ნაპო კვარაცხელია

ადამიანის როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის პრობლემა

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1985

87
ჯ 445

ნაშრომში განხილულია შემეცნების თეორიის მსოფლმხედველობრივი და მეთოდოლოგიური პრობლემები. მასში ლოგიკური თანმიმდევრობით გადმოცემულია შემეცნების თეორიის წარმოშობის, შესაძლებლობისა და რაობის, შემეცნების საზრისის და მსოფლმხედველობრივი მოდელის, სუბიექტისა და ობიექტის, შემეცნებისა და ენის ურთიერთმიმართების და სხვა საკითხები.

წიგნი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე შემეცნების თეორიის ფუნდამენტური პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფრისათვის.

რედაქტორი ე. კოდუა
რეცენზენტები: ვ. ერქომაიშვილი
ნ. კირვალიძე

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1985

0302020100
K
M 608 (06)-85

შესავალი

შემეცნება როგორც ფილოსოფიური პრობლემა

შემეცნება ამ სამყაროს გარკვეული ფაქტია. მას, ისევე როგორც სინამდვილის ნებისმიერ სხვა მოვლენას, ახსნა და გაგება სჭირდება. ფილოსოფიური ცოდნის იმ დარგს, რომელიც შემეცნების საკითხის საგანგებო თემატიზაციას ახდენს, შემეცნების თეორია ეწოდება. ამ-ტომ უაღრესად ზოგადი აზრგაგებით შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნე-ბის თეორია არის ადამიანური შემეცნების არსების ფილოსოფიური გააზრება, შემეცნების ფენომენზე ფილოსოფიური მოძღვრება ანუ შემეცნების ფილოსოფია.

შემეცნება ადამიანის არსებითი თავისებურებაა. ადამიანს, რო-გორც გონიერ არსებას, არ შეუძლია არ შეიმეცნოს. ჯერ კიდევ არის-ტოტელე აღნიშნავდა, რომ ადამიანი ბუნებით შემეცნებისაკენ ისწრაფ-ვის. ადამიანის ბუნებაში ჩადებულ ამ ღრმა მისწრაფებას, — გაიგოს ყველაფერი, რაც მასში და მის გარშემო ხდება, — ძველმა ბერძნებმა თავიანთ ენაზე ფილოსოფია უწოდეს. ამდენად, შემეცნება ადამიანის არსების, მისი კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის უაღრესად ფრაგმენტული და ყოვლისმომცველი მახასიათებელია: შემეცნება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გამჭვალავს და გაანწონის ადამიანის კულტურუ-ლი მოღვაწეობის ყველა სხვა სახეს, სინამდვილისადმი მის ყველა შე-საძლო მიმართებათა მთელ სისტემას. შემეცნება უბრალოდ ადამიანის არსების ერთ-ერთი გარკვეულობა და, მაშასადამე, ერთ-ერთი მოღვა-წეობა კი არ არის სხვა გარკვეულობათა და მოღვაწეობათა შორის, არამედ მისი არსების განმსაზღვრელი გარკვეულობა და ყველა დანარ-ჩენი მოღვაწეობისათვის გარეგადამწვდომი მოღვაწეობაა. როგორც ჩანს, დიდ გერმანელ ფილოსოფოსს ჰეგელს სწორედ ამან მისცა სა-

ფუძველი გამოეცხადებინა შემეცნება ადამიანური მოღვაწეობის ერთადერთ სახედ. ჰეგელის მიხედვით ადამიანის მიერ შექმნილი მთელი კულტურა, საერთოდ ყველაფერი, არის შემეცნება, ცოდნა, თვით რელიგიური რწმენაც შეფარული ცოდნაა. ცხადია, ჩვენთვის სრულიად მიუღებელია შემეცნების ჰეგელისეული აბსოლუტიზაციის იდეა, მაგრამ ერთი რამ უთუოდ უნდა აღინიშნოს: ჰეგელმა სწორად შეამჩნია შემეცნების განმსაზღვრელი და ფუნდამენტური მნიშვნელობა ადამიანის არსებისათვის. და მართლაც, ადამიანი იმეცნებს მაშინაც კი, როცა იგი საკუთრივ მეცნიერების სფეროში არ იმყოფება. ვარსკვლავებით მოჭედილ ცას უმზერს თუ სინამდვილეს პრაქტიკულად გარდაქმნის, მშვენიერების ჭვრეტით ტკბება თუ სიკეთეს სჩადის, — ადამიანი მეტნაკლებად ყოველთვის იმეცნებს.

რაკი ეს ასეა, წინამდებარე ნაშრომში ვეცდებით ვაჩვენოთ, რომ შემეცნების თეორია, როგორც შემეცნების ფენომენის ფილოსოფიური გააზრება, ადამიანზე ზოგადფილოსოფიური მოძღვრების შემადგენელი ნაწილია, და როგორც ასეთი, იგი ადამიანის არსების გარკვევის სამსახურში დგას. ამ მხრივ შემეცნების თეორია მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. რა არის ადამიანი როგორც შემმეცნებელი არსება, რაში მდგომარეობს შემეცნების საზრისი და საბოლოო მიზანდასახულობა, რა ადგილი უკავია საკუთრივ შემეცნებით მოღვაწეობას ადამიანის კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის მთლიან სტრუქტურაში? და ა. შ. — აი, წყება საკითხებისა, რომლებზეც შემეცნების თეორიამ უნდა უპასუხოს.

ძველმა ბერძნებმა შენიშნეს, რომ ფილოსოფოსობა, საერთოდ შემეცნება, გაკვირვებით იწყებაო. თავდაპირველად სინამდვილის საგნები და მოვლენები ადამიანის მაძიებელ ცნობიერებას წარმოუდგებოდა, როგორც იდუმალებით მოცული, საკვირველი და გასაოცარი. საერთოდ შემეცნება ალბათ იმით იწყება, რომ ადამიანებმა გაიოცეს და გაიკვირვეს ის გარემომცველი სამყარო, რომელიც მათი ცნობიერების წინაშე იდგა როგორც გამოცანა, საიდუმლოება. გაკვირვების შედეგად იწყეს ადამიანებმა სამყაროს საკვირველ მოვლენებზე დაკვირვება, მათი ფილოსოფიური განხილვა. სამყაროს ამ საოცარ და საკვირველ მოვლენათა რიცხვს მიეკუთვნება თვითონ შემეცნებაც.

ისმის კითხვა: პირველად სად და როდის დაიწყო შემეცნების ფენომენზე ადამიანის ფილოსოფიური დაფიქრება? შემეცნების ფენომე-

ნით ადამიანის დაინტერესების ისტორიულ ანალიზს უხსოვარ დროში გადავყავართ. შემეცნების თაობაზე ცალკეულ შეხედულებებს ჩვენ ეხვდებით ძველი სამყაროს ცივილიზებული ხალხების წინაფილოსოფიურ-მითოლოგიურ და რელიგიურ წარმოდგენებში. აქ იგი უაღრესად მისტიკურ ახსნას პოულობს. რაც შეეხება შემეცნების საგანგებო თემატიზაციას, მის ფილოსოფიურ გააზრებას, იგი აზროვნების გაცილებით უფრო გვიანდელ საფეხურზე ხდება.

თავდაპირველად ადამიანის გონება გარემომცველი სამყაროს ობიექტურ-სუბსტანციური ყოფიერების საკითხებით ინტერესდება. და ეს სრულიად გასაგებია: ჯერ სინამდვილის რეალურ შემეცნებას უნდა ეარსება, რომ შემდეგ მასზე ფილოსოფიური რეფლექსია ძომხდარიყო. ჯერ იყო შემეცნების ფაქტი, მერე — მისი ფილოსოფიური გააზრება. ისტორიულად ონტოლოგია წინ უსწრებს გნოსეოლოგიას.

ფილოსოფიური აზროვნების განსაზღვრულ საფეხურზე თვითონ შემეცნების ფენომენის გადაქცევა ადამიანის შემეცნებითი ინტერესის საგნად წარმოადგენდა დიდ შემობრუნებას, გარკვეულ გარდატეხას არა მხოლოდ ფილოსოფიის ისტორიაში, არამედ საერთოდ კაცობრიობის კულტურის ისტორიაში. ეს გარდატეხა მოასწავებდა შემობრუნებას ბუნების შემეცნებიდან ადამიანის თვითშემეცნებისაკენ. შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების თეორია და ადამიანისმცოდნეობა ფილოსოფიაში ერთდროულად წარმოიშვა. უფრო ზუსტად, ადამიანისმცოდნეობა სოკრატესთან წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა შემეცნების თეორიის სახით. ამიტომ, ჩვენი აზრით, შემთხვევითი არ ყოფილა ის გარემოება, რომ სოკრატეს მიერ შემეცნების პრობლემა დაისვა როგორც ეთიკური პრობლემა, როგორც ადამიანის ზნეობრივი არსების პრობლემა.

ისმის კითხვა: შემეცნების ფენომენს მხოლოდ შემეცნების თეორია შეისწავლის, თუ არსებობენ, აგრეთვე, სხვა მეცნიერებანი, რომლებიც ამ ფენომენის ბუნებას არკვევენ?

სხვა მეცნიერებებსო რომ ვამბობთ, უპირველეს ყოვლისა იგულისხმება სპეციალური მეცნიერებანი, განსაკუთრებით კი — ბუნებისმეცნიერებანი. თავისთავად ცხადია, რომ აღნიშნული მეცნიერებანი, რამდენადაც მათ საქმე აქვთ სინამდვილის შესატყვისი სფეროების კანონზომიერების კვლევასთან, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, რაღაცას გვეუბნებიან შემეცნების პროცესისა და მისი აუცილებელი შედეგის—

ცოდნის თაობაზე. თითოეული სპეციალური მეცნიერება ადამიანური შემეცნების განვითარების მეტად საინტერესო ისტორიას გადაგვიშლის. 1938 წელს აინშტაინის მიერ ლ. ინფელდის თანაავტორობით დაწერილ „ფიზიკის ევოლუციის“ პირველ (გერმანულ) ვარიანტს ჰქონდა სახელწოდება: „ფიზიკა, როგორც შემეცნების თავგადასავალი“. და მართლაც. სახელწოდების შესაბამისად, ამ წიგნში ფიზიკის ძირითადი ცნებებისა და იდეების ევოლუცია აინშტაინისათვის დამახასიათებელ თეორიულ-ფილოსოფიურ სტილშია განხილული და შემეცნების შესახებ მეტად საგულისხმო აზრებია გამოთქმული. ასევე უაღრესად საინტერესოა სპეციალურ მეცნიერებათა დიდი წარმომადგენლების ცალკეული შეხედულებები და მოსაზრებანი შემეცნების შესახებ. მიუხედავად ამისა, სპეციალურ მეცნიერებათა ეს მონაცემები თუ ცალკეულ მეცნიერთა შეხედულებანი არა თუ ვერ დააფუძნებს შემეცნების თეორიას, არამედ ისინი საერთოდ არ შემოვა შემეცნების თეორიაში: მათ, საუკეთესო შემთხვევაში, შემეცნებისთეორიულ დებულებათა მხოლოდ საილუსტრაციო მნიშვნელობა შეიძლება გააჩნდეთ. ამ თვალსაზრისით მით უფრო გაუგებარია საბჭოთა მეცნიერის ნ. მედვედევის მონოგრაფიის სახელწოდება: „ასახვის თეორია და მისი ბუნებისმეცნიერული დაფუძნება“, მაშინ როდესაც საქმის ვითარება სრულიად პირიქითაა. ცხადია, ბუნებისმეცნიერება ვერანაირად ვერ დააფუძნებს შემეცნების თეორიას, როგორც შემეცნებაზე ფილოსოფიურ მოძღვრებას. პირიქით, თუ გავითვალისწინებთ ცნობილ ლენინურ დებულებას, რომ ყოველი მეცნიერება არის გამოყენებითი ლოგიკა, სპეციალურმა მეცნიერებებმა ასეთი დაფუძნება შემეცნების თეორიიდან, ფილოსოფიურ-ლოგიკური ვითარებიდან უნდა მიიღონ.

ჩვენი აზრით, შემეცნება, უწინარეს ყოვლისა, არის ფილოსოფიური პრობლემა და მასზე ერთადერთ პრინციპულად შესაძლო ფილოსოფიურ მოძღვრებას შემეცნების თეორია წარმოადგენს.

რაში მდგომარეობს შემეცნება როგორც ფილოსოფიური პრობლემა?

ამ კითხვაზე რომ ვუპასუხოთ და ამასთანავე ჩვენს ბჭობაში მეტი სინათლე შემოვიტანოთ, საჭიროა მოკლედ შევეხოთ საკითხს: რაში მდგომარეობს საერთოდ ფილოსოფიური პრობლემის ბუნება და მისი

თავისებურებანი? რით განსხვავდება ფილოსოფიური პრობლემა სპეციალურ-მეცნიერული პრობლემისაგან? რა განსხვავებაა ფილოსოფიურ და სპეციალურ-მეცნიერულ შემეცნებას შორის?

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიური და სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნება სხვადასხვა ტიპისაა. ისინი როგორც საგანთა განხილვის მანერის, ისე, შესაბამისად, საკუთარი პრობლემის დასმის წესის თვალსაზრისით სრულიად სხვადასხვა განზომილებაში მოძრაობენ. ცხადია, რომ ამ განსხვავებაზე მითითება არ ნიშნავს მათი ერთიანობის უარყოფას.

პოზიტივიზმის უთუო დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ მან კარგად შეამჩნია ეს განსხვავება ტრადიციულ ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებას შორის, ამიტომ, საკუთარი მიზნებიდან გამოსულმა, მათი დაახლოება სცადა: პოზიტივიზმის მიხედვით, ამიერიდან ბოლო უნდა მოეღოს ცრურწმენას, რომ ფილოსოფია არის რაღაც განსაკუთრებული ტიპის შემეცნება. მას სინამდვილეში არც განსაკუთრებული საგანი გააჩნია და არც ამ საგნის გააზრების საკუთარი მეთოდი. ფილოსოფია უნდა ვიაზროთ როგორც, არც მეტი, არც ნაკლები, სპეციალურ-მეცნიერული ტიპის შემეცნება. რაც შეეხება ტრადიციული ფილოსოფიის პრობლემებს, ისინი არც მცდარია და არც ჭეშმარიტი, მათი არც ვერიფიკაცია შეიძლება და არც ფალსიფიკაცია. ერთი სიტყვით, ისინი საზრისის არმქონე ფსევდო პრობლემებია და, ამ აზრით, არც არიან პრობლემები. პოზიტივიზმის მიხედვით, ტრადიციული ფილოსოფიის პრობლემა სინამდვილეში არის არაპრობლემა.

საბოლოო ანგარიშით, პოზიტივიზმი ფილოსოფიის, როგორც განსაკუთრებული სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნებისაგან განსხვავებული, შემეცნების უარყოფამდე მიდის. მისი მტკიცებით, ფილოსოფია სპეციალურ-მეცნიერული ტიპის შემეცნებაა, რომლის მიზანია მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი. შესაბამისად, ფილოსოფიის პრობლემები მეცნიერების ლოგიკური (ენობრივი) პრობლემებია.

ამგვარ თვალსაზრისს რომ ავითარებს, პოზიტივიზმი იმთავითვე მცდარი და წინასწარაკვიატებული თეზისიდან გამოდის: ფილოსოფია უნდა იყოს სპეციალურ-მეცნიერული ტიპის შემეცნება. თავისთავად ცხადია, სპეციალურ-მეცნიერული აზროვნების პოზიციიდან კი საკუთრივ ფილოსოფიური პრობლემები ცრუდ, უსაზრისოდ, და, საბოლოოდ, არა-პრობლემებად გამოიყურებიან.

ფილოსოფიის რაობის გაგებაში მარქსიზმი იმ პრინციპული მნიშვნელობის დებულებიდან გამოდის, რომ ფილოსოფია განსაკუთრებული ტიპის მსოფლმხედველობრივი მეცნიერებაა, რომელსაც სინამდვილეში გააჩნია თავისი კვლევის ობიექტი და, რაც მთავარია, საგანთა აზროვნებითი განხილვის საკუთარი დიალექტიკური მეთოდი. ამბობენ ხოლმე, რომ განსხვავებით სპეციალური მეცნიერებებისაგან, რომლებიც სამყაროს ცალკეულ მხარეებს იკვლევენ, ფილოსოფია შეისწავლის სამყაროს, როგორც მთელს. როცა ამას ამბობენ, ამით არაფერს ღრმას და განსაკუთრებულს არ გვეუბნებიან: ჯერ ერთი იმიტომ, რომ სამყარო როგორც მთელი არ არსებობს ნაწილების მიღმა და მათ გარეშე და მეორეც — აქ საქმე მხოლოდ ობიექტს როდი შეეხება, არამედ ამ ობიექტის განხილვის საკუთრივ ფილოსოფიურ წესს. ფილოსოფიური შემეცნების თავისებურებას ქმნის არა მხოლოდ ის საგნები, რომლებიც ფილოსოფიამ უნდა შეისწავლოს, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, ამ საგანთა განხილვა-გააზრების საკუთრივ ფილოსოფიური სტილი. ამ თვალსაზრისით ფილოსოფიური შემეცნების საგანია საერთოდ ყველაფერი: დედამიწის ქანებიდან — მოცარტის მუსიკამდე, უმარტივესი მწერებიდან — სინდისის ფენომენამდე.

ფილოსოფიის პრობლემები საერთოდ ყოფიერების სასაზღვრო პრობლემებია, რის გამოც იგი არის მსოფლმხედველობრივი ხასიათის მეცნიერება. ჯერ კიდევ არისტოტელე ამიტომ ხედავდა „პირველი ფილოსოფიის“ ამოცანას არსებულის როგორც არსებულის პირველი მიზეზებისა და პრინციპების კვლევაში. ფილოსოფიამ პასუხი უნდა გასცეს უკანასკნელ „რატომ?“-ს. სპეციალური მეცნიერება, რამდენადაც იგი საკუთარ ფარგლებში რჩება, ვერ დადის ამ უკანასკნელ „რატომ?“-ზე, მსოფლმხედველობის სასაზღვრო საკითხებამდე და ისინი, ფაქტიურად, მისი შემეცნებითი თვალსაწიერის მიღმა რჩებიან. ვთქვათ, ბიოლოგია როგორც სპეციალური მეცნიერება იკვლევს მცენარეს, ცხოველს და ა. შ. მას, ცხადია, ასევე აინტერესებს საერთოდ სიცოცხლის ფენომენის არსება. მაგრამ საკითხი, თუ რატომ გამოვლინდა ერთი და ერთიანი ყოფიერება სიცოცხლისა და მისი კონკრეტული ფორმების სახით, — ეს ფილოსოფიური პრობლემაა და მასზე საბოლოო ანგარიშით ფილოსოფიამ უნდა უპასუხოს (ცხადია, ბიოლოგიურ მეცნიერებათა მონაცემების გათვალისწინებით).

ამრიგად, იმისათვის, რომ რომელიმე ბიოლოგიური ფენომენი,

ვთქვათ, ბროწეულის მცენარე პირველძირამდე და ამომწურავად იქნეს შემეცნებული, შემმეცნებელი ცნობიერების წინაშე დგება მთელი წყება კითხვებისა „რატომ?“ რატომ გამოვლინდა ერთი და ერთიანი ყოფიერება საერთოდ სიცოცხლის სახით, ხოლო ეს უკანასკნელი — მცენარეული ყოფიერების ფორმით, თავის მხრივ, მცენარეული ყოფიერება რატომ მოგვევლინა ბროწეულის მცენარის მოდუსში? კითხვის ამ ბოლო ნაწილზე პასუხი აუცილებლად გულისხმობს პირველ ნაწილზე პასუხს და იგი ბიოლოგიამ საბოლოო ანგარიშით ფილოსოფიისაგან უნდა მიიღოს.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმული შეიძლება შემდეგნაირად შევაჯამოთ: სპეციალურ-მეცნიერული პრობლემები — ეს ისეთი პრობლემებია, რომელთა დასმის წესში იმთავითვე ივარაუდება მათი პრინციპული გადაწყვეტადობის (თან საბოლოოდ და შედარებით ერთმნიშვნელოვნად) შესაძლებლობა. ამიტომ ე. წ. პრინციპულად გადაუწყვეტადი პრობლემა, — თუ ასეთი რამ საერთოდ არსებობს სპეციალურ მეცნიერებაში, — ან არასწორად დასმული პრობლემაა, ანდა საერთოდ არ ეკუთვნის ამ მეცნიერებას. ფილოსოფიური პრობლემები კი ისეთი პრობლემებია, რომელთა დასმის წესში იმთავითვე სრულიადაც არ იგულისხმება მათი პრინციპული გადაწყვეტადობის შესაძლებლობა (მით უფრო — საბოლოოდ და ერთმნიშვნელოვნად). როგორც ჩანს, ამას გულისხმობენ, როცა, ჩვეულებრივ, მათ აღნიშნავენ ე. წ. „მარადიული პრობლემების“ სახელწოდებით. ფილოსოფიის მიერ დასმული კითხვები ყოფიერების ფუნდამენტური კითხვებია, რომლებიც უეჭველად შეიცავენ გამოუვალ სიძნელეს და, ამ აზრით, აპორიულობას. ფილოსოფია გარკვეული აპორეტიკული აზროვნებაა. ყოველმა ეპოქამ თვითონ უნდა ნახოს გამოსავალი ამ სიძნელეებიდან მოცემული ეპოქის სოციალურ-ისტორიული და გონითი სიტუაციის თავისებურებათა გათვალისწინებით. ყოველმა ეპოქამ საკუთარი კულტურულ-ისტორიული დონის შესატყვისად უნდა გაიაზროს და გადაიაზროს ფილოსოფიური პრობლემები და მათი გადაწყვეტის შესაძლებლობანი. ამ აზრით ფილოსოფიური პრობლემები მართლაც „მარადიული პრობლემებია“.

ამ მარადიულ პრობლემათა რიცხვს მიეკუთვნება შემეცნების პრობლემა, — შემეცნება სწორედ როგორც ფილოსოფიური პრობლემა და საკუთრივ ფილოსოფიური განხილვის საგანი. რაში მდგომა-

რეობს შემეცნების როგორც ფილოსოფიური პრობლემის არსი? როგორც აღინიშნა, ყველა მეცნიერება მეტნაკლებად შემეცნებას ეხება. ყოველი სპეციალური მეცნიერება ადამიანური შემეცნების თავისებური თავგადასავალია. მაგრამ არც ერთი მათგანი, — და ესეც უკვე აღინიშნა, აქ მხოლოდ ვიმეორებთ, — არ იკვლევს შემეცნებას როგორც ფილოსოფიურ პრობლემას. რა არის შემეცნება, რა ადგილი უკავია შემეცნების ფენომენს უნივერსალური ყოფიერების ონტოლოგიურ სტრუქტურაში? — აი, შემეცნების ძირითადი პრობლემა, რომელზეც ფილოსოფიურ მოძღვრებას შემეცნების თეორია წარმოადგენს. ამ პრობლემის და მისგან გამომდინარე სხვა საკითხების განხილვისას შემეცნებია თეორიამ არაფერი არ უნდა შემოიტანოს ისეთი, რაც საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნების წიაღიდან არ გამომდინარეობს და რასაც საკუთრივ შემეცნებისთეორიული სტატუსი არ გააჩნია. ამ მხრივ ნიუტონის ცნობილ გაფრთხილებას: „ფიზიკავ, ერიდე მეტაფიზიკას!“ — საპირისპირო შინაარსი უნდა მიეცეს — „მეტაფიზიკავ, ერიდე ფიზიკას!“.

ზემონათქვამიდან გამომდინარე, შემეცნების თეორია არ დაიყვანება ცოდნის თეორიაზე, მით უფრო, მეცნიერების თეორიაზე — მეცნიერული შემეცნების ლოგიკასა და მეთოდოლოგიაზე. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ნაწილია შემეცნების თეორიისა და არა მთელი შემეცნების თეორია. შემეცნების თეორია არ არის მხოლოდ მეცნიერული კვლევის ტექნიკაზე მოძღვრება, და ამ აზრით, ტექნოლოგიური, შემეცნების რეალური პროცესის მიმდინარეობის ნორმების დამდგენი დისციპლინა. შემეცნების თეორიამ უნდა გვითხრას, რა არის ადამიანური შემეცნების ფენომენის არსება. ამას წინასწარ იმიტომ გავხაზავთ, რომ სპეციალურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არცთუ ისე იშვიათად ადგილი აქვს შემეცნების თეორიის ამოცანების უმართებულო დავიწყებას.

შემეცნებაზე ფილოსოფიური მოძღვრების მსოფლმხედველობრივი და მეთოდოლოგიური საკითხების ყოველმხრივი ანალიზი აუცილებლად მოითხოვს შემეცნებისთეორიული აზროვნების განვითარების ისტორიულ ანალიზს. გნოსეოლოგიის ისტორია წარმოადგენს განსხვავებულ თვალსაზრისთა, შეხედულებათა, იდეათა, საბოლოო შედეგით, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ასპარეზს. ფიზიკის ისტორიის მიმართ მის უდიდეს წარმომადგენელს აინშტაინს უთქვამს: „დრა-

მაა, იდეების დრამაო!“ ეს სიტყვები ზედმიწევნით მიეყენება გნოსეოლოგიის ისტორიასაც: იგი იდეათა ბრძოლის ნამდვილ დრამას წარმოადგენს. ამიტომ წინამდებარე ნაშრომი შეიცავს განსახილველი პრობლემების ვრცელ ისტორიულ-ფილოსოფიურ ანალიზს.

აღსანიშნავია, რომ საბჭოთა პერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ადრინდელმა წარმომადგენლებმა, პირველ რიგში შ. ნუცუბიძემ და მისმა მოწაფეებმა ჩვენში, საქართველოში, შექმნეს საკუთრივ შემეცნების თეორიის პრობლემატიკის კვლევის სოლიდური კულტურა და საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი დონე. წინამდებარე ნაშრომში, შეძლებისდაგვარად, ნაცადია ამ ტრადიციებისა და მათ მიერ მოპოვებული ყველა ძირითადი დასკვნის გათვალისწინება.

რა არის შემეცნება, როგორ არის შესაძლებელი შემეცნების თეორია, როდის წარმოიშვა იგი და რა ამოცანებს ისახავს, რაში მდგომარეობს მარქსიზმის მიერ შემეცნების თეორიაში მოხდენილი გადატრიალების არსი, რა არის შემეცნების მსოფლმხედველობრივი მოდელი, რაში მდგომარეობს შემეცნების საზრისი და როგორ გაიგებოდა ის ფილოსოფიის ისტორიაში, რა არის შემეცნების სუბიექტი და რა დამოკიდებულებაშია შემეცნება და ენა, ბოლოს, რა ადგილი უკავია შემეცნების ფენომენს ადამიანის ყოფიერებაში, — აი შემეცნების თეორიის მსოფლმხედველობრივი და მეთოდოლოგიური ხასიათის საკითხები, რომელთა განხილვის მოკრძალებულ ცდას წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს.

თავი I

შემეცნების თეორიის მსოფლმხედველობრივი და მეთოდოლოგიური წანამძღვრები

1. შემეცნების თეორიის შესაძლებლობის საკითხი

როგორც ცნობილია, ისტორიულად შემეცნების თეორია ფილოსოფიური ცოდნის სისტემის უფრო მტკიცე და სანდო საფუძველზე აგების შინაგანი მოთხოვნილებიდან წარმოიშვა. ამ მხრივ იგი, ისევე როგორც ყველა სხვა დისციპლინა, ბერძნული ანტიკურობის პირმშოა. და მიუხედავად ამისა, შემეცნების თეორია როგორც ფილოსოფიური ახრის შედარებით დამოუკიდებელი მიმართულება, როგორც შემეცნების ფაქტის საგანგებო თემატიზაცია და მასზე ფილოსოფიური რეფლექსია, უდავოდ, ახალი დროის აზროვნების მონაპოვარია. ახალი დროის ევროპული ფილოსოფია, საყოველთაო აღიარებით, გნოსეოლოგიური და მეთოდოლოგიური ხასიათის პრობლემების წინ წამოწევითა და მათზე საგანგებო აპელირებით ხასიათდება. მართალია, ტერმინი „შემეცნების თეორია“ შედარებით ახალი წარმოშობისაა, სახელდობრ, იგი მე-19 საუკუნეში დიდი იდეალისტური სისტემების მსხვრევის შედეგად აღმოცენდა (გნოსეოლოგიის ისტორიის მკვლევრები ამ ტერმინის შემოტანას შოტლანდიელი სწავლულისა და ფილოსოფოსის ჯონ ფერერის სახელთან აკავშირებენ, ზუსტ თარიღად კი 1854 წელს ასახელებენ) [1], მაგრამ ახალი დროის ფილოსოფიის მთელი განვითარება, როგორც უკვე აღინიშნა, დეკარტედან და ინგლისელი ემპირისტებიდან მოკიდებული საფუძველშივე, არსებითად, შემეცნების თეორიული დაფუძნებისაკენ იყო მიმართული. უკვე ჯონ ლოკი სრულიად გარკვეულად აყენებს საკითხს იმის შესახებ, შესაძლებელია თუ არა

[1] Философская энциклопедия, т. 5, ст. — «Теория познания».

საერთოდ შემეცნება, და პრინციპულად მოითხოვს, რომ მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური პრობლემების განხილვას წინ უძღოდეს ადამიანის გონების შესწავლა, მისი შემეცნებითი უნარების გამოკვლევა. „ლოკის როგორც ფილოსოფოსის მნიშვნელობა, — სამართლიანად აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, — პირველ რიგში გამოიხატება იმაში, რომ მან ფილოსოფიური საკითხების განხილვისას შემეცნების თეორია პირველ ადგილზე დააყენა“ [2].

აქედან მოკიდებული შემეცნების თეორიამ ფილოსოფიური ცოდნის სისტემაში განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა: იგი ფილოსოფიის უწინარეს და უმთავრეს განყოფილებად გამოცხადდა, რითაც საბოლოოდ დაკანონდა გნოსეოლოგიის უპირატესობა ონტოლოგიის წინაშე.

ეს გაბატონებული მდგომარეობა შემეცნების თეორიას საბოლოოდ კანტმა დაუმკვიდრა იმით, რომ იგი ტრადიციული მეტაფიზიკის ადგილზე დააყენა. კანტის აზრით, ამიერიდან ონტოლოგიის ამაყი სახელი უნდა შეიცვალოს წმინდა განსჯის უბრალო ანალიტიკის მოკრძალებული სახელით [3].

შემეცნების თეორიამ თავისი გაბატონებული მდგომარეობა საკმაოდ დიდხანს შეინარჩუნა. ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებამდე, როგორც ო. ბოლნოვი აღნიშნავს, შემეცნების თეორია, ლოგიკასთან ერთად აღებული, ჯერ ისევ განიხილებოდა ფილოსოფიის აუცილებელ შესავლად, იმ საფუძვლად, რომლისგანაც ფილოსოფიური ცოდნის სისტემის ყველა სხვა დარგი გამომდინარეობს. ამიტომაც დასავლეთ ევროპის უნივერსიტეტების სასწავლო გეგმებსა თუ სალექციო მონახაზებში მას განსაკუთრებით გამორჩეული და ფართო ადგილი ეჭირა. შემეცნების თეორია გვეელინებოდა ფილოსოფიის შესწავლის აუცილებელ შესავლად, ზოგიერთს კი მთელი ფილოსოფია პრაქტიკულად მასზე დაყავდა. ყოველ შემთხვევაში, აქ ხედავდნენ მისი უმთავრესი საკითხების გადაწყვეტის შესაძლებლობას. იწერებოდა სხვადასხვა ტიპის პროპედევტიკული კურსები ფილოსოფიაში, ე. წ. ფილოსოფიის შესავალი, რომლის პირველ ნაწილად, როგორც წესი, შემეცნების თეორია იყო მიჩნეული.

---

[2] კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1969, გვ. 151.

[3] Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, М., 1964, с. 305.

მაგრამ სულ მალე მოხდა ისე, რომ შემეცნების თეორიამ თანდათანობით დაკარგა თავისი გაბატონებული მდგომარეობა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. იგი, წარსულში ტროას დედოფლის ჰეკუბეს დარად დიდების შარავანდედით მოსილი, ახლა სრულიად უგულებელყოფილი აღმოჩნდა. უახლეს და თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ჭეშმარიტად „ჯვაროსნული ლაშქრობა“ მოეწყო ტრადიციული შემეცნების თეორიის წინააღმდეგ. სრულიად განსხვავებულმა მიმართულებებმა გასაოცარი ერთსულოვნება გამოიჩინეს მის უარყოფაში. შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციულ შემეცნების თეორიას ისეთივე ბედი ეწია თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, როგორი ბედიც ტრადიციულ მეტაფიზიკას ერგო წილად კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში.

რაში მდგომარეობდა ტრადიციული შემეცნების თეორიის ძირითადი მიზანდასახულობა?

ტრადიციული შემეცნებისთეორიული აზროვნების მსოფლმხედველობრივი პოზიცია არსებითად იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი ცდილობდა შემეცნების გამართლებას, მის თეორიულ დაფუძნებას ონტოლოგიის გარეშე, წმინდა შემეცნებისთეორიული რესურსებით. შემეცნებისადმი ამგვარი მიდგომიდან გამომდინარე, შემეცნების თეორია უნდა წარმომდგარიყო თავის თავზე დაფუძნებულ ავტონომიურ სისტემად. კანტამდელი გნოსეოლოგიის მთელმა განვითარებამ მის ორიენტაციით — როგორც რაციონალისტურ, ისე ემპირისტულ — ვარიანტში საკმაოდ ცხადყო აღნიშნული შემეცნებისთეორიული განწყობის საფუძველზე შემეცნების გამართლებისა და, შესატყვისად, შემეცნების თეორიის მკვიდრი შენობის აგების შეუძლებლობა. დეკარტე შემეცნების ურყევ საწყისს, ე. წ. „არქიმედეს საყრდენს“, ეძებდა და ასეთად ჩვენი აზროვნების შინაგან სიცხადეს მიიჩნევდა, რომელიც cogito-ს ცნობილ პრინციპებშია გამოხატული. მაგრამ მან ვერაფრით ვერ იპოვა ჩვენი თვითცნობიერების უეჭველი ფაქტიდან ონტიურ რეალობაზე გადასასვლელი ხიდი და ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის პრინციპის აღიარებამდე მივიდა. ამასთან დაკავშირებით იხუმრა შემდეგ ვ. დილთაიმ: დეკარტედან იწყებაო ხიდის გადება („Seit Dekartes ist man am Brücken schlagen“)[4]. ასე წარმოიშვა შემეცნების თეორიაში იმანენ-

[4] W. Dilthey, Briefwechsel mit dem Grafen P. Lorek von Wartenburg, Halle a. d. Saale, 1923. S. 55.

ტურისა და ტრანსცენდენტურის ურთიერთობის პრობლემა. დეკარტისეული რაციონალიზმის ლოგიკური განვითარება ლაიბნიცის პრესტაბელური ჰარმონიის თეორიით დასრულდა.

თავის მხრივ კლასიკური ემპირიზმი შემეცნებას ცდაზე აფუძნებდა, რომელიც აქ გაიგება როგორც ჩვენი უშუალო მარტივი შთაბეჭდილებებისა და აღქმების ერთობლიობა. ამ პრინციპის თანმიმდევრული განვითარებაც საბოლოოდ ბერკლის სოლიფსიზმამდე და იუმის აგნოსტიციზმამდე მივიდა.

ამრიგად, როგორც რაციონალიზმმა, ისე ემპირიზმმა შემმეცნებელი ცნობიერება თავის თავში ჩაკეტა და ყოველგვარი გზა მოუკრა რეალური ყოფიერების სფეროში გასაელელად. ვერც პირველმა და ვერც მეორემ ვერ გაამართლა შემეცნება, ვერ მოგვცა მისი თეორიული დაფუძნება. მთელი კანტამდელი შემეცნებისთეორიული აზროვნება, თუ შეიძლება ასე ითქვას. მოძრაობდა ემპირიზმისა და რაციონალიზმის სქილასა და ჭარიბდას შორის. კანტი შეეცადა, მათი ორგანული სინთეზი მოეხდინა თავის თეორიულ ფილოსოფიაში, მაგრამ ისე, რომ შემეცნების თეორიის უონტოლოგიოდ აგების ტრადიციული მსოფლმხედველობრივი პოზიცია ძალაში დატოვა. უფრო ზუსტად, კანტმა შემეცნების თეორია მიიჩნია ერთადერთ ლოგიკურად შესაძლო ონტოლოგიად.

თუმცა ტრადიციული შემეცნებისთეორიული პოზიციის კრიტიკა შოპენჰაუერიდან, უფრო ინტენსიურად კი ნიცშედან იწყება, მაგრამ პირველი მოაზროვნე, რომელმაც შემეცნების ავტონომიური დაფუძნების არაებით ნაკლოვანებებზე მიუთითა, ჰეგელი იყო. ჰეგელს პირველ რიგში მხედველობაში აქვს შემეცნების თეორია. კანტის თეორიული ფილოსოფიის სახით, რომლის მიზანი იყო შემეცნების უნარის გამოკვლევა, მისი შესაძლებლობებისა და საზღვრების დადგენა. ჰეგელის აზრით, შემეცნების უნარის, აზროვნების ფორმების წინასწარი გამოკვლევა მათ გამოყენებამდე, თავისთავად, სრულიად ბუნებრივი და კანონიერი მოთხოვნაა. მაგრამ ასეთი ტიპის კვლევა გარკვეულ გაუგებრობასაც შეიცავს. ვინაიდან შემეცნების უნარის გამოკვლევაც ხომ შემეცნებაა, გამოდის, რომ შემეცნების თეორია მანამდე იყენებს შემეცნებას, სანამ მას გაამართლებდეს. ამიტომ შემეცნების თეორიის ამგვარ ამოცანას ჰეგელი ადარებს ახირებული სქოლასტიკოსის იმ განზრახვას, რომელიც წყალში ჩაუსველელად ცურვის შესწავლას ლა-

მობდა. „მაშასადამე, დაასკვნის ჰეგელი, აზროვნების ფორმების მოქმედება და მათი კრიტიკა შემეცნებაში უნდა შეერთდნენ“ [5]. ჰეგელის მიხედვით აზროვნების ფორმების განხილვა და მათი მოქმედება სხვადასხვა სიბრტყეზე მიმდინარე პროცესები კი არ არიან, არამედ ისინი ერთიანია და ამ ერთიანობის შინაგან ფორმას დიალექტიკა წარმოადგენს.

ჰეგელის იდეალისტური სისტემის კრახის შემდეგ ნეოკანტიანელებმა ლიბმანის ცნობილი მოწოდებისდა კვალად — „უკან — კანტისაკენ!“ — კვლავ სცადეს კანტის თეორიულ ფილოსოფიაზე დამყარებით შემეცნების ხელახალი დაფუძნება. ამ მხრივ ყველაზე სერიოზულ ცდას რიკერტის შემეცნების თეორია წარმოადგენდა [6]. რიკერტმა სრულიად რეალისტურ ნიადაგზე იკვლია სუბიექტისა და ობიექტის, იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის გნოსეოლოგიური ურთიერთმიმართების პრობლემა და საბოლოოდ შემეცნების თეორიული გამართლების შეუძლებლობის აღიარებამდე მივიდა. შემეცნების საგნის პრობლემის უაღრესად სკრუპულოზური და ღრმა კვლევის შედეგად რიკერტი ასკვნიდა, რომ, როგორც ჩანს, თეორიული რეფლექსია არ არის მოწოდებული დაასაბუთოს შემეცნების შესაძლებლობა, ვინაიდან მას იმანენტური და ტრანსცენდენტური მუდამ გათიშულობაში ეძლევა: თეორიულ რეფლექსიას მუდამ ეძლევა ან შემეცნება საგნის გარეშე, ან, პირიქით, საგანი შემეცნების გარეშე, მაშინ როდესაც შემეცნების თეორიის ძირითად ამოცანას მათი ერთიანობის დასაბუთება შეადგენს. საბოლოოდ რიკერტი შემეცნების თეორიაში „არათეორიული“ მომენტის შემოტანის საჭიროების აღიარებამდე მივიდა [7].

განსაკუთრებით საგულისხმოა ის გარემოება, რომ გნოსეოლოგიდან ონტოლოგიის სფეროში გასვლის მოთხოვნილება თვითონ ნეოკანტიანური შემეცნების თეორიის წიაღში აღმოცენდა. ამ მხრივ შემობრუნების პუნქტად შეიძლება მივიჩნიოთ ნიკოლაი ჰარტმანი, რომელმაც შემეცნება განსაზღვრა როგორც „ყოფიერებასთან მიმართება“ (Seinverhältnis) და ამის შესაბამისად შემეცნების თეორიის რო-

---

[5] ჰეგელი. ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 123.

[6] Риккерт. Предмет познания. Киев, 1904.

[7] Бакрадзе К. С., Избр. филос. труды, т. III. Тб., 1973, с. 251.

გორც „შემეცნების მეტაფიზიკის“ უფრო ღრმა დაფუძნებას შეეცადა[8].

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას საბოლოოდ გაუტყდა გული შემეცნების თეორიაზე და დაკარგა იმედი შემეცნების ფილოსოფიური დაფუძნებისა. აზროვნების შემეცნებისთეორიული მოღვაწეობა ყოველად უქმ, უნაყოფო საქმიანობად, „სიზიფეს შრომად“ იქნა მიჩნეული, რადგან იგი ვერასოდეს ვერ წყვეტდა თავის ძირითად ამოცანას, ვერ იძლეოდა რაიმე რეალურ შედეგებს შემეცნების თეორიული გამართლების გზაზე და, შესაბამისად, ვერასოდეს ვერ აღწევდა თავის საბოლოო მიზანს. ამის გამო შემეცნების თეორიას ან უარი უნდა ეთქვა თავის არსებობაზე, ან რადიკალურად შეეცვალა ძველი მსოფლმხედველობრივი პოზიცია შემეცნების ფენომენის თავისი თავიდან ახსნისა.

ახალი გნოსეოლოგიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი და ჰერმენევტიკული შემეცნების თეორიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ოტო ფრიდრიხ ბოლნოვი თავის წიგნში „შემეცნების ფილოსოფია“ ჩამოთვლის იმ თვალსაზრისებს უახლეს და თანამედროვე ფილოსოფიაში, რომელთაც უარი უთხრეს ტრადიციულ შემეცნების თეორიას, მისი კვლევის მეთოდსა და გამოსავალ პრინციპებს[9]. მისი აზრით, ეს ის თვალსაზრისებია, რომელთაც დაანგრიეს ტრადიციული შემეცნების თეორია და ნიადაგი მოამზადეს თანამედროვე შემეცნების თეორიის ახალ საწყისებზე აგებისათვის. მათ ცხადი გახადეს, რომ შემეცნებისთეორიული აზროვნება სრულიად ახალ განსომიერებაში უნდა იქნეს გაყენებული.

ბოლნოვი პირველ რიგში ასახელებს „სიცოცხლის ფილოსოფიას“ და მისგან გამომდინარე შემეცნებისთეორიულ პოზიციას, რომლის მიხედვითაც ადამიანის თეორიულ-შემეცნებითი მოღვაწეობა თავის თავს კი არ ემყარება და, ამ აზრით, ავტონომიური კი არ არის, არამედ სიცოცხლის აქტივობისაგან (aus dem handelnden Leben) წარმოსდგება და მისგან გაიგება. ჯერ კიდევ ბერგსონმა აღნიშნა, რომ ჩვენი ცნებები ჩვენი პრაქტიკული მოქმედების, რეალურ-ცხოვრები-

---

[8] ამის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. გ. ლეონიძე — ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა“, თბ., 1967

[9] O. Bollnow. Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart, 1970.

სეული მოღვაწეობის ყალიბებშიაო გამოკვეთილი და ამის შესაბამისად ადამიანი განსაზღვრა როგორც homo faber-ი. ეს აზრი შემდეგ უფრო ღრმად და რელიეფურად ჰაიდეგერმა განავითარა. ბოლნოვი, აგრეთვე, მიუთითებს გერმანული აზროვნების ნიადაგზე დამუშავებულ გაგების დილთაისეულ თეორიაზე. რომლის თანახმადაც, ბუნებისმეტყველური ახსნის მეთოდისაგან განსხვავებით, გონის მეცნიერებანი ემყარებიან გაგების სპეციფიკურ მეთოდს. ჰაიდეგერმა გაგების ეს მეთოდი გონისმეცნიერებათა ვიწრო სფეროდან მთლიანად ადამიანურ შემეცნებაზე გაავრცელა და მის ყველა სახეს მიუყენა. ბოლნოვის აზრით, დილთაიმ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ადამიანი მუდამ ცხოვრობს სამყაროში და მას, როგორც ასეთს. ყოველთვის აქვს ამ სამყაროს გარკვეული გაგება (Der Mensch lebt schon immer in einer verstandenen Welt). ამიტომ არ არსებობს შემეცნების ნულოვანი პუნქტი, აბსოლუტური საწყისი, რაღაც არქიმედეს საყრდენი წერტილი. რომელსაც, როგორც დავინახეთ, ტრადიციული შემეცნების თეორია ასე გულუბრყოლდგინებით, მაგრამ ამაოდ ეძებდა. თუ შეიძლება ასე ითქვას, შემეცნება უკვე დაწყებულია, ადამიანი მუდამ ცხოვრობს უკვე გაგებულ სამყაროში (verstandenen Welt) და შემეცნების თეორიულ რეფლექსიასაც იგი ასეთნაირად ეძლევა. ბოლნოვი დაასკვნის, რომ შემეცნებისადმი ჰერმენევტიკული მიდგომით დილთაიმ ნიადაგი გამოაცალა შემეცნების უწყვეტ განვითარებას, აგების ტრადიციულ მისწრაფებას[10].

ამ შეხედულებებთან ახლოს დგას ამერიკული პრაგმატიზმის, კერძოდ, დიუის თვალსაზრისიც, ბოლნოვი მიუთითებს აგრეთვე ბავშვებისა და ე. წ. პრიმიტიული ხალხების წინა და გარეშე რაციონალური აზროვნების ფორმების. ასევე, საერთოდ მაგიური და მითიური აზროვნების შესწავლის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე თანამედროვე შემეცნების თეორიისათვის. ეს უკანასკნელი აუცილებლად მიიჩნევს ყველა ამ მონაცემის შემეცნების საფუძველში შეტანას. როგორც ეს კარგად აჩვენა კასირერმა ფართო ცდისეულ მასალაზე დამყარებით. აგრეთვე, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ენათმეცნიერებისა და ენის ფილოსოფიის კვლევის შედეგების გათვალისწინებას. ამ მხრივ შემეცნების თეორიისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ის ლინგვისტური კონცეფციები, რომლებიც აზროვნებისა და შემეცნების ენასთან

---

[10] ბ ო ლ ნ ო ვ ი, დასახ. ნაშ., გვ. 10.

განუყოფელ ერთიანობას აღიარებენ. ბოლნოვი ასახელებს უორფ-ს „ლინგვისტური ფარდობითობის“ ჰიპოთეზას, რომლის მიხედვითაც ყოველ ენაში გარე სამყარო თავისებურად არის აღქმული და განსწევრებული. უფრო ადრე ენის ამგვარ ბუნებას ჰუმბოლდტმა მიაქცია ყურადღება.

ამ თვალსაზრისთა შორის ბოლნოვი ასახელებს მარქსიზმსაც და მას შემეცნების უაღრესად ღრმა დაფუძნებას უწოდებს. მისი აზრით, მარქსისტული ფილოსოფიაც ტრადიციული გნოსეოლოგიური მოდელის უარყოფისა და შემეცნების ახლებური დაფუძნების პოზიციაზე დგას. ეს პოზიცია კი გამოიხატება გონითი სამყაროს დაყვანაში მწარმოებელ ადამიანთა სამეურნეო-ეკონომიკურ ურთიერთობებზე. როცა მარქსი განმარტავს: „ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს ცხოვრებას, არამედ ცხოვრება განსაზღვრავს ცნობიერებას“, — ამით, დაასკვნის ბოლნოვი, იგი უარყოფს თავის თავზე დამყარებულ ცნობიერებას და, შესატყვისად, უწინამძღვრო შემეცნების შესაძლებლობას [11]. ტრადიციული შემეცნებისთეორიული აზროვნების მოდელის მსხვრევის და აზროვნების ახალი სტილის დამკვიდრების საქმეში ბოლნოვი დიდ როლს ანიჭებს ფროიდის მოძღვრებას არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შესახებ. მართალია, ფროიდიზმის დაკავშირება შემეცნებას თეორიასთან. ერთი შეხედვით, ერთობ უცნაური ჩანს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ისიც ცხადია, რომ მისმა ფსიქოანალიზური კვლევის მეთოდმა უდიდესი გავლენა მოახდინა თანამედროვე ბურჟუაზიული აზროვნების ყველა უბანზე. მათ შორის, ცხადია, შემეცნების თეორიაზეც. მაინც რაში მდგომარეობს ფროიდიზმის ამ მიმხიდველი ზეგავლენის ახსნა? საქმე ისაა, რომ ფროიდმა მის მიერ შექმნილი კვლევის ახლებური მეთოდის მეოხებით სრულიად სხვა კალაპოტში ჩაყუნა თანამედროვე ბურჟუაზიული აზროვნება. მან ადამიანის სულიერი ცხოვრებისა და მისი შექმნილი კულტურის უაღრესად ღრმა და არქაული შრეების გამომჟღავნება სცადა. მით უმეტეს, რომ მის მიერ შექმნილი ფსიქოანალიზის მეთოდი იძლეოდა ამის შესაძლებლობას. რაციონალიზმზე დამყარებული უწინდელი იდეალისტური ფილოსოფია, კლასიკური განმანათლებლობის ტრადიციისამებრ, არა თუ რაიმე სერიოზულ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა ამგვარი ტიპის კვლევას, არამედ ქედმაღლურად და, ასე ვთქვათ, გარკვეული ცინიზმითაც კი უყურებ-

[11] ბოლნოვი, დასახ. ნაშ., გვ. 11.

და მას. რაც მთავარია, ფროიდმა აჩვენა, რომ ცნობიერება თავისი თავიდან ვერ აიხსნება და ვერ გაიგება: იგი უფრო ღრმა საფუძვლებზე უნდა იქნეს დაყვანილი და რედუქცირებული. რედუქციონიზმი საერთოდ, თანამედროვე ბურჟუაზიული აზროვნების ნიშანდობლივი თავისებურებაა. კარგად შენიშნა პ. რიკერმა, ტრადიციული ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, რომელიც ყოველივეს ცნობიერებაზე დაყვანას, „ცნობიერებაზე რედუქციას“ ახდენდა, ფროიდი თვითონ „ცნობიერების რედუქციას“ ახდენს. ფროიდის აზრით, არა თუ სინამდვილის ფაქტები ვერ აიხსნებიან ცნობიერებით და ცნობიერებიდან, არამედ თვითონ ცნობიერების ფენომენები ვერ გაიგებიან ცნობიერებიდან. ეს უკანასკნელი ამხსნელი კი არ არის, არამედ იგი თვითონ ახსნილი უნდა იქნეს. ცნობიერების ამხსნელი საფუძველი არაცნობიერის სფეროში ძევს. ამით ფროიდმა სათავე დაუდო სულიერი ცხოვრების წარმონაქმნებისა და საერთოდ კულტურის ისტორიის ე. წ. „არქეოლოგიური“ ტიპის კვლევას.

როგორც ჩანს, ამან მისცა საბაბი ერიხ ფრომს ცნობიერების თაობაზე მარქსის და ფროიდის თვალსაზრისების უმართებულო დაახლოებისა [12]. ორივესათვის, ფრომის აზრით, ცნობიერება წარმოადგენს „იდეოლოგიასა და რაციონალიზაციას“, ამდენად იგი „ყალბი“ ცნობიერებაა. ამიტომ ფროიდი არაცნობიერში ეძებს ცნობიერების ნამდვილ საფუძველს, მარქსი კი — ადამიანთა სახოგადოებრივ ორგანიზაციაში, მათი ცხოვრების რეალურ-ისტორიულ პროცესში, რომლის დამახინჯებულ უკუფენას ცნობიერება წარმოადგენს. მასში, როგორც camera obscura-ში ცხოვრების რეალური სინამდვილე თავდაყირაა დაყენებული. ამიტომ, ფრომის აზრით, ფროიდის მოთხოვნა, არსებითად იგივეა, რაც მარქსისა — ადამიანი განხილულ იქნეს არა იმის მიხედვით, თუ რას ფიქრობს იგი თავის თავზე, არამედ მისი რეალური ცხოვრების მიხედვით.

ამ თვალსაზრისებს შორის ო. ბოლნოვი რატომღაც არ ასახელებს უახლეს და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისეთ გავლენიან მიმდინარეობას როგორიცაა პოზიტივიზმი, რომელმაც, თავისი წარმოშობიდან დღემდე, იდეური ევოლუციის უაღრესად რთული გზა განვლო. ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ პოზიტივისტური ეპისტემოლოგია ყველაზე მეტად დარჩა ტრადიციული შემეცნების თეორიის ერთ-

[12] Erich Fromm, Marx's concept of man, New York, 1976, p. 21.

გული. მიუხედავად ამისა, მანაც უარი თქვა ძველ გნოსეოლოგიურ პოზიციაზე. პოზიტივიზმმა უარყო საერთოდ ადამიანური შემეცნების თეორიული დაფუძნების შესაძლებლობა და იგი მხოლოდ მეცნიერული შემეცნებით შემოსაზღვრა. შესაბამისად, შემეცნების თეორია მეცნიერების თეორიაზე — მეცნიერული შემეცნების ლოგიკისა და მეთოდოლოგიის პრობლემატიკაზე დაიყვანა. ლოგიკური პოზიტივიზმი ეპისტემოლოგიური მოღვაწეობის ამოცანას მეცნიერების (უპირატესად საბუნებისმეტყველო მეცნიერების) ფორმალიზებული ენის ლოგიკურ ანალიზში ხედავს [13].

დასასრულ, არ შეიძლება არ მივუთითოთ ლ. ნელსონზე, რომელმაც ტრადიციული შემეცნების თეორიის წინააღმდეგ სერიოზული არგუმენტები წამოაყენა. ლ. ნელსონი ბოლონიის საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესზე (1911 წელი) წაკითხულ მოხსენებაში სათაურით — „შემეცნების თეორიის უარყოფა" — ჰეშმარიტების საყოველთაო და ობიექტურად მნიშვნელადი კრიტერიუმების თეორიულად დადგენის შეუძლებლობას ასაბუთებდა და აქედან თვითონ შემეცნების თეორიის შეუძლებლობაზე ასკვნიდა [14].

როგორც ამ უაღრესად ზოგადი და მოკლე მიმოხილვიდან დავინახეთ, უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თითქმის ყველა მიმართულებამ საოცარი ერთსულოვნებითა და გულმოდგინებით უარყო ტრადიციული შემეცნების თეორია, მისი მეთოდი და გამოსავალი პრინციპები. მაგრამ მან ვერ შეძლო მისი ახლებური დაფუძნება. პირველი მარქსიზმი იყო, რომელმაც ტრადიციული შემეცნებისთეორიული აზროვნების არსებით ხარვეზებზე მიუთითა და მისი მსოფლმხედველობრივი პოზიციის რადიკალური შეცვლის მოთხოვნა წამოაყენა. ამ ნიადაგზე შემეცნება პირველად იქნა მეცნიერულად დაფუძნებული და, შესაბამისად, შემეცნების თეორია უაღრესად მწყობრ მეცნიერულ სისტემად წარმოდგენილი.

მაგრამ ვიდრე ამას უფრო კონკრეტულად შევეხებოდეთ, საჭიროა გავერკვეთ მარქსიზმის მიერ საერთოდ ფილოსოფიაში და საკუთრივ შემეცნების თეორიაში მოხდენილ გადატრიალების არსში.

---

[13] ვ. ერჭომაიშვილი, ლოგიკური პოზიტივიზმი, თბ., 1974, გვ. 41—42.

[14] Л. Нельсон, Невозможность теории познания, в сб.: «Новые идеи в философии», 1913, № 5.

2. შემეცნების თეორიაში მარქსიზმის მიერ მოხდენილი გადატრიალების არსი

თუმცა უკვე აღვნიშნავდით, მაგრამ აქ ისევ უნდა გავიმეოროთ, რომ ტრადიციული შემეცნებისთეორიული და საერთოდ ფილოსოფიური ასოვნება შემეცნების ფენომენს თავის თავზე დამყარებულ, რაღაც თვითმყოფ. თვითკმარ ვითარებად განიხილავდა და, აქედან გამომდინარე. მის ავტონომიურ, პირწმინდად თეორიულ დაფუძნებას ეაწოაფოდა. შემეცხების ააეთი ფილოსოფიური გამართლება და, შესაბამისად, მწყობრი გნოსეოლოგიური სისტემის აგება შემეცნებისთეორიული აზროვნების იდეალად, მისი უზადობისა და სრულყოფილების მაჩვენებლად იყო მიჩნეული. ისტორიულად არსებულ გნოსეოლოგიურ თვალსაზრისთა სხვადასხვაობის მიუხედავად, ყველა მათგანს, საბოლოო ანგარიშით, ეს საერთო მეთოდოლოგიური მიდგომა და მსოფლმხედველობრივი პოზიცია აერთიანებდა.

როგორც ცნობილია, შემეცნებისთეორიული აზროვნება თავისი ისტორიული გენეზისითა და შინაგანი ბუნებით უაღრესად კრიტიკული ხასიათისაა. და მიუხედავად ამისა ისეთ უკიდურესად კრიტიკულ თვალსაზრისებსაც კი, როგორიც არიან რელატივიზმი, სკეპტიციზმი და აგნოსტიციზმი, არასოდეს არ მიუმართავს კრიტიკის ეს ჰათოსი თვითონ თეორიის მიმართ. საქმე ისაა, რომ თეორია, საერთოდ თეორიული პოზიცია, წმიდათაწმიდად და ხელშეუხებლად იყო მიჩნეული. ასე, მაგალითად, სკეპტიციზმი ყველაფერს კი აყენებდა ეჭვის ქვეშ, მაგრამ თვით თეორიის უფლებამოსილებაში — იყოს ჩვენი შემეცნების შესაძლებლობის თუ შეუძლებლობის მსაჯული — არასოდეს შეუტანია ეჭვი. უფრო მეტიც, იგი შემეცნების შესაძლებლობის უარსაყოფად თეორიული ხასიათის არგუმენტებს მოუხმობდა და აქედან, სრულიად უეჭველად შემეცნების რეალურ შეუძლებლობაზე ასკვნიდა.

ჩვენი აზრით, როცა მარქსიზმის მიერ შემეცნების თეორიაში და საერთოდ ფილოსოფიაში მოხდენილ გადატრიალებაზე ვლაპარაკობთ, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ეს გარემოება უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში. მარქსი პირველი იყო, რომელმაც სრულიად პრინციპულად ეჭვის ქვეშ დააყენა თვით თეორიაც, კერძოდ, მისი უფლებამოსილება — იყოს ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობის, აზროვნების საგნობრიობის გამმართლებელი მსაჯული, და თეორიის მოჯადოებული წრის გარღვევა და მისგან გარეთ გასვლა მოითხოვა. საერთოდ ფილო-

სოფიის მიმართ მარქსმა ეს პოზიცია „ფოიერბახის შესახებ თეზისებში“ ასე გამოხატა: „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად განმარტავდნენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი შეცვალოთ“. მაშასადამე, მარქსის მოთხოვნით, ამიერიდან სამყაროს განმარტების, მისი თეორიული გაგებისა და გააზრების პოზიცია იმავე სამყაროს გარდაქმნისა და შეცვლის პოზიციით უნდა შეივსოს. კონკრეტულად შემეცნების თეორიის მიმართ თავის პოზიციას იმავე „თეზისებში“ მარქსი შემდეგნაირად აყალიბებს: „საკითხი, გააჩნია თუ არა ადამიანურ აზროვნებას საგნობრივი ჭეშმარიტება, — სულაც არ არის თეორიის საკითხი, არამედ პრაქტიკული საკითხია. „პრაქტიკაში უნდა დაამტკიცოს ადამიანმა თავისი აზროვნების ჭეშმარიტობა, ე. ი. ნამდვილობა და სიძლიერე, ამქვეყნიურობა. დავა პრაქტიკისაგან იზოლირებული აზროვნების ნამდვილობის ან არანამდვილობის შესახებ წმინდა სქოლასტიკური საკითხია“ [15]. უფრო ადრე, „1844 წლის ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ კ. მარქსი წერდა: „...ჩვენ ვხედავთ, რომ თეორიული წინააღმდეგობების გადაჭრა შესაძლებელია მხოლოდ პრაქტიკული გზით, ადამიანთა პრაქტიკული ენერგიის მეოხებით, და რომ ამიტომ მათი გადაწყვეტა სრულებითაც არ შეადგენს მხოლოდ შემეცნების ამოცანას, არამედ წარმოადგენს ნამდვილ ცხოვრებისეულ ამოცანას, რომლის გადაჭრა ფილოსოფიამ ვერ შეძლო სწორედ იმიტომ, რომ მასში მხოლოდ თეორიულ ამოცანას ხედავდა“ [16].

მარქსიზმის მიერ გნოსეოლოგიაში მოხდენილი გადატრიალების არსი, უწინარეს ყოვლისა, პრაქტიკისადმი შემეცნების საფუძვლის სტატუსის მინიჭებაში მდგომარეობს. პრაქტიკა, როგორც ადამიანთა მატერიალურ-მწარმოებლური მოღვაწეობა, იმდენად და მხოლოდ იმდენად გამოდგება ჩვენი აზროვნების საგნობრიობის შემმოწმებლად და დამადასტურებლად, რამდენადაც იგი მთელი ჩვენი შემეცნების საფუძველია. ამით მარქსმა აჩვენა, რომ შემეცნება თავისი თავიდან ვერ აიხსნება, იგი უფრო ღრმა და პირველად ვითარებაზე უნდა იქნეს დაფუძნებული. ამ მხრივ მარქსმა უბრალოდ შესწორება კი არ შეიტანა ტრადიციულ შემეცნების თეორიაში, არამედ ძირეულად შეცვალა შემეცნების მანამდელი გაგება, შემეცნების ტრადიციული მსოფლ-

---

[15] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ., ტ. II, თბ., 1964, გვ. 491—94.
[16] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 42, М., 1974, с. 123.

მხედველობრივი მოდელი, მისდამი მიდგომის მეთოდოლოგიური პოზიცია. ეს იყო ნამდვილი გადატრიალება, რადიკალური შემობრუნება, რომლის მსგავსი არ იცის გნოსეოლოგიური აზროვნების მანამდელმა განვითარებამ.

მარქსმა აჩვენა, რომ შემეცნების ფაქტი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს ახსნილი და რაციონალურად გაგებული, თუ მას განვიხილავთ როგორც კაცობრიობის კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის ასპექტს, საერთოდ ადამიანთა საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის ელემენტს. „საზოგადოებრივი ცხოვრება, — ამბობს მარქსი, — არსებითად პრაქტიკულია. ყველა მისტერია, რომელსაც თეორია მისტიციზმისაკენ მიჰყავს, თავის რაციონალურ ახსნას ადამიანის პრაქტიკისა და ამ პრაქტიკის გაგებაში პოულობს“ [17]. ტრადიციული შემეცნების თეორია კი, როგორც აღინიშნა, შემეცნებას თავის თავზე დაფუძნებულ თვითმყოფ ვითარებად, პრაქტიკისაგან იზოლირებულად, ადამიანთა საზოგადოებრივი მოღვაწეობის მთლიანი სტრუქტურიდან ამორთულად, ასე ვთქვათ, ჰიპოსთასირებულად განიხილავდა და, აქედან გამომდინარე, შემეცნების თეორიის ავტონომიურ დაფუძნებას ცდილობდა. მარქსიზმმა მანამდელი ფილოსოფიის სწორედ ეს მსოფლმხედველობრივი პოზიცია უკუაგდო და მთელი ჩვენი თეორიულ-შემეცნებითი მოღვაწეობის საფუძველში პრაქტიკა შეიტანა. „ცხოვრების, პრაქტიკის თვალსაზრისი, მიუთითებდა ლენინი, უნდა იყოს შემეცნების თეორიის პირველი და ძირითადი თვალსაზრისი“ [18].

3. შემეცნების თეორიის წარმოშობა, მისი რაობა და ამოცანები

შემეცნება გარკვეული ფაქტია. საღი აზრის პოზიციას, ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებას ამ ფაქტში, რაიმე პრობლემა არ ეგულება. ამგვარი პოზიცია აზროვნების ისტორიული განვითარების ადრეულ საფეხურს გამოხატავს და მას სამართლიანად აღნიშნავენ გულუბრყვილო რეალიზმის სახელწოდებით.

თუ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიას გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით განვიხილავთ, სხვათა შორის, ერთ ფრიად საგულისხმო კანონზომიერებას შევამჩნევთ: თავდაპირველად გარე სინამდვილის

---

[17] კ. მარქსი, „თეზისები ფოიერბახის შესახებ“, თეზისი მე-8.

[18] ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბ., 1955, გვ. 241.

პრაქტიკული და თეორიული ათვისების ინტერესებით აღძრული ადამიანის მაძიებელი გონება აყენებს საკითხებს იმის შესახებ, თუ რა არის სამყარო, როგორია არსის სტრუქტურა, რა ადგილი უკავია ადამიანს ყოფიერების უნივერსალურ ერთიანობაში, რა არის ამ ერთიანობის დასაბამი და ა. შ. ამ ეტაპზე იგი არსებითად ინტერესდება გარემომცველი სამყაროს გაგებით, ობიექტური სინამდვილის შესახებ გარკვეული ცოდნის მოპოვებით ისე, რომ საგანგებოდ აღარც კი აყენებს კითხვებს იმის თაობაზე, თუ რა არის შემეცნება, თვითონ ცოდნა როგორც ასეთი. საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის შემეცნება, არის თუ არა ის საერთოდ შესაძლებელი ან როგორ ხორციელდება შემეცნების რეალური პროცესი, — გულუბრყვილო რეალიზმის საფეხურზე ფილოსოფიური აზროვნების თვალსაწიერის მიღმა, შემეცნებითი ინტერესების ფარგლებს გარეთ რჩება. აზროვნების განვითარების ამ საფეხურზე ადამიანი, ასე ვთქვათ, სამყაროზე ფილოსოფოსობს, ობიექტური სინამდვილის ონტოლოგიური სურათის შექმნას ესწრაფვის ისე, რომ არ ინტერესდება თვითონ შემეცნების რაობის და შესაძლებლობის გარკვევით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის არ აყენებს შემეცნების, ცოდნის რაობის პრობლემას. ერთი სიტყვით, ამ ეტაპზე ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობა არსებითად ონტოლოგიური პრობლემატიკის კვლევა-ძიებისაკენ არის მიმართული. რით უნდა აიხსნას ყოველდღიური საღი განსჯის ასეთი განწყობა, გულუბრყვილო რეალიზმის ამგვარი მსოფლმხედველობრივი პოზიცია?

საქმე ისაა, რომ ე. წ. გულუბრყვილო რეალიზმის მიხედვით, რომელიც აზროვნების განვითარების აღნიშნულ ეტაპს გამოხატავს, ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების პროცესი თავისთავად ცხად და გასაგებ ვითარებად არის მიჩნეული: ნავარაუდევია, რომ ჩვენი წარმოდგენები გარე სინამდვილეზე შეესაბამება და ადეკვატურად ასახავს მას. შემმეცნებელი სუბიექტის მიერ ტრანსსუბიექტური რეალობის წვდომის შესაძლებლობა მის მიერ ეჭვს გარეშეა დაყენებული, საგნობრივი ვითარების შესახებ გრძნობადი აღქმის მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას სრული ნდობა აქვს გამოცხადებული. შესატყვისად, შემეცნების ფენომენზე საგანგებო ფილოსოფიური რეფლექსია აზროვნების ამ ეტაპზე იმთავითვე ზედმეტ საქმიანობად არის მიჩნეული.

მაგრამ ადამიანური შემეცნების თანდათანობითი განვითარების პროცესში აღმოჩენილი სიძნელეები ნიადაგს აცლის გულუბრყვილო რეალიზმის ამგვარ პოზიციას: სინამდვილის კანონზომიერების უფრო

ღრმად შემეცნების მცდელობისას აზროვნება აწყდება წინააღმდეგობას და, ამრიგად, ჰეშმარიტების ძიების გზაზე სერიოზულ შეფერხებას განიცდის. ამის გამო ადამიანის გონება იძულებული ხდება მოახდინოს საკუთარი შემეცნებითი უნარებისა და საშუალებების შემოწმება, — იმ გზისა და ხერხების რევიზია, რომლის მეოხებითაც გარე სამყაროს შესახებ ჰეშმარიტი ცოდნის მოპოვებას ლამობდა. ასე და ამრიგად აზროვნებას გარე სინამდვილეზე მიპყრობილი მზერა თვითონ შემეცნებაზე გადააქვს; ის უკვე თვითონ შემეცნების კანონზომიერებას იხდის შემეცნების საგნად, მასზე აზროვნებს, მის საგანგებო „ობიექტივაციას" ახდენს. ეს იყო უდიდესი შემობრუნება ბუნებიდან ადამიანისაკენ, შემეცნებიდან — თვითშემეცნებისაკენ, რომელიც შემეცნების თეორიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის სისტემის შედარებით დამოუკიდებელი და ავტონომიური განყოფილების, წარმოშობას მოასწავებდა. ამ წარმოშობის სათავეში კი სკეპტიციზმი დგას. თუ არა ეჭვი, სკეპსისი, ადამიანური შემეცნება სრულ დოგმატიზმს, გულუბრყვილო რწმენას მიეცემოდა და მის წინაშე ვერასოდეს ვერ დადგებოდა შემეცნების უფრო მტკიცე ნიადაგზე დაფუძნების ამოცანა.

არისტოტელეს მიხედვით, გაოცებაა ფილოსოფიის დასაბამი, ვინაიდან ადამიანები, როგორც თავდაპირველად, ისე ახლაც გაოცების შედეგად იწყებენ ფილოსოფოსობას [19]. მ. ჰაიდეგერის განმარტებით ეს ნიშნავს, რომ „გაკვირვების პათოსი ისე უბრალოდ არა დგას ფილოსოფიის დასაწყისში როგორც მაგალითად ოპერაციას წინ უძღვის ქირურგის მიერ ხელების დაბანვა. გაკვირვება ფლობს და განაგებს ფილოსოფიას" [20].

იგივე შეიძლება ითქვას ეჭვის მნიშვნელობაზეც შემეცნების თეორიისათვის: იგი შემეცნებისთეორიული აზროვნებისათვის საწყისია და განაგებს მის შემდგომ განვითარებას. ეჭვი გნოსეოლოგიური აზროვნების მასტიმულირებელი საშუალება და მისი კრიტიკული სულია, რომელიც ბიძგს აძლევს ადამიანურ შემეცნებას, განვითარების ყოველ საფეხურზე, უფრო მყარად დააფუძნოს თავისი თავი.

ვიდრე განვიხილავდეთ საკითხს იმის შესახებ, თუ რომელ მოაზროვნესთან განხორციელდა ზემოაღნიშნული შემობრუნება და, შესა-

---

[19] Аристотель, Соч., т. I. М., 1976, с. 69.

[20] ჰაიდეგერი, რა არის ეს — ფილოსოფია? იხ. თსუ „მიმომხილველი" 6—9, თბ., 1972, გვ. 443.

ჩამისად, შემეცნების თეორიის აღმოცენება, მოკლედ შევეხოთ ანტიკურ სკეპტიციზმს.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში განასხვავებენ ანტიკური სკეპტიციზმის ორ ძირითად განშტოებას — პირონიზმსა და ე. წ. აკადემიურ სკეპტიციზმს, რომელიც წარმოიშვა პლატონის აკადემიაში. უკვე ბერძნულმა სკეპტიციზმმა მიუთითა შემეცნების თითქმის ყველა ძირითად სიძნელეზე, რომელიც შემდეგ მისი თვალსაჩინო წარმომადგენლის ენეზიდემის მიერ ე. წ. ტროპების სახით იქნა ჩამოყალიბებული.

სკეპტიციზმი, როგორც ცნობილია, არის გარკვეული თვალსაზრისი, ოვისებური ტიპის აზროვნება, რომელიც ეპვის ქვეშ აყენებს, საბოლოო ანგარიშით კი უარყოფს ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას და, აქედან გამომდინარე, გარკვეულ ეთიკურ დასკვნამდე მიდის. ამ მხრივ იგი, როგორც თეორიული თვალსაზრისი, ბჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანის პრაქტიკულ ყოფიერებასთან, საერთოდ ცხოვრების პოზიციასთან. ეს გარემოება განსაკუთრებით საგულისხმოა ჩვენთვის, — და მას სპეციალურად ქვემოთ შევეხებით, — ვინაიდან სკეპტიკოსებმა შემეცნების რაობის პრობლემა ორგანულად დაუკავშირეს ადამიანის რაობის, მისი ზნეობრივი დანიშნულების საკითხს და ამით არსებითად სწორად განსაზღვრეს შემეცნების თეორიის ძირითადი ამოცანები და საბოლოო მიზანი.

სკეპტიციზმის დასაბამი ზოგიერთ მკვლევარს ჰომეროსთან გადაჰქვს[21]. მიუთითებენ აგრეთვე შვიდ ბრძენთა, ჰერაკლიტეს, დემოკრიტეს და სხვა ფილოსოფოსთა ცალკეულ გამონათქვამებზე, რომლებიც უთუოდ შეიცავენ სკეპსის ელემენტებს. სკეპტიციზმის ძლიერი ტენდენცია ყოფილა გაბატონებული დემოკრიტეს მოწაფეებში. მაგალითად, ცნობილია ანაქსარქე აბდერელის გამონათქვამი იმის შესახებ, რომ „მან ისიც კი არ იცის, რომ არაფერი არ იცის“ (წინაალმდეგ სოკრატეს ირონიის ცნობილი პრინციპისა, რომ „მან ის მაინც იცის, რომ არაფერი არ იცის“). როგორც ცნობილია, სკეპსის თვალსაზრისით უფრო შორს წავიდნენ სოფისტები. პროტაგორას ცნობილ დებულებაში „ადამიანი არის საგანთა საზომი“ ადამიანური ცოდნის აბსოლუტურად

---

[21] ამის შესახებ იხ. Р. Рихтер, Скептицизм в философии. СПб., 1910; აგრეთვე ა. ლოსევის შესავალი წერილი წიგნისათვის: Секст Эмпирик. Соч. в двух томах, т. I, М., 1976.

რელატიურ ბუნებაზეა მინიშნებული. სოფისტების მტკიცებით, ჩვენ არ გაგვაჩნია საგანთა შესახებ რაიმე მყარი და სარწმუნო ცოდნა, ვინაიდან სამყაროში ყოველივე მიწყივ იცვლება და მიმდინარეობს. ძველ ავტორთა ცნობით, პროტაგორას მოწაფეს თრაზიმახეს, ადამიანის მიერ რაიმეს ცოდნის უუნარობაში ღრმად დარწმუნებულს, თავისი სიცოცხლე თვითმკვლელობით დაუმთავრებია.

მაშასადამე, სკეპტიციზმი, ამ სიტყვის შინაარსის ფართო მნიშვნელობით, ყოველთვის თან ახლდა ფილოსოფიურ აზროვნებას დასაბამიდანვე. სიტყვა „ფილოსოფიაში“ ძველმა ბერძნებმა იმთავითვე დატანეს სკეპსის გარკვეული ელემენტი. თუ ადრე ადამიანის მიერ (ყოველ შემთხვევაში განსაკუთრებით გამორჩეულ და ზეგარდმო ნიჭით ცხებულ ადამიანთა მიერ) აბსოლუტური სიბრძნის მიღწევის შესაძლებლობა ეჭვს არ იწვევდა (ძველ ელინებს ყოველთვის ყავდათ 7 ბრძენი), უფრო გვიან ამგვარი შესაძლებლობა ეჭვის ქვეშ იქნა დაყენებული და სიბრძნის ფლობა სიბრძნისმოყვარეობად შეიცვალა, შესაბამისად, ბრძენის ადგილი ფილოსოფოსმა დაიკავა. აღმოჩნდა, რომ ადამიანს, რაგინდ გამორჩეულიც არ უნდა იყოს ის, სიბრძნის საბოლოო დაუფლება კი არ შეუძლია, არამედ მხოლოდ მასთან მეგობრობა და მისკენ მარადიული სწრაფვა. ამიტომ ფილოსოფოსად შეიძლება იწოდოს კაცი, რომელსაც ეს მისწრაფება გააჩნია, ამ მისწრაფებითაა აღძრული, ამგვარი შემეცნებითი ინტერესის სტიქიაში ცხოვრობს. მაგრამ ეს უკვე ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობებში ეჭვის შეტანას, მისი გონების უსაზღვრო ყოვლისშემძლეობისადმი უნდობლობის წარმოშობას და აბსოლუტური სიბრძნის მიღწევის გზაზე გარკვეულ უკანდახევას მოასწავებდა.

როცა ანტიკურ სკეპტიციზმზე, როგორც განსაზღვრულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობაზე, გარკვეულ სკოლაზე ლაპარაკობენ, მხედველობაში აქვთ სკეპტიციზმი ვიწრო აზრით, სკეპტიციზმი როგორც თეორიული თვალსაზრისი, რომელიც გარკვეულ პრინციპებს ემყარება. სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მას უპირველეს ყოვლისა სწორედ ამ მნიშვნელობით ხმარობენ. ამ მნიშვნელობით მოიხმარს მას სკეპტიციზმის ისტორიისა და თეორიის ცნობილი მკვლევარი რ. რიხტერი თავის სახელგანთქმულ წიგნში „სკეპტიციზმი ფილოსოფიაში“. ამ აზრით ბერძნული სკეპტიციზმის ფუძემდებლად ითვლება პირონი, რომელმაც ჩამოაყალიბა მისი ყველა ძირითადი პრინციპი. იგი

აყენებს სამ ძირეულ კითხვას: როგორია საგანთა ბუნება? როგორი უნდა იყოს ჩვენი დამოკიდებულება მათდამი? და რა შედეგები გამომდინარეობს ჩვენთვის საგნებისადმი ამგვარი მიმართებიდან? სამივე ამ კითხვაზე პირონი უაღრესად სკეპტიკურ პასუხს იძლევა. საგანთა ბუნების შესახებ ჩვენ პრინციპულად არ შეგვიძლია რაიმე ვიცოდეთ, ვინაიდან შემეცნების ორივე უნარი — როგორც გრძნობადი, ისე გონებრივი ფაქტიურად გვაცდენს. პირონის აზრით, ყოველ მტკიცებას შეიძლება დაუპირისპირდეს თანაბარი მნიშვნელობის საწინააღმდეგო მტკიცება. აქედან გამომდინარეობს პასუხი პირონის მიერ დასმულ მეორე კითხვაზე: საგნებისადმი ჩვენი დამოკიდებულება უნდა იყოს უეჭველად სკეპტიკური. არაფერზე არ უნდა გამოვთქვათ გარკვეული თვალსაზრისი, არამედ თავი უნდა შევიკავოთ ყოველგვარი მსჯელობისაგან. საგანთა ჰეშმარიტი ბუნების შესახებ რაიმე მსჯელობისაგან თავშეკავება („ეპოხე") წარმოადგენს პირონისტული სკეპტიციზმის უცილებელ შედეგს. რაკი არაფრის ცოდნა არ ძალგვიძს, სამყაროს წინაშე დიადი დუმილი გვმართებს.

ასეთი თვალსაზრისიდან პირონიზმი აკეთებს თავისებურ ეთიკურ დასკვნებს, რომლებიც ფაქტიურად მესამე კითხვის პასუხს წარმოადგენს. ადამიანური ცხოვრების ზნეობრივ იდეალს, უმაღლესი ბედნიერების მიღწევის საშუალებას შეადგენს ზნეობრივი სრულყოფილებისათვის მუდმივი ზრუნვა და მეცადინეობა, რაც აუმღვრევლობის („ატარაქსია"), აბსოლუტური განურჩეველობისა და გულგრილობის („ადიაფოროს") მდგომარეობის მიღწევაში გამოიხატება. ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანი, ბრძენი არის მხოლოდ ის, ვინც ახერხებს შინაგანი სულიერი წონასწორობისა და სიმშვიდის მოპოვებასა და შენარჩუნებას. „საბოლოო მიზნად, წერს დიოგენე ლაერტი, სკეპტიკოსები თვლიან მსჯელობისაგან თავშეკავებას (epoche), რომელსაც როგორც აჩრდილი, თან ახლავს აუმღვრევლობა (ataraxia")[22]. პირონისტული სკეპტიციზმის საბოლოო ეთიკური შედეგია ნიჰილიზმი.

როგორც დავინახეთ, კითხვები, რომლებიც პირონმა დასვა, შემდეგ კანტის მიერ დაყენებულ ფილოსოფიის ძირითად კითხვებს მოგვაგონებს, მიუხედავად ამ ორი მოაზროვნის მიერ მათზე გაცემული პასუხების სრული სხვადასხვაობისა.

---

[22] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979, с. 393.

ამრიგად, ანტიკური სკეპტიციზმის ამ მოკლე მიმოხილვის შემდეგ შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების ფენომენზე ფილოსოფიური რეფლექსია და, მაშასადამე, არსებითად შემეცნებისთეორიული პრობლემების დაყენება მაშინ იწყება, როცა აზროვნებამ გარე სინამდვილის შესახებ გრძნობადი აღქმის მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას უნდობლობა გამოუცხადა, როცა საგნობრივი ვითარების ჩვენს ცნობიერებაში ადეკვატურად ასახვის გულუბრყვილო რწმენაში სკეპტიკური ელემენტი შეიჭრა და, ამრიგად, შემეცნებითი მზერა თვითონ შემეცნებისადმი იქნა მიპყრობილი. შემეცნების გულუბრყვილო-რეალისტურ თვალსაზრისში ბზარის გაჩენა კი ნიშნავდა ფილოსოფიური ცნობიერების ჰორიზონტზე ეპვის ჩრდილის დაცემას, რაც ონტოლოგიური პრობლემატიკის გვერდით გნოსეოლოგიური პრობლემების დაყენებისა და კვლევის აუცილებლობას მოასწავებდა.

როგორც ირკვევა, ადამიანის შემეცნებითი საქმიანობა უფრო ადრინდელია, ვიდრე შემეცნებისთეორიული მოღვაწეობა, — თვითონ შემეცნების ფაქტზე გნოსეოლოგიური რეფლექსია; ეს უკანასკნელი გვიანდელი მოვლენაა და აზროვნების განვითარების უფრო მაღალ საფეხურს გულისხმობს.

მაგრამ აზროვნების ისტორიაში მომხდარი ეს შემობრუნება ბუნებიდან ადამიანისაკენ, შემეცნებიდან — თვითშემეცნებისაკენ ფილოსოფიის თავდაპირველ მიზანდასახულობაზე — ცნობიერებისაგან დროებრივად არსებული სინამდვილის ონტოლოგიური სტრუქტურის წვდომაზე უარის თქმას კი არ ნიშნავდა, არამედ ამ მიზნის მისაღწევად გულუბრყვილო რეალიზმის მიერ შემოთავაზებული მეთოდისა და საშუალების უვარგისობას: გულუბრყვილო რეალიზმის გულუბრყვილობა შეეხებოდა არა მის მიზანს, არამედ ამ მიზნის მიღწევის მისეულ საშუალებას. სამყაროს არსების წვდომა მის ობიექტურობასა და თავისთავადობაში ყოველთვის დარჩება შემმეცნებელი ცნობიერების უცვლელ იდეალად.

ამრიგად, სკეპტიციზმმა შემეცნების რეალურ სიძნელეებზე მითითებით ხელი შეუწყო შემეცნების თეორიის წარმოშობას. სამართლიანად აღნიშნავდა პროფ. ს. წერეთელი: „სკეპტიციზმი მცდარია, რადგან ჰეშმარიტების უარყოფა შეუძლებელია. ჰეშმარიტების უარყოფას დროს აზროვნება იძულებულია აბსოლუტურ ჰეშმარიტებად მიიღოს

ის დებულება, რომელიც ჰეშმარიტებას უარყოფს". და შემდეგ: „მაგრამ სკეპტიციზმის დამსახურება ის არის, რომ მან აღმოაჩინა მრავალი ისეთი სიძნელე, რომელთა გადაწყვეტა აზროვნების განვითარებამ ამოცანად დაისახა: ზოგიერთი სიძნელე გადაწყდა და ზოგიერთი დღესაც ელის დაძლევას" [23]. უპირველეს ყოვლისა სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავს სკეპტიციზმის ადგილსა და მნიშვნელობას ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

ახლა უკვე, ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, შეიძლება დავსვათ სრულიად კანონიერი კითხვა, თუ სად, ფილოსოფიის ისტორიის რომელ ეტაპზე და კონკრეტულად რომელ მოაზროვნესთან განხორციელდა აღნიშნული დიადი შემობრუნება სამყაროს შემეცნებიდან ადამიანის თვითშემეცნებისაკენ. რაც, თავის მხრივ, ონტოლოგიიდან გნოსეოლოგიური ტიპის აზროვნებაზე გადასვლას და, შესაბამისად, შემეცნების თეორიის აღმოცენებასაც მოასწავებდა. ასეთი შემობრუნების პუნქტად სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის ერთხმად მიჩნეულია სოკრატეს ნააზრევი, მისი ეთიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრება. მიჩნეულია, რომ სოკრატეთი მთავრდება ანტიკური ბერძნული აზროვნების ე. წ. ნატურფილოსოფიური ანუ კოსმოლოგიური პერიოდი და დასაბამი ეძლევა ანთროპოლოგიურ პერიოდს, ვინაიდან სოკრატე იყო პირველი, რომელმაც ადამიანი დააყენა ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრში.

მაგრამ ეს გამიჯნვა ანტიკური ფილოსოფიის ამ ორი პერიოდისა ერთობ პირობითია, ვინაიდან პირველ პერიოდშიც იდგა თავისებურად გნოსეოლოგიური ხასიათის პრობლემები, ისევე როგორც მეორე პერიოდს არ უთქვამს უარი ონტოლოგიური საკითხების კვლევა-ძიებაზე. სოკრატემდელი პერიოდის ფილოსოფოსთა ონტოლოგიურ ნააზროევში ჩვენ შეიძლება ამოვიკითხოთ მათი შემეცნებისთეორიული შეხედულებები. სწორედ ამ აზრით ს. დანელია სრულიად სამართლიანად ლაპარაკობს დემოკრიტესა და წინასოკრატული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა ცალკეულ წარმოდგენებსა და შეხედულებებზე შემეცნების, ცოდნის ბუნების შესახებ [24]. ოღონდ საქმე ისაა, რომ ეს ცალკეული წარმოდგენები ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული ლო-

---

[23] ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968, გვ. 426.

[24] Даниелия С. Н., Философские исследования, Тб., 1977, с. 7.

გაკურად მწყობრი თეორიის, სისტემატურად განვითარებული თვალსაზრისისა თუ კონცეფციის სახით. ამდენად არ შეიძლება ვიმსჯელოთ, ვთქვათ, ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიაზე, როგორც შემეცნების თაობაზე სისტემურ ფილოსოფიურ მოძღვრებაზე, მაშინ, როდესაც შემეცნების შესახებ, მის ცალკეულ შეხედულებაზე ლაპარაკი სრულიად კანონზომიერია და გამართლებული. ასევე, როცა ანტიკური ფილოსოფიის მეორე, ე. წ. ანთროპოლოგიურ პერიოდზე ვლაპარაკობთ, საქმე ეხება არა იმას, რომ უარი ითქვა ონტოლოგიაზე საერთოდ, არამედ იმას, რომ ონტოლოგია გნოსეოლოგიის გარეშე არ არის სრული. ჯერ სოფისტებმა, ხოლო შემდეგ უფრო საფუძვლიანად სოკრატემ და პლატონმა აჩვენეს, რომ ადამიანის არსების ცოდნის გარეშე გარე სამყაროს, თავისთავადი სინამდვილის ონტოლოგიური სურათი არა თუ სრული არ არის, არამედ საერთოდ არ არის სწორი. ადამიანი გარკვეული ონტოლოგიური ფაქტორია სამყაროში, ამ უკანასკნელის შესახებ ცოდნა. მისი სურათი ადამიანის ბუნების ცოდნის გარეშე ვერ იქნება ზუსტი და სრულყოფილი. სოკრატესთან ასე რადიკალურად ამიტომაც დაისვა ადამიანის თვითშემეცნების პრობლემა. მართალია, თვითშემეცნების მოთხოვნა სოკრატემდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა (სოგი ამ მოთხოვნის წამოყენებას თალესს მიაწერს), მაგრამ დელფოში აპოლონის ტაძრის ფრონტონზე ამოკვეთილი მოწოდება — „შეიმეცნე თავი შენი!“ — პირველად სოკრატემ აქცია ფილოსოფიური აზროვნების პრინციპად.

ცნობილია, რომ ადამიანი ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში სოკრატემდე სოფისტებმა დააყენეს. პირველად სწორედ პროტაგორამ — სოფისტური სკოლის მამამთავარმა წამოაყენა ცნობილი პრინციპი: „ადამიანი არის ზომა ყველა საგანთა: — არსებულთა, რამდენადაც ისინი არიან და არარსებულთა, რამდენადაც ისინი არ არიან“ [25], რომელსაც ჰეგელმა დიადი პრინციპი უწოდა. „აქ გამოთქმულია ის დიადი აზრი, — აღნიშნავდა ჰეგელი, — რომლის გარშემო იტრიალებს ყოველივე ამიერიდან“ [26]. სოფისტებმა პირველებმა შემოიტანეს ინდივიდუალობის პრინციპი აზროვნებაში და მიუთითეს მის განსაკუთრებულ ღირებულებაზე ფილოსოფიისათვის. ამ მხრივ ჰეგელმა სრულიად სამართლიანად მოახდინა სოკრატესა და პლატონის მიერ ერთგვარად

[25] Антология мировой философии, т. I, ч. I, М., 1969, с. 316.

[26] Гегель, Соч., т. X, М., 1932, с. 24.

კომპრომეტირებული სოფისტიკის რეაბილიტაცია და მიუთითა მის კანონიერ დამსახურებაზე ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

და მიუხედავად ამისა კოსმოლოგიიდან (ნატურფილოსოფიიდან) ანთროპოლოგიისაკენ (ადამიანის ფილოსოფიისაკენ) შემობრუნების ნამდვილ ავტორად, უეჭველად, სოკრატე უნდა იქნეს მიჩნეული. ასეთ თვალსაზრისს იცავს, მაგალითად, ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი, ქართველი ფილოსოფოსი სერგი დანელია, რომელიც ამ თვალსაზრისის უაღრესად დამაჯერებელ დასაბუთებას იძლევა.

ს. დანელია ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებაში ტრადიციისამებრ ორ პერიოდს გამოყოფს — კოსმოლოგიურსა და ანთროპოლოგიურს. კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეები უმთავრესად ბუნების მოვლენების შემეცნებაზე იყვნენ ორიენტირებული. „თუკი ამ პერიოდის ფილოსოფია ეხებოდა ზოგჯერ კაცს. — წერს ს. დანელია, — იგი მას ისე შეისწავლიდა, როგორც ბუნების სხვა მოვლენებს (მაგალითად, თეცხს ან ლოკოკინას), ე. ი. შეისწავლიდა გარეგანი დაკვირვების იმ მეთოდებით, რომლითაც საკუთარი პრობლემების გადაწყვეტის დროს“ [27]. იგი არსებითად ვერ სცდავდა ადამიანის სპეციფიკას და მას ბუნების სხვა მოვლენების გვერდით აყენებდა. ეს იყო განხილვის ფიზიკალისტური მეთოდი, რომელიც არ გამოდგება ადამიანის მიმართ. ეს მეთოდი ადამიანს განიხილავს როგორც ნივთს. გარეგანი დაკვირვების პოზიციიდან უდგება მას და მის მიზეზ-შედეგობრივ ახსნას ცდილობს. „აქედან გასაგებია. — აღნიშნავს ს. დანელია, — კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეს ადამიანში შეეძლო მხოლოდ ის შეენიშნა, რაც ფიზიკური მეთოდის საშუალებით შეინიშნება ხოლმე“ [28]. მართალია, სოფისტებმა ბუნების მოვლენების გვერდით შემეცნების სფეროში ადამიანიც მოაქციეს, უფრო ზუსტად, იგი ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში დააყენეს, მაგრამ მათ ვერ შეძლეს ადამიანის შემეცნების შესატყვისი მეთოდებისა და აზროვნების სტილის გამომუშავება და მთლიანად ძველ. კოსმოლოგიური აზროვნების ჩარჩოებში დარჩნენ. სოფისტები ვერ

ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ., 1978, გვ. 66.

[28] იქვე, გვ. 66.

ამაღლდხენ ადამიანის, როგორც ბუნების მოვლენებისაგან თვისებრივად განსხვავებული სუბიექტის, პიროვნების გაგებამდე, თუმცა ნიადაგი შეამზადეს ამგვარი გაგებისა და მისი შესაბამისი მეთოდის შემუშავებისათვის. ადამიანის არსების ამ სრულიად ახლებური გაგებისა და მისი შემეცნების შესატყვისი მეთოდების ჩამოყალიბება წილად ხვდა სოკრატეს, რომელმაც დაძლია კოსმოლოგიური პერიოდის ფიზიკალისტური აზროვნების მეთოდი. მაშასადამე, ს. დანელიას აზრით, სოფისტებსა და სოკრატეს შორის არსებითი განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა ადამიანის შემეცნების სხვადასხვა მეთოდებში გამოიხატება. ს. დანელია სავსებით მართებულად ასკვნის, რომ „სოფისტებისაგან განსხვავებით სოკრატე არ დაკმაყოფილდა იმით, რომ აზროვნებას ახალი საგანი გაუჩნდა, არამედ საჭიროდ სცნო მოენახა აზროვნების ახალი მეთოდიც, რომელიც ფიზიკოსებისათვის უცნობი იყო. ეს კი გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ სოკრატე უფრო რადიკალურად გაემიჯნა ძველ ფიზიკას, ვიდრე ეს სოფისტებმა შეძლეს“[29].

სოკრატესთან საკითხი მეტად თავისებურად ისმის, რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა ჩვენთვის. ჯერ ერთი, ყოველგვარ ადამიანურ შემეცნებას, ნებისმიერ კონკრეტულ ცოდნას სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროზე ლოგიკურად წინ უსწრებს თვითონ შემეცნების რაობის, ცოდნის ბუნების გამოკვლევა. რაიმეს შესახებ ცოდნა ლოგიკური აუცილებლობით გულისხმობს თვითონ ცოდნის არსების ცოდნას წინასწარ მოცემულად. შესაბამისად, ზოგადის ცოდნა, ცნებითი შემეცნება უფრო ნამდვილია და ლოგიკურად წინ უსწრებს ერთეული მოვლენების შესახებ ჩვენს წარმოდგენებსა თუ შეხედულებებს როგორც მოჩვენებით, არაჭეშმარიტ ცოდნას. ამიტომ სოკრატეს ღრმა რწმენით, შემეცნების, ცოდნის არსების შესახებ დასმული კითხვა, თავისი საზრისისა და მნიშვნელობის მიხედვით, ყველა სხვა კითხვაზე ძირეულია და უწინარესი. პლატონის დიალოგ „თეეტეტში“ სოკრატე თანამოსაუბრეებთან სწორედ ამ მიმართულებით ავითარებს თავის მსჯელობას[30].

მეორე, ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანი და საინტერესო მომენტი სოკრატეს ნააზრევისა ის არის, რომ აქ პირველად მთელი პრინციპუ-

---

[29] ს. დანელია, დასახ. ნაშრ., გვ. 76.

[30] Платон, Соч., т. 2, М., 1970, с. 230—32.

ლობით ცოდნის რაობის ძიების პრობლემა ორგანულად დაუკავშირდა ადამიანის რაობის, მისი ზნეობრივი თვითშემეცნების პრობლემას. ამ ვითარებას კარგად გამოხატავს სოკრატეს ცნობილი დებულება: ცოდნა არის სიკეთე, რომლის სიღრმე და ღირებულება უწინარეს ყოვლისა სწორედ ამაში უნდა დავინახოთ. სოკრატესთან ცოდნის რაობის საკითხი ისმის არა როგორც თვითმიზანი, წმინდა შემეცნებისთეორიული კითხვა, არამედ, როგორც ეთიკური პრობლემატიკისადმი დაქვემდებარებული და, საბოლოო ანგარიშით, ამ უკანასკნელის მიერ მოთხოვნილი პრობლემა. იმის გარკვევა, თუ რა არის სიკეთე. ჭეშმარიტება, მშვენიერება, სამართლიანობა, სიმამაცე და ა. შ. ადამიანის ბუნების, მისი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური დანიშნულების. მისი ცხოვრების საზრისისა და ზნეობრივი არსების შემეცნებას ნიშნავს. ამიტომ სოკრატეს მიერ შემუშავებული ირონიისა და მაიევტიკის მეთოდები ადამიანის მიერ საკუთარი ყოფიერების თვითგაგებისა და ზნეობრივი თვითსრულყოფის ამ უმაღლესი მიზნის მიღწევის საქმეს ემსახურება. ცოდნაზე მოძღვრება, ცოდნის თეორია სოკრატეს ზოგადი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური და ეთიკური მოძღვრების ორგანული ნაწილია. სოკრატეს ღრმა ჩანაფიქრითა და თავდაპირველი განზრახვით, შემეცნებაზე მოძღვრება, ცოდნის თეორია ისევე არის ადამიანის არსების შესახებ მოძღვრება, როგორც ეთიკა. ცოდნის რაობის გაგებამ ჩვენ ადამიანის არსების გაგებამდე უნდა მიგვიყვანოს, მისი ყოფიერების ულრმესი შრეები უნდა გვაწვდომინოს, ვინაიდან ადამიანია ის, ვინც ცოდნას ქმნის. შემეცნებას ახორციელებს. მაშასადამე, სოკრატეს აზრით, ცოდნის თეორიას არანაკლებ ეკალება ეთიკასთან ერთად გაგვაგებინოს ადამიანის ადგილი და ზნეობრივი დანიშნულება სინამდვილის საზოგადოებრივსა და ბუნებრივ წყობაში.

ამრიგად, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების თეორიის ძირითად ამოცანაზე და საბოლოო მიზანზე არსებითად სწორად იქნა მინიშნებული წარმოშობის საწყისშივე — იქ, სოკრატეს ფილოსოფიაში, სადაც მისი უმთავრესი პრობლემა, გამოკვეთილი სახით, პირველად დაისვა. გარკვეული აზრით შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ამ მხრივ გნოსეოლოგიური აზროვნების შემდგომი განვითარება მეტ-ნაკლებად სოკრატეს მიერ მინიშნებულ გზას მიჰყვებოდა, პოზიტივისტურად ორიენტირებული აკოლების წარმოშობამდე, შემეცნების თეორიაში. შემეცნებისთეორიული აზროვნების დაკავშირება ადამიანის თვით-

შემეცნების, მისი არსების პრობლემასთან, სოკრატეს ნააზრევს უეჭველად ხდის დიდი შემობრუნების პუნქტად ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში.

მართალია. შემეცნებისთეორიული აზროვნების შემდგომი განვითარება მეტ-ნაკლებად სოკრატეს მიერ მინიშნებულ გზას მიჰყვებოდა, მაგრამ ახალსა და უახლეს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეს ტენდენცია თანდათანობით დავიწყებას მიეცა, ხოლო პოზიტივისტურ და სტრუქტურალისტურ ეპისტემოლოგიაში იგი თითქმის სრულიად გაქრა. პოზიტივიზმმა გნოსიოლოგიური კვლევა-ძიების ამოცანა მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური ანალიზით შემოსაზღვრა, რაც ნიშნავდა შემეცნების რაობის ანალიზს ადამიანის არსებისაგან განყენებულად. შემეცნების თეორია უნაშთოდ დაყვანილ იქნა ცოდნის თეორიაზე — მეცნიერული შემეცნების ლოგიკისა და მეთოდოლოგიის საკითხების კვლევაზე ისე, რომ აბსოლუტურად მხედველობაში არ მიიღება შემეცნების რაიმე მიმართება ადამიანის არსებისადმი, მისი ყოფიერების ძირითადი პრობლემებისადმი. ადამიანი მთლიანად გაქრა შემეცნების თეორიული აზროვნების ჰორიზონტიდან. გამოხატავს რა სტრუქტურალისტური მსოფლმხედველობის ძირითად მისწრაფებას, მიშელ ფუკო აღნიშნავს: „დღეს აზროვნება შესაძლებელია მხოლოდ ცარიელ სივრცეში, სადაც უკვე აღარ არის ადამიანი“ [31]. მისი აზრით, ადამიანი — ეს ქიმერა, არც ისე დიდი ხნის, 200 წლის წინანდელი გამოგონებაა და იგი ისევე უნდა გაქრეს თანამედროვე მეცნიერული აზროვნების საკმაოდ ჰრელი რუკიდან. თანამედროვე აზროვნება თანდათანობით გამოდის ამ 200 წლოვანი „ანთროპოლოგიური ძილისაგან“ და აშკარად ანტიანთროპოლოგისტურ ხასიათს იძენს. მ. ფუკოს ღრმა რწმენით, თანამედროვე ფილოსოფიის ამგვარი სულისკვეთების სათავესთან დგას ფრიდრიხ ნიცშე, რომელმაც ევროპულ კაცობრიობას ღმერთის სიკვდილთან ერთად. ფაქტიურად, ადამიანის სიკვდილიც აუწყა, რამეთუ ღმერთი და ადამიანი ურთიერთის თანაარსნი არიან [32]. მაშასადამე, მ. ფუკოსა და საერთოდ პოზიტივისტურად ორიენტირებული სტრუქტურალისტური ეპისტემოლოგიის მიხედვით გამოდის, რომ არა მხოლოდ შემეცნების თეორიამ უნდა მოახდინოს ადამიანის არსებისაგან აბსოლუტური განყენება, აბსტრაჰირება, მასზე მსჯელობისაგან თავის

---

[31] М. Фуко, Слова и вещи, М., 1977, с. 438.

[32] იქვე, გვ. 437.

შეკავება, არამედ საზოგადოდ მეცნიერული შემეცნების ყველა სხვა სახემაც, თუ მკაცრი მეცნიერულობის მიღწევა გვსურს. ასე თანდათანობით პოზიტივიზმში გნოსეოლოგია თვითმიზნურ საქმიანობად იქცა, — ისეთ რამედ, რომელსაც არაფერი ესაქმება ადამიანის ყოფიერების გაგების ამოცანასთან. სოკრატეს თავდაპირველი გაგება შემეცნების თეორიისა, როგორც ადამიანის თვითშემეცნების სამსახურში მყოფისა, საბოლოოდ სრულ დავიწყებას მიეცა. ეგზისტენციალისტების, უწინარეს ყოვლისა კი მ. ჰაიდეგერის ენერგიული მოთხოვნა ძველი ბერძნული ონტოლოგიური ტრადიციების აღდგენის თაობაზე, როგორც ჩანს, სხვა ფაქტორებთან ერთად, ამ გარემოებითაც იყო განპირობებული.

მაინც რაში მდგომარეობს შემეცნების თეორიის, როგორც სწორედ შემეცნებაზე ფილოსოფიური მოძღვრების, ძირითადი ამოცანა და ნამდვილი საბოლოო მიზანი?

ჩვეულებრივ შემეცნებისთეორიული კვლევა-ძიების პირველ ამოცანას იმაში ხედავენ, რომ გაარკვიოს შეუძლია თუ არა ადამიანს საერთოდ შემეცნება; ე. წ. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე გნოსეოლოგიურ მხარეში იგი სწორედ ამ სახითაა ფორმულირებული. მაგრამ კითხვა „შეუძლია თუ არა ადამიანს შემეცნება?“ არ არის თავისთავად ცხადი და ერთმნიშვნელოვანი საზრისის მქონე. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისნური ორაზროვნების შემცველია: თუ სუბიექტის. შემმეცნებელი ადამიანის თვალსაზრისით განვიხილავთ, ეს კითხვა აბსურდულიც კი ჩანს, ვინაიდან ადამიანს არა თუ შეუძლია შეიცნება, არამედ ეს უკანასკნელი მისი ყოფიერების არსებით კონსტიტუციაში შედის. შემეცნება არ არის რაღაც გარეგანი და შემთხვევითი ნიშანი: იგი ზნეობასთან და ხელოვნებასთან ერთად ადამიანის არსების მაკონსტიტუირებელ ფაქტორს შეადგენს. ჭეშმარიტებისადმი მისწრაფება, მშვენიერებისა და სიკეთისადმი მისწრაფებასთან ერთად, ადამიანის არსებითი მისწრაფებაა. ამიტომ ვიკითხოთ შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ, ერთი შეხედვით, ისე ბანალურად გამოიყურება, როგორც, ვთქვათ, საკითხის დასმა სფეროს სიმრგვალის ან კვადრატის ოთხკუთხედობის შესაძლებლობის თაობაზე. მაგრამ, როგორც ჩანს, აქ რაღაც სხვა რამ აქვთ მხედველობაში. სახელდობრ, მხედველობაში აქვთ შემეცნება ობიექტური თვალსაზრისით, ობიექტთან მიმართების თვალსაზრისით. შემეცნება წვდება ობიექტურ სი-

ნამდვილეს, საგნობრივ ვითარებას და, მაშასადამე, მას გარკვეული ონტოლოგიური ღირებულება გააჩნია, თუ იგი მხოლოდ ილუზორული შოლვაწეობაა და, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემმეცნებელი ცნობიერება თავისთავში იხრწნება და იფერფლება.

როგორიც არ უნდა იყოს ამ კითხვაზე პასუხი — სკეპტიცისტური თუ არასკეპტიცისტური — შემეცნების თეორიაში ლოგიკური აუცილებლობით დგება მეორე კითხვა: როგორ არის შემეცნება შესაძლებელი, რა კანონზომიერება ახასიათებს მას? სკეპტიციზმმა უნდა აჩვენოს, თუ შემეცნება შეუძლებელია, როგორ და რანაირად არის ის შეუძლებელი. შესაბამისად, არასკეპტიცისტურმა თვალსაზრისმა უნდა დაასაბუთოს: თუ შემეცნება შესაძლებელია, რანაირად არის ის შესაძლებელი, როგორ ხორციელდება ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების რეალური პროცესი, რა კანონზომიერება განაგებს ამ პროცესს.

მაგრამ შემეცნების თეორიის ძირითადი ამოცანა ამ ორ კითხვაზე პასუხით როდი ამოიწურება. იმისათვის, რომ მან უპასუხოს ზემოდასმულ ორ კითხვაზე, აუცილებელია პასუხი გასცეს მესამე და ყველაზე უმთავრეს კითხვაზე: რა არის შემეცნება? მას ჩვენ ანალიზისა და გადმოცემის თვალსაზრისით ვუწოდებთ მესამე კითხვას. თორემ იგი თავისი ბუნებითა და მნიშვნელობით პირველია და შემეცნების თეორიის უმთავრესი კითხვაა. იგი ლოგიკურად წინ უსწრებს და განსაზღვრავს ორივე კითხვას. პასუხი კითხვებზე: „არის თუ არა შემეცნება შესაძლებელი?“ და „რა კანონზომიერება ახასიათებს მას?“ მოცემულად გულისხმობს პასუხს უფრო ძირეულ კითხვაზე: „რა არის შემეცნება?“; სწორედ შემეცნების ასეთი გაგებანი ქმნიდნენ დიდ ეტაპებს, თავისებური შემობრუნების პუნქტებს გნოსეოლოგიური აზროვნების ისტორიაში, რასაც საგანგებოდ ქვემოთ შევეხებით.

როცა ჩვენ შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ ვკითხულობთ, რის შესახებ ვსვამთ კითხვას, რის შესაძლებლობას ვკითხულობთ? შემეცნებას რომ ასე ვესწრაფვით, რას ვესწრაფვით, რის მიღწევას ვცდილობთ? საქმე ისე როდია, თითქოს შემეცნების ცნება იმთავითვე ცხადი და გასაგები იყოს და ახლა შემეცნების თეორიას ისღა დარჩენია, რომ აღწეროს, თუ როგორ მიმდინარეობს შემეცნების რეალური პროცესი. შემეცნების თეორია არ არის მხოლოდ დესკრიფციული დისციპლინა. მით უფრო იგი არ არის მხოლოდ ნორმატიული ბუნების

დისციპლინა, რაღაც იმ წესების ერთობლიობა, რომელზეც მიდევნებამ სწორი შემეცნების გარანტია უნდა მოგვცეს. შემეცნების თეორია არ არის მხოლოდ სწორი შემეცნების ტექნიკა და, ამ აზრით, ტექნოლოგიური დისციპლინა. რასაკვირველია, შემეცნების თეორიის მიერ დადგენილ წესებს წარმატებით გამოიყენებენ კონკრეტულ-მეცნიერული შემეცნების სფეროში და, ამ მხრივ, უდავოა გნოსეოლოგიის მეთოდოლოგიური ფუნქცია კერძო მეცნიერებებისათვის, მაგრამ იგი მხოლოდ ამ ფუნქციაზე არ დაიყვანება. მართებულად აღნიშნავს ო. ბოლნოვი, რომ ისე როგორც ესთეტიკა არ დაიყვანება მხატვრული ნაწარმოების შექმნის წესებზე, ან ლოგიკა აზროვნების გაუმჯობესების წესებზე, შემეცნების თეორიის ამოცანა არ შემოიფარგლება სწორი შემეცნების ტექნიკით [39]. ესთეტიკამ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა გვითხრას რა არის მხატვრული ნაწარმოების არსება, რა არის მშვენიერება, ხოლო ლოგიკამ — რა არის აზროვნება, რაში მდგომარეობს მისი არსება.

იგივე შეიძლება ვთქვათ შემეცნების თეორიის შესახებ: შემეცნების თეორია, უწინარეს ყოვლისა, თეორიაა და მან უნდა გვითხრას, რა არის შემეცნება, რა ადგილი უჭირავს მას ადამიანის ყოფიერებაში. შემეცნების თეორიამ, როგორც თეორიამ. როგორც შემეცნებაზე ფილოსოფიურმა მოძღვრებამ შემეცნების ბუნება უნდა გაგვაგებინოს, მისი არსი უნდა გვაწდომინოს.

შემეცნების თეორიის ძირითადი კითხვები და უმთავრესი ამოცანა, საბოლოოდ, ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: 1. რა არის შემეცნება? 2. არის თუ არა ასეთი რამ შესაძლებელი? 3. როგორ ხორციელდება შემეცნება თავის ფაქტიურ მიმდინარეობაში, ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა კანონზომიერება ახასიათებს იმას, რასაც შემეცნებას ვუწოდებთ? ასეთია შემეცნების თეორიის ძირითადი კითხვები თუ საკითხები და მასზე პასუხის გაცემა ყოველი გნოსეოლოგიური სისტემის უმთავრეს ამოცანას შეადგენს.

მაგრამ შემეცნების თეორიის საქმიანობა ამით არ ამოიწურება, ვინაიდან დასმულ კითხვებზე პასუხის გაცემა მისი ამოცანაა და არა საბოლოო მიზანი. მაშასადამე, ჩვენ ერთმანეთისაგან აუცილებლად

---

[39] O. Bollnow. Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart, 1970. S. 28—29.

უნდა განვასხვაოთ შემეცნების თეორიის ძირითადი ამოცანები და საბოლოო მიზანი. შემეცნების თეორიის ძირითად ამოცანებზე უკვე ვილაპარაკეთ. რაც შეეხება საბოლოო მიზანს, მის შესახებ თითქმის არაფერი გვითქვია.

შემეცნების თეორიის საბოლოო მიზანია გაარკვიოს, თუ რა არის ადამიანი როგორც შემმეცნებელი არსება, რა ადგილი უჭირავს საკუთარივ შემეცნებით მოღვაწეობას ადამიანის მოღვაწეობათა მთლიანობაში. ამ მხრივ შემეცნების თეორია, როგორც სწორედ შემეცნებაზე ფილოსოფიური მოძღვრება, ისევე ემსახურება ადამიანის არსების, მისი ცხოვრების საზრისის გაგების ამოცანას, როგორც ეთიკა, ესთეტიკა და ა. შ. შემეცნების თეორია ამ თვალსაზრისით განხილული, ადამიანის შესახებ ზოგადი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მოძღვრების ნაწილად გვევლინება. მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ კანტის ფილოსოფია. კანტის მიერ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ დასმული სამი კითხვა: 1. რა შემიძლია ვიცოდე? 2. რა უნდა ვაკეთო? და 3. რისი იმედი შეიძლება მქონდეს? [34] — საბოლოო ანგარიშით განიხილება როგორც მეოთხე და უმთავრესი კითხვისადმი დაქვემდებარებული — „რა არის ადამიანი?“ როგორც ცნობილია, ამ უკანასკნელ კითხვაზე პასუხი კანტს ცალკე არსად არ გაუცია და არც იყო საჭირო, ვინაიდან სამივე „კრიტიკა“ სწორედ ამ ამოცანას ემსახურება. კანტის თეორიული ფილოსოფია ისევე არის ადამიანის რაობაზე მოძღვრება, როგორც კრიტიკული ფილოსოფიის დანარჩენი ნაწილები. მ. ჰაიდეგერმა აღნიშნა, რომ „წმინდა გონების კრიტიკას არაფერი ესაქმებაო „შემეცნების თეორიასთან“[35] (ცხადია, ჰაიდეგერს აქ მხედველობაში აქვს ტერმინი „შემეცნების თეორიის“ პოზიტივისტურ-ეპისტემოლოგიური გაგება). კანტის თეორიული ფილოსოფიის ამგვარი შეფასება ჰაიდეგერის მიერ, რა თქმა უნდა, თვითნებურია და გადაჭარბებული, მაგრამ ჭეშმარიტების წილს იგი უთუოდ შეიცავს.

ამრიგად, შემეცნების თეორია, სხვა ფილოსოფიურ დისციპლინებთან ერთად, ადამიანის მიერ საკუთარი ყოფიერების საზრისის გაგების სამსახურში დგას და, ამდენად, მსოფლმხედველობას წარმოადგენს.

---

[34] Кант, Соч., т. 3, М., 1964, с. 661.

[35] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, 1965, S. 25.

4. შემეცნების თეორია როგორც მსოფლმხედველობა; შემეცნების მსოფლმხედველობრივი მოდელის ცნება

როგორც უკვე აღვნიშნავდით, შემეცნების შესაძლებლობისა და კანონსომიერების შესახებ საკითხის დასმა და გადაწყვეტა წინასწარ გულისხმობს პასუხს კითხვაზე — „რა არის შემეცნება?“, რის გამოც ამ კითხვას თუ საკითხს ყოველი შემეცნების თეორიის ძირითადი კითხვა შეიძლება ეწოდოს. ისტორიულად არსებული ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი გნოსეოლოგიური სისტემის სპეციფიკურ ხასიათს, საბოლოო ანგარიშით, შემეცნების ის გაგება განსაზღვრავდა, რომელსაც ეს სისტემა ემყარებოდა. შემეცნების ამ ცნებას თუ გაგებას შემეცნების თეორია მსოფლმხედველობრივი პოზიციიდან ღებულობს და არა ფაქტიურად განხორციელებული კონკრეტული შემეცნების ინდუქციურ-ემპირიული განზოგადებიდან.

შემეცნების იმ გაგებას, რომელსაც ამა თუ იმ ეპოქის შემეცნების თეორიული კონცეფცია ემყარებოდა, ამ ეპოქის შემეცნების მსოფლმხედველობრივი მოდელი შეიძლება ვუწოდოთ. სამყაროს ის სურათი, რომელიც მოცემულ ეპოქას გააჩნია, საბოლოოდ განსაზღვრულია მისი შემეცნების მსოფლმხედველობრივი მოდელით.

ადამიანური შემეცნების ეს გაგება ისტორიულად არ ყოფილა ერთიანი. შეიძლება ითქვას, რომ ისევე როგორც ონტოლოგიის ისტორია არის ყოფიერების ცნების სხვადასხვანაირ გაგებათა თუ ინტერპრეტაციათა ისტორია, გნოსეოლოგიური აზროვნების მთელი ისტორია, არსებითად, შემეცნების სხვადასხვა გაგებათა ისტორიას წარმოადგენს. შემეცნების მოცემული მსოფლმხედველობრივი მოდელის ხასიათი კი, საბოლოო ანგარიშით, განსაზღვრულია შესატყვისი ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურულ-ისტორიულ თავისებურებათა მთელი სისტემით. რომელიც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში ემპირიული სიზუსტითაც კი შეიძლება დადგინდეს სოციოლოგიურ მეცნიერებათა მიერ.

შემეცნების თეორიისათვის გარდუვალი ღირებულება გააჩნია შემეცნების ამ სხვადასხვაგვარ გაგებათა ისტორიულ-ფილოსოფიურ ანალიზს., ამიტომ ჩვენც, უწინარეს ყოვლისა, შემეცნებისა და ცოდნის რაობის თავდაპირველი, ჯერ კიდევ რეფლექსიამდელი და წინაფილოსოფიური გაგების განხილვით უნდა დავიწყოთ. პირველ რიგში უნდა გამოვყოთ მისტერია, რომელიც, უეჭველად, სამყაროსადმი ადამია-

ნის შემეცნებითი დამოკიდებულების თავისებურ გაგებას ემყარებოდა. რომელსაც პირობითად შემეცნების მისტერიული გაგება შეიძლება ვუწოდოთ.

მისტერია ანუ უმთავრესად რელიგიური ხასიათის საიდუმლო მსახურება არის ის ფენომენი, რომელიც, სპეციალისტთა აღიარებით, დღემდე კულტურის ისტორიის გამოცანად რჩება[36]. ძველები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მას. თავად პლატონი და ციცერონი უდიდესი პოეტურებითა და კრძალვით ლაპარაკობენ მის შესახებ.

მისტერიული მსახურება უხსოვარ დროში წარმოშობილა და განსაკუთრებით ფართოდ გავრცელებულა ძველი სამყაროს ისეთ თეოკრატიულ სახელმწიფოებში როგორიც იყვნენ ინდოეთი, ეგვიპტე, ბაბილონი და სხვა. არსებობდა ადამიანთა გარკვეული ჯგუფი, რომელსაც საგანგებოდ ევალებოდა მისტერიული მსახურებისადმი წინამძღოლობა: მაგალითად, ქურუმები — ძველ ეგვიპტელებში, მაგები — სპარსებსა და მიდიელებში, მოგვები — ებრაელებში. აქედან უფრო გვიან იგი საბერძნეთსა და რომში გადასულა. ძვ. წ. ა. მე-4 საუკუნის ბოლოსათვის მისტერიისადმი არმსახურება და, ამ აზრით, ხელდაუსხვლობა ურწმუნოებისა (მკრეხელობისა) და ინდიფერენტიზმის (ნიპილიზმის) უტყუარ ნიშნებად ითვლებოდა, რის გამოც ცალკეული ინდივიდები სასტიკად ისჯებოდნენ. მისტერიის ცალკეული სახეები — „ორგია“ საბერძნეთში და „ინიცია“ რომში უმაღლეს რელიგიურ ცოდნასთან ზიარების, ყოფიერების უღრმესი საიდუმლოს წვდომისა და გაცხადების ერთადერთ სრულყოფილ საშუალებად განიხილებოდა. მისტერიული ექსტაზის მდგომარეობაში ჩადგომა, აგრეთვე, ადამიანის ცოდვათაგან განბიწების და ამ გზით მისი განახლების საშუალებადაც მიიჩნეოდა. მისტერიულ აქტში მონაწილეობა გულისხმობდა პიროვნების ზნეობრივ კათარზისს. განსაკუთრებით საინტერესო ასპექტი მისტერიული მსახურებისა ის არის, რომ იგი გულისხმობდა „მოქმედების“ (dromena) და „სიტყვის“ (legomena) განუყრელ ერთიანობას. ჩვეულებრივ ორ საფეხურს განასხვავებენ: პირველი — წინასწარი განწმენდა, რომელიც მისტერიულ ორგიაში მონაწილეს ხდიდა მისტად, მეორე — საბოლოო ჭვრეტა, რომელიც მას ხდიდა „მისტაგოგად“.

---

[36] იხ. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XIX, кн. 37, ст. «Мистерия».

მხოლოდ ამ უკანასკნელს ჰქონდა უფლება სხვებისათვის ეხელმძღვანელა მისტერიაში.

მისტერიული მსახურების ერთ-ერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას შეადგენდა, აგრეთვე, მისი უაღრესად საიდუმლო და ინდივიდუალურ-ეზოტერიული ხასიათი. ამ მხრივ ზოგიერთი მათგანი პირდაპირ ეწინააღმდეგებოდა სახალხო რელიგიას. ამიტომ არსებობდნენ სახელმწიფოს მიერ როგორც ნებადართული (მაგ., ელევსინური მისტერია, დიონისიები, თესმოფორიები), ისე აკრძალული მისტერიები (მაგ., ორფიკული).

მაინც რაში მდგომარეობს შემეცნების, ცოდნის მისტიკური გაგების ძირითადი თავისებურება?

ცოდნის მისტერიული გაგების უპირველესი ნიშანია მისი უაღრესად საიდუმლო ხასიათი. ცოდნა, შემეცნება ღვთაებრივი რამ არის, სინამდვილის იდუმალი ბუნების ცოდნა მხოლოდ ღმერთების საკადრისი და მათი ღირსი საქმეა. ამიტომ ყველა რიგით ადამიანს, ბრბოს როდი ძალუძს მისი მოხვეჭა. ამგვარი საიდუმლო ცოდნის ფლობა მხოლოდ რჩეულ ადამიანთა, ღვთაებრივი ზეშთაგონების მქონე და ღმერთის მიერ ხელდასმულ, ე. ი. განდობილ კაცთა ხვედრია. მხოლოდ დემონურ საწყისთან წილნაყარ პიროვნებებს ხელეწიფებათ ყოფიერების უღრმესი შრეების წვდომა. პრომეთეს ტრაგედია სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან ღვთაებრივი ცოდნა ადამიანებს გაუზიარა. მან ღმერთებს ცეცხლი წაჰგვარა და ადამიანებს მისცა, მანვე დააუფლა ისინი ყოველგვარ ხელოვნებას. ამით პრომეთემ სამუდამოდ გადაიმტერა უკვდავი ღმერთების მოდგმა და მწედ და ქომაგად ექმნა მოკვდავ ადამიანებს ანუ „ერთდღიანებს“, როგორც მათ ესქილე უწოდებს. ოლიმპოს გულზვიადი მბრძანებელი ზევსი ამის გამო სასტიკად სჯის პრომეთეს და გულქვა ჰეფესტოს ხელით კავკასიის კლდეებზე ძიაჯაჭვავს. პრომეთეს მიერ ღმერთებისაგან ცეცხლის მოტაცების ამ მითიურ სიმბოლიკაში ეს ღრმა აზრი უნდა დავინახოთ.

ცოდნის ასეთი გაგების გამო ძველ საბერძნეთში არსებობდა სხვადასხვა საიდუმლო წრეები (მაგ., ორფიკელების, პითაგორელების და სხვა). არ არსებობდა უფრო დიდი დანაშაული, ვიდრე ამ წრის საიდუმლო ცოდნის „გაცემა“ არაგანდობილთათვის. „გამცემი“ ისჯებოდა სიკვდილით და ქონების კონფისკაციით. ცნობილია, რომ პოეტმა ესქი-

ლემ მისტერიიდან ზოგი რამ სცენაზე გადაიტანა, რის გამოც მას ბრალი დასდეს „გამცემლობაში". იგი სიკვდილს გადაურჩა დიონისეს სამსხვერპლოში გაქცევით, ბოლოს კი სასამართლო გამოძიებამ დაადგინა, რომ იგი სრულებითაც არ იყო განდობილი და წმინდანი.

ცოდნის მისტერიული გაგების გარკვეულ მომენტს შეიცავდა ჰერაკლიტეს ნააზრევი. არსებობს გადმოცემა, რომლის მიხედვით ჰერაკლიტემ თავისი მთავარი თხზულება თურმე არტემიდას ტაძარს შეწირა იმ რწმენით, რომ მას ვერ გაიგებდა მოლაყბე ზედაპირულობას ჩიჩვეული უბირი ბრბო, რის გამოც მას სამართლიანად დაუმსახურებია თავისი თანამოქალაქეებისაგან „ბნელისა" და „გაუგებარის" ეპითეტები.

მისტერიის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის თანახმად, ადამიანის შემეცნებითი მიმართება ყოფიერებისადმი უაღრესად ინტიმურია და ეზოტერული, ამ გზით მიღწეული საიდუმლო ცოდნის გამოთქმაც კი შეუძლებელია. სიტყვები მასზე მხოლოდ მიანიშნებენ, მაგრამ გამოხატვით კი — ვერ გამოხატავენ. ძველი დროის მისტების რწმენით, ყოფიერების უღრმესი საიდუმლოების წინაშე ყოვლად ბრიყვული დუმილი გვმართებს.

სამყაროს მითოლოგიური გაგებიდან მისი რაციონალურ გააზრებაზე გადასვლის კვალდაკვალ თანდათანობით სუსტდება მისტერიის შინაშენელობა და გავლენა, მაგრამ იგი მეტ-ნაკლებად მაინც აწლდა მთელ წინასოფისტურ ბერძნულ აზროვნებას. პირველად სოფისტებთან სდება ცოდნის აბსოლუტური ეგზოტერიზაცია. სოფისტების განმანათლებლური მოღვაწეობა სწორედ ამას მოასწავებდა. მცოდნე ადამიანი უკვე აღარ ითვლება გამორჩეულად, მას ამიერიდან რაიმე საიდუმლოების ყოველგვარი შარავანდედი სცილდება. სოკრატე უკვე აგორაზე საჯაროდ ქადაგებს თავის ფილოსოფიურ შეხედულებებს. ხალხის ცოდნისა და განათლების ორგანიზაციის საქმეს სისტემური ხასიათი ეძლევა და სახელმწიფო იღებს მის ხელმძღვანელობას ხელში. ასე თანდათანობით ცოდნა სულ უფრო მეტად კარგავს საიდუმლო ხასიათს, ხდება მისი დემისტიფიკაცია და ბოლოს ცოდნის მისტერიული გაგება თითქმის სრულიად ქრება. და მიუხედავად ამისა შემეცნების ბუნების მისტიკურ გაგებას ჩვენ ვხვდებით ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების მთელ მანძილზე: სოკრატესთან, პლატონთან, ნეოპლატონიზმში. როგორც პლატონის დიალოგებიდან ჩანს, სოკრატე

გრძნობდა თავის თავში ამგვარ მისტიკურ კავშირს დემონიურთან. მისი ღრმა რწმენით, სწორედ დემონი შთააგონებს მას უმაღლეს სიბრძნეს.

ცოდნის მისტერიული გაგება თავისებური გადამუშავების შემდეგ ქრისტიანულ რელიგიაში შევიდა. ცნობილი თეოლოგი რუდოლფ შტაინერი ქრისტიანობას განიხილავს როგორც მისტიკურ ფაქტს და მის ძირებს ძველ მისტერიებში — შემეცნების მისტერიულ გაგებაში ეძებს [37].

შემეცნების თავდაპირველი, წინარეფლექსური და წინაფილოსოფიური გაგებიდან საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ მითოლოგიაზე, პირველყოფილი ადამიანის მიერ სამყაროს ათვისების ამ სპეციფიკურ ფორმაზე. შევეცადოთ გმირისა და ბედისწერის ურთიერთდამოკიდებულების საფუძველზე ვნახოთ მითოსური აზროვნების თავისებურება, შემეცნების იმ მსოფლმხედველობრივი მოდელის ხასიათი, რომელსაც ეს აზროვნება ემყარებოდა.

როგორც ცნობილია, ბედისწერის იდეა თუ მითოლოგემა ძველი ბერძნული მსოფლმხედველობის ცენტრალურ იდეას წარმოადგენს. მაგრამ ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ: როცა ბედისწერის ფენომენზე, როგორც გარკვეულ მსოფლმხედველობის ელემენტზე, ვლაპარაკობთ, სრულიად თავისებურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. იგი არ არის მხოლოდ „მსოფლმხედველობრივი“ წარმონაქმნი და, ამ აზრით, წმინდა „იდეოლოგიური“ მოვლენა. ბედისწერის პრინციპი მთელი ბერძნული ყოფიერების საფუძველში დევს და მეტ-ნაკლებად განსაზღვრავს მასზე აღმოცენებული ელინური კულტურის ყველა ძირითად ასპექტსა და ელემენტს. აქედან გამომდინარე, თუ ახლა ძველ ბერძნულ კულტურას, როგორც გარკვეულ სისტემურ მთლიანობას, ამ თვალსაზრისით შევხედავთ, დავინახავთ, რომ ამ კულტურის ყველა სტრუქტურულ ელემენტს, მის ყველა წარმონაქმნს ბედისწერის იდეის ბეჭედი აზის, ბედისწერის იდეითაა აღბეჭდილი. ამიტომ ბერძნული კულტურის არსებისა და საზრისის იმანენტური გაგების ცდა აუცილებლად ამ ვითარების გათვალისწინებასა და მუდამ მხედველობაში ქონას გულისხმობს.

როცა ვლაპარაკობთ ბედისწერის იდეაზე, როგორც საერთოდ ძვე-

---

[37] იხ. Р. Штейнер, Христианство как мистический факт и мистерии древности, М., 1917.

ლი ბერძნული მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელ პრინციპზე, რა თქმა უნდა, მხედველობაში გვაქვს როგორც მითოლოგიური, ისე ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, — მსოფლმხედველობა, როგორც გარკვეული ისტორიულ-გონითი ერთიანობა ყოველგვარი შინაგანი დანაწევრების გარეშე. და ეს იმიტომ, რომ ჯერ ერთი, ჩვენი საკვლევი პრობლემის თვალსაზრისით მოცემულ შემთხვევაში ამ განსხვავებას რაიმე პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს, და მეორე, მითოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის გაცილებით უფრო ღრმა და შინაგანი ერთიანობა არსებობს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს; ისინი ხომ ადამიანის მიერ სინამდვილის პრაქტიკულ-გონითი ათვისების ფორმებია და, როგორც ასეთნი, გარკვეულ ერთიანობაში არიან! ყოველ შემთხვევაში, სინამდვილის მითოლოგიური გაგება, მითოსური მსოფლგანცდა ადამიანური გონის იმავე ღრმა შემეცნებითი მოთხოვნილებიდან წარმოსდგა, რომელსაც შემდგომ, რა თქმა უნდა, სრულიად სხვა მეთოდებითა და სხვა საშუალებებით ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა აკმაყოფილებდა. მართალია, ფილოსოფია მითოლოგიის უარყოფაა და იგი წარმოიშვა როგორც ამ უკანასკნელის საპირისპირო მოვლენა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს ფილოსოფიას მითოლოგიისაგან მემკვიდრეობით არაფერი მიეღოს; ფილოსოფია მითოლოგიის დიალექტიკური უარყოფაა და არა მისი მექანიკური უკუგდება. თუ მარქსის ცნობილ მითითებას გავითვალისწინებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ძველი ბერძნული მითოლოგია წარმოადგენდა არა მხოლოდ ბერძნული ხელოვნების მასაზრდოებელ წყაროსა და დაუშრეტელ არსენალს, არამედ იგი ასევე დიდ გავლენას ახდენდა ანტიკურ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე მისი განვითარების მთელს მანძილზე თვით ნეოპლატონიზმის ჩათვლით.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში რატომღაც დამკვიდრდა და თითქმის ტრადიციად იქცა ის გარემოება, რომ, როცა ფილოსოფიასა და მითოლოგიის ურთიერთმიმართების ეხებიან, უფრო ხაზი გაუსვამთ მათ შორის რადიკალურ დაპირისპირებას, ვიდრე მსგავსებას, ან თუნდაც განსხვავებას; მაშინ როდესაც ამგვარ მსგავსებაზე თვით ანტიკურ სინამდვილეში ჯერ კიდევ არისტოტელემ მიუთითა, მოაზროვნემ, რომელმაც ყველაზე მეტად სცადა მითოსური ელემენტების გაუდევნა ფილოსოფიიდან და, ამრიგად, მისი საბოლოო განთავისუფლება მითოლოგიური ზეგავლენისაგან. „მეტაფიზიკის“ პირველ წიგნში

არისტოტელე პირდაპირ მიუთითებს მითოლოგიისა და ფილოსოფიის საწყისისეულ ერთიანობაზე. მისი აზრით, ორივე—როგორც ფილოსოფია, ისე მითოლოგია — ერთი საწყისიდან წარმოსდგება, და ასეთი საწყისია გაკვირვება. არისტოტელეს ღრმა რწმენით, მითოლოგიაც, ფილოსოფიის მსგავსად, გაკვირვებამ წარმოშვა. ამიტომ ვინც მითოლოგიას ესწრაფოდა, ასე თუ ისე, ფილოსოფოსობდა კიდეც და, მაშასადამე, ფილოსოფოსიც იყოო, დაასკვნის იგი[33]. ამრიგად, ფილოსოფიისა და მითოლოგიის საწყისისეული, დასაბამიერი ერთიანობა უდავოა.

გაკვირვების უნარით დაჯილდოებული ადამიანის მიერ თვით კითხვის დასმის ფორმა და წესი — „რა არის რაიმე, არსებული საზოგადოდ?“, რომელიც თავისი თავდაპირველი წარმოშობით, როგორც ამას მარტინ ჰაიდეგერი აღნიშნავს, ბერძნულია და საკუთრივ ბერძნული, როდი წარმოადგენს ფილოსოფიის პეროგატივას. ფილოსოფიამ და საერთოდ ბერძნულმა აზროვნებამ იგი მემკვიდრეობით მითოლოგიისაგან მიიღო და გადასცა შემდგომი დროის ევროპულ მეცნიერებას. ცნობილი ელინისტი ბურნეტი სწორედ ამ აზრით განმარტავდა მეცნიერებას, როგორც სამყაროზე აზროვნების საკუთრივ ბერძნულ წესს. მაშასადამე, მითოლოგიაც იმავე მსოფლმხედველობრივი მასშტაბის პრობლემებზე მოგვითხრობს, რომელთა გააზრებას შემდგომ ფილოსოფია ახორციელებდა კონცეპტუალური აზროვნების დონეზე. ამ აზრით, ფილოსოფია შეიძლება მივიჩნიოთ მსოფლმხედველობრივი საკითხების თეორიულ გააზრებად.

აქედან გამომდინარე, ადამიანის მიერ სამყაროს სულიერ-პრაქტიკული ათვისების ამ ორ ფორმას შორის განსხვავება მდგომარეობს არა მიზანში, არამედ ამ მიზნის მიღწევის საშუალებებში. სინამდვილის მითოლოგიური გააზრება ფილოსოფიისაგან განსხვავებით კონკრეტულ-სახეობრივი აზროვნების განზომილებაში მოძრაობს და ძალიან ხშირად იგი საგანთა ღრმა არსების წვდომის საოცარ ნიმუშებსაც კი გვაძლევს. პლატონის ე. წ. „გამოქვაბულის ალეგორია“, რომელიც უეჭველად კონკრეტულ-სახეობრივი, მითოლოგიური აზროვნების ნიმუშად უნდა მივიჩნიოთ, გაცილებით უფრო ნათლად და გასაგებად

---

[33] Аристотель, Соч., т. I, М., 1976, с. 69.

გადმოსცემს იდეათა თეორიის გნოსეოლოგიური ასპექტის ძირითად არსს, ვიდრე მისი რომელიმე დიალოგი ცალკე აღებული. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია თანამედროვე ჰუმანიტარული მეცნიერების (კულტუროლოგიის, კულტურისა და მეცნიერების ისტორიის, ენათმეცნიერების, შემეცნების თეორიის და სხვა) განსაკუთრებული ინტერესი პირველყოფილი, წინაისტორიული ადამიანის აზროვნების ფორმებსა და სტრუქტურებისადმი, მის მიერ გარე სამყაროს უშუალო, თავდაპირველი მსოფლმხედველობრივი აღქმისადმი. ამ მხრივ, ჰუმანიტარული აზროვნების დიდი წარმომადგენლები ბოლო ხანებში სულ უფრო მეტ ცხოველ ინტერესს იჩენენ ადამიანური კულტურის სათაოების მიმართ. რადგან ეს, თავის მხრივ, კაცობრიობის ისტორიისა და მისი საზრისის უაღრესად მნიშვნელოვან პრობლემასთან არის დაკავშირებული.

როგორც უკვე აღინიშნა, ბედისწერის იდეა საერთოდ მთელი ბერძნული მსოფლმხედველობისა და განსაკუთრებით მითოლოგიური მსოფლგაგების ქვაკუთხედია. მაგრამ ეს იდეა ცოცხლობს და აშკარად ფუნქციონირებს ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, კერძოდ კი მისი განვითარების წინასოკრატულ ეტაპზე. ანაქსიმანდრეს „მოირა“ და ჰერაკლიტეს „ლოგოსი“, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, სხვა არაფერია თუ არა ბედისწერის მითოლოგიური წარმოდგენის რაციონალური გააზრება და მისი ფილოსოფიური ტრანსფორმაცია.

ამიტომ ბედისწერის იდეის ანალიზს მხოლოდ ისტორიულ-კულტუროლოგიური ღირებულება როდი გააჩნია, — მას უაღრესად დიდი მეთოდოლოგიური და თეორიული მნიშვნელობა აქვს კაცობრიობის მიერ კანონისა და კანონზომიერების ცნებათა შემუშავების თვალსაზრისით. ობიექტური კანონზომიერების ცნების ისტორიულ ანალიზს ბედისწერის იდეამდე მივყავართ.

სანამ უშუალოდ საკელევი პრობლემის ანალიზზე გადავიდოდეთ, საჭიროა შევეხოთ ძველი ბერძნული მითოლოგიის კიდევ ერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას. ჩვენ ზემოთ მითოლოგია განვმარტეთ როგორც გარეული ტიპის მსოფლმხედველობა, პირველყოფილი ადამიანის მიერ გარესამყაროს ათვისების თავისებური ფორმა. რა თქმა უნდა, ასეთი განმარტება თავისთავად სწორია და არაფერს შეიცავს სათაკილოს: მითოლოგია, მართლაც, მსოფლმხედველობაა, რამდენადაც იგი წარმოადგენს სამყაროს მთლიანობაზე და მასში ადამიანის ადგილის

თაობაზე შეხედულებათა, წარმოდგენათა მეტ-ნაკლებად მწყობრ სისტემას. მაგრამ საქმე ისაა, რომ როცა საკუთრივ ბერძნულ მითოლოგიაზე, როგორც მსოფლმხედველობაზე ვლაპარაკობთ, ამ უკანასკნელში გარკვეული შინაარსი იგულისხმება. სიტყვა „მსოფლმხედველობა“ აქ სრულიად განსაზღვრული მნიშვნელობის მქონეა. ბერძნული მითოლოგია, თუ მას იმანენტურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შეეხედავთ და ამ პოზიციიდან მის შეფასებას შევეცდებით, უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ მსოფლმხედველობა, სინამდვილის შესახებ წარმოდგენათა უბრალო სისტემა. იგი უფრო ძველი ბერძენის მსოფლგანცდასა და მსოფლცხოვრებას წარმოადგენს. მითოლოგია განსაზღვრავდა შესატყვისი ეპოქის ბერძენის მთელ რეალურ ყოფიერებას, მისი ცხოვრების ყოველდღიურ წესს. ბერძენი ცხოვრობდა საკუთარი მითოლოგიური შეხედულებისამებრ და ამ შეხედულების მიხედვით. აქ ჯერ კიდევ არ მომხდარა წარმოდგენისა და სინამდვილის, წარმოსახულისა და რეალურის, „ხე ცოდნისა“ და „ხე ცხოვრების“ საბედისწერო გათიშვა. ელინური მსოფლმხედველობა ელინური ყოფიერების უშუალო, პირდაპირი და დაუმახინჯებელი ასახვა იყო, ვინაიდან აქ მითოლოგია, როგორც მსოფლმხედველობა, როგორც წარმოდგენათა სისტემა და, ამ აზრით, იდეოლოგია ჯერ კიდევ არ ქცეულა იმად, რასაც მარქსი „ყალბ ცნობიერებას“ უწოდებდა. მსოფლმხედველობის ასეთი გაგება უფრო გვიანდელი ელინიზმისა და რომაული სამყაროს მონაპოვარია. ამიტომ ძველი ბერძენი მის მიერ შექმნილ მითოლოგიურ სახეთა ჯადოსნურ სამყაროს განიცდის არა როგორც ბუნების ძალთა ფანტასტიკურ ასახვას და, ამ აზრით, მხოლოდ ფანტაზიაში არსებულ რაიმეს, არამედ როგორც სინამდვილესა და რეალობას. მას ისევე სწამს ამ „სახეთა“ რეალურ-ონტიური მოცემულობა, როგორც ბუნების თვალხილული მოვლენებისა. მაგალითად, არკადიელი მწყემსი ისევე რეალურად განიცდიდა პანის არსებობას, როგორც იმ ფარისას, რომელსაც იგი მწყემსავდა. ელევსინელი მოწათმოქმედი ისევე რეალურად აღიქვამდა დემეტრას თუ პერსეფონეს ნამდვილობას, როგორც იმ მიწის ნაკვეთისას, რომელსაც ის ამუშავებდა. სწორედ ამაში მდგომარეობს ბერძენთა საოცარი უნარი. ბერძნული მითოლოგიის ამ საგულისხმო ვითარებაზე სამართლიანად მიუთითეს ჯერ კიდევ კლასიკური რომანტიზმის სკოლის თეორეტიკოსებმა.

ძველი ბერძნული მითოლოგიური მსოფლგაგების ჩვენთვის საინ-

ტერესო ასპექტების ამ უაღრესად ზოგადი და სქემატური დახასიათების შემდეგ შეგვიძლია გადავიდეთ ჩვენი განსახილველი თემის ანალიზზე: როგორია გმირისა და გმირული ფენომენის გაგება ბერძნულ მითოლოგიაში? როგორ ესმოდათ გმირობის ფაქტი და რა მიაჩნდათ ინდივიდის ჰეროიზაციის საფუძვლად ძველ ბერძნებს?

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის ერთხმად არის აღიარებული, რომ ინდივიდის ჰეროიზაციას ამგვარ საფუძველს მითოლოგიაში წარმოადგენდა მისი მიმართება ბედისწერასთან; ინდივიდს, მის ამა თუ იმ მოქმედებას ბედისწერასთან დამოკიდებულება ჰქონდა გმირად და გმირულ მოქმედებად. ბერძენთა მითოლოგიური ცნობიერების მიხედვით გმირობის ფენომენი გაიგება მხოლოდ და მხოლოდ ბედისწერისაგან და მასთან მიმართებაში, ინდივიდის მიერ ჩადენილი ამა თუ იმ აქტის საგმირო ხასიათი, საბოლოო ანგარიშით, ბედისწერასთან დამოკიდებულებაში განისაზღვრება. მაშასადამე, გმირობის ფენომენის ძველბერძნულ გაგებას ბედისწერის იდეამდე მივყავართ.

მაგრამ აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს საკითხი, თუ როგორია ბედისწერისადმი ინდივიდის დამოკიდებულების ხასიათი. იმისათვის, რომ გავარკვიოთ ამ დამოკიდებულების ხასიათი და არსებითი თავისებურებანი, საჭიროა წინასწარ მოკლედ დავახასიათოთ ბედისწერის ძველი ბერძნული გაგება, როგორც ის მოცემულია ანტიკურ ეპოსსა და ტრაგედიაში. რა ძირითადი ნიშნები ახასიათებს ბედისწერის ამ გაგებას?

პირველი, ყველაზე ზოგადი და არსებითი ნიშანი, რაც შეიძლება მიეწეროს ბედისწერას ძველ ბერძენთა გაგებით, მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არის საერთოდ არსებულის, სამყაროული მთლიანობის მკაცრი წინასწარგანსაზღვრულობა — დეტერმინაცია, რკინისებური აუცილებლობა, გარდუვალობა („ანანკე"). ჰეგელიც ადასტურებს, რომ „ძველებს აუცილებლობა ესმოდათ როგორც ბედისწერა" [39]. აუცილებლობა, როგორც ყოველგვარი არსებულის მკაცრი წინასწარგანსაზღვრულობა, ბედისწერის ბერძნული გაგების ყველაზე არსებითი ნიშანია.

ძველ ბერძენთა ასეთ წარმოდგენას ბედისწერაზე, როგორც სამყა-

---

[39] ჰ ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 323.

როს ერთიანობის განმსაზღვრელ კანონზე, ჩვენი აზრით, საფუძვლად უდევს ორი პრინციპული მნიშვნელობის მსოფლმხედველობრივი გარემოება: ა) სამყაროს, როგორც კანონზომიერი, მოწესრიგებული მთლიანობის და ერთიანი კოსმოსის შესახებ წარმოდგენა და ბ) სამყაროს ამ ერთიანობის, საწყისისა და „არხეს“ პრინციპული შეუმეცნებადობის შესახებ ღრმა რწმენა. ბედისწერა როგორც ყოფიერების დასაბამი ირაციონალურია, ბნელია და განუჭვრეტელი, ამიტომ ადამიანის გონებას პრინციპულად არ ძალუძს მისი წვდომა. ეს პრინციპული შეუმეცნებადობა განაპირობებს მის „სიბრმავესა“ და „სიბნელეს“ (გავიხსენოთ, რომ ბედისწერის განჩინების აღმასრულებელი მოირები. ბერძენთა მითოლოგიური წარმოდგენით, წყედიადი ღამის „ნიუქტოსის“ ქალიშვილები არიან. ცნობილია სამი მოირა: კლოთო, ლახესისი და ატროპოსი). მაშასადამე, ბედისწერა არის სამყაროს ერთიანობის, მისი კანონზომიერი მოწესრიგებულობისა და სამართლიანობის გამომხატველი კანონი („დიკე“). იგი ჰკრავს სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს ერთიან მთელად. ეს მთლიანობა, როგორც ბედისწერა, როგორც კანონი ნაწილებთან, ინდივიდუალურ საგნებთან და მოვლენებთან მიმართებაში ვლინდება როგორც ხ ვ ე დ რ ი, წ ი ლ ი ანუ, უფრო სწორედ, წ ი ლ-ხ ვ ე დ რ ი, „მოირა“ („მოირა“ წილ-ხვედრს ნიშნავს). სამყაროული მთელის ყოველ ნაწილს, ყოველ ინდივიდუალურ არსს ნარგუნები აქვს გარკვეული ხვედრი, წილი ბედისწერისაგან და სწორედ ეს არის მისი „ადგილი“ და დანიშნულება ამ მთლიანობაში. ბედისწერისაგან „ნახვედრი“ და „ნარგუნები“ ამ წილ-ხვედრის, როგორც მისი დანიშნულებისა და ადგილის, საფუძველზეა გამართლებული. საზრისის მქონე და აზრდებული ყოველი ინდივიდუალურ-ერთეული მოვლენის არსებობა სამყაროს მთლიანობაში (საგულისხმოა, რომ ძველი ბერძნები გამოჩენილი ადამიანის მთელ ცხოვრებას კი არ აღწერდნენ, არამედ მიუთითებდნენ მხოლოდ მის „აკმეს“ — გაფურჩქნის პერიოდს, როცა ის ახორციელებს თავის დანიშნულებასა და ხვედრს). იაზრებდნენ რა სამყაროს საოცარ ერთიანობაში, ძველი ბერძნები გარკვეულ გამართლებას უძებნიდნენ ყოველ სასრულ, ერთეულ-ინდივიდუალურ მოვლენას, მათ შორის ადამიანსაც. სამყაროულ მთელში, არც ერთი მოვლენა, თუნდაც სრულიად უმნიშვნელო ნივთი, არ არის ზედმეტი მთელისათვის, რადგან ეს უკანასკნელი ამ ერთეულებში და მათი მეოხებით არსებობს.

აძრიგად. ბედისწერა არის ბრმა აუცილებლობა, საგანთა მკაცრი ობიექტური წესრიგი და, ამ აზრით, გარდუვალობა, ულმობელობა. იგი არ უდრის არც რომაელთა „ფორტუნას“, რომელიც მხოლოდ სუბიექტისთვის ხელსაყრელ გარემოებას გულისხმობს და ამის გამო მართებულად უწოდებენ „ბედნიერ შემთხვევას“. ის, რაც ბედისწერისგან არის განჩინებული და წინასწარგანსაზღვრული, ვერ გადავა და თავს ვერ დააღწევს ვერც ერთი არსი. ჰომეროსის „ილიადაში“ ჰექტორი ეუბნება თავის ცოლს: „არც ერთ შობილს არ ძალუძს გადავიდეს ბედისწერისაგან განჩინებულს“. სამყაროში პირქუში და მიუდგომელი ბედისწერის მეუფებას ემორჩილება თვით ოლიმპის მრისხანე და გულზვიადი მბრძანებელი ზევსი — „უკვდავი ღმერთებისა და მოკვდავ ადამიანთა მამა“. ზევსიც თავისი განუსაზღვრელი ძალაუფლებით ბედისწერისეული წინასწარგანსაზღვრულობის მხოლოდ მორჩილი და აღმასრულებელია და მას არავითარი კორექტივის შეტანა არ შეუძლია ამ წესრიგში[40]. მაშასადამე, თვით მასაც არა აქვს აბსოლუტურად თავისუფალი „ნება“, რომლითაც იგი ადამიანთა ბედის განმგებლობას შეძლებდა. აბსოლუტურად თავისუფალი ნება მხოლოდ ქრისტიანულ ღმერთს მიეწერება, ვინაიდან იგი აქ გაიგება არა როგორც მხოლოდ სუბსტანცია, არამედ, რაც მთავარია, აგრეთვე როგორც სუბიექტი და, მაშასადამე, როგორც აბსოლუტური პიროვნება. შესაბამისად, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ბ ე დ ი ს წ ე რ ი ს ი დ ე ა ს ცვლის გ ა ნ გ ე ბ ი ს პ რ ი ნ ც ი პ ი. ის გარემოება, რომ ბედისწერას, მითოლოგიური ხანის ელინთა წარმოდგენით, თვით ზევსიც — ღმერთთა შორის უპირველესი ღმერთიც ემორჩილება, კარგად გამოხატავს ბედისწერის ანტიკური გაგების არსებას. ესქილეს „მიჯაჭვულ პრომეთეში“ ქოროსა და პრომეთეს შორის ასეთი დიალოგი იმართება:

ქ ო რ ო: ნეტავ მესაქე ვინ ბრძანდება ბედისწერისა?

პ რ ო მ ე თ ე: სამი მოირა, ხსოვნის სულნი ერინიები.

ქ ო რ ო: და ზევსიც განა მათზე უფრო უძლური არის?

პ რ ო მ ე თ ე: რაც უწერია, იმას ისიც ვერ გაექცევა.

სხვა ადგილას კი პრომეთე ამბობს: „გარდუვალობის მბრძანებლობა უძლეველია!“.

---

[40] У в а р о в И. В., Зевс и судьба (по Гомеру), «Филологические записки», 1915, кн. 2, с. 223—47.

ბედისწერის იდეა, როგორც სამართლიანად მიუთითებს საბჭოთა მეცნიერი ს. აევრინცევი, გამორიცხავს ყოველგვარ საზრისსა და მიზანს, ინდივიდის რაიმე მიზანდასახულ და მიზანსწრაფულ მოქმედებას [41]. ბედისწერა და „ტელოსი" ურთიერთგამომრიცხავი ცნებებია. იგი არის უბრალოდ ერთიანი სამყაროს მკაცრი კანონზომიერი მოწესრიგებულობისა და, ამ აზრით, სამართლიანობის („დიკეს") პრინციპი. ამიტომ ინდივიდუალური მოვლენის, მათ შორის ადამიანური ინდივიდის, ყოველი ამსედრება ბედისწერის წინააღმდეგ აბსოლუტური უაზრობაა, რადგან ამგვარი „ამხედრება" მიმართულია ერთიანობის დარღვევისაკენ, რაც ბერძენთა მიხედვით კოსმიურ დანაშაულს წარმოადგენს. გავიხსენოთ სენეკას ცნობილი გამოთქმა: „ბედისწერას მორჩილები მიჰყავს, ხოლო ურჩებს მიათრევს". სამყაროს პრინციპია ერთიანობა და არა განსხვავება; ყოველივე ამ ერთიანობისათვის და ამ ერთიანობის მეოხებით არსებობს. ბედისწერის იდეის ამ ასპექტს კარგად გამოხატავს ანაქსიმანდრეს თვალსაზრისი, რომელიც ცხადია, ჯერ კიდევ არ არის თავისუფალი მითოლოგიური ტრადიციებისაგან. ანაქსიმანდრეს მიხედვით, მკაცრი აუცილებლობის, მოირას ძალით ისჯებიან ინდივიდუალური საგნები, რომლებმაც დაარღვიეს ერთიანობის პრინციპი და გამოეყვნენ თავიანთ პირველსაწყისს. ულმობელი ბედისწერა „შურს იძიებს" ასეთი „დანაშაულისათვის" და მათ ისევ თავიანთ უსაზღვრო და განუსაზღვრელ პირველსაწყისში — აპეირონში ერეკება.

ბედისწერის, როგორც სამყაროული მთელისა და კოსმიური მთლიანობის ჩვენ მიერ ზემოთ აღნიშნული გაგება ემყარება დროისა და დროულობის ფენომენის თავისებურ თვალსაზრისს, რომელიც საერთოა მთელი ძველი ბერძნული მსოფლმხედველობისათვის. დრო აქ გაიგება, როგორც მარადიულობის მოძრავი სახე. მართალია, დროის ასეთი განსაზღვრება, როგორც ამას აღნიშნავს საბჭოთა მეცნიერი ვ. გაიდენკო, პირველად პლატონის ფილოსოფიაშია ფიქსირებული, მაგრამ იგი თავის დასაბამს, ცხადია, მითოლოგიაში იღებს. დროულობის აღნიშნული თვალსაზრისის მიხედვით, არ არსებობს დრო როგორც რაღაც წარსული, აწმყო და მომავალი მომენტების ერთობლიობა, როგორც რაღაცნაირი ხანიერება. დრო, სამყაროული მთლიანობის თვალსაზრისით, ერთიანია და დაუნაწევრებელი, არ არსებობს სამყაროს ნამ-

---

[41] Философская энциклопедия, т. 5, М., 1970, ст. «Судьба».

ყო. აწმყო და მომავალი მდგომარეობა, რადგან იგი თავისთავში დასრულებულია და, ამდენად მთლიანად სრულყოფილი. დროულობის ფენომენის ძველი ბერძნული გაგება იმ ღრმა რწმენას ემყარება, რომ დროს, როგორც ხანიერებას, როგორც მდინარებას არავითარი ცვლილება არ შეაქვს ყოფიერების კონსტრუქციაში, საერთოდ სამყაროს სტრუქტურაში. სამყაროში ყველაფერი ყოველთვის იყო. ამიტომ აქ ადგილი არა აქვს რაიმე შესაძლებლობას, ვინაიდან მასში ყველაფერი იმთავითვე განამდვილებულია. აქედან გამომდინარე, სამყაროს არავითარი „ისტორია" არა აქვს. მას აქვს მხოლოდ „წარსული", რომელიც ამასთანავე მისი აწმყოცაა და მომავალიც. ეს „წარსული" კი მითშია გადმოცემული. ყოფიერებისა და ქმნადობის საფუძველი მითიურია და არა ისტორიული, დროული. დროის ფაქტორს არავითარი კონსტიტუციური მნიშვნელობა არ გააჩნია ყოფიერებისათვის. იგი არის აბსოლუტური „აწმყოობა", მარადიულობა ან მისი მოძრავი სახე. ფაქტიურად არ არსებობს არავითარი წარსული და მომავალი, არის მხოლოდ აწმყო. სამართლიანად შენიშნა ერნსტ კასირერმა, რომ დროის ასეთი გაგებიდან გამოსულ ბერძნებს ისტორიული ცნობიერება არ გააჩნდათ[42]. უფრო მეტიც, ძველი ბერძნები საერთოდ არ იცნობდნენ განვითარების, როგორც ახლის წარმოშობის, შემოქმედებითი ევოლუციის იდეას. ბერძენი, რა თქმა უნდა, აღიარებს სამყაროში არსებულ საგანთა და მოვლენათა ურთიერთგარდაქმნას, ურთიერთში გადასვლას, მაგრამ იგი არ აღიარებს, დროულობის თავისებური გაგების გამო, სამყაროს როგორც მთელის განვითარებას. ძველი ბერძენი იცნობდა ქ მ ნ ა დ ო ბ ი ს იდეას, მაგრამ არ იცნობდა გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ი ს იდეას. სწორედ ეს ქმნის ანტიკური დიალექტიკური აზროვნების ერთერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას. და თუ დიალექტიკის ძველ ბერძნულ გაგებას ხშირად მაინც მიაწერენ განვითარების მომენტს, ეს მხოლოდ რეტროსპექტული განხილვისა და ანტიკურ სინამდვილეზე შემდგომდროინდელი თვალსაზრისის გადატანის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ.

თუ ახლა ბედისწერის იდეას ამ კუთხით შევხედავთ, იგი წარმოგვიდგება, როგორც დროულობა და მარადისობა. ბედისწერა, დრო და მარადისობა ფაქტიურად იგივური ცნებებია. შეიძლება ითქვას, რომ ბედისწერა არის მარადიული „აწმყოობა", ე. ი. დროულობა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დროის ფენომენის ამგვარ გაგებას ემყარებო-

[42] თსუ „მიმომხილველი", 6—9, თბ., 1972, გვ. 397.

და წინასწარმეტყველების ფაქტი, მისნობის მთელი ინსტიტუტი ძველ საბერძნეთში. ჩვეულებრივი წარმოდგენით, წინასწარმეტყველების მთელი მისტიკური ბუნება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი გულისხმობს დროის „გადასწრებას", მოსალოდნელი ხდომილების დადგენას, მოვლენის მომავალი მდგომარეობის წინასწარ განსაზღვრას და, ამ აზრით, მომავალში „შეღწევას", რაც განსჯის თვალსაზრისით სრულიად შეუძლებელი ჩანს. მაგრამ მისნობის, საერთოდ ბერძნული მანტიკის შემთხვევაში სრულიად თავისებურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. აქ წინასწარმეტყველება არ ნიშნავს დროის გადასწრებას და მომავალში შეღწევას, არამედ ფაქტურად საგნის აწმყო მდგომარეობის განსაზღვრას მხოლოდ და მხოლოდ, ვინაიდან სამყაროული მთელის, ბედისწერის თვალსაზრისით სინამდვილეში ყველაფერი ყოველთვის არის, — ის, რაც უნდა მოხდეს, უკვე მომხდარია, ის, რაც უნდა იყოს, უკვე არის. ამიტომ, ეთქვათ, როცა პითია კრეზუსს უწინასწარმეტყველებს, თუ მდინარეს გადალახავ, დიდი სახელმწიფო დაინგრევაო, იგი ამით მიანიშნებს „დიდი სახელმწიფოს დანგრევაზე" არა როგორც მომავალში მოსახდენ ფაქტზე, არამედ უკვე მომხდარ და, მაშასადამე, სამყაროულ მთლიანობაში უკვე არსებულ ხდომილებაზე. პითიას მთელი ცნობიერება ემყარებოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დროის „გასივრცებულ" გაგებას. ამრიგად, წინასწარმეტყველების მთელი სიძნელე და მისტიკურობა მომავალი დროის განჭვრეტაში კი არ მდგომარეობს (ვინაიდან ასეთი „მომავალი" არ არსებობს), არამედ ბედისწერის, როგორც სამყაროული მთელის განმსაზღვრელი პრინციპის თვალსაზრისზე დადგომაში, მასთან შერწყმაში. ბედისწერის პოზიციიდან კი აბსოლუტურად გამჭვირვალეა და ყველაფერი მოჩანს. მაგრამ სწორედ ამას, ბედისწერასთან შერწყმას, მის პოზიციაზე დადგომას ვერ ახერხებდა პითია. იგი ამგვარი ვითარების მხოლოდ ყალბ იმიტაციას ახდენდა. ამიტომ, მისი გაურკვეველი ბუტბუტი, თუმცა ვითომ რაღაცაზე მიანიშნებდა, მაგრამ გამოხატვით კი არაფერს გამოხატავდა. ბუნებრივია, იგი თავის წინასწარმეტყველურ მისტერიაში ბედისწერასთან შესაბამისობაში მოსვლას ვერ ახერხებდა (გავიხსენოთ, რომ მისნობა ნიშნავდა ყოველგვარი ინდივიდუალურის მოცილების, თავისი თავიდან გასვლის და, ამ გზით, მთლიანთან შერწყმის მისტერიულ აქტს. პითია ამიტომ ვარდებოდა მისტიკურ ექსტაზ'ში, თავისებურ აგონიაში და იწყებდა სრულიად გაურკვეველ ბუტბუტს). თუ ახლა წინასწარმეტყველების ფაქტს

ამ ასპექტით შევხედავთ, იგი არც არის წინასწარმეტყველება, რადგან მითოსური ცნობიერების მიხედვით, არ არსებობს ასეთი „წინასწარ“ (ამიტომ შემდეგ ჰერაკლიტესთან სამყაროულ მთელთან შესატყვისობა და მასზე მეტყველება ბრძენის საქმეა და არა მისნისა. მისი აზრით, ყველაფერში ერთის დანახვა და ამ გზით მთელის წვდომა სიბრძნის, ღონების მეოხებით მიიღწევა და არა ზეგონებრივი გზით). შესაბამისად, გამოთქმა „ბედისწერა არის წინასწარგანსაზღვრულობა“ არ წარმოადგენს ზუსტ და კორექტულ გამოთქმას. თუ დროის ძველბერძნულ გაგებას გავითვალისწინებთ: იგი არის არა მოვლენათა წინასწარგანსაზღვრულობა, არამედ მათი განსაზღვრულობა, მათი ერთიანი კანონი და პრინციპი.

ახლა კი შევეცადოთ პასუხი გავცეთ ჩვენს ძირითად კითხვაზე: როგორია გმირის დამოკიდებულება ბედისწერასთან?

როგორც უკვე აღინიშნა, ყოველი არსი, მათ შორის ადამიანიც, ექვემდებარება ერთიან სამყაროულ კანონს; ბედისწერა არც ერთ მოვლენას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მთელი არ „ეკითხება“ არც წარმოშობას და არც მოსპობას. შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი არსი და მათ შორის ადამიანიც დაწყევლილია არსებობით, მისჯილი აქვს არსებობა. ამ აზრით ჩვენი არსებობა ჩვენი ბედისწერაა, რადგან იგი არ არის დამოკიდებული ჩვენს ნებასურვილზე (ამ ვითარებას კარგად გამოხატავს პოეტის სიტყვები: „წმინდაო ღმერთო, რად გამაჩინე? მე ხომ სიცოცხლე არ მითხოვია!“). მაგრამ ძველმა ბერძნებმა შეამჩნიეს რომ, სამყაროს სხვა ნივთებისაგან განსხვავებით, ადამიანს შეუძლია გადაუხვიოს ბუნების ობიექტურ წესრიგს, ე. ი. ჩაიდინოს დანაშაული. ძველი ბერძენი, ალბათ, არაფერს ისე არ გაუკვირვებია, როგორც ამ ფაქტის შემჩნევას: ადამიანს აქვს გარკვეული ავტონომია, თავისუფალი ნებისყოფა, რომლის ძალითაც მას შეუძლია იმოქმედოს ბუნებრივი წესრიგისაგან განსხვავებულად და ხშირად მის საწინააღმდეგოდაც კი. შეიძლება ითქვას, რომ სოლონისა და ლიკურგეს კანონმდებლობის აღმოცენება, სოციალურ-პოლიტიკური ფაქტორების გარდა, ამ მსოფლმხედველობრივი გარემოებითაც იყო შეპირობებული. სამართლებრივი ცნობიერების წარმოშობა მოასწავებდა უდიდეს გარდატეხას ძველ ბერძნულ მსოფლმხედველობაში, განსაკუთრებით ადამიანის არსების გაგების საკითხში.

ჩვეულებრივ, რიგით ადამიანს ბედისწერით განჩინებული სრუ-

ლიად შემთხვევითობის მოდუსში ეცლინება. ამიტომ იგი ცდილობს შეეწინააღმდეგოს ბედისწერას, გაექცეს მას (ოიდიპოსი სანამ ბედისწერას გაურბის, არ არის გმირი. იგი გმირი ხდება მხოლოდ მას შემდეგ, როცა თვალებს დაითხრის და აღიარებს ბედისწერის ძალმოსილებას). სულ სხვაა გმირის დამოკიდებულება ბედისწერისადმი. როგორც ვ. გაიდენკო აღნიშნავს, ყოველ არსებულს აქვს თავისი წილი ბედისწერისაგან ნარგუნები, მაგრამ მხოლოდ გმირი მაღლდება თავისი ხვედრის მიღებამდე და მისი ნებაყოფლობით განხორციელების თვალსაზრისამდე. სწორედ ამაში მდგომარეობს გმირობის არსება, ჰეროიზაციის საფუძველი.

გმირი ანუ „ჰეროს“ დიდი ენებისა და გზნების მატარებელი ისეთი ინდივიდია, რომელიც, ჩვეულებრივი ადამიანისაგან განსხვავებით, უსიტყვოდ და უდრტვინველად ემორჩილება ბედისწერას, მის გარდუვალ წინასწარგანსაზღვრულობას (როგორც ცნობილია, ეს პრინციპი შემდეგ სტოიციზმის ძირითად პრინციპად იქცა). იგი თავის თავში ბედისწერის მატარებელი, მისი განჩინებისა და წინასწარდასახულობის აღმსრულებელი ხდება, გმირი ყოველთვის მოქმედებს როგორც თავად ბედისწერა. გმირი თავად არის ბედი, ბედისწერასთან წილნაყარი, ამიტომაც გაბედული, და, მაშასადამე, ბედნიერი, თავის თავში რაღაც დემონური ძალის მატარებელი (ბერძნული „ეუდაიმონ“ ხომ დემონურს, დემონურობასთან წილნაყარობას ნიშნავს. საგულისხმოა, რომ სულხან-საბაც „ბედნიერებას“ განმარტავს როგორც „ბედის მქონებლობას“: ბედნიერებაში, მართლაც, არის რაღაც დემონური და ბედისწერისეული, რადგან იგი ყოველთვის განსჯის სკრუპულოზური და ყოველდღიური ბეჯითი მუშაობის შედეგად როდი მიიღწევა). გმირი ახორციელებს ბედისწერით განჩინებულ ხვედრს და ამით მისი დანიშნულება და როლი სამყაროულ მთლიანობაში განსაკუთრებული ხდება. სწორედ ამაშია გმირული ინდივიდის მოქმედების სიდიადე და ამაღლებულობა, რომელიც ხშირად ჩვეულებრივი ადამიანური თვალსაზრისით სრულიად აბსურდულია და გაუგებარი. მხოლოდ გმირს ესმის და გაეგება ბედისწერის ხმა და მაღალი ზრახვანი. ამიტომ არის გმირის საქციელ-მოქმედება ყოველდღიური არსებობის მოლაყბე ზედაპირულობიდან გაუგებარი და თვალშეუდგამი.

მაგრამ აქვე ხაზი უნდა გავუსვათ, რომ გმირული ინდივიდუალობის ეს ნებაყოფლობითი „შერიგება“ თუ „მორჩილება“ ბედისწერი-

სადმი არ ნიშნავს აუცილებლობისა და გარდუვალობის წინაშე მონურ ქედმოხრას. „ლოგიკის მეცნიერებაში“ ჰეგელი ბრწყინვალედ განმარტავს: „თუ უფრო ახლოს განვიხილავთ ძველთა შეხედულებას ბედისწერაზე, მაშინ დავრწმუნდებით, რომ იგი არავითარ შემთხვევაში არ გვირჩევნებს არათავისუფლების შეხედულებას, არამედ, პირიქით, იგი გვირჩევნებს თავისუფლების სურათს. ეს იმას ნიშნავს, რომ არათავისუფლება დამყარებულია დაპირისპირების შენარჩუნებაზე, ე. ი. ჩვენ ვალიარებთ, რომ ის, რაც არის და რაც ხდება, ეწინააღმდეგება იმას, რაც უ ნ დ ა იყოს და უ ნ დ ა ხდებოდეს. ძველთა შეხედულებაში კი რაც აზრი იყო, რომ, ვინაიდან ასეთი რამ არსებობს, მაშასადამე, ივი არსებობს და არის სწორედ ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. ამრიგად, აქ არ არსებობს არავითარი დაპირისპირება და, მაშასადამე, არ არსებობს აგრეთვე არც არავითარი არათავისუფლება, არავითარი ტკივილი და არავითარი ტანჯვა“. თუ ყოველივე ამას გავითვალისწინებთ, — განაგრძობს შემდეგ ჰეგელი, — „მაშინ არ შეიძლება არ გაგვაკვირვოს ძველთა მშვიდმა მორჩილებამ ბედისადმი, არ შეიძლება ეს მათი გუნებაგანწყობილება არ მივიჩნიოთ უფრო ამაღლებულად და უფრო ღირსეულად, ვიდრე თანამედროვე გუნებაგანწყობილება, რომელიც ჯიუტად მისდევს თავის სუბიექტურ მიზნებს, და როდესაც მაინც ხედავს, იძულებულია ხელი აიღოს მათს მიღწევა-განსორციელებაზე, მაშინ თავს იმ იმედით ინუგეშებს, რომ სამაგიერო ჯილდოს იგი სხვა ფორმით მიიღებს“ [43].

ჩვეულებრივი ადამიანი, როგორც ყოველგვარი არსებული საერთოდ, რასაკვირველია, ვერ გადავა იმას, რაც ბედისწერითაა განჩინებული. მაგრამ გმირისაგან განსხვავებით, იგი უმხედრდება ბედისწერას, წუწუნებს და დრტვინავს; მას სრულიად შემთხვევითად ეჩვენება ბედისწერის ეს განჩინება თუ მისდამი ნარგუნები ხვედრი.

სულ სხვაა გმირის მიმართება ბედისწერასთან: გმირობისა და გმირული ფენომენის შემთხვევაში ბედისწერისადმი უყოყმანო მორჩილება ხასიათის დემონიურობას, ჩვეულებრივი ადამიანური ინდივიდებისაგან განსხვავებას, ბედისადმი მინდობას და მასზე დანდობას ნიშნავს. აქ მორჩილება ულმობელი გარდუვალობის აღიარებასა და შეგნებას მოასწავებს. ყოველივე ამით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გმირი სამყა-

---

[43] ჰ ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 323—324.

როულ მთელთან ნაზიარები და წილნაყარი ხდება. გმირი ბედისწერის თანაარსია.

ამრიგად, ძველი ბერძნული გაგებით, გმირი ბედისწერისაგან ატანილი ინდივიდია. სწორედ ეს „ბედისწერით ატანილობა“ ქმნის გმირული ინდივიდის თავისებურებას.

დამახასიათებელია აგრეთვე ის გარემოება, რომ გმირი მოქმედების პროცესში არ აყენებს კითხვებს ამ მოქმედების მოსალოდნელი შედეგების შესახებ. კითხვები: „რატომ?“, „რისთვის?“, „რა მიზნით?“ — გმირული მოქმედების მიმართ არ დაისმის, ყოველი მოქმედების შეფასება ამ კითხვების მიხედვით ჩვეულებრივ-ადამიანური, მოანგარიშე განსჯის მოთხოვნაა, რომელიც მუდამ საკმაო საფუძვლის პრინციპისა და მოქმედების მოსალოდნელი შედეგების წინასწარ გათვალისწინების, ამ შედეგების ნათელი ცნობიერების მიხედვით მოქმედებს. გმირი კი ისეთი ინდივიდია, რომელიც არ აყენებს კითხვას მოქმედების მიზნისა და მისი მოსალოდნელი შედეგების თაობაზე. იგი უბრალოდ მოქმედებს და მეტი არაფერი. არ ისახავს რა არავითარ საბოლოო მიზანს, გმირი აბსურდულ, რაღაცნაირ ბავშვურ თამაშს ეწევა სამყაროულ მთელთან და ამ მთელის მიხედვით (ჰერაკლიტე იტყვის, მარადისობა ბავშვის უმიზნო თამაშს მოგვაგონებსო). ამით ჰგავს გმირის მოქმედება თვითონ ბედისწერის მოქმედებას, ბედისწერა კი, როგორც აღვნიშნეთ, არავითარ მიზანს არ ისახავს. სამყაროს თავის ერთიანობაში არავითარი მიზანი არა აქვს. ამიტომ გმირის მოქმედება-საქციელი ჩვეულებრივი, ყოველდღიური საღი აზრის თვალში ხშირად სრულიად უაზროდ და აბსურდულად გამოიყურება, სინამდვილეში მხოლოდ გმირს ესმის ბედისწერის „ხმა“, მისი იდუმალი ზრახვანი, ამიტომაც იგი დუმს, რადგან ამის სხვა ადამიანებისადმი გაზიარება არ შეიძლება და არც არავითარი აზრი არა აქვს. როგორც ცნობილია, ჰერაკლე ახორციელებს 12 გმირობას მიკენის მხდალი და მშიშარა მეფის ევრისთევსის სამსახურში, მაგრამ თუ რატომ და რისთვის — ამის შესახებ მითოლოგიაში ფაქტიურად თითქმის არაფერია ნათქვამი, და ეს იმიტომ, რომ გმირობისათვის ამას არც არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ჰერაკლე სწორედ ამიტომაა გმირი (საინტერესოა, რომ, როგორც ანტიკურ ლარნაკზე შესრულებული ნახატიდან ჩანს, ჰერაკლე ცოცხლად მოჰგვრის ევრისთევსს ერიმანთოს ტახს. ამ სურათის ხილვით დამფრთხალი და თავზარდაცემული ევრისთევსი ქვევრში იმალება). თებეს

ტრაგიკული მეფე ოიდიპოსი, სრულიად უნებლიედ, ბედისწერის ულ-ჩობელი განჩინებითა და წინასწართქმით, საკუთარი მამის მკვლელი და ღედის სარეცლის წამბილწველი ხდება. ეს საშინელი დანაშაულია, ამიტომ ჩვენ უნდა გვეზიზღებოდეს ოიდიპოსი და შორს დავიჭიროთ თავი მისგან. მაგრამ სინამდვილეში, პირიქით, ჩვენ გვიყვარს ბედისწერის ეს უნებლიე მსხვერპლი და შემზარავი მოწიწებითა და საშინელი ამაღლებულობით ვუახლოვდებით მას (იაგო კი გვძულს იმიტომ, რომ იგი საკუთარი ნებით, თავისი თავიდან გამოსული სჩადის ენით უთქმელ ბოროტებას; მას, როგორც ახალი დროის ლიტერატურულ გმირს, არავითარი მიმართება არა აქვს ბედისწერასთან). ოიდიპოსის სახით ჩვენს წინაშე სცენაზე დგას თვითონ ბედისწერა მთელი თავისი ულმობელობით. მოსპობისა და განწირულობის პირისპირ მდგარი ტრაგიკული გმირი იწვევს ჩვენს სულიერ კათარზისს. სიკვდილისა და განწირულობის წინაშე დგომა ქმნის ტრაგიკული პერსონაჟის გმირულ ხასიათს მითოლოგიაში.

ამრიგად, გმირი ბედისწერის იარაღი და ტარიგია. ამ მსრივ, იგი ტრაგიკული პიროვნებაა, მაგრამ ეს არ არის მისი ინდივიდუალური ტრაგედია, ტრაგედია, რომელიც მარტოოდენ მას ეხება. ასეთი რამ მხოლოდ ცხოვრებისეულ გასაჭირად შეიძლება მივიჩნიოთ და არა ტრაგედიად. სწორად უთქვამთ, ტრაგედია ყოველთვის კოსმიურიაო. გმირი, ანტიკური გაგებით, კოსმიური ტრაგედიის მონაწილეა, ან, თუ პირიქით ვიტყვით, იგი კოსმიური ტრაგედიის კონკრეტულ-ინდივიდუალური გამოსახებაა. ამიტომაც შევცქერით ჩვენ ოიდიპოსს თუ პრომეთეს, აქილევსს თუ ჰერაკლეს ღვთაებრივი მოწიწებითა და წმიდათაწმიდა საშინელებით!

მნიშვნელოვანია აგრეთვე იმის აღნიშვნა, რომ გმირის მოქმედება არ ფასდება ზნეობრივი კრიტერიუმებით — „კეთილი“, „ბოროტი“, „ზნეობრივი“, „უზნეო“. მითოლოგიურმა თვალსაზრისმა არ იცის ასეთი დაყოფა. ამიტომ არ არის სწორი ვ. გაიდენკო, როცა აღნიშნავს, რომ ჰერაკლე ბევრ უზნეო საქმეს სჩადისო, — ეს შემდგომდროინდელი თვალთახედვით შეფასებაა გმირული მოქმედებისა და, ცხადია, მითოლოგიური წარმოდგენის იმანენტურ საზომად არ გამოდგება. გმირი ხომ ბედისწერის ბრმა იარაღია და მისი განჩინების მორჩილი აღმსრულებელი! ბედისწერა კი არც „კეთილია“ და არც „ბოროტი“. იგი უბრალოდ ის არის, რაც არის.

ბედისწერა, როგორც ყოფიერების ბნელი დასაბამი, აბსოლუტურად ბრმაა, მაგრამ მის წინააწარგანსაზღვრულობას გმირი ახორციელებს შეგნებულად, ნებაყოფლობით. მისთვის იგი აღარ არის მხოლოდ გარეგანი და, ამ აზრით, ბრმა აუცილებლობა, იძულება. გმირი ყოველთვის სამყაროული მთელის მიხედვით და ამ მთელის ინტერესებით მოქმედებს. იგი გამორიცხავს კერძოსა და პირადულს და მათზე მაღლა დგება, რითაც ბედისწერასთან შესატყვისობაში მოდის. გმირი სამყაროზე პასუხისმგებელია: სამყაროს ტკივილი — მისი ტკივილია, სამყაროს ტრაგედია მისი საკუთარი ტრაგედიაა (გმირობის ამგვარ სულისკვეთებას კარგად გამოხატავს ჰაინეს სიტყვები: „სამყარო რომ გაიბზაროს, ზედ ჩემს გულზე გაივლისო“). ის, რაც ჩვეულებრივ ინდივიდს გარედან თავს მოხვეულ იძულებად, შემთხვევით ხვედრად ესახება, გმირისათვის შინაგანია და ამიტომაც იგი სამყაროულ-კოსმიურ კანონზომიერებას საკუთარი ნება-სურვილით ახორციელებს. გმირი არ უპირისპირებს საკუთარ, კერძო, შემთხვევით სუბიექტურობას სამყაროულ ლოგოსს, კოსმიურ წესრიგს. ამით იგი ნაწილიდან მთელამდე, ინდივიდუალურიდან საყოველთაომდე მაღლდება და მთელის თვალსაზრისზე დგება. ესმის და გაეგება ეს მთელი (ამიტომ ამბობდა ჰერაკლიტე, მე კი ნუ მისმენთ, ლოგოსს მოუსმინეთო).

ბედისწერისადმი გმირის დამოკიდებულების ხასიათს უფრო არსებითად ის გარემოება განსაზღვრავს, რომ ეს დამოკიდებულება შემეცნების გარკვეულ ირაციონალურ გაგებას, შემეცნების თავისებურ მსოფლმხედველობრივ მოდელს ემყარება. რა თქმა უნდა, გმირმა იცის მისნის მეოხებით, თუ რა ხვედრი არგუნა მას ბედისწერამ, მაგრამ მან არ იცის და პრინციპულად არ შეუძლია იცოდეს, თუ რატომ და რისთვის ხვდა მას ასეთი ხვედრი (ვთქვათ, ის, რომ ოიდიპოსმა მამა მოკლას და დედა ცოლად შეირთოს). მაშასადამე, გმირმა იცის ბედისწერით განჩინებული, მაგრამ მან არ იცის „რატომ?“ საქმე სწორედ ეს „რატომაა?“. საერთოდ მისნის მიმართ „რატომ?“ კითხვის დასმა აკრძალულია (კირკეგორი და ნიცშე სწორედ ამ ფაქტში ხედავენ ბერძნული სულის შინაგანი, ფარული ტრაგიკულობის მიზეზს).

3. გაიდენკო არ არის სწორი, როცა აღნიშნავს, რომ გმირს შესაძლოა სრულიად ცნობიერი და რაციონალური დამოკიდებულება გააჩნდეს ბედისწერისადმი. ამ შემთხვევაში იგი ემყარება შემდეგ ადგილს ესქილეს „მიჯაჭვული პრომეთედან“, სადაც პრომეთე მოთქვამს:

„მაგრამ რას ვამბობ? რაც მეწერა ადრეც ვიცოდი.
მოულოდნელად არა ჭირი არ შემეყრება.
უნდა გავუძლო ბედისწერის მოქნეულ უროს,
გადავიტანო მე ეს ხვედრი, რადგანაც ვიცი:
გარდუვალობის მბრძანებლობა უძლეველია“.

მაგრამ აქ, ჩვენი აზრით, არაფერია ნათქვამი ბედისწერის ცოდნის, მისი რაციონალური შემეცნების შესაძლებლობის თაობაზე. ბედისწერა, ბერძენთა ღრმა რწმენით, პრინციპულად მიუწვდომელია გონებისათვის, რაციონალური შემეცნებისათვის.

პირველად ჰერაკლიტედან იწყება ბედისწერის, როგორც სამყაროული მთლიანობის განმსაზღვრელი პრინციპის, რაციონალური წვდომის ცდა. ჰერაკლიტეს აზრით, ადამიანურ გონებას შეუძლია გაიგოს ეს მთლიანობა, მოუსმინოს ლოგოსის ხმას. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ჰერაკლიტემ პირველად ამორთო ადამიანი ბრმა აუცილებლობის სამეფოდან. მან მითოლოგიის „გმირის“ ადგილას ფილოსოფიის „ბრძენი“ დააყენა. ამიტომ ჰერაკლიტეს „ბრძენი“ იგივე რაციონალიზებული „გმირია“.

ამრიგად, მითოლოგიური მსოფლმხედველობა გამორიცხავს ბედისწერის რაციონალური შემეცნების რაიმე შესაძლებლობას. გმირი სწორედ იმით არის გმირი, რომ ყოველგვარი განსჯითი შემეცნების გარეშე ღებულობს ბედისწერის „აბსურდულ“ განჩინებას, მის გარდუვალ აუცილებლობას და მოქმედებს ამ აუცილებლობის მიხედვით (ამ აზრით, და მხოლოდ ამ აზრით, ოიდიპოსი და სიზიფე აბსურდის ისეთივე გმირები არიან, როგორც „აბსურდის გმირი“ და „რწმენის რაინდი“ აბრაამი კირკეგორთან ან იობი ლ. შესტოვთან). გმირობა რომ მხოლოდ შემეცნების საფუძველზე იყოს შესაძლებელი, მაშინ ყოველ ინდივიდს, თუნდაც მხდალსა და ლაჩარს, შეეძლებოდა გმირობა და გმირად ყოფნა. გმირობა ნიშნავს ბედისწერასთან როგორც ყოფიერების ირაციონალურ დასაბამთან, ადამიანის გონებისათვის შეუღწეველ და განჭვრეტელ საწყისთან ინდივიდის ირაციონალურ მიმართებას. ამ მიმართებაში მთავარია გმირის ალღო და გუმანი და არა ინტელექტი. გმირის მოქმედება ამიტომ ჩანს სარისკო, განსჯის თვალთახედვაში კი — უაზრო და აბსურდული („კამერდინერისათვის ამიტომაც არ არსებობს გმირი“). რისკი იქაა საჭირო, სადაც არ არის რაციონალური შემეცნე-

ბის გარანტია. გმირის დამოკიდებულება ბედისწერისადმი არის რწმენითი დამოკიდებულება. პაულე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გმირი სარწმუნოებით იქცევა და არა ეჭვით.

საინტერესოა, რომ გმირისა და გმირობის ფენომენის გაგება ახალ დროში ანტიკური თვალსაზრისის სრული დაპირისპირებაა. თუ გმირის ანტიკური გაგება ადამიანური ინდივიდისა და სამყაროს ერთიანობიდან გამოდის, გმირის ახალდროინდელი გაგება მე-სა და სამყაროს, სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებას ემყარება. თუ ანტიკური გმირი მთლიანად ურიგდება და ერწყმის სამყაროს ობიექტურ წესრიგს, ახალი დროის გმირი ჰამლეტი უჯანყდება მას და საბრძოლველად იწვევს მთელ სამყაროულ, ობიექტურ კანონზომიერებას. ჰამლეტი საკუთარ მე-ს რადიკალურად უპირისპირებს გულცივ ობიექტურობას. ამიტომაც იგი მუდამ კონფლიქტშია სინამდვილესთან (ამ აზრით, ასეთივენი არიან დოსტოევსკის მოჯანყე გმირები). ახალი დროის გმირებს, თუნდაც იგივე ჰამლეტსა და დონ-კიხოტს, უნდათ, რომ სამყარო მათი ნება-სურვილის მიხედვით იმართებოდეს. მათი მეობა ბატონობდეს საგანთა ობიექტურ წესრიგზე, და როცა ამას ვერ ახერხებენ. მათთვის „დროთა კავშირი იღლევეა“ და თავის თავში იფერფლებიან. ამის გამო, ჰამლეტი, ანტიკური გმირისაგან განსხვავებით, მოქმედებაში მუდამ ეჭვიანია და კაუბედავი. იგი ვერ ეწვევა იმ რისკს, რომელიც ანტიკური გმირისათვისაა დამახასიათებელი და სწორედ ეს არის მისი პიროვნების ტრაგედია. ის უფრო მოაზროვნეა, ვიდრე მოქმედი, გმირის ასეთი გაგება ახალ დროში ემყარება აზროვნების სულ სხვა განზომილებას, სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების სულ სხვა მოდელს, რომელიც რადიკალურად საპირისპიროა ანტიკურისა. ეს არის აზროვნება სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების მოდუსში, რომელსაც ჰაიდეგერი „მეტაფიზიკურს“, „ჰუმანისტურს“ და ა. შ. უწოდებს. ამ ცნებათა საკუთრივ მისეული გაგებით. ჰამლეტის, როგორც ახალი დროის გმირის, ტრაგედია სამყაროსთან, მე-სთვის უცხო ობიექტურობასთან კონფლიქტში მდგომარეობს. აქედან გასაგები ხდება გმირის ახალდროინდელი გაგების პრინციპული დაპირისპირება მის ძველბერძნულ გაგებასთან.

მეტად საინტერესოა აღნიშნული თვალსაზრისისადმი ჰეგელის დამოკიდებულება. ჰეგელი ერთმანეთს უპირისპირებს ძველ და ახალ თვალსაზრისს: პირველს — როგორც ბ ე დ ი ს წ ე რ ი ს თვალსაზრისს,

მეორეს — როგორც ნუგეშის თვალსაზრისს. განიხილავს რა აუცილებლობის კატეგორიას, ჰეგელი „ლოგიკის მეცნიერებაში“ წერს: „აუცილებლობის თვალსაზრისს საერთოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი გუნება-განწყობილებისა და ქცევისათვის. როცა იმას, რაც ხდება, განვიხილავთ როგორც აუცილებელს, ერთი შეხედვით სრულიად არათავისუფალ მდგომარეობად მოჩანს. ძველებს, როგორც ცნობილია, აუცილებლობა ესმოდათ როგორც ბედისწერა, თანამედროვე თვალსაზრისი კი, პირიქით, ნუგეშის თვალსაზრისია. ეს უკანასკნელი კი საერთოდ იმას ნიშნავს, რომ, როდესაც ჩვენ ჩვენს მიზნებზე, ჩვენს ინტერესებზე ხელს ვიღებთ, ამას ჩვენ იმ იმედით ვაკეთებთ, რომ ამისათვის სამაგიერო ჯილდოს მივიღებთ. ბედისწერა კი, პირიქით, ნუგეშს არ იძლევა“ [44].

ამ ორი თვალსაზრისიდან ჰეგელი პირველს, ბედისწერის თვალსაზრისს ანიჭებს უპირატესობას, ვინაიდან მასში თავისუფლების, როგორც შეგნებული აუცილებლობის, საკუთარი პრინციპის თავისებურ გამოხატულებას ხედავს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლიო-ისტორიული პიროვნების ჰეგელისეულ გაგებას საფუძვლად უდევს გმირისა და გმირული ფენომენის ძველი ბერძნული გაგება. დიდი ისტორიული პიროვნების ცნება კი, როგორც ცნობილია, ჰეგელის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონცეფციის კარდინალური ცნებაა.

თუ ძველი ბერძნული მსოფლმხედველობის მიხედვით ჰეროიზაციის საფუძველია ბედისწერასთან მიმართება, ჰეგელის მიხედვით დიდ ისტორიულ პიროვნებას ქმნის მსოფლიო გონთან დამოკიდებულება. ჰეგელის აზრით, დიდი პიროვნებანი, როგორიც არიან ალექსანდრე დიდი, ცეზარი, ნაპოლეონი მსოფლიო გონის ნდობით აღჭურვილ პირებს წარმოადგენენ. აბსოლუტურ გონთან მიმართება ხდის მათ გმირებად, ისტორიულ პიროვნებებად.

დიდი ისტორიული პიროვნებანი, როგორც დიადი ინდივიდუალობანი. გახაზავს ჰეგელი „ისტორიის ფილოსოფიაში“, დიდი ენებისა და გზნების ნებისკაცები არიან. ისინი უარს ეუბნებიან ყოველივე კერძოს, საკუთარ პარტიკულარულ ინტერესებს და გონის საყოველთაო მიზანდასახულობის გაგებამდე მაღლდებიან. მათ, ჩვეულებრივი ინდივიდებისაგან განსხვავებით, კარგად ესმით მსოფლიო-ისტორიული გონის

---

[44] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 323.

მიზნები და ამოცანები და მოქმედებენ ამ მიზნის მიხედვით. ისტორიული გონი მათში და მათი მეოხებით ახორციელებს მსოფლიო-ისტორიული პროცესის საბოლოო და უმაღლეს მიზანს — თავისუფლებას. ამიტომაც ისინი მთლიანად ეწირებიან მსოფლიო გონის მიზნებს.

ჰეგელის აზრით, დიდი ისტორიული პიროვნების მოქმედება და საქციელი ჩვეულებრივ — ადამიანური თვალთახედვით ხშირად უზნეო და ამორალურიც კი ჩანს, მაგრამ ამ თვალსაზრისით არ უნდა შეფასდეს გმირის, დიდი პიროვნების საქმენი და ნამოქმედარი. ამიტომ ჰეგელი დასცინის იმ პროვინციელი სკოლის მასწავლებელს, რომელიც მაკედონელს ან ნაპოლეონს უზნეობას მიაწერს და კიცხავს იმის გამო, რომ ისინი იპყრობდნენ აზიას. და ამას იგი იმით ამართლებს, — ირონიულად დასძენს ჰეგელი, — რომ თვითონ არ იპყრობს აზიას. ჰეგელი სასტიკად აკრიტიკებს იმ თვალსაზრისს, რომელიც ვერ აფასებს დიდ ისტორიულ პიროვნებებს და ცდილობს ისინი საკუთარ დონეზე ჩამოაქვეითოს. ამგვარი „შურიანი თვალსაზრისის“ წინააღმდეგ ჰეგელი ხშირად იხსენებს გოეთეს ცნობილ გამოთქმას: კამერდინერისათვის არ არსებობს გმირი. „ეს შურიანი მოსაზრებაა. წერს ჰეგელი, რომელსაც თვითონ არ ძალუძს დიდის გაკეთება, და ცდილობს დიდი თავის დონეზე ჩამოაქვეითოს და დაამციროს. ამის საწინააღმდეგოდ უნდა გავიხსენოთ გოეთეს მშვენიერი გამოთქმა: სხვა ადამიანთა დიდი და უპირატეს ღირსებათა მიმართ ხსნის სხვა საშუალება არ არსებობს, გარდა სიყვარულისა“[45]. მოითხოვს რა გმირის, დიდი ისტორიული პიროვნების მოქმედების შეფასებას შესაძლებლობისა და სინამდვილის, შინაგანისა და გარეგანის კატეგორიათა ერთიანობის პრინციპის მიხედვით ჰეგელი განაგრძობს: „მაგრამ უნიჭო მხატვარმა ან უხეირო პოეტმა თავი იმით რომ ინუგეშონ, რომ მათი შინაგანი სული აღსავსეა მაღალი იდეებით, ეს ცუდი ნუგეში იქნება, და როდესაც ისინი მოითხოვენ, რომ მათ შესახებ იმსჯელონ არა მათი მიღწევების მიხედვით, არამედ მათი განსრახვების მიხედვით, ასეთ პრეტენზიას სამართლიანად უკუაგდებენ როგორც ფუჭსა და დაუსაბუთებელს“[46]. ჰეგელი კატეგორიულად იცავს იმ აზრს, რომ დიდ ადამიანებს ის უნდოდათ, რაც გააკეთეს და ის გააკეთეს, რაც უნდოდათ. გმირულ ფენომენში შესაძ-

---

[45] ჰეგელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 308.

[46] იქვე, გვ. 308.

ლებლობა და სინამდვილე, შინაგანი და გარეგანი, სუბიექტური და ობიექტური განუყოფელ ერთიანობაშია მოცემული.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, მითოსური აზროვნება სინამდვილისადმი ადამიანის შემეცნებითი დამოკიდებულების თავისებურ გაგებას, შემეცნების სპეციფიკურ მსოფლმხედველობრივ მოდელს ემყარება, რომელიც განსხვავდება სამყაროს ათვისების სხვა ფორმებისაგან. როგორც მისტერიამ, ისე მითოსმა — სინამდვილის პრაქტიკულ-გონითი ათვისების ამ უძველესმა და პირველყოფილმა ფორმებმა — ნიადაგი შეამზადეს სამყაროს ფანტასტიკური ახსნიდან მის რაციონალურ გააზრებაზე გადასასვლელად, რაც ფაქტიურად, ფილოსოფიისა და მეცნიერების წარმოშობას მოასწავებდა.

მაგრამ, როგორც უკვე აღინიშნა, საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. შემეცნების ფენომენის გაგება არ ყოფილა ერთიანი. თავისთავად ცხადია, რომ შემეცნების ბუნების, მისი საზრისისა და ღირებულების გაგება სულ სხვა იყო, ვთქვათ, ანტიკურ ეპოქაში ან შუა საუკუნეებში, ვიდრე ჩვენს დროში, როცა მეცნიერება უშუალო მწარმოებლურ ძალად გადაიქცა და, შესაბამისად, შემეცნებითი მოღვაწეობის მიზანს მატერიალური დოვლათის წარმოება განსაზღვრავს. დღეს მეცნიერებას გადასაწყვეტ პრობლემებს მეტ-წილად ქარხნები და ლაბორატორიები კარნახობენ. ანტიკური ეპოქის მოაზროვნე არისტოტელესთვის კი, პირიქით, მეცნიერებათა შორის უმაღლესია ფილოსოფია, ვინაიდან ის თავისუფალია. ეს ნიშნავს: იგი არაფრით არ არის განსაზღვრული და თავისი არსებობის მიზანი თავის თავში აქვს. პირველი მიზეზებისა და საწყისების ჰვრეტა ყველა სხვა მოღვაწეობაზე მაღლა დგას. იგი, არისტოტელეს აზრით, ღმერთის საკადრისი, ხოლო ადამიანისათვის აღმატებული საქმიანობაა. ამიტომ არ შეიძლება ფილოსოფიურ შემეცნებაზე მაღლა დავაყენოთ რომელიმე სხვა მეცნიერება, ვინაიდან ყველაზე ღვთაებრივი ამასთანავე ყველაზე ღირებულიც არის. „ყველა სხვა მეცნიერება უფრო აუცილებელია, ვიდრე ფილოსოფია, მაგრამ მასზე უკეთესი და ღირებული არც ერთი არ არის“ [47], — დაასკვნის არისტოტელე. ამრიგად, არისტოტელეს მიხედვით, სინამდვილისადმი გონებაჭვრეტითი დამოკიდებულება თავისთავად ღირებული რამ არის. მას თავისი გამმართლებელი და საზრისის

---

[47] Аристотель, Соч., т. I, М., 1976, с. 70.

მომცემი ინსტანცია თავის თავშიღა გააჩნია. ამიტომ თეორიული მოღვაწეობის ღირებულებას ადამიანისათვის მისგან გამომდინარე სასარგებლო შედეგები კი არ განსაზღვრავს, არამედ თვითონ ჭეშმარიტების ჭვრეტა ან, როგორც შემდეგ სპინოზა იტყვის, ღმერთისადმი ინტელექტუალური სიყვარული. ამ აზრით, ის არის ნამდვილი ენტელეხია („ენტელეხია" სიტყვასიტყვით მიზნის თავის თავში ქონას ნიშნავს). ამ მხრივ შემეცნების, როგორც თვითმიზნური და თავისთავადი ღირებულების მატარებელი მოღვაწეობის, არისტოტელესეული გაგება სრულიად საპირისპიროა შემეცნების ახალდროინდელი გაგებისა, რომელიც ფრენსის ბეკონმა ჩამოაყალიბა. ბეკონის მიხედვით, ცოდნა ძალაა, ამიტომ შემეცნებითი მოღვაწეობის ღირებულებას განსაზღვრავს ის პრაქტიკულ-უტილიტარული შედეგები, რომლებიც მისგან გამომდინარეობს, სახელდობრ, ადამიანის გაბატონების დონე ბუნების ძალებზე.

ასევე სულ სხვაა შემეცნების ბუნების გაგება, მაგალითად, ჰერაკლიტე ეფესელის მიერ. მისი აზრით, რაიმე მოვლენის შემეცნება ნიშნავს გაიგო ამ მოვლენის ადგილი სამყაროს უნივერსალურ ერთიანობაში და ამ ერთიანობის ლოგოსთან მიმართებაში. ამიტომ ამბობს ჰერაკლიტე: „სიბრძნის ნიშანია — თანხმობაში იყო არა ჩემთან, არამედ ლოგოსთან, გესმოდეს რა ის, რომ ყველაფერი ერთიანობაშია", ვინაიდან „არსებობს ერთადერთი სიბრძნე: შეიმეცნო საზრისი, რომლითაც მოწყობილია სამყაროში ყოველივე ყოველივეს მეოხებით" [48]. სიბრძნე, ცოდნა ამ ერთიანობასთან მიმართებას და მის შენარჩუნებას გულისხმობს. ამიტომ საქმე ბევრის ცოდნა კი არ არის, არამედ იმ ერთისა, რომელიც განაგებს სამყაროს საგანთა და მოვლენათა უნივერსალურ მთლიანობას. მაშასადამე, როგორც ჩანს, ჰერაკლიტეს შემეცნება სხვაგვარად ესმის, იგი შემეცნებისაგან უფრო მეტს მოითხოვს, ვიდრე უბრალოდ მისი ფაქტიური და უშუალო მოცემულობის აღწერას, თუნდაც მისი უახლოესი მიზეზების დადგენას. შემეცნების ასეთი ღრმა გაგებიდან გამოსული ჰერაკლიტე. რა თქმა უნდა, შემეცნების თანამედროვე მეცნიერულ გაგებას საერთოდ არ ჩათვლიდა შემეცნებად. საქმე აქ მხოლოდ შემეცნების ჰერაკლიტესეული გაგების ისტორიულ-დროულ შეზღუდულობას როდი შეეხება, არამედ შემეცნების ცნების

[48] Антология мировой философии. т. I, ч. I. М., 1969, с. 279.

სხვადასხვაგვარ გაგებას, შემეცნების განსხვავებულ მსოფლმხედველობრივ მოდელთა არსებობას. ასე, მაგალითად, თანამედროვე ბოტანიკის მეცნიერება ჩვენ გვაძლევს გარკვეულ ცოდნას, ვთქვათ, სუროს ან ბროწეულის მცენარის შესახებ. კერძოდ, იგი აღწერს ამ მცენარეთა მორფოლოგიურ სტრუქტურას (რომ სუროს ახასიათებს ფოთლების მოზაიკური განლაგება და ა. შ.), ადგენს მათი ფუნქციონირებისა და ცხოველქმედების ბიოლოგიურ კანონზომიერებას. მაგრამ ბოტანიკა, სანამ საერთოდ ამ მეცნიერების ფარგლებში ვრჩებით, ვერ გვეტყვის, რატომ გამოვლინდა ერთიანი სამყაროული ყოფიერება მცენარეული ყოფიერების სახით, ხოლო, თავის მხრივ, მცენარეული ყოფიერება რატომ მოგვეველინა „სუროს“ ან „ბროწეულის ყვავილის“ მოდუსში. ეს, საბოლოოდ, ფილოსოფიურმა შემეცნებამ უნდა გვითხრას, რა თქმა უნდა, ბოტანიკის თუ სხვა კონკრეტულ მეცნიერებათა მონაცემების გათვალისწინებით. ცხადია, ჰერაკლიტეს, შემეცნების თავისებური გაგებიდან გამოსულს, ვერ დააკმაყოფილებდა მცენარის შესახებ მხოლოდ ბოტანიკის მონაცემები; უფრო მეტიც — იგი საერთოდ არ ჩათვლიდა ამას „შემეცნებად“.

უკვე ჩვენს დროში, მეცნიერების არნახული განვითარების ეპოქაში მ. ჰაიდეგერი აყენებს დებულებას: „მეცნიერება არ აზროვნებს“: (die Wissenschaft denkt nicht)[49]. უფრო გვიან ჰაიდეგერი ამ თავის ერთი შეხედვით პარადოქსულ დებულებას შემდეგნაირად განმარტავდა: „მეცნიერება არ აზროვნებს“ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერება არ მოძრაობს ფილოსოფიის განზომილებაში[50]. მისი აზრით, მეცნიერება ყოფიერის ან ყოფიერთა მთლიანობის სფეროში რჩება და ვერასოდეს ვერ გადის ყოფიერებაში. ამიტომ მას არაფერი ესაქმება ყოფიერების გააზრებასთან. „აზროვნება“, შემეცნება ნამდვილი აზრით პოეზიისა და ფილოსოფიის საქმეა და არა მეცნიერების, ვინაიდან ამ უკანასკნელის საფუძველი თანამედროვე ტექნიკის განვითარებაში ძევს და არა, პირიქით[51].

მაშასადამე, როგორც ვხედავთ, ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ შემეცნების ცნების სხვადასხვაგვარ გაგებათა შესახებ დიდ შემეცნებისთეორიულ სისტემებში გნოსეოლოგიის ისტორიის მთელს მანძილზე.

---

[49] M. Heidegger. Was heist denken? Tübingen, 1971, S 4.

[50] M. Heidegger im Gespräch, Freiburg—München, 1970, S. 72.

[51] იქვე, გვ. 72.

ასე, მაგალითად, შემეცნება როგორც სამყაროს უნივერსალური ერთიანობის საზრისის, მისი „ლოგოსის“ წვდომა — ჰერაკლიტესთან, შემეცნება როგორც გახსენება თუ მოგონება — პლატონთან, შემეცნება როგორც შემეცნების საგნის აგება შემეცნების პროცესში — კანტთან, შემეცნება როგორც თეორიული ღირებულების აღიარება — რიკერტთან, შემეცნება როგორც ყოფიერების თვითგაცხადება და მასში ყოფნა — ეგზისტენციალიზმში, შემეცნება როგორც ობიექტური სინამდვილის კანონზომიერების ასახვა მისი გარდაქმნის მიზნით — მარქსისტულ გნოსეოლოგიაში და ა. შ. ეს გაგებანი შემეცნების ცნებისა, რა თქმა უნდა, გარკვეულ ერთიანობაში არიან, რომლის გარეშე, ცხადია, ვერ იარსებებდა შემეცნებისთეორიული აზროვნების ერთიანი ისტორია. მაგრამ ჩვენ, უწინარეს ყოვლისა, ამ გაგებათა შორის განსხვავების ჩვენება, შემეცნების ცხვადასხვა მსოფლმხედველობრივი მოდელების სპეციფიკის დახასიათება უფრო გვაინტერესებს, ვიდრე მათ შორის ერთიანობის დანახვა. ზოგ ამ გაგებათაგანს უკვე შევეხეთ. ზოგს კიდევ სპეციალურად ქვემოთ შევეხებით. მანამდე კი საჭიროა შევეხოთ შემეცნების საზრისის პრობლემას როგორც ფილოსოფიის ისტორიაში, ისე საკუთრივ დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმში.

შემეცნების საზრისის პრობლემა

ჩვენ ზემოთ შემეცნების თეორიის ძირითადი ამოცანა შემდეგი სამი კითხვის სახით ჩამოვაყალიბეთ. ეს კითხვებია: რა არის შემეცნება? შესაძლებელია თუ არა შემეცნება? რა კანონზომიერება ახასიათებს შემეცნების პროცესს? მაგრამ იქვე აღვნიშნავდით, და აქ ისევ უნდა გავიმეოროთ, რომ შემეცნების თეორიის, როგორც შემეცნების ფენომენზე ფილოსოფიური რეფლექსიის, როგორც სწორედ ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობის თაობაზე მსოფლმხედველობრივი მასშტაბის ძოძღერების საქმიანობა არ ამოიწურება აღნიშნულ სამ კითხვაზე პასუხის გაცემით.

მას შემდეგ, როცა ამ სამ კითხვაზე პასუხი ასე თუ ისე გაცემულად ივარაუდება, სრულიად კანონიერად დგება შემეცნების თეორიისათვის სასაზღვრო მსოფლმხედველობრივი საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის შემეცნებითი მოღვაწეობის საბოლოო მიზანი, რა მნიშვნელობა და ღირებულება გააჩნია შემეცნებას ადამიანის ყოფიერებაში. ვინაიდან საკითხი უკავშირდება, საბოლოო ანგარიშით, ადამიანის ყოფიერე-

ბის საზრისის პრობლემას, შემეცნების თეორიის ამ საბოლოო და უმთავრეს კითხვას შემეცნების საზრისის პრობლემა შეიძლება ვუწოდოთ. ამრიგად, ჩვენს წინაშე დგება საკითხი შემეცნების საზრისის შესახებ შემეცნების თეორიაში.

ყველა ფილოსოფიურ სისტემაში ამ კითხვაზე თავისებური პასუხი იყო გაცემული. გნოსეოლოგიური და საერთოდ, ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია შეიძლება ამ თვალსაზრისითაც დალაგდეს, ე. ი. იმის მიხედვით, თუ როგორ წყვეტდა ესა თუ ის მოაზროვნე შემეცნების საზრისის პრობლემას, ვიდრე ამ პრობლემის ერთადერთი ჭეშმარიტი, მარქსისტული გაგება ჩამოყალიბდებოდა. ამიტომ შემეცნების საზრისის პრობლემის ისტორიულ-ფილოსოფიური ანალიზი სისტემატური თვალსაზრისით ცალკე განხილვის საგანია და ამჯერად არ შემოდის ჩვენი ამოცანის ფარგლებში. ამიტომ ჩვენ მხოლოდ ორ მოაზროვნესთან — პლატონთან და ჰეგელთან — შევეხებით აღნიშნული პრობლემის გააზრებას. შემდეგ კი, ცხადია, ამ საკითხის მარქსისტული გაგების ანალიზზე გადავალთ.

პლატონი ანტიკური ეპოქის ის მოაზროვნეა, რომლის ფილოსოფია უდიდეს გავლენას ახდენდა ევროპული კაცობრიობის გონითი კულტურის შემდგომი განვითარების ბედზე. ფილოსოფიის ისტორიაში იგია პირველი შემოქმედი სრულყოფილი ობიექტურ-იდეალისტური სისტემისა და დამწყები იმ მიმართულებისა, რომელსაც ვ. ი. ლენინმა ფილოსოფიაში, „დემოკრიტეს ხაზის" საპირისპიროდ, „პლატონის ხაზი" უწოდა. ბუნებრივია, ყოველი ეპოქა დიდ ინტერესს იჩენდა პლატონისადმი. ეს ინტერესი თვით ქრისტიანული იდეოლოგიის ჩასახვისა და განმტკიცების პერიოდშიც — წარმართულ მოძღვრებებთან ბრძოლის პერიოდშიც — არ განელებულა.

მაგრამ პლატონის ობიექტურ-იდეალისტური ნააზრევით დაინტერესებამ განსაკუთრებით იჩინა თავი უახლეს და თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში: აქ იგი განიხილება არა როგორც წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, უბრალოდ გარდასული დროის უტყვი ფაქტი და, მაშასადამე, მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობის მქონე გონითი მოვლენა, არამედ, უწინარეს ყოვლისა და მეტადრე, როგორც დასავლეთევროპული კულტურულ-ისტორიული მუნყოფიერების განმსაზღვრელი და, ამდენად, თანამედროვე სულიერ-კულტურული სი-

ტუაციის ცოცხალი და რეალური მონაწილე. ამ აზრით, პლატონი ჭეშმარიტად ეპოქის შემქმნელ ფილოსოფოსად არის მიჩნეული.

უახლესი დროის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში პლატონისადმი ცხოველი ინტერესი პირველად გერმანულმა ნეოკანტიანელობამ გამოამჟღავნა. იგი პლატონის იდეათა თეორიაში კანტის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის უტყუარ წანამძღვრებს სედავდა[52]. ცნობილი მარბურგელი ნეოკანტიანელი პაულ ნატორპი პლატონის ფილოსოფიურ ნააზრევს ჭეშმარიტი იდეალიზმის შესავალს უწოდებს.

ეგზისტენციალისტი კარლ იასპერსი პლატონის აზროვნებას ევროპული ფილოსოფიისათვის გადაულახავ და თვით მიუღწევად ზღვრადაც კი მიიჩნევს. მისი აზრით, დასავლეთევროპულ კულტურას და ფილოსოფიას პლატონი თან სდევდა როგორც ბედისწერა.

მარტინ ჰაიდეგერის მიხედვით კი, თანამედროვე დასავლეთევროპული კულტურისა და მისი ტოტალური კრიზისის პირველძირების ძიებას სწორედ პლატონის ფილოსოფიამდე მიეყავართ. ჭეშმარიტების ის გაგება, რომელიც პირველად პლატონის აზროვნებაში იქნა ისტორიულად დადასტურებული და ფიქსირებული, განსაზღვრავდა მთელ შემდგომდროინდელ ევროპულ კულტურას თვით ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ჩათვლით. იგი ფიქრობს, რომ პლატონმა რადიკალურად შეცვალა მანამდელი, ძველი ბერძნული გაგება ჭეშმარიტებისა, როგორც სწორედ ყოფიერების ჭეშმარიტებისა, დაუფარაობისა, განცხადებისა (Unverborgenheit) იდეების ჭეშმარიტებით, სისწორით, თანხმობა-შესაბამისობით (die Richtigkeit), რაც, ჰაიდეგერის მიხედვით, მოასწავებდა ახალი დიდი ეპოქის დასაწყისს ევროპული კულტურის ისტორიაში[53]. ჰაიდეგერი მას მეტაფიზიკისა და ჰუმანიზმის განუყოფელი ბატონობის ეპოქას უწოდებს (ცხადია, მეტაფიზიკისა და ჰუმანიზმის საკუთრივ ჰაიდეგერისეული გაგებით)[54]. ამით მთელი ყურადღება შემეცნების პროცესის სუბიექტურ მხარეზე —

---

[52] P. Natorp. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in der Idealismus, Lpz., 1921, S. 71.

[53] M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, »Wegmarken«, Frankfurt am Mein, 1967, S. 156-42.

[54] უნდა გავითვალისწინოთ, რომ, ჰაიდეგერის მიხედვით, ამა თუ იმ ეპოქის სახეს ქმნის და განსაზღვრავს ჭეშმარიტების ის გაგება, რომელიც მოცემულ ეპოქას გააჩნია.

იდეების მჭვრეტელ და მხედველ შემმეცნებელ სუბიექტზე იქნა გადატანილი, რითაც, ფაქტიურად, უარი ეთქვა პლატონამდელი ძველი ბერძნული აზროვნების მდიდარ ონტოლოგიურ ტრადიციებს და გნოსეოლოგიზმის განუყოფელი ერთმმართველობა იქნა აღიარებული. ამიერიდან ჰეშმარიტების „სავანედ“, მისი არსებობის ფორმად მსჯელობა (და არა ენა, „ლოგოსი“) იქნა გამოცხადებული, რამაც არისტოტელეს „ანალიტიკებში“ კანონიკური სახე მიიღო და საბოლოოდ დამკვიდრდა ევროპულ ფილოსოფიაში. პლატონის მიერ დამკვიდრებული აზროვნების ახალი წესის, ჰეშმარიტების ახლებური გაგებია შედეგი აღმოჩნდა ტექნიციზმი — ამ უკანასკნელის არსება, ჰაიდეგერის ღრმა რწმენით, ჰეშმარიტების პლატონისეულ გაგებაში ძევს.

ნათქვამიდან გამომდინარე, ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ პლატონის ფილოსოფიაშივე ეძლევა დასაბამი ევროპული კულტურისათვის იმ საბედისწერო მოვლენას, რომელმაც ეს კულტურა და მისი მატარებელი ევროპელი ადამიანი ღრმა შინაგან კრიზისამდე და ამ კრიზისის უველაზე სავალალო შედეგამდე — ნიჰილიზმამდე მიიყვანა. ჰაიდეგერთან იგი აღინიშნება „ყოფიერების დავიწყების“ (Seinvergessenheit), „ყოფიერების დაკარგვის“ (Seinverlassenheit) ფენომენებით [55].

ამრიგად, პლატონის მოძღვრება იდეათა ჰეშმარიტების შესახებ ჰაიდეგერის მიერ შეფასებულია არა როგორც ერთ-ერთი გარკვეული ფორმა ტრადიციული მეტაფიზიკური აზროვნებისა, არამედ როგორც მოძღვრება, რომელიც ფუძემდებლური აზრ-გაგებით ნამდვილია და მნიშვნელობს თანამედროვე დასავლეთევროპულ კულტურულ-ისტორიულ ყოფიერებაში [56]. მისი წარმოდგენით, სწორედ პლატონს მიუძღვის ბრალი თანამედროვე ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისში.

---

[55] მეტად საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ, თავად პლატონის მიხედვითაც, ადამიანური ყოფიერების არანამდვილობა და მოელი მისი ამქვეყნიური, მიწიერი არსებობის ტრაგიკულობა სწორედ „ნამდვილი ყოფიერების“ დაკარგვა-დავიწყებაში, იდეათა სამყაროსაგან მოწყვეტაში მდგომარეობს. საქმის ეს ვითარებაა გამოთქმული ე. წ. გამოქვაბულის ალეგორიაში, — თუნდაც პოეტური თვალსაზრისით ამ უბადლო შედარებაში. ამიტომ პლატონი ადამიანის ფილოსოფიურ შემეცნებას მიზნად უსახავდა ამ დავიწყებული ყოფიერების გახსენებასა და მასთან კვლავდაბრუნებას. ეს კარგად ჩანს შემეცნების პლატონისეული განსაზღვრებიდან: შემეცნება არის დავიწყებულის გახსენება-მოგონება.

[56] Г. Маргвелашвили, Вопросы этики в экзистенциально-онтологическом учении М. Хайдеггера, „მაცნე“, 1974, № 4.

ასეთ ვითარებაში, თავისთავად ცხადია, პლატონის ობიექტურ-იდეალისტური ნააზრევის ყოველმხრივი განხილვა-შეფასება დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციიდან მეტად აქტუალურია და, ფაქტიურად, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მეცნიერული კრიტიკის ორგანულ ნაწილს შეადგენს.

ამჯერად ჩვენს მიზანს წარმოადგენს შემეცნების თეორიის, როგორც მისივე იდეათა თეორიის საფუძვლის, კრიტიკული განხილვა და ანალიზი. ჩვენ ვცდილობთ ვაჩვენოთ, რომ შემმეცნებელი ცნობიერების (გნოსეოლოგიური სუბიექტის) ის გაგება, რომელსაც პლატონი გვთავაზობს, აუცილებლობით მოითხოვს ზეგრძნობად-იდეალური ყოფიერების, იდეათა სამყაროს ონტოლოგიური რეალობის აღიარებას მისივე ფილოსოფიურ სისტემაში.

ჩვენ იმ წანამძღვრიდან გამოვდივართ, რომ პლატონის შემეცნების თეორია ასახვის იდეალისტურ თეორიას წარმოადგენს. ეს იმას ნიშნავს, რომ პლატონი განუხრელად იცავს თეზისს: ცნობიერება, აზრი არის ყოფიერების, არსის ასახვა. ცნობილი გნოსეოლოგიური პრინციპის ანალოგიურად თუ ვიტყვით, პლატონის მიხედვით, აზრში, ცნობიერებაში არაფერი შეიძლება იყოს ისეთი, რაც წინასწარ ყოფიერების, არსის სფეროში არ ყოფილა.

მაგრამ დებულება „ცნობიერება არის ყოფიერების ასახვა", ფაქტიურად, ფორმალური დებულებაა და იგი ასახვის ორივე თეორიის — როგორც იდეალისტურის, ისე მატერიალისტურის — საერთო წანამძღვარს, მათს conditio sine qua non-ს წარმოადგენს. მისი აღიარება ჯერ კიდევ არ მიანიშნებს ასახვის თეორიის სპეციფიკაზე — იდეალისტურია იგი თავისი შინაარსით თუ მატერიალისტური (მსგავსად causa sui-ს პრინციპისა). ამას საბოლოო ანგარიშით, „ყოფიერების" ცნების შინაარსის სხვადასხვაგვარი გაგება განსაზღვრავს.

პლატონის ობიექტურ-იდეალისტური ნააზრევის დალაგება აუცილებლად გნოსეოლოგიით უნდა დავიწყოთ, რათა უკეთ მივადევნოთ თვალი ფილოსოფოსის აზრთა მსვლელობის მკაცრ ლოგიკურ თანმიმდევრობას, — იმ აუცილებლობას, რომელმაც ასახვის პრინციპიდან გამოსული პლატონი ცნობიერების გარკვეულ გაგებამდე და მის საფუძველზე „ყოფიერების" სპეციფიკური სფეროს — იმატერიალური (იდეალური) ყოფიერების ონტოლოგიური არსებობის აღიარებამდე მიიყვანა (პლატონის ფილოსოფიის ასეთ დალაგებას სამართლიანად

ეხმრობიან ვინდელბანდი, ნატორპი, მ. გოგიბერიძე, ს. წერეთელი; განსხვავებულ თვალსაზრისს იცავს პროფ. ვ. ასმუსი). პლატონის ფილოსოფიური ნაშრომების ასეთნაირ დალაგებას, ვფიქრობთ, პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ჩვენი ძირითადი თეზისის გამართლებისათვის.

ჩვენი ძირითადი თეზისი ასეთია: პლატონი ცოდნის თეორიიდან აუცილებლობით მივიდა იდეათა თეორიამდე; ცნობიერების (შემმეცნებელი სულის, გნოსეოლოგიური სუბიექტის) ის გაგება, რომელიც პლატონმა მოგვცა, ლოგიკური აუცილებლობით გულისხმობდა „ყოფიერების“ ცნების გაფართოებას და, ამრიგად ყოფიერების სრულიად განსხვავებულ სფეროს — ზეგრძნობადი (იდეალური) ყოფიერების დაშვებამდე მისვლას. ამიტომ, ჩვენი აზრით, შემმეცნებელი ცნობიერების (გნოსეოლოგიური სუბიექტის) პლატონისეული კონცეფცია მისივე იდეათა თეორიის აუცილებელი წანამძღვარია.

ცნობიერების არსებობის არსებით ფორმას, წესს ცოდნა წარმოადგენს (გავიხსენოთ მარქსის დებულება: „წესი, რომლითაც ცნობიერება არსებობს და რომლითაც რაიმე არსებობს მისთვის, არის ცოდნა...“ [57]. ამიტომ, როგორც აღვნიშნეთ, პლატონი ფილოსოფიური სისტემის აგებას შემეცნების თეორიით, ცოდნის პრობლემის ანალიზით იწყებს. მასთან ცოდნის ანალიზი ცნობიერების ანალიზს ნიშნავს.

სოკრატესდა კვალად ცოდნის ცნებითი სტრუქტურის ანალიზის შედეგად პლატონი ადგენს, რომ ჩვენს ცნობიერებაში (ცოდნაში) მოიპოვება ისეთი შინაარსები (ზოგადი ცნებები და პრინციპები), რომლებიც არასდიდებით პრინციპულად არ მიიღებიან გრძნობადი ცდის (შეგრძნებებისა და აღქმების) მონაცემების ინდუქციური განზოგადების გზით. უფრო მეტიც, იგი აჩვენებს, რომ ეს ზოგადი ცნებები და პრინციპები, რომლებიც, ფაქტიურად, შემმეცნებელი ცნობიერების არსებით სტრუქტურას ქმნიან (აკონსტიტუირებენ), არა თუ არ არიან მიღებული გრძნობად-ემპირიული სინამდვილისაგან, არამედ ისინი ამ სინამდვილის ცალკეულ საგანთა და მოვლენათა მოაზრების აუცილებელ წინასწარ პირობებს წარმოადგენენ. „მაშასადამე, ასკვნის პლატონი დიალოგ „ფედონში“, ტოლობა თავის თავში უთუოდ უნდა გვცოდნოდა მანამ, სანამ პირველად ვიხილავდით ტოლ საგნებს...“ [58].

---

[57] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 42, М., 1974, с. 165.
[58] Платон, Соч., т. II, М., 1970, с. 37.

ემპირიული სინამდვილის იგივეობრივ საგანთა მოაზრება, პლატონის ღრმა რწმენით, წინასწარ გულისხმობს თავისთავად იგივეობის ცოდნას, თვითონ იგივეობის, როგორც ასეთის, მოცემულობას შემმეცნებელ ცნობიერებაში. სხვაგვარად სუბიექტი ვერ მოიაზრებდა თვალსილული სინამდვილის ერთეულ მოვლენებს. აქედან გამომდინარე, ეს ზოგადი ცნებები და პრინციპები არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენენ ემპირიული სინამდვილის ასახვას.

ამრიგად, პლატონის მიხედვით შემმეცნებელ ცნობიერებას გარკვეული აპრიორული სტრუქტურა გააჩნია. ცნობიერება თავის არსებით სტრუქტურაში არ არის განსაზღვრული გრძნობად-ემპირიული სინამდვილით, რაც ამ უკანასკნელთან მისი პრინციპული არათავსებადობის მომასწავებელია და რაც, უწინარეს ყოვლისა, იმაში გამოიხატება, რომ ცნობიერებას ყოველთვის იმაზე „მეტის" მოაზრება შეუძლია, ვიდრე გრძნობად-ემპირიული სინამდვილეა.

ცნობიერების ამ თავისებურების საფუძველზე პლატონი შემეცნებას განსაზღვრავს არა როგორც გრძნობად-ემპირიული, თვალხილული-მატერიალური სინამდვილის ასახვას, არამედ როგორც თვითშემეცნებას, — იმის ნათელყოფას და მოგონებას, რაც წინასწარ არის მოცემული შემმეცნებელ ცნობიერებაში. შემეცნების ასეთი გაგება ხომ არ მოასწავებს პლატონის მიერ ასახვის პრინციპის უარყოფას? ერთი შეხედვით რჩება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ შემეცნების გაგება როგორც მოგონებისა თითქოს უარყოფდეს ასახვის პრინციპს. მაგრამ სინამდვილეში პლატონი განუბრელად იცავს მას. პლატონთან ბუნებრივად ისმის კითხვა: რის ასახვას წარმოადგენს ცნობიერების ეს არსებითი სტრუქტურა? სხვანაირად რომ ვთქვათ, რა ონტოლოგიური ვითარება განსაზღვრავს შემმეცნებელი ცნობიერების ამგვარ აპრიორულ კონსტიტუციას?[59] ფაქტია, რომ იგი არ წარმოადგენს გრძნობად-ემპირიული სინამდვილის ასახვას.

პლატონის აზრით, უნდა არსებობდეს ყოფიერების სპეციფიკური სფერო — ზეგრძნობადი (იდეალური) ყოფიერება, იდეათა სინამდვილე, როგორც ცნობიერების არსებით-აპრიორული სტრუქტურის განმსაზღვრელი ონტოლოგიური კორელატი, რომლის ასახვასაც ცნობიე-

---

[59] თუ კანტისათვის საკითხის ასე დაყენება არასწორია და იგი მეტაფიზიკად იწოდება, პლატონის მიხედვით აღნიშნული კითხვა კანონიერია და მასზე იგი სრულიად განსაზღვრულ პასუხს იძლევა.

რეპის არსებითი შინაარსები წარმოადგენენ. აქ უკვე პლატონი გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაზე გადადის. აღმოჩნდა, რომ ცნობიერება თავის არსებით კონსტიტუციაში განსაზღვრულია არა გრძნობად-ემპიროიული და მატერიალური, არამედ იდეალური ყოფიერებით. გნოსეოლოგიური სუბიექტი მიმართულია იდეათა მარადიული სამყაროსაკენ; იგი ამ უკანასკნელის ასახვას წარმოადგენს. შემმეცნებელი სუბიექტის იდეათა სინამდვილესთან ონტოლოგიური მიმართების ნათელყოფის ამოცანას ემსახურება პლატონის მთლიან მსოფლმხედველობაში სულის უკვდავებისა და ე. წ. მეტაფსიქოზის ორფიკულ-პითაგორული მიღოსის შემოტანა.

ჩვენი აზრით, სწორედ აღნიშნული გარემოება არის პლატონისავის იდეათა სამყაროს არსებობის დასაბუთების ყველაზე უმთავრესი არგუმენტი, რაც ხშირად არ არის ხოლმე გათვალისწინებული. ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ პლატონის ობიექტურ-იდეალისტურ ნააზრევს, მთლად ზუსტი არა ჩანს იდეათა თეორიის კვალიფიკაცია, როგორც ზოგად ცნებათა ჰიპოსთაზირებისა. ამ შემთხვევაში უფრო კონკრეტული იქნება ონტოლოგიზაციის ცნება. ამ მხრივ კი პლატონის აზროვნებას უხვად ასაზრდოებდა ძველი ელადის მითოსური ტრადიციები, რომლისთვისაც სრულიადაც არ ყოფილა უცხო ზოგად სახეთა თუ წარმოდგენათა ონტოლოგიზაციის იდეა. ცნობილია, რომ პლატონი ანტიკური ეპოქის ყველაზე მითოლოგიურ მოაზროვნედ არის მიჩნეული. მისი იდეათა თეორია დიდად არის დავალებული ძველი ბერძნული მითოლოგიური ტრადიციებისაგან.

ამრიგად, ჩვენ შევეცადეთ გადმოგვეცა პლატონის ასახვის იდეალისტური თეორიის ძირითადი პრინციპები იდეებზე მოძღვრებასთან მჭიდრო კავშირში. ვცდილობდით გვენახებინა, რომ შემმეცნებელი ცნობიერების პლატონისეული გაგება ედება საფუძვლად მისსავე იდეათა თეორიას. პლატონმა იდეალიზმის საფუძველზე ვერ გაამართლა ასახვის პრინციპი. გერმანულმა იდეალიზმმა საერთოდ უარყო იგი. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ასახვის პრინციპის გამართლება იდეალიზმის საფუძველზე საერთოდ შეუძლებელია. ასახვის პრინციპის ახიარება ორგანულად მოითხოვს მატერიალიზმს. მხოლოდ ასახვის დიალექტიკურ-მატერიალისტური თეორია წარმოადგენს ასახვის თეორიის ერთადერთ ლოგიკურად შესაძლებელ და თანმიმდევრულად დასაბუთებულ ვარიანტს.

ამ მოკლე შემეცნებისთეორიული ექსკურსის შემდეგ შეიძლება პასუხი გავცეთ იმაზე, თუ როგორ წყვეტს პლატონი შემეცნების საზრისის პრობლემას.

პლატონის მიხედვით, ადამიანის ამქვეყნიური გრძნობად-ემპირიული არსებობა არის არანამდვილი, ილუზიური. ამგვარი არსებობა მისი არსებისათვის უცხო და არაჭეშმარიტი მდგომარეობაა. მიზეზი ამისა კი ის არის, რომ მან დაივიწყა ნამდვილი, ჭეშმარიტი ყოფიერება — იდეათა სამყარო, სადაც თავდაპირველად მისი სული არსებობდა. ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობის მიზანი ის არის, რომ სიკვდილის, გარდაცვალების მეოხებით დავიწყებული ყოფიერება გაიხსენოს და, ამ გზით, თავის ჭეშმარიტ პირველსაწყისს — იდეათა სამყაროს დაუბრუნდეს. მასთან უშუალო ერთიანობაში მოვიდეს. ამ გზით პლატონთან სიკვდილის ფენომენი გნოსეოლოგიურ სტატუსს იძენს. სულმა თვითონ შემეცნების მეოხებით შემეცნებითი მისწრაფება უნდა მოხსნას და იდეათა წიაღში უნდა დაივანოს. ამრიგად, პლატონის მთელი ეს ნააზრევი ადამიანის იდეათა სამყაროსთან დამოკიდებულებისა გარკვეულ ტრიადულ მოდელს ეფუძნება, რომელიც უფრო გამოკვეთილი სახით ნეოპლატონიზმშია წარმოდგენილი: აბსოლუტური ერთიდან სამყაროს ემანაცია და ადამიანური შემეცნების საფეხურზე კვლავ პირველსაწყისში უკუდაბრუნება.

მაგრამ ტრიადის ეს მოდელი თუ სქემა უნივერსალურ მნიშვნელობას იძენს ჰეგელის ფილოსოფიაში. იგი მთელი ფილოსოფიური სისტემის ყველა ნაწილის ამგები პრინციპია.

ჰეგელი გამოდის დებულებიდან „ცხოვრების მიზანი მხოლოდ ისაა, რომ პირველხატის დამკარგავი სული კვლავ თავის პირველწყაროს დაუბრუნდეს“ [60]. მაგრამ რატომ მოხდა ადამიანის ეს მოწყვეტა თავისი ჭეშმარიტი, თავდაპირველი ყოფიერებისაგან, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იდეის გაუცხოება? რა თქმა უნდა, არც პლატონს და არც ჰეგელს ამაზე რაციონალური პასუხი არ გააჩნია. ეს მომენტი, საერთოდ, ყოველი იდეალიზმის „აქილევსის ქუსლია“. ამ პუნქტში ყოველი იდეალისტი, რაგინდ რაციონალისტიც არ უნდა იყოს იგი, ირაციონალიზმსა და მისტიციზმს ემიჯნება. ჰეგელი ამ შემთხვევაში ემყარება ბიბლიურ მითს ღმერთის მიერ ადამის სამოთხიდან გაძევების შესახებ

---

[60] ჰ ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 25.

და მასში უაღრესად ღრმა აზრის ამოკითხვას ცდილობს. როგორც ცნობილია, ხსენებული მითის მიხედვით თავდაპირველი ადამიანი უშუალო, ბუნებრივ ერთიანობაში იყო ყოფიერებასთან. ეს იყო მისი უცოდველობის იდილიური მდგომარეობა, როცა ჯერ კიდევ არ არსებობდა არავითარი შემეცნებითი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი და, მაშასადამე, არც არავითარი ტანჯვა, არც არავითარი სიკეთე და ბოროტება. ეს იყო ადამიანური არსებობის ნამდვილი მითიური „ოქროს ხანა". მაგრამ ჰეგელი სასტიკი წინააღმდეგია ამ თავდაპირველი ერთიანობის, ე. წ. ადამის სამოთხეში ყოფნის უცოდველი მდგომარეობის განმანათლებლური იდეალიზაციისა, ვინაიდან ეს სრულებითაც არ არის გონის შესაფერისი მდგომარეობა და მას ჰეგელი სიტლანჭისა და ველურობის მდგომარეობას უწოდებს. რა თქმა უნდა, ჰეგელის მიხედვით, მიზანი თავდაპირველი ერთიანობის მოპოვებაა, მაგრამ ეს ერთიანობა არ არის უშუალოდ მოცემული ბუნებრივი ერთიანობა, არამედ იგი შემეცნებით, აზროვნებით გაშუალებული გონითი ერთიანობაა. ამიტომაც გააძევა ღმერთმა ადამი სამოთხიდან, რაც უშუალო ერთიანობის დარღვევას და შემეცნებითი მისწრაფების აღმოცენებას მოასწავებდა. სამოთხიდან ადამის გაძევების მითიურ სიმბოლიკაში ჰეგელი სწორედ ამ ღრმა აზრს ხედავს. ადამიანი მხოლოდ ამის შემდეგ, შეცნების წყალობით გახდა ღმერთი. შემეცნებაა ის, რაც მას ჩდის ღმერთის თანაზიარ და მის კონგენიალურ არსებად. აკი ბიბლიაშიც ნათქვამია: „თქუა ღმერთმან: აჰა, ადამ იქმნა ვითარცა ერთი ჩუენგანი, მეცნიერი კეთილისა და ბოროტისა".

მიუხედავად ამისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გონის საბოლოო მიზანია თავდაპირველი ერთიანობის აღდგენა. იგი ვერ დარჩება გაორების, გაუცხოების, სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი დაპირისპირების ფარგლებში, ვინაიდან ეს უკანასკნელი არის ტანჯვის, უბედური ცნობიერების მდგომარეობა, რომელიც აუცილებლად უნდა დაიძლიოს. აღნიშნული ერთიანობის მიღწევის საშუალებას კი, ჰეგელის მიხედვით, თვითონ შემეცნება, თვითონ აზროვნება წარმოადგენს. „ლოგიკის მეცნიერებაში" ჰეგელი გახაზავს: „აზროვნებაა ის, რომელიც ჭრილობას აყენებს ადამიანს და ისევ აზროვნება ჰკურნავს მას" [61]. იქმნება

---

[61] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 94.

ერთი შეხედვით პარადოქსული მდგომარეობა: შემეცნებისთვის მებრძოლი ჰეგელი შემეცნების წინააღმდეგ იბრძვის; შემეცნებითი მისწრაფება შემეცნებითივე უნდა მოიხსნას, აზროვნება აზროვნებითვე უნდა დამარცხდეს, რათა ყოფიერებასთან თავდაპირველი ერთიანობა აღდგეს, ოღონდ ეს ერთიანობა გონის მთელი ისტორიულ-კულტურული მოღვაწეობით არის გაშუალებული.

ჰეგელის მიხედვით, ადამიანს უპირისპირდება ღმერთის მიერ შექმნილი რეალური სამყარო, როგორც მისთვის უცხო „ობიექტურობა". მისი მიზანია მოხსნას ეს სამყარო აბსოლუტურ ცოდნაში, რათა თავად გახდეს ღმერთი და, ამ გზით, მოიპოვოს თავისუფლება, როგორც მსოფლიო-ისტორიული პროცესის ერთადერთი უმაღლესი მიზანი. თავისუფლება თავდაპირველი მოცემულობა კი არ არის, არამედ. ჰეგელის აზრით, იგი მოპოვებულ უნდა იქნეს.

ამრიგად, გონს შემეცნებითი მოღვაწეობის საზრისი ის არის, რომ საგნის რეალობა, რომელიც ჯიუტად ეწინააღმდეგება გონის თავისთავში მყოფობას, ცნების იდეალობაში გააქროს და ამ გზით მთელი სამყარო ცნების ენაზე თარგმნოს. რომლის რეზულტატი იქნება აბსოლუტური ცოდნა, ე. ი. ფილოსოფია ანუ მეცნიერება. შესაბამისად, შემეცნებითი მისწრაფება თვითონ მოხსნის თავის თავს აბსოლუტურ ცოდნაში. გონის დაუდეგარ მობრაობასაც ამით დაედება საზღვარი, ვინაიდან იგი, საბოლოოდ, ცნების წიაღში. ამ წიაღის მყუდროებაში დარვანებს. პირველსახის დამკარგავი სული ისევ თავის პირველსაწყისს დაუბრუნდება.

მარქსი შემეცნების საზრისის საკითხს ადამიანის არსების. მისი თავისუფლების პრობლემას უკავშირებს. სამყაროს შემეცნებით, მისი პრაქტიკულ-გონითი ათვისებით ადამიანი თავის თავს იმეცნებს. ბუნების არსებასთან მისელით, ფაქტურად, თავის არსებასთან მიდის. მაგრამ ეს არ არის სულიერ-აბსტრაქტული პროცესი, არამედ სინამდვილის რეალურ-პრაქტიკული გარდაქმნის პროცესია. ამიტომ ბუნების ისტორიაში ადამიანმა საკუთარი არსება უნდა დაინახოს. ბუნებრივი ადამიანი და ადამიანური ბუნება — ასეთია მარქსის მოთხოვნა. არ არსებობს ბუნების ისტორია და ადამიანის ისტორია ცალ-ცალკე. ბუნებისმეცნიერება და ადამიანის შესახებ მეცნიერება, არსებითად, ერთი მეცნიერებაა.

მაგრამ ადამიანური არსებობა არ არის მისი არსების შესატყვისი:

ადამიანმა დაკარგა თავისი არსება, იგი გაუცხოვდა. მარქსის მიხედვით ეს გაუცხოება რაღაც მითიური (პლატონთან) ან სულიერ-აბსტრაქტული (ჰეგელთან) პროცესი კი არ არის, არამედ რეალურ ისტორიაში მომხდარი რეალური პროცესია ადამიანური შრომის გაუცხოებისა. ადამიანის რეალური ისტორია კი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის შრომით ადამიანის თვითწარმოქმნის ისტორია, შრომის მეოხებით ბუნების გაადამიანების ისტორია. ამიტომ ადამიანი მისი რეალური ისტორიიდან უნდა გავიგოთ, ვინაიდან ძირი ადამიანისათვის თვითონ ადამიანია — ასეთია მარქსის მეთოდური მოთხოვნა.

რაში მდგომარეობს ადამიანის არსება? ადამიანის არსება სოციალურია, საზოგადოებრივია ანუ გვარეობითი. არც ერთი ადამიანური ინდივიდი არ არის ადამიანის მთლიანი არსების მატარებელი. იგი ყველა ინდივიდშია ცალ-ცალკე. ამიტომ ინდივიდის განთავისუფლება მთელი საზოგადოების განთავისუფლებას გულისხმობს, იმ რეალობის ადამიანურად მოწყობას, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს. ადამიანი, განმარტავს მარქსი, — ეს აბსტრაქტული, ქვეყნის გარეთ მსუფევი არსება როდია. ადამიანი ეს არის სამყარო ადამიანისა, სახელმწიფო, საზოგადოება. იგი არის ყველა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა. შრომის გაუცხოების პირობებში ადამიანის ყოფიერების რეალური სფერო, ადამიანის სამყარო — სახელმწიფო, საზოგადოება ანტიადამიანურია. შესაბამისად, ადამიანის არსება დაშლილია და გაუცხოებული კაცობრიობის ისტორიის კლასობრივ-ანტაგონისტურ ხანაში, რომელსაც მარქსი კაცობრიობის პრე-ისტორიას უწოდებს. ამ არსების კვლავ მოპოვებით, გაუცხოების მოხსნით უნდა დაიწყოს ადამიანის ნამდვილი ისტორია. სწორედ ამაში გამოიხატება პროლეტარიატის მსოფლიო-ისტორიული მისია. იგი ერთადერთი კლასია ისტორიაში, რომელიც თავისი განთავისუფლებით მთელ კაცობრიობას ათავისუფლებს.

რატომ მოხდა ადამიანის გაუცხოება? მარქსის პასუხი ასეთია: კერძო საკუთრების შედეგად ადამიანმა დაკარგა თავისი სოციალურ-გვარეობითი, ე. ი. ბუნებრივი არსება. იგი დაიშალა და გათითოკაცდა, დაკარგა „ჩვენ" და დარჩა „მეები". ამით იგი მოწყდა ბუნებას, რითაც დაუპირისპირდა თავის არსებას. ადამიანის საზოგადოებრივი არსების აღდგენას მარქსი მჭიდროდ უკავშირებს მასში ბუნებრივის აღდგენასა და დამკვიდრებას.

მარქსის აზრით, კერძო საკუთრებამ იმდენად ბრიყვი გაგვხადა, რომ საგანი მხოლოდ იმდენად ყოფიერებს ჩემთვის, რამდენადაც მე ვფლობ მას, როცა ის არის ჩემი საკუთრება. კერძო საკუთრების მოსპობით უნდა მოიხსნას გაუცხოება. ჩემთვის ჩემი არსება ჩემი ადამიანური, სოციალური არსებაა და, მაშასადამე, ჩემი ბუნებრივი არსება არ უნდა იყოს ჩემს წინააღმდეგ მიმართული. ეს იქნება ისტორიის გამოცანის ნამდვილი ამოხსნა. ამ ამოცანის ჰეშმარიტ გადაწყვეტას წარმოადგენს კომუნიზმი. ამასთანავე ეს იქნება ბუნებასა და ადამიანს შორის არსებული წინააღმდეგობის რეალური გადაწყვეტა. „1844 წლის ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ მარქსი ამბობს: „ბუნების ადამიანური არსება არსებობს მხოლოდ საზოგადოებრივი ადამიანისათვის, ვინაიდან ადამიანისათვის მხოლოდ საზოგადოებაშია ბუნება ადამიანის ადამიანთან დამაკავშირებელი რგოლი, მისი ყოფიერება სხვისთვის და სხვისი ყოფიერება მისთვის, ადამიანური სინამდვილის სასიცოცხლო ელემენტი; მხოლოდ საზოგადოებაში გვევლინება ბუნება ადამიანური ყოფიერების საფუძვლად. მხოლოდ საზოგადოებაშია ადამიანის ბუნებრივი ყოფიერება, მისი ადამიანური ყოფიერება და ბუნება იქცევა მისთვის ადამიანად. ამგვარად, — დაასკვნის მარქსი, — საზოგადოება არის ბუნებასთან ადამიანის დასრულებული არსებითი ერთიანობა, ბუნების ჰეშმარიტი აღდგომა, ადამიანის განხორციელებული ნატურალიზმი და ბუნების განხორციელებული ჰუმანიზმი“[62].

6. შემეცნება და ენა

როგორც ცნობილია, ენა ადამიანის კულტურულ-ისტორიული ყოფიერების უაღრესად რთული წარმონაქმნია. ამიტომ, ბუნებრივია, ენის ფენომენს მრავალი ასპექტი გააჩნია: საკუთრივ ლინგვისტური, ფსიქოლოგიური, ლოგიკური, გნოსეოლოგიური და ა. შ. ამ მხრივ მას სრულიად სხვადასხვა მეცნიერებანი შეისწავლიან.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენი ინტერესის საგანი ხდება ენის მხოლოდ გნოსეოლოგიური ასპექტი, რომელიც შემეცნებასთან მის მიმართებაში გამოიხატება და რომელიც საერთოდ ენის ფილოსოფიური განსილვის ყველაზე არსებით მხარეს შეადგენს. მაინც, რაში მდგომა-

[62] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, с 118.

რეობს ენის საკუთრივ გნოსეოლოგიური ასპექტი? ვთქვათ, ისეთი მეცნიერება, როგორიცაა ლინგვისტიკა ენას განიხილავს, უწინარეს ყოვლისა, როგორც ადამიანთა ურთიერთობის, ურთიერთგაგებინების საშუალებას. ასე ვთქვათ, მის საკომუნიკაციო ფუნქციას. გნოსეოლოგიას კი, უწინარეს ყოვლისა, ენის საშემეცნებო ფუნქცია აინტერესებს.

ენა შემეცნებასთან ერთად ადამიანის ყოფიერების არსებითი მახასიათებელია. ყველაზე მეტად სწორედ აქ ჩანს ენისა და შემეცნების შინაგანი კავშირი. ჯერ კიდევ ჰერდერი ადამიანს განსაზღვრავდა როგორც „ენობრივ არსებას“, რომელსაც აქვს უნარი დააფიქსიროს გრძნობადი შთაბეჭდილებები სიტყვებში და მოახდინოს მათი ობიექტივირება. ამიტომ იმავე ჰერდერის აზრით, შეიმეცნო ნიშნავს უწინარეს ყოვლისა აღნიშნო[63].

და მართლაც, ენის მეოხებით ჩვენ გამოვხატავთ ემოციონალურ პროცესებს, ნებელობით აქტებს, აზროვნებას, — ერთი სიტყვით, ჩვენი ცნობიერების მთელ შინაარსს. ამ აზრით, ენა მთელი ჩვენი სულიერი სამყაროს უაღრესად შინაგანი გარკვეულობაა და არა უბრალოდ გარეგანი სამოსელი, ცნობიერების შინაარსებისადმი გულგრილი ფორმის აზრით. ენა ცნობიერების მოძრაობის ფორმაა: ჩემი ცნობიერება ობიექტივირდება და არსებობს სხვისთვის სწორედ ენის მეოხებით. უწინარეს ყოვლისა, ამაში გამოიხატება მისი ღრმა სოციალური ბუნება. მაგრამ ენა, ამასთანავე, ცნობიერების არსებობის უაღრესად შინაგანი გარკვეულობაც არის: ჩემი ინდივიდუალური ცნობიერება, რომელიც, ცხადია, იმთავითვე საზოგადოებრივია თავის არსებაში, თვით ჩემთვისაც მოცემულია და არსებობს მხოლოდ ენის მეოხებით და ენობრივ ფორმაში. თუ ახლა საკითხს ისტორიული ასპექტით შევხედავთ, დავინახავთ, რომ ენა ჩვენი მეხსიერების ფორმაც არის: მთელი წარსული კულტურა დაუნჯებულია ენაში და მოცემულია ჩვენთვის სწორედ ენის მეოხებით. სწორედ ენაა ის საშუალება, ნიუტონის ცნობიერებას ჩემს ცნობიერებად რომ ხდის და საერთოდ გარდასულ კულტურასთან ურთიერთობაში რომ მამყოფებს. ამ მხრივ ენა ადამიანური კულტურის ყველაზე არქაული და, ამასთანავე, ყველაზე თანადროული ფენომენია. სწორედ ამაში მდგომარეობს ენისა და ცნობიერების თაობაზე ცნობილი მარქსისტული აზრი: ენა ცნობიერების

---

[63] Г е р д е р, Трактат о происхождении языка, в кн.: Избр. соч., М. —Л., 1959, с. 133—54.

უშუალო სინამდვილეა და იგი ისევე ძველია როგორც თვითონ ცნობიერება [64].

მეორე მხრივ, ენა, თუ ახლა მას ობიექტურ-საგნობრივი თვალსაზრისით განვიხილავთ, გამოხატავს საგნებს, პროცესებს, თვისებებსა და მიმართებებს. ის გარემოება, რომ სინამდვილე ჩვენს წინაშე წარმოსდგება არა როგორც ქაოსი, არამედ გარკვეული მოწესრიგებული სამყაროს სახით, ამას, უწინარეს ყოვლისა, ენას უნდა ვუმადლოდეთ. ყოველ ენაში სამყაროს საგნები და მოვლენები თავისებურად არის განაწევრებული, ყოველი ენა უთუოდ შეიცავს სამყაროს გარკვეულ გაგებას (ცხადია იგულისხმება ეთნიკური, ბუნებრივი და არა ხელოვნური, ფორმალიზებული ენა). ჰუმბოლდტი და ნეოჰუმბოლდტიანელები ამიტომ განიხილავენ ენას როგორც მსოფლმხედველობას.

ენის თავდაპირველი ე. წ. მაგიურ-მითოსური გაგება არ გამოყოფდა სიტყვასა და რეალობას ერთმანეთისაგან. ადამიანის თავდაპირველი წარმოდგენით ენა და ყოფიერება თავის საფუძველში ტოლმნიშვნელოვანია და იდენტური, ამიტომაც ვინც სიტყვას ფლობს, იგი თვით საგანსაც განაგებს. ენის ასეთ გაგებას ემყარებოდა წყევლის, შელოცვის და რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა, ენობრივი ტაბუს ფაქტი (ეს უკანასკნელი არის თემა კ. გამსახურდიას შესანიშნავი ნოველისა „ტაბუ"). გარკვეულ სიტყვებს ტაბუ ედოთ და მათი წარმოთქმა იკრძალებოდა იმ ტიპის, რომ ისინი თავის თავში შეიცავენ იმ საგნების ყოფიერებას, რომელთაც ეს სიტყვები ასახელებენ და აღნიშნავენ. არსებობდა რწმენა, რომ ამ სიტყვების წარმოთქმას შეეძლო თვითონ საგნების გამოწვევა. მაშასადამე, მაგიურ-მითოსური წარმოდგენის თანახმად, ენა საგანთა აღნიშვნას და, ამ აზრით, სიმბოლურ ნიშანთა უბრალო სისტემას კი არ წარმოადგენს (ენის ასეთი გაგება უფრო გვიან ყალიბდება), არამედ იგი თვითონ არის საგანი და სინამდვილე. ვთქვათ, როცა საკუთარი ტრაგედიის თვითშეგნების ზენიტში მყოფი ოიდიპოსი წარმოთქვამს სიტყვებს — „აწ ჩაქრი მზეო, თვალთა ჩემთა ნუღარ უნათებ". — ეს. ცხადია, ნიშანთა უბრალო თამაში როდია: სოფოკლეს ამ სიტყვების მეოხებით თვითონ ოიდიპოსის ტრაგიკული ყოფიერება მოაქვს ჩვენამდე. თვითონ ეს სიტყვები ატარებენ ამ ყოფიერებას თავის წიაღში. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ენის თავდაპირველი

---

[64] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფილოსოფიური... თბ., 1968, გვ. 49.

შაგიურ-მითოსური გაგება, რომელსაც პირობითად ენის ყოფიერებითი გაგება შეიძლება ეწოდოს, განსაკუთრებით საინტერესოა ორი გარემოების გამო: პირველი, აქ პირველად იქნა ნაგრძნობი ენის საშემეცნებო ფუნქცია და, მეორე, ენის ეს თავდაპირველი გაგება თავისებური სახით აღდგენილია ეგზისტენციალისტურ-ჰერმენევტიკულ თვალსაზრისში (განსაკუთრებით მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში).

ჩვენი აზრით, ენისა და შემეცნების გარკვეულ გაგებას ემყარებოდა ძველი ბერძნული დიალექტიკა. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ სოკრატეს ფილოსოფიაში დიალექტიკა ჩამოყალიბდა როგორც სწორედ საუბრის, ლაპარაკის, კამათის, დიალოგის ხელოვნება, რომლის სრულყოფილი და უნივერსალური მოდელი პლატონმა შექმნა თავისი დიალოგების სახით. სოკრატე — პლატონთან დიალექტიკა განიხილება ყოფიერების უღრმესი შრეებისა და უმაღლესი ჭეშმარიტების წვდომის გზად. საბოლოო შედეგით კი დიალექტიკა როგორც ფილოსოფიური აზროვნების ერთადერთი მეთოდი, ენის სტიქიაში ყოფნას და მის წიაღში ჩაღრმავებას ნიშნავს. „თუ არა არსებულის ეს სახე-ენა და მეტყველება, — წერს პლატონი, — ჩვენ მოკლებული ვიქნებოდით ფილოსოფოსობის შესაძლებლობას“ [55]. ხოლო დიალექტიკას იგი განმარტავს როგორც „სულის თავისთავთან საუბარს, როცა ის რაიმეს განიხილავს“ [56].

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სრულიად სხვადასხვა მიმართულებები განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენენ ენის ფენომენის მიმართ. სამართლიანად წერს პროფ. გ. თევზაძე: „XX ს.-ში ენის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე ლაპარაკი უცხო არაა. მაგალითად, ვიტგენშტეინისათვის ის ფაქტი, რომ სამყარო არის ჩემი სამყარო, მჟღავნდება იმაში, რომ ენის საზღვრები ნიშნავს ჩემი სამყაროს საზღვრებს. ვიტგენშტეინმა ეს სოლიფსიზმის საყრდენად მიიჩნია. ჰაიდეგერს კი სამყაროში ენის „ყოველისშემძლეობიდან“ გამოსულს სამყაროს გარეთ სურს გასვლა. ვიტგენშტეინისათვის ენა რაციონალურია და მის გარეთ არაფრის თქმა არ შეიძლება, რადგან ასეთი რამ მოუაზრებელია, ჰაიდეგერისათვის უთქმელობა და დუმილია სწორედ უმაღლესი ცოდნის

---

[55] Платон, Соч., т. II, с. 386.

[56] იქვე, გვ. 289.

საფეხურზე მყოფი. თუ ვიტგენშტეინის მისტიციზმს გავიხსენებთ, ერთგვარი თანხმობაც შეიძლება დავინახოთ მათ შორის. ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ვიტგენშტეინი უარს ამბობდა ეკლია მისტიკურ და მეცნიერულ სამყაროთა ორგანული კავშირი" [67].

შეიძლება ითქვას, რომ მე-20 საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია არსებითად ენის ფილოსოფიას წარმოადგენს. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ სამი თვალსაზრისის მოკლე ანალიზით. ესენია: პოზიტივიზმი (ვიტგენშტეინი), ეგზისტენციალიზმი (ჰაიდეგერი), სტრუქტურალიზმი (მიშელ ფუკო). განვიხილოთ თითოეული მათგანი ცალ-ცალკე.

ვიტგენშტეინი ტრადიციული ფილოსოფიის (მეტაფიზიკის) გარკვეული გაგებიდან გამოდის, მისი აზრით, მთელი ტრადიციული მეტაფიზიკის შეცდომა იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი ენის და მისი შემადგენელი ელემენტების — სიტყვების არასწორ და არაერთმნიშვნელოვან გამოყენებაზე იყო დამყარებული [68], რის გამოც მისი პრობლემები სინამდვილეში ცრუ იყო, ხოლო დებულებები — უსაზრისონი. იგი ვერ აღწერდა კორექტულად სინამდვილის ფაქტებს. ვიტგენშტეინი თითქოს იზიარებს პოლ ვალერის აზრებს იმის შესახებ, რომ „მთელი მეტაფიზიკა ენის, ბოროტად გამოყენებაზეა დაფუძნებული" და რომ „მეტაფიზიკა სიტყვების ასტროლოგიაა". თვითონ ვიტგენშტეინი კი საკუთარი ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას მეცნიერების სრულყოფილი ენის ჩამოყალიბებაში ხედავს, ენისა, რომლის მეოხებით შესაძლებელი იქნება სინამდვილის ფაქტების ლოგიკურად კორექტული და ერთმნიშვნელოვანი აღწერა. ამით საზღვარი დაედება, აგრეთვე, ტრადიციული ფილოსოფიის უსაზღვრო გატაცებას უსაზრისო და ფსევდო პრობლემებით, რომელთაც არასოდეს არ უწერიათ საბოლოო გადაწყვეტა, ვინაიდან ისინი საერთოდ არ არიან პრობლემები. ფილოსოფია ამიერიდან მეცნიერების ენის ლოგიკურ ანალიზად, „ენის კრიტიკად" უნდა იქცეს.

---

[67] იხ. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თბ., 1970, გვ. 538.

[68] პარადოქსულია, რომ თვითონ ვიტგენშტეინი, წინააღმდეგ საკუთარი მოთხოვნისა, თავის ძირითად ნაშრომში — „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი" — სიტყვებს ხშირად არაერთმნიშვნელოვნად ხმარობს. აღნიშნული წიგნის ინგლისური გამოცემის წინასიტყვაობაში ვიტგენშტეინის აზრთა-წყობის ამგვარ პარადოქსულ ხასიათზე ბ. რასელიც მიუთითებს.

„ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის“ წინასიტყვაობაში ვიტგენშტეინი შემდეგნაირად აყალიბებს თავის ძირითად ამოცანას: „წიგნის მთელი აზრი შეიძლება გამოვხატოთ დაახლოებით შემდეგი სიტყვებით: ის, რაც საერთოდ შეიძლება ითქვას, შეიძლება ითქვას ნათლად, ხოლო რასაც არ შეიძლება ლაპარაკი, იმაზე უნდა გავჩუმდეთ“ [69]. ამ სიტყვებით ვიტგენშტეინი იმთავითვე მოხაზავს თავისი ენობრივი ონტოლოგიზმის პოზიციას.

ვიტგენშტეინის შემდგომი აზრთაწყობა ასეთია: ჩვენ არ შეგვიძლია რაიმე არალოგიკურის მოაზრება, ვინაიდან მაშინ ჩვენ არალოგიკურად უნდა გვეაზროვნა. ჩვენ შეგვიძლია ობიექტების მხოლოდ დასახელება. ნიშნები ენაცვლებიან (ცვლიან) მათ. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ვილაპარაკოთ მათზე, მაგრამ არ შეგვიძლია გამოვთქვათ ისინი. წინადადება, რომელიც ატომარული ფაქტის სახეს წარმოადგენს, მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, თუ როგორ და რანაირად არსებობს საგანი და არა იმისა, თუ რა არის საგანი [70]. ვიტგენშტეინი, საერთოდ, საკუთარი აზრთამსჯელობის ყოველ ნაბიჯზე მისტიკურსა და ირაციონალურს ემიჯნება. გამოდის, რომ ჩვენ მხოლოდ თვისებებისა და მიმართებების გამოთქმა შეგვიძლია წინადადებებში, ხოლო, რაც შეეხება ცალკეულ ობიექტებს, ერთეულ საგნებს, რომელთაც სიტყვით, სახელით აღვნიშნავთ, — მათზე მხოლოდ მითითება არის შესაძლებელი და სინამდვილეში გამოთქმისა და მოაზრების მიღმა რჩებიან. ერთეული საგნის მოაზრებისა და გამოხატვის სიძნელეზე ჯერ კიდევ არისტოტელე მიუთითებდა და იგი ამ ნიშნით წარმართავდა პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკას.

როგორც ცნობილია, არისტოტელეს მიხედვით შემეცნება, მოაზრება ყოველთვის ზოგადის შემეცნებას ნიშნავს. სიტყვა იმთავითვე ზოგადს გამოთქვამს და გამოხატავს. მაგრამ ხომ არსებობს მკაცრად ინდივიდუალური, ერთეული მოვლენა, „აი ეს საგანი“. არისტოტელემ მას „უსია“ უწოდა და მისი მოაზრებისა და შემეცნების სიძნელეზე მიუთითა. ჩვენი აზრით, ვიტგენშტეინიც ენის ლოგიკური ანალიზის პროცესში რაღაც ანალოგიურ სიძნელეს აწყდება. ის გარემოება, რომ სიტყვას არ შეუძლია ობიექტის რაობის გამოთქმა, ჩვენი ენის, საზო-

---

[69] Л. Витгенштейн, Логико-философский трактат, М., 1958, с. 29.
[70] იქვე, გვ. 38.

გადოდ ლოგიკისა და ლოგიკურის შეზღუდულობაზე მიუთითებს. ვიტგენშტეინი სწორედ აქ ემიჯნება მისტიკურსა და ირაციონალურს.

აზრი არის გააზრებული წინადადება, — განაგრძობს ვიტგენშტეინი, — ხოლო წინადადებათა ერთობლიობას ენა ეწოდება[71]. ადამიანს ეააჩნია უნარი ააგოს ენა, რომლითაც შეიძლება ნებისმიერი საზრისის გამოხატვა, თანაც იმნაირად, რომ არავითარი წარმოდგენა არა აქვს იმაზე, თუ რას ნიშნავს თითოეული სიტყვა, — ისევე როგორც ჩვეულებრივ ადამიანები ლაპარაკობენ ისე, რომ არ იციან როგორ წარმოიქმნა ცალკეული ბგერები. წინადადება არის სინამდვილის სახე. ატომარული ფაქტის აღწერა. და თუ მე მესმის ეს წინადადება, მაშინ მე ვიცი ამ წინადადების მიერ წარმოდგენილი საგნობრივი ვითარება. სინამდვილეში მე ყოველთვის საქმე მაქვს წინადადებებთან და მათი მეოხებით თვითონ საგნობრივ ვითარებასთან. ამიტომ წინადადება აკონსტრუირებს სამყაროს ლოგიკური სამშენებლო სარაჩოების მეშვეობით. და თუ წინადადება ჭეშმარიტია, ჩვენ მასში შეიძლება დავინახოთ თვითონ სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ყველა ლოგიკური ნიშან-თვისება. ასე და ამრიგად, ვიტგენშტეინი ცნობიერებას თავისთავში კეტავს, თავის ენობრივ გარსში ამწყვდევს, და საბოლოოდ უალრესად სოლიფსისტურ დასკვნამდე მიდის: ჩემთვის გასაგები ენის საზღვრები ამასთანავე ჩემი სამყაროს საზღვრებია. მე იმდენად და მხოლოდ იმდენად მესმის და ვამეგება სამყარო, რამდენადაც მესმის და გამეგება ამ სამყაროს ატომარული ფაქტების აღმწერი წინადადებათა ერთობლიობა, ე. ი. ენა. ამიტომ ადამიანური შემეცნების მიზანია გასაგები გახადოს არა სამყარო, არამედ ის ენა, რომელშიც ამ სამყაროს ფაქტებია წარმოდგენილი. ასეთ ენას კი, უწინარეს ყოვლისა, წარმოადგენს მეცნიერების ფორმალიზებული ენა, რომლის ლოგიკური ანალიზი ფილოსოფიური აზროვნების ერთადერთი საგანია.

ენის და შემეცნების ურთიერთმიმართების ვიტგენშტეინისეული ანალიზის საწინააღმდეგო გაგებას გვთავაზობს მარტინ ჰაიდეგერი. თუ ვიტგენშტეინის მიხედვით ენა ის გაუმჭვირვალე ფარდაა, რომელიც ჩვენსა და ყოფიერებას შორის არის ჩამოშვებული, ენის ეგზისტენციალისტურ-ონტოლოგისტური და ჰერმენევტიკული გაგების თანახმად ენაა ერთადერთი ფენომენი, რომელიც ყოფიერებასთან გვაკავშირებს. ჰაიდეგერი, განსაკუთრებით თავისი ფილოსოფიური ევო-

[71] დასახ. ნაშრ. გვ. 44.

ლუციის მეორე პერიოდში. ენერგიულად მიუთითებს ენის ღრმა საშეცნებო ფუნქციაზე და მას იღეთ ფენომენთა რიგში აყენებს, როგორიცაა ყოფიერება, ადამიანი, თავისუფლება, ჭეშმარიტება. მისი აზრით, კითხვა ყოფიერების შესახებ უშინაგანოდაა გადახლართული ენის შესახებ კითხვასთან [72]. ჰაიდეგერი აღადგენს ენის თავდაპირველ მაგიურ-მითოლოგიურ გაგებას, როცა ადამიანის ენა ჯერ კიდევ შეესაბამებოდა ყოფიერებას, ენა გაიგებოდა როგორც ყოფიერების ენა. ენის ასეთ გაგებას ეხედებით მითოლოგიასა და ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების ნააზრევში: ჰაიდეგერის აზრით, პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები ყოფიერებას კი არ იკვლევდნენ, არამედ მასზე მოგვითხრობდნენ. აქ ყოფიერების გააზრება, საერთოდ აზროვნება ნიშნავდა ენის სტიქიაში ყოფნას და ენაშემოქმედებას. სიტყვა ყოველთვის შეესატყვისება ყოფიერებას. უფრო მეტიც, ჰაიდეგერის ღრმა რწმენით, ენა არის ყოფიერების სავანე, მისი ადგილის დედა. ჭეშმარიტება როგორც ყოფიერების გაცხადება ენაში და ენის მეშვეობით ხორციელდება. ამიტომ, ფიქრობს ჰაიდეგერი, ძველი ბერძნული ენა იყო ყოფიერების ენა, და ეიფილოსოფოსოთ ნიშნავს ელინიზმის აზროვნებასთან საუბარში ჩავებათ, ამ ენის თავდაპირველი მნიშვნელობები გამოვამჟღავნოთ. მაგრამ ადამიანის ენამ მისი რაციონალიზაციისა და გრამატიზაციის კვალდაკვალ დაკარგა ყოფიერების გამოთქმის უნარი და იგი უპიროვნო და უსახო მასის სალაყბო ენად იქცა. სწორედ ეს იყო ერთადერთი მიზეზი ყოფიერების დავიწყებისა და დაკარგვისა ევროპულ მეტაფიზიკაში, რომლის საბედისწერო შედეგი ნიჰილიზმი აღმოჩნდა.

მართალია, ენის ყოფიერებითი გაგება დავიწყებას მიეცა, მაგრამ ეს გაგება მეტ-ნაკლებად მაინც არის შემონახული პოეტურ ენაში. ამიტომ ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების კვალის ენაში ძიება გამართლებული და აუცილებელია. ჰაიდეგერი ამგვარი ძიების ნიმუშს თვითონ გვთავაზობს. იგი ისეთი ფენომენების განხილვას როგორიცაა ფილოსოფია, მეცნიერება, ჭეშმარიტება და ა. შ. ამ ფენომენების გამომთქმელი ძველი ბერძნული სიტყვების ანალიზით იწყებს. ჰაიდეგერის საბოლოო დასკვნით, გზა ყოფიერებისაკენ იგივეა, რაც გზა ენისაკენ.

---

[72] კერძოდ წერილში „Vom Wesen der Wahrheit" ჰაიდეგერი წერს, რომ „Vom Wesen der Wahrheit ist die Rede". იხ. M. Heidegger, Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967, S. 73.

ენისა და შემეცნების ურთიერთმიმართების საკითხის თავისებურ გაგებას გვთავაზობს თანამედროვე სტრუქტურალიზმი, რომელიც აღნიშნული საკითხის პოზიტივისტურ და ეგზისტენციალისტურ გაგებათა, შეიძლება ითქვას, საინტერესო სინთეზს წარმოადგენს. ცნობილია, რომ თუ ეგზისტენციალიზმი თავის დროზე წარმოიშვა როგორც პოზიტივიზმის უარყოფა, თავის მხრივ სტრუქტურალიზმი აღმოცენდა როგორც ეგზისტენციალისტური მეთოდოლოგიის წინააღმდეგ რეაქცია (სარტრმა, როგორც ცნობილია, სტრუქტურალიზმს „ნიშანთა პოზიტივიზმი“ უწოდა).

სტრუქტურალისტური მიმართულების კულტურულ-ისტორიული ფრთის თვალსაჩინო წარმომადგენელია მიშელ ფუკო, რომლის ცნობილი ნაშრომის სახელწოდებაა „სიტყვები და საგნები ანუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია“.

მ. ფუკოს მიზანია კულტურის შრეებში დალექილი ძირითადი სტრუქტურების ანუ, როგორც ის თვითონ უწოდებს, „ისტორიული აპრიორების“ გამომჟღავნება. იმ ეპისტემოლოგიურ ველს, იმ ძირითად მომწესრიგებელ პრინციპს, რომლის ფარგლებში მოძრაობდა მოცემული ეპოქის აზროვნება, ფუკო ამ ეპოქის ეპისთემას უწოდებს. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ, ფუკოს აზრით, ამ ეპისთემას სიტყვასა და საგანს შორის მიმართება განსაზღვრავდა. ამის მიხედვით ევროპული კულტურის საკმაოდ ჭრელ რუკაზე ფუკო სამ ეპისთემას გამოყოფს: რენესანსულს, კლასიკურს და თანამედროვეს.

თავისი წიგნის წინასიტყვაობაში ფუკო აღნიშნავს, რომ მისი მიზანია მეცნიერების განხილვა არა ობიექტურობის ან მისი რაციონალური ღირებულების მიხედვით (მისი აზრით, მეცნიერებამ ასეთი ობიექტურობა დიდი ხანია უკვე მოიპოვა), არამედ შემეცნების შესაძლებლობის იმ ისტორიული apriori-ს დადგენა, იმ ეპისემოლოგიური ველის, ეპისტემეს გამომჟღავნება, რომელშიც მოძრაობდა აზროვნება კულტურის ისტორიის ამა თუ იმ პერიოდში. საბოლოო შედეგით, ყოველივე ამის მიზანია თანამედროვე კულტურის ბუნების დადგენა. ამგვარ მუშაობას ფუკო „არქეოლოგიას“ უწოდებს.

რენესანსული კულტურის ძირითად ეპისტემას ქმნის ენასა და საგანს შორის დამოკიდებულების ის თავისებურება, რომელსაც მსგავსება ეწოდება. აქ ენა განიხილება როგორც სამყაროს გამომხატველი. ამიტომ ძველი ტექსტების ჰერმენევტიკული განმარტებისას მხედველობაში მიიღება ის გარემოება, რომ ენა გამოთქვამს თვითონ ყო-

ფიერებას, ნივთს, საგანს. თვითონ დედამიწა განიხილება სამყაროს ასპექტში. მიკროკოსმოსი — მაკროკოსმოსის გამომხატველად, აქ ენა გაიგება როგორც ბუნების ნაწილი.

ფუკოს აზრით, ენის რენესანსული გაგება ემყარება იმას, რომ სამყაროს ყოველი საგანი გამოხატავს სხვა საგნებს, მიკროკოსმოსი — მაკროკოსმოსს, ხოლო ყველა ერთად — ღმერთს. კლასიკური რაციონალიზმის ეპოქის კულტურის ეპისტემა კი უკვე ემყარება ენისა და საგნის განსხვავების პრინციპს. შესაბამისად, კულტურა სულ სხვა სახეს იღებს. ენას უკვე აზრის გამოხატვის (და არა საგნის) ფუნქცია ეკისრება. ენისა და ყოფიერების ამ დაცილებას კარგად გამოხატავს ცნობილი ბიბლიური მითი ბაბილონის გოდოლის შესახებ. ფუკო ამ მითის მეტად საინტერესო ინტერპრეტაციას იძლევა. ფუკოს აზრით, ბევრი ენის წარმოშობა, ენათა აღრევა განრისხებული ღმერთის ის სასჯელი იყო ადამიანთა მიმართ, რომელთაც ღმერთთან გატოლება, მისი შეცნობა განიზრახეს. ამიერიდან ენამ დაკარგა გამჭვირვალება. ლაპარაკი და შემეცნება უკვე არ უდრის ერთმანეთს. მრავალი ენის წარმოშობა იმისი მომასწავებელი იყო, რომ დაიკარგა კავშირი სიტყვებსა და საგნებს შორის. ენა თავის თავში ჩაიკეტა, და როგორც ძველი პოეტი ამბობს: „ყოველ საგანს ორი სახელი აქვს — ღმერთისა და ადამიანის ენაზე". ფუკო მიუთითებს ძველებრაულ ენაზე (ივრიტის ენა), რომელსაც არ დაუკარგავს ნივთთან კავშირი და მსგავსება, რათა ადამიანებს მუდამ ახსოვდეთ ბაბილონური სასჯელი.

ენისა და ყოფიერების დაცილებას კლასიკურ-რაციონალისტურ ეპისტემაში კარგად გამოხატავს სერვანტესის „დონ-კიხოტი". დონ-კიხოტის წუხილი, მთელი მისი ტრაგი-კომედია სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ენას, სიტყვას განიცდის როგორც თვითონ სამყაროს, თვითონ სინამდვილეს, ნივთს, ეს შეუსაბამობა მუდამ კომიკურ სიტუაციებში აგდებს მას.

კლასიკურ პერიოდში, აღნიშნავს ფუკო, შემეცნება მომწესრიგებელ ნიშანთა სისტემად იქცევა, ნიშანი კი ყოველთვის კონსტიტუირდება შემეცნებითი აქტის საშუალებით. აქ ენას, როგორც ნიშანთა გარკვეულ სისტემას, ეკისრება ერთადერთი ფუნქცია — წარმოადგინოს აზრი (და არა თვითონ ნივთი, საგანი) ისე, როგორც აზრი წარმოიდგენს თავის თავს. ენის ასეთ გაგებას მივყავართ იქამდე, რომ შემეცნების მთელი მოღვაწეობა მიმართულია წარმოდგენათა ანალიზი-

საკენ, კანტი ერთმანეთს უპირისპირებს ფორმასა და შინაარსს, შესატყვისად კომენტარია ადგილს უთმობს კრიტიკას[73].

ფუკოს მიხედვით, თანამედროვე კულტურის განმსაზღვრელი და შაკონსტრუირებელი მესამე ეპისტემას ჩამოყალიბება მე-18 საუკუნის ბოლოდან იწყება. როგორც უკვე აღინიშნა, კლასიკური ეპისტემის ერთ-ერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას შეადგენს წარმოდგენათა შორის ურთიერთობის გარკვევა, რომელიც კლასიკური სახით კანტის ფილოსოფიაში გამომჟღავნდა. აქ ობიექტურ სინთეზს თვითონ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ახორციელებს. ცდის შესაძლებლობის პირობები თვითონ საგნის შესაძლებლობის პირობებად იქცევა. ფორმა და შინაარსი საბოლოოდ წყდება ერთმანეთს. ენა, როგორც ნიშანთა სისტემა სულ უფრო და უფრო იკეტება თავის თავში და ასე მზადდება თანამედროვეობის ეპისტემა. კანტმა საბოლოოდ აჩვენა უნივერსალური მომწესრიგებელი მეცნიერების იდეის განხორციელების შეუძლებლობა. მან, ფუკოს აზრით, ფაქტიურად მთელი ცოდნა ფიქტად გამოაცხადა, რომელსაც მხოლოდ იმდენად აქვს ობიექტურობა, რამდენადაც ინტერსუბიექტურია (ეს კარგად აჩვენა ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმმა).

თანამედროვეობის ეპისტემაში ძირითად მეთოდებად გამოდიან ინტერპრეტაცია და ფორმალიზაცია, რომლის შედეგი იყო ბოლოს სიმბოლური ლოგიკის აღმოცენება. ენა სიმბოლურ ნიშანთა თვითმიზნურ თამაშად იქცევა და საბოლოოდ წყვეტს ყოველგვარ კავშირს ყოფიერებასთან.

საბოლოოდ ფუკო დაასკვნის, რომ ადამიანის ყველაზე უძველესი ისტორიული საწყისი არის ენა. იგი ის უძველესი ისტორიული დოკუმენტია, რომელშიც შემონახულია მისი საწყისი, თანაც ეს უძველესი ყოველთვის ადამიანის თანამედროვეა. ადამიანის მიმართება მის პირველსაწყისთან — ეს არის მისი მიმართება ენასთან. სწორედ ჩვენი ღრმა არსების ეს მიმართება ჩვენს პირველსაწყისთან ენის სახით, განაპირობებს იმას, რომ ჩვენ არასოდეს არა ვართ ჩვენი თავის მხოლოდ თანამედროვენი, არამედ, ამასთანავე, წინ ვუსწრებთ მას. ჩვენ მუდამ ჩვენს თავზე უძველესი ვართ, რამდენადაც ვარსებობთ ენის სტიქიაში. ამაში გამოიხატება ადამიანის ღრმად ისტორიული ბუნება. მაშასადამე,

---

[73] Мишель Фуко, Слова и вещи, М., 1977, с. 133.

სტრუქტურალიზმი და განსაკუთრებით მ. ფუკო ისტორიზმის პრინციპს კი არ უარყოფს, არამედ მის თავისებურ გაგებას იძლევა.

შემეცნება და ადამიანი

შემეცნების რაობის პრობლემის კვლევას ლოგიკური აუცილებლობით ადამიანის არსების პრობლემამდე მივყავართ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მარქსიზმის მიერ შემეცნების თეორიული აზროვნების ისტორიაში მოხდენილი უდიდესი გადატრიალება, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ამაში გამოიხატება: შემეცნების ფენომენი შეიძლება რაციონალურად გაგებულ იქნეს და მეცნიერულად აიხსნას მხოლოდ იმ მეთოდური მოთხოვნის შემთხვევაში, თუ მას განვიხილავთ როგორც ადამიანის ყოფიერების მახასიათებელს, მთელი მისი კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის ასპექტს.

ჩვეულებრივ, მიუთითებენ ხოლმე, — და სრულიად სამართლიანად, რომ „შემეცნება, სამყაროს თეორიული ათვისება არ არის შემთხვევითი მომენტი ადამიანის მოღვაწეობაში. შემეცნებითი მოღვაწეობა აუცილებლობით არის დაკავშირებული ადამიანის არსებასთან, იმ სპეციფიკურ ადგილთან, რომელიც ადამიანს უჭირავს სამყაროში. ადამიანი არ შეიძლება არ იყოს „თეორეტიკოსი“, რადგან შემეცნებით მოღვაწეობას პრინციპული, სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს მისთვის“ [74].

როგორც ანთროპოლოგები მიუთითებენ, სამყაროს თეორიული ათვისების უნარი ქმნის აგრეთვე ერთ-ერთ არსებით განსხვავებას ადამიანსა და ცხოველს შორის. ამიტომ ცხადია, რომ შემეცნებითი მისწრაფება, ობიექტური სინამდვილის ცოდნის ენაზე თარგმნის მოთხოვნილება არ არის რაღაც გარეგანი, შემთხვევითი და კონტინგენტური ადამიანის ყოფიერებისათვის, არსებობის საკუთრივ ადამიანური წესისათვის.

სამყაროს ცოდნის ენაზე თარგმნის, მისი „სურათის“ შექმნის უნარის წარმოშობა და, მაშასადამე, ცნობიერების აღმოცენება იყო უდიდესი თვისებრივი ნახტომი ერთიანი უნივერსალური სამყაროს აღმავალი განვითარების გზაზე, რომლის მსგავსი არ იცის ბუნებამ, და რომელიც მოასწავებდა სინამდვილის სრულიად ახალი რეგიონის — სოციალურ-კულტურული ფენის წარმოშობას. ამიერიდან ადამიანი კულ-

[74] დიალექტიკური მატერიალიზმი, თბ., 1970, გვ. 436.

ტურულ ღირებულებათა შემქმნელ არსებად გვევლინება. სამყარო მასში აგრძელებს თავის ალმავალ განვითარებას გონითი საშუალებებით. თუ ძველ ბერძნებს ბუნება, კოსმოსი ყველა ლოგიკურად შესაძლო სისტემათა შორის ყველაზე სრულქმნილ სისტემად ჰქონდათ წარმოდგენილი, მარქსიზმის მიხედვით, სამყარო თავის სრულყოფილებას ადამიანში და მის მიერ შექმნილ კულტურაში აღწევს. სწორედ ამიტომ იყო მოაზროვნე ადამიანის წარმოშობა ყველაზე დიდი დიალექტიკური ნახტომი ბუნების შედარებით უწყინარი ევოლუციის გზაზე. კარგად წერს ლ. აისლი: „ადამიანის გაჩენამდე დედამიწაზე არ არსებობდა არც ერთი ცხოველი, წარსულის დამახსოვრება და მომავალზე ფიქრი რომ შეძლებოდა. არც ერთ ცხოველს ცრემლი არ დაუღვრია მოყვასის ნეშტზე, არც ერთ არსებას უნარი არ გამოუჩენია მოეცვა და მოეაზრებინა ყველაფერი, რაც მის გარშემო ხდებოდა.

ასე იყო სამი მილიარდი წლის განმავლობაში. მაგრამ დღეთა ამ უზარმაზარი ნაკადის დასასრულს მოხდა მცირე და საკმაოდ უჩუმარი შეცვლა. არსებითად ეს იყო ფანტასტიკური აფეთქება, რაკი იგი თავის თავში მოიცავდა და წინასწარ განსაზღვრავდა მთელ მომავალს, ატომური აფეთქების დამაბრმავებელ მცხუნვარებას, წყალბადის ბომბის ვარვარა მორევს — ყველაფერ ამას პოტენციურად შეიცავდა ნაცრისფერი ნივთიერების პატარა გორახი, რომელმაც მილიონიდან ექვსას ათასამდე წლის წინათ მაიმუნის სქელძვლიან თავის ქალაში უეცარი ზრდა იწყო“ [75].

ამ დღიდან ადამიანის წინაპარი ნივთთა შემქმნელად, შემოქმედად იქცა, იგი უკვე აღარ იყო ბუნების ძალთა სათამაშო, მაგრამ ამავე დროს დიდი დანაკლისიც განიცადა: მან დაკარგა ცხოვრებასთან ინტუიტიურად შეგუების უნარი, რაც სინამდვილისადმი თეორიული და შემეცნებითი დამოკიდებულების წარმოშობას ნიშნავდა, რომლის გარეშე იგი დაიღუპებოდა.

ცნობიერების წარმოშობის შედეგად მოხდა ის, რომ ადამიანმა თითქმის შეწყვიტა ბიოლოგიური ცვალებადობა: მისი ორგანიზმის ბიოლოგიურმა ევოლუციამ ადგილი დაუთმო გონებრივ ევოლუციას. და ეს მოხდა იმიტომ, რომ თუ ადრე ადამიანი როგორც გარკვეული ბიოლოგიური სისტემა, როგორც ცხოველი თვითონ ეგუებოდა ბუნე-

---

[75] ლორენ აისლი, შეუპოვარი არსება, იხ. ალმანახი „საუნჯე“, 1974, № I, გვ. 298.

ბას, გარემოს. ახლა უკვე, სოციალიზაციის დონეზე, ტექნიკისა და მეცნიერების წყალობით თვითონ იგუებს ბუნებასა და გარემოს. იგი, ბუნების ძალთა ბრმა სათამაშოდან ცნობიერების წყალობით მის მბრძანებლად გადაიქცა. ამან კი ადამიანის ბიოლოგიური ევოლუცია შეაჩერა არნახული სოციალურ-კულტურული განვითარების საფუძველზე. ბუნებაზე ამგვარ ბატონობას ადამიანმა მიაღწია შემეცნების მეოხებით, რომლის შედეგი არის ცივილიზაციისა და კულტურის მთელი ისტორია. ამიერიდან ადამიანი და მის მიერ შექმნილი კულტურა სამყაროს აუცილებელ სტრუქტურულ ელემენტად იქცა. როგორიც არ უნდა იყოს სამყაროს კოსმოლოგიურ-ასტრონომიული სურათი, მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ადამიანი ყოველთვის რჩება, თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, ამ სამყაროს ცენტრალურ ფაქტორად. ვინაიდან მას, როგორც ცნობიერების მქონე არსებას, როგორც სინამდვილის გარდამქმნელ აქტიურ სუბიექტს, განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს სამყაროს ონტოლოგიურ სტრუქტურაში.

მაგრამ შემეცნება არ არის მხოლოდ საშუალება, იარაღი ადამიანის არსებობის შენარჩუნებისათვის. შემეცნების ასეთი გაგება დამახასიათებელია პრაგმატიზმისა და სიცოცხლის ფილოსოფიისათვის (მაგ., ნიცშესთვის შემეცნება არის იარაღი ძალაუფლების ნების ხელში). მარქსიზმი პრინციპულად წინააღმდეგია შემეცნების ასეთი პრაგმატულ-უტილიტარისტული ინტერპრეტაციისა. შემეცნება, გარდა იმისა, რომ იგი არის ადამიანური არსებობის დონეზე მოთხოვნილებათა მაქსიმალური დაკმაყოფილების საშუალება, ამასთანავე არის გარკვეული ღირებულება, ადამიანის არსებითი მისწრაფება, რომელსაც, ამ აზრით, თავისი გამმართლებელი საფუძველი თავის თავშივე აქვს. არისტოტელის ცნობილი დებულება — ადამიანი თავისი ბუნებით შემეცნებისაკენ ისწრაფვის — უთუოდ გარკვეული ჰეშმარიტების შემცველია. უეჭველად, არსებობს გარკვეული თეორიული ინტერესი, ჰეშმარიტებისადმი წმინდა ადამიანური მისწრაფება, რომელიც მხოლოდ მოთხოვნილებიდან ვერ აიხსნება.

მაშასადამე, შემეცნება არის ღირებულება, რომელსაც თავისი გამმართლებელი საფუძველი თავის თავშივე აქვს. ადამიანი, განსხვავებით ცხოველისაგან, არა მხოლოდ მოთხოვნილებათა სისტემაა, არამედ, ღირებულებათა სისტემაც არის. და სწორედ ეს ქმნის მისი არსების სპეციფიკას. ადამიანი არა მხოლოდ მოთხოვნილებათა კარნახით

და ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების მიზნით გარდაქმნის სამყაროს, ქმნის ახალ სინამდვილეს კულტურის სახით, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, გარკვეულ ღირებულებათა გათვალისწინებითა და მათ მიხედვით უცვლის სახეს გარე სინამდვილეს. ამ მხრივ, იგი ღირებულებებზე ორიენტირებულ არსებად გვევლინება. მხოლოდ მოთხოვნილების ცნებიდან ვერანაირად ვერ აუხსნიდით კულტურის ფაქტს, საერთოდ ადამიანის თავისუფალ და შემოქმედებით ბუნებას. ამ აზრით, მოთხოვნილება და ღირებულება ურთიერთსაპირისპირო ფენომენებია.

მოთხოვნილებას საკუთარი ონტიური, პოზიტიური არსებობა არ გააჩნია. ამიტომ ის განიცდება როგორც „ნაკლი", „დანაკლისი". მოთხოვნილების თავისებურება ის არის, რომ იგი დაკმაყოფილებისთანავე ქრება: წყურვილის მოთხოვნილება. როგორც მოთხოვნილება, მხოლოდ მანამდე არსებობს, სანამ ის არ დაკმაყოფილებულა. დაკმაყოფილებისთანავე იგი თავის თავს ხსნის[76]. მოთხოვნილების ამგვარი ბიოფსიქიკური მექანიზმიდან გამომდინარე, მისი დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლა არ შეიძლება იყოს ადამიანური არსებობის საბოლოო მიზანი, რაგინდ მშარდიც არ უნდა იყოს ეს მოთხოვნილება. ღირებულების დამკვიდრება სინამდვილეში კი ვერ მოხსნის ღირებულებისადმი მარადიულ მისწრაფებას, ვინაიდან მას დადებითი, პოზიტიური შინაარსი გააჩნია. შემეცნება არის ღირებულება, ნიშნავს იმას, რომ მიღწეული კონკრეტული შემეცნება. ცოდნის ნებისმიერი დონე ვერ მოხსნის შემეცნებით მისწრაფებას ადამიანში.

მაინც რა არის შემეცნებითი მისწრაფება? ამ კითხვაზე პასუხისათვის მიზანშეწონილი იქნება შევადაროთ ადამიანის არსებობის წესი ცხოველის არსებობის წესთან.

ცხოველი, ისევე როგორც ამ სამყაროს ნებისმიერი სხვა მოვლენა, გარკვეულ გარემოშია მოთავსებული. და მას ვერაფერი ვერ ამოაგდებს ამ გარემოდან, სანამ მისი ბიოლოგიური მოთხოვნილებების საშუალებები თვით ამ გარემოში მოიპოვება. ცხოველს არა აქვს ამ გარემოს გარღვევის და მისგან გარეთ გასვლის, ამ გარემოს გარეთ არსებულ საგნებთან მიმართების დამყარების მოთხოვნილება. უფრო მეტიც, ამ გარემოს მიღმა და მის გარეთ არსებული მოვლენები მისთვის საერთოდ არ არსებობს. ამ აზრით, ცხოველს სამართლიანად განსაზღვრავენ როგორც თავის თავში ჩაკეტილ და დახურულ სისტემას. მას არა

---

[76] Проблемы формирования социогенных потребностей, Тб., 1981. с. 8.

აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს ამ გარემოს გარდაქმნის მოთხოვნილება. ის მთლიანად საკუთარი მოთხოვნილებების ფარგლებში რჩება და ამ ფარგლებით არის განსაზღვრული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ნიშნავს : ცხოველი არის მხოლოდ მოთხოვნილებათა სისტემა, მისთვის არ არსებობს სოციალურ-გონითი სინამდვილე, სამყაროსადმი უნივერსალური მიმართება. ცხოველი მუდამ გარემოშია მოქცეული.

ადამიანიც, რა თქმა უნდა, როგორც ბიოლოგიური სისტემა, გარკვეულ გარემოში იმყოფება, ნივთიერებათა ცვლაშია ამ გარემოს საგნებთან და მოვლენებთან. მაგრამ იგი, ცხოველისაგან განსხვავებით, გადის ამ გარემოდან მაშინაც კი, როცა მისი ყველა მოთხოვნილების დაკმაყოფილების პირობები თვით ამ გარემოში მაქსიმალურად მოიპოვება. ადამიანი სწორედ ცნობიერების წყალობით ცდილობს ურთიერთობა დაამყაროს ყველაფერთან, რაც კი საერთოდ არსებობს, — იქნებიან ისინი რეალური თუ იდეალური ობიექტები. იგი ყველაფერთან მიმართების დამყარებას და ამ ყველაფრის თავის თავში შემოტანას ესწრაფვის ცოდნის სახით. ეს არის სწორედ მისი შემეცნებითი მისწრაფება, ცოდნის დაუოკებელი წყურვილი. ადამიანური არსებობა არ შემოიფარგლება მისი მოთხოვნილებების ვიწრო სფეროთი. შეიძლება ითქვას, რომ საკუთრივი აზრით მხოლოდ ადამიანი ცხოვრობს სამყაროში, ცხოველი კი მუდამ გარემოშია მოთავსებული. მარქსი აღნიშნავს, რომ „ცხოველი არაფერთან არ არის „ურთიერთობაში“ და საერთოდ მოკლებულია „ურთიერთობას“; ცხოველისათვის მისი ურთიერთობა სხვებთან არ არსებობს როგორც ურთიერთობა“ [77].

სამყაროსთან უნივერსალური მიმართების ეს უნარი არის ცნობიერება. სწორედ ცნობიერებაა ის, რაც მუდამ გამიყვანს ჩემი თავიდან, ჩემი ბიოსოციალური მოთხოვნილებების სფეროდან და მის გარეთაც გამყოფებს. ყოფიერების სრულიად ახალი, კულტურულ-გონითი რეგიონის წარმომადგენლად მხდის. ამიტომ პროფ. ა. შეროზია ცნობიერებას სრულიად სამართლიანად განმარტავს როგორც მიმართებათა სისტემას [78].

ამრიგად, ცხოველი არის მხოლოდ მოთხოვნილებათა სისტემა, ის

---

[77] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფოიერბახი..., თბ., 1968, გვ. 50.

[78] Шеродия А. Е. К проблеме сознания и бессознательного психического, т. II, Тб., с. 462.

შუდამ გარემოშია მოთავსებული. ადამიანი კი, ამასთანავე, ღირებულებათა სისტემაა და იგი მუდამ სამყაროში იმყოფება. ცნობიერების მეოხებით ადამიანს ყველაფერთან აქვს მიმართება, რაც იმას ნიშნავს, რომ, ცხოველისაგან განსხვავებით, იგი არის ღია სისტემა. და სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავს მის „თეორეტიკოსობას“, შემეცნებით მისწრაფებას.

ადამიანის ყოფიერების ამ დახასიათებას შემეცნების თვალსაზრისით, პირობითად, შემეცნების თეორიის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური წანამძღვარი შეიძლება ეწოდოს.

გარდა ამ წანამძღვრისა, შემეცნების თეორია სწორედ როგორც მსოფლმხედველობა, როგორც შემეცნების ფენომენის ფილოსოფიური გააზრება იმ მეთოდოლოგიურ პრინციპს უნდა დაემყაროს, რომ შემეცნება, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის ელემენტია და, როგორც ასეთი, ისტორიულ მიდგომას მოითხოვს. გნოსეოლოგიის ისტორიას გარდუვალი ღირებულება ენიჭება შემეცნების თეორიის მწყობრი სისტემის აგების საქმეში.

თავი II

სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი ურთიერთობის პრობლემა მარქსამდელ ფილოსოფიაში

I. წინასწარი შენიშვნები

სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობის პრობლემა მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და აქტუალური პრობლემაა. იგი მსოფლმხედველობრივი მასშტაბის საკითხია და მის გადაწყვეტაზე დიდად არის დამოკიდებული ფილოსოფიის სხვა კარდინალური საკითხების გააზრება და გადაწყვეტა. სწორედ ეს გარემოება განაპირობებს მის ერთგვარ ფუნდამენტურობასა და ძირეულობას საერთოდ ფილოსოფიისა და კერძოდ შემეცნების თეორიის დანარჩენი საკითხების მიმართ.

სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთმიმართების შესახებ საკითხის მწყობრი და თანმიმდევრული გააზრება მით უფრო აქტუალური ხდება დღევანდელი საყოველთაო მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ეპოქაში, როცა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მთელი რიგი გავლენიანი მიმართულებანი საგანგებოდ ორიენტირებენ აღნიშნულ პრობლემაზე და იძლევიან მის დამახინჯებულ, არსებითად ყალბ გადაწყვეტას. ასეთ ვითარებაში, ბუნებრივია, ცხადი უნდა იყოს ხსენებული საკითხის სწორი მარქსისტული მეთოდოლოგიური პოზიციიდან ხელახალი გააზრებისა და დიალექტიკურ-ისტორიული მატერიალიზმის საფუძველზე დამუშავების გარდუვალი საჭიროება. მით უმეტეს, რომ აღნიშნული პრობლემა განეკუთვნება ფილოსოფიის იმ მარადიულ პრობლემათა რიგს, რომლებიც ყოველთვის აქტუალურნი არიან და, ასე ვთქვათ, არასოდეს არ მოიხსნებიან ხოლმე ფილოსოფიური კვლევა-ძიების დღის წესრიგიდან.

სუბიექტ-ობიექტის პრობლემის გარშემო როგორც მარქსისტულ, ისე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში შექმნილია დიდძალი ლიტერატურა. ცალკეული სტატიები, ნაშრომები და თვით მონოგრაფიული გამოკვლევებიც კი, რომლებიც ამ პრობლემას ეძღვნებიან, სრულიად სხვადასხვა ასპექტით აშუქებენ მას. ჩვენც წინამდებარე ნაშრომში მოცემული პრობლემა მხოლოდ გარკვეული ასპექტით გვაინტერესებს.

საკითხი სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთმიმართების შესახებ მეტად რთული და სინთეზური საკითხია; იგი მრავალი მხარისა და ასპექტის შემცველია. თავისი ღრმა ბუნებით სოციალურ-ისტორიულ ადამიანს. როგორც სუბიექტს, სინამდვილისადმი (როგორც გარესამყაროსადმი, ისე თავისი თავისადმი) მრავალნაირი მიმართება აქვს (ეპისტემოლოგიური, აქსიოლოგიური და ა. შ.). ადამიანი მიმართებათა მთელი სისტემაა. მაგრამ ამ მიმართებათა სისტემაში ერთ-ერთი არსებითი მიმართებაა ადამიანის შემეცნებითი დამოკიდებულება ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილისადმი. ნაშრომში ეს უკანასკნელი მიმართება, — სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი მიმართება, — ხდება ჩვენი კვლევა-ძიების ობიექტი. ანუ, სჩვანაირად რომ ვთქვათ, მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს ადამიანი როგორც შემმეცნებელი სუბიექტი, ე. ი. მისი შემეცნებითი და თეორიული მიმართება — სინამდვილისადმი სხვა მიმართებათა შორის.

მაგრამ აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს უკანასკნელი საკითხიც, — სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი ურთიერთობის საკითხიც, — ჩვენ მხოლოდ გარკვეული მხრით გვაინტერესებს. ჩვეულებრივ, როცა სუბიექტსა და ობიექტს შორის შემეცნებით მიმართებაზე ლაპარაკობენ პირველ რიგში მხედველობაში აქვთ სუბიექტისათვის ობიექტის მოცემულობის საკითხი ჰეშმარიტი ცოდნის თვალსაზრისით, ე. ი. როგორ იმუშავებს სუბიექტი ჰეშმარიტ ცოდნას ობიექტის შესახებ, როგორ წვდება სუბიექტი ობიექტს. ეს უკანასკნელი, რასაკვირველია, აღნიშნული მიმართების მნიშვნელოვან ასპექტს შეადგენს. მაგრამ ამჯერად ის არ წარმოადგენს ჩვენი კვლევის პირდაპირ საგანს და მას აქ მხოლოდ იმდენად ვეხებით, რამდენადაც ჩვენი ძირითადი მიზნის გამორკვევის ამოცანას ემსახურება. ხშირად ისეც ხდება, რომ სუბიექტ-ობიექტს შემეცნებითი მიმართების საკითხი მთლიანად მოცემულობის. ცოდნის პრობლემამდე დაჰყავთ. ასეთ შემთხვევაში სუბიექტი მეტი არაფერი გამოდის, თუ არა მის მიერ მოპოვებული ცოდნის გნოსეო-

ლოგიურ-ლოგიკური სტრუქტურა. რის გამოც ადგილი აღარ რჩება შემეცნების პროცესში სუბიექტის რაიმე აქტივობაზე ლაპარაკისათვის. და თუ ამგვარი თვალსაზრისის წარმომადგენლები მაინც ლაპარაკობენ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის თაობაზე — ეს მხოლოდ ლოგიკური არათანმიმდევრობაა მათი ნააზრევისა.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი მიმართება არ დაიყვანება მხოლოდ მოცემულობის, ცოდნის პრობლემაზე, ვინაიდან თვით ამ უკანასკნელის გამორკვევისათვის აუცილებელია აღნიშნული მიმართების უფრო ფუნდამენტური ასპექტის გამომჟღავნება. წინამდებარე ნაშრომი ამის ერთგვარ ცდას წარმოადგენს. ჩვენი საკითხი სწორედ სუბიექტის თვალსაზრისით გვაინტერესებს. ჩვენი მიზანია გავარკვიოთ, თუ ადამიანში, როგორც სინამდვილისადმი ყველა შესაძლო მიმართებათა ქვემდებარე სუბიექტში, რა ადგილი უკავია შემეცნებით მიმართებას. როგორია ამ მიმართების სპეციფიკური თავისებურებანი სხვა მიმართებებისაგან განსხვავებით? რა ადგილი უკავია ადამიანის შემეცნებით მოღვაწეობას მის მოღვაწეობათა სისტემაში? ეს მიმართება თვითკმარი და თავის თავზე დაფუძნებული მიმართებაა, თუ მისი საფუძველი სინამდვილისადმი უფრო ფუნდამენტურ და ძირეულ დამოკიდებულებაში ძევს? მაშასადამე, აქ საკითხი ისმის შემეცნების საზრისისა და საფუძვლის შესახებ, იმის შესახებ, თუ თეორიულ-შემეცნებითი მოღვაწეობა რა ადგილს იჭერს ადამიანში; მისი არსებისათვის ეს უკანასკნელი გარეგანია და შემთხვევითი, თუ შინაგანი და აუცილებელი. ერთი სიტყვით, ჩვენი კვლევა-ძიების ობიექტს წარმოადგენს იმის გარკვევა, თუ რა არის ადამიანი როგორც შემმეცნებელი სუბიექტი. შემმეცნებელი არსება.

ამისათვის კი საჭიროა, უწინარეს ყოვლისა, გაირკვეს, თუ სად იწყება პრობლემა და რაში მდგომარეობს მისი არსი.

პრობლემას ყოველთვის ცნობიერება, კრიტიკულად განწყობილი ფილოსოფიური აზროვნება აყენებს. საგანი თავისთავად, ცნობიერებასთან უმიმართებოდ არ წარმოადგენს პრობლემას. საგანს შემეცნების საგნად სწორედ შემმეცნებელი ცნობიერება ხდის. სამყარო თავისთავად არ არის მოწოდებული შეიმეცნებოდეს ვინმეს მიერ; ის შემეცნებისადმი გულგრილია. აქ შემმეცნებელმა ცნობიერებამ უნდა იაქტიუროს. მან უნდა გამოიწვიოს სინამდვილე შემეცნებაში. სწორედ მასში ძევს შემეცნებითი მისწრაფების გამმართლებელი საფუძველი. ამ აზ-

რით შეიძლება ითქვას, რომ თავად პრობლემური ბუნების მქონე შემეცნებელი ცნობიერება აპრობლემატურებს სინამდვილეს, „ნაღმავს" მას პრობლემებით. თავისთავად სამყარო არ შეიცავს არავითარ პრობლემას, მასში ყველა პრობლემა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იმთავითვე „გადაჭრილია": სინამდვილე პრობლემაა მხოლოდ ცნობიერებისათვის და ცნობიერებასთან მიმართებაში. თვითონ შემმეცნებელი ცნობიერება, ამ აზრით, სხვა არაფერია თუ არა ამგვარი პრობლემა — საიდუმლოების წინაშე მდგომი ვითარება. სწორედ ამით განსხვავდება ყოველდღიური საღი აზრის პოზიცია ფილოსოფიური და მეცნიერული აზროვნების კრიტიკული პოზიციისაგან. იქ, სადაც ეს უკანასკნელი პრობლემას ხედავს, მოარულ ცნობიერებას არავითარი პრობლემა არ ეგულება. მისთვის მოვლენა და არსება ერთმანეთს ემთხვევა, რაც, ფაქტიურად, შემეცნების გაუქმებას ნიშნავს. ამ აზრით, ის არც არის რაიმე თვალსაზრისი: ის უბრალოდ ცხოვრების პოზიციაა. ამის თაობაზე მარქსი აღნიშნავდა: „ყოველი მეცნიერება... ზედმეტი იქნებოდა, თუ გამოელინების ფორმა და საგანთა არსი უშუალოდ ერთმანეთს დაემთხვეოდნენ" [1].

ამრიგად, ფილოსოფიის დასაბამიდანვე ადამიანური ცნობიერება რაღაც თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე ობიექტურ-სუბსტანციურის დადგენას ცდილობდა. შემმეცნებელი ცნობიერების იდეალს მუდამ წარმოადგენდა ობიექტის წვდომა მის ობიექტურობაში — ისე, როგორც ის არის თავისთავად, ცნობიერებასთან უმიმართებოდ, „შემეცნების ველში" მოხვედრამდე. ცოდნის ობიექტურობის მოთხოვნა სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაში ძევს. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „...ღირსება, რომელსაც ცნობიერება ანიჭებს თავის თავს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს" [2]. თურმე, შემეცნება მაშინ სრულიელდება იდეალურად, სუბიექტი მაშინ ფლობს ობიექტის არსებას, როცა ის საგნობრივ ვითარებას „მოუსმენს", თავის თავში საგანს „აალაპარაკებს" და, მაშასადამე, თავის თავში „საგნის გაბატონებას" აღწევს. მაგრამ როგორ არის ეს შესაძლებელი? რამ უნდა უზრუნველყოს საქმის ამგვარი ვითარება? არისტოტელე ამბობდა, რომ

---

[1] კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. III, ნაწ. 2, თბ., 1959, გვ. 445.

[2] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 84.

ბუნებით პირველი ჩვენთვის უკანასკნელია და ჩვენთვის პირველი ბუნებით უკანასკნელია. შემეცნების საბოლოო მიზანს წარმოადგენს, რომ ბუნებით პირველი ჩვენთვისაც პირველი იყოს. მაგრამ რანაირადაა შესაძლებელი, რომ ბუნებით პირველი ჩვენთვისაც პირველად გადაიქცეს? შემეცნების სიძნელე და ცნობიერების მთელი ტრაგედია სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის ვერ ახერხებს საკუთარ ფარგლებს გარეთ გასვლას, ნამდვილ ყოფიერებასთან მისვლას. ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის მის ობიექტურობასა და თავისთავადობაში წვდომისაკენ მსწრაფ შემმეცნებელ ცნობიერებას ეს სინამდვილე, ფაქტიურად, ყოველთვის თავის თავთან მიმართებაში ეძლევა. პარმენიდეს, ერთი შეხედვით, შემეცნების გამმართლებელი დებულება — „ერთი და იგივეა აზრი და ის, რის შესახებაც აზრი არსებობს“[3] — ამ სკეპტიკური აზრის შემცველიც იყო. გამოდის, რომ აზრს არ შეუძლია მისგან განსხვავებული სინამდვილის წვდომა. მას ეს სინამდვილე მუდამ თავის თავთან მიმართებაში ეძლევა. აზრს მხოლოდ აზრთანვე შეიძლება ჰქონდეს საქმე. ამ გაგებით, გნოსეოლოგიურად აზრია ერთადერთი არსი, რაც ცხადად გამოჩნდა ჰეგელის პანლოგიზმში. პარმენიდეს ეს დებულება განსაზღვრავდა მთელ შემდგომდროინდელ იდეალისტურ რაციონალიზმს ევროპულ ფილოსოფიაში ჰეგელის ჩათვლით. პარმენიდედან ჰეგელამდე განვლილმა გზამ აჩვენა, რომ ის, რასაც ევროპული კულტურა და ევროპული ფილოსოფია ობიექტურ-სუბსტანციურ ვითარებად სახავდა, ადამიანური და ერთობ ადამიანური იყო სამყაროსადმი ცნობიერების მიმართების შემეცნებით ასპექტშიც კი, — რომ არაფერი ვთქვათ სხვა ასპექტებზე. — რომელსაც ყველაზე მეტი პრეტენზია უნდა ჰქონოდა ნამდვილ ობიექტურ-სუბსტანციურის წვდომაზე. ეს კი იმის აუცილებლობას მოასწავებდა, რომ სუბიექტს ობიექტისადმი მიმართების ახლებური პრინციპი უნდა ყოფილიყო დაძებნილი, რაც პირველად მარქსისტულ ფილოსოფიაში განხორციელდა.

ასეთ ვითარებაში როგორაა შესაძლებელი, რომ ის, რაც სუბიექტში არსებული და აზრისეულია, რაღაცნაირად ყველა ამათ აღემატებოდეს და თავისი შინაარსითა და მნიშვნელობით ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის გამომთქმელი იყოს? სწორედ ეს გარემოება ხდის ცოდნის ობიექტურობის პრობლემას შემეცნების თეორიის უპირველეს გამოცანად.

---

[3] Антология мировой философии, т. I, М., 1969, с. 295.

ამის შემდეგ აზროვნებას, ობიექტურ სინამდვილესთან უშუალო მიმართებით მისი წვდომის შესაძლებლობაში იმედგაცრუებულს, საკუთარ რესურსებზე დაყრდნობით, საკუთარ თავში ჩაღრმავებით უნდა ეცადა ობიექტურ-სუბსტანციურის მოხელთება. აღნიშნული ვითარების ღრმად გაცნობიერების შედეგი იყო ის რადიკალური შემობრუნება ბუხებიდან ადამიანისაკენ, ობიექტიდან სუბიექტისაკენ, რომელიც პირველად სოფისტების ნააზრევში, ხოლო უფრო საფუძვლიანად სოკრატე-პლატონის სკოლაში განხორციელდა[1].

ამრიგად, შეძლებისდაგვარად, ნაჩვენები იყო, — ხოლო უფრო საფუძვლიანად ქვემოთ იქნება განხილული,—რომ გულუბრყვილო რეალიზმიდან შემობრუნება, რომელიც ამასთანავე ონტოლოგიური პრობლემატიკიდან გნოსეოლოგიურ პრობლემატიკაზე გადასვლას მოასწავებდა, სრულებითაც არ ნიშნავდა ფილოსოფიის თავდაპირველ მიზანზე უარის თქმას; საქმე მხოლოდ ამ მიზნის მიღწევის საშუალებასა და მეთოდს შეეხებოდა. ონტოლოგიიდან გნოსეოლოგიისაკენ აღნიშნული შემობრუნება ამ უკანასკნელის ინტერესებისათვის არ მომხდარა; შეცნების თეორია არ არის თვითმიზანი. ფილოსოფიური ძიების საბოლოო მიზანს მისი უწინარესი განყოფილება — ონტოლოგია წარმოადგენს, რომლის გარეშეც თვითონ შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა ვერ გადაწყდება. გნოსეოლოგია ონტოლოგიას ემყარება და ამ უკანასკნელით განისაზღვრება. ამ აზრით, წმინდა შემეცნებისთეორიულ თვალსაზრისებს ფილოსოფიის ისტორიაში არც უარსებნია; ისინი სუბიექტის ან ობიექტის რაღაცნაირ ონტოლოგიურ გაგებას ემყარებოდნენ. ონტოლოგიური მოცემულობისაგან აბსოლუტური თავშეკავების მოთხოვნიდან გამოსულმა ნეოკანტიანურმა შემეცნების თეორიამ შემეცნება ვერ გაამართლა და საყოველთაოდ ცნობილი კრახი გა-

---

[1] პროფ. ს. დანელიას აზრით, ბუნებიდან ადამიანისაკენ შემობრუნება ეკლატიზმიდან, კერძოდ ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობიდან, იწყება. ახასიათებს რა ქსენოფანეს ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკურ და სულიერ პროფილს ს. დანელია დაასკვნის, რომ ამ დროს დაიწყო ეპოსიდან ლირიკაზე გადასვლა. რაც ობიექტიდან სუბიექტზე შემობრუნების მაუწყებელია და რაც სუმარულად ქსენოფანეს მსოფლმხედველობაში გამოიხატა (იხ. ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, თბილისი, 1926, გვ. 63).

ნაცადა. მისმა განვითარებამ ცხადყო გნოსეოლოგიისათვის ონტოლოგიის აუცილებლობა ნიკოლაი ჰარტმანის ფილოსოფიაში[5].

უეჭველია, რომ შემეცნება გულისხმობს აუცილებლობით ორი ინსტანციის — სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობას. ეს აზრი ფილოსოფიაში მოპოვებულად ითვლება. ამ დებულების აპოდიქტურობა მისივე ანალიზურობითაა უზრუნველყოფილი. უკიდურესი იმანენტისტიც კი იძულებულია ეს აღიაროს, რადგან შემეცნებაში რომელიმე ამ კომპონენტის მოხსნა შემეცნების გაუქმებას ნიშნავს. შემეცნების პრობლემა სწორედ ამ ინსტანციებს შორის ურთიერთობას, — მათ დაპირისპირებასა და იგივეობას შეეხება.

მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ თავისი ბუნებით უაღრესად კრიტიკულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ აღნიშნული დაპირისპირება უბრალო მოცემულობად მიიღოს. ფილოსოფია ვერავითარ წანამძღვარს ვერ მიიღებს, რაიმეს მოცემულად ვერ იგულისხმებს, რადგან ასეთი წანამძღვრის დამდგენი უფრო ზოგადი და უწინარესი ინსტანცია მისთვის არ არსებობს; ის თვითონ არის ასეთი უპირველესი ინსტანცია. ლოგიკური უწანამძღვრობის პრინციპი ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპია.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, შემეცნების ფენომენზე ფილოსოფიურმა რეფლექსიამ, რომელსაც შემეცნების თეორია სახავს თავის საგანგებო ამოცანად, აღნიშნული დაპირისპირება უბრალო მოცემულობად კი არ უნდა მიიღოს, არამედ თვითონ ამ დაპირისპირების საზრისი და საფუძველიც უნდა ნათელყოს, თუნდაც რომ ამგვარად წარმართულმა ძიებამ იგი საკუთარ ფარგლებს გარეთ გაიყვანოს. მართალია, სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება ფაქტია, მაგრამ ფილოსოფიური გააზრების მიზანს სწორედ ის შეადგენს, რომ ფაქტს ფაქტობრიობა წაართვას და იგი ლოგიკური აუცილებლობის დონეზე აიყვანოს. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „...ჭეშმარიტი შემეცნება სწორედ იმის ცოდნით იწყება, რომ ნივთებს მათს უშუალო ყოფიერებაში ჭეშმარიტება არ გააჩნიათ“[6].

სანამ საკითხი დაისმებოდეს სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი ურთიერთობის შესახებ, საჭიროა გაირკვეს ამ ინსტანციათა დაპი-

---

[5] იხ. გ. თევზაძე, ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა, თბ., 1967, გვ. 8.

[6] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 257.

რისპირების აღმოცენების მიზეზი და საფუძველი. რატომ მოხდა ის, რომ არსებული, უნივერსალური ყოფიერება თავის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე დაუპირისპირდა თავის თავს, როგორც სუბიექტი ობიექტს, ე. ი. წარმოშვა თავისი „სხვადყოფნა“ ადამიანური ცნობიერების სახით? სხვაგვარად რომ ითქვას, სად ძევს ერთიანი გაუნაწევრებელი ყოფიერების თავის თავში აზრად და არსად გათიშვისა და ერთმანეთისადმი დაპირისპირების მიზეზი და საფუძველი? ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის ეს განხეთქილება თავის თავში სუბიექტ-ობიექტად აუცილებელია და, მაშასადამე, მისი შინაგანი კანონზომიერებიდან გამომდინარე, თუ შემთხვევითი? და, თუ ეს აუცილებელი იყო, სად უნდა ვეძიოთ ამ აუცილებლობის ამხსნელი პრინციპი? აი, ის ძირითადი კითხვები, რომლებზედაც პასუხის გაცემის გარეშე ვერ გადაწყდება შემეცნების ძირითადი პრობლემა. მართალია, აღნიშნულ კითხვებზე პასუხის გაცემა შემეცნების თეორიის ფარგლებს გარეთ გასვლასა და ონტოლოგიაზე გადასვლას მოასწავებს, მაგრამ ეს ნაბიჯი აუცილებელია, ვინაიდან სუბიექტისა და ობიექტის წმინდა გნოსეოლოგიური მიმართების ამხსნელი საფუძველი მათს ონტოლოგიურ მიმართებაში ძევს. სუბიექტ-ობიექტს შორის შემეცნებისთეორიული დამოკიდებულების გასაღები მათ შორის არსებულ წინათეორიულ მიმართებაში უნდა ვეძიოთ. მით უმეტეს, რომ აღნიშნულ დაპირისპირებას აზრი აქვს მხოლოდ გნოსეოლოგიის ფარგლებში, ხოლო ამ ფარგლებს გარეთ არსება და არსის, სუბიექტისა და ობიექტის აბსოლუტური დაპირისპირება ყოველგვარ აზრს კარგავს[7]. ნეოკანტიანელთა შემეცნებისთეორიული პრინციპების შესატყვისად სუბიექტისა და ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების ფაქტიდან გამოსულმა რიკერტმა წმინდა შემეცნებისთეორიულ რესურსებზე დამყარებით ვერ გადაწყვიტა შემეცნების პრობლემა, ვერ იპოვა სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის საფუძველი. ვინაიდან თეორიულ რეფლექსიას ეს მიმართება უდამ გათიშულობაში ეძლევა[8]. ამით მან ნათელი გახადა გნოსეოლოგიური საჭიროებისათვის ონტოლოგიის აუცილებლობა.

მარქსისტული ფილოსოფია დაბეჯითებით მიუთითებს შემეცნების თეორიისათვის ონტოლოგიის აუცილებლობაზე. სუბიექტისა და ობიექტის თავდაპირველი მიმართება სრულებით არ არის წმინდა შემეცნე-

---

[7] ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, 1955, გვ. 440.

[8] Бакрадзе К. С., Очерки..., Тб., 1960, с. 311—18.

ბით: ეს მიმართება წინათეორიული და პრაქტიკულია. ამ უკანასკნელით არის განსაზღვრული სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური მიმართება. აქედან გამომდინარე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია. ადამიანის, როგორც შემეცნების სუბიექტის, საზოგადოებრივ-ისტორიული არსებისა და მისი სამყაროსადმი მიმართების გარკვეულ ონტოლოგიურ გაგებას ემყარება.

სწორედ ამ მხრივ, — შემეცნების თეორიის ზემოთ განხილული ზოგიერთი სიძნელის გათვალისწინებისა და მარქსისტული გნოსეოლოგიის ძირითად პრინციპებზე დამყარებით, — ხდება ფილოსოფიის ისტორიაში სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი ურთიერთობის საკითხი ჩვენი ანალიზის ობიექტი, როგორც აზროვნების მოცემულ საფეხურზე პრობლემის პოზიტიური კვლევა-ძიების აუცილებელი წანამძღვარი.

მას შემდეგ, რაც ბუნებით შემოქმედმა ადამიანურმა ცნობიერებამ კულტურის გარკვეული ფენომენები წარმოქმნა, მას ევალება, სანამ თავის საგანზე საგანგებო მსჯელობას დაიწყებდეს, სანამ მას საგანგებო კვლევის ობიექტად გაიხდიდეს და მასთან გარკვეულ მიმართებას დაამყარებდეს, უპირველეს ყოვლისა, — კულტურის ისტორიის ყოველ მოცემულ საფეხურზე, — სრულიად განსაზღვრული მიმართება დაამყაროს და ანგარიში გაასწოროს თავის წინამორბედ აზროვნებასთან, თავის ისტორიასთან. ამიტომაც, ცნობიერებას არასოდეს არა აქვს წმინდა ანდა უშუალო მიმართება სამყაროსთან, ყოფიერებასთან საზოგადოდ, ვინაიდან ეს მიმართება მუდამ მეორე სამყაროთი — კულტურის ისტორიით არის გაშუალებული. ცნობიერებას, მიუხედავად მისი მისწრაფებისა, — წმინდა და უშუალო ხედვაში ეძლეოდეს საკუთარი კვლევის ობიექტი, — ფაქტიურად, ეს უკანასკნელი ყოველთვის მისი შექმნილი კულტურის ისტორიის გავლითა და ამ ისტორიის პრიზმაში ეძლევა. სწორედ ამაში გამოიხატება ცნობიერების ღრმად ისტორიული ბუნება, მისი სოციალურ-ისტორიული არსი. ცნობიერების ზურგს უკან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მუდამ დგას მისი მოქმედებისა და ნამოქმედარის ისტორია, რომლისგანაც თავის დაღწევა ან განზე გადგომა მას არ ძალუძს, ვინაიდან ეს მისი არსებაა. კ. მარქსის სიტყვებით რომ ეთქვათ, „ყველა მკვდარ თაობათა ტრადიცია კოშმარივით აწევს ცოცხალთა ტვინს“ [9].

[9] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ., ტ. I, თბ., 1950, გვ. 257.

საქმის ამგვარი ვითარება განსაკუთრებით შეეხება ფილოსოფიას. ამ უკანასკნელის ერთობ ღრმა ისტორიული ბუნება ხდის ცალკეულ ფილოსოფოსთა ნააზრევის დროულ თანმიმდევრობას ფილოსოფიური აზროვნების ერთიან ისტორიად. სწორედ აღნიშნული გარემოება ამართლებს ამა თუ იმ საკითხის ფილოსოფიის ისტორიული ანალიზის უფლებამოსილებას, როგორც პრობლემის პოზიტიური კვლევა-ძიების აუცილებელ წანამძღვარს.

ამრიგად, საკითხის კრიტიკულ-ისტორიული მიმოხილვა ჩვენთვის თვითმიზანს არ წარმოადგენს. საკვლევი პრობლემის ფილოსოფიის ისტორიული ანალიზი წინამდებარე ნაშრომში მხოლოდ მისი პოზიტიური კვლევა-ძიების ამოცანას ემსახურება. ამან განსაზღვრა ნაშრომში მიმოხილული ფილოსოფიურ ნააზრევთა შერჩევა. ამასთან, საკითხის ისტორიული ანალიზისას ჩვენ მხოლოდ ძველი ბერძნული, ახალი და უახლესი ფილოსოფიით შემოვიფარგლეთ, არ შევხებივართ რა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას, ვინაიდან სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი მიმართების ჩვენთვის საინტერესო ასპექტებისათვის ეს საკმარისად მივიჩნიეთ.

მარქსისტული ფილოსოფია მემკვიდრეა ყოველივე იმ საუკეთესოსი, რაც მანამდელ ფილოსოფიურ აზროვნებას შეუქმნია. „ფილოსოფიის ისტორია და სოციალური მეცნიერების ისტორია, — წერს ლენინი, — სრული სიცხადით გვიჩვენებენ, რომ მარქსიზმში არაფერია „სექტანტობის" მსგავსი რაღაც ესეთი კარჩაკეტილი, ერთ წერტილზე გაყინული მოძღვრების აზრით, რომელიც მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარების შარაგზის გარეშე წარმოშობილიყოს. პირიქით, მარქსის მთელი გენიალობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან პასუხი გასცა იმ კითხვებზე, რომლებიც უკვე დააყენა კაცობრიობის მოწინავე აზროვნებამ. მისი მოძღვრება წარმოიშვა როგორც ფილოსოფიის, პოლიტიკური ეკონომიისა და სოციალიზმის უდიდეს წარმომადგენელთა მოძღვრების პირდაპირი და უშუალო გაგრძელება" [10]. აქედან გამომდინარე, ყოველი მკვლევარი, რომელიც კი მიზნად დაისახავს ფილოსოფიის რომელიმე პრობლემაზე მწყობრი თვალსაზრისის შემუშავებას, ვალდებულია, უწინარესად ყოვლისა, გარკვეული პოზიცია დაიკავოს წინამორბედ აზროვნებასთან: უკუაგდოს ან მიიღოს ის და ამრიგად

---

[10] ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 19, გვ. 3—4.

თანამონაწილედ და თანამოაზრედ გაიხადოს საკუთარი ძიების პროცესში. ამ მხრივ ბერძნული ანტიკურობის პერიოდი განსაკუთრებული უნიკალურია ფილოსოფიის ისტორიაში. ჩვენც სწორედ ძველი ბერძნული ფილოსოფიით ვიწყებთ საკითხის ისტორიულ ანალიზს.

ძველ ბერძენთა ფილოსოფიური ხააზრევი მხოლოდ ისტორიული წარსულის კუთვნილება როდია; ის ყოველი დროის, და განსაკუთრებით ჩვენი ეპოქის, ფილოსოფიური ძიების აქტიური თანამებრძოლი და თანამონაწილეა. მარქსისტული მსოფლმხედველობის შემოქმედები ყოველთვის დაბეჯითებით მიუთითებდნენ ძველი ბერძნული კულტურის ყველა მის ძირითად ასპექტში ათვისების გარკვეულ საჭიროებაზე, განსაკუთრებით კი — ფილოსოფიური მემკვიდრეობის საფუძვლიანად ათვისების აუცილებლობაზე. რაც უფრო გვაცილებს დრო ბერძნული ანტიკურობისაგან, მით უფრო საინტერესო, ანგარიშგასაწევი და გასათვალისწინებელი ხდება ძველ ბერძენთა ფილოსოფიური ცნობიერების თავდაპირველი, ისტორიული ტრადიციებით შეუბღალავი ხედვა სინამდვილისა.

ყოველივე ზემოთქმული, ვფიქრობთ, საკმარისად ნათელყოფს მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემის — სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი ურთიერთობის საკითხის — პოზიტიური კვლევა-ძიებისათვის ფილოსოფიის ისტორიაში მისი დაყენებისა და გააზრების ანალიზის აუცილებლობას.

2. სუბიექტ-ობიექტის საკითხისათვის ძველ ბერძნულ აზროვნებაში

ერთიანი გაუნაწევრებელი სინამდვილის თავის თავში სუბიექტ-ობიექტად გაორების თავდაპირველი გაცნობიერების ძიებას ადამიანური მოდგმის ისტორიული მეხსიერების მიღმა გადავყავართ. ამ დაპირისპირების აღმოცენების ჩანასახოვანი ფორმით გაცნობიერება ჯერ კიდევ კაცობრიობის მითოლოგიურ წარმოდგენაშია მოცემული. ძველ აღმოსავლურ და, განსაკუთრებით, ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში ვხვდებით ერთიანი გაუნაწევრებელი არსიდან კონკრეტულ-ინდივიდუალურის, — კერძოდ, ადამიანური ინდივიდის გამოდიფერენცირების იდეას. რაც, პროფ. ა. ლოსევის მართებული შენიშვნით, უწინარეს ყოვლისა, პოლითეისტური ღმერთების ინდივიდუალურ-პიროვნული

პანთეონის პირველყოფილ წარმოსახვაში გამოიხატებოდა და მიმდინარეობდა ამ ღმერთების პერსონიფიკაციის კვალდაკვალ [11].

კაცობრიობის ბიბლიური ცნობიერება, რომელიც მითოლოგიასთან ერთად ადამიანის ცნობიერი განვითარების წინაფილოსოფიურ საფეხურს გამოხატავს, არსის თავის თავში ამ გათიშვა-დაპირისპირებას აზროვნების საბედისწერო ტრაგედიად და ადამიანური მოდგმის თავდაპირველი ცოდვის დასაწყისად თვლის. ბუნებრივია, რომ სუბიექტ-ობიექტს შორის შემეცნებითი მიმართების აღმოცენება აზროვნების ამ საფეხურზე სრულიად მისტიკურ ახსნას დაექვემდებარებოდა. მართლაც, ამ გათიშვით იწყება ადამიანის შემეცნებითი ტრაგედია და მისი კულტურისა და ცივილიზაციის ტრიუმფალური სვლა ერთსა და იმავე დროს. სწორედ აღნიშნული განხეთქილებით ეძლევა დასაბამი ფაუსტურ საწყისს ადამიანურ ყოფიერებაში. აქედან დაწყებული სუბიექტ-ტრაგედიად აწევს ეს განხეთქილება ობიექტურ-სუბსტანციურისაგან ამ უკანასკნელთან მისი მიმართების ყველა ასპექტში (ეპისტემოლოგიური, ესთეტიკური, რელიგიური და ა. შ.). ის ცდილობს დაკარგული ერთიანობის კვლავაღდგენასა და მოპოვებას, რაც, უწინარეს ყოვლისა, მის შემეცნებით სწრაფვაში გამოიხატება.

საკუთრივ ფილოსოფიაში, — როგორც აღმოსავლურში, ისე ძველ ბერძნულში (განსაკუთრებით — წინასოფისტურში) ჩვენ მიერ საკვლევი პრობლემის ღრმაუნებასა და ძიებას ამართლებს ის, რომ აქ გათიშვა-დაპირისპირების ფაქტი თავისებურად არის გაცნობიერებული და რეფლექსირებული. ვინაიდან უკვე საკითხი ისმის სუბიექტის ობიექტურ-სუბსტანციურთან თანხმობაში მოსვლისა და მასთან ჰარმონიის მიღწევის შესახებ [12]. ამის საწინააღმდეგოდ სრულიად არ მეტყველებს ის გარემოება, რომ აღნიშნულ საფეხურზე სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობის პრობლემა, როგორც ასეთი, არ გამხდარა ფილოსოფიური აზროვნების საგანგებო რეფლექსიის ობიექტი. ერთია აღნიშნული დაპირისპირების რეალური აღმოცენების ფაქტი და მეორე — მასზე ფილოსოფიური რეფლექსია, რაც აზროვნების განვითარებას უფრო გვიანდელ საფეხურს გულისხმობს. ამის თაობაზე კ. მარქსი წერს: „ადამიანები შეიძლება განვასხვაოთ ცხოველებისაგან ცნობიე-

---

[11] Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, с. 14—32

[12] Лекторский В. А., Проблема субъекта и объекта.... М., 1965, с. 32.

რებით, რელიგიით — საერთოდ რითაც ვნებავთ. თვით ადამიანები ცხოველებისაგან (და, მაშასადამე, დანარჩენი სამყაროსაგან — ნ. კ.) თავიანთი თავის განსხვავებას იწყებენ, როგორც კი ხელს ჰკიდებენ წარმოებას"[13].

ამ მხრივ მეტად საინტერესო აზრებს ვხვდებით ძველი ჩინეთისა და ინდოეთის ფილოსოფოსთა ნააზრევში. მაგალითად, უპანიშადებში ნათქვამია: „ვინც უწყის: „მე ვარ ბრაჰმანი", ის გადაიქცევა მთელ არსად. და თვით ღმერთებსაც კი არ ძალუძთ დაუშალონ ეს მას, ვინაიდან ის იქცევა მათ ატმანად. ხოლო ვინც თაყვანს სცემს სხვა ღვთაებას და ამბობს: „ის ერთია, მე კი — სხვა", ის არ ფლობს ცოდნას" [14].

გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ აქ არამცთუ გაცნობიერებულია აზრისა და არსის, სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირება, არამედ შემეცნების გამართლებისათვის მათი იგივეობის იდეალისტური პრინციპია თავისებურად გამოთქმული, რომელსაც ევროპულ ფილოსოფიაში უფრო გარკვევით პარმენიდე ჩამოაყალიბებს და გაყვება იდეალისტურ ხაზს ჰეგელის ჩათვლით. ძველი ჩინელი ფილოსოფოსი ლაო-ცზი კი მოითხოვს არსის კანონზომიერებისადმი — დაოსადმი მიდევნებას, რაც, აგრეთვე, ამ დაპირისპირებაზე რეფლექსიის მაჩვენებელია, და რაც უფრო ნათლად და დასაბუთებულად ჰერაკლიტეს ნააზრევში იქნება წარმოდგენილი.

ძველი ბერძნული ფილოსოფიის წინასოფისტურ პერიოდში ჩვენ მიერ საკვლევი პრობლემის თვალსაზრისით საკითხი ყველაზე პრინციპულად ანაქსიმანდრეს ფილოსოფიაში ისმის. მართალია, მასთან საკითხი ერთობ სპეციფიკურად, თუ შეიძლება ასე ითქვას, კოსმიურ-გლობალური მასშტაბით დგება, რაც საერთოდ დამახასიათებელია ადრეული პერიოდის ბერძნული აზროვნებისათვის, მაგრამ მისი ანალიზი პრობლემის გააზრების აუცილებელი წინამომენტია და სუბიექტის ყოფიერების, როგორც გარკვეული სახის კონკრეტულ-ინდივიდუალური არსებობის, სპეციფიკის დადგენის წინასაფეხური [15].

---

[13] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფოიერბახი... („გერმანული იდეოლოგიის" რვეული თავი), თბ., 1968, გვ. 29..

[14] Антология мировой философии, т. I, с. 82.

იგივე აზრს გამოთქვამს ლექტორსკი თავის სადისერტაციო შრომაში (см. Лекторский В. А., К проблеме субъекта-объекта в теории познания. М., 1964).

რა მიმართებაა ცალკეულ საგნებსა და ერთიან, განუწვალებელ სუბსტანციას შორის? როგორია დამოკიდებულება კონკრეტულ-ინდივიდუალური არსებობისა ზოგად-საყოველთაო ყოფიერებასთან? ეს არის ადამიანური ცნობიერებისათვის მუდამ აღმაშფოთებელი და მტკივნეული სიძნელის შემცველი კითხვები საერთო-უნივერსალური ყოფიერებიდან, როგორც პირველსაწყისიდან, კონკრეტულ-ინდივიდუალურის გამოყოფისა და მასთან ამ უკანასკნელის მიმართების შესახებ. აღნიშნული მიმართების ანაქსიმანდრისეულ გადაწყვეტაში პირველად არის განცდილი და გაცნობიერებული კონკრეტულ-ინდივიდუალურის გადარჩენის სიძნელე. კონკრეტულ-ინდივიდუალურის არსებობის ტრაგიკულობა. აპეირონიდან კონკრეტულ საგანთა გამოყოფაშივეა ჩადებული ის ფატალური აუცილებლობა, რომლის ძალითაც ისინი ისევე ერთიან, გაურკვეველ საფუძველში უნდა ჩავიდნენ, უარი თქვან რა ინდივიდუალურ არსებობაზე. მართალია, ამ პროცესს — აპეირონიდან ინდივიდუალურ საგანთა გამოყოფას და მასში უკუდაბრუნებას — ანაქსიმანდრე, ერთი შეხედვით, სრულიად გაუკუბარი ეთიკურ-სამართლებრივი ცნებით — დანაშაულით ხსნის, მაგრამ მორალური პრინციპის მიღმიან სამყაროულ პრინციპად დასახვა სრულიად არ იყო უცხო ბერძნული აზროვნებისათვის. ხოლო აღნიშნული პროცესის აუცილებლობას იგი „მოირას" (ბედისწერის) ცნებით გამოხატავს, რომელშიც, უწინარეს ყოვლისა, ინდივიდუალური არსებობის საბედისწერო ტრაგედიაა გამოთქმული. შლაიერმახერის ხატოვანი გამოთქმით, ანაქსიმანდრემ მსოფლიო განვითარება — აპეირონიდან საგანთა გამოყოფა და მასში უკუჩასვლა წარმოადგინა „ღვთაებრივ ტრაგედიად". სწორედ ამაში გამოიხატებოდა კორკევორისა და ნიცშეს მართებული მითითებით, ერთი შეხედვით უაღრესად ოპტიმისტური ბერძნული სულის შინაგანი ტრაგიკულობა.

ამრიგად, ანაქსიმანდრეს მიხედვით, კონკრეტულ-ინდივიდუალური არსებობა „დანაშაულია", ის უნდა შთაინთქას ზოგად-უნივერსალური ყოფიერების განუსაზღვრელობაში. ინდივიდუალური არსებობა არასუბსტანციური, არათვითკმარი და მომენტალურ-აქციდენციალურია: ანაქსიმანდრეს ამ აზრმა შემდეგ განვითარება ჰპოვა პარმენიდესა და ჰეგელის ნააზრევში. პარმენიდეს მიხედვით, მხოლოდ ერთიანი და ერთი არსია ნამდვილი და ჭეშმარიტი. ხოლო სიმრავლე, ე. ი. ერთეული საგნები მოჩვენებაა, არარსია. ჰეგელის მიხედვით, კი „მხოლოდ ღმერ-

თია ცნებისა და რეალობის ჰეშმარიტი თანხმობა; ყველა სასრული ნივთი კი თავის თავად არაჰეშმარიტია. მათ ცნებაც აქვთ და არსებობაც, მაგრამ ეს არსებობა მათ ცნებას არ შეესაბამება. ამიტომაც ისინი უნდა დაიღუპონ, რითაც სწორედ მათი ცნებისა და არსებობის შეუსაბამობა ცხადდება". სხვა ადგილას ჰეგელი წერს: „თითქოს აბსოლუტი თავისი სათნოიანობის წყალობით ერთეულებს თავისი თავისაგან გაუშვებს, რათა ისინი დატკბნენ თავიანთი თავით, თავიანთი ყოფიერებით, ხოლო იგივე თვითდატკბობა შემდეგ უკან აბრუნებს მათ აბსოლუტურ ერთიანობაში" [16]. ამიტომაც იბრძვის ადამიანი ინდივიდუალურის გადარჩენად, ვინაიდან ეს მისი ღრმა ინტერესებთან, მისი არსებობისა და სიცოცხლის საზრისის გამართლებასთან არის დაკავშირებული. ეს გარემოება ხდიდა ინდივიდუალურის პრობლემას ფილოსოფიისა და რელიგიის ერთ-ერთ საჭირბოროტო საკითხად (მაგ., ინდივიდუალური სულის უკვდავების დასაბუთების სიძნელე რელიგიაში). თუ აღმოსაკლური აზროვნება ინდივიდუალურის გადარჩენას სწორედ მისი ინდივიდუალობის მოხსნასა და საყოველთაოსთან შერწყმაში ხედავდა, დასავლეთის აზროვნებას ინდივიდუალურის გადარჩენის გარანტია მისი საყოველთაოს ტირანიისაგან განთავისუფლებაში ესახებოდა. ანაქსიმანდრის ნააზრევი ამ მხრივ გარდამავალ საფეხურზე დგას. ის ინდივიდუალურის ავტონომიურობის საჭიროებასაც ამჩნევს, მაგრამ საყოველთაოს ტყვეობისაგან მისი განთავისუფლების სიძნელესაც ხედავს.

სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობის საკითხის თავისებურ გააზრებას ვპოულობთ ჰერაკლიტესთან. მართალია, ჰერაკლიტესათვის მარად ქმნადი სინამდვილე „ბავშვის უმიზნო თამაშია", მაგრამ მას გარკვეული ლოგოსი გააჩნია, ლოგოსი, რომელშიც მაქსიმუმსა და მინიმუმს შორის მარად მერყეევი ცეცხლოვანი სინამდვილის სიცოცხლის ერთიანობაა გამოხატული. ჰერაკლიტე ადამიანურ გონებას — სუბიექტს ამ ლოგოსისადმი მიდევნებას, ამ ლოგოსის ხმის „მოსმენასა" და მამყარის ერთიანობის წვდომას უსახავს მიზნად. აქედან ჩანს, რომ მასთან სრულიად ცხადად არის შეგნებული სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების არსებობის ფაქტი, ამიტომაც ის ფილოსოფიას მათ შორის თანხმობისა და ერთიანობის ძიებას უსახავს მიზნად. აღნიშნული პრინციპი ჰერაკლიტეს მიერ გამოიხატება მორალურ აქსიომაში: „იცხოვრე თანახმად ბუნებისა".

---

[16] ჰ ე გ ე ლ ი. ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 91 და 128.

თუ მილეტელ ნატურფილოსოფოსებს არისტოტელი იმას უსაყვედურებდა, რომ ისინი მხოლოდ არსის საწყისს ეძებდნენ და არა აზრისას, ჰერაკლიტეს მიმართ ეს საყვედური მოხსნილია, ვინაიდან მან პირველმა გააცნობიერა ყველაზე საფუძვლიანად ეს დაპირისპირება და იგი საგანგებო რეფლექსიის საგნად აქცია. სამართლიანად შენიშნავს გომპერცი, რომ ჰერაკლიტეს დიადი თავისებურება მდგომარეობს არა მის მოძღვრებაში პირველსტიქიების შესახებ — საერთოდ არა ბუნების ფილოსოფიაში — არამედ, იმაში, რომ მან პირველმა გააბა ძაფი ბუნების სიცოცხლიდან გონის სიცოცხლისაკენ, ძაფი, რომელიც მას შემდეგ არ გაწყვეტილა. მან პირველმა მოგვცა ყოვლისმომცველი განზოგადებანი, რომლებმაც უწყვეტი რგოლით დააკავშირეს ადამიანური შემეცნების ეს ორი სფერო [17].

ანტიკური ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი ცელერი ფიქრობდა, რომ სოფისტებიდან და, განსაკუთრებით, სოკრატე-პლატონის სკოლიდან იწყება დარღვევა სულისა და ბუნების იმ ჰარმონიისა, რომელიც საერთოდ ანტიკური სულის მშვენიერებას ედო საფუძვლად. ეს აზრი, რა თქმა უნდა, სწორია იმ მხრივ, რომ, მართლაც, საგანგებოდ სწორედ სოფისტებიდან იწყება რეფლექსია სუბიექტზე, ვინაიდან სულისა და ბუნების, არსისა და აზრის ერთიანობის ძიების წინასოფისტურმა გზამ მარცხი განიცადა. მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ აზრისა და არსის დაპირისპირებულობა ამ პერიოდის მოაზროვნეებს არ ჰქონიათ გაცნობიერებული. მათ დიახაც კარგად იცოდნენ ეს და სულისა და ბუნების, აზრისა და არსის ჰარმონია-ერთიანობის თავისებური დასაბუთების ცდებს იძლეოდნენ. სუბიექტისა და მისი უნივერსალური სამყაროს კანონზომიერებისადმი მიმართების ამა თუ იმგვარი გაგება ყოველთვის არის დაკავშირებული ადამიანის სიცოცხლის მნიშვნელობისა და მისი არსებობის საზრისის გამართლებასთან, ვინაიდან სუბიექტი — ეს, უწინარეს ყოვლისა, რეალური ადამიანია. ამ მხრივ საინტერესოა ადამიანური გონების სამყაროული ლოგოსისადმი მიმართების ჰერაკლიტესეული გააზრება. თუ ანაქსიმანდრემ ინდივიდუალურის პრობლემა ტრაგიკულად წარმოადგინა, მიუხედავად მის მიერ ამ საკითხის მთელი სიძნელის წარმოჩენისა, ჰერაკლიტი, პირიქით, ინდივიდუალურის გარკვეულ გამართლებას გვაძლევს.

ცნობილია, ჰერაკლიტე, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, სინამდვი-

[17] Г о м п е р ц. Греческие мыслители, т. II. СПб., 1911, с. 53.

ლის მარადიულ განვითარება-ქმნადობას ბაეშვის უმიზნო თამაშად წარმოადგენს. მაგრამ თვით ამ უმიზნობაშიც ის ადამიან-სუბიექტს გარკვეულ გამართლებასა და მიზანს უძებნის. სუბიექტი შემთხვევითი და კოხტა-გენტური კი არ არის სამყაროსათვის, არამედ ის ლოგოსის, სამყაროული კანონზომიერების აუცილებელი შედეგიცაა და მისი შემეცნების ერთადერთი საშუალებაც: სუბიექტი შემთხვევითი კი არ არის, არამედ აუცილებელია სამყაროსათვის. ლოგოსი მასში იმეცნებს თავის თავს: ადამიანში სამყაროული ლოგოსი „ლაპარაკობს", ლოგოსის ხმა ყურს. ამას გამოხატავს ჰერაკლიტეს ცნობილი დებულება: „მე ვესაუბრებოდი საკუთარ თავს". მაშასადამე, ჰერაკლიტესთან არა მხოლოდ გაცნობიერებულია სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების, ყოფიერების თავის თავში აზრად და არსად განწვალების ფაქტი, არამედ მათი ონტოლოგიური მიმართების საფუძველზე თვითშემეცნების პრობლემაცაა დაყენებული. სამართლიანად შენიშნავს პროფ. ს. წერეთელი — „მართალია, თვითშემეცნების პრობლემა ფილოსოფიის ისტორიაში გვიან დაისვა, მაგრამ უნდა ითქვას, ამ საკითხის დასმის პირველი ცდა ჰერაკლიტესთან უსათუოდ გვაქვს" [18].

ანაქსაგორას ნააზრევში, ჩვენი პრობლემის თვალსაზრისით, ის არის საინტერესო, რომ მან პირველმა გამოყო აზრი და არსი ერთმანეთისაგან მთელი სიცხადით. „ყველაფერში არის ყველაფერი", მაგრამ გონებაში („ნუს") არაფერია, გარდა თვითონ გონებისა [19].

ელეატურ მეტაფიზიკაში კი აღნიშნულ ინსტანციათა განსხვავება ისე ცხადად არის გაცნობიერებული, რომ შემეცნების გამართლებისათვის მათი იგივეობის — აზრისა და არსის იგივეობის — გნოსეოლოგიური პრინციპია წამოყენებული პარმენიდეს ნააზრევში, — პრინციპი, რომელმაც განსაზღვრა შემდგომი დროის მთელი ევროპული იდეალისტურ-რაციონალისტური გნოსეოლოგია.

სოფისტებიდან ხდება ის უდიდესი შემობრუნება ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელიც, უწინარეს ყოვლისა, ბუნებიდან ადამიანისაკენ, ობიექტიდან სუბიექტისაკენ შემობრუნებაში გამოიხატებოდა. მართალია, სოფისტიკაში ეს შემობრუნება სკეპტიციზმისა და რელატივიზმის საფუძველზე განხორციელდა, მაგრამ ამის შემდეგ ერთი რამ ცხადი იყო: აზროვნება იმ მეთოდურ მოთხოვნას უნდა დამყარებოდა, რომ

---

[18] ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968, გვ. 82.

[19] Антология мировой философии, т. 1, с. 311—12.

საიმედო დასაყრდენი სუბიექტში და მხოლოდ სუბიექტში ეძია. სწორედ ეს ვითარება იყო გამოთქმული პროტაგორას ცნობილ პრინციპში: „ადამიანი არის საზომი ყველა საგანთა: — არსებულთა, რომ ისინი არიან და არარსებულთა, რომ ისინი არ არიან“ [20]. სამართლიანად შენიშნავს ჰეგელი: „აქ გამოთქმულია ის დიადი დებულება, რომლის გარშემო იტრიალებს ყოველივე ამიერიდან“ [21]. ამრიგად, ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრში სუბიექტი იქნა დაყენებული, ის საგანგებო რეფლექსიის საგნად იქცა, მაგრამ სუბიექტიც არის და სუბიექტიც.

ზემოთ უკვე შევნიშნეთ და აქ ისევ ვიმეორებთ, რომ აღნიშნული შემობრუნება ობიექტიდან სუბიექტისაკენ არ ნიშნავდა ობიექტის მის ობიექტურობაში შემეცნებაზე უარის თქმას. ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმას მოასწავებდა, რომ ცნობიერების მიერ ობიექტური სინამდვილის უშუალო გზით წვდომის წინასოფისტურმა, გულუბრყვილო რეალისტურმა ცდამ მარცხი განიცადა, რაც აზროვნების ახალ მეთოდოლოგიურ პრინციპებზე დამყარების აუცილებლობას მოითხოვდა. ამ მხრივ პირველი ნაბიჯი სოფისტებმა გადადგეს, რომლის შედეგი სკეპტიციზმი აღმოჩნდა. მაგრამ აზროვნება სკეპტიციზმზე ვერ გაჩერდება, ვინაიდან ის შინაგანად ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველი თვალსაზრისია. სოფისტების ნააზრევიდან ისეთი შთაბეჭდილება იქმნებოდა თითქოს ამიერიდან სუბიექტისაკენ მიმართულ ფილოსოფიას უარი უნდა ეთქვა ობიექტურ-სუბსტანციურის შემეცნების შესაძლებლობაზე. მათი ნააზრევის სწორედ ეს მომენტი ხდება სოკრატე-პლატონის განმაქიქებელი კრიტიკის ობიექტი. ამის შემდეგ სუბიექტის იმგვარი გაგება უნდა ყოფილიყო მოცემული, რომელიც ცნობიერების მიერ ობიექტურ-სუბსტანციურის წვდომის შესაძლებლობას უზრუნველყოფდა. სოფისტების ინდივიდუალური და მხოლოდ გრძნობად-აღმქმელი სუბიექტი ამისათვის გამოუსადეგარი იყო. ერთი სიტყვით, სუბიექტისაკენ მობრუნება იმგვარად უნდა მომხდარიყო, რომ არც მანამდელი მიზანი მისცემოდა დავიწყებას.

სუბიექტში ამგვარი ჩაღრმავებისა და მასში ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის წვდომის საშუალებების დაძებნის პათოსს შეი-

---

[20] Антология..., с. 316.

[21] Гегель. Соч., т. X. М., 1932. с. 24.

ცავდა სოკრატეს დიადი პრინციპი: „შეიცან თავი შენი“. სუბიექტს თავის თავში ჩაღრმავებით და თავის თავთან მიმართებაში უნდა ამოეკითხა ობიექტის სტრუქტურა. სამყაროსთან მისი მიმართება, სოკრატეს აღნიშნული მოწოდება, რომელიც, უწინარეს ყოვლისა, ონტოლოგიური მიზნებისათვის გნოსეოლოგიაზე შემობრუნებას მოითხოვს, თავისებური კრიტიცისტული ასპექტის შემცველია: ობიექტურ სინამდვილეზე ჭეშმარიტი ცოდნის მოპოვებას წინ უნდა უსწრებდეს ჭეშმარიტი ცოდნის რაობის გარკვევა, თვითონ ცოდნის პრობლემის ანალიზი.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, პლატონის პრობლემა, უწინარეს ყოვლისა, შემეცნებისთეორიულია. რა არის ჭეშმარიტი ცოდნა და როგორ არის შესაძლებელი მისი მოპოვება ადამიანური გონების მიერ?

პირველად პლატონმა გამოთქვა განცვიფრება იმის შესახებ, რომ ადამიანის გონებას იმაზე „მეტის“, იმაზე უფრო სრულყოფილის მოაზრება შეუძლია, ვიდრე გრძნობადი ცდის მოცემულობაა[22]. ჩვენს გონებას და მის მიერ შექმნილ ჭეშმარიტ ცოდნას (ეპისტემეს) გააჩნია გარკვეული ცნებები და პრინციპები, რომლებიც, პლატონის აზრით, არანაირად არ არიან მიღებული გრძნობადი აღქმის მოცემულობის ინდუქციურ-ემპირიული განზოგადების გზით. ისინი თავიანთი ძალითა და მნიშვნელობით აღემატებიან ცდის მოცემულობის უბრალო განზოგადებას. პლატონის მიერ თავის კლასიკურ დიალოგებში და კერძოდ დიალოგ „ფედონში“ გამოთქმული ეს სიძნელე თუ გაკვირვება განსაზღვრავდა შემდგომი დროის მთელ ევროპულ გნოსეოლოგიას. ამ სიძნელის გადაწყვეტა პლატონისავე მოგონების თეორიით დაიწყო და დეკარტეს იდეათა თანშობილობის თეალსაზრისისა და კანტის აპრიორიზმის გავლით ჰეგელის სპეკულატურ ფილოსოფიამდე მიიყვანა.

მეტიც, ფიქრობს პლატონი, ეს ზოგადი ცნებები არამც თუ არ არიან ემპირიული სინამდვილისაგან მიღებული, არამედ იგივე სინამდვილე მათი საშუალებით მოიაზრება სუბიექტის მიერ (მაგ., იგივეობა იგივურ საგანთა მოსაზრებლად). შესაბამისად, ზოგადის ცოდნა უსწრებს წინ ერთეულ საგანთა ცოდნას, ვინაიდან ამ უკანასკნელის მოაზრებისათვის პირველის მოაზრება აუცილებელია: ლოგიკურად ზოგადი განსაზღვრავს ერთეულ საგნებს. აქედან, პლატონის პასუხი დასმულ

---

[22] П л а т о н, Соч., т. II. М., 1970, с. 36—37.

კითხვაზე ცხადია: ზოგადი ცნებები და პრინციპები გარედან, — ემპირიულ სინამდვილეზე დაკვირვების გზით კი არ არის მიღებული და, ამ აზრით, შეძენილი, არამედ გონებისათვის თანშობილი და თანდაყოლილია. პლატონი ცოდნის მოგონების (ანამნეზის) თვალსაზრისზე დგას. შემეცნება თვითშემეცნებით იწყება. მაგრამ სწორედ რომ მხოლოდ იწყება, ვინაიდან ზემოთ დასმულ კითხვაზე პასუხი ჯერ არ არის გაცემული.

ცოდნის მისივე საგნით განსაზღვრულობის პრინციპიდან გამოსული პლატონი მორიგ კითხვას აყენებს: საიდან მიიღო შემმეცნებელმა სუბიექტმა, ადამიანურმა სულმა, ეს ზოგადი ცნებები და იდეები? ეს კითხვა უკვე გნოსეოლოგიის ფარგლებს გარეთ გასელას მოასწავებს, ვინაიდან მასში საკითხი ისმის შემმეცნებელი სუბიექტის, ადამიანის სულის წარმომავლობისა და მისი ცოდნის საგანთან ონტოლოგიური მიმართების შესახებ. აღნიშნული კითხვა პლატონთან ისმის როგორც პირველი, წმინდა შემეცნებისთეორიული კითხვის მიერ მოთხოვნილი. ერთი სიტყვით, საკითხი დგება ცოდნის ნამდვილ საგანთან — იდეათა სამყაროსთან შემმეცნებელი სუბიექტის ონტოლოგიური მიმართების შესახებ, რომელიც პლატონის ობიექტურ-იდეალისტურ ფილოსოფიაში სულის უკვდავების დასაბუთებას უკავშირდება[23]. მართალია, სულის უკვდავების დასაბუთებას პლატონის ნააზრევში სხვა დიდი მნიშვნელობაც ერწყმის (მაგ., ინდივიდუალური სულის უკვდავების დასაბუთება ადამიანის სიცოცხლის საზრისის გამართლებას უკავშირდება). მაგრამ ჩვენ ამ შემთხვევაში მისი მხოლოდ გნოსეოლოგიური ასპექტი გვაინტერესებს.

სულის უკვდავების დასაბუთება სრულებით არ წარმოადგენს პლატონის ფილოსოფიის შემთხვევით და უბრალო დანართს; ის მისი საერთო ნააზრევის აუცილებელი მომენტია. მიუხედავად ამ დასაბუთების შინაარსის არაარწმუნოობისა, პლატონი მას უდიდეს მნიშვნელო-

---

[23] ამ მხრივ ახალი დროის შემეცნების თეორია. როგორც რაციონალიზმი (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი და სხვა), ისე ნაწილობრივ ემპირიზმი (მაგ., ბერკლი) გნოსეოლოგიის ონტოლოგიაში აუცილებლად გადაზრდის პლატონის მიერ მინიშნებულ გზას აგრძელებდა. ახალი დროის ფილოსოფიაში ამიტომაც დაისახა შემეცნების პრობლემა, როგორც ინდივიდუალური და სასრული სუბიექტის ზეინდივიდუალურ-ღვთაებრივი და უსასრულო სუბიექტთან მიმართების პრობლემა, რომელიც ჰეგელის აბსოლუტურ იდეალიზმის სისტემაში მათი სრული იგივეობის დასაბუთების მცდელობით დამთავრდა.

პას ანიჭებს. დიალოგი „ფედონი" სწორედ სულის უკვდავებისა და მარადიულობის დასაბუთების ძიცდელობით იწყება. ფილოსოფოსი გარკვეულ ფაბულურ-კომპოზიციურ სიტუაციასაც კი უქმნის თავის თვალსაზრისს, რათა უფრო დამაჯერებელი გახადოს ის: სახელმწიფოს მიერ სიკვდილმისჯილი სოკრატე, სულის უკვდავების დასასაბუთებლად თეორიული არგუმენტაციის უკმარისობაში დარწმუნებული, უკანასკნელ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „პრაქტიკულ არგუმენტს" — თვითიკვლელობაა მიმართავს.

დასმულ კითხვაზე პლატონის პასუხი ასეთია: შემმეცნებელმა სუბიექტმა იდეათა მარადიულ ქვეყანაში ყოფნისას შეიძინა ზოგადი ცნებები და პრინციპები, ადამიანის სული, სანამ ის მატერიალურთან ურთიერთობაში შევიდოდა და სხეულებრივ სახეს მიიღებდა ონტიურად არსებობდა იდეათა მარადიულ სამყაროში, სადაც უშუალოდ ჰვრეტდა ჭეშმარიტი ცოდნის ნამდვილ საგანს — იდეებს, მაგრამ განსხეულების შემდეგ შემმეცნებელმა სულმა დაკარგა ეს უნარი[24]. გრძნობად-მატერიალურ საგნებთან რეალური ურთიერთობისას შემმეცნებელ სუბიექტს ავონდება იდეათა სამეფოში ნანახი მათი პირველსახეები. როშლის სუსტ სუროგატებს ეს საგნები წარმოადგენენ. აქედან — შემეცნება არის იდეების მოგონება, — იმისი გახსენება, რაც წინასწარაა გონებაში მოცემული. შესაბამისად, პლატონისათვის შემეცნების თეორია არის მოგონების თეორია, რომელიც როგორც გარკვეული შემეცნების თეორიული თვალსაზრისი, ემყარება შემმეცნებელი სუბიექტის გარკვეულ ონტოლოგიურ გაგებას, — ადამიანის სულის უკვდავებისა და მარადიულობის ონტოლოგიურ კონცეფციას.

ამრიგად, როგორც ჩატარებული ანალიზიდან ჩანს, ძველი სამყაროს უდიდესმა ფილოსოფოსმა პლატონმა სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობის პრობლემა მეტად ღრმა საფუძველზე დააყენა და მისი გაანალიზების ახალი საფეხური შექმნა. აღნიშნული საკითხის გარშემო მის ნააზრევში რაციონალურია ის, რომ მან აჩვენა გნოსეოლოგიისათვის ონტოლოგიის აუცილებლობა. მართალია, პლატონმა ეს ობიექტური იდეალიზმის საფუძველზე გააკეთა, მაგრამ მატერიალისტური შემეც-

---

[24] კითხვაზე — რატომ მოვიდა სული ამ ქვეყნად? — პლატონი პასუხს ვერ სცემს, თუმცა ის ამ კითხვას აყენებს და მასზე პასუხის ძიებისას მხოლოდ მითებს იშველიებს. მაგ ობიექტური იდეალიზმის ნიადაგზე ვერ მოგეცა შემეცნების საზრისის გამართლება. აღნიშნულ საკითხს ახალ დროში ვერც ჰეგელი გადაწყვეტს.

ნების თეორია სწორედ მატერიალისტურ ონტოლოგიას — შემმეცნებელი სუბიექტისა და სინამდვილისადმი მისი მიმართების მატერიალისტურ გაგებას უნდა დაემყაროს. მართლაც, უწანამძღვრობის პრინციპის მომთხოვნი ფილოსოფიური აზროვნება ყოველთვის დაემყარება ერთ წანამძღვარს: სუბიექტსა და მის გარკვეულ გაგებას. პრობლემის მართებული გადაწყვეტის გარანტიაც სწორედ ადამიანის არსების გარკვეულ გაგებაში, — მისი, როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობის, სინამდვილესთან წინათეორიულ და პრაქტიკულ მიმართებაში უნდა ვეძიოთ.

3. შემმეცნებელი სუბიექტის გაგება კანტის კრიტიციზმში

კრიტიკულობა საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნების ნიშანდობლივი თავისებურებაა. ფილოსოფიის აღნიშნული თავისებურება უწანამძღვრობის პრინციპის დაცვის მისთვის ღრმა მოთხოვნილებიდან გამომდინარეობს. მართლაც, თუ ფილოსოფიის ისტორიას შემეცნებისთეორიული თვალსაზრისით განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ მისი განვითარება კრიტიკულობის ნიშნით წარიმართა. შემეცნებისთეორიულ სიძნელეებში მოქცეულ აზროვნებას გამოსავალი მუდამ დოგმატიზმისაგან თავის დაღწევასა და მეტი კრიტიკულობის მიღწევაში ეგულებოდა. ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ გნოსეოლოგიური ძიების მთელი ისტორია წარმოადგენს დოგმატიზმთან კრიტიკულად განწყობილი აზროვნების ბრძოლის ისტორიას. კრიტიკულობა კი იმას ნიშნავს, რომ უწანამძღვრობის პრინციპის მომთხოვნ ფილოსოფიურ აზროვნებას საკუთარი ძიების პროცესში არაფერი შემოეპაროს ისეთი, რაც წინასწარ ფილოსოფიურ რეფლექსიას არ დაქვემდებარებია, რასაც გონების მკაცრი სამსჯავროს წინაშე არ გაუვლია და, ამრიგად, მისი შინაგანი რესურსებით და საშუალებებით არ ყოფილა დადასტურებული. ფილოსოფიისათვის მხოლოდ ის შეიძლება იყოს ღირებული, რაც უაღრესად კრიტიკული გონების დამანგრეველ ძალას გადაურჩება. ამის საწინააღმდეგოდ. — დოგმატიზმი გონების გარკვეული სიზარმაცე და დაუდევრობაა. ის ყველაზე უმთავრესში გულუბრყვილო რწმენასა და დაშვებას ემყარება. მართალია, ფილოსოფიამ იქნებ ვერასოდეს დაიღწიოს თავი ამგვარი დაშვების აუცილებლობას, მაგრამ ის მაინც უნდა ეცადოს, რომ დაშვები პრინციპი საკუთარი თვალთახედვის წინაშე გაამართლოს და, ამრიგად, მისი სხვაგვარად შეუძლებლობა აჩვენოს.

ამგვარად, აზროვნების განვითარების ყოველი მომდევნო საფეხუ-

რი ბრალს სდებდა წინას დოგმატიზმში, ხოლო თვითონ კი მეტი კრიტიკულობის პრეტენზიას იჩემებდა. კრიტიკულობის გარანტია კი ფილოსოფიურ ცნობიერებას მუდამ სუბიექტის ცნების უფრო ღრმად გააზრებაში ესახებოდა. ამ ნიშნით მოხდა ის რადიკალური შემობრუნება ბუნებიდან ადამიანისაკენ, ობიექტიდან — სუბიექტისაკენ, რომელიც პირველად სოფისტების სკოლაში განხორციელდა და რომელიც გულუბრყვილო რეალიზმის დოგმატიზმიდან კრიტიკულ თვალსაზრისზე გადასვლას მოასწავებდა. მართალია, სოფისტების ნააზრევის შედეგი უკიდურესი სკეპტიციზმი და რელატივიზმი იყო, ვინაიდან მათ ვერ იპოვეს სუბიექტში რაიმე ობიექტური, მაგრამ სოფისტების სკეპტიციზმს ის პოზიტიური მნიშვნელობა მაინც ჰქონდა, რომ ამის შემდეგ აზროვნება იძულებული იყო უფრო ღრმად დაეფუძნებინა ცოდნის ობიექტურობა. საზოგადოდ სკეპტიციზმი — ამ ნეგატიური თვალსაზრისის დადებითი როლი სწორედ ამაში გამოიხატება, — ის აფხიზლებს ჩვენს გონებას და აიძულებს შემეცნებას უფრო მკვიდრად დაეფუძნოს თავისი თავი. თუ არა სკეპტიციზმი, შემეცნების თეორია დოგმატიზმს მიეცემოდა.

აღნიშნული შემობრუნება ძველი ბერძნული ფილოსოფიის სინამდვილეში ყველაზე სრულყოფილად სოკრატე-პლატონის ფილოსოფიაში განხორციელდა. სოკრატეს ცნობილი მოთხოვნა, რომ ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის შესახებ ცოდნის მოპოვებას წინ უნდა უსწრებდეს თვითონ ცოდნის რაობის გარკვევა, ცოდნის შესახებ ცოდნის მოპოვება, გარკვეული კრიტიკული ასპექტის შემცველი იყო. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ შემეცნება თვითშემეცნებას უნდა დამყარებოდა, სუბიექტში რაღაც ობიექტური მნიშვნელობის ვითარება უნდა ყოფილიყო დაძებნილი. ამას გამოხატავდა სოკრატეს ფილოსოფიის ფუძემდებლური პრინციპი: „შეიმეცნე თავი შენი!“ მოაზროვნე სუბიექტს თავის თავში უნდა ამოეკითხა ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის გამომთქმელი პრინციპები და ამით ფილოსოფიის თავდაპირველი და უმთავრესი მიზანდასახულობა გაემართლებინა. „ფილოსოფია არის სულის თავის თავთან საუბარი, როცა ის რაიმეს განიხილავს“ [25], — განმარტავდა პლატონი.

საგულისხმოა, რომ ანალოგიური ვითარება გამეორდა ახალი დრო-

---

[25] Платон, Теэтет, М. — Л., 1936, с. 118.

ის ევროპულ გნოსეოლოგიაში, მაგრამ, ცხადია, გაცილებით მაღალ დონეზე. საერთოდ ცნობილია, რომ ახალი ფილოსოფია შემეცნების თეორიული პრობლემატიკის წინ წამოწევით ხასიათდება. ჯერ კიდევ ლოკმა ფილოსოფიური საკითხების განხილვისას შემეცნების თეორია პირველ ადგილზე დააყენა[20]. იგი პირველად გარკვეულად სვამს საკითხს, შესაძლებელია თუ არა საერთოდ შემეცნება: მისი აზრით, მეტაფიზიკური საკითხების გადაწყვეტას წინ უნდა უსწრებდეს გონების უნარის შესწავლა. ეს კრიტიციზმისაკენ გადადგმული გარკვეული ნაბიჯი იყო.

ლოკის მოთხოვნისდა კვალად ემპირიზმის ნიადაგზე წარმართული ეს ძიება ჰიუმთან შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფით, ე. ი. სრული სკეპტიციზმით დამთავრდა. სუბიექტში არაფერი აღმოჩნდა ისეთი, რომელსაც რაიმე პრეტენზია ექნებოდა ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის გამოხატვაზე. ჰეშმარიტ ცოდნას კი ობიექტური სინამდვილის გამოთქმაზე ამგვარი პრეტენზია გააჩნია. ჰიუმმა დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ის, რასაც ობიექტური მნიშვნელობის ცოდნას უწოდებენ, უბრალოდ სუბიექტის ფსიქოლოგიური ჩვევის საფუძველზე განმტკიცებული შედარებით მყარი მიმართებებია და არავითარ შემთხვევაში არ ეხებიან საგნობრივ სამყაროს: შემეცნებას კი სწორედ ამ უკანასკნელის წვდომის პრეტენზია გააჩნია. მეტიც, როგორც ეს უფრო გარკვევით ქვემოთ იქნება განხილული, ჰიუმთან თვით სუბიექტის ცნებაც ფიქცია აღმოჩნდა. აქედან გამომდინარე, ჰიუმმა ახალი დროის აზროვნება ღრმა კრიზისში შეიყვანა.

ამის შემდეგ აზროვნებას კიდევ ერთხელ უნდა მოემარჯვებინა მკაცრი კრიტიკის იარაღი, ფილოსოფიას ისევ უნდა ეცადა სუბიექტში უფრო ღრმა საფუძველზე ჩაღრმავება და ამით სოკრატეს შემდეგ კიდევ ერთხელ სრულიად ახალი აზრი და მნიშვნელობა უნდა მოეპოვებინა ფილოსოფიისათვის დელფოსის მისნის შთამაგონებელ მოწოდებას: „შეიმეცნე თავი შენი!“ ეპოქის ეს მოთხოვნილება კანტის კრიტიცისტულ ფილოსოფიაში განხორციელდა. კრიტიკულობა, რომელიც ყოველთვის თან ახლდა ფილოსოფიურ აზროვნებას, კრიტიციზმად იქცა, რაც დოგმატიზმისაგან მაქსიმალურად განთავისუფლების მცდელობას მოასწავებდა.

---

[20] იხ. კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1969, გვ. 151.

ფილოსოფიის ისტორიაში მანამდე არნახული ეს რადიკალური შეშობრუნება ადამიანისაკენ იმ თავისებურებით ხასიათდება, რომ კანტმა პირველად აქცია ფილოსოფია შეფასების ობიექტად, რაც ასე აქტუალურია თანამედროვეობისათვის. მართალია, ფიხტე უსაყვედურებდა თავის დიდ მასწავლებელს, რომ „კანტმა ყველაზე ნაკლებ იფილოსოფოსა საკუთარ ფილოსოფიასეო", მაგრამ იმავე ძალით შეიძლება ითქვას: მანამდელ ფილოსოფოსთა შორის კანტმა ყველაზე მეტი იფილოსოფოსა საერთოდ ფილოსოფიაზე. მანამდე არსებულ მეცნიერებაზე პრეტენზიის მქონე მეტაფიზიკის კრიტიკა იქცა ადამიანური გონების კრიტიკად. პირველად კანტმა საფუძვლიანად ნათელყო ის დიდი ჭეშმარიტება, რომ მეტაფიზიკის საფუძველი ადამიანის ცნობიერებაში ძევს, და ამიტომ ნამდვილი მეტაფიზიკა ცნობიერების მეტაფიზიკაა. წმინდა გონების კრიტიკაში კი კანტი გულისხმობს არა სისტემებისა და წიგნების კრიტიკას (რადგან ეს, სხვა რომ არაფერი, ერთი ადამიანის შესაძლებლობას აღემატება), არამედ კრიტიკას გონების უნარისა საერთოდ ყოველი ცოდნის მიმართ, რომლის მიღწევასაც ის შეიძლება ესწრაფოდეს ყოველგვარი ცდისაგან დამოუკიდებლად[27]. კანტის ეს მეთოდური პრინციპი მეტაფიზიკის კრიტიკისა იმ ღრმა აზრის შემცველია, რომ მეტაფიზიკა, წინააღმდეგ მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობისა, მიღმურს კი არ ეხება და, ამ აზრით, „იქით" კი არ არის, არამედ „აქეთაა". — ჩვენ გვესება ჩვენს საკუთარ არსებაში. კანტის ღრმა რწმენით, მეტაფიზიკა თავისი ძირითადი თავისებურებებით უფრო ღრმადაა ჩადებული ჩვენს არსებაში, ვიდრე სხვა რომელიმე მეცნიერება. ამიტომ არ შეიძლება მისი განხილვა, როგორც თავისუფალი არჩევანის ან ცდის შემთხვევითი გაფართოების შედეგისა[28]. ამის შემდეგ ნათელი გახდა, რომ მეტაფიზიკური პრობლემატიკის საფუძველი ადამიანის გონებაში ძევს, ის მის ბუნებრივ მიდრეკილებასა და წარუვალ მოთხოვნილებას წარმოადგენს. ადამიანი ბუნებით მეტაფიზიკოსია.

ამრიგად, ირკვევა, რომ კანტმა მეტაფიზიკა კი არ უარყო, არამედ მისი ის უსაფუძვლო პრეტენზია გააკრიტიკა, რომლის მიხედვითაც მეტაფიზიკა მეცნიერებად ყოფნას ლამობდა. ამით მან მეტაფიზიკა გაათავისუფლა ფუჭი ილუზიის ტყვეობისაგან და მას მისთვის კუთვნი-

---

[27] Кант, Соч., т. 3, М., 1964, с. 76.

[28] Кант, Соч., т. 4, (I), М. 1965, с. 177.

ლი და კანონიერი ადგილი მიუჩინა ადამიანის სულიერ მოღვაწეობათა სისტემაში. მეტაფიზიკა ძალიან დიდია იმისათვის, რომ მხოლოდ მეცნიერების ფარგლებში დარჩეს. მან ადამიანის უფრო ღრმა ინტერესებით ნაკარნახევ მსოფლმხედველობრივ პრობლემებზე პასუხის გაცემა უნდა იკისროს. ადამიანის დანიშნულება უფრო მაღალია, ვიდრე მხოლოდ შემეცნება. ამრიგად, კანტმა ადამიანური გონების მიერ დასმულ მეტაფიზიკურ პრობლემებს უარი კი არ უთხრა, ისინი სიცრუედ კი არ გამოაცხადა, როგორც ამას თანამედროვე პოზიტივიზმის წარმომადგენლები სჩადიან, არამედ მათ გარკვეული ახსნა მოუძებნა და ამით გონების საერთო მოღვაწეობაში კანონიერი ადგილი მიუჩინა.

კანტის მიერ დასმულ იმ სამ კითხვათაგან ერთ-ერთი სწორედ შემეცნების პრობლემას ეხებოდა. რა შემიძლია ვიცოდე მე, ანუ, რაც იგივეა, რა ადგილი უკავია შემეცნებას ადამიანში, როგორც მთლიან-პიროვნულ არსებაში? რა ადგილი უჭირავს შემეცნებით მოღვაწეობას ადამიანის საერთო მოღვაწეობათა სისტემაში? ადამიანი, როგორც ყველა ქმედების ერთმთლიანი სუბიექტი, მხოლოდ შემმეცნებელია და ამდენად შემმეცნებელ სუბიექტს ემთხვევა, თუ ეს უკანასკნელი პირველის მხოლოდ ერთ მხარეს, ასპექტს წარმოადგენს?

კანტისათვის შემეცნებისთეორიული კითხვა არ არის საბოლოო და ძირითადი, ის სხვა, ფილოსოფიისათვის უფრო უმთავრესი კითხვისადმი დაქვემდებარებული კითხვაა. მასზე პასუხმა, რომელსაც კანტის თეორიული ფილოსოფია წარმოადგენს, დანარჩენ ორ კითხვაზე პასუხთან ერთად უნდა შეამზადოს საბოლოო პასუხი ფილოსოფიის ძირითად და უმთავრეს კითხვაზე: რა არის ადამიანი?[29] ამრიგად, კანტისათვის შემეცნების თეორია, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მთლიანობის თვალსაზრისით, არ წარმოადგენს თვითმიზანს: ის უფრო მაღალი მიზნის — მეტაფიზიკის რაობისა და მნიშვნელობის გარკვევის ამოცანას ემსახურება. „ამრიგად, — დაასკვნის კანტი, — ორივე მეცნიერება (მათემატიკა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველება — ნ. კ.) ხსენებულ გამოკვლევას საჭიროებდა არა თავისთვის, არამედ სხვა მეცნიერებისათვის, სახელდობრ, მეტაფიზიკისათვის“[30]. როგორც ძირითადი გნოსეოლოგიური კითხვის დასმის თავისებურებიდან ირკვევა, კანტმა

---

[29] იხ. ფოლკენდერის შესავალი წერილი კანტის შრომისათვის: Религия в пределах только разума, СПб., 1908.

[30] Кант, Соч., т. 4(1), с. 148.

რმთავითვე შეზღუდა შემეცნებითი მოღვაწეობის ადგილი და მნიშვნელობა ადამიანის ყოფიერებაში. „მე იძულებული ვიყავი შემეზღუდა ცოდნის სფერო, რათა ადგილი დამეთმო რწმენისათვის“ [3]. ამით კანტი პირდაპირ დაუპირისპირდა ახალი დროის რაციონალისტური ფილოსოფიის საერთო პათოსსა და განწყობილებას, რომლის მიხედვითაც ადამიანი მხოლოდ მოაზროვნე და შემმეცნებელი არსებაა. ადამიანის, როგორც animal rationale-ს, გაგება ახალი ფილოსოფიის იმ მიზანდასახულობიდან გამომდინარეობდა, რომელიც უნივერსალური ცოდნის მეცნიერული სისტემის აგებას ითვალისწინებდა და რომელმაც ლაიბნიც-ვოლფის სკოლაში სრული მარცხი განიცადა.

ამრიგად, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, კანტის ფილოსოფიის პირველი ძირითადი კითხვა შემეცნების პრობლემას შეეხება და მასზე პასუხს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პირველი განყოფილება — თეორიული ფილოსოფია ანუ შემეცნების თეორია წარმოადგენს. მაგრამ, სანამ მის ანალიზზე გადავიდოდეთ, აუცილებელია მოკლედ მიმოვიხილოთ, თუ როგორი იყო საქმის ვითარება ახალი დროის გნოსეოლოგიაში კანტამდე.

შემეცნების მიზანი საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის ჭეშმარიტი ცოდნის მიღწევაა. მეცნიერული ცოდნა სწორედ ამგვარი სახის აპოდიქტიკურ ცნებებსა და პრინციპებს უნდა ემყარებოდეს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა საგნობრივი ხასიათის უნდა იყოს, ე. ი. ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეს უნდა გამოხატავდეს. ამგვარი ცოდნის მიღების გარანტიას გრძნობადი ცდა არ იძლევა: ცდა ვერ უზრუნველყოფს ცოდნის საყოველთაობასა და აუცილებლობას. ახალი დროის კლასიკურმა რაციონალიზმმა ამიტომ უთხრა უარი მეცნიერული შემეცნებისათვის გრძნობადი ცდის მონაცემების რაიმე ღირებულებას. მეცნიერების საფუძვლად მდებარე ცნებები და პრინციპები ცდის მოცემულობის განზოგადების საფუძველზე კი არ არიან მიღებული, არამედ ისინი ლოგიკურად წინ უსწრებენ ყოველგვარ ცდას და გონებისათვის თანშობილი არიან. მათი აპოდიქტიკურობა გონების შინაგანი ძალებითა და რესურსებით არის უზრუნველყოფილი. მაგრამ ამის შემდეგ რაციონალიზმის წინაშე დგება გარკვეული სიძნელე: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ის, რაც სუბიექტის კუთვნილებაა და

[3] Кант, Соч., т. 3, с. 95.

გონების სტრუქტურის გამომხატველი, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ საგნობრივ სინამდვილეს გამოხატავდეს? ცოდნა საგნობრიობის გარეშე კი არ არის ცოდნა.

რაციონალიზმის პასუხი დასმულ კითხვაზე ასეთია: „იდეების წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგი და კავშირი და პირიქით, — საგანთა წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორიც იდეათა წესრიგი და კავშირი“ [32]. ეს პრინციპი განსაზღვრავდა რაციონალისტურ ხაზს ახალი დროის შემეცნების თეორიაში, რომელიც თავის მხრივ ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის ონტოლოგიურ თვალსაზრისს ემყარებოდა. კი მაგრამ, სად ძევს იდეების საგნებთან შესაბამისობის გარანტია და კრიტერიუმი? რაციონალიზმის მიხედვით ეს შესატყვისობა წინასწარაა დადგენილი ღმერთის მიერ. რაციონალიზმის ძირითადი პრინციპის განვითარება ლაიბნიცთან პრესტაბელური ჰარმონიის თვალსაზრისამდე მივიდა.

ახალი დროის კანტამდელი გნოსეოლოგია ჰიუმის მიერ ემპირიზმის ხაზით განვითარებულ სრულ სკეპტიციზმამდე მივიდა. ჰიუმის მსჯელობა ასეთია: ჩვენი შემეცნების ერთადერთ წყაროს გრძნობადი ცდის მონაცემები, ჩვენი აღქმა-შთაბეჭდილებები და იდეები წარმოადგენენ. შემეცნება, თუ ასეთი რამ არსებობს, ცნობიერებისგან დამოუკიდებელ სინამდვილეს უნდა გამოხატავდეს. ჰიუმი მთლიანად დგას ასახვის თვალსაზრისზე. მაგრამ ასახვის თვალსაზრისზე მდგომი უარყოფს ასახვას და, მაშასადამე, მეცნიერული ცოდნის შესაძლებლობას, ვინაიდან გრძნობადი ცდა არავითარი საყოველთაობისა და აუცილებლობის გარანტიას არ იძლევა. ამ უკანასკნელი ნიშნის გარეშე კი მეცნიერული ცოდნა წარმოუდგენელია. თუ მეცნიერება იმას ეწოდება, რასაც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური რეალობის გაშოთქმის პრეტენზია გააჩნია (ჰიუმის აზრით კი ეს ნამდვილად ასე უნდა იყოს), ასეთი რამ არ არსებობს. ის, რასაც მანამდე ობიექტური მნიშვნელობის ჰეშმარიტ ცოდნას უწოდებდნენ, სხვა არაფერია თუ არა სუბიექტის ფსიქოლოგიური მდგომარეობა. ინდივიდის ფსიქოლოგიური ჩვევის საფუძველზე განმტკიცებული შედარებით მყარი ასოციაციური კავშირები. სუბიექტში არაფერია ობიექტური მნიშვნელობის მქონე. ამრიგად, ფიქრობს ჰიუმი, შემეცნების საფუძველი ლოგი-

---

[32] С п и н о з а, Соч., т. 2. Этика., თ. 1, დამტკიცება.

კაში კი არ ძევს. არამედ ფსიქოლოგიაში. არსებობს შემეცნების ფსიქოლოგია და არა შემეცნების ლოგიკა: ფაქტიურად შემეცნების თეორია არის შემეცნების ფსიქოლოგია. მართალია, ჩვენს ცნობიერებაში მოიპოვებიან გარკვეული აპრიორული ცნებები და პრინციპები მათემატიკისა და ლოგიკის დებულებების სახით, რომელთა აპოდიქტიკურობა. ე. ი. საყოველთაობა და აუცილებლობა მათივე ანალიზურობით არის უზრუნველყოფილი. მაგრამ ისინი არც წარმოადგენენ მეცნიერულ ცოდნას საკუთრივი აზრით, ვინაიდან საგნობრივ სამყაროს არ ეხებიან. ჰიუმის აზრით, მეცნიერული ცოდნა მაშინ გამართლდებოდა, აპრიორული შემეცნება რომ იყოს შესაძლებელი, მაგრამ ასეთი რამ შეუძლებელი აღმოჩნდა. ბუნებრივია, რომ ემპირიზმის ნიადაგზე მდგომმა ჰიუმმა ვერ დაასაბუთა აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობა. ჰიუმი მისი წინამორბედი გნოსეოლოგიის თვალთმაქცობადაც კი მიიჩნევს იმ გარემოებას, რომ ის, იმას, რაც ერთობ სუბიექტური და მხოლოდ სუბიექტის ფსიქოლოგიური მდგომარეობის გამომხატველი იყო, ჰეშმარიტ ცოდნად სახავდა. ჩვენ კი გამბედაობა უნდა გვეყოს და ვაღიაროთ ის მწარე ჰეშმარიტება, რომ მეცნიერების დებულებები მხოლოდ ფიქციებს წარმოადგენენ. რასაკვირველია, ჰიუმს არასოდეს არ უარუყვია მეცნიერების პრაქტიკულ-უტილიტარული მნიშვნელობა ადამიანის ცხოვრებაში, მაგრამ მისი თეორიული ღირებულება ნულის ტოლია.

ამგვარად. უაღრესად კრიტიკულად მოაზროვნე ჰიუმს, ერთი დებულება მაინც ჰქონდა დოგმატურად მიღებული: ჰეშმარიტება აუცილებლად ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილის ასახვა უნდა იყოს. მას არასოდეს არ შეუტანია ეჭვი ამ პრინციპის სისწორეში, მაგრამ ასახვის პრინციპიდან გამოსულმა ჰიუმმა ასახვის შესაძლებლობა უარყო და სრულ სკეპტიციზმამდე მივიდა.

ასეთი მდგომარეობა დახვდა კანტს შემეცნების თეორიაში. ის ვერ მიიღებდა პროტესტანტული ჰარმონიის თვალსაზრისს, რადგან ეს უკანასკნელი გარკვეულ დოგმატიზმს ემყარებოდა და. მაშასადამე. შემეცნების პრობლემის გაუქმებას მოასწავებდა და არა მის გადაწყვეტას. კანტი ვერ მიიღებდა ვერც ჰიუმის სკეპტიციზმს (თუმცა კი ამ უკანასკნელმა გამოაფხიზლა ის, კანტისაეე განცხადებით, დოგმატური თვლემისაგან). ვინაიდან გარდა იმისა, რომ ფაქტიურად არსებობდა მეცნიერული ცოდნა ევკლიდეს გეომეტრიის და ნიუტონის ფიზიკის სახით,

პეშმარიტების ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ჭეშმარიტების უარყოფა თვითონ გულისხმობს ჭეშმარიტების არსებობის აღიარებას.

საკითხი სრულიად ახლებურად უნდა ყოფილიყო დაყენებული. ჰეგელი ამბობდა: „პასუხი იმ კითხვებზე, რომლებსაც ფილოსოფია უპასუხოდ ტოვებს მდგომარეობს იმაში, რომ ეს კითხვები სხვანაირად იქნეს დაყენებული“[33]. მართლაც, კანტმა იმისათვის, რომ შემეცნება გაემართლებინა, შემეცნების ძირითადი პრობლემა სრულიად ახლებურად დააყენა, რომელიც ფილოსოფიაში მის მიერ მოხდენილი ცნობილ კოპერნიკალურ გადატრიალებას უკავშირდება და რომელიც მისი კრიტიციზმის ყველაზე არსებით მომენტს შეადგენს.

კანტი სავსებით ეთანხმება ჰიუმს იმაში, რომ შემეცნება არ შეიძლება იყოს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის ასახვა. თუ შემმეცნებელ ცნობიერებას მისთვის ტრანსცენდენტური საგნის წვდომის პრეტენზია ექნება. მაშინ მან უარი უნდა თქვას შემეცნებაზე და მეცნიერების გაუქმებაზე დათანხმდეს. შემეცნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში გაამართლებს თავის თავს, თუ აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობას დაასაბუთებს. ემპირიზმია პრინციპებიდან გამოსულმა ჰიუმმა, ვერ აღმოაჩინა რა ვერაფერი ობიექტური სუბიექტში, ასეთი რამ შეუძლებლად მიიჩნია და მეცნიერული ცოდნის უარყოფამდე მივიდა. კანტს უფრო მეტი ეგულება სუბიექტში, ვიდრე ჰიუმს. ამრიგად, შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა კანტის წინაშე ასე გამოიკვეთა: როგორ არის შესაძლებელი აპრიორული შემეცნება? ამ პრობლემის გადასაწყვეტად კანტს, უწინარეს ყოვლისა, თვითონ შემეცნების ცნების სრული რევიზია უნდა მოეხდინა, მისი სრულიად ახლებური გაგება უნდა ჩამოეყალიბებინა. ჯერ კიდევ პლატონმა აჩვენა (ხოლო კანტი ამას უეჭველად იღებს), რომ ცოდნა ყოველთვის რაიმეს შესახებ ცოდნაა. ის საგნობრივი ხასიათისაა, ე. ი. საგნით განისაზღვრება. თუ ეს ასეა (და ეს ნამდვილად ასეა), მაშინ როგორ არის შესაძლებელი, რომ ის, რაც სუბიექტშია და სუბიექტურია ეხებოდეს საგანს და მისი გამოთქმის პრეტენზია გააჩნდეს? სხვანაირად რომ ვთქვათ, რანაირად არის შესაძლებელი, რომ იმას რაც ცდამდელია და ცდისგან დამოუკიდებელი, ე. ი. აპრიორულია, საგნის წვდომისა და მასთან შესაბამისობის პრეტენზია ჰქონდეს? ერთი სიტყვით, როგორაა

---

[33] იხ. Гегель, Работы разных лет. т. 2, М., 1971. с. 537.

შესაძლებელი აპრიორული შემეცნება? ამ შემთხვევაში კანტს აღნიშნულ კითხვაზე პრესტაბელური ჰარმონიის თეორიის მიერ გაცემული პასუხი არ აკმაყოფილებს. შემეცნება შესაძლებელი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შემეცნების საგანი შემეცნებისათვის რაღაცნაირად იმანენტური აღმოჩნდება. კანტის აზრით, აღნიშნული ვითარება კი მხოლოდ იმ პირობით იქნება შესაძლებელი, თუ აღმოჩნდა, რომ ცოდნა კი არ შეესაბამება საგანს, პირიქით, საგანი შეესაბამება ცოდნას: თვითონ საგანი ჰვრეტის მასალაზე დამყარებით აიგება აპრიორული ცნებებისა და პრინციპების მიხედვით. ამით კანტი პრინციპულად დაუპირისპირდა ასახვის თეორიას[34]. მოკლედ, აპრიორული შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ თვითონ ეს აპრიორული შემეცნება აღმოჩნდება საგნის არსებობის პირობა, ე. ი. შემეცნება ნიშნავს შემეცნების საგნის აგებას შემეცნების პროცესშივე. ამ გნოსეოლოგიურ პრინციპში გამოიხატება კანტის მიერ კოპერნიკალური გადატრიალების არსი.

მაგრამ ამის შემდეგ კანტის თეორიული ფილოსოფიის წინაშე დგება მორიგი კითხვა: როგორ არის საქმის ამგვარი ვითარება შესაძლებელი?

კანტის აზრით, ეს შესაძლებელია იმიტომ, რომ ჩვენი ცოდნა შემეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტებს არ ეხება: ის თავისთავადი ნივთების სფეროა და მასთან ადამიანურ შემეცნებას რაიმე მიმართება არ შეიძლება გააჩნდეს. ეს თავისთავადი სინამდვილე შეუძლებელ ცნობიერებას გრძნობადი ჰვრეტის მეშვეობით მხოლოდ თავის თავთან მიმართებაში ეძლევა, როგორც მოცულობა, ფენომენი, ანუ შესაძლებელი ცდის საგანი. შემეცნების კონსტრუქციაში მხოლოდ ეს უკანასკნელი შემოდის, რაც შეეხება ნივთს თავისთავად, ის შემეცნებისათვის მხოლოდ მიღმური და ტრანსცენდენტურია.

ნოუმენებად და ფენომენებად ერთიანი სამყაროს ამ დაყოფის გარეშე, რომელიც შემმეცნებელ ცნობიერებას შეაქვს მასში, სრულიად

---

[34] ჰეიდეგერი მიიჩნევს, რომ ვერც კანტმა დააღწია თავი ასახვის თეალსაზრისს: პრინციპული ცნობიერება არა აქვს იმას, საგანი ასახავს ცნებას, თუ ცნება საგანს. ორივე შემთხვევაში სუბიექტსა და ობიექტს შორის იგივეობრივი დგინდება და ამდენად ასახვასთან გვაქვს საქმე (იხ. XX ს. ბურჟ. ფილოსოფია, თბ., 1971, გვ. 540—546). მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ასახვის მანამდელ გაგებაში კანტმა ნამდვილად მოახდინა რადიკალური გადატრიალება.

გაუგებარი იქნებოდა აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობა, იმის შესაძლებლობა, რომ რაიმე a priori ვიცოდეთ საგნის შესახებ. უფრო მეტიც, ამ დაყოფის გარეშე არც იარსებებდა რაიმე აპრიორული ცოდნა და, ამრიგად, ბუნების კანონების აპრიორული შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა, თუ საგნებს განვიხილავთ, როგორც ნივთებს თავისთავად. ადამიანს მხოლოდ გრძნობადი ჰვრეტის უნარი გააჩნია და არავითარ შემთხვევაში ინტელექტუალური ინტუიციისა. სწორედ გრძნობადმა ჰვრეტამ უნდა დაუდოს საზღვარი აბსოლუტურ შემეცნებაზე ადამიანური გონების უკანონო პრეტენზიას. „პროლეგომენებში" კანტი განმარტავს: თუკი ჩვენი ცნობიერება იქნებოდა ისეთი, რომ მას საგნები მოეცემოდა ისე, როგორც ისინი არიან თავისთავად, მაშინ არ იარსებებდა არავითარი აპრიორული ჰვრეტა: ეს უკანასკნელი ყოველთვის ემპირიული იქნებოდა[35]. ამიტომ არის, რომ კანტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ჰვრეტისა და განსჯის აპრიორული ფორმების ტრანსცენდენტალურ დედუქციას (ამ ფორმების მეტაფიზიკურ დედუქციასთან შედარებით), ვინაიდან სწორედ ამ უკანასკნელმა უნდა დაასაბუთოს ამ ფორმებია საგნობრივ-ობიექტური მნიშვნელობა[36]. როგორც „ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში", ისე „ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში" კანტი აჩვენებს ამ აპრიორული ფორმების ემპირიულ რეალობასა და ტრანსცენდენტალურ იდეალობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ მხოლოდ შესაძლებელი ცდის ფარგლებში აქვთ მნიშვნელობა, ხოლო ამ ფარგლებს გარეთ მათი მნიშვნელობა ნულის ტოლია, ე. ი. არავითარი გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა არ გააჩნიათ. აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემის გადასაწყვეტად კანტი ამიტომ ანიჭებს აპრიორულის ტრანსცენდენტალურობის დასაბუთებას უპირატეს მნიშვნელობას.

როგორც ზემოთ წარმოებული მსჯელობიდან ჩანს, კანტმა შემეცნების, როგორც შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი საგნის ასახვის, მანამდელი გაგების რადიკალური შეცვლისდა კვალად, პრინციპულად შეცვალა სუბიექტისა და ობიექტის ცნებათა შინაარსი და მათი გაგება სრულიად ახალ ნიადაგზე დააყენა. საზოგადოდ, გნოსეოლოგიის ისტორიაში არსებულ აზრთა სხვაობა, უპირველეს ყოვლისა, ამ ინსტანციათა შინაარსის გააზრების სხვადასხვაგვაროვნებას შეეხება და არა იმას,

---

[35] Кант, Соч., т. 4 (1), с. 97.

[36] Кант, Соч., т. 3, с. 78.

რომ შემეცნება აუცილებლობით გულისხმობს აღნიშნული ინსტანციების — სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობას. ამ მხრივ კანტმა რადიკალური გადატრიალება მოახდინა ამ ცნებების გაგებაში. ობიექტი, როგორც თავისთავადი ნივთების, ნოუმენების სამყარო არ შეიძლება შემეცნების საგანი იყოს, როგორც ამას მანამდელი შემეცნების თეორია სახავდა. ასე გაგებული ობიექტი შემეცნებისათვის სრულიად მიღმურია და მასთან შემეცნებას რაიმე მიმართება არა აქვს. მართალია, ობიექტის, როგორც ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის, წვდომა შემეცნების იდეალია, მაგრამ მხოლოდ იდეალი. ამ მხრივ მას შემეცნებისათვის მხოლოდ რეგულატორული მნიშვნელობა შეიძლება გააჩნდეს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში კონსტიტუციური. ამგვარად გაგებული ობიექტი არ შეიძლება შემეცნების საგანი იყოს; კანტმა მას ზურგი შეაქცია და შემეცნების გამართლებისა და გადარჩენის მთელი სიძნელე შემმეცნებელ სუბიექტს დააკისრა. შემეცნების ერთადერთი და ნამდვილი ობიექტი შეიძლება იყოს მხოლოდ შესაძლებელი ცდის საგანი, რომელიც ემპირიული სუბიექტის წიაღში მოქმედი ტრანსცენდენტალურმა სუბიექტმა უნდა ააგოს საკუთარი რესურსებითა და საშუალებებით გრძნობადი ჭვრეტის მასალაზე დამყარებით. კანტის აზრით, აპრიორულ შემეცნებაში ობიექტს შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ ის, რასაც მოაზროვნე სუბიექტი თავისი თავიდან იღებს[37].

ვინაიდან ცოდნის ძირითად ფორმას მსჯელობა წარმოადგენს, ამიტომ კანტის თეორიული ფილოსოფიის ძირითადი კითხვა — როგორ არის შესაძლებელი აპრიორული შემეცნება? — შემდეგ სახეს იღებს: როგორ არის შესაძლებელი სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა? ხოლო, ვინაიდან ყველა მეცნიერების საფუძველს სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა შეადგენს, ამიტომ ეს უკანასკნელი კითხვა სამ ძირითად კითხვად იყოფა: 1. როგორ არის შესაძლებელი მათემატიკა? 2. როგორ არის შესაძლებელი მათემატიკური ბუნებისმეტყველება? 3. არის თუ არა საერთოდ შესაძლებელი მეტაფიზიკა როგორც მეცნიერება?[38]

---

[37] К а н т. Соч., т. 3. с. 91.

[38] როგორც ვხედავთ, კანტი მეტაფიზიკის მიმართ კითხვას სპეციფიკურად სვამს. ის იმთავითვე პრობლემატურს ხდის მეცნიერულობაზე პრეტენზიის მქონე მეტაფიზიკის ცნებას. კითხვა ისმის არა იმის შესახებ, როგორ არის მეტაფიზიკა შესაძლებელი, არამედ იმის შესახებ — არის თუ არა მეტაფიზიკა საერთოდ შესაძლებელი.

კანტს მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების მეცნიერულობაში ეჭვი არ ეპარება. ისინი დიდი ხანია დაადგნენ მეცნიერულობის ფართო შარაგზას. ეს ამ მეცნიერებათა მიერ მოპოვებული შედეგებიდან ჩანს[39]. რაც შეეხება მეტაფიზიკას, მას არ ხვდა წილად ასეთი ხვედრი: დღემდე არ უარსებია არცერთ საყოველთაოდ მიღებულ მეტაფიზიკურ სისტემას.

მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების მიმართ შემეცნების თეორიის ამოცანას ამ შემთხვევაში ის წარმოადგენს, რომ მათ ფაქტიურ არსებობას სანქცია მისცეს, არსებობის იურიდიული უფლება მოუპოვოს, ე. ი. ამ მეცნიერებათა შესაძლებლობის ტრანსცენდენტალური პირობები დაადგინოს შემმეცნებელ ცნობიერებაში და, ამრიგად, მათი სხვაგვარად შეუძლებლობა აჩვენოს. სხვაგვარად შეუძლებლობის დასაბუთება კი კანტისათვის უმაღლესი ძალისა და მნიშვნელობის არგუმენტია. იმის შემდეგ, რაც კანტმა საგნის შემეცნება შემეცნებაში შემეცნების საგნის აგებად დასახა, აღნიშნულ კითხვებზე პასუხი სწორედ იმას შეეხება, თუ როგორ უნდა აიგოს შემეცნების, ცოდნის საგანი. თეორიული ფილოსოფიის ძირითადი გნოსეოლოგიური საკითხი შემეცნების საგნის პრობლემის სახეს იღებს.

კანტის აზრით ადამიანურ ცნობიერებას შემეცნების ორი უნარი გააჩნია: გრძნობადი ჭვრეტა და განსჯა (კანტი ვარაუდობს, რომ მათ საერთო ძირი უნდა გააჩნდეთ). არც ერთი მათგანი ცალ-ცალკე, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად შემეცნებას არ წარმოადგენს. ამ აზრით, ისინი არანაირად არ წარმოადგენენ შემეცნების ავტონომიურ საფეხურებს. ცოდნა მათი თანამშრომლობის შედეგია. კანტმა ასე გადაწყვიტა ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ტრადიციული დავა. გრძნობადი ჭვრეტა თავისი აპრიორული ფორმებით — დრო და სივრცით საგნის მოცემის უნარსა და პირობას წარმოადგენს. შემეცნების საგნის ასაგებად კი — ამ ორი პირობის — მოცემისა და მოაზრების პირობის სახეზე ყოფნაა აუცილებელი. რადგან აზრი ჭვრეტის შინაარსის გარეშე ცარიელია, ჭვრეტა კი განსჯის ცნებების გარეშე ბრმაა.

მაშასადამე, როგორც აღინიშნა, საგნის მოცემის პირობა არ არის საკმარისი საგნის შემეცნებისათვის ანუ, რაც იგივეა კანტისათვის, შემეცნების საგნის აგებისათვის. ამისათვის საჭიროა აგრეთვე საგნის მოაზრების პირობაც. მაგრამ იმაზე ძალით არც მოაზრებაა საკმარისი

[39] იხ. „წმინდა გონების კრიტიკის" მეორე გამოცემის წინასიტყვაობა.

საგნის შემეცნებისათვის. რადგან საგნის მოაზრება არ ნიშნავს საგნის აგებას. ეს იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, ფიქრობს კანტი, ცნებაში არსებობა არ შედის და მეორე, ადამიანურ გონებას ინტელექტუალური ჰვრეტის უნარი არ გააჩნია: მისი ჰვრეტა ყოველთვის გრძნობადია. აზროვნების იმპირიული რეალობა მისი შესატყვისი ობიექტის გრძნობად ჰვრეტაში არსებობამ უნდა დაადასტუროს, რომლის დასაბუთებასაც „წმინდა გონების კრიტიკის" პირველი ნაწილი „ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა" წარმოადგენს.

გრძნობადი ჰვრეტა, როგორც საგნის მოცემის პირობა, მხოლოდ მოვლენათა დაუკავშირებელ მრავალსახეობას გვაძლევს, რომელიც ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს შემეცნებას. განსჯას ევალება, რომ გრძნობადი შთაბეჭდილებების ეს უხეში მასალა გადაამუშაოს და გარდაქმნას საგანთა შემეცნებად, ე. ი. მეცნიერულ ცდად. ჰვრეტის მრავალგვაროვნების ამ დაკავშირებას განსჯის აპრიორული ფორმები—კატეგორიული სინთეზები ახორციელებენ. ადამიანურ განსჯას სინთეზის 12 კანონი, ანუ სინთეზის თორმეტნაირი ფუნქცია გააჩნია, რომელთაგან არც ერთი არ დაიყვანება მეორეზე.

ამის შემდეგ კანტის წინაშე დგება ცოდნის საგნობრიობისა და ობიექტურობის პრობლემა. განსჯის წმინდა ცნებათა ტრანსცენდენტალური დედუქცია ამ სიძნელის გადაჭრას ისახავს მიზნად.

კანტი სვამს კითხვას: როგორ ხდება, რომ აზროვნების სუბიექტურ პირობებს ობიექტური მნიშვნელობა გააჩნიათ?[39ა]

სწორედ ამ პუნქტში უნდა აღმოაჩინოს კანტმა სუბიექტურში ობიექტური და შემეცნების შესაძლებლობა გადაარჩინოს.

სინთეზი, ანუ კავშირის წესი არ შეიძლება ობიექტიდან მოდიოდეს. „ჩვენ არაფერი არ შეიძლება დაკავშირებულად ვიგულვოთ ობიექტში, რაც წინასწარ ჩვენ თვითონ არ დაგვიკავშირებია" [40]. კანტი განაგრძობს: „ყველა წარმოდგენათა შორის კავშირი არის ერთადერთი წარმოდგენა, რომელსაც ობიექტი კი არ იძლევა, არამედ თვითონ სუბიექტის შექმნილია, როგორც მისი თვითმოქმედების აქტი" [41].

აღნიშნული სინთეზი თავდაპირველად ერთიანია და ყოველგვარი ანალიზი მას წინასწარ მოცემულად გულისხმობს, ვინაიდან განსჯა

[39ა] Кант, Соч., т. 3, с. 91.

[40] იქვე, გვ. 185.

[41] Кант, Соч., т. 3, с. 190.

ვერაფერს ვერ გააანალიზებს, რაც წინასწარ არ დაუკავშირებია. ეს კავშირი არის წარმოდგენა მრავალგვარობის სინთეზურ ერთიანობაზე და მას არაფერი აქვს საერთო ერთიანობის კატეგორიული სინთეზის ფუნქციასთან, ვინაიდან ეს უკანასკნელი a priori გულისხმობს პირველს და მას ემყარება. ერთი სიტყვით, შესაძლებელი უნდა იყოს, რომ ყველა ჩემს წარმოდგენას თან ახლდეს „მე ვაზროვნებ" წარმოდგენა. იგივური მე-ს წარმოდგენა. განსჯის თორმეტგვარი სინთეზის ფუნქცია სწორედ მის საფუძველზე არის შესაძლებელი: მე-ს თავის თავთან ამ იგივეობის, როგორც ყველა შესაძლო სინთეზის ერთიანი ქვემდებარეს, გარეშე შემმეცნებელი ცნობიერება დაიშლებოდა. ჯერ კიდევ პლატონმა მიუთითა შემმეცნებელი ცნობიერების ამ ერთიანობის შესახებ. დიალოგ „თეეტეტში" პლატონი სოკრატეს პირით განმარტავს, რომ საშინელება იქნებოდა ჩვენში რომ შეგრძნებები ისევე უწესრიგოდ იყოს ჩაყრილი, როგორც ტროას ხის ცხენში ჯარისკაცები, და რომ ისინი არ დაიყვანებოდნენ რომელიღაც ერთ იდეაზე [42].

ჩვენი შეგრძნებები და წარმოდგენები თავიანთ თავს კი არ ემყარებიან, არამედ რაღაც სხვა ზოგადი და გამაერთიანებელი საფუძველი გააჩნიათ შემმეცნებელი სულის სახით, რომელთანაც მიმართებაში ისინი მხოლოდ შეცნების იარაღებად განიხილებიან.

ამრიგად, კანტის გნოსეოლოგიის ამ პუნქტში საკითხი ისმის შემმეცნებელი სუბიექტის იგივეობის შესახებ. როგორი იყო ამ მხრივ მდგომარეობა ახალი დროის ევროპულ ფილოსოფიაში კანტის წინ?

პირველად დეკარტემ გამოყო მკვეთრად შემმეცნებელი სუბიექტის ცნება. ჩემი გონების ყოველი მოქმედება და აქტი აუცილებლად გულისხმობს ჩემ, როგორც მოაზროვნე არსების, უეჭველი არსებობის ფაქტს. მოაზროვნე მე ვერ მოიცილებს თავიდან საკუთარი არსებობის აღიარებას განსხვავებით მატერიალური სუბსტანციისაგან, რომლის უარყოფა ყოველთვის შეუძლია მოეჭვე ცნობიერებას. cogito-ს ცნობილ პრინციპში სწორედ საქმის ეს ვითარებაა ფიქსირებული.

„აქედან მე ვასკვნი, — წერს დეკარტე, — რომ მე არის სუბსტანცია, რომლის მთელი არსება და ბუნება მდგომარეობს აზროვნებაში და რომელიც თავისი არსებობისათვის არ საჭიროებს არავითარ ადგილს და ის არ არის დამოკიდებული არავითარ მატერიალურ საგანზე" [43].

---

[42] Платон, Соч., т. 2, с. 281.

[43] Декарт, Избр. произв., М., 1950, с. 283.

დეკარტე მკაცრად იცავს შემმეცნებელი სუბიექტის თვითმყოფობასა და იგივეობას.

აღნიშნული პრობლემა ჰიუმის ნააზრევში პიროვნების იგივეობის, ჩვენი შემმეცნებელი მე-ს ერთიანობის სახეს ღებულობს. ემპირიზმის პრადგზე მდგომი ჰიუმი უარყოფს ყოველგვარ სუბსტანციას — როგორც მატერიალურს, ისე სულიერს, რადგან ჩვენს შთაბეჭდილებებში მსგავსი რამ არ მოიპოვება. ამ მხრივ ის ბერკლიზე ლოგიკურია. თუ ეს უკანასკნელი უარყოფდა მატერიალური სუბსტანციის არსებობას და აღიარებდა სულიერი სუბსტანციის, როგორც შეგრძნებათა მატარებელი ერთიანი ქვემდებარის, არსებობის აუცილებლობას, ჰიუმი ამგვარი სულიერი სუბსტანციის არსებობასაც უარყოფს, რადგან ასეთი რამ შთაბეჭდილებებში არ გვეძლევა.

უნდა ითქვას, რომ ჰიუმი გრძნობს და აღიარებს ამ პრობლემის მთელ სირთულეს და მის მნიშვნელობას ფილოსოფიისათვის. ის წერს: „უეჭველად, ფილოსოფიაში არ არსებობს უფრო ბნელი საკითხი, ვიდრე საკითხი იმ გამაერთიანებელი პრინციპის იგივეობისა და ბუნების შესახებ, რომელიც პიროვნებას შეადგენს“ [44]. თუ ბერკლი ამტკიცებდა, რომ esse est percipi, ჰიუმი მიიჩნევს, რომ percipi non est esse in subiecto. არ უნდა დავუშვათ შთაბეჭდილებათა მატარებელი სულიერი სუბსტანციის არსებობა.

სუბიექტი, ჰიუმის აზრით, სხვა არაფერია თუ არა განსხვავებულ აღქმათა კავშირი ანუ კონა, ის გონების მიერ შთაბეჭდილებათა გასაერთიანებლად შეთხზული ხელსაყრელი ფიქციაა. ამრიგად, ჰიუმი უარყოფს შემმეცნებელი მე-ს იგივეობას. მას არავითარი სუბსტანციალობა [45] არ გააჩნია. მაგრამ ვინ არის ან რა არის ის, რაც კონავს და აკავშირებს შთაბეჭდილებებსა და იდეებს? ამგვარი გამაერთიანებელი ქვემდებარის დაშვების გარეშე წინააღმდეგობაში აღმოვჩნდებით. ვინც საზოგადოდ უარყოფს სუბიექტის იგივეობას, აღქმათა და შთაბეჭდილებათა მდინარებაში რაიმე იგივეობრივს, ის კრატილისებურ დუმილს უნდა მიეცეს და მხოლოდ მითითებით დაკმაყოფილდეს; მას არა აქვს რაიმე მსჯელობის გამოთქმის უფლება.

---

[44] Юм. Соч., т. I, М., 1965, с. 299.

[45] აღნიშნული ცნება აქ ნახმარია არასაკუთრივი აზრით, როგორც შედარებით თვითმყოფობის, თავის თავთან იგივეობისა და სიმყარის აღმნიშვნელი.

სუბიექტის ცნების უარყოფა ჰიუმის შემეცნებისთეორიულ ნააზრევს ერთ დიდ ლოგიკურ აბსურდად აქცევს.

საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ყოველგვარი ობიექტურ-სუბსტანციურის უარმყოფელი და უკიდურესი სუბიექტივიზმის პოზიციაზე მდგომი აუცილებლობით მიდის თვით სუბიექტის უარყოფამდე. უკიდურეს სუბიექტივიზმს ყველაზე მეტად ეკარგება თვითონ სუბიექტის ცხება. სუბიექტური იდეალიზმი ლოგიკური არათანმიმდევრობის ნიღბებით არსებული თვალსაზრისია. ამიტომ გადადის ის აუცილებლობით ობიექტურ იდეალიზმში. მ ე-ს დაშვება აუცილებლობით მოითხოვს ტრანსცენდენტურზე მითითებას.

ამრიგად, საგულისხმოა, რომ მხოლოდ სუბიექტის მაღიარებელი ბერკლი ბოლოს ობიექტურის აღიარებამდე მივიდა ლოგიკურად, ხოლო ყოველგვარი ობიექტურობის უარმყოფელმა ჰიუმმა სუბიექტიც უარყო.

ჰიუმისაგან განსხვავებით, კანტი შემეცნების გამართლებისათვის აუცილებლად მიიჩნევს მ ე-ს იგივეობის პიპოთეტურ დაშვებას. ყველა ჩვენს წარმოდგენაში იგივეობრივი მ ე-ს წარმოდგენის დებულება არის ყოველგვარი ადამიანური შემეცნების უმაღლესი პრინციპი. აქედან გამომდინარე, კითხვაზე: ახროვნების სუბიექტურ პირობებს რანაირად გააჩნიათ ობიექტური მნიშვნელობა? — კანტი პასუხობს: ემპირიული ცნობიერების სიღრმეში მოქმედებს საყოველთაო და აუცილებელი მხიშვნელობის მქონე კანონზომიერება, რომელსაც კანტი „ცნობიერებას საერთოდ“, ანუ ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებას უწოდებს. ეს უკანასკნელი უზრუნველყოფს ცოდნის ობიექტურობას (მის საყოველთაო და აუცილებელ ხასიათს). შემეცნება კი არის ემპირიული სუბიექტის ამაღლება ტრანსცენდენტალური სუბიექტის თვალსაზრისამდე.

ამის შემდეგ კანტს შესაძლებლად მიაჩნია მისი გნოსეოლოგიის ძირითადი ამოცანის გადაწყვეტა. მათემატიკა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველება შესაძლებელია, როგორც მეცნიერება, ვინაიდან დადგინდა მათი ტრანსცენდენტალური პირობები შემმეცნებელ ცნობიერებაში. ამ სფეროში შემეცნების სავანი შემეცნებაში აიგო [46], ცდის შე-

---

[46] სხვა ამბავია, თუ კანტმა რამდენად შეძლო ამის განხორციელება, ვინაიდან პროფ. გ. თევზაძის სამართლიანი შენიშვნით, „შემეცნების საგნის შემეცნებაში აგება აბსოლუტურ იდეალიზმს მოითხოვს“ (იხ. გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანე-

საძლებლობის პირობა ამავე დროს ცდის საგნის შესაძლებლობის პირობა აღმოჩნდა, რის საფუძველზეც მოპოვებულ იქნა სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობის ძირითადი კანონი. რაც შეეხება მეტაფიზიკას, ის არ არის მეცნიერება, ვინაიდან ამ სფეროში შემეცნების საგანი ვერ იქნება შემეცნებაში, ე. ი. სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა შეუძლებელია. მართალია, მეტაფიზიკის შემოქმედ გონებას გააჩნია გარკვეული ცნებები და პრინციპები, მაგრამ მათ შესატყვისი ჰვრეტის მასალა არა აქვთ და ამის გამო იდეებად იქცევიან.

მართალია, გონების იდეებს არავითარი საგნის ამგები, კონსტიტუციური ფუნქცია არ გააჩნია შემეცნებაში, მაგრამ მათი რეგულატური მნიშვნელობა შემეცნებისათვის მეტად დიდია: ისინი ამთლიანებენ ჩვენს ცოდნას, მეცნიერულ ცდას, მარადიული ძიებისაკენ უბიძგებენ ადამიანის გონებას და, ამრიგად, უსასრულო პროგრესის გზაზე აყენებენ შემეცნებას.

ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციაზე მოძღვრება ყველაზე რთული და წინააღმდეგობრივი ჰუნქტია კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში. სწორედ ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია უდევს საფუძვლად განსჯის ყველა სახის სინთეზურ მოქმედებას. შემეცნების გამართლებისათვის ის აუცილებელ ჰიპოთეტურ დაშვებას წარმოადგენს. თვითცნობიერების ეს ერთიანობა ადამიანური შემეცნების უმაღლესი ძირითადი პრინციპია. „ამრიგად, — წერს კანტი, — აპერცეფციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობის შესახებ ძირითადი დებულება არის პირველი წმინდა განსჯითი შემეცნება, განსჯის მთელი შემდგომი გამოყენება მას ემყარება“ [47]. განსჯის უნარი სხვა არაფერია, თუ არა თვითონ ეს ერთიანობა.

აპერცეფციის ეს თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობა იმგვარი ბუნებისაა, რომ მას არ შეიძლება თან ახლდეს რომელიმე ჩემი წარმოდგენა. ვინაიდან ის ყველა ჩემი წარმოდგენის განმსაზღვრელია, როგორც ამ წარმოდგენებში მონაწილე იგივური მომენტი — „მე ვარ“, რომლის გარეშე მე ვერ ვეუწოდებდი მათ ჩემს წარმოდგენებს. კანტი სწორედ ამიტომ უწოდებს მას თავდაპირველ სინთეზურ ერთიანობას.

„მე ვაზროვნებ“ წარმოდგენა უშუალოდ შეიცავს მე-ს არსებო-

ლობის შემეცნების თეორია, თბ., 1963, გვ. 8). კანტს კი ეჭვი არ ეპარება, რომ მან ამ ნაბიჯის განხორციელება უთუოდ შეძლო.

[47] Kant, Соч., т. 3, с. 195.

ბას [48]. ეს შემეცნების ისეთივე აუცილებელი და სანდო საწყისია, როგორც დეკარტის cogito. მართალია, კანტი cogito-ს პრინციპა ცნობიერების უბრალო ემპირიულ ფაქტად მიიჩნევდა და უარყოფდა შემეცნებისათვის მის რაიმე მნიშვნელობას, მაგრამ აღნიშნულ პუნქტში cogito-ს უარმყოფელი კანტი საბოლოოდ cogito-ს აღიარებამდე მივიდა. წინააღმდეგ კანტის თავდაპირველი განზრახვისა, რომლის მისედვითაც აზროვნებას არსებობის მოსაპოვებლად მისთვის გარემდებარე ინსტანციაზე უნდა მიემართა, შემმეცნებელი ცნობიერების ღრმა საფუძველში აღმოჩნდა ერთი პუნქტი მაინც ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის სახით, რომელშიც აზრისა და არსის განუყოფელი ერთიანობა დასტურდებოდა. ეს უკვე გზას უხსნიდა შემეცნებაში გრძნობადი ჰვრეტისა და ნივთი თავისთავადის როლის მოხსნის შესაძლებლობას. ამიტომაც იქცა კანტის ფილოსოფიის აღნიშნული პუნქტი — ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია აბსოლუტური იდეალიზმის სპეკულატური მეთოდის გამოსავალ პრინციპად. რაც იმას ნიშნავდა, რომ აზროვნებას თვითონ, ყოველგვარ გარე ინსტანციაზე აპელირების გარეშე, საკუთარ იმანენტურ ძალებზე დამყარებით უნდა დაესაბუთებინა და გაემართლებინა თავისი შინაარსის ნამდვილობა და ერთადერთობა.

ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ცნება მეორე, პირველზე არანაკლებ მომენტსაც შეიცავდა. აპერცეფციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობის დებულება, რომელიც, კანტის აზრით, ადამიანური შემეცნების უმაღლესი პრინციპია, ანალიზური ფორმით გამოთქმულ სინთეზურ შინაარსს წარმოადგენს. ის ერთსა და იმავე დროს სინთეზურიც არის და ანალიზურიც. მაგრამ იმგვარად, რომ სინთეზი წინ უსწრებს და განსაზღვრავს ანალიზს (სინთეზისა და ანალიზის ეს დამოკიდებულება არ არის იგივე, რაც სინთეზურ და ანალიზურ მსჯელობათა დამოკიდებულება). განსჯის ანალიზური მოღვაწეობისათვის სინთეზური ერთიანობა წინასწარნაგულისხმევი ვითარებაა. „აპერცეფციის ანალიზური ერთიანობა შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით,

---

[48] ალბათ კანტის ფილოსოფიის ეს მომენტი ჰქონდა მხედველობაში აკად. შ. ნუცუბიძეს, როცა ამ საუკუნის 20-იან წლებში წერდა: „პლატონის შემდეგ კაცობრიობის აზროვნება ისევ ავიდა კანტის ფილოსოფიაში იმ სიმაღლეზე, რომლიდანაც აზრისა და არსის ერთიანობა იხილა". იხ. ჟურნალი „კავკასიონი", 1924, გვ. 3—4.

ლე წინასწარ დაუშვებთ აპერცეფციის სინთეზურ ერთიანობას“ [49]. აპერცეფციის ეს სინთეზური ერთიანობა და მისი მოქმედება არაცნობიერი პროცესია: შემეცნება სინთეზურია, შემეცნების თეორია კი ანალიზურ მოღვაწეობას წარმოადგენს. ამ გარემოებამ განსაზღვრა კანტის ვნოსეოლოგიის ძირითადი ამოცანა — მეცნიერული ცოდნის შესაძლებლობის საკითხის დასმის სპეციფიკურობა. გამოდის, რომ შემეცნების შესაძლებლობა და ბედი შემეცნების თეორიამდეა გადაწყვეტილი. შემეცნებისთეორიულ რეფლექსიას მხოლოდ იმისი ანალიზი შეუძლია, რაც აპერცეფციის არაცნობიერ სინთეზურ ერთიანობას წინასწარ გაუკეთებია. ეს უკანასკნელი არ ემორჩილება ფილოსოფიურ რეფლექსიას, „რაციოს“ ანალიზურ მოქმედებას, რადგან ის ამ უკანასკნელზე მაღლა დგას. მისი პირდაპირი მმართველია. „სინთეზი საერთოდ, — წერს კანტი, — არის წარმოსახვის უნარის განსაკუთრებული მოქმედება, სულის ბრმა, თუმცა კი აუცილებელი ფუნქცია: ამ ფუნქციის გარეშე ჩვენ არ შეგვეძლებოდა არავითარი ცოდნა, თუმცაღა ამას იშვიათად ვაცნობიერებთ“ [50]. თვითონ განსჯის მოღვაწეობა მხოლოდ იმას შეეხება, რომ აპრიორულად დააკავშიროს და მოცემულ წარმოდგენათა მრავალგვარი შინაარსი აპერცეფციის ერთიანობაში მოაქციოს. ხოლო ეს ერთიანობა მის მოღვაწეობას არასოდეს არ დაექვემდებარება, ვინაიდან განსჯის მოქმედება თვითონ ემყარება ამ ერთიანობას და მის საფუძველზე წარიმართება.

მ ე-ს შემეცნების საკითხი ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემაა. აკად. ა. ბოჭორიშვილი წერს: „გნოსეოლოგიის განვითარების კლასიკურ პერიოდში შემეცნების ძირითად პრობლემად, გნოსეოლოგიის ცენტრალურ საკითხად იდგა ობიექტური, ტრანსცენდენტური სინამდვილის წვდომა... ვინაიდან პრობლემად ტრანსცენდენტურის იმანენტურში შემოტანა ითვლებოდა, იმანენტურის წვდომის პრობლემა არ უნდა წარმოშობილიყო. ...იმის შემეცნების პრობლემა, რაც თავისთავად არის იმანენტური, რაც თავის არსებობის ფორმით ცნობიერია და ცნობიერებაშია, საგანგებოდ აღარ დგებოდა. ...ცნება „ნივთისა თავისთავად“ იმანენტური სამყაროს მიმართ არ წარმოქმნილა“ [51].

---

[49] Кант, Соч., т. 3, с. 192.

[50] იქვე, გვ. 173.

[51] იხ. ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში, თბ., 1965, გვ. 22—23.

აქ მოტანილი მსჯელობა ძირითადად გნოსეოლოგიის განვითარების კანტამდელ პერიოდს შეეხება, როცა შემეცნების პრობლემა გათანაბრებული იყო მოცემულობის პრობლემასთან. სინამდვილეში კი საგნის მოცემულობა არ უღრის მის შემეცნებას. ჩვენი მე ჩვენთვის უშუალოდაა მოცემული, მაგრამ შემეცნების თვალსაზრისით ის ისევე ტრანსცენდენტურია, როგორც ჩვენი ცხობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტურ-სუბსტანციური უნივერსუმი. საკუთარი „მე"-ს წვდომის პრობლემა თანამედროვე ჰუმანიტარული აზროვნების აქტუალურ პრობლემას წარმოადგენს.

კანტმა თავისთავადი ნივთის ცნება თვითონ სუბიექტსაც მიუყენა. არა მხოლოდ შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტური სინამდვილე, არამედ თვითონ მე ნივთი თავისთავადის სფეროში აღმოჩნდა. კანტმა მკაცრად გაასხვავა გრძნობად-ემპირიული მე, როგორც ფენომენი, პრაქტიკულ-ინტელიგიბელური მე-საგან, როგორც ნოუმენების სამყაროს კუთვნილებისაგან. მაგრამ საგულისხმო ის არის, რომ შემმეცნებელი მე თავის სიღრმეში პრაქტიკული აღმოჩნდა[32]. ამით კანტმა თვით შემეცნების თეორიაში აჩვენა მისგან გასვლის აუცილებლობა. შემეცნება, განხილული მისი საზრისის მიხედვით, თვითკმარ საფუძველს არ წარმოადგენს, მისი გამმართლებელი საფუძველი მის გარეთ ძევს. შესატყვისად, შემმეცნებელი სუბიექტი თავის თავს კი არ ემყარება, არამედ პრაქტიკულ სუბიექტს. ტრანსცენდენტური აპერცეფციის ცნების ანალიზმა აჩვენა, რომ თვით შემმეცნებელი სუბიექტი თავის სიღრმეში პრაქტიკულია. მე-ს ღრმა საფუძვლის ძიება რაღაც ტრანსცენდენტურზე მიუთითებს. კანტმა აჩვენა, რომ შემეცნებას მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით არ შეუძლია საკუთარი საზრისის და მნიშვნელობის გამართლება, მიუხედავად მისი ამგვარი მისწრაფებისა.

ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობის საფუძველი მის პრაქტიკულ მოქმედებაში ძევს. ამას გამოხატავს თეორიული გონების წინაშე პრაქტიკული გონების პრიმატის პრინციპი კანტის საერთო ნააზრევში. ეს აზრი, გარკვეული სახით გადამუშავებული, მეტად საყურადღებო და გასათვალისწინებელია მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით. იგივე აზრი მატერიალიზმის საფუძველზე მარქსის მიერ იქნება

---

[32] Виндельбанд, История новой философии, т. 2, СПб., с. 125.

გამოთქმული, რომელიც საფუძვლად დაედო მარქსისტულ გნოსეოლოგიას. და ეს ბუნებრივიცაა: კანტი პირველი წარმომადგენელია იმ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიისა, რომელიც დიალექტიკურ-ისტორიული მატერიალიზმის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი თეორიული წყარო გახდა.

გარდა ამისა, შემმეცნებელი სუბიექტის კანტისეულ გაგებაში დადებითი მომენტის შემცველია ის, რომ შემმეცნებელი ცნობიერება არ უდრის მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურას. ის ყოველთვის მეტია ცოდნაზე, შემეცნების რეზულტატზე. სწორედ ამაში გამოიხატება შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა. — მუდამ ისწრაფოდეს ცოდნის მოპოვებისათვის. შემეცნება უსასრულო პროცესია, ამიტომ შემმეცნებელ ცნობიერებას არა აქვს უფლება მუდამ არ სვამდეს გამოცანა-პრობლემას და ამასთანავე მუდამ არ ისწრაფოდეს მისი გამოცნობა-გადაჭრისაკენ. მეტიც, ის არსებობს როგორც მუდამ ამგვარი გამოცანა-საიდუმლოების წინაშე მდგომი ვითარება. ამ უკანასკნელის მოხსნა, რაც აბსოლუტური ცოდნის აქტუალური განხორციელების უსაფუძვლო პრეტენზიას წარმოადგენს, შემეცნების გაუქმება და, მაშასადამე, ამგვარი აქტივობის მატარებელი შემმეცნებელი ცნობიერების „თვითმკვლელობა“ იქნებოდა.

კანტმა თითქოს წინასწარ იგრძნო და გაითვალისწინა აბსოლუტური იდეალიზმის მოსალოდნელი შეცდომა შემმეცნებელი სუბიექტის მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან საბოლოოდ გაიგივებისა და ამიტომაც წაართვა მას აბსოლუტური ცოდნის აქტუალურ განხორციელებაზე პრეტენზია, დაუტოვა რა ის შემმეცნებელ სუბიექტს როგორც მისი წარუვალი მოთხოვნილება და მარადიული მისწრაფების იდეალი.

4. სუბიექტის პრობლემა ფიხტეს ეთიკურ იდეალიზმში

ფიხტეს ფილოსოფია მოქმედების ფილოსოფიაა. მან სუბიექტის თავისუფლება უნდა დაასაბუთოს. ამიტომ არის, რომ ფიხტე თავის ფილოსოფიას ცნების ანალიზს უწოდებს. მთელი სინამდვილე თავისუფლად მოქმედი და თავისი თავის თვითგანმსაზღვრელი მე-ს შემოქმედების პროდუქტი უნდა აღმოჩნდეს.

მართალია, აზროვნების მზერის მიპყრობა მე-სკენ და მისი დასახვა ფილოსოფიის გამოსავალ პრინციპად კანტის დამსახურებაა, მაგრამ

მან, ფიხტეს აზრით, მ ე-დან ვერ გამოიყვანა მთელი სინამდვილე, თავისთავადი ნივთის არსებობა დაუშვა და მის მიერ წამოყენებული კრიტიციზმის მკაცრ მოთხოვნას შეეწინააღმდეგა. ფიხტეს მიაჩნია, რომ თავისთავადი ნივთის ცნება კანტის ფილოსოფიის დოგმატური ელემენტია, რომელიც მის ნააზრევს წინააღმდეგობრივ ხასიათს აძლევს. კრიტიციზმის მოთხოვნის ბოლომდე გატარება აუცილებლობით მოითხოვს თავისთავადი ნივთის ცნების უარყოფას, რაც იმავდროულად კანტის მიერ გათიშული ორი სფეროს გაერთიანება და ფილოსოფიის ერთი პრინციპიდან გამოყვანა იქნება. ეს კი წინააღმდეგობებისაგან გაათავისუფლებს კრიტიცისტულ ფილოსოფიას და თანმიმდევრულ ხასიათს მისცემს მას. მით უმეტეს, რომ ამისი განხორციელების რეალური შესაძლებლობა, ფიხტეს ღრმა რწმენით, თვითონ კანტშივე ნააზრევშია მოცემული.

ამრიგად, ფიხტეს მიზანია მთელი სინამდვილე თავისი თავის თავისუფლად განმსაზღვრელი მ ე-ს მოქმედებიდან იქნეს გამოყვანილი. ეს ამასთანავე მ ე-ს აბსოლუტურობისა და თავისუფლების დასაბუთება იქნება, რაც ეთიკური იდეალიზმის საბოლოო ამოცანას წარმოადგენს. ჰეგელი ამბობდა: „ყოველი ადამიანი მ ე-ს ღამეში ჩამარხულ წარმოდგენათა მთელი სამყაროა“ [53]. ფიხტეს მიზანია სწორედ ამისი ჩვენება.

„ჩაღრმავდი საკუთარ თავში, — მოითხოვს ფიხტე, — მოარიდე მზერა შენი ყოველივეს, რაც შენ გარტყია გარს და მიმართე იგი შენს შიგნით — ასეთია ფილოსოფიის პირველი მოთხოვნა თავისი მოწაფისადმი. საქმე შეგეხება თვითონ შენ და არა იმას, რაც შენს გარეთაა“ [54]. ასე აქვს გამოთქმული ფიხტეს თვითშეცნების ცნობილი სოკრატული პრინციპი, რომელიც მისი მეცნიერებათამოძღვრების სახელმძღვანელო მეთოდოლოგიურ პრინციპს წარმოადგენს.

თავდაპირველად მე ქმედითია; ის არის წმინდა საქმე-ქმედება. ფიხტე უყოყმანოდ ღებს თავისი ფილოსოფიის გამოსავალ პრინციპად ცნობილ ფაუსტურ ფორმულას: პირველთაგან იყო საქმე და ამით იმთავითვე თავის მეცნიერებათამოძღვრებას საფუძვლად უდებს თეორიულის მიმართ პრაქტიკული გონების პრიმატის კანტისეულ მოთხოვნას. თავდაპირველად მ ე პრაქტიკულია, ხოლო შემდეგ ხდება იგი თეორიული. ის არის წმინდა მოქმედება, იაკობის სიტყვებით რომ ვთქვათ, —

---

[53] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 87.

[54] Фихте, Избр. произв., т. I, М., 1916, с. 413.

ქმედების ქმედება. ფიხტე მოითხოვს, რომ წმინდა ქმედით მე-ს, როგორც ფილოსოფიის აბსოლუტურად უპირობო გამოსავალ საწყისს, რაიმე ყოფიერება და ნამდვილობა არ მივაწეროთ: სინამდვილე მისი თავისუფალი მოქმედების საფუძველზე უნდა შეიქმნას[55]. ჯერ აქტია და მერე ფაქტი. ქმედითი მე რაღაც არსადქმნილი ვითარება კი არ არის, არამედ არსის უსასრულოდ ქმნის ამოუწურავი უნარი და შესაძლებლობაა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფიხტეს ფილოსოფიის მიზანი მე-ს თავისუფლების დასაბუთებაა. მაგრამ მე-ს თავისუფლება, როგორც საკუთარი თავის თავისუფლად განმსაზღვრელი საქმე-ქმედებისა, ფილოსოფიის გამოსავალიც არის. მიზანი ამავე დროს მიზეზი და საფუძველი უნდა იყოს. ფილოსოფიისათვის თავისუფლება მხოლოდ შედეგი კი არ არის, არამედ — გამოსავალიც. ფიხტეს მიაჩნია, რომ თუ გამოსაცლად რაღაც ტრანსცენდენტურ, ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეს მივიღებთ, მაშინ ვერ დავასაბუთებთ მე-ს თავისუფლებას. ამიტომ იყო, რომ აღნიშნული პრინციპიდან გამოსულმა სპინოზამ ვერ გაამართლა პიროვნების თავისუფლება. რაკი სუბიექტი სუბსტანციის ერთ-ერთ მოდუსად იქნა დასახული, ამის შემდეგ ღმერთისადმი ინტელექტუალურმა სიყვარულმა საქმეს ვერ უშველა და სუბიექტის თავისუფლების გადარჩენა პრინციპულად შეუძლებელი აღმოჩნდა. სუბიექტის თავისუფლება სპინოზას ფილოსოფიაში მხოლოდ მაშინ დასაბუთდებოდა, თუ სუბიექტი გახდებოდა თვითონ სუბსტანცია, თავის თავის განმსაზღვრელი თვითმიზეზი. მაგრამ ეს უკვე ფიხტეს ფილოსოფიამდე მისვლას ნიშნავდა. საკუთრივ სპინოზას ნააზრევის ფარგლებში ამისი დაშვება ყოველად შეუძლებელი იყო, ვინაიდან სუბიექტს სუბსტანციის უსასრულო ატრიბუტებიდან მხოლოდ ორის წვდომა შეუძლია, რაც მას ნიშნავს, რომ თავად იგი ვერასოდეს გახდება სუბსტანცია. ფიხტეს მიხედვით კი, თვითონ სუბიექტი არის სუბსტანცია, როგორც თავისი თავის თავისუფლად თვითგანმსაზღვრელი causa sui. ამრიგად,

თავისუფლება ფილოსოფიის გამოსავალიც უნდა იყოს და რეზულტატიც. მთელმა სისტემამ ამგვარი გამოსავლის მართებულობა უნდა დაამტკიცოს. მაშასადამე, მე-ს აბსოლუტური თავისუფლება უნდა დაასაბუთოს

---

[55] საგულისხმოა, რომ გერმანულში ორივე ამ სიტყვას საერთო ძირი გააჩნია **Wirken** და **Wirklichkeit**.

მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მ ე-ს თავისუფალი მოქმედების პროდუქტი შემთხვევითი იყოს და თვითნებური. მართალია, მ ე როგორც საქმე-ქმედება ნებისყოფით განსაზღვრული ქმედითობაა, ე. ი. ნებისმიერია, მაგრამ არა თვითნებური და შემთხვევითი. მ ე-ს მოქმედება არის გარკვეული მიზნისაკენ მიმართული, შინაგანი აუცილებლობით განსაზღვრული თავისუფალი მოქმედება. ის არის causa sui-ის თავისუფლება. გაშინაგნებული აუცილებლობა. ამიტომაც, მე-ს თავისუფალი შემოქმედების პროდუქტი მკაცრ ლოგიკურ აუცილებლობათა სისტემას უნდა წარმოადგენდეს, რომლის განსორციელების ფორმა, ფიხტეს აზრით, არის დიალექტიკა. ფილოსოფია მკაცრი მეცნიერული სისტემაა.

ფიხტეს აზრით, ფილოსოფიის ამოცანას უნივერსალური სამყაროს წვდომა წარმოადგენს. სინამდვილის საგნები და მოვლენები ჩვენთვის მოცემულია, როგორც ჩვენი ცნობიერების ფაქტადქცეული წარმოდგენები. აუცილებლობის ხასიათის მქონე წარმოდგენათა სისტემას ფიხტე ცდას უწოდებს. და მიაჩნია, რომ ფილოსოფიას ეკალება აჩვენოს ყოველგვარი ცდის საფუძველი. მაგრამ, კინადან საფუძველი. თანასწორად საფუძვლის ცნებისა, დასაფუძნებელის გარეთ იმყოფება. ამიტომ, შესაბამისად, ფილოსოფიის ობიექტი ყოველგვარი ცდის გარეთ იგარაუდება. ფილოსოფოსს, როგორც სასრულო გონით არსებას, ცდის გარდა არაფერი არა აქვს მოცემული. ამრიგად, სუბიექტურიდეალისტი ფიხტეც ფილოსოფიური შემეცნების გამოსავალ პრინციპად ცდას მიიჩნევს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ცდა მასთან გაგებულია იდეალისტურად, — როგორც ჩვენი ცნობიერების ფაქტად ქცეული წარმოდგენები. აუცილებლობის ხასიათის მქონე წარმოდგენათა სისტემა. ცნობილია ვ. ი. ლენინის ფუძემდებლური აზრი იმის შესახებ, ცდის ცნება როგორ ფარავს მატერიალისტურ ხაზსაც და იდეალისტურსაც ფილოსოფიაში, ამართლებს მათს არევ-დარევას. საქმის მთელი არსი იმას შეეხება, თუ როგორ გაიგებთ ცდას, — იდეალისტურად თუ მატერიალისტურად. ლენინის მითითებით სიტყვაში „ცდა“ უეჭველად, შეიძლება იმალებოდეს როგორც მატერიალისტური, ისე იდეალისტური ხაზი ფილოსოფიაში[56]. ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ ცდის ცნების გაგება ჰყოფდა კლასიკურ მატერიალისტებსა და იდეალისტებს.

---

[56] ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბ., 1955, გვ. 261.

როგორაა შესაძლებელი, სვამს კითხვას ფიხტე, რომ ცდისაგან გამოსული ცდაზე ამაღლდეს? ეს, ფიხტეს აზრით, შესაძლებელია განყენების გზით. ცდაში ორი რამ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული: ნივთი — ის, რისკენაც ჩვენი შემეცნებაა მიმართული, და ინტელექტი — ის, რაც იმეცნებს. ფილოსოფოსს თავისუფალი აზროვნების გზით შეუძლია განყენება ან ერთისაგან, ან მეორისაგან. თუ ის ნივთისაგან განყენებას მოახდენს, მაშინ მას ცდის ამხსნელ საფუძვლად დარჩება ინტელექტი თავისთავად. ხოლო თუ ინტელექტს განეყენება, მაშინ ცდის ამხსნელ საფუძვლად თავისთავადი ნივთი დარჩება. ფიხტე პირველ თვალსაზრისს იდეალიზმს უწოდებს, მეორეს კი დოგმატიზმს და ისინი მიაჩნია პრინციპულად შესაძლებელ სისტემებად, რომელთაც თეორიულად არსებობის თანაბარი უფლებამოსილება გააჩნიათ. პირველი თავისუფლების ფილოსოფიაა, ვინაიდან სუბიექტის თავისუფალი შემოქმედების პრინციპიდან გამოდის და მისგან ხსნის მთელ სინამდვილეს. ხოლო მეორე მონობის ფილოსოფიას წარმოადგენს, ვინაიდან ის ნივთის პრინციპიდან გამოსული ვერ ასაბუთებს სუბიექტის თავისუფლებას. ამ ორი პრინციპულად შესაძლო სისტემიდან თუ რომელს აირჩევს ადამიანი, ეს მთლიანად მის ნებისყოფაზეა დამოკიდებული. „როგორი ადამიანიც ხარ, ისეთ ფილოსოფიას აირჩევ“[57], — დაასკვნის ფიხტე.

მიუხედავად ამისა, ფიხტეს აზრით, კრიტიკულ იდეალიზმს გარკვეული უპირატესობა გააჩნია დოგმატიზმის ანუ სპინოზიზმის წინაშე. ეს უკანასკნელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რაღაც ტრანსცენდენტური ერთიანობის დოგმატური დაშვებიდან გამოდის და მისგან ცდილობს ცნობიერების ახსნას. მაგრამ ამგვარი თავისთავადი ნივთის დაშვების უფლება ცნობიერებას არა აქვს. ცნობიერება თავის თავიდან უნდა აისხნას და არა რაღაც სხვისაგან. ამ დებულებას ფიხტეს ნაშრომში პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. რომლის გათვალისწინების გარეშე სრულიად გაუგებარი იქნება მეცნიერებათმოძღვრების სისტემა. ცნობიერება ვერ დაუშვებს ისეთ რაიმეს, რომელიც მისი დაშვება არ იქნება. ცნობიერების მიერ რაიმეს მოაზრება ან დაშვება აუცილებლობით გულისხმობს წინასწარ ცნობიერების არსებობის დაშვებასა და მოაზრებას. მაშინ როდესაც ცნობიერების მიერ საკუთარი თავის

---

[57] Фихте. Избр. произв., т. I, с. 422.

მოაზრება, რაც თვითცნობიერების ფაქტში ხორციელდება, სრულიად არ გულისხმობს რაიმეს დაშვებას. ამიტომ ისეთი რაიმეს დაშვება, რომელიც ცნობიერების დაშვება არ იქნებოდა, შინაგანი ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველი თვალსაზრისია და ე. წ. ორი ცნობიერების დაშვების აბსურდამდე მიდის. ამ ვითარებას ფიხტე ცნობიერების ერთიანობის კანონს უწოდებს და მთელი მეცნიერებათმოძღვრების განმსაზღვრელ პრინციპად მიაჩნია. აღნიშნული პრინციპიდან გამოსულ ფიხტეს კრიტიციზმის განუხრელი გატარების გარანტია სწორედ ცნობიერების ერთიანობის დებულების განუხრელ გატარებაში ესახება. კანტმა კრიტიციზმი ბოლომდე იმიტომ ვერ გაატარა, რომ დოგმატურად დაუშვა ნივთი თავისთავადის არსებობა, რაც ცნობიერების ერთიანობის პრინციპის დარღვევას მოასწავებდა. ეს ქმნიდა კანტის ნააზრევში იმ წინააღმდეგობებს, რომელზედაც ჯერ კიდევ მისმა პირველმა კრიტიკოსებმა და მიმდევრებმა მიუთითეს. ფიხტეს კანტის ფილოსოფიის აღნიშნული წინააღმდეგობისაგან გათავისუფლებისა და კრიტიციზმის თანმიმდევრული გატარების გარანტია მისი ამ დოგმატური დანაშრევისაგან (თავისთავადი ნივთის დაშვებისაგან) განწმენდაში ესახება.

ფიხტეს მიაჩნია, რომ ფილოსოფია მკაცრი მეცნიერებაა, ამიტომ მას დასრულებული მეცნიერული სისტემის სახე უნდა გააჩნდეს. მან ყველა მეცნიერებს საფუძველმდებელი პრინციპები უნდა დაადგინოს და ამრიგად ადამიანური ცოდნის სისტემის შესაძლებლობა უნდა დაასაბუთოს. ამ მხრივ განხილული ფილოსოფია ძირითად დებულებათა სისტემას წარმოადგენს და მას მეცნიერებაზე მოძღვრება. მეცნიერების თეორია ანუ მეცნიერებათმოძღვრება შეიძლება ეწოდოს. ფიხტე ფილოსოფიის როგორც მკაცრი მეცნიერული სისტემის დასაბუთებას ცდილობდა. ამიტომ იყო, რომ ჰეგელი მხოლოდ ორი სისტემის არსებობას ცნობდა ფიხტესა და შელინგის სისტემების სახით. სისტემატურობის მოთხოვნა კი იმას ნიშნავს, რომ ყოველგვარი ადამიანური ცოდნა ერთი პრინციპიდან იქნეს გამოყვანილი მკაცრი ლოგიკური თანმიმდევრობით: ცნობიერების ყველა შინაარსი და გარკვეულობა ერთი ცენტრალური განსაზღვრებიდან იქნეს დედუქცირებული და ამრიგად ცნობიერება მთელი თავისი შინაარსით ჩვენს წინაშე წარმოსდგეს არა ფაქტების გროვად, არამედ მკაცრ მეცნიერულ სისტემად. ანალოგიური მოთხოვნა ახალი დროის ფილოსოფიაში დეკარტემ წამოაყენა,

მაგრამ cogito-ს დებულების პრინციპიდან მან ვერაფერი გამოიყვანა, გარდა თვითცნობიერების არსებობისა და ღმერთს მიმართა, რაც ცნობიერების ერთიანობის პრინციპის დარღვევას ნიშნავდა. ფიხტე ახალი დროის ფილოსოფიისადმი დეკარტეს მიერ დასახული ამოცანის განხორციელებას ცდილობს.

რაკი ამოცანა გარკვეულია, ამის შემდეგ ფიხტეს წინაშე დგება მეცნიერებათმოძღვრების საწყისი ძირითადი დებულების მოპოვების პრობლემა. რადგან ამგვარი საწყისი აბსოლუტურად უპირობო დებულებას უნდა წარმოადგენდეს, ის არ შეიძლება დასაბუთებული იყოს. ის მეცნიერული სისტემის ყველა სანდო დებულებათა საფუძვლად მდებარე უსანდოეს დებულებას უნდა წარმოადგენდეს. მას ფიხტე არისტოტელესა და დეკარტეს დარად ინტუიციას უწოდებს. ის თავისთავად ცხადი და საიმედო დებულებაა. მართალია, სისტემის დასაწყისში ის დაუსაბუთებლად არის მიღებული, მაგრამ მთელმა სისტემამ, ვინაიდან ეს უკანასკნელი წრეს უნდა წარმოადგენდეს, მისი მართებულობა უნდა აჩვენოს. დასაბუთების საწყისის სიძნელეზე ჯერ კიდევ არისტოტელემ მიუთითა. დასაბუთების საწყისი თვითონ დაუსაბუთებელი უნდა იყოს, მაგრამ მხოლოდ გარკვეული აზრით, რადგან ის თვითნებურად არ არის მიღებული. თუ დასაბუთებად მივიღებთ სილოგისტურ გამომდინარეობას, მაშინ, ცხადია, ამ აზრით ის არ არის დასაბუთებული, მაგრამ უწინამძღვრო დასაბუთების აზრით, რომელსაც კანტთან ტრანსცენდენტალური დასაბუთება ეწოდება. ის სავსებით დასაბუთებულია. ვინაიდან მისი სხვაგვარად შეუძლებლობა უნდა იქნეს ნაჩვენები. მართალია, ის არაფრიდან (რაიმე წინამძღვრიდან) არ გამომდინარეობს. ის ყოველგვარი დასაბუთებისათვის პირველია. ამაზე დიდი დასაბუთება რაღა უნდა იყოს?

აქედან ცხადია, რომ მეცნიერებათმოძღვრების საწყისი ძირითადი დებულება დაუსაბუთებელია მხოლოდ სილოგისტური გამომდინარეობის აზრით, რადგან არ არსებობს მეცნიერებათმოძღვრებაზე უფრო ზოგადი თეორია, რომელშიც ის დასაბუთდებოდა — ის თვითდასაბუთებადია[38]. ფიხტე ფიქრობს, რომ საწყისი დებულება უნდა იყოს თვითცნობიერების როგორც საქმე-ქმედების (Tathandlung) გამომხატველი, ვინაიდან თვით ცნობიერება არის ისეთი რამ, რომელიც თვი-

---

[38] იხ. ს. წ ე რ ე თ ე ლ ი, დიალექტიკური ლოგიკა, თბ., 1965, გვ. 47.

ოონ განსაზღვრავს თავის თავს. ის აბსოლუტურად უპირობოა, როგორც თავისთავად და თავისი თავის საშუალებით არსებული. ამგვარი საწყისის აუცილებლობაზე კანტმა მიუთითა, როცა ცნობიერების, როგორც ცოდნის ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური პირობის საფუძვლად თვითცნობიერების ერთიანობა დასახა. ამიტომ. ფიხტეს რწმენით, რეცნიერებათმოძღვრების იდეა ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ცნებაში იყო მოცემული. წინააღმდეგ კანტის თავდაპირველი განზრახვისა, ცნობიერებაში აღმოჩნდა ისეთი პუნქტი, რომელშიც აზრისა და არსის ერთიანობა დასტურდებოდა. ეს გრძნობადი ჭერეტისა და შესატყვისად თავისთავადი ნივთის ცნების მოხსნის შესაძლებლობას იძლეოდა. რაც შემეცნების თეორიის მეტაფიზიკად გადაქცევას მოასწავებდა. შემეცნების მთელი შინაარსი როგორც ფორმის, ისე მასალის მხრივ თვითცნობიერებიდან უნდა ყოფილიყო გამოყვანილი და ამით აზროვნებას თავისი აბსოლუტურობა დაემტკიცებინა, ვინაიდან თვითცნობიერება თვითონ არის ფორმისა და შინაარსის იგივეობა. ფიხტესთან ეყრება საფუძველი აბსოლუტურ იდეალიზმს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში.

თვითცნობიერება. როგორც თავისი თავის განმსაზღვრელი თავისუფალი აზროვნება, სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობას წარმოადგენს. ის, როგორც მააზრებელი ინსტანცია სუბიექტია, ხოლო, როგორც სააზრებელი ინსტანცია ობიექტს წარმოადგენს. აქ აზრი და არსი, არსება და არსებობა უშუალო ერთიანობაშია. ამიტომაც გამოდგება იგი სისტემის აბსოლუტურად უპირობო საწყისად. თვითცნობიერება ის პუნქტია ცნობიერებისა. რომელიც ყოველთვის დარჩება თანმიმდევრული იდეალიზმის ერთადერთ დასაყრდენად.

ფიხტე საწყისი ძირითადი დებულების მოსაპოვებლად ლოგიკური ანალიზის მეთოდს მიმართავს. გამოვიდეთ ცნობიერების ყველაზე ცხმარტივესი ფაქტიდან — იგივეობის კანონიდან: A=A. ეს დებულება ვარკეულ პირობას, — „თუ-მაშინ“-ის პრინციპს ემყარება: თუ არის A. მაშინ A=A. მაგრამ თვითონ A-ს არსებობის შესახებ მასში არაფერია ნათქვამი. მაშასადამე. ცნობიერების ეს პირობითი ფაქტი რაღაც აბსოლუტურად უპირობო დებულებას — მე-ს თავის თავთან იგივეობას. მ ე-ს მიერ თავისი თავის თვითდადგენას ემყარება. ამრიგად. მეცნიერებათმოძღვრების პირველი დებულება აბსოლუტურად უპირობოა—მ ე არის მე ანუ მე—მ ე-ს, რაც როგორც ფორმით, ისე შინაასით

უპირობო და განუსაზღვრელია. სწორედ ამას ნიშნავს მისი აბსოლუტური უპირობობა და უწყნამძღვრობა.

იმით, რომ მე-მ მისი საპირისპირო არა-მე დაადგინა, შეზღუდა თავისი მოქმედების აბსოლუტურობა, ე. ი. ის თეორიული გახდა. მაგრამ თეორიულობა არ არის მე-ს საბოლოო მიზანი. მან მხოლოდ იმიტომ დაუპირისპირა თავის თავს მისგან განსხვავებული არა-მე, რომ ის გადალახოს და ამით თავისი აბსოლუტური ერთიანობა აღადგინოს. ყოველი არა-მე-ს დადგენით და მისი თეორიული გაცნობიერებით მე აბსოლუტურობას მოიპოვებს. თავისი მოქმედებისადმი საზღვრის დადებით, — რაც მე-ს მიერ მისი საპირისპირო არა-მე-ს დადგენაში გამოიხატება, — და ამ საზღვრის გადალახვით მე-მ თავისი მოქმედების თავისუფლება და, მაშასადამე, თავისი პრაქტიკულობა უნდა ცხადყოს. თეორიული მე პრაქტიკულ მე-ს მიზნებს უნდა ემსახუროს. თეორიულმა მე-მ უნდა ცხადყოს, რომ არა-მე, რომელიც მე-ს უპირისპირდება. მე-სთვის უცხო და სხვა კი არ არის, არამედ თვითონ ის არის, მისი არაცნობიერი მოქმედების პროდუქტია. ამით თეორიულმა მე-მ პრაქტიკული მე-ს აბსოლუტური თავისუფლება უნდა დაადასტუროს. ყველაზე ნათლად აქ ჩანს ფიხტეს ნააზრევში თეორიულის მიმართ პრაქტიკული გონების პრიმატი. თვითონ თეორიული მე თავის ღრმა საფუძველში პრაქტიკულია, ის ამ უკანასკნელის საფუძველზე არსებობს. ეს კი ადამიანში პრაქტიკულ-ზნეობრივი საწყისის პრიმატის მაჩვენებელია. სამართლიანად წერს ვინდელბანდი: „მე უდებს თავის თავს საზღვარს, რათა გადალახოს იგი: ის არის თეორიული, რათა იყოს პრაქტიკული“ [9].

ამრიგად, მე-ს მიერ მისი საპირისპირო არა-მე-ს დადგენით აბსოლუტური მე-ს ერთიანობა დაირღვა, მასში წინააღმდეგობა აღმოჩნდა. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა უნდა დაიძლიოს, რათა ცნობიერების ერთიანობა კვლავ აღდგენილ იქნეს. ამ ერთიანობას გამოხატავს მეცნიერებათმოძღვრების მესამე ძირითადი დებულება, რომელიც ფორმის მხრივ გაპირობებულია, მაგრამ შინაარსის მხრივ უპირობოა. ის პირველი და მეორე ძირითადი დებულებების, როგორც თეზისისა და ანტითეზისის, სინთეზს წარმოადგენს. მე-ს თავისუფალი შემოქმედე-

---

[9] Виндельбанд. История новой философии, т. 2, СПб., 1908. с. 185.

ბის უსასრულო პროცესი, რომელიც გარკვეულ განვითარებას წარმოადგენს, ამგვარი ტრიადული ფორმით უნდა წარმართოს.

ამ სამი ძირითადი დებულებიდან გამომდინარეობს შემდეგი დებულება. როგორც მათი საერთო შედეგი: მ ე და ა რ ა-მ ე ურთიერთს განსაზღვრავენ. რომელიც თავის მხრივ შეიძლება ორ დებულებად განაწევრდეს: 1. მ ე ადგენს თავის თავს, როგორც ა რ ა-მ ე-თი განსაზღვრული და 2. მ ე ადგენს თავის თავს, როგორც ა რ ა-მე-ს განმსაზღვრელი. პირველი დებულება საფუძვლად უდევს თეორიულ მეცნიერებათმოძღვრებას, ხოლო მეორე — პრაქტიკულს.

წმინდა ქმედითი მე თავისი თავისუფალი შემოქმედების პროცესში ამჩნევს, რომ რაღაცა ზღუდავს მის მოქმედებას, რაღაცა უპირისპირდება მას ა რ ა—მ ე-ს სახით და არღვევს მის აბსოლუტურ ერთიანობას. ის იწყებს თეორიულ რეფლექსიას ამ ა რ ა-მ ე-სადმი. სწორედ ამ მომენტში ხდება თეორიული მ ე-ს აღმოცენება. მაგრამ ეს ორი მე კი არ არის, არამედ ერთია. მ ე-სა და ა რ ა-მ-ე-ს ურთიერთობა სანსრული თეორიული მ ე-სა და აბსოლუტურად უსასრულო პრაქტიკული მ ე-ს ურთიერთობის სახეს იღებს. თეორიული მე ინტერესდება იმით, თუ რა არის ის, რაც მის აბსოლუტურ თვითმოქმედებას ზღუდავს. აღმოჩნდება, რომ სამყარო, რომელიც მას უპირისპირდებოდა როგორც უცხო რამ, მისი შემოქმედების პროდუქტი ყოფილა. ამით მ ე-ს აბსოლუტურობა ისევ აღდგება. მაგრამ ეს პროცესი უსასრულოა. პრაქტიკული მე თეორიული მ ე-ს წინაშე ყოველთვის დააყენებს გარკვეულ ობიექტს ა რ ა-მ ე-ს სახით, რათა ის ისევ მოიხსნას თეორიული რეფლექსიის შედეგად. ცნების სახით დაუბრუნდეს მ ე-ს და ამით მისი აბსოლუტური თავისუფლება დადასტურდეს. თეორიულ მ ე-ს საკუთარი, პრაქტიკული მ ე-საგან დამოუკიდებელი თვითმიზანი არ გააჩნია. ის პრაქტიკული მ ე-ს მიზნებს ემსახურება, თვითონ არის ისეთი პრაქტიკული მ ე, რომელსაც ა რ ა-მ ე უპირისპირდება. ვინაიდან პრაქტიკული მ ე უსასრულობაში მსწრაფი შემოქმედებაა, ის ყოველთვის დაადგენს ახალ-ახალ ა რ ა-მ ე ე ბ ს, რათა თეორიულმა მ ე-მ მუდამ მოხსნას ივი და ამ გზით პრაქტიკული მ ე-ს თავისუფლება დაადასტუროს. თვით თეორიული მ ე, მისი თეორიული მისწრაფება იმის წყალობით არსებობს, რომ მას ყოველთვის დაუყენებს პრაქტიკულ-მოქმედი მ ე ა რ ა-მ ე-ს, რომლის გარეშეც თეორიული მ ე გაუქმდებოდა. თეორიული მ ე ხომ მხოლოდ იმის მეოხებით არსებობს, რომ მუდამ იდგეს გარკ-

ვეული გამოცანა-საიდუმლოების წინაშე და ამასთანავე მუდამ ხსნიდეს მას. საბოლოოდ ის ვერასოდეს ვერ ამოწურავს პრაქტიკულ მე-ს არაცნობიერი მოქმედების წყაროს და ეს არის მისი მარადიული ცოცხლობისა და უკვდავების გარანტია. როგორც აღნიშნავენ, მე-ს არაცნობიერი მოქმედება. ისეთსავე ფუნქციას ასრულებს ფიხტეს ნააზრევში, როგორი ფუნქციაც თავისთავადი ნივთის ცნებას ეკისრება კანტის ფილოსოფიაში. ამრიგად, თეორიული მე, მიუხედავად მისი მისწრაფებისა, ვერასოდეს ვერ აღწევს აბსოლუტურობას, ე. ი. ვერასოდეს ვერ დაემთხვევა პრაქტიკულ მე-ს, რადგან ეს თვითონ ფიხტეს ფილოსოფიის გამოსავალ პრინციპსა და საბოლოო მიზანს ეწინააღმდეგება. აღნიშნული იგივეობის დასაბუთებას შემდეგ ჰეგელი შეეცდება, რითაც შემმეცნებელი სუბიექტი მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურას დაემთხვევა და ამით თავის თავს გააუქმებს. მე-ს მარადიული მოქმედების შეწყვეტა მე-ს გაუქმება იქნებოდა. მე უსასრულო მოქმედების, სინამდვილის შექმნა-გარდაქმნის ამოუწურავი უნარია. თუ რა ამოძრავებს მე-ს ამ მისწრაფებას — ეს თეორიული გონებისათვის გაუგებარია. ეს მისი ზნეობრივი მოვალეობა და მარადიული მიზანია. მე-ში ყოველთვის დარჩება ისეთი რაღაც, რომელიც ამომწურავად არასოდეს არ დაექვემდებარება თეორიულ რეფლექსიას. პრაქტიკული მე-ს აბსოლუტურობა და თავისუფლება არასოდეს არ არის დადგენილი და მოცემული. მე-ს თავისუფლება პროცესია. ის მარადიულ ქმნადობასა და დადგენაში მდგომარეობს. აქ ცნობიერების ბუნების შესახებ მეტად ღრმა ჭეშმარიტებაა ფიხტეს მიერ გამოთქმული.

ახლა კი მოკლედ შევეხოთ ფიხტეს ნააზრევის იმ დადებით მომენტებს, რომლებიც ჩვენი საკელევი პრობლემის თვალსაზრისით მეტად საინტერესო და გასათვალისწინებელია მარქსისტული შემეცნების თეორიისათვის. ფიხტემ აჩვენა, რომ შემეცნების თეორიულმა თვალსაზრისმა სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი დაპირისპირება გამოსავალ ფაქტად კი არ უნდა მიიღოს, არამედ, პირველ ყოვლისა, ამ დაპირისპირება-მიმართების საზრისი და საფუძველი უნდა ცხადყოს. თუ გნოსეოლოგიაში აღნიშნული დაპირისპირების ფაქტიდან გამოვალთ, მაშინ, როგორც ეს უფრო გვიან რიკერტმა აჩვენა, ვერ გადაწყდება შემეცნების ძირითადი პრობლემა. შემეცნების ძირითად ინსტანციებს შორის გნოსეოლოგიური მიმართების გარკვევა წინასწარ გუ-

ლისხმობს მათ შორის ონტოლოგიური დამოკიდებულების ხათელყოფას. გნოსეოლოგია ონტოლოგიას ემყარება და მისით განისაზღვრება. მ ე იმთავითვე თეორიული და შემმეცნებელი კი არ არის, არამედ ქმედითი და პრაქტიკულია. მ ე-ს ამ თავდაპირველი, სინამდვილის შემქმნელ-გარდამქმნელი მოღვაწეობიდან აღმოცენდება მისი თეორიული ჩაშართება არა-მე-სადმი. ამით ფიხტემ, აგრეთვე ისიც აჩვენა, რომ შეიცნება არ არის თვითკმარი საფუძვლის მქონე: მისი გამმართლებელი საფუძველი მის გარეთ, — სინამდვილისადმი სუბიექტის პრაქტიკულ-ზნეობრივ მიმართებაში ძევს.

მარქსამდელ ფილოსოფიაში ფიხტესავით დაბეჯითებით არც ერთ მოაზროვნეს არ გაუსვია ხაზი სუბიექტის აქტივობისათვის. როცა მარქსი შენიშნავს, რომ „წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, მოქმედ მხარეს იდეალიზმი ავითარებდაო", უწინარეს ყოვლისა, ფიხტეს ეთიკური იდეალიზმი იგულისხმება. მაინც რაში გამოიხატება შემმეცნებელი სუბიექტის. საკუთრივ თეორიული მ ე-ს აქტივობა ფიხტეს ნაშრევში. საერთოდ მე, როგორც ფილოსოფიის საწყისი პრინციპი, პრაქტიკული და თავისუფალი შემოქმედი რომ არის ეს გასაგებია, მაგრამ მას შემდეგ რაც მ ე-ს არა-მე დაუპირისპირდება. როგორც მისი განმსაზღვრელი, ის თეორიული და შემმეცნებელი ხდება. ფიხტე წერს, შემეცნების პროცესის დროს შინაარსის თვალსაზრისით ჩვენ არა ვართ თავისუფალი. თეორიული მეცნიერებათმოძღვრების პრინციპი ამიტომ არის სწორედ შემდეგი დებულება: „მე ადგენს თავის თავს, როგორც არა-მ ე-თი განსაზღვრულს"[60]. მართლაც, შემეცნების თეორიას სუბიექტში მხოლოდ ის აინტერესებს, რაც საგნითაა განსაზღვრული, რაც საგნიდან მომდინარეობს. შემეცნებაში სუბიექტი აბსოლუტურ პასიურობას უნდა მიეცეს. მაქსიმალურად თავი უნდა შეიკავოს. ასეთ ვითარებაში მაინც რაში გამოიხატება საკუთრივ შემმეცნებელი სუბიექტის თვითმყოფობა და აქტიურობა? თუ აღნიშნულ მოთხოვნას გავყვებით, შემმეცნებელი სუბიექტი სხვა არაფერი აღმოჩნდება, თუ არა მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური სტრუქტურა. მაგრამ სინამდვილეში საქმე სხვაგვარადაა. თეორიული სუბიექტი არ უდრის ცოდნის უბრალო სტრუქტურას, როგორც გარკვეული შინაარსის ფორმას: ის მეტია ამ უკანასკნელზე. და ეს „მეტი" არის მისი უნარი

---

[60] Фихте, Избр. произв., т. I, с. 413.

და მოთხოვნილება. — მუდამ ისწრაფვოდეს ცოდნის მოპოვებისაკენ. ამ მისწრაფების არ არსებობა შემმეცნებელი სუბიექტის გაუქმება იქნებოდა (როგორც ეს შემდგომ ჰეგელთან მოხდა). მაგრამ ამისი უფლება შემმეცნებელ სუბიექტს არა აქვს, ვინაიდან პრაქტიკული მე მას ყოველთვის დაუყენებს ახალ-ახალ არა-მეებს, რომლის შემეცნებაც თეორიულმა მე-მ უნდა მოახდინოს. ეს პროცესი კი უსასრულოა. სისტემის მოთხოვნიდან გამოსულმა ფიხტემ უარი უთხრა სისტემას და ამით მისმა ფილოსოფიამ დიდად მოიგო. თეორიული მე ისწრაფვის გახდეს პრაქტიკული, ე. ი. აბსოლუტური, მაგრამ ის ამას ვერასოდეს ვერ აღწევს, რადგან პრაქტიკულის პრიმატი იმთავითვეა აღიარებული. ფიხტეს ეთიკური იდეალიზმის განმსაზღვრელი პრინციპი ხომ იმაში მდგომარეობს, რომ „...პრაქტიკული გონება არის ყოველგვარი გონების ძირი"[61]. ამრიგად, თეორიული მე თავის ამ მისწრაფებაში თვითონ არის პრაქტიკული, რაც იმას ნიშნავს, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი თავის სიღრმეში პრაქტიკულია. როგორც ვხედავთ, შემმეცნებელი სუბიექტის აქტივობა სწორედ ამ უნარში მდგომარეობს, — მუდამ ისწრაფვოდეს ცოდნის მოპოვებისაკენ და არასოდეს არ დაემთხვეს მის მიერ მოპოვებული ცოდნის სტრუქტურას.

ფიხტე თავის სუბიექტურ-იდეალისტურ სისტემაში ცნობიერების ფაქტების, მისი სიცოცხლის ისტორიის აღწერას ისახავდა მიზნად, რომელიც ამასთანავე ცნობიერების მიერ სინამდვილის კონსტრუირება უნდა ყოფილიყო. ამისათვის იგი თვითცნობიერების ერთადერთი უპირობო ფაქტიდან გამოვიდა, რომელშიც, მისი აზრით, სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობა დასტურდებოდა, მაგრამ ამგვარი იგივეობიდან გამოსვლა შემეცნების გაუქმებას ნიშნავს, ვინაიდან შემეცნების პრობლემა სწორედ სუბიექტისა და ობიექტის, როგორც განსხვავებულ ინსტანციათა ურთიერთობას შეეხება. შემეცნება მაშინაა პრობლემა, როცა ობიექტი სუბიექტისთვის ტრანსცენდენტურია, როცა საკითხი ამგვარ ტრანსცენდენტურ ობიექტურ-სუბსტანციურის წვდომას ეხება. ამიტომ იყო, რომ ფიხტემ სუბიექტური იდეალიზმი ბოლომდე ვერ გაატარა და თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში ობიექტურ იდეალიზმში გადავიდა. სუბიექტმა აუცილებლობით მოითხოვა ობიექტურ-სუბსტანციურთან მიმართება.

---

[61] Фихте. Назначение человека, СПб., 1906, с. 84—85.

ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის სისტემა, რომელსაც აგრეთვე პანლოგიზმს უწოდებენ, საერთოდ იდეალიზმის და კერძოდ გერმანული კლასიკური იდეალიზმის განვითარების უმაღლეს, დამაგვირგვინებელ საფეხურს წარმოადგენს. მთელი ევროპული რაციონალიზმი, თვითონ ჰეგელისავე განცხადებით, აზრისა და არსის იგივეობის პარმენიდესეულ პრინციპიდან მოკიდებული მისი განვითარების დომინანტურ ხაზებში ჰეგელის პანლოგიზმს ამზადებდა. ამ მხრივ, ჰეგელის ნააზრევი განსაკუთრებული პუნქტია ფილოსოფიის ისტორიაში: მან არა მხოლოდ შეაჯამა მანამდელი აზროვნების მონაპოვარი და ანგარიში გაუსწორა თავის წინამორბედ ევროპულ კულტურას ყველა მის ძირითად ასპექტში, არამედ ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია სწორედ ჰეგელთან დაპირისპირებაში იღებს ერთიანი მთელის სახეს [62]. ჰეგელი წარსულის ფილოსოფოსია, რომელიც მუდამ უნდა გაითვალისწინოს მომავლის აზროვნებამ.

ჰეგელის ფილოსოფია იმ ღრმა რწმენას ემყარება, რომ არ არსებობს სინამდვილეში რაიმე, რაც ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობასა და შემეცნებით სითამამეს აღუდგებოდა წინ [63]. გონების უსაზღვრო ძალისა და ყოვლისშემძლეობისადმი ეს ფანატიკური რწმენა, „რაციონალიზმი" ეს უკრიტიკო ერთმმართველობა აღორძინების ეპოქიდან მომდინარეობს და საბოლოოდ მკვიდრდება ახალი დროის ევროპის მოაზროვნე კაცობრიობის შეგნებაში. როგორც ენგელსი აღნიშნავდა, ეს იყო ეპოქა, როცა მოაზროვნე გონება ერთადერთ მასშტაბად იქცა, რომლითაც ყველაფერს ზომავდნენ [64]. ყველაფერსა და ყოველივეს. თვით ღმერთსაც კი, გონების სამსჯავროს წინაშე უნდა გაემართლებინა თავისი ნამდვილობა, ან საერთოდ უარი ეთქვა არსებობაზე; ყოველგვარ არსებულს საკუთარი გონიერების ნათელყოფით უნდა დაედასტურებინა თავისი ნამდვილობა და ამ გზით არსებობაზე უფლება მოეპოვებინა. ერთი სიტყვით, აზრი და გონება იქცა ნამდვილობის ერთად-

---

[62] XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თბ., 1970, გვ. 7.

[63] თ. ბუაჩიძე, ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა, თბ., 1976, გვ. 3—4.

[64] ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, თბ., 1952, გვ. 21.

ერთ უცილობელ კრიტერიუმად, არსებულის გამართლების უზენაეს პრინციპად.

რენესანსიდან მოდინარე ეს ტენდენცია გონების საყოველთაო კულტისა, რომელიც მთელი ახალი დროის აზროვნებას განმსჭვალავდა, საბოლოოდ ჰეგელმა აკურთხა: „რაც გონიერია, ის ნამდვილია, და რაც ნამდვილია, ის გონიერიაო". ეს ნიშნავდა: ყველაფერი, რაც ნამდვილად არსებობს, აზრია, და აზრია ერთადერთი ხამდვილად არსებული სინამდვილე. რაც გონების მიერ ლოგიკური აუცილებლობით მოიაზრება არამც თუ არსებობს, არამედ სწორედ ის, და მხოლოდ ის, არის ერთადერთი ნამდვილად არსებული. არსი, უნივერსალური ყოფიერების თვალსაზრისით, მეტი არაფერია თუ არა აზრი და მოაზრებული, და როგორც ასეთი, ის არის ერთადერთი აბსოლუტური სინამდვილე. ჰეგელისათვის მეტს არაფერს ნიშნავს არსისა და აზრის იგივეობის დებულება, როგორც მისი პანლოგიზმის საფუძვლად მდებარე პრინციპი. ამით ადამიანურ გონებას, საბოლოო ანგარიშში, საკუთარი აბსოლუტურობა და ღვთაებრიობა უნდა დაემტკიცებინა; ადამიანი არა მხოლოდ უნდა ეზიაროს ღვთაებას, არამედ თვითონ გახდეს ღვთაება. ჰეგელის გრანდიოზული ფილოსოფიური სისტემა სწორედ მისი შესატყვისი ეპოქის ღრმად შინაგანი მოთხოვნილების განხორციელებას წარმოადგენს. „გონების დამოუკიდებლობის, მისი თავის თავში აბსოლუტური თვითმყოფობის პრინციპი ამიერიდან განსილული უნდა იქნეს როგორც ფილოსოფიის ზოგადი პრინციპი და, აგრეთვე, როგორც ჩვენი დროის ერთ-ერთი წინარწმენა" [65].

თავისი დროის ძირითად თავისებურებას ჰეგელი აბსოლუტური ცოდნისაკენ მისწრაფებაში ხედავს. აღნიშნული ამოცანა ახალ ფილოსოფიას დეკარტემ დაუსახა, როცა მეცნიერული ცოდნის უნივერსალური სისტემის ამგები მეთოდის პრობლემა დააყენა. ჰეგელი თავის დიალექტიკურ-სპეკულატურ მეთოდს ამგვარი მიზნის მიღწევის საშუალებად განიხილავს. ეხება რა ამ გარემოებას, „გონის ფენომენოლოგიის" წინასიტყვაობაში ჰეგელი წერს, რომ ჭეშმარიტების არსებობის ნამდვილი ფორმაა მეცნიერული სისტემა. და ვინაიდან ფილოსოფიის ამოცანა ჭეშმარიტების წვდომაში მდგომარეობს, მან მეცნიერების ფორმა უნდა მიიღოს. რათა ამიერიდან უკუაგდოს სახელი „ცოდ-

[65] ჰ ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 157.

ნის მოყვარეობისა", და ნამდვილ ცოდნად იქცეს. ასეთია ეპოქის დაკინებითი მოთხოვნა[66].

ფილოსოფიის მიზანი, როგორც წესი, აბსოლუტის. უნივერსალური სინამდვილის სუბსტანციური ერთიანობის შემეცნებაში მდგომარეობს, აბსოლუტისა, რომელიც, ჰეგელის მიხედვით, ღვთაებას, აბსოლუტურ სუბიექტს წარმოადგენს. ამ მხრივ ფილოსოფიისა და რელიგიის საგანი საერთოა: ორივეს საგანია ჭეშმარიტება უმაღლესი აზრით, — იმ აზრით, რომ ეს ჭეშმარიტება ღმერთია და ღმერთია მხოლოდ ერთადერთი ჭეშმარიტება[67]. სინამდვილის განვითარების მსოფლიო-ისტორიული პროცესი არის აბსოლუტური სუბიექტის მიერ საკუთარი თავის შემეცნების პროცესი, რომლის საბოლოო მიზანს აბსოლუტური ცოდნის, ე. ი. აბსოლუტის ცნების მოპოვება წარმოადგენს. ჰეგელთან სინამდვილის შემეცნების პროცესი აბსოლუტური სუბიექტის თვითშემეცნების სახეს იღებს. რადგან აბსოლუტია ერთადერთი სინამდვილე. ამ აზრით, ფიქრობს ჰეგელი, დელფოსის მისნის მეთოდური მოთხოვნა—„შეიშეცნე თავი შენი!" — სრულყოფილ განხორციელებას სწორედ მის სისტემაში აღწევს. აბსოლუტის თვითშემეცნების ეს პროცესი არის ადამიანურ გონებაში ღვთაებრივის აღმოჩენის, სასრულოში უსასრულოს დადგენისა და, აქედან გამომდინარე, ადამიანური და ღვთაებრივი სუბიექტების იგივეობის დასაბუთების პროცესი. ღვთაებრივი ადამიანური გონებისათვის იმანენტურია, ვინაიდან აბსოლუტური სუბიექტი თვითშემეცნებას ადამიანური გონების საშუალებით ახორციელებს. სინამდვილის განვითარების უმაღლესი საფეხური ანუ, რაც იგივეა ჰეგელისათვის, აბსოლუტის თვითშემეცნების უმაღლესი საფეხური არის მეცნიერება, ფილოსოფია. ეს უკანასკნელი თვითონ არის აზრებში ათვისებული სინამდვილე. აბსოლუტი, რომელმაც იცის თავისი თავი როგორც აბსოლუტური გონი, არის ფილოსოფია. ფილოსოფია, როგორც აბსოლუტური ცოდნა, იგივეა რაც სინამდვილის სუბსტანციური ერთიანობა ოღონდ სუბიექტის საფეხურზე აყვანილი, რადგან ის როგორც მეცნიერება აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა, ხოლო ეს უკანასკნელი, ჰეგელის აზრით, უნდა გამოიხატოს არა მხოლოდ როგორც სუბსტანცია, არამედ ამასთანავე როგორც სუბიექტი. ფილოსოფია არის თავისთავად და თავისთვის არსებული აბსოლუტური სინამდვილე. რუ-

[66] Гегель, Феноменология духа, СПб., 1913, с. 8.
[67] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 42.

სი ფილოსოფოსი ელ. სოლოვიოვის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჰეგელის, როგორც ფილოსოფოსის, უპირატესობას განსაზღვრავს ის, რომ მისთვის ფილოსოფია წარმოადგენს ყველაფერს. თუ მანამდელი მოაზროვნეები ფილოსოფიას სინამდვილის წვდომის ამოცანას უსახავდნენ, ჰეგელის ნააზრევში პირიქით, — თვითონ სინამდვილე ესწრაფვის ფილოსოფიას, ცდილობს გადაიქცეს წმინდა აზროვნებად [68].

შემმეცნებელი სუბიექტის პრობლემა გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ძირითადი საკითხია. პროფ. კ. ბაქრაძე მართებულად უწოდებს მას სუბიექტის ფილოსოფიას [69]. ჰეგელის მთელი პანლოგიზმი სუბიექტის, როგორც თავისი თავის თავისუფლად განმსაზღვრელი აზროვნების, გარკვეულ გაგებას ემყარება. გერმანული იდეალიზმის მიხედვით, სუბიექტი არ არის მხოლოდ სუბიექტური, არამედ ის ობიექტურიცაა. ჰეგელი არაერთხელ აღნიშნავს: აზრი, იდეა ძალიან დიდია იმისათვის, რომ მხოლოდ სუბიექტური იყოს, ის ამავე დროს არის თვით საგანი, ჭეშმარიტი და ნამდვილი. იდეა არ არის ისე უძლური, რეალობაში განსორციელება რომ ვერ შეიძლოს და მხოლოდ სუბიექტურ გარკვეულობად დარჩეს: ის ამასთანავე სინამდვილის, ობიექტის გარკვეულობაცაა. ამ პოზიციიდან აკრიტიკებს ჰეგელი არსისა და ჯერარსის კანტისეულ დაპირისპირებას. რაც იდეასა და აზრშია, ის სინამდვილესა და ოეალობაშიც არის, ე. ი. არსებული და ნამდვილია. ობიექტური იდეალიზმი ამგვარ საკრალურ მნიშვნელობას ანიჭებს აზრს. ფოიერბახი ამიტომ უწოდებდა ჰეგელის ნააზრევს რაციონალურ მისტიკას.

ჰეგელის მიზანია აჩვენოს, რომ სუბიექტი არა მხოლოდ სუბიექტურია და ობიექტი — არა მხოლოდ ობიექტური. არამედ სუბიექტი ობიექტურიცაა და ობიექტი — სუბიექტურიც. უფრო მეტი, ისინი საბოლოოდ ერთმანეთის იგივურია. პანლოგიზმის სისტემამ სწორედ ეს იგივეობა უნდა დაასაბუთოს. ჰეგელის ღრმა რწმენით, სუბიექტი არის ის, რასაც აქვს უნარი თავის თავში განსხვავება აღმოაჩინოს, ეს განსხვავება თავისი თავისა თავისი თავისაგან უარყოს, ე. ი. მოხსნას და შეინახოს, ამით თავისი თავი, როგორც მისთვის იმანენტური მიზანი გაახორციელოს, გახდეს აბსოლუტურ გონად არა მხოლოდ თავისთავად, არამედ თავისთვისაც და მხოლოდ ამ ხანგრძლივი მუშაობის შემ-

---

[68] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 15, с. 217.

[69] კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, თბ., 1971, გვ. 20.

დეგ მიაღწიოს სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობას. სუბიექტისა და ობიექტის ასეთი იგივეობა არის აბსოლუტური იდეა[70]. ფილოსოფიამ სუბიექტისა და ობიექტის, გონებისა და თავისუფლების სპეკულატური იგივეობა უნდა დაასაბუთოს, რაც იმისი ჩვენება იქნება, რომ სუბსტანცია ამავე დროს სუბიექტიცაა.

სუბიექტის მიერ თავისი თავის შემეცნება, თავის თავში ჩაღრმავება და, მაშასადამე, მთელი სინამდვილის თავის თავში ამოკითხვა ამასთანავე სუბიექტის მიერ სინამდვილეში საკუთარი თავის ამოკითხვა უნდა აღმოჩნდეს. ამ გზით მან უნდა მოხსნას ობიექტი, რითაც თავის თავსაც როგორც სუბიექტს მოხსნის და ამით თვითშემეცნების პროცესიც დასრულდება, რომლის შედეგი იქნება აბსოლუტური ცოდნა, ანუ ჰეგელის საკუთარი ფილოსოფია.

ამრიგად, ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობის დასაბუთება და ამის საფუძველზე სუბიექტის თავისუფლების გამართლება წარმოადგენს. ჰეგელი ფიქრობს, რომ ფიხტემ სუბიექტის თავისუფლების გამართლება ვერ მოახერხა, რადგან მასთან სუბიექტი საბოლოოდ ვერ ძლევს ობიექტს, მე — არა მე ს. ეს მხოლოდ აბსოლუტური ცოდნის საფუძველზე შეიძლება, როცა მე საბოლოოდ მიხვნის არა მე-ს, და ამით თავის თავს დაადგენს. როგორც თავის თავის აბსოლუტურად თვითგანმსაზღვრელ თავისუფალ მოქმედებას[71]. ფიხტესთან სუბიექტი თავის თავთან ვერ მიდის, მაშინ როცა თავისუფლება სწორედ სუბიექტის მიერ ყოველგვარი გაუცხოების მოხსნას, ობიექტის მოჩვენებითი არაგონივრულობის დაძლევასა და თავის სხვაში თავის თავთან მისვლას გულისხმობს. სუბიექტს ამო-

---

[70] იხ. კ. ბაქრაძე. სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, თბ., 1936.

[71] ჰეგელი თავისუფლების ფილოსოფიური დასაბუთების შესაძლებლობას სუბიექტისადმი დაპირისპირებული სამყაროული უნივერსუმის, აბსოლუტის შემეცნებით დაძლევაში ხედავდა. ეს თვალსაზრისი, რომელიც საერთოა რაციონალიზმზე დამყარებული ტრადიციული აზროვნებისათვის, ადამიანის როგორც შემმეცნებელი არსების გარკვეული გაგებიდან გამოდის და აბსოლუტური ცოდნის საფუძველზე ცდილობს პიროვნების თავისუფლების გამართლებას.

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია კი არარას პრინციპიდან გამოდის და ადამიანის მთლიანპიროვნული ყოფიერების უფრო სხვა საწყისებზე მითითებით ცდილობს თავისუფლების გამართლებას. მარქსამდელი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია თავისუფლების საკითხში არსებითად ამ ორი თვალსაზრისითაა წარმოდგენილი.

ცანაა მოხსნას ყოველგვარი სხვადაყოფნა იმით, რომ ის ცნების ენაზე თარგმნოს. მისი იდეალიზება მოახდინოს და, ამრიგად, სხვადაყოფნის სამყაროში მოგზაურობიდან თავის თავს გამარჯვებული დაუბრუნდეს. სულის განთავისუფლების ეს პროცესი, რომელსაც ჰეგელის ფილოსოფია აღწერს, არის სუბიექტის ობიექტთან ბრძოლა, რომელშიც სუბიექტი გამარჯვებული გამოდის. შემმეცნებელი სუბიექტი აქრობს მის ობიექტურობასა და არაგონივრულობას, და მას თავის თავში შთანთქავს. თუ ფიხტე მიიჩნევს, რომ თავისუფლება სუბიექტის ობიექტთან მარადი ბრძოლაა განთავისუფლებისათვის, ჰეგელის მიხედვით, ობიექტთან ბრძოლა აუცილებელია განთავისუფლებისათვის, მაგრამ არ არის საკმარისი თავისუფლებისათვის. თავისუფლება განთავისუფლების პროცესის დასრულებას გულისხმობს.

ჰეგელის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორია თავისუფლების განხორციელებისათვის ბრძოლის ისტორიაა. მაგრამ კაცობრიობის განვითარების ეს ისტორიული პროცესი ყველა მის ძირითად ასპექტში გონითი ისტორიაა, აბსოლუტის თვითშემეცნების ისტორიაა, ვინაიდან თავისუფლება, რომელიც მსოფლიო-ისტორიული განვითარების საზრისს წარმოადგენს, შემეცნებისა და ცოდნის მოპოვების გზით ხორციელდება. სუბიექტის აბსოლუტური თავისუფლება არის მეცნიერული ფილოსოფია, თვითონ ჰეგელის პანლოგისტური სისტემა.

სუბიექტის ობიექტთან ბრძოლის და მისი დაძლევის ამ ისტორიულ პროცესს აღწერს „გონის ფენომენოლოგია“, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიის პირველ მონახაზს, მის სათაესაო და საიდუმლოებას წარმოადგენს. ის აღწერს ცნობიერების განვითარებას საგნობრივი ცნობიერების საფეხურიდან აბსოლუტურ ცოდნამდე, მეცნიერებამდე. აბსოლუტი, რომელმაც იცის თავისი თავი როგორც გონი, არის მეცნიერება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონის ფენომენოლოგია აღწერს პროცესს სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირების აღმოცენებიდან, იდეის მათი იგივეობის დადგენამდე, ანუ შემეცნებითი სუბიექტის აღმოცენებიდან მის გაუქმებამდე.

„გონის ფენომენოლოგია“, როგორც სისტემის პირველი სრულყოფილი მონახაზი, იმ საერთო წანამძღვარს ეყრდნობა, რომ კაცობრიობის მიერ ჰეგელამდე განვლილი გზა ერთადერთი სწორი გზაა [72]. ამი-

[72] მაშინ როდესაც ჰეგელს სრულიად არ ეპარება ეჭვი ევროპული კაცობრიობის მიერ განვლილი გზის სისწორესა და ერთადერთობაში, ჰაიდეგერი, პირიქით, —

ტომ ცნობიერების ამაღლება მეცნიერებამდე, რომელიც აბსოლუტური გონის თვითშემეცნების პროცესშია გამოხატული, ამასთანავე სინამდვილის შექმნის პროცესს წარმოადგენს. ლოგიკა იგივეა, რაც მეტაფიზიკა. პროფ. კ. ბაქრაძე სამართლიანად მიიჩნევს ჰეგელის ფილოსოფიას არსებითად გონის ფილოსოფიად[74]. ამიტომ იყო, რომ ჰეგელი ფილოსოფიის ისტორიას, რომელიც იგივე მისიეე ფილოსოფიაა, ჰეშმარიტ თეოდიციას უწოდებდა[75]. ლაიბნიცის მიერ წამოყენებული თეოდიციის იდეა ჰეგელთან პოულობს სრულყოფილ დასაბუთებას.

მეორე წანამძღვარი, რომელსაც გონის ფენომენოლოგია. ცნობიერების ეს ისტორიული მეტაფიზიკა ემყარება. მდგომარეობს იმაში, რომ სუბსტანცია ამავე დროს სუბიექტიცაა. „ჩემი აზრით,—წერს ჰეგელი. — რომელიც თვით სისტემაში უნდა გამართლდეს, ჰეშმარიტება უნდა გვესმოდეს არა როგორც მხოლოდ სუბსტანცია, არამედ ამავე დროს როგორც სუბიექტი[76]. სუბსტანციის პრინციპი ფილოსოფიაში სპინოზამ შემოიტანა, მაგრამ ჰეგელი სპინოზიზმს სწორედ იმას უსაყვედურებდა, რომ მასთან ღმერთი გაგებულია როგორც სუბსტანცია და მხოლოდ სუბსტანცია. სპინოზასთან სუბსტანცია ვერ ადის სუბიექტის საფეხურზე. ჰეგელის აზრით, სუბსტანცია იდეის განვითარების პროცესში არსებითი საფეხურია, მაგრამ თვითონ იგი არ არის აბსოლუტური იდეა, არამედ იგი იდეაა აუცილებლობის ჯერ კიდევ შეზღუდულ ფორმაში. „მართალია.— წერს ჰეგელი „ლოგიკის მეცნიერებაში“,- ღმერთი აუცილებლობაა. ან, როგორ შეიძლება კიდევ სხვანაირად გამოითქვას აბსოლუტური საგანია, მაგრამ ამავე დროს იგი აბსოლუტური პიროვნებაა, და ეს სწორედ ის პუნქტია, რომელსაც სპინოზამ ვერ მიაღწია“...[77] ჰეგელის აზრით ის, რაც სპინოზას ფილოსოფიას აკლია,— ესაა ინდივიდუალობის დასავლური პრინციპი, რომელმაც სპინოზიზმის ერთდროულად ფილოსოფიური ფორმით ლაიბნი-

---

ევროპული კაცობრიობის მიერ დღემდე განვლილ გზას, რომლის სახესაც, მისი აზრით, პლატონის ფილოსოფია განსაზღვრავდა, ყოფიერების ანუ არარას გამოელენის ერთ-ერთ სახედ მიიჩნევს და მისი ახლებურად გამომეღაენება-გაცხადების წინარეშმენას გამოთქვამს.

[74] კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, თბ., 1936, გვ. 35.

[75] Гегель, Соч., т. XI. М., 1935, с. 513.

[76] Гегель, Феноменология духа, с. 7.

[77] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 329.

ცის მონადოლოგიაში იჩინა თავი. ამრიგად, ჰეგელის აზრით, სუბსტანციის პრინციპი ფილოსოფიის აუცილებელი პრინციპია, ამიტომ უწოდებდა იგი სპინოზიზმს ყოველგვარი ფილოსოფიის ჭეშმარიტ დასაწყისს. მაგრამ ფილოსოფია სუბსტანციაზე არ უნდა გაჩერდეს, არამედ ის სუბიექტის, აბსოლუტური ცოდნის პრინციპამდე უნდა აიყვანოს. ამიტომ მოხდა, რომ სუბსტანციის პრინციპზე მდგომმა სპინოზამ სუბიექტის თავისუფლება ვერ დაასაბუთა. მართალია, სპინოზასთან სუბსტანცია, როგორც თვითმიზეზი თავისუფალია, ე. ი. შინაგანი აუცილებლობაა, მაგრამ ეს არ არის საკმარისი თავისუფლებისათვის. სუბიექტის მიერ ობიექტური აუცილებლობის, როგორც სამყაროული ლოგოსის, გაშინაგანება უნდა მოხდეს შემეცნების გზით. თავისუფლება შეცნობილი აუცილებლობაა. აქედან ცხადად რომ ჩანს, სუბსტანციამ უნდა იცოდეს თავისი თავი. რათა თავისუფალი იყოს, რასაც სპინოზიზმი არ დაუშვებს, ვინაიდან სუბსტანციას გონება არ მიეწერება. სუბსტანცია, რომელმაც იცის თავისი თავი როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტება, არის სუბიექტი. მაშასადამე, სუბსტანციის პრინციპი აუცილებლობით მიდის სუბიექტის პრინციპამდე. სუბსტანციის სუბიექტამდე ამაღლების ამ პროცესს აღწერს გონის ფენომენოლოგია.

მესამე წანამძღვარი, რომელიც გონის ფენომენოლოგიას უდევს საფუძვლად, ის არის, რომ ცნობიერებისათვის მისი განვითარების ყოველ მოცემულ საფეხურზე საგანი, ყოფიერება საზოგადოდ, ის არის და მეტი არაფერი, რაც მან იცის საგნის, სინამდვილის შესახებ. ჰეგელისათვის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პროცესი ერთი და იგივეა. ამ მხრივ ჰეგელი მთლიანად იღებს კანტის გნოსეოლოგიის ძირითად პრინციპს: საგნის შემეცნება ნიშნავს საგნის შექმნას. სინამდვილის შემეცნების პროცესი ამავე დროს სინამდვილის შექმნის პროცესიცაა. ეს ის პრინციპია, რომელიც, როგორც შემდეგ დავინახავთ, საბედისწერო აღმოჩნდება ჰეგელის ფილოსოფიისათვის. ცნობიერებას, როგორც შემმეცნებელ სუბიექტს, ის ამოძრავებს, რომ საგანი, რომელიც მას უპირისპირდება, მეტია საგნის შესახებ მის მიერ მოპოვებულ ცოდნაზე. ცნობიერების ეს ბრძოლა საგანთან, სუბიექტისა ობიექტთან მანამდე გრძელდება. სანამ არ აღმოჩნდება, რომ საგანი, ობიექტი ის არის, რაც სუბიექტმა იცის მის შესახებ. ანუ ფორმა — შინაარსის კატეგორიების ენაზე რომ ვთქვათ, სანამ ფორმა როგორც საგნის შესახებ ცოდნა არ დაემთხვევა თვით საგანს როგორც შემეც-

ნების შინაარსს. ამით ცნობიერება ყოველგვარ „სხვას“ და გარეგანს მოხსნის და მას თავის „თავისად“ და შინაგანად გადააქცევს. რითაც თავის თავსაც, როგორც შემმეცნებელ სუბიექტს, გააუქმებს. შემმეცნებელი სუბიექტი მის მიერ მოპოვებულ ცოდნად, მეცნიერებად გადაიქცევა. ერთი სიტყვით, შემმეცნებელი ცნობიერება მეცნიერებაში და მეცნიერებისათვის საკუთარ თავს „მოიკლავს“ და დაიფერფლება. გარეგანის ამ გაშინაგნების, შემმეცნებელი სუბიექტის მეცნიერულ ცოდნად გადაქცევის პროცესს აღწერს გონის ფენომენოლოგია.

გონის აბსოლუტურ ცოდნამდე ამაღლების პროცესი არის ცნობიერების საგანთან დაუცხრომელი ბრძოლის, ტანჯვის, ტკივილის გზა. ჰეგელი მას გოლგოთაზე ასვლას ადარებს. ცნობიერების საგანთან ბრძოლის ეს პროცესი, რომლის საბოლოო მიზანი საგნის მოხსნა და გაშინაგანებაა, სამ ეტაპს გაივლის. პირველია საკუთრივ ცნობიერების საფეხური, როცა ცნობიერება ამჩნევს, რომ მას უპირისპირდება რაღაც მისგან დამოუკიდებელი საგანი. სწორედ ეს განსაზღვრავს მათს შემეცნებით დამოკიდებულებას. და აი, იწყება ცნობიერების მიერ საგნის შემეცნებითი დაპყრობის, მისი ათვისებისა და იდეალიზაციის პროცესი. გონს ერთგვარ ეშმაკობად და მოხერხებულობად შეიძლება მივიჩნიოთ ის, რომ დასაწყისში ცნობიერება მთლიანად საგანს ეძლევა, მასში თავის თავს იკარგება: ცნობიერება უარს ამბობს საკუთარ თვითობაზე და თავს თავში მთლიანად საგნის გაბატონებას ახდენს. მაგრამ ეს შემმეცნებელი სუბიექტის მხოლოდ დროებითი მეთოდია უმთავრესი მიზნის მისაღწევად. ის ემონება საგანს, რათა მასში საკუთარი თავი აღმოაჩინოს. ამ გზით მოხსნას მისი დამოუკიდებელი ყოფიერება და მასზე გაბატონდეს, ე. ი. სრული თავისუფლება მოიპოვოს. ცნობიერება საგანს ემონება მასზე გამარჯვების მიზნით.

გონის განვითარების პირველი საფეხური, რომელსაც აგრეთვე საგნობრივი ცნობიერების საფეხური შეიძლება ვუწოდოთ, ხასიათდება იმ თავისებურებებით, რომ აქ ცნობიერება საგანს განიხილავს როგორც სხვას, მისთვის გარემდებარეს. გრძნობადობისა და აღქმისათვის ნიშანდობლივია სწორედ ურთიერთგარემდებარეობის პრინციპი.

ჰეგელი ცნობიერებისა და საგნის შემეცნებითი პროცესის მეტად რეალურ და საყურადღებო დახასიათებას იძლევა. შემეცნების შედეგად იცვლება საგანი. შესატყვისად იცვლება შემმეცნებელი ცნობიერებაც. ის უფრო და უფრო თავის თავში ღრმავდება. საგნისადმი

ბრალკვულობისაგან თავისუფლდება. თავის თავში გრძნობს მთელ ძალას. ეს პროცესი იქამდე მიდის, რომ თავის ძლიერებაში დარწმუნებული ცნობიერება გრძნობადობისა და ალქმის საფეხურების გავლით განსჯის საფეხურამდე ადის, და საერთოდ ზურგს შეაქცევს საგნობრივ სამყაროს. ის თავის თავში ღრმავდება, თავის თავს იხდის ერთადერთ ობიექტად. ამნაირად ცნობიერება გადადის პირველი ეტაპიდან მეორეზე — თვითცნობიერებაზე. ამ უკანასკნელისათვის დამახასიათებელია ის, რომ იგი გაასხვავებს თავის თავს თავისი თავისაგან და იცის, რომ მისგან განსხვავებული მასთან იგივეობრივია. ეს არის ცნობიერება ისეთ სუბიექტზე, რომელსაც თავისი თავი აქვს ობიექტად, ე. ი. თავისი თავისაგან განსხვავდება.

ამრიგად, გონის განვითარების ამ ეტაპზე აღმოჩნდება, რომ თვითცნობიერება არის ცნობიერების საფუძველი, არსება, ასე რომ, ნამდვილად რაიმე საგნის ყოველი ცნობიერება არის თვითცნობიერება. ამიტომ, — წერს ჰეგელი, თვითცნობიერების ეტაპზე ჩვენ ჰეშმარიტების ნამდვილ სფეროში შევდივართ. თვითცნობიერების საფეხურებად ჰეგელი განიხილავს ბატონობასა და მონობას, სკეპტიციზმსა და სტოიციზმს, უბედურ ცნობიერებას. თვითცნობიერების „უბედურობა" იმაში გაშოხატება, რომ ის თავის თავში იკეტება და მისგან გამოსავალს ვეღარ ხედავს. ნამდვილი სინამდვილე მას თავის თავის მიღმა ეგულება. მისთვის დამახასიათებელია დუალიზმი, თავის თავში გაორება და თავის თავთან განხეთქილება, რის გამოც ის საკუთარ თავში ისრწნება და იფერფლება. თვითცნობიერებაში საქმესა და სიტყვას შორის სრული შეუსაბამობაა, ის თავის თავთან წინააღმდეგობაში კარდება, რასაც თეორიაში დაბეჯითებით უარყოფს, იმას პრაქტიკაში ასეთივე გულმოდგინებით უშვებს. ამიტომ, გონი თვითცნობიერების დონეზე ვერ შეჩერდება, ის უნდა დაიძლიოს.

თვითცნობიერების არსებითი თავისებურებაა თავისუფლებისაკენ მისწრაფება, მაგრამ ის ამას ვერ ახორციელებს რეალურად და უბრალო ჯერარსულ მოვლენად რჩება. გონი მხოლოდ მაშინ მიაღწევს თავისუფლებას, როცა თავის უსასრულობას დაამტკიცებს. თვითცნობიერებას კი უსასრულო სასრულის გვერდით და მის მიღმა ეგულება. ამ აზრით მისი თავისუფლება არის გაქცეულის თავისუფლება ანუ, ნამდვილი აზრით, ის არცაა თავისუფლება. თვითცნობიერებისათვის საგანი თავისთავად სხვაა, ვიდრე მისთვის. ნამდვილი თავისუფლება მხოლოდ

შიშინ განხორციელდება, როცა დამტკიცდება, რომ საგანი თავისთავად არგვეა, რაც საგანი ცნობიერებისათვის. ეს კი ცნობიერების ყოველგვარი სხვადაყოფნის მოხსნასა და საკუთარი აბსოლუტური თავისუფლების პოპოვებას, სუბიექტის მიერ ობიექტის მთლიან შთანთქმას მოითხოვს. მაგრამ ამისი განხორციელება უფრო მაღალ ეტაპზე გადასვლას მოაწვებს. ეს საფეხურია გონება.

თუ თვითცნობიერების, როგორც განსჯითი სასრული აზროვნების თავისუფლება იმაში გამოიხატება, რომ თავის თავში თავისთავთან იმყოფებოდეს, გონების, როგორც საკუთარი თავის თავისუფლად განმსაზღვრელი უსასრულო ცნობიერების, არსებით გარკვეულობას შეადგენს ის, რომ არა მხოლოდ თავის თავში იმყოფებოდეს თავის თავთან, არამედ თავის სხვაშიც თავის თავთან მიდიოდეს. ჰეგელი წერს: „გონი წმინდად მხოლოდ თავის თავთან იმყოფება და ამით თავისუფალია. რადგან თავისუფლება სწორედ ისაა, რომ თავის სხვაში თავის თავთანვე იმყოფებოდეს, თავისი თავისაგან იყოს დამოკიდებული და თავისი თავის განმსაზღვრელი იყოს“ [76]. თავისუფლება მხოლოდ იქ არის, სადაც ჩემთვის არ არსებობს არავითარი სხვა, რაც თვით მე არა ვარ.

გონება თვითშემეცნების სხვადასხვა საფეხურების გავლით აბსოლუტურ ცოდნამდე ანუ ფილოსოფიამდე მიდის, რითაც ის მისთვის შესატყვის ფორმას პოულობს და ამით აბსოლუტური გონის თვითშემეცნების პროცესიც დამთავრდება. სუბიექტმა მთლიანად დაიპყრო ობიექტი, მოხსნა ყოველგვარი სხვადაყოფნა და ამით საკუთარი ერთადერთობა, აბსოლუტური და სრული თავისუფლება დაასაბუთა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სუბსტანცია სუბიექტი აღმოჩნდა, რაც სწორედ ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა.

მაგრამ რა დასკვნები გამომდინარეობს აქედან? ჰეგელთან იმის გამო, რომ სუბიექტი და ობიექტი საბოლოოდ გაუგივდა ერთმანეთს ანუ სუბსტანცია ამაღე დროს სუბიექტი აღმოჩნდა, ამით თვით სუბიექტმა მოხსნა თავისი თავი. აბსოლუტური გონის თვითშემეცნების პროცესი, რომელიც აბსოლუტურ ცოდნაში დასრულდა, შემმეცნებელი სუბიექტის გაუქმებას მოასწავებს. სუბიექტს უკვე აღარ გააჩნია არავითარი შემეცნებითი მისწრაფება და ამიტომაც ის არც წარმოადგენს სუბიექტს. შემმეცნებელმა ცნობიერებამ, რომლის ბუნება სწრო-

---

[76] ჰ ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება, 1962, გვ. 88—89.

რად შემეცნებისაკენ მარადიულ მისწრაფებაში გამოიხატება, ჰეგელის პანლოგიზმში საკუთარი არსებობა „თვითმკვლელობით" დაამთავრა. ის მთლიანად მეცნიერებასთან, აბსოლუტურ ცოდნასთან ანუ ჰეგელის ფილოსოფიასთან გაიგივდა. ეს მოხდა იმიტომ, რომ ჰეგელის პანლოგიზმის ძირითადი პრინციპი სწორედ იმ შედეგამდე მისვლის შესაძლებლობას იძლეოდა, რომლის მიღებითაც შემმეცნებელი სუბიექტი მისი განვითარების ყოველ მოცემულ საფეხურზე მეტი არაფერია, თუ არა მის მიერ მოპოვებული ცოდნა, ამ უკანასკნელის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური სტრუქტურა. რაკი ჰეგელისათვის ეს ასეა, საბოლოოდ შემმეცნებელი სუბიექტი გაიგივდა ცოდნასთან და მან, როგორც სუბიექტმა, თავის თავიც მოხსნა. მეცნიერული ცოდნა კი არ უდრის შემმეცნებელ სუბიექტს. ეს უკანასკნელი ყოველთვის მეტია მის მიერ მოპოვებულ ცოდნაზე. ეს არის მისი მარადიული მისწრაფება ცოდნის მოპოვებისაკენ. და სწორედ ამაში გამოიხატება შემმეცნებელი სუბიექტის აქტივობა შემეცნების პროცესში. კანტი და ფიხტე ამიტომ არ უშვებდნენ აღნიშნული იგივეობის შესაძლებლობას, რადგან შემმეცნებელი სუბიექტი თავის სიღრმეში პრაქტიკულია. შემმეცნებელი სუბიექტი ვერასოდეს ვერ დაძლევს მის სიღრმეში მოქმედ პრაქტიკულობას და სწორედ ამაში გამოისახება შემმეცნებელი ცნობიერების მარადიული შემეცნებითი მისწრაფება, მარადიული ძიების გარანტია. ცნობიერების მარადიული შემეცნებითი მისწრაფება მისი პრაქტიკულ-ზნეობრივი მოვალეობაა.

აბსოლუტური შემეცნების განხორციელების მოთხოვნიდან გამოსული ჰეგელი შემმეცნებელი ცნობიერების ამგვარ მდგომარეობას უბედურ ცნობიერებას უწოდებდა და მას დასაძლევ საფეხურად მიიჩნევდა. მაგრამ იქნებ სწორედ ეს „უბედურება" არის ცნობიერების არსებობის წესი — მუდამ იდგეს პრობლემა — საიდუმლოების წინაშე და ამასთანავე მუდამ ისწრაფვოდეს მისი დაძლევისაკენ: — ასეთია შემმეცნებელი ცნობიერების შინაგანი ბუნება. ცნობიერება სწორედ ამგვარ წინააღმდეგობაში და ამ წინააღმდეგობის წყალობით არსებობს. როგორც კი მოიხსნება ეს წინააღმდეგობა, როგორც ეს ჰეგელთან მოხდა აბსოლუტური ცოდნის საფუძველზე. ამით ცნობიერებაც მოიხსნება და მხოლოდ მისი ნამუსრევი — მეცნიერება შეგვრჩება ხელთ. მეცნიერება კი, ცხადია, არ არის შემმეცნებელი ცნობიერება. შემმეცნებელი ცნობიერება იმ დილემის წინაშე დგას, რომ ან იარსე-

ბოს აღნიშნულ წინააღმდეგობაში და, მაშასადამე, თავის „ტრაღიკულობას“ და „უბედურებას“ შეურიგდეს, ანდა უარი თქვას საკუთარ არსებობაზე. მისთვის, როგორც შემმეცნებელი ცნობიერებისათვის, მესამე გზა არ არსებობს.

ჰეგელის პანლოგიზმმა ვერც თავისუფლება გაამართლა, ვინაიდან თუ თავისუფლება სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი დაპირისპირების მოხსნასა და აბსოლუტური ცოდნის, ინტერესებისათვის მათ გაიგივებას მოითხოვს. მაშინ, როგორც ჩანს, თავისუფლების დასაბუთება ცოდნის, შემეცნების საფუძველზე შეუძლებელი ყოფილა. თავისუფლება შემმეცნებელ სუბიექტს აუქმებს. მეცნიერების თავისუფლება არ არის სუბიექტის თავისუფლება, მაშინ ძალაში რჩება მათი კანტისეული დაპირისპირება.

ჰეგელის ფილოსოფია, როგორც უკვე აღვნიშნავდით, თავისი შინაგანი პათოსითა და მიზანდასახულობით წარსულის ფილოსოფიაა. გოლგოთაზე ასულ გონს არავითარი შემეცნებითი პერსპექტივა არ გააჩნია, რადგან არ არსებობს ასეთი გონი (მან ხომ მეცნიერებაში პოხსნა თავისი თავი). მან ამიერიდან წარსულით, მის მიერ განვლილი გზის ძოგონებით უნდა იცოცხლოს. ჰეგელმა იგრძნო ბურჟუაზიული კაცობრიობის შემეცნებითი უსარების ამოწურვა და თავისი ფილოსოფიით - ამ უაღრესად ოპტიმისტური მსოფლმხედველობით, საღაც დაუდო შემდგომი დროის ევროპული აზროვნების შემეცნებით ენესიმიზმს. ამიტომაც, ჰეგელის პანლოგიზმი სრულიად სხვადასხვა პოაზროვნის მიერ საოცარი ერთსულოვნებით იქნა უარყოფილი.

მხოლოდ მარქსიზმი აღმოჩნდა ერთადერთი კანონიერი მემკვიდრე მისი ნააზრევისა, რომლის რაციონალური მარცვლები შემოქმედებითი გადამუშავების შემდეგ სამართლიანად შეივიდა დიალექტიკურ-ისტორიული მატერიალიზმის მსოფლმხედველობაში.

6. სუბიექტის პრობლემა ფოიერბახის ანთროპოლოგიურ მატერიალიზმში

როგორც ცნობილია, ფოიერბახის ანთროპოლოგიური მატერიალიზმი მარქსამდელი მატერიალიზმის განვითარების უმაღლესი ფორმა და დიალექტიკურ-ისტორიული მატერიალიზმის უშუალო წინამორბედია. გერმანული კლასიკური იდეალიზმის თითქმის საუკუნოვანი განუყოფელი ბატონობის შემდეგ, ფ. ენგელსის შეფასებით, ფოიერბახ-

მა მატერიალიზმი ისევ თავის უფლებებში აღადგინა და სრულიად შეუძლებლად ხელახლა ტახტზე აიყვანა[79]. მაშინ, როდესაც ახალგაზრდა ჰეგელიანელები ჰეგელის ფილოსოფიის ფარგლებშივე „სუბსტანციისა" და „თვითცნობიერების" შესახებ უნაყოფო სქოლასტიკურ კამათს ეძლეოდნენ, მან პირველმა გაარღვია ის ჯადოსნური წრე, რომელსაც ჰეგელის სისტემა ეწოდებოდა, და ამით აზროვნება გაათავისუფლა აბსოლუტური იდეალიზმის მომნუსხველი და დამატყვევებელი გავლენისაგან. ამიტომ, როგორც ენგელსი აღნიშნავს, უდიდესი იყო ფოიერბახის გამათავისუფლებელი გავლენა ახალი მსოფლმხედველობის შემოქმედებაზე, რომელიც უწინარეს ყოვლისა, „ქრისტიანობის არსების" გამოქვეყნებაში გამოიხატა. ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მარქსი სამართლიანად უწოდებდა ფოიერბახს „ჩვენი დროის განსაწმენდელს"[80].

ფოიერბახის ანთროპოლოგიურმა მატერიალიზმმა დააჩქარა მარქსისა და ენგელსის გადასვლა რევოლუციური დემოკრატიზმისა და იდეალიზმის პოზიციიდან კომუნიზმისა და დიალექტიკურ-ისტორიული მატერიალიზმის პოზიციაზე. სწორედ ეს განსაზღვრავს მისი მატერიალისტური ნააზრევის ადგილსა და მნიშვნელობას საკაცობრიო ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

ჩვენი საკვლევი საკითხის — სუბიექტის პრობლემა ფოიერბახის ფილოსოფიაში — განხილვა, უწინარეს ყოვლისა, სუბიექტის შესახებ ჰეგელის თვალსაზრისის ფოიერბახისეული კრიტიკა-შეფასების ანალიზით უნდა დაიწყოს, ვინაიდან სუბიექტის ანთროპოლოგიურ-მატერიალისტური გაგება სწორედ ჰეგელის პანლოგიზმთან მიმართებაში და მასთან დაპირისპირებაში გამოიკვეთება. ჰეგელის ნააზრევის განხილვისას პირველ რიგში ფოიერბახის კრიტიკის ობიექტი ხდება აზრისა და არსის იგივეობის დებულება, ვინაიდან მან კარგად იცის, რომ სწორედ ეს დებულება წარმოადგენს აბსოლუტური იდეალიზმის გამოსავალ პრინციპს.

აზრისა და არსის იგივეობის თეზა ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს, მაგრამ პარმენიდეს ეს ცნობილი დებულება აქ არ ქცეულა ფილოსოფიის აბსოლუტურ პრინციპად. ფოიერბახის აზრით, თვით ობიექტური იდეალიზმის მამამთავარმა პლატონმაც კი ვერ გაბედა

---

[79] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ., ტ. 2, თბ., 1950, გვ. 442.
[80] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, с. 29.

რეალური ყოფიერების მთელი სიმდიდრისა და მრავალმხრიობის დაყვანა მთლიანად აზროვნებაზე [81]. „ანტიკურ ფილოსოფიას, — წერს ფოიერბახი, — გააჩნდა თავის პრინციპად გონება, „იდეა", მაგრამ პლატონისა და არისტოტელეს მიერ იდეა არ განიხილებოდა უველაფრის თავის თავში შემცველ რაიმედ. ანტიკური ფილოსოფია ტოვებდა რაღაც ნაშთს მაგვარს აზროვნების გარეთ, რომელიც აზროვნებაში არ ითქვიფებოდა" [82]. აღნიშნული პრინციპი მხოლოდ ახალი დროის აზროვნებაში იქცა ფილოსოფიის უსანდოეს და ეჭვმიუტანელ პრინციპად. მან ახლებური დაფუძნება პოვა დეკარტეს cogito — დებულებაში და ამ სახით განსაზღვრაედა რაციონალიზმის ხაზს ახალი დროის ევროპულ გნოსეოლოგიაში.

იგივეობის დებულებამ, ფოიერბახის აზრით, სრულყოფილობას მიაღწია და აბსოლუტური მნიშვნელობა მოიპოვა სპეკულატურ ფილოსოფიაში, რომლის შედეგი იყო ჰეგელის პანლოგიზმი. აქ იგი გარკვეულ დასაბუთებას დაექვემდებარა და ლოგიკური სისტემის ფორმაში წარმოსდგა. ნამდვილობის ერთადერთ აბსოლუტურ კრიტერიუმად აზრი და გონიერება იქცა. რეალური ყოფიერების სფერო, მთელი თავისი მრავალმხრიობით, აზრმა შთანთქა, აზროვნებაში გაითქვიფა. მოაზროვნე გონება გნოსეოლოგიური პრინციპიდან სამყაროს მაკონსტრუირებელ ონტოლოგიურ პრინციპად გადაიქცა. რაც ლოგიკურისა და ონტოლოგიურის აბსოლუტურ იგივეობაში გამოიხატა. იგივე ამოცანას ადრე ფიხტე ისახავდა, მაგრამ, პრაქტიკული გონების პრიმატიდან გამოსული, თეორიულ გონებას აბსოლუტური შემეცნების შესაძლებლობას უკრძალავდა და მას ჯერარსულს უქვემდებარებდა. „ჰეგელი არის შელინგით გაშუალებული ფიხტე", — წერს ფოიერბახი: და ამით ნათლად ხედავს შინაგან კავშირს გერმანული იდეალიზმის ამ სამ დიდ წარმომადგენელს შორის. „ჰეგელმა ნამდვილად მიაღწია იმას, რასაც ფიხტე ესწრაფვოდა, მაგრამ ვერ მოახერხა ამის განხორციე-

---

[81] ადარებს რა ურთიერთთან პლატონსა და ჰეგელს ობიექტურ იდეალიზმს, პლატონის თხზულების რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში პროფ. ლოსევი წერს: „პლატონის ფილოსოფია არა მხოლოდ ობიექტური იდეალიზმია, არამედ ის არის აგრეთვე ანტიკური ობიექტური იდეალიზმი" (იხ. П л а т о н, Соч., т. I. М., 1968, с. 57).

[82] Ф е й е р б а х, Избр. филос. произв., т. I, М., 1965, с. 176.

ლება, რადგან საბოლოოდ ჯერარსებამდე მივიდა და არა ისეთ დასასრულამდე, რომელიც საწყისს დაემთხვეოდა“ [83].

ჰეგელის ფილოსოფია, ფიქრობს ფოიერბახი, არის ყოფიერებასა და აზროვნებას შორის წინააღმდეგობის მოხსნა, მაგრამ ეს არის მოცემული წინააღმდეგობის მოხსნა თვითონ წინააღმდეგობის ფარგლებში, ერთი ელემენტის ფარგლებში, აზროვნების ფარგლებში. ჰეგელისათვის აზრი არის არსი: აზრი სუბიექტია, არსი—პრედიკატი. ლოგოსი არის აზროვნება წმინდა აზრის ელემენტში ანუ თავისი თავის მააზრებელი აზრი, აზრი როგორც სუბიექტი, აზრი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს სუბიექტიც არის და თავისი თავის პრედიკატიც. ამას ნიშნავს ჰეგელის ძირითადი პრინციპი: სუბსტანცია ამავე დროს სუბიექტიცაა. ირკვევა, რომ აზრის არსთან იგივეობა ჰეგელის პანლოგიზმში სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა აზრის თავის თავთან იგივეობას. აზრის დასახვას ერთადერთ აბსოლუტურ არსად, ვინაიდან მის გარეშე და მის გარეთ არაფერი არ არსებობს. ის არის აბსოლუტური ტოტალობა. რასაკვირველია, ფოიერბახი იმას კი არ უარყოფს, რომ უნივერსალური არსებობის ამ ორ სფეროს — აზრსა და არსს რაღაც საერთო და იგივური „ლოგოსი“ უნდა გააჩნდეთ, რადგან ამის გარეშე ვერ გამართლდება შემეცნება: საკითხი მხოლოდ იმას შეეხება, რომ ჰეგელმა თავისი აბსოლუტური ცოდნის სისტემაში ვერ შეძლო აზრისა და არსის აბსოლუტური იგივეობის საფუძველმდებელი და გამოსავალი პრინციპის გამართლება-დასაბუთება, რომელიც ამასთანავე სისტემის რეზულტატი უნდა ყოფილიყო. ამით ჰეგელმა პრინციპულად შეუძლებელი ამოცანის განხორციელება დაისახა მიზნად. ყოფიერება, ფოიერბახის ღრმა რწმენით, არ დაიყვანება აზროვნებაზე უნაშთოდ, არსი ყოველთვის მეტია მის ამსახველ აზრზე. აზროვნების ნამდვილი დამოკიდებულება ყოფიერებისადმი ასეთია: ყოფიერება არის სუბიექტი, აზროვნება კი პრედიკატი, აზროვნება გამოდის ყოფიერებიდან და არა ყოფიერება აზროვნებიდან [84]. მართალია — შენიშნავს ფოიერბახი — ჰეგელი სახავს არსს ფილოსოფიის საწყისად და გამოსავალ პრინციპად, მაგრამ მისთვის ეს არის აბსტრაქტული, წმინდა აზრი და, ამდენად, არაყოფიერება, არარსი ანუ არარა იქცევა ფილოსოფიის საწყისად. აზრისა და არსის იგივეობის კრიტიკას ფოიერბახი უკავში-

---

[83] Ф е й е р б а х. Избр. филос. произв., т. I, М., 1965, с. 61.

[84] იქვე. გვ. 128.

რებს სპეკულატური ფილოსოფიის საწყისის პრობლემას. მისი აზრით, აქ კარგად დაინახება ყოფიერების ჰეგელისეული გაგება. მისთვის ყოფიერება არის არა ნამდვილი, გრძნობადი და რეალური, არამედ წმინდა აზრი, აბსტრაქტული აზროვნება, ამიტომ ფაქტიურად ის არარაობა წარმოადგენს[85]. ფილოსოფია რეალური სინამდვილიდან უნდა გამოვიდეს და არა არარადან.

ამრიგად, როგორც ზემოწარმოებული მსჯელობიდან დავინახეთ, ჰეგელისათვის აზროვნება, გონება არის თავისი თავის თავისუფლად განმსაზღვრელი აბსოლუტური არსება. აზროვნება თავისი შინაგანი ბუნებით უსაზღვრო და ღვთაებრივია. ჰეგელმა, ფოიერბახის მიხედვით, მოახდინა რა რეალური ადამიანური სუბიექტიდან აზროვნების, გონების, „რაციოს" აბსტრაქცია, იგი აბსოლუტურ სუბიექტად აქცია. ჰეგელის ფილოსოფია უშუალო კავშირშია თეოლოგიასა და რელიგიასთან. თეოლოგიის საიდუმლო ანთროპოლოგიაშია, ხოლო სპეკულატური ფილოსოფიისა — თეოლოგიაში. ამიტომ ახლა ფოიერბახის მიზანია თეოლოგიისა და რელიგიის ანთროპოლოგიური საფუძვლები დაადგინოს, დაიყვანოს ისინი რეალურ-ადამიანურ სუბიექტზე. ფოიერბახი სწორედ ჰეგელის ფილოსოფიის ამ ღრმა ადამიანურ საფუძვლებს არკვევს. მისი აზრით, სპეკულატური ფილოსოფია რაციონალიზებული თეოლოგიაა, „რაციონალური მისტიკაა". მაგრამ, ვინაიდან თეოლოგიის საფუძველი ანთროპოლოგიურია, „ქრისტიანობის არსების" ავტორი ჰეგელის აბსოლუტურ სუბიექტში ადამიანის გონების სხვადაგვარ ფანას, მის გაუცხოებას ხედავს. ჰეგელის აბსოლუტური სუბიექტი, მიაჩნია ფოიერბახს, ეს არის აბსტრაქციაქმნილი და აბსოლუტირებული, ღვთაებრივი არსების რანგამდე აყვანილი ადამიანური, რეალურ-კონკრეტული სუბიექტი, რომელსაც ჰეგელის ნააზრევში მხოლოდ აზროვნებითი მიმართება გააჩნია სინამდვილისადმი, აბსოლუტური სუბიექტის გარკვეულობანი სინამდვილეში ადამიანური გონების გარკვეულობებია. ჰეგელის მიხედვით, ადამიანის არსება აზროვნებაა და ეს არის მასში ნამდვილი. ადამიანი მოაზროვნე სუბიექტია და არა რეალური, გრძნობადი სუბიექტი მთელი თავისი მთლიანპიროვნულობით.

---

[85] ყოფიერების პირველადობას ჰეგელიც აღიარებს, მაგრამ ყოფიერებაში მას ესმის აზრი. მატერიალიზმსა და იდეალიზმს ყოფიერების პირველადობა-მეორადობის აღიარება კი არ თმობს, არამედ ყოფიერების გაგება (იხ. Э. Ильенков, Проблема бытия и мышления в философии Л. Фейербаха, М., 1972).

ერთი სიტყვით, „თეოლოგიის არსება არის ადამიანის გარეთ გატანილი; ჰეგელის ლოგიკის არსება არის ტრანსცენდენტური აზროვნება, ადამიანური აზროვნება, ადამიანის საზღვრებს გარეთ გატანილი“[86].

ამრიგად, ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკა ფოიერბახს რელიგიის, კერძოდ, ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკის შემადგენელ ნაწილად ესახება. ამიტომ იგი მიმართავს რელიგიის მკაცრ კრიტიკას, მისი ადამიანური საფუძვლების გამომჟღავნებას.

ღმერთის გაადამიანურების, მასში ადამიანის გაუცხოებული არსების ამოკითხვის პროცესი ევროპის სინამდვილეში ფოიერბახზე უფრო ადრე მარტინ ლუთერმა დაიწყო. პროტესტანტიზმმა ღმერთის ტრანსცენდენტურობა მოხსნა და იგი ადამიანის გულში დაამკვიდრა. დატოვა რა მისი ობიექტურ-სუბსტანციური მნიშვნელობა. მარქსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ლუთერმა გაათავისუფლა ადამიანი გარეგანი რელიგიურობის ხუნდებისაგან, დაადო რა იგი ადამიანის გულს[87]. ლუთერის მიერ დაწყებული ეს პროცესი ღმერთის გაიმანენტურებისა, რომელიც ღმერთის ადამიანური არსების იდეას ემყარებოდა, გერმანული კლასიკური იდეალიზმის გავლით ფოიერბახის ანთროპოლოგიაში სრულყოფილებამდე იქნა მიყვანილი. ნიცშემ კი, ეს პროცესი საბოლოოდ დაასრულა, რაც გამოიხატა მის ტარგიკულ თეზაში: „ღმერთი მოკვდა!“

ამრიგად, თუ ლუთერმა თეოლოგია ქრისტოლოგიად, ე. ი. რელიგიურ ანთროპოლოგიად აქცია, ფოიერბახმა ადამიანი გამოაცხადა ფილოსოფიის ერთადერთ სრულუფლებიან საგნად და, შესაბამისად, ანთროპოლოგია — ერთადერთ ჭეშმარიტ ფილოსოფიად. ყოველივე ადამიანიდან და ადამიანურიდან უნდა აიხსნას. ადამიანი არის სამყაროს გასაღები. ბუნებისა და კულტურის შემეცნების ჭეშმარიტი გზა მოსავალი. ამაში გამოიხატება ანთროპოლოგიური პრინციპის არსება ფოიერბახის ფილოსოფიაში.

წინანდელი მატერიალისტებისა და ათეისტებისაგან განსხვავებით, ლ. ფოიერბახი რელიგიის კრიტიკას ახლებურად მიუდგა. თუ მანამდე ათეისტები რელიგიას ადამიანის უმეცრების, კაცობრიობის დაბნეულობის შედეგად განიხილავდნენ, ფოიერბახმა მას საფუძვლიანი ახსნა მოუძებნა ადამიანის სულის სიღრმეში. მისი აზრით, რელიგიური შეგ-

---

[86] Ф е й е р б а х, Избр. филос. произв., т. I, с. 117.

[87] К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. I, с. 423.

ნება შემთხვევითი მოვლენა კი არ არის ადამიანისათვის, არამედ მას გარკვეული საყრდენი გააჩნია ადამიანის გრძნობათა სამყაროში. რელიგიის გამოცხადება ადამიანის უბრალო დაბნეულობისა და ცოდნის უკმარისობის შედეგად, როგორც ამას მე-18 საუკუნის ფრანგი მატერიალისტი-ათეისტები აკეთებდნენ, ვერ მოგვცემდა მის რეალურ ახსნას. ეს იქნებოდა ამ ფენომენისადმი ზერელე, განმანათლებლური მიდგომა. რელიგიას ღრმა ფესვები აქვს ადამიანის გულის სიღრმეში და ამიტომ, ფოიერბახის რწმენით, ის ერთობ სერიოზულ კრიტიკას, ადამიანში ამ მოვლენის მასაზრდოებელი ფსიქოლოგიური პირველძირების გამომჟღავნებას მოითხოვს. სხვა ამბავია, რომ ფოიერბახი რელიგიის ახსნაში ამაზე შორს ვერ წავიდა.

საზოგადოდ, ადამიანის ისტორიული ყოფიერების თავისებურება ის არის, რომ ისტორიული განვითარების შემდგომ საფეხურზე ის უარყოფს წინას: ის, რაც უწინ მისი ყოფიერების ჰეშმარიტ სფეროდ განიხილებოდა, შემდგომ სიყალბედ ცხადდება. ეს არის ადამიანის მის მიერ საკუთარი თავის ქმნის — დადგენისა და უარყოფის მარადიული პროცესი. დღეს ცნობიერება დიდი შემართებით ანგრევს კერპებსა და ბომონებს, რომელსაც გუშინ ასე მოწიწებითა და რუდუნებით თვითონვე ქმნიდა. კულტურულ ფენომენთა შემოქმედ ადამიანურ სულს მუდამ თან ახლავს თვითუარმყოფელი ძალა, რომელიც გარეგანი და შემთხვევითი კი არ არის მისთვის. არამედ ღრმად შინაგანი და ფუნდამენტურია ადამიანის არსებისათვის. ცნობიერების განვითარების პროცესი თვითუარყოფაში გამოიხატება. გონის ეს შინაგანი ტრაგიკულობა, რომელშიც მისი ისტორიული განვითარების წინააღმდეგობრივი ხასიათი და ტრაგიზმით აღსავსე ბიოგრაფიაა გამოხატული, კარგად აჩვენა ჰეგელმა „გონის ფენომენოლოგიაში". როგორც ჩანს, ამ მარადიულ დადგენა-უარყოფაშია ცნობიერების წინსვლისა და განვითარების გარანტია.

„რატომ არის ისტორიული მსვლელობა ასეთი? — კითხულობს მარქსი და იქვე პასუხობს: ეს საჭიროა იმისათვის, რომ კაცობრიობა სიხარულით გამოეთხოვოს თავის წარსულს"[88].

ამრიგად, რელიგია ილუზიაა, მაგრამ ისეთი ილუზია, რომელსაც

---

[88] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, с. 418.

აუცილებელი და ღრმა საფუძველი გააჩნია ადამიანის სულსა და გონებაში. რელიგია შეცდომაა, მაგრამ არა სიცრუე. მართალია კაცობრიობა ხშირად ცდებოდა, მაგრამ სიცრუით კი არასოდეს არ ცრუობდა. სწორედ ამგვარი პრინციპის მომარჯვებით მიუდგა ფოიერბახი საერთოდ რელიგიისა და კერძოდ ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკას. ეს განსაზღვრავს რელიგიის ფოიერბახისეული კრიტიკის გაცილებით უპირატესობას მე-18 საუკუნის ფრანგ მატერიალისტ-ათეისტებთან შედარებით.

„ქრისტიანობის არსებაში“ ფოიერბახი მიმართავს რელიგიურობით შეპყრობილ ადამიანს: „შენ თვითონ შექმენ იგი ღამის მწყალობელ მფარველობათა მეოხებით. მე ახლა მათ მხოლოდ დღის სინათლეზე გაჩვენებ“[89]. და მართლაც, ფოიერბახმა ნიღაბი ახადა რელიგიასა და მის ცენტრალურ დასაყრდენს — ღმერთს. მან ყველა რელიგიური წარმოდგენის საფუძველი ადამიანის არსებაში აღმოაჩინა. აბსოლუტური სუბიექტის, ღვთაებრივი ტრანსცენდენტური არსება, ფოიერბახის მიხედვით, ანთროპოლოგიურია. ამრიგად, აბსოლუტური სუბიექტის საფუძველი რეალურ-ადამიანური — სუბიექტია: თეოლოგიის არსება ანთროპოლოგიაა. ღვთაება ადამიანური არსების ანარეკლია. მისი სხვადაყოფნა და გაუცხოებაა. ღმერთის შესახებ ცნობიერება ადამიანის თვითცნობიერებაა. „ღმერთის პიროვნებაში ადამიანი ხვდომობს თავისი საკუთარი პიროვნების ზებუნებრიობას, უკვდავებას, დამოუკიდებლობასა და შეუზღუდველობას“[90]. ამრიგად, ფოიერბახმა რელიგიისა და თეოლოგიის ყველა სასწაული და საიდუმლო სამკაის ცნებიდან დაწყებული ლოცვამდე, ადამიანზე დაიყვანა. რელიგიის ფოიერბახისეული კრიტიკის ნაკლი ის არის, რომ მან ვერ ახსნა მისი რეალური საფუძველი. ეს კი, ყოველივე ღვთაებრივი, ადამიანური და ერთობ ადამიანურია, მაგრამ უნდა გაირკვეს, რატომ დასჭირდა ადამიანს, ფოიერბახის ღრმა რწმენით, ამ ბუნებრივ არსებას, ამგვარი მოჩვენებითობის, ილუზიის გამოგონება, რატომ დასახა კაცობრიობამ ერთობ ადამიანური და ბუნებრივი, ზეადამიანურად და ღვთაებრივად? ფოიერბახი ამ კითხვებზე პასუხს ვერ იძლევა, მიუთითებს მხოლოდ დამოკიდებულების გრძნობაზე, რომელზეც უფრო ადრე შლეიერმახერი მიუთითებდა და რომლის მიხედვითაც საკუთარი სასრულობის გრძნობა თუ შეგნე-

---

[89] ლ. ფ ო ი ე რ ბ ა ხ ი, ქრისტიანობის არსება, თბ., 1956, გვ. 134.

[90] იქვე. გვ. 142.

ბა აიძულებს ადამიანს თავის თავზე მაღლა დააყენოს რაღაც არსება, როგორც მისი განმსაზღვრელი ტრანსცენდენტური ძალა. ფოიერბახი რელიგიური ცნობიერების, რელიგიური თვითშეგნების და გრძნობის საფუძვლების ძიებისას თვითონ გრძნობების სფეროს ვერ სცილდება, იგი უბრალოდ რელიგიური ცნობიერების ონტიურ-ანთროპოლოგიური აღწერით კმაყოფილდება და ვერ არკვევს მის სოციალურ-ონტოლოგიურ პირველძირებს. და ეს ბუნებრივია: ადამიანი თავისი ფსიქო-ანთროპოლოგიური სტრუქტურით თვითკმარი არსებაა. ფოიერბახი ადამიანური სუბიექტის, კერძოდ რელიგიური სუბიექტის გაგებაზე ამაზე შორს ვერ მიდის. მისთვის, მიუხედავად ცალკეული მიხვედრებისა, უცნობია ადამიანის სოციალური ყოფიერება, მისი სოციალურ-ონტოლოგიური არსება.

იმის შემდეგ, რაც ფოიერბახი ჰეგელის სპეკულატური ფილოსოფიის რელიგიურ-თეოლოგიურ საწყისებს აღმოაჩენს, ხოლო ამ უკანასკნელის ღრმად ადამიანურ და ანთროპოლოგიურ საფუძვლებს დაადგენს, იგი იძლევა სუბიექტის ახლებურ გაგებას. რომელსაც, მისი აზრით, უნდა დაემყაროს მომავლის ფილოსოფია — ანთროპოლოგიური მატერიალიზმი.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ფოიერბახს მიაჩნია, რომ ძველმა ფილოსოფიამ, ჰეგელის სპეკულატური ფილოსოფიის ჩათვლით, ვერ იპოვა არსისა და აზრის ერთიანობის პრინციპი, აზროვნების ყოფიერებასთან მისასვლელი გზა. რადგან აქ სუბიექტი გაგებული იყო როგორც მხოლოდ მოაზროვნე არსება, რომელსაც სამყაროსადმი წმინდა აზროვნებითი დამოკიდებულება გააჩნია. ამან შემმეცნებელი სუბიექტი, აზროვნება ჩაკეტა თავის თავში და მას რეალურ ყოფიერებასთან მისასვლელი გზა მოუჭრა. ჰეგელის აბსტრაქტულ-აბსოლუტურ სუბიექტს არ გააჩნია არაფერი ობიექტი. გარდა საკუთარი თავისა, მას არ გააჩნია რეალური ობიექტი. რეალური მიმართება ასევე რეალურ და ნამდვილ ყოფიერებასთან. ფოიერბახს მიაჩნია, რომ სუბიექტის ობიექტთან მიმართების, აზროვნების ყოფიერებასთან დამოკიდებულების ახალი პრინციპი უნდა იქნეს შემუშავებული, რაც, უწინარეს ყოელისა, შემმეცნებელი სუბიექტის ახლებურ, ჰეგელისაგან განსხვავებულ გაგებას უნდა დაემყაროს.

აზროვნებისა და ყოფიერების ერთიანობას, ამტკიცებს ფოიერბახი, აზრი და ჭეშმარიტება მხოლოდ მაშინა აქვს, როცა ადამიანი განიხი-

ლება ამ ერთიანობის ქვემდებარე სუბიექტად[91]. შემმეცნებელი სუბიექტი ეს ჰეგელისეული აბსტრაქტი კი არ არის, არამედ გრძნობადი, მთლიანპიროვნული, კონკრეტული ადამიანი, რომელსაც ასევე რეალური და გრძნობადი საგანი აქვს ობიექტად, „რაც შეეხება იზოლირებულ, თავის თავში ჩაკეტილ აზროვნებას, აზროვნებას გრძნობების გარეშე, უადამიანოდ, ადამიანის გარეშე, ეს არის აბსოლუტური სუბიექტი, რომელსაც არ შეუძლია და არც უნდა იყოს სხვისთვის ობიექტი"[92].

ახალი ფილოსოფიის შემეცნების პრინციპად, სუბიექტად — ფოიერბახის აზრით, ითვლება არა მე. აბსოლუტური, ე. ი. აბსტრაქტული სული. გონება, არამედ მოქმედი და მთლიანი ადამიანის არსება. წინანდელი ფილოსოფია ამტკიცებდა: მხოლოდ გონიერია ჭეშმარიტი და ნამდვილი. ახალი ფილოსოფია, ე. ი. ფოიერბახის ფილოსოფია ამბობს: „მხოლოდ ადამიანურია გონიერი და ნამდვილი". ფოიერბახი თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევს პროტაგორას ცნობილ დებულებას: „ადამიანი არის გონების ზომა". სინამდვილე თავის ნამდვილობაში ანუ სინამდვილის სახით ნამდვილობს მხოლოდ როგორც გრძნობადი ობიექტი. ჭეშმარიტება იგივეა, რაც სინამდვილე, გრძნობადობა. ახალი ფილოსოფია ყოფიერებას განიხილავს ისე, როგორც ის არის ჩვენთვის, როგორც არა მხოლოდ მოაზროვნე, არამედ როგორც ნამდვილად არსებულთათვის. ის ემყარება სიყვარულისა და გრძნობის ჭეშმარიტებას. წინააღმდეგ დეკარტეს cogito-პრინციპისა ახალი ანუ. როგორც თვითონ ფოიერბახი უწოდებს, მომავლის ფილოსოფია ემყარება დებულებას: მე ნამდვილი, გრძნობადი არსებაა: სხეულებრიობა შედის ჩემს არსებაში. ადამიანი თავის თავს ეძლევა არა აზროვნებაში. არამედ მხოლოდ გრძნობადად. ადამიანს, როგორც ამგვარ რეალურ, გრძნობად სუბიექტს თავის საგნად აქვს რეალური, გრძნობადი ობიექტი. ობიექტის ცნება კი სხვა არაფერია, თუ არა ცნება სხვა მე-სი. მხოლოდ მე-ს შემწეობით არსებობს არა-მე. „მე" არის „მე" თავის თავისთვის და ამავე დროს მე. შენ-აა სხვისთვის[93]. ადამიანის არსი მდგომარეობს მიმართებაში, რომლის საფუძველსაც წარმოადგენს მე

---

[91] Л. Фейербах. Избр. филос. произв., т. I, с. 176.

[92] იქვე. გვ. 200.

[93] იქვე. გვ. 183.

და შ ე ნ-ის რეალური განსხვავებულობა. ჰეშმარიტება მდგომარეობს არა ცალკეული ინდივიდის თავის თავში, აზროვნებაში, არა ერთი კაცის მონოლოგში, არამედ მ ე და შ ე ნ-ის დიალოგში. ცნობიერება სამყაროს შესახებ მ ე-სთვის შ ე ნ-ის ცნობიერებით არის გაშუალებული, რადგან ცნობიერება თვითონ არის პროდუქტი ამ მიმართებისა, ის ამ მიმართების გარეშე საერთოდ არ არსებობს. ფოიერბახი დაასკვნის: „ადამიანი რომ ა რ ს ე ბ ო ბ ს, ბუნებას უნდა უმადლოდეს. ხოლო ა დ ა მ ი ა ნ ი რომ არის, ადამიანს უნდა უმადლოდეს“ [91]. მაშასადამე, მ ე-ში მუდამ მონაწილეობს შ ე ნ და თანაც იმგვარად, რომ მ ე-ს თვით ყველაზე უინდივიდუალურეს გარკვეულობაშიც შ ე ნ-ის მონაწილეობა მოუცილებელია.

ამგვარად, ფოიერბახი შეეცადა სუბიექტისა და ობიექტის, აზროვნებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხი მატერიალისტური ფილოსოფიის საფუძველზე ახლებურად გაეაზრებინა და ამით ყოფიერებისა და ცნობიერების ერთიანობის საფუძველი დაედგინა. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ეს მან ვერ შეძლო: ჯერ ერთი, ფოიერბახი ვერ მივიდა შემეცნების სოციალური ბუნების საზოგადოებრივი სუბიექტის ცნებამდე. მართალია, მასთან არის ცალკეული მიხვედრები მ ე-ს შ ე ნ-თან კავშირისა, მაგრამ მან ვერ იპოვა ამ ურთიერთობის რეალური მოდელი ადამიანის საზოგადოებრივ-ისტორიული ყოფიერების სახით, რის გამოც ის სამართლიანად იმსახურებს საყვედურს მარქსის ფუძემდებელთა მხრივ. მეორე — ფოიერბახმა ვერ გაიგო ადამიანის პრაქტიკული, რევოლუციური და სამყაროს გარდამქმნელი არსი. მან სუბიექტი გაიგო როგორც სამყაროს თეორიულად მჭვრეტელი. ხოლო პრაქტიკულ-გარდამქმნელი მოღვაწეობა, როგორც მარქსი ამბობს, ბილწ იუდაურ ფორმაში წარმოადგინა.

---

[91] ლ. ფ ო ი ე რ ბ ა ხ ი, ქრისტიანობის არსება, თბ., 1956, გვ. 125.

თავი III

შემმეცნებელი სუბიექტის პრობლემა მარქსისტულ ფილოსოფიაში

1. სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების ონტოლოგიური საფუძველი

ჩვენი საკვლევი პრობლემა — სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი ურთიერთობის საკითხი — მარქსისტული ფილოსოფიის მიერ განიხილება როგორც სამყაროში ადამიანის ონტოლოგიური სტატუსის, ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილესთან ანუ, არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, არსებულთან როგორც არსებულთან ადამიანური ყოფიერების მიმართების უფრო ზოგადი საკითხის შემადგენელ ნაწილად. ეს უკანასკნელი კი საბოლოოდ ცნობიერებისა და ყოფიერების ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემის სახეს იღებს და იგი ყოველი ფილოსოფიის ძირითად საკითხად იწოდება.

სამყაროს ერთიანი საფუძვლის, მისი სუბსტანციური არსებისა და დასამყარის მაძიებელმა ფილოსოფიამ პირველ რიგში უნივერსალური სინამდვილის ორი ურთიერთისადმი დაპირისპირებული სფეროს — ცნობიერებისა და ყოფიერების, იდეალურ და მატერიალურ მოელენათა ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი უნდა გაარკვიოს, რაც პირველადი და ძირეულია ისტორიულადაც და ლოგიკურადაც: ისტორიულად იმიტომ, რომ ადამიანის მაძიებელმა გონებამ ეს კითხვა დასვა უველაზე ადრე ისტორიულად (მაშინ ადამიანს საკუთარი სხეულისა და სულის დამოკიდებულების ემპირიული ფაქტი უბიძგებდა ამ გაოცებისაკენ); ლოგიკურად იმიტომ, რომ ეს კითხვა თუ საკითხი ფილოსოფიის საბოლოო მიზანდასახულობის მიერ მოთხოვნილი საკითხია და მისი გააზრების რა გვარობაზეა დამოკიდებული ფილოსოფიის უვე-

ლა დახარჩენი საკითხის გააზრება-გადაწყვეტის რაგვარობა. სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავს არსის ამ ორი სფეროს — ცნობიერებისა და ყოფიერების — ურთიერთმიმართების საკითხის ფუნდამენტურობასა და ძირეულობას სხვა საკითხების, მათ შორის სუბიექტ-ობიექტის საკითხის მიმართ. საქმე ისაა, რომ მარქსისტული ფილოსოფია სუბიექტ-ობიექტის საკითხს ფილოსოფიის ძირითად პრობლემად წოდებული ცნობიერებისა და ყოფიერების ურთიერთმიმართების საკითხის შემადგენლად მიიჩნევს, ხოლო ამ უკანასკნელს, თავის მხრივ, ბუნებისადმი სოციალური ადამიანის მწარმოებლურ-გარდამქმნელი დამოკიდებულების მხარედ განიხილავს. აქედან გამომდინარე, დიალექტიკურ-ისტორიული მატერიალიზმი სუბიექტ-ობიექტის საკითხს დამოუკიდებლად კი არ მიიჩნევს, არამედ მას ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის შემადგენელ მხარედ, ასპექტად განიხილავს.

როგორც ვიცით, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ორ მხარეს, ორ ქვესაკითხს შეიცავს. ცნობიერებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების პირველ. ონტოლოგიურ მხარეს აინტერესებს იმის გარკვევა, თუ რომელია პირველადი, განმსაზღვრელი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ. არსის უნივერსალურ სისტემაში ამ ორი რიგის არსებულთა შორის რომელია საფუძვლადმდებარე, სუბსტანციურად არსებული, — ცნობიერება თუ ყოფიერება, იდეალური თუ მატერიალური, ვინაიდან საკითხი სწორედ არსებულის რაობის გარკვევას შეეხება, ამიტომაც უწოდებენ მას ძირითადი საკითხის ონტოლოგიურ მხარეს. იმისდა მიხედვით, თუ რომელს იგულისხმებენ არსებულის პირველსაფუძვლად, — ცნობიერებას თუ ყოფიერებას, ფილოსოფიაში. ლოგიკური თანმიმდევრულობისა და დასაბუთებადობის აზრგაგებით, პრინციპულად შესაძლებელ ორ მსოფლმხედველობრივ თვალსაზრისთან გვაქვს საქმე — მატერიალიზმთან და იდეალიზმთან: რაკი მატერიალიზმი არსებულის ფუნდამენტში მატერიალურს დებს, მან მატერიის განვითარებიდან უნდა გამოიყვანოს ცნობიერება, მატერიალურის გარკვეულობიდან უნდა ახსნას ცნობიერების გარკვეულობანი, თანაც იმგვარად, რომ ვულგარული მატერიალიზმის დარად, ცნობიერების (იდეალურის) სპეციფიკა არ დაეკარგოს, ვინაიდან ცნობიერება გარკვეული სახის არსებულია.

კი მაგრამ, ჩვენ ხომ საკუთრივ ეს ონტოლოგიური, არსობრივ-სტრუქტურული მიმართება ცნობიერებისა ყოფიერებისადმი არ გვა-

ინტერესებს? რა თქმა უნდა, არა! მართალია, ამჯერად ჩვენს მიზანს, ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართების შემეცნებითი ასპექტის გარკვევა წარმოადგენს, რომელსაც ძირითადი საკითხის მეორე — გნოსეოლოგიური მხარე ეწოდება, მაგრამ ამ უკანასკნელის, ე. ი. ყოფიერებისადმი ცნობიერების შემეცნებისთეორიული მიმართების გარკვევისათვის პირველ რიგში — აუცილებელია გაირკვეს მათ შორის ონტოლოგიური მიმართება. შეუძლია კი ცნობიერებას ამ მიმართების გარკვევა? და, თუ შეუძლია, — როგორ და რანაირად? ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა ძირითადი საკითხის გნოსეოლოგიური მხარე. მაშასადამე, ისევე როგორც ძირითადი საკითხი სამყაროს ერთიანი საფუძვლის მაძიებელი ფილოსოფიის საბოლოო მიზნის მიერ მოთხოვნილი საკითხია, ძირითადი საკითხის მეორე მხარე მისი პირველი მხარით მოთხოვნილ და მისით განსაზღვრულ მიმართებას წარმოადგენს. ისინი, როგორც სწორედ ერთ და იმავე საკითხის მხარეები, ერთმანეთს მოითხოვენ: ამ მხარეთა ერთიანობით არის პირობადებული ფილოსოფიის ძირითადი განყოფილებების — ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის ერთიანობა. მაგრამ იმგვარად, რომ ამ ერთიანობაში უწინარესი განყოფილების მნიშვნელობას ონტოლოგია ინარჩუნებს.

ჩვენ უკვე არაერთგზის აღვნიშნავდით, რომ შემეცნების ფენომენზე ფილოსოფიურმა-რეფლექსიამ, რასაც შემეცნების თეორია სახელს თავის საგანგებო ამოცანად, უნივერსალური სინამდვილის თავის თავში სუბიექტ-ობიექტად განწვალება-დაპირისპირება უბრალოდ მოცემულობად, თავისთავად „გასაგებ“ და „ცხად“ ვითარებად კი არ უნდა მიიღოს, არამედ თვით ამ დაპირისპირების აღმოცენების საზრისი და საფუძველი უნდა ნათელყოს. თუ სუბიექტისა და ობიექტის, გარეგანი სამყაროსადმი ადამიანის წმინდა გნოსეოლოგიური დაპირისპირებიდან გამოვალთ, მაშინ ვერ გადაეწყვეტთ შემეცნების ძირითად პრობლემას, იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის ერთიანობის საკითხს და, მაშასადამე, ვერ გავამართლებთ შემეცნებას. მართალია, შემეცნებისთეორიულ რეფლექსიას, თუ მას შინაგანი მიზანდასახულობის მიხედვით შევხედავთ, თითქოს აქვს სრულიად კანონიერი და ბუნებრივი მისწრაფება აღნიშნული მიმართება წმინდა გნოსეოლოგიური რესურსებით, ონტოლოგიურისადმი ყოველგვარი აპელირების გარეშე, ანდა, უკიდურეს შემთხვევაში, ონტოლოგიური მოცემულობის მინიმუმამდე დაყვანის საფუძველზე გაიზიაროს, მაგრამ, როგორც ეს

რიკერტმა კიდევ ერთხელ აჩვენა თავის შემეცნების თეორიაში, სუბიექტისა და ობიექტის შემეცნებითი დამოკიდებულება მასზე მიმართულ კრიტიკულ გონებას, თეორიულ რეფლექსიას მუდამ გათიშულობაში ეძლევა და მათი ერთიანობის დასაბუთების რაიმე რეალურ გარანტიას ვერ ხედავს.

ამ თვალსაზრისით გვინდა შევეხოთ რიკერტის შემეცნების თეორიას.

ჰაინრიხ რიკერტი, ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი და ამ სკოლის ერთ-ერთი აღიარებული ლიდერი, მიეკუთვნება იმ იშვიათ მოაზროვნეთა რიცხვს იდეალიზმის ბანაკიდან, რომელმაც იდეალიზმისათვის უჩვეულო რეალურობითა და ყველა სიძნელის გათვალისწინებით იკვლია შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა.

შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა რიკერტს ესახება შემეცნების ნამდვილი ტრანსცენდენტური საგნის მოპოვების პრობლემად. ვინაიდან შემეცნებამ სწორედ საგნიდან უნდა მიიღოს ობიექტურობა[1], რიკერტი განმარტავს, რომ შემეცნების თეორია შემეცნების ტრანსცენდენტურ საგანს ეძებს სწორედ შემეცნების ფორმისათვის და არა შემეცნების შინაარსისათვის. შემეცნების თეორიას, უწინარეს ყოვლისა, აინტერესებს არა ის, თუ რა არის (ეს უკანასკნელი, რიკერტის აზრით, სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნების საქმეა და არა გნოსეოლოგიისა), არამედ ის, თუ როგორ არის რაიმე, ე. ი. როგორია მისი არსებობის, ნამდვილობის, ყოფიერების ფორმა[2]. ამ ნიშნით წარმოებს მის მიერ ასახვის მატერიალისტური თეორიის კრიტიკა. ეს უკანასკნელი, რიკერტის ღრმა რწმენით, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილის, როგორც შემეცნების საგნის, არსებობას დოგმატურად ღებულობს. არსებობა შემეცნების თეორიის გამოსავალი წანამძღვარი კი არ უნდა იყოს, არამედ გნოსეოლოგიური

---

[1] Риккерт. Предмет познания, Киев. с. 11.

[2] საინტერესოა აღინიშნოს, რომ შემეცნების დაფუძნების ინტერესებიდან გამოსულ ჰუსერლს პრინციპი — თვითმეცნოლოგიურ რედუქციაში, არსებობა-არარსებობის ეჭვიანებისაგან მაქსიმალურ თავშეკავებაში ესახება პრობლემის გადაწყვეტის შესაძლებლობა. ხოლო რიკერტს ყოფილი მოწაფე ჰაიდეგერი სწორედ არსებობა-ყოფიერების საკითხზე დაფიქრებას მიიჩნევს ფილოსოფიური საქმიანობის ძირითად შინაარსად.

კულტურა-ძიების შედეგად მოპოვებული შედეგი. სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნებანი საკვლევი საგნის არსებობის დოგმატური დაშვებიდან გამოდიან, მაგრამ მათ დიახაც აქვთ უფლება ამგვარი დოგმატური დაშვებისა. უწინამძღვრობის პრინციპიდან გამოსულ კრიტიკულ გნოსეოლოგიას კი, რიკერტის აზრით, დოგმატიზმი არ მიეტევება.

ამრიგად, რიკერტი იწყებს შემეცნების ნამდვილი ტრანსცენდენტური საგნის ძიებას სწორედ შემეცნების ფორმისათვის. უწინარეს ყოვლისა კი შემმეცნებელი სუბიექტის ნამდვილი ცნება უნდა იქნეს მოპოვებული ადამიანის, როგორც მთლიან-პიროვნული სუბიექტის, ცნებიდან გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნების გამოყოფას რიკერტი ახორციელებს ე. წ. ფორმალიზაციის მეთოდით. ამ გზით სუბიექტ-ობიექტის მესამე დაპირისპირებაში, რიკერტის აზრით, ჩვენ მივიღებთ ყოველგვარი შინაარსისაგან დაცლილ სუბიექტურობის წმინდა ფორმას, რომელსაც უნდა ეწოდოს სწორედ გნოსეოლოგიური სუბიექტი. საკითხი ისმის სწორედ ამგვარი სუბიექტისათვის ნამდვილი ობიექტის მოპოვების შესახებ.

აღმოჩნდება, რომ რიკერტის მიერ გამონაწევრებული სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებიდან მესამე დაპირისპირების სუბიექტისათვის, რომელსაც გნოსეოლოგიური სუბიექტი ეწოდა, რეალური სინამდვილე სრულებითაც არ წარმოადგენს შემეცნების ტრანსცენდენტურ საგანს. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური სინამდვილე, რიკერტის მიხედვით, გნოსეოლოგიური სუბიექტისათვის იმანენტურია. ამიტომაც არ გამოდგება ის შემეცნების ტრანსცენდენტურ საგნად. ნამდვილი ტრანსცენდენტურის ძიების პროცესი, რიკერტის აზრით, აქედან უნდა დაიწყოს. იმანენტიზმის უწინდელი მოკავშირე რიკერტი ახლა კრიტიკის იარაღს თვით იმანენტიზმის წინააღმდეგ მიმართავს. სწორედ ეს აზრი დევს რიკერტის, ერთი შეხედვით, პარადოქსულ მოწოდებაში: „ტრანსცენდენტური მოკვდა, გაუმარჯოს ტრანსცენდენტურს!“

გნოსეოლოგიური სუბიექტისათვის შემეცნების ნამდვილი ტრანსცენდენტური საგნის ძიებას, ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური მეთოდით[3], რიკერტი იწყებს მსჯელობის ფაქტის ანალიზით.

---

[3] ჩვენ მხოლოდ ამ გზას განვიხილავთ, როგორც რიკერტის შემეცნების თეორიისათვის უფრო დამახასიათებელს. გვიან, როგორც ცნობილია, ეს გზა რიკერტმა, ვა-

რიკერტის აზრით, მსჯელობაში ყოველთვის მოხაწილეობს რაღაც არაწარმოდგენითი ელემენტი მასში მოაზრებული ვითარებისადმი ნებადვილობის ფორმის მიწერის სახით. მსჯელობა არის რაიმეა დადგენა — ჰოყოფა ან უარყოფა. შემმეცნებელი სუბიექტი, როგორც მსჯელი და არა წარმომდგენი სუბიექტი. გულგრილი კი არ არის მსჯელობის პროცესში, პირიქით — მას აქტიური პოზიცია უკავია: მას მოსწონს ან არ მოსწონს რაღაცა, ის აღიარებს ან არ აღიარებს რაღაც ვითარებას. ნათქვამიდან გამომდინარე, ფიქრობს რიკერტი, მსჯელობაში ყოველთვის მონაწილეობს პრაქტიკულ-ნებელობითი მომენტი. მსჯელობაში ნებელობითი მომენტის მონაწილეობაზე ახალ ფილოსოფიაში დეკარტემ მიუთითა. როგორც ცნობილია, ის შეცდომის ფაქტს სწორედ ნებისყოფის საფუძველზე ხსნიდა[4]. რიკერტთან კი ეს მომენტი გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს და მასში ის თეორიის წინაშე პრაქტიკული საწყისის პრიმატის კანტისეული პრინციპის თავისებურ განვითარებას ხედავს.

მართლაც, მსჯელობას მუდამ აქვს საქმის ვითარების გამოთქმის პრეტენზია. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეცდომა არც იარსებებდა[5]. მაგრამ ისმის კითხვა: მსჯელი სუბიექტი რისკენ არის მიმართული მსჯელობის პროცესში? მისი შეფასებითი დამოკიდებულება თვითნებური და სუბიექტური ხომ არ არის? თუ ეს ასეა, მაშინ გამოდის, რომ შეცნობას ობიექტური ხასიათი არ ჰქონია.

ამ კითხვაზე რიკერტის პასუხი ასეთია: მსჯელობაში გარკვეული აუცილებლობაა გამოთქმული. გნოსეოლოგიური სუბიექტი გარკვეულ იძულებას, ძალას, იმპერატიული მოთხოვნის აუცილებლობას ეთანხმება. რიკერტს მოსწონს ზიგვარტის მოძღვრება უარყოფით მსჯელობაზე და მას საერთოდ მსჯელობებზე ავრცელებს. მსჯელობა არის მსჯელი სუბიექტის მიერ გარკვეული აუცილებლობის აღიარება. მსჯელობის პროცესში თეორიული სუბიექტი მიმართულია ღირებულებისაკენ, რომელიც არ არსებობს. მაგრამ მნიშვნელობს.

წილობრივ პუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველი წიგნის გაცნობით, შეაცნო ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური გზით.

[5] იხ. Риккерт, Два пути теории познания, «Новые идеи в философии», сб. 7, СПб., 1913.

[4] Декарт, Избр. произв., М., 1950, с. 283.

[5] იხ. თ. ბუაჩიძე, ჰეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ, თბ., 1964, გვ. 69—70.

ამრიგად, რიკერტის მიხედვით, შემეცნება არის არა ტრანსცენდენტურ რეალობასთან თანხმობა (რიკერტის ღრმა რწმენით, ეს ვერ მისცემს შემეცნებას ობიექტურობას), როგორც ეს ასახვის თვალსაზრისს წარმოუდგენია, არამედ ჯერარსული აუცილებლობის აღიარება. შესაბამისად, შემეცნების საგანი არის არა არსებული სინამდვილე, ყოფიერების სფერო, არამედ ჯერარსის სფერო, ღირებულების სამეფო. არსებული სინამდვილე რიკერტის მიხედვით, იქმნება მსჯელი-ჰომყოფელი და უარმყოფელი სუბიექტის მიერ მსჯელობაში ჯერარსის აუცილებლობის, ღირებულების აღიარების შედეგად.

რიკერტისათვის მსჯელობა, როგორც შემეცნება, წინ უსწრებს სინამდვილეს, არსებობას. მსჯელობა ლოგიკურად პირველია არსის მიმართ. ეს უკანასკნელი გნოსეოლოგიური სუბიექტის მიერ ღირებულების აღიარების საფუძველზე იქმნება. ღირებულება არსებულის არარსებული საფუძველია[6]. ამრიგად, შემეცნების კანტისეული პრინციპი — შემეცნების საგანი აიგება შემეცნების პროცესში — რიკერტთან ასეთ სახეს იღებს: შემეცნება სინამდვილის რეპროდუქცია კი არ არის, არამედ პირიქით — არსებული სინამდვილე იქმნება მსჯელობის პროცესში, შემეცნების შედეგად.

როგორც აღინიშნა, თავისი მოღვაწეობის უფრო გვიანდელ პერიოდში რიკერტმა შემეცნების საგნის მოპოვების ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური გზა შეავსო ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური გზით, რომელსაც საგანი უნდა მიეცა მის ლოგიკურ სიწმინდეში. მაგრამ საქმეს ვერც ამან უშველა. სუბიექტ-ობიექტის წმინდა თეორიული დაპირისპირებიდან გამოსულმა რიკერტმა შემეცნება ვერ გაამართლა და შემეცნების თეორიაში არათეორიული მომენტის შემოტანის აუცილებლობამდე მივიდა. პროფ. კ. ბაქრაძის სამართლიანი მითითებით, „აქ რიკერტი თეორიის სფეროში პრაქტიკის შემოტანის აუცილებლობას მიადგა[7]. ამიტომ არის, რომ თვით თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის გავლენიანი მიმართულებების მიერ, რომლებიც პრეტენზიას აცხადებენ სამყაროული მთელის გააზრებაზე, „წმინდა გნოსეოლოგიზმის" თვალსაზრისი საოცარი ერთსულოვნებით იქნა დაგ-

---

[6] არარსებული რიკერტისათვის არ ნიშნავს არაფერსა და უმნიშვნელოს. ამ მხრივ დიდად არის მისგან დაშორებული მისი ყოფილი მოწაფე ჰაიდეგერი, რომელმაც არარას ცნება ყოფიერების ფილოსოფიის ფუნდამენტად აქცია.

[7] Бакрадзе К. С., Очерки... Тб., 1960, с. 344—46.

მობილი (ნაწილობრივ მარქსისტული ფილოსოფიის უნებლიე ხელაღლენით).

ითვალისწინებს რა წარსულის აზროვნების მთელ გამოცდილებას, მარქსისტულ გნოსეოლოგიას სუბიექტ-ობიექტის თეორიულ-შემეცნებითი დაპირისპირების აღმოცენებისა და მათი ერთიანობის გამართლების რეალური შესაძლებლობა აღნიშნულ ინსტანციათა შორის ონტოლოგიური მიმართების გარკვევაში ესახება. სუბიექტსა და ობიექტს შორის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების აღმოცენებისა და მათი ერთიანობის დასაბუთების საფუძველი მათს ონტიურ-არსობრივ მიმართებაში ძევს. რაკი ამ გაორება-დაპირისპირების დასამყარი ონტოლოგიურია, მათი ერთიანობის დასაბუთების გზაზეც ონტოლოგიამ უნდა მიგვანიშნოს. ამ უკანასკნელმა, ე. ი. ყოფიერებისადმი ცნობიერების, ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილისადმი სუბიექტის დამოკიდებულების ონტოლოგიურმა დახასიათებამ უნდა უზრუნველყოს მათ შორის გნოსეოლოგიური მიმართების გააზრებისა და, ამრიგად, შემეცნების გამართლების შესაძლებლობა. ონტოლოგიამ უნდა შეამზადოს ნიადაგი გნოსეოლოგიის ძირითადი საკითხის გადასაწყვეტად. ამიტომ სრულიად გასაგებია, რომ საკითხის კვლევისათვის უწინარეს ყოვლისა სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი მიმართების ეს ონტოლოგიური პირველძირები იქნეს გამომჟღავნებული.

ზემოთ წარმოებული მსჯელობიდან ცხადი უნდა იყოს ის, რომ სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი მიმართება არ არის თვითკმარი: მაგრამ სადაც ეს მიმართება თვითკმარი საფუძვლის მქონე ვითარებადაა მიჩნეული, იქ შეგნებულად თუ შეუგნებლად ფილოსოფიაზე უარია ნათქვამი და იმთავითვე დოგმატიზმის ბატონობაა აღიარებული. ამიტომ არ შეიძლება აღნიშნული დაპირისპირების დასახვა შემეცნებისთეორიული კვლევა-ძიების გამოსავალ საწყისად. თავისი ღრმა ბუნებით უაღრესად კრიტიკულმა ფილოსოფიურმა რეფლექსიამ სწორედ ამ დაპირისპირების საფუძველი უნდა ახსნას. თუ მას უნდა, რომ შემეცნება გაამართლოს. სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი დაპირისპირება ისეთი ფაქტობრივი ვითარებაა, რომელიც უნდა აიხსნას. ამ შემთხვევაში, საფუძვლიანობისა და გაგების თვალსაზრისით, მას სხვა ფაქტებთან შედარებით არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია. სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი მიმართება ისეთი ვითარებაა, რომელსაც საფუძველი სხვა, უფრო ძირეულ, ფუნდამენტურ და თავის თავზე დამყარებულ

მიმართებაში აქვს. შესაბამისად, ამ მიმართების საკითხი საერთოდ არ არის დამოუკიდებელი: ის უფრო ძირეული საკითხის მხარეს და ასპექტს წარმოადგენს. მარქსამდელმა გნოსეოლოგიამ შემეცნება იმიტომ ვერ გაამართლა, რომ ის შემეცნებით დაპირისპირებას გამოსავალ, თვითკმარ დაპირისპირებად იღებდა და არ ეძიებდა მის უფრო ღრმა საფუძვლებს. ეს გარემოება დღეს თვით მარქსისტული ფილოსოფიისადმი იდეოლოგიურად დაპირისპირებული თვალსაზრისების (მეტადრე ეგზისტენციალიზმის) მიერაც არის გათვალისწინებული.

შემმეცნებელი სუბიექტი ადამიანია, მაგრამ ადამიანი არ არის მხოლოდ შემმეცნებელი სუბიექტი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს სინამდვილისადმი მხოლოდ თეორიული მიმართება როდი გააჩნია. მაშასადამე, აქ საკითხი შეეხება იმას, თუ როგორ გავიგებთ და გავიაზრებთ ადამიანის არსებას. ადამიანის, როგორც მთლიანპიროვნული არსების, სინამდვილისადმი მიმართება გაცილებით უფრო რთულია და მრავალმხრივი, ვიდრე მხოლოდ თეორიულ-შემეცნებითი მიმართება. ის მიმართებათა მთელი სისტემაა. სინამდვილისადმი ფუნდამენტურ მიმართებათა (მიმართება ბუნებისადმი, საზოგადოებისადმი, თავის თავისადმი) აღმოცენებულ მრავალმხრივ მიმართებათა სისტემაში შემეცნებითი დამოკიდებულება მხოლოდ ერთი მხარეა, ერთი ასპექტია და თანაც არა ძირეული და ფუნდამენტური. სინამდვილისადმი შემეცნებითი მიმართების საფუძველი იმავე სინამდვილისადმი ადამიანის უფრო ფუნდამენტურ, არათეორიულ და არაშემეცნებით დამოკიდებულებაში ძევს. სამყაროსადმი ადამიანის, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის, გნოსეოლოგიური მიმართება, სამყაროსადმი მისი ონტოლოგიური მიმართების მხოლოდ ერთი ასპექტია. ამიტომ, ბუნებრივია, საკითხის კვლევა ამ ონტოლოგიური, არსობრივ-სტრუქტურული მიმართების გარკვევით უნდა დაიწყოს. უწინარეს ყოვლისა, გამომჟღავნებულ უნდა იქნეს სუბიექტსა და ობიექტს შორის შემეცნებითი დაპირისპირების საფუძველი, ის აუცილებლობა, რომელმაც ეს დაპირისპირება-გაორება განაპირობა.

შემეცნების დიალექტიკურ-მატერიალისტურმა თეორიამ, რომელიც პრაქტიკას შემეცნების საფუძველში დებს, უნდა აჩვენოს, რომ სუბიექტ-ობიექტის თავდაპირველი დაპირისპირება თეორიული კი არ არის, არამედ პრაქტიკულია. უნივერსალური სინამდვილის თავის თავში ეს განწვალება-დაპირისპირება სუბიექტად და ობიექტად პრაქტი-

კის საფუძველზე, სამყაროსადმი ადამიანის პრაქტიკული დამოკიდებულების საფუძველზე აღმოცენებული ვითარებაა. თეორიული მიმართება ამ უკანასკნელით განსაზღვრული, მისით გაპირობებული და, ამდენად, მისგან ნაწარმოები მიმართებაა. ამ საკითხზე არსებულ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, რასაკვირველია, მიუთითებენ თეორიული მიმართების პრაქტიკულით განსაზღვრულობაზე. მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, შინაარსობრივი დაკონკრეტებისაგან თავშეკავებით. ხოლო, თუ, როგორ წარმოსდგა სუბიექტ-ობიექტის პრაქტიკული მიმართებიდან ამ ინსტანციათა თეორიულ-შემეცნებითი დამოკიდებულება, არ არის კონკრეტულად გაცხადებული. მართალია, ზოგიერთი მკვლევარი ლაპარაკობს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ ასპექტებზე, მაგრამ კონკრეტულად არ აჩვენებს, თუ რანაირად აღმოცენდა მეორე პირველისაგან[8]. ჩვენი აზრით, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ეს გარემოება უნდა იქნეს ნათელყოფილი. ამრიგად, როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის თავდაპირველი მიმართება სინამდვილისადმი პრაქტიკულია და არა თეორიული. ადამიანი, ბუნებისადმი პრაქტიკულ-გარდამქმნელი დამოკიდებულების (რაც გამოიხატება წარმოებასა და შრომაში) დამყარების უმალ გამოყოფს თავის თავს როგორც სუბიექტი და უპირისპირდება დანარჩენ სამყაროს, როგორც ობიექტს. თუ თეორიულობას დავსახავთ ამ დაპირისპირების აღმოცენების მაუწყებლად, მაშინ აუცილებლად აღმოვჩნდებით იდეალისტურ შეცდომაში. თეორიის პრაქტიკით განსაზღვრულობის სიტყვიერი განცხადება აქ საქმეს ვერ შველის. კონკრეტულად ნაჩვენები უნდა იქნეს, რომ ადამიანი თვით პრაქტიკულ.— სინამდვილის გარდამქმნელ მოღვაწეობაშიც სუბიექტია, ე. ი. სუბიექტ-ობიექტის თავდაპირველი დაპირისპირება პრაქტიკული დაპირისპირებაა: ადამიანისათვის, როგორც სოციალური სუბიექტისათვის, არა მხოლოდ თეორიულობაა სპეციფიკური, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, პრაქტიკულობა. თვით პრაქტიკულ მოღვაწეობაშიც ადამიანი სუბიექტია, მაშინ როდესაც ცხოველის დაპირისპირება სინამდვილისადმი არსებობისათვის ბრძოლის მიზნით, არც არის დაპირისპირება საკუთრივი აზრით. ცხოველიც, როგორც გარკვეული ცოცხალი სისტემა, თავისი ცხოველქმედების პროცესში ურთიერთობაშია გარემოსთან, მაგრამ ეს

---

[8] Любутин, Проблема субъекта и объекта, Свердловск, 1973.

ვითარება მას მაინც ვერ გამოყოფს ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილისაგან, ის მთლიანად „ობიექტობის" წიაღში რჩება და ვერ აღწევს „აუბიექტობას". მარქსიზმის ფუძემდებლები გვასწავლიან: „ინდივიდთა პირველი ისტორიული აქტი, რომლითაც ისინი ცხოველებისაგან განსხვავდებიან, მდგომარეობს არა იმაში, რომ ისინი აზროვნებენ, არამედ იმაში, რომ ისინი იწყებენ მათთვის აუცილებელ საარსებო საშუალებათა წარმოებას" და შემდეგ: „ადამიანები შეიძლება განვასხვაოთ ცხოველებისაგან ცნობიერებით, რელიგიით — საერთოდ რითაც გნებავთ. თვით ადამიანები ცხოველებისაგან თავიანთი თავის განსხვავებას იწყებენ, როგორც კი ხელს კიდებენ მათთვის აუცილებელ საარსებო საშუალებათა წარმოებას" [9].

ამბობენ, რომ ცხოველის დამოკიდებულება სინამდვილისადმი პრაქტიკულია და უშუალო, ხოლო ადამიანისა — თეორიითაა გაშუალებული. ეს, რა თქმა უნდა, სწორია, მაგრამ მხოლოდ გარკვეული აზრით, ვინაიდან თუ ადამიანისათვის სპეციფიკურად მხოლოდ თეორიულ დამოკიდებულებას დავსახავთ, ვერ ავხსნით თვით ამ დამოკიდებულების აღმოცენების აუცილებლობას. ის, რაც ახსნილი უნდა იქნეს, ამხსნელ ვითარებად წარმოგვიდგება და, ამრიგად, საქმის ვითარება ფაქტიურად აუხსნელი დაგვრჩება. ასეთ შემთხვევაში ვერ ავიცდენთ petitio principii-ის შეცდომას. მართალია, „თეორეტიკოსობა" ადამიანისთვის შემთხვევითი კი არ არის, არამედ მისი არსების აუცილებელი მახასიათებელია [10], მაგრამ მისთვის არამხოლოდ „თეორეტიკოსობაა" სპეციფიკური, ადამიანი თვით პრაქტიკულ მოღვაწეობაშიც თვისებრივად განსხვავდება ცხოველისაგან. გარკვეული აზრით ცხოველიც უპირისპირდება სამყაროს (გარემოს), მაგრამ ეს დაპირისპირება არ არის სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება. სუბიექტის სუბიექტობა და, მაშასადამე, სუბიექტის დაპირისპირება ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილისადმი, ანუ, რაც იგივეა, ობიექტურ-სუბსტანციური ყოფიერების შინაგანი გათიშვა-განწვალება იწყება იმ მომენტიდან, როგორც კი სუბიექტს არ დააკმაყოფილებს სინამდვილე როგორადაც ის არის თავის ფაქტიურ-ონტიურ მოცემულობაში და დაიწყებს მის გარდაქმნას ისე, როგორადაც ის უნდა იყოს. სწორედ ამით ადამიანს შეაქვს ყოფიერების უწყინარ სიმშვიდეში განხეთქილება,

[9] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, ფოიერბახი... თბ., 1968, გვ. 28—29.
[10] დიალექტიკური მატერიალიზმი, თბ., 1970, გვ. 436.

არყევს მის მოცემულ მდგომარეობას. ადამიანი, როგორც გარკვეული ცოცხალი სისტემა, — ცოცხალი სინამდვილის იერარქიული წყობის თვისებრივად ახალი რეგიონი, — ფაქტიურად არსებულზე „მეტ-ს“ წარმომდგენი ხდება. მისი (ადამიანის) დამოკიდებულება სამყაროსადმი თვისებრივად ახალ ნიშანს იძენს ცხოველის ამთვისებლური დამოკიდებულებისაგან განსხვავებით. იგი „ამგვარად“ არსებულ ფაქტიურ სინამდვილესთან ამყარებს დამოკიდებულებას იმავე სინამდვილის „სხვაგვარად“ ყოფნისა და გარდაქმნის ფონზე. და სწორედ ეს არის მისი საკუთრივი სუბიექტურობის მაჩვენებელი. ადამიანი სანამ თეორიულ მიმართებას დაამყარებდეს სინამდვილესთან. ამ სინამდვილის საგნები და მოვლენები გარკვეულად განაწევრებულია მის წინარე თეორიულ მიმართებაში. — პრაქტიკულად. მისი მოთხოვნილებების შესატყვისად: გარკვეული საზრისი და მნიშვნელობა აქვთ მათ შეძენილი. უკვე ადამიანი უბრალო მომხმარებლურ დამოკიდებულებაში კი არ არის „ამგვარად“ მოცემულ სამყაროსთან, არამედ პრაქტიკულ-გარდამქმნელი და შეფასებით-ღირებულებით დამოკიდებულებას ამყარებს მასთან.

ამრიგად, ადამიანი უარს ეუბნება, ერთგვარ პროტესტს უცხადებს გარე სინამდვილეს მის ფაქტიურ არსებობაში და სახეს უცვლის მას, იწყებს „მეორე ბუნების“ შექმნას, რითაც, ფაქტიურად, იწყება ადამიანის, როგორც ადამიანის, გამოყოფა ცხოველთა სამყაროსაგან და მისი, როგორც სუბიექტის, დაპირისპირება დანარჩენი სამყაროსადმი, როგორც ობიექტისადმი. ადამიანს უკვე პასიური დამოკიდებულება კი არა აქვს არსებულისადმი, არამედ აქტიური. — სამყაროს შემქმნელი და გარდამქმნელი. ის „არას“ ეუბნება არსებულს და ჯერარსულ დამოკიდებულებას ამყარებს მასთან; ის, ამ აზრგაგებით, არსებულზე „მეტი“ ხდება არსებულის „სხვაგვარად“ გარდაქმნის მოთხოვნილების საფუძველზე. ეს მეტი არის სწორედ მისი „სუბიექტობა“, მაგრამ ეს დაპირისპირება „სუბიექტისა“ „ობიექტისადმი“ ჯერ კიდევ პრაქტიკულის სფეროში ძევს. არსებითად პრაქტიკული დაპირისპირებაა. სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება პრაქტიკულის საფუძველზე აღმოცენებული დაპირისპირებაა, რომელიც აუცილებლობით მოითხოვს თეორიული მიმართების აღმოცენებას. იმისათვის, რათა ადამიანმა სინამდვილე გარდაქმნას იქიდან, რაც ის არის, იმად, როგორიც ის უნდა იყოს, საჭიროა მან ამ სინამდვილესთან პრაქტიკულის კვალდაკვალ და-

ამყაროს თეორიულ-მშვრეტელობითი მიმართება. როგორც პირველის მიერ მოთხოვნილი და მისგან აღმოცენებული. სწორედ აქ ისახება იდეალური წარმოდგენის უნარის აღმოცენების აუცილებლობა, იმ იდეალურისა, რომლითაც მარქსი ყველაზე მდარე არქიტექტორს ფუტკარზე მაღლა აყენებდა, მიუხედავად ამ უკანასკნელის მიერ შექმნილი ნაწარმოების საოცარი დახვეწილობისა [11]. მაშასადამე, თეორიული მიმართება სუბიექტისა ობიექტისადმი პრაქტიკული მიმართების მოთხოვნილების საფუძველზე აღმოცენებული მიმართებაა. ადამიანი თეორიული მიმართების დამყარებით კი არ გამოეყო ცხოველთა სამყაროს და, ამდენად, მის საფუძველზე კი არ შექმნა არსებულის სრულიად ახალი რეგიონი — სოციალური სინამდვილე, არამედ, პირიქით, სინამდვილისადმი პრაქტიკულ-გარდამქმნელმა დამოკიდებულებამ მისი სოციალური ყოფიერება წარმოშვა, რომლიდანაც თავის მხრივ, წარმოდგა მისი სრულიად ახლებური — თეორიული დამოკიდებულება. — სუბიექტისა და ობიექტის თეორიულ-შემეცნებითი მიმართება. ადამიანი თავის სოციალურ-პრაქტიკულ მიმართებაში სამყაროსადმი, როგორც პრაქტიკული და გრძნობად-საგნობრივი, წარმოებითი მოღვაწეობის ობიექტისადმი, უკვე გამოყოფილი იყო როგორც ამ მოღვაწეობის ქვემდებარე აქტიური სუბიექტი.

თუკი თეორიული მიმართების საფუძველი პრაქტიკულ მიმართებაში ძევს, ადამიანის, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის, საფუძველი მასში, როგორც პრაქტიკულ-გარდამქმნელ სუბიექტში, უნდა ვეძიოთ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ცხოველიც რაღაცნაირად ზემოქმედებს გარემო სინამდვილეზე და სახეს უცვლის მას, მაგრამ შეიძლება ამის გამო იგი იწოდოს სუბიექტად? რასაკვირველია, არა! რადგან სუბიექტი აქტიურობას გულისხმობს, გარკვეულ სუბსტანციურობას შეიცავს, რომლითაც ის „მეტია“ არსებულზე და უპირისპირდება მას, როგორც ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეს. ცხოველი კი მასში ჩართული, მისი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი მომხმარებლურ-ათვისებლურია. მას მთლიანად აკმაყოფილებს სინამდვილე თავისი სალასი სახით, ბუნებრივ-ფაქტიურ მოცემულობაში. იგი არ ქმნის და არ აწარმოებს. ამ აზრით, ცხოველი არ ეუბნება არსებულს „არას“. მას არა აქვს სინამდვილის სხვაგვარად ყოფნის მოთხოვნილება. მაშა-

[11] იხ. კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, თბ., 1954, გვ. 228.

სადამე, ცხოველი არ გამოყოფს საკუთარ თავს სინამდვილისაგან. ის მთლიანად მასშია ჩართული. მარქსი წერს: „ცხოველიც გარდაქმნის, მაგრამ გარდაქმნის მხოლოდ თავისი გვარის შესატყვისად, ადამიანი კი — უნივერსალურად“ [12].

თუ არა სინამდვილის გარდაქმნის, მისი სხვაგვარად ყოფნის მოთხოვნილება, არასოდეს არ წარმოიშობოდა სუბიექტ-ობიექტის საკუთრივ ადამიანური და პრაქტიკული დაპირისპირება და, მაშასადამე, არც მათი თეორიული დაპირისპირება აღმოცენდებოდა. მარქსი განმარტავს, რომ „ცხოველი უშუალოდ მისი ცხოველქმედების იგივეურია. ის არის სწორედ ეს ცხოველქმედება. ადამიანი კი თავის სასიცოცხლო მოქმედებას საკუთარი ნებისა და ცნობიერების საგნად აქცევს. მისი ცხოველქმედება ცნობიერია“ [13].

ამრიგად, უნივერსალური სინამდვილის თავის თავში გაორება. სუბიექტისა და ობიექტის თეორიული დაპირისპირება სამყაროსადმი ადამიანის პრაქტიკულ-გარდამქმნელი და სიცოცხლისეული მიმართებიდან აღმოცენებული ვითარებაა. აღნიშნული გაორება-დაპირისპირება თავდაპირველად პრაქტიკულია და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ის იმ მომენტიდან იწყება, როგორც კი ადამიანი სინამდვილესთან პასიურ-ამთვისებლური და მომხმარებლური დამოკიდებულების ნაცვლად შეფასება-ღირებულებით მიმართებაში დადგება. ფაქტიურად ამ აქტით იწყება თვითონ ადამიანი, როგორც გარკვეული სოციალური არსება, და ვინაიდან თეორიული მიმართება პრაქტიკულად აღმოცენებული და მისგან მოთხოვნილია, ამიტომაც შეიძლება პრაქტიკა მთელი ჩვენი შემეცნებითი მოღვაწეობის საფუძველში შევიტანოთ. სწორედ ეს გარემოება იძლევა პრაქტიკის ჩვენი ცოდნის საგნობრიობის მაჩვენებლად, ჰეშმარიტების კრიტერიუმად ვარგისიანობის საიმედო გარანტიას [14].

---

[12] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений. М. 1956. с. 565.

[13] იქვე, გვ. 565.

[14] პროფ. მ. გოგობერიძე წერს: „მარქსიზმის მიერ თეორიის პრაქტიკაში გამთლიანებას და პრაქტიკის საგნობრივი ჰეშმარიტების საზომად გამოცხადებას არაფერი აქვს საერთო ე. წ. პრაგმატიზმთან (იხ. მ. გოგობერიძე, რჩ. ფილ. თხზ., ტ. II, გვ. 377).

2. სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური ერთიანობის ონტოლოგიური საფუძველი

„ფოიერბახის შესახებ თეზისებში“ მარქსი წერდა: „მთელი წინანდელი მატერიალიზმის — ფოიერბახისეულის ჩათვლით — მთავარი ნაკლი ის არის, რომ საგანი, სინამდვილე, განიხილება მხოლოდ ობიექტის ფორმით, ანუ ჰვრეტის ფორმით, და არა როგორც ადამიანური გრძნობადი მოქმედება, პრაქტიკა, არა სუბიექტურად. აქედან წარმოსდგა, რომ მოქმედ მხარეს, მატერიალიზმის საწინააღმდეგოდ ავითარებდა იდეალიზმი, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, არ იცნობს ნამდვილ, გრძნობად მოქმედებას როგორც ასეთს“[15].

როგორც ვხედავთ, მარქსი მთელ მანამდელ მატერიალიზმს იმას უსაყვედურებს, რომ იგი, სუბიექტისა და ობიექტის თეორიულ-მეცნიერულობითი დაპირისპირებიდან გამოსული, ვერ პოულობდა ცნობიერებიდან ყოფიერებამდე მისასვლელ გზას, ვერ იძლეოდა შემეცნების გამართლებას. შემეცნების ძირითადი პრობლემა ფაქტიურად გადაუჭრელი რჩებოდა. მართლაც, თუ ცნობიერებისა და ყოფიერების, აზროვნებისა და რეალურ-ობიექტური სინამდვილის წმინდა თეორიული დაპირისპირებიდან გამოვალთ და შევეცდებით თეორიისაეე ფარგლებში, მხოლოდ შემეცნებისთეორიული რესურსების მომარჯვებით, პაიი ერთიანობის დასაბუთებას, საბოლოო ანგარიშში, აუცილებლად შემეცნების უარყოფამდე მივალთ. ამის თაობაზე ფ. ენგელსი „ანტი-დიურინგში“ წერს: „ასე ხდება, როცა „ცნობიერებას, „აზროვნებას“ სრულიად ნატურალისტურად იღებენ როგორც მოცემულ რამეს, როგორც წინასწარ დაპირისპირებულ რამეს არსისადმი, ბუნებისადმი...“[16]. მარქსამდელი გნოსეოლოგიის განვითარების ისტორიამ აჩვენა, რომ ცნობიერებისა და ყოფიერების ამგვარი ნატურალისტური დაპირისპირებიდან გამოსული შემეცნებისთეორიული მიმართულებანი სკეპტიციზმამდე მიდიოდნენ. თვით ის გნოსეოლოგიური თვალსაზრისებიც კი, რომლებიც ასე თუ ისე იძლეოდნენ შემეცნების შესაძლებლობის გამართლებას, ამას მხოლოდ იმის ხარჯზე აღწევდნენ, რომ წინასწარ ადამიანურ გონებას ობიექტური, მისგან დამოუკიდებელი

---

[15] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, ფოიერბახი..., თბ., 1968, გვ. 137

[16] ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1952, გვ. 44.

გრძნობად-საგნობრივი სინამდვილის წვდომაზე უარი ჰქონდა ნათქვამი. ყოველთვის ამ ნიშნით წარმოებდა მათი მხრივ ასახვის მატერიალისტური თეორიის კრიტიკა. როგორც ცნობილია, ჰეშმარიტება, თავისი ფორმალურ-ნომინალური განსაზღვრების მიხედვით, არის აზრის თანხმობა მისგან დამოუკიდებლად არსებულ სინამდვილესთან. ცოდნა საგნის შესახებ ცოდნაა და ამიტომ ის ყოველთვის საგნის ბუნებით უნდა იყოს განსაზღვრული. ჰეშმარიტების ეს ნომინალური განსაზღვრება ერთნაირად არის მისაღები ყველასათვის და ამიტომაც გნოსეოლოგიური თვალსაზრისები ამ მხრივ არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. სკეპტიციზმი შემეცნების თეორიაში ჰეშმარიტების ამ განსაზღვრებას კი არ უპირისპირდება, არამედ ასეთი რამ შეუძლებლად მიაჩნია და ამიტომ უარყოფს შემეცნების შესაძლებლობას. საკითხის მთელ სიძნელესა და პრობლემატურობას განაპირობებს ის, თუ რას გავიგებთ და ვიგულისხმებთ „საგანში“, „ობიექტში“ შინაარსობრივად, რომლის საფუძველზეც უნდა შეიძინოს შემეცნებამ ობიექტურობა და საგნობრიობა. შემეცნებისთეორიულ თვალსაზრისთა მრავალმხრიობას ძღნიშნულ ცნებათა შინაარსის გაგების სხვადასხვაობა განაპირობებს და არა ჰეშმარიტების ცნების ფორმალურ-ლოგიკური დეფინიცია.

შემეცნების დიალექტიკურ-მატერიალისტური თეორიის მიხედვით, შემეცნება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ გრძნობად-საგნობრივ სინამდვილეს უნდა ეხებოდეს. ცოდნის ობიექტურობა და, მაშასადამე, ჩვენი აზროვნების საგნობრიობა სწორედ ამ უკანასკნელით უნდა იყოს განსაზღვრული და არა თვითონ შემეცნებელი სუბიექტის იმანენტური პრინციპებით, როგორც ეს კანტთან იყო.

მაგრამ როგორ არის ასეთი რამ შესაძლებელი? ეს კითხვა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე --- გნოსეოლოგიურ მხარეს შეადგენს და მასზე მარქსისტულ-ლენინური გნოსეოლოგია დადებით პასუხს იძლევა: ადამიანურ ცნობიერებას შეუძლია წვდეს მისგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ სინამდვილეს და შექმნას ამ უკანასკნელის შესახებ ობიექტურ-საგნობრივი მნიშვნელობის ცოდნა.

ამ დებულების დასაბუთებაში დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია შემდეგი ორი პრინციპიდან გამოდის: ა) ცნობიერება და ყოფიერება გარკვეულ ონტოლოგიურ ერთიანობაშია. ის თვითონ არის მატერიალური ყოფიერების განვითარების უმაღლესი პრო-

ლუქტი: ბ) ამ ერთიანობის საფუძველი წინათეორიულია და ადამიანთა სოციალურ-ისტორიულ პრაქტიკაში ძევს. ეს პრინციპები უზრუნველყოფენ სუბიექტისა და ობიექტის გნოსეოლოგიური ერთიანობის დასაბუთების მტკიცე გარანტიას მათი ონტოლოგიური ერთიანობის საფუძველზე.

როგორც უკვე აღვნიშნავდით, სუბიექტისა და ობიექტის, ცნობიერებისა და ყოფიერების გნოსეოლოგიური მიმართების საფუძველი მათს ონტოლოგიურ მიმართებაში ძევს. ამ ინსტანციათა შემეცნებისთეორიული ერთიანობა მათივე ონტოლოგიური მიმართებითაა უზრუნველყოფილი. ამ მხრივ მარქსისტული ფილოსოფია იმ პრინციპულ დებულებას ემყარება, რომ „ცნობიერება (das Bewußtsein) არასოდეს არ შეიძლება სხვა რამე იყოს, თუ არა შეცნობილი ყოფიერება (das bewußte Sein) [17]. ასახვის მატერიალისტური თეორიის ეს ფუძემდებლური დებულება უწინარეს ყოვლისა ონტოლოგიურ დებულებას წარმოადგენს. მასში ცნობიერების ონტოლოგიური დახასიათებაა მოცემული. აქ სიტყვა „ასახვა" ორი აზრითაა ნახმარი[18]: ერთ შემთხვევაში იგი ცნობიერების ონტოლოგიურ გარკვეულობაზე მიუთითებს, რომ ის არის ასახვად ყოფნა, ხოლო მეორე შემთხვევაში სიტყვა „ასახვა" საკუთრივი შინაარსის მატარებელია და ცნობიერების გნოსეოლოგიურ ფუნქციაზე მიგვანიშნებს. მაშასადამე, დიალექტიკური მატერიალიზმი ცნობიერების იმგვარ ონტოლოგიურ გააზრებას იძლევა, რომ მასში წინასწარ არის გადაწყვეტილი სამყაროს შემეცნებადობის შესაძლებლობა. ყოფიერება ცნობიერებისათვის მისაწვდომია და შემეცნებადი იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი თვითონ არის ყოფიერების განვითარების პროდუქტი, მისი უმაღლესი რეგიონის ადამიანის ტვინის თვისება. ამიტომაც ყოფიერება ადამიანური ცნობიერებისათვის უცხო და მიღმური კი არ არის, არამედ მისი ონტოლოგიური პირველსაფუძველია. „გაცნობიერებულობა, წერს ს. რუბინშტეინი, გვევლინება როგორც ახალი წესი თვით სამყაროში არსებობისა და არა როგორც ამ უკანასკნელისათვის უცხო სუბიექტურობა". და შემდეგ: „არსებობს ობიექტური დამოკიდებულება ადამიანური ყოფიერებისა ყოფიერებისადმი მთლიანად. აქედან და მის საფუძველ-

---

[17] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, ფოიერბახი..., გვ. 37.

[18] О предмете философии. Тб., 1973, с. 59.

ზე აღმოცენდება სამყაროსადმი ადამიანის სუბიექტური მიმართება...“ [18]

ამრიგად, ასახვა ცნობიერების უშინაგანესი და არსებითი გარკვეულობაა, მისი, ასე ვთქვათ, „ყოფიერების“ წესია. ამიტომაც შეუძლიამას წვდეს მისთვის ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს — ყოფიერების რეალურ სფეროს. მეტიც, ცნობიერებას არ შეუძლია არ ასახავდეს სინამდვილეს, რადგან ეს მისი არსებაა. მას არსებობის სხვანაირი ფორმა არ გააჩნია. იგი ასახვაში და ასახვის გზით ამყარებს და საცნაურყოფს თავის არსებობას. ცნობიერებას, როგორც შემეცნების ქვემდებარე სუბიექტს, იმიტომ შეუძლია ყოფიერების, ობიექტური სინამდვილის შემეცნება, რომ, მათი ონტოლოგიური ურთიერთმიმართებიდან გამომდინარე, ისინი ურთიერთისადმი ნატურალისტურად დაპირისპირებულ სფეროებს კი არ წარმოადგენენ. არამედ მათ, სწორედ როგორც არსებულის სფეროებს, ერთიანი კანონზომიერება ახასიათებს. „ჩვენი სუბიექტური აზროვნება და სამყარო ერთსა და იმავე კანონებს ექვემდებარება“ [19]. მეორე მხრივ, ლენინის თქმით, „მთელ მატერიას აქვს თვისება, რომელიც არსებითად ენათესავება შეგრძნებას, ასახვის თვისებას“ [20].

სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური ერთიანობის დასაბუთების მეორე წანამძღვარი, რომლიდანაც მატერიალისტური ფილოსოფია გამოდის, ედგომარეობს იმაში, რომ ამ ერთიანობის შესაძლებლობის პრობლემა სრულიადაც არ წარმოადგენს მხოლოდ თეორიის საკითხს; მისი გადაწყვეტის საფუძველი ადამიანთა სოციალურ-ისტორიულ პრაქტიკაში ძევს. თუ სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების საფუძველი პრაქტიკულია, მაშინ მათი გნოსეოლოგიური ერთიანობის ონტოლოგიური საფუძველიც პრაქტიკული უნდა აღმოჩნდეს. „ჩვენ ვხედავთ, — წერდა კ. მარქსი ჯერ კიდევ ადრე „ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“, — რომ თეორიული წინააღმდეგობების გადაწყვეტა შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანთა პრაქტიკული ენერგიის საშუალებით, და რომ ამიტომ მათი გადაწყვეტა სრულებითაც არ წარმოადგენს მხოლოდ შემეცნების ამოცანას. არამედ

---

[18] С. Рубинштейн, Человек и мир. ж. «Вопросы философии». 1969, № 8, с. 134—35.

[19] ფ. ენგელსი. ბუნების დიალექტიკა. თბ., 1954, გვ. 280.

[20] ვ. ი. ლენინი. თხზ., ტ. 14, გვ. 106.

წარმოადგენს ნამდვილ სასიცოცხლო ამოცანას, რომლის გადაწყვეტა ფილოსოფიამ ვერ შეძლო სწორედ იმიტომ, რომ მასში მხოლოდ თეორიულ ამოცანას ხედავდა [21].

ცნობიერების მატარებელი ქვემდებარე-სუბიექტი ადამიანია მთელი თავისი მთლიანპიროვნული ერთიანობით, რომლის თავდაპირველი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წმინდა თეორიული და მჭვრეტელობითი კი არ არის, არამედ კრიტიკულ-რევოლუციური და პრაქტიკულ-გარდამქმნელია. ადამიანს იმიტომ შეუძლია სინამდვილის შემეცნება, რომ სანამ ის თეორიულ-შემეცნებით მიმართებას დაამყარებდეს მასთან, ეს სინამდვილე უკვე შემოსულია მის სოციალურ ყოფიერებაში პრაქტიკულ-გარდამქმნელი და მწარმოებლური მოღვაწეობის გზით. თავისი უღრმესი არსებით სოციალური ბუნების ადამიანის მწარმოებლური მოღვაწეობის პროდუქტებში, კულტურის ფენომენებში, ამ ცნების უფართოესი აზრგაგებით, ობიექტი სუბიექტირებულია და სუბიექტი — ობიექტირებული. კ. მარქსი სწორედ ამიტომ უსაყვედურებდა მთელ წინანდელ მატერიალიზმს იმას, რომ იგი „სინამდვილეს განიხილავდა მხოლოდ ობიექტის ფორმაში და არა როგორც ადამიანის გრძნობად მოქმედებას, პრაქტიკას, არა-სუბიექტურად". ადამიანის ნამოღვაწარ კულტურაში სუბიექტი და ობიექტი უშუალო დიალექტიკურ ერთიანობაშია მოცემული. კანტის გნოსეოლოგიის ძირითადი პრინციპის პერიფრაზი რომ გაგვეკეთებინა, შეიძლებოდა გვეთქვა: შემეცნების საგანი იგება სუბიექტის პრაქტიკულ-მწარმოებლური მოღვაწეობის პროცესში. შემეცნების ობიექტი, გარკვეული აზრით, იქმნება თვითონ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტივობით, მაგრამ არა საკუთრივ შემეცნების პროცესში, როგორც ეს კანტს მიაჩნდა, არამედ ადამიანის სასიცოცხლო და პრაქტიკულ-გარდამქმნელი მოღვაწეობის შედეგად. ამ აზრით, „ადამიანის ცნობიერება არა მარტო ასახავს ობიექტურ სამყაროს, არამედ ქმნის კიდეც მას" [22]. მაშასადამე, ადამიანის, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის მიმართება თავის ობიექტთან უშუალო კი არ არის, არამედ ის მესამე სფეროთი, ე. ი. „მეორე ბუნებით" — სოციალურ-ისტორიული ყოფიერებითაა გაშუალებული. ამიტომაც არ არის ადამიანისა-

---

[21] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произв., с. 594.

[22] ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 210.

თვის სამყარო რაღაც „უცხო ობიექტურობა". ადამიანი სანამ თეორიულ მიმართებას დაამყარებდეს სინამდვილესთან, ის პრაქტიკულ-შემქმნელ და გარდამქმნელ დამოკიდებულებაში დგება იმავე სინამდვილესთან. იგი მთელი თავისი მთლიანპიროვნული ყოფიერებით ჩართულია ყოფიერების უნივერსალურ სისტემაში არა მხოლოდ „თეორიულად", არამედ „სიცოცხლიაეულად". ის თვითონ არის ამ ყოფიერების უმაღლესი რეგიონის — სოციალური სინამდვილის შედეგი. ამ აზრით, ადამიანი არა მხოლოდ ბუნების დაპირისპირება და სხვადაყოფნაა, არამედ მისი გაგრძელებაც არის, ამიტომ არ წარმოადგენს მისთვის, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტისათვის, სამყარო უცხოს, მიღმურ.. ეს სამყარო არა უშუალოდ. მაგრამ მაინც შემოსულია მასში მისი სოციალური ყოფიერების მეშვეობით. ეს უკანასკნელი კი — ჩემი სოციალურ-ისტორიული და კულტურული ყოფიერება — ამასთანავე ჩემი, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის, უშუალო ყოფიერების სფეროცაა. ამ სფეროთია გაშუალებული სამყაროსთან ჩემი მიმართება, ამიტომ ვწვდები მე მას. ჩემს სოციალურ ყოფიერებაში, — კულტურასა და ისტორიაში — ჩემვან დამოუკიდებელი ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილე. ბუნება სუბიექტურ-დაა მოცემული. კულტურა და ისტორია სოციალიზებული ბუნებაა, „მეორე ბუნებაა". მე მასში მთელი ჩემი გრძნობად-საგნობრივი და რეალურ-ონტოლოგიური ყოფიერებით ვარ ჩართული. ამიტომაა ის ჩემთვის წინარე თეორიულად გასაგები. კ. მარქსი მიუთითებდა, რომ „...მრეწველობის ისტორია და მისგან წარმოშობილი მრეწველობის საგნობრივი ყოფიერება წარმოადგენს ადამიანის არსებით ძალთა გადაშლილ წიგნს. ჩვენთვის გრძნობადად მოცემულ ადამიანურ ფსიქოლოგიას" [23].

ამრიგად, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია სამყაროს შემეცნების შესაძლებლობას, სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიურ ერთიანობას ასაბუთებს, ერთი მხრივ, სუბიექტისა და ობიექტის ონტოლოგიური მიმართების, ხოლო, მეორე მხრივ, სოციალურ-ისტორიული პრაქტიკის საფუძველზე. შემეცნების საზრისი და საფუძველი სოციალურითაა განსაზღვრული. სუბიექტ-ობიექტს შემეცნებითი ერთიანობის შესაძლებლობის გარანტიას მათი პრაქტიკულ-ონტოლოგიური ერთიანობა იძლევა. მთელი ჩვენი საზოგადოებრივ-

---

[23] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произв., с. 594.

ისტორიული პრაქტიკა შემეცნების საფუძველში დევს, ამიტომ გამოდგება იგი ჩვენი ცოდნის საგნობრიობის მაჩვენებელ კრიტერიუმად. სწორედ ამაში მდგომარეობს პრაქტიკის ცნების ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური ასპექტები. ამის თაობაზე მარქსი წერდა: „საკითხი, გააჩნია თუ არა ადამიანურ აზროვნებას საგნობრივი ჭეშმარიტება, — სულაც არ არის თეორიის საკითხი, არამედ პრაქტიკული საკითხია. პრაქტიკაში უნდა დაამტკიცოს ადამიანმა თავისი აზროვნების ჭეშმარიტება. ე. ი. ნამდვილობა და სიძლიერე, ამქვეყნიურობა. დავა პრაქტიკისაგან იზოლირებული აზროვნების ნამდვილობის შესახებ წმინდა სქოლასტიკური საკითხია“ [24].

3. შემმეცნებელი სუბიექტის საზოგადოებრივ-ისტორიული არსი

გამოდის რა შემეცნების სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობიდან, მარქსისტული ფილოსოფია შემეცნების სუბიექტად საბოლოო ანგარიშში საზოგადოებას მიიჩნევს [25]. მაგრამ ამასთანავე ჩვენ ვიცით, რომ შემეცნებას ყოველ მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში ცალკეული ადამიანი, მისი ინდივიდუალური ცნობიერება აწარმოებს. საქმე იმაშია, რომ, ჯერ ერთი, თვითონ ეს ინდივიდუალური ადამიანი თავისი არსებით საზოგადოებრივია, და მეორე, აბსოლუტური ცოდნისაკენ მიმსწრაფი შემეცნების მიზნები კაცობრიობის ისტორიული განვითარების პროცესში ხორციელდება, რომლის სუბიექტად სწორედ საზოგადოება გვევლინება. მაშ, საკითხი ისმის ასე: რას ემყარება ინდივიდუალური შემმეცნებელი სუბიექტი და როგორია მისი არსება? რა დამოკიდებულებაა ინდივიდუალურ და საზოგადოებრივ სუბიექტს შორის? მარქსამდელი იდეალისტური გნოსეოლოგია ამ საკითხის გაანალიზებისას ადამიანთა საზოგადოებაზე მიღმა არსებულ, რაღაც აბსოლუტური სუბიექტის აღიარებამდე მიდიოდა. ამასთან, იგი ვერ ახერხებდა ემპირიული სუბიექტის მასთან დაკავშირებას. მას არ ესმოდა შემეცნების რეალური სუბიექტის საზოგადოებრივი ბუნება.

მარქსისტული გნოსეოლოგია, რა თქმა უნდა, აღიარებს აბსოლუტური სუბიექტის ცნებას, მაგრამ მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი რაღაც

---

[24] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფილოსოფიის..., გვ. 136 (პრაქტიკის კრიტერიუმის ფუნქციაზე იხ. ნ. კირვალიძე, ჭეშმარიტების საზომის პრობლემა ფილოსოფიაში. თბ., 1978).

[25] Копнин, Введение в марксистскую гносеологию, Киев, 1966, с. 58—61.

რეალურ-ადამიანურ სინამდვილეზე მაღლა ან მიღმა მდგომი ინსტანცია კი არ არის, არამედ თვით ამ რეალობის საფუძველზე არსებული ვითარებაა. შემეცნების აბსოლუტური სუბიექტი არის ადამიანთა საზოგადოება მის ისტორიულ განვითარებაში.

აღნიშნული საკითხის გააზრებაში დიალექტიკურ-ისტორიული მატერიალიზმი იქიდან გამოდის, რომ შემეცნება რეალური პროცესია, რომელსაც რეალური ადამიანი ახორციელებს. მაშასადამე, შემეცნების რეალური სუბიექტი ადამიანია. ამის შემდეგ საქმე იმას შეეხება, თუ როგორ იქნება გაგებული ადამიანის არსება. მარქსიზმის მიხედვით, ძირი ადამიანისათვის თვითონ ადამიანია. ეს იმას ნიშნავს, რომ „ადამიანი — ეს აბსტრაქტული, სადღაც სამყაროს მიღმა მსუფევი არსება როდია. ადამიანი, ეს არის სამყარო ადამიანისა, სახელმწიფო, საზოგადოება“ [25]. ადამიანი თავის უინდივიდუალურეს ყოფიერებაშიც საზოგადოებრივია. მისი ინდივიდუალური ყოფიერების სტრუქტურაში აუცილებლობით შედის და იგულისხმება მეორე ადამიანის მონაწილეობა. ადამიანი არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა. --- განმარტავდა მარქსი. ადამიანის ეს კავშირი მეორე ადამიანთან (საზოგადოებასთან), მის ბუნებასთან კავშირის აუცილებლობიდან წარმოსდგა. თუ არა კავშირის აუცილებლობა, — ბუნების პრაქტიკული გარდაქმნის აუცილებლობა, — არც ადამიანის მეორე ადამიანთან კავშირის მოთხოვნილება და, მაშასადამე, არც ცნობიერება და მისი უშუალო სინამდვილე — ენა წარმოიშობოდა. აქედან გამომდინარე, არც სინამდვილესთან ადამიანის თეორიული მიმართება აღმოცენდებოდა. ცნობიერების წარმოშობის სოციალური საფუძვლის დიალექტიკურ-მატერიალისტური ახსნის დედაარსი ის არის, რომ ადამიანთა ინდივიდების ერთმანეთთან მიმართების აუცილებლობამ კი არ წარმოშვა მათი ბუნებასთან მიმართების აუცილებლობა (როგორც ამას ისტორიის იდეალისტური ფილოსოფია წარმოსახავს), არამედ, პირიქით, ბუნებასთან მიმართების აუცილებლობამ განაპირობა ადამიანთა ინდივიდების ერთმანეთთან მიმართების აუცილებლობა, რომლის საფუძველზეც აღმოცენდა სოციალური სინამდვილე — საზოგადოება მთელი თავისი ცნობიერებითა და ენით. „ცნობიერება — წერს კ. მარქსი,—მაშასადამე, უკვე თავიდანვე საზოგადოებრივი პროდუქტია და

---

[25] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, с. 414.

ასეთად რჩება სანამ საერთოდ ადამიანები არსებობენ“ [27]. ადამიანური ინდივიდი, ვიდრე იგი კავშირს დაამყარებდეს ბუნებასთან, კავშირს ამყარებს მეორე ინდივიდთან (დანარჩენ ინდივიდებთან): მათ თავის თანამოქმედად იძდის და მხოლოდ ამგვარ საზოგადოებრივ ერთიანობაში ახდენს ბუნების მიზანდასახულ გარდაქმნას. იწყებს წარმოებას. „ყოველი წარმოება არის ბუნების საგნების მითვისება ინდივიდის მიერ გარკვეული საზოგადოებრივი ფორმის შიგნით და ამ ფორმების მეშვეობით“ [28]. მაშასადამე, ადამიანი ინდივიდუალურ ფორმაში კი არ ამყარებს სინამდვილესთან გარდამქმნელ და თეორიულ მიმართებას, არამედ სხვა ინდივიდებთან ერთად, საზოგადოებრივ ფორმაში, სწორედ როგორც საზოგადოებრივი ინდივიდი. კ. მარქსი „კაპიტალში“ წერდა, რომ „ადამიანს რამდენადმე იგივე ემართება, რაც საქონელს: რადგან ადამიანი ამქვეყნად არც სარკით იბადება, არც ფიხტეანური ფილოსოფოსის სახით: „მე-მე ვარ“, ამიტომ თავის თავს იგი ჯერ სხვა ადამიანში ხედავს, როგორც სარკეში“ [29].

ამგვარად, ადამიანი თავის ღრმა არსებაში საზოგადოებრივია: ის არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა. ამით არის მისი, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის, ბუნება განსაზღვრული. ადამიანის სოციალურ-ისტორიული ყოფიერება მისი შემეცნებითი მისწრაფების ზღვარმდებელიც არის და უსაზღვროების მაჩვენებელიც ერთსა და იმავე დროს. „ხუთი გარეგანი შეგრძნების წარმოქმნა, — ამბობს მარქსი, — შედეგია მთელი აქამომდელი მსოფლიო ისტორიის მუშაობისა“ [30].

შემეცნების რეალურ პროცესში საკუთრივ გნოსეოლოგიური მომენტების გარდა არაგნოსეოლოგიური ფაქტორების (ბიოლოგიურის, ფსიქიკურის, სოციალურის და ა. შ.) რაღაცნაირი მონაწილეობა და მათი უცილობელი გავლენა შემეცნებაზე ფილოსოფიის ისტორიაში ჯერ კიდევ ადრე იყო შემჩნეული. აღნიშნულ გარემოებაზე, სოფისტებზე რომ არაფერი ვთქვათ, უკვე ფ. ბეკონმა ნათლად მიუთითა. მის მიერ დასახელებულ ოთხ იდოლათაგან ერთ-ერთს — მოედნის იდო-

---

[27] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფოერბახი..., გვ. 50.

[28] კ. მარქსი. პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის. თბ., 1953, გვ. 262.

[29] კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, თბ., 1954, გვ. 71—72.

[30] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произв., с. 594.

ლას (idola fori) ბეკონი ადამიანთა ურთიერთკავშირის საფუძველზე წარმოშობილად თვლიდა[31].

მაგრამ შემეცნებაზე არაშემეცნებისეული ფაქტორების გაელენის ფაქტი კლასიკური გნოსეოლოგიური თვალსაზრისების მიერ სამართლიანად იქნა მიჩნეული შემეცნების ნაკლად, მის მანკიერ მხარედ (ანთროპოლოგიზმად და რელატივიზმად) და უფრო გვიან იგი ფსიქოლოგიზმის საერთო სახელით აღინიშნებოდა. ამიტომ, ამიერიდან შემეცნების თეორიული კვლევა-ძიების უპირველეს ამოცანად და იდეალად დაისახა შემეცნების პროცესის იმკვეთრი გაწმენდა ბიოლოგიური, სოციალური, ფსიქიკური და სხვა სახის ფაქტორებისაგან, რომელიც შემეცნებას მის ლოგიკურ სიწმინდეში წარმოგვიდგენდა. ამ გზით შემეცნების თეორიას თავი უნდა დაეზღვია ფსიქოლოგიზმის მოსალოდნელი საფრთხისაგან და თავისი უმთავრესი მიზანდასახულობა — ადეკვატური შემეცნების შესაძლებლობა გაემართლებინა.

ამ ამოცანის განხორციელების საიმედო გარანტიას შემეცნების თეორია გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნების მოპოვებაში ხედავდა[32]. ისტორიულად წმინდა გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნების მოპოვება კი ყოველთვის გულისხმობდა ადამიანის მთლიანპიროვნული ყოფიერებისგან, როგორც შემეცნების რეალურ-კონკრეტული სუბიექტისაგან, ყოველგვარი არა გნოსეოლოგიური (მათ შორის სოციალური) მომენტების ჩამოცილებას და ამ გზით მისგან ისეთი წმინდა ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური სტრუქტურის გამოყოფას, რომელსაც თავისთავადი სინამდვილის შესახებ საგნობრივ-ობიექტური ჭეშმარიტების მიღწევა უნდა უზრუნველეყო. შემეცნებისთეორიული აზროვნება ისტორიაში ყოველთვის ამ ნიშნით (წმინდა შემმეცნებელი სუბიექტის ცნების მოპოვების ნიშნით) წარმოებდა ბრძოლა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ გნოსეოლოგიაში[33].

---

[31] Бэкон. Соч., т. 2, М., 1972, с. 19—20.

[32] ამიტომ იყო, რომ გერმანელმა ნეოკანტიანელმა რიკერტმა ცოდნის ობიექტურობის შესაძლებლობის მაძიებელ შემეცნების თეორიას, პირველ რიგში, გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნების მოპოვების ამოცანა დაუსახა: იხ. Риккерт. Предмет познания. Киев. 1904.

[33] იგულისხმება, რომ ჩვენ ამ შემთხვევაში მხედველობაში გარეშე ეტოვებთ შემეცნების ფსიქოლოგისტურ თეორიებს, როგორც შემეცნების გამართლებისა და დაფუძნების არაკლასიკურ და არადომინანტურ თვალსაზრისებს. ეს უკანასკნელნი არსებითად, შემეცნებისთეორიული გამართლების სიძნელეებზე მითითებებს უფრო წარმოადგენენ, ვიდრე მისი გამართლება-დაფუძნების ცდებს.

როგორია ამ მხრივ მარქსისტული გნოსეოლოგიის პოზიცია?

მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, შემეცნება რეალური პროცესია, რომელსაც თავისი ღრმა ბუნებით სოციალურ-ისტორიული ადამიანი აწარმოებს. ამიტომ, ბუნებრივია, შემეცნების რეალურ პროცესში რაღაცნაირად მონაწილეობს და გარკვეულ გავლენას ახდენს მასზე მთლიანპიროვნული ადამიანის ყოფიერების ყველა ფენა: ბიოლოგიური, ფსიქიკური, სოციალური, გონითი. მაგრამ ეს ისეთი ფაქტიური ვითარებაა, რომელსაც ვერ შეიწყნარებს შემეცნების თეორია: პირიქით, მისი მიზანია შემეცნების პროცესიდან ამორთოს ეს ფაქტორები და სინამდვილისადმი ადამიანის შემეცნებითი მიმართება სუბიექტ-ობიექტის სპეციფიკური, საკუთრივ-გნოსეოლოგიური ურთიერთმიმართების წმინდა ფორმაში წარმოგვიდგინოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ არ გვექნება სინამდვილის ადეკვატური სურათი, თავისთავადი საგნის ნამდვილი არსების წვდომა. უფრო მეტი. ამის გარეშე ჩვენი მიმართება სინამდვილისადმი საერთოდ არ იქნება გნოსეოლოგიური ხასიათისა.

იმისათვის, რომ უფრო ნათლად გავითვალისწინოთ საქმის ვითარება, საჭიროა დავახასიათოთ სინამდვილისადმი ადამიანის შემეცნებითი დამოკიდებულების ბუნება. მისი სპეციფიკური თავისებურებანი. ცნობილია, რომ ადამიანს სამყაროსადმი მრავალგვარი მიმართება გააჩნია (გნოსეოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და ა. შ.). ამ აზრით, ადამიანი მიმართებათა მთელი სისტემაა, ამ მიმართებათა შორის ერთ-ერთ ძირეულ მიმართებას სინამდვილისადმი (როგორც გარე სამყაროსადმი, ისე თავისი თავისადმი) ადამიანის შემეცნებითი დამოკიდებულება. გნოსეოლოგიური პოზიცია წარმოადგენს. ამ პოზიციის ყველაზე კლასიკური დახასიათება ჰეგელმა მოგვცა. „...ღირსება, — წერს ჰეგელი, — რომელსაც ცნობიერება ანიჭებს თავის თავს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს“ [34]. შემეცნება მაშინ ხორციელდება იდეალურად, მის ლოგიკურ სიწმინდეში, სუბიექტი მხოლოდ მაშინ ფლობს ობიექტის არსებას, როცა ის საგნობრივ ვითარებას „მოუსმენს“, თავის თავში თვითონ საგანს „ალაპარაკებს“ და, ამრიგად, მაქსიმალურად ამორთავს რა შემეცნების პროცესიდან ყვე-

---

[34] ჰ ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება, ტ. 1, 1962, გვ. 84.

ლა საკუთარ მისწრაფებასა და ინტერესს, თავის თავში „საგნის გაბატონებას“ მიაღწევს. ადამიანის მიერ ხედვის ამგვარი პოზიციის მოპოვებაში, უწინარეს ყოვლისა, იგულისხმება მისი ამორთვა რეალურ-კონკრეტული, საზოგადოებრივ-ისტორიული ყოფიერებიდან და წმინდა თეორიული, ე. ი. გნოსეოლოგიური სუბიექტის პოზიციაში ჩაყენება. შემეცნება სუბიექტისა და ობიექტის ისეთი სპეციფიკური ურთიერთმიმართებაა, რომელშიც განსხვავებით სხვა მიმართებისაგან (ეთიკური, ესთეტიკური, პრაქტიკული და ა. შ.), ვერაფერი ვერ გაურევია ისეთი, რასაც საკუთრივ გნოსეოლოგიური სტატუსი არ გააჩნია. სწორედ ეს ქმნის გნოსეოლოგიური პოზიციის, შემეცნებითი მიმართების არსებით თავისებურებას, მის „გნოსეოლოგიურობას“. მართალია, არ არის რა იმაზე უფრო ძნელი, ვიდრე ადამიანის მიერ ხედვის ამგვარი პოზიციის — გნოსეოლოგიური სუბიექტის პოზიციის — მოპოვება. სწორედ ამ სიძნელეს გამოხატავდა პლატონის გამოქვაბულის ცნობილი ალეგორია[35]. მაგრამ შემეცნება ამის გარეშე ვერ გამართლდება. შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნებისთეორიული აზროვნების მთელი ისტორია, არსებითად, წარმოადგენს აღნიშნული სიძნელის დაძლევის თუ მოგვარების ისტორიას.

ასეთ ვითარებაში მარქსიზმის მიერ შემეცნების საზოგადოებრივ-ისტორიული განპირობებულობის პრინციპის აღიარება, შემეცნებაში სოციალური მომენტის შემოტანა, ხომ არ მოასწავებს ფსიქოლოგიზმის აღიარებას შემეცნების თეორიაში? რასაკვირველია, არა! დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიას ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა თავის უპირველეს ამოცანად მიაჩნია. მარქსისტული შემეცნების თეორია შემეცნების ანტიფსიქოლოგისტური თეორიაა.

თუ ეს ასეა, მაშინ როგორ თავსდება მარქსისტული გნოსეოლოგიის ფარგლებში შემეცნების სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობის პრინციპი ამ თეორიის ანტიფსიქოლოგისტურ სულისკვეთებასთან? რას ნიშნავს და როგორ უნდა ვიაზროთ შემეცნების სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობა? სოციალურის მონაწილეობა შემეცნებაში ფაქტია, მაგრამ უნდა გაირკვეს: როგორია სოციალური ფაქტორის ეს წილი შემეცნების პროცესში?

---

[35] Платон, Соч., 3 (1), М., 1971, с. 321—22.

ცნობილია, რომ მთელი წინანდელი გნოსეოლოგიისაგან განსხვავებით, მარქსისტული შემეცნების თეორია შემეცნების რეალურ პროცესში მონაწილე ფაქტორთაგან სოციალურის მომენტს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამ მხრივ მარქსამდელი ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად ნაკლს სხვათა შორის ისიც წარმოადგენდა, რომ იგი კერ ხედავდა შემეცნებისათვის სოციალურის რაიმე პოზიტიურ მნიშვნელობას და მას მხოლოდ უარყოფით ფაქტორად, შემეცნებისათვის ხელისშემშლელ ვითარებად განიხილავდა. იგი, აყენებდა რა სოციალურა სხვა ფაქტორების გვერდით, მის შემოტანას შემეცნებაში ფსიქოლოგიზმად, შემეცნების თეორიის საბედისწერო შეცდომად მიიჩნევდა.

შეაქვს რა ადამიანთა მთელი საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკა შემეცნების საფუძველში, მარქსისტული ფილოსოფია პრინციპულად იცავს შემეცნების სოციალურ-ისტორიული გაპირობებულობის (გნოსეოლოგიური სუბიექტის სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობის) თეზისს. ამასთან სოციალური მომენტის შემოტანა შემეცნების თეორიაში მარქსიზმს არ მიაჩნია ფსიქოლოგიზმად. საქმე ისაა, რომ მარქსიზმმა პირველად შემეცნებისთეორიული აზროვნების ისტორიაში ცხადყო, რომ სოციალურს მარტოოდენ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა როდი გააჩნია: ამასთანავე, იგი უაღრესად ღრმა ლოგიკურ-ონტოლოგიური მნიშვნელობის მატარებელია. და მიუხედავად ამისა, სოციალური მაინც არ წარმოადგენს შემეცნების სტრუქტურის საკუთრივ გნოსეოლოგიურ ელემენტს. ყველა შემთხვევაში სოციალური ფაქტორი არაგნოსეოლოგიურ ფენომენად რჩება. ამიტომ იგი ვერ შევა შემეცნების სტრუქტურის კონსტიტუციაში. სოციალურს რაიმე კონსტიტუციური მნიშვნელობა არ შეიძლება გააჩნდეს შემეცნების პროცესში. წინააღმდეგ შემთხვევაში ფსიქოლოგიზმის საფრთხე გნოსეოლოგიაში გარდაუვალია.

მაშინ, რას უნდა ნიშნავდეს და როგორ უნდა გავიგოთ შემეცნების სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობის მარქსისტული პრინციპი? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიაში შემეცნების სოციალური განსაზღვრულობის პრინციპის აღიარება სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა შემეცნებისათვის სოციალური ფაქტორის მაფუძნებელ და წარმმართველ როლზე მითითებას. სოციალურს შემეცნებისათვის კონსტიტუციური მნიშვნელობა

კი არ გააჩნია, არამედ მხოლოდ რეგულატორული. სწორედ ამაში გამოიხატება სოციალურის გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა შემეცნებისათვის მარქსისტულ გნოსეოლოგიაში.

ამ მხრივ შემეცნების დიალექტიკურ-მატერიალისტური თეორია იმ პრინციპიდან გამოდის, რომ შემეცნებითი მოღვაწეობის, სინამდვილისადმი ადამიანის თეორიულ-შემეცნებითი მიმართების საფუძველი იმავე სინამდვილისადმი სოციალურ-ისტორიული ადამიანის უფრო ძირეულ და ფუნდამენტურ მიმართებაში ძევს. შემეცნებითი მიმართება ისეთი მიმართებაა, რომელსაც საფუძველი სხვა, სინამდვილისადმი ადამიანის უფრო ძირეულ და თავის თავზე დამყარებულ მიმართებაში აქვს [36]. შემეცნების ასეთ საფუძვლად მარქსიზმს ადამიანთა საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკა მიაჩნია.

შემეცნებითი მოღვაწეობა, — სინამდვილისადმი ადამიანის თეორიულ-შემეცნებითი მიმართება — იმავე სინამდვილისადმი თავისი ღრმა ბუნებით სოციალურ-ისტორიული ადამიანის კრიტიკულ-რევოლუციური და პრაქტიკულ-გარდამქმნელი დამოკიდებულებიდან და ამ დამოკიდებულების საფუძველზე არის აღმოცენებული. სუბიექტისა და ობიექტის საკუთრივ გნოსეოლოგიური მიმართება მათი თავდაპირველი პრაქტიკულ-ონტოლოგიური დამოკიდებულების საფუძველზე წარმოშობილ, მის მიერ მოთხოვნილ და მისით განსაზღვრულ მიმართებას წარმოადგენს. ამიტომაც შეაქვს მარქსისტულ ფილოსოფიას ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობა მთელი ჩვენი შემეცნებითი მოღვაწეობის საფუძველში. ადამიანის რეალურ-პრაქტიკული უოფიერება, როგორც მისი სოციალურ-ისტორიული უოფიერების განმსაზღვრელი, შემეცნების თავდაპირველი საფუძველიც არის და მისი წარმმართველიც. სწორედ ამაში გამოიხატება პრაქტიკის წარმმართველი ძალა კაცობრიობის შემეცნებითი განვითარების ისტორიაში და, შესაბამისად, შემეცნების სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობის მარქსისტული პრინციპი.

---

[36] ადამიანის თეორიულ-შემეცნებითი მოღვაწეობის თავის თავში დაუფუძნებლობის ფაქტზე და მისი უფრო ძირეულ მოღვაწეობაზე დაფუძნების აუცილებლობაზე პირველად დაბეჯითებით კანტმა მიუთითა. ამას გამოხატავდა თეორიული გონების მიმართ პრაქტიკულის პრიმატის მისეული პრინციპი, რომელმაც სრულყოფილი განვითარება ფიხტეს ეთიკურ იდეალიზმში ჰპოვა.

მართალია, შემეცნებას აქვს, ერთი შეხედვით, სრულიად ბუნებრივი მისწრაფება, უშუალო ჭვრეტაში, წმინდა სახით ეძლეოდეს საკუთარი შემეცნების ობიექტი (რაც აბსოლუტური ცოდნისაკენ მისწრაფებაში გამოიხატება და რაც, შემმეცნებელი სუბიექტის კონკრეტულ-ისტორიული განსაზღვრულობისა გამო, ყოველთვის შეფარდებითი ცოდნის სახით ხორციელდება), მაგრამ ფაქტიურად, ეს უკანასკნელი ყოველთვის მისი შექმნილი კულტურის ისტორიის გავლით და ამ ისტორიის პრიზმაში ეძლევა. ჩვენი შემეცნებითი მიმართება სინამდვილისადმი უშუალო კი არ არის, არამედ მუდამ ჩვენივე საზოგადოებრივ-ისტორიული ყოფიერებით არის გაშუალებული. ამიტომ შემმეცნებელ სუბიექტს შესამეცნებელი საგანი მუდამ მისივე საზოგადოებრივ-ისტორიული ყოფიერების პრიზმაში ეძლევა. ადამიანს, როგორც შემმეცნებელ სუბიექტს, პრინციპულად არ შეუძლია ისტორიულობის მოხსნა ან მისგან „ამოხტომა". სწორედ ამაში გამოიხატება შემმეცნებელი ცნობიერების ღრმად ისტორიული ბუნება და მთელი ჩვენი შემმეცნებელი მოღვაწეობის სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობა.

ამგვარად, შემეცნების სოციალურ-ისტორიული განსაზღვრულობის დიალექტიკურ-მატერიალისტური პრინციპი, თავის მხრივ, ემყარება ადამიანის არსების მარქსისტულ გაგებას, რომლის მიხედვითაც, „ძირი ადამიანისათვის თვითონ ადამიანია"[37].

4. გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურა და მეცნიერული ცოდნის ობიექტურობა

იმის შემდეგ, რაც შეძლებისდაგვარად გავარკვიეთ სუბიექტისა და ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების აღმოცენების ონტოლოგიური პირველსაფუძველი და, შესაბამისად, მათი გნოსეოლოგიური ერთიანობის დასაბუთების შესაძლებლობა აღნიშნულ ინსტანციათა ონტოლოგიური მიმართებისა და ადამიანთა სოციალურ-ისტორიული პრაქტიკის საფუძველზე, საკითხი უნდა დაისვას შემმეცნებელი სუბიექტის დამოკიდებულების შესახებ, მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან. საკითხის ასე დაყენება ზოგიერთ მკვლევარსა და მოაზროვნეს

---

[37] კ. მარქსი, ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის, შესავალი, 1971, გვ. 14.

არ მიაჩნია მართებულად, ვინაიდან გნოსეოლოგია, თვლიან, არის ჰეშმარიტების თეორია. ის იკვლევს ცოდნას ჰეშმარიტობის მხრივ. გნოსეოლოგიამ უნდა იკვლიოს დამოკიდებულება ცოდნასა და მის საგანს შორის, ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცოდნის ობიექტურ-ლოგიკური მხარე [37]. ხოლო რაც შეეხება შემმეცნებელი სუბიექტის დამოკიდებულებას მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან, როგორც შემეცნების პროცესის რეზულტატთან, იგი ფსიქოლოგიის კვლევის საგანია და გნოსეოლოგიური კვლევა-ძიების სფეროში არ უნდა შემოვიდეს. ასეთ თვალსაზრისს იცავს, მაგალითად, პროფ. ნ. ლოსკი თავის ცნობილ „ფილოსოფიის შესავლის“ პირველ ნაწილში, რომელიც მთლიანად გნოსეოლოგიის პრობლემატიკას ეძღვნება. ფსიქოლოგიზმის მოსალოდნელი საფრთხისაგან თავის დაზღვევის მიზნით, ლოსკი არჩევს ნაცვლად შემეცნების თეორიისა იხმაროს ცოდნის თეორია [38].

რასაკვირველია, შემეცნების ძირითად პრობლემას ჰეშმარიტების პრობლემა, ცოდნის მისსავე საგანთან მიმართების პრობლემა წარმოადგენს და შემეცნების თეორიული რეფლექსია, უწინარეს ყოველისა, ამ პრობლემის კვლევისაკენ უნდა იყოს მიმართული. მაგრამ შემეცნების თეორია არ დაიყვანება მხოლოდ ჰეშმარიტების თეორიაზე, როგორც ცოდნის თეორიაზე. შემეცნების თეორიის ცნების შინაარსი გაცილებით უფრო ფართოა და მოიცავს ჰეშმარიტებაზე მოძღვრებას, ცოდნის თეორიას. ჩვენი აზრით, გარდა ცოდნის მის საგანთან დამოკიდებულების პრობლემისა, რასაც ლოსკი ცოდნის ჰეშმარიტების მხრივ, ანუ ობიექტურ-ლოგიკური თვალსაზრისით კვლევას უწოდებს, შემეცნების თეორიული კვლევა-ძიების სფეროში აუცილებლობით შევა ცოდნის მის შემქმნელ გნოსეოლოგიურ სუბიექტთან მიმართების საკითხი. უფრო მეტიც, შემეცნების თეორიის, როგორც ასეთის საკუთრივ მიზანსა და ამოცანას შეადგენს მთლიანპიროვნულ სუბიექტში ისეთი პირობებისა და სტრუქტურის დაძებნა-აღმოჩენა (რომელსაც ჩვენ გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურას ვუწოდებთ), რომე-

---

[37] Лосский, Введение в философию, т. I, СПб., 1911, с. 27.

[38] თანამედროვე პოზიტივიზმი, რომელსაც ფილოსოფიის ამოცანა შეცნობების ენის ლოგიკურ ანალიზზე დაჰყავს, გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნება ტრადიციული გნოსეოლოგიის მეტაფიზიკურობის ნაშთად მიაჩნია და შემეცნების თეორიის ნაცვლად ამჯობინებს იხმაროს ცნება — ეპისტემოლოგია.

ლიც ცოდნის ობიექტურობას, როგორც გარკვეული სახის ობიექტურობას, — ახრში არსებულ „ობიექტურობას“ უზრუნველყოფს. შემეცნების თეორიის უმთავრესი ამოცანაა სწორედ იმის გარკვევა, თუ როგორ არის შესაძლებელი სუბიექტში „ობიექტური“, თუ რა უზრუნველყოფს საქმის ასეთ ვითარებას. ხოლო საკითხი იმის შესახებ, თუ რა განსაზღვრავს ამგვარ „ობიექტურობას“, ცოდნის ობიექტურობას — შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად აოსებული რეალური (ასახვის მატერიალისტურ თეორიაში) ან იდეალური (ასახვის იდეალისტურ თეორიაში) — ეს საკუთრივ შემეცნების თეორიული კვლევის კომპეტენციაში არ შედის და მას იგი ონტოლოგიიდან ღებულობს. შემეცნების თეორიას, სანამ იგი საკუთარ ფარგლებში რჩება და ონტოლოგიის სფეროში არ გადავა, არაფრის თქმა არ შეუძლია იმის თაობაზე, თუ როგორ განსაზღვრავს ან საერთოდ განსაზღვრავს თუ არა ცოდნას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული საგნობრივი სინამდვილე: ამაზე პასუხს იგი ონტოლოგიიდან უნდა მოელოდეს. საკუთრივ შემეცნების თეორიის ამოცანაა მხოლოდ ცოდნის ობიექტურობის შესაძლებლობის უზრუნველმყოფელი სუბიექტური (და არა განმსაზღვრელი) პირობების დადგენა, რაც, უწინარეს ყოვლისა, გნოსეოლოგიური სუბიექტის, როგორც გარკვეული სახის სტრუქტურის, ცნების მოპოვებაში გამოიხატება.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ კანტმა სწორად განსაზღვრა შემეცნების თეორიის ამოცანები და მიზნები. მაგრამ კანტის შეცდომა ის იყო, რომ იგი, უარყოფდა რა ონტოლოგიას, როგორც თავისთავადი ნიეთების სფეროს შესახებ მოძღვრების შესაძლებლობას, ცოდნის ობიექტურობის საბოლოო გამართლებას მარტოოდენ საკუთრივ შემეცნების თეორიის ფარგლებში და საკუთრივ შემეცნების თეორიული რესურსებით ცდილობდა. ამ მიზნისათვის ონტოლოგიის მოხმობა კანტს ავებედით დოგმატიზმად და კრიტიკული აზროვნებისათვის შეუფერებლად მიაჩნდა. და, მიუხედავად ამისა, კანტმა ვერ უკუაგდო ონტოლოგია: იგი მან მხოლოდ შემოსაზღვრა წმინდა განსჯის ანალიტიკით[39]. კანტმა უარყო ობიექტური სინამდვილის ონტოლოგია, მაგრამ აღიარა ცნობიერების ონტოლოგია. შემმეცნებელი ცნობიერების ის სტრუქტურული კონსტიტუცია, რომელიც კანტმა მოგვცა „წმინდა გონების კრიტიკაში“, არსებითად სუბიექტის ონტოლოგიაა. მაშასა-

[39] Кант. Соч., т. 3, М., 1964, с. 305.

დამე, ონტოლოგიის უარყოფა კარ მოხდა იქაც კი, სადაც მას უკეთდებას მკაცრად ძოითხოვდნენ. კანტმა კარ დაღწია თავი ონტოლოგიას. ეს კი იძახე მიუთითებს, რომ გნოსეოლოგიასთვის აუცილებელია ონტოლოგია. ისინი ერთმანეთში იქნებან და ერთმანეთს მოითხოვენ.

ამ მხრივ პოზიტივიზმი კანტზე „თანმიმდევრული" აღმოჩნდა ონტოლოგიისაგან საბოლოოდ თავის დაღწევის მიზნით. მან კვლევა სფეროდან, ობიექტურ სინამდვილესთან ერთად, სუბიექტიც განდევნა, და ფილოსოფიის ამოცანა მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური ანალიზით შემოსაზღვრა. ამიტომ თანამედროვე პოზიტივისტები ცოდნის განიხილავენ ობიექტთან ან სუბიექტთან რაიმე მიმართების გარეშე, — როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მოწოდებულ გარკვეულ ფაქტს. რომლის ლოგიკური ანალიზი, მათი აზრით, ფილოსოფოსს ეკისრება. რაც შეეხება გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებას, იგი პოზიტივიზმს ტრადიციული გნოსეოლოგიის მეტაფიზიკურობის ნაშთად ეჩვენება და „შემეცნების თეორიის" ნაცვლად ამჯობინებს იხმაროს ცნება — ეპისტემოლოგია.

ამრიგად, შემეცნების თეორიის უშუალო ამოცანაა ცოდნის ობიექტურობის უზრუნველმყოფელი სუბიექტური პირობების დადგენა, რაც საერთოდ სუბიექტის მთლიანი ცნებიდან ისეთი სპეციფიკური სტრუქტურის გამოყოფაში მდგომარეობს, რომელსაც გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურა ეწოდება; ხოლო რაც შეეხება ცოდნის ობიექტურობის განმსაზღვრელი ობიექტური პირობების დადგენას, რაც ჩვენი ცოდნის საგნობრივი სინამდვილით განსაზღვრულობაში გამოიხატება, იგი ონტოლოგიის უშუალო ამოცანაა და ამის დასაბუთებას გნოსეოლოგია ონტოლოგიიდან ღებულობს. საქმის ასეთი ვითარება, თავის მხრივ, დამაჯერებლად ცხადყოფს გნოსეოლოგიისათვის ონტოლოგიის აუცილებლობას.

ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული საკითხის დაყენებით (შემმეცნებელი სუბიექტის ცოდნასთან მიმართება) შემეცნების თეორიაში ფსიქოლოგიზმის მანკის შემოპარვის საფრთხემ არ უნდა შეგვაშინოს. კინაიდან შემმეცნებელი სუბიექტის მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან მიმართების საკითხი მხოლოდ ფსიქოლოგიური ასპექტის შემცველი როდია. ეს დამოკიდებულება უაღრესად ღრმა ლოგიკურ-ონტოლოგიური მნიშვნელობის შემცველია. ამიტომ შემეცნების თეორიულმა კვლევა-

ძიებამ თავის თავში აუცილებლობით უნდა მოიცვას ცოდნის გამოკვლევა არა მხოლოდ ობიექტურ-ლოგიკური ასპექტით, არამედ სუბიექტურ-ლოგიკური ასპექტითაც. ეს უკანასკნელი ასპექტიც ისევე სისხლხორცეულია შემეცნების თეორიის საბოლოო მიზნების მისაღწევად, როგორც პირველი.

ჩვენ მიერ საკითხის ასე დაყენების მართებულობას განსაზღვრაკს ის გარემოება, რომ, ჯერ ერთი, შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა და, მაშასადამე, მისი აქტიურობა შემეცნების პროცესში სწორედ ამ საკითხის გარკვევის საფუძველზე უნდა იქნეს მოპოვებული. ეს კი, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ რა მიმართებაა შემმეცნებელ სუბიექტსა და მის მიერ მოპოვებული ცოდნის არსობრივ-ლოგიკურ სტრუქტურას შორის. შემმეცნებელი სუბიექტი დაიყვანება მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე, როგორც ეს საბოლოო ანგარიშით ჰეგელის პანლოგიზმში მოხდა, თუ შემმეცნებელ სუბიექტს, როგორც ასეთს, გარკვეული სუბსტანციალური თვითობა და თვითმყოფობა აქვს, რომელიც პრინციპულად არ დაიყვანება და არ გაიგივდება ცოდნის სტრუქტურასთან და, ამ აზრით, იგი ყოველთვის „მეტია“ მის სტრუქტურაზე? ამ კითხვაზე აქვე შეიძლება წინასწარ ვუპასუხოთ. შემმეცნებელი სუბიექტი არ უდრის ცოდნას, ის ყოველთვის მეტია მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე. და ეს არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ადამიანი როგორც ყველა მიმართებათა ერთმთლიანი ქვემდებარე სუბიექტი არ დაიყვანება მხოლოდ შემეცნებით მიმართებაზე, შემმეცნებელ სუბიექტზე (ეს თავისთავად უაღრესად მნიშვნელოვანი პრობლემა ამჯერად არ შეადგენს ჩვენი განხილვის ობიექტს), არამედ იმ აზრითაც, რომ თვით შემმეცნებელი სუბიექტიც არ დაიყვანება მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე, მას გარკვეული თვითობა და თვითმყოფობა აქვს. შემმეცნებელი სუბიექტის ამ ღრმა სუბიექტურობაში უნდა ვეძიოთ, ერთი მხრივ, მისი აქტიურობის, ხოლო მეორე მხრივ, შემმეცნებელი ცნობიერების იმ შინაგანი ტრაგედიის საფუძველი, რომელიც კანტმა აღმოაჩინა და რომელიც მდგომარეობს იმაში, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ მისწრაფებას იგი მუდამ შეფარდებითი ცოდნით პასუხობს, რითაც თავის თავს ეწინააღმდეგება.

მეორე, ცოდნასა და ცოდნის საგანს შორის დამოკიდებულების

გარკვევა: რასაც ჰეშმარიტების თეორია სახავს საგანგებო ამოცანად, აუცილებლობით გულისხმობს ცოდნის მის შემქმნელ სუბიექტთან მიმართების გარკვევას. შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობის ძიება საბოლოო ანგარიშით ცოდნის ობიექტურობის გარკვევის ამოცანას ემსახურება. ცოდნის ობიექტურობა, ჰეშმარიტების ულრმეს არსებას რომ გამოხატავს, შემმეცნებელი სუბიექტისათვის გარედან „თავსმოხვეული“ და, ამ აზრით, რაღაც უცხო ვითარება არ არის. ჰეშმარიტების ობიექტურობა მხოლოდ ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილით როდია უზრუნველყოფილი, თუმცაღა ამ უკანასკნელს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება მის დასაბუთებაში. შეიძლება ითქვას, რომ ცოდნის ობიექტურობის მოთხოვნა თუ მისკენ მისწრაფება შემმეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაშია. ამ აზრით, ცოდნა, ჰეშმარიტება შემმეცნებელი სუბიექტის აუცილებელი გაუცხოების ფორმაა. ეს მისი ყოფიერების შინაგანი გარკვეულობაა. იგი არსებობს როგორც ეს გაუცხოება. შემმეცნებელი სუბიექტი ქმნის ცოდნას, რომელიც მხოლოდ მასში არსებობს. მაგრამ რომელიც, ამასთანავე, თავისი საზრისითა და მნიშვნელობით ობიექტურია და ამდენად მასზე მაღლა დგას და მის სუბიექტურობაზე პატონობს. და, რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა, შემმეცნებელი სუბიექტი, როგორც ასეთი, კი არ ეწინააღმდეგება საქმის ასეთ ვითარებას, არამედ, პირიქით, „მხარს უჭერს“ და ესწრაფვის მის მიერ მოპოვებული ცოდნის მასზე ამგვარ ბატონობას. ეს, შეიძლება ითქვას, მისი არსებითი მახასიათებელია. მისი შინაგანი გარკვეულობა და სპეციფიკაა. სწორედ ეს ქმნის მისი, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის თავისებურებას და გამოყოფს მას სინამდვილისადმი საერთოდ სუბიექტის სხვა მიმართებებისაგან. მაგრამ ჰეშმარიტების ობიექტურობა, ამასთანავე, არც არის შემმეცნებელი სუბიექტისათვის გაუცხოება, ვინაიდან, როგორც აღვნიშნავდით, ობიექტურობის მოთხოვნა მისი შინაგანი ბუნებიდან გამომდინარეა, მისი თავის თავში ყოფნაა და არა მხოლოდ მისგან დამოუკიდებელი გარეგანი სინამდვილით განსაზღვრული და ამ სინამდვილის მიერ იძულებით თავსმოხვეული უცხო ობიექტურობა. ეს მისი შინაგანი და სპონტანური სტრუქტურაა და სწორედ ამაში გამოიხატება გნოსეოლოგიური სუბიექტის საკუთრივ გნოსეოლოგიურობა. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემმეცნებელი სუბიექტი ემონება საქმეს, ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეს მხოლოდ მისი დაუფლე-

ბის გზით მასზე ბატონობის მიზნით. სამართლიანად მიუთითებს პროფესორი ს. წერეთელი: „სუბიექტურობა“ აზრში არ უდრის ფსიქოლოგიურს [59].

ცოდნის ობიექტურობის პირობის ძიება არა მხოლოდ ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეში, არამედ შემმეცნებელი სუბიექტის ცნობიერების სუბიექტურობაში ხომ არ ჭმნის ფსიქოლოგიზმის მოსალოდნელ საფრთხეს შემეცნების თეორიაში? არა, და აი რატომ: საქმე იმაშია, რომ გნოსეოლოგიური სუბიექტის გნოსეოლოგიურობა, თავისი ცნების მიხედვით, სწორედ ჰეშმარიტებასთან მისწრაფებაში მდგომარეობს. ვინც აქ ფსიქოლოგიზმის საფრთხეს ხედავს, მას წინასწარ გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნება შეცვლილი აქვს ფაქტიურ-შემთხვევითი და ფსიქოლოგიური სუბიექტის ცნებით. სხვა ამბავია, თუ როგორ არის შესაძლებელი ამგვარი გნოსეოლოგიური სუბიექტის მოპოვება, სუბიექტის საერთო ცნების განწმენდა ფსიქოლოგიური და სხვა სახის დანაშრევებისაგან, რადგან რეალურად წმინდა გნოსეოლოგიური სუბიექტი არ არსებობს, მისი მოპოვებაა საჭირო. ამ მხრივ სწორი იყო რიკერტი, როცა მან ჰეშმარიტების ობიექტურობის შესაძლებლობის დამდგენ შემეცნების თეორიას პირველ რიგში გნოსეოლოგიური სუბიექტის მოპოვების ამოცანა დაუსახა. მაგრამ რაკი გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნება მოპოვებულია, ამის შემდეგ მისი დაპირისპირება ცოდნის ობიექტურობისადმი, როგორც რაღაც მისთვის უცხო გარემოებისადმი, მცდარია და ყოვლად დაუშვებელი. ამიტომ იყო, რომ დეკარტესთან ჰეშმარიტების შესაძლებლობის პრობლემა გადაიქცა შეცდომის შესაძლებლობის პრობლემად. ეს იმიტომ, რომ დეკარტი, გამოდიოდა რა გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებიდან, დადგა იმ სიძნელის წინაშე, თუ როგორ არის შესაძლებელი შეცდომა, ვინაიდან გნოსეოლოგიური სუბიექტი იმთავითვე მხოლოდ ჰეშმარიტების მაგარანტირებელი სუბიექტია. და ჩვენ ვიცით, რომ დეკარტი ამ სიძნელეს შემეცნების სუბიექტში ნებისყოფის მომენტის მონაწილეობის საფუძველზე ხსნიდა. ხოლო ჰეგელის პანლოგიზმში, აგრეთვე არ უპირისპირდება რა შემმეცნებელი სუბიექტი ცოდნის ობიექტურობას, თვითონ სუბიექტურის შესაძლებლობამ მიიღო პრობლემატური სახე. თუ მანამდე საკითხი ისმებოდა იმის შესახებ, თუ როგორაა შე-

---

[59] წ ე რ ე თ ე ლ ი, ჰეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, თბ., 1960, გვ. 11.

საძლებელი ცოდნაში ობიექტური, ჰეგელთან საქმის ვითარება შეტრიალდა. აქ უკვე საკითხი ისმის იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი სუბიექტური, ან არის თუ არა ის საერთოდ შესაძლებელი. ერთი სიტყვით, შემმეცნებელი სუბიექტის სუბიექტურობა ვერშემარტებს ობიექტურობისადმი დაპირისპირებულ ვითარებას კი არ წარმოადგენს, არამედ, პირიქით, ამ უკანასკნელის საფუძველი მასში ძევს.

ამრიგად, შემეცნების თეორიულმა რეფლექსიამ აუცილებლობით უნდა მოიცვას მიმართების ორივე ზემოთ აღნიშნული ასპექტი: ცოდნისა საგნისადმი და შემმეცნებელი სუბიექტისა თვითონ ცოდნისადმი. ეს ასპექტები აუცილებლობით მოითხოვენ და ავსებენ ერთმანეთს.

შემეცნების იდეალს, ერთი მხრივ, წარმოადგენს ის, რომ ჩვენ ვწვდეთ საგანს, როგორც ის არის თავისთავად — შემმეცნებელ სუბიექტთან უმიმართებოდ, „შემეცნების ველში" მოხვედრამდე, რაჟა შემმეცნებელმა ცნობიერებამ არაფერი დაუმატოს საკუთარი საგნობრივ ვითარებას და, ამგვარად, არ გაამრუდოს. არ დაამახინჯოს იგი. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „...ღირსება, რომელსაც ცნობიერება ანიჭებს თავის თავს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კეთილ მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს" [49]. მაშასადამე, შემეცნება მაშინ ხორციელდება იდეალურად, შემმეცნებელი სუბიექტი მაშინ აღწევს თავის მიზანს სრულყოფილად, როცა ის საგნობრივ ვითარებას „მოუსმენს", როცა იგი თავის თავში „საგნის გაბატონებას" აღწევს. შემმეცნებელი სუბიექტი მაშინ ფლობს ობიექტის არსებას, როცა ის თავის თავში ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეს, თავისთავად ყოფიერებას „აალაპარაკებს". როგორც ჩანს, თვითონ შემმეცნებელი სუბიექტის ერთ-ერთი წარუვალი მოთხოვნილება ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ცოდნის მოპოვებაა. და ეს მოთხოვნა თუ მისწრაფება მისთვის იმდენად შინაგანია და ნიშანდობლივი, რომ გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას: ყოფიერების თავისთავადობაში წვდომისაკენ მისწრაფების საფუძველი შემმეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაში ძევს. აქედან გამომდინარე, ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის ადეკვატურად ასახვის, მისი თავისთავადობაში წვდომის მოთხოვნა, რაც ცოდნის ობიექტურობაშია გამოხატული, მხოლოდ ობიექტური სინამდვილის

---

[49] ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 84.

კი არაა განსაზღვრული, არამედ სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობითაც არის უზრუნველყოფილი.

მაგრამ ეს შემმეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობიდან მომდინარე მისწრაფების მხოლოდ ერთი მხარეა, ვინაიდან, მეორე მხრივ, საგანი თავისთავად შემმეცნებელ სუბიექტთან უმიმართებოდ არ წარმოადგენს პრობლემას. საგანს შემეცნების საგნად სწორედ შემმეცნებელი სუბიექტი ხდის. სამყარო თავისთავად არ არის მოწოდებული შეიმეცნებოდეს ვინმეს მიერ. ის შემეცნებისადმი გულგრილია. აქ მხოლოდ შემმეცნებელმა სუბიექტმა უნდა იაქტიუროს. მან უნდა გამოიწვიოს სინამდვილე შესამეცნებლად. სწორედ შემმეცნებელ სუბიექტში ძევს შემეცნებითი მიმართების გამმართლებელი საფუძველი, ამ აზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ თავად პრობლემური ბუნების მქონე შემმეცნებელი ცნობიერება აპრობლემატურებს სინამდვილეს. „ნალმავს" მას პრობლემებით. თავისთავად სამყაროში ყველა პრობლემა. თუ შეიძლება ასე ითქვას, იმთავითვე „გადაპრილია", სინამდვილე პრობლემაა მხოლოდ შემმეცნებელი სუბიექტისთვის და მასთან მიმართებაში.

შემმეცნებელი სუბიექტი მიისწრაფვის მუდამ იდგეს პრობლემა-საიდუმლოების წინაშე. მეტიც, ის „რაობს" და არსებობს როგორც მხოლოდ ამგვარი პრობლემა-საიდუმლოების წინაშე მდგომი ვითარება. და ეს თავისებურება მისთვის მისი ყოფიერების არსებითი მომენტია. მას არ შეუძლია არ დასვას პრობლემა. რადგან ეს მისი არსებაა. შემმეცნებელ სუბიექტს კი არ შეუძლია განუდგეს საკუთარ არსებას. და იგი აყენებს პრობლემას მაშინაც კი, როცა მას მისი გადაწყვეტის რეალური გარანტია არ გააჩნია. ამიტომ სახავდა კანტი შემმეცნებელი ცნობიერების აღნიშნულ ბუნებას ადამიანური გონების საბედისწერო ანტინომიად.

ამრიგად, შემმეცნებელი სუბიექტი მუდამ ამოცანის წინაშე დგას და, ამასთანავე, მუდამ მისი ამოხსნისა და გამოცნობისაკენ არის მიმართული. მუდამ იდგეს პრობლემის წინაშე და იმავდროულად სწყვეტდეს ამ პრობლემას — ეს ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენცია შემმეცნებელი სუბიექტის შინაგან ბუნებაშია, მაგრამ იგი მხოლოდ ამ წინააღმდეგობაში და ამ წინააღმდეგობის საფუძველზე არსებობს. ეს წინააღმდეგობა მისი ყოფიერების შინაგანი ფორმაა. ამ კონფლიქტურ

ბუნებაში გამოიხატება, უწინარეს ყოვლისა, შემმეცნებელი ცნობიერების ტრაგედია, საერთოდ ფილოსოფიური ცნობიერების მთელი დრამატიზმი.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შემმეცნებელი სუბიექტი ყოველთვის მეტია მის მიერ მოპოვებულ ცოდნაზე. ის არ დაიყვანება ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე. და ეს „მეტი" არის შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა, მისი „თვითობა", მისი სუბსტანციური თვითმყოფობა — მუდამ ისწრაფვოდეს ცოდნის მოპოვებისაკენ. ეს არის მისი აქტიურობის ონტოლოგიური კორელატი. ამ აზრით, იმასთან ერთად, რომ ცნობიერება ყოფიერების გაცნობიერებაა, ამ გაცნობიერების უნარიცაა, როგორც გარკვეული შინაარსის სწრაფვა, რომელიც მისი, სწორედ შემმეცნებელი სუბიექტის კუთვნილებაა. „ამ მხრივ ცნობიერება არა მარტო ცოდნაა, არამედ ცოდნის მოთხოვნილებაც არის, ის ფაქტიურად ყოველთვის ამ უკანასკნელით იწყება" [41]. ის არ ეთხვევა და პრინციპულად ვერც დაეხვევა მის მიერ მოპოვებულ ცოდნას. შემმეცნებელ სუბიექტს ეს აქტიურობა და თავისთავთან იგივეობა რომ არ გააჩნდეს, პრინციპში ზედმეტი იქნებოდა მისი დამთხვევა მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან, რაც ფაქტიურად გააუქმებდა მას. საქმის ვითარებას არ ცვლის მის განსორციელების ისტორიულ-ფსიქოლოგიური შეუძლებლობა: „ბუნებით პირველი ჩვენთვის უკანასკნელია". ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში შემმეცნებელი ცნობიერება საბოლოოდ გაუიგივდა მის მიერ მოპოვებულ აბსოლუტურ ცოდნას, რამაც ცნობიერება გაუქმებამდე მიიყვანა. ვინაიდან გნოსეოლოგიურ სუბიექტს უკვე არ გააჩნდა პრობლემის წინაშე დგომის მოთხოვნილება, რაც ფაქტიურად მის „თვითმკვლელობას" მოასწავებდა. მაგრამ სწორედ ამგვარი გაიგივების პრინციპული შეუძლებლობა წარმოადგენს შემმეცნებელი ცნობიერების „უკვდავების" გარანტიას. ეს აყენებს შემმეცნებელ სუბიექტს უსასრულო პროგრესის გზაზე და ამართლებს მის მარადიულ ძიებას.

---

[41] დიალექტიკური მატერიალიზმი (ავტორთა კოლექტივი), თბ., 1970, გვ. 172.

5. შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის შესახებ

შემმეცნებელი სუბიექტის ანუ, რაც იგივეა, სინამდვილის თეორიულ-ცოდნისეული ათვისების პროცესში ადამიანური სუბიექტის აქტიურობის შესახებ საკითხი სხვადასხვანაირად შეიძლება იქნეს დაყენებული. ამისდა მიხედვით ისტორიულად არსებულ გნოსეოლოგიურ თვალსაზრისებში აღნიშნული პრობლემა სრულიად სხვადასხვაგვარ გადაწყვეტას პოულობდა.

ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ შემეცნებაში სუბიექტის გარკვეული აქტიურობა, მეტ-ნაკლებად, ყველა შემეცნებისთეორიული კონცეფციის მიერ იყო აღიარებული. უფრო მეტიც, შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობა, მისი გარკვეული წილი ცოდნის წარმოქმნადობაში ფაქტია. საქმე ეხება არა იმას, გააჩნია თუ არა სუბიექტს რაიმე აქტიური როლი შემეცნების პროცესში, არამედ იმას და მხოლოდ იმას — როგორ გავამართლოთ ლოგიკურად ეს ფაქტი. მაშასადამე, როცა საკითხი ისმის შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის თაობაზე, საქმე ეხება არა თვით ფაქტის შესაძლებლობას, არამედ მის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ გამართლებას. თუმცაღა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საქმის ასეთი ვითარება, ე. ი. საკითხის დაყენება იმის შესახებ, აქვს თუ არა სუბიექტს შემეცნებაში რაიმე აქტიურობა, როგორც ჩანს, თვით შემეცნების გარკვეული ეტაპიდან გამომდინარეობდა, რომელიც ყველაზე კლასიკურად ჰეგელმა გამოთქვა თავის „ლოგიკის მეცნიერებაში“: ...ღირსება, რომელსაც ცნობიერება თავის თავს ანიჭებს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ ძალთა მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს. თავისთავად ცხადია, შემეცნება მხოლოდ მაშინ ხორციელდება იდეალურად, როცა სუბიექტი მაქსიმალურად გამორიცხავს თავის თავს შემეცნების პროცესიდან და მთლიანად საგნობრივ სინამდვილეს ეძლევა. სწორედ ეს ქმნის შემმეცნებელი სუბიექტის, ე. ი. სინამდვილისადმი ადამიანის შემეცნებითი დამოკიდებულების სპეციფიკას. მაგრამ უნდა ვიკითხოთ: შემეცნების ასეთი ბუნება ხომ არ ეწინააღმდეგება შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიური როლის აღიარებას? რა თქმა უნდა, არა! ამგვარი აქტიურობის, როგორც ფაქტის, აღიარების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნების ფაქტიური განხორციელება. მაშასადამე, ჩვენი შემეცნების საგნობრივ-სუბსტანციური განსაზღვრულობის პრინციპის აღიარება სრულიადაც არ

გამორიცხავს შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის თეზას. პირიქით, იგი ლოგიკურად მოითხოვს ამ უკანასკნელს. შემეცნებაში სუბიექტის აქტიური როლის ერთადერთი თანმიმდევრული გამართლება ლოგიკურად მხოლოდ ასახვის დიალექტიკურ -მატერიალისტური თეორიის საფუძველზეა შესაძლებელი, იმ თეორიისა, რომელიც შემეცნებას განიხილავს როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური სინამდვილის ასახვას.

როგორც ცნობილია, შემეცნება აუცილებლობით გულისხმობს სუბიექტისა და ობიექტის, შემმეცნებლისა და შესამეცნებელის ურთიერთობას. სუბიექტი და ობიექტი, შემეცნება და მისგან დამოუკიდებლად არსებული შემეცნების საგანი კორელატური ცნებებია. შემეცნებაში ამ ინსტანციათა ერთიანობა აუცილებელია. ამიტომ არც ერთმა მათგანმა არ უნდა მოხსნას მეორე. სადაც არ არის აღიარებული შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტი, იქ არც სუბიექტია აღიარებული. ამიტომ სუბიექტი, ფაქტიურად, ქრება იქ, სადაც შემეცნების საგანი შემეცნებისათვის იმანენტურად განიხილება. ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებში სამართლიანად მიუთითებდა შ. ნუცუბიძე ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისა და მისი მიმდევარი თვალსაზრისების ამ შინაგან სიძნელეზე, რომლის იმანენტურ დაძლევას იგი ცდილობდა ჩვენთვის მიუღებელი ალეთოლოგიური რეალიზმის საფუძველზე. შ. ნუცუბიძის მართებული აზრით, შემეცნების სუბიექტი და მისგან დამოუკიდებლად არსებული საგანი შემეცნებისა შემეცნების პროცესის აუცილებელი და გაუუქმებელი წევრებია [42]. ამიტომ, რაგინდ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, სუბიექტივიზმს ყველაზე უფრო მეტად ეკარგება სუბიექტის ცნება და, ბუნებრივია, მის რაიმე აქტიურობაზე ლაპარაკი თავისებურ უაზრობად იქცევა. იმანენტიზმს ლოგიკურად არა აქვს უფლება ამტკიცოს სუბიექტის აქტიურობა, რადგან, ფაქტიურად, ის სუბიექტს წინასწარ აუქმებს იმით, რომ უარყოფს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის არსებობას.

ჩვენ მიერ ზემოთქმულის მიუხედავად, ისტორიულად მოხდა ისე, რომ „მოქმედ მხარეს, წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, იდეალიზმი ავითარებდა“ [43]. აქ კ. მარქსი ძველი მატერიალიზმის ისტორიულ შეზღუ-

[42] შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ტ. I. თბ., 1973, გვ. 320.

[43] კ. მ ა რ ქ ს ი, ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩ. ნაწ. ტ. II, თბ., 1964, გვ. 491.

დულობაზე მიუთითებს და არა მის შესაძლებლობაზე. ერთია ფაქტი, სოლო მეორე — მისი ახსნა, თეორიული გამართლება. არ იქნებოდა სწორი, გვეთქვა, რომ ძველი მატერიალიზმი ვერ ამჩნევდა სუბიექტის აქტიურ როლს შემეცნების, სამყაროს თეორიული ათვისების პროცესში. მარქსამდელი მატერიალიზმი, ცხადია, ამჩნევდა ამ ფაქტს, მაგრამ, ასახვის მექანისტურ-მეტაფიზიკური თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ვერ ახერხებდა მის ახსნას. მართალია, ფოიერბახის შესახებ ცნობილ პირველ თეზისში კ. მარქსი ლაპარაკობს ამ მხრივ იდეალიზმის გარკვეულ უპირატესობაზე, მაგრამ იქვე დასძენს: „მოქმედ მხარეს, წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, იდეალიზმი ავითარებდა, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, ნამდვილ, გრძნობად მოქმედებას, როგორც ასეთს, არც იცნობს“ [44]. მაშასადამე, ერთია ასახვის მატერიალისტური თეორიის ლოგიკური შესაძლებლობანი, ხოლო მეორე — მისი რეალურ-ისტორიული განხორციელება. ამ შესაძლებლობათა სრული რეალიზაცია და, მაშასადამე, სუბიექტის აქტიურობის საბოლოო თეორიული გამართლება მხოლოდ ასახვის დიალექტიკურ-მატერიალისტური თეორიის საფუძველზე გახდა შესაძლებელი.

სანამ ჩვენ მიერ საკითხის თავისებურად დაყენების ანალიზზე გადავიდოდეთ, საჭიროა ამთავითვე გავაკეთოთ კიდევ ერთი აუცილებელი შენიშვნა, რათა თავიდან ავიცილოთ სუბიექტის აქტიურობის პრობლემასთან დაკავშირებული ზოგიერთი გაუგებრობა, რომელსაც არც ისე იშვიათად ვხვდებით ხოლმე ჩვენს სპეციალურ ლიტერატურაში. ხშირად შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის პრობლემას აიგივებენ საერთოდ ადამიანური სუბიექტის, როგორც სინამდვილის გარდამქმნელი, „რევოლუციური“ და „პრაქტიკული“ არსების აქტიურობის საკითხთან, რაც პრინციპულად არასწორად მიგვაჩნია. რა თქმა უნდა, ეს ორი პრობლემა ონტოლოგიურად მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული და მათი განწვალება მხოლოდ აბსტრაქციაში თუ შეიძლება, მაგრამ ისიც ხომ ცხადია: მეცნიერული ანალიზის დროს ამგვარი აბსტრაქციის აუცილებლობას თავს ვერ დავაღწევთ. ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ბოლოს და ბოლოს, საერთოდ ადამიანური სუბიექტი რომ აქტიური, სინამდვილის გარდამქმნელი და კულტურის შემქმნელი არსებაა, — ჩვენს დროში არ უნდა იწვევდეს ეჭვს. იგი

[44] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ. ტ. II, თბ., 1964, გვ. 491.

თითქმის ერთსულოვნად არის აღიარებული, მიუხედავად ამ აქტიურობის სხვადასხვაგვარი გაგებისა. ამ მხრივ, ჩვენს საუკუნეს სუბიექტივიზმის საუკუნესაც კი უწოდებენ, ვინაიდან ადამიანს ასე ძალუმად არასოდეს ჰქონია ცოდნის მეოხებით სინამდვილეზე გაბატონების სურვილი და შესაძლებლობა. თითქოს ჩვენს დროში მოხდა ფრენსის ბეკონის ცნობილი პრინციპის სრული რეალიზაცია: ცოდნა — ძალაა. ადამიანი რომ სამყაროს გარდამქმნელი აქტიური სუბიექტია — ეს დებულება დღეს თვით მარქსიზმისადმი იდეოლოგიურად დაპირისპირებული თვალსაზრისების (მეტადრე ეგზისტენციალიზმის) მიერაც არის აღიარებული (ნაწილობრივ მათზე მარქსიზმის უნებლიე ზეგავლენით).

როცა საკითხს ასე გლობალური მასშტაბით აყენებენ და გონის როგორც მთლიან-პიროვნული სუბიექტის აქტივობის შესახებ ლაპარაკობენ, მიუთითებენ ხოლმე გარკვეულ ინტერესებზე, როგორც ამ აქტიურობის დამადასტურებელ გარემოებაზე, რომლითაც ადამიანი, შემეცნების განვითარების ყოველ ისტორიულ საფეხურზე, ირჩევს შემეცნების საგანს. უდგება შესამეცნებელ სინამდვილეს. მაგრამ მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ „ინტერესი“ საბოლოო ანგარიშით, სოციალურ-ფსიქოლოგიური ცნებაა და არა შემეცნებისთეორიული; ამდენად იგი გნოსეოლოგიაში ვერ შემოვა, საკუთრივ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობას ვერ აგვიხსნის. ადამიანის როგორც მოქმედი და სინამდვილის გარდამქმნელი არსების აქტიურობა თვითონ გნოსეოლოგიური სუბიექტის აქტიურობაზე ჯერ კიდევ ვერაფერს გვეტყვის იმიტომ, რომ „შექმნა-გარდაქმნა“ და „მოქმედება“ ჯერ კიდევ არ უდრის და არ ნიშნავს შემეცნებას, სინამდვილის თეორიულ ათვისებას. მოქმედება უდრის შემეცნებას პრაგმატისტული გნოსეოლოგიის თვალსაზრისით და არა მარქსიზმის მიხედვით. მარქსისტული გნოსეოლოგიისათვის ადამიანის პრაქტიკულ-გარდამქმნელი მოქმედება შემეცნების პირობაა და არა თვითონ შემეცნება. სინამდვილისადმი ადამიანის თეორიულ-შემეცნებით დამოკიდებულებას გარკვეული თავისთავადობა გააჩნია და იგი თვისებრივად განსხვავდება იმავე სინამდვილისადმი სუბიექტის პრაქტიკული დამოკიდებულებისაგან.

ამრიგად, გნოსეოლოგიის ფარგლებში საკითხი ისმის სრულიად კონკრეტულად: არა საერთოდ ადამიანური სუბიექტის, არამედ საკუთრივ შემმეცნებელი (გნოსეოლოგიური) სუბიექტის აქტიურობის შე-

სახებ. პრობლემების მთელი სიძნელე სწორედ ამაში მდგომარეობს. სუბიექტის აქტიურობის თაობაზე მსჯელობისას თუ ამ ორ მომენტს ერთმანეთში ავურევთ, როგორც ეს არაიშვიათად ხდება, მივიღებთ საუკეთესო შემთხვევაში პრობლემის სიტყვიერ მოცილებას და არა მის რეალურ გადაწყვეტას.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის შესახებ საკითხის დაყენება, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს იმ ონტოლოგიური დასაყრდენის დაძებნას მასში (შემმეცნებელ ცნობიერებაში), რომელსაც ეს აქტიურობა ემყარება. ონტოლოგიური დასაყრდენის ანუ საფუძვლის ცნების ქვეშ, მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენ გვესმის გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურის ის გარკვეულობანი და მახასიათებელი ნიშნების ერთობლიობა, რომელიც მის თავის თავთან იგივეობას შედარებით სიმყარესა და ამ აზრით გარკვეულ სუბსტანციალობას ქმნის. ამგვარი იგივური მომენტის გარეშე შემმეცნებელი ცნობიერება დაიშლებოდა შემეცნების კონკრეტულ აქტებად და, მაშასადამე, შემეცნებაც შეუძლებელი იქნებოდა. სწორედ ამ ონტოლოგიურმა მომენტმა უნდა უზრუნველყოს სუბიექტის აქტიურობა შემეცნების პროცესში. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ გნოსეოლოგიურ თვალსაზრისებს თუნდაც სუბიექტურ-იდეალისტურს, — რომლებიც უარყოფენ სუბიექტის თავის თავთან გარკვეულ იგივეობას და, ამ აზრით, შედარებით თვითმყოფობას, არა აქვთ ლოგიკურად უფლება ილაპარაკონ მის აქტიურობაზე (მაგ. ჰიუმი და მისი მემკვიდრე პოზიტივისტები)[45].

---

[45] ცნობილია, რომ ედ. ჰუსერლი ებრძოდა რა ფსიქოლოგიზმს გნოსეოლოგიასა და ლოგიკაში, „ლოგიკური გამოკვლევების" პერიოდში ჰიუმივით უარყოფდა „წმინდა მე-ს" არსებობას, ვინაიდან, როგორც თვითონ ირწმუნებოდა, ცნობიერების რეალური შინაარსის აღწერისას მან „ვერ ნახა" ასეთი რამ. ამ საფუძველზე, ის აკრიტიკებდა ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლის ერთ-ერთი ბელადის პაულ ნატორპის შეხედულებას წმინდა მე-ს შესახებ. მარბურგელთა მიხედვით, წმინდა ეგო ცნობიერების შინაარსის აუცილებელი კორელატია. ის საგნის არსებობის თავდაპირველად აუცილებელი პირობაა. „ლოგიკური გამოკვლევების" შესახებ დაწერილ რეცენზიაში ნატორპი გაკვირვებას გამოთქვამდა ჰუსერლის ამგვარ პოზიციაზე და გამოთქვამდა ვარაუდს, რომ ის (ჰუსერლი) აუცილებლობით მიიდგომა წმინდა მე-ს დაშვების აღიარებამდე. მართლაც ჰუსერლი არა თუ მივიდა წმინდა მე-ს დაშვების აუცილებლობამდე, არამედ თავის ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში იგი სამყაროს არსობრივად მაკონსტიტუირებელ ინსტანციად გამოაცხადა.

მაშასადამე, რაში მდგომარეობს კონკრეტულად შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობა და როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ამ აქტიურობის მახასიათებელი ნიშნები და გარკვეულობანი? ზემოთწარმოებული ბჭობიდან გამომდინარე, ეს თავისებურებანი ჩვენ ასე გვესახება: 1. სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების აღმოცენების ონტოლოგიური საფუძველი, რომელიც სინამდვილისადმი ჯერ-არსული და შეფასებით-ღირებულებითი დამოკიდებულების აღმოცენებაში გამოიხატება და რომლითაც ფაქტიურად იწყება სუბიექტის მიერ საკუთრივი სუბიექტურობის მოპოვება, შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობაზე მიუთითებს. უფრო კონკრეტულად: ეს თავისებურება ფაქტიურად მოცემული და ასე არსებული სინამდვილის სხვაგვარად არსებობის მოთხოვნილებაში გამოიხატება; 2. პრობლემას მუდამ შემმეცნებელი სუბიექტი აყენებს, ის აპრობლემატურებს სინამდვილეს. შემეცნებისაკენ მარადიული სწრაფვა შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის ონტიურ სტატუსზე მიანიშნებს; 3. ჰეშმარიტების ობიექტურობა, სუბიექტში ობიექტურის შესაძლებლობა არა მხოლოდ ცოდნის მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური სინამდვილით განსაზღვრულობით არის უზრუნველყოფილი (ეს უკანასკნელი საკუთრივ შემეცნებისთეორიული კვლევა-ძიების კომპეტენციაში არ შემოდის. ამას შემეცნების თეორია ონტოლოგიიდან ღებულობს), არამედ ცოდნის ობიექტურობის საფუძველი აგრეთვე გნოსეოლოგიური სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაშიც ძევს, ესეც უსათუოდ აღნიშნულ აქტიურობაზე მიუთითებს; 4. შემმეცნებელი სუბიექტი ყოველთვის „მეტია" მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე და ეს „მეტი" არის შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა, მისი თვითმყოფობა — მუდამ ისწრაფოდეს ცოდნის მოპოვებისაკენ. შემეცნების ისტორიული პროცესის ყოველ მოცემულ საფეხურზე აბსოლუტური ცოდნისაკენ ამ მისწრაფებას იგი მუდამ შეფარდებითი ცოდნით პასუხობს.

თითოეული ეს მომენტი ჩვენ მიერ ზემოთ იყო დახასიათებული. ამიტომ აქ არ შევუდგებით მათს ხელახალ ანალიზს. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ყველა ეს გარკვეულობა, ერთად აღებული, ქმნის შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივ სუბიექტურობას, მის შედარე-

ბით სუბსტანციურ თვითმყოფობას, როგორც შემეცნების პროცესში მისი აქტიურობის დასამყარ ონტოლოგიურ კორელატს.

შემმეცნებელი სუბიექტის ამგვარი ბუნების ახსნა კი, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, მთლიანპიროვნული ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობის, სინამდვილესთან წინათეორიულ (წინარეგნოსეოლოგიურ) და პრაქტიკულ მიმართებაში ძევს.