქმე აქვს მხოლოდ ურთიერთგანუყრელ სუბიექტ-ობიექტთან, მისგან იწყებს, გაარკვევს შემეცნების დანიშნულებით მხარეს და ამით საერთოდ ცოდნის ბუნებასაც. იმის გარდა, რომ ცოდნას აქვს დანიშნულება წარმატებით ემსახუროს ორგანიზმს გარემოსთან შეგუების პროცესში, არ შეიძლება მოიძებნოს მეტი კრიტერიუმი ცოდნის არსებობის გასამართლებლად, საერთოდ, კერძოდ მისი ჭეშმარიტად არსებობის გასამართლებლად. ამდენად, პრაგმატიზმის მეთოდი თავისი პირვანდელი სახით დიუის ეპისტემოლოგიითაც გამართლებულია და დატოვებულია ძალაში.

უდავოა, რომ ეს მეთოდი აფუძნებს პლურალიზმს ჭეშმარიტების საკითხში, ვინაიდან უდავოა, რომ ამ მეთოდის მიხედვით მთავარია აზრის დანიშნულებითი მხარე და, ამდენად, სხვადასხვა დანიშნულების მქონე აზრი სხვადასხვა შინაარსისადაც აღმოჩნდება; უკეთ, სხვადასხვა მომხმარებლის ხელში „ერთი და იგივე კატეგორიაა“ (ნამდვილად მხოლოდ სიტყვა) სხვადასხვა შინაარსს იძენს. თუ ყველა შინაარსი შესატყვისი აღმოჩნდება ყველა შესაბამის და-

¹³⁴ Knowing and known, p. 295.

ნიშნულებასთან, მაშინ ისინი ყველანი თანაბრად ქეშმარიტნი იქნებიან, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის ენაზე შეიძლება წარმოდგენილ იქნას ერთი ნიშანსიტყვით.

პრაგმატიზმმა თავისი მეთოდი წამოაყენა როგორც „მომავლის მეთოდი“. ეს პირველ რიგში უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ ადამიანთა მეცნიერული თუ ფილოსოფიური მოღვაწეობა, რომელიც მანამდე გაუცნობიერებლად ეყრდნობოდა ამ მეთოდს, ამიერიდან შეგნებულად უნდა იმძლვარებდეს მას, მეთოდის შეგნებული გამოყენება კი შესაძლებელს გახდის, აღარ გამეორდეს ზოგიერთი უნაყოფო ფილოსოფიური სისტემა. ეს მეთოდი თავის ბუნებით დოგმატიზმის საპირისპირო — ინიციატივის მეთოდია. ამ მეთოდის საფუძველზე მიღწეული შედეგები არ შეიძლება იყვნენ ნაკარად აუცილებელნი და საყოველთაონი.

ახლა შეიძლება დაეუბრუნდეთ კითხვას: ინარჩუნებს კი პრაგმატიზმი წონასწორობას თავისი მეთოდის შიგნით? თუ ეს მეთოდი პრაგმატიზმმა შემუშავა მომავლის კვლევა-აზროვნების რეცეპტად, მაშინ უფლება გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ ამ მეთოდით „მკურნალობის“ ნიმუშს თვით პრაგმატიზმი უნდა წარმოადგენდეს. კერძოდ, პრაგმატიზმმა თავი უნდა დააღწიოს პარადოქსს, რომელსაც ბადებს პლურალიზმი ქეშმარიტების საკითხში — იქადაგოს ქეშმარიტების მრავალთანობა ისე, რომ აუცილებელი არ გახადოს ერთი ქეშმარიტება; უკეთ, პრაგმატიზმი არ უნდა მოიხმარდეს დებულებებს, რომელთაც ექნებოდა აბსოლუტური, საყოველთაო ქეშმარიტების ძალა—პრეტენზია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ან ძალა უნდა დაეკარგოს თვით მეთოდს, ანდა გადაკეთდეს ისე, რომ თვით ერთი სისტემის შიგნით შეათავსოს გნოსეოლოგიური მონიში პლურალიზმთან.

გველისხმობთ, რომ „სასარგებლო შედეგთა მეთოდის“ შემოტანით პრაგმატიზმმა უკვე ერთი საყოველთაო პრინციპი შემოგვაპარა, რომელიც მიუთითებს სრულიად გარკვეულ აუცილებელ ვითარებაზე. გ ვ ს უ რ ს თ უ ა რ ა გ ვ ს უ რ ს, გ ვ ა ი ნ ტ ე რ ე ს ე ბ ს თ უ ა რ გ ვ ა ი ნ ტ ე რ ე ს ე ბ ს, თურმე ამ ვითარებას თავს ვერ დავალწევთ, ყოველივე ადამიანური ერთადერთ სწორ ახსნას ამ მეთოდით ღებულობს. აზრის ენაზე გამოთქმული ეს ვითარება არ შეიძლება არ იყოს საყოველთაო ქეშმარიტების პრეტენზიის მქონე. თუ ერთი „გამონაკლისი“ დაშვებულია, თანმიმდევრობა მოითხოვს დაშვებულ იქნას მსგავსის შესაძლებლობა მაინც საერთოდ აზრის სფეროში. მაგრამ ეს ერთადერთი „გამონაკლისი“ როდია პრაგმატიზმთან; პრაგმატიზმი ვერ დარჩა როგორც მხოლოდ

„წმინდა მეთოდი“, მას აქვს თეორია, რომელიც უპირისპირდება სხვას.

შევხვით პრაგმატიკაზე ზოგიერთ კატეგორიულ მტკიცებას. ვ. ჯემსი წერდა, რომ არ შეიძლება არავითარ შემთხვევაში ვილაპარაკოთ სამყაროს ერთიანობაზე რაიმე ობიექტური ნიშნით, მხოლოდ „შინაგანი მე“, დრო და სივრცე ქმნიან ერთიანობას. სამყარო მოგვაგონებს „რესპუბლიკურ ბანკეტს, სადაც არსის ყველა თვისობრიობანი აღიარებენ ურთიერთ ჩაურევლობას, მაგრამ მოთავსებული არიან დროისა და სივრცის ერთი მაგიდის გარშემო“¹³⁵.

ჟ. დიუი ამტკიცებდა, რომ არ არსებობენ „ობიექტური კავშირები“, რომლებიც საგანთა ერთიანობას დაედებოდნენ საფუძვლად. კავშირებს ქმნის აზროვნება. „მეს“ შეაქვს მოვლენათა ქაოსში გამაერთიანებელი კავშირები ანუ საშუალო წევრები“¹³⁶. მსგავსი კატეგორიული ფორმის მტკიცებები იშვიათობას არ წარმოადგენენ პრაგმატიზმთან. რა შეიძლება ითქვას მათ შესახებ? თუ ამ დებულებათა ქვეშარიტებისათვის „საქმიანი“ ვითარების გათვალისწინებას ვარაუდობს პრაგმატიზმი, მაშინ აღმოჩნდება, რომ მსგავსი დებულებანი ყველასათვის ერთგვარად არ „იმუშავებენ“. ამდენად, საჭირო გახდება ყველა დებულებისათვის მსჯელობა-დანართი: დებულება „მუშაობს“ და ქვეშარიტია მხოლოდ ვიღაცისათვის. თუ პრაგმატიზმი ამას არ მიმართავს, ისლად გავრჩენია ვთქვათ, რომ ამ შემთხვევაში მეთოდი დავიწყებულია და დებულებანი საყოველთაო მნიშვნელობით არიან წამოყენებული, რისი უფლებაც პრაგმატიზმს არ ჰქონდა.

გასათვალისწინებელია ერთი სავარაუდო არგუმენტი პრაგმატიკაზე მხრიდან: პრაგმატიზმის მეთოდი ხომ ამართლებს ყველა არსებულ და მოსალოდნელ აზრს, რომელიც „იმუშავებს“; მაშინ შეიძლება მის სისტემაშიც თავი იჩინოს სხვადასხვა, თუნდაც ურთიერთგამომრიცხავმა, თვალსაზრისებმა, მაგრამ ეს აღარ იქნება წინააღმდეგობა, ვინაიდან წინასწარ მეთოდმა შესაძლოდ ჩათვალა მსგავსი ვითარება. ნამდვილად კი ამ არგუმენტით პრაგმატიზმი ვერასაბუთებს თავის თანმიმდევრულობას. მეთოდი მომზადდა როგორც აბსოლუტური ქვეშარიტებისაგან თავის დაღწევის საშუალება. ის, რაც ფილოსოფიის ისტორიაში აბსოლუტური ქვეშარიტების სახელით იყო ცნობილი, პრაგმატიზმის მეთოდით ჩამოქვეითებულია ერთ-ერთ „რიგით“ ადამიანურ ქვეშარიტებამდე, რო-

¹³⁵ Прагматизм, стр. 310.

¹³⁶ Д. Дьюи, Психология и педагогика мышления, Берлин, 1922 г. стр. 73.

მელსაც აღარ აქვს უფლება იყოს საყოველთაო. ამის შემდეგ აბსოლუტიზმმა რა ფორმითაც არ უნდა იჩინოს თავი, წინააღმდეგობაში მოექცევა მეთოდთან. ეს ცნობილია თვით პრაგმატიკებისთვისაც და ამიტომ იძულებული არიან ეძებონ თავისებური გამოსავალი. აკრიტიკებდა რა ინტელექტუალიზმს, ჯემსი იძულებული იყო ელიარებინა: ვიდრე ვლაპარაკობთ, ინტელექტუალიზმი ვითარების ბატონ-პატრონად რჩება. ცხოვრებისაკენ დაბრუნება უნდა მოხდეს არა ლაპარაკით, არამედ მოქმედებით; უნდა დავუჩუდეთ, არ უნდა მოვისმინოთ სიტყვების შინაარსი და ამით ცხოვრების წიაღზე დავდგებითო. ცხადია, სახარბიელო გამოსავალს ვერ გვთავაზობს ჯემსი, მაგრამ მდგომარეობა სწორად აქვს შეფასებული.

ჯონ დიუი ამტკიცებდა, რომ მსგავსი თვალსაზრისები აღმოცენდებიან მხოლოდ მსგავსი საქმიანი ვითარების საფუძველზე. მაგრამ საზოგადოება დანაწევრებულია სხვადასხვა „მოსაქმე“ ჯგუფებად და ამიტომ შედეგადაც მრავალი თვალსაზრისები გვაქვს. დიუი იმასაც იტყვის, რომ „სხვადასხვა კლასებს არ შეუძლიათ სხვადასხვაგვარად არ უყურონ საგნებს“. ან უნდა დავტოვოთ ძალაში არსებული ვითარება, ან კიდევ უნდა მოხდეს საზოგადოებრივი ჯგუფების დაახლოება აღზრდის საშუალებით. ჯგუფების ერთობლივი მონაწილეობა კი მოქმედებაში გარანტია იქნება ერთგვაროვანი იდეის, თვალსაზრისის გაბატონებისათვის¹³⁷.

აქაც ცხადია, რომ დიუი გრძნობს „საყოველთაო იდეის“ აუცილებლობას. მდგომარეობიდან გამოსავლის ძიება აუცილებელი შეიქმნა. პრაგმატიზმის მეთოდის ძალაში დასატოვებლად კი ამ შემთხვევაში ჯემსის მიერ მითითებული გამოსავალი გაცილებით უფრო ლოგიკურად გამოიყურება.

აღნიშნული წინააღმდეგობა არაა ერთადერთი პრაგმატიზმში. თუ მასზე პირველად შევიჩერდით, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მეთოდის დაფუძნების მხოლოდ ამ ეტაპზე შეიძლება ჰქონოდა პრაგმატიზმს თანმიმდევრულობის ყველაზე დიდი პრეტენზია. სხვა შემთხვევაში წინააღმდეგობანი თითქმის შეგნებულად არის დატოვებული.

პრაგმატიზმი რომ იცავს სუბიექტურ იდეალისტურ და აგნოსტიკურ თვალსაზრისს ფილოსოფიაში, ეს თითქმის საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია. თვით ბურჟუაზიული ფილოსოფიის პოზიტივისტური ბანაკიდანაც კი აღნიშნავენ მისი ფილოსოფიის უკიდურეს, სუბიექტივისტურ და ვოლუნტარისტურ ხასიათს. ბერტრან რასელი ლაპარაკობს პრაგმატიზმის სკეპტიციზმზე და აგ-

¹³⁷ Д. Ж. Дьюи, Введение в философию воспитания, стр. 9, 15, 19.

ნოსტიციზმზე (იხ. მისი სტატია კრებულში The Philosophy of John Diwey. pl51 ზოლო ფიზიკოსი პოზიტივისტი ფრანკი მას თვლიდა „აჯანყებად მეცნიერების წინააღმდეგ“ Новые идеи в философии, с6. VII. 115. „ფეხის აღმის“ დღიდან პრაგმატიზმს თან სდევს მსგავსი რეპლიკები და კრიტიკა, მაგრამ დღემდე მოთმინებით იცავს იგი თავის გამოსავალ პრინციპებს და ამჟღავნებს ახალ ვითარებათა დამი შეგუების საოცარ უნარს, მიაწერს რა მას თავისისავე მეტოდს. ამ პირობებში კრიტიკულ შეფასებას საჭიროებენ თვით ეს ფუძემდებლური პრინციპები.

1. პირველი მთავარი წინააღმდეგობა თავს იჩენს პრაგმატიზმის ეპისტემოლოგიაში მაშინ, როცა საჭირო გახდება დამატებითი პოსტულატის შემოტანა რაღაც „თავისთავადი“ სინამდვილის აღიარებისათვის. წინააღმდეგობაზე ვლაპარაკობთ აქ იმიტომ, რომ თავიდანვე პრაგმატიზმმა ბოლოა გამოუცხადა ყოველგვარ მეტაფიზიკურ დაშვებას. პრაგმატისტული კრიტიკა თანაბრად შეეხზო კანტის „ნიეთს თავისთავად“ და ბერკლის ღმერთს, როგორც თავისთავად, თვითკმარ არსებობას, მაგრამ ცდის აუცილებელ პირობებს. ორგანულ-გარემოებრივად ერთიანი ცდა ფარავს საერთოდ არსებულის ცნებას. ამის შემდეგ თუ იჩენს თავს სინამდვილე, რომელიც არსებობს, მაგრამ არ ვიცით, პრაგმატიზმის კრიტიკას ძალა ექარგება და ცნობილ ფილოსოფიურ ვითარებაში აღმოვჩნდებით. აქ დამატებით შევეხებით დიუის ერთ საინტერესო აღიარებას. საგნები, წერდა დიუი, წარმოადგენენ მრავალ „მნიშვნელოვან“ თვისებათა თავმოყრას. ეს თვისებები სხვა არაფერია, თუ არა საგნის მიმართება სუბიექტთან. სხვადასხვა მომხმარებლის თვალში ერთი და იგივე საგანი სხვადასხვა თვისების მქონეა. არასოდეს არ უნდა დაისვას საკითხი იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს საგანი ამ „მნიშვნელოვან“ თვისებების გარეშე, მაგრამ დასმის შემთხვევაში შეიძლება მოიძებნოს მხოლოდ ერთი პასუხი: ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ რა დარჩება ობიექტისაგან, რომელიც მოკლებულია ყველა მნიშვნელოვან თვისებებს, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ვიყოთ დარწმუნებული, რომ ამ შემთხვევაში ობიექტი წარმოადგენს სხვაგვარ საგანს, ვიდრე ის, რასაც ჩვენ აღვიქვამთ („Психология и педагогика мышления, стр. 22—23).

საინტერესო ისაა, რომ არასოდეს არ უნდა დასმულიყო თუ რამე საკითხი თავისთავადი ობიექტის შესახებ. მაგრამ რატომღაც გვცოდნია, რომ ეს ობიექტი სხვაა, ვიდრე ჩვენი აღქმის ობიექტი. ასევე ვერ გამოვრიცხავთ თუნდაც „პრაგმატისტულ ინტერესს“, გავიგოთ რას წარმოადგენს ე. წ. „თავისთავადი ობიექტი“.

ამდენად, „მეტაფიზიკური საკითხები“ თვითნებურად როდი ყოფილა შემოტანილი ფილოსოფიაში. მათი თვითნებური გაძევება პრაგმატიზმმა მოინდომა, მაგრამ თვითონვე აღმოჩნდა მათ ტყვეობაში. ამასთან უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ვერცერთმა პოზიტივისტურმა მიმართულებამ ვერ დასძლია კანტი „საგანის თავისთავად“ საკითხში. სხვადასხვა სახელით და ფორმით ე. წ. „საგანი თავისთავად“ მეტ-ნაკლები სიცხადით ყველა ამ მიმართულებაში იჩენს თავს. კანტიანობის მარქსისტულ-ლენინური კრიტიკა ამ პუნქტში ვერცელდება პრაგმატიზმზედაც.

2. პრაგმატიზმმა ექვსი თვალით შეხედა გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებასაც. გნოსეოლოგიური სუბიექტი მეტაფიზიკური სუბიექტია, რომელიც აშენებს ასევე მეტაფიზიკურ სინამდვილეს. შემეცნებას კი ანხორციელებს ნამდვილად მოქმედი ფსიქოსუბიექტი, ინდივიდი. შემეცნების თეორიაც ასეთი სუბიექტის ცნებიდან უნდა გამოდიოდეს. მიემართოთ შედეგებს.

„აღამიანებს აქვთ სხვადასხვა მოთხოვნილებები, ინტერესები, ხასიათები და ტემპერამენტები. მათ საფუძველზე მუშავდება შესაფერისი მიზანი, ხოლო ეს მიზანი—დანიშნულება თან ახლავს აზრს-ინსტრუმენტს, რომელმაც უნდა იმუშაოს პირველთა დასაყმაყოფილებლად. ეს ფსიქო-ფენომენები თამაშობენ წამყვან როლს შემეცნებაში. როცა შემეცნების თეორიაზე მიღდება საკმე, მაშინ ეს ფენომენები „აბსტრაგირდებიან“ ინდივიდი აღამიანისაგან და იქცევიან ცდის არსებობის აუცილებელ და საყოველთაო ორგანულ პირობად. აქ უკვე შეიძლება ლაპარაკი სუბიექტზე „როგორც ასეთზე“, რომელიც აღარაა კონკრეტული შემეცნებელი სუბიექტი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყველა თავისებურ ფსიქო-სუბიექტს თავისი შემეცნების თეორია დასჭირდებოდა, რაც შეუძლებელია. შედეგად პრაგმატიზმის შემეცნების თეორიული სუბიექტი აღარაა „რეალ-სუბიექტი“. პრაგმატიზმის ნებართვითვე ჩვენ შეგვიძლია მას ვუწოდოთ „მეტაფიზიკური გნოსეოლოგიური სუბიექტი“.

როგორც ჩანს, არც ამ სფეროში ვყოფილვართ „თავისუფალნი არჩევისათვის“.

3. პრაგმატიზმის შემეცნების თეორია ეფუძნება „ამორჩევის“, „დანიშნულების“ და „მიზნის“ ცნებებს. გადატანილია აქცენტი მოქმედ პრაქტიკულ სუბიექტზე. ამგვარი სუბიექტის არსებობას აქვს მხოლოდ ერთი გამართლება — „რაც შეიძლება უკეთ არსებობა“ გარემოსთან მიზანშეწონილი შეგუების ხარჯზე. შემეცნება, როგორც შემგუებელი მოქმედების ერთი სახე, მოქცეულია ამ საერთო ვითარებაში. მას არ შეიძლება ჰქონდეს სხვაგვარი გა-

მართლება, გარდა იმისა, რომ იყოს „ვარგისი შემგუებელი“. ეტაპებად იგი ასე წარმოგვიდგება: პრაქტიკულ სუბიექტს აქვს გარკვეული მოთხოვნები და მათი დაკმაყოფილების სურვილი. ამის საფუძველზე შემუშავდება გარკვეული მიზანი, ხოლო ამ მიზანს შემდეგ ემორჩილება სუბიექტი გარემოსთან კონტაქტის პირობებში. ამ მიზნით სუბიექტი ამოიჩეხებს გარემოს ზოგიერთ ელემენტს (ალიქვამს) მისცემს მათ სასურველი ინსტრუმენტის ფორმას (გაიაზრებს) და აღჭურავს მათ გარკვეული დანიშნულებით — იმუშაოს ნავარაუდები სასარგებლო შედეგების მისაღწევად. შედეგები ამოწმებენ შეშეცნების პროცესის სისწორეს.

ასე წარმოდგენილი შეშეცნების პროცესი თავისუფალი შემოქმედების პროცესია. შემშეცნებელი თავისუფალია შეწიროს ყველაფერი მიზანს. პირველ რიგში მიზანი შეიწირავს აზრის შინაარსს და თვით იკავებს მის ადგილს. „ღირებულებათა სფერო“ იქცევა მიზნების სფეროდ. შემდეგ მიზანი გადაწვდება ფაქტების სფეროსაც. ფაქტების სფერო მიზანთა მაგარანტირებელი სფეროა. თავისთავად აღებული ის აბსტრაქციაა, რომელიც იფიქრებს საფუძველს, რომლისთვისაც ის იყო შექმნილი³⁸. შემშეცნებელი განიცდის მხოლოდ ერთგვარ იძულებას — უნდა დაიკმაყოფილოს მოთხოვნილებები. მიზნის შემუშავებასა და საშუალებების მონახვაში იგი თავისუფალია.

ორი გარემოება იქცევა აქ ყურადღებას: 1) „შედეგი“ თვალსაჩინოა, გრძნობადია, უშუალოდ მოხმარებადია, მიზანი კი „შედეგის მოლოდინია“. შედეგის მიღების შემთხვევაში ვაწარმოებთ შედარებას გრძნობადისა მოსალოდნელთან. რა შეიძლება ამ შემთხვევაში იყოს „მოსალოდნელი“, თუ არა ადექვატური შემცველი გრძნობადისა წარმოდგენით-აზრობრივ სიტუაციაში? წინააღმდეგ შემთხვევაში შედარებაზე ლაპარაკიც შეუძლებელი იქნებოდა. გავიხსენოთ დიუის „კონტექსტის“ ცნება — იგი არ ფარავს აზრის შინაარსს, მაგრამ ტოვებს მასზე თვისობრივ ანაბეჭდს. სუბიექტის სრული თავისუფლების მიუხედავად აზრში თურმე მაინც იჩენს თავს რაღაც დამოუკიდებლად ღირებული, რომლის მიმართ მიზანი ყოველთვის გარეთ რჩება, ან თუ შიგნით შეეცნა, მაშინ თვით გახდება დამოუკიდებლად ღირებული; 2) აბსოლუტურად განთავისუფლებული შემშეცნებელი სუბიექტი თვითონ აღმოჩნდება შეზღუდული და თავიდან ბოლომდე „იძულებული“, ვინაიდან გარემო-ქაოსი არ „ენმარება“ მას, არ უკარნახებს არაფერს, არ აძლევს მზა მასალას შეგუებისათვის, თვითონ კი იძულებულია

³⁸ J. Dewey, *Studies in Logical theory*, p. 340.

ეძიოს გზები მისკენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში დაიღუპებოდა. ცხადია, ასეთი თავისუფლება ყველაზე ცუდი თავისუფლებაა.

4. მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში 20-იანი წლებიდან ხშირად გამოთქმულა აზრი, რომ პრაგმატიზმი პრაქტიკისა და ქეშმარიტების გაგების საკითხში ერთგვარად სწორ ორიენტაციას ამჟღავნებს. კერძოდ, მხედველობაში აქვთ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიური როლის აღიარება. მარქსიზმიც ხომ იმით გაემიჯნა აბსოლუტიზმსა და რაციონალიზმს, რომ მიაკვლია პრაქტიკას, როგორც ყოველივე ადამიანური ცოდნის საფუძველს და კრიტიკიუმს. შემდეგ იწყება კრიტიკა, რომ პრაგმატიზმის პრაქტიკა სუბიექტურია, მასზე დაფუძნებული ქეშმარიტების თეორიაც სუბიექტივისტურია და სხვა. კვლავ დასაზუსტებელი რჩება ე. წ. „შეხების წერტილები“ პრაგმატიზმსა და მარქსიზმს შორის¹³⁹.

მარქსიზმმა პირველმა გაუსვა ხაზი იმ გარემოებას, რომ შემეცნება არაა სინამდვილის პასიური კვლევის პროცესი, შემეცნებას აწარმოებს გარკვეული მოთხოვნილებების მქონე სუბიექტი, რომელთა დაკმაყოფილების მიზნითაც იგი ებმება გარემოსთან პრაქტიკული ურთიერთობის პროცესში. ნაგულისხმევია, რომ გარკვეული მიზნები წინ უსწრებენ სინამდვილის შემეცნებას. ასეთ პირობებში რა თქმა უნდა, ადამიანები კავშირს ამყარებენ სინამდვილის მხოლოდ გარკვეულ ნაწილთან, მხარესთან, გარკვეული აზრით ირჩევენ სინამდვილეს, რომელიც მოთხოვნილებათა გარკვეულ სტადიას შეესაბამება. ეს დადგენილი ფაქტია და შემეცნების გენეზისიც ახსნას აქ პოულობს. გასაგებია როგორ მდგომარეობაში ჩაეაყენებდით პირველ ისტორიულ ადამიანებს, რომ მოგვეთხოვა მათთვის ყურადღება შეეჩერებინათ და კვლევის საგნად ექციათ თუნდაც მოძრაობის ელექტრული ფორმა, თუმცა იგი მათ თვალწინ ხორციელდებოდა. მარქსიზმი გულისხმობს უსათუოდ ამ მომენტს შემეცნებაში და მიიჩნევს, რომ მსგავსი ვითარება თან ახლავს ადამიანთა პრაქტიკულ მოღვაწეობას საერთოდ.

მაგრამ ნიშნავს კი ეს, რომ ადამიანი თავისუფალია „სინამდვილის არჩევაში“? თვით ის გარემოება, რომ მოთხოვნილებანი მხოლოდ გარკვეული მოთხოვნილებანია, შეუძლებელს ხდის „თავისუფალ არჩევას“. ესეც რომ იყოს, „ამორჩეული სინამდვილეც“ ხომ სინამდვილეა. აქამდე შეეძლო პრაგმატიზმს ევლო მარქსიზმის გვერდით, დაშორების წერტილი კი აქედან იწყება.

¹³⁹ იხილე, მაგალითად, გ. ა. კურსანოვის პარალელები წიგნში Гносеология современного прагматизма, Москва, 1958 г. стр. 89—91.

პრაგმატიზმის მიხედვით „ამორჩეული სინამდვილე“, გადათარგმნილი შემდეგ ინსტრუმენტების ენაზე, აღარაა ისეთი სინამდვილე, რომელსაც დამოუკიდებელი ღირებულება ექნებოდა ამომრჩეველის გარეშე. იგი შექმნილი სინამდვილეა და შემქმნელი მას თავის თავთან ერთად გულისხმობს.

მარქსიზმისათვის ე. წ. „ამორჩეული სინამდვილე“, ადამიანის თავში გადატანილი და გარდაქმნილი, ინარჩუნებს დამოუკიდებელ ღირებულებას, როგორც ასლი, სახე სინამდვილის იმ ნაწილისა, რომელიც თუ შეიძლება ითქვას, ამორჩევით ოპერაციაში მოექცა. ისევ „პირველ სინამდვილესთან“ პრაქტიკული კონტაქტი კი დაგვარწმუნებს, რომ სუბიექტურს სწორად, ან არასწორად შეუთავსებია არასუბიექტური.

საკუთრივ პრაგმატისტულ შეხედულებაზე განმეორებით შეიძლება ითქვას, რომ მას შემდეგ, რაც აზრის შინაარსები დაკარგვენ დამოუკიდებელ ღირებულებას, უნდა მოიხსნას ქეშპარიტების საკითხიც საერთოდ. მისი კვლავ დატოვება პრაგმატიზმის კიდეც ერთ არათანმიმდევრობაზე მიუთითებს.

5. პრაგმატიზმი ეპისტემოლოგიის დაფუძნებაში აქცენტს აკეთებს ჰუმანურ ელემენტზე, მაგრამ შედეგად რაღაც საპირისპირო გამოდის. საქმე იმაშია, რომ მართალია ბიოლოგიურს ეკუთვნის ერთგვარი პრიორიტეტი „ადამიანური“ გენეტიურ დაფუძნებაში, მაგრამ უკვე შეცდომაა იმის გაუთვალისწინებლობა, რომ „ადამიანური“ აღარაა ბიოლოგიური. თავი რომ დავანებოთ იმ გარემოებას, რომ ასეთი დაყვანა საერთოდ გაუმართლებელია, რა უფლებით შეიძლება ვილაპარაკოთ „ადამიანზე“, როგორც მხოლოდ ბიოლოგიურზე, თუ კი ადამიანურის ისტორიულ „წინაპარს“ მხოლოდ ბიოლოგიური არ წარმოადგენდა. პრაგმატიზმის მთელი შემეცნების თეორია აქვეითებს „ადამიანურს“ ბიოლოგიურის დონემდე, მიიჩნევს მას ბიოლოგიურის დამხმარე საშუალებად, რის შემდეგ ორგანიზმების განსაკუთრებულად დიფერენცირებულ ჯგუფზე და კულტურულ გარემოში მცხოვრებ ორგანიზმებზე ლაპარაკი არსებითად აღარაფერს ჰმატებს ადამიანს.

ამასაც გულისხმობს ალბათ პრაგმატიზმი თავის „ჰუმანიზმში“. შემთხვევითი არ იყო ამიტომ ჯერ ჯემსის, ხოლო შემდეგ შილერის დიდი მოწინეებით მითითება ბერგსონზე, რომელსაც დაუმტკიცებია თურმე ინსტიქტის უპირატესი როლი ინტელექტზე¹⁴⁰.

¹⁴⁰ იხ. Вселенная с плюралистической точки зрения, стр. 117—119 და ფერდინანდ შილერის—Must philosophers disagree? p. 120.

6. პრაგმატიზმი აღმოცენდა როგორც პოზიტივისტური მიმართულების ერთ-ერთი განშტოება ამ მიმართულებისათვის საერთოდ თანმხლები პრეტენზიით — დამდგარიყო მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალა. მისი გნოსეოლოგიური ნააზრევის გაცნობა კი გვარწმუნებს, რომ მიზანი მიუღწეველი დარჩა — პრაგმატიზმიც გარკვევით იცავს და აწვითარებს ერთ ცნობილ ხაზს ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელიც სუბიექტურ იდეალიზმად და აგნოსტიციზმად იწოდება. ამასთან, ფიქციონალიზმის გზით დასრულებული, იგი საერთო პოზიტივისტური მიმდინარეობის ლოგიკური დაბოლოების ნიმუშადაც გამოდგებოდა. თუ პრაგმატიზმი მაინც გაუბრბის სიტყვიერად მოათავსოს თავისი ფილოსოფიური ნააზრევი ცნობილი ხაზის კონტექსტში, ეს გარემოება ერთხელ კიდევ მიუთითებს იმაზე, რომ ამ გზით შემეცნების თეორიის დაფუძნება მოკლებული ყოფილა ჩვენს დროში ავტორიტეტულობას.

ლოგიკურის პრაგმატიკულ-ინსტრუმენტალისტური გაგების კრიტიკა

ახალი დროის ფილოსოფიაში მთელი სიცხადით ჩამოყალიბდა მოთხოვნა, რომ ფილოსოფიური ცოდნის სისტემა განხილულიყო მეცნიერულ ცოდნასთან მიმართებაში; აქვე გამოიკვეთა ერთი მძლავრი ტენდენცია, რომლის მიხედვით ფილოსოფიური ცოდნის მეცნიერულობა ეჭვის ქვეშ იქნა დაყენებული. მეტაფიზიკის სანიმუშო კანტისეული კრიტიკის შემდეგ ამ ტენდენციას ერთგვარად მტკიცე ნიადაგი მოუშადა და პოზიტივიზმი ფილოსოფიაში დამკვიდრდა როგორც კანონიერი მემკვიდრე და გამაგრძელებელი ხაზისა, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ ცოდნის ფილოსოფიური შენობის რადიკალური რწმენის ხაზი. ამ გზით სიარული სავალალო აღმოჩნდა ფილოსოფიისათვის: მეცნიერული ცოდნის რანგში მისი აყვანა ვერ მოხერხდა, რაც საკმაო საფუძვლად იქნა მიჩნეული მის მოსახსნელად. თუ კი რაიმე გადაურჩა ფილოსოფიის „მეცნიერულ“ კრიტიკას, ჩაყენებულ იქნა მეცნიერების სამსახურში. დამოუკიდებელი არსებობის უფლება ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას, წაერთვა. ეპოქალური ბრძოლა ამ მიმართულებით შეჯამდა „ვენის წრის“ დამაარსებლის მორიც შლიკის გამოთქმაში: „მეტი აღარ დაიწერება წიგნები ფილოსოფიის შესახებ, მაგრამ ყველა წიგნი დაწერილ იქნება ფილოსოფიურ ყაიდაზე“¹⁴¹.

ფილოსოფიისათვის ეს მომაკვდინებელი შედეგი არ შეიძლება მივიჩნიოთ ერთადერთ შესაძლო შედეგად, რომელიც შეიძლება მოჰყოლოდა საკითხის ახლებურ დასმას; არც საკითხის ყალბად დასმის შედეგად შეგვიძლია მივიჩნიოთ იგი. საკითხის ამგვარი დაყენება საერთო მოვლენაა მთელი ახალი და უახლესი დროის ფილოსოფიისათვის. ამგვარადვე დასვა ეს საკითხი მარქსიზმმაც.

¹⁴¹ *ib. Logical Positivism, Pragmatism and scientific empirism* by Charles W. Morris—University of Chicago, Paris, 1937, p. 12.

საქმე იმაშია, რომ არ შეიძლება ქვეშარიტებას გააჩნდეს სხვადასხვა განსაზღვრებანი და ამავე დროს რჩებოდეს ერთ ქვეშარიტებად. ჰეგელი, რომელიც აუღებელ ციხე-სიმაგრედ დარჩა ფილოსოფოს-ჯვაროსნებისათვის, ასე აყენებდა საკითხს: ქვეშარიტი ფორმა, რომელშიც შეუძლია არსებობა ქვეშარიტებას, შეიძლება იყოს მხოლოდ მისი მეცნიერული სისტემა, ხოლო თავისი ფილოსოფიის დანიშნულებას იგი ხედავდა ფილოსოფიისათვის ხელის შეწყობაში, რათა ის დაახლოვებოდა მეცნიერულ ფორმას, რის შემდეგაც მას შეეძლო უარი ეთქვა თავის ძველ სახელზე — ცოდნისადმი სიყვარული და ქცეულიყო თვით ნამდვილ ცოდნად¹⁴². ერთია საქმე, თუ რა საშუალებებით გადაჭრა ჰეგელმა ეს საკითხი, ფაქტია ის, რომ იგი ფილოსოფიის უარყოფამდე არ მისულა. ამ ვითარებაში მხოლოდ მარქსიზმმა შეძლო დაეფუძნებინა მეცნიერული ფილოსოფია, ანუ ფილოსოფია როგორც მეცნიერება, რის შემდეგაც „მეტაფიზიკის“ კრიტიკამ, ერთი მხრივ, ხოლო მისი დაცვის მოთხოვნამ, მეორე მხრივ, ახალი ნიუანსები შეიძინა.

როგორც ჩანს, ფილოსოფიის მეცნიერების რანგში აყვანის პრობლემა არაა თავისთავად ფსევდოპრობლემა, რომლის დაცვის გამო შეიძლება ვინმეს ვუსაყვედუროთ. იგი დროით ნაკარნახევი პრობლემაა და იდგა ყველას წინაშე, ვისაც კი ახალი დროიდან მოყოლებული დღემდე „უცდია ბედი“ ფილოსოფიაში. ამ პრობლემის გადაჭრის შესაძლებლობათა აღსარიცხავად ისევ ისტორია იძლევა გასაღებს: ან ფილოსოფია უნდა დაფუძნდეს, როგორც მეცნიერება, თავისი საგნითა და ადგილით მეცნიერებათა სისტემაში, ან წაერთვას მას დამოუკიდებლობა მასში წარმოადგენილი ცოდნის არამეცნიერულობის გამო, ხოლო ნაწილს ამ ცოდნიდან მიეჩინოს ადგილი ზოგიერთ სოციალურად აუცილებელ სფეროში. საკითხის უკანასკნელი სახით გადაჭრა დაკავშირებულია პოზიტივიზმის სახელთან, რომელიც დღეს საკმაოდ ავტორიტეტულ მოძღვრებად ითვლება ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ წრეებში და აერთიანებს მრავალ მიმდინარეობას, რომლებიც ერთ შედეგამდე მიდიან სხვადასხვა გზებითა და საშუალებებით. ერთ-ერთ ასეთ მიმდინარეობათაგანს წარმოადგენს პრაგმატიზმიც. მანაც პოზიტივიზმის შესატყვისად ევოლუციის ყველაზე შესაძლო ეტაპი განვლო და დღეისათვის გვევლინება ერთი მაუნიფიკირებული მეცნიერების გამოკვლევის მოთხოვნით „ტრადიციული“ ფილოსოფიის ადგილზე. ასეთ მეცნიერებად მიჩნეულია მეცნიერება-

¹⁴² Гегель, соч. т. IV, Москва, 1959 г. стр. 3.

თა ლოგიკა. პრაგმატიზმიც აშენებს თავის ლოგიკას. რომელიც, როგორც მოძღვრება, შედეგია, ხოლო როგორც მეთოდი ან წესი აზროვნებისა, გამოსავალია მთელი მისი კონცეფციისა.



გასათვალისწინებელია და ნათელსაყოფი ერთი გარემოება პრაგმატიზმის ფილოსოფიასთან დაკავშირებით საერთოდ; თუ პრაგმატიკული მეთოდისათვის პირველი ფორმის მიმცემი ჩ. ს. პირსი ექვს არავისში იწვევდა, როგორც ამავე დროს მეტაფიზიკოსი, ხოლო ვ. ჯემსმა ისეთი რადიკალური სახე მისცა ემპირიზმს, რომ ასევე ექვს არავისში იწვევდა მისი „ანტიმეტაფიზიციზმი“, გარკვეული დავის საგნად იქცა ჯ. დიუის „ინსტრუმენტალიზმის“ საერთო ბუნება. ჯ. სანტაიანა პირდაპირ ლაპარაკობდა დიუის მეტაფიზიკაზე — „ონტოლოგიითურთ“, ხოლო ბ. რაული და პ. რაიხენბახი უსაყვედურებდნენ დიუის „მეტაფიზიკური ელემენტების“ გამო!¹⁴³ არის შემთხვევები, როცა ეს ფილოსოფია მოხსენებულია როგორც „მოუმთავრებელი“ (half-baked), „გაუბედავი“ (half-healed) ნატურალიზმი და რეალიზმი. ამის საბაბს უსათუოდ იძლევა თვით ინსტრუმენტალიზმი, რომელიც არაა თანმიმდევრული, ლოგიკურად მტკიცედ შეკრული სისტემა, მაგრამ არ შეიძლება ექვი შეგვეპაროს იმაში, რომ დიუის არასოდეს არ ჰქონია მიზნად ახალი მეტაფიზიკის აგება; იგი ფაქტურად ინსტრუმენტალიზმზე ხელის აღება იქნებოდა. ამაში დიუის ლოგიკური მოძღვრების ანალიზი დაგვარწმუნებს. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ თავისი მოწაფეები დღეს თავგამოდებით იცავენ დიუის მსგავსი ბრალდებებისაგან. ბერნალდ სუიტსი აკრიტიკებს ჯ. სანტაიანას, რომელსაც დიუის „მეტაფიზიკა“ ამოუკითხავს ბუნებისა და ცდის მის გაგებაში. იგი სახელდახელოდ გადასინჯავს ბუნების დიუისებურ განსაზღვრებას და სამართლიანად ვერ შენიშნავს იქ მეტაფიზიკურის ვერცერთ ელემენტს. კერძოდ, ბუნება, დიუის აზრით, თურმე ორეულია, თუმცა ეს დუალობა არ არისო დეფექტური, მცდარი გაორების შედეგი; ბუნება არის პოტენციალური და აქტუალური. როგორც პოტენციალური, იგი წარმოადგენს მასალას, საგანს (Subject matter) და, ამდენად, გარემოს შემადგენელი ელემენტია. ადამიანიც პოტენციალურია თავისი ბუნებით. ბუნება კი, როგორც აქტუალობა, მოითხოვს ამ ორი პოტენციალობის

¹⁴³ იხ. კრებული „The philosophy of John Dewey“. Evanston and Chicago, 1939.

კოოპერირებას. პროტენციალობანი თანაფარდობითი პრინციპებია, ხოლო აქტუალობა — მათი კოოპერირების შედეგი¹⁴⁴.

თუ მეტაფიზიკური გაგებულია როგორც ისეთი რაიმეს დაშვება, რაც თავისთავად მნიშვნელადია და ამავე დროს მიჩნეულია შესაძლებლად მისი ზუსტი რეპროდუქცია ცნობიერ აქტში (და ეს ნამდვილად ასეა გაგებული პრაგმატიზმთან), მაშინ ძნელი იქნება დიუის ასეთი რამე დაეწამოთ. ან თუ კიდევ შეიძლება მეტაფიზიკურად იქნეს მიჩნეული რაიმე ზედროული უნარი საგნის ქმნადობის პირობა, რაც ასევე არაა უცხო მეტაფიზიკურის პრაგმატიკულ დახასიათებაში, მაშინ მეორე მოწაფე — გალ კენედი იხსნის დიუის ამ ბრალდებისაგანაც და კატეგორიულად დაასკვნის: კვლევა და მხოლოდ კვლევა (inquiry) ანუ ცდა, ანუ ექსპერიმენტული აზროვნება, როგორც დროულ-ვრცეული ვითარება, შეადგენს ინსტრუმენტალიზმის ამოსავალ ცნებას და გასაღებს¹⁴⁵.

ინსტრუმენტალიზმის გარშემო შექმნილი ვითარების ეს მოკლე დახასიათება გასათვალისწინებლად ჩავთვალოთ იმის გაძო, რომ თავიდან იქნას აცილებული მეორე მოსალოდნელი გაუგებრობა, რაც შეიძლება იმაში გამოიხატოს, რომ წარმოდგენილ იქნას პრაგმატიზმი ფილოსოფიის მეცნიერებად დამფუძნებელ ფილოსოფიად. თუ ფართოდ რეკლამირებული პრაგმატიკული მეთოდი შეცნირულ ჰქმნარიტებათა ორბიტში მოაქცევდა ცოდნის ე. წ. მეტაფიზიკურ სფეროსაც, მაშინ ამ შედეგს თავს ვერ დავალწევდით. მაგრამ უდაოა რომ არც ეს მეთოდი „მუშაობს“ ამ მიმართულებით, ხოლო, და რაც მთავარია მეტაფიზიკურის წინამავალი ისტორიული კრიტიკა გაზიარებულია, თვით მეტაფიზიკურის მოხსნის აუცილებლობა კი პრაგმატიზმისათვის პოსტულირებულია. საკუთრივ მისი მიზანი შემოიფარგლა ამოცანით — გაერკვია ცოდნის დანიშნულებითი მხარე მას შემდეგ, რაც იგი მეტაფიზიკურის ტყვეობისაგან გათავისუფლდებოდა, ან უკეთ, მიეკვლია ცოდნის ფუნქცია, როგორც მისი არსებობის ერთადერთი ფუნდამენტალური პირობა. ასეთ საწყისებზე აღმოცენდება პრაგმატიზმი. ამავე საწყისებმა განსაზღვრეს მისი ლოგიკაც.

1. ტრადიციული ლოგიკის რეფორმის მოთხოვნა

როდესაც პრაგმატიზმი თავისი კლასიკური ფორმით მოვევლინა ფილოსოფიურ სამყაროს, არავისათვის იგი „თავსატეხი“ ამოცანა არ გამხდარა: ნათლად, გარკვევით და ხელალებით იყო უარყოფილი

¹⁴⁴ The Journal of philosophy, vol. LVIII, № 7, 1961, p. 179.

¹⁴⁵ The Journal of philosophy, vol. LVIII, № 13, 1960, p. 437—438.

მთელი ტრადიციული ფილოსოფია, როგორც მეტაფიზიკა. ვილიამ ჯემსმა არ უღალატა მეტაფიზიკის ტრადიციულ კრიტიკას და მანაც სწორედ ლოგიკურს დასდო ბრალად უამრავი „უწყაფო სისტემების“ „აღმოცენება. მიიღო რა ამოსავალი პუნქტად დებულება — „არსებობა უღრის აღქმადობას“, — რასაც დაუყოვნებლივ მოსდევს მტკიცება: ჰეშმარიტება ნიშნავს არსებობის განცდას, ჯემსი შესაბამის მოთხოვნებს წაუყენებს შემდეგ ლოგიკურს. თუ ლოგიკურს შეუძლია გამოთქვას ჰეშმარიტება, როგორც ეს ტრადიციულად მიაჩნდათ, მაშინ მასში უნდა იყოს წარმოდგენილი არსებობა, მაგრამ არსებობის პრედიკატი მიეწერება მხოლოდ აღქმას. ამაში ხედავს ჯემსი ერთ-ერთ მიზეზს, რამაც ხელი შეუწყო საკითხის ყალბად დასმას: ნაცვლად იმისა, რომ ეკითხათ, რა დანიშნულებისაა ლოგიკური, რომელიც არ ამტკიცებს, არ გამოთქვამს შინაარსის („смысл“) „არსებობას“, გაკეთებულ იქნა გაუმართლებელი დასკვნა „შინაარსეული არსებობიდან“ ონტოლოგიურ არსებობაზე. ამის შემდეგ დახასიათდა იგი როგორც მკაცრად აუცილებელი და ონტოლოგიურის იგივეობრივი. ამ გაუგებრობას კი თავიდან ავიციდნენ, თუ ლოგიკურს დავახასიათებთ, როგორც ხელოვნურ ქმნილებას. ე. წ. ლოგიკურის კანონები და ფორმები ისევე ხელოვნური არიან, როგორც ყოველი მეცნიერების კანონები, ისინი გვჭირდება ჩვენ იმისათვის, რომ მოვაწესრიგოთ ჩვენი უშუალო ცდის ნაკადში წარმოდგენილი დახლართული გრძნობადი სიმრავლე. ამის გარეშე მათ არ შეიძლება გააჩნდეთ რაიმე არსებითი დახასიათება. ისინი შეიძლება მხოლოდ აღწერილი იქნან მათ ხელოვნურ ყოფაში¹⁴⁶.

ცხადია ისიც, რომ ჯემსმა შენიშნა თავისი არგუმენტაციის სისუსტე; მან მართალია, უსაყვედურა ტრადიციას ერთი დიდი შეცდომის გამო, მაგრამ მიუთითა იმაზეც, რომ ლოგიკურს შესწევს რაღაც მაგიური ძალა კვლავაც გვიბიძგოს ასეთი შეცდომისაკენ. ლოგიკური „ატყვევებს“ ნებას, აუფასურებს გრძნობას და იპერს ტოტალურ მდგომარეობას. ასეთ პირობებში ყოველთვის ვდგევართ მეტაფიზიკურის რესტავრაციის საფრთხის წინაშე. ამიტომ გახდა თურმე ჯემსი იძულებული ერთხელ და სამუდამოდ უარი ეთქვა ლოგიკაზე¹⁴⁷ და აშკარად დამდგარიყო ირაციონალიზმის პოზიციებზე.

ასეთივე ბედი ეწია ინგლისელი პრაგმატიკის ფერდინანდ შილერის „ჰუმანიზმსაც“. იმავე საწყისებიდან ამოსვლით ფ. ში-

¹⁴⁶ В. Дж. эмс, Прагматизм, стр. 3.

¹⁴⁷ У. Дж. эмс, Вселенная с плюралистической точки зрения, стр. 117.

ლერი ებრძვის მეტაფიზიკას. ყურადღების ცენტრშია კვლავ ტრადიციით დამკვიდრებული „ლოგიკური ფეტიშიზმი“. ტრადიციამ ბევრი რამ „გამონაგონი“ ჩაურთავს ლოგიკურის კონტექსტში, რითაც დაუმახინჯებია იგი. საუკუნეების მანძილზე საკაცობრიო მეცნიერული აზრი ქედს იხრიდა სიმახინჯის¹⁴⁸ წინაშე. მხოლოდ ახალი მეცნიერების პირობებში გამხდარა შესაძლებელი ამგვარად გაგებული ლოგიკურის ფიქტიურობის ჩვენება. ამ მხრივ დარვინი თურმე პირველი რევოლუციონერი ყოფილა. შილერს თუ დაუუჩერებთ, მას დაურღვევია პირველად გვარსახეობრივი ურთიერთობის ტრადიციულად დამკვიდრებული გაგება და მიუჩნევია გვარი და სახე სუბიექტურად მოხერხებულ ცნებებად¹⁴⁸. ამაში ხედავს შილერი ახალი, ადამიანური ლოგიკის დასაწყისს. მეცნიერებათა და ცხოვრების საარსებო ინტერესები მოითხოვენ სწორედ „ლოგიკის გამოყენებისათვის“ („Logic. for Ilse“) და არა შემშემცნებელ ლოგიკას. ლოგიკური შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც მხოლოდ პრაქტიკული, ადამიანური.

განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს პრაგმატიზმის ისტორიაში ინსტრუმენტალიზმს. თვით პრაგმატიკა და პრაგმატიზმის ისტორიკოსთა აღიარებით ინსტრუმენტალიზმს გაუნთავისუფლებია თურმე პრაგმატიზმის კლასიკური თეორია წინააღმდეგობებისაგან. რაც ხშირად სამართლიან შენიშვნებს იწვევდა, კერძოდ, გადამწყვეტი სიტყვა უთქვამს ამ მიმართულებით ჯონ დიუის ლოგიკურ მოძღვრებას. საკუთრივ დიუის აზრით, მისი ინსტრუმენტალიზმი (ინსტრუმენტალური ლოგიკა) ერწყმის, აფუძნებს და აგრძელებს ჩ. ს. პირსის კვლევა-ქეშმარიტების გაგებას და ცნობილ პრაგმატისტულ მეთოდს. თავის დამსახურებად იგი ძირითადად ამ თეორიის ლოგიკურ დაფუძნებასა და ერთადერთ შესაძლო მიმართულებით გაგრძელებაში ხედავს (იხ. მისი სტატია „The Development of American Pragmatism“ კრებულში—*Twentieth Century of philosophy*, W. I. 1947). ინსტრუმენტალიზმის ლოგიკური მოძღვრების გაცნობამ უნდა გვიჩვენოს, თუ რამდენადაა შესაძლებელი პირს-ჯემსის „მიხედრათა“ უნაკლო დაფუძნება, ან როგორ შეიძლება ფუნქციონირებს ლოგიკური პრაგმატისტული მეთოდისა და თეორიის კონტექსტში.

ფილოსოფიის ისტორიამ ლოგიკურის გაგების მრავალი ვარიანტი დაგვიტოვა, მაგრამ ტრადიციამ მათ შორის ყველაზე პრივილეგიური ხასიათი მისცა არისტოტელედან მომდინარე გაგებას, რომლის მიხედვითაც აზროვნების კანონები და აზრის მიმართება-

¹⁴⁸ F. Schiller, *Formal Logic. A Scientific and Social Problem*, London, 1912, p. 111.

ნი განიხილებოდნენ როგორც აუცილებელნი და თვით აზროვნებისაგან დამოუკიდებელნი. ლოგიკის მეცნიერების ამოცანად ითვლებოდა სწორედ ამ კანონებისა და მიმართებების შესწავლა, წერდა ჯ. დიუი. იმავე ტრადიციამ ამ გაგებაში შემოინახა მტკიცება, რომ ლოგიკა ფილოსოფიის ნაწილია და იგი აუცილებლად განსაზღვრული უნდა იყოს ან რეალიზმით, ან იდეალიზმით, ან რაციონალიზმით, ან აპრიორიზმით და ა. შ.¹⁴⁹ ასეთ მტკიცებაში ნაგულისხმევია, რომ ლოგიკური სუბსტანციონალურად იგივეობრივია ფილოსოფიურ-ონტოლოგიური საგნისა. ლოგიკური იმეორებს, გამოთქვამს, განსაზღვრავს არსებას. არსება გაგებული იყო როგორც არსებობის პირობა, მაგრამ თავის მხრივ უპირობო; უკეთეს შემთხვევაში არსება — სუბსტანციონალურს საკუთარი არსებობის პირობა თავის თავში გააჩნდა. ლოგიკურ-რაციონალური უნდა იმეცნებდეს სწორედ ასეთ არსებებს, წმინდა ლოგიკური ამ არსებითაა წარმოდგენილი. ვინაიდან ეს არსებები წინდაწინ დახასიათებულია, როგორც „თვითკმარი“, გარეგან განპირობებულობას მოკლებული, ამიტომ მათი „ორეული“ ლოგიკურში უნდა დახასიათდეს ასევე როგორც „თვითკმარი“ და თვითცხადი“, თავისთავადი და აუცილებელი. არისტოტელეს მკაცრად დაუჯანონებია, რომ გრძნობადობის საგნები უკეთ შეიმეცნებიან ჩვენთან მიმართებაში, ხოლო რაციონალური — უკეთ თავისთავად. დიუი უსაყვედურებს არისტოტელეს ამ „ბუნდოვანი“ გამოთქმის გამო, მაგრამ ცხადად მიიჩნევს იმ ვითარებას, რომ არისტოტელესთან ლოგიკური ემთხვევა ონტოლოგიურს, ლოგიკური გამოთქვამს, მოიცავს, ამტკიცებს ონტოლოგიურს¹⁵⁰. ლოგიკურ-რაციონალური წმინდა იმ აზრით, რომ განთავისუფლებულა რაიმეს „ნდობისაგან“, პერცეპციულისაგან, იგი წმინდა აუცილებლობაა. გონიერი აქტები თვითმოდრავი მოქმედებაა, დამოუკიდებელი ყოველივე მისგან განსხვავებულისაგან. ლოგიკურს არ გააჩნდა ეგზისტენციალური დახასიათება.

არისტოტელედან მომდინარე ამ ტრადიციას არ ეთიშება, დიუის აზრით, ლოგიკური აპრიორიზმიც, თუმცა ეგზისტენციალური ფაქტორი ამ მოძღვრების მიერ ააჭირო კომპონენტად იქნა მიჩნეული. არ ეთიშება იმიტომ, რომ a priori -ც უცხოა, გარეგანია, თავისთავადი და დამოუკიდებელია ეგზისტენციალურისაგან, ეგზისტენციალურის არსებობის პირობაა, მაგრამ არა პირობით. a priori -ც არაა თავისი ტენდენციით ადამიანური აზროვნება, ისიც წმინდაა ზუსტად იმავე აზრით, რომ მას არა მარტო

¹⁴⁹ John Dewey, *Logic. The Theory of inquiry*. 1938, N.-Y., p.

¹⁵⁰ იქვე, გვ. 92.

„არ სურს“, იგი არა მართო „არ გრძნობს“, არამედ არც მათი შედეგია. თვითსიცხადე, „თვითქმარობა“, თვითშემოწმება—ასეთია ამ ლოგიკურის არსებობის პირობაც¹⁵¹.

ჟ. დიუი იმასაც ახერხებს, რომ არისტოტელურ ტრადიციას შეუხამოს ინტუიციონიზმი ერთი მეორეზე დაყვანით. საქმე ისეა, წარმოდგენილი, რომ არისტოტელესეულ ლოგიკაში კვლევის ეგზისტენციალური ფაქტორების უგულვებელყოფის შემდეგ რჩება მხოლოდ შესაძლებლად „უშუალო გაცნობიერება, ან ზედვა“. თუ ლოგიკა კვლევა-შეშეცნების ლოგიკა არ არის (წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ეგზისტენციალური ფაქტებისაგან განყენებას ვერ მოახერხებდა), მაშინ ის შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ სასრულო შედეგების ლოგიკა, ხოლო როდესაც ამ შედეგებამდე მისასვლელი გზა მოჭრილია (როგორც „აქციდენციალური“, „ეგზისტენციალური“, არაარსებითი), მაშინ რჩება ერთი გზა მტკიცებისათვის: ლოგიკურს ძალა აქვს როგორც უშუალო გაცნობიერებას და არსების ხედვას. თავისი სახელი ასეთი თვალსაზრისს მხოლოდ ახალ დროში მოეძებნა ინტუიციონიზმი¹⁵².

ინსტრუმენტალიზმი პრაგმატიზმის საქმეს თავიდან იწყებს: მან „უფრო სარწმუნო“ გზებით უნდა მიგვიყვანოს მეტაფიზიკურის უარყოფამდე. ამ უარყოფაში გადამწყვეტი სიტყვის თქმა აკისრია ტრადიციულად წარმოდგენილი ლოგიკურის გაგების უარყოფას. ჯერ კიდევ ადრე, ინსტრუმენტალიზმის ფუნდამენტს რომ ამზადებდა, დიუი გაკვირვებას გამოთქვამდა ლოგიკური ტრადიციის გამო: ან აზრი გამოცალკეებულია ცდის მასალისაგან, და მაშინ მისი ნამდვილობა წარმოადგენს მთლიანად მის საქმეს, ან კიდევ აზრის ობიექტური შედეგები მზა სახით უკვე არიან წინასწარ მასალაში, და მაშინ აზრი წარმოადგენს ან არააუცილებელს, ან კიდევ არ აქვს გზა წინ აღუდგეს თავის საკუთარ შედეგებს*. აქაა გამოთქმული ინსტრუმენტალიზმის ერთი უძირითადესი ჭრგუმენტი, რომლითაც იგი ცდილობს ზურგი აქციოს ტრადიციას და პირობებისა და მეცნიერების შესატყვისად მოკიდოს ხელი ლოგიკურის ახლებურ ახსნას. ეს არგუმენტი მრავალჯერ გამეორდება სხვადასხვა ელფერიით ინსტრუმენტალიზმის ისტორიაში, მაგრამ მისი შინაარსობრივი გამდიდრება დღემდე ვერავის მოუხერხებია. ამ არგუმენტით დიუი ორგვარ წინააღმდეგობას „დაადგენს“ ლოგიკურის ტრადიციულ გადმოცემაში. 1) ერთის მხრივ, ლოგიკურის კანონები აზრის კანონებია, ან აზროვნების კანონებია; მეორეს

¹⁵¹ Logic, გვ. 10.

¹⁵² იქვე, გვ. 88.

* John Dewey, Studies in Logical Theory, Chicago, 1903, p. 72.

მხრივ, აზრის კანონები, აზრთა შორის მიმართებანი და მიმართების წესები თვით აზროვნებისაგან დამოუკიდებელია, აუცილებელია, შეუვალა. ასეთ შემთხვევაში დიუი იტყვის, რომ თუ აზროვნების პროცესი, როგორც კვლევის პროცესი, რომელიც ნამდვილად ადამიანურ-კულტურული გარემოსაგან დამოკიდებული პროცესია, იგნორირებულია, მაშინ ე. წ. „დამოუკიდებელი აზროვნება“ შეიძლება გამართლდეს თვით მასში, „მისი ნამდვილობა მისივე საქმეა“ და არ უნდა იყოს დამოკიდებული ასევე სხვაზე. აზრის, ლოგიკურის ტრადიციული დახასიათება მოითხოვს, რომ „დამოუკიდებლობა“ გაგებულ იქნას, როგორც ყოველივესაგან დამოუკიდებლობა, რაც მან ვერ გაატარა ბოლომდე. 2) რაკი ლოგიკური სხვა არაფერია, თუ არა ონტოლოგიურის რეპროდუქცია-გამოთქმა, მაშინ უნდა დაუშვათ, რომ ის, რაც რეპროდუქცირებულია, მზა სახით უკვე არსებულა „წინასწარ მასალაში“; ეს კი წარმოშობს წინააღმდეგობას. რას უნდა ნიშნავდეს „რეპროდუქციის აუცილებლობა“, ან აუცილებელი ლოგიკურში, თუკი მსგავს ვითარებაში აზრი სწორედ აღარაა „აუცილებელი თავისთავად“, ვინაიდან ის, რაც მან უნდა „გააკეთოს“, წინასწარ მზა სახით არსებულა. ამ კონტექსტში „აუცილებელი“ შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც ა) მოაზროვნის „ნება“ — მხოლოდ ასე იქნას რაიმე გააზრებული და არა სხვანაირად, ბ) „სხვისი ნება“, რომ აზრმა მხოლოდ ასე იფუნქციოს, მოახდინოს „ამ სხვისი“ რეპროდუქცია; უკანასკნელ შემთხვევაში, სადაც ერთადერთი შესატყვისი ფორმითაა გამოთქმული ტრადიციული აზრი, აზროვნება კარგავს აბსოლუტურად დამოუკიდებლობას, რაც თავიდანვე ტრადიციამ მის პრედიკატად შემოიტანა; დიუი გვპირდება, რომ თუ ასე აუცილებელია აზრის დახასიათება „აუცილებელისა“ და „დამოუკიდებლის“ პრედიკატებით, ეს მოხერხდება მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ მას გავათავისუფლებთ „რეპროდუქციის“ მოთხოვნისაგან და დაუკავშირებთ იმ გარემოს, სადაც ის ფუნქციობს. აქ მის დამოუკიდებლობას და აუცილებლობას დააფუძნებს მისივე რაღაც დანიშნულებითი მხარე, რომელიც სწორედ მხოლოდ მისი საკუთრებაა; აქ დახასიათდება აზრი, მხოლოდ მის „თვითმყოფლობაში“. ამასთან დაკავშირებით დიუი დიდ გაკვირვებას გამოთქვამს არისტოტელეს არათანმიმდევრობის გამო, რაც იმაში გამოიხატა, რომ მის მეტაფიზიკაში ესოდენ წარმატებით მოხმარებული პრინციპი „ტელეოლოგიური ელემენტისა“, ნულამდეა დაყვანილი მისსავე ლოგიკაში, თუმცა არავის დღემდე ეჭვი არ შეპარვია არისტოტელეს მეტაფიზიკასა და ლოგიკას შორის არსებულ პირდაპირ კავშირში¹⁵³.

¹⁵³ Logic, p. 92.

ჟ. დიუის ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც დამახასიათებელი ყოფილა ლოგიკურის ტრადიციული გაგებისათვის. ცხადია, იტყვის დიუი, რომ მინიშნებული წინააღმდეგობა ლოგიკურის ძველ გაგებაში თავს იჩენს ლოგიკურის ჰიპოსტაზირების შედეგად. ჰიპოსტაზირების აქტი დევს გენერალიზაციის გზაზე და გამოიხატება ლოგიკურის რეალურ დახასიათებაში, ან ლოგიკურის გარეაღებებაში. შედეგები ამ შეცდომისა ისტორიისათვის დღეს ცხადია; მას შემდეგ რაც თანამედროვე მეცნიერებამ განდევნა „გარეგანი“ არსებები და გვარები მეცნიერების ობიექტებიდან, ფორმებს, რომლებიც მათ შეესატყვისებოდნენ, ალარაფერი დაუტოვეს, რომელთაც ისინი მიეყენებოდნენ. ასეთ შემთხვევაში ისინი წარმოადგენენ მხოლოდ ფორმალურს. ამასთან საინტერესოა ისიც, რომ ეს ფორმები მთლიანად მათემატიკის კომპეტენციაში გადავიდა, მაშინ როდესაც ძველი ბერძნებისათვის რომ გვეკითხა, მათემატიკა ეგზისტენციალური მეცნიერება იყო, რომელსაც საქმე ჰქონდა ისეთ აქციდენციურთან, როგორიც რაოდენობრიობაა. საკუთრივ ჰიპოსტაზირების ფაქტის არაბუნებრივი, მცდარი ხასიათი იმით უნდა აიხსნას, რომ იგი ისეთი პროცესის შედეგია, რომელშიც მთავარი ყურადღება გამახვილებულია აქციდენციალურის, ეგზისტენციალურის, არსებულის ჩამოცილებაზე, მაგრამ ისეთი შედეგია, რომ თვითონ აღგენს არსებულს. ეს უკვე ახალი წინააღმდეგობაა. მისგან თავის დაღწევის პირობად დიუი თვლის ეგზისტენციალური ფაქტორების გათვალისწინების აუცილებლობას. ეგზისტენციალურისაგან განდგომა უნდა იყოს პირობითი, რომ საკუთრივ ლოგიკური შემდეგ აღარ დახასიათდეს როგორც ეგზისტენციალური. ბერძნული საზოგადოება თვლიდა შესაძლებლად მხოლოდ დაბოლოებულის შემეცნებას. დაბოლოებული განსაზღვრული იყო დაუბოლოებელის (infinite) უარყოფით. დაუბოლოებელი კი უარყოფილი იყო მისი განუსაზღვრელობის (indefinite) გამო; რაიმეს განუსაზღვრელობა მისი შემეცნების შეუძლებლობას უდრიდა¹⁵⁴. როდესაც მეცნიერება ეგზისტენციალური ქმნადობისა და „არსებობის პროცესით“ დაინტერესდა, მაშინვე ცხადი გახდა ტრადიციული ლოგიკის უსუსურობა. თანამედროვე მეცნიერების კვლევის მეთოდი პრინციპულად საპირისპირო აღმოჩნდა „დაბოლოებულის ლოგიკისა“.

გზადაგზა ლოგიკის კონკრეტული საკითხების გარკვევის დროს ინსტრუმენტალიზმი კვლავ გამოავლენს თავის დამოუკი-

¹⁵⁴ Logic, p. 93, 95.

დებლობას ე. წ. ტრადიციულ ლოგიკურთან: ამჯერად კი უკვე ნათელი უნდა იყოს, თუ რას აღარ გაიმეორებს იგი, ან რა ბაზაზე აღმოცენდება იგი.



პრაგმატიზმის ისტორიას შემოუნახავს ორი ცნება, რომელსაც გადამწყვეტი როლი შეუსრულებია ამ ისტორიაში; ეს ცნებებია რწმენა (belief) და კვლევა (inquiry). ორთავე ამ ცნების შემოტანა დაკავშირებულია ჩ. ს. პირსის სახელთან. პირველ მათგანისათვის კი განსაკუთრებული ხაზი ვ. ჯემს გაუსვამს. „კვლევა“ შემოტანილია შემცვლელად „აზროვნებისა“, რომელსაც ლოგიკურთან ჰქონდა საქმე, ან თვითონ იყო ლოგიკური, ხოლო რწმენა (belief) განეკუთვნებოდა კვლევის შედეგს, რომელიც აზრს კარგავდა უამისოდ. კერძოდ, კვლევის შედეგი ვერ იფუნქციებდა, რომ მას არ ახლდეს რწმენა. რწმენა მშვენიერი შემცვლელი გამოდგა ტრადიციული ჰეშმარიტებისა, რომელიც ყოველთვის გულისხმობდა გამეორებას, მაგრამ მისი შემდგომი დატოვება ინსტრუმენტალიზმში ამავე სახელწოდებით დიუიმ აღარ ჩათვალა მიზანშეწონილად, ვინაიდან მართალია მასში პრაგმატიზმს ნაგულისხმევი ჰქონდა „ობიექტური საგნის პირობებიც“, მაგრამ გავრცელებული აზრით იგი მაინც „პერსონალურ შინაარსს“ უკავშირდება და მის მატარებლად მიჩნეული¹⁵⁵. რაც შეეხება კვლევას, იგი ასევე მშვენიერად უთავსდება „შემეცნებელ აზროვნებას“. შემეცნება — Knowledge — როგორც აბსტრაქტული ტერმინი, კომპეტენტური კვლევის შედეგია. კვლევასთან მიმართების გარეშე „შემეცნება“ ცარიელი იქნებოდა და შეიძლებოდა მისი ნებისმიერი შინაარსით შევსება. შემეცნების თეორია. ჩამოყალიბებული კვლევის შედეგთა ტერმინებში, მნიშვნელოვანი ხდება. მაგრამ თუ ინსტრუმენტალიზმი ამ ტერმინების (შემეცნების) ხმარებასაც გაურბის, ესეც გასაგები უნდა იყოს: ტრადიციამ მასში „ორეული“ და „გამეორების“ ვითარება ჩასდო; ინსტრუმენტალიზმი შემოიტანს შესატყვის ტერმინს ჰეშმარიტება-რწმენა-შემეცნების ადგილზე — „მტკიცების გარანტია“ (ან „გარანტირებული მტკიცებადობა — „warranted assertibility“), რომელიც დაახასიათებს კვლევის შედეგს იმ სახით და მიმართებით, რა მიმართებითაც სრულდება კვლევა. კვლევა კი წარიმართება იმ მიზ-

¹⁵⁵ Logic, გვ. 7.

ნით, რომ მოხსნას ექვი, გაურკვევლობა, მოუსვენრობა¹⁵⁶. დიუი პრაგმატიზმისაგან დამტკიცებულად მიიჩნევს, რომ ან „აზროვნებას“ არაფერი აქვს საერთო ლოგიკასთან, ან კიდევ ის სინონიმურია სწორედ „კვლევისა“ და მაშინ ეს უკანასკნელი იქცევა ლოგიკის საგნად. „როგორც ახლა მიმაჩნია, — წერდა დიუი, — ჩ. ს. პირისი იყო პირველი მწერალი ლოგიკოსი, რომელმაც კვლევა აქცია ლოგიკური საგნის პირველ და უკანასკნელ წყაროდ“¹⁵⁷. ამიერიდან ლოგიკა კვლევის ლოგიკაა; მან უნდა დაადგინოს კვლევის ყოველგვარი პირობები, შინაარსი და დანიშნულება. დიუი თავის „ლოგიკას“ სწორედ კვლევის თეორიას უწოდებს. დიუი იმ გაფრთხილებასაც იძლევა წინასწარ, რომ ინსტრუმენტალიზმი ლოგიკის საგნად კვლევის შემოტანით როდი უგულებელყოფს ე. წ. რაციონალურს. მართალია კვლევა ძირითადად გაგებულია ემპირიულ კვლევად, მაგრამ აქ ნაგულისხმევია რაციონალურიც. კერძოდ, რაციონალურია გენერალიზებული იდეა „საშუალება-შედეგისა“, რომელსაც მიეწერება „მტკიცების გარანტია. ესაა ერთადერთი რაციონალური, რომელსაც არ „უხერხდება“ ჰიპოტაზირება.

მას შემდეგ, რაც დიუი დააზუსტებს თავისთვის ლოგიკის საგნის ცნებას, იგი ზოგადად დაახასიათებს თვით ლოგიკის მეცნიერებას საკუთარი სპეციფიკით, ხოლო შემდეგ იძლევა ლოგიკურის განეტიურ დაფუძნებისათვის გაშლილ თეორიას. 1) ლოგიკა პროგრესული დისციპლინაა, იტყვის დიუი. ლოგიკის განვითარება დაკავშირებულია კვლევის მეთოდის განვითარებასთან. დღემდე არავის ექვი არ შეპარვია იმაში, რომ განვითარებას განიცდიდნენ სრულყოფის გზით კონკრეტული მეცნიერებანი და ეს უწინარეს ყოვლისა კვლევის მეთოდის გაუმჯობესების გზით. ვინაიდან ლოგიკის სწორედ კვლევასთან აქვს საქმე, ამიტომ შესატყვისად იგიც იცვლებოდა და უნდა შეიცვალოს. არ არსებობს საფუძველი იმის დასაშვებად, რომ ლოგიკა დასრულებულია და რომ თითქოს ის არ საჭიროებდეს მომავალში მოდიფიკაციას. იდეა, რომ ლოგიკას შესწევს დამთავრებული ფორმულებების უნარი, წარმოადგენსო თეატრის იდოლას. 2) ლოგიკის საგანი ოპერაციონალურად განსაზღვრულია; ეს იმას ნიშნავს, რომ კვლევის მეთოდი წარმოადგენს ოპერაციების შემსრულებელს, ხოლო ოპერაციები უშუალოდ ეხებიან ეგზისტენციალურ მასალას და სრულდებიან სიმბოლოების საშუალებით. ამდენად, ოპერაციები მოუცილებლად გულისხმობენ როგორც ეგზისტენციალურ მასალას, ისე მნიშვნელად სიმბო-

¹⁵⁶ Logic, p. 89.

¹⁵⁷ იქვე, გვ. 21.

ლოებს-ინსტრუმენტალიებს, სადაც საბოლოო სიტყვა ეგზისტენციალურ მასალას ეკუთვნის, რომელიც უშუალოდ ოპერაციონალურია. ინსტრუმენტები აზრს იძენენ ოპერაციებით, მათი საბოლოო დანიშნულებაც ოპერაციებია. 3) ლოგიკური ფორმები პოსტულატურია, იტყვის დიუი, მაგრამ პოსტულატებს უნდა მიეცეთ სხვა გაგება. კვლევა უთუოდ გულისხმობს პოსტულატებსა და გარკვეულ ფორმებს, მაგრამ ეს ფორმები არც არასოდეს ნებისმიერია და არც „გარეგნულად „a priori“. დიუი მათ უწოდებს ემპირიულად და დროულად a priori-ს იმავე აზრით, რა აზრითაც შეთანხმების კანონი წარმოადგენს წესს, რომელიც ახდენს პროგრესის რეგულირებას რაიმე გარკვეული საქმის კეთების დროს. კვლევის პროცესში ხდება შეთანხმება (მზა შედეგებსა) და საკუთრივ კვლევას შორის. ვინაიდან კვლევა არ ამოიწურება ერთი ან რამდენიმე პიროვნების კვლევით, მიღწეული შეთანხმებები, როგორც პოსტულატები გამოსადეგია კვლევის უწყვეტობისათვის. 4) ლოგიკა ნატურალისტური თეორიაც ყოფილა, თუ დიუის მიერ მითითებული წინამძღვრებიდან გაივალთ. ლოგიკის ნატურალიზმი უნდა გავიგოთ როგორც უწყვეტობის მტკიცება ბიო-ფიზიკური ოპერაციებიდან კვლევის ოპერაციამდე. რაციონალური ოპერაციები „წამონაზარდია“ ორგანული მოქმედებისა. ლოგიკის ნატურალისტურ ხასიათს ისიც განსაზღვრავს, რომ მას საქმე აქვს ასევე „დაკვირვებად“, კვლევასთან, როგორც მოქმედებასთან. 5) ლოგიკა უნდა დახასიათდეს აგრეთვე როგორც სოციალური დისციპლინა. ლოგიკის სოციალურობა მტკიცდება იმ გარემოებაზე მითითებით, რომ ადამიანთა „ნატურალური“ ქცევა მაინც განსხვავებულია. ადამიანთა ქცევა გულისხმობს ენის მოხმარებას, როგორც სხვასთან გამართიანებელ საშუალებას, და კულტურულ გარემოს. კვლევა განსაკუთრებული ადამიანური მოქმედების სახეა, შეპირობებული საზოგადოებრივად და კულტურული შედეგების მქონე. კვლევის განსახორციელებლად აუცილებელია ფიზიკურ გარემოსთან ერთად კულტურული, სოციალური გარემო. 6) დიუი ამრკიცებს ლოგიკის ავტონომიურობასაც. საქმე იმაშია, რომ ლოგიკა განსაზღვრულია, როგორც „კვლევის კვლევა“ და ამდენად, იგი დამოუკიდებელი იქნება ყოველივესაგან, რაც არ არის კვლევა. პირველ რიგში დიუის მხედველობაში აქვს მეტაფიზიკური სისტემები. ეს სისტემები სრულიადაც არ წარმოადგენენ „კვლევის ნიმუშს“ და ამიტომ ვერ დააფუძნებენ „კვლევის ლოგიკას“. უფრო საინტერესოა ფსიქოლოგიასთან მიმართების გარკვევა. დიუი უარყოფს იმის შესაძლებლობასაც, რომ ლოგიკის „საფუძვლები“ ფსიქო-

ლოგიური იყოს; არაა აუცილებელი მივიჩნიოთ ლოგიკის წინაპირობად ფსიქოლოგიური დახასიათება გრძნობების, გრძნობადი მონაცემების, იდეების, ან საერთოდ „სულიერი უნარის“. უფრო მეტიც, დიუი ეკვს შეიტანს საერთოდ დაშვებაში, რომელიც გულისხმობს „რეფლექსური აზროვნების“ ფსიქიკურ არსებობას? ჩვენ არ ვიცითო, წერდა დიუი, რას შეიძლება აღნიშნავდეს „რეფლექსური აზროვნება“ იმისაგან განცალკევებით, რასაც მოიცავს ტერმინი „რაიმეს დადგენა კვლევით კვლევაში“. უკეთეს შემთხვევაში უნდა ვივარაუდოთ, რომ ასეთი რაიმე, როგორც ფსიქიკური, არ არსებობს¹⁵⁸. ამით ინსტრუმენტალიზმს ლოგიკის მეცნიერების ავტონომიურობა გარანტირებულად მიაჩნია.

ასე გამოიყურება ლოგიკის მეცნიერების არსებობის ზოგადი პირობების ინსტრუმენტალური დახასიათება. ამით დადგინდა კიდევ ლოგიკის საგნის დეტალური განხილვის პერსპექტივაც.

მაშ, ლოგიკის საგანი „კვლევა“ ყოფილა, ან უკეთ, „კვლევის კვლევა“, რომელიც საბოლოოდ ისევ „კვლევაა“. ლოგიკის მეცნიერების წინასწარი დახასიათებიდან ისიც შევიტყვეთ, რომ კვლევა არსებობს ორი ფორმით — ეგზისტენციალური და ინსტრუმენტულ-იდეაციონალური ფორმით. კვლევა პროცესია ამ ორი ფორმის კოოპერირების. ინსტრუმენტალიზმისაგან ვიცით ისიც, რომ ეგზისტენციალური ფორმა ხასიათდება როგორც უშუალოდ ოპერაციონალური და დროულ-ვრცეული, ხოლო იდეაციონალური როგორც თავისთავად არა დროულ-ვრცეული, მაგრამ მაინც ოპერაციონალური, ვინაიდან იგი აზრს იძენს ოპერაციებით და მომავალ ოპერაციებში. ამის შემდეგ ორივე ფორმის დახასიათება „თავის თავში“ და ერთიმეორესთან მიმართებაში, გაარკვევს საბოლოოდ ინსტრუმენტალისტური ლოგიკის შინაარსს.

კვლევის ეგზისტენციალური ფორმა-გარემო. ჭანსალი აზრი და მეცნიერული კვლევა

კვლევის ეგზისტენციალურ ფორმას განეკუთვნება ბიოლოგიური და სოციალურ-კულტურული გარემო. არ არსებობს კვლევა, რომელიც თავის საფუძვლად არ გულისხმობს ბიოლოგიურ და კულტურულ გარემოს. როდესაც ლაპარაკია ბიოლოგიურ გარემოზე, პირველ რიგში ნაგულისხმევია სენსორული, მოტორული და ცენტრალური ორგანოების აუცილებლობა კვლევის პროცესში, მაგრამ დიუისათვის დისკუსიის საგანს წარმოადგენს იმ ვითა-

რების დახასიათება, რომელიც კვლევამდელია, მაგრამ ამზადებს კვლევას. როცა არსებობს კვლევა, მაშინ ცხადია, რომ იგი ხორციელდება ბიოლოგიურისა და კულტურის ერთდროული მოქმედებით, ან კვლევის არსებობის პირობა გახდა ბიოლოგიურისა და კულტურულ-სოციალურის შერწყმის ფაქტორი, მაგრამ გამოსაკვლევია სწორედ აუცილებელი გზა, მომავალი ბიოლოგიურიდან სოციალურისაკენ, და ამდენად კვლევისაკენ. დიუი თვლის, რომ ბიოლოგიური ფუნქციები და სტრუქტურები ამზადებენ პირობებს კვლევისათვის და უფრო მეტიც, შეიცავენ მომავალი კვლევის ნიმუშებს. ინსტრუმენტალიზმი შემოიტანს უწყვეტობის პოსტულატს, რომელმაც უნდა გახადოს გასაგები ბიოლოგიურიდან კვლევაში გადასვლა. უწყვეტობის პოსტულატი თავიდან აგვაცილებს შემდეგ „წმინდა გონების“, ან „წმინდა ინტუიციის“ აუცილებლობას, რომლებიც არასოდეს არ ყოფილა ახსნილი ისტორიულად.

ბიოლოგიური ანუ ორგანული შეიძლება და უნდა დახასიათდეს როგორც ტრანსაქციული მოქმედება. ტრანსაქცია სპეციფიკური სახეა მოქმედებისა, რომელიც ორგანულის სახელთანაა დაკავშირებული. ორგანიზმი უბრალოდ გარემოში კი არ ცხოვრობს, არამედ გარემოს საშუალებით ცხოვრობს; ამიტომ ყოველი ორგანული ფუნქცია უნდა დახასიათდეს როგორც ურთიერთმოქმედება, პირდაპირი ან არაპირდაპირი, იმისა, რაც საკუთრივ ორგანულია, შინაგანია, მასთან, რაც ორგანული ენერგიის გარეშეა, გარემოებრივია, ამ ორი ენერგიის კონსტრუქციულ შედეგად. იყო ტენდენცია ორგანიზმ-გარემოს გათიშვისა და ურთიერთდამოუკიდებლად განხილვის, მაგრამ დიუი სასტიკად ილაშქრებს ამის წინააღმდეგ. მართალია რჩება ერთი შესაძლებლობა კიდევ, რომ ბუნების სამყაროს ვუწოდოთ ორგანიზმისაგან დამოუკიდებელი, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ეს სამყარო ამავე დროს მხოლოდ გარემოა, რომელიც იჭრება „სიცოცხლის ფუნქციაში“. ორგანიზმი მნიშვნელოვანი ნაწილია მისი და არსებობს მხოლოდ მასთან კავშირში და მოქმედებაში. ინტეგრაციის პროცესი მათ შორის უფრო ფუძემდებლურია, ვიდრე დიფერენციაციისა. ცოცხალი ორგანიზმი კი არ „გაურბის, არამედ მასშივე აღადგენს დარღვეულ წონასწორობას, თავის მხრივ გარემო კი არ „აძევებს“ ორგანიზმს, არამედ შეიცავს მათთვის წონასწორობის აღდგენის შესაძლებლობას. ეს ვითარება ახასიათებს ორგანიზმის ყოველგვარი ქცევის კონტექსტს, თუ კვლევა საერთოდ ორგანული ქცევის ერთი სახეა, მაშინ უნდა ვამტკიცოთ, წერს დიუი, რომ დაბალი ორგანიზმების ქცევას აქვს „დროულ-ვრცელად განსაზღვრული

ნიმუშის ხასიათი“, რომელიც სრულიად გარკვეულად გვპირდება კვლევის ზოგად ნიმუშს. მთელი ძირითადი მნიშვნელობა რიგი მიმართებების ლოგიკაში თავისი ძირებით ერწყმის ცხოვრების პირობებს. ორგანული და გარემოებრივი ენერგიის მოდიფიკაცია კვლევად უკვე ნაგულისხმევია „ცხოველ-მოქმედებაში“¹⁵⁹.

გარემო, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი და აწარმოებს კვლევას, დამატებით ხასიათდება ახალი ეგზისტენციალური ფორმით, რომელიც იწოდება კულტურულად. ეს ისეთი ფორმაა კვლევის, რომელიც ერთის მხრივ, აგვისნის ბიოლოგიურის ინტელექტუალურად ტრანსფორმაციას, მეორეს მხრივ, თვით წარმოგვიდგება ასეთ ტრანსფორმაციად. ლაპარაკი, კითხვა, რაიმე ხელოვნებით გატაცება, ვარჯიში, ინდუსტრია ან პოლიტიკა წარმოდგენენ კულტურული გარემოს საშუალებით ბიოლოგიურ ორგანიზმში შესრულებული შრომის მოდიფიკაციების ინსტანციებს და ამავე დროს თვით არიან კულტურული გარემოს კომპონენტები. როგორც ინსტანციები, ისინი ბიოლოგიურად „ნაზარდებია“, ხოლო როგორც გარემოებრივი ელემენტები (კულტურული-გარემოებრივი) თვით ქმნიან ბიოლოგიურის მოდიფიკაციის პირობას. ინტელექტუალური ოპერაციები ერთ-ერთ ასეთ მოდიფიკაციას შეადგენენ. ისინი წინასწარ იგულისხმებოდნენ ბიოლოგიური ხასიათის ქცევაში¹⁶⁰. ინტელექტუალური ხასიათის ქცევას, განსხვავებით ორგანულ-ბიოლოგიური ქცევისა, დაახასიათებს ის, რომ იგი აღარაა დროულ-ვრცეული მიმართებების შემცველი. ასეთი ტრანსფორმაცია კი შესაძლებელი იყო მხოლოდ ინდივიდუალური ცხოვრების ფაქტით კულტურულ გარემოში. ამ გარემოს მთავარ კომპონენტად, რომელმაც ყველაზე უფრო შეუწყო ხელი ორგანულის ინტელექტუალურად ტრანსფორმაციას, დიუის მიაჩნია ენა. ენა ნიშან-სიმბოლოთა სისტემაა: ამასთან არ უნდა ავრიოთ „ბუნებრივი ნიშნის“ ცნება სიმბოლოსთან. სიმბოლოს მე ვუწოდებო, წერს დიუი, იმას, რაც ხ ე ლ ო ვ ნ უ რ ნიშნადაა წოდებული. სწორედ ასეთი სიმბოლოების სისტემა ქმნის ინტელექტუალურის შესატყვის და მომამზადებელ ენას. იდეები, როგორც იდეები, ჰიპოთეზები, როგორც ჰიპოთეზები არ იარსებებდნენ, თუ კი სიმბოლოების სახით არ წარმოდგებოდნენ. სიმბოლოები კი ისეთ შინაარსებს ითავსებენ მხოლოდ, რომლებიც არ არიან ფაქტუალურ-ეგზისტენციალური, მაგრამ შესწევთ უნარი მიმართებაში იყვნენ ეგზისტენციალურთან ეგზისტენციალური ოპერაციების გამაშუალებელი ჩარევით. ენა

¹⁵⁹ Logic, p. 23—35.

¹⁶⁰ იქვე, გვ. 43—45.

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

ენას ისიც ახასიათებს, რომ იგი შესაძლებელს ხდის მიღწეული რეზულტატების დაგროვებასა და შენახვას. აქაც იგი ბიოლოგიურის მოდიფიკაციას წარმოადგენს აუტენტური გარემოს საშულებით. ბიოლოგიურისათვის არ იყო უცხო გარემოსთან ურთიერთობაში მიღწეული შედეგების შენახვა, თუმცა შედეგებიც ეგზისტენციალური იყვნენ და შემნახავი ფორმებიც. კვლევის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს ენის ეს მხარეც. კვლევა უნდა განვიხილოთ მისი ორი შედეგის მიხედვით — პირველი შედეგი კვლევის, თუ შეიძლება ითქვას, იღებს ფორმას „მნიშვნელოვანი შედეგისა“, რომელიც შეიძლება არსებობდეს სიმბოლოში, ან სიმბოლოს საშუალებით, ხოლო მეორე უკვე საკუთრივ ეგზისტენციალური ხასიათისაა, რომელიც მიიღწევა „მნიშვნელოვანი შედეგების“ გამოყენებით ეგზისტენციალური ფაქტების მიმართ. ვინაიდან კვლევის საბოლოო მიზანი სწორედ ამ უკანასკნელი საიმედო შედეგების მიღწევაა, ხოლო ამისათვის კი აუცილებელი ყოფილა ე. წ. „მნიშვნელოვანი შედეგები“, ამიტომ მათი „დაგროვება“ და შენახვა ასევე აუცილებელ გარემოებად გამოიყურება; წინააღმდეგ შემთხვევაში მომავალ ეგზისტენციალურ ოპერაციაში არ ვიქნებოდით საიმედოდ დაზღვეულნი, თაობები იძულებულნი იქნებოდნენ თავიდან დაეწყოთ ყველა კვლევითი საქმე. ამდენად კულტურულმა გარემომ ენის შემოტანით ამხრევაც შესაძლებელი გახადა კვლევითი — ინტელექტუალური ქცევა¹⁶¹.

კულტურული გარემოს აღმოცენებამ ერთი თავსატეხიც გაუჩინა კაცობრიობას. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთ გარემოში ყველა ინდივიდი „ერთნაირად იყო აღჭურვილი“ კვლევისათვის, ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში, და ბოლოს განსაკუთრებით საბერძნეთში, დაკანონებულა ვითარება, რომ დაბალი წოდება მოწოდებული იყო მხოლოდ პრაქტიკული საქმიანობისათვის, ხოლო უმაღლესი წოდება კი — გონებრივისათვის. ეს გარემოება გამხ-

¹⁶¹ Logic, 57—58.

დარა შემდეგ მიზეზი დუალიზმისა ემპირიულსა და რაციონალურს, თეორიულსა და პრაქტიკულს, ჯანსაღ აზრსა და შემეცნებას შორის. ჯანსაღი აზრი (common sense) გაგებულია როგორც შეუბღალავი რამ პრაქტიკული აზრით. დიუის ოქსფორდია ლექსიკონიდან მისი ასეთი განსაზღვრებაც მოჰყავს: კომბინირებული ქცევა, ან მზადყოფნა ცხოვრების ჩვეულებრივი საქმეების წარმართვაში. ჯანსაღი აზრის ეს გაგება გულისხმობს, რომ მას საქმე აქვს „ქვალიტატურ მასალასთან“ და ოპერაციებთან; მისთვის უცხოა „არაქვალიტატური“ ფორმულირებანი. როგორც უშუალო გაგრძელება ბიოლოგიურისა, იგი უშუალოდ ატარებს პრაქტიკულ დაღს. მეცნიერების მთელი ისტორია და მეცნიერების დღევანდელი მდგომარეობა კი წერს დიუი, ასაბუთებს, რომ მიზანი კონცეფციებსა და ფაქტებს შორის სისტემატური მიმართებისა დამოკიდებულია „ქვალიტატური ოპერაციების“ როგორც ასეთის. გამორიცხვაზე. მიმართებანი მათ შორის უნდა იქნან დაყვანილი „არაქვალიტატურ“ ფორმულირებებზე. ეს კი მეცნიერების ერთი უკიდურესი მოთხოვნაა. ჯანსაღი აზრის სრული იგნორირება ძველი მეცნიერების შეცდომა იყო. დუალიზმი გრძნობად მასალასა და ცნებათა კონსტრუქციებს შორის როდი გადაიჭრება ერთ-ერთი მათგანის მოცილებით. თუ ტრადიციას დაუუჯერებთ, არისტოტელედან მოყოლებული „ლოგიკური ორგანონი“ არა მარტო მეცნიერების, ჯანსაღი აზრის ორგანონიც ყოფილა, მაგრამ ფაქტიური ვითარება გვარწმუნებს, რომ მეცნიერებამ და მეტაფიზიკამ ჯანსაღი აზრი დავიწყებას მისცეს. მეცნიერებასა და ჯანსაღ აზრს შორის წონასწორობის აღდგენა (დღეისათვის გადაუღებელ ამოცანად იქცა. მხოლოდ ამ წონასწორობის აღდგენა ავგაცილებს თავიდან კვლევის „გამოგონილ“ მეთოდებს, რომლებიც მეტაფიზიკასთან იყვნენ დაკავშირებული. უნიფიკაცია კვლევის ჯანსაღი აზრისეული და მეცნიერული მეთოდისა აუცილებელი პირობაა საერთოდ კვლევის შემდგომი განვითარებისათვის. ამგვარი უნიფიკაციის პრობლემა კი ლოგიკის თეორიის საკუთრებას წარმოადგენს¹⁶². ლოგიკის ახალმა თეორიამ უნდა გვიჩვენოს, რომ ე. წ. წმინდა მეცნიერულ შედეგებს (ზოგად ცნებებსა და მსჯელობებში გამოთქმულს) გააჩნიათ შინაარსი მხოლოდ ჯანსაღ აზრთან მიმართებაში. ეს შინაარსი ტრადიციის მიერ დავიწყებული იყო და შედეგთა შინაარსები განიხილებოდა როგორც შესაბამის ობიექტთა ინტელექტუალური რეპროდუქციები; მაგალითად, დღევანდელი მეცნიერული თეორიაც კი ფერებისა და სინათლის შესახებ უკიდურე-

¹⁶² Logic, p. 79,

სად აბსტრაქტულია. მაგრამ ფერები და სინათლე ჩვენს ყოველ-
დღიურ ცხოვრებაშია ჩართული. ჭანსალი აზრის მიხედვით ისინი
არ გამოიკვლევიან საგნებიდან იზოლირებულად და არც წარმო-
ადგენენ ობიექტების ისეთ თვისებებს, რომლებიც ცალკე უნდა განი-
ხილებოდნენ. ჭანსალი აზრის ეს მოთხოვნა ყოველგვარმა კვლევამ
უნდა გაითვალისწინოს. მით უმეტეს გასათვალისწინებელია ეს
კვლევის თეორიისათვის. დღევანდელი მეცნიერებისა და კულ-
ტურის პირობებში ლოგიკამ უნდა გააკეთოს ისეთივე საქმე, რაც
თავისი დროის მეცნიერებისა და კულტურისათვის გააკეთა არის-
ტოტელეს ლოგიკამ. ლოგიკას ავალია გამოიკვლიოს გამამოთლია-
ნებელი სქემა ჭანსალი აზრისა და მეცნიერებისათვის. მაუნიფი-
ცირებელი ლოგიკისათვის საჭიროებას შეადგენს დღეს გაითვა-
ლისწინოს ჭანსალი აზრისა და მეცნიერების ორმხრივი განვითარე-
ბის ფაქტი და შედეგები¹⁶³. პირველ რიგში გასათვალისწინებე-
ლია ის, რომ ტრადიციული ლოგიკა ჭანსალი აზრის მხოლოდ რეფ-
ლექსურ კვალიფიკაციად გვევლინება, რაც, თვით მას შეუმჩნევე-
ლი დარჩა. ჭანსალი აზრისათვის არსებობენ ბუნებრივი, ცხად-
ლივ არსებული დამთავრებული სახეები და „სუბსტანცილობანი“.
ტერმინები, რომლითაც იგი მოიაზრებს სამყაროს საგნებსა და სო-
ციალურ ურთიერთობებს, რეფლექსური ორგანიზაციის შემთხვე-
ვაში ღებულობენ ტრადიციული საფეხურებრივი კლასიფიკაცი-
ისა და იერარქიის სახეს. როდესაც ჭანსალი აზრის სიციხადე
არსებულის შეახებ მიეწერა ლოგიკურ შედეგებს, დაშვებულ
იქნა შეცდომა: ლოგიკური შედეგები არ განსაზღვრულან „თავის
დამოუკიდებელ მყოფობაში“, ხოლო მათი საერთოც ჭანსალ აზრ-
თან მიმართებაში დავიწყებული აღმოჩნდა.

3. „კვლევის ლოგიკური ნიმუში“

მას შემდეგ, რაც დადგინდა კვლევის ეგზისტენციალური
ფორმები, გაირკვა უნიფიკაციის აუცილებლობა ჭანსალი და მეცნი-
ერული კვლევის მეთოდებისათვის, მომზადდა საკუთრივ კვლევის,
როგორც ლოგიკის საგნის, გამოკვლევის პირობები. ლოგიკა შეიძ-
ლება არსებობდეს როგორც კვლევის ლოგიკა; ლოგიკურმა თეო-
რიამ უნდა დაახასიათოს, გამოიკვლიოს „კვლევის ნიმუში“ როგორც
აუცილებელი სქემა ყოველგვარი კვლევისა.

კვლევის ზოგადი განსაზღვრება ინსტრუმენტალიზმთან ასე
გამოიყურება: კვლევა გარდაქმნაა უცნობი, განუსაზღვრელი სი-

¹⁶³ იქვე, გვ. 96.

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

რა იწოდება სიტუაციად პრაგმატიზმ-ინსტრუმენტალიზმთან? ის, რასაც აღნიშნავს სიტყვა „სიტუაცია“, წერდა დიუი, არაა არც მარტივი ობიექტი, არც მოვლენა და არც ორივე ერთად; მოვლენებად და საგნებად გაყოფა და განხილვა ფსიქოლოგიური ვითარებაა, აქტუალური ცდის პირობებში კი არასოდეს არ ხდება იზოლირება მარტივ მოვლენებად და საგნებად. ობიექტები, ან მოვლენები ყოველთვის წარმოადგენენ სპეციალურ ნაწილს, ფაზას ან ასპექტს გარემოებრივი, ცდაში მოქცეული სინამდვილე — სიტუაციისა; როდესაც სიტუაციას ფსიქოლოგიურად აღწერთ, ჩვენ ვამბობთ, რომ სიტუაცია თვისობრივი მთლიანობაა. ვინაიდან ეს ფსიქო-პრედიკატები თავიდანვე დაკავშირებულნი არიან „ნაწილობრივთან“, „შემადგენლობებთან“, სიტუაციაც იშლება ფსიქოტერმინებში წარმოდგენილი. კვლევისათვის კი ნამდვილი გამოსავალი არის სიტუაცია-მთლიანობა (whole). სიტუაციის დახასიათება ვერ მოხერხდება ვერც ახალ დროში შემუშავებული „ცდით“; ეს ცდა ამოიწურებოდა პირველადი და მეორადი თვისებებით. ნამდვილად სიტუაცია მეტია, ვიდრე ამგვარად გაგებული ცდა. ჯ. სანტაიანას შემოუტანია ე. წ. „მესამეული თვისებები“ ცნება, რომელიც თუ გაგებული არ იქნება როგორც რიგითი თვისება პირველადისა და მეორადის გვერდით, საკმარისი აღმოჩნდება სიტუაციის ზუსტად დახასიათებისათვის. ეს თვისება დიუისთან იწოდება სხვაგვარად „გაერცობილ“ (გამსკვალავ) თვისებად. ეს თვისებაა სწორედ ისეთი რამ, რაც ქმნის სიტუაციის მთლიანობას. ის ამავე დროს არა მარტო შემაკავშირებელია, არამედ თვითონ წარ-

მოადგენს უნიკუმს¹⁶⁴. მისი უნიკალობა პირველ რიგში ნიშნავს იმას, რომ ყოველგვარ სიტუაციაში იგი განუყოფელი, გაორების შესაძლებლობას მოკლებული რამაა, ხოლო სხვა მხრივ იგი განუმეორებელია სიტუაციათა უსასრულო რიგში*.

მაშ, კვლევა იწყება მაშინ, როდესაც „სახეზე გვაქვს“ განუსაზღვრელი, უცნობი სიტუაცია და რაღაც „ცნობილი შედეგები“, თუმცა შეიძლება არა კვლევისეული. განუსაზღვრელი სიტუაციის დასახსიათებლად შეიძლება მოვიშველიოთ დამხმარე ტერმინები—რაიმეთი შეწუხება, ალელვება (disturbed), დაბრკოლება, რთული ვითარება (troubled), ორაზროვანი, საეჭვო, არანათელი (ambiguous), შემადრწუნებელი, არეული (confused), კომპლიქტური ტენდენციები და ბნელი, ფარული, გაუგებარი. ყოველივე ამ დახასიათებას კარგად გამოთქვამს სახელწოდება — პრობლემატური სიტუაცია. დამატებითი განსაზღვრება ასეთ სიტუაციას ეძლევა შემდეგი სახით: სიტუაცია არის ისეთი რაიმე, რაშიც არ არის არაფერი ინტელექტუალური, ან შემეცნებითი, თუმცა თვით იგი აუცილებელი პირობაა კვლევის, შემეცნებითი ოპერაციებისათვის. სიტუაცია წინაშემეცნებითია¹⁶⁵. პრობლემას წარმოადგენს კვლევის საშუალებით ამ სიტუაციის გარდაქმნა განსაზღვრულ (determinate) სიტუაციადა. პირველი ნაბიჯი ამ პრობლემის გადაჭრის გზაზე იქნება იმის გაგება, რომ სიტუაცია, რომელიც მთლიანად განუსაზღვრელია, არ შეიძლება გადავაქციოთ სიტუაციადა, რომლის შემადგენლობანი განსაზღვრული იქნებოდნენ. მხოლოდ ამის შემდეგ, უნდა გაირკვეს სიტუაცია, როგორც შედგენილობების მქონე. სიტუაცია იშლება „შემთხვევის ფაქტებად“, რომლებიც ქმნიან დაკვირვებად პირობებს (დიუის მოყავს ხანძრის გამო ატეხილი განგაში, რომელიც იწვევს გაოცებასა და შიშს ხალხში, მოუწოდებს გარკვეული მოქმედებისაკენ). ვინაიდან დაკვირვებადი პირობები, ანუ „შემთხვევის ფაქტებად“ დაშლილი სიტუაცია აქტუალურად არ შეიცავს „გადამჭრელ საშუალებებს“ თავის თავში, აქ იჩენს თავს აუცილებლობა „მოსალოდნელი შედეგის“, იდეის შემოტანისა. ის რაც მოსალოდნელია, არაა აქტუალური; მოსალოდნელი უნდა დავუშვათ. ამის შემდეგ მყარდება ურთიერთობა დაკვირვებად ფაქტებსა და წინასწარ დაშვებულ

¹⁶⁴ Logic, p. 68.

* ამის გამო ინსტრუმენტალიზმს არაერთხელ დასხმიან თავს. კერძოდ, ინსტრუმენტალიზმს უსაყვედურებდნენ პლიურალიზმს სიტუაციათა უნიკალობის გამო, იმას, რისგანაც მას უნდა გაენთავისუფლებინა „კლასიკური“ პრაგმატიკი. ღელესათვის ინსტრუმენტალიზმმა გაიზიარა ეს შენიშვნა (იხ. The Journal of philosophy vol. LVII WB, p. 38).

¹⁶⁵ იქვე, გვ. 107.

იდეას შორის. იდეამ უნდა ნათელყოს სიტუაცია მთლიანად; ეს სიტუაციის გადაჭრაც იქნება. სიტუაციის განსაზღვრა მისი პრობლემურობის გადაჭრას ნიშნავს; იდეა არის მოლოდინი რაიმესა, რომელიც შეიძლება მოხდეს, ამიტომ ის აღნიშნავს შესაძლებელს. ვიდრე ის ფუნქციობს, როგორც პრობლემის გადაშვრელი, მას არ გააჩნია ლოგიკური სტატუსი. მისი ლოგიკური სტატუსი დაკავშირებულია მის აუცილებლობასთან, პრობლემის გადაჭრის გარანტიასთან, რომელიც იდეის „რეალიზების“ შემდგომდროინდელი ფაქტია. მაგრამ ლოგიკურის ნიშანწყალი მას თავიდანვე აქვს, როგორც წინასწარდაშვებას. ეს იმაში გამოიხატება, რომ ისინი (იდეები, წინასწარდაშვებანი) არ წარმოადგენენ აქტუალურ დროულ-ვრცულ არსებობას. მათი შინაარსები ისეთი ხასიათისაა, რომ ადვილად ეთვისებიან რომელიმე სიმბოლოს. რაიმე სახის სიმბოლოს გარეშე არ არსებობს არცერთი იდეა. აქ იჩენს თავს სწორედ ლოგიკურის ჰიპოსტაზირების საშიშროება: თუ დავიწყებული იქნება იდეებისა და წინასწარდაშვებების აღმოცენების პირობები, მაშინაა შესაძლებელი მათი ეგზისტენციალური ოპერაციებისაგან ე. წ. „დამოუკიდებლად განხილვა“. ნამდვილად კი, როგორც ამტკიცებს ინსტრუმენტალიზმი, ლოგიკურ ფაქტში აღქმითი და ცნებითი მასალა ფუნქციონალურ თანაფარდობაშია. ორივე განსაზღვრულია პირველადი პრობლემატური სიტუაციის გამოკვლევაში და გამოკვლევით. სიტუაციას რომ ახასიათებს რაღაც „გამსჭვალავი“ მესამე თვისება, სწორედ ის აკონტროლებს მათ დადგენას და შინაარსს. ორთავე მოწმდებიან მუშაობის უნარით პრობლემური სიტუაციის ადგილზე გადაწყვეტილი სიტუაციის შემოსატანად. როგორც; ერთიმეორისაგან განსხვავებულნი, ისინი გამოხატავენ შრომის ლოგიკურ განაწილებას¹⁶⁶.

დადგინდა, რომ კვლევის მოუცილებელი კომპონენტი ყოფილა იდეა-წინასწარდაშვება, რომლის საზრისი არ გამოთქვამს უშუალო, ფაქტიურ ვითარებას. ამ იდეა-წინასწარდაშვებებს აქვთ განვითარების თავისი პროცესი, რომელიც სიმბოლოების მეშვეობით წარიმართება. ეს პროცესი იწოდება განსჯად. ინსტრუმენტალიზმი ამ პროცესს ასე დაახასიათებს: როდესაც აღმოცენდება იდეა-წინასწარდაშვება, იგი მაშინვე მოექცევა სიმბოლოში. ლოგიკური სტატუსის მისაღებად იდეამ უნდა განვლოს შემოწმების ორი გზა. პირველი გზა გულისხმობს მის მუშაობას (სასარგებლო) „შემთხვევის ფაქტებთან“ კონტაქტში, მეორე გზა კი მოითხოვს მის ჩართვას სხვა მსგავსი შინაარსების სისტემაში, რომლის წევ-

¹⁶⁶ Logic, p. 110—111.

რიც ის უნდა გახდეს. ვინაიდან უკვე არსებული შინაარსების თანაარსებობის მინიმუმში დადგენილად ითვლება, მაშინ თუ ახალი იდეა ამ სისტემის მინიმუმს დააკმაყოფილებს, ჩვენ ფიქსირებას ვუკეთებთ მის ყველა სხვა მიმართებათა აუცილებლობასაც. იდეა საბოლოოდ იძენს ლოგიკურ სტატუსს, როდესაც გაინაღდებს არსებობას სიმბოლო—შინაარსების კონტექსტში, იგი საბოლოოდ ხდება „მტკიცების გარანტიის“ მქონე. ლოგიკური სტატუსის მქონე იდეები უფრო ვარგისნი არიან პრობლემის გადასაწყვეტად, ვიდრე იდეა-წინასწარდაშვებები¹⁶⁷. იდეების ვარგისიანობა პრობლემის გადასაწყვეტად მიუთითებს მათ ოპერაციონალურ ხასიათზე. ოპერაციონალობაა სწორედ ის თვისება, რომელიც შესაძლებელს ღდის ეგზისტენციალური და არაეგზისტენციალური (იდეაციონალური) ფაქტების თანამშრომლობას კვლევის პროცესში. დაკვირვებადი ფაქტები პრობლემის აღწერისა და მოწესრიგების ფუნქციობაში წარმოდგენენ ეგზისტენციალურს, იდეალიზებული „ობიექტები“ კი—არაეგზისტენციალურს, მაგრამ ორთავე ფუნქციონალური და ოპერაციონალური ხასიათისანი არიან. იდეების ოპერაციონალობა ნიშნავს იმას, რომ ისინი გეგმიკებენ დაკვირვებადი ოპერაციებისაკენ და წარმართავენ მათ. ისინი გეგმებიან ეგზისტენციალურ-პირობებზე ზემოქმედებისათვის, რომლებიც უზრუნველყოფენ დაკვირვებადი სინამდვილის ორგანიზაციას ერთ შეკავშირებულ მთლიანობად. ფაქტების (დაკვირვებადი) ოპერაციონალური ხასიათი იმას ნიშნავს, რომ ისინი ამორჩეული და აღწერილი არიან გარკვეული მიზნით, სახელდობრ, ფაქტიურ-ეგზისტენციალურად წარმოდგენილი პრობლემა უკვე თავის თავში გულისხმობს გადაჭრის შესაძლებლობას. ფაქტებს რომ ახასიათებთ ევიდენციალობა, ამაშია მათი ოპერაციონალური ძალა და ვარგისიანობა საერთო პრობლემატური სიტუაციის გადასაწყვეტად¹⁶⁸.

მიუხედავად მჭიდრო კავშირისა იდეაციონალურ და ეგზისტენციალურ ობიექტებს შორის, ისინი ხასიათდებიან საკუთარი მყოფობითაც. ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ორი სახის ოპერაციებზე. ერთ ოპერაციებს საქმე აქვთ უშუალოდ კონცეპტუალურ ობიექტებთან, რომლებიც აღნიშნავენ გადაჭრის შესაძლო გზებსა და რეზულტატებს, ხოლო მეორეს — უშუალო დროულ-ვრცეულ ზოქმედებასთან დაკვირვების ორგანოებისა და ტექნიკის საშუალებით. ლოგიკას ტრადიციულად პირველი სახის ოპერაციებთან ჰქონდა საქმე. ინსტრუმენტალიზმი ამ მიმართულებით არ ეთიშება ტრადიციას, მაგრამ გამიჭვნას იწყებს მისგან ლოგიკური ფაქტის

¹⁶⁷ Logic, p. 112.

¹⁶⁸ იქვე, გვ. 113.

შინაარსის ახლებური გააზრებით. ლოგიკური არც ტრადიციას მიაჩნდა დროულ-ვრცელ ვითარებად, მაგრამ ინსტრუმენტალიზმი მისი ტრადიციული გაგების ნაკლს ხედავს არსებულთან მიმართების არასწორ კვალიფიკაციაში. არისტოტელედან მომდინარე ლოგიკურის გაგება მთლიანად გამორიცხავდა ეგზისტენციალური ოპერაციების მნიშვნელობას, სამაგიეროდ, ლოგიკურის ფოკუსში იყო მოქცეული „პირველი არსებობა“. ლოგიკური დახასიათებული იყო როგორც ამ არსებობის გამოთქმა. თანამედროვე მეცნიერების მიხედვით კი დამტკიცებულად ითვლება, რომ არსებობა მხოლოდ დროულ-ვრცელ არსებობას ნიშნავს, მას შეიძლება მხოლოდ კვლევის ოპერაციონალური მეთოდებით მიუღწეველ. თუ ტრადიციით დადგენილ „არსებობას“ დღევანდელი პრედიკატებით დავახასიათებთ, მაშინ თავს იჩენს პარადოქსი — დროული-ვრცელ არა დროულ-ვრცელში. ასეთ ვითარებაში, თუ ლოგიკური არ იქნება გაგებული როგორც ოპერაციონალური, თავს ვერ დაეაღწევთ ლოგიკურის ფიქტიურობის მტკიცებას. აზროვნების ფორმები და კანონები საზრისიანი ხდებიან მხოლოდ მათი ოპერაციონალურობით. ლოგიკური ფაქტის ახსნა უნდა ნიშნავდეს საკითხის გარკვევას: როგორაა შესაძლებელი, რომ არაეგზისტენციალურ-ევიდენციალური ბუნების მქონე იყოს ამავე დროს ოპერაციონალური.

4. ლოგიკურის ფორმა-კანონების ინსტრუმენტალისტური გაგება

ინსტრუმენტალიზმი ამოდის იქიდან, რომ არსებობს მეცნიერული კვლევა (ფიზიკური, ბიოლოგიური, ისტორიული და სხვა) და მისი მეცნიერული კვალიფიკაციის აუცილებლობა. ტრადიციამ ეს ორი რამ გათიშა ან სხვადასხვა უნარის დაშვების გამო, ან მათი კვლევის ობიექტების სხვადასხვაობის დაშვებით. ინსტრუმენტალიზმი მოწოდებულია აქაც შეიტანოს სიახლე; კერძოდ, მეცნიერულ კვლევას არ ეთიშება „კვლევის კვლევა“; მსჯელობა მსჯელობაზე იგივე მსჯელობაა და არ საჭიროებს სხვა უნარს. ამიტომ ლოგიკური ფორმებისა და კანონების გამოკვლევა მეცნიერული აზროვნების, კვლევის ფორმებისა და კანონების გამოკვლევაა.

დღივი განსაკუთრებით ჩერდება მსჯელობის ბუნებაზე. მსჯელობის ტრადიციული განსაზღვრებიდან ყველაზე შესატყვისად მიჩნეული იყო მსჯელობა როგორც დასტური ან უარყოფა რაიმესი რაიმეს მიმართ. ინსტრუმენტალიზმი შემოინახავს ასეთ განსაზღვრებასაც, მაგრამ მას არ მიიჩნევს მის არსებით დახასიათებად;

პირველი, რითაც იგი დაახასიათებს მსჯელობას, ესაა კვლევით დადგენილი რეზულტატი. კვლევით დადგენილ რეზულტატად კი იწოდება მტკიცება, რომელმაც უკვე „შეიძინა“ ლოგიკური სტატუსი. ასეთი სტატუსის მქონე კი შეიძლება იყოს მხოლოდ ზოგადი მსჯელობა, ვინაიდან, როგორც დიუი იტყვის, თანამედროვე ლოგიკა მხოლოდ მას განიხილავს არაეგზისტენციალურად. ამ მომენტის შემოტანით დღევანდელი მოძღვრება მსჯელობაზე მთლიანად ეთიშება ტრადიციას. მსჯელობის არისტოტელესეულ გაგებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს მისი ონტოლოგიური დაფუძნება. მიჩნეული იყო, რომ ზოგადი მსჯელობა წარმოადგენდა სუბიექტურ-სუბსტანციის რაიმე მხარის გამოთქმას. თვით ეს სუბიექტი გაგებული იყო როგორც არსებული სისრულე-საყოველთაობა. დაშვებული იყო მის გვერდით თავისთავად არასრული, ბუნებრივად ნაწილობრივი საგნების არსებობა, რომელთა გამოთქმელი მსჯელობაც იწოდებოდა კერძოობითად. სრულყოფილებანი, გვარები ობიექტურად იმორჩილებდნენ არასრულქმნილობად, სახეებს, რაც შემდეგ მსჯელობათა ურთიერთდაქვემდებარებაში გამოითქმოდა¹⁶⁹. გამოდიოდა, რომ ყოველი მსჯელობა არსებობას გამოთქვამდა. თანამედროვე ლოგიკური თეორია კატეგორიულად ემიჯნება ამ თვალსაზრისს. ზოგადი მსჯელობა არა მარტო ეგზისტენციალური არ არის, არამედ ის თავისუფალია ტრანსცენდენტურისა და ინტუიტურისაგან. ასეთ შემთხვევაში მათი მხოლოდ ინსტრუმენტალისტური დაახასიათებლად რჩება შესაძლებლად. მსჯელობის ინსტრუმენტალისტური გაგება ერთ გაუგებრობასაც აგვაცილებს თავიდან, რომელიც დაკავშირებულია მის ტრადიციულ გაგებასთან. საქმე იმაშია, რომ ზოგადი მსჯელობის სუბიექტში ნაგულისხმევი იყო რაღაც სრულყოფილი, ხოლო პრედიკატი მისი რაიმე მხარის გამომთქმელი. რის შემდეგადაც იქმნებოდა მათ შორის დაპირისპირებულობა. ნამდვილად ასეთი დაპირისპირებისათვის არ არსებობს არავითარი ნიადაგი, ვინაიდან თუ ვიცით სუბიექტის „სრულყოფილობა“, მაშინ პრედიკატის გამოთქმა წმინდა პირობითი ხასიათის იქნება და განპირობებული საპირობის ვითარებით — რა ღროს რა პრედიკატი გვსურს გამოვთქვათ; ან პრედიკატის მიწერა უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ „სუბიექტის“ შესახებ ვიცით მხოლოდ მიწერილი პრედიკატი, და მაშინაც დაპირისპირებას აზრი ეკარგება, ვინაიდან მსჯელობა წმინდა ტაქტოლოგიის სახით წარმოგვიდგება. როდესაც მსჯელობა გაგებულ იქნება როგორც ფუნქციონალურ-ობე-

¹⁶⁹ Logic, p. 85.

რაციონალური, მაშინ აზრი ეკარგება სუბიექტ-პრედიკატის კონტ-
ლიქტ-წინააღმდეგობას¹⁷⁰.

მსჯელობა, როგორც კვლევით დადგენილი რეზულტატი, თა-
ვის საგნად გულისხმობს ტოტალურ სიტუაციას, სადაც წარმოებს
მოქმედება. ასეთ სიტუაციაში უნიკალურ ერთიანობაშია გარემო
და აგენტი. კვლევა, როგორც პრობლემის გადაჭრა, დაბრკოლების
მოხსნა, თავის შედეგში მკვლევარის შემფასებელ, გამიზნულ მო-
ქმედებასაც გულისხმობს. უფრო მეტიც, მსჯელობაში წარბოდე-
ნილი კვლევის შედეგი, როგორც პრობლემატურის განსაზღვრება,
უმალესი შეფასებაა. დიდი გარკვევით ამბობს, რომ შემფასებე-
ლი მსჯელობა ცალკე სახე კი არაა საერთოდ მსჯელობის, არამედ
იგი შინაგანად დამახასიათებელი ფაზაა ყოველი მსჯელობისათვის.
განსაკუთრებით ითქმის ეს ფინალურ მსჯელობებზე. ეს მსჯელო-
ბები გამოთქვამენ საბოლოოდ განსაზღვრულ სიტუაციას, წარმო-
ადგენენ ე. წ. „განსაზღვრებებს“. განსაზღვრება ასეთ შემთხვე-
ვაში ნიშნავს პირდაპირი აზრით დამაკმაყოფილებელი, დამთავ-
რებული შედეგის მიღწევას. მართალია ასეთი დამაკმაყოფილებე-
ლი შედეგები ექსტენსიურ სფეროში მდებარეობენ, მაგრამ ლოგი-
კური მსჯელობა — ინსტრუმენტის განსაზღვრება უნდა გულისხ-
მობდეს სწორედ ასეთი შედეგების მიღწევის გარანტიას. ლოგი-
კური მეტია, ვიდრე შესაძლებელი; ლოგიკური მაგარანტირებე-
ლია დამაკმაყოფილებელი შედეგებისა. შედეგებისათვის არსე-
ბობს ეპისტემოლოგიური შეფასება-ქეშმარიტება, ან მცდარობა.
რაც ახასიათებს ინსტრუმენტებსაც, თუმცა არა აქტუალურად და
გამოითქმის დებულებით: გარანტია დამაკმაყოფილებელი შედეგე-
ბის მისაღწევად. ყოველი ლოგიკური ინსტრუმენტის, მათ შორის
მსჯელობის, შინაარსი მდგომარეობს მათ მომავალ ოპერაციონა-
ლურ გამოყენებაში; ისინი კლასიფიცირდებიან მათ მოხმარებაში
ეგზისტენციალური ოპერაციების მიმართ¹⁷¹. ინსტრუმენტები არ
შეიცავენ „თვითსიცხადეს“, როგორც ქეშმარიტებას. ცხადყოფა
და ქეშმარიტება ემართება მათ. ამიტომ მცდარი იყო მსჯელობის
ტრადიციული განსაზღვრებაც, როგორც ქეშმარიტება ან მცდარო-
ბისა. ეს განსაზღვრებაც ეყრდნობოდა ონტოლოგიურის ადექვა-
ტური გამოთქმის შესაძლებლობას. ინსტრუმენტალიზმი გადაჭრით
ჯვეტყვის, რომ სიბრძნეა იმის მტკიცება, თითქოს ბუნებაში არ-
სებობდეს თავისთავად მარტივი ან რთული, ელემენტი ან შედგე-
ნილი, გვარი ან სახე. ისინი მხოლოდ ინსტრუმენტებია და მხო-
ლოდ ჰიპოსტაზირებით ხდებიან „არსებულ ობიექტებად“. ლოგი-

¹⁷⁰ Logic, p. 134.

¹⁷¹ იქვე, გვ. 176—178.

კური აქტუალურ გამოყენებაში აღნიშნავს სიტუაციის თავისებურებისადმი ყურადღებას; სხვაგვარად იგი ნულოვანი და განუსაზღვრელი იქნებოდა¹⁷².

ინსტრუმენტები შექმნილია პრაქტიკული და არა შემეცნებითი მიზნით. ადამიანთა კვლევითი საქმიანობა პრაქტიკის სახეა და ამდენად ყველა მეცნიერი დაკავებულია პრაქტიკული ინსტრუმენტების შემუშავებით. ამის გათვალისწინებით ნათელი გახდება შემდეგ ინსტრუმენტების სტრუქტურაც და კლასიფიკაციის შესაძლებლობაც. მაგალითად, მსჯელობაში პრედიკაციის აუცილებლობა გაგებულ იყო როგორც სუბიექტის აქტუალური თვისების გამოცხადების აუცილებლობა, მაშინ როდესაც პრედიკაცია შეიძლება იყოს მხოლოდ იდეაციონალური და ნიშნავდეს არააქტუალურის დაშვებას რაიმე მიზნით. აქვე გაირკვა კოპულა „არის“— „არ არის“ ლოგიკური მნიშვნელობა. კოპულა, როგორც იდეაციონალური მიმართების გამომთქმელი, ნიშნავს რაიმე არააქტუალური ვითარების მტკიცებას, ან უარყოფას. ასეთი მომენტი კი აუცილებელია განუსაზღვრელი სიტუაციის განსაზღვრულ სიტუაციად გარდასაქმნელად¹⁷³. სინამდვილეში არაა არც დასტური, არც უარყოფა, არც არსებითი, არც მოვლენითი; სინამდვილემ არ „იცის“ არც იგივეობა და განსხვავება. ისინი ყველა რაციონალურის საკუთრებაა, უკეთ, კვლევის ინსტრუმენტული საშუალებებია. დიუი იმასაც იტყვის, რომ „სუბსტანციონალური“ შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკური განსაზღვრება და ზოგჯერ გამოსადეგი ინსტრუმენტი¹⁷⁴.

ინსტრუმენტალიზმი მიუთითებს მსჯელობათა ტრადიციული კლასიფიკაციის ზოგიერთ ნაკლზეც. კერძოდ, ტრადიციას ვერ მიუკვლევია მსჯელობათა გაყოფითობისა და ჰიპოთეტურობის, დადებითობისა და უარყოფითობის ნამდვილი საფუძვლები. გაყოფითობა გაგებულ იყო როგორც აუცილებელის თავისებური გამოთქმის ფორმა, ხოლო პირობითი მსჯელობანი როგორღაც გამოთქვამდა რეალურ მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას. ასევე დადებითი და უარყოფითი მსჯელობანი წარმოდგენილი იყო რეალური არსებობა-არარსებობის ფაქტების გამომთქმელ ფორმად. ნამდვილად კვლევის პროცესის განხილვა გვარწმუნებს, რომ მსჯელობის ეს ფორმები შეესატყვისებიან პრობლემატური სიტუაციის გადაჭრის სხვადასხვა ფაზებს. კერძოდ, პრობლემატური სიტუაციის გადასა-

¹⁷² S. Hook, „The Quest for Being“,—The Journal of philosophy, vol. L, № 24, p. 719—728.

¹⁷³ John Dewey, Logic, p. 135—138.

¹⁷⁴ იქვე, გვ. 128.

პრელად წინასწარდაშვების შემოტანას წინ უსწრებს ერთგვარი მოფიქრება, დასაშვები იდეის „აწონ-დაწონა“, რასაც ზოგჯერ იქამდე მივყავართ, რომ საჭიროდ 'ვთვლით რამდენიმე იდეის დაშვებას. ამ რამდენიმე იდეიდან შეიძლება არც ერთმა არ იმუშაოს, შეიძლება ყველა მათგანმა იმუშაოს, ან რამდენიმემ მხოლოდ; მსჯელობის გაყოფითი ფორმა იდეაციონალური შესატყვისია კვლევის ამ მდგომარეობისა. პირობითი-ჰიპოთეტური ფორმა კი კვლევის სხვა ვითარებას გამოხატავს. იმ მომენტშიც კი, როდესაც შემოტანილია წინასწარდაშვება პრობლემების გადასაწყვეტად, არსებობს აუცილებლობა შედეგის გათვალისწინებისა, ან თვითონ წინასწარდაშვებაა პირობა რაღაც შედეგის მიღწევისათვის. როდესაც წინასწარდაშვება გაამართლებს დანიშნულებას, შეიძენს ლოგიკურ სტატუსს, შემდეგ უდაო ხდება მისი შედეგიანობა. პირველ შემთხვევაში ვითარების გამომეტყველი მსჯელობა მიიღებს ფორმას; თუ... ალბათ მაშინ, ხოლო მეორე შემთხვევაში — თუ, მაშინ აუცილებლად. ესაა ინსტრუმენტალიზმის აზრით, ერთადერთი შესაძლო სწორი 'გაგება პირობითობისა მსჯელობაში.

დადებითი და უარყოფითი ფორმების დასახასიათებლად მსჯელობებში დიდი უფრო შორეულ საფუძველს გამოიხატავს; ორგანული ჩვევა, ამორჩევა-დახარისხებისა, ეგზისტენციალური წინაპირობაა ლოგიკური დასტურ-უარყოფისათვის. კვლევის პროცესში დადებითი მსჯელობის აღგილია იქ, სადაც საჭიროა მიღწეული შედეგის სწორი ფიქსაცია; მაგრამ ეს შედეგი მხოლოდ ამორჩევის და დახარისხების ოპერაციათა შედეგია. ეს ოპერაციები ისეთი ხასიათისაა, რომ ბევრი რამ ეგზისტენციალური ფაქტორებიდან უგულვებელყოფა, როგორც ხელის შემშლელი წინასწარდაშვების რეალიზაციაში. უარყოფის ოპერაცია ლოგიკურია და ემსახურება გაურკვეველი სიტუაციის გადაწყვეტას. ეს ფაქტი იყო ტრადიციით გათვალისწინებული, როცა განსაზღვრება გიგივეებული იყო უარყოფასთან, მაგრამ თვით უარყოფითი განსაზღვრების როლი ან დაიჩრდილა, ან სრულიად არ იქნა მხედველობაში მიღებული. ინსტრუმენტალიზმი გასაგებს ხდის იმ გარემოებას, რომ არა მარტო ყველა განსაზღვრებაა უარყოფა, არამედ ყოველი უარყოფაცაა განსაზღვრება¹⁷⁵.

დასკვნა-დასაბუთების წესებიც ინსტრუმენტალიზმს ახსნილი აქვს როგორც პრობლემატური სიტუაციის ერთი კვლევითი ფაზით განპირობებული ნორმები. დასკვნა თავისი ბუნებით ოპერაციონალურია, მისი წესები და პოსტულატები შეთანხმებული წი-

¹⁷⁵ Logic, გვ. 170, 186, 188.

ნასწარ-დაშვებებია, ნაკარნახევი პრობლემის გადაწყვეტის პრაქტიკული აუცილებლობით. თუ ტრადიცია დასკვნების გასამართლებლად იღებდა პოსტულატებს, რომელთა უღაო ხასიათი მათი ცოდნის უშუალობიდან გამომდინარეობდა (ინტუიციის საშუალებით მიღწეული), ინსტრუმენტალიზმი თავს აღწევს სხვა უნარის შემოტანის აუცილებლობას და ცოდნას ერთი ბუნებით წარმოადგენს. თვით ყველაზე პირველი მათემატიკური აქსიომებიც კი დღეისათვის ყველაზე ალბათური ჰიპოთეზების სიბრტყეში არიან მოქცეული. მათ ერთი დასაბამი აქვთ, ხოლო განსხვავება დაიყვანება შესრულებულ მუშაობაზე და სასარგებლო შედეგების გარანტირების ხარისხზე. საკუთრივ დასკვნის პროცესი აღნიშნავს, ერთი მხრივ, გენერალიზაციის პროცესს წინასწარდაშვების შემოსატანად პრობლემის გადაწყვეტისათვის, ხოლო მეორე მხრივ, გადასვლას წინასწარდაშვებიდან ეგზისტენციალურ ვითარებაზე. ლოგიკის ისტორიაში ეს პროცესები ინდუქციისა და დედუქციის სახელებითაა ცნობილი. ჯერ კიდევ ადრე ინსტრუმენტალიზმის დაფუძნების პირველ პერიოდში დიუი ასეთი განსაზღვრებას იძლევა ინდუქციისა და დედუქციისათვის: ინდუქცია მაკავშირებელი იღვის შემოტანა თვისობრიობათა ერთობლიობაში, ხოლო დედუქცია ქმნის დამატებით კავშირებს ინდუქტიურებულ იდეებსა და დამატებით ფაქტებს შორის¹⁷⁶. როგორც მაკავშირებელი იდეის შემოტანა, ისე დამატებითი კავშირების შექმნა იღვის ფაქტებთან დასაკავშირებლად აუცილებელია; აუცილებლობას გამოთქვამს დასკვნა, მაგრამ იგი არაა აუცილებლის გამეორება, ან გამეორებული აუცილებელი. აუცილებელია პრობლემის გადაჭრა (ვინაიდან გაურკვევლობა ბადებს შიშს, წუხილს, მოუსვენრობას); ამ აუცილებლობის მატარებელია დასკვნა, როგორც ფაქტებიდან წინასწარდაშვებებზე, ისე წინასწარდაშვებებიდან ფაქტებზე. სილოგიზმის ცნობილი პოსტულატი „ნიშანი ნიშნისა...“ მაგარანტირებელი შეთანხმებაა, რომელიც დამაკმაყოფილებლად მუშაობს გენერალიზებული იდეის ეგზისტენციალური რეალიზაციის პროცესში. კლასიკური სილოგიზმი ლოგიკურად მაგარანტირებელი შეიძლება იყოს მხოლოდ მაშინ, თუ იგი გაგებულია როგორც ოპერაცია, ჩართული არსებობათა ექსპერიმენტალურ დაკვირვებაში, და რომელსაც მიეყვარათ განუსაზღვრელი სიტუაციის სრულ გადაწყვეტამდე. სილოგიზმის ასეთი გაგებისათვის გზა მიღს გაუკაფავს: მილი აკრიტიკებდა სილოგიზმს იმის გამო, რომ თუ დიდი წინამძღვარი დასაბუთებულადაა მიჩნეული, მაშინ აზრი ეკარ-

¹⁷⁶ Д. Дьюи, Психология и педагогика мышления, стр. 73.

გება დანასკეს — იგი უკვე მზა სახით იგულისხმება მასში. მაგრამ ეს ბრალდება მიღს „petitio principii-მდე“ არ აუყვანია; მან გაიაზრა კლასიკური სილოგიზმი როგორც არსებობის მტკიცება¹⁷⁷. დასკვნის სილოგისტური ფორმა გაგებულ უნდა იქნას მხოლოდ როგორც არსებობის დამადასტურებელი ოპერაცია. სხვა შემთხვევაში იგი თავს ვერ დააღწევს „petitio principii-ს

ემპირისტების ლოგიკას ის ნაკლი გააჩნდა, რომ ვერ დაედგინა აბსტრაქტული ჰიპოთეზების აუცილებლობა, რაციონალისტების ლოგიკამ კი ვერ გაიგო ექსპერიმენტალური შემეცნების როლი გენერალიზაციაში და ჰიპოთეზა — ფაქტებს შორის ურთიერთობა დასკვნის ინსტრუმენტალისტური დაფუძნებით დიუი ორივე მდგომარეობის თავიდან აცილებას გვპირდება¹⁷⁸.

ინსტრუმენტალისტურად უნდა იქნან გაგებული აზროვნების კანონებიც. ეს კანონები ონტოლოგიურად იყვნენ დაფუძნებული არისტოტელესთან და ემყარებოდნენ ჭეშმარიტების აბსოლუტურობას. შინაარსების სტაბილობისა და იგივეობის მოთხოვნა ნიშნავდა თავისი ბუნებით „თვითკმარი“, სრულყოფილი და, ამდენად, დამოუკიდებელი არსების შესატყვისი ლოგიკური მაქსიმუმის აღიარებას. ინსტრუმენტალიზმი ამ შემთხვევაშიც უარყოფს არა ლოგიკური კანონების ფორმას და მოთხოვნებს, არამედ მათი ტრადიციულად ახსნის შესაძლებლობას. ტრადიციული განსაზღვრების ადგილზე ჭეშმარიტების ახალი განსაზღვრების შემოტანით ეს კანონებიც სრულიად ახალ შინაარსებს შეიძენენ. დიუი ჭეშმარიტების ახალი განსაზღვრების ნიმუშად მოიყვანს პირის განსაზღვრებას: ჭეშმარიტება წარმოადგენს შეთანხმებას აბსტრაქტულ დებულებაში, რომელიც ისწრაფვის იდეალური ზღვარისაკენ და რომლის უსასრულო კვლევის ტენდენციას მოაქვს მეცნიერული რწმენა: ასეთ კონვენციურ აბსტრაქტულ დებულებას შეუძლია ჰქონდეს თვისება აღსაჩებისა თავისი უზუსტობისა და ცალმხრივობის შესახებ; ეს აღსაჩება სწორედ არსებითი შემადგენელი ნაწილი ჭეშმარიტებისა¹⁷⁹. თუ ჭეშმარიტება ასე იქნება გაგებული, მაშინ ადგილი აღარ რჩება მოთხოვნისათვის, რომ სიმბოლო-შინაარსები იყვნენ იგივეობრივი და სტაბილური უცვლელობის აზრით. იგივეობის მოთხოვნა დარჩება როგორც საზღვრითი იდეალის აღიარება, რომელიც კი არ გამორიცხავს, არამედ გულისხმობს კვლევის პროცესის უწყვეტობას. თუ კი იგივეობის კანონს ფუნქციონალური ძალა ექნება კვლევის ობიექტის მიმართ, იგი შეუძ-

¹⁷⁷ Logic, p. 325.

¹⁷⁸ იქვე, გვ. 440.

¹⁷⁹ იქვე, გვ. 345.

ლებელს გახდიდა მეცნიერულ წინსვლას. ღრმა შინაარსი იგივეობისა მდგომარეობს კვლევის უწყვეტობაში. ყოველგვარი მეცნიერული დასკვნის პირობით სტატუსს წარმოადგენს იმის დაშვება, რომ თითქმის მეცნიერული ქეშმარიტებანი მუდმივი და „გარეგანი“ ხასიათის არიან. კვლევა რომ უწყვეტი და პროგრესირებადი იყოს, საჭიროა დაშვება იდეალური ეტალონისა. რაც შეეხება აზროვნების სხვა ფორმალურ ლოგიკურ კანონებს, ისინი იგივეობის პრინციპის დარღვევის შეუძლებლობას აღნიშნავენ და ამგვარად, კვლევის ზღვარმდებელი იდეალების მარეგულირებელი არიან. საკუთრივ კონკრეტული კვლევის პირობებში არც სიმბოლო-შინაარსები არიან უცვლელნი. და ამდენად წინააღმდეგობის შესაძლებლობაც აღიარებულია, და არც ალტერნატიულობის დატოვებაა „ცოდვა“¹⁸⁰.



ასე გამოიყურება არსებითად ლოგიკურის პრაგმატიკულ-ინსტრუმენტალისტური გაგება. იგი შემოტანილია ლოგიკურის მეტაფიზიკური გაგების ადგილზე და აქვს მეცნიერულ ახსნის პრეტენზია. გაიზიარა რა მეტაფიზიკურის ისტორიული კრიტიკა, პრაგმატიზმმა ამ მხრივ თავისი ამოცანა შემოფარგლა მიზნით — მიეცა მეცნიერული სახე ლოგიკისათვის, რომელიც მანამდე ონტოლოგიურის და ზეგრძნობადის ტყვეობაში იმყოფებოდა. ამოცანა იმა-საც გულისხმობდა, რომ ტრადიციის მიერ წამოჭრილ ყველა ლოგიკურ პრობლემას გაცემოდა მეცნიერული პასუხი, წინააღმდეგ მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიურისა. დღეს თითქმის ერთნაირადაა კვალიფიცირებული ყველას მიერ ის შედეგები, რომელიც პრაგმატიზმმა მიიღო. განსაკუთრებით ითქმის ეს პირველი პრაგმატიკების შედეგებზე. საყოველთაოდაა აღიარებული ჭეშმისა და შილერის სუბიექტივიზმი და აგნოსტიციზმი; ხშირად მათი ფილოსოფია მოიხსენიება როგორც რელიგიის ფილოსოფია, ან „ფილოსოფიური რელიგია“ და სხვა. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის ასევე სწორადაა შეფასებული ინსტრუმენტალიზმიც. ლაპარაკია რა მის უტილიტარისტულ, კონვენციონალისტურ და სუბიექტივისტურ ხასიათზე*.

მახიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის კრიტიკის დროს ვ. ი. ლენინმა ცხადად შენიშნა ინსტრუმენტალიზმის სუბიექტურ-იდეა-

¹⁸⁰ Logic გვ. 346.

* იხ. მაგალითად ვილიამ უაიტის „A History of Modern Philosophy“, N. Y, 1949, p. 54.

ლისტური და აგნოსტიკური ტენდენცია¹⁸¹. ინსტრუმენტალიზმის შემდგომმა ევოლუციამ დაადასტურა ეს შენიშვნა.

პრაგმატიზმი დღესაც განაგრძობს არსებობას ინსტრუმენტალიზმის სახით. დიუის შემოქმედებაზე დაყრდნობით იგი გულმოდგინედ იცავს თავს ამ ფილოსოფიის ისეთი კვალიფიკირებისაგან, როგორიცაა „სუბიექტური იდეალიზმი“, „სკეპტიციზმი“, „ალოგიზმი“ და სხვა. ასეთ პირობებში საკითხავია: დაზღვეულია კი პრაგმატიზმი შინაგანი წინააღმდეგობისაგან, ან გაატარა თუ არა მან თანმიმდევრულად თავისი მოთხოვნა ლოგიკურის მეცნიერული დაფუძნებისა.

1. აუცილებელია პრობლემატური სიტუაციის გადაწყვეტა და ამდენად აუცილებელია წინასწარდაშვება, როგორც გადაჭრის შესაძლებლობა. ასე „შემოგვაპარებს“ ინსტრუმენტალიზმი პირველ „ლოგიკურ ელემენტს“. ინსტრუმენტალიზმი იმით შეასწორებს ჯემსის პლურალიზმს, რომ მიიჩნევს რაიმე პრობლემატური სიტუაციის მხოლოდ ერთი „უნიკალური“ გზით გადაჭრის შესაძლებლობას; თუმცა წინასწარდაშვება შეიძლება მრავალი იყოს, ნამდვილი ლოგიკურის სტატუსი ენიჭება მხოლოდ ამ ერთს. იგია არადროულ-ვრცეული, იდეაციონალური. მისი ინსტრუმენტალისტური დახასიათება, როგორც „მტკიცების გარანტიისა“, რომელიც გვპირდება სრულყოფილ დამაკმაყოფილებელ შედეგს, რომ აღარტოვებდეს ადგილს მისივე სხვა პრედიკატებით დახასიათებისათვის, მაშინ შეიძლებოდა გვემტკიცებინა მართლაც, რომ ინსტრუმენტალიზმი საბოლოოდ ემიჯნება ლოგიკურის გაგების ისტორიულ ტრადიციას. მაგრამ ა) ინსტრუმენტალისტურად გააზრებული ლოგიკური ასევე წარმატებით შეიძლება დახასიათდეს როგორც საყოველთაო და აუცილებელი; ბ) ხოლო მტკიცების უნიკალური დებულებისათვის ლოგიკური სტატუსის მიმცემი „მარეალიზებელი“ ცდა აღარ იქნება, ვინაიდან მისი ლოგიკურობა მისავე უნიკალობაში მდგომარეობს; რომლის „არსებობა“ უსათუოდ ცდამდე უნდა იქნას დაშვებული, რომ შემდეგ აზრი ჰქონდეს მის „რეალიზაციაზე“ ლაპარაკს.

2. ინსტრუმენტალიზმი უარყოფს ლოგიკურის დაფუძნებაში როგორც ონტოლოგისტურ, ისე აპრიორისტულ გზებს; უარყოფა ძირითადად მოხდენილია ერთი არგუმენტით: ორივე შემთხვევაში ლოგიკური წარმოადგენს „გარეგანს“ მეცნიერული კვლევისათვის; ვინაიდან ამის გამო ძნელი იყო შემდეგში მათი დაკავშირება, ეგ-

¹⁸¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 34, გვ. 480.

ზისტენციალური კვლევის ფაქტორი ან მთლიანად იგნორირებული გამოდიოდა, ან მას უმნიშვნელო ადგილი განეკუთვნებოდა.

თვით ინსტრუმენტალიზმი ლოგიკურზე იწყებს მსჯელობას მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავს იჩენს რაღაც არადროულ-ვრცეული, არაეგზისტენციალური (წინასწარდაშვება, იდეა). დაშვებულია ისიც, რომ ლოგიკურის ეგზისტენციალური პირობა არაა თვითონ ლოგიკური, არ შეიცავს ლოგიკურს. იმის თქმა, რომ ლოგიკური მოდიფიკაციაა ბიოლოგიურის, ეგზისტენციონალურის, ჯერ კიდევ ვერ აფუძნებს ლოგიკურის „დამოუკიდებლობას“, ვინაიდან ეგზისტენციალური თავისუფალია! ლოგიკურისაგან, არ შეიცავს ლოგიკურის არც ერთ ელემენტს. ამ კონტექსტში ტრადიცია ძალაში რჩება: არც ონტოლოგიაში ლოგიკაში და არც აპრიორიზმი არ აღიარებენ ლოგიკურის ეგზისტენციალურ, ან ეგზისტენციალურის ლოგიკურ ხასიათს. თუ ლოგიკურ ონტოლოგიზმა და აპრიორიზმს ბრალად ედებათ ეგზისტენციალური და ლოგიკური ფაქტორების ერთიმეორისაგან მოწყვეტა, იგივე ითქმის ინსტრუმენტალიზმის შესახებაც: არც ინსტრუმენტალისტურ-ლოგიკური არის ეგზისტენციალურის იმანენტური; დახასიათება, როგორც ოპერაციონალურისა, საქმეს ვერ შველის, ვინაიდან დასადგენი იყო სწორედ ეგზისტენციალურ-ლოგიკურს შორის კავშირის „როგორ შესაძლებლობა“, მაშინ როდესაც ლოგიკურის ოპერაციონალურობა მხოლოდ ადასტურებს ამ კავშირის არსებობას. ვერაფერ ახალს გვეტყვის დებულებაც, რომ ბუნებრივ-ბიოლოგიურსა და რაციონალურს შორის „ინტეგრაციის მომენტი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე დიფერენციაციისა“, ვინაიდან განსხვავება მაინც დატოვებულია, ხოლო იგივეობა მათ შორის მხოლოდ კონსტატირებულია; დასადგენი კი იყო იგივეობრივი, როგორც ეგზისტენციალურ-რაციონალურის კონტაქტის პირობა.

3. ეგზისტენციალურსა და რაციონალურს შორის დარღვეული ურთიერთობის აღსადგენადაა შემოტანილი ინსტრუმენტალიზმის მიერ „კულტურული გარემოს“ ცნებაც. მან უნდა გააშუალოს კვლევის დაკვირვებადი და არადაკვირვებადი მომენტები. მაგრამ თვით ეს ცნებაა წინააღმდეგობრივი ხასიათის. ჯერ ერთი, კულტურული გარემო საერთოდ დახასიათებულია როგორც ეგზისტენციალური გარემოს ნაწილი, ბუნებრივ-ბიოლოგიურის გაგრძელება, მასზე „დანაშენი“, მეორეც, იგი უშუალო წანამძღვარია ინტელექტუალურ-ლოგიკურის, მაგრამ საკუთრივ მის განსაზღვრებაში როგორღაც მოქცეულია და ნაგულისხმევი. „ინტელექტუალური ქცევა“, კერძოდ, კულტურული გარემოს ძირითადი კომპონენტი ენა, როგორც ნიშან-სიმბოლოთა სისტემა, შეიძლება არსებობდეს

მხოლოდ როგორც ინტელექტუალურის ენა. ასეთ შემთხვევაში ინტელექტუალური თვითონ წარმოგვიდგება კულტურული გარემოს წევრად და მისი არსებობის პირობად, ხოლო რადგან იგი არაა ეგზისტენციონალური, კვლავ ღიად რჩება საკითხი: რა აშუალებს მას იმასთან, რაც არის ეგზისტენციალური თუნდაც თვით კულტურულ გარემოში.

4. კვლევისათვის აუცილებელია გრძნობადი და რაციონალური მომენტების თანამშრომლობა, ან კვლევა უდრის სწორედ მათ თანამშრომლობას. ის, რასაც „აქეთებს“ გრძნობადი, არ შეუძლია „გააქეთოს“ რაციონალურმა და პირიქით. თითოეული აუცილებელია, ორთავე კი საკმარისი პრობლემატური სიტუაციის გადასაწყვეტად. ერთადერთი დახასიათება, რომელიც მისცა ინსტრუმენტალიზმმა ამ თანამშრომლობას, მდგომარეობს ე. წ. „შრომის ლოკურ განაწილებაში“; ამით თითქოს დაძლეულია ემპირიზმიც და რაციონალიზმიც, რადგან არცერთ ამ მომენტთაგანს უპირატესობა არ ეძლევა მეორის წინაშე; ორთავე აუცილებელია და აუცილებლობა კი არ შეიძლება დახასიათდეს მეტ-ნაკლებობის ნიშნით. მაგრამ აგვაცდენს კი ასეთი დახასიათება კითხვას: რის საფუძველზეა შესაძლებელი განსხვავებულ მომენტთა თანამშრომლობა. ეს კითხვა ხშირად იმის ინსტრუმენტალიზმის წინაშე, თუმცა ფაქტიურად უპასუხოდაა დატოვებული. არ შეიძლება პასუხად იქნას მიჩნეული დებულება, რომ კვლევა, პრობლემის გადაწყვეტაა აუცილებელი (რადგან ცუდია, შემაწუხებელია გაურკვევლობა), ხოლო კვლევისათვის აუცილებელია მათი თანამშრომლობა, ვინაიდან კითხვა ეხება გრძნობად-რაციონალურის კავშირში თვით აუცილებელის შემოტანის აუცილებლობის დადგენას.

5. ლოგიკური არაა ეგზისტენციალური, ლოგიკური არ გამოთქვამს არსებობას, თუმცა აქვს დანიშნულება აწარმოოს ეგზისტენციალურის რეგულირება. ასეთ შემთხვევაში აღარ იწვევს გაკვირვებას ინსტრუმენტალიზმის მტკიცება, რომ ლოგიკური შეიძლება იყოს მხოლოდ ზოგადი მსჯელობა და არა კერძოობითი, ვინაიდან კერძოობითი ეგზისტენციალური ხასიათისაა, არსებობას ეხება, გამოთქვამს. მაგრამ ინსტრუმენტალიზმს არ შეუძლია უარყოს ის გარემოება რომ კერძოობითი მსჯელობის ლოგიკური ფორმა უკვე აღარ უნდა იყოს კერძოობითი, და ამდენად ეგზისტენციალურიც. მაგრამ იგი მაინც გამოთქვამს არსებობას. ინსტრუმენტალიზმში ხშირად შევხვდებით იმის მტკიცებას, რომ ყოველივე, რაც ენობრივში მოექცევა, გაშუალებულია და ზოგადობის მქონე¹⁸². ამ პირო-

¹⁸² Logic, p. 148.

ბებში უფლება გვაქვს მოთხოვით ინსტრუმენტალიზმს, რომ ან ლოგიკური არ განსაზღვროს როგორც „არსებობის არ გამომტქმელი“, ან ასეთი განსაზღვრების აუცილებლობის შემთხვევაში არ იქნას დაშვებული გამონაკლისი.

ნ. ლოგიკური „არ იმეორებს“, ლოგიკური არ ასახავს, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში თვით უნდა იყოს ექსტენსიური ბუნების; მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც თურმე აზრი ეკარგება „გამეორებას“: ის, რაც „არის“ უშუალოდ, ოპერაციონალურად დაკვირვებადია სწორედ ამ სახით და არ არსებობს არავითარი აუცილებლობა „გამეორებისათვის“. ლოგიკურის შინაარსი შეიძლება დახასიათდეს როგორც ფუნქციონალური დანიშნულების მქონე კვლევის პროცესში.

მაგრამ მეორეს მხრივ, ინსტრუმენტალიზმი იძულებულია ამტკიცოს, რომ ლოგიკური მოდიფიკაციაა ბიოლოგიურის, ლოგიკური როგორღაც იმეორებს ბიოლოგიურს ახალ გარემოში. თვით ბიოლოგიური კი განეკუთვნება ეგზისტენციალურ-ექსტენსიურ სფეროს. როგორც ჩანს, ინსტრუმენტალიზმი უშვებს კიდევ ერთ გამონაკლისს, რისი უფლებაც მას არ ჰქონდა.

* * *

პრაგმატიზმ-ინსტრუმენტალიზმი იძლევა იმის კიდევ ერთ ნიშნულს, თუ რამდენადაა შესაძლებელი ლოგიკურის დაფუძნება ე. წ. „მეტაფიზიკურის“ გარეშე. ინსტრუმენტალიზმი იდგა ამოცანის წინაშე—გამოეკვლია კვლევის მეცნიერული მეთოდი, დაეფუძნებია კვლევის მეცნიერული თეორია-ლოგიკა. კვლევის დაწყებამდე იგნორირებულია „მეტაფიზიკური“ როგორც არამეცნიერული, ხოლო კვლევას ზედმეტად უნდა დაემტკიცებინა იგივე ვითარება. ინსტრუმენტალიზმის გაცნობა კი გვარწმუნებს, რომ მან ვერ გაართვა თავი „მეტაფიზიკურის პრობლემას ლოგიკურში“, ხოლო მისი დაქინებითი უგულვებელყოფა ახალი სიძნელეების წინაშე აყენებს ინსტრუმენტალიზმის ლოგიკას. პრაგმატისტული მეთოდის ფონზე საერთოდ შეუძლებელი ხდება ლოგიკურის მეცნიერული დაფუძნება. თანმიმდევრულად განვითარებული ინსტრუმენტალიზმი ამ მხრივ აგრძელებს ვ. ჯემსის ალოგისტურ ტენდენციას.

რელიგიური რწმენის პრობლემა პრაგმატიზმში

რელიგიურ და ფილოსოფიურ ცნობიერებას შორის მიმართებისა და ურთიერთობის საკითხის კვლევას იმდენივე ხნის ისტორია აქვს, რამდენიც თვით ფილოსოფიას. ერთი ფილოსოფიური ტრადიცია, რომელიც აბსოლუტური იდეალიზმის სახელითაა ცნობილი და უკავშირდება ზეზუნებრივის რეალობის აღიარებას, უკონფლიქტოდ უთავსებს ერთიმეორეს რელიგიური და ფილოსოფიური ცნობიერების კონტექსტებს ან განვითარების და შემეცნების ერთიანი პროცესის ხაზზე მათი სხვადასხვა საფეხურებად განლაგებით, ან პირდაპირ მათი შინაარსების დამთხვევით. ასეთ შემთხვევაში ზეზუნებრივს და ბუნებრივს შორის მიმართებისა და ურთიერთობის საკითხი მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობის სახეს იღებს, ხოლო ამ ურთიერთობის დამდგენი და შემეცნებელი მეთოდი იქნება ერთი. სხვა შემთხვევაში ფილოსოფიური იდეალიზმი ურთიერთობის საკითხს წყვეტს ან დუალიზმის პრინციპის შემოტანით, ან ბუნებრივის წვდომის მეთოდის ისეთი დახასიათებით, რომლის შედეგადაც თვით ბუნებრივი წარმოსდგება ზეზუნებრივის ნაირსახეობად, იძენს მის პრედიკატებს, ხოლო წინასწარ პოსტულირებული ზეზუნებრივისა და აბსოლუტურის რეალობის უარყოფა აზრს ინარჩუნებს მხოლოდ ყოველივეს ირრეალურად გამოცხადებით.

მატერიალისტურმა, და საერთოდ ნატურალისტურმა, ტრადიციამ ფილოსოფიურისა და რელიგიურის ურთიერთობის პრობლემა იმით გადაჭრა, რომ უარყო საერთოდ ზეზუნებრივი და ყოველივეს არსებობა-შემეცნება-ახსნის შესაძლებლობა ბუნებრივისა და საზოგადოებრივ-ისტორიულ კონტექსტში მოაქცია. ამ ტრადიციამ თავისი ლოგიკური ბოლო მარქსიზმ-ლენინიზმის ფილოსოფიაში ჰპოვა, სადაც ერთადერთი შესაძლო მეცნიერული ფორმით გადაჭრილია რელიგიურისა და ფილოსოფიურს შორის ურთიერთობის საკითხიც. თუ დღეისათვის ეს პრობლემა აქტუალობას

ინარჩუნებს, ეს აიხსნება, ერთის მხრივ, იმით, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიის რიგ ფილოსოფიურ წრეებში კვლავაც დგას რელიგიურსა და ფილოსოფიურს შორის კონფლიქტის მეცნიერული მოგვარების საკითხი, რომლის გადაჭრის ცდებიც უნდა შეფასდეს, ხოლო მეორეს მხრივ, კი იმით, რომ მარქსიზმ-ლენინიზმი ზებუნებრივის რეალობის მეცნიერული უარყოფით იმას როდი უარყოფს, რომ თითქოს მის რწმენას არ ჰქონდეს, ან არ ჰქონოდეს ადგილი; ამ პირობებში აუცილებელია რელიგიურის ისტორიული აუცილებლობის ახსნა და მისი გარდამავალი ხასიათის გახსნა-ჩვენება, რაც მატერიალისტური ათეიზმის კომპეტენციაში შემოდის.

უახლეს და თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში შეფასება-კრიტიკის თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს რელიგიურის გაგების ერთი ცდა, რომელიც პრაგმატიზმის სახელთანაა დაკავშირებული. ეს უკანასკნელი ხომ მისმა ფუძემდებელმა თვითონვე მონათლა რელიგიის ფილოსოფიად, რაც შემდეგ საყოველთაოდ იქნა აღიარებული. მოდიფიკაცია, რომელიც მან განიცადა ინსტრუმენტალიზმის გზით, შეეხო რელიგიურის გაგებასაც, თუმცა აქცენტი აქ გადატანილ იქნა არარელიგიურის, მეცნიერულის ბუნების დადგენაზე. დიუიმ მხოლოდ 75 წლის ასაკში უძღვნა სპეციალური ტრაქტატი და რამდენიმე წერილი რწმენისა და საერთოდ რელიგიის საკითხებს, მაგრამ ეს საკმარისი აღმოჩნდა, რომ დიდი დავა გამოეწვია სპეციალისტთა წრეებში. მანამდე ერთხმად იყო აღიარებული, რომ დიუის ინსტრუმენტალიზმი რადიკალურად გადაიხარა „ჰუმანიზმიდანაც“ და „პრაგმატიზმიდანაც“; ამჯერად რწმენის საკითხი „საბედისწერო“ აღმოჩნდა დიუისათვის: ერთმა ნაწილმა მასში კვლავ ჯემს-შილერის ნაკვალევი შეამჩნია, ხოლო მეორენი მკაცრ ნატურალისტურ ათეიზმს კითხულობდნენ. ასეთი საპირისპირო შეფასებებისათვის კი საბაბს თვით ინსტრუმენტალისტური თვალსაზრისი იძლევა. რწმენის საკითხმა გამოამჟღავნა დიუის პოზიცია: მიუხედავად ნატურალისტური ტენდენციისა, ინსტრუმენტალიზმმა ვერ დაძლია ჯემსის ფსიქოლოგიზმი. საკითხის ისტორიულმა განხილვამ ამაში უნდა დაგვარწმუნოს, ხოლო კრიტიკამ უნდა მოუწახოს ადგილი პრაგმატისტულ თვალსაზრისს რელიგიური და ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში.

რელიგიურის პრაგმატისტულ დაფუძნებას ჯემსმა ვრცელი ფსიქოლოგიური ანალიზი წარუძღვარა. კვლევის გამოსავალ დებულებად მიღებულ იქნა: „რელიგიური ცდა“ საერთოდ ადამიანური ცდის მოუცილებელი კომპონენტია, ხოლო რელიგიური ღირებულებანი ასევე აუცილებელ რგოლს წარმოადგენენ ღირებულებათა საერთო სისტემაში.

პრობლემურობის ნიშნის ქვეშ დაყენებულ იქნა რწმენის შინაარსობრივი მხარე და მისი მიმართება სხვა ცდისეული სფეროთა შინაარსებთან. ეს იმასაც ნიშნავდა, რომ ეჭვმიუთხანელ ფაქტად იქნა აღიარებული რწმენის ცნობიერი ფსიქოკორელატის არსებობა, ხოლო კვლევის ინტერესის ობიექტად რწმენის ობიექტი იქცა.

თუ რელიგიურ მოძღვრებებსა და საკუთრივ რწმენის ფაქტს დავეყრდნობით, აღნიშნავდა ჯემსი, უნდა ვაღიაროთ, რომ მათ შინაარსს უხილავის არსებობის დაშვება წარმოადგენს. არსებობს რაღაც უხილავი წესრიგი, რომელიც უნდა ვიწამოთ, რომ აზრი მიეცეს ხილულ სინამდვილეს — ასე განზოგადდება საბოლოოდ რწმენის შინაარსი. უხილავის მოხმარება ჩვენი ცდისეული სინამდვილის მარეგულირებლად არც ინტელექტუალური უნარისთვისაა უცხო. ინტელექტუალური საგნები, ზოგადი ცნებები და წარმოდგენები გაცილებით უფრო ძლიერ რეაქციებს იწვევენ ჩვენში, ვიდრე ხილული, გრძნობადი საგნები. თუმცა მეცნიერული ხერხებით ასეთი საგნების რეალურობა არავის დაუმტკიცებია, მაგრამ მათი მნიშვნელობის უარყოფაც არავის უცდია.

უფრო დიდი მნიშვნელობის უნდა იყოს ის „უხილავი რაღაც“, რომელიც რწმენის სფეროს განეკუთვნება. იგი უდევს საფუძვლად მთელ იმპულსურ ქცევას, მათ შორის ინტელექტუალურსაც. კანტმა ამ სფეროს შეუმეცნებადი ობიექტების სამყარო უწოდა, ესმოდა რა მას შემეცნება როგორც მხოლოდ მეცნიერული შემეცნება; თუმცა მის მახვილ გონებას არც ის გამოჰპარვია, რომ „უხილავი სამყაროს“ შესახებ გამოთქმები ისე ფუნქციობენ, თითქოს ცოდნას წარმოადგენდნენ მის შესახებ, თუკი ისინი იარსებებდნენ, ან უკეთ ჩვენი რწმენა ადექვატური შემცველი გამოვა ცოდნისა ამ სამყაროს შესახებ, თუკი ის რეალურობის ნიშნით დახასიათდება.

ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ნაკლად უნდა ჩავთვალოთ ის, რომ მან ეჭვის ქვეშ დააყენა უხილავის რეალურობა, ვერ მონახა ობიექტური რეალობის დამადასტურებელი განცდა. მარტო იმის თქმა, რომ უნდა ვიწამოთ საგნების თავისთავად არსებობა, ჯერ კიდევ არაფერს გვეუბნება ჩვენი სულიერი სამყაროს ღიდ მონაკვეთზე, რომელიც ესაზღვრება, მაგრამ არ უდრის მეცნიერულს ან ფილოსოფიურს. საერთოდ, რაციონალიზმი ადამიანის სულიერი სამყაროს ზედაპირულ სურათს წარმოგვიდგენს და უგულვებელყოფს მის სიღრმისეულ პროცესებს, რომელთაც, ვინ იცის, შეიძლება გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდეთ მთელს ჩვენს სულიერ მოღვაწეობაში. რაციონალიზმის მოთხოვნები ქვეშარიტების მი-

საღწევად საყოველთაოდ ცნობილია: უნდა იყოს გარკვეული თეორიული საფუძველი, შემდეგ გრძნობადი ფაქტების მინიმუმი მაინც, ჰიპოთეზები და ლოგიკური დასკვნები. თუ ამ მოთხოვნილებებით შემოვფარგლავთ ჩვენს სულიერ მოღვაწეობას, უნდა ვაღიაროთ გადაჭრით, რომ რაციონალიზმი ვეღარ გაართმევს თავს თუნდაც იმ სფეროს, რომელსაც რწმენა განეკუთვნება. იგი თანაბრად უაზროდ გამოიყურება ორივე შემთხვევაში, იცავს თუ უარყოფს ზებუნებრივის არსებობას, ვინაიდან მისი დასტურ-უარყოფისათვის რაციონალური წედომის ხერხები აღარაა საკმარისი. ეს კანტის შემდეგ საყოველთაოდ უნდა იქნას აღიარებული¹⁸³. საკითხი კვლავ ასე უნდა დავაყენოთ: არსებობს „რელიგიური ცდა“ და ამ ცდის შინაარსი—ზებუნებრივი, რელიგიურ დოქტრინებში გაგებულია როგორც ჩვენგან დამოუკიდებელი რეალობა. ყოველი კვლევითი მორწმუნე მოიხმარს ინტელექტუალურ საშუალებებს მისი რეალობის დასამტკიცებლად; ვეყრდნობით რა ფაქტიურ ვითარებას, და გავითვალისწინებთ რა ინტელექტუალურ საშუალებათა უსუსურობას ზებუნებრივის რეალობის მტკიცებაში, პრობლემა სხვა მიმართულებით უნდა დავაყენოთ: რა გვიბიძგებს იქითკენ, რომ ვამტკიცოთ ზებუნებრივის რეალობა. მტკიცება-უარყოფის უაზრობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ხელი ავიღოთ საერთოდ ზებუნებრივზე; ზებუნებრივი ხომ აუცილებელი ყოფილა ჩვენთვის, რათა მასთან კონტაქტის როგორმე მიღწევით ან ძიებით აზრი მიეცეს საერთოდ „ჩვენს არსებობას“, კერძოდ, ცნობიერ მოღვაწეობას. აქაა რომ ჯემსი წამოაყენებს „ორიგინალურ ჰიპოთეზას“, რომელსაც პრაგმატისტულს უწოდებს, ზებუნებრივის რეალობის განცდისა და მასთან (ზებუნებრივად) ჩვენი კონტაქტის პირობების შესახებ¹⁸⁴. თუ უმაღლესი სიკეთე, როგორც ჯემსი იტყვის, მდგომარეობს ზებუნებრივთან ჩვენი არსებობის ჰარმონიულ შეგუებაში, მაშინ მეცნიერება დიდ საქმეს გააკეთებს ამ ჰარმონიისათვის საჭირო პირობების გამოკვლევით.

ჯემსი მეცნიერების მიერ უდავოდ და კრიტიკისათვის შეუვალად მიიჩნეეს დებულებას, რომლის მიხედვით გრძნობადი მონაცემები ერთადერთ საიმედო პოსტულატურ მასალად ცხადდება. ყოველი მეცნიერებისათვის, განსაკუთრებით ბუნებისმეტყველებისათვის, ეს მასალა იძლევა ცხადზე უცხადეს საწყისებს. გრძნობადი მონაცემები თავის მხრივ ისეთი ბუნებისაა არიან, რომ აღნიშნავენ ფაქტიურ ვითარებას. აქ არ გვაქვს მითითება იმაზე,

¹⁸³ В. Джемс, Многообразие религиозного опыта, Москва, 1910, стр. 46, 65.

¹⁸⁴ Многообразие..., стр. 510.

რომ „რალაც არსებობს“, რაც არ არის თვით განცდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი სიციხადეს მოკლებული იქნებოდა, ვინაიდან ღიად დატოვებდა საკითხს „რალაცის“ და მასთან განცდის მიმართების შესახებ. გრძნობად მონაცემთა ერთობლიობა ქმნის იმას, რასაც ჩვენ ეუწოდებთ ბუნებრივს. ყოველივე, რაც ამგვარ გრძნობათა მონაცემებად არ წარმოგვიდგება, იწოდება ზებუნებრივად. ზებუნებრივია ის, რაც არ არის ამცდისეული; მხოლოდ მას მიეწერება არა მარტო ცდისაგან განსხვავებული არსებობა, არამედ საერთოდ არსებობა, ვინაიდან არსებობა შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ როგორც დამოუკიდებლად არსებობა, ხოლო ჩვეულებრივ ცდაში ამისდაგვარი არაფერი შეიმჩნევა. თუ ადამიანის ცნობიერებაში მოინახება გრძნობა განცდა, რომელიც იქნება წმინდა არსებობის გრძნობა, მაშინ უნდა დავუშვათ ამისათვის განსხვავებული ცდის არსებობაც. ჭემსი უდავოდ მიიჩნევს ასეთი ცდის არსებობას და მას მისტიკურს უწოდებს. ადამიანის ცნობიერებაში ნამდვილად არის რეალობის გრძნობა, ობიექტური ყოფიერების შეგრძნობა, „აღქმა“ იმისა, რომ არსებობს რალაც. ეს გრძნობები თავისი სიღრმით და ზოგადობით გაცილებით მეტია, ვიდრე რომელიმე სხვა გრძნობა ჩვეულებრივი ცდის ნაკადში¹⁸⁵. მისტიკური ცდის მთავარი თავისებურება ისაა, რომ არსებობის განმცდელის ნებისყოფა ნულამდეა დაყვანილი. ეს იმას ნიშნავს, რომ განმცდელი დამოკიდებულად გრძნობს თავს, იგი ყოველმხრივ ემორჩილება ზებუნებრივს, არ ძალუძს გაეთიშოს მას. ეს გასაგებიცაა: არსებობის განცდა მხოლოდ იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც ის განიცდება როგორც დამოუკიდებელი გარეგანი ძალა; თუკი განმცდელი თავის თავსაც დამოუკიდებლად განიცდიდა ამავე მომენტში, მაშინ აზრი დაეკარგებოდა მისტიკურ ცდას, ვინაიდან მისტიკური ცდის უნარი უკავშირდება ჩვენი არსებობის ყოფის გამართლებას, ხოლო თუ ჩვენ შევძლებდით ჩვენი დამოუკიდებლობის განცდასაც, მაშინ გამამართლებელი საშუალებაც ზედმეტი იქნებოდა. რაიმეს დამოუკიდებლად ყლფნა აღარ საჭიროებს რაიმეთი გამართლებას. ჩვენი ცნობიერი მოღვაწეობა კი ყოველ ნაბიჯზე ეძებს გამართლებას და, ჭემსის აზრით, მას სწორედ მისტიკური ცდის საშუალებით პოულობს.

რელიგიურის ბუნების. შესახებ პრაგმატისტულ ჰიპოთეზს ჭემსი გარკვეულ მოთხოვნებს უყენებს. პირველი, რაც მას მოეთხოვა, ბუნებისმეტყველების (შედეგებთან ჰარმონიულობის მიღწევაა. ამ მოთხოვნის აზრი გასაგებია: როგორც „ჩვეულებრივი

¹⁸⁵ Многообразие, стр. 51.

ცდა“ გამართლდება მისტიკური ცდის საფუძველზე, ბუნებისმეტყველებაც, როგორც მეცნიერება თავის თეორიულ საფუძველს უნდა იმტკიცებდეს ამ ჰიპოთეზით. მეორე მოთხოვნა ხაზს უსვამს ჰიპოთეზაში მის მეცნიერულობას. მეცნიერების (ბუნებისმეტყველების) შედეგებთან თანხმობა, ჰარმონია მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ თვით ეს ჰიპოთეზა, იქნება მეცნიერული. მან არ უნდა დაუშვას არცერთი გამოწვევისი არცერთი რელიგიისა და ადამიანისათვის¹⁸⁶. ჰიპოთეზა ეხება ე. წ. „რალაციის“ არსებობას და მასთან ჩვენი ურთიერთობის პირობების დადგენას. ამ „რალაციის“ როლში არ გამოდგება არც, ვთქვათ, „იელოვა“ და არც „ალაჰი“. მითუმეტეს არ გამოდგება კავშირის პირობად არც ქრისტი და არც მაჰმადი. ორთავე შემთხვევაში ინდივიდუალურ მოვლენებთან გვაქვს საქმე და ისინი გამოცხადებულია „ზერწმენად“ (over belief). ზერწმენის ფაქტებს დიდი მნიშვნელობა აქვს იმიტომ, რომ მათ გარეშე საერთოდ არ დაისმებოდა რწმენის ბუნების საკითხი. მთავარია ის, რომ ვილაცას „რალაცა“ და მასთან კავშირის პირობის არსებობა სწამს და თუ მისტიკური ცდის მონაცემები ამაში ერთხელ კიდევ გვარწმუნებს, მაშინ ჰიპოთეზას ისლა დარჩენია, რომ მოახდინოს ინდივიდუალურისაგან აბსტრაგირება და ილაპარაკოს „რალაცაზე“, როგორც არსებულზე, და მასთან ჩვენი კავშირის პირობაზე.

ჩემსი ჰიპოთეზა განსაკუთრებით „თანამედროვე ფსიქოლოგიის“ მიღწევებს ეყრდნობა. კერძოდ, ჩემს მიაჩნია, რომ ადამიანის სულიერი სამყარო გაცილებით უფრო ფართოა იმაზე, რაც ჩვენ ვიცით მის შესახებ. სუბლიმიანალური პროცესების არსებობაში ეჭვი არ უნდა შეგვეპაროს და მაშინ მისტიკური ცდის შინაარსიც გასაგები გახდება: „...ადამიანის ცნობიერი „მე“ წარმოადგენს უშუალო გაგრძელებას მოცულობით უფრო ფართო „მესი“, რომელიც კრიტიკულ მომენტებში წარმოშობს გადამრჩენ ცდას და რელიგიურ ცდას აძლევს დადებით შინაარსს, ხოლო ეს უკანასკნელი სრულიად ობიექტურად ქეშმარიტია თავის მთელ მოცულობაში“¹⁸⁷. ჩვენი არსების საბოლოო საზღვრები იმყოფება გრძნობადი და ინტელექტუალური წვდომის სამყაროს იქით, ყოფიერების სრულიად სხვა სფეროში. ჩვენი სულიერი მისწრაფებების და იდეალების უდიდესი ნაწილი სწორედ ამ სფეროდან იღებს დასაბამს. მართალია, უმეტესად ეს იდეალები და მისწრაფებები ჩვენთვის გამოუცნობია, მაგრამ უნდა ვაღიაროთ, რომ ჩვენ ამ იდეებითა და მისწრაფებებით უფრო ვცხოვრობთ, რის გამოც

¹⁸⁶ Многообразие, стр. 510.

¹⁸⁷ იქვე, გვ. 505.

ჩვენი არსება მითითებულ სფეროს უფრო განეკუთვნება, ვიდრე ხილულ სამყაროს. ვინაიდან ამ ცხოვრებისეული რეალური შედეგები ყოველთვის გვევლინება რაღაც იდეალურის რეალიზაციად, ხოლო თვით ეს იდეალური საწყისს იღებს უხილავ სფეროში, ჭემის აზრით, ისღა დაგვრჩენია, რომ ვამტკიცოთ მისტიკური სამყაროს რეალობაც. მას შეიძლება ღმერთიც დაეარქვათ, მხოლოდ უნდა ვივარაუდოთ მისი არსებობა იმდენად, რამდენადაც იგი ახდენს რეალურ მოქმედებას. ეს მოქმედება საერთოდ ასე უნდა გავიაზროთ: ჩვენი ერთიანი სულიერი სამყარო თავის შიგნით შეიცავს „მრავალ სამყაროებს“. ერთ-ერთი მათგანია „ნათელი ცნობიერების“ სამყარო, რომელსაც საქმე აქვს „ხილულ სინამდვილესთან“. ეს ცნობიერება აღიქვამს, წარმოიდგენს, ასაბუთებს. მეორე სამყარო არაცნობიერის სამყაროა. ამ „სამყაროს სული“ არც წარმოიდგენს, არც ასაბუთებს. პრაგმატისტული ჰიპოთეზის აზრით, ეს ორივე სამყარო აუცილებლად საჭიროა ადამიანი-ორგანიზმისათვის და უნდა ვივარაუდოთ მათ შორის საერთო შეხების წერტილის არსებობა. სუბლიმინალური პროცესები უნდა გავიგოთ, როგორც უბრალო ზიარება ზებუნებრივის წესრიგისა („ღმერთისა“). „ცნობიერი სული“ მზა სახით პოულობს ამ წესრიგს (მისი გაცნობიერება არ შედის მის კომპეტენციაში), ქმნის შესატყვის იდეალებს და უნდა ზრუნავდეს მხოლოდ მათ რეალიზაციაზე ხილულ სამყაროში. ღმერთი, რომელიც მოკლებულია რეალიზაციის შესაძლებლობას, არაა ღმერთი¹⁸⁸.

„ღმერთის“ ქმედება გრძნობად სინამდვილეზე გაშუალებულია სუბლიმინალური პროცესებით. სუბლიმინალური გზით შეჭრა ცნობიერებაში ქმნის შთაბეჭდილებას: რაღაც იდეალური ძალა დგას ჩვენ წინ როგორც ნაწილობრივ „ჩემი მე“, ხოლო ნაწილობრივ „არა მე“, და იწვევს ისეთ სულიერ განახლებად-მდგომარეობას, რომელიც სხვა გზით ჩვენთვის მიუღწევი და გაუგებარია. მაშ, ჰიპოთეზა საბოლოოდ ასე ჩამოყალიბდება: არსებობს ზებუნებრივი ძალა — ღმერთი, რომლის წვდომის უნარი მისტიკური ცდის სახით გაგვაჩნია, ეს ძალა, ცნობიერებაში სუბლიმინალური პროცესების გზით შემოჭრილი, კეთილ ზეგავლენას ახდენს იმ ბუნებრივ სამყაროზე, რომელსაც განეკუთვნება დანარჩენი მთელი ჩვენი ცდა¹⁸⁹.

თავისი ჰიპოთეზის ორიგინალობას რომ ხაზი გაუსვას, ჭემსი კიდევ ორი მომენტით აზუსტებს მას. „პრაგმატისტული ღმერთი“ არ უდრის რელიგიისა და ფილოსოფიის ტრადიციით წარმოდგე-

¹⁸⁸ Многообразие, стр. 507—509.

¹⁸⁹ იქვე, გვ. 515.

ნილ ღმერთს თუნდაც იმიტომ, რომ მასში არაა ღმერთის უსასრულობის კატეგორიული მოთხოვნა. ის „რალაც“, რასაც „პრაგმატიკისტული ღმერთი“ აღნიშნავს, თავისუფლად შეიძლება გააზრებულ იქნას როგორც დაბოლოებული. მთავარია, რომ „რალაც“ არსებობს, რომლის ზიარება ცდას აფართოებს. ფაქტები არ საკიროებს მის უსასრულობას. ის შეიძლება იყოს კიდევ უსასრულო, მაგრამ მიზანი, რომელსაც ის ემსახურება არ მოითხოვს მის უსასრულობას: „ღმერთი“ თავის საქმეს დაბოლოებული სახითაც გააქეთებს.

მეორე მომენტი, რომელიც დააზუსტებს „პრაგმატიკისტული ღმერთის“ ცნებას, ესაა თავისებურად გააზრებული შესაძლებლობის კატეგორიის შემოტანა. ღმერთი ერთ შემთხვევაში გაგებული იყო როგორც აქტუალური (რელიგიურ დოქტრინებში), მეორეში, როგორც აუცილებელი (უნივერსალური სუპრანატურალიზმი), ხოლო სხვა შემთხვევაში, როგორც შეუძლებელი (ნატურალიზმი). ნამდვილად კი ღმერთი უნდა მოვიაზროთ როგორც შესაძლებლობა. შესაძლებლობა კი თავის მხრივ უნდა გავიგოთ როგორც „სინამდვილის რალაც მესამე მდგომარეობა“. დამტკიცებულია, რომ ზებუნებრივის როგორც აქტუალურად, ისე აუცილებლად და შეუძლებლად გაგებას წინააღმდეგობა შეიძლება გაეწიოს. ამასთან, ვამტკიცებთ თუ უარყოფთ ზებუნებრივის ამ სამი შესაძლო ფორმით არსებობას, თანაბრად აბსურდულ მდგომარეობაში ვვარდებით. ერთადერთი, რაც არ იწვევს წინააღმდეგობას, ესაა ღმერთის შესაძლებლად გამოცხადება. სწორედ ის, რომ არ არსებობს რაიმე დამაბრკოლებელი წინააღმდეგობა, ხდის რაიმეს შესაძლებლად¹⁹⁰. აქედან, ვინაიდან ღვთაებრივის გადასახვა ადამიანში იდეალების სახით ჩვენი არსების განმსაზღვრელ მომენტს ქმნის, მაშინ უნდა ვამტკიცოთ ისიც, რომ „არაფერი ისე დამახასიათებელი არაა ადამიანის ბუნებაში, ვიდრე მისი უნარი იცხოვროს იმით, რომ არსებობს როგორც შესაძლებლობა“¹⁹¹.

ამგვარად გაიგო ჭეშმარიტების (რელიგიური) პრობლემა და ასეთი გადაწყვეტა მოუწახა მას. ამ გაგება-გადაწყვეტის ავტორიანობაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ მას შემდეგ, როცა გათვალისწინებული იქნება უახლესი მიღწევები იმავე მიმართულებით; ეს კი ინსტრუმენტალიზმის სახელთანაა დაკავშირებული.

ჯ. დიუისი რამდენიმეჯერ ჰქონდა საბაბი თავისი დამოკიდებულება გამოეთქვა ჭეშმის პრაგმატიზმთან და შილერის „ჰუმანიზმთან“, რომლებსაც ფილოსოფიური კრიტიკა ხშირად აიგივებდა

¹⁹⁰ В. Д ж е м с, Прагматизм, стр. 173.

¹⁹¹ Многообразие, стр. 518.

ინსტრუმენტალიზმთან. ერთ-ერთი ასეთი საბაზი დიუის მისცემია 1933 წელს, როდესაც მას ზღლი მოუწერია „ჰუმანიტური მანიფესტისათვის“. თავისი მოწაფის შეკითხვებზე, თუ რა მოსაზრებით მოაწერა მან ხელი ამ მანიფესტზე, დიუი პასუხობს, რომ იგი სამპატიურად განეწყო მანიფესტში რელიგიური კონტექსტისადმი და არავითარ შემთხვევაში არ ივალდებულებს თავს მანიფესტის ყოველი წინადადებისათვის. რაც შეეხება „ჰუმანიზმს“, იგი ასოციატირდება ფერდინანდ შილერის სახელთან, რომელიც დიდ პატივისცემას იმსახურებს, მაგრამ თანაბრად იმსახურებს კრიტიკასაც ინსტრუმენტალიზმი პოზიციებიდან. მისი „ჰუმანიზმი“, დიუის აზრით, მეტისმეტად სუბიექტივისტურია, იმდენად გატაცებულია ადამიანურით, რომ ივიწყებს და ეთიშება ბუნებრივს. ინსტრუმენტალიზმი კი ჰუმანიზმს ნატურალიზმის ბაზაზე აფუძნებს; კარგად გაგებული ნატურალიზმი შეიძლება იმავე დროს იწოდებოდეს „ჰუმანიზმად“.

ვ. ჯემსის პრაგმატიზმში კი დიუის არ მოსწონს სუპრანატურალისტური ელემენტი¹⁹² ზებუნებრივის არსებობის დაშვება წინააღმდეგობას ქმნის პრაგმატიზმში. ამიტომ, მისგან განთავისუფლებითაც დიუი ახალ სიტყვას გვპირდება ამ მიმდინარეობის ისტორიაში.

მეცხრამეტე საუკუნის ტრანსცენდენტალიზმმა, წერდა დიუი, შექმნა ერთი საერთო მიმართულება, რომელშიც „გონება“ ღებულობს უფრო რომანტიკულ, ნათელ, ლამაზ და კოლექტიურ ფორმას. აქ უკვე მოცემულია ზებუნებრივისა და ამქვეყნიურის გათქვეფის აუცილებლობა და ეს გაკეთებულია ისეთი დამაჯერებლობით, რომ მის შემდეგ ზებუნებრივის არსებობაზე ლაპარაკი მხოლოდ გაუგებრობით შეიძლება იყოს გამოწვეული. მაგრამ არსებობს რელიგია და არსებობს რელიგიური სფეროც ერთიანი ცდისა; მათი ახსნა-გამართლება უნდა მოხერხდეს ჩვეულებრივი მეთოდით, რომელსაც წარმატებით იყენებს ყველა მეცნიერება. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნება თავიდან აცილებული მსჯელობა ზებუნებრივზე და მისი წვდომის განსაკუთრებულ გზებზე¹⁹³.

დიუი მიიჩნევს, რომ დღევანდელ პირობებში გახშირდა ისეთი შემთხვევები, როდესაც ცალკეული პიროვნებანი არ აღიარებენ რომელიმე რელიგიას და ამით სურთ ხაზი გაუსვან იმას, რომ თითქოს არ არიან რელიგიურნი (მორწმუნენი). რატომღაც შექმნილია შთაბეჭდილება, რომ ინტელექტის ახლანდელ ეპოქაში რელიგიუ-

¹⁹² The Journal of philosophy, vol. LVII N 1, 1961. p. 28.

¹⁹³ Dewey John, A common Faith, New Haval, Yale University press, London, 1934, p. 65.

ჩი მხოლოდ ხელის შემშლელია. ასეთ პირობებში დიუი დასცინის „ცრუ თანამედროვეებს“ და იტყვის, რომ იგი, ვინც უარყოფს რელიგიურს ინტელექტუალური და მორალური დასკვნებით, ვერ ამჩნევს, რომ თვითონაც რელიგიური ხდება. შეიძლება ვინმე არ აღიარებდეს რომელიმე რელიგიას, ან საერთოდ რელიგიას, მაგრამ ეს სრულიადაც არ უნდა ნიშნავდეს რელიგიურის უარყოფას. „რელიგიური“, როგორც თვისობრიობა ცდისა, აღნიშნავს რაიმეს, რაც შეიძლება იყოს კავშირში ყოველივე დანარჩენ ცდისეულთან (ვთქვათ, ესთეტიკურთან, მეცნიერულთან, მორალურთან და პოლიტიკურთან). დაპირისპირებულობა მათ შორის თავს იჩენს მხოლოდ მაშინ, როდესაც განსხვავებულობა (განსხვავებულობა კი ნამდვილად არსებობს, ვთქვათ რელიგიურსა და პოლიტიკურს შორის) გამოყენებულია რწმენის რაიმე სპეციალური სახის ობიექტისა და ასევე სპეციალური პრაქტიკის დასამტკიცებლად¹⁹⁴. ყველა რელიგია, რომელსაც კი იცნობს კაცობრიობის ისტორია, უსათუოდ ჩვენი ცდის ამ რელიგიურ მხარეს ეყრდნობა და მისი განსხვავებულობის უკიდურესობამდე მიყვანით ამტკიცებს რწმენის ობიექტის იზოლირებულ, ზებუნებრივი სახით არსებობას.

საგულისხმოა ისიც, რომ ყველა რელიგიაში რწმენა მორალური და პრაქტიკული მნიშვნელობით ხასიათდება. ამისათვის ყველა რელიგიურ სისტემაში უხეადაა გამოყენებული ინტელექტუალური საშუალებანი. „რელიგიები“ მოგვითხრობენ ჭეშმარიტების პრეტენზიის ენით, შეიცავენ ბევრ ფაქტიურ ისტორიულ მასალას, რომელიც საბუთადაა გამოყენებული ამა თუ იმ რელიგიური სისტემის კანონიერების დასამტკიცებლად. მძლავრი დოქტრინული აპარატი, რომელიც ყველა რელიგიას გააჩნია, მძიმე მოთხოვნებს უყენებს მორწმუნეს. მაგრამ ის, რაც არის ნამდვილი რწმენითი ადამიანის ცდაში, ხშირად წინააღმდეგობაში ექცევა დოქტრინასთან, ვინაიდან რელიგიური დოქტრინები მხოლოდ ეყრდნობიან რწმენის ფაქტის აუცილებლობას და გარკვეული მიზნით (მორალური, პრაქტიკული) სულ სხვადასხვა შინაარსების სისტემებს წარმოადგენენ. ინდივიდის შეზღუდვა იმით, რაც არ არის ზოგად-ადამიანური, კოლექტიურ-ცდისეული, გარკვეულ პერიოდში ბადებს პროტესტს ან სულიერ დაცემულობას; რელიგიის ახლანდელი კრიზისი და ბოლო დროს გახშირებული სკეპტიციზმი და აგნოსტიციზმი დიუის უმეტესწილად ამ ვითარებითა აქვს ახსნილი¹⁹⁵.

¹⁹⁴ A common Faith, p. 11.

¹⁹⁵ A common Faith, p. 29—31.

რელიგიის ფალოსოფია ნამდვილად რელიგიებით კი არ უნდა დაინტერესდეს (თუმცა ისინი შეიძლება გამოყენებულ იქნას მასალად). ფილოსოფიას ასეთ შემთხვევაში საქმე აქვს რელიგიურთან, როგორც საერთო ადამიანური ცდის ერთ-ერთ მდგომარეობასთან. არსებობს შესაძლებლობა, რომ ეს მდგომარეობა აღწერილი და ახსნილ იქნას მეცნიერული მეთოდებით. ყველა მეცნიერებას მეტნაკლებად აქვს საქმე იმ სფეროსთან, რომელსაც რელიგიური განეკუთვნება, ხოლო თანამედროვე ფსიქოლოგიამ კი, იტყვის დიდი ბუნებრივი ახსნა მოუწახა ისეთ ფენომენს, რომლის ზებუნებრივი წარმოშობა წინათ უთუოდ მიაჩნდათ. ამგვარი კვლევის გზაზე შეიძლება თავი იჩინოს ერთმა საშიშროებამ, რომელიც რელიგიური, მეცნიერული და სხვა ცდისეულ მდგომარეობათა იდენტიფიკაციაში გამოიხატოს, მაგრამ ამ საშიშროებას ადვილად დავალწევთ თავს ისევ მეცნიერული მეთოდით. გაცილებით უფრო დიდი საშიშროებაა გენერალური ტენდენცია—გათიშონ ცდა ორ განსხვავებულ რეალობად, რომელთაგან ერთთან საქმე ექნება მეცნიერებას, ხოლო მეორესთან შემეცნების სპეციალურ სახეს, უშუალო წედომას. თუ ეს საშიშროება იქნება ჩამოცილებული გზიდან, იდენტიფიკაციასაც ადვილად დავალწევთ თავს. საქმე იმაშია, რომ დადებითი ვითარება გვარწმუნებს რელიგიურ ღირებულებათა განსხვავებულობაში. ისინი ყოველთვის როდი უკავშირდებიან ყველა ინტელექტუალურ მტკიცებას. რელიგიურის ემანსიპაცია მოხერხდება იმით, თუ სპეციალურ ჰეშმარიტებათა მომცველი ცნებები გადაეცემა მის საკუთრებაში, ვინაიდან ისინი საკუთარი ბუნებით რელიგიურნი არიან. მართალია, ამ ჰეშმარიტებათა მიღწევა იმავე გზებით ხორციელდება, როგორითაც მეცნიერებაში, მაგრამ როგორც შედეგები, ისინი ერთგვარად განსხვავდებიან მეცნიერების პოზიტიური შედეგებისაგან. არ არსებობს უფსკრული მეცნიერულსა და რელიგიურს შორის, არ არსებობს რაიმე მასალა, რომელთანაც მხოლოდ მეცნიერებას, ან მხოლოდ რწმენას ჰქონდეს საქმე. განსხვავება დაიჭირება შედეგებში, რომლებიც ერთიდაიგივე მეთოდით იქნებიან მიღწეულნი. მეცნიერება არასოდეს არ ისაზღვრება რაიმე სახის მასალის დადგენით. მისი ინტერესი სათანადო მეთოდის საშუალებით სარწმუნო შედეგების მიღწევისა უსაზღვროა და ვრცელდება ყოველი სახის მასალაზე; ამის შემდეგ აღარ რჩება ადგილი „სპეციალური მასალისათვის“, რომელიც იქნებოდა, ვთქვათ, რწმენის მასალა¹⁸⁶.

მაშ რა არის „რელიგიური“ ჩვენს ცდაში, როგორ უნდა და-

ხასიათდეს „იგი“ (ეს „რაღაც“). ამ კითხვაზე პასუხის შემდეგ გაიკვევა ინსტრუმენტალისტური სიახლეც.

ისტორიულად ცნობილია, რომ რელიგიასა და მეცნიერებას შორის არსებობდა კონფლიქტი. რელიგიას ყოველთვის აბსოლუტურობის პრეტენზია ჰქონდა, მისი დებულებანი ურყევ ქეშმარიტებად იყო მიჩნეული, მაშინ როცა მეცნიერებას ამოძრავებდა ნოვატორული სული, იგი შემეცნების გზაზე შესაძლებლობათა უსასრულობით სუნთქავდა. მაგრამ ცნობილია, რომ ამ კონფლიქტის მიუხედავად, მეცნიერება მაინც აღწევდა და აღწევს სასურველ შედეგებს; ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რა წინააღმდეგობას აწყდებოდა მეცნიერება რელიგიის მხრიდან, მთავარი ისაა, რომ იგი აღწევდა შედეგებს და ეს შედეგები საზოგადოების საკუთრებაში გადადიოდა. ისტორიამ კარგად იცის ისეთი შემთხვევებიც, როცა რელიგია თვითონ იყენებდა მეცნიერულ მიღწევებს. დიუი აქედან ასეთ დასკვნას აკეთებს: კონფლიქტი რელიგიასა და მეცნიერებას შორის მოჩვენებითი ვითარების შედეგია, შეცდომისეულია. ეს კონფლიქტი რომ აღექვატურად გამოთქვამდეს ადამიანური ცდის აქტუალურ ვითარებას, მაშინ რელიგიური აბსოლუტურად უნდა გამორიცხავდეს მეცნიერულს და პირიქით. ისტორია კი საამისო მაგალითებს არ იძლევა: „რელიგიური სულის“ ბატონობის ეპოქაშიც ვერ მოხერხდა მეცნიერების დათრგუნვა, ისე როგორც, დღეს, მეცნიერების ტრიუმფის ეპოქაში რელიგიური თავის მნიშვნელობას მაინც ინარჩუნებს¹⁹⁷.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ დიუის მიერ მითითებული „გენერალური ტენდენცია“ — გათიშულ იქნას ერთიანი ცდა ორ დამოუკიდებელ სფეროდ. ისიც აღვნიშნეთ, რომ ეს სფეროები (რელიგიურისა და მეცნიერულის) პოლარიზდებიან მათ განსხვავებულობათა უკიდურესობამდე მიყვანით. სწორედ ამაში ხედავს დიუი ტენდენციის აღმოცენების მიზეზს. თუ ამ მიზეზის არსებობა გამართლებული იყო ადრე მეცნიერების ჩამორჩენილობით (მეცნიერებამ არ იცოდა ბევრი რამ და უნებლიედ ტოვებდა ადგილს ზებუნებრივის რწმენისათვის), დღევანდელ პირობებში მისი დატოვება დიდ შეცდომად უნდა ჩაითვალოს. უნდა ვალიაოთ, როგორც ფაქტი, მეცნიერულსა და რელიგიურს შორის არსებული ჰარმონია იმ პირობით; თუ რელიგიურის ცნებას გავწმენდთ ძველი პრედიკატებისაგან. ჰარმონია გულისხმობს, ერთი მხრივ, შინაარსებში იგივეობრივის არსებობას (რაღაც მეცნიერულის ახასიათებს რელიგიურს და რაღაც რელიგიურის — მეცნიერულს),

¹⁹⁷ A common Faith, p. 39.

მეორე მხრივ, საერთო მიზნისადმი სამსახურს. საერთო მიზანი ეთიკურის სფეროშია. მეცნიერულიც და რელიგიურიც საბოლოოდ ეთიკურით ეძებენ გამართლებას. საპირისპირო მიმართულებით ისინი ერთსა და იმავე მიზნისათვის იღწვიან (სიკეთე). რელიგიურის გზა დევს საზღვრითი იდეალებიდან ფაქტუალურისაკენ, მეცნიერულისა კი — პირიქით. შეხვედრის მომენტი ისევ ფაქტუალურობით აღინიშნება, ვინაიდან მეცნიერული გზა მართო ფაქტუალურიდან იდეალურისაკენ როდი ვრცელდება; მეცნიერულს არანაკლებ ახასიათებს ტრანსფორმაციის მოთხოვნა იდეალურისა ფაქტუალურად, აბსტრაგირების რომელ საფეხურზედაც არ უნდა იმყოფებოდეს ეს იდეალური. აქ იყრის ყველა სიძნელე თავს, რომელიც დაკავშირებულია რელიგიურის ინსტრუმენტალურ გაგებასთან, მისი მეცნიერულთან ურთიერთობის საკითხთან.

ყოველი რელიგიის „საყრდენ ცნებას“ წარმოადგენს „ღმერთი“, რომელიც აღნიშნავს მისტიკურ რეალობას. ჩავთვალოთ დიუის მიერ დამტკიცებულად, რომ ამგვარი რეალობა არ არსებობს. მაგრამ დიუი აღარ უარყოფს, რომ არსებობს გარკვეული შინაარსი, რომელიც ასოციაირდება „ღმერთის“ ცნებასთან. ინსტრუმენტალისტურად „მოდიფიცირებულ რწმენას“ სწორედ ამ შინაარსთან აქვს საქმე, ხოლო საკუთრივ კვლევა მის ბუნებას ეძებს. რაკი ამ შინაარსის წყაროდ მისტიკური სინამდვილე გამოირიცხულია, შემდეგ დიუისათვის აღარ აქვს მნიშვნელობა, თუ რა სახელით აღნიშნავენ მას, მაგრამ იგი ტრადიციას არ ღალატობს და ამ შინაარსს „ღმერთად“ იხსენიებს. ეს შინაარსი მოიცავს იდეალებს, მაგრამ არა ყოველგვარ იდეალებს; რწმენის შინაარსი გულისხმობს მხოლოდ საზღვრითი იდეალებს. საკუთრივ რწმენა ნიშნავს ამ იდეალების აქტუალიზირების რწმენას.

რას წარმოადგენს ეს იდეალები?

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

იდეალებს კვლავ მიაწეროს დამოუკიდებელი არსებობა. მაგრამ, რაკი ერთხელ დადგინდება, რომ მათ ძირები ბუნებისა და ცხოვრების პირობებში აქვთ, შემდეგ კრიტიკაც გაადვილდება. გადაჭრით შეიძლება დღეს იმის მტკიცება, რომ არ არსებობს სხვა „ადგილსამყოფელი“ მიწებისა და ყოველგვარი იდეალებისათვის, თუ არა პიროვნება, მისი ხასიათი და ქცევა“¹⁹⁸.

ბუნების ძალებთან ადამიანის ურთიერთობა და თვით ადამიანთა შორის ურთიერთობა წარმოშობს და ზრდის იდეალებს. ეს იდეალები მოწოდებულნი არიან იმთავითვე სარეალიზაციოდ. წარმოსახვის მაპროექტებელი უნარი ამთლიანებს შათ. სწორედ ამავე გზით ყალიბდება საზღვრითი იდეალები; საერთოდ რომ შესაძლებელი იყოს შემეცნების დასრულებად პროცესად წარმოდგენა, ისინი შეიძლება განხილულ იქნან როგორც მეცნიერული შემეცნების ბოლოვადი პუნქტები. მეცნიერებას სწამს ჭეშმარიტების უწყვეტად, თანდათანობით გახსნის შესაძლებლობა. იგი ახორციელებს კიდევ ამ პროცესს, მაგრამ ვინაიდან აბსოლუტური ჭეშმარიტება მიუღწეველია, მეცნიერებაც ამ შემთხვევაში არანაკლებ რელიგიურად გვევლინება¹⁹⁹. რელიგიურიც გულისხმობს მეცნიერულ კონტექსტს, ისე როგორც მეცნიერული — რელიგიურს, იდეალური რწმენა ეფუძნება როგორღაც აქტუალურის „რწმენას“, რომელიც შეურყეველია; უნდა ვივარაუდოთ ამიტომ, რომ თვით იდეალურის რწმენაც ურყევი და მტკიცეა. იგი არ შეიძლება იყოს მოჩვენებითი. იდეალური ღებულობს კონკრეტულ ფორმას, როგორც კი ჩვენ შევიმეცნებთ ჩვენს ურთიერთობებს და ამ ურთიერთობების პროექტებთან — ღირებულებებთან ჩვენს მიმართებებს. იდეალური რეალიზებადია, თუმცა არა აბსოლუტურად ფაქტუალიზირებადი. ამითაც ემსჯავსება რელიგია მეცნიერებას. საზღვრითი იდეალები აბსოლუტურად რეალიზებადი და ფაქტუალიზირებადი იქნებოდნენ, თვით მეცნიერებასაც რომ შეეძლოს აბსოლუტურის მიღწევა. ჩვენ ყოველთვის გვრჩება რაღაც შეუმეცნებელი, რის გამოც იდეალური სრული კონკრეტიზირებაც არ ხერხდება. ვინაიდან ყოველთვის რჩება ასეთი „არა რეალიზებადი“ იდეალურში, ეს იძლეოდა საბაბს ზებუნებრივის რწმენისათვის. ასეთი საბაბი ყოველთვის იარსებებს. მაგალითად, დღეისათვის ჩვენ ვერ მოგვიხერხებია ზუსტად ავხსნათ ტვინ-აზრის მიმართება, რისთვისაც სავარაუდოდ ეტოვებთ შუამავლად ზებუნებრივს. ასევე არ ვიცით ჯერ კიდევ სოციალური მასალის შიგნით მიმართება მიზეზსა და შედეგებს შორის, რის გამოც ჩვენ არასაკმარის

¹⁹⁸ A common Faith, p. 42, 51.

¹⁹⁹ იქვე, გვ. 51 და Journal of philosophy, w 1, 1961, p. 22.

ვერცხვეით კონტროლში. აქედან კი გაეკეთეთ დასკვნა: საზოგადოება საჭიროებს ზებუნებრივ კონტროლს და სხვ.²⁰⁰ მაგრამ ყოველივე ეს დროებითია, ე. წ. საზღვრითი იდეალები, როგორ დაბოლოებულად და სასრულადაც არ უნდა გვეჩვენებოდნენ, მაინც ცვალებადნი არიან: ცხოვრების პირობების ცვლასთან და კულტურის წინსვლასთან ერთად იდეალებიც იცვლიან სახეს, ვითარდებიანო, იტყვის დიუი²⁰¹.

რწმენა, რომელიც ასეთ იდეალებს ეხება, დიუის აზრით, აღარ იქნება რწმენა ძველი ცნებით. ასეთი რწმენა დაახასიათებს საერთოდ კაცობრიობას, იქნება ადამიანური ცდის მოუცილებელი კომპონენტი და ვერ დაეტევა ვერცერთი სექტის, კლასის თუ რასის ფარგლებში. ამ რწმენას უძახის დიუი საზოგადო რწმენას. თუ ლამონტს დავუჯერებთ, დიუის შეუქმნია ამ რწმენის საფუძველზე ჰუმანისტური რელიგიის იდეა. რელიგია არ შეიძლებოდა მანამდე ყოფილიყო ჰუმანური, რადგან იგი, ჯერ ერთი, გამოირიცხავდა ადამიანის აქტიურ მიმართებას ბუნებასთან; მეორეც, თვით ჰუმანურობაც კი ღვთისმსახურების ობიექტად იყო გაგებული. დიუის მიერ მითითებული ღმერთი თითქმის ექსპერიმენტულად მიწვდომადია და აქვს წინასწარდანიშნულება ემსახუროს ადამიანს. ამერიკული ჰუმანიზმი პირდაპირ თანხმობაშიაო, რელიგიის შესახებ დიუის მოძღვრებაში ჩამოყალიბებულ ძირითად პრინციპებთან²⁰².

დიუის თვალსაზრისს რწმენის საკითხებზე საკმაოდ დიდი დავა გამოუწვევია მისი ნაშრომის („A common Faith“) გამოქვეყნებისთანავე. ჟურნალ „The Christianity Century“-ს სპეციალური სიმპოზიუმი მოუწვია ამასთან დაკავშირებით. ამ სიმპოზიუმზე მრავალი საპირისპირო აზრი გამოთქმულა. ალბიონის კოლეჯის პროფესორი არტურ მანკი ირწმუნებოდა, რომ დიუის ღმერთი უპიროა, იგი ღირებულების შემქმნელ პროცესს უფრო განეკუთვნება და ნაკლებ აქტუალურია. კრიტიკულად განეწყვენ დიუის თვალსაზრისის მიმართ თვით მისი მოწაფეებიც — ედვინ ბარტი, ჯორჯ გეიგერი, სიდნეი ჰუკი და სხვები. ამის გამო დიუის სპეციალური ახსნა-განმარტებების გამოქვეყნება დასჭირდა, თუმცა შემდეგაც მისმა „ღმერთმა“ ერთნაირი გაგება მაინც ვერ ჰპოვა. დიუი წერდა: „მე მწამს კოსმოსისა და საერთოდ ყოველივეს ნეიტრალიობა ადამიანთა მიზნებისა და ღირებულებებისაგან“. ამის შემდეგ ერთადერთი, რაც შეიძლება ითქვას „ღმერთზე“, ისაა რომ, იგი შესატყვისი ტერმინია ადამიანთა ისეთი მოქმედებებისა, რომლებიც სრულდება ბუნებისა და საზოგადოების გარკვეული ძალე-

²⁰⁰ A common Faith, p. 87, 76.

²⁰¹ იქვე, გვ. 50.

²⁰² The Journal of philosophy № 2, 1961, p. 28.

ბის ირგვლივ. იგი ტოტალიზმებს ახდენს ადამიანური იდეალები-
სა²⁰³. ამ განმარტებით დიუიმ ვერ შეიტანა რაიმე სიცხადე თავის
კონცეფციაში და დღესაც ხშირად ისმის საყვედურები მისი
„ლმერტის“ მისამართით. საინტერესოა ამ მხრივ პარსონის შენიშ-
ვნები, გამოქვეყნებული „The Journal of philosophy“-ის LVIII
ტომის № 5-ში.

პარსონი საერთოდ იზიარებს ინსტრუმენტალისტურ თვალ-
საზრისს, მაგრამ წინააღმდეგობებს აღმოაჩენს რწმენის დიუისე-
ულ დაფუძნებაში. იგი ჭერ თანმიმდევრულად გადმოცემს მო-
თხოვნილებებს, რომელსაც უნდა აკმაყოფილებდეს რწმენის სფე-
რო. 1) მთლიანობის აღდგენა; როდესაც ფიზიკური ობიექტები
ითარგმნებიან აზრის ენაზე, იმსხვრევა მთლიანობა. საჭირო ხდე-
ბა კვლავ გამთლიანება. რწმენას ამ მხრივ ავალია „ჩაატაროს სა-
ბოლო ოპერაცია“. რწმენა უნდა გულისხმობდეს „მტკიცე,
ყოვლისმომცველი მთელის“ აზრს. ამასთან, რწმენაში „არსებული
მთლიანობა“ უნდა წარმოადგენდეს არა „მიღწეულ მიზანს“, არა-
მედ აღნიშნავდეს აღქმის, შეგრძნობის შესაძლებლობას. 2) რწმე-
ნა უნდა გულისხმობდეს ჩვენს ერთიანობას და შერწყმას ყოვე-
ლივესთან, რაც ხელს უწყობს და სანქცირებას ექვეთებს ჩვენს
ყოველ ღონისძიებას და მიღწევას; ამ შემთხვევაში, პირველად ბუ-
ნებაა გასათვალისწინებელი. მართალია, ადამიანი გამოეყო ბუნე-
ბას, მაგრამ თავის ერთიანობას ბუნებასთან ისევ ბუნებით შეიც-
ნობს, ვინაიდან ბუნებაა წარმოდგენილი ადამიანში გაყოფილად
და მთლიანადაც და არა პირიქით. ამის შემდეგ პარსონი მიუთი-
თებს ზოგიერთ არათანმიმდევრობაზე დიუისთან. პირველი საყვე-
დური შეეხო დიუის „მთლიანს“ (Whole). „გამთლიანების“ თვი-
სება იდეალებს ახასიათებს ერთის მხრივ, მაგრამ ვინაიდან თვი-
თონ იდეალები არასოდეს არ წარმოადგენენ ინტეცენდენტურ
რეალობებს, ამიტომ ისინი, როგორც შედეგები, თავის საფუძველს
რეალურში უნდა გულისხმობდნენ. დიუი პირდაპირ ამბობს, რომ
„whole“ ბუნების მოვლენათა დახასიათებაა, სხვაგან კი იგივე
„whole“ ორგანიზმ-გარემოს ინტერაქციის შედეგია.

პარსონის აზრით, დიუი მაშინაც არაა თანმიმდევრული, როცა
იგი რწმენის ობიექტად მიუთითებს ბუნებისა და საზოგადოების
მოვლენათა ისეთ სტრუქტურას, რომელიც ადამიანმა მხოლოდ
მკრთალად იცის, სუსტად აკონტროლებს; თვით დიუის აზრითაც,
რწმენა მხოლოდ მაპროექტირებელი წარმოსახვის იდეალური შე-
დეგია და მისი შინაარსი შესაძლებელს უფრო უკავშირდება, ვიდ-

²⁰³ The Journal of philosophy, № 1, 1961, p. 23—25.

რე აქტუალურს. ეყრდნობა იმას, რაც არ არის, ვიდრე იმას, რაც არის.

პარსონი ასეთ საყვედურსაც გამოთქვამს დიუის მისამართით: რელიგიისა და ფილოსოფიის ისტორია გვარწმუნებს, რომ ღმერთს მიეწერებოდა ან აქტუალურად, ან იდეალურად ყოფნის პრედიკატები. დიუი თავისებურ დიალექტიკურ პასუხს იძლევა თითქმის— ღმერთი იდეალურ-აქტუალურის აქტიური მიმართებააო. მაგრამ, როგორ შეიძლება ღირებულების აქტუალიზაციაზე ლაპარაკი, თუ არ არსებობს რაიმე ანტეცენდენტური საფუძველი რაიმეს შესაქმნელად? შექმნა-პროცესი გულისხმობს აუცილებლად რაიმე ახალი თვისობრიობის შექმნას, მაგრამ მისი „აღმატება“ აქტუალურ არსებულზე უნდა იგულისხმებოდეს თვით აქტუალურში. თუ ეს ასეა, მაშინ „ღმერთი“ ანტეცენდენტურ გარემოში მოექცევა და დიუის ნატურალიზმიც „ბეწვზე დაეკიდება“, თუ არა და. მაშინ ღირებულების აქტუალიზაცია სხვა მხრივ გაუგებარ პროცესად გვევლინება. შეიძლება „ღმერთი“ აქტუალურია და მაშინ მისი საკითხი მეორე ადგილზე გადაინაცვლებს. რელიგიური აზრისათვის პირველი იქნება საკითხი: როგორია ბუნება პროცესისა, რომელიც აქცევს ღმერთს აქტუალობად. დიუის კი ამ კითხვაზე კვლავ ორაზროვანი პასუხი აქვს გამზადებული: „ღმერთი“ არაა იდენტური ადამიანთან; „ღმერთი“ სჭირდება ადამიანს“; იგი ჩართულია წარმოშობის და შენახვის პროცესში როგორც ექსპერიმენტალურად, ისე იდეალურად ²⁰⁴.

ამ შენიშვნებს ინსტრუმენტალიზმი უსათუოდ იმსახურებს. რწმენის შესახებ თავისი კონცეპცია დიუიმ ვერ გამართა ლოგიკურად შეიძლება იმიტომაც, რომ იგი აქაც ერთგული დარჩა მის მიერვე შემუშავებული ინსტრუმენტალური მეთოდის. ინსტრუმენტალიზმი ხომ საერთოდ იდეალურს განიხილავს როგორც წინასწარდაშვებას რაიმე პრობლემატური სიტუაციის ნათელსაყოფად, როცა ჯერი იდეალურის საკუთრივ დახასიათებაზე მიდგება, იგი განსაზღვრულია როგორც არააქტუალური, არაგრძნობად-რეალური. არაექსტენსიური; იგი, უკეთეს შემთხვევაში, ასე ყოფნის შესაძლებლობაა. მაგრამ დიუიმ თავის ლოგიკაშიც უპასუხოდ დატოვა კითხვა — რატომ აქვს „მტკიცების გარანტია“ წინასწარდაშვებას? თუ იდეალური ადექვატური შემცველი არ არის რაიმე ანტეცენდენტური ვითარებისა, მაშინ როგორღაა შესაძლებელი „შესაძლებლობათა“ რეალიზება აქტუალობად? დიუისთან არაა საკმაოდ საფუძველდებული საერთოდ იდეალურზე გადასვლა და, რა თქმა

უნდა, რელიგიურის ინსტრუმენტალისტური დაფუძნებაც იმავე ხარვეზებს შეიცავს.

ამჭერად, ჩვენ დაეუბრუნდებით კვლავ კითხვას: შეძლო კი დიუიმ მოეცა ჭემსისაგან განსხვავებული თვალსაზრისი რწმენაზე? თუ არ მოუცია, მაშინ უნდა აღინიშნოს ძირითადი საერთო მომენტები მათ შეხედულებებში და დაზუსტდეს შეფასების საგანი.

ჭემსის რწმენის თეორია ზოგადად ასე გადმოიცემა: გვაქვს არსებობის განცდა, გრძნობა, რომელიც ადასტურებს ზებუნებრივის არსებობას (ჩვეულებრივ ცდაში არსებობა არ განიცდება). ეს სამყარო ღირებულია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც არსებობს შესაძლებლობა ჩვენი მასთან კავშირისა. გავვაჩნია სპეციალური უნარი, რომელიც ბადებს მისტიკურ ცდას, ეს უკანასკნელი კი ზებუნებრივთან ჩვენი კავშირის პირობაა. ეს ე. წ. „სპეციალური უნარები“ სუბლიმინარული პროცესების სახით გვევლინებიან და ნამდვილი მედიუმის როლს თამაშობენ ჩვენსა და ზებუნებრივს შორის. თუ გავითვალისწინებთ, რომ დიუისთან საერთოდ იდეალურზე გადასვლა დაუფუძნებელია, მაშინ უნდა ვალიაროთ ისიც, რომ ამ პუნქტის შემდეგ ჭემსის და დიუის შეხედულებანი ერთიმეორეს აღარ ეწინააღმდეგებიან. ჭემსიც იტყვის, რომ ჩვენს ცნობიერ სამყაროს მზა სახით ხვდება რაღაც შესაძლო წესრიგი, ქმნის შესაბამის იდეალებს და ზრუნავს მათი რეალიზაციისათვის²⁰⁵. ღმერთი არსებობს მხოლოდ როგორც იდეალურის რეალიზაციის შესაძლებლობა — ასეთია საერთო დასკვნა ჭემს-დიუის შეხედულებებიდან.

საერთოა ჭემს-დიუისათვის ისიც, რომ ორივე რელიგიურ მომენტს მზიხნევს ადამიანური ცდის მოუცილებელ და აუცილებელ კომპონენტად. მართალია პირველი მას „თავისებურ ცდად“ იხსენიებს, ხოლო მეორე „ჩვეულებრივი ცდის“ ნაწილად, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ამ მომენტისათვის გარანტირებულია სამუდამო არსებობა ადამიანურ მოღვაწეობაში, რელიგიები მუდამ განიცდიდნენ ცვლილებასა და განახლებას, მაგრამ ისინი საზოგადოების მუდმივი თანამგზავრები არიან.

სრულ თანხმობაშია ჭემსისა და დიუის მტკიცებებში, როცა ისინი რწმენას „ფილოსოფიურ ასპექტში“ განიხილავენ. ერთიც და მეორეც თვლის, რომ რწმენის ფაქტი (ისე, როგორც, ვთქვათ, ნეცნიერული, ეთიკური და სხვა) არ შეიძლება ლოკალიზებულ იქნას რომელიმე სექტაში, კლასში ან რასაში. იგი საზოგადოებრივი რწმენის ფაქტია ყოველთვის და „ადგილი აქვს“ ყოველ ადამიანურ მოღვაწეობასთან ერთად.

²⁰⁵ Многообразие., стр. 509.

თუ შეიძლება ვილაპარაკოთ არსებით განსხვავებაზე ჯემსა და დიუის შორის რელიგიის საკითხში, ეს შესაძლებელია მხოლოდ ზებუნებრივის განმარტებასთან დაკავშირებით. პირველი პრედიკატი, რომლითაც ჯემსი ზებუნებრივს მოიხსენიებს, უხილველობაა: გარკვეული აზრით, ჯემსთან სამართლიანია მტკიცება: რაც უხილავია, ზებუნებრივია (ანუ: რაც არაგრძნობადია...), მეორე პრედიკატად შემოდის არსებობა და ზებუნებრივი ამომწურავად დახასიათება: არსებული უხილავი. „უხილავის“ პრედიკატით ჯემსი იდეალურსაც ახასიათებს და უკვე ეს წარმოშობს მასთან ერთ გაუგებრობასაც — არის თუ არა იდეალური ზებუნებრივი. ხშირად ჯემსი მათ აიგივებს (განსაკუთრებით ის იდეალური, რომელიც მისტიკური ცდის მონაცემებზე აღმოცენდება); უკეთ, რწმენის ქეშმარიტებაზე როცა უნდა ილაპარაკოს, ჯემსი ხშირად იდეალურს არსებულის მნიშვნელობით ხმარობს.

რა მდგომარეობა გვაქვს ამ მხრივ დიუისთან? დიუი იწყებს ზებუნებრივის უარყოფით; არ არსებობს რაიმე, რაც არ იქნება ბუნებრივი. ბუნებრივი კი, დიუისთანაც, გრძნობადი, აქტუალური, ხილული სინამდვილეა. მაგრამ დიუი აღიარებს იდეალურის სფეროს „არსებობას“, რომლის არსებითი საკუთარი დახასიათება, როგორც ვიცით, ასეთია: არაგრძნობადი, არადროულ-ვრცელ-ლი, არაექსტენსიური (ანუ: არახილვადი). განსხვავება ბუნებრივსა და იდეალურს შორის აღნიშნულია, ხოლო შემდეგ იწყება მათ ერთიანობაზე მსჯელობა: იდეალური გამართლებულია როგორც: შესაძლო აქტუალური და არ შეიძლება დაშვებულ იქნას მის საფუძვლად რაიმე სხვა სახის არსებობა, გარდა ბუნებრივისა. ე. ი. დიუი იდეალურს არსებობის მნიშვნელობით ხმარობს (თუმცა არაზებუნებრივი არსებობის).

ზოგადად ასეთ სურათს იძლევა ჯემს-დიუის თვალსაზრისთა შეპირისპირება რწმენის რაობის საკითხში. საერთო შეფასება ამ თვალსაზრისებისა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პოზიციებიდან ცნობილია. პრაგმატიზმი, ისე როგორც მისი ახალი სახესხვაობა ინსტრუმენტალიზმი, ავიწროებს მეცნიერების სიფაროს რწმენის სფეროს გაზრდის ხარჯზე, შლის ფაქტიურად საზღვარს ქეშმარიტებასა და რწმენას შორის, სრულფასოვანი არსებობის უფლებას უტოვებს რელიგიას მეცნიერების ვერტოლტზე. ამ გზას კი ფილემზისაქენ მიეყვარათ, რაც რეაქციულია და ეწინააღმდეგება მეცნიერული წინსვლის ინტერესებს²⁰⁶.

შევიჩერდებით ზოგიერთ შინაგან წინააღმდეგობებზე, რომე-

²⁰⁶ ე. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14. გვ. 436.

ლიც თან ახლავს რელიგიურის პრაგმატისტულ-ინსტრუქციულ-ისტორიულ გაგებას.

1. რწმენის ფაქტის არსებობა უდავოა, საჭიროა მხოლოდ მისი აღწერა-აზნა. ასე აყენებს საკითხს ჯემსი; როდესაც რწმენის შინაარსს „გაარკვევს“, აღმოჩნდება, რომ მას (რწმენას) საქმე ჰქონია ისეთ სინამდვილესთან, რომელიც მეცნიერულის ენაზე არ გამოითქმის. ამიტომ სჭირდება ჯემსს შემოიტანოს „მისტიკური ცდის“ აუცილებლობა. ამ ცდამ უნდა დაგვაკავშიროს მითითებულ სინამდვილესთან. შევლის კი საქმეს ეს ცდა?

საქმე იმაშია, რომ მისტიკური ცდა ისეთი ბუნების ყოფილა, რომ რასაც ის განგვაცდევინებს, მისი ადამიანური ენით აღწერა თურმე შეუძლებელია. ის, რაც „გასაგებია“ მისტიკური ცდით, გაუგებარია ცნობიერებისათვის. ამიტომ ცნობიერსა და მისტიკურს შორის ხიდი ფაქტიურად ჩატეხილია. არაფრით არაა გამართლებული ჯემსთან მისტიკურიდან. ცნობიერზე გადასვლა. თუ მისტიკური ცდისათვის ზებუნებრივი ცხადად ჰქმნარითა, ცნობიერებისათვის ის მხოლოდ სავარაუდოა და კვლავ რწმენის საგნად რჩება. რწმენის ნამდვილი აზრიც ამაშია.

ასე გაიგო რწმენა კანტმა, რის გამოც მას ჯემსმა უსაყვედურა. როგორც ვხედავთ, დადებითი კვლევის შედეგი კვლავ ცნობილ ვითარებას აღადგენს: როდესაც ცნობიერი ეხება ზებუნებრივის სამყაროს, მას არ შეუძლია რაიმე ჰქმნარიტი გვითხრას მის შესახებ; მან მხოლოდ უნდა იწამოს იგი და მოეპყრას ისე, თითქოს მის შესახებაც შეიძლება გვეჩვენოს ჰქმნარიტი ცოდნა, თუკი მასაც ფენომენალური სინამდვილის პრედიკატებით გავიაზრებდით. ჯემსმა აღიარა „ორი ცდის“ აუცილებლობა, ხოლო შემდეგ ერთი ცდის საფუძველზე (მეცნიერულის) სცადა გაეაზრებინა მეორე ცდის შედეგთა საფუძვლიანობა და აუცილებლობა. ამასთან, თუ ეს მოხერხდებოდა, მაშინ ჯემსი უფრო მნიშვნელოვან დასკვნას. გააკეთებდა: ჩვენი ყოველდღიური ცდა ემყარება მისტიკურ ცდას და მართლდება მისითვე, ხოლო მეცნიერული ჰქმნარიტებანი სიცხადისა და ზოგადობის ნიმუშად მისტიკური ცდის შედეგს უნდა ლეებლობდნენ. ეს კი, როგორც ვთქვით, აშკარა ორმხრივი წინააღმდეგობის შემცველია: ჯერ ჩვეულებრივი (მეცნიერული) ცდის საშუალებით უნდა გამართლდეს მისტიკურის არსებობის უფლებიანობა (ამ ოპერაციას ლოგიკური სანქციის გარეშე ატარებს ჯემსი), ხოლო შემდეგ თვით მისტიკურმა უნდა მისცეს აზრი მეცნიერულის (და საერთოდ „ამცდისეულის“) არსებობას. ასეთმა ვითარებამ არაერთხელ აიძულა ჯემსი ემტკიცებინა: ვიდრე

ემსჯელობთ და ემეტყველებთ, ვისმებთ და, საერთოდ შევიგრძნობთ, ჩვეულებრივი ცდის, ცნობიერის ტყვეობაში ვიმყოფებით. მხოლოდ ამათგან განთავისუფლებათა პირობა ჭეშმარიტი სინამდვილის წდომისა. ასეთი დასკვნა კი გაცილებით უფრო ლოგიკურად მოჩანს იმ ფონზე, როცა წინასწარ აღიარებულია „ორი ცდის“ აუცილებლობა და ნამდვილად ღირებულის პირველ ცდაში მოქცევა.

2. არალოგიკურია ერთი გადასვლა: ჯამრავი მაგალითების საფუძველზე იგი ადასტურებს მისტიკური ცდის შინაარსის არსებობას და მეცნიერული ინტერესის საგნად მიიჩნევს. ასევე ვერ აუვლის გვერდს მეცნიერება „სიზმრის სინამდვილეს“ და ვთქვათ, „ჰალუცინაციურ სინამდვილეს“. უდავოა, რომ მეცნიერებას არანაკლებ უნდა აინტერესებდეს ეს სინამდვილეები, ვიდრე „ნამდვილი სინამდვილე“. ისინიც ხომ ახსნას საჭიროებენ, და ამდენად მეცნიერებისათვის ყველა ეს სინამდვილე, შეიძლება ითქვას, ერთნაირად მნიშვნელოვანია. მაგრამ აქედან სრულებითაც არ გამომდინარეობს იმის აუცილებლობა, რომ ეს „სინამდვილეები“ ერთ ონტოლოგიურ სიბრტყეში მოვაქციოთ. ასეთი გადასვლები კი ჯემსთან ხშირად გვხვდება.

3. ღმერთი არსებობს როგორც იდეალურის რეალიზაციის შესაძლებლობა, ამტკიცებს ჯემს-დიუის თვალსაზრისი. ჯემსისათვის იდეალურის წყაროა სუბლიმინალური პროცესების გზით შემოჭრილი „სინამდვილე“, დიუისათვის კი პრობლემატური სიტუაცია. არა ყოველგვარი, არამედ მხოლოდ განსაკუთრებული სიტუაცია მოითხოვს საზღვრით იდეალებს, როგორც წინასწარდაშვებებს.

ამ თეორიაში „შესაძლებლობის“ კატეგორია მთავარი მომენტის აღმნიშვნელია და იგი თანმიმდევრულადაც მოიხმარება. ღმერთი შესაძლებლობაა — ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი არასოდეს არ მოიაზრება როგორც აბსოლუტურად რეალიზებადი. ღმერთი ყოველთვის რჩება რეალიზაციის შესაძლებლობად, თუმცა იგი ამასთანავე ყოველთვის რეალიზდება და „მოიხმარება“.

ეს მტკიცება კი უსათუოდ წინააღმდეგობრივია და ნათელსაყოფი.

ჯემსთან ღმერთზე, როგორც შესაძლებლობაზე, გადასვლა გაპირობებული უნდა იყოს იმით, რომ მისი რწმენის თეორიის პოსტულატებმა ვერ ითამაშეს ის როლი, რისთვისაც მოწოდებულნი იყვნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ღმერთზე როგორც შესაძლებელზე ლაპარაკი შეუძლებელი იქნებოდა. მართლაც, თუ მისტიკური ცდა არსებობს, მაშინ არსებობს აქტუალურად მისი შინაარსიც,

რომელიც ღმერთია, ზებუნებრივია. „ღმერთი“ ასეთ შემთხვევაში ორგანიულად მონაწილეობს „ჩვენს არსებაში“. რაღა საჭიროა ამის შემდეგ მისი „იდეალურ შესაძლებლობად“ დასახვა? ან უნდა დაუშვას ჯემსმა, რომ „მისტიკური ცდა“ არაა საყოველთაო, და ამიტომ ის, რაც აქტუალურია მხოლოდ ზოგისათვის გასაგები უნდა გახადოს და შესაძლებლად დასახოს ცნობიერებამ სხვისთვის, და მაშინ წინააღმდეგობა სხვაგან იჩენს თავს: „მისტიკურს“ უნდა მოეცა „ზოგადსაყოველთაოს“ ნიმუში, ნამდვილად კი თვითონ ყოფილა მოკლებული ზოგადსაყოველთაობას. მისი შინაარსი შემთხვევითის პრედიკატით დახასიათდება; ან უნდა აღიაროს ის, რომ მართალია „მისტიკური ცდა“ საყოველთაოა, მაგრამ „აუცილებელია“ მისი. შინაარსის გაცნობიერება, რომელიც დასახავს მას შესაძლებლად. ასეთ შემთხვევაში კი აუცილებლობისათვის მოტივია საჭირო, რომელსაც ჯემსი ვეღარ ნახავს, ვინაიდან წინასწარ დაახასიათა მისტიკური, როგორც ყოვლისშემძლე. {

დიუისთანაც ღმერთის შესაძლებლობა ნიშნავს იდეალთა რეალიზაციის შესაძლებლობას. იდეალების სამყარო სხვაა, რეალურ-აქტუალურის — სხვა. პროცესი იდეალურის აქტუალიზაციისა და უსრულებელია. ამ შემთხვევაში ვერ გავექცევით იმის მტკიცებას, რომ იდეალური აბსოლუტურია, ხოლო რეალურ-აქტუალური ნაწილობრივი; აბსოლუტური არასოდეს არ იქცევა რეალურ-აქტუალურად, ხოლო რეალურ-აქტუალური აბსოლუტურად. რაღას უნდა ნიშნავდეს მაშინ „ღმერთის რეალიზაცია“? ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ასეთ ვითარებაში იძულებული ვიქნებით ყოველივე რეალურიც „რეალიზებულად“ მიგვეჩნიო, რითაც დიუის ე. წ. ნატურალიზმს სხვა ელფერი მიეცემოდა.

4. არაა და არც შეიძლება იყოს დამაჯერებელი ჯემს-დიუის საბუთები რელიგიური რწმენის მარადიულობის საჩვენებლად. ჯემსი, გარდა იმისა, რომ აღნიშნავს ისტორიულ ფაქტს. (არსებობდა და არსებობს რელიგიური რწმენა), მიუთითებს უკვდავების სურვილზე, რომელიც მუდმივად თანმხლებია ყოველი ადამიანისათვის და საბოლოო ჯამში რწმენის მიზანს წარმოადგენს. ვინაიდან რწმენა უკვდავების მოთხოვნას უკავშირდება, ამით გარანტირებულია მისთვის მარადიულობა.

რელიგიური, მართლაც, აუცილებელი რომ იყოს მეცნიერულისა და ეთიკურისათვის, მაშინ ყველაფერი ნათელი იქნება. მაგრამ საქმეც იმაშია, რომ როგორც „უკვდავების სურვილი“, ისე უკვდავების შესაძლებლობის ფაქტი, ასევე უმაღლესი სიკეთის რეალური შესაძლებლობა, თანაბარი სიცხადით ახსნილია მეცნიერების მიერ ყოველგვარი ზებუნებრივისა და ირეალურის მოშვე-

ლიების გარეშე; ასეთ შემთხვევაში რელიგიურისაგან განთავისუფლებაზე უფრო შესაძლებელია ლაპარაკი, ვიდრე მის აუცილებლობაზე.

საერთოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ პრაგმატისტებმა თავისი მეთოდით სცადეს თანაბარი უფლებით ჩაერთოთ რელიგიური მეცნიერულ ქეშმარიტებათა სისტემაში, მაგრამ ამით ახალი წინააღმდეგობა შეუქმნეს მეთოდს. რელიგიური თავისი ბუნებით აბსოლუტურია და ვერ ითმენს იყოს ერთი „რიგითი“ ქეშმარიტების გამომხატველი. თანაბარუფლებიანობა ასეთ პირობებში მოჩვენებითი აღმოჩნდა და, როგორც ვნახეთ, რელიგიურმა შეიწირა მეცნიერული.

ისტეტიკური და ეთიკური ცნება პრაგმატიზმის ფილოსოფიაში

პრაგმატიზმი ფილოსოფიის ისტორიაში შევიდა როგორც მიმართულება, რომელმაც სცადა ავტორიტეტული პასუხი გაეცა ყველა კითხვაზე, რაც კი ფილოსოფიის მკვლევარებს დაუყენებიათ და თავისებურადაც გადაუჭრიათ. ფილოსოფიური შეფასების სპეციფიკური მეთოდის შემოტანით პრაგმატიზმმა გადასინჯეს საკითხთა ფართო წრე და შექმნეს საკმაოდ დიდი ლიტერატურული მემკვიდრეობა ლოგიკის, მეცნიერების თეორიის, ეთიკის, ესთეტიკისა და რწმენის თეორიის სფეროში. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ პრაგმატიზმმა მეთოდს ერთნაირი წარმატება ხვდა მისი მოხმარების ყველა სფეროში; თვით პრაგმატიზმმა აღიარებით ამ მეთოდმა გაცილებით უფრო საიმედოდ „იმუშავა“ მაშინ, როდესაც იგი ღირებულებათა სფეროს მიეყენა. კერძოდ, ესთეტიკურისა და ეთიკურის პრაგმატიკული ახსნა-დაფუძნებისას მეთოდს უკანასკნელი სამუშაო უნდა ჩაეტარებინა და ამით თავისი პირველი სახე, რომლითაც იგი მოხმარებული იყო ლოგიკურისა და „მეტაფიზიკურის“ ნათელსაყოფად, უნდა გაემართლებია, ან შეეცვალა. პრაგმატიზმმა საერთო აღიარებით მოთხოვნის ყველაზე ადექვატურ სახეს მეთოდი აქ იღებს. აქ ისიცაა ნაგულისხმევი, რომ თუ პრაგმატიზმის ლოგიკური თეორია იმსახურებდა სამართლიან შენიშვნებს მეთოდის მოხმარების ამ ეტაპზე, პასუხის უფლება დატოვებული აქვს ესთეტიკურისა და ეთიკურის რაობის დადგენას.

გასათვალისწინებელია ერთი გარემოებაც: ეთიკურისა თუ ესთეტიკურის ნათელყოფაში პრაგმატიზმი არ გამოიყურება ერთ მთლიან შეკრულ სისტემად; რომ არაფერი ვთქვათ იმის შესახებ, რომ საკითხის პრაგმატიკულმა კვლევამ გარკვეული ევოლუცია განიცადა, რათა დღეს ინსტრუმენტალიზმის ფორმით წარმოდგე-

ნილიყო, თვით ეს უკანასკნელიც დავის საგანს წარმოადგენს მისი არათანმიმდევრობის გამო; ამ არათანმიმდევრობაზე მითითება ხდება ხშირად არა მხოლოდ განსხვავებული მიმართულების ფილოსოფიურ წრეებში, არამედ თვით ინსტრუმენტალისტებს შორისაც. ამ გარემოებათა გათვალისწინებითაც უნდა დადგინდეს, თუ რაოდენ საიმედოდ „იმუშავა“ პრაგმატისტულმა მეთოდმა ფილოსოფიური კვლევა-ძიებისათვის მისი მოხმარების უკანასკნელ ინსტანციებში, რომ შემდეგ საერთოდ შეეთასდეს იგი და მიეჩინოს თავისი ადგილი ისტორიაში.



ცნობილია, რომ პრაგმატიზმისათვის კვლევის ამოსავალ საყრდენ ცნებას წარმოადგენს ცდა. ვ. ჯემსთან იგი განსაზღვრულია, როგორც ერთადერთი მოცემულობა ცნობიერების უწყვეტი ნაკადის სახით, ხოლო ჰ. დიუისთან — გარემო ორგანიზმის ინტერექციად. ცდა მოიცავს ყოველივეს, რაც მიმართებაშია როგორც ადამიანთან, ისე ბუნებრივთან, რაც ამ მიმართების გარეშეა, ცდილულ ოპერაციებს არ განეკუთვნება და მეტაფიზიკურის პრაგმატისტული კრიტიკა მათ ცდაში ყალბად შემოტანილ ვითარებად მიიჩნევს. ცდის აღწერა-ანალიზი ამომწურავად დაახასიათებს ადამიანის მთელ მოღვაწეობას²⁰⁷.

ცნობილია ისიც, რომ პრაგმატიზმი ცდისეული ფენომენთა ნათელყოფას ახდენს ორგანიზმის სიცოცხლის პროცესებთან მიმართებაში; ყოველივე, ცდითა და ცდაში წარმოდგენილი, ჩაყენებულია ორგანიზმის სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა სამსახურში, ან უკეთ, ყოველი ცდისეული ვითარება უნდა დაახასიათდეს ან როგორც სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საშუალება, ან როგორც უკვე მიღწეულ შედეგთა (მიზანთა) მოხმარება; ორივე ეს კომპონენტი სრულიად წარმოადგენს ცდას. ასეთად წარმოდგენილი ცდა ითავსებს თავის თავში ბუნების, კულტურულ-სოციალურის და ადამიანურ ღირებულებათა სრულყოფილი დახასიათების შესაძლებლობას.

²⁰⁷ გარკვეულ დავასთანაა დაკავშირებული ბერვეზიულ ფილოსოფიაში ცდის დიუისეული გაგება. ელუარდ მური ჯ. დიუის ცდას განმარტავს, როგორც მხოლოდ უშუალო გრძნობადობის აღმნიშვნელს; ამ შემთხვევაში მას „ცდიდან“ გამორიცხული აქვს „შემეცნებითი მოღვაწეობა“; პრაგმატისტი რიხარდ ბერნშტეინი იცავს დიუის ასეთი „ბრალდებებისაგან“ და კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ დიუისთან „ცდა“ ადამიანის მთელ მოღვაწეობას, და, რა თქმა უნდა შემეცნებასაც, მოიცავს (The Journal of Philosophy, vol. LIX, 10, 1962, p. 274).

ამჯერად შევეხებით საკითხს, როგორ დახასიათდა საკუთრივ ესთეტიკური და ეთიკური პრაგმატიზმ-ინსტრუმენტალიზმში და რამდენად მართებულია იგი.

* * *

პრაგმატიზმის პრაგმატისტი მკვლევარი-კრიტიკოსი ვ. მონტეიუ აღნიშნავდა, რომ პრაგმატიზმმა არ უღალატა ფილოსოფიურ ტრადიციას, როდესაც დატოვა თავის კონცეფციაში მოძღვრება ცნობილ ტრედაზე — კემარიტება-მშენიერება-სიკეთეზე. მიიჩნია რა ისინი ერთი და იმავე გვარის განსაზღვრულად საპირისპირო სახეებად; სამივე ეს სახე ემსახურება წონასწორობის დაცვის გზით ორგანიზმის გარემოსთან შეგუებას, თუმცა გარემო-ინდივიდის მიმართებაში სხვადასხვაგვარ ფუნქციობას ამჟღავნებს²⁰⁸.

ვ. ჯემსთან პრაგმატიზმი განისაზღვრება იმგვარადაც, რომ იგი მოიცავდა ტენდენციას მოეძებნა ყოველივეს ბოლოვადი ახსნა მიზნობრივ ტერმინებში; ერთ-ერთი კრიტიკოსი საკითხის უკვე ამგვარად დაყენებაში ხედავდა ესთეტიკურ საფეხურთან მიხედვებას, ან უკეთ ფილოსოფიური სიმძიმის ცენტრის გადატანას ღირებულებათა სფეროში²⁰⁹.

ესთეტიკურის ცნება ჯემსთან დადგენილია ძირითადად ლოგიკურთან მიმართებაში. პირველი განსხვავება, რომელზეც მითითებულია მასთან, ასე ხასიათდება: ლოგიკური დისკურსიული და შემეცნებითია, ხოლო ესთეტიკური — უშუალო და გრძნობად-გაგებითი. ლოგიკურ მსჯელობაში შემფასებლობითი ნიშანი როგორც წარმოდგენილია, ვინაიდან ცნობიერების ლოგიკური მოღვაწეობაც მიზნობრივ რიგშია ჩართული, მაგრამ აქ დომინირებს მაინც დისკურსიულობა, რომელიც განტოლების სახით წარმოადგენს მსჯელობას და ამტკიცებს შემადგენელ ნაწილთა ექვივალენტობას. ესთეტიკური მსჯელობა წმინდა შეფასებაა, მისი შინაარსი გრძნობადი შინაარსია და არა რაიმე განსაზღვრული ცოდნა. ლოგიკური მსჯელობა შემაჯამებელი მტკიცებების სახეს ატარებს, ხოლო ესთეტიკურში მტკიცებების ფორმა ნულამდეა დაყვანილი.

ესთეტიკური ცნობიერება მოღვაწეობს ხელოვნებაში, ან ხელოვნების სახით. უნდა გამოეცხადოს ბრძოლა იმ თვალსაზრისს,

²⁰⁸ The way of things. p. 550.

²⁰⁹ Essays Philosophical and psichological in honor of William Lames, N-Y, London, Bombay and Calcuta, 1909, p. 464.

რომელიც ამ ცნობიერებას თვით ხელოვნების შედეგად მიიჩნევს და არა მიზეზად. ესთეტიკური ცნობიერება, ისე როგორც ხელოვნების პროდუქტებში წარმოდგენილი მშვენიერება, არ არიან თავისთავადი ბუნების; ისინი უნდა იქნან განხილულნი კონკრეტულ მოქმედებასთან კავშირში, საბოლოო ადამიანურ მიზნებთან მიმართებაში, რის შედეგადაც დადგინდება, გასაგები გახდება ადამიანური პროცესებიდან მათი აღმოცენების ფაქტი. ესთეტიკური ცნობიერებითაა ხელოვნება განსაზღვრული, ხოლო ხელოვნება არ შეიძლება დახასიათდეს, როგორც იმიტაცია ან კოპირება; ცხოვრება თვით წარმოადგენს ხელოვნების მიბაძვას და კოპირებას. ხელოვნება რომ „ცხოვრების სახეს“ წარმოადგენდეს, ის წინასწარმეტყველური უფრო იქნებოდა, ვიდრე ისტორიული და თავისუფლად შესძლებდა ფუნქციობას ლოგიკურის ადგილზე“²¹⁰.

საკითხის ზედაპირული გაცნობით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ჯემსთან მშვენიერება განსაზღვრულია როგორც ცხოვრება, ადამიანური სიცოცხლის უზრუნველყოფა ბუნებასა და საზოგადოებაში, ადამიანურად ყოფნის გარანტია. მაგრამ ეს მხოლოდ ვ. ჯემსის ზოგიერთი დებულების მიხედვით, რომელიც შეიძლება მისი ფილოსოფიური ევოლუციის გარკვეულ ეტაპს უკავშირდება. მასვე აქვს მითითება (თავის ფსიქოლოგიურ მოძღვრებაში), რომ, მშვენიერებით გატაცება შეიძლება საერთოდ ცხოველურ მოვლენად ჩავთვალოთ. ამ შემთხვევაში დაგვკვირდებოდა მხოლოდ დიფერენცირება სპეციფიკურად ცხოველური მშვენიერებისა ადამიანური მშვენიერებისაგან; აქ კი ჯემსი მზადაა თქვას რომ ცხოველებთან მშვენიერება მეორადი ამბავია, ვთქვათ, სექსუალურ და აღდგენით პროცესებთან შედარებით, მაშინ როდესაც ადამიანებთან იგი საშუალებაა თუნდაც ყოველივე სიცოცხლისეული პროცესის განმტკიცებისათვის. იგი რაღაც უზილავის ძეგლში ხორციელდება. უზილავად აქ ნაგულისხმევია ის, რაც შემეცნებითი ცდისათვის მიუწვდომადია, თუმცა ამ უკანასკნელისათვისაც არაა უცხო მისკენ მიმართულება. ის, რაც ლოგიკურის შესაძლებლობებს აღემატება, ჯემსმა თავიდანვე რწმენის კომპეტენციაში შეიყვანა, ხოლო ვინაიდან იგი ჭერ უზილავის პრედიკატით დაახასიათა, ხოლო შემდეგ ესთეტიკურიც მის ძეგლში განხორციელებად ღირებულებად მიიჩნია, ამიტომ იძულებული იყო ეთქვა, რომ „რელიგია საერთოდ წარმოუდგენელი იქნებოდაო ხელოვნების გარეშე“. თვით რელიგია კი შეიძლება აღწერილ იქნას როგორც ღირებულებათა შენახვა.

მაგრამ გამოსავალი დებულება მოითხოვს, რომ ყოველივე, რაც ცდაშია, ან საშუალებაა, ან საშუალებათა მოხმარებით მიზნის, შედეგის მიღწევა; ეს უკანასკნელი კი თვით იქნება საშუალება საბოლოო მიზნის (აღმაიანური არსებობის) გარანტირებისათვის. ასეთ შემთხვევაში ჯემსი იძულებულია განმარტოს ესთეტიკურ-რელიგიური, როგორც პირველი რიგის საშუალება. მშვენიერება მოხმარებაა და მოხმარება—მშვენიერება. მშვენიერი მოხმარება, გამოყენებაა რაიმე ობიექტის ფუნქციებისა პიროვნების სასარგებლოდ; თუ რაიმე ობიექტი სახეზეა პიროვნების მიმართ ასეთი ფუნქციებით, იგი იწოდება მშვენიერად; მშვენიერი დამთავრებული, სრულყოფილი მოხმარებაა; ვინაიდან ასეთ სასრულო პროცესებს არ განეკუთვნება ის უხილავი, რომლის ბუნებაშიც ხორციელდება ესთეტიკური, ამიტომ იგი (მშვენიერი), როგორც „სრულყოფილი მოხმარება“, არაა საბოლოო შედეგი, არამედ პროცესად უფრო ხასიათდება²¹¹.

ჯემსი ადგენს საერთო ნიშანს რელიგიურისა და ესთეტიკურისათვის ლოგიკურთან მიმართებაში (აქ არა აქვს ადგილი რაიმეს მტკიცება-დასაბუთებას), მაგრამ შემდეგ ველარ ახერხებს მოუწა-ხოს სპეციფიკური ესთეტიკურს და იძულებულია რელიგიურს ესთეტიკურით მისცეს აზრი და ესთეტიკურს—რელიგიურით; ერთიც და მეორეც ცდის ჰარმონიულობას ემსახურება, ურომლისოდაც შემშემცნებელი ცნობიერების „ხელში“ იგი შემადგენელ ნაწილებად დაშლილი გვევლინება. თვით ჰარმონიულობის მოთხოვნილება კი ერთ-ერთი სასიცოცხლო მოთხოვნილებაა²¹². ერთადერთი სპეციფიკური, რომელზედაც შესძლო ჯემსმა მიეთითებინა, ესაა რელიგიურის აბსოლუტურობა და ესთეტიკურის ფაქტუალურ-ნაწილობრივი „მგრძნობელობა“, მაგრამ „რეალიზებადი უხილავი“ (ღმერთი) ერთნაირად ხასიათდება როგორც რწმენითიც, ხოლო „რწმენის“ აბსოლუტურობა გაგებულია მხოლოდ როგორც შესაძლებელი. ასეთ ვითარებაში ღიადაა დატოვებული კარი ესთეტიკურის აბსოლუტურობის შესაძლებლობისათვისაც.

წინააღმდეგობა ნათელია და იგი გადაჭრას მოელოდა; ისიც ცხადია, რომ ამ წინააღმდეგობათა ძირი პრაგმატისტულ მეთოდში იმალება, რომელმაც, თუ შეიძლება ითქვას, პოზიტივისტური ტენდენციის შიგნით „ზომაზე მეტი“ ექვით შეხედა ლოგიკურს, რის შედეგადაც ღირებულებათა სფერო ზემოთ მითითებულ დახასიათებას გარდუვალად გულისხმობს.

²¹¹ Philosophical review, vol. XLIII, 3, 1939, p. 317—322.

²¹² У. Д ж е м с, Многообразие религиозного опыта, стр. 508.

ვ. ჯემსის მიერ ესთეტიკურის გაგების წინააღმდეგობებისაგან განთავისუფლებას გეპირდება ჯ. დიუის ინსტრუმენტალიზმი. თავიდანვე აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ესთეტიკურის დიუისეულ-მა თეორიამ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ წრეებში დიდი რეზონანსი გამოიწვია და საყოველთაოდ იქნა აღიარებული, როგორც ანგარიშგასაწევი. ყურადსაღებია ისიც, რომ ამ თეორიამ ერთგვაროვანი შეფასება ვერ დაიმსახურა და რიგ შემთხვევაში გაგებულია როგორც უკიდურესი მეტაფიზიციზმი ესთეტიკაში. ეს გარემოება არაპირდაპირ მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ამ თეორიაშიც არაა „უელაფერი რიგზე“.

ჯ. დიუი თავისი თეორიის გადმოცემას იწყებს იმით, რომ მიუთითებს ანტიკური საბერძნეთის ფილოსოფოსთა მოღვაწეობაზე ესთეტიკაში *; ძველ ბერძნებს ჰქონდათ უფლება, აღნიშნავს დიუი, შეექმნათ ხელოვნების თეორია, ვინაიდან მათ მოახდინეს პირველად ესთეტიკურ ცნობიერებაზე რეფლექსია. ისტორიული გამართლების საქმეა ისიც, რომ მათ ხელოვნება გაიგეს როგორც რეპროდუქცია, ან იმიტაცია. ინტერესს მოკლებული არაა ეძიო ისტორიულ-ეკონომიური პირობები, რომლებიც შეიძლება გადამწყვეტ როლსაც თამაშობდნენ თვით ხელოვნებისა და მის შესახებ თეორიების ცვალებადობა-განვითარებაში, მაგრამ დიუი სასწორს ლოგიკური პირობების გამორკვევისაკენ ხრის და იტყვის: მთავარი ამოცანაა გაკრიტიკებულ იქნას თეორიები, რომლებიც აბსოლუტურად გამოგლეჯენ ხელოვნებას ცდის სხვა სახეებისაგან და ეძებენ მისთვის არსებობის საკუთარ პირობებს; მაშინ როდესაც ცდა ერთია და მიზანი უნდა იყოს ამ ერთიან ცდაში მისთვის ადგილის მონახვა. არსებულ თეორიათა სიძნელეები იმაში მდგომარეობენ, რომ ისინი (ეს თეორიები) იწყებენ გამოცალკევებულით, რომელიც სპირიტუალიზებულია, ცდის ობიექტებთან კავშირის გარეშე მდგომია²¹³. ნამდვილად უნდა გამოვდიოდეთ იქიდან, რომ ესთეტიკური „ნორმალური ცდისათვის“ დამახასიათებელი თვისებაა, ხოლო ცდა ისეთი რამაა, რაც განსაზღვრულია საერთოდ ცხოვრების არსებითი პირობებით²¹⁴.

* ჯ. დიუიმ 1932—33 წლებში წაიკითხა სტუდენტებისათვის ლექციების ციკლი ხელოვნების საკითხებზე; ამ ციკლში შეჯამებულია მთელი მისი მოძღვრება ესთეტიკურის შესახებ, რომელმაც შემდგომში განიცადა ზოგიერთი დაზუსტება (1933 წლის შემდეგ ჯ. დიუის მიერ გამოქვეყნებული რამდენიმე სტატია ხელოვნების საკითხებზე, შესულია მისსავე კრებულში „Problems of men“. 1946 წ.) აღნიშნული ლექციების ციკლი „Art as experience“-ს სახელწოდებით გამოვიდა პირველად 1934 წ-

²¹³ Dewey John, Art as experience, N-Y., 1958, p. 11.

²¹⁴ იქვე, გვ. 13.

მაშ, ცდა ისეთი რამაა, სადაც ერთნაირად წარმოდგენილია ბუნება და ადამიანი, ან ცდაში განხორციელებულია ადამიან-გარემოს ურთიერთქმედება. ამ ურთიერთქმედებაში იჩენს თავს გაურკვევლობა, პრობლემატურობა და ბუნდოვანება; ცნობიერების ყოველგვარი მოღვაწეობა მიმართულია ცდაში წარმოდგენილი ამ დაბრკოლება-ბუნდოვანების მოსახსნელად; ცნობიერება თვითაა ჩართული მთლიანად ცდაში და ინდივიდისათვის მის ნათელყოფას ემსახურება. დიუიმ უნდა უპასუხოს კითხვას: როგორ მოღვაწეობს ესთეტიკური ცნობიერება ცდით წარმოდგენილ ამგვარ ვითარებაში.

გამოსავალ დებულებებად დიუისტან აღებულია: 1) „ის, რასაც ჩემსი წერდა რელიგიური ცდის შესახებ, შეიძლება გავრცელდეს გამოსახვის წინამავალ პროცესზე“²¹⁵ და 2) „ესთეტიკური მეცნიერული, გამოსახვითი და შემეცნებითი თავიანთ განსხვავებულობაში ეფუძნებიან ცდის განსხვავებულებებს“²¹⁶.

ცნობილია, რომ დიუიმ შეასწორა ჩემსისეული რწმენის თეორია დ ეს შესწორება მოხდა ძირითადად იმის საფუძველზე, რომ უარყოფილ იქნა „ზებუნებრივი“, რომლის არსებობის განცდით ჩემსს შემოჰქონდა „ახალი ცდა“, მოწოდებული ჩვეულებრივი ცდის უკანასკნელი ინსტანციის ღირებულების მქონე ამხსნელად. მაგრამ ის, რაც ჩემსთან ხასიათდებოდა ზებუნებრივობით და მოითხოვდა ახალ, მისტიკურ ცდას, დიუიმ ჩამოაქვეითა „ბუნებრივამდე“ და მოაქცია ერთადერთი შესაძლო ცდის ფარგლებში, ცდისა, რომელიც დახასიათებულია როგორც გარემო-ორგანიზმის ინტერაქცია. იმ არსებითი პრედიკატებიდან, რომელიც ზებუნებრივს მიეწერებოდა ჩემსთან (ლოგიკური შეუვალობა, მისი მხოლოდ განცდისეული სახით არსებობა), მიეწერა დიუის ცდის იმ ბუნებრივსაც, რომელმაც ზებუნებრივი შესცვალა; ცდის მეცნიერული კვლევის მეთოდები ამ ბუნებრივისკენაცაა მიმართული, მაგრამ ვინაიდან იგი ლოგიკურად შეუვალია, ამიტომ მეთოდებში ორგანულად უნდა ჩაირთოს რწმენითი ელემენტი. რწმენითი ელემენტი არ უნდა იყოს უცხო მეცნიერულისათვის, რომ შემდეგ ის, რაც რწმენის შინაარსად აღმოჩნდება, არ მოგვეჩვენოს აბსოლუტურად არა მეცნიერულად; რწმენითი და მეცნიერული ერთ რიგში მოექცა და დაექვემდებარა ერთი მიზნის სამსახურს — სხვადასხვა გვარის, მაგრამ პრობლემატური სიტუაციების ნათელყოფას, მოხსნას, გადაჭრას. მაგრამ ვერც მეცნიერულ-ლოგიკური გზით მიღწეული „მტკიცების გარანტია“, ვერც რწმენითი

²¹⁵ Art as experience, p. 74.

²¹⁶ იქვე, გვ. 85.

რეალიზებადი საზღვრითი იდეალები ცალ-ცალკე და ერთად ვერ ქმნიან ცდის ტოტალურ ამხსნელ ვითარებას, თუმცა თვითეული მათგანი ამისათვისაა თავიდან მოწოდებული და მათი არსებობის ფორმაც ამ ვითარების შესატყვისია: არც აბსოლუტური ჰეგემონობა გვაქვს არასოდეს სახეზე და არც საზღვრითი იდეალები არიან აბსოლუტურად რეალიზებადი.

რომ აღარაფერი ვთქვათ ყოველივე კონკრეტული ცდის ე. წ. გადაუჭრელ წინააღმდეგობებზე, რომელიც ქმნიან პრობლემატურ სიტუაციას, უკვე ზემოთ მითითებული ვითარება წარმოსდგება ახალ პრობლემატურ სიტუაციად. ვინაიდან ლოგიკურად მისი საბოლოო გადაწყვეტის გზები მოკრილია, საჭირო ხდება მითითება ახალ საშუალებაზე, რომელმაც მინიმუმამდე უნდა დაიყვანოს, თუ მთლიანად არ მოხსნის, პრობლემატური ვითარებით შექმნილ ექვსა და მწუხარებას. აქაა დიუი რომ შემოიტანს ესთეტიკურის ცნებას. ესთეტიკური ცდის კომპონენტია, ესთეტიკური მუშაობს ცდაში და ბოლოვად მიზანს ემსახურება.

ცდა წარმოდგენილია გარემო-ორგანიზმის ინტერაქციად; სადაც ინტერაქციაა, იქ დაპირისპირებულ ურთიერთმოქმედ ნაწილებთან გვაქვს საქმე. დაპირისპირებულობა ფაქტია, ინტერაქცია აუცილებელია, მაგრამ ამ დაპირისპირებულობაში წონასწორობის დაცვა ორგანიზმის სასიცოცხლო მოთხოვნილებაა და საბოლოო მიზანიც გარანტირებული არსებობაა. ვინაიდან ორგანიზმი გარემოსთან დაპირისპირებულობაში იკმაყოფილებს თავის მოთხოვნილებებს და აღწევს მიზანს, უკვე აქ შეგვიძლიაო, ამბობს დიუი, ვეძიოთ ხელოვნების ჩანასახს. რა აქვს მხედველობაში დიუის?

ცდა ერთიანია, მთლიანია მიუხედავად იმისა, რომ იგი დაპირისპირებულ ელემენტებს გულსხმობს. შემეცნებელი ცნობიერება ამ ერთიანს შლის, ანაწევრებს, რათა განსაზღვროს ცდისეული ვითარება, გადაწყვიტოს პრობლემატურობა იმ გზით, რომ მოხსნას კონფლიქტური სიტუაციით გამოწვეული შეწუხება. აქ მთავარი ყურადღება გამახვილებულია გარემოებრივ ფაქტორზე, მას უნდა გაეწიოს მთავარი ანგარიში, როგორც დაბრკოლების ძირითად მიზეზს ამ შემთხვევაში. განსაზღვრებები მისკენაა მიმართული და ცხადია, ლოგიკური შედეგები ამდენად ვერ აღადგენენ ცდის სრულ სურათს. ერთიანი ცდის მოცელებული კომპონენტია ორგანიზმ-სუბიექტიც, რომლისაყენ მიმართული ცნობიერება ასევე ცალმხრივად დაახასიათებს ცდას. მაგრამ ცდა ხომ ერთიანია, მთლიანია; ამ მთლიანობას ქმნის სწორედ ორგანიზმ-გარემოს ურთიერთაუცილებლობა. ერთი მეორისათვისაა

აუცილებელი და მეორე პირველისათვის. ცდის ის თვისება, რომელიც ქმნის ნაწილთა ურთიერთ გამსჭვალულობას, ლოგიკურად განუსაზღვრელია, თუმცა ლოგიკურის პრეტენზია — იყოს ტოტალური და უნიკალური — სათავეს ამ თვისებიდან იღებს. თვისებას, რომელიც მესამეულად არის განსაზღვრული, უკავშირდება ყოველივე, ან უკეთ ეს თვისება აკავშირებს ყოველივეს ცდაში. გასაგებია, რომ თუ ცდა მთლიანად პარამონიულია, მაშინ ამ პარამონიულობის ძირითადი პირობა მესამეული თვისებაა. ცნობიერების გარკვეულ ფოკუსში მოქცეული ცდის ელემენტები, რომლებიც თავის პირვანდელ სახეს კარგავენ (ლოგიკური და ეთიკური), იძენენ მთლიანობას, განიცდიან მთლიანობად. ეს გარკვეული ფოკუსი ცნობიარებისა იწოდება ესთეტიკურ ცნობიერებად, ხოლო ყოველი ნაწარმოები, რომელიც გამოსახავს ამ მთლიანობას, ხელოვნების ნაწარმოებად ²¹⁷.

მთელში შემადგენელი ნაწილების განსხვავების დაჭერა განსჯა-ინტელექტის საქმეა. თუ ესთეტიკურ ცნობიერებაზეც გავავრცელებდით ინტელიგიბელურობას, მაშინ იგი უნდა დახასიათდეს ისეთი შინაარსის სახეზე ყოფნით, რომელიც გარდაქმნის ინდივიდუალობებს მთლიანად ერთი-მეორესთან მიმართებაში ²¹⁸. ხელოვნებაში, როგორც ცდაში, აქტუალური და იდეალური, ახალი და ძველი, ობიექტური მასალა და პერსონალური პასუხი-რეაქცია, ინდივიდუალური და უნივერსალური, გრძნობა და აზრი, გაერთიანებულია მთელში სახეშეცვლილი ფორმით პირველ შინაარსთან შედარებით, რაც მათ ეკუთვნოდათ ვიდრე განცალკევებულნი იყვნენ რეფლექსიაში; ხელოვნების ნაწარმოების „მთელში“ წარმოდგენილი უნივერსალური აღარაა ის, რითაც ის, ვთქვათ, ლოგიკურში ხასიათდებოდა; ასევე ვერ დავახასიათებთ რაიმე ლოგიკური ნიშნით ხელოვნების ინდივიდუალურს, პერსონალურს და სხვ. ამიტომ უმჯობესია ეს ტერმინები საერთოდ არ მოიხმარებოდეს ესთეტიკაში. დიდი იმოწმებს გოეთეს და აღნიშნავს — ბუნებას არა აქვსო თავისთავად არც მარცვალი და არც ჩენჩო; მეცნიერულ-ლოგიკური ოპერაციები, თავისი ცალმხრივობის გამო გვიბიძგებენ ასეთი რამე ვამტკიცოთ. მხოლოდ, ესთეტიკურ ცდაში აქვს ამ დებულებას ნამდვილი ქვემარტება. მხოლოდ ესთეტიკური წარმოდგენს ნაწილებს მის ბუნებრივ, ცხოვრებისეულ მთლიანობაში. ტკბობა-სიამოვნება ამიტომაც ესთეტიკურის თანმხლები; კმაყოფილების გრძნობაც ესთეტიკურში უფრო ფიგურირებს, ესთეტიკური უფრო გვაახლოებს ბოლოვად მიზანს, ან ხშირად განგვაცდევინებს

²¹⁷ Art as experience, p. 194.

²¹⁸ იქვე, გვ. 213.

კიდევ იმას. ესთეტიკური ცდის ნიშანი ისაა, რომ ხელოვნებამ არ იცის რა არის სუბიექტი და ობიექტი; ხელოვნების აზრი იმაშია, რომ იგი შეუდარებელია, სრულიად საპირისპიროა ფილოსოფიური აზროვნების ავანტურისტულ მოღვაწეობასთან²¹⁹.

ხელოვნების, ესთეტიკურის ბუნება, მაშ, ისეთია, რომ იგი ავსებს უფსკრულს საშუალებებსა და მიზნებს შორის; ხელოვნება იდეალური ილუსტრაციაა იმისა, თუ როგორ ერწყმის საშუალება მიზანს. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ არ არსებობს ისეთი საშუალება, რომელიც ნაწილი არ იყოს რაღაც მიზნის, ისევე როგორც არ არსებობს მიზანი, რომელიც საშუალება არ იყოს სხვა მიზნისათვის. საშუალებები და მიზანი, რომლებიც ამ წესს არ ემორჩილებიან, ფსევდოსაშუალებები და მიზნებია. ეს ფაქტი ცხადზე უცხადესად დასტურდება ესთეტიკური ცნობიერების პროდუქტებში²²⁰. დიუიმ ამის შემდეგ უნდა აგვიხსნას, თუ როგორ ხორციელდება ჯანსხეავებულთა ერთიანობის გამოსახვა-შეთავსება დამთავრებულ შედეგში, ხელოვნების ნაწარმოებებში.

ჟ. დიუი გაიხსენებს მშვენიერებისათვის ტრადიციულ ფორმულას — ერთიანობა მრავლისა, როგორც ჰარმონია. ამ ფორმულაში წარმოდგენილი ტერმინები ახლებურად უნდა იქნენ გააზრებული, რის შემდეგაც შეიძლება ფორმულა უცვლელად დავტოვოთ. ტრადიციულად წარმოდგენილ ფორმულაში „მრავალი“ ურთიერთმოქმედებს, ხოლო „ერთიანი“ მისთვის გარეგნულია, აზრისეულია. ნამდვილად კი, იტყვის დიუი, ერთიანობა თავს იჩენს მაშინ, როდესაც ურთიერთსაპირისპირო ქმედება (როგორი სახითაც არ უნდა წარმოდგეს იგი) იწვევს მოუსვენრობას, გაურკვეველობას, რომელიც გადაიჭრება მხოლოდ საპირისპირო ენერგიათა ურთიერთმიმართ თანამშრომლობით. ერთიანობა წარმოადგენს ურთიერთქმედი ნაწილების შესაბამის ენერგიათა რეალიზაციას, ხოლო მრავალი—განსაზღვრული ინდივიდუალიზების მანიფესტაციას. ხელოვნებაში, როგორც ესთეტიკურ ცდაში არ „ილაჩება“ არცერთი ელემენტის ინტერესი. მასში წარმოდგენილ საპირისპირო ენერგიათა ისეთი ორგანიზება ზერხდება, რომ მაქსიმალურად ხორციელდება თითოეული მათგანი. არსებობს ცდაში რითმი, რომელიც ფორმის პირობაა და, ამდენად გამოსახვისაც. ხელოვნების „ლოგიკა“ ქვალიტატური აზროვნების „ლოგიკას“ წარმო-

²¹⁹ Art as experience, p. 297.

²²⁰ The Journal of philosophy, vol. XXXII, № 23, 1935, p. 622—623.

ადგენს და, როგორც ასეთი, არაა უნიკალური, არამედ აჩვენებს ყოველი აზროვნების თავისებურების ინტერესიფიკაციას²²¹.

ამის შემდეგ დიუი აყენებს საკითხს იმის შესახებ, თუ რა საშუალებები მონაწილეობენ ხელოვნებაში იმისათვის, რომ ცდა გამოსახოს როგორც მთლიანი.

რაიმეს გამოსახვა არ არსებობს წინამდევალი აღგზნების და უწყსრიგობის გარეშე. შეიძლება ხელოვნების ფაქტიური გენეზისი დაიწყოს იმპულსით; ამის საწინააღმდეგოდ მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ იმპულსი ცალმხრივ მიმართებას გულისხმობს და ადექვატურად ვერ გამოხატავს ხელოვნების წინამდევალ სიტუაციას. უკეთესია შემოვიტანოთ იმპულსიის ცნება, სადაც სპეციალიზებადი და ნაწილობრივი იმპულსის ნაცვლად იგულისხმება ერთიანი, მთლიანი პროცესი. იმპულსი მექანიზმის ნაწილია, რომელიც ჩართულია გარემოსთან უფრო მთლიან ადაპტაციაში, ხოლო იმპულსია აღნიშნავს ორგანიზმის პირველ მთლიან მდგომარეობას; ამ მთლიანობაში ნაგულისხმევია ორგანიზმის ქცევის წინა და მომდევნო პერიოდიც. ყველა ქცევას სპეციალური იმპულსი აქვს, მაგრამ „დღეს“, „ახლა“ ორგანიზმი ამ კონკრეტულ იმპულსს პასუხობს ქცევის მთელი კომპლექსით, სადაც იმპულსებისა და ქცევის მთელი რიგი იგულისხმება. იმპულსია ამ ვითარებაზე მიუთითებს და ამდენად გამოდგება იგი ცდის მთლიანობის გამოხატვის პირვანდელ ფაზად, ან იგი გამომხატველი ხელოვნების სტიმულატორია. არ არსებობს რაიმე გამოსახვა ან აღგზნებისა და აგზნების გარეშე, ის, რაც შემდეგ ხელოვნების ნაწარმოებში მოექცევა, უნივერსალურად გაგებადია, თუმცა ამ გაგების საშუალება — ხერხი არაა ლოგიკური, არამედ ემოციური. საერთოდ რაიმეს გაგება — წვდომა შეიძლება არა მხოლოდ ლოგიკურად; ასე რომ იყოს, იგი ზედმეტს გახდიდა მთელ რიგ, ღირებულებებს. არსებობენ ისეთი შინაარსები, რომლებიც შეიძლება გამოითქვან მხოლოდ და მხოლოდ გარკვეული საშუალებებით. გამოსატყაც გაურკვეველ, ბუნდოვან ვითარებას ნათელყოფს, გასაგებს ხდის; მასაც აქვს თავისი სამეტყველო ენა, ფერწერა, გრაფიკა, მუსიკა და სხვ.), თუმცა არა მეცნიერული²²².

თუ რაიმე გამოსახვითია, ის კომუნიკატორიც უნდა იყოს აუცილებლად; ხელოვნების ყოველი ნაწარმოები უცილობლად

²²¹ Art as experience p. 176 აგრეთვე—Sister O. P., M. A. Anne Miry Tomme, A critique of John Dewey's theory of Fine art in the Light of the principles of Thomism. Washington, 1956, p. 31.

²²² Art as experience, p. 74—75.

კომუნიკატურია. ამას დიუი ასეთ შენიშვნას დაურთავს: როგორც ამხსნელობით-ნათელმყოფელი ფუნქცია არაა ხელოვნების ნაწარმოებთა შინაგანი არსებითი ფუნქცია (თუმცა „რალაცას“ გაგებანათელყოფა მასში მოცემულია), ასევე კომუნიკატურობაც არაა მისი იმანენტური თვისება, არამედ იგი ესთეტიკური ცნობიერების ქმნილების შედეგია, რომელიც ცოცხლობს მხოლოდ კომუნიკაციაში, როდესაც იგი ცდაში „მუშაობს“ სხვასთან და სხვისათვის. თუ ხელოვანს სურს რაიმე სპეციალური ცნობა მიაწოდოს სხვას, ამისათვის იგი იძულებული იქნებოდა შეეზღუდა ნაწარმოების გამომსახველობითი მხარე, ვინაიდან იგი ამ ცნობას ჩვეულებრივი ენითაც გადასცემდა. ერთადერთი, რაც შეიძლება სურდეს ხელოვანს, მდგომარეობს იმაში, რომ მიაწოდოს სხვას საკუთარი მომადლებული ნიჭისა და უნარის გაკვეთილი თუ აზრი²²³. იმიტომ რომ ხელოვნების მასალა საერთო საკუთრებაა, ხოლო ესთეტიკური ცდა—საზოგადო, ხელოვნების ნიმუშები კომუნიკატიური არიან. ხელოვნების ნაწარმოების მომხმარებელი თვითაა ესთეტიკური ცდის მფლობელი.

განსაზღვრა რა ხელოვნების ნაწარმოები, როგორც საპირისპირო ენერგიათა ორგანიზაცია, სადაც ურთიერთსაპირისპიროდ მოქმედი ენერგიები თანაბრად რეალიზდებიან და ერწყმინან ერთმანეთს, დიუი ერთხელ კიდევ უბრუნდება ტრადიციით შექმნილ ვითარებას ესთეტიკაში და ცდილობს დაუბრუნოს ფსიქო-ფაქტორის უკანონოდ წართმეული ადგილი. იგი პირველ რიგში მიუთითებს და აღნიშნავს, რომ სიწმინდე ქეშმარიტებისა და სიკეთისა, რომელიც ამავე უფლებით გავრცელდა მშვენიერებად, ნაძვლილად ნიშნავდა ადამიანურისაგან განდგომას; წმინდა მგრძნობელობა, წმინდა დაუინტერესებლობა; ინტერესის არაავითარი ლაქა არ უნდა ეცხოს მშვენიერს. ეს კი ენერგიათა ორგანიზაციის თვალსაზრისით სასწორს აშკარად ტრანსსუბიექტურისაკენ ზრის, რომელიც შეიძლება გაიართლებულია ქეშმარიტების მიმართ, მაგრამ არაავითარ შემთხვევაში სიკეთისა და მშვენიერების მიმართ²²⁴. ამის გამო დიუი კვლავ შეგვახსენებს ცნების „mind“-ის (გონი) მრავალ მნიშვნელობას, რომელიც ხშირად უგულებელყოფილი იყო მეცნიერებაში და ამიტომ იქნებოდა ხელოვნური დაბრკოლებანი. წმინდა ტექნიკური აზრით გონი აღნიშნავს საგანთა მიმართ და მათ შესახებ ყოველგვარი ინტერესის — პრაქტიკული, ინტელექტუალური, ემოციური-ყოველგვარ ფორმას. ის არასოდეს

²²³ Art as experience, p. 104.

²²⁴ იქვე, გვ. 253.

არ აღნიშნავს რაიმეს „თავის თავში შემცველს“, რომელიც გამოთიშული იქნება პიროვნებისა და საგნების სამყაროდან, არამედ გამოიყენება ყოველგვარი სიტუაციების, მოვლენების, ობიექტების, პიროვნებებისა და ჯგუფების მიმართ. იგი მესხიერებასაც აღნიშნავს, იგი ყურადღებაცაა. ჩვენ არა მარტო ვინახავთ საგნებს აზრში, არამედ მივმართავთ მას (აზრს, გონებას) პრობლემებისა და დაბრკოლებებისაქენ. აზრ-გონებაში უსათუოდ მიზანიცაა ნაგულისხმევი. რომელიმე ამ ნიშნის ჩამოცილებით გონების ცნება ყალბდება. მითითებული ოპერაციების გარეშე არ არსებობს რაიმე წმინდა ინტელექტუალური. ამიტომ ხელოვნების ნაწარმოების, პიროვნებებისა და ჯგუფების მიმართ. იგი მესხიერებასაც რეალური ბუნებით და არა „შელამაზებული“, შეკვეცილი. წინააღმდეგ შემთხვევაში სხვაგვარ ცდისეულ ვითარებაში აღმოვჩნდებით და ესთეტიკურის სპეციფიური დაგვეკარგებოდა²²⁵.

ბოლოს, გაიტაცა რა ხელოვნების შესაძლებლობათა ფართო კვალიფიკაციამ, დიდი თითქოს თავს იზღვევს მოსალოდნელი საყვედურისაგან და აღნიშნავს, რომ არ შეიძლება საერთოდ ხელოვნება მივიჩნიოთ საერთო ადამიანური ცივილიზაციის სათაესოდ. ვიდრე ეს არ იქნება გაგებული, ვერც ხელოვნება და ვერც ცივილიზაცია „ვერ იცხოვრებენ წყნარი ცხოვრებით“. ხელოვნება როგორც ცდა, მაინც რიგითი ცდაა ერთიანი-მთლიანი ცდის სახეა; ხელოვნება შეიძლება შესწავლილ და გაგებულ იქნას საერთო კულტურულ კონტექსტში²²⁶.



ცდის მთლიან სურათს ვერ მივიღებთ, პრაგმატიზმის აზრით, თუ არ გავითვალისწინებთ ცნობიერების ერთი თავისებური მოღვაწეობაც, რომელიც ეთიკურად იწოდება, ესთეტიკურის გარკვევის დროს ეს კომპონენტი ნაგულისხმევი იყო; მაგრამ, იგი როგორც მეცნიერული და რელიგიური, „ცალმხრივობით“ ხასიათდება და მისი ბუნებაც აქ უნდა გაირკვეს.



ვ. ჭემსი ეთიკურის ბუნების კვლევის სამ შესაძლებლობაზე მიუთითებს; შესაბამისად ჩამოყალიბდება სამი ეთიკური თეორია—ფსიქოლოგიური, მეტაფიზიკური და კაზუისტური. ფსიქოლოგიური

²²⁵ Art as experience, p. 265.

²²⁶ იქვე, გვ. 349.

აქცენტს სემს მორალური ქცევისა და მსჯელობის წყაროზე და შედეგებზე, მეტაფიზიკური თეორია იკვლევს სიკეთის, ბოროტებისა და მოვალეობის ცნებათა საზრისს, ხოლო კაზუისტური პასუხობს კითხვაზე: რა არის ბოროტებასა და სიკეთეს შორის განსხვავების საზომი, როგორ ახერხებენ ადამიანები მოვალეობათა რეგულირებას ქეშმარიტი წესრიგით. ვ. ჯემსი აკრიტიკებს საკითხის მეტაფიზიკურ და კაზუისტურ დასმა-გადაწყვეტას და იტყვის, რომ აქ (კერძოდ მეტაფიზიკაში) წარმოდგენილი კეთილი და ბოროტი დახასიათებულია ისე, რომ მიეწერება მთელ სინამდვილეს. არ შეიძლება არსებობდეს მოქმედების აბსოლუტური სისწორე და მისი უნივერსალური საზომი. მოქმედების სისწორე ყოველთვის კონკრეტულია და ახლავს თან ფაქტს. მისი სისწორის პირობებიც ქცევის ფაქტთან ერთადაა წარმოდგენილი ცდაში ²²⁷.

არ შეიძლება ერთი წუთითაც დაუშვათ ქცევის უშედეგო აპრიორული წესრიგი, იგი ისევე უნარმოკლებული აღმოჩნდება შედეგების საწარმოებლად, როგორც — „უშედეგო“ ღმერთი. ფილოსოფოსების მიერ გამოგონებული ასეთი წესრიგი არის საშინლად „ცივი“ და მკაცრი; იგი არაა მოწოდებული ფაქტიური ქცევის ამხსნელად. სიტყვები — კარგი, ცუდი და სავალდებულო არ შეიცავენ აბსოლუტური მნიშვნელობის აზრს, დამოუკიდებელს პერსონალური საყრდენისაგან. ისინი მხოლოდ გრძნობისა და სურვილის ობიექტებია. როდესაც არსებობს ცოცხალი, მგრძნობიარე და „მსურველი“ ცნობიერება, მაშინაა მხოლოდ ეთიკური სინამდვილე მისი საკუთარი არსებით წარმომადგენელი ²²⁸. სტაბილური და სისტემატური მორალური უნივერსუმის მოთხოვნა ფაქტიური ვითარებიდან გაქცევაა. ასეთი უნივერსუმი შესაძლებელია მხოლოდ იმ სამყაროში, სადაც არსებობს მოაზროვნე-ღვთაება, რომელიც თავის თავში ატარებს ყველა მოთხოვნას. თუ კი ასეთი ღვთაება იარსებებდა, მასში წარმოდგენილ მოთხოვნათა სუბორდინირება სრულყოფილი კაზუისტური შკალის სახეს მიიღებდა. აქ ყველაფერი რიგზეა: მოთხოვნები მიმზიდველნი, სასიამოვნონი და კეთილი ნების გამომხატველნი არიან, მაგრამ მოკლებული არიან შესაძლებლობას „ჩამოქვეითდნენ“ ცხოვრებისეულ ფაქტიურ ვითარებამდე ²²⁹.

ჯ. დიუიცი მსგავსად აყენებს კითხვას: გვაქვს კეთილისა და ბოროტის, სწორი და არასწორი ქცევის აღმნიშვნელი ცნებები.ვიდრე

²²⁷ William James Essays, of Faith and Morals, N.Y., 1943, p. 196.

²²⁸ იქვე, გვ. 197.

²²⁹ იქვე, გვ. 214.

არ გაირკვევა სწორად მორალური სიტუაციის ცნება, თვით ეს ცნებები ვერ შეიძენს შესაფერის შინაარსს.

აღამიანი მოქმედებაა, ანუ მოქმედებათა ჯამი. ზოგიერთ ქცევა-მოქმედებაში იგი წარმატებით მოიხმარს ქეშმარიტებისა და მცდარობის კატეგორიებს, სხვა შემთხვევაში — მშვენიერისა და მახინჯის ცნებებს და ა. შ. თუ აღმოჩნდება ისეთი სიტუაცია, სადაც ასევე წარმატებით მოიხმარება მოქმედების შესაფასებლად სისწორე და არასისწორე, კეთილი და ბოროტი, მას შეიძლება ეწოდოს მორალური. ამგვარი სიტუაციები ჩვენი ცდისათვის მოუცილებელნი არიან და, ამდენად, რიგი ჩვენი ქცევისა ხასიათდება, როგორც მორალური²³⁰.

ყველგვარი სიტუაცია გულისხმობს საპირისპირო მხარეების ურთიერთქმედებას. ერთ-ერთ საპირისპირო მხარედ სიტუაციაში წარმოდგენილია აღამიანი ან როგორც მეცნიერი, ან როგორც ხელოვანი, მორწმუნე, დოვლათის შემქნელი (მეწარმე) და სხვა, აღამიანი-ორგანიზმი სიტუაციებში ღიფერენცირდება (და სხვადასხვაგვარად გამოავლენს თავის თავს. ღიფერენცირებადია სიტუაციებში გარემოებრივი ელემენტიც. არაა გამორიცხული, რომ სიტუაციაში გარემოებრივის როლში თვით ცნობიერი პროდუქტები და ღირებულებანი აღმოჩნდნენ. მორალურ სიტუაციაში აღამიანი-ორგანიზმი გვევლინება როგორც შემფასებელი. შემფასებლობითი დამოკიდებულება არც ესთეტიკურისათვისაა უცხო, უფრო მეტიც, ესთეტიკურშიც სუბიექტური წარმოდგენილია როგორც შემფასებელი, მაგრამ საპირისპირო ენერგიათა ორგანიზაცია აქ ისე ხორციელდება, რომ წინა პლანზე არცერთი მხარე არაა წამოწეული. ამიტომაც ესთეტიკური ცდა იმპერსონალური. მორალურში კი პერსონალური პირველადობს. გარემოებრივი ვითარებისათვის მორალურში ყველაფერი შეიძლება გამოდგეს (როგორც მეცნიერულში და ესთეტიკურში), მაგრამ განსხვავება იმაში იქნება, რომ გარემოებრივი მეორადია, „მხოლოდ საჭირო წევრია“ იმისათვის, რომ შეფასდეს სუბიექტური ელემენტის მოქმედება. როდესაც ხორციელდება მორალური ქცევა, სუბიექტის განკარგულებაშია გარკვეული ღირებულებანი; ისინი შეიძლება ერიმეორის საპირისპიროდაც იყვნენ მიმართული, მაგრამ გარკვეული მოტივი-განზრახვა ბადებს ინტერესს ერთ-ერთისადმი²³¹. ვიდრე ქცევა-მოქმედება განხორციელდებოდეს, ინტერესის

²³⁰ Dewey J. and James H. Tufts, *Ethics*, N-Y., 1908, p. 201.

²³¹ ჯ. დიუი, ეთანხმება ბენტამს, რომელსაც მოტივი და განზრახვა ერთი რიგის ცნებებად მიაჩნდა და ინტერესს მათზე დამოკიდებულად თვლიდა; თვით ინტერესი კი მას მთელი ქცევის საფუძვლად წარმოედგინა. (იხ. მითითებული ნაშრომი, გვ. 250—254).

საფუძველზე უნდა მოხდეს ამორჩევა ამ ერთ-ერთისა. მოქმედება ფასდება „ამორჩევის“ მიხედვით, ან უკვე ეს ამორჩეულია თვით შეფასება. მაგრამ ამორჩევა ინტერესმა განაპირობა, ხოლო ინტერესი მოტივირებული იყო. მაშ, დაასკვნის დიუი, სწორი იყო ბენტამი, როცა მორალური მსჯელობის საბოლოო ობიექტად მოტივი გამოაცხადაო²³².

ვიდრე მოტივის ბუნებას დავადგენდეთ დიუისთან და რომ დავადგინოთ, კვლავ დავაზუსტოთ ქეშმარიტება-სიკეთე-მშვენიერების ურთიერთმიმართება.

როდის შეგვიძლია ვამტკიცოთ მსჯელობის ქეშმარიტება? ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ რომ მსჯელობა ქეშმარიტია მაშინ, როდესაც მისი მტკიცება შეიცავს ცდის ტოტალურ შინაარსს. შემეცნებითი სიტუაცია მოითხოვს, რომ მსჯელობა შეიცავდეს ცვალებადობის შესაძლებლობას (რაც ტოტალობას გამორიცხავს), რომელიც ჰარმონიულად შეერწყმოდა ინსტრუმენტების ზოგად სისტემას; იგი ამ სისტემის ნაწილად უნდა იქცეს, როდესაც დააკმაყოფილებს მასში მოთავსების ლოგიკურ მაქსიმუმს. ამის შემდეგ შესაძლებლობა გაწონასწორდება და ჩვენ გვაქვს ცდა შემეცნებით ღირებულებისა, ანუ ქეშმარიტება²³³. ლოგიკური სტატუსის მქონე დებულება გარანტიას იძლევა შედეგის მისაღწევად; შედეგი კი გარემოებრივ ვითარებას უფრო განეკუთვნება. მსჯელობა აკმაყოფილებს თავის თავს როგორც ქეშმარიტება, თუ იგი შესატყვისება გარემოებრივს. ესაა ქეშმარიტების მთელი დედაარსი. აქ ყველაფერი თითქოს „კეთდება“ გარემოებრივი ვითარების კარნახით; თუ გარემო მოითხოვს, ინსტრუმენტი — მსჯელობა უნდა შეიცვალოს, ჯარიმ მტკიცედ არ გამოიყენებოდეს იგი ზოგადმეცნიერულ სისტემაში.

სულ სხვაგვარად დგას საკითხი მორალურ მსჯელობებში. ამ მსჯელობებშიც გამოთქმულია სუბიექტ-ობიექტის, გარემო-ორგანიზმის მიმართება, მაგრამ აქ გარემო, თუ შეიძლება ითქვას, ჩაყენებულია სუბიექტ-ორგანიზმის სამსახურში. აქ პირველადობს სურვილი და ინტერესი. მორალური მსჯელობა აკმაყოფილებს თავის თავს მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ფაქტის გარემოებრიობა შეესატყვისება სურვილს. როდესაც გარემო შესატყვისება ინდივიდუალურ-პერსონალურის ნებელობით მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას, მიიღწევა წონასწორობა, რომე-

²³² Ethics, p. 209.

²³³ The way of things, p. 552.

ლიც იწოდება სიკეთედ. შემეცნებითი ღირებულება წონასწორობის პირველ ტიპს გვაცნობს, ხოლო ნებელობითი — მის მეორე ტიპს²³⁴.

ინსტრუმენტალიზმი შენეცნებით და ნებელობით ღირებულებებს შორის განსხვავებას იმაში ხედავს, რომ მსჯელობის (შემეცნებითი) შინაარსი მოცემულია სუბიექტისათვის, ხოლო სურვილი მომდინარეობს ინდივიდიდან; ნებელობითის არსებითი შინაარსი მხოლოდ შესაძლოა და პროსპექტიული, ხოლო შემეცნებითის — რეტროსპექტიული და უკავშირდება ფაქტიურ მასალას.

რაც შეეხება ესთეტიკურს, როგორც აღნიშნული იყო, იგი ამის მსგავსი პირველადი და მეორადი ვითარებებით არ ხასიათდება და ისეთი აქტია, სადაც გარემოებრივს და პერსონალურს ურთიერთგანსაზღვრულობა და შესატყვისობა უფრო ახასიათებს. ესთეტიკური წონასწორობის მესამე ტიპია და ცდის მთლიანობას გულისხმობს²³⁵.

ახლა დავუბრუნდეთ კვლავ საკითხს მორალური მსჯელობის ნამდვილი ობიექტის შესახებ; ასეთ ობიექტად დიუიმ ინტერესის მოტივი მიიჩნია. დიუიმ ისიც დაუმატა, რომ მოტივი არ შეიძლება გავიგოთ როგორც უბრალო იმპულსი; იგი გულისხმობს ტენდენციას, რომელიც მიმართულია შესაძლო შედეგისაკენ, და ინტერესს სასურველი ფექტ-რეზულტატისადმი.

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

²³⁴ The way of things, p. 553.

²³⁵ იქვე, გვ. 558.

²³⁶ Ethics, p. 349—350.

მაშ, მორალური მსჯელობის ნამდვილ ობიექტად საბოლოო მიზან-
შედეგი გვევლინება²³⁷.

ასე გამოიყურება ზოგადად ესთეტიკურისა და ეთიკურის პრაგ-
მატისტულ-ინსტრუმენტალისტური გაგება. საჭიროა შეფასდეს ეს
გაგება და დადგინდეს შესძლო თუ არა ნამდვილად პრაგმატის-
ტულმა მეთოდმა „უქანასკნელი სამუშაოს“ შესრულებით „მტკი-
ყების გარანტიის“ მქონე საბოლოო დებულების შემუშავება.



განსაკუთრებული კრიტიკის საგნად იქცა ბურჟუაზიულ ეს-
თეტიკაში დიუის თეორია. კრიტიკა ძირითადად წარიმართა ამ
თეორიის „მეტაფიზიკური“ ელემენტების მიმართულებით. პრაგ-
მატისტი შერერი ასე აყენებდა კითხვას: შესძლო კი დიუიმ გაეს-
წორებინა ესთეტიკური ცდის მიმართ გამოყენებული ორი ტრა-
დიციული თვალსაზრისი, რომლის პრეტენზიაც მას ჰქონდა? პა-
სუხი ამ კითხვაზე არ შეიძლება იყოს გარკვეული; დიუიმ გაას-
წორა ტრადიცია მაშინ, როდესაც მთელი მონდომებით გამოიყე-
ლია საკუთრივ ხელოვნება. აქ იგი ფეხდაფეხ მიყვება ხელოვან
შემოქმედთ და აჩვენებს იმას, რასაც ისინი ფიქრობენ თავის
თავზე. მაგრამ ეს ტრადიცია გამოუსწორებელი აღმოჩნდა, რო-
დესაც დიუიმ ესთეტიკის საკითხები მეტაფიზიკურ დასკვნებში
მოაქცია. შერერს მხედველობაში აქვს ის ვითარება, რომ დიუის,
ერთის მხრივ, ხელოვნებიდან გამორიცხული აქვს ანალიტიკობა
და ფორმალურობა, ხოლო მეორე მხრივ, საკუთრივ შემოქმედე-
ბის პროცესს მეცნიერულის მსგავს ვითარებად განიხილავს. განს-
ხვავება მხოლოდ შედეგებში მოჩანს. ერთი აღწევს მიზან-საშუა-
ლებათა სინთეტურობას, მეორე კი ვერა, თუმცა მეცნიერულიც
ისეა გამიზნული, რომ მოითხოვს სინთეტურობას. ასეთ შემთხ-
ვევაში „სინთეტურობის“ რაიმე ცდამდელი პირობის აღიარებას
ვერ გავუქცევით. დიუი უშვებს ასეთ პირობას და შემდეგ ცდი-
ლობს იგი ცდის კომპონენტად აქციოს, მაგრამ იგი რჩება საერ-
თოდ ცდის შესაძლებლობის პირობად და მოითხოვს ცდის სხვა-
გვარ განსაზღვრებას²³⁷.

ესთეტიკის ქვალიტატური თეორიის წინააღმდეგ ილაშქრებს
ბერტრან მორისიცი. დიუის იგი ამ თეორიის წარმომადგენლად
მიიჩნევს. ქვალიტატური თეორია ეყრდნობა ცდის მესამეული
თვისების აღიარებას. ეს თვისება ხასიათდება ისეთივე რეალობით,

²³⁷ Journal of philosophy, XXXII, № 23. p. 617, 627.

როგორც პირველადი და მეორადი. მშვენიერება სწორედ ამ თვისებას უკავშირდება. დიუისათვის მშვენიერება გრძნობადობაა. ერთის მხრივ, მაგრამ იგი მხოლოდ ცდის მნიშვნელოვანი ფაზაა როგორც გრძნობადობა, და არა თვით საგანი. ასეთ ვითარებაში, მიიჩნევს მორისი, ცდის პრეესთეტიკური პარმონია და მშვენიერებისეული იდეალური წონასწორობა განსხვავებულნი რჩებიან, ხოლო ცხოვრებისა და ხელოვნების იდენტობა არაა დასაბუთებული, თუკი დიუისთანაც ესთეტიკური არ იმეცნებს²³⁸.

ამ შენიშვნებს დიუის ესთეტიკური თეორია უსათუოდ იმსახურებს: საგულისხმოა მხოლოდ, რომ მსგავსი შენიშვნები გამოთქმულია თვით პრაგმატისტთა წრეში, რომ არაფერი ვილაპარაკოთ იმ კრიტიკაზე, რომელიც წარმოებს ფენომენოლოგიური ესთეტიკის ბანაკიდან *.

ჩვენი მხრივ, ამჯერად, მივუთითებთ ზოგიერთ წინააღმდეგობაზე, რომელიც მოცალეებული აღმოჩნდა ეთიკურისა და ესთეტიკურის პრაგმატისტულ-ინსტრუმენტალისტურ გაგებაში.

1. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ესთეტიკურისა და ეთიკურის ჯემსისეულ გაგებას დიუიმ მხოლოდ ახალი წინააღმდეგობანი დაუმატა; საქმე იმაშია, რომ დიუისთანაც ესთეტიკური მოწოდებულია ცდის მარგანიზებელი უკანასკნელი სამუშაოს ჩასატარებლად ისევე, როგორც ჯემსთან. ჯემსმა ესთეტიკურის საგანი „ცდის“ გარეთ გაიტანა და მისთვის „ახალი ცდის“ აუცილებლობა დაუშვა. წინააღმდეგობანი, რომელიც ასეთ გაგებას თან დაჰყვა, ნათელია: ჯერ ერთი, ჯემსმა ვეღარ დაადგინა გამმიჯნავი განსხვავება ესთეტიკურსა და რელიგიურს შორის, მეორეც, მისტიკურ და ჩვეულებრივ ცდას შორის ისეთი უფსკრული აღმოჩნდა, რომ ამქვეყნიურისათვის აზრის მიმცემ ფუნქციას ვერც რელიგიური და ვერც ესთეტიკური ვეღარ ასრულებენ. დიუიმ კი ერთ ცდაში შესაძლებლად გაიაზრა ყველა შესაძლო ღირებულებანი, მაგრამ ცდის — „უხილავი“ (ჯემსი და დიუი მასში გაუანალიზებელსაც გულისხმობენ) კომპონენტი მაინც გარეგნულ ვითარებად გამოიყურება და მისი გაგება-გამოსახვა ჯემსის მიერ მითითებული მისტიკური მეთოდით უფროა შესაძლებელი. ცდის ტოტალურ წვდომას ესთეტიკურშიც არა აქვს ადგილი, წინააღმდეგ შემთხვევაში დიუიმ უნდა უარყოს მეცნიერულისა და ეთიკურის

²³⁸ Journal of philosophy, XXXII, № 22, p. 598—603.

* იხ. ამერიკის ფილოსოფიური ასოციაციის (აღმოსავლეთის განყოფილება) 59-ე სხდომაზე გამართულა სიმპოზიუმის მასალები. Journal of philosophy, LIX, № 21, 1962.

აუცილებლობა, ან დატოვოს ისინი „საფეხურებრივი“ აუცილებლის უფლებებით, რასაც იგი ფაქტიურად არ აკეთებს.

ასევე ეთიკურის გაგებაშიც: ჯემსთან ადამიანური დაქვემდებარებულ მდგომარეობაში მხოლოდ მისტიკურთან მიმართებაშია, სხვა შემთხვევაში იგი თავისუფალია; ამქვეყნიური მიზნებისა და საშუალებების ამორჩევა ნაკარანახევია უშუალო მოთხოვნილებებით და მათ დასაკმაყოფილებლად ყველაფერი გამართლებულია. „აუცილებელი ქცევა“ მკაცრი გაგებით შეიძლება იყოს მხოლოდ მისტიკური ჰერეტის ბაზაზე აღმოცენებული ქცევა, მაგრამ ასეთ ქცევას უკვე აღარაფერი აქვს ადამიანურის, ვინაიდან ნებელობა მთლიანად გამორიცხულია. ამიტომ აღიარა ჯემსმა უნაყოფობა ეთიკური სისტემებისა, სადაც მტკიცდებოდა აბსტრაქტული მორალი: მისტიკური გზით მიღწეული აღარაა თავისუფალი, ხოლო არამისტიკური გზით დადგენილი ვერ საბუთდება როგორც აუცილებელი. დიუისთანაც ფაქტიურად იგივე განსაზღვრულობაა დატოვებული ეთიკურისათვის: ეთიკურად იწოდება ცდის ისეთი მდგომარეობა, სადაც კომპონენტთა შორის პირველადობს ორგანიზმი-ადამიანი. აქ მართალია, აუცილებლობისათვის თითქოს სფერო უნდა გაფართოებულიყო (მისტიკური მოიხსნა, ხოლო მეცნიერულში პირველადობს გარემო), მაგრამ ფაქტიურად იგი შეიკვეცა; ესთეტიკურმა „არ იცის“ ინდივიდუალურ-სუბიექტურის დაქვემდებარებულობა იგი იმპერსონალურია, ეთიკურში კი ქცევის საფუძველს პერსონალური იმუშავებს; ერთადერთი მეცნიერულია თითქოს სადაც ინდივიდუალური განსაზღვრულია გარემოებრივით, მაგრამ აქაც საერთო ვითარების ტყვეობაში აღმოვჩნდებით. გარემოებრივი განმსაზღვრელია და იქვემდებარებს მხოლოდ მაშინ, როცა მიმართულია სუბიექტისაკენ; ამდენად, თვითაც განსაზღვრულია იგი ცდის მოპირდაპირე კომპონენტით. დიუიმ დაგმო „ორი“ ცდა, მაგრამ მისი „ცდა“ ვერ გაცდა ჯემსისეულ დახასიათებებს (ტერმინოლოგიური გართულების მიუხედავად). მისი „ერთი ცდა“ ყოველ ნაბიჯზე შოითხოვს „მეორეს“. მისი ჭიუტად ღგნორირება, რა თქმა უნდა, უფრო მეტ სიძნელეებს წარმოშობს ვიდრე, ვთქვათ, ეს იყო ჯემსთან.

2. ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებათა რაობის გარკვევას უნდა მოეცა ცდის ამომწურავი დახასიათება შემეცნებით-ლოგიკურ და რწმენით ღირებულებათა დახასიათების შემდეგ; აქ უთუოდ ნაგულისხმევია, რომ ის, რაც შეუვალი იყო ლოგიკურისათვის (და რწმენისათვისაც), უნდა გადასულიყო ხელოვნებისა და მორალის კომპენტენციაში. ყურადღებას იქცევს ასეთ ვითარებაში ესთეტიკურის ბუნება, როგორც იგი წარმოდგენილია დიუისთან. ეს-

თეტიკურში წარმოდგენილია ცდის ტოტალობა: აქ ცდა მის ბუნებრიობაში გვეძლევა. კომპონენტები, რომლებიც პარმონიზდებიან ესთეტიკურ ცდაში, უკვე აღარ არიან ის კომპონენტები, რომლებიც მონაწილეობენ მეცნიერულ და ეთიკურ სიტუაციაში. თუ ამ კომპონენტებს თავისი ნამდვილი სახით მხოლოდ ესთეტიკური ცდა წარმოადგენს, მაშინ, ბუნებრივია, ისინი დამახინჯებული სახით ყოფილან მოხმარებული მეცნიერულსა და ეთიკურში. ასეთ ვითარებაში ვერ ავცდებით იმის მტკიცებას, რომ „ნამდვილი ცდა“ მხოლოდ ესთეტიკურია. ცდის ხელოვნებისეული წვდომა აუფასურებს ყველა სხვა საშუალებას. არაპირდაპირი გზით მივადექით ისევ ჭემსის თვალსაზრისს: ის, რასაც ხელოვნება და რელიგია წვდება, ნამდვილად ღირებულია, პირველი მნიშვნელობის ღირებულებაა; ყოველივე სხვა მას ექვემდებარება. დიუმ უარყო მისტიკური სინამდვილე, მაგრამ ცდის „უხილავი თვისებით“ გატაცებული ჭემსისეულ დასკვნამდე მივიდა. ღირებულებათათვის თავიდან გარანტირებული ერთუფლებიანობა ერთიან ცდაში მოჩვენებითი გამოდგა: წაგებულ მდგომარეობაში კვლავ ლოგიკური აღმოჩნდა.

3. ზემოთ გაკეთებული დასკვნები დიუმის ინსტრუმენტალისტური თეორიის მხოლოდ ბოლომდე მიყვანის შედეგებია, თვით დიუმი კი არასოდეს არ იტყვის იმას, რომ ლოგიკური „დაჭვეითდეს“ ესთეტიკურზე დაბლა, რომ შემეცნებითი ღირებულებანი ნაკლებმნიშვნელოვანი საშუალებებია და სხვა“. მაგრამ ამას ახერხებს იგი მაშინ, როდესაც ცალ-ცალკე შემეცნებით, ესთეტიკურ და ეთიკურ ღირებულებათა აუცილებლობის გამართლებისათვის კომპეტენტური ცდის ფარგლებს ტოვებს და მიუთითებს ელემენტზე, რომელიც თვით ცდის შესაძლებლობას უფრო ახასიათებს, ვიდრე ფაქტიურ მდგომარეობას. ცდა, რომელიც მოძღვრების ქვაკუთხედი იყო, საიდანაც უნდა გამოყვანილიყო და ახსნილიყო ყოველივე, თვით აღმოჩნდება პირობადებული. ასეთ პირობებში შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ პრაგმატისტულ მეთოდს ვერ „უმუშავია“ საიმედოდ და აღადგენს ცნობილ ფილოსოფიურ ვითარებას, რომელსაც გარდუვალად უნდა მოყვეს უარყოფა, რათა ჭეშმარიტად საიმედო საყრდენი პოვოს ლოგიკურის, ესთეტიკურისა და ეთიკურის კვლევამ.

პრაგმატიზმისა და თანამედროვე პოზიტივიზმის ადგილი ფილოსოფიის ისტორიაში

(დასკვნა)

დღევანდელი ბურჟუაზიული ფილოსოფიური სამყარო მრავალი მიმდინარეობითაა წარმოდგენილი. თითოეულ ამ მიმდინარეობათაგანს აქვს თავისი ისტორია და მეტ-ნაკლებად დღეისათვის ისინი შეფასებულნი არიან. ამ მიმდინარეობათა კრიტიკული ათვისება-შეფასება სწარმოებდა და სწარმოებს, ერთის მხრივ, თვით ბურჟუაზიულ ფილოსოფოს-ისტორიკოსთა მიერ, ხოლო მეორეს მხრივ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პოზიციებიდან. თუ მარქსისტ ფილოსოფოსთა შორის შედარებით აზრთა სხვადასხვაობა საგრძნობლად არ შეიმჩნევა ერთსა და იმავე მიმდინარეობის რაობის გარკვევისა და შეფასების პროცესში, ეს არ ითქმის ბურჟუაზიულ მკვლევარებზე; იმისდა მიხედვით, თუ რა მიმდინარეობის წარმომადგენელია ესა თუ ის ისტორიკოსი, ფასდება ყოველი სხვა განსხვავებული თვალსაზრის თუ მიმდინარეობა და ეს ქმნის საგრძნობ დიფერენციაციას შემფასებელ კრიტიკაში. ძნელია ასეთ შემთხვევაში მონახო იგივეობრივი მარქსისტ და ბურჟუაზიულ კრიტიკოსთა შეფასებებში, მით უმეტეს, როდესაც ეს უკანასკნელნი დაკავშირებულნი არიან სოციალური თუ კლასობრივი სტრუქტურებიდან მომდინარე ინტერესებთან. მაგრამ ასეთ ვითარებაშიც შესაძლებელი ხდება დადგენილ იქნას ზოგი რამ იგივეობრივი და ისიც ისეთ მიმდინარეობათა შეფასებაში, რომელთაც ისტორიულად განვლეს, თუ შეიძლება ითქვას, ქმნადობის სიძნელეები და დღეისათვის გარკვეული, არაბუნდოვანი სახით წარდგენენ ფილოსოფიურ-ისტორიული აზრის სამსჯავროს წინაშე. პირველ რიგში ეს ითქმის პრაგმატიზმზე და ნეოპოზიტივიზმზე. იმის გამო, რომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ თანამედროვეობაში ყველაზე მკვეთრად და პრეტენზიულად სწორედ აქ გამოიკვეთა ფილოსოფიის ისტორიაში რადიკალური შემობრუნების მოთხოვნა. ან თუ იმიტომ, რომ მათ არ სურდათ დაენახათ ან ვერ დაინახეს ასეთივე რადიკალური მოთხოვნები სხვა თანამედროვე ფილოსოფიურ წამოწყებებში, ეს მიმდინარეობანი კრიტიკისა

და შეფასების ობიექტებად იქცნენ. თვით პრაგმატიზმი და ნეოპოზიტივიზმი, ლოგიკური ნათესაობის გამო ისტორიულად პარალელურად რომ ვითარდებოდნენ, ხშირად უგულვებელყოფენ ისეთ მიმდინარეობებს, როგორიც არიან კრიტიკული რეალიზმი, ნეოკანტიანელობა, ეგზისტენციალიზმი, და თუ ეხებიან მხოლოდ იმდენად, რომ მათში ამოიკითხონ ან საკუთარი თვალსაზრისების გადატანა-გამართლება, ან დასაზონ ისეთ სისტემად, რომელთაგან ისევე საჭიროა რადიკალური განდგომა როგორც, ვთქვათ, შუასაუკუნებრივი ან ახალი დროის ზოგიერთი. ფილოსოფიური დოქტრინისაგან.

საერთოდ კი, დღევანდელი ბუჩუაზიული სამყაროს ფილოსოფიური კონცეპციები ყველა უკლებლივ გამოხატავენ საერთო კრიზისს, რომელიც წარმოშვა ტრადიციული ფილოსოფიისადმი უნდობლობამ. მეცნიერების და საკაცობრიო კულტურის განვითარების თანამედროვე დონემ განსაზღვრა სწორედ ეს უნდობლობა და როდესაც მარქსიზმის ფილოსოფია უგულებელყოფილი აღმოჩნდა, საჭიროდ იქნა მიჩნეული ახალ მხსნელ საშუალებათა მიკვლევა. ამ საშუალებათა ძიებაში აღმოცენდა მრავალი ფილოსოფიური მიმდინარეობა. საერთო კრიზისის ნიადაგზე აღმოცენებული ეს მიმდინარეობანი უსათუოდ ამქლავნებენ ურთიერთ ნათესაობას. ეს ნათესაობა მელანდება, პირველ რიგში იმით, რომ თითქმის ყველა ისინი ვინდებლანდის სწორი გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, აღმოცენებული არიან კანტის ფილოსოფიური სისტემიდან. ფილოსოფიაში ტრადიციისადმი სრული გადადგომა შესაძლებლადაა მიჩნეული მაშინ, თუ სწორი გაგრძელება მოენახება კანტის წამოწყებას, რომელმაც თვითონ მასთან ვერ ჰპოვა გადაჭრა-დასრულება. ისევე, როგორც ახალი დროის ბუჩუაზიულ ფილოსოფიაში, დღესაც კანტის ფილოსოფიის სწორი გაგების, ათვისებისა და გაგრძელების მოთხოვნაა მხოლოდ ერთი, შედეგები კი სიმრავლის სახით წარმოგვიდგება. აქ კი შეიძლება ლაპარაკი ცალკეულ შედეგთა მსგავსებაზე და არავითარ შემთხვევაში — ერთგვაროვნებაზე.

ერთი საერთო მოთხოვნის პარალელურად უნდა მივიანიშნოთ აუცილებლად ერთი მომენტის არსებობაზეც კანტის ფილოსოფიაში, რომელიც ჰბადებს ამ საერთო მოთხოვნას: მეტაფიზიკის კანტისეული კრიტიკა ათარილებს თურმე ფილოსოფიის ისტორიაში რადიკალური შემობრუნების აუცილებლობას; ასეთი შემობრუნება განხორციელდება მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ მეტაფიზიკის კრიტიკის ბოლომდე მიყვანის შემდეგ მოენახება შესაფერისი ადგილი რიგ ადამიანურ ღირებულებებს, რომლებიც მანამდე ჩართული იყვნენ ონტოლოგიური რანგის არსებობაში.

საერთო მოთხოვნა და საერთო ამოსავალი მომენტის დადგენა-მარქსისტული ფილოსოფიისათვის ადვილებს შემფასებელი კრიტიკის წარმოებას. მაგრამ კრიტიკა ამით მხოლოდ შეიძლება დაიწყოს; შედეგთა გათვალისწინება კი უფრო ნათელს გახდის საერთო კრიზისს და ყველა მიმდინარეობისათვის მათ შესაფერისს ადგილსაც მიაჩნებს.

პრაგმატიზმი და ნეოპოზიტივიზმი დღეისათვის ისეთ შედეგებს აღწევენ, რომ კრიტიკას უფლება ეძლევა მათი გათვალისწინებით ილაპარაკოს ამ ორი მიმდინარეობის თავისებურებებზე, რომლითაც ისინი გამოიყოფიან ყველა სხვისაგან. უახლესი და თანამედროვე ფილოსოფიის ძირითადი ტენდენციის გათვალისწინებით რომ ვიმსჯელოთ, პრაგმატიზმი და ნეოპოზიტივიზმი ქმნიან ამ ტენდენციის ერთ უკიდურესობას. თვით ამ უკიდურესობაში კი პრაგმატიზმი ისტორიული დანასკვნის ადგილს იკერს.

პირველი, რაშიც შეთანხმებულია ბურჟუაზიული სამყაროს ყველა ფილოსოფოსი ისტორიკოსი, ისაა, რომ პრაგმატიზმიც და ნეოპოზიტივიზმიც იწოდება მეცნიერების ფილოსოფიად, ან მეცნიერული ფილოსოფიის მქადაგებლად. ამ მხრივ, შეიძლება არც მარქსისტმა თქვას უარი ამ მიმდინარეობათა ასეთ კვალიფიკაციაზე, თუ გავითვალისწინებთ თვით პრაგმატიზმისა და ნეოპოზიტივიზმის პრეტენზიებს, რომ მათ სურთ დააფუძნონ მეცნიერების ფილოსოფია. მაგრამ მარქსისტისათვის ეს მხოლოდ ისტორიული ფაქტის აღნიშვნა იქნება და მსგავსი კვალიფიკაციის დატოვება ან არ დატოვება მიღწეული შედეგებით უნდა განისაზღვროს. აქ კი უსათუოდ თავს იჩენს აზრთა პინციპული სხვაობა.

პიტსბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი ჰოვარდ მაკელროი თავის წიგნში „Modern philosophers. Western thought since Kant“ სპეციალურ თავს გამოყოფს სახელწოდებით — „მეცნიერება და შეუცდომლობა“. ამ თავში იგი კონტანს, მილთან, ბენტამთან, ბერგსონთან, ჟაკ მარიტენთან და უაიტჰედთან ერთად განიხილავს პირს-ჟემს-დიუის მოძღვრებას. მეკლევარი მათ ყველას ეძახის მეცნიერების ხალხს. განსხვავება თავს იჩენს იმაში, თუ რომელი მათგანი რომელი მეცნიერებით მოვიდა ფილოსოფიაში. მიღწეულ შედეგებში არსებული განსხვავება ნაქარანახევია მოხმარებული სპეციალური მეცნიერებით, ძირითადად კი ყველანი ერთ საქმეს ემსახურებიან—დააქვეითონ ფილოსოფია პოზიტიური მეცნიერების რანგამდე²³⁹.

²³⁹ Howard Meclroy, Modern philosophers, N-Y., 1960, p. 53—54.

ფილოსოფოსობა არ შეიძლება უკვე ძველი მეთოდებით. არსებობს მეცნიერება (მეცნიერებანი) და ცნობილი მეცნიერული მეთოდები. რაიმეს კვლევა უნდა ნიშნავდეს კვლევას მხოლოდ ამ მეთოდებით. ამ ნიშნით ერთიანდებიან ე. წ. „მეცნიერების ხალხი“ ფილოსოფიაში და ამის გათვალისწინებით უნდა შეფასდეს მთელი მათი მოღვაწეობა.

მეოცე საუკუნეში აღმოცენებული ფილოსოფიური მოძღვრებები, აღნიშნავს აბრამ კაპლანი²⁴⁰. ძირეულად განსხვავდებიან ყველა მანამდელი სისტემებისაგან იმით, რომ ისინი ყველა ერთი დიდ მიზანს ემსახურებიან — ფილოსოფიამ ყურადღების ცენტრში უნდა მოაქციოს ადამიანი მთელი მისი საქმიანობით, ადამიანი, რომელიც განთავისუფლდება ონტოლოგიურად მკაცრად დეტერმინირებულ არსებათა უწყვეტი რიგიდან. მაგრამ თვით ეს დიდი მიზანი არავის არ გაუხდია შესწავლის საგნად ისე თვალნათლივ და გამოკვეთილად, როგორც ეს პრაგმატიზმმა გააკეთა.

პრაგმატიზმმა ახალი ფილოსოფიის ამოცანა ასე განსაზღვრა: მან უნდა მოამზადოს იდეების ისეთი სისტემა, რომელიც გაამართლებდა ყველა რწმენას (belief) სამყაროს ბუნებისა და ღირებულებათა შესახებ, რომელთაც ჩვენ ვეძებთ ჩვენს სრულყოფილ ადამიანური ბუნების სამყაროში. ამ ფილოსოფიას უნდა გადაეჭრა დილემა ბუნებასა და ადამიანს შორის, მეცნიერება-ტექნოლოგიას, ერთის მხრივ, ხოლო რელიგია — მორალ-პოლიტიკა ხელოვნებას შორის, მეორეს მხრივ. ფილოსოფიისათვის ასეთი ამოცანის დაყენებით პრაგმატიზმმა იმთავითვე განსაკუთრებულობით დაახასიათა თავისი თავი, როგორც ჰუმანისტურმა და, ამავე დროს, მეცნიერულმა ფილოსოფიამ²⁴¹.

საგულისხმოა ერთი გარემოებაც ა. კაპლანის შეფასებაში: ევროპელები რატომღაც შეთანხმებული არიან იმაში, რომ პრაგმატიზმს ამერიკული ფილოსოფია უწოდონ. თუ ამაში იმ აზრის მეტი არაფერია, რომ იგი აღნიშნავს ამ ფილოსოფიის მამამთავართა ადგილსამყოფელს, საწინააღმდეგო მაშინ შეიძლება აღაჩაფერი გვექონდეს. მაგრამ ევროპელები ამ აზრში დებენ საზრისს, რომელიც შინაარსეულად ახასიათებს პრაგმატიზმს, როგორც სპეციფიკურ-ამერიკულს. ამას კი წინააღმდეგობა უნდა გაეწიოს — პრაგმატიზმი დიდი იმედის მომცემი ფილოსოფიაა, რომელიც შეიძლება ყველაზე შესატყვისად პასუხობს მეოცე საუკუნის საკაცობრიო იდეალს ფილოსოფიაში. ფილოსოფიის ისტორიაში ვერ ვპოულობთ ვერა-

²⁴⁰ The New World of philosophy by Abraham Kaplan, N-Y., 1953. p. 16.

²⁴¹ იქვე, გვ. 27.

ვის, ვისაც საქმის, მოქმედების შესახებ ფილოსოფოსობა დაეწყოს. თუ გვხვდებიან ფილოსოფოსები, რომლებიც ეხებიან საქმე-პრაქტიკას, ისიც მხოლოდ თეორიულ ასპექტში; მათ თეორიულ პასუხებს არასოდეს პრაქტიკული შედეგები არ მოჰყოლია. პრაგმატიზმი კი საერთოდ არაა თეორია, და მათ შორის პრაქტიკის თეორია; იგი უკეთეს შემთხვევაში მეთოდია, რომელმაც უნდა მოხსნას აბსოლუტუზმი თეორიის ავტონომიურობაში და გაარკვიოს მისი გენეტური და დანიშნულებითი მხარეები. აქ დადგინდება სწორედ ფილოსოფიაში პრაგმატისტული რეკონსტრუქციის შინაარსი. თეორიაზე უნდა ვიმსჯელოთ მისი პრაქტიკული მნიშვნელობის მიხედვით და ყველა თეორია თუ იდეა უნდა დაუკავშირდეს არა კითხვას, თუ „რას ნიშნავს იგი“, არამედ კითხვას — „რას გვპირდება იგი“²⁴².

მხოლოდ პრაგმატიზმია ისეთი ფილოსოფია, რომელიც ცნობიერების ყოველგვარ მოღვაწეობას და პროდუქტებს ერთი მეთოდით იკვლევს, ერთ საზომს მიუყენებს. ბევრი მიმდინარეობა დღეს ტენდენციით აქეთ მიილტვის, მაგრამ, უკეთეს შემთხვევაში, აღწევენ იმას, რომ პრაგმატისტული ასპექტი მხოლოდ გარკვეულ სფეროებზე გადააქვთ. მაგალითად, კაპლანის აზრით, პოზიტივიზმი (ლოგიკური) სხვა არაფერია, თუ არა პრაგმატიზმი მეცნიერებაში, ეგზისტენციალიზმი — ეთიკური პრაგმატიზმია, ხოლო იაპონური რელიგიური სექტა, აღმოცენებული სუძუკის ფილოსოფიიდან, — პრაგმატისტული რელიგიაა. საყვედურს ეს თეორიები იმსახურებენ იმიტომ, რომ თუ პოზიტივისტები მეცნიერების ფუნდამენტალურ დებულებებს საბოლოო ანგარიშში ოპერაციონალისტურად, ე. ი. პრაგმატისტულად განიხილავენ, მაინც ტოვებენ მეცნიერებაში, რაღაცას, რასაც უპირობო დახასიათება გააჩნია; ასევე ეგზისტენციალისტებიც, — პიროვნების „მეს“ არსებობაა ამოსავალი და ერთადერთი, თუ შეიძლება ითქვას, სანიმუშო არსებობა; ყოველი სახის არსებობანი მის სამსახურშია, მასთან მიმართებაში დგინდებიან როგორც არსებულნი, მაგრამ რაღაც ძალა უბიძგებთ ეგზისტენციალისტებს დაახასიათონ სხვა არსებობათა „თვითარსებობა „მესთან“ მიმართების გარეშე. სუძუკის რელიგიის ფილოსოფიაში ყურადღება გამახვილებულია შემოქმედების პროცესსა და შემონაქმედზე, მისით დგინდება რწმენითი ღირებულება, მაგრამ ადგილია დატოვებული უპირობო შემოქმედისათვის, რომელიც შემონაქმედზე მაღლა დგას. ეს კი უკვე ლალატია პრაგმატისტული პრინციპისათვის²⁴³.

²⁴² The New World of philosophy, p. 13—17.

²⁴³ იქვე, გვ. 41.

პრაგმატიკების მეთოდია ერთადერთი თანმიმდევრული. რო-
ზელიც იძლევა ყოველივე უპირობო არსებობის სალიკვიდაციო გა-
საღებს. რა შეიძლება იყოს იმაზე უპირობო რამ, როგორიცაა
„ღმერთი“, მაგრამ პრაგმატიზმი მასაც მეცნიერული მეთოდის მიყე-
ნებით პირობადადებულად მიიჩნევს. საქმე იმაშია, რომ ღმერთის
უმთავრეს ნიშნად აღიარებულია მის სურვილ-მოსაზრებათა და
ქმნადობის ერთდროულობა. ღმერთი ისეთი რამეა, რომლის აზრს
ან რაიმე სურვილს იმთავითვე თან ახლავს შესატყვისად „ქმნილი“
არსებობა. ღმერთისმიერი თქმა — „იყავ“ — ფაქტიურად ნიშნავს
უკვე იმას, რომ „არის“. ასე იყო მოაზრობებული ღმერთი, მაგრამ
ეს იყო ადამიანური იდეალი. ჩვენთან, ადამიანებთან, რაიმეს თქმა,
მოაზრება დროულად დაცილებულია ყოველთვის ქმნადობა — გან-
ხორციელებასთან, თანაც, რაც ითქმის და მოიაზრება, არასოდეს
ზუსტად არ „იქმნების“, თუნდაც დროში დაცილებულად. აზროვ-
ნება მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც შემდგომში შესა-
ტყვისი რაიმე უნდა „იქმნას“ სადაც აზროვნება უდრის ქმნა-
დობას, იქ ფაქტიურად აზროვნება არც არსებობს. ღმერთი სიმბო-
ლოა იდეალური აზროვნებისა, რომელსაც თან უნდა ახლდეს მყი-
სიერი და ზუსტი ქმნადობა. მხოლოდ ჩვენს მეცნიერულ აზროვ-
ნებასთან მიმართებაში ღმერთობს ღმერთი²⁴⁴.

მართალია, კაპლანის აზრით, პრაგმატიზმი ქმნის დიდ თავისე-
ბურებას მთელს ფილოსოფიურ თანამედროვეობაში, მაგრამ იგი
გაცილებით ახლო დგას ნეოპოზიტივიზმთან, ვიდრე სხვა რომელიმე
ფილოსოფიურ დოქტრინასთან. ეს თავს იჩენს მთელ რიგ საკვანძო
პუნქტებში. პირველი, რაც ყურადღებას იქცევს ამ მხრივ ისაა, რომ
პრაგმატიზმიც და ნეოპოზიტივიზმიც აკცენტს გადაიტანენ მეთოდ-
ზე, რომელმაც უნდა გაკაფოს გზა ახლებურად ფილოსოფოსობი-
სათვის და არა რაიმე ახალი ფილოსოფიისათვის. არც პრაგმატიზმს
და არც ნეოპოზიტივიზმს არა აქვთ პრეტენზია წარმოდგეს რო-
გორც რაიმე ახალი ფილოსოფიური დოქტრინა. სხვადასხვა მეთო-
დებით, მაგრამ ერთნაირი შედეგების დადგენით, ისინი ერთ ტენ-
დენციაში იყრიან თავს. როგორც პრაგმატიზმისათვის, ისე ნეოპო-
ზიტივიზმისათვის არ არსებობს გამოთქმათა კეშმარიტობისათვის
სხვადასხვა პირობა თუ საზომი; ყველა დროისათვის ყველა გამო-
თქმას კეშმარიტობისათვის ერთი კრიტერიუმი უნდა გააჩნდეს. ეს
კრიტერიუმი კი ორივეს მიერ მიკვლეულია გრძნობადი ცდის სფე-
როში.

²⁴⁴ The New World, p. 29—30.

ამითაც არ იქნება ჯერ კიდევ დადგენილი ამ ორი მიმდინარეობის თავისებურება, თუ არ გაესვა ხაზი იმასაც, რომ ქეშმარიტობის კრიტერიუმში არაა ისეთი რამ, რომელიც თვით ქეშმარიტობისადმი ინდიფერენტული იყოს; პრაგმატიზმი და ნეოპოზიტივიზმი სწორედ ისეთ კრიტერიუმზე მიანიშნებენ, რომელიც ქეშმარიტობის „ქმნადობის“ კომპონენტია, ქეშმარიტების პირობაა. რაიმეს ქეშმარიტობაზე უმისოდ საერთოდ არ დაისმოდა საკითხი. არ არსებობს უპირობოდ ქეშმარიტი, აზრების ქეშმარიტობაზე შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი რეალიზებად — გრძნობად შედეგებამდე დაიყვანებიან. ერთიანი ცდა მოიცავს ყოველივეს — აზრსაც და მის ქეშმარიტ აზრად ყოფის პირობასაც. მართალია ეს ცდა შეიძლება ერთდოულად არ შეიცავდეს ყოველივეს, მაგრამ ის, რაც მოცემულია, ადგენს მაქსიმალურ პირობას იმისათვისაც, თუ რა შეიძლება კიდევ შემოვიდეს მის ფარგლებში. ტრანსცენდენტული ასეთი ცდისათვის უცხო ელემენტია, შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ შესაძლო ცდაზე²⁴⁵,

მითითებულია კიდევ ერთი თავისებურების შესახებ პრაგმატიკებთან და ნეოპოზიტივიკებთან. საკითხი ეხება ცნობიერების ე. წ. „მეტაფიზიკის“ მოხსნას. აქ მთლიანად ძალაშია ბიპევიორისტული ფსიქოლოგიის მიღწევები. წამოყენებულია და თითქოს საბუთდება კიდევ დებულება, რომ ცნობიერება ბოლომდე მოხმარებადი, დაუბრუნებადი რამაა; იგი იხარჯება უნაშთოდ ფიზიკურ ენერგიად. ეს გარემოება ხშირად აფიქრებინებდა კრიტოკოსებს, რომ ამით თითქოს უარყოფილი გამოდიოდა ცნობიერებაც, რაც კაპლანის აზრით ძირშივე შემცდარია. ეს ასე რომ იყოს, მაშინ საერთოდ აზრი დაეკარგებოდა ცნობიერების ფენომენთა კვლევას, რომელსაც წარმატებით ანხორციელებენ თვით ბიპევიორისტებიც კი იმის შემდეგ, რაც ცნობიერების ბუნება ასე განსაზღვრეს. საქმე იმაშია, რომ ცნობიერი არ უდრის ფიზიკურს, მაგრამ როდესაც მისი საკუთარი ბუნების კვლევა გვინდა, ყველა მეთოდები ამისათვის უფარვისი გამოდგება, გარდა ე. წ. ფიზიკური მეთოდებისა. ეს უკანასკნელიც კი საკუთრივ ცნობიერებას როდი მიეყენება — იგი რეალიზებული ცნობიერების პროდუქტებს აღწერს მხოლოდ და დაადგენს რომ ცნობიერება ბოლომდე „იხარჯება“, ხურდავდება ფიზიკურად ისე, რომ სპეციალურად საკვლევი განსხვავებული ნაშთი აღარ რჩება. გამორიცხულია ყველა სხვა გზა ცნობიერების ფენომენთა საიმედო კვლევისათვის²⁴⁶.

²⁴⁵ The New World of philosophy, p. 21.

²⁴⁶ იქვე გვ. 25.

ბევრი საერთო შეიმჩნევა, თუ მთლიანად იგივეობრივი არ არიან, დებულებათა საზრისიანობის პრაგმატისტულ მაქსიმასა და ნეო-პოზიტივისტურ ინტერპრეტაციას შორის. დებულებანი საზრისიანია, თუ ისინი ემპირიულად ვერიფიცირებადი არიან — ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს მათი საერთო კრედიო საზრისიანობის შესახებ. პრაგმატისტული დანამატი კი ასე გამოიყურება: „მის დასადგენად, თუ რას ვიპოვებ რაიმე მსჯელობაში (ანუ, რა საზრისი აქვს გამოთქმას), უნდა დავეუსვათ კითხვა საკუთარ თავს — დავეუშვათ, რომ ეს გამოთქმა ჭეშმარიტია; მაშინ რა გავლენის მოხდენას გვპირდება იგი ჩვენს ცხოვრებისეულ ქცევებზე? როდესაც ამ კითხვაზე პასუხს გავცემთ, მაშინ ჩვენ ვიტყვით ყველაფერს. რაც კი შეიძლება თქმულიყო ამ გამოთქმის საზრისზე. სიტყვებისა და გამოთქმების საზრისი უნდა დაუკავშირდეს მიზნობრივ ქცევას და არა თვით სიტყვებსა და გამოთქმებს. ქცევები, და საერთოდ გრძნობადი შედეგები, გვამცნობენ გამოთქმათა საზრისებს, — ან ისინი თვითონ არიან გამოთქმათა საზრისები; საზრისი ბუნებრივი სამყაროს ნაწილიაო — იტყვის პრაგმატისტი.

ლოგიზირებული ფორმით პრაგმატისტული მაქსიმა ჩ. პირსმა ჩამოაყალიბა. მისი აზრით იდეა შეიძლება გავხადოთ ნათელი არა თავისთავთან მიმართებაში, არამედ იმით, თუ დავადგენთ რა გრძნობად შედეგებს გვპირდება იგი. იდეის საზრისიანობის ასეთ განხილვას იგი პრაქტიკულ განხილვად თვლიდა და ერთადერთ სწორ განხილვად.

ლოგიკის ენაში, იტყვის პირსი, გამომდინარეობა არ ნიშნავს არც იმას, რაც გამომდინარეობს (შედეგი — consequent), არც იმას. საიდანაც გამომდინარეობს (წინამავალი, antecedent); ასეთად იწოდება წინადადება, რომელიც ამტკიცებს, რომ წინამავლის ჭეშმარიტების შემთხვევაში მომდევნოც ჭეშმარიტია; ეს თვალსაზრისი უნდა გავატაროთ რაიმე იდეის პრაქტიკული განხილვა-ნათელყოფის დროსაც. პრაქტიკული ნათელყოფის აზრი იმაშია, რომ თუ სახეზე გვაქვს რაიმე მოქმედება, უნდა ველოდეთ სათანადო გრძნობასაც. ყველა წინადადება ითარგმნება პრაქტიკული განხილვის ენაზე, რომელიც მოგვავიწყებს ლოგიკურ გამომდინარეობას, ან უკვე ამ სახით აყვანილია ლოგიკურის რანგში. მაგ., გვაქვს კატეგორიული ფორმის გამოთქმა — „ოთახში წიგნების კარადაა“. ერთადერთი შესაძლო საზრისი ამ გამოთქმისათვის დადგინდება პრაქტიკული განხილვით: „თუ შევალ ოთახში, დავინახავ კარადას“. ასეთი განხილვის უპირატესობა სწორედ იმაშია, რომ ლოგიკურის მსგავსად. იგი არ გულისხმობს „ჩვენს შესვლას ოთახში“ ანტეცედენტად ისევე როგორც „კარადის ხილვას“ — კონსეკვენტად. ამ გამოთქ-

მის აზრი მხოლოდ ერთი სახის მტკიცებაშია: წინამავალს აუცილებლად მოსდევს შედეგი, რაიმე მოქმედების შემთხვევაში უნდა ველოდეთ გრძნობად შედეგს, კერძოდ: „თუ შევალ ოთახში, დავინახავ კარადას“. უფრო ზუსტი ფორმით იდეის ნათელმყოფელი განხილვა მიიღებს ასეთ სახეს: „თუ მე ვიქცევი ჩემთვის X ცდის ყაიდაზე, მე უნდა ველოდო Y ცდას“. მაგრამ აქ კონსტატირებულია მხოლოდ ლოგიკური აუცილებლობის ფაქტი, ნამდვილად კი, შინაარსეულად, გამოთქმულია რწმენა (belief). ასეთ შემთხვევაში პრაქტიკული განხილვა უფლებამოსილია ერთ შემთხვევაში უღალატოს ლოგიკას და ფაქტიურად ჩამოყალიბდეს ასეც: „თუ მე უნდა მოვქცეულიყავ X — ცდისებურად, რომ მიმელო Y ცდა (შინაარსობრივად ეს ნიშნავს მითითებას მოლოდინზე, რწმენას), მაშინ Y ცდის არსებობის პირობებში უნდა დავეუშვათ, რომ მას წინ უსწრებდა X ცდა“. სადაც საქმე გვაქვს რწმენასთან, შედეგის მოლოდინთან, იქ ე. წ. კონსექვენტი შეიძლება ანტეცედენტის ქეშმარიტების პირობად იქცეს. პრაგმატიზმი სხვა არაფერია: იტყვის პირსი, თუ არადა მიზნის, რწმენის, მოლოდინის მიკვლევა იდეებში. მიზანი შეიძლება უფრო ორგანული და მისსეულია ცნებისათვის, ვიდრე შემეცნებითი მომენტი²⁴⁷.

უფრო ნათელი გახდება პრაგმატისტული მაქსიმა, თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, როგორ მივიდა პირსი ისტორიულად ამ თვალსაზრისამდე. საინტერესოა, რომ პირსი პირველ ხანებში იცავდა რეალიზმს. იგი საერთოდ რეალიზმს კი არ მიიჩნევდა შეცდომად, არამედ რეალისტების ცდებს — დაეფუძნებიათ რეალიზმი. ნამდვილად ჩვენი იდეები ისეთივე რეალურნი არიან, როგორც გრძნობები, მხოლოდ მთავარია დაზუსტდეს — რა გვესმის რეალობის ცნების ქვეშ, მაგ., უდაოა, რომ ღმერთი რეალობაა—იტყვის პირსი, მაგრამ ყოველთვის ფეტიშიზმი გამოგვივა, როცა კი ვამტკიცებთ მის არსებობას. „ღმერთი“ ქეშმარიტია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მისი საზრისი რეალურია. ოკამი ცდებოდა, როდესაც იგი არარეალურად მიიჩნევდა იდეებს, ვინაიდან ისინი მოკლებული იყვნენ ცალკეულის გრძნობადობას. იდეა ნამდვილად რეალურია. იტყვის პირსი, როგორც წმინდა ფორმა და მისი რეალობა იმითაცაა განმტკიცებული, რომ იგი გარკვეულ გრძნობად შედეგებს უნდა გვპირდებოდეს. ყოველგვარი რეალობა, თუ იგი რეალობაა, უნდა შეიცავდეს გრძნობადი შედეგების შესაძლებლობებს. ამდენად, ნომინალისტურად მოხსნილ იდეებს ეტოვებათ უფლება კვლავაც

²⁴⁷ Edward C. Moor, *American pragmatism*, N Y. 1961, p. 44—46.

დარჩენენ „რეალობებად“, თუკი და რამდენადაც ისინი გრძნობად შედეგებამდე მიდიან.

ცხადია შემდეგში ეს პრინციპი დაზუსტდა ჯემსთან და, განსაკუთრებით, დიუისთან, მაგრამ იგი ძირითადად არ შეცვლილა. ის, რომ ჭეშმარიტება ემართება აზრს მუშაობის პროცესში, ან ის, რომ აზრის ზოგადობის ფორმები ინსტრუმენტებია, რომლებსაც აზრი აქვთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი ოპერაციონალურნი არიან და მიეყენებიან კვლევის ეგზისტენციალურ სფეროს, პრინციპულად რაიმე სიახლის შემცველნი არ არიან; მთავარია, რომ იდეის საზრისი კი არ ვლინდება, არამედ დგინდება გრძნობად ეფექტებში.

ამგვარად დასრულებული დებულებათა საზრისის ნათელმყოფელი პრაგმატისტული მაქსიმა სრულ თავსობადობაშია ნეოპოზიტივისტურ ვერიფიკაციის პრინციპთან. განსხვავება თავს იჩენს თვით ამ პრინციპის მოხმარებაში. პრაგმატისტებისათვის ეს პრინციპი მიეყენება ღირებულებათა სფეროსაც და გამოავლენს, აღმოაჩენს მასში მიზან-საშუალებათა ერთიანობას; ღირებულებათა სფერო გაუდიფერენცირებელია ფაქტების სფეროსაგან, არ ჭმნის მასთან კონტრასტს; აქ გრძელდება მეცნიერული კვლევით დაწყებული საქმე და, ამდენად, აღნიშნული მეთოდი, თუ პრინციპი ძალაშია მის მიმართაც. ნეოპოზიტივისტებთან კი ცნობილი ვერიფიკაციის პრინციპი დაადგენს მეცნიერულ დებულებათა საზრისიანობას, ხოლო ღირებულებათა სფეროსათვის ან დამატებითი პრინციპის შემოტანა ხდება საჭირო, ან ეს სფერო საერთოდ უყურადღებოდ რჩება.

თვით პრაგმატისტებთან და ნეოპოზიტივისტებთან სადაოდ ცხადდება სად უფრო დანიშნულებისამებრ და სწორად არის ეს პრინციპი გამოყენებული. პრაგმატიზმი ნამდვილად აქ ემპირისტულ უკიდურესობას ჭმნის და ცდილობს ამ პრინციპის ბოლომდე გატარებით მოხსნას ლოგიკურობის ის ავტონომიურობაც, რასაც მას აპრიორიზმი უტოვებს. ნეოპოზიტივიზმი კი ამ პრინციპით დაადგენს რა მეტაფიზიკურ სისტემათა უსაზრისობას და, ამდენად, არამეცნიერულობას, ტოვებს ადგილს უპირობო ლოგიკურისათვის, რომელიც წმინდა ანალიტურ-აპრიორულია. ამასთან, თვით მეცნიერული დებულებანი, რომლებიც მთლიანად ალბათური ხასიათისანი არიან, არ არიან ლოგიკურნი, მაგრამ მათი ჭეშმარიტობის საზრისი დგინდება სწორედ ანალიტურ-აპრიორულ დებულებათა ნამდვილ ჭეშმარიტობასთან მიმართებაში. ე. წ. პრაგმატისტული დანამატი ვერიფიკაციის პრინციპისადმი, რომელიც სასარგებლო შედეგთა მოლოდინით გამოითქმის, ნეოპოზიტივისტების მიერ მოხმარებულია იმ სფეროში, რომელმაც ვერიფიკაციის პრინციპის გა-

მოცდას ვერ გაუძლო. ის, რაც არაა ვერიფიცირებადი, ე. ი. ქეშმარიტად ან მცდარად დადგენადი, შეფასებულია მხოლოდ როგორც არამეცნიერული, მაგრამ არა „ეშმაკისეულად“. ისინი მოხმარებულია გარკვეული პრაქტიკული მიზნით, ხშირად წარმატებითაც, და ქმნიან ადამიანური ყოფის საჭირო კომპონენტებს.

ყურადსაღებია ერთი მოსაზრება, რომელიც გამოთქმულია დღეს ბურჟუაზიულ ფილოსოფოს-ისტორიკოსთა შორის. ჯემსის კვალდაკვალ პრაგმატისტები ახერხებენ თურმე დაფუძნონ წმინდა ემპირიზმი იმაზე მითითებით და იმის მტკიცებით, რომ არამართო გრძნობადი ცდა, არამედ მიმართებებიც, რომლებიც ქმნიან ცდის ერთიანობას, ან ცდის მის საგანთან გამაერთიანებელ კავშირებს. თვითონ არიან ცდისეულნი. ის, რაც ლოგიკურ-აპრიორულის სფეროდ იყო გამოცხადებული ადრინდელი რაციონალისტების მიერ, პრაგმატისტებმა გამოაცხადეს ცდისეულად. არ არსებობს რაიმე წმინდა კონცეპტუალური, დასკვნითი. თუ ეს იქნება გათვალისწინებული, ამით თითქოს შემდეგ შეუძლებელი ხდება უსაყვედურო ემპირიზმს (წმინდა), რომ იგი გარდუვალად მიდის სკეპტიზიკამდე. რასეღსა და ვიტგენშტეინს შეუძლებლად მიაჩნიათ წმინდა ემპირიზმის დაფუძნება სწორედ ამის გაუთვალისწინებლად; მათი დავა პრაგმატისტებთან ამ პუნქტსაც შეეხო. მაგრამ პრაგმატისტებს აქვთ თავისი თეორია და მიაჩნიათ, რომ შეიძლება თავი დააღწიონ სკეპტიციზმს მხოლოდ მაშინ, თუ ემპირიზმის ერთგული დარჩები ბოლომდე.

ექვე არაა იმაში, იტყვის დიუი, რომ ლოგიკა აყალიბებს კვლევის ნორმებს და დასაბუთების წესებს, მაგრამ ამ ნორმებისა და წესების ავტორიტეტულობა წარმოსდგება მეცნიერებაში დაგროვილი გამოცდილებიდან და არ ეფუძნება მეტაფიზიკურ დადგენილებებს. დაწერილს ღმერთის მიერ ბუნების წესრიგისათვის. ლოგიკა, რომელიც თავისი კვლევის ნორმებსა და დასაბუთების წესებს ამ გზით ახსნის, აღმოჩნდება ჩართული მთლიანად ბიოსოციალურ კონტექსტში. ასეთი ლოგიკა, მოხსნის ყოველგვარ აბსოლუტურს²⁴⁸. მაშ, ასეთი თვალსაზრისი ჯემსთანაც და დიუისთანაც აფუძნებს თანმიმდევრულ ემპირიზმს. ასეთი ემპირიზმი კი ჯემსთან ოპტიმისტურადაა კვალიფიცირებული, ხოლო დიუისთან, სოციალური პროგრესის, ლიბერალიზმისა და ახლის შესაძლებლობის ფილოსოფიად იწოდე-

²⁴⁸ The New world of philosophy, p. 32.

ბა. ეს ფილოსოფია, როგორც ჩანს, სკეპტიციზმისათვის ადგილს აღარ უნდა ტოვებდეს.

რამდენად სწორია რასელ-ვიტგენშტეინის ეპქი წმინდა ემპირიზმის დაუფუძნელობის შესახებ სკეპტიციზმის გარდუვალობის დამოწმებით, ან რამდენად „არბილებს“ სკეპტიციზმის შესაძლებლობას ე. წ. ლოგიკური ემპირიზმი, ან თუ აღწევენ მართლაც პრაგმატისტები თავს სკეპტიციზმს, ამის შესახებ შეიძლება ვიმსჯელოთ შემდეგ, რაც გათვალისწინებული იქნება კიდევ ზოგი რამ პრაგმატისტულ თუ ნეოპოზიტივისტურ კვლევის შედეგებიდან.

პრაგმატისტები ამტკიცებენ, რომ შემეცნებით და შემეცნებაში არ დგინდება არაფერი აბსოლუტური. მეცნიერული ცოდნის შედეგები ყოველთვის ალბათური ხასიათისანი არიან, როგორ ზუსტადაც არ უნდა იყვნენ ისინი ვერიფიკაციით დადასტურებულნი. აქ ნეოპოზიტივისტური მტკიცებისაგან არ შეიძლება გადახვევა, მაგრამ დიუიმ ამ ვითარებაში შეიტანა ერთი შესწორება, რომელიც რიგ, ბურჟუაზიულ მკვლევარებს მიაჩნიათ საერთოდ სწორ კორექტივად და ჩვენც შეგვიძლია იგი სწორად მივიჩნიოთ იმ „წმინდა“ თუ „არაწმინდა“ (ლოგიკურ) ემპირიზმის კონტექსტში, რომელსაც ქმნის პრაგმატიზმი და ნეოპოზიტივიზმი.

საქმე იმაშია, რომ როდესაც საქმე გვაქვს ალბათურ შედეგებთან, რავინდ სასარგებლონი და წარმატებით მოხმარებადნი არ უნდა იყვნენ ისინი, თუნდაც სათანადო კონცეპტუალურ სისტემაში თავსობადობის მაქსიმუმსაც აქმაყოფილებდნენ, მაინც არ იმსახურებენ ისინი ისეთ დიდ სახელწოდებას, როგორიცაა ჭეშმარიტება. როდესაც ტრადიციით დამკვიდრებული ჭეშმარიტების ადგილზე დღეს ფილოსოფიამ მიაკვლია ცოდნის ნამდვილ დახასიათებას შინაარსობრივად, საჭიროა მას შესაფერისი სახელიც ეწოდოს. დიუიმ მას გამართლებული (გარანტირებული) მტკიცებადობა უწოდა. ასეთი სახელი გულისხმობს, ერთის მხრივ, იმასაც, რომ დებულება ალბათურია, ვინაიდან რაიმე მტკიცების დადასტურება გულისხმობს კონტექსტუალურ და საერთოდ დროულ ფარგლებს, ხოლო მეორეს მხრივ, იმასაც, რომ დებულება გამართლებულია და შეიძლება გამოყენებულ იქნას იარაღად გარკვეული მიზნის მისაღწევად.

რომ აღარაფერი ვთქვათ იმის შესახებ, რომ დიუის ამ „პრაგმატისტულმა“ სიახლემ უკვე მომხმარებელი იპოვა ნეოპოზიტივისტებთან (მორისი, ნაგელი და სხვ), შეიძლება ცოდნის ალბათურობის პირობების ნეოპოზიტივისტური გაგების გათვალისწინებით ვამტკიცოთ, რომ ამგვარი „ჭეშმარიტება“ მართლაც არ უნდა იწო-

დებოდეს ქეშმარიტებად და პრაგმატისტული „დანამატი“ აქაც დროულად გადასატანია ნეოპოზიტივისტებთანაც.

ამასთან დაკავშირებით უნდა იქნას გათვალისწინებული ერთი გარემოებაც. პრაგმატისტული თუ ნეოპოზიტივისტური თეორიები („მეცნიერების ფილოსოფია“), აღმოცენდნენ როგორც ტრადიციული მეტაფიზიკური შემეცნების თეორიების საპირისპირო. ეს თეორიები ძირითადად საქმის ვითარებას წარმოადგენენ შემდეგი სახით: შემეცნების პროდუქტები ან ასლები, რეპროდუქციებია შემეცნების ობიექტებისა, ანდა სრულიად განსხვავდებიან მათგან და ქმნიან საკუთარ სინამდვილეს. საყვედური ამ თეორიების მიმართ პრაგმატისტებთანაც და ნეოპოზიტივისტებთანაც ასე ჩამოყალიბდება: პირველ შემთხვევაში გაურკვეველია გნოსეოლოგიური დისტანცია, გადასვლა ობიექტიდან შემეცნების პროდუქტზე, ხოლო მეორე შემთხვევაში უაზროდ გამოიყურება საერთოდ მტკიცება პირველის არსებობის შესახებ. მეცნიერების ფილოსოფიას უნდა მოეხსნა ერთიც და მეორეც. პრაგმატისტებმა ეს მოხსნა შეძლეს თითქოს იმ მტკიცებით, რომ ადამიანი, როგორც ბიო-სოციალური არსება, ორგანულად ერწყმის ბუნებას, მისი ნაწილია და, ამდენად, ადამიანური შემეცნების პროდუქტები ბუნების განსაკუთრებულ ხდომილებათა რიგს ქმნიან. ეს პროდუქტები ისეთი ბუნებრივი ხდომილებებია, რომლებიც ენაცვლებიან, წარმოადგენენ ბუნებას, ბუნების წარმომადგენლები არიან. ჩვენ ცნებათა და გამოთქმათა შინაარსების ბუნებრივობაზე ლაპარაკია იმდენად, რამდენადაც ისინი ჩართული არიან გარემო-ორგანიზმის უწყვეტ ერთიანობაში; ისინი უცხო ქმნილებები კი არ არიან, არამედ გარემო, ბიო-სოციალური სფეროების სათანადო მდგომარეობათა გავრძელება. ისინი, თუ შეიძლება ითქვას, ბუნების ინტელექტუალური წარმომადგენლები არიან. აქ კი არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ნეოპოზიტივისტებთან, და განსაკუთრებით რასელ-ვიტგენშტეინთან, აღძრული ერთი პრობლემა, რომელიც ვიტგენშტეინთან მისტიციზმის წყარო აღმოჩნდა. ვიტგენშტეინის მტკიცება, რომ ლოგიკურ ფაქტში გამოთქმული იგივეობა ამავე ლოგიკური ენით აღარ გამოითქმის, ზემოთ აღნიშნულ სიტუაციას ახასიათებს. ლოგიკური ენა სხვა არაფერია, თუ არა რეალურის მონაცვლეობა, მაგრამ თუ როგორაა შესაძლებელი, რომ იგი მას ცვლიდეს, თუ როგორ დახასიათდება მათი იგივეობა, ეს ჩვენს ლოგიკურ შესაძლებლობებს აღემატება. მეტალოგიკურის თუ მეტაენის მოთხოვნები, რომლებიც ფორმალურ სისტემებში იჩენენ თავს ნეოპოზიტივიზმთან, მსგავსი სიძნელითაა ნაკარნახევი.

ვერც პრაგმატისტები აღწევენ თავს ამ სიძნელეს. დახასიათება

ინტელექტუალური პროდუქტების, როგორც შემცველი ვითარების, საქმეს ვერ შევლის. როგორ ორგანულ გაგრძელებადაც არ უნდა ჩავთვალოთ ისინი წინამავალი ვითარებისა, ყოველთვის რჩება ღიად საკითხი ამ განსხვავებულობათა იგივეობის დადგენის შესახებ და მოითხოვს პასუხს. თუ ამ სიძნელეზე პასუხის გაცემისაგან თავშეკავებას გარკვეულ პასუხად ჩავთვლით, ეს პრაგმატიზმს (განსაკუთრებით მის ინსტრუმენტალისტურ ნაირსახეობას) სხვა ასპექტით დაახასიათებს და გაადვილებს კიდევ მისთვის ფილოსოფიის ისტორიაში გარკვეული ადგილის მიჩენას.

ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ისიც აღიარებულია, რომ ჭეშმისეული მეტისმეტი დაეჭვება დედუქტიურ ფორმალურ-ლოგიკურ სისტემებში, რომელიც მათ სრულ იგნორირებაში გადაიზარდა, სამართლიანად უტეხდა სახელს ამ მიმდინარეობას გარკვეული დროის მანძილზე. პრაგმატიკული ფილოსოფიის ავტორიტეტის აღორძინება ინსტრუმენტალიზმთან იმითაც იყო თურმე გამოწვეული, რომ ამ უკანასკნელმა ნდობა გამოუცხადა კვლევის ლოგიკის გვერდით ფორმალურ სისტემებს ლოგიკასა და მათემატიკაში. აღიარა მათი კანონიერება.

ძნელია იმის მტკიცება, რომ ამით ინსტრუმენტალიზმმა თანმიმდევრული გახადა პრაგმატიზმი წმინდა ემპირიზმის მიმართულებით, მაგრამ ფაქტია — რაღაც ვითარებამ უკარნახა ინსტრუმენტალიზმს წასულიყო „დათმობაზე“. ჩვენ ამას ვეძახით დათმობას, ვინაიდან პრაგმატიზმი მაზიზმთან ერთად ჩვენი საუკუნის 20-იანი წლების მიჯნაზე ანტიინტელექტუალისტთა უმცირესობის ბანაკში აღმოჩნდა. დიუის ალლო ამ მხრივ შეიძლება სწორი გამოდგა, მაგრამ საკუთრივ მას არ ეყო გამბედაობა, როგორც ამას სამათლიანად შენიშნავს შემეცნების თანამედროვე თეორიათა მკვლევარი თ. ჰილი, რაიმე ეთქვა საკუთრივ ფორმალური სისტემების შინაგან თვისებებზე თუ მათ საყოველთაოებაზე. მეტიც, ამ სისტემათა უფლებამოსილება აღიარებულია უგულოდ და ობლად გამოიყურება საკუთრივ ინსტრუმენტალისტურ კონტექსტში.

თუ ჯ. დიუისთან მითითებული „დათმობა“ ბოლომდე არ იქნა მიყვანილი, მის სიცოცხლეშივე ინსტრუმენტალისტთა ბანაკში თავი იჩინა გადახრამ ლოგიკური პოზიტივიზმისაკენ. ჭერ ეს გამოიხატა „ზომიერი“, ე. წ. კონცეპტუალისტური პრაგმატიზმით (ლუისი), ხოლო შემდეგ აშკარა შეერთებებით ლოგიკურ პოზიტივიზმთან (კარლ პოპერი, ნაგელი, კოენი და სხვები). ეს ისტორიული ფაქტიც. პრაგმატიზმის მთელი ევოლუციის გათვალისწინებით საერთო ტენდენციის მიმანიშნებელია, რომელიც უნდა დაგვეხმაროს პრაგმატიზმ-ნეოპოზიტივიზმისათვის ისტორიული ადგილის მიჩენაში.

პრაგმატიკებისა და ნეოპოზიტივისტების თვალსაზრისით არ-
სებითი მომენტების შეპირისპირებით შეიძლება გარკვეულად დად-
გინდეს თითოეული მათგანისათვის შესაფერისი ადგილი საერთო
ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში. ამ ადგილზე ისინი მიუთითებენ
თვითონვე, როდესაც დაადგენენ თავიანთი თვალსაზრისებისათვის
მოკავშირეებს ისტორიულ წარსულში. ასეთებად გამოცხადებული
არიან ლოკი, ბერკლი, მილი, მაზი და ავენარიუსი თავისი სკოლით;
ნეოპოზიტივისტები დამატებით მიუთითებენ მათემატიკური ლოგი-
კის ფუძემდებლებზე და მთელ დღევანდელ მძლავრ მათემატიკურ-
ლოგიკურ აპარატზე, რომლის დამუშავებაში მათაც მიუძღვით გარ-
კვეული ღვაწლი.

ასეთი მითითებანი, რა თქმა უნდა, გასათვალისწინებელია, მაგ-
რამ მხოლოდ მათზე დაყრდნობით ძნელია მიაკვლიო უშეცდომო-
ის ისტორიული ადგილი, რომელიც მათ განეკუთვნება, თუ არ იქ-
ნება გათვალისწინებული სხვა შეფასებანიც და, განსაკუთრებით,
შეფასება მომდინარე მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პო-
ზიციებიდან.

პირველი, რასაც ანგარიში უნდა გაეწიოს, ეს არის ა. კაპლანის
მტკიცება, რომ არ შეიძლება პრაგმატიზმი შეფასდეს ხელალებით,
როგორც წმინდა ამერიკული მოვლენა. იგი ორგანულადაა ჩართუ-
ლი ფილოსოფიურ თანამედროვეობაში, ერწყმის მას და მასთან
ერთად იკვლევს პრობლემებს, რომლებიც ისტორიულად მომდინა-
რეობენ და აქვთ კვლევის საერთო პერსპექტივაც*. ვფიქრობთ, ეს
მტკიცება სწორია და ჩვენს საბჭოურ ლიტერატურაში დამკვიდრე-
ბულ აზრსაც პრაგმატიზმის ამერიკულობაზე ამ მხრივ დაზუსტება
ესაჭიროება. საგულისხმოა ჯონ ლაირდის ერთი მითითებაც, რომე-
ლიც „ნეიტრალური“ პოზიციიდან ასეთ ფაქტს აღნიშნავს — პრაგ-
მატიზმი შეიძლება ამ სახელწოდებით ამერიკაში აღმოცენდა, მაგრამ
გარდა იმისა რომ მან მაშინვე ნახა მიმდევრები ევროპაშიც და სხვა
კონტინენტებზე, ამ ფილოსოფიით ნაგარაუდევ მიზანს ვერაფერს და
ვერსად ისე ვერ მიაღწია, როგორც ევროპაში სრულიად დამოუკი-
დებლად და სრულიად არა პრაგმატიზმის სახელწოდებით. მას მხედ-
ველობაში აქვს ფაიზინგერის ფიქციონალიზმი, რომელსაც, არც თუ
უსაფუძვლოდ, ზეპრაგმატიზმს უწოდებს²⁴⁹.

* Abraham Caplan-ი ამჟამად პროფესორია „ქვეთმეცნიერებათა“ ცენტრ-
ში (აშშ). იგი თავის შესახებ წერს, რომ აღზრდა-განათლებით პოზიტივისტია,
ხოლო მიდრეკილებით — პრაგმატისტი.

²⁴⁹ Recent philosophy, by John Laird, London, 1936, p. 98.

არ შეიძლება არ ვერწმუნოთ თვით ჯ. დიუისაც ერთი გარემოების გამო. გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ, რომელიც დიუისის ინსტრუმენტალიზმში ჰეგელიანურ გავლენას კითხულობდა, თვით დიუი აღნიშნავს, რომ იგი პირს-ჯემსის პრაგმატიზმის ინსტრუმენტალისტურ შესწორებამდე ნეოკანტიანური თვალსაზრისიდან მივიდა²⁵⁰.

ფიქრობთ, ყოველივე ამის შემდეგ შეიძლება გარკვევით დახასიათდეს ის ისტორიული ადგილი, რომელსაც დაიქვერს პრაგმატიზმი და ნეოპოზიტივიზმი ცნობილ ფილოსოფიურ გარემოში.

1. პრაგმატიზმი პოზიტივისტური ფილოსოფიაა, პოზიტივიზმია; იგი აღმოცენდა მაზინზთან ერთად ერთი მიზნითა და მიზეზით, ხოლო შემდეგ განიცადა გარკვეული ევოლუცია ისეთი მიმართულებით, რომ პოზიტივიზმის ემპირისტული პრინციპის ბოლომდე თანმიმდევრულად გამტარების როლში აღმოჩნდა. პრაგმატიზმი-ინსტრუმენტალიზმით ზოგად-პოზიტივისტური ტენდენციის ბოლომდე მიმყვანია და ამით შეიძლება სანიმუშოდ იქნას მიჩნეული. პოზიტივიზმის ყველა თანმხლები ნაკლი თუ ღირსება ასეთ პირობებში გამოავლენს საკუთარ თავს.

2. ე. წ. „მეორე პოზიტივიზმი“ თუ პრაგმატიზმთან ერთად ერთგვაროვნობას ქმნიდა, დღეს პოზიტივიზმი წარმოდგენილია ნეო-პოზიტივიზმად და პრაგმატიზმად, სადაც „მეორე პოზიტივიზმის“ დაწყებულ საქმეს თანმიმდევრულად მხოლოდ პრაგმატიზმი ატარებს. საქმე ეხება ე. წ. თეორიულ ღირებულებათა მოხსნას, ჩამოქვეითებას პრაქტიკულ ღირებულებამდე.

3. საერთოდ პოზიტივიზმი და, კერძოდ, პრაგმატიზმიც მიანიშნებენ თავიანთი ფილოსოფიის სათავედ ლოკს, ბერკლის, იუმს, მაგრამ დღეს აღიარებულია რომ მეტაფიზიკის კანტისეული შთამაგონებელი კრიტიკა უახლესი და თანამედროვე პოზიტივიზმის პირველი ამოსავალი შეიქმნა. მიზანი იყო კანტის ფილოსოფიის განთავისუფლება მეტაფიზიკის ნარჩენებისა და აპრიორიზმისაგან თანმიმდევრული ემპირიზმის ნიადაგზე. ამ გზას ბოლომდე მხოლოდ პრაგმატიზმი შემორჩა და თავისი არსებობით ადასტურებს შემდგომში ამ გზით სვლის შეუძლებლობას, ვინაიდან კანტისეული კრიტიკის დანატოვარი ყველა სიძნელე, რომელიც უნდა დაძლეულიყო, კვლავ იჩენს თავს ამ ფილოსოფიაშიც.

4. ე. წ. თანმიმდევრული, წმინდა ემპირიზმი, რომლის სახელითაც ილწვის პრაგმატიზმი, ვერ ძლევს სკეპტიციზმს და, როცა მიზანი სწორედ სკეპტიციზმის დაგმობა იყო, ამით დასაბუთებულია

²⁵⁰ Modern Philosophers, p. 102.

ფაქტიურად წმინდა ემპირიზმის დაფუძნების შეუძლებლობა. საქმე იმაშია, რომ ასეთი ემპირიზმი (წმინდა) უარყოფს თეორიულად ღირებულ ცოდნას, რაც უკვე თვითონაა სკეპტიციზმი.

5. ამ გარემოებამ უკარნახა სწორედ ნეოპოზიტივისტებს აერჩიათ „შერბილებული“ ხაზი ემპირიზმის დაფუძნებაში და მივიღეთ ე. წ. ლოგიკური ემპირიზმი. ამავე გარემოებით წარმოებს დღეს პრაგმატიზმის გადაზრდა ლოგიკურ ემპირიზმში, მაგრამ, შევლის კი ეს საქმეს? თვით ის ფაქტი, რომ ნეოპოზიტივიზმმა „შეარბილა“ მაქსისტური ემპირიზმი, მრავლისმთქმელია ისევე, როგორც უკიდურესად შორს წასული პრაგმატიზმი იძულებული ხდება შემოებრუნდეს ლოგიკური პოზიტივიზმისაკენ. მაგრამ ვერც ლოგიკური პოზიტივიზმი ართმევს თავს იმ სიძნელეებს, რომლის გადასაჭრელადაც ის იყო მოწოდებული.

ჩვენი აზრით, ლოგიკური პოზიტივიზმი უკიდურესობამდე მისული ემპირიზმიდან კანტისაკენ უკან გადადგმული ნაბიჯია; იგი ჯერ კიდევ არ გასცილებია ფენომენალიზმის ფარგლებს, მაგრამ ადასტურებს მაინც ერთი ცნობილი გზით სვლის შეუძლებლობას. კანტის ფილოსოფიიდან ამონაზარდი მიმდინარეობანი, რომლებმაც დაიწყეს „საგნის თავისთავად“ წინააღმდეგ გალაშქრებით, ვერცერთი ვერ დადგა მყარ ფილოსოფიურ ნიადაგზე და მუდმივ განახლებარეკონსტრუქციას საჭიროებს, რაც ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში საერთო კრიზისის გამომხატველია.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა	5
თ ა ვ ი I. თანამედროვე პოზიტივიზმის ფილოსოფიური სათავეები	7
თ ა ვ ი II. თანამედროვე პოზიტივიზმის ამოსავალ დებულებათა კრიტიკა	33
თ ა ვ ი III. პრაგმატიზმის ეპისტემოლოგია	63
თ ა ვ ი IV. ლოგიკურის პრაგმატისტულ-ინსტრუმენტალისტური გაგების კრიტიკა	92
თ ა ვ ი V. რელიგიური რწმენის პრობლემა პრაგმატიზმში	127
თ ა ვ ი VI. ესთეტიკურისა და ეთიკურის ცნება პრაგმატიზმის ფილოსოფიაში	150
პრაგმატიზმისა და თანამედროვე პოზიტივიზმის ადგილი ფილოსოფიის ისტორიაში (დასკვნა).	171

В а ж а Г е о р г и е в и ч Г о г о б е р и ш в и л и ФИЛОСОФИЯ ПРАГМАТИЗМА (на грузинском языке)

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე
გამომცემლობის რედაქტორი ი. გ ა ჩ ე ჩ ი ლ ა ძ ე
ტექნიკური ნ. ე ბ რ ა ლ ი ძ ე
კორექტორი ე. ჯ ო ბ ა ვ ა

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12.10.66; ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆;
ნაბეჭდი თაბახი 11,75; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 10,32;
უე-11923; ტირაჟი 1000; შეკვეთის № 551;
ფასი 74 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15