

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემია

სერგი ავალიანი

ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფია



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2006

მონოგრაფიაში გამოკვლეულია ადამიანის სულიერი სამყაროს (შემეცნების, ცოდნის, ღირებულების, რწმენის) ფსევდოაბსოლუტური ბუნება, როგორც მისი ერთ-ერთი ფუნდამენტური კანონზომიერება. ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიის პოზიციებიდან ახსნილია გნოსეოლოგიის, ეპისტემოლოგიის, აქსიოლოგიისა და რელიგიური რწმენის მთელი რიგი პრობლემებისა. წიგნი წარმოადგენს ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპებისა და ფორმების სრულყოფილ გადმოცემას და ნავარაუდევია თეორიული ფილოსოფიის პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი – კახა ქმცბაია
ფილოსოფიის მეცნიერებათა
კანდიდატი.

რეცენზენტები: ანზორ ბრეზაძე
ნაპო კვარაცხელია
საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსები

© ს. ავალიანი, 2006

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2006
E-mail: universal@internet.ge

ISBN 99940-61-28-3

ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

SERGI AVALIANI

**PHILOSOPHY OF
PSEUDOABSOLUTE**

თბილისი
2006

In this monography the pseudoabsolute nature of human spiritual life is investigated. Namely, according to the author, the Pseudoabsolute plays a fundamental role in the process of cognition, valuation and religious belief. The Pseudoabsolute is the "Third reality" besides the absolute and relative.

Editor -in - chief - **Kakha Ketsbaia**
candidate of the Philosophical science

Reviewers - **Anzor Bregadze**
Napo Kvaratskhelia
Academicians of the Georgian
academy of Philosophical sciences

© S. Avaliani, 2006

ISBN 99940-61-28-3

წინასიტყვაობა

წიგნში, რომელსაც ამჟამად ფილოსოფიის თეორიული პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველს ვთავაზობთ, შეჯამებულია ავტორის თითქმის ნახევარსაუკუნოვანი მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგები ფსევდობსოლუტურის პრობლემის შესახებ. ძირითადი იდეა გამოთქმული იყო ჯერ კიდევ ჩვენს მონოგრაფიაში „ჰანს რაიხენბახის ფილოსოფია“ (თბილისი, 1961), ხოლო მომდევნო წლების პუბლიკაციებში იგი სულ უფრო და უფრო ყალიბდებოდა და თეორიის სახეს იღებდა. ფსევდობსოლუტურის პრობლემა ვრცლად განვიხილეთ წიგნებში: „ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია“ (თბილისი, 1974) „Абсолютное и относительное“ (თბილისი, 1980), რომლის ძირითად მიზანს ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის გამოკვლევა წარმოადგენდა. მაგრამ აქამდე ფსევდობსოლუტურის თეორია ყველაზე სრულქმნილად გადმოცემული იყო წიგნში „Природа знания и ценности“ (თბილისი, 1989), რომლის ძირითადი შინაარსი წინამდებარე გამოცემაში თითქმის სისრულით მეორდება. მაგრამ ეს არ არის უბრალო განმეორება, არამედ ფსევდობსოლუტურის იდეის შემდგომი დასაბუთება და განვითარება უფრო მეტი დამაჯერებლობისა და აპოდიქტურობის მიღწევის მიზნით. მასში ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფიის საფუძველზე ახსნილია გნოსეოლოგიის, ეპისტემოლოგიის, აქსიოლოგიის, რელიგიური რწმენისა და სხვა თანმდევი პრობლემები. აქვე გამოკვლეულია ისეთი საკითხებიც (მაგალითად, კონვენციონალური შემეცნებისა და სამართლებრივი კანონების ბუნება), რომლებიც წინა წლების გამოცემებში განხილული არ ყოფილა.

ამ წიგნის შინაარსი, ცხადია, მთლიანად მიუღებელი და გაუგებარი იქნება პოსტმოდერნისტული იდეებითა და აზროვნების წესით მოხიბლული მკითხველისათვის. მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ პოსტმოდერნიზმის „ტრიუმფი“ დიდხანს არ გაგრძელდება. აზროვნების ეს კვაზიფილოსოფიური წესი მაშინვე მარცხს განიცდის, როდესაც თეორიული ფილოსოფია თავის პოზიციებს აღიდგენს. ფილოსოფიის უარყოფა, თუნდაც მისადმი ზერელე დამოკიდებულება, არ შეიძლება დაუსჯელი დარჩეს.

ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფიისადმი ინტერესი გამოავლინა XX საერთაშორისო ფილოსოფიური კონგრესის (ბოსტონი, 1998) ორგანიზატორებმა, რის შედეგად კონგრესის მასალებში ჩვენი მოხსენების ტექსტი დაიბეჭდა. 1987 წელს ჰუმბოლდტის სახელობის ბერლინის უნივერსიტეტის საბუნებისმეტყველო, ტექნიკურ და მათემატიკურ მეცნიერებათა ფილოსოფიური პრობლემების შემსწავლელმა კათედრამ ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფიას სპეციალური კოლოკვიუმი მიუძღვნა. გარდა ამისა, ეს თეორია რამდენიმე უცხოელი ავტორის ყურადღების ცენტრში მოექცა. ვიმედოვნებთ, რომ ამ იდეებისადმი ინტერესი მომავალში კიდევ უფრო გაიზრდება.

ჭეშმარიტი ფილოსოფიური მეცნიერება ყოველთვის მომავალზეა ორიენტირებული. ხშირად მომავალ თაობებს უფრო კარგად ესმით ის, რაც თანამედროვეობამ ვერ ან არ გაიგო და არ დააფასა. თუ წინამდებარე წიგნი მკითხველს ინტერესს აღუძრავს ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფიის პრობლემების კვლევისადმი, მაშინ მისი დაწერაც გამართლებული იქნება და მისი ავტორის მიზანიც მიღწეული.

დასასრულ, მინდა მადლიერებით მოვიხსენიო ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი თამარ ცხადა-

ქუ, რომელმაც ამ წიგნის ინგლისურენოვანი რეზიუმეს რედაქტირება იკისრა.

2 აპრილი, 2006

შმსაკვალ

აბსოლუტურისა და რელატიურის ცნებების საზრისი

არსისა და აზრის უზოგადესი კანონზომიერების შემსწავლელი ფილოსოფიური დისციპლინის, სახელდობრ, ონტოლოგიის უძირითადეს კატეგორიებს აბსოლუტურისა და რელატიურის ცნებები წარმოადგენს. ყველა მეცნიერება წინასწარ – ექსპლიციტურად ან იმპლიციტურად – გულისხმობს აბსოლუტურისა და რელატიურის გარკვეულ მნიშვნელობას, რომელსაც უნდა დაეფუძნოს მთელი თეორიული (და არა მარტო თეორიული) აზროვნება. აბსოლუტური და რელატიური დამოუკიდებლობისა და დამოკიდებულების აღმნიშვნელი ცნებებია, რომელთაც სხვადასხვა ფორმები და დონეები აქვთ¹. შეუძლებელია არსებობდეს რეალური არსის ნებისმიერი სფერო გარკვეული დონის (ხარისხის) დამოუკიდებლობისა და დამოკიდებულების ანუ აბსოლუტურისა და რელატიურის გარეშე. თუნდაც რეალური არსის სფეროში ანუ მოვლენათა სამყაროში არსებობა გარკვეული დონის დამოუკიდებლობით არსებობას ნიშნავს, ხოლო დამოუკიდებლობა ობიექტურის ცნების ძირითად შინაარსს წარმოადგენს; „ობიექტური“ ნიშნავს დამოუკიდებელს. ამ აზრით ნებისმიერი დამოუკიდებელი ანუ ობიექტური აბსოლუტურის მომენტის შემცველია. აბსოლუტური კი უმაღლესი დონის ანუ უკანასკნელი ინსტანციის ობიექტურს წარმოადგენს. მასში ობიექტურობა – დამოუკიდებლობა – სისრულითაა განხორციელებული, რაც არსის უფრო დაბალი დონეებისათვის (რეალური არსი და სპეციალურ არსებათა სამყარო) მიუწვდომელია.

¹ სერგი ავალიანი, მეცნიერული ონტოლოგია, თბ. 1994, გვ. 11-15.

აბსოლუტური არსი ანუ სუბსტანციური არსება დამოუკიდებლობის ანუ ობიექტურობის იერარქიული კიბის უმაღლეს დონეზე დგას.

აბსოლუტური, როგორც უმაღლესი დონის დამოუკიდებლობა, არის უპირობო. ლათინური სიტყვა აბსოლუტუს სწორედ „უპირობოს“ ნიშნავს, ე. ი. ისეთს, რომელსაც არაფერი არ განსაზღვრავს, არამედ, პირიქით, თვითონ განსაზღვრავს სხვას, არსებობს შინაგანი აუცილებლობის ძალით, წარმოადგენს მარადიულ, უცვლელ, ინვარიანტულ, თავისთავად არსებულ რეალობას, თვითსაფუძვლის მქონე არსს. ეს ნიშნავს, რომ აბსოლუტური, როგორც უპირობო, არის უსასრულო. ასეთია სუბსტანციური უსასრულობა, რომელიც უპირობობას, თვითგანსაზღვრულობას ნიშნავს და, მაშასადამე, არსებითად განსხვავდება ყველა სხვა (რაოდენობრივი, პოტენციური, აქტუალური, ინტენსიური, ექსტენსიური და ა.შ.) ტიპის უსასრულობისაგან. ამ ტიპის უსასრულობას, „სრული უსასრულობა“ ან, ჰეგელის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „ჭეშმარიტი უსასრულობა“ („Wahre Unendlichkeit“) შეიძლება ვუწოდოთ, ვინაიდან არსებობს „არასრული უსასრულობაც“, რომელსაც რენე დეკარტმა „ინდეფინიტუმი“ უწოდა, რაც ერთსა და იმავე დროს ნიშნავს უსასრულოსაც და სასრულსაც. ამ უკანასკნელი ტიპის უსასრულობას სპინოზამ „თავის გვარში უსასრულობა“ შეარქვა. ასეთია დეკარტთან მატერიალური (განფენილი) და იდეალური (განუფენელი ანუ მოაზროვნე) სუბსტანციები, ხოლო სპინოზას ფილოსოფიაში – ღმერთის ატრიბუტები, კერძოდ განფენილობა და აზროვნება.

ონტოლოგიური აზრით აბსოლუტური არის არსება და, პირიქით, არსება, როგორც არსება, არის აბსოლუტური (სუბსტანცია). მაგრამ არსებაც სხვადასხვაგვარი და სხვადასხვა დონისაა. არსება აქვს ყვე-

ლაფერს რეალური არსის სფეროში – ქვას, ხეს, ცხოველს, ადამიანს, მნათობებს და ა. შ. მათ სპეციალური არსებები შეიძლება ვუწოდოთ, ვინაიდან ისინი სინამდვილის სპეციალური სფეროების არსებებია და, მაშასადამე, არასრულ არსებებს – არასრულ სუბსტანციებს – წარმოადგენს. მაგრამ არსება აქვს მთელ სინამდვილესაც – როგორც ობიექტური და სუბიექტური არსის მთლიანობას – რომელსაც სუბსტანციური არსება ანუ აბსოლუტური არსი უნდა ვუწოდოთ.

აბსოლუტურის ზემოაღნიშნული გაგება კლასიკურ ფილოსოფიაში მეტაფიზიკურმა მსოფლმხედველობამ გამოიყენა როგორც თავისი საფუძველი და ამოსავალი წერტილი. მეტაფიზიკა არისტოტელეს ფილოსოფიაში გაგებული იყო როგორც მეცნიერება, ცოდნა („მეცნიერება ღვთაების შესახებ“). შუა საუკუნეებში კი მეტაფიზიკის ცნებამ, რელიგიური იდეოლოგიის გაგენით, ტრანსფორმაცია განიცადა ცოდნიდან რწმენისაკენ, გადაიქცა მოძღვრებად პრინციპულად დაუკვირვებადი არსის შესახებ და, მაშასადამე, დაკარგა მეცნიერების ძირითადი ნიშანი – ცოდნა პრინციპულად (უშუალოდ ან გაშუალებით) დაკვირვებადი არსის შესახებ. ამაში გამოიხატა მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის ტრანსფორმაცია¹. ტრანსფორმირებული მეტაფიზიკის საფუძველი აბსოლუტურის ცნება გახდა. იგი თვლიდა, რომ აბსოლუტური არის ერთადერთი ნამდვილი სინამდვილე, რომელიც უძრავია, უცვლელია, ინვარიანტულია, ხოლო

¹ უფრო ვრცლად იხ. ჩვენს ნაშრომებში: Transformation of metaphysics („ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. X თბ., 2006); Трансформация метафизики, «Вопросы философии», Москва, 2006; აგრეთვე „მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის ტრანსფორმაცია“ (კრ. „მეცნიერება და რელიგია“, თბ., 2005), „Трансформация метафизического мировоззрения“ (იმავე კრებულში).

ცვალებადი, მოძრავი, რელატიური არსი არ არის ნამდვილი, არამედ მოჩვენებითია. ეს თვალსაზრისი ფიგურირებს მრავალ სპეკულაციურ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში და არა მარტო ფილოსოფიურში. ამავე პოზიციებიდან განმარტავს ნიუტონი აბსოლუტური სივრცისა და დროის ცნებებს. „აბსოლუტური“, „ნამდვილი“, „ჭეშმარიტი“ ნიუტონის სივრცისა და დროის თეორიაში იდენტური ცნებებია, ხოლო რელატიური – ცვალებადი სივრცე და დრო – არ არის ნამდვილი, არამედ მოჩვენებითია. ერთი სიტყვით, სინამდვილის პრედიკატი მხოლოდ აბსოლუტურს მიაწერეს.

ფილოსოფიის ისტორიაში აბსოლუტური არსი გაგებული იყო როგორც სრულქმნილი, ყოვლისმომცველი, რომელიც არ იცვლება, უძრავია, სტატიკურია. „არავითარი სრულქმნილი – წერს ფ. ჰ. ბრედლი – არავითარი ნამდვილად რეალური არ შეიძლება მოძრაობდეს. აბსოლუტს არა აქვს წლის დროები, არამედ ყოველთვის აქვს ფოთლები, ნაყოფი და ყვავილები“¹. აბსოლუტურის ამგვარი გაგება არისტოტელეს ტელეოლოგიიდან მომდინარეობს. აბსოლუტური, ღმერთი ანუ ფორმის ფორმა არისტოტელეს ფილოსოფიაში არის პირველი მამოძრავებელი. იგი იზიდავს და ამოძრავებს სხვას, მაგრამ თვითონ კი უძრავია. მოძრაობა ამ კონცეფციაში გაგებულია როგორც სრულქმნილისაკენ, როგორც მიზნისაკენ ლტოლვა. თვითონ მიზანი კი უძრავი უნდა იყოს, რაკი ის, როგორც სრულქმნილი, არაფრისაკენ არ ისწრაფვის, არამედ თვითონ არის ყველა დანარჩენი არსებულის სწრაფვის საგანი და მამოძრავებელი.

აბსოლუტური არსი, რასაკვირველია, სრულქმნილია; მას არაფერი არ აკლია და ამ აზრით იგი მართლაც უძრავია, უცვლელია, არ იმყოფება ქმნადობის

¹ F. H. Bradley, Appearance and reality, Oxford, 1966, p. 442.

პროცესში, მაშასადამე, მარადიულია, ზედროულია; მას არა აქვს ისტორია, ვინაიდან ისტორიულობა დროში არსებობას ნიშნავს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს მის ინერტულობას. პირიქით, იგი უადრესად აქტიური ძალაა, ყოველის შემოქმედია, ყოველგვარი არსებულის საწყისია. ამასთანავე აბსოლუტური არსი უსასრულო შემოქმედების უნარის მქონეა. ასე ესმოდა აბსოლუტურის ცნება ფილოსოფოსთა უმრავლესობას. აბსოლუტურის უსასრულო შემოქმედებით უნარზე ჰეგელიც მიუთითებდა.

აბსოლუტური არ შეიძლება იყოს ინდივიდუალური და კონკრეტული, არამედ მხოლოდ საყოველთაო და უნივერსალური. ამ ფუნდამენტურ ნიშნებს იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვთ, რომ მათ საფუძველზე ზოგჯერ აბსოლუტურსა და უნივერსალურს ერთმანეთთან აიგივებენ. მაგალითად, აბსოლუტური ჭეშმარიტების ცნების ქვეშ უნივერსალურ ჭეშმარიტებას მოიაზრებენ. ამრიგად, უნივერსალურობა, საყოველთაობა, ისევე როგორც მარადიულობა და უპირობობა აბსოლუტურის ატრიბუტებია. აბსოლუტური თავისი უნივერსალურობით, უწინარეს ყოველისა, რელატიურისაგან განსხვავდება.

სამყაროს – მთელი სინამდვილის – უნივერსალურ კანონზომიერებას ფილოსოფია სწავლობს. ამ გაგებით ფილოსოფიის (კერძოდ, „პირველი ფილოსოფიის“ ანუ ონტოლოგიის) საგანს აბსოლუტური წარმოადგენს. აბსოლუტური უზოგადესია და ფილოსოფიაც სწორედ უზოგადესი ცნებებით ანუ ფილოსოფიური კატეგორიებით ოპერირებს. აქედან გამომდინარეობს, რომ აბსოლუტურის უარყოფა ფილოსოფიის უარყოფის ტოლფასია.

აბსოლუტურის ცნებას ხშირად ორი აზრით ხმარობენ: აბსოლუტური, როგორც არსი და აბსოლუტური, როგორც პრედიკატი („აბსოლუტური ჭეშმარი-

ტება“, „აბსოლუტური ეთიკა“, „აბსოლუტური მონარქია“ და ა. შ.). პირველ შემთხვევაში აბსოლუტური გაგებულება როგორც სუბსტანცია, რომელსაც რაღაც ნიშნები მიეწერება ანუ, არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომელზეც რაიმე გამოითქმის. იგი არის გამოთქმის სუბიექტი. მეორე შემთხვევაში კი აბსოლუტური პრედიკატად (უპირატესად ღმერთის პრედიკატად) მოიაზრება. სწორედ ამიტომ ლაიბნიცი ამბობდა, რომ „აბსოლუტები სხვა არაფერია, გარდა ღმერთის ატრიბუტებისა“¹.

აბსოლუტურ არსს, გარკვეული პრედიკატები მიეწერება, რომელთაც ანალიზური ხასიათი აქვთ, ვინაიდან ყველა პრედიკატი უკვე სუბიექტში იგულისხმება. სუბსტანციის, როგორც აბსოლუტური არსის ცნება, იმთავითვე გულისხმობს უპირობოს, თავისთავადის, თვითსაფუძველის (სპინოზას სიტყვებით, ცაუსა სუი), უცვლელის, მარადიულის და ა.შ. ნიშნებს. სუბსტანცია არის არსება („არსებათა არსება“), ხოლო მისი პრედიკატები არსების გამომხატველია. ამ აზრით შეიძლება ლაპარაკი აბსოლუტურის, როგორც სუბიექტის შესახებ.

სხვა მხრივ კი აბსოლუტური არსი უნივერსალურია, საყოველთაოა და არავითარ სუბიექტურსა და კონკრეტულს არ შეიცავს.

ყველაფერი, რაც ზემოთ ითქვა, არის აბსოლუტურის ცნების ენტოლოგიური დახასიათება, ვინაიდან ამ შემთხვევაში საქმე ეხება აბსოლუტურს, როგორც არსს, ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებულ არსებას. მაგრამ ამის შესაბამისად და ამავე საფუძველზე შესაძლებელია აბსოლუტურის ცნების ანთროპოლოგიური დახასიათება, რომელიც მოიცავს გნოსეოლოგიურსა და აქსიოლოგიურ

¹ **Лейбниц**, Новые опыты о Человеческом разуме, М., Л. 1936, стр. 140.

ფორმებს. ანთროპოლოგიის ენაზე აბსოლუტური ნიშნავს ერთნიშნას, გარკვეულს, არაორაზროვანს. აბსოლუტური, როგორც უპირობო, დამოუკიდებელი არსი, ცხადია, ერთნიშნა უნდა იყოს; სხვაგვარად იგი აბსოლუტური ვერ იქნება. ერთნიშნობა კი გარკვეულობის საფუძველია, ანუ თვითონ არის გარკვეულობა. ამრიგად, აბსოლუტური, როგორც ერთნიშნა, გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით, გარკვეულობის და, მაშასადამე, შემეცნების აუცილებელი პირობაა, ხოლო აქსიოლოგიური თვალსაზრისით აბსოლუტურ ღირებულებას წარმოადგენს, რომლის გარეშე ღირებულებითი ცნობიერების არსებობა შეუძლებელია.

რელატიური აბსოლუტურის საპირისპირო ნიშნებით ხასიათდება. რელატიურობა, ონტოლოგიური აზრით, სხვასთან მიმართებაში ყოფნას, სხვაზე დამოკიდებულებას ნიშნავს. იგი არის ის, რაც თავის არსებობას სხვასთან მიმართებაში იძენს, მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში არსებობს და, მაშასადამე, თავისთავადი, დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. მაგალითად, საგნის ზომა დამოკიდებულია მის მიმართებაზე საზომ ერთეულთან, მოძრავი სხეულის სიჩქარე დამოკიდებულია ათვლის სისტემაზე და ა.შ. ეს ნიშნავს, რომ რელატიური ცვალებადია, იცვლება სხვადასხვა მიმართებაში, ხოლო მიმართების ცვლილება ცვლის მიმართების სუბსტრატს. ერთი და იგივე მამაკაცი სხვადასხვა მიმართებაში შეიძლება იყოს ქმარიც, ძმაც, მამაც, შვილიც, მეგობარიც, მტერიც, მოყვარეც და ა.შ. ამავე დროს ამ მნიშვნელობებს სრულიად განსხვავებული შინაარსი აქვთ. ამას ნიშნავს რელატიურის ცვალებადობა.

არსებობს რელატიურის სხვადასხვა ფორმა, რომელთაც მიმართებაში ყოფნა აერთიანებთ. კერძოდ, აბსოლუტურის ანალოგიურად, შეიძლება ვილაპარაკოთ რელატიურის ორ ძირითად ფორმაზე: ონტოლო-

გიურსა და ანთროპოლოგიურზე. ონტოლოგიური რელატიურობა ნიშნავს ბუნების საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებულ არსებით მიმართებებს, მათ ურთიერთდამოკიდებულებას. საგნები, ხდომილობანი და პროცესები ბუნებაში ერთმანეთზეა დამოკიდებული; მათ არსებობა შეუძლიათ მხოლოდ ურთიერთკავშირში და არა განცალკევებით. სითბოს, სინათლისა და ტენიანობის გარეშე არ იარსებებს მცენარეთა სამყარო. ელექტრომაგნიტური ურთიერთქმედების გარეშე არ იარსებებს ატომები, ქიმიური ელემენტები, არ იქნება მზის სითბო და სინათლე, შეუძლებელი იქნება სიცოცხლე. მცენარეების გარეშე არ იქნება ჟანგბადი, ხოლო ჟანგბადის გარეშე შეუძლებელია ადამიანებისა და ცხოველების არსებობა. ყველა ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ობიექტურ სინამდვილეში არსებულ არსებით მიმართებებთან. სწორედ ამიტომ ამგვარ რელატიურობას ონტოლოგიური შეიძლება ვუწოდოთ.

მეორე შემთხვევაში რელატიურობას ადამიანთან მიმართება ქმნის, მისი ძირები ადამიანშია, სწორედ ამიტომ იგი ანთროპოლოგიურ ხასიათს ატარებს. თავის მხრივ ანთროპოლოგიური რელატიურობა ორ ფორმას იქვემდებარებს: გნოსეოლოგიურსა და აქსიოლოგიურს. გნოსეოლოგიური რელატიურობა საერთოდ ადამიანური ცოდნის მახასიათებელია, რომლისთვისაც აბსოლუტური ჭეშმარიტება მიუწვდომელია; ჩვენი შემეცნების ნებისმიერი საფეხური რელატიურია, შეცდომების შემცველია. რელატიურობა ამ შემთხვევაში არასისრულეს ანუ შეცდომების შემცველობას ნიშნავს. შემეცნების პროცესში შეცდომების პერმანენტული ელიმინაცია (გამორიცხვა) აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიღებას ვერ უზრუნველყოფს. გნოსეოლოგიურ სუბიექტთან მიმართება, მას-

ზე დამოკიდებულება ამ შემთხვევაში არსებით როლს თამაშობს.

ანთროპოლოგიური რელატიურობის მეორე ფორმას – აქსიოლოგიურ რელატიურობას – მიეკუთვნება ეთიკური, ესთეტიკური და, საერთოდ, ნებისმიერი სახის ღირებულება. „კარგი“, „ცუდი“, „მახინჯი“, „კეთილი“, „ბოროტი“ და ა.შ. მხოლოდ ადამიანთან მიმართებაში არსებობს და არა მის გარეთ. აქსიოლოგიური რელატიურობის გამოვლენას ღირებულებითი ცნობიერება წარმოადგენს, რომელიც ადამიანის გარეშე არ არსებობს.

ანთროპოლოგიური რელატიურობის ამ ორ ფორმას ერთმანეთისაგან მარტოოდენ ის კი არ განასხვავებს, რომ პირველი გნოსეოლოგიურია ანუ შემეცნებისა და ცოდნის ბუნებას სწავლობს, ხოლო მეორე აქსიოლოგიურია, ადამიანის ღირებულებითი ცნობიერება აინტერესებს – არამედ ისიც, რომ პირველი მათგანი ინტერსუბიექტურია, ე.ი. საერთოდ ადამიანის თეორიული გონების მახასიათებელია, მეორეს კი უპირატესად სუბიექტური ხასიათი აქვს, თუმცა ობიექტურობის გარკვეულ – თუნდაც მინიმალურ დონეს – არც ისაა მოკლებული.

რელატიურობის ონტოლოგიური და ანთროპოლოგიური ფორმების განსხვავება მათი სპეციფიკის მაჩვენებელია. მაგრამ ამ სპეციფიკასთან ერთად მათ რელატიურობის ზოგადი კანონზომიერებაც აერთიანებთ. „რელატიური“ ნიშნავს სასრულს, ნაკლოვანს, სხვასთან მიმართებაში მეოფსა და მასზე დამოკიდებულს. ამ ნიშნების არსებობა ონტოლოგიური რელატიურობის შემთხვევაში უფრო აშკარაა, ვიდრე ანთროპოლოგიურში, მაგრამ თუ ამ უკანასკნელს ღრმად გავაანალიზებთ, ამ ზოგად ნიშნებს იოლად აღმოვაჩნებთ. მაგალითად, გნოსეოლოგიური რელატიურობა, რომელიც ძირითადად შეცდომების შემცველობას ნიშნავს, იმავე

დროს ნაკლოვანების, სხვაზე დამოკიდებულების, სხვასთან მიმართებაში მყოფის გამოხატულებაა. ეს „სხვა“ არის აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომელიც „აკლია“ ჩვენს ცოდნას, რომლის მიმართ არის იგი რელატიური. აბსოლუტური ჭეშმარიტება რომ არ არსებობდეს, მაშინ არც რელატიური იარსებებდა, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ასეთია (რელატიურია) სწორედ აბსოლუტურის მიმართ. მაშასადამე, რელატიურობას ამ შემთხვევაშიც მიმართებაში ყოფნა, ამ მიმართებაზე დამოკიდებულება ქმნის, რაც ანთროპოლოგიურ რელატიურობას ონტოლოგიურთან აერთიანებს.

მაგრამ შეიძლება გვკითხონ თუ როგორ არის ანთროპოლოგიური, კერძოდ, გნოსეოლოგიური რელატიურობა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე დამოკიდებული, მასთან მიმართებაში მყოფი, როცა აბსოლუტური ჭეშმარიტება, ყოველ შემთხვევაში ჩვენთვის, არ არსებობს, მიუწვდომელია ანუ უსასრულობაში იმყოფება? საქმე ისაა, რომ არსებობის ცნება არ უნდა გავიგოთ ვიწრო აზრით, კერძოდ, როგორც მატერიალური, თუნდაც რეალური არსის სახით არსებობა. არსებობს არა მხოლოდ მატერიალური და რეალური, არამედ იდეალურიც. აბსოლუტური ჭეშმარიტება არსებობს იდეალური არსებობის, იდეალის სახით. იგი ადამიანური შემეცნების იდეალია, მისი მისწრაფების, ლტოლვის საგანია. ის გარემოება, რომ ჩვენ მას ვერ ვწვდებით, ხელს არ უშლის იმას, რომ იგი თეორიული გონების სფეროში მნიშვნელობდეს, როგორც იდეალური ფენომენი, როგორც ჩვენი შემეცნების მიზანი. მართლაც, აბსოლუტური ჭეშმარიტება განუწყვეტლად მნიშვნელობს ჩვენი შემეცნების პროცესში და შესაძლებელს ხდის რელატიური ჭეშმარიტების არსებობას, ჩვენი ცოდნის რელატიურობას. ვინდებლანდი და რიკერტი ცდებოდნენ, როდესაც ამტკიცებდნენ, რომ ფილოსოფიის საგანია ღირებულება, რომელიც მნიშვნელობს, მაგრამ არ არსე-

ბობს. შეუძლებელია რაიმე მნიშვნელობდეს, თუ არ არსებობს. არსებობა წინ უნდა უსწრებდეს მნიშვნელობას. ვინდებლანდისა და რიკერტის ამ თვალსაზრისის შეცდომას ჩვენ იმაში ვხედავთ, რომ მათ არსებობის ცნება მარტოოდენ რეალური არსებობის სახით ესმით და იდეალურ არსებობას ამ შემთხვევაში უგულებელყოფენ. ღირებულება იმიტომ მნიშვნელობს, რომ არსებობს; მნიშვნელობა მხოლოდ არსებულს შეუძლია. არარსებული კი არ არსებობს და, ცხადია, ვერც მნიშვნელობის შემძლეა.

ამ წიგნის ძირითად მიზანს ანთროპოლოგიური რელატიურობის ზემოაღნიშნული ფორმების დეტალური ანალიზი წარმოადგენს; სწორედ ამიტომ ამჟღერად უკვე ნათქვამით დაგკმაყოფილდებით.

რელატიურის ზემოაღნიშნული დახასიათებიდან გამომდინარეობს მისი ერთ-ერთი ფუნდამენტური ნიშანი – მრავალნიშნობა. რელატიური, აბსოლუტურისაგან განსხვავებით, მრავალნიშნაა, სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს. მაგალითად, ერთი და იგივე მოძრაი სხეული სხვადასხვა ათვლის სისტემის მიმართ სხვადასხვა სიჩქარით მოძრაობს; ასევე ერთსა და იმავე საგანს სხვადასხვა საზომი ერთეულით გაზომვის შემთხვევაში სხვადასხვა ზომა აქვს და ა.შ. სიჩქარე, ზომა არ არსებობს თავისთავად, მიმართების გარეშე. იგი მხოლოდ გარკვეულ მიმართებაში იძენს საზრისს.

თუ აბსოლუტურის ერთნიშნობა გარკვეულობის, შემეცნების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს, რელატიურის მრავალნიშნობა კი, პირიქით, გაურკვეველობას, ბუნდოვანებას იწვევს, შეუძლებელს ხდის შემეცნებას. ეს გარემოება კარგად შენიშნეს ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიის გენიალურმა წარმომადგენლებმა: სოკრატემ, პლატონმა და არისტოტელემ. სწორედ გარკვეულობის, შემეცნების მიზნით

და რელატივიზმის საპირისპიროდ ჩამოაყალიბა არისტოტელემ წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი, რომელიც გვეუბნება, რომ შეუძლებელია ერთსა და იმავე საგანს ერთსა და იმავე დროსა და მიმართებაში მივაწეროთ და არც მივაწეროთ ერთი და იგივე ნიშანი. ეს კანონი ხსნის რელატივისტების მიერ შემოტანილ ბუნდოვანებასა და გაურკვევლობას და ერთნიშნობის საფუძველზე შესაძლებელს ხდის შემეცნებას¹. იგი ერთხელ კიდევ ამტკიცებს, რომ შემეცნების აუცილებელი პირობა არის აბსოლუტური, რომლის გნოსეოლოგიურ სუროგატს ერთნიშნობა წარმოადგენს.

პლატონმა და არისტოტელემ ისიც კარგად გააცნობიერეს, რომ რელატივიზმი ანგრევს მეცნიერებას, შეუძლებელს ხდის შემეცნებას, იწვევს სკეპტიციზმსა და ნიჰილიზმს. ამის ნათელი დადასტურება იყო გორგიას ნიჰილიზმის ჩამოყალიბება პროტაგორას რელატივიზმის საფუძველზე. აბსოლუტური, ერთნიშნა რელატივიზმის დამანგრეველი ძალისაგან გვიცავს.

რელატიურის ცნება ორი აზრით იხმარება: სუბიექტური და ობიექტური. პირველ შემთხვევაში რელატიურობა ჩვენს ცოდნაში შეცდომების შემცველობას ნიშნავს. ჩვენი ცოდნა ყოველთვის რელატიურია და არა აბსოლუტური. რაღაც ვიცით, მაგრამ რაღაც არ ვიცით ან ვიცით შეცდომით; შემეცნების განვითარება ამ შეცდომების პერმანენტული გამორიცხვის

¹ არსებითად იგივე თვალსაზრისია გამოთქმული „ბიბლიაში“. ქრისტე ასე მოძღვრავს თავის მოწაფეებს: „თქვენი სიტყვა იყოს: ჰო, ჰო და არა, არა, ვინაიდან რაც ამაზე მეტია, ბოროტისმიერია“ (მათე, 5, 37). „ჰოსა“ და „არას“ შეწყვილებას ერთსა და იმავე დროსა და მიმართებაში ბუნდოვანება შემოაქვს და შეუძლებელს ხდის შემეცნებას. ერთნიშნობა შემეცნებისა და აზრის გადაცემის აუცილებელი პირობაა. ამ იდეას ქრისტიანულ რელიგიაში პრინციპული მნიშვნელობა აქვს.

გზით მიმდინარეობს. სწორედ ეს პროცესი – შეცდომების პერმანენტული გამორიცხვა – განაპირობებს შემეცნების პროცესის უსასრულობას, მის ისტორიულობას. აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიღწევა შემეცნების დასრულებას გამოიწვევდა, რაც არასოდეს არ ხდება.

მეორე – ობიექტური – აზრით რელატიურობას ობიექტური, შემეცნებისაგან, ადამიანისაგან დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვს. აინშტაინის რელატიურობის თეორიას სწორედ ასეთ რელატიურობასთან აქვს საქმე. მაგალითად, ერთდროულობის რელატიურობას არავითარი კავშირი არა აქვს სუბიექტთან; იგი მხოლოდ და მხოლოდ ობიექტური ვითარების გამომხატველია. მაშასადამე, რელატიურია არა მხოლოდ ჩვენი ცოდნა, არამედ მისი საგანიც – რეალური არსი.

თავი პირველი

რელატიური არსი

§ 1 არსის სტრუქტურა

რელატიურობა და აბსოლუტურობა არსისა და აზრის უზოგადეს განსაზღვრულობებს წარმოადგენს; ამიტომ მათ აქვთ როგორც ონტოლოგიური, ისე გნოსეოლოგიური საზრისი. მაგრამ ვინაიდან აზრის კანონზომიერებას არსის კანონზომიერება განსაზღვრავს (ვინაიდან აზრი არის არსის სპეციფიკური – თუმცა არა სარკისებური – ასახვა), ამიტომ არსის რელატიური და აბსოლუტური ბუნების ანალიზი აზრის, სახელდობრ, შემეცნებისა და მისი პროდუქტის – ცოდნის – რელატიურობისა და აბსოლუტურობის ამხსნელადაც გამოდგება. სწორედ ამიტომ მიზანშეწონილია, რომ რელატიურისა და აბსოლუტურის გნოსეოლოგიურ დახასიათებას წინ უსწრებდეს მათი ონტოლოგიური ანალიზი.

ვილსოფიურ კატეგორიებს შორის უზოგადესია არსის ცნება, ვინაიდან იგი არაფერს არ აღნიშნავს, გარდა არსებობისა. არსებობა მიეწერება ყველაფერს, როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური სინამდვილის სფეროში. არსებობს არა მარტო მატერიალური საგნები და ჩვენი აზრები, განცდები, ფსიქიკური პროცესები, არამედ ილუზიებიც, მოჩვენებებიც, ჰალუცინაციებიც, სიზმრებიც. სწორედ ამ უკიდურესი უზოგადესობის გამო არსის ცნება შინაარსეულად ცარიელია, კონკრეტულ ნიშნებს მოკლებულია. მასზე ვერ ვიტყვით, რომ იგი არის ეს ან სხვა რამ. სწორედ ამიტომ ჰეგელი არსის ცნებას არარსის ცნებასთან აიგივებდა ან, უფრო ზუსტად, არსიდან არარსზე გადადიოდა.

მიუხედავად ამ აბსტრაქტულობისა, შემეცნების თვალსაზრისით შესაძლებელი და აუცილებელია არსის სტრუქტურულ ელემენტებზე ლაპარაკი. უწინარეს ყოვლისა შეიძლება გამოვყოთ არსის ორი ძირითადი სფერო: ობიექტური ანუ ადამიანის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილე და სუბიექტური სინამდვილე, ანუ ის, რაც ადამიანის სულიერ სამყაროს შეადგენს ფსიქიკური განცდების, აზრის, ნებელობის, მიზნობრიობის და, საერთოდ, ადამიანის ცნობიერი და არაცნობიერი ფენომენების სახით. ყველა მათ ონტოლოგიური შინაარსი გააჩნია და, მაშასადამე, ონტოლოგიურად ანუ არსებობის თვალსაზრისით ისინი განუსხვავებელია. მათ შორის განსხვავება მარტოოდენ არსებობის ფორმებშია და არა თვითონ არსებობაში. თავის მხრივ ობიექტური და სუბიექტური არსიც გარკვეული სტრუქტურის მქონეა, გარკვეული ფენებისაგან შედგება, რომლებიც სიღრმისა და ზოგადობის მიხედვით იერარქიულ დონეებს ქმნის დაბალიდან მაღლისაკენ. ამ პარაგრაფში შევეხებით მხოლოდ ობიექტური არსის სტრუქტურულ ელემენტებს.

ობიექტური არსის ყველაზე ზედაპირულ, გრძობად აღქმაში მოცემულ სფეროს ანუ შემეცნების თვალსაზრისით „ჩვენთვის პირველ“ სინამდვილეს რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო წარმოადგენს. ამ სამყაროს ძირითად ნიშანს, მის კრიტერიუმს, სპეციფიკას, როგორც ე. ჰუსერლმა და ნ. ჰარტმანმა შენიშნეს, დროში არსებობა წარმოადგენს. ყველაფერი, რაც რეალური არსის ანუ მოვლენათა სამყაროში არსებობს, დროულობით, ისტორიულობით ხასიათდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ცვალებადია, მოძრავია, წარმავალია, განუწყვეტელი ქმნადობის პროცესში იმყოფება. შესაბამისად ჯერ კიდევ ძველი ფილოსოფოსები ზედროულს მარადიულს

უწოდებდნენ, რომელიც აუცილებლობით არსებობს, რის გამოც მისი ქმნადობა (წარმოშობა-მოსაპობა) ანუ დროში არსებობა შეუძლებელია. ანტიკურ ფილოსოფიაში (განსაკუთრებით პლატონი და არისტოტელე) ამგვარ არსს „ნამდვილ სინამდვილეს“ უწოდებდნენ და განასხვავებდნენ დროში არსებული სამყაროსაგან (მოვლენათა სამყაროსაგან), რომელიც, მათი აზრით, აუცილებლობით არ არსებობს და, მაშასადამე, შემთხვევითია.

რეალური არსი თავისთავად ორი ძირითადი სფეროსაგან შედგება: მატერიალური რეალური არსი, ანუ სხეულობრივი, ნივთობრივი სამყარო, რომელიც არა მარტო დროში არსებობს, არამედ სივრცეშიც, და არა-მატერიალური რეალური არსი, რომელიც მხოლოდ დროში არსებობს. ასეთია, მაგალითად, ჩვენი ფსიქიკური განცდები, რომელიც უაღრესი მობილურობით ხასიათდება, სოციალური მოვლენები: ეკონომიკური, პოლიტიკური, ნაციონალური ვითარებანი, აგრეთვე მორალური და სამართლებრივი ნორმები და ა.შ. ყველა ისინი ცვალებადია, დროში არსებობს, ანუ ისტორიულობით ხასიათდება. მათ მოვლენები იმიტომ ეწოდება, რომ რაღაც უფრო სიღრმისეულის, უფრო ზოგადისა და არსებითის გამოვლენას წარმოადგენს. ასეთია რეალური არსის ორივე სფერო. თვითონ სიტყვაც „მოვლენა“ („მოვლენათა სამყარო“) რაღაც უფრო სიღრმისეულის, ფიზიკური, გრძნობადი სინამდვილის მიღმა და მის საფუძვლად მდებარეს არსებობაზე მიუთითებს, კერძოდ იმის შესახებ, რის გამოვლენასაც იგი წარმოადგენს. ასე რომ რეალური არსი – მოვლენათა სამყარო – აზრს ჰკარგავს იმის გარეშე, რასაც იგი გამოავლენს. სწორედ ამიტომ ფენომენალიზმი, რომელიც მოვლენათა სამყაროს არსებობით იფარგლება და უარყოფს იმის არსებობას, რაც მათი სახით გა-

მოვლინდება, არალოგიკური და წინააღმდეგობრივი მოძღვრებაა.

ამრიგად, მოვლენათა სამყარო უთუოდ გულისხმობს მის საფუძვლად მდებარე არსებათა სამყაროს არსებობას, რომელიც უფრო ზოგადია, სიღრმისეულია, უშუალო გრძნობადი დაკვირვებისათვის მიუწვდომელია. არსება აქვს ყველაფერს: ქვას, მცენარეს, ცხოველს, ადამიანს, ციურ სხეულებს და ა.შ. არსების ზოგადობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი მოვლენათა ჯგუფს მოიცავს. ვარდნილი სხეულები მრავალია (ქვა, ვაშლი, მეტეორები და ა.შ.), მაგრამ მათი არსება – მსოფლიო მიზიდულობის კანონი – ერთია, რომელიც გამოვლენის გზით შეიმეცნება. მოვლენათა სხვადასხვა ჯგუფების არსებანი ქმნის არსებათა სამყაროს, როგორც მოვლენათა სამყაროს საფუძვლად მდებარეს. მაგრამ რაკი ეს არსებანი მთელი სინამდვილის არსებას კი არ წარმოადგენს, არამედ მხოლოდ სინამდვილის ცალკეული, სპეციალური სფეროების (ქვის, მცენარის, ცხოველის და ა.შ.) არსებას, ამიტომ მათ შეიძლება სპეციალური არსებანი ვუწოდოთ, ხოლო მათ ერთობლიობას – სპეციალურ არსებათა სამყარო.

ეს, ცხადია, არ ნიშნავს ორი ერთმანეთისაგან განცალკევებული სამყაროს – მოვლენათა და სპეციალურ არსებათა სამყაროს – არსებობას. ფაქტობრივად ისინი ერთი და იგივე სამყაროს სხვადასხვა მხარეებია; მათი განცალკევება მხოლოდ აბსტრაქცი-აში – შემეცნების მიზნით – შეიძლება. ონტოლოგიური დუალიზმი, როგორც ჯერ კიდევ არისტოტელემ აჩვენა პლატონის იდეების თეორიის კრიტიკის პროცესში, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი და, მაშასადამე, ყალბი მოძღვრებაა. სამყარო ერთია. „არსება – ამბობს ჰეგელი – არ რჩება მოვლენათა უკან

ან მიღმა¹. მონიზმის პრინციპი მთელ სამყაროს განმსჭვალავს.

მაგრამ არსება აქვს არა მხოლოდ ცალკეულ მოვლენებს – რეალური არსის ცალკეულ სფეროებს – არამედ მთელ სინამდვილესაც. მთელი სინამდვილის არსება, ცხადია, უზოგადესია, ერთადერთია და არაფრის გამოვლენას არ წარმოადგენს. იგი არის უპირობო ანუ აბსოლუტური არსება. აბსოლუტურის სფეროში არსი და არსება ერთმანეთს ემთხვევა. ამიტომ აბსოლუტური არსი და აბსოლუტური არსება სინონიმური ცნებებია.

ნებისმიერი არსება, როგორც არსება, თავისთავადობის, დამოუკიდებლობის მქონეა და ამდენად იგი თვითარსს ანუ სუბსტანციას წარმოადგენს. ეს იდეა ჯერ კიდევ არისტოტელეს ფილოსოფიაში ფიგურირებს. ასევე ითქმის სპეციალურ არსებებზე, როგორც არსებებზე. მაგრამ რამდენადაც ისინი სპეციალური არსებანია ანუ სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროს არსებაა და არა მთელი სინამდვილისა, ამდენად ისინი არასრული არსებანია, არასრული სუბსტანციებია. მეორე მხრივ, თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ, სუბსტანცია არ შეიძლება იყოს არასრული, სასრული. სწორედ ამიტომ სპეციალური არსებანი არ არის ნამდვილი სუბსტანციები. ასეთი მხოლოდ აბსოლუტური არსება ანუ აბსოლუტური არსი შეიძლება იყოს. სპეციალური არსებანი კი მათ ემსგავსება, მხოლოდ ჭვავს და მეტი არაფერი. ფაქტობრივად ისინი სუბსტანციური არსების გამოვლინებანია ანუ სუბსტანციური არსების მიმართ მოვლენებს წარმოადგენს.

მაშასადამე, არსებობს არსის სამი სფერო: რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო, სპეციალურ

¹ Гегель, Соч. т. I. М.-Л., 1929, стр. 221.

არსებათა სამყარო და აბსოლუტური (სუბსტანციური) არსი ანუ უკანასკნელი ინსტანციის არსება. არსის თითოეული სფერო ზოგადობისა და სიღრმის გარკვეული ხარისხით ხასიათდება, რაც იერარქიულ კიბეს ქმნის დაბალიდან მაღლისაკენ, ნაკლებად ზოგადიდან უზოგადესისაკენ¹. რეალური არსი, როგორც მოვლენათა სამყარო, კონკრეტულია, არსის ყველაზე ზედაპირული სფეროა. სპეციალური არსებანი უფრო ღრმა და ზოგადია, ხოლო აბსოლუტური არსი – სუბსტანციური არსება – სინამდვილის უღრმესი და უზოგადესი სფეროა. ამასთანავე ნებისმიერი არსება არა მხოლოდ ზოგადობით, არამედ ინდივიდუალურობითაც ხასიათდება. აბსოლუტური არსი, როგორც ერთადერთი და უნიკალური, უაღრესად ინდივიდუალურია, მაგრამ ეს ინდივიდუალურობა გრძნობადი სამყაროს ინდივიდუალურობისაგან პრინციპულად განსხვავებულია. არსებათა სფეროში ინდივიდუალურობას ზოგადობა ქმნის (არსებას მიეწერება პრედიკატები), მოვლენათა სამყაროში კი ინდივიდუალურობას სწორედ ზოგადობის არარსებობა განაპირობებს.

§ 2. რეალური არსი

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არსის სტრუქტურაში ყველაზე გარეგან, ზედაპირულ ფენას, „ჩვენთვის პირველ“ (არისტოტელე) სინამდვილეს რეალური არსი

¹ სწორედ ამიტომ ჩვენს ონტოლოგიურ კონცეფციას იტალიელმა ფილოსოფოსმა ჯორჯო ბარუჩელომ (ბარუკელომ) „ვერტიკალური ონტოლოგია“ უწოდა და იგი ფრანგი ფილოსოფოსის ე. დელიოზის (Gilles Deleuze) „ჰორიზონტალურ ონტოლოგიას“ დაუპირისპირა. (იხ. Giorgio Baruchello, Vertical and Horizontal Ontology-Critical Reflections on Sergi Avaliani and Gilles Deleuze, „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ.VI, თბ. 2002, გვ. 389-395).

ანუ მოვლენათა სამყარო წარმოადგენს, რომელიც ადამიანს უშუალოდ ეძლევა და რომელშიც მიმდინარეობს მისი მთელი ცხოვრება. ამ სამყაროს გნოსეოლოგიის ენაზე ემპირიული რეალობა ეწოდება.

რეალური არსის ანუ მოვლენათა სამყაროს ყველაზე ფუნდამენტურ ნიშანს რელატიურობა წარმოადგენს. იმის თქმაც საკმარისია, რომ მოვლენა რაღაც ფარულის, სიღრმისეულის, საფუძველმდებლის, სახელდობრ არსების გამოვლენას წარმოადგენს და, მაშასადამე, როგორც გამოვლენა, მის მიმართ არსებობს, მასზეა დამოკიდებული. მოვლენებს დამოუკიდებლობა არ გააჩნიათ; მათი არსებობა განსაზღვრული და განპირობებულია არსებათა სამყაროს მიერ; განსაზღვრულობა და განპირობებულობა კი რელატიურობის მახვენებელია. სწორედ ამიტომ რელატიურის ცნება ასე შეიძლება განვსაზღვროთ: რელატიური არის ის, რაც მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში არსებობს და, მაშასადამე, მასზეა დამოკიდებული. სწორედ ასეთია მოვლენები. მათ აზრი აქვთ მხოლოდ სხვასთან (არსებასთან) მიმართებაში, ხოლო დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნიათ.

რეალური არსის რელატიურობა საკმაოდ დასაბუთებულია თანამედროვე ბუნებისმეცნიერებასა და ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიაში. აინშტაინის რელატიურობის თეორიის რევოლუციური მნიშვნელობა, უწინარეს ყოვლისა, იმაშია, რომ მან უარყო კლასიკური ფიზიკის წარმოდგენები აბსოლუტური სივრცის, დროისა და მოძრაობის შესახებ და მათი რელატიურობა დაასაბუთა. სივრცე და დრო, აინშტაინის მიხედვით, დამოკიდებულია მატერიაზე და, მაშასადამე, რელატიურია. სივრცე არის მატერიალური სხეულების ურთიერთგანლაგების წესრიგი, ხოლო დრო – მოძრაობისა და ცვალებადობის მდგომარეობათა თანამიმდევრობის წესრიგი. ყოველი წესრიგი,

მათ შორის სივრცისა და დროისა, დამოკიდებულია იმაზე – ამ შემთხვევაში მატერიალურ სხეულებსა და მოვლენებზე – რის წესრიგსაც იგი წარმოადგენს. არ არსებობს წესრიგი მოწესრიგებულთა გარეშე. ეს ნიშნავს, რომ პირველადია არა თვითონ წესრიგი, არამედ ის, რის წესრიგსაც იგი წარმოადგენს. ამაში მდგომარეობს სივრცისა და დროის რელატიურობა. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს, ცხადია, ობიექტურ რელატიურობასთან, რომელიც შემმეცნებელი სუბიექტისა და, საერთოდ, სუბიექტის გარეშე არსებობს.

კიდევ მეტიც, თვითონ დრო და სივრცეც არ არსებობს ცალ-ცალკე; ისინი ერთიანი სამყაროს არსებობის ფორმებია. აინშტაინის რელატიურობის სპეციალურმა თეორიამ ისიც დაასაბუთა, რომ არსებობს სივრცისა და დროის უნივერსალური კავშირი ანუ სივრცე-დრო, რომელსაც ამ თეორიის ფარგლებში აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ სივრცისა და დროის რელატიურობა ამით არ ამოიწურება. აინშტაინმა ისიც დაასაბუთა, რომ სივრცის მონაკვეთებისა და დროის ინტერვალების ზომები დამოკიდებულია ათვლის სისტემაზე და, მაშასადამე, სხვადასხვა სისტემის მიმართ სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს. დიდი სიჩქარით მოძრავი სხეულის ზომა მოძრაობის მიმართულებით მცირდება უძრავი სხეულის მიმართ, ხოლო დრო ნელდება. რაც უფრო დიდია სიჩქარე, მით უფრო მცირდება მოძრავი სხეულის სიგრძე და ნელდება დრო. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ მიუთითებს სივრცისა და დროის რელატიურობაზე, მის დამოკიდებულებაზე საზომ ერთეულზე. დროის ინტერვალისა და სიგრძის მონაკვეთების სიდიდის შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია ათვლის სისტემაზე მითითების გარეშე. სხვადასხვა სიჩქარით მოძრავ სისტემაში დრო სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს. ეს ნიშნავს,

რომ ყოველ მოძრავე სისტემას თავისი – ლოკალური – დრო აქვს. მაშასადამე, ლაპარაკი დროის ინტერვალებისა და სივრცის მონაკვეთების შესახებ ათვლის სისტემაზე, როგორც საზომ ერთეულზე, მითითების გარეშე შეუძლებელია.

აინშტაინის რელატიურობის სპეციალური თეორიის ბირთვს მაინც ერთდროულობის თეორია წარმოადგენს. ნიუტონი, რომელიც აბსოლუტური სივრცისა და დროის ცნებიდან ამოდიოდა, თვლიდა, რომ სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობა ერთნიშნად განისაზღვრება, ანუ ერთდროულობას უნივერსალური მნიშვნელობა აქვს. ეს კონცეფცია, თავის მხრივ, სინათლის სიჩქარის უსასრულობის პოსტულატს ემყარებოდა, რაც არსებითად შორსმოქმედების (აცტიო ინ დისტანცე) პრინციპს წარმოადგენდა. ითვლებოდა, რომ სინათლე, რომელიც სივრცის როლს ასრულებს, ვრცელდება ყოველგვარი შუამავალი პუნქტის გარეშე, ე. ი. უსასრულოდ. ამიტომ შესაძლებელია სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის აბსოლუტური სიზუსტით გაზომვა. აინშტაინი კი რელატიურობის თეორიის აგებისას ახლომოქმედების პრინციპიდან ამოდიოდა, რომელიც სინათლის გავრცელების გზაზე შუამავალი პუნქტების არსებობას უშვებს და, მაშასადამე, სინათლის სიჩქარის სასრულობას ასაბუთებს. არ არსებობს სინათლის სიჩქარეზე დიდი სიჩქარე, იგი ზღვრული სიჩქარეა, თუმცა უსასრულო მაინც არ არის (იგი დაახლოებით უდრის 300 000 კმ/სეკ.). სწორედ ამიტომ სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის აბსოლუტური სიზუსტით გაზომვა შეუძლებელია. სივრცეში დაშორებული ორი ხდომილობის ერთდროულობა ათვლის სისტემის არჩევაზეა დამოკიდებული, რაც იმას ნიშნავს, რომ ორი ხდომილობა შეიძლება ერთი სისტე-

მიდან გაზომვისას ერთდროული იყოს, ხოლო მეორე სისტემიდან გაზომვისას – არაერთდროული აღმოჩნდეს. ამას ნიშნავს ერთდროულობის რელატიურობა¹.

რელატიურია მოძრაობაც. ნიუტონი, დროისა და სივრცის მსგავსად, ამტკიცებდა აბსოლუტური მოძრაობის არსებობას. მართალია, იგი ფიზიკურ, გრძნობად სივრცეს, დროსა და მოძრაობას, რომლითაც ფიზიკოსი ოპერირებს, რელატიურად თვლიდა, მაგრამ „ნამდვილ“, „ჭეშმარიტ“ დროდ, სივრცედ და მოძრაობად აბსოლუტურ სივრცეს, დროსა და მოძრაობას თვლიდა. იგი ამოდიოდა აბსოლუტურად ცარიელი სივრცის, როგორც მოძრაობის აუცილებელი პირობის ტრადიციული გაგებიდან და მოძრაობა ესმოდა როგორც ცარიელ სივრცეში ადგილგადაანაცვლება. აინშტაინის რელატიურობის თეორია უარყოფს აბსოლუტურად ცარიელი სივრცის არსებობას და მოძრაობა ესმის როგორც სივრცითი მიმართებების ცვალებადობა. შეუძლებელია მოძრაობაზე ლაპარაკი ათვლის სისტემის გარეშე. მოძრაობა ყოველთვის რაღაცის მიმართ სრულდება. აინშტაინისათვის მისაღებია არისტოტელეს ის მოსაზრება, რომ ცარიელი სივრცე არა მარტო არ არის მოძრაობის აუცილებელი პირობა, არამედ, პირიქით, ცარიელი სივრცის არსებობის შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა მოძრაობა, რომელიც სხვადასხვა სხეულების მიმართ სივრცითი მიმართებების ცვალებადობას წარმოადგენს. ეს ნიშნავს, რომ მოძრაობა რელატიურია და არა აბსოლუტური.

¹ უფრო ვრცლად აინშტაინის ერთდროულობის თეორიის ფილოსოფიური ანალიზი იხილეთ ჩვენს წიგნში „ბუნებისმეტყველების ფილოსოფია“ (თბილისი, 1974).

რელატიურია არა მხოლოდ მაკროსამყარო, არამედ მიკროსამყაროც. კვანტურმა მექანიკამ დაასაბუთა, რომ შეუძლებელია მიკროპროცესებზე ლაპარაკი საზომი ხელსაწყოთა გათვალისწინების გარეშე. საზომი ხელსაწყო მიკრონაწილაკის კოორდინატისა და იმპულსის გაზომვისას ცვლის მის საწყის მდგომარეობას და გაზომვის შედეგად ვიღებთ არა იმას, რაც გაზომვამდე იყო, არამედ იმას, რაც გაზომვის პროცესში საზომმა ხელსაწყომ ცვლილებები („შეშფოთება“) შეიტანა. ჩვენ არასოდეს არ შეგვიძლია გავივოთ, თუ როგორი იყო მიკრონაწილაკის ზუსტი კოორდინატი და იმპულსი გაზომვამდე. გაზომვის შედეგები გაზომვის პროცედურის ობიექტური და სუბიექტური (საზომი ხელსაწყო) ერთობლივი მოქმედების შედეგია, რაც მისი რელატიურობის უტყუარი მაჩვენებელია. ამასთანავე, როგორც კვანტური მექანიკის ფუძემდებლები (ნ. ბორი, ვ. ჰაიზენბერგი და სხვ.) აღნიშნავენ, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ობიექტურ და არა სუბიექტურ რელატიურობასთან. რელატიურობის ამ ფორმას ვ. ა. ფოკმა „დაკვირვების საშუალებებთან რელატიურობა“ უწოდა.

რეალური არსის რელატიურობის მაჩვენებელია ნივთისა და თვისების რელატიურობაც. ნივთი თვისებათა ერთობლიობას წარმოადგენს, ხოლო თვისებები რელატიურია. ნივთის თვისება ამბობდა ჰეგელი, არის მისი მიმართება სხვასთან. თვისება მიმართების გარეშე არ არსებობს. იგი სხვასთან მიმართებაში გამოვლინდება. გამოვლენა არ ნიშნავს არარსებულის შექმნას, არამედ პოტენციურად არსებულის გამოვლენას გარკვეულ მიმართებაში. მაგალითად, მამაკაცი დის ან ძმის დაბადებამდე არის ძმა მხოლოდ შესაძლებლობაში, რომელიც მაშინვე სინამდვილედ იქცევა, როგორც კი და ან ძმა შეეძინება. ნივთი გარკვეულ მიმართებაში ავლენს ისეთ თვისებას,

რაც მანამდე მასში მხოლოდ ლატენტურად არსებობდა. შესაძლებელია თვისების როგორც შექენა (გამოვლენა), ასევე დაკარგვა. ადამიანი შვილია მანამდე, ვიდრე მშობლები ჰყავს, ხოლო მათი გარდაცვალების შემდეგ ამ თვისებას კარგავს. ერთი სიტყვით, მიმართება ქმნის ნივთის თვისებას. ეს გარემოება ჯერ კიდევ ჰერაკლიტემ იცოდა, როცა ამტკიცებდა, რომ „ულამაზესი მაიმუნი საზიზღარია ადამიანის მოდგმასთან შედარებისას“, „ზღვის წყალი სუფთაცაა და ბინძურიც, თევზების სასმელად ვარგისი და გამაჯანსაღებელია, ადამიანებისათვის კი სასმელად უვარგისი და მავნე“.

ვინაიდან ნივთი თვისებებისაგან შედგება, ხოლო თვისებები რელატიურია – მხოლოდ მიმართებაში არსებობს – ამიტომ მიმართების ცვლილება ცვლის ნივთს. ერთი და იგივე ადამიანი ერთ მიმართებაში (ქვეშევრდომების მიმართ) შეიძლება იყოს ბატონი, ხოლო სხვა მიმართებაში (მეფის მიმართ) ქვეშევრდომი. ბატონი და ქვეშევრდომი კი სრულიად სხვადასხვაა. ასევე მონები იმიტომ არიან მონები, რომ არსებობს მონათმფლობელი, ხოლო ეს უკანასკნელი იმიტომ არის მონათმფლობელი, რომ ჰყავს მონები. ერთი სიტყვით, თვისებების რელატიურობა ნივთის რელატიურობასაც იწვევს. სახლი არ არის სახლი, თუ მასში არაფერია ცხოვრობს, რკინიგზა არ არის რკინიგზა, თუკი მასზე მატარებლები არ დადის. ნივთი რელატიურია მნიშვნელობის თვალსაზრისითაც. მაგალითად, წიგნი მკითხველისთვის არის წიგნი, ხოლო ცხოველისთვის უბრალო ნივთია, სვეტიცხოველი მორწმუნეთათვის არის წმინდა ტაძარი, ათვისტვისათვის კი მხოლოდ ლამაზი შენობაა და მეტი არაფერი.

დასასრულ განვიხილავთ რეალური არსის რელატიურობის კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს, რომე-

ლიც მოვლენათა სამყაროს დიალექტიკურ ბუნებასთან კავშირშია.

რეალური არსის წინააღმდეგობრივ ბუნებას ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში იცნობდნენ. ჰერაკლიტე – დიალექტიკური აზროვნების ფუძემდებელი – წინააღმდეგობას სამყაროს უზოგადეს კანონზომიერებად თვლიდა. ახალ დროში კი ჰეგელმა მთელი თავისი ფილოსოფია დიალექტიკურ პრინციპებზე ააგო. შინაგანი წინააღმდეგობა რეალური არსის არსებად და მისი განვითარების წყაროდ გამოაცხადა.

ერთმანეთისაგან განასხვავებენ უარყოფითსა (ნეგატიურსა) და დადებით (პოზიტიურ) დიალექტიკას. ორვე მათგანი აღიარებს რეალურ არსში წინააღმდეგობის არსებობას, მაგრამ პირველი მისადმი უარყოფითად არის განწყობილი – თვლის, რომ დაპირისპირებულნი ერთმანეთს უბრალოდ გამორიცხავს, ხოლო წინააღმდეგობის შედეგად არაფერი არ დგინდება. ამის კლასიკურ ნიმუშს კანტის ანტინომიები წარმოადგენს. ჰეგელმა დადებითი დიალექტიკა შეიმუშავა, რომელიც თეზისისა და ანტითეზისის დაპირისპირების შედეგად სინთეზის დადგენას გულისხმობს. რაიმეს უარყოფა მხოლოდ უარყოფა კი არ არის (ნეგატიური დიალექტიკისაგან განსხვავებით), არამედ უარყოფის გზით დადგენაც. ყოველი უარყოფა იმავე დროს დადგენაა და, პირიქით, ყოველი დადგენა – უარყოფა. როცა ვამბობთ, რომ „ეს არის მაგიდა“, ე. ი. გამოვთქვამთ დადებით მსჯელობას, ამით იმასაც ვამბობთ, რომ „ეს არ არის სკამი, წიგნი, ცხოველი“ და ა.შ. მაგრამ არა მხოლოდ დადგენა არის უარყოფა, არამედ, პირიქითაც, უარყოფის გზით შესაძლებელია დადგენა. მაგალითად, არის შემთხვევები, როცა რაც უფრო მეტად უარყოფთ რაიმეს, მით უფრო მკაცრად ვადგენთ მას. მაგალითად, თუ ვამტკიცებთ, რომ „არ არსებობს ჭეშმარი-

ტება“, მაშინ ჩვენს აზრს (სახელდობრ იმას, რომ „არ არსებობს ჭეშმარიტება“) ჭეშმარიტებად ვთვლით და, მაშასადამე, ჭეშმარიტების უარყოფით კვლავ ჭეშმარიტებას ვადგენთ. ეს კონცეფცია საქართველოში განსაკუთრებული სიღრმით ცნობილმა ქართველმა ფილოსოფოსმა სავლე წერეთელმა გამოიკვლია, რომელზეც მან თავისი უსასრულო დასკვნის თეორია დააფუძნა და დიალექტიკური ლოგიკის საფუძველდებულებად აქცია¹.

მაგრამ ჩვენ ამჟამად დიალექტიკური წინააღმდეგობის ეს ასპექტი არ გვაინტერესებს. ჩვენთვის მთავარია იმის ჩვენება, თუ რა კავშირი აქვს დიალექტიკას რელატივიზმთან. ეს კავშირი ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში შენიშნეს. პლატონი და არისტოტელე ერთნაირად აკრიტიკებდნენ სოფისტებსა (ძირითადად პროტაგორას) და ჰერაკლიტეს. ისინი ჰერაკლიტეს დიალექტიკაში სოფისტეკას ხედავდნენ. ცხადია, ეს მთლად ასე არ არის, მაგრამ ის კი უდავოა, რომ მათ რელატივიზმის თვალსაზრისით ბევრი რამ აქვთ საერთო. წინააღმდეგობის არსებობა სასრულობის მაჩვენებელია; ურთიერთდაპირისპირებულნი ერთმანეთს აბოლოებს, სასრულს ხდის. სასრულობა კი რელატიურის ნიშანია; რაიმესთან მიმართებაში ყოფნა ნიშნავს მიმართებაში მყოფის დასრულებას, ზღვარდებას იმის მიერ, რასთან მიმართებაშიც იგი იმყოფება.

მეორე მხრივ დადებითი დიალექტიკა, რომელიც დიალექტიკის ძირითად ფორმას წარმოადგენს, დაპირისპირებულთა, როგორც მიმართებაში მყოფთა, ერთიანობას, ურთიერთგანპირობებულობას ამტკიცებს. ურთიერთგანპირობებულობა კი სასრულობა და, მაშასადამე, რელატიურობაა. ურთიერთგანპირობებულ-

¹ იხ. ჩვენი წიგნი „სავლე წერეთელი“, თბილისი, 1972.

ნი ერთმანეთთან მიმართებაში და ურთიერთდაფუძნების გზით არსებობს. დადებითი და უარყოფითი ურთიერთგამომრიცხველნი, მაგრამ ამასთანავე ურთიერთდამდგენია. ისინი ერთმანეთის გარეშე არ არსებობს, თუმცა ერთმანეთს უპირისპირდება. აქაც დიალექტიკა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, რელატივისტური შინაარსის მქონეა.

დიალექტიკა ორნიშნობით ხასიათდება. რომელთაგან ორივე ურთიერთდაპირისპირებულია. ორ (მრავალ) ნიშნობა კი რელატიურობის მაჩვენებელია, რაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, როგორც წესი, ბუნდოვანებისა და გაურკვეველობის წყაროა. სწორედ ამიტომ ებრძოდნენ პლატონი და არისტოტელე სოფისტებთან ერთად ჰერაკლიტეს დიალექტიკას. სწორედ რელატივიზმის დაძლევის მიზნით შემოიტანა არისტოტელემ თავის ლოგიკაში წინააღმდეგობის კანონი, რომელიც აზროვნების ერთნიშნობას გამოთქვამს; ერთნიშნობა კი აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური სუროგატია, რომელიც რელატივიზმს აზროვნების სფეროდან გამორიცხავს.

დიალექტიკა, ცხადია, მარტო რელატივიზმით არ კმაყოფილდება, არამედ აბსოლუტურის არსებობასაც აღიარებს. ასეთია თუნდაც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, რომელსაც დიალექტიკა უნივერსალურ მნიშვნელობას მიაწერს, ე. ი. აბსოლუტურად თვლის. მიუხედავად ამისა, დიალექტიკური წინააღმდეგობის წევრად ყოფნა წინააღმდეგობის თითოეულ მხარეს რელატიურად აქცევს.

ამრიგად, რეალური არსის ანუ მოვლენათა სამყაროს სფეროში რელატიურობის პრინციპი დომინირებს. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ უშუალოდ მასში ყველაფერი რელატიურია; აბსოლუტურის არსებობის დაშვების შესაძლებლობა ემპირიული სამყაროდან გამორიცხულია.

§ 3. სპეციალურ არსებათა სამყარო

რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო, როგორც ზემოთ ვთქვით, სპეციალურ არსებათა სამყაროს გამოვლენას წარმოადგენს. მოვლენის არსებობის ფაქტი ადასტურებს იმის არსებობას, რისი გამოვლენაც იგი არის, სახელდობრ არსების არსებობას. ამაში მოვლენათა სამყაროს რელატიურობის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი ჩანს. მეორე მხრივ იგივე ითქმის არსებათა სამყაროზეც. არსებაც იმავე აუცილებლობით გულისხმობს მოვლენების არსებობას, როგორც პირიქით. არსება მოვლენის არსებაა, თუ არ არსებობს არსება, მაშინ არც მოვლენები იარსებებს და, პირიქით, თუ არ არსებობს მოვლენები, მაშინ არც არსება იქნება, არსება უთუოდ გამოვლინდება. გამოუვლენელი არსება, თუკი ასეთი რამ არსებობდეს, არ არის არსება. ჰეგელი ამბობდა. რომ „არსება გამოვლინდება. რეფლექსია არის არსების ბრწყინვა თვით მის შიგნით“¹. აქედან გამომდინარეობს არსებათა სამყაროს რელატიურობა. არა მარტო მოვლენებია არსებაზე დამოკიდებული, არამედ, პირიქითაც, არსების არსებობას აზრს აძლევს მოვლენების არსებობა. მათ შორის მჭიდრო ლოგიკური და ონტოლოგიური კავშირია. არსებათა სამყაროს დამოკიდებულება მოვლენათა სამყაროსაგან მისი რელატიურობის მაჩვენებელია. დამოკიდებული მხოლოდ რელატიური შეიძლება იყოს.

არ შეიძლება იგივე ითქვას აბსოლუტური არსის ანუ სუბსტანციური არსების შესახებ. ცხადია, სუბსტანციური არსებაც, როგორც არსება, გამოვლინდება, მაგრამ იგი გამოვლენაზე არ არის დამოკიდებუ-

¹ Гегель, Соч. т. V, М.Л., 1937, Стр.571

ლი იმის გამო, რომ იგი აბსოლუტური არსია და, მაშასადამე, მოვლენათა სამყაროს არსებობასთან აუცილებლობით არ არის დაკავშირებული. თეოლოგია გვასწავლის, რომ ღმერთმა – აბსოლუტურმა არსმა – შექმნა სამყარო, ხოლო თვითონ მარადიულად – სამყაროს შექმნამდე – არსებობდა. შემოქმედი ყოველთვის წინ უსწრებს შექმნილს. სხვაგვარად ქმნადობა შეუძლებელია. სამყაროს შექმნა ღმერთის შემოქმედებაში, ცხადია, შემთხვევითი არ ყოფილა, მაგრამ იგი არც მისი არსებობის აუცილებელი პირობა იყო. ის ხომ აბსოლუტურია, მაშასადამე, უპირობოა, სუბსტანციურ უსასრულობას წარმოადგენს.

ეს თეოლოგიური პასაჟი მეცნიერულ გამოკვლევაში შეიძლება უადგილოდ ჩანდეს, მაგრამ თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ დღეს მეცნიერება (განსაკუთრებით კოსმოლოგია) ძალიან ახლოს მივიდა ღმერთის არსებობის ონტოლოგიურ (მეცნიერულ) დასაბუთებასთან, მაშინ ეს მოსაზრება არც თუ ისე უადგილოდ გამოჩნდება. ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ისიც საკმარისია, რომ აბსოლუტური არსი სწორედ იმიტომ არის აბსოლუტური, რომ იგი არაფერზე არ არის დამოკიდებული, მათ შორის არც გამოვლენაზე.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ სპეციალურ არსებათა სამყაროს, რომელიც თვითონ წარმოადგენს, მოვლენათა სამყაროსთან ერთად, სუბსტანციური არსების გამოვლენას.

სპეციალურ არსებათა სამყაროს რელატიურობის ერთ-ერთ ძირითად არგუმენტს თვითონ მისი ბუნების ანალიზში ვპოულობთ. ნებისმიერი არსება, მათ შორის სპეციალურიც, როგორც არსება, უსასრულოა, უპირობოა, დამოუკიდებელი და თავისთავადია. სხვაგვარად იგი არსება ვერ იქნება. მაგრამ, მეორე მხრივ, სპეციალური არსებანი არის არა მთელი სინამდვი-

ლის, არამედ მისი მარტოდენ ამა თუ იმ სპეციალურ
რი სფეროს არსება. სწორედ ამიტომ ვუწოდებთ მას
სპეციალურ არსებებს. მსოფლიო მიზიდულობის კანონი
მხოლოდ ვარდნილი სხეულების არსებაა, ხოლო
სინამდვილის სხვა სფეროებში არ ფუნქციონირებს.
ასევე სიცოცხლის არსება მხოლოდ ცოცხალი სამყაროს
არსებაა; ასე ითქმის ყველა დანარჩენზე. ეს ნიშნავს,
რომ სპეციალური არსებანი, როგორც სპეციალური
არსებანი, სასრულია, არ არის აბსოლუტური არსი,
ვინაიდან აბსოლუტური ვერაგითარ შემოფარგულას –
დეტერმინირებას – ვერ ითმენს. მაშასადამე,
სპეციალური არსებანი ერთსა და იმავე დროს არის
სასრულიც და უსასრულიც, უპირობოც და განპირობებულიც,
არის და არც არის სუბსტანცია; იგი არის რელატიურიც
და აბსოლუტურიც, ანუ არც მხოლოდ რელატიურია და
არც მხოლოდ აბსოლუტური, არამედ ორივე ერთად,
ერთდროულად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ,
სპეციალური არსებანი არის არასრული სუბსტანციები.
სწორედ ამ შინაგანი წინააღმდეგობის გამო ისინი
საშუალო სფეროს ქმნიან რეალურ არსსა (მოვლენათა
სამყაროსა) და აბსოლუტურ არსს შორის. თუ იმასაც
დავუმატებთ, რომ დიალექტიკური წინააღმდეგობა
შინაგანი სასრულობის ანუ რელატიურობის
მაჩვენებელია, მაშინ ცხადი გახდება სპეციალურ
არსებათა სამყაროს რელატიურობა, თუმცა რელატიურობის
დონე სინამდვილის ამ სფეროში გაცილებით უფრო
დაბალია, ვიდრე მოვლენათა სამყაროში.

სპეციალური არსებანი მჭიდრო კავშირშია ემპირიული
სამყაროს კანონებთან. ეს კავშირი იმდენად პრინციპულია,
იმანენტურია, რომ ზოგჯერ კანონსა და არსებას
ერთმანეთთან აიგივებენ. მართლაც, ბუნების
ყველა კანონი მისადმი დაქვემდებარებული მოვლენების
არსებაა, მაგრამ არა პირიქით, ყველა

არსება არ არის კანონი. მაგალითად, სიცოცხლის არსებაა შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი, მაგრამ იგი კანონი არ არის. ასევე ადამიანის არსებაა აზროვნება (ან იარაღის მკეთებლობა), მაგრამ არც ის არის კანონი. მიუხედავად ამისა, მათ ბევრი რამ აქვთ საერთო. ერთიც და მეორეც მოვლენათა „სიდრმეში“, მათ საფუძვლად მდებარეობს, შინაგანია, არსებითია, მოვლენათა სამყაროს ქცევის განმსაზღვრელია; არც ერთი მათგანი უშუალო გრძნობად აღქმაში არ გვექვს, არამედ მხოლოდ რაციონალური გზით შეიმეცნება. გაშუალებული დაკვირვება გონების მონაწილეობის გარეშე შეუძლებელია. კანონი არის შინაგანი, აუცილებელი, არსებითი კავშირი, ანუ არსებათა მიმართება. ნიუტონის მექანიკის პირველი კანონი ადგენს სხეულის მოძრავი ან უძრავი მდგომარეობის მიმართებას მასზე მოქმედ ძალასთან; მეორე კანონი – მოძრაობის რაოდენობის მიმართებას მამოძრაველ ძალასთან, ხოლო მესამე კანონი ქმედებასა და უკუქმედებას შორის მიმართებას; აინშტაინის მასისა და ენერჯიის პროპორციულობის კანონი ($=mc^2$) გამოთქვამს სხეულის მასასა და ენერჯიას შორის მიმართებას და ა. შ. კანონი, როგორც მიმართება, რელატიურია; მიმართება რელატიურობის ფუნდამენტური ნიშანია. კანონის რელატიურობა კი არსებათა სამყაროზეც ვრცელდება.

კანონი არის წესრიგი; მოვლენათა უწესრიგო მრავალსახეობას კანონი აწესრიგებს; იგი არის მოვლენების მომწესრიგებელი, მათი შინაგანი კანონზომიერება. წესრიგი კი ყოველთვის რელატიურია, დამოკიდებულია იმაზე, რის წესრიგსაც წარმოადგენს. მოვლენები რომ არ არსებობდეს, მაშინ არც მათი წესრიგი, ანუ კანონი არ იარსებებდა.

ბევრი მოაზროვნე კანონების აბსოლუტურ უცვლელობას ამტკიცებდა. მაგრამ ამჟამად საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში საკმაო სიზუსტით დადგენილია, რომ აუცილებლობა, რომელსაც ნებისმიერი კანონი გამოხატავს, აბსოლუტური არ არის. აუცილებლობისა და შემთხვევითობის პოლუსები, ე. ი. აბსოლუტური აუცილებლობა ან შემთხვევითობა არ არსებობს. „ბუნებას მართავს – ამბობს მ. ბორნი – მიზეზობრიობისა და შემთხვევითობის კანონების გარკვეული ნარევი“¹. კანონი მოვლენათა მსვლელობის მხოლოდ ძირითად, ფუნდამენტურ მიმართულებას, ტენდენციას გვაჩვენებს და არა ცალკეულ შემთხვევით ხდომილობებს, რომელებიც ძირითადი მიმართულების – ტენდენციის – ფარგლებში არ თავსდება. ამიტომ კ. მარქსი კანონს „გაბატონებულ ტენდენციას“ უწოდებდა², რაც არსებითად იმას ნიშნავს, რომ ბუნების კანონები აბსოლუტური აუცილებლობით კი არ სრულდება, არამედ მათ უმაღლესი დონის ალბათური ხასიათი აქვთ; უმაღლესი ალბათობა თუმცა პრაქტიკულად აბსოლუტურ აუცილებლობას უტოლდება, მაგრამ თეორიულად მისი დარღვევის შესაძლებლობა გამორიცხული არ არის. ამ უკიდურესი აუცილებლობიდან გადახვევას ანუ კანონის „დარღვევას“ მეცნიერული სასწაული ეწოდება. ასეთია, მაგალითად, ინგლისელი ფიზიკოსისა და ასტრონომის ჯეიმზ ჯინზის (ჟენს) მიერ გამოანგარიშებული თეორიული შესაძლებლობანი გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყლის გაყინვისა („ჯინზის სასწაული“) ან საბეჭედ მანქანაზე მოთამაშე მაიმუნების მიერ კლავიშებზე ასოების შემთხვევითი თავმოყრის შედეგად დასრულებული ლიტერატურუ-

¹ M. Born, Natural Philosophy of Cause and Chance, Oxford, 1949, p.3.

² К. Маркс, Фр. Энгельс, Соч. т. 35, ч. I, Стр. 276.

ლი ნაწარმოების, კიდევ მეტიც, მთელი ბიბლიოთეკის დაბეჭდვისა („დაქტილოგრაფიული სასწაული“)¹. ასეთი სასწაულების შესაძლებლობა კატასტროფიულად მცირეა, რაც პრაქტიკულად შეუძლებლობის ტოლია, თუმცა თეორიული სფეროდან მათი გამოირიცხვა შეუძლებელია.

აბსოლუტური მნიშვნელობის კანონების შეუძლებლობა მათ ალბათურობას ასაბუთებს. ბუნების ყველა კანონი, საბოლოო ჯამში, ალბათურია, უმაღლესი ალბათობით ხასიათდება, თუმცა ისინი დინამიკური სახით წარმოსდგება. ალბათობა კი რელატიურობის მაჩვენებელია. ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს კანონების რელატიურობასა და მათ ნათესაობას სპეციალურ არსებებთან.

კანონების მოქმედების სფერო ისევე შემოსაზღვრულია მოვლენათა გარკვეული ჯგუფით, როგორც სპეციალური არსებებისა, რაც ორივე მათგანის რელატიურობის მაჩვენებელია.

ასეთია რეალური არსისა (მოვლენათა სამყაროს) და მის საფუძვლად მყოფი სპეციალურ არსებათა სამყაროს რელატიური ბუნება.

¹ Э. Борель, Вероятность и достоверность, М., 1961, Стр.52-53.

თავი მეორე

ცოდნის რელატიურობა

§ 4. ცოდნის სტრუქტურა

ცოდნა არის არსის ასახვა; ამიტომ არსის კანონზომიერება ცოდნის კანონზომიერებას განსაზღვრავს. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნას, აზრს აქვს ონტოლოგიური საფუძვლები; ეს ის საფუძვლებია, რომელზეც წინა თავში გვექონდა მსჯელობა.

არსის ერთ-ერთ არსებით კანონზომიერებას მისი სტრუქტურა წარმოადგენს, რომელიც მის ამსახველ ცოდნაში გარკვეული სპეციფიკით ფიგურირებს.

სახელდობრ, არსის სამ სტრუქტურულ დონეს ასევე ცოდნის სამი სტრუქტურული დონე შეესაბამება. ეს დონეებია წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნა.

პირველი, რაც ადამიანის ცნობიერებას ეძლევა და მთელ სიცოცხლეში თან ახლავს, არის გრძობად-ემპირიული (მოვლენათა) სამყარო, რომელსაც ფილოსოფოსები რეალურ არსს უწოდებენ. რეალური არსი არის ის სამყარო, რომელშიც ადამიანს უხდება თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა და რომელიც მისთვის თითქოს „ყველაზე ნაცნობი და ნათელია“ (არისტოტელე), მაგრამ ვინაიდან იგი არის არსის ყველაზე გარეგანი, ზედაპირული, დაბალი დონე, ამიტომ, ისევ არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ჩვენთვის პირველია“, მაგრამ თავისთავად, თუ სიღრმისა და ზოგადობის მიხედვით ვიმსჯელებთ, არსის ყველაზე უკანასკნელ სფეროს წარმოადგენს.

ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ რეალური არსის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს, მის სპეციფიკას უშუა-

ლოდ მოცემულობა წარმოადგენს. იგი შეგრობნებებში გვეძლევა. მაგრამ შეგრობნების ცნება აქ ფართო აზრით იხმარება; იგი მოიცავს როგორც გარეგან, ასევე შინაგან გრძნობას. გარეგანი გრძნობის საშუალებით ფიზიკურ, მატერიალურ სამყაროს აღვიქვამთ, ხოლო არამატერიალური რეალური არსის აღქმა მხოლოდ „შინაგანი გრძნობით“ შეიძლება. ადამიანი გრძნობს შიმშილს, წყურვილს, ტკივილს, ქვეყანაში არსებულ ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, სოციალურ და ა.შ. ვითარებებს, თუმცა მათ ვერ ხედავს, ვერ ეხება და ა.შ., როგორც ეს ხდება ფიზიკური საგნების აღქმის პროცესში. მიუხედავად ამისა, ეს მოვლენები ისევე უშუალო და გარეგანია, როგორც პირველი. ასეთია ემპირიული რეალობა, რომელიც უშუალო მოცემულობით ხასიათდება.

ონტოლოგიურად რეალური არსი (მოვლენათა სამყარო) და ემპირიული რეალობა ერთი და იგივეა, ვინაიდან ემპირიული რეალობის ქვეშ მოვლენათა სამყაროს გარდა სხვა არაფერი არ იგულისხმება. მაგრამ გნოსეოლოგიური აზრით ემპირიული რეალობა მოვლენათა სამყაროსაგან იმით განსხვავდება, რომ მის ქვეშ იგულისხმება არა ის არსი, რომელიც ჩვენს გარეშე არსებობს, არამედ ის, რაც და როგორც ჩვენ გვეძლევა. მოცემულობას ამ შემთხვევაში პრინციპული მნიშვნელობა აქვს.

ის ცოდნა, რომელსაც ადამიანი მოიპოვებს მოვლენათა სამყაროს აღქმის შედეგად და გარკვეული წარმოდგენების სახით ჩამოაყალიბებს, არის წინამეცნიერული ცოდნა. იგი წინამეცნიერულია იმიტომ, რომ მარტოდენ მოვლენათა სამყაროს ასახვას, ხოლო ამ მოვლენათა არსება ანუ სპეციალურ არსებათა სამყარო მისთვის უცნობია. ეს უკანასკნელი მეცნიერული შემეცნების საგანს წარმოადგენს. ამრიგად, წინამეცნიერული ცოდნის საგანია მოვლენათა სამყა-

რო ანუ რეალური არსი, ხოლო მის შესახებ ცოდნა ჩამოყალიბებულია წარმოდგენების სახით.

წინამეცნიერული შემეცნების, ცოდნის, აზროვნების ერთ-ერთი ძირითადი თავისებურება ისაა, რომ იგი არის წარმოდგენებით აზროვნება. იგი ცნებებს არ საჭიროებს. ცნებებით მხოლოდ მეცნიერი აზროვნებს, ვინაიდან ცნება არის არსების ასახვა, ხოლო არსება მეცნიერული შემეცნების საგანია. ამ გარემოებას ჯერ ჯ. ლოკმა, ხოლო შემდეგ ნ. ლოსკიმ მიაქცია ყურადღება. მაგრამ ის წარმოდგენები, რომლებიც წინამეცნიერული ცოდნის ფორმას შეადგენს, ზოგადობის მიხედვით დიდად განსხვავდება იმ წარმოდგენებისაგან, რომლებიც აღქმის უშუალო რეპროდუქციაა და გრძობად – კონკრეტულობით ხასიათდება. წინამეცნიერული ცოდნის ზოგადობა იმდენად დიდია, რომ ცნებისეულ ზოგადობას არ ჩამოუვარდება; ამის მიუხედავად იგი ცნება მაინც არ არის, ვინაიდან მის საგანს მოვლენათა სამყარო წარმოადგენს და არა ამ სამყაროს საფუძვლად მდებარე სპეციალური არსებანი. ცნება არსების ასახვაა, წარმოდგენა კი, მიუხედავად ზოგადობისა, მოვლენათა სამყაროს ასახავს.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში ადამიანი აზროვნებს არა ცნებებით, არამედ ზოგადი წარმოდგენებით; ეს ნიშნავს, რომ სამყაროში ორიენტაციის ასაღებად ცნებითი აზროვნება აუცილებელი არ არის. მწყემსი, რომელიც ღამით მოწმენდილ ცას აკვირდება, კარგად ამჩნევს მთვარის მოძრაობას, ვარსკვლავების ციმციმს, მეტეორების ცვენას, ქარის სისინს და ა.შ. თუმცა მან არაფერი არ იცის ციური მექანიკის ან მეტეოროლოგიის კანონების შესახებ. მწყემსი არ არის მეცნიერი; მას არა აქვს ცნებისეული ცოდნა ამ მოვლენების შესახებ, თუმცა იგი კარგად ერკვევა სინამდვილეში იმ ზოგადი წარმოდგენების საშუალებით.

ბით, რომელიც მას მოვლენათა სამყაროს აღქმის საფუძველზე ჩამოუყალიბდა. ასეთია ემპირიული ცნობიერება, რომელიც არსების ცოდნას არ საჭიროებს. არსების ცოდნა რომ სამყაროში ორიენტაციის აღების აუცილებელი პირობა იყოს, მაშინ ქვეყნად მხოლოდ მეცნიერები შეძლებდნენ არსებობას.

ემპირიული ცნობიერება არის სადი აზრი; ეს უკანასკნელი კი სხვა არაფერია, გარდა წინამეცნიერული ცოდნის ერთობლიობისა. სადი აზრი არის არაკრიტიკული ცნობიერება, რომელსაც სენსუალური წარმომავლობა აქვს. იგი უშუალო გრძობადობის საფუძველზე თვლის, რომ „მზე ამოდის“, „დედამიწა ბრტყელი და უძრავია“, სივრცეში არსებობს „ზევით“ და „ქვევით“ და ა.შ. მეცნიერული აზროვნება იქ იწყება, სადაც სადი აზრი მთავრდება. მეცნიერება კი, როგორც პ. უ. ბრიჯმენი ამტკიცებდა, სისტემატურად და სულ უფრო და უფრო ანგრევს სად აზრს, თუმცა მისი აღმოფხვრა შეუძლებელი ხდება და ასე იქნება სამუდამოდ¹.

ცოდნის უფრო მაღალი, - სიღრმისეული – სფერო არის მეცნიერული შემეცნება, რომელსაც ცნები-სეული ხასიათი აქვს, ცნებებით სრულდება და მოვლენათა სამყაროს (რეალური არსის) არსების, ანუ სპეციალურ არსებათა რაციონალურ ასახვას წარმოადგენს. წინამეცნიერული ცოდნა, რომელიც ყოველდღიური ცხოვრებისათვის საკმარისია, სრულიადაც არ არის საკმარისი სინამდვილის სიღრმისეული სფეროების გასაგებად. მოვლენის ნამდვილი შემეცნება არის იმის შემეცნება, რასაც იგი გამოავლენს, სახელდობრ მისი არსების შემეცნება. მოვლენა სისრულით მხოლოდ მაშინ ვიცით, როცა ვიცით არსე-

¹ P.W. Bridgman, Science and common sense, ib. „Scientific monthly“, vol. 79, 1954.

ბა. ვაშლის ჩამოვარდნა ნიუტონამდე ბევრს უნახავს, მაგრამ მხოლოდ ნიუტონმა შეიმეცნა ამ მოვლენის არსება – მსოფლიო მიზიდულობის კანონი.

არსება უშუალოდ არ გვეძლევა; იგი მოვლენებზე დაკვირვების გზით შეიმეცნება; ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული ცოდნა არის გაშუალებული, გამაშუალებელს კი წინამეცნიერული ანუ მოვლენათა სამყაროს ცოდნა წარმოადგენს. გაშუალებული ცოდნა არ არის ემპირიული, თუმცა ემპირიული (უშუალო) ცოდნიდან – გრძობადი დაკვირვებიდან – ამოდის და ამ აზრით პრინციპულად (გაშუალებით) ისიც დაკვირვებადია. პრინციპული დაკვირვებადობა არ ნიშნავს მარტოდენ უშუალო (ემპირიული) დაკვირვების შესაძლებლობას, არამედ იგი გაშუალებულ დაკვირვებასაც მოიცავს. ამ აზრით დაკვირვებადია არა მხოლოდ მოვლენები, არამედ ამ მოვლენების არსებაც – სპეციალურ არსებათა სამყარო. ვიმეორებთ, რომ ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს გაშუალებული დაკვირვება, რომელსაც რაციონალური ხასიათი აქვს. ნიუტონმა გაშუალებული (რაციონალური) დაკვირვების შედეგად აღმოაჩინა მსოფლიო მიზიდულობის კანონი; გამაშუალებელს ამ შემთხვევაში მოვლენა (ვაშლის ჩამოვარდნა) წარმოადგენდა. მეცნიერული შემეცნება არის რაციონალური შემეცნება, მიუხედავად იმისა, რომ იგი პრინციპულ დაკვირვებადობას ემყარება. სხვაგვარად საგანთა არსების შემეცნება, ე.ი. მეცნიერული ცოდნა შეუძლებელი იქნება¹.

აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნა ერთმანეთისაგან

¹ უფრო ვრცლად იხ. **ს. ავალიანი** „დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი საზრისი“, „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. III, თბ. 1999; აგრეთვე: **ს. ავალიანი** „მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი“, თბ., 1991.

იზოლირებული როდია. ცოდნა ერთიანია; წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნა, არსის დონეების შესაბამისად, ცოდნის სხვადასხვა დონეს ქმნის, რომლებიც ერთმანეთისაგან სიღრმისა და ზოგადობის ხარისხით განსხვავდება.

რასაკვირველია, წინამეცნიერული ცოდნა ზოგადობას მთლიანად მოკლებული როდია. ცოდნა ზოგადობის გარკვეული ხარისხის გარეშე საერთოდ შეუძლებელია. თვითონ გრძნობადი აღქმაც გარკვეული ზოგადობით ხასიათდება (აღქმისეული ზოგადობა), თუმცა იგი ცნების ზოგადობისაგან პრინციპულად განსხვავდება. ცნება არსების ზოგადობის ასახვაა. იგი არის შინაარსეული ზოგადობა და არა რაოდენობრივი. წინამეცნიერული ცოდნა, რომელიც ზოგადი წარმოდგენების სახით არსებობს, რაოდენობრივი ზოგადობის მქონეა. ამიტომ იგი არის ზერეფე და ზედაპირული, მოვლენათა გარეგანი კრებადობის შედეგად შედგენილი ცოდნა. სწორედ ასეთია წარმოდგენების ზოგადობა, რითაც იგი ცნებების ზოგადობისაგან პრინციპულად განსხვავდება.

მეცნიერული ცოდნა, რომლის საგანს სპეციალურ არსებათა სამყარო წარმოადგენს და ცნება, მსჯელობა, დასკვნის სახით არსებობს, არის სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნა, ვინაიდან მისი საგანია სპეციალური არსებანი. ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და ა. შ. ყველა მეცნიერება, ფილოსოფიის გამოკლებით, სპეციალური მეცნიერებანია. მაგრამ, გარდა სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნისა, არსებობს ფილოსოფიური შემეცნება და მისი შედეგი – ფილოსოფიური ცოდნა, რომლის საგანია სუბსტანციური არსება ანუ მთელი სინამდვილის უკანასკნელი ინსტანციის არსება, რომელიც არსებათა შორის უზოგადესი და უღრმესია. სპეციალური არსებანი მის მიმართ მოვლენების როლში გამოდის, ვინაიდან იგი, როგორც

არსის უზოგადესი კანონზომიერება, სპეციალურ არსებათა ფორმით გამოვლინდება. ფილოსოფიური ცოდნის უზოგადესობას სწორედ მისი საგნის – სუბსტანციური არსების – უზოგადესობა განაპირობებს. სწორედ ამიტომ ფილოსოფიური შემეცნება უზოგადესი ცნებების – ფილოსოფიური კატეგორიების – საშუალებით ხორციელდება. ფილოსოფია არის კატეგორიალური ცოდნა.

ყველა ცნება ზოგადია, მაგრამ ფილოსოფიური კატეგორია უზოგადესი ცნებაა. იგი ჩვეულებრივი ცნებებისაგან უზენაესი ზოგადობით განსხვავდება. მაგრამ ეს განსხვავება მარტოდენ რაოდენობრივი როდია; ზოგადობის მაღალი ხარისხები შინაარსეულ ზოგადობას ქმნის, რასაც არსებითი ხასიათი აქვს. სწორედ ეს გარემოება ქმნის ფილოსოფიური და არაფილოსოფიური, კერძოდ, სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის არსებით განსხვავებას. მართალია, ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებებს ემყარება, მათ შედეგებს განაზოგადებს, მაგრამ ამ განზოგადების შედეგად იგი სინამდვილის ისეთ უზოგადესსა და უდრმეს სფეროებს სწვდება, რაც სპეციალური მეცნიერებებისათვის მიუწვდომელია. სწორედ ამიტომ ფილოსოფია არის დამოუკიდებელი ცოდნის დარგი, სუვერენული მეცნიერება და არავითარ შემთხვევაში მისი დაყვანა სპეციალურ მეცნიერებათა ლოგიკურ ანალიზზე, როგორც ამას პოზიტივისტები ფიქრობენ, შეუძლებელია. ფილოსოფია, მართალია, აწარმოებს სპეციალურ მეცნიერებათა შედეგების ანალიზს – სხვაგვარად სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების დადგენა, ანუ სუბსტანციური არსების შემეცნება შეუძლებელია – მაგრამ სპეციალურ მეცნიერებათა შედეგების ლოგიკური ანალიზი ფილოსოფიის მიზანი კი არ არის, არამედ სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნების საშუალება. ამაში

მდგომარეობს ფილოსოფიური ცოდნის უზოგადესობაც და მისი დამოუკიდებლობაც.

აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ნებისმიერი ცოდნის – როგორც წინამეცნიერულის, ასევე მეცნიერულის – საფუძველს ფილოსოფია წარმოადგენს. ისევე როგორც სპეციალური არსებანი ემყარება სუბსტანციურ არსებას, ასევე სპეციალურ არსებათა ცოდნაც, ანუ სპეციალური მეცნიერებანიც ემყარება ფილოსოფიას. სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის საფუძველად ფილოსოფიური ცოდნა ძვეს; სწორედ ამიტომ სპეციალურ-მეცნიერული კანონზომიერების სიდრმისეულ კვლევას ყოველთვის ფილოსოფიამდე მივყავართ. ეს ნიშნავს, რომ არა მარტო ფილოსოფია საჭიროებს სპეციალურ მეცნიერულ ცოდნას, არამედ ეს უკანასკნელიც ფილოსოფიური საფუძველების გარეშე შეუძლებელია. ცოდნა ერთიანია; არ არსებობს ერთმანეთისაგან იზოლირებული ცოდნის დარგები. სწორედ ამიტომ დიდი მეცნიერები: აინშტაინი, პლანკი, ბორი, ჰაიზენბერგი და ა. შ. ძალიან ხშირად ფილოსოფოსობდნენ. „შემეცნების თეორია (იგულისხმება ფილოსოფია. ს. ა.) – წერდა აინშტაინი – მეცნიერებასთან შეხვედრის გარეშე ცარიელ სქემას წარმოადგენს. მეცნიერება შემეცნების თეორიის გარეშე (რამდენადაც ეს საერთოდ გასაგებია) პრიმიტიული და აბნეული ხდება“. ფილოსოფიას მხოლოდ ის მეცნიერი უარყოფს, რომელსაც თავისი საქმეც ღრმად არ ესმის.

როდესაც ფილოსოფიაზე, როგორც მეცნიერებაზე, ვლაპარაკობთ, მაშინ მეცნიერების ცნებას ფართო აზრით ვხმარობთ, იგი მოიცავს როგორც სპეციალურ-მეცნიერულ, ასევე ფილოსოფიურ ცოდნას. ამის საფუძველს დაკვირვებადობის პრინციპის ჩვენეული გაგება გვაძლევს, რომელიც პრინციპული დაკვირვების ქვეშ გულისხმობს ნებისმიერ – როგორც უშუა-

ლო (გრძნობად), ასევე გაშუალებულ (რაციონალურ) – დაკვირვებას. გაშუალებულ დაკვირვებას ემყარება არა მხოლოდ სპეციალურ არსებათა შემეცნება (სპეციალური მეცნიერებანი), არამედ სუბსტანციური არსების შემეცნებაც (ფილოსოფია). არსება უთუოდ გამოვლინდება (ჰეგელი) და გამოვლენის გზით შეიმეცნება. არსებაზე დაკვირვება გაშუალებულია მოვლენებზე უშუალო დაკვირვების მიერ. ასევე მთელი სინამდვილის არსება („პირველი ფილოსოფიის“ ანუ ონტოლოგიის საგანი) ხილულ სამყაროში გამოვლინდება და ამ გამოვლენის გზით (გაშუალებით) შეიმეცნება. ვინაიდან პრინციპული დაკვირვებადობა, კერძოდ, გაშუალებული დაკვირვება, როგორც მეცნიერული შემეცნების უძირითადესი მეთოდი, ფილოსოფიაზეც ვრცელდება, ამიტომ ფილოსოფიური ცოდნაც მეცნიერულია, თუმცა იგი სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნისაგან არსებითად განსხვავდება. ამაში გამოვლინდება მეცნიერული ცოდნის (და, საერთოდ, ცოდნის) ერთიანობის იდეა, რაც გნოსეოლოგიური მონიზმის საფუძველს წარმოადგენს.

სუბსტანციური არსება, როგორც სინამდვილის უღრმესი და უზოგადესი სფერო, არის აბსოლუტური, რითაც იგი სპეციალური არსებებისაგან, როგორც არასრული სუბსტანციებისაგან, განსხვავდება. ამას ეფუძნება ფილოსოფიური ცოდნის უზოგადესობა და უღრმესობა. ფილოსოფიური ცოდნა, თავისი საგნისა და მოწოდების მიხედვით, უნდა იყოს აბსოლუტური, მაგრამ ვინაიდან ფილოსოფოსიც ადამიანია და, მაშასადამე, მისი შემეცნებითი უნარებიც შეზღუდულია, იგი აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ვერ სწვდება, თუმცა მუდამ მის ძიებაშია. „ჩვენ – ამბობს კ. პოპერი – ჭეშმარიტების მფლობელები კი არა ვართ, არამედ მისი მაძიებელნი“.

ამრიგად, არსებობს ცოდნის სამი სფერო – წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური, რომლებიც ზოგადობისა და სიღრმის იერარქიულ კიბეზე სხვადასხვა დონეებს ქმნის. წინამეცნიერული ცოდნა ამ კიბის ყველაზე დაბალ საფეხურზე დგას. მეცნიერული ცოდნა საშუალო ზოგადობისა და სიღრმის სფეროს წარმოადგენს, ხოლო ფილოსოფიური ცოდნა უმაღლესი დონის ზოგადობით და სიღრმით ხასიათდება; იგი არის კატეგორიალური ცოდნა. ამ უზოგადესობის გამო ფილოსოფია გულუბრყვილო, ზერეღე აზროვნების მქონე ადამიანებს ზედმეტად ეჩვენება, მაგრამ სინამდვილეში მისი მნიშვნელობა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში განუზომელია. „ყველა მეცნიერება მასზე (ფილოსოფიაზე – ს.ა.) უფრო საჭიროა, მაგრამ მასზე უკეთესი არც ერთი არ არის“ (არისტოტელე).

როდესაც ფილოსოფიის საგანზე ლაპარაკობენ და მას ახასიათებენ როგორც „უზოგადეს მეცნიერებას“, მხედველობაში აქვთ ონტოლოგია, რომელიც არისტოტელეს დროიდან ცნობილია როგორც არსზე მოძღვრება, სინამდვილის „პირველი მიზეზების“ შემსწავლელი მეცნიერება. არისტოტელეს ფილოსოფიაში ონტოლოგია და მეტაფიზიკა გაიგივებული იყო (თუმცა არც ერთი ტერმინი მას არ ჰქონდა); იგი ითვლებოდა დვთაების, როგორც სინამდვილის პირველი მიზეზის შესახებ მეცნიერებად და სწორედ ამიტომ ონტოლოგიას უწოდებდნენ „პირველ ფილოსოფიას“ (არისტოტელე, კრ. ვოლფი და ა.შ.). ყველა დანარჩენი ფილოსოფიური მეცნიერება (გნოსეოლოგია, ეთიკა, ესთეტიკა და ა.შ.), „პირველი ფილოსოფიის“ ირგვლივ ჯგუფდება და მას ემყარება. რაც შეეხება მეტაფიზიკას, მან შუა საუკუნეებში ტრანსფორმაცია განიცადა და მეცნიერებიდან პრინციპულად დაუკვირვებადი სინამდვილის შესახებ მოძღვრებად იქცა,

რითაც დაკარგა არა მხოლოდ მეცნიერების (კანტი), არამედ ფილოსოფიის სტატუსიც. ფილოსოფია არის მეცნიერება, ცოდნის დარგი, ხოლო მეტაფიზიკა, რომელიც არ არის მეცნიერება (კანტი), ამავე მიზეზით არც ფილოსოფიურ დისციპლინას წარმოადგენს. ტრანსფორმირებული მეტაფიზიკა, როგორც პრინციპულად დაუკვირვებადი სინამდვილის შესახებ მოძღვრება, ეკუთვნის რწმენის და არა ცოდნის სფეროს, ვინაიდან პრინციპულად დაუკვირვებადის შესახებ შესაძლებელია მხოლოდ რწმენა და არა ცოდნა.

ამრიგად, ონტოლოგიური მონიზმი, რომელიც არსის სხვადასხვა დონეების მთლიანობას ასაბუთებს, განსაზღვრავს გნოსეოლოგიურ მონიზმს, რომელიც ცოდნის (წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური) დონეების ერთიანობას ამტკიცებს. ცოდნა ისევე ერთიანია, როგორც სამყარო (არსი); მონიზმის პრინციპი არსისა და აზრის უზოგადესი მნიშვნელია.

§ 5. ცოდნის რელატიურობის წყაროები

ცოდნის ნებისმიერი ფორმა განუწყვეტელი ქმნადობის პროცესში იმყოფება; ამ პროცესს უმეტესწილად ზეაღმავალი ხასიათი აქვს – არცოდნიდან ცოდნისაკენ მიემართება. კ. პოპერმა ეს პროცესი დაახასიათა როგორც შეცდომების პერმანენტული ელიმინაცია (გამორიცხვა), რომელსაც ერთგვარად „ცოდნის ზრდის“ ხასიათი აქვს. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა განუწყვეტლად ვითარდება. ვარაუდობენ, რომ ცოდნის განვითარება უსასრულო პროცესს წარმოადგენს; იგი არასოდეს არ დამთავრდება ანუ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ვერასოდეს ვერ მოვიპოვებთ. ისევე პოპერის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, ჩვენ ვართ ჭეშმარიტების მაძიებელნი და არა მფლობელნი. ცხადია, ჭეშმარიტების ცნების ქვეშ ამ შემთხვევაში

აბსოლუტური ჭეშმარიტება იგულისხმება, რომლის ცნების მოპოვება შემეცნების პროცესის დასასრული იქნებოდა, ვინაიდან აბსოლუტური სრულქმნილს, უპირობოს, უცვლელსა და მარადიულს ნიშნავს.

ცოდნის განვითარების პროცესი, როგორც ემპირიული ფაქტი, მის რელატიურობას ამტკიცებს. ცოდნა მისი განვითარების ყველა ეტაპზე არასრულია, ნაკლოვანია, შეცდომების შემცველია; იგი არ არის სრული, უშეცდომო ანუ აბსოლუტური ცოდნა, რაც მისი უსასრულო განვითარების გარანტს წარმოადგენს. ცოდნის რელატიურობა მისი განვითარების აუცილებელი პირობაა და, პირიქით, ცოდნის განვითარების ფაქტი მის რელატიურობას ასაბუთებს.

ცოდნის რელატიურობას ორი წყარო აქვს: სუბიექტური და ობიექტური, რომელთა არსებობა გამოირიცხავს აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომის შესაძლებლობას და, მაშასადამე, ადამიანური ცოდნის უსასრულო განვითარებას უზრუნველყოფს. ცოდნის რელატიურობის სუბიექტურ წყაროს წარმოადგენს ჩვენი შემეცნებითი უნარების სასრულობა. ადამიანი სასრული არსებაა; რარიგ წარმატებულებაც არ უნდა იყოს მისი თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა, მისი უნარები ყველა მხრივ ზღვარდებულია. სწორედ ამიტომ არის, რომ ადამიანს არ ძალუძს უსასრულობის შემეცნება; სასრული არსება უსასრულოს ვერ მისწვდება. ადამიანის შემეცნებითი უნარების სასრულობას ბევრმა მოაზროვნემ გაუსვა ხაზი. მაგალითად, ლაპლასმა თავისი ალბათობის (სუბიექტური) თეორია ამ იდეაზე დააფუძნა. ადამიანს, მისი აზრით, არ ძალუძს სამყაროში არსებული უსასრულო მიზეზობრივი კავშირების შემეცნება, რის გამოც შემთხვევითს უწოდებს იმას, რისი მიზეზიც მისთვის მიუწვდომელია. ლაპლასის სუბიექტური ალბათობის

თეორია, რომელიც ობიექტური შემთხვევითობის უარყოფის იდეიდან ამოდიოდა, დიდიხანია უარყოფილია. მაგრამ არავის არ უარუყვია ადამიანის შემეცნებითი უნარების განსაზღვრულობა, გარდა გულუბრყვილო რეალისტებისა, რომელთაც შემეცნების შესახებ საფუძვლიანი წარმოდგენა არა აქვთ. მართალია, ადამიანი აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ვერასოდეს ვერ პოულობს, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის მისკენ დაუოკებელ ლტოლვას. მაგრამ სრულქმნილისაკენ, აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ ლტოლვა არ ნიშნავს მასთან მიახლოებას. რასაც ვუახლოვდებით, მას ადრე თუ გვიან კიდევ ვაღწევთ. პოპერის „ცოდნის ზრდის“ თეორიის ერთ-ერთ სერიოზულ შეცდომას ისიც წარმოადგენს, რომ იგი შეცდომათა პერმანენტული ელიმინაციის გზით აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან მიახლოებაზე ლაპარაკობს, თუმცა მისი წვდომის შესაძლებლობას უარყოფს. აბსოლუტური ჭეშმარიტება მიუწვდომელია; ამიტომ მას ვერ ვუახლოვდებით, თუმცა მისკენ უსასრულოდ მივისწრაფით.

ფ. ენგელსი, ზოგადად უარყოფს აბსოლუტური, ანუ მარადიული ჭეშმარიტების არსებობას, მაგრამ მაინც ლაპარაკობს ისეთი ფაქტების შესახებ, როგორიცაა: „ორჯერ ორი არის ოთხი“, „სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის ორი სწორი კუთხის ჯამს“, „პარიზი იმყოფება საფრანგეთში“, „უჭმელი ადამიანი შიმშილით მოკვდება“ და ა.შ. რომელთაც იგი მარადიულ ანუ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებებად თვლის¹. ამ ამ ბანალური დებულებების შემთხვევაში მართლაც ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ თითქოს საქმე გვაქვს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან. მაგრამ თუ მათ უფრო ღრმად გავაანალიზებთ, აღმოჩნდება,

¹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Москва, 1948, стр. 82.

რომ ისინი ისევე რელატიურია, როგორც ყველა დანარჩენი. „ორჯერ ორს“ აზრი აქვს მხოლოდ ოთხთან მიმართებაში, ისევე როგორც პირიქით. სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ორი სწორი კუთხის ჯამის ტოლია მხოლოდ ევკლიდურ გეომეტრიაში; მაშასადამე, აქაც გვაქვს რელატიური და არა აბსოლუტური ჭეშმარიტება. ასევე „პარიზს“ აზრი აქვს როგორც საფრანგეთის დედაქალაქს; მის გარეშე იგი იქნებოდა რომელიმე სხვა ქალაქი, მაგრამ არა საფრანგეთის დედაქალაქი. და, ბოლოს, შიმშილით სიკვდილი უჭმელობას გულისხმობს და, მაშასადამე, მასთან მიმართებაში მოიაზრება. ერთი სიტყვით, ყველა იმ შემთხვევაში, როცა გვეგონია, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება მოვიპოვეთ, სინამდვილეში საქმე გვაქვს კვლავ „შენიღბულ“ რელატიურ ჭეშმარიტებასთან.

მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ როდესაც აბსოლუტური ჭეშმარიტების შესახებ ლაპარაკობენ, მაშინ მხედველობაში აქვთ მხოლოდ ისეთი აპოდიქტური ცოდნა, რომელიც არა მარტო აუცილებელი და საყოველთაოა, არამედ აგრეთვე მიმართების გარეშეა ყველა დანარჩენთან, არ საჭიროებს სხვის არსებობას. ამიტომ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად არ ჩაითვლება არა მარტო ემპირიული ხასიათის წინადადებები (მაგალითად, „საათი ძეგს მაგიდაზე“, „სოკრატე იყო მელოტი“, „მეორე მსოფლიო ომი დამთავრდა 1945 წელს“ და ა.შ.), ვინაიდან ისინი მოკლებულია აუცილებლობას, არამედ ისეთი აპოდიქტური, ანუ აუცილებლობის შემცველი დებულებებიც, რომლებიც მიმართების გარეშე არ მოიაზრება (მაგალითად, „ორჯერ ორი არის ოთხი“, „მთელი მეტია ნაწილზე“, „სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ევკლიდურ გეომეტრიაში ორი სწორი კუთხის ტოლია“ და ა.შ.). აბსოლუტური უპირობოს ნიშნავს; ის არაფერთან მიმართებებში არ დგას, არაფრით არ არის განპირობე-

ბული. ასეთი რამ კი ემპირიულ, ფიზიკურ სამყაროში არ არსებობს. იგი მხოლოდ იდეალია, მისწრაფების საგანია, რაკი მომსიბვლეელია, მაგრამ ამასთანავე ადამიანისათვის მოუხელთებელია. ის, რაც ჩვენთვის მისაწვდომია, ონტოლოგიურადაც და გნოსეოლოგიურადაც რელატიურია. მაგრამ რელატიური ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური სამყარო ადამიანს არ აკმაყოფილებს და ამიტომ ეძებს გზას აბსოლუტურისაკენ. თუ როგორ? ამაზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოუხელთებლობა არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს ჭეშმარიტების უარყოფას. ჩვენს ცოდნას მისი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე ჭეშმარიტება – შეცდომის ნიშნები ახასიათებს. თვით იმ შემთხვევაშიც კი, როცა საქმე გვაქვს კონვენციებთან, რომლებიც ობიექტური სინამდვილის უშუალო ასახვას არ წარმოადგენს, ჭეშმარიტება – შეცდომის მიხედვით მსჯელობა აუცილებელი ხდება, მაგრამ, ცხადია, გარკვეული მიმართების ან შეთანხმების გათვალისწინებით, რაც მის რელატიურ ბუნებას კიდევ უფრო მეტად ასაბუთებს.

პოპერის ერთ-ერთ ძირითად შეცდომას ისიც წარმოადგენს, რომ მან ჭეშმარიტების ცნება აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას გაუიგივა, რაც, ფაქტობრივად რელატიური ჭეშმარიტების უარყოფას ნიშნავს. ნამდვილად კი ჩვენი ცოდნა, რომელიც განუწყვეტელი ქმნადობის პროცესში იმყოფება, ყოველთვის რელატიურია. მართალია, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ვერ ვწვდებით, მაგრამ ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში რელატიური ჭეშმარიტების მფლობელნი ვართ.

ასეთია ჩვენი ცოდნის რელატიურობის სუბიექტური წყარო და მის შედეგები.

მაგრამ ცოდნის რელატიურობას აქვს მეორე – ასევე ფუნდამენტური – ობიექტური წყარო. თვით იმ

შემთხვევაშიც კი, ადამიანის შემეცნებითი უნარები რომ უსასრულო იყოს, ცოდნა მაინც რელატიური იქნებოდა მისი საგნის რელატიურობის გამო. ზემოთ (§§ 2-3) დავახასიათეთ წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის საგნების – რეალური არსისა (მოვლენათა სამყაროსა) და სპეციალურ არსებათა სამყაროს – რელატიურობა, რაც წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის რელატიურობის ონტოლოგიურ საფუძვლებს ქმნის. რელატიურობა არსის ორივე სფეროს არსებით განსაზღვრულობას წარმოადგენს; ამიტომ ბუნებრივია, რომ მათი ამსახველი ცოდნაც რელატიური იყოს; წინააღმდეგ შემთხვევაში ცოდნა არ იქნებოდა მისი საგნის ასახვა. ისეთი ფუნდამენტური ნიშანი, როგორიცაა რელატიურობა, ცოდნაში უთუოდ უნდა აისახებოდეს; სხვაგვარად ასახვაზე ლაპარაკს აზრი არ ექნებოდა და ვერც შემეცნებაზე ვილაპარაკებდით.

რაც შეეხება ფილოსოფიურ ცოდნას, რომლის საგანს სუბსტანციური არსება წარმოადგენს, მის რელატიურობას არა აქვს ონტოლოგიური ანუ ობიექტური საფუძვლები, ვინაიდან სუბსტანციური არსება აბსოლუტურია და არა რელატიური. მაგრამ ვინაიდან ფილოსოფიურ შემეცნებას ადამიანები ახორციელებენ, რომელთა შემეცნებითი უნარები ისევე განსაზღვრულია, როგორც ყველა ადამიანისა, ფილოსოფიური ცოდნაც რელატიურია, თუმცა მის რელატიურობას მარტოოდენ სუბიექტური საფუძვლები აქვს. ამრიგად, მთელი ჩვენი ცოდნა – წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური – რელატიურია. რელატიურობა ცოდნის ფუნდამენტურ განსაზღვრულობას წარმოადგენს.

შეიძლება გვითხრან, რომ საგნის რელატიურობა არ შეიძლება იყოს მისი ამსახველი ცოდნის რელატიურობის მიზეზი, ვინაიდან ცოდნა შეიძლება იყოს

მისი რელატიური საგნის სრული ასახვა, თუმცა თვითონ არ იყოს რელატიური. თუ ცოდნის მხოლოდ ფორმის მიხედვით ვიმსჯელებთ, მაშინ არ შეიძლება ამ აზრს არ დავეთანხმოთ, მაგრამ ცოდნის შინაარსის თვალსაზრისით სულ სხვა სურათი გვაქვს. როდესაც ვამბობთ, რომ „პლატონი იყო არისტოტელეს მასწავლებელი“, „თბილისი არის მოსკოვის სამხრეთით“ და ა.შ., მაშინ ამ ობიექტური რელატიურობის ცოდნა არა მარტო არსის კანონზომიერების ამსახველია, არამედ თვითონაც რელატიურია. შეუძლებელია ვთქვათ, რომ „პლატონი იყო მასწავლებელი“ ან „თბილისი არის სამხრეთით“ თუ არ ვთქვით, თუ ვის მიმართ იყო მასწავლებელი ან ვის მიმართ არის სამხრეთით. ამ მიმართების აღნიშვნის გარეშე იგი არ იქნება ცოდნა, არამედ სრული გაურკვევლობა, ბუნდოვანება. ამრიგად, ცოდნა საგნით არის განსაზღვრული, ხოლო საგნის რელატიურობა მისი ამსახველი ცოდნის შინაარსეულ რელატიურობას იწვევს.

გარდა ამისა, ნებისმიერი ცოდნის საგანი – როგორც არ უნდა იყოს იგი, მატერიალური თუ არამატერიალური – კონკრეტულია, ინდივიდუალურია, უნიკალურია, ხოლო მისი კონკრეტულობა და ინდივიდუალურობა სხვასთან მიმართებაში დგინდება და გარკვეულობასაც ამ მიმართებებში იძენს. ამაში მდგომარეობს საგნობრივი (ონტოლოგიური) რელატიურობა, რომლის ამსახველი აზრი ასევე რელატიური უნდა იყოს. სხვაგვარად ასახვაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. მაგალითად, როცა ვამბობთ, რომ „ეს არის წიგნი“, ვგულისხმობთ, რომ იგი არ არის მაგიდა, ქვა, ხე და ა.შ. სწორედ ეს მიმართებანი გამოხატავს მის რელატიურ ბუნებას. ეს ნიშნავს, რომ საგნის ამსახველი აზრის რელატიურობა საგნის რელატიურობით არის განსაზღვრული რარიგ ადეკვატუ-

რიც არ უნდა იყოს მისი აზრობრივი სურათი (ასახვა).

ეს, მით უმეტეს, ითქმის მეცნიერულ ცოდნაზე, რომელიც ჩამოყალიბებულია ცნებების, მსჯელობებისა და დასკვნების სახით. ცნება არის არსების ასახვა; არსება კი არა მარტო ზოგადია, არამედ სპეციფიკურიც. საგნის ნებისმიერი ზოგადი ნიშანი არ არის არსებითი ანუ ნებისმიერი ზოგადი არ არის საგნის არსება, არამედ მხოლოდ ისეთი ზოგადი, რომელიც იმავე დროს სპეციფიკურია, რითაც იგი სხვა არსებებისაგან განსხვავდება. მაგალითად, მატერიალურობა ქვის, მცენარის და ა.შ. უზოგადესი თვისებაა, მაგრამ მათი არსება მაინც არ არის, ვინაიდან ეს ნიშანი ყველა ფიზიკურ საგანს აქვს. არსების სპეციფიკურობა კი მის კონკრეტულობასა და რელატიურობას ნიშნავს. იარაღის მკეთებლობა (მარქსი) ან ლოგიკური აზროვნება (ჰეგელი) იმიტომ არის ადამიანის არსება – მისი არსებითი ნიშანი – რომ ყველა სხვა ცოცხალი (მით უმეტეს არაცოცხალი) არსება ამ ნიშანს მოკლებულია. ადამიანი სწორედ იმიტომ არის ადამიანი (იარაღის მკეთებელი, თუ მოაზროვნე არსება), რომ არსებობენ ისეთებიც, რომელთაც ეს ნიშანი არა აქვთ. ეს ნიშნავს, რომ არსება (კერძოდ სპეციალური არსება) რელატიურია, ხოლო ცნება, როგორც მეცნიერული ცოდნის ფორმა, არის ამ რელატიური არსების ასახვა და თვითონაც რელატიურია. ეს კი ცოდნის რელატიურობის ობიექტური საფუძვლების (წყაროების) არსებობას ადასტურებს.

თვით იმ შემთხვევაშიც კი, რომ ჩვენი არგუმენტები ცოდნის რელატიურობის საგნობრივი განსაზღვრულობის შესახებ არ იყოს სწორი, ცოდნის რელატიურობის მტკიცებისათვის მისი სუბიექტური წყაროს არსებობაც კმარა. ცოდნის რელატიურობას

რომ სუბიექტური საფუძვლები არ ჰქონდეს, მაშინ ფილოსოფიური ცოდნა აბსოლუტური იქნებოდა მისი საგნის – სუბსტანციური არსების – აბსოლუტურობის გამო. საგნის ადეკვატური ასახვა სუბიექტური საფუძვლების არარსებობის პირობებში ფილოსოფიური ცოდნის აბსოლუტურობას უზრუნველყოფდა. მაგრამ ვინაიდან არსებობს ცოდნის რელატიურობის სუბიექტური წყარო – შემეცნებელი სუბიექტის შემეცნებითი უნარების შეზღუდულობა – ამიტომ ნებისმიერი ცოდნა, მათ შორის ფილოსოფიურიც, რელატიურია და ასე იქნება შემეცნების საგნის ადეკვატური ასახვის პირობებშიც. ეს არგუმენტი ერთხელ კიდევ ადასტურებს ჩვენს მოსაზრებას წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის რელატიურობის ობიექტური (ონტოლოგიური) წყაროს არსებობის შესახებ.

§ 6. წინამეცნიერული ცოდნა

იმის შემდეგ, რაც ზემოთ ვთქვით, თითქოს ზედმეტი უნდა იყოს ცოდნის ცალკეული ფორმების რელატიურობის მტკიცება. მაგრამ ცოდნის თითოეული ფორმის რელატიურობის სპეციფიკა კიდევ უფრო ნათელყოფს ცოდნის რელატიურობას, რასაც ჩვენი ახლანდელი მიზნებისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს.

წინამეცნიერული ცოდნის საგანს რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო წარმოადგენს, რომელიც თავისთავად რელატიური არსია. მოვლენა არსების გამოვლენაა და მხოლოდ მის მიმართ არსებობს; ამაშია მისი რელატიურობა. მეორე მხრივ მოვლენათა სამყარო დროსა და სივრცეში არსებულ სასრულ სა-

განთა და მოვლენათა სამყაროა, რაც აგრეთვე მის რელატიურობას ასაბუთებს. რეალური არსის რელატიურობა კი მისი ამსახველი წინამეცნიერული ცოდნის რელატიურობის ობიექტური – ონტოლოგიური – საფუძველია.

გარდა ამისა, წინამეცნიერული ცოდნის რელატიურობას სუბიექტური საფუძველებიც აქვს. ეს არის შემეცნებელი სუბიექტის გრძნობად – აღქმადი უნარების სასრულობა, მათ შესაძლებლობათა შეზღუდულობა. ამის შესახებ ჯერ კიდევ ძველმა სკეპტიკოსებმა (პირონი, კარნეადე, სექსტ-ემპირიკოსი) გაამახვილეს ყურადღება და ჩამოაყალიბეს სენსუალური და რაციონალური სკეფსისის ტროპები, რომელთა მიზანს შემეცნების შესაძლებლობაში ეჭვის შეტანა და, მაშასადამე, გნოსეოლოგიური დოგმატიზმის დაძლევა წარმოადგენდა, რომლის პოზიციებზეც ძირითადად მატერიალისტები იდგნენ¹. კიდევ უფრო რადიკალური იყო აგნოსტიციზმი, რომელიც არა მარტო საეჭვოდ თვლიდა შემეცნების შესაძლებლობას, არამედ მას საერთოდ უარყოფდა. ამ მხრივ ტიპურ მაგალითს დ. ჰიუმეს აგნოსტიციზმი წარმოადგენდა. ფაქტობრივად იმავე პოზიციებზე იდგა ი. კანტი. ობიექტური რეალობის (ნივთი თავისთავად) შემეცნების შეუძლებლობის მტკიცება ადამიანის შემეცნებითი უნარების შეზღუდულობის თვალსაზრისს ემყარებოდა. სწორედ ამიტომ კანტი არ სვამს საკითხს, შეესაბამება თუ არა გრძნობად აღქმაში მოცემული სინამდვილე იმას, რაც ჩვენი შემეცნებითი აქტებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. ამ საკითხის გადაწყვეტა მას შეუძლებლად მიაჩნია, რაც იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურისაკენ გასვლის შეუძლებლობას ნიშნავს. ადამიანის შემეცნებითი უნარე-

¹ იხ. **Рихтер Р.**, Скертицизм в Философии, СПб., 1910.

ბის შეზღუდულობის მტკიცება კი შემეცნების რელატივისტური კონცეფციის ერთ-ერთ საფუძველს წარმოადგენს. თუ ადამიანი სისტემატურად ცდება საკუთარი შემეცნებითი უნარების შეზღუდულობის გამო (რასაც სკეპტიკოსები ამტკიცებდნენ), მაშინ მისი ცოდნა უთუოდ შეცდომების შემცველი ანუ რელატიური შეიძლება იყოს. ჩვენ ხშირად ჭეშმარიტი გვეგონია ის, რაც ასეთი არ არის; სუბიექტურობის პრიზმაში გადამტყდარი ცოდნა არასოდეს არ არის შეცდომებისაგან დაზღვეული. ამრიგად, წინამეცნიერული ცოდნის რელატიურობა უდავო ფაქტს წარმოადგენს.

§ 7. მეცნიერული ცოდნა

კიდევ უფრო ნათელია მეცნიერული ცოდნის რელატიურობა, რომელსაც აქვს როგორც ონტოლოგიური, (ობიექტური), ასევე გნოსეოლოგიური (სუბიექტური) წყაროები. მეცნიერული ცოდნის საგანი – სპეციალურ არსებათა სამყარო – რელატიურია, არასრულია, ერთდროულად სასრულიც არის და უსასრულოც, რაც მისი ამსახველი ცოდნის ასეთსავე ბუნებას განაპირობებს. მეორე მხრივ მეცნიერები ადამიანებია, რომელთა შემეცნებითი უნარები ისევე ზღვარდებულია, როგორც ყველა სხვა ადამიანისა. ამიტომ მეცნიერულ ცოდნას ყოველთვის თან ახლავს შეცდომები, იგი ყოველთვის არასრულია, ნაკლოვანია, „მეცნიერება შეცდომადია – წერს პ. პოპერი – ვინაიდან იგი ადამიანთა ხელის პროდუქტია“¹.

როდესაც მეცნიერული ცოდნის რელატიურობაზე ვლაპარაკობთ, მაშინ რელატიურობის ცნებას არა-

¹ **К. Поппер**, Логика и рост научного знания, М., «Прогресс», 1983, Стр. 387.

სისრულის, შეცდომების შემცველობის აზრით ვხმარობთ. აბსოლუტური არის სრული, უნაკლო; რელატიური ჭეშმარიტება კი არასრული და ნაკლოვანია (სისრულე აკლია), შეცდომების შემცველია, რომელთა პერმანენტული გამორიცხვა მის განვითარებას ნიშნავს. ვითარდება მხოლოდ ის, რასაც რაღაც აკლია; ამიტომ განვითარებადი ყოველთვის რელატიურია. ასეთია მეცნიერული ცოდნა, რომელიც რელატიური ჭეშმარიტებებისაგან შედგება.

მეცნიერული ცოდნის რელატიურობა იმასაც ნიშნავს, რომ მას ალბათური ხასიათი აქვს. ცოდნა ყოველთვის ალბათობის სხვადასხვა ხარისხით ხასიათდება, თუმცა ამ ალბათობას პოლუსები არა აქვს, ე.ი. არ არსებობს აბსოლუტურად სააღბათო ან არასააღბათო ცოდნა. ზოგჯერ არასააღბათოს ისეთ ცოდნას ვუწოდებთ, რომელიც კატასტროფული შეუძლებლობით ხასიათდება. ასეთია ე. წ. „მეცნიერული სასწაულები“. ის გარემოება, რომ გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყალი ოდესმე გაიყინება („ჯინზის სასწაული“), ან საბეჭდ მანქანაზე მოთამაშე მაიმუნები ოდესმე დაბეჭდავენ დასრულებულ ლიტერატურულ ნაწარმოებს, მით უმეტეს, მთელ ბიბლიოთეკის („დაქტილოგრაფიული სასწაული“)¹ უკიდურესად არასააღბათოა, მისი ალბათობა ნულს უახლოვდება, თუმცა ნულის ტოლი მაინც არ არის. ეს ნიშნავს, რომ მართალია, პრაქტიკულ ცხოვრებაში მისი უარყოფა არა მარტო შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიც, მაგრამ თეორიულად ასეთი შესაძლებლობის აბსოლუტურად გამორიცხვა შეუძლებელია. ასევე უნდა ითქვას პირიქით: გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყლის ადუღების ალბათობა უკიდურესად დიდია, ერთს უახლოვდება, თუმ-

¹ Э. Борель, Вероятность и достоверность, М., 1961, стр.52-53, 99.

ცა საპირისპირო შესაძლებლობის აბსოლუტურად გამორიცხვა აქაც შეუძლებელია. ეს ნიშნავს, რომ დებულება: გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყალი ადუღდება, უკიდურესად სააღბათოა, მაგრამ არა აბსოლუტური ჭეშმარიტება. ერთი სიტყვით, ჩვენი ცოდნა პრინციპულად ყოველთვის სააღბათოა ანუ რელატიური.

აღბათობის პოლუსების (აბსოლუტურად სააღბათო ან არასააღბათო) არარსებობა არ გამორიცხავს აღბათობის ხარისხების („მაღალი“ და „დაბალი“ აღბათობა) არსებობას, ვინაიდან ამ შემთხვევაში მხედველობაშია არა ამ პოლუსებთან მიახლოება ან დაშორება, არამედ აღბათობის წინა და მომდევნო დონეებთან შედარება. მაგალითად, მშობიარობის შემთხვევაში ტყუპი ბავშვების დაბადება უფრო ნაკლებ სააღბათოა, ვიდრე ერთი ბავშვისა, ხოლო იგივე ტყუპების დაბადება უფრო მეტად სააღბათოა, ვიდრე სამტყუპისა და ა.შ. ამრიგად, აღბათობის ხარისხები (დონეები) თვითონ აღბათობის ფარგლებში წესრიგდება და არა მის გარეთ.

მიუხედავად ამისა, აღბათობა ყოველთვის პოლუსებისაკენ მიისწრაფვის, თუმცა ვერასოდეს ვერ აღწევს. ეს იმიტომ რომ, მართალია, პოლუსები რეალურად არ არსებობს, მაგრამ არსებობს იდეალური სახით, როგორც იდეალი, რომელიც მნიშვნელობს აღბათობის დონეების ზრდის პროცესში. იდეალი სწორედ იმიტომ არის იდეალი, რომ იგი მისწრაფების საგანია, განუხორციელებელი და განუხორციელებადი მისწრაფებისა.

მეორე მხრივ მეცნიერული ცოდნის რელატიურობას ისიც ამტკიცებს, რომ ნებისმიერი მეცნიერული დებულება კონკრეტულია და არა აბსტრაქტული. აბსტრაქტული ჭეშმარიტება, ამბობს ჰეგელი, არ არსებობს; აბსტრაქტულად მსჯელობს „გაუნათლებელი და არა გა-

ნათლებული ადამიანი“. აბსტრაქტულად მსჯელობს, ჰეგელის აზრით, ბაზრის ვაჭარი, რომელიც ადამიანებში მხოლოდ მყიდველებს ხედავს და სხვას არაფერს. აბსტრაქტული აზროვნება ამ შემთხვევაში ცალმხრივობას ნიშნავს.

ჭეშმარიტება ყოველთვის კონკრეტულია, მრავალ განსაზღვრულობათა შემცველია, დამოკიდებულია სხვადასხვა ვითარებაზე, ზოგჯერ დროზეც, სივრცეზე, ათვლის სისტემაზე და ა.შ. მაგალითად, როდესაც ვამბობთ: „წვიმს“, „მოძრაობს“, „ლაპარაკობს“, მაშინ ვგულისხმობთ თუ სად, ან როდის წვიმს, რის მიმართ მოძრაობს, ვინ ლაპარაკობს და ა.შ. ეს ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტების კონკრეტულობა მისი რელატიურობის კიდევ ერთი საბუთია.

კარლ პოპერს შემოაქვს „ჭეშმარიტებისმაგვარობის“ (ვერისიმულიტუდე) ცნება, რომლის ქვეშ სხვა არაფერი იგულისხმება, გარდა რელატიური ჭეშმარიტებისა, რომლის დაშვება მას არ სურს¹. მაგრამ თუ რელატიური ჭეშმარიტების არსებობას უარყოფთ, მაშინ საერთოდ უარი უნდა ვთქვათ შემეცნებაზე, ვინაიდან შემეცნება, ისევე პოპერის აზრით, სხვა არაფერია, გარდა ჭეშმარიტების ძიებისა, მისი კვლევისა. აი, რა აბსურდულ შედეგებამდე მივყავართ რელატიური ჭეშმარიტების უარყოფას.

¹ პოპერს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჭეშმარიტების ცნების ქვეშ მარტოდენ აბსოლუტური ჭეშმარიტება ესმის, რომელსაც იგი მიუწვდომლად თვლის. ასეთ შემთხვევაში სრულიად გაუგებარი და უღოვგიკო ჩანს „ჭეშმარიტებისმაგვარობის“ ცნება. თუ ჩვენ არასოდეს არა ვართ „ჭეშმარიტების მფლობელნი“, მაშინ როგორ უნდა დავადგინოთ ამა თუ იმ აზრის მსგავსება ან განსხვავება ჭეშმარიტებისაგან? მსგავსების დაშვების შესაძლებლობა იმთავითვე გულისხმობს იმის არსებობას, რასაც ვამსგავსებთ. ამდენად კ. პოპერის „ჭეშმარიტებისმაგვარობის“ კონცეფცია შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია.

სულ სხვა საქმეა ის, თუ რამდენად შესაძლებელია ან საერთოდ შესაძლებელია თუ არა მარტოდენ რელატიური ჭეშმარიტების საფუძველზე შემეცნება, მეცნიერება და თვით პრაქტიკული საქმიანობა. ამ პრობლემის კვლევა ამჟამად ჩვენს მთავარ მიზანს წარმოადგენს.

თავი მესამე

ფსევდოაბსოლუტურის თეორიის საფუძვლები

§8. ბნოსეოლოგიური რელატივიზმის კრიტიკა და აბსოლუტურის ძიება

ის, რაც ზემოთ ითქვა წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის რელატიურობის შესახებ შეიძლება კვალიფიცირებულ იქნას როგორც გნოსეოლოგიური რელატივიზმი, რომლის ონტოლოგიურ საფუძველს რეალური არსისა და სპეციალურ არსებათა სამყაროს რელატიურობა წარმოადგენს. მართალია, არც არსის და არც აზრის სფეროში წმინდა რელატიურობა არ არსებობს (და არც შეიძლება არსებობდეს), მაგრამ როგორც ერთის, ისე მეორის უპირატეს კანონზომიერებას რელატიურობა შეადგენს. სწორედ ამიტომ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ თითქოს როგორც ობიექტურ, ისე სუბიექტურ სინამდვილეში მარტოდენ რელატიურობა სუფევს, თითქოს ყველაფერი რელატიურია, აბსოლუტური საერთოდ არ არსებობს და იგი საერთოდ ზედმეტია.

მაგრამ ასე ეჩვენება მხოლოდ ზერელე, ემპირიულ ცნობიერებას, რომლისთვისაც აზრისა და არსის სიდრმისეული სფეროები მიუწვდომელია. თუ რელატივიზმს საფუძვლიანად გავაანალიზებთ, აღმოვაჩენთ მის უკმარობას როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური სინამდვილის გასააზრებლად. XX საუკუ-

ნეში, როცა რელატივიზმი პოზიტივისტური ფილოსოფიის გავლენით მძლავრობდა, აბსოლუტურის აუცილებლობას როგორც ონტოლოგიური, ისე გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით ყველაზე ადრე და ყველაზე პრინციპულად ხაზი გაუსვა დიდი გერმანელმა ფიზიკოსმა მაქს პლანკმა. აკრიტიკებდა რა რელატივიზმს, იგი ამტკიცებდა, რომ „არ არსებობს იმაზე დიდი გაუგებრობა, ვიდრე უაზრო გამოთქმა: „ყველაფერი რელატიურია“... აბსოლუტური სიდიდეების არსებობის წანამძღვრების გარეშე საერთოდ არ შეიძლება არც ერთი ცნების განსაზღვრება, არც ერთი თეორიის აგება“¹. და, შემდეგ: „ყოველი რელატიური უკანასკნელ საფუძველში დაკავშირებულია რაღაც თავისთავადთან, აბსოლუტურთან. სხვაგვარად ცნება, დასაბუთება ან რელატიური ჰაერში ჰკიდია იმ სერთუკის მსგავსად, რომელსაც არა აქვს ჩამოსაკიდებელი ლურსმანი. აბსოლუტური არის აუცილებელი, მყარი ამოსავალი წერტილი; იგი სათანადო ადგილზე უნდა ვეძიოთ“². მაქს პლანკის ძირითადი დასკვნა, რომელსაც არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ, ასეთია: რელატიურს მივყავართ აბსოლუტურისაკენ; აბსოლუტურის უარყოფა შეუძლებელია.

მართლაც რეალური არსის (მოვლენათა სამყაროს) საფუძველად აბსოლუტური იმყოფება; მოვლენა არსების გამოვლენაა; არსება კი, როგორც არსება, აბსოლუტურია. მართალია, სპეციალურ არსებათა სამყარო არ არის სრული, ნამდვილი აბსოლუტური, ვინაიდან იგი სინამდვილის მხოლოდ ამა თუ იმ (სპეციალური) სფეროს არსებას წარმოადგენს და არა მთელი სინამდვილისა (ამაშია მისი არასისრულე და ნაკლოვანება), მაგრამ მოვლენათა სამყაროს

¹ М.Планк, Сборник к столетию со дня рождения, М., 1958, стр. 59.

² М.Планк, От относительного к абсолютному, Вологда, 1925, стр. 41.

ცალკეულ სფეროებში იგი აბსოლუტური არსების როლს ასრულებს. ეს მით უმეტეს ითქმის მთელი სინამდვილის შესახებ, რომლის საფუძვლად უზენაესი არსება, სუბსტანციური არსი იმყოფება. ეს ნიშნავს სწორედ იმას, რასაც მ. პლანკი ამტკიცებდა: რელატიური აბსოლუტურს ეფუძნება, მას აზრი არა აქვს აბსოლუტურის გარეშე.

წმინდა რელატივიზმს – აბსოლუტურის უარყოფას – სკეპტიციზმსა და ნიჰილიზმამდე მივყავართ. ამის დამადასტურებელ საბუთს ანტიკური რელატივიზმი და მისი თანმდევი სკეპტიციზმი და ნიჰილიზმი წარმოადგენს. პროტაგორას რელატივიზმმა გორგიას ნიჰილიზმი წარმოშვა. ასევე ჰერაკლიტეს მიმდევრის – კრატისის – მიერ მოძრაობისა და ცვალებადობის პროცესიდან მდგრადის, უცვლელის გამორიცხვას შედეგად ის მოჰყვა, რომ არაფერზე არაფრის თქმა არ შეიძლება, ვინაიდან ვიდრე რაიმეს ვიტყოდეთ, იგი შეიცვლება და გაქრება. ერთი სიტყვით, ერთნიშნას (აბსოლუტურის) გარეშე მხოლოდ გაურკვეველობა ისადგურებს. მხოლოდ რელატიურის საფუძველზე შეუძლებელია რაიმე აზრის გამოთქმა, მეტყველება, აზრის გადაცემა და თვით ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობაც. უსაზღვროა რელატივიზმის დამანგრეველი ძალა ადამიანის სულიერი სამყაროსა და პრაქტიკული მოღვაწეობის სფეროში. აბსოლუტური ის ჯავშანია, რომელიც რელატივიზმის ამ დამანგრეველი ძალისაგან გვიცავს.

ემპირისტები და პოზიტივისტები აბსოლუტურის არსებობას იმის საფუძველზე უარყოფენ, რომ იგი შეგვრძნებებში, ცდაში არ გვეძლევა. ბერკლი და ჰიუმე არსებობის კრიტერიუმად აღქმას მიიჩნევდნენ, რასაც ისინი აბსოლუტურის (საერთოდ ზოგადის) უარყოფამდე მიჰყავდა. მართალია, აბსოლუტური უშუალოდ – გრძნობად ცდაში – არ გვეძლევა, მაგრამ

შეუძლებელია გრძნობადობა არსებობის კრიტიკრიუმად მივიჩნიოთ. ასე რომ არ იყოს, მაშინ უარი უნდა ვთქვათ თვით ბუნების კანონების (საერთოდ, ნებისმიერი ზოგადის) არსებობაზე, რაც მეცნიერებისა და, საერთოდ, ლოგიკური აზროვნების უარყოფამდე მიგვიყვანდა.

თვითონ ლოგიკურადაც კი რელატიურის არსებობა აბსოლუტურის არსებობას გულისხმობს. აბსოლუტური და რელატიური კორელატიური ცნებებია; რელატიური იმიტომ არის ასეთი, რომ არსებობს სხვაგვარი რეალობა აბსოლუტურის სახით. თუ აბსოლუტურს უარყოფთ, მაშინ რელატიური თვითონ გადაიქცევა ერთადერთ რეალობად ანუ აბსოლუტურად. ერთი სიტყვით, აბსოლუტურის აღიარება არა მარტო ონტოლოგიურსა და გნოსეოლოგიურ, არამედ აგრეთვე ლოგიკურ აუცილებლობასაც წარმოადგენს.

აბსოლუტურის უარყოფის შეუძლებლობას ისიც ადასტურებს, რომ თვითონ პოზიტივისტებიც კი, რომლებიც თეორიულად უარყოფითად არიან განწყობილი აბსოლუტურისადმი, პრაქტიკულად მის უარყოფას ვერ ახერხებენ. ეს ამკარად ჩანს თუნდაც კ. რაიხენბახის კონცეფციის განხილვისას მოძრაობისა და სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის შესახებ¹.

რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობა ყველაზე ნათლად სპეციალურ არსებათა სამყაროში ჩანს. სპეციალური არსება, როგორც არსება, აბსოლუტურია; მაგრამ ჭეშმარიტი აბსოლუტური ვერავითარ შეხედულებას ვერ ითმენს; იგი უპირობოა (აბსოლუტუს-უპირობო); სწორედ ამიტომ სპეციალური არსებანი არ არის

¹ იხ. **სერგი ავალიანი**, ჰანს რაიხენბახის ფილოსოფია (კრიტიკული ანალიზი), თბილისი, 1961. აგრეთვე მისივე – თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბილისი, 1964.

ნამდვილი არსება ანუ ნამდვილი აბსოლუტური; იგი სინამდვილის სპეციალური სფეროს არსებაა და არა მთელი სინამდვილისა. ეს ნიშნავს, რომ იგი ერთდროულად არის რელატიურიც და აბსოლუტურიც, ანუ სპეციალურ არსებათა სამყარო რელატიურ-აბსოლუტურის სფეროს წარმოადგენს.

რელატიურის უკმარობა და აბსოლუტურის აუცილებლობა ასევე ნათლად ჩანს შემეცნების თეორიაში. შემეცნების შესაძლებლობის უმთავრეს პირობას ერთნიშნობა წარმოადგენს. ერთნიშნობის, ინვარიანტობის გარეშე შეუძლებელია არა მხოლოდ მეცნიერული შემეცნება, არამედ საერთოდ შემეცნება და არა მარტო შემეცნება, არამედ აგრეთვე აზრის გამოთქმა, აზრის გადაცემა (მეტყველება). ერთნიშნა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური სუროგატია. შემეცნების პროცესში აბსოლუტური ფიგურირებს როგორც ერთნიშნობა, გარკვეულობის აუცილებელი პირობა. მრავალნიშნობა კი, რომელიც რელატიურის გნოსეოლოგიური სუროგატია, გაურკვეველობის წყაროა. რელატიური მრავალნიშნაა; მას სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს. სწორედ ეს იწვევს გაურკვეველობას. ის არსებობს მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში, მაგრამ რა არის თვითონ (ამ მიმართების გარეშე) – უცნობია. ამრიგად, მრავალნიშნობა ანუ რელატიურობა შემეცნების შესაძლებლობას გამორიცხავს. ეს იდეა სრულიად ნათლად გამოთქვეს ჯერ კიდევ პლატონმა და არისტოტელემ ჰერაკლიტეს მიმდევრებისა და სოფისტების კრიტიკის პროცესში. ისინი მათ „ორთავიანებს“ უწოდებდნენ, ვინაიდან ერთსა და იმავე დროს ერთსაც ამტკიცებდნენ და მეორესაც (მის საწინააღმდეგოს). სწორედ რელატივიზმის წინააღმდეგ შეიმუშავა არისტოტელემ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის გენიალური კანონი:

„შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე ერთად ეკუთვნოდეს და არც ეკუთვნოდეს ერთსა და იმავეს ერთი და იგივე აზრით“¹. არისტოტელე ამ კანონს „ყველაზე უტყუარად“ თვლის და აკრიტიკებს ჰერაკლიტეს მიმდევრებს, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ „ერთი და იგივე კიდევ არსებობს და არც არსებობს“. არისტოტელეს კი მიაჩნია, რომ „არსებობა და არარსებობა ერთად შეუძლებელია“, ვინაიდან ამ შემთხვევაში ყველაფერი ჭეშმარიტი იქნება. რაიმეს თქმა გარკვეულის თქმას ნიშნავს, გარკვეულობის პირობა კი არის ერთნიშნობა. „ერთი მნიშვნელობის არქონა – წერს არისტოტელე – ნიშნავს არც ერთი მნიშვნელობის არქონას... შეუძლებელია რაიმეს მოაზრება თუ (ყოველთვის) არ აზროვნებ რაიმე ერთს“². მრავალნიშნობის პირობებში „შეუძლებელი იქნება რაიმეს წარმოთქმა ან თქმა“. არისტოტელე იმაზეც მიუთითებს, რომ რელატიურობის (მრავალნიშნობის) პირობებში ადამიანი პრაქტიკულ საქმიანობასაც კი ვერ შეძლებდა. თუ ყველაფერი რელატიური და ერთნაირი ღირებულებებისაა, მაშინ „ასეთი ადამიანი (ე. ი. რელატივისტი, რომელიც თვლის, რომ ყველაფერი სულ ერთია, ყველაფერს ერთი ფასი აქვს – ს. ა.), რატომ მიდის მეგარაში და შინ არ რჩება, როცა ის იქ წასვლას ფიქრობს? რატომ იგი დილით პირდაპირ ჭაში ან უფსკრულში არ ჩავარდება, თუ ასეთი რამ შესვდება? მაგრამ ცხადია, რომ იგი იჩენს სიფრთხილეს; ასე რომ, მაშასადამე, ერთნაირად არ თვლის ჩავარდნის არახელსაყრელობას (თავისთვის) და ხელსაყრელობას. ამიტომ ცხადია, რომ ერთს იგი (თავისათვის) უკეთესად თვლის, მეორეს კი არა“³.

¹ არისტოტელე, მეტაფიზიკა, 1005, ბ.18-34.

² იქვე, 1006, ბ.14.

³ იქვე, 1008, ბ.27.

ვფიქრობთ, ნათქვამიც საკმარისია იმის საჩვენებლად, რომ არისტოტელეს კარგად ესმოდა რელატივისტური კონცეფციის უკმარობა და აბსოლუტურის აუცილებლობა ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის. უდავო უნდა იყოს, რომ აბსოლუტური არის ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული საქმიანობის ორიენტირი. გონება იბნევა რელატიურობის ლაბირინთში და სასოწარკვეთილი ეძებს აბსოლუტურს, ერთნიშნას, რომელშიც იგი ხსნას ხედავს. სწორედ ამიტომ იმსახურებს აბსოლუტური მოწიწებას. „თუნდაც მისი ნამდვილობა არ იყოს დამტკიცებული, იგი უნდა გვწამდეს ასე თუ ისე; მხოლოდ ფილოსოფიის მტერს შეუძლია მასზე უდიერად ლაპარაკი“¹.

§ 9. უსეპლოაბსოლუტურის ცნება

ზემოთ, ვფიქრობთ, საკმაოდ დავასაბუთეთ, რომ მთელი ჩვენი ცოდნა – როგორც წინამეცნიერული, ასევე მეცნიერული და ფილოსოფიური – თავისი ბუნებით რელატიურია, რომლის მთავარ მიზეზს, ერთი მხრივ, არსის პირველი ორი სფეროს (რეალური არსისა და სპეციალურ არსებათა სამყაროს) რელატიურობა წარმოადგენს, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანის შემეცნებითი უნარის შეზღუდულობა. ისიც ვაჩვენეთ, რომ ადამიანის მთელი თეორიული (შემეცნებითი) და პრაქტიკული (ღირებულებითი) მოღვაწეობა რელატიურობის პირობებში შეუძლებელია. რელატივიზმი ანგრევს ადამიანის სულიერ სამყაროს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ისიც ფაქტია, რომ რელატიურობის მიუხედავად არსებობს და წარმატებით ფუნქციონირებს ადა-

¹ У. Джемс, Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911, стр. 27.

მიანის თეორიული და პრაქტიკული ცნობიერება; არსებობს შემეცნებაც, მეტყველებაც, ღირებულებითი ორიენტაციებიც და, საერთოდ, ადამიანის მთელი სულიერი სამყარო. ამ ფაქტის არსებობა კი სპეციალურ ახსნას, დასაბუთებას მოითხოვს. როგორ უნდა გავიგოთ ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული ცნობიერების წარმატებული მოღვაწეობა არსისა და აზრის რელატიურობის პირობებში?

ამ პარადოქსული ვითარებიდან ერთადერთ გამოსავალს ჩვენ იმაში ვხედავთ, რომ ადამიანი თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში ცნობიერად ან (უმეტეს შემთხვევაში) არაცნობიერად ქმნის აბსოლუტურს, ერთნიშნას, ინვარიანტულს, აბსოლუტურებს რელატიურს და ამ ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტურით ოპერირებს. ამგვარი აბსოლუტური ანუ გააბსოლუტურებული რელატიური არის ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც, თუმცა წარმომავლობით სუბიექტურია, მაგრამ შემეცნების, მეტყველებისა და ღირებულებითი ორიენტაციების განხორციელების პროცესში ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს და შესაძლებელს ხდის ადამიანის თეორიულსა და პრაქტიკულ მოღვაწეობას.

ფსევდოაბსოლუტური, როგორც აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური სუროგატი, ერთნიშნობით, ინვარიანტულობით ხასიათდება, რაც შემეცნებისა და აზრის გამოთქმის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის სულიერ სამყაროში ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს, იგი მაინც არ არის აბსოლუტური თუნდაც იმიტომ, იგი გააბსოლუტურებული რელატიურია, ანუ ადამიანის მიერ შექმნილი აბსოლუტურია, ხოლო ნამდვილი აბსოლუტური შეუქმნადია, მარადიულია, მის „შექმნაზე“ ლაპარაკი შეუძლებელია. მეო-

რე მხრივ ფსევდობსოლუტური არც რელატიურია, ვინაიდან რელატიური მრავალნიშნაა, გაურკვეველია, ფსევდობსოლუტური კი ერთნიშნა და გარკვეულობის პირობაა.

ეს ნიშნავს, რომ ფსევდობსოლუტური რაღაც „მესამე რეალობას“ წარმოადგენს აბსოლუტურისა და რელატიურის გვერდით. იგი, ერთი მხრივ, „ენათესავება“ ერთნიშნობით აბსოლუტურს, ხოლო, მეორე მხრივ, სუბიექტური წარმომავლობით რელატიურს. ამაში მდგომარეობს ფსევდობსოლუტურის ორმაგი – წინააღმდეგობრივი – ბუნება. იგი არის და არც არის აბსოლუტური, ისევე როგორც არის და არც არის რელატიური. იგი ორივე მათგანისაგან განსხვავებულია, მათ შორის „შუამდებარეა“, მიუხედავად მისი ფუნდამენტური მნიშვნელობისა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში. ჭეშმარიტი აბსოლუტური, როგორც უსასრულო, ადამიანის სასრული უნარების მქონე გონებისათვის მიუწვდომელია, თუმცა მის გარეშე არსებობა ადამიანს არ ძალუძს. სწორედ ამიტომ იგი ქმნის ფსევდობსოლუტურს – აბსოლუტურის „ორეულს“ - რომელიც მის თეორიულსა და პრაქტიკულ მოთხოვნილებებს სისრულით აკმაყოფილებს.

ფსევდობსოლუტურის ცნების ამ ზოგადი დახასიათების შემდეგ განვიხილავთ ფსევდობსოლუტურის ფორმებს, მათ როლსა და მნიშვნელობას შემეცნების პროცესის, მეცნიერული ცოდნის, ღირებულებითი ცნობიერების, სამართლებრივი ნორმების ფუნქციონირების სფეროებში, რაც კიდევ უფრო ნათელყოფს ამ ცნების შინაარსსა და მის ფუნდამენტურ ღირებულებას ადამიანის სულიერი ცხოვრებისათვის.

§ 10. ფსევდოაბსოლუტურის ფორმები

არსებობს ფსევდოაბსოლუტურის სამი ძირითადი ფორმა, რომელთა ანალიზი კიდევ უფრო შუქს მოფენს მის ბუნებას.

ფსევდოაბსოლუტურის პირველსა და უძირითადეს ფორმას წარმოადგენს ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიური, რომელიც ყველაზე სრულყოფილად გაზომვის თეორიაში გამოვლინდება. ფსევდოაბსოლუტურის ამ ფორმის განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ თანამედროვე უდიდესი საბუნებისმეტყველო თეორიები – აინშტაინის რელატიურობის თეორია და კვანტური მექანიკა – გაზომვის პროცედურას ემყარება, გაზომვას კი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი აქვს. ეს ნიშნავს, რომ ფსევდოაბსოლუტურის ცნება ფუნდამენტურ როლს თამაშობს თანამედროვე ბუნებისმეცნიერების თეორიული და ფუძნების პროცესში. ეს ეხება არა მხოლოდ ზემოხსენებულ ორ ძირითად ფიზიკურ თეორიას, არამედ აგრეთვე ბუნებისმეცნიერების ნებისმიერ დარგს, ვინაიდან, როგორც ხშირად ბუნების მკვლევარები ამტკიცებენ, გაზომვა საბუნებისმეტყველო შემეცნების ძირითად მეთოდს წარმოადგენს¹.

რელატიურის ხელოვნურად გააბსოლუტურება, რაც ფსევდოაბსოლუტურის ამ ძირითადი ფორმის თავისებურებას წარმოადგენს, ცხადია, ცნობიერ ხასიათს ატარებს, რითაც იგი დანარჩენი ფორმებისაგან განსხვავდება. ადამიანი ამ შემთხვევაში ცნობიერად (ხელოვნურად) ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს, ვი-

¹ გაზომვის თეორიის ვრცელი ფილოსოფიური ანალიზი იხილეთ წიგნში: **სერჯი ავალიანი**, „ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია“, თბ., 1974.

ნაიდან მის გარეშე გაზომვის პროცედურის ჩატარება არ შეუძლია. ამაში მდგომარეობს ფსევდობსოლუტურის შემოტანის აუცილებლობა.

გაზომვის ობიექტს ფიზიკური სიდიდეების რაოდენობრივი განსაზღვრულობა წარმოადგენს, გაზომვა კი არის გასაზომი სიდიდის შეფარდება საზომ ერთეულთან. მაშასადამე, გაზომვის პროცედურის ჩასატარებლად აუცილებელია გასაზომი სიდიდისა და საზომი ერთეულის არსებობა; საზომი ერთეული შეიძლება იყოს ათვლის სისტემა, სიგრძის საზომი ერთეული (ვთქვათ, მეტრიანი ჯოხი), დროის საზომი ერთეული (საათი), ტემპერატურის საზომი ერთეული (თერმომეტრი), ფული, როგორც საქონლის ღირებულების საზომი და ა.შ. ვინაიდან საზომი ერთეულები ბუნებაში არ არსებობს, ხოლო გაზომვის პროცედურის ჩატარება მათ გარეშე შეუძლებელია, ამიტომ ადამიანი მათ ქმნის სრულიად ცნობიერად გაზომვის პროცედურის ჩატარების მიზნით. იგი, რომელიმე სიდიდეს, ვთქვათ, მეტრიან ჯოხს, რომელიც სხვა საგნებთან შედარებით თავისთავად არავითარი უპირატესობით, არავითარი პრივილეგიებით არ სარგებლობს და, მაშასადამე, რელატიურია, გარკვეული მოთხოვნების (გასაზომი სიდიდისა და საზომი ერთეულის ერთგვარობა, უცვლელობა, მდგრადობა და ა.შ.) დაცვით ირჩევს საზომ ერთეულად, ანიჭებს მას პრივილეგიურ მნიშვნელობას სხვა სიდიდეების მიმართ და, ამრიგად, ხელოვნურად ქმნის აბსოლუტურს ანუ ფსევდობსოლუტურს. საზომი ერთეულის არჩევა სხვა არაფერია, გარდა ფსევდობსოლუტურის შექმნისა. მისი აბსოლუტური მნიშვნელობა არის ის პრივილეგიები, რომელიც მას ჩვენ ხელოვნურად მივაკუთვნეთ თავისუფალი არჩევანის შედეგად, თუმცა თავისთავად იგი არავითარ პრივილეგიებს არ ფლობდა. მისი პრივილეგიურობა კი იმაშია,

რომ ამიერიდან იგი ზომავს – „თავისი თვალსაზრისის“ მიხედვით აფასებს – ყველა გასაზომ სიდიდეს, მაგრამ თვითონ კი არასოდეს არ არის გაზომვის, შეფასების ობიექტი. საზომი ერთეული არ იზომება; იგი თავისუფალი არჩევანის შედეგია. არავინ არ მოითხოვს საზომი ერთეულის გაზომვას, ვინაიდან ასეთი მოთხოვნა უაზრო და განუხორციელებელი იქნებოდა, ვინაიდან მის გასაზომად სხვა, ახალი საზომი ერთეულის არჩევა დაგეჭირდებოდა, ხოლო თვითონ კი შეწყვეტდა საზომ ერთეულად არსებობას და გასაზომ სიდიდედ გადაიქცეოდა. შეუძლებელია იმის დადგენა, თუ რას უდრის საზომი ერთეული. როცა ვამბობთ, რომ მეტრი არის 100 სანტიმეტრი, მაშინ საზომი ერთეულია სანტიმეტრი, ხოლო მეტრი – ჩვეულებრივი გასაზომი სიდიდე. ეს ნიშნავს, რომ გაზომვა ფსევდობსოლუტურის (საზომი ერთეულის) წინასწარი დადგენის გარეშე შეუძლებელია, ხოლო ფსევდობსოლუტურს (ამ შემთხვევაში საზომ ერთეულს) სუბიექტური წარმომავლობა აქვს; იგი ჩვენი შექმნილია, თუმცა შექმნის შემდეგ ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს. ეს ნიშნავს, რომ ფსევდობსოლუტური არის აბსოლუტურის სუროგატი.

ფსევდობსოლუტურის „ნათესაობა“ ჭეშმარიტ აბსოლუტურთან იმაშიც ვლინდება, რომ იგი ერთნიშნაა; ყველა, ან ადამიანთა გარკვეული ჯგუფი, ვალდებულია „დაემორჩილოს“ ამ ხელოვნურად შექმნილ აბსოლუტურს. ერთი სიტყვით, ფსევდობსოლუტური საყოველთაო მნიშვნელობას იძენს და ნორმად იქცევა. მაგალითად, ფულის ერთეული, ვთქვათ, დოლარი არის ბაზარზე გამოტანილი ნივთების საზომი ერთეული, ნორმა, რომლითაც ყველა მყიდველი და გამყიდველი ერთნიშნად სარგებლობს.

დოლარის ყიდვაც შეიძლება, მაგრამ ამ შემთხვევაში სხვა საზომი ერთეული გვაქვს და ა.შ.

ზომის ფსევდობასოლუტურობის მეორე მაგალითს წარმოადგენს დროის გაზომვის პროცედურა. აინშტაინის რელატიურობის თეორიამ დაასაბუთა, რომ არ არსებობს აბსოლუტური, თავისთავადი, ათვლის სისტემებისაგან დამოუკიდებელი დრო. ყველა ათვლის სისტემას თავისი საკუთარი დრო („ლოკალური დრო“) აქვს. „ყოველ ათვლის სისტემას – წერს აინშტაინი – აქვს თავისი განსაკუთრებული დრო. დროის ჩვენებას აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, როცა ნაჩვენებია ათვლის სისტემა, რომელსაც იგი მიეკუთვნება“¹. ეს ნიშნავს, რომ სივრცის მონაკვეთები, დროის ინტერვალები, ბუნებაში არსებული პროცესები და ა. შ. სხვადასხვა ათვლის სისტემიდან გაზომვისას სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს, რომელთაგან ყველა ეკვივალენტურია (რელატიურია), ანუ ტოლფასოვანია. ამაში მდგომარეობს დროის რელატიურობა. ასეთია ნამდვილი, რეალური დრო. მაგრამ ადამიანებს არ შეუძლიათ რელატიური („ლოკალური“) დროით სარგებლობა; მის საფუძველზე ისინი ერთმანეთს ვერაფერს გაუგებდნენ. თუ ყველას საკუთარი დროის საზომი ექნება, მაშინ საზოგადოების არსებობა შეუძლებელი გახდება. სწორედ ამიტომ ადამიანები იძულებული ხდებიან უარი თქვან ამ რეალურ დროზე და ხელოვნურად შემოიტანონ „ერთიანი დროის“ საზომი ერთეული – საათი, რომელიც არის ობიექტივირებული დრო ანუ დროის ობიექტივაცია – ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიური, ფსევდობასოლუტური. ამას მოითხოვს ადამიანთა თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა. ასეთ ფსევდობასოლუტურ დროს წარმოადგენს საათი, წელიწადი, საუკუნე და ა.შ.

¹ А. Эйнштейн, Собрание научных трудов, т. I, М., 1965, стр. 544.

უსასრულო რიცხვის მოძრაობებიდან ადამიანი ირჩევს (ცხადია, გარკვეული მოთხოვნების დაცვით) ერთ-ერთ პროცესს, ამ შემთხვევაში ღერძის გარშემო დედამიწის ბრუნვის დროის ერთ ოცდამეოთხედს ან საათის დიდი ისრის ერთ სრულ შემობრუნებას და მას უწოდებს საათს – დროის საზომ ერთეულს. ჩვენ შეგვიძლია საათი ვუწოდოთ 50 ან 100 წუთს, დედამიწის ბრუნვა ღერძის გარშემო დავეოთ არა 24 ნაწილად, არამედ 10, 20, 50 და ა.შ. ნაწილად, ეს არავითარ უხერხულობას არ შექმნის. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ამ მრავალი ეკვივალენტური (რელატიური) მნიშვნელობის შესაძლებლობებიდან ერთ-ერთი ავირჩიეთ, საზომ ერთეულად ვაქციეთ, მან პრივილეგიური მნიშვნელობა შეიძინა და ფსევდოაბსოლუტურის სახით წარმოსდგა, რომელიც უკვე ერთნიშნაა, გარკვეულია. დროის ობიექტივაცია ფსევდოაბსოლუტური დროის ანუ დროის საზომი ერთეულის შექმნას ნიშნავს. ასევე აუცილებელი არ არის, რომ ახალი წელი პირველი იანვრიდან დაიწყოს. მეათე საუკუნემდე ქართველები ახალ წელს სექტემბერში ზეიმობდნენ, მაგრამ ეს არავითარ უხერხულობას არ ქმნიდა. საეკლესიო კალენდრის მიხედვით ახალი წელი ამჟამადაც სექტემბრიდან (14 სექტემბრიდან) იწყება.

იგივე შეიძლება ითქვას ტემპერატურის გაზომვის და, საერთოდ, ნებისმიერი გაზომვის პროცედურის შესახებ. თვითონ ის ათვლის სისტემები ან საზომი ხელსაწყოები, რომლითაც აინშტაინის რელატიურობის თეორია და კვანტური მექანიკა სარგებლობს, ფსევდოაბსოლუტურ საზომ ერთეულებს წარმოადგენს.

ფსევდოაბსოლუტურის მეტრე ფორმა დაკავშირებულია ობიექტის მთავარი, ძირითადი, უპირატესი მომენტის უნივერსალიზაციასა და, შესაბამისად, უმცირესი – პრაქტიკულად უმნიშვნელო – პროცესების

უგულებელყოფასთან. ფსევდობსოლუტურის ეს ფორმა ყველაზე ნათლად ჩანს სტატისტიკურ კანონზომიერებასა და თანამედროვე დეტერმინიზმში. სტატისტიკური კანონზომიერება, რომელსაც თანამედროვე ბუნებისმეტყველთა და სოციოლოგთა უმრავლესობა რეალური არსის უზოგადეს კანონზომიერებად თვლის, მოვლენათა სამყაროს რელატიური ბუნების აშკარა მაჩვენებელია. მაგრამ მეცნიერებას არ შეუძლია ამ სტატისტიკური (რელატიური) კანონზომიერებით დაკმაყოფილება და მასში ეძებს ასე თუ ისე ერთნიშნას, გარკვეულს, ინვარიანტულს ანუ აბსოლუტურს და, ვერ პოულობს რა მას, აწარმოებს პროცესთა დიდი უმრავლესობის უნივერსალიზაციას, უგულებელყოფს ცალკეულ, მცირერიცხოვან პროცესებს და ამრიგად ახდენს რელატიურის გააბსოლუტურებას ანუ ქმნის ფსევდობსოლუტურს. მაგალითად, ფიზიკაში კარგად ცნობილია თერმოდინამიკური პროცესების შეუბრუნებადობა სტატისტიკური ანუ რელატიური აზრით. ეს ნიშნავს, რომ დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ისინი შეუბრუნებადია, თუმცა გამორიცხული არ არის საერთო ტენდენციიდან ცალკეული გადახრები. მაგრამ ეს გადახრები იმდენად მცირეა, რომ მათი უგულებელყოფა არა მარტო შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიც. როდესაც თერმოდინამიკური პროცესების შეუბრუნებადობაზე ლაპარაკობენ, მაშინ შეუბრუნებადობის ცნებას ფსევდობსოლუტური მნიშვნელობით ხმარობენ. ამ პროცესების შეუბრუნებადობის ალბათობა უკიდურესად დიდია, თუმცა თეორიულად გამორიცხული არ არის მათი შებრუნების შესაძლებლობაც. ასეთია, მაგალითად, ზემოხსენებული „ჯინზის სასწაული“. როდესაც ვამტკიცებთ, რომ გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყალი უთუოდ აღუდდება, მაშინ ჩვენს მტკიცებას ფსევდობსოლუტური შინაარსი აქვს; ამ შემ-

თხვევაში ჩვენ მსჯელობთ პროცესების უმრავლესობის მიხედვით და გამოვრიცხავთ თეორიულად შესაძლებელ გადახრებს, რომელთა ალბათობა უკიდურესად მცირეა. ასევე ცოცხალს ვუწოდებთ ორგანიზმს, თუ მისი უჯრედების დიდი უმრავლესობა ფუნქციონირებს და მხედველობაში არ ვიდებთ ცალკეული უჯრედების კვდომის ფაქტებს. სხვაგვარად შეუძლებელი იქნება აზროვნებაც და აზრის გადაცემაც (მეტყველება). ერთნიშნას – აბსოლუტურის – შემოტანა შემეცნების, აზროვნებისა და მეტყველების შესაძლებლობის აუცილებელი პირობაა.

ასევეა სოციოლოგიური კვლევაც, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ფსევდოაბსოლუტურის შექმნა. ინდუქციის ცნობილი ნაკლის გამო „ყველას“ გამოკითხვა არ ხერხდება. ამიტომ, რესპონდენტთა დიდი რაოდენობის პასუხები ინდუქციური წესით მთელ საზოგადოებაზე ვრცელდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ რესპონდენტთა უმრავლესობის პასუხების უნივერსალიზაციას ანუ რელატიურის გააბსოლუტურებას ვაწარმოებთ. თუ გამოკითხულთა 80 ან 90% დადებითი პასუხი მოგვცა, მაშინ ვამბობთ, რომ მთელი მოსახლეობის 90% ასე ფიქრობს, თუმცა ეს დასკვნა ფრიად სააღბათოა და თავისი წარმომავლობით რელატიური. ფსევდოაბსოლუტურს ხომ რელატიური ძირები აქვს.

იგივე მდგომარეობა გვაქვს თანამედროვე დეტერმინიზმში. კლასიკური დეტერმინიზმის აბსოლუტური მიზეზობრიობის ცნება ალბათური მიზეზობრიობის ცნებამ შეცვალა. „ატომურ ფიზიკაში – წერს ვ. ა. ფოკი – დეტერმინისტული მიზეზობრიობა (ე. ი. კლასიკური, მექანიკური ანუ ლაპლასური მიზეზობრიო-

ბა – ს. ა.) შეცვალა ალბათურმა მიზეზობრიობამ¹. ეს ნიშნავს, რომ ობიექტურ სამყაროში არსებული მიზეზობრიობა აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ერთიანობას წარმოადგენს; მიზეზობრივი აუცილებლობა არ არის აბსოლუტური, არამედ რელატიური, ვინაიდან შემთხვევითობასაც შეიცავს. მიუხედავად ამისა, ალბათური მიზეზობრიობა ადამიანის პრაქტიკულ ცხოვრებაში აბსოლუტური მიზეზობრიობის (აუცილებლობის) როლს ასრულებს, თუმცა თავისთავად ასეთი არ არის. საგნებსა და მოვლენებს შორის მიზეზობრივი კავშირი დიდ უმრავლეს შემთხვევაში მეორდება, ხოლო ცალკეული გამონაკლისების უგულებელყოფა ხდება. ამგვარი ალბათური მიზეზობრივი აუცილებლობა მიჩნეულია აბსოლუტურ მიზეზობრივ აუცილებლობად, თუმცა მას ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი აქვს.

მართლაც, ბუნებაში არ არსებობს აბსოლუტურად აუცილებელი ან აბსოლუტურად შემთხვევითი მოვლენები და ხდომილობანი. აბსოლუტური აუცილებლობის პირობებში მოძრაობა და ცვალებადობა შეუძლებელი იქნებოდა, ხოლო აბსოლუტური შემთხვევითობის პირობებში ვერაფერი ვერ შეძლებდა არსებობას. მაგრამ როგორც საყოველთაო მოძრაობისა და ცვალებადობის, ასევე საგნებისა და მოვლენების არსებობის ფაქტი ადასტურებს, რომ არ არსებობს აუცილებლობისა და შემთხვევითობის პოლუსები, არამედ „ბუნებას მართავს მიზეზობრიობისა (ე.ი. აუცილებლობის – ს.ა.) და შემთხვევითობის კანონების გარკვეული ნარევი“². აუცილებელს ვუწოდებთ იმას, რომელიც დიდ უმრავლეს

¹ В.А.Фок, Дискуссия с Нильсом Бором, «Вопросы философии», 1964, №8, стр. 52.

² Д. Бом, Причинность и случайность в современной физике, М., 1959, стр. 103.

შემთხვევაში ერთსახად მეორდება, ხოლო საპირისპიროს ვთვლით შემთხვევითად. ორივე შემთხვევაში ფსევდოაბსოლუტურთან გვაქვს საქმე.

ალბათობა საერთოდ რელატიურობას ნიშნავს, ვინაიდან იგი მრავალნიშნაა, ერთნიშნობას მოკლებულია, გაურკვევლობის შემცველია; მაგრამ ყველა ადამიანი, მათ შორის მეცნიერიც, ერთნიშნად აზროვნებს; სხვაგვარი აზროვნება არ არსებობს. როცა იგი ალბათობის ცნებას ხმარობს, ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ თითქოს მის აზროვნებასა და მეტყველებას ალბათური, ე.ი. რელატიური ხასიათი აქვს. სინამდვილეში კი ლოგიკური აზროვნება ყოველთვის ერთნიშნაა. აზროვნების პროცესში არ შეიძლება რაიმე ალბათობა და მრავალნიშნობა ფიგურირებდეს. ალბათობის შესახებ მსჯელობა თვითონ როდია ალბათური.

ამრიგად, რეალური აუცილებლობა და შემთხვევითობა რელატიურია; მათი ერთმანეთისაგან განუყრელობა სწორედ რელატიურობის მაჩვენებელია. მიუხედავად ამისა, თითოეულ მათგანზე ჩვენ შეგვიძლია ლაპარაკი მხოლოდ ერთნიშნად, ანუ აბსოლუტური აზრით. როცა აუცილებლობა მნიშვნელოვნად ჭარბობს შემთხვევითობას, ანუ როცა ხდომილობის აუცილებლობა ძალიან დიდია, მაშინ მას ვთვლით აუცილებლად. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ფსევდოაბსოლუტურ აუცილებლობასთან. ამავე წესით განვსაზღვრავთ შესაძლებელსა და შეუძლებელს. ალბათობა 0-დან 1-მდე მერყეობს, თუმცა ვერც ერთს არ აღწევს და ეს არის მისი ფსევდოაბსოლუტურობა. ალბათური აუცილებლობა ფსევდოაბსოლუტურ აუცილებლობას წარმოადგენს.

არა მხოლოდ მიკროსამყაროს კანონები, არამედ, საერთოდ, ბუნების კანონები აბსოლუტური აუცილებლობით არ სრულდება და, მაშასადამე, ალბათუ-

რი ხასიათი აქვთ. ისინი აბსოლუტურ აუცილებლობას ვერასოდეს ვერ აღწევენ. თვითონ მექანიკის კანონებიც კი, რომლებიც ბუნების აბსოლუტურ კანონებად იყო მიჩნეული, მიახლოებითი, მაშასადამე, რელატიური აღმოჩნდა. „მექანიკის კანონები – წერს აინშტაინი – დედამიწის ბრუნვის გამო მკაცრად ზუსტი როდია“¹. შემდეგ: „ნიუტონის კანონების ჩათვლა მკაცრად ზუსტ კანონებად არ შეიძლება. ისინი სწორია მხოლოდ გარკვეული მიახლოებით“².

მაგრამ მექანიკის კანონები ადამიანთა პრაქტიკულ ცხოვრებაში იმდენად ზუსტად სრულდება, რომ მათი ჩათვლა აბსოლუტურად ზუსტ კანონებად სრულიად შესაძლებელია. ცალკეული გამონაკლისების (ფლუქტუაციების) შესაძლებლობა იმდენად მცირეა, რომ მათი გამორიცხვა, გაუთვალისწინებლობა არა მარტო დასაშვებია, არამედ აუცილებელიც. ამიტომ ნიუტონის მექანიკის კანონები არსებითად ფსევდო-აბსოლუტურ კანონებს წარმოადგენს. ადამიანთა პრაქტიკულ ცხოვრებაში ისინი აბსოლუტური კანონების როლს ასრულებენ, თუმცა თავისთავად ასეთი არ არის.

თანამედროვე დეტერმინიზმში კლასიკური ფიზიკის მკაცრი, აბსოლუტური აუცილებლობის ცნებას ცვლის ფსევდოაბსოლუტური აუცილებლობა. დინამიკურ კანონებს ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი აქვს, რომლებიც ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ფუნქციას ასრულებს.

მაშასადამე, ფსევდოაბსოლუტურის ამ ფორმის სპეციფიკური ნიშანი ის არის, რომ იგი ობიექტის უპირატესი, უმრავლესი ნიშნების უნივერსალიზაციის გზით მიიღება, რასაც უმეტეს შემთხვევაში არაც-

¹ А. Эйнштейн, Собрание научных трудов, т. 4, М. 1967, стр. 490.

² იქვე, გვ. 113.

ნობიერი ხასიათი აქვს. ფსევდობსოლუტურის პირველი ფორმა კი, რომელიც რელატიურის ხელოვნურად გააბსოლუტურებას წარმოადგენს, ადამიანის ცნობიერი აქტივობის შედეგია.

ფსევდობსოლუტურის მესამე ფორმას წარმოადგენს „შემოსაზღვრული“ აბსოლუტური, რომელსაც ადგილი აქვს სინამდვილის მხოლოდ გარკვეულ სფეროში, გარკვეულ მიმართებაში, სადაც იგი ერთნიშნობით ხასიათდება, მხოლოდ ერთი მნიშვნელობის მქონეა. იგი ფსევდობსოლუტურია იმიტომ, რომ, მართალია, მას აბსოლუტურის ნიშანი (ერთნიშნობა) მიეწერება, მაგრამ მიეწერება მხოლოდ ამ მიმართებაში და არა საერთოდ; ჭეშმარიტი აბსოლუტური კი ვერავითარ შემოსაზღვრას „ვერ ითმენს“. ამ შემთხვევაში ფსევდობსოლუტურს აბსოლუტურის შემოსაზღვრა ქმნის. ასეთია, მაგალითად, ეკკლიდური გეომეტრიის აქსიომები, სახელდობრ პარალელობის პოსტულატი, რომელსაც აბსოლუტური მნიშვნელობა მარტოოდენ ეკკლიდურ სივრცეში აქვს. ასევე სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2-დ-ს უდრის მხოლოდ ეკკლიდურ გეომეტრიაში. ნიუტონის მექანიკის კანონებს აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ იმ სივრცეში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ; მიკრო და მეგა სამყაროებში კი სულ სხვა კანონებია. ასევე სინათლის სიჩქარე მუდმივია მხოლოდ ცარიელ სივრცეში; იურიდიულ კანონებს ნორმატიული მნიშვნელობა აქვთ ამა თუ იმ კონკრეტულ სახელმწიფოში და არა ნებისმიერ ქვეყანაში და ა.შ. იგივე მდგომარეობაა ყველა შემთხვევაში, სადაც მიმართებასთან გვაქვს საქმე. როცა ვამბობთ, რომ ოთახის ფართობი უდრის, ვთქვათ, 20 კვადრატულ მეტრს, მაშინ მხედველობაში გვაქვს მეტრი, როგორც საზომი ერთეული, მაგრამ სხვა საზომი ერთეულის მიმართ მისი ზომა სხვა რიცხვით გამოიხატება. ამრიგად, ყველა

ზემოჩამოთვლილი მნიშვნელობების ფსევდობსოლუტურობის საფუძველს შემოსახლვრულობა წარმოადგენს. ჭეშმარიტი, ნამდვილი აბსოლუტური კი უპირობოა, უნივერსალურია, ყოველგვარი მიმართების გარეშეა.

ამავე აზრით ფსევდობსოლუტურია ჩვენი მსჯელობები სიჩქარის, საგნის ადგილისა და სხვა მსგავსი მოვლენების შესახებ. მოძრაობის სიჩქარე ერთნიშნაა მხოლოდ ამა თუ იმ ათვლის სისტემის მიმართ. ასევე ადგილი ერთნიშნად დგინდება მხოლოდ მიმართებათა სისტემაში. როდესაც ვამბობთ, რომ „თბილისი არის მოსკოვის სამხრეთით“, ან „ტოკიო არის თბილისის აღმოსავლეთით“, მაშინ მხედველობაში გვაქვს ათვლის სისტემები, რომელთან მიმართებაში საგნის მდებარეობა ერთნიშნად გამოისახება. ერთნიშნობა კი აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური ფორმაა. მართალია, ყველა ჩვენს მსჯელობას ამ შემთხვევაში აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ იგი მაინც არ არის ნამდვილი აბსოლუტური, უპირობო, არამედ განპირობებულია გარკვეული მიმართებებით. ამ მიმართებებს კი ჩვენ ვადგენთ. მხოლოდ ამ მიმართებაში აქვს ჩვენ მსჯელობას აბსოლუტური მნიშვნელობა, ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აბსოლუტურის შემოსახლვრულობა აქცევს მას ფსევდობსოლუტურად. ვიმეორებთ: ჭეშმარიტი აბსოლუტური ვერავითარ შემოსახლვრას ვერ ითმენს.

შეიძლება გვითხრან, რომ „შემოსახლვრული აბსოლუტურის“ ცნება ნონსენსია, ვინაიდან შემოსახლვრის შემთხვევაში იგი უკვე აღარ არის აბსოლუტური. ეს შენიშვნა სწორია. მაგრამ ჩვენც ხომ იმას ვამტკიცებთ, რომ აბსოლუტურის შემოსახლვრა შეუძლებელია! მეორე მხრივ ისიც ხომ სწორია, რომ ამა თუ იმ მიმართების ფარგლებში ერთნიშნობასთან ანუ აბ-

სოლუტურთან გვაქვს საქმე! პარიზი ხომ ნამდვილად (უპირობოდ) საფრანგეთის დედაქალაქია, ერეკლე მეორე ხომ ნამდვილად საქართველოს (ქართლ-კახეთის) მეფე იყო, სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2დ-ს უდრის ხომ მხოლოდ და მხოლოდ ევკლიდურ გეომეტრიაში და ა.შ.? ამ კონკრეტულ მიმართებაში მათ უთუოდ აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვთ და ერთნიშნად გამოიხატება. მაგრამ იგი მაინც არ არის ნამდვილი აბსოლუტური, არამედ ფსევდოაბსოლუტური იმავე მიმართებებით შემოსაზღვრულობის გამო. ვფიქრობთ, რომ ამ ვითარების უგულებელყოფა შეუძლებელია. თვითონ არისტოტელეს წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონიც არსებითად იმას ამტკიცებს, რომ ერთსა და იმავე მიმართებასა და ერთსა და იმავე დროს საგნის დახასიათება მხოლოდ ერთნიშნად, ანუ აბსოლუტური მნიშვნელობით შეიძლება. ამ შემთხვევაშიც ფსევდოაბსოლუტურის მესამე ფორმა გვაქვს, ვინაიდან ერთნიშნობა გარკვეული მიმართებებითა და დროით არის შემოსაზღვრული. ერთნიშნობა ხომ გარკვეულობის აუცილებელი პირობაა, ხოლო არისტოტელეს წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი სწორედ ამ მიზნით არის შემოტანილი.

ფსევდოაბსოლუტურის ეს მესამე ფორმა არც ხელოვნურად გააბსოლუტურებულ რელატიურს წარმოადგენს (პირველი ფორმა) და არც საგნის ნიშანთა უმრავლესობის უნივერსალიზაციას (მეორე ფორმა). იგი აბსოლუტურის „შემოსაზღვრის“ გზით მიიღება. ფსევდოაბსოლუტურის ეს ფორმაც აინშტაინის რელატიურობის თეორიაში ფუნდამენტურ როლს თამაშობს, ვინაიდან ეს თეორია სივრცის მონაკვეთებისა და დროის ინტერვალების რელატიურობას ამტკიცებს. ეს მონაკვეთები და ინტერვალები სხვადასხვა (მოძრავი ან უძრავი) ათვლის სისტემიდან გაზომვისას სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს, რაც სივრცისა

და დროის რელატიურობის მაჩვენებელია. მაგრამ, მეორე მხრივ, სივრცის მონაკვეთები და დროის ინტერვალები ერთსა და იმავე ათვლის სისტემაში ინვარიანტულია, ერთნიშნაა, ანუ აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვთ; მათი აბსოლუტურობა კი შემოსახლვრულია მოცემული მიმართებით (ათვლის სისტემით). ამ აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ სივრცის მონაკვეთებისა და დროის ინტერვალების ფსევდობსოლუტურ ხასიათზე.

ამ შემთხვევაში ფსევდობსოლუტურის შემოტანის აუცილებლობას ის ქმნის, რომ ერთნიშნობის გარეშე შეუძლებელია ლაპარაკი სივრცის მონაკვეთებისა და დროის ინტერვალების შესახებ, ვინაიდან ერთნიშნობა შემეცნებისა და აზრის გამოთქმის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. აინშტაინის რელატიურობის თეორიაში ერთნიშნობას „ლოკალური“ ხასიათი აქვს, რასთანაც დაკავშირებულია მისი ფსევდობსოლუტურობა.

ასევე სივრცე-დრო (სივრცისა და დროის უნივერსალური კავშირი) და სინათლის სინქარე აბსოლუტურია მხოლოდ ინერციულ სისტემებში, რომელსაც აინშტაინის რელატიურობის სპეციალური თეორია იკვლევს. რელატიურობის ზოგად თეორიაში კი ისინი უკვე აღარ არის აბსოლუტური. ამ შემთხვევაშიც შემოსახლვრულ აბსოლუტურთან ანუ ფსევდობსოლუტურთან გვაქვს საქმე.

იგივე მდგომარეობაა სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის გაზომვის პროცესში. ორი ხდომილობა შესაძლებელია ერთი ათვლის სისტემიდან გაზომვისას ერთდროული იყოს, ხოლო სხვა ათვლის სისტემის მიმართ – არაერთდროული. „ორი ხდომილობა – წერს აინშტაინი – რომლებიც ერთდროულია (ე. ი. აბსოლუტურად ერთდროულია – ს.ა.) ერთი კოორდინატთა სისტემიდან დაკვირვები-

სას, არ აღიქმება ერთდროულად მოცემული სისტემის მიმართ მოძრავი სისტემიდან განხილვისას¹. ეს ნიშნავს ერთდროულობის აბსოლუტურობას, რომელიც არ შეიძლება სხვა რაიმე იყოს, გარდა ფსევდობსოლუტურისა.

ასეთია ფსევდობსოლუტურის სამი ძირითადი ფორმა, თუმცა გამორიცხული არ არის სხვა ფორმების აღმოჩენაც.

დასასრულ ვიტყვით, რომ ფსევდობსოლუტურის ზემოაღნიშნულ ფორმებს შორის არავითარი სუბორდინაცია არ არსებობს; თითოეულ მათგანს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვს, თუმცა მათ ფსევდობსოლუტურობის ზოგადი კანონზომიერება აერთიანებთ.

¹ А. Эйнштейн, Собрание научных трудов, т. I, стр. 13.

თავი მეთხუთხეტი

ფსევდოაბსოლუტური ცოდნა

§ 11. კონვენციონალური შემეცნების ბუნება

შემეცნების პროცესისა და ცოდნის ჩამოყალიბების ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას კონვენცია წარმოადგენს. მართალია, თვითონ კონვენცია არ არის შემეცნება, მაგრამ იგი შემეცნების საშუალებაა, მისი იარაღია. ამაში მდგომარეობს კონვენციის გნოსეოლოგიური ფუნქცია, რაც განპირობებულია იმით, რომ კონვენციას ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი აქვს. წინამდებარე თავში მოცემული იქნება ამ დებულების დასაბუთების ცდა.

პუანკარემ კონვენციის ცნება გეომეტრიული აქსიომების ბუნების ასახსნელად შემოიტანა. მართალია, იგი, ჰიუმისა და კანტის გავლენით, საგანთა არსების შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფდა, მაგრამ კონვენციის ცნების შემოტანა მის აგნოსტიკურ შეხედულებებთან როდია დაკავშირებული. კონვენცია, პუანკარეს მიხედვით, შემეცნების შემცველი კი არ არის, არამედ, პირიქით, გზა მათემატიკური შემეცნებისაკენ. იგი ლაპარაკობს „მათემატიკურ ჭეშმარიტებებზე“, რომლებიც აქსიომებიდან გამოიყვანება, ხოლო აქსიომები თავისუფალი არჩევანის შედეგია. თვითონ არჩევანი კი სიმარტივისა და სიმარჯვის მოთხოვნების დაცვით სრულდება და, მაშასადამე, თვითნებური არ არის. „თავისუფლება არ არის თვითნებობა“¹.

კონვენცია არის შეთანხმება; გეომეტრიული აქსიომები, პუანკარეს აზრით, სწორედ ასეთ შეთანხმე-

¹ А. Пуанкаре, О науке, М., 1990, стр. 8.

ბებს (კონვენციებს) წარმოადგენს. „გეომეტრიული აქსიომები – წერს იგი – არ არის არც სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობანი, არც ცდისეული ფაქტები. ისინი არის პირობითი შეთანხმებანი (კონვენციები)... შენიღბული განსაზღვრებანი“¹. გეომეტრიული აქსიომების კონვენციური ბუნების საფუძველზე სხვადასხვა გეომეტრია აიგება. ევკლიდური გეომეტრია V პოსტულატს (პარალელობის აქსიომას) ემყარება. თუ შევთანხმდებით ამ აქსიომის დაშვებაში, მაშინ ევკლიდურ გეომეტრიას მივიღებთ, ხოლო თუ მის საწინააღმდეგო აქსიომას დავუშვებთ (მოცემული სწორის გარეშე მდებარე წერტილიდან შესაძლებელია რამდენიმე სწორის გავლება, რომელიც მოცემულ სწორს არსად არ გადაკვეთს), მაშინ საქმე გვექნება არაევკლიდურ გეომეტრიასთან. ასევე რიმანის (სფერულმა) გეომეტრიამ უარყო ევკლიდეს გეომეტრიის პირველი აქსიომა: „ორ წერტილს შორის შეიძლება უსასრულო რიცხვის სწორის გავლება“². ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს კონვენციებთან, თავისუფალ შეთანხმებებთან, რომელთა არჩევანი მხოლოდ სიმარჯვისა და სიმარტივის მიხედვით წარმოებს.

ამრიგად, პუანკარეს მიხედვით, გეომეტრიაში ჭეშმარიტების საკითხი არ დგას. „არც ერთი გეომეტრია არ შეიძლება იყოს უფრო ჭეშმარიტი, ვიდრე სხვა. ესა თუ ის გეომეტრია შეიძლება იყოს მხოლოდ უფრო მარჯვე“. ევკლიდური გეომეტრია უფრო მარჯვე და მოხერხებულია სხვა გეომეტრიებთან შედარებით და ამაშია მისი ერთადერთი უპირატესობა³.

როგორც ვხედავთ, აქ გამოთქმულია გეომეტრიის რელატიურობის პრობლემა, რომელსაც გასული საუ-

¹ იქვე, გვ. 49.

² იქვე, გვ. 41.

³ იქვე, გვ. 49-50.

კუნის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიაში (განსაკუთრებით ნეოპოზიტივიზმში) ბევრი დამცველი ჰყავდა. მათი უმრავლესობა, პუანკარეს კვალდაკვალ, გეომეტრიის რელატიურობასა და სხვადასხვა გეომეტრიული სისტემების ეკვივალენტურობას იმაში ხედავდა, რომ არც ერთი მათგანი არ არის ჭეშმარიტი. მაგრამ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შესაძლებელია გეომეტრიის რელატიურობის პრობლემის სრულიად საპირისპირო გადაწყვეტა ეკვივალენტურობის პრინციპის შენარჩუნებით. სახელდობრ, ყველა გეომეტრიული სისტემა ჭეშმარიტია თავისი საგნის მიმართ. ევკლიდური გეომეტრია ევკლიდურ სივრცეს ასახავს და მის მიმართ ჭეშმარიტია, მაგრამ არ არის ჭეშმარიტი არაევკლიდური სივრცის მიმართ. ასევე ითქმის ლობაჩევსკის, რიმანისა და სხვა გეომეტრიების შესახებ. სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2-დ-ს უდრის მხოლოდ ევკლიდურ გეომეტრიაში, მაგრამ იგი არ არის ჭეშმარიტი არაევკლიდური გეომეტრიის სფეროში (ლობაჩევსკის გეომეტრიაში სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2-დ-ზე ნაკლებია, სფერულ გეომეტრიაში – მეტი). ერთი სიტყვით, ყველა გეომეტრიული სისტემა ჭეშმარიტია მხოლოდ თავიანთი საგნების მიმართ და ამაშია მათი ეკვივალენტურობაც, რელატიურობაც და, კიდევ მეტიც, ფსევდობსოლუტურობაც¹.

გეომეტრიის რელატიურობას სწორედ აქსიომების კონვენციურობა იწვევს. პუანკარე ფიქრობდა, რომ ჭეშმარიტების თვალსაზრისით ყველა გეომეტრიული სისტემა ეკვივალენტურია, ვინაიდან არც ერთი მათგანი ჭეშმარიტი არ არის. მათ შორის განსხვავებასა

¹ ამ პრობლემის უფრო ვრცელი ანალიზი იხ. ჩვენს წიგნში „ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია“, თბ., 1974.

და უპირატესობას სიმარჯვე და მოხერხებულობა ქმნის.

პუანკარე კონვენციონალიზმის მხოლოდ სათავეებთან დგას და მას არ გასცილება, კონვენციონალიზმი თეორიის სახით არ ჩამოუყალიბებია. მისი, როგორც თეორიის, ჩამოყალიბება დაკავშირებულია ედუარდ ლერუას, ჰუგო დინგლერისა და კაზიმეჟ აიდუკევიჩის სახელებთან, რომელთა თვალსაზრისების გადმოცემა ამჟამად ჩვენი ინტერესების ფარგლებს სცილდება. ჩვენს მიზანს ამ პარაგრაფში წარმოადგენს პუანკარეს ფუძემდებლური კონვენციონალიზტური იდეების სულ სხვა მიმართულებით წარმოჩენა, კერძოდ, მისი ფსევდობსოლუტური ბუნების გამოკვლევა, რაც, ვფიქრობთ, თუმცა პუანკარეს ფილოსოფიური თვალსაზრისისაგან გამომდინარეობს, მაგრამ მისგან მაინც სრულიად განსხვავებულია.

მართალია, პუანკარე ძირითადად გეომეტრიული აქსიომების კონვენციურობის შესახებ მსჯელობს, მაგრამ ამასთანავე კარგად ხედავს ამ იდეების ექსტრაპოლაციის შესაძლებლობას მეცნიერების სხვა სფეროებში, კერძოდ ფიზიკაში. იგი თვლიდა, რომ მექანიკის კანონები ენობრივი შეთანხმებებია, კონვენციებია. მაგალითად, ნიუტონის მექანიკის პირველი კანონი, რომელიც ამტკიცებს, რომ თუ სხეულზე არავითარი გარეშე ძალა არ მოქმედებს, მაშინ იგი სწორხაზობრივად მოძრაობს, არის კონვენცია იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა ვიხმაროთ გამოთქმები: „გაუწონასწორებელი ძალა“, „სწორხაზობრივი მოძრაობა“ და ა. შ. ასევე მეორე კანონი, რომელიც გვეუბნება, რომ „მოძრაობის რაოდენობის ცვლილება პირდაპირპროპორციულია მოდებული მამოძრავებელი ძალისა და მიმართულია ამ ძალის მოქმედების წრფის გასწვრივ (მა=)“ კონვენციური ხასიათისაა. ძალა სხვა არაფერია, თუ არა მა-ს სახელწოდება.

მართლაც, სრულიად უდავო უნდა იყოს, რომ კონვენციურობა გეომეტრიული აქსიომებით არ უნდა შემოიფარგლებოდეს, არამედ ყველა მეცნიერებისათვის (და, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არა მარტო მეცნიერებისათვის) უნივერსალურ კანონზომიერებას უნდა წარმოადგენდეს. მეცნიერული თეორიები ყოველთვის რაღაც პოსტულატებიდან ამოდის, რომლებიც შეიძლება უშუალოდ არ ჩანდეს იმიტომ, რომ ისინი, პუანკარეს ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „შენიღბული განსაზღვრებანია“, მაგრამ, ამის მიუხედავად, მათი უარყოფა შეუძლებელია. პლანკი, აინშტაინი და სხვა მრავალი ფიზიკოსი თვლის, რომ ბუნებისმეცნიერება ობიექტური სინამდვილის არსებობის იდეიდან ამოდის, რომელსაც იგი პოსტულატად, დაუსაბუთებლად იღებს არა მარტო იმიტომ, რომ დაუსაბუთებადია, არამედ იმიტომაც, რომ მისი დასაბუთების მცდელობა ბუნებისმეცნიერების პრეროგატივას არ წარმოადგენს. ბუნებისმეცნიერული თეორიების აგება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ ამ პოსტულატს მივიღებთ, ე. ი. თუ იმაში შევთანხმდებით, რომ არსებობს ობიექტური, ადამიანის ნებისაგან, მისი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი გარეგანი სამყარო. ცხადია, ამ შემთხვევაში კონვენციასთან გვაქვს საქმე.

გარდა ამ ზოგადი (უზოგადესი) კონვენციური ხასიათის პოსტულატისა, თითოეულ მეცნიერებას უფრო კონკრეტული, სპეციფიკური კონვენციური ხასიათის პოსტულატებიც აქვს. მაგალითად, აინშტაინის რელატიურობის სპეციალური თეორია ორი პოსტულატებიდან ამოდის: სინათლის სიჩქარის მუდმივობა და რელატიურობა, რომელთა პოსტულირების, ე. ი. წინასწარი მიღების გარეშე თეორიის აგება შეუძლებელია. რას წარმოადგენს ეს პოსტულატები? ავიღოთ პირველი მათგანი – სინათლის სიჩქარის მუდმივობა. აინშტაინი თვლის, რომ სიცარიელეში სინათლე ყვე-

ლა მიმართულებით თანაბარი სიჩქარით ვრცელდება. ამ პოსტულატზეა აგებული სივრცისა და დროის რელატივისტური თეორია, კერძოდ, სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობის თეორია. თუ იმაში ვერ შევთანხმდებით, რომ სინათლის სიჩქარე მუდმივია, მაშინ სივრცეში დაშორებული ხდომილობების ერთდროულობა-არაერთდროულობის შესახებ მსჯელობა შეუძლებელი იქნება.

შესაძლებელია თუ არა სინათლის სიჩქარის მუდმივობის დადგენა, ე. ი. მისი გაზომვა? თუ შესაძლებელია, მაშინ იგი არც პოსტულატად გამოდგება და არც თავისუფალი შეთანხმება (კონვენცია) იქნება. სინათლის სიჩქარის გაზომვას ოლე რემერის დროიდან ბევრი ფიზიკოსი ცდილობდა. მაგრამ ყველა ცდა, როგორც პ. რაიხენბახმა დაასაბუთა¹, ლოგიკურ შეცდომას შეიცავს, სახელდობრ, იგი წინასწარ უშვებს სინათლის სიჩქარის მუდმივობას და შემდეგ იწყებს მის გაზომვას. ასეთ შეცდომას ლოგიკაში „ეტიტიო პრინციპი“ ეწოდება. მაგალითად, როდესაც ფრანგი ფიზიკოსი ფიზო სინათლის სიჩქარეს ზომავდა, მაშინ იგი არაცნობიერად იმ დებულებიდან ამოდიოდა, რომ სინათლის სიჩქარე მუდმივია, ე. ი. ცარიელ სივრცეში ყველა მიმართულებით თანაბრად ვრცელდება.

წერტილიდან t_1 დროში გაშვებული სინათლის სხივი სივრცეში დაშორებულ წერტილს t_2 დროში აღწევს, აირეკლება და t_3 დროში კვლავ წერტილში ბრუნდება. წერტილში სინათლის სხივის მისვლის დროის გამოსაანგარიშებლად ფიზომ მანძილის გასაგლეჯად საჭირო დრო ორზე გაყო ანუ $t_2 = \frac{t_3 - t_1}{2}$. ამ შემთხვევაში,

¹ H. Reichenbach, Philosophie der Raum-Zeit Lehre, Brl. 1928. იხ. აგრეთვე ჩვენი წიგნი: „ჰანს რაიხენბახის ფილოსოფია“, თბ. 1961.

ცხადია, წინასწარ იგულისხმება სინათლის სინქარის მუდმივობა, ე. ი. ის, რისი დადგენაც ამ ცდის მიზანს წარმოადგენდა. თუკი სინათლის სინქარე მუდმივი არ იყოს, მაშინ ეს გამოანგარიშება მცდარი აღმოჩნდება, ანუ თუ სხივი და მანძილების გავლას სხვადასხვა დროს ანდომებდეს, ე. ი. სხვადასხვა სინქარით მოძრაობდეს, მაშინ მთელი მანძილის () გასავლელად საჭირო დროის ორ ნაწილად გაყოფა შეუძლებელი იქნებოდა. ეს ნიშნავს, რომ თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ, მაშინ სინათლის სინქარის მუდმივობის ექსპერიმენტული დასაბუთება შეუძლებელია. იგი არის პოსტულატი, რომელიც არ საბუთდება.

ამ პოსტულატის კონვენციონალურ ხასიათს ჰ. რაიხენბახმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია და იგი საკმაოდ დამაჯერებლობით დაასაბუთა. ვინაიდან სინათლის სინქარის გაზომვის მცდელობა ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს, რის გამოც მის მიმართ ჭეშმარიტება-შეცდომის ცნებები არ გამოდგება, ამიტომ, მისი აზრით, სინათლის მუდმივობა თავისუფალ დაშვებას, შეთანხმებას, კონვენციას წარმოადგენს. მისი კონვენციურობა იმაშია, რომ შესაძლებელია ალტერნატიული დაშვებები, რომელთაგან თითოეულს ეკვივალენტური მნიშვნელობა ექნება. მაგალითად, ამავე უფლებით შეგვიძლია დავუშვათ, რომ სინათლის სხივი და მანძილებს სხვადასხვა დროში გადის; ასეთ შემთხვევაშიც იგივე შედეგს მივიღებთ. მაგალითად, თუ სხივი + მანძილის გავლას 16 წუთს ანდომებს, ე. ი. $t^3=16$ -ს, იგივე შედეგს მივიღებთ იმ შემთხვევაშიც, თუ სხივი მანძილს 6 წუთში გაივლის, ხოლო მანძილს 10 წუთში ან პირიქით. ასეთ ალტერნატიულ განსაზღვრებებს ჰ. რაიხენბახი „დასაშვებ დეფინიციებს“ უწოდებს, რომელთა საზღვრებს ამ შემთხვევაში 0

და 16 წუთი წარმოადგენს. ამ ქვედა და ზედა ფარგლებში ყველა დეფინიცია დასაშვებია. მაგრამ ამ დასაშვები ეკვივალენტური აღწერებიდან ერთ-ერთში უნდა შევთანხმდეთ, ე. ი. ერთ-ერთი ავირჩიოთ, რომლის შედეგი ყველა დანარჩენი დასაშვები აღწერების შედეგების ეკვივალენტური იქნება. კ. რაიხენბახი ამტკიცებს, რომ აინშტაინი ამ დასაშვები (ეკვივალენტური) კონვენციური განსაზღვრებიდან ერთ-ერთს ირჩევს, სახელდობრ $t_2 = \frac{t_3 - t_1}{2}$, რომელიც სინათლის სიჩქარის მუდმივობის გამომხატველია, ხოლო არჩევანი სრულდება სიმარჯვისა და სიმარტივის მიხედვით. უფრო მარჯვე და მოხერხებულია იმის დაშვება, რომ სინათლის სხივი ორივე მიმართულებით თანაბარი სიჩქარით ვრცელდება. საწინააღმდეგოს დაშვება კი დიდ სირთულეებს შეგვიქმნის. ამ იდეაზეა აგებული აინშტაინის ერთდროულობის თეორია, რომელიც აგრეთვე ლოგიკური წრის შემცველია. სახელდობრ, სინათლის სიჩქარის დასადგენად აუცილებელია წინასწარ ვიცოდეთ სივრცეში დაშორებული ორი ხდომილობის ერთდროულობა (საათების სინქრონულობა), ხოლო ერთდროულობის დადგენა, პირიქით, წინასწარ გულისხმობს სინათლის სიჩქარის მუდმივობის ცოდნას¹.

ზემოთქმულიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ აინშტაინის რელატიურობის თეორია კონვენციონალური ხასიათის პოსტულატებიდან ამოდის, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ კონვენციები არსებით როლს თამაშობს არა მარტო მათემატიკაში, არამედ აგრეთვე სხვა მეცნიერებათა სფეროშიც.

ზემოთქმულიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ აინშტაინის რელატიურობის თეორია კონვენციონალური ხასიათის პოსტულატებიდან ამოდის, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ კონვენციები არსებით როლს თამაშობს არა მარტო მათემატიკაში, არამედ აგრეთვე სხვა მეცნიერებათა სფეროშიც.

¹ უფრო ვრცლად იხ. ჩვენს წიგნში „ჰანს რაიხენბახის ფილოსოფია“, თბ. 1961.

ახლა ვნახოთ, თუ რას წარმოადგენს კონვენცია, როგორია მისი ბუნება და როლი შექმენების პროცესში.

ჭეშმარიტების მიხედვით რეალური განსაზღვრებების ეკვივალენტურობა იმას კი არ ნიშნავს, რომ არც ერთი მათგანი არ არის ჭეშმარიტი, არამედ სრულიად პირიქით, იმას, რომ გარკვეულ მიმართებაში, გარკვეულ პირობებში ყველა ჭეშმარიტია. აქსიომა: „ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია“, ასევე „სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის 2დ-ს“ ჭეშმარიტია მხოლოდ ევკლიდურ გეომეტრიაში. ლობაჩევისკის გეომეტრიაში სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2დ-ზე ნაკლებია, რიმანის გეომეტრიაში კი – მეტი. ეს გარემოება მათ კონვენციურობას ადასტურებს. ვიდრე რაიმე განსაზღვრებას მივიღებთ, წინასწარ უნდა შევთანხმდეთ, თუ რომელ გეომეტრიასთან გვაქვს საქმე. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძენს ნებისმიერი განსაზღვრება ჭეშმარიტების ან მცდარობის სტატუსს. ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ კონვენციური ხასიათის განსაზღვრებანი წარმოშობის მიხედვით (გენეტურად) რელატიურია, მრავალნიშნაა, სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს. მრავალნიშნობის პირობებში კი რაიმეს შექმენება, მოაზრება ან თუნდაც აზრის გამოთქმა შეუძლებელია. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ჩვენ რომელიმე განსაზღვრება ავირჩიეთ, ე. ი. შევთანხმდით მის უპირატესობაში (სიმარჯვის, სიმარტივის, მოხერხებულობის მიხედვით), მან პრივილეგიური მნიშვნელობა შეიძინა, ერთნიშნა გახდა და, მაშასადამე, აბსოლუტურის სახით წარმოსდგა. ეს კი ნიშნავს რელატიურის ანუ ეკვივალენტური მნიშვნელობის მქონე განსაზღვრებებიდან ერთ-ერთის გააბსოლუტურებას ანუ ფსევდოაბსოლუტურის შექმენას. მისი ფსევდოაბსოლუტურობა იმაშია, რომ შეთანხმე-

ბის შედეგად, ე. ი. მას შემდეგ, რაც კონვენციური არჩევანი განხორციელდა, მოცემულმა განსაზღვრებამ ეკვივალენტური (რელატიური) მნიშვნელობის სფეროდან აბსოლუტურის (უპირატესის, პრივილეგიურის) სფეროში გადაინაცვლა. სწორედ ამიტომ არის იგი ყალბი ანუ ფსევდოაბსოლუტური, ანუ კონვენციონალიზმი არის ფსევდოაბსოლუტურის თეორია.

ამ იდეის ყველაზე ნათელ დადასტურებას გაზომვის თეორიაში ვხვდებით, რომლის შესახებ წინათავში გვქონდა ლაპარაკი. აქ კი მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ვინაიდან საზომი ერთეულები ბუნებაში არ არსებობს, ხოლო გაზომვის პროცედურის ჩატარება მათ გარეშე შეუძლებელია, ამიტომ ეკვივალენტური (რელატიური) მნიშვნელობის სიდიდეებიდან სიმარტივისა და სიმარჯვის (მოხერხებულობის) მიხედვით ვირჩევთ ერთ-ერთს, ვანიჭებთ მას პრივილეგიურ მნიშვნელობას, ანუ ვაწარმოებთ რელატიურის გააბსოლუტურებას, ვქმნით ფსევდოაბსოლუტურს. ამ პროცესს, ცხადია, კონვენციონალური ხასიათი აქვს, ვინაიდან საზომი ერთეულის არჩევანი შეთანხმების გარეშე შეუძლებელია. ამრიგად, ნებისმიერი კონვენცია ფსევდოაბსოლუტურია.

კონვენცია, როგორც ფსევდოაბსოლუტური, ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს. სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ევკლიდეს გეომეტრიაში მხოლოდ 2დ-ს უდრის, ოთახის ფართობი მეტრიანი საზომი ერთეულის მიმართ უთუოდ ამდენსა და ამდენს შეადგენს და ა. შ. ეს ნიშნავს, რომ ფსევდოაბსოლუტური ჭეშმარიტ აბსოლუტურს ცვლის; იგი იმიტომ შემოგვაქვს, რომ ჭეშმარიტი აბსოლუტური მოუხელთებელია. შეუძლებელია იმის გაგება, თუ რას უდრის მოცემული ფიზიკური სიდიდის ზომა საზომ ერთეულთან შეფარდების გარეშე. საზომი ერ-

თეული კი შეთანხმების – კონვენციის – შედეგია და, მაშასადამე, გააბსოლუტურებულ რელატიურ სიდიდეს ანუ ფსევდოაბსოლუტურს წარმოადგენს.

კონვენციის ფსევდოაბსოლუტურ ხასიათს ისიც ადასტურებს, რომ ნებისმიერი კონვენცია ერთნიშნობით ხასიათდება, ხოლო ერთნიშნობა აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური ნიშანია. რაიმეს გამოყოფა (არჩევა) ეკვივალენტური მნიშვნელობის ობიექტებისაგან სწორედ მის ერთნიშნად, აბსოლუტად გარდაქმნას ნიშნავს. კარნაპის „შემწყნარებლობის პრინციპი“, რომელიც ნებისმიერი დებულების შემწყნარებლობას ქადაგებს და, მაშასადამე, წინააღმდეგია ყოველგვარი აკრძალვისა („ყველას შეუძლია თავისი ლოგიკის აგება“. „ლოგიკაში არ არის მორალი“ და ა. შ.) რელატივიზმის გამართლებას ემსახურება. მაგრამ რელატივიზმის პრინციპი შემეცნების თეორიაში გამოუსადეგარია. შემეცნება შეუძლებელია ერთნიშნას ანუ აბსოლუტურის მოხმარების გარეშე. ამიტომ ადამიანი ხელოვნურად (ცნობიერად ან არაცნობიერად) ქმნის აბსოლუტურს, ეწევა რელატიურის გააბსოლუტურებას ანუ ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს.

რელატიურის გააბსოლუტურებას ანუ ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას ადგილი აქვს ადამიანის როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში. მაგალითად, ადამიანს, რომლის ნააზრევი, ორდინარული ხასიათის გამო, არავის ყურადღებას არ იმსახურებს, განსაკუთრებული ინტერესით მოუსმენენ მაშინ, თუ მას პარლამენტში აირჩევენ ან სხვა მაღალ თანამდებობაზე დანიშნავენ. ეს არის რელატიურის გააბსოლუტურების ანუ ფსევდოაბსოლუტურის შექმნის მარტივი მაგალითი. ამიტომ სრულიად მიუღებლად მიგვაჩნია თვალსაზრისი რელატივიზმისა და კონვენციონალიზმის იგივეობის შესახებ. კონვენციონალიზმი შეიცავს რელატივიზმს, მაგ-

რამ მასზე არ დაიყვანება; იგი რელატიურიდან აბსოლუტურზე გადასვლის პროცესს წარმოადგენს.

ეკვივალენტური მნიშვნელობებიდან ერთ-ერთის არჩევა ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას ნიშნავს. არჩევანი კი მოტივის გარეშე შეუძლებელია. ბურიდანის ვირი, რომელსაც თივის ორ გროვას შორის არჩევანის მოტივი არა აქვს (ორივეს ტოლფასოვნების გამო), შიმშილით არ კვდება არა იმიტომ, რომ ამ ორიდან ერთ-ერთს ირჩევს, არამედ იმიტომ, რომ იგი „არჩევანს“ აკეთებს შიმშილსა და სიმძაღრეს შორის ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ. ამ შემთხვევაშიც არჩევანს კვლავ მოტივი განსაზღვრავს. ეს მოტივი ეკვივალენტური მნიშვნელობების არსებობის შემთხვევაში გარედან კი არ მომდინარეობს, არამედ სუბიექტური ფენომენია. ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს სხვადასხვა ტიპის (ეკვივალენტური და არაეკვივალენტური) გეომეტრიებიდან ერთ-ერთის არჩევის შემთხვევაშიც. ის გარემოება, რომ ეკვივალენტური მნიშვნელობის მქონე გეომეტრიებიდან ეკვივალენტურს ვირჩევთ სიმარჯვის, სიმარტივის, მოხერხებულობის გამო, აგრეთვე სუბიექტური პროცედურაა. უფრო მარტივი და მოხერხებულია იმის მტკიცება, რომ ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია, სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის 2დ-ს, მოცემული სწორის გარეშე მდებარე წერტილიდან მხოლოდ ერთი სწორის გავლება შეიძლება, რომელიც მოცემულ სწორს არსად არ გადაკვეთს და ა. შ. ფსევდოაბსოლუტურის შექმნა გნოსეოლოგიურ აუცილებლობას წარმოადგენს, ვინაიდან იგი გარკვეულობის აუცილებელი პირობაა. სწორედ ეს აუცილებლობა გვაძლავს, რომ არჩევანი სუბიექტური კრიტერიუმის გამოყენებით გავაკეთოთ, რომლის მიხედვით არჩეული სამყარო სუბიექტურობის დაღს ატარებს. ფსევდოაბსოლუტური ხომ ობიექტური ვითარებით

განპირობებული სუბიექტური ფენომენია. იგი ჩვენი შექმნილია თეორიული და პრაქტიკული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით.

აქამდე კონვენციების შესახებ მსჯელობისას მხედველობაში გვქონდა მხოლოდ მეცნიერებაში მოხმარებული კონვენციები. ა. პუანკარე სწორედ ამ ტიპის კონვენციებზე ლაპარაკობდა, კიდევ მეტიც, იგი ძირითადად მათემატიკურ (გეომეტრიულ) კონვენციებზე მსჯელობდა. მაგრამ მეცნიერული კონვენციები კონვენციების მხოლოდ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი სახეა. სინამდვილეში კი ადამიანის მთელი თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა კონვენციების ფონზე მიმდინარეობს. სახელდობრ, გარდა მეცნიერული (ძირითადად მათემატიკური და საბუნებისმეტყველო) კონვენციებისა, არსებობს აგრეთვე ვერბალური, პრაქტიკული, სრული, არასრული, სასარგებლო და საზიანო კონვენციები. ვერბალურ კონვენციებს მიეკუთვნება ჩვენი მეტყველება, ენა, სახელდება. სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ საგნებს ის სახელი ვუწოდოთ, რასაც ვუწოდებთ. თუ მას სხვა სახელს დავარქმევთ, ამით არაფერი არ შეიცვლება. მთავარია, რომ ერთნიშნად შევთანხმდეთ იმაში, რომ ამ საგანს მხოლოდ ეს სახელი ვუწოდოთ და არა სხვა რამ. ამგვარი შეთანხმება სინამდვილეში გასარკვევად აუცილებელია. ამდენად ვერბალურ კონვენციებს ჩვენს პრაქტიკულ ცხოვრებაში ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვთ.

პრაქტიკული კონვენციები ჩვენი ცხოვრების წესს ქმნის და ხშირად ჩვენი ქცევის სავალდებულო ნორმად იქცევა. ისინი დადგენილია ადამიანების მიერ ისევ და ისევ სიმარჯვისა და მოხერხებულობის მიხედვით; სხვა მხრივ კი (ონტოლოგიურად) მათ არავითარი უპირატესობა არა აქვთ ალტერნატიულ ქცევებს შორის. მაგალითად, არავითარი აუცილებლობა

არ არსებობს იმისა, რომ სუფრაზე ჩანგალი მარცხნივ იდოს, დანა კი მარჯვნივ. სრულიად შესაძლებელია პირიქით. მაგრამ მას შემდეგ, რაც საზოგადოება პირველ ვარიანტში შეთანხმდა, ანუ შესაძლებელი ეკვივალენტური მნიშვნელობის ვარიანტებიდან პირველი აირჩია, ამ წესმა პრივილეგიური მნიშვნელობა შეიძინა, ქცევის აბსოლუტურ ნორმად იქცა და, მაშასადამე, ფსევდოაბსოლუტური ქცევის სახით წარმოსდგა. ამ წესიდან გადახვევა – დანის მარცხენა ხელით, ხოლო ჩანგლის მარჯვენა ხელით ხმარება – მიუღებლად ითვლება. მაგრამ ეს არჩევანი – ფსევდოაბსოლუტური ქცევის წესის ჩამოყალიბება – უმოტივო როდია. იგი განპირობებულია კვლავ სიმარტივისა და მოხერხებულობის მიერ. თუ დანას მარჯვენა ხელში დავიჭერთ, მარცხენაში კი – ჩანგალს, მაშინ თეფშზე მდებარე ხორცს უფრო იოლად გავჭრით და ასევე იოლად მივიროთმევთ, ვიდრე პირიქით. თვითონ ცაცია ადამიანიც რომლისთვის მეორე ვარიანტი უფრო მისაღებია, ვალდებულია საზოგადოების მიერ არჩეული წესი დაიცვას. კონვენციას აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს.

არსებითად იგივე მდგომარეობა გვაქვს პრაქტიკული კონვენციების სხვა შემთხვევაშიც. მაგალითად, ცალკეული გამონაკლისის გარდა, ყველა ქვეყნის მანქანის მძღოლი საჭესთან მარცხნივ ზის. ამ შემთხვევაშიც კონვენციასთან გვაქვს საქმე. სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ მანქანის საჭე მარცხნივ იყოს (ზოგიერთ ქვეყნებში მარჯვნივაა); მაგრამ ამ ორი ვარიანტიდან საზოგადოებამ (თუ მანქანათმშენებლობამ) პირველი აირჩია (ანუ მოხდა შეთანხმება მანქანათმშენებლებს შორის), რის შედეგად ეს წესი დამკვიდრდა. ცხადია, რომ ეს არჩევანიც უმოტივო არ ყოფილა. იმ ქვეყნებში, სადაც მანქანები ქუჩის მარჯვენა მხარეს მოძრაობს, მძღოლი-

სათვის უფრო მოხერხებულია საჭკესთან მარცხნივ ჯდომა, რათა საპირისპირო მიმართულებით მოძრავი მანქანები შენიშნოს და სწორი ორიენტაცია აიღოს იმ შემთხვევაში, თუ მის წინ სხვა მანქანა მოძრაობს. ამრიგად, არჩევანს აქაც სიმარჯვე და მოხერხებულობა, როგორც სუბიექტური ფენომენი, განსაზღვრავს. ერთი სიტყვით, კონვენცია ცარიელ ადგილზე არასოდეს არ ჩნდება; იგი ყოველთვის მოტივირებულია, თუმცა ეს მოტივი სუბიექტურია.

მაგრამ არც იმის თქმა შეიძლება, რომ თითქოს კონვენციას საერთოდ არა აქვს ემპირიული საფუძვლები და ჩვენი არჩევანი მარტოდენ სუბიექტური მოტივებით არის განსაზღვრული. სამაგალითად ავიღოთ ევკლიდური გეომეტრიის აქსიომები და ძირითადი დებულებანი. მართალია, პუანკარე თვლის, რომ გეომეტრია არ არის ცდისეული (ემპირიული) მეცნიერება, ვინაიდან „თუკი გეომეტრია ცდისეული მეცნიერება იყოს, იგი არ იქნებოდა ზუსტი მეცნიერება და მუდმივ შემოწმებას მოითხოვდა“¹, მაგრამ იგი არც იმას უარყოფს, რომ გეომეტრიულ დებულებათა შემოწმება ცდით შეიძლება. ევკლიდურ სივრცეში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ორ წერტილს შორის უმოკლეს მანძილს სწორი ხაზი წარმოადგენს, სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2დ-ს უდრის და ა. შ. გადახრა ამ კანონზომიერებიდან, რასაც უთუოდ აქვს ადგილი, ჩვენთვის შეუმჩნეველია. გადმოგვცემენ, რომ გაუსმა სამკუთხედი გერმანიის მთებზე ააგო, მაგრამ მისი კუთხეების ჯამის გადახრა ორი სწორი კუთხის ჯამისაგან მაინც ვერ აღმოაჩინა. ჩვენი შემეცნებითი უნარის ეს შეზღუდულობა. რომელიც საშუალებას არ გვაძლევს, რომ ყველა შესაძლებელი შემთხვევა გავითვალისწინოთ (ყოველ შემ-

¹ А. Пуанкаре, О науке, стр. 49.

თხვევაში ემპირიულად აღმოვაჩინოთ) განსაზღვრავს ჩვენს კონვენციურ არჩევანს, ხოლო რაკი განსაზღვრავს, იგი არის არასრული და არა სრული კონვენცია.

მეორე მხრივ არსებობს სრული კონვენციებიც, რომლებიც მარტოდენ სუბიექტური მოტივებით არის განსაზღვრული. ასეთია, მაგალითად, ვერბალური კონვენციები. კონვენციების ბუნება – მათი უნივერსალური მნიშვნელობა – ყველაზე ნათლად სწორედ ვერბალურ ანუ ლინგვისტურ სფეროში მუდავნდება. ნებისმიერი ენა (ბგერითი, უესტების და ა.შ.) კონვენციურია; იგი არ არის ობიექტის ასახვა, არამედ მხოლოდ პირობითი ნიშანი, რომელიც კონვენციის (შეთანხმების) საფუძველზე დგინდება. სიტყვა რომ საგანს ასახავდეს, მაშინ მხოლოდ ერთი ენა იარსებებდა; ენების სიმრავლე მათ პირობითობაზე მეტყველებს. სიტყვა არ არის საგნის არსების ამსახველი. სწორედ ამიტომ სახელდება არავითარ შინაგან აუცილებლობასთან არ არის დაკავშირებული. მშობლები თანხმდებიან იმაში, რომ ახალშობილს ეს სახელი უწოდონ. შეთანხმების შემდეგ კი ამ სახელმა პრივილეგიური მნიშვნელობა შეიძინა და თავისებურ ფსევდოაბსოლუტურად იქცა. მისი ფსევდოაბსოლუტურობა იმაშია, რომ ნებისმიერი ეკვივალენტური მნიშვნელობის სახელებიდან ეს სახელი შეირჩა და მას პრივილეგიური მნიშვნელობა მიენიჭა. ამერიიდან ყველა ვაღდებუღია, რომ ამ აღამიანს სწორედ ეს სახელი უწოდონ და არა სხვა რამ. სახელდების ფსევდოაბსოლუტურობის დამადასტურებელი ისიცაა, რომ ნებისმიერი სახელი ერთნიშნაა, ერთნიშნობა კი აბსოლუტურის ნიშანია. ალტერნატიული და ეკვივალენტური მნიშვნელობის სახელებიდან ერთ-ერთის არჩევა მის გააბსოლუტურებას ანუ ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას ნიშნავს.

ნებისმიერი სახელი ერთნიშნობით ხასიათდება; შეიძლება ადამიანს ორი ან მეტი სახელი ერქვას, მაგრამ მათგან უმეტესწილად მხოლოდ ერთი ფუნქციონირებს. ზოგჯერ კი რამდენიმე სახელი (მაგალითად, იოჰან ვოლფგანგ გოეთე, ჯორჯ გორდონ ბაირონი და სხვა), როგორც წესი, ერთ სახელად მოიაზრება და, მაშასადამე, ერთნიშნობის პრინციპი აქაც შენარჩუნებულია. იგივე ვითარება გვაქვს სინონიმების შემთხვევაშიც. ორი სიტყვა (მაგალითად, „მაღალი“ და „ახოვანი“, „რუ“ და „მდინარე“ და ა.შ.), რომელიც ერთსა და იმავე საგანს აღნიშნავს, ერთი მნიშვნელობის მქონეა. მაგრამ იგივე მდგომარეობა არა გვაქვს ომონიმების შემთხვევაში, ე. ი. როცა ერთი და იგივე სიტყვით სხვადასხვა საგანი მოიაზრება. მაგალითად, სიტყვა „ხელი“ ნიშნავს „გიჟსაც“ და ადამიანის ხელსაც. ერთნიშნობა აქ მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როცა ომონიმი კონკრეტულ მნიშვნელობას შეიძენს, ე. ი. თუ „ხელი“ აღნიშნავს ადამიანის ხელს ან გიჟს. გარკვეულობა სწორედ ერთნიშნობას შემოაქვს. ომონიმების დონეზე კი საგნობრივი ვითარების კვალიფიკაციამდე სრული გაურკვეველობა გვაქვს.

სახელდების დროს არჩევანის მოტივი დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ფიგურირებს. ახალშობილ ბავშვს სახელს რაღაც მიზეზის გამო არქმევენ (სახელის მიმზიდველობა, გამოჩენილი პიროვნების ან ნათესავის სახსოვრად და ა.შ.). მაგრამ ისიც შესაძლებელია, რომ სახელი რაღაც ობიექტურ ვითარებას აღნიშნავდეს. მაგალითად, „კონკიას“ ძველი და დახეული ტანსაცმლის მატარებელ ადამიანს ეძახიან; „მატარებელი“ დაკავშირებულია სიტყვასთან „ტარება“, „თვითმფრინავი“ - „ფრენასთან“ და ა.შ. მაგრამ ეს საგნობრივი ვითარებანი მარტოოდენ სიტყვის შერჩევის მოტივია, ვინაიდან თვითონ სიტყვები: „ტარება“, „ფრენა“ და ა. შ.

თვითნებურ კონვენციებს წარმოადგენს, რომელმაც შემდგომ – სიტყვა-ხმარებაში – საგნობრივი მნიშვნელობა შეიძინა და ასევე საგნობრიობის შთაბეჭდილებას ქმნის. სინამდვილეში კი იგი ისეთივე კონვენციური მნიშვნელობის სიტყვაა, როგორც ყველა დანარჩენი.

თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ მეცნიერულ კონვენციებს, ისინი ორმაგად კონვენციური აღმოჩნდება: საგნობრივად და ვერბალურად. ტერმინები: „ძალა“, „სიჩქარე“, „აჩქარება“, „ატომი“, „უჯრედი“ და ა. შ. თვითნებური ვერბალური კონვენციებია, რომლებიც არავითარ შინაგან აუცილებლობასთან არ არის დაკავშირებული. ასევე ორმაგად კონვენციურია აქსიომებიც: ვერბალურად და ფუნქციურად. „წერტილი“, „მანძილი“, „სწორი“ და ა. შ. ვერბალური კონვენციებია გარკვეული ობიექტური ვითარების აღსანიშნავად. მეორე მხრივ ისინი თავიანთი ფუნქციით მათემატიკის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, საგანთა ვითარებებს აღნიშნავს. ვერბალური კონვენციები სხვა ტიპის კონვენციებზე გაცილებით ფართოა. ისინი მოიცავს ყველაფერს, რასაც ადამიანი მოიაზრებს. აზრისა და ენის განუყრელობა ვერბალური კონვენციების უნივერსალურობის მაჩვენებელია. ა. პუანკარე, რომელმაც კონვენციის ცნება ძირითადად მხოლოდ გეომეტრიული აქსიომების მიმართ გამოიყენა, მიხვდა კონვენციონალისტური კონცეფციის უნივერსალურ მნიშვნელობას და ვერბალურ კონვენციებზე მიანიშნა. იგი ლაპარაკობდა მექანიკის კანონებზე, როგორც ვერბალურ შეთანხმებებზე, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ იგი ძალიან ახლოს მივიდა ვერბალურ კონვენციონალიზმთან. კონვენცია შემოტანილია იქ, სადაც უშუალო შემეცნება შეუძლებელია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს კონვენცია შემეცნებას ცვლის, პირიქით, კონვენცია არის შემეცნების საშუალება. მაგალითად, შე-

უძლებელია საზომი ერთეულის შემეცნება, ვინაიდან ბუნებაში საზომი ერთეულები არ არსებობს; მათ ადამიანი ქმნის გაზომვის პროცედურის ჩასატარებლად. მით უმეტეს ასეთია ვერბალური კონვენციები. ახალშობილ ბავშვს არავითარი სახელი თან არ დაჰყვება; მას მშობლები ურჩევენ სახელებს. ასევეა საგნებისა და მოვლენების და თვით მათემატიკური კონვენციების სახელებების შემთხვევაშიც. სწორი ხაზი ორ წერტილს შორის უმოკლესია თუ არა, ამის დადგენა შეუძლებელია, თუ წინასწარ არ შევთანხმდით იმაში, თუ რომელ გეომეტრიასთან გვაქვს საქმე. ასევე ითქმის სამკუთხედის კუთხეების ჯამზე, რომელიც სხვადასხვა გეომეტრიულ სისტემაში სხვადასხვაა. იქნებ ეს მდგომარეობა ჰქონდა მხედველობაში ა. პუანკარეს, როცა „ნივთთა ტეშმარიტი ბუნების“ შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფდა.

მაგრამ ის, რაც ზემოთ ვთქვით, არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფას, არ ნიშნავს აგნოსტიციზმს. სრულიად პირიქით; კონვენციების უმთავრესი და, შეიძლება ითქვას, ერთადერთი დანიშნულება ის არის, რომ შემეცნება შესაძლებელი გახადოს, ობიექტური სინამდვილის სურათი სუბიექტურ პრიზმაში წარმოადგინოს, ვინაიდან შემეცნებელი სწორედ სუბიექტია. იგი საკუთარი რესურსებით, საკუთარი საშუალებებით აღწევს სინამდვილის ასახვას.

თუ ისევ გაზომვის ცნებას მივმართავთ, ყველაფერი ნათელი იქნება. რა მიზნით აწარმოებს ადამიანი გაზომვის ოპერაციას? მხოლოდ და მხოლოდ ობიექტური სინამდვილის შემეცნების მიზნით. მას სურს გაიგოს, ვთქვათ, ოთახის ფართობი. ამისათვის კი აუცილებელია, რომ მან წინასწარ აირჩიოს საზომი ერთეული – შევთანხმდეთ იმაში, რომ ამ ოთახის გასაზომად მოვიხმართ მეტრიან ჯოხს, რომელიც

სიგრძის საზომი საერთაშორისო ეტალონის ტოლია. ეს არჩევანი არის კონვენცია, ფსევდობსოლუტურის შექმნა. გაზომვის შედეგად მივიღებთ ზომას, ვთქვათ, 20 ერთეულს და ვიტყვი, რომ მოცემული ოთახის ფართობი არის 20 კვადრატული მეტრი. ეს არის ოთახის ფართობის შემეცნება. სხვაგვარად – საზომი ერთეულის არჩევის გარეშე – ოთახის ფართობის გაზომვა (შემეცნება) შეუძლებელია. ამრიგად, კონვენციური ხასიათი აქვს არა მხოლოდ გაზომვის პროცედურას, არამედ მის შედეგსაც – ზომას. ჩვენ შევიმეცნეთ არა უშუალოდ ოთახის ფართობი, არამედ ამ ფართობის შეფარდება ჩვენს მიერ არჩეულ საზომ ერთეულთან. ამ პროცედურას ვუწოდებთ გაზომვის ოპერაციას. თუ საზომ ერთეულს შევცვლით, ვთქვათ, ავირჩევთ არშინს, მაშინ იგივე ოთახის ფართობი სხვა მნიშვნელობას მიიღებს. ამიტომ აზრი არა აქვს კითხვას, თუ რას უდრის ოთახის ფართობი საზომ ერთეულთან შეფარდების გარეშე. რა არის ეს, თუ არა ობიექტური სინამდვილის შემეცნება? სწორედ ამას ნიშნავს ობიექტური სინამდვილის სუბიექტურ ფორმაში ასახვა, რაზეც შემეცნების თეორიაში ხშირად ლაპარაკობენ. ამრიგად, კონვენცია შემეცნების საშუალებებაა და არა მისი შემცველი.

არსებითად იგივე მდგომარეობა გვაქვს ვერბალურ სფეროშიც. თუ საგანს რაღაც სახელი არ შევარქვით, მისი შემეცნება (მოაზრება) შეუძლებელი იქნება. როგორ ილაპარაკებს, მაგალითად, ფიზიკოსი ბუნების კანონზომიერებაზე, თუ არ მოიხმარა სიტყვები: „ძალა“, „სიჩქარე“, „აჩქარება“ და ა.შ.? ენის როლი შემეცნების პროცესში სწორედ ამაში მდგომარეობს. ვერბალური კონვენციები – სახელდება – სწორედ შემეცნებას ემსახურება და სხვას არაფერს. კონვენციებს შემეცნებითი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო მეცნიერებაში, არამედ შემეცნების ნებისმიერ

სფეროსა და დონეზე. ეს ნიშნავს, რომ ასეთია არა მხოლოდ ვერბალური, არამედ ნებისმიერი კონვენცია.

შესაძლებელია თუ არა კონვენციების შემოწმება ან მათ მიმართ ჭეშმარიტება-შეცდომის პრედიკატების გამოყენება? ცხადია, რომ არ შეიძლება. კონვენცია სწორედ იმიტომ არის კონვენცია, რომ მას სიმბოლური ხასიათი აქვს და, მაშასადამე, არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი, არამედ განუსაზღვრელი. ჭეშმარიტი ან მცდარი არის ის, რაც რეალურ ვითარებას ასახავს. კონვენციები კი სიმბოლოებია, მოდელებია, ადამიანის მიერ შექმნილი ფენომენებია და არა ობიექტურ სინამდვილეში თავისთავად არსებული რამ. სიმბოლოებზე კი ჭეშმარიტება-შეცდომის ნიშნებს ვერ გამოვიყენებთ. ამ აზრით ვამბობთ, რომ კონვენციები შემეცნების სფეროს გარეშე დგას, თუმცა შემეცნებას ემსახურება; მათი ერთადერთი დანიშნულება შემეცნების შესაძლებლობის უზრუნველყოფაა.

ზემოთქმულიდან ისიც ნათელი უნდა იყოს, რომ კონვენციების შექმნა როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული აუცილებლობაა. ადამიანს კონვენციების გარეშე არა მარტო შემეცნება არ შეუძლია, არამედ არც პრაქტიკული მოღვაწეობა. აქაც აშკარად ჩანს მათი ფსევდობასოლუტური ბუნება. სწორედ ფსევდობასოლუტურის გარეშე შეუძლებელია აზროვნებაც, აზრის გამოთქმაც (მეტყველებაც) და პრაქტიკული საქმიანობაც. ერთნიშნობა, რომელიც აბსოლუტურის (ასევე ფსევდობასოლუტურის) ძირითადი ნიშანია, სინამდვილეში ორიენტაციის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

დასასრულ, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საჭიროდ მიგვაჩნია განვიხილოთ კონვენციონალიზმის კვალიფიკაციის საკითხი.

ზოგიერთი კრიტიკოსი კონვენციონალიზმს აგნოსტიკურ კვალიფიკაციას აძლევს, თვლის, რომ კონვენცია შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფაა. ამ შემთხვევაში ისინი, როგორც ჩანს, ა. პუანკარეს იმ მოსაზრებიდან ამოდიან, რომ მეცნიერებას „ნივთთა არსების შემეცნება კი არ შეუძლია, როგორც ამას გულუბრყვილო დოგმატიკოსები ფიქრობენ, არამედ მხოლოდ ნივთებს შორის მიმართებისა“¹. ვინც კონვენციების აგნოსტიკურ ხასიათზე ლაპარაკობს, ეტყობა, ადამიანის შემეცნებითი უნარების უსასრულობიდან ამოდის და ავიწყდება, რომ ადამიანი სასრული არსებაა, რაც მისი თეორიული და პრაქტიკული შესაძლებლობის სასრულობაში გამოიხატება. აგნოსტიციზმი, ყოველ შემთხვევაში ჰიუმესთან, ადამიანის შემეცნებითი უნარების სასრულობის ჰიპერტროფირებულ ფორმაში წარმოდგენაა, რაც არა მარტო სადავო, არამედ, ჩვენი აზრით, ყალბი თვალსაზრისია. მაგრამ სულ სხვაა ე. წ. „ზომიერი აგნოსტიციზმი“, რომელიც საერთოდ კი არ უარყოფს ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას, არამედ ამ შესაძლებლობათა მარტოდენ უსასრულობას. კონვენციების არსებობა არც შემეცნებითი უნარების შეზღუდულობას ნიშნავს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ობიექტის შემეცნების აუცილებელ პირობას კონვენციის, როგორც ფსევდოაბსოლუტურის, შექმნა წარმოადგენს. მაშასადამე, კონვენციების არსებობა შემეცნების შეუძლებლობას კი არ ასაბუთებს, არამედ, პირიქით, მის შესაძლებლობას. კონვენციები შემეცნების მიზნით შემოგვაქვს. ამიტომ მათი აგნოსტიკური კვალიფიკაცია სრულად უსაფუძვლოა.

¹ А. Пуанкаре, О науке, стр. 8-9.

კიდევ უფრო დიდი შეცდომაა კონვენციონალიზმის სუბიექტურ-იდეალისტური ინტერპრეტაცია¹. კონვენციებს არაფერი საერთო არა აქვთ არც მატერიალიზმთან და არც იდეალიზმთან, მით უმეტეს სუბიექტურ იდეალიზმთან. რა უაზრობაა სუბიექტური იდეალისტი უწოდო მშობელს, რომელიც შვილს მის მიერ არჩეულ სახელს არქმევს (ვერბალური კონვენცია), ან იმ ადამიანს, რომელიც სიგრძის ან ფართობის გასაზომად საზომ ერთეულს ირჩევს? კონვენციის თვითნებური – უფრო სწორად, თავისუფალი – შემოტანა, რომელშიც კონვენციონალიზმის კრიტიკოსები სუბიექტივიზმსა და იდეალიზმს ხედავენ, მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ეკვივალენტური ღირებულებების ობიექტებიდან სიმარტივისა და სიმარჯვის (მოხერხებულობის) მიხედვით ვირჩევთ ერთ-ერთს, ვანიჭებთ მას ფსევდობსოლუტურ მნიშვნელობას და მის საფუძველზე ვიმეცნებთ იმას, რისთვისაც კონვენცია შემოგვაქვს. აქ არავითარი სუბიექტური იდეალიზმი არ არის.

ასევე უსაფუძვლოა კონვენციონალიზმის გაიგივება რელატივიზმთან. რელატივიზმი გნოსეოლოგიაში სუბიექტურ იდეალიზმს ნიშნავს. ასეთი იყო, მაგალითად, ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმი. კონვენციონალიზმს კი ამ ტიპის კონცეფციასთან არაფერი საერთო არა აქვს.

რაც შეეხება ონტოლოგიურ რელატივიზმს (საგანთა ურთიერთმიმართებებს), მასთან კონვენციონალიზმს უთუოდ აქვს გარკვეული შეხება (მაგალითად, გაზომვის პროცესში გასაზომი სიდიდის შეფარდება საზომ ერთეულთან), მაგრამ ასეთი რამ ფაქტია, რომლის უარყოფა არ შეიძლება. ერთი და

¹ **А. Шафф**, Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины, М., 1953.

იგივე სიდიდე სხვადასხვა საზომი ერთეულის მიმართ სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს, ისევე როგორც ერთი და იგივე ადამიანი სხვადასხვა მიმართებაში შეიძლება იყოს მამაც, ძმაც, ქმარიც, მეგობარიც, მტერიც და ა.შ.

ასეთია კონვენციალური შემეცნების ფსევდოაბსოლუტური ბუნება, რაც ადამიანური შემეცნების საერთო კანონზომიერებას გამოხატავს. შემეცნებას კონვენციალური ხასიათი აქვს, კონვენციების საშუალებით სრულდება, ვინაიდან სწორედ კონვენცია უზრუნველყოფს ერთნიშნობას, რაც შემეცნების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. ეს კი სხვა არაფერია, გარდა ფსევდოაბსოლუტურის შექმნისა, რაც ერთხელ კიდევ ადასტურებს შემეცნებისა და მისი შედეგის – ცოდნის – ფსევდოაბსოლუტურ ხასიათს.

§ 12. მმცნიერული თეორია

თანამედროვე ეპისტემოლოგიის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემას მეცნიერული თეორიის ბუნება და მისი განვითარების კანონზომიერება წარმოადგენს. ეს პრობლემა განსაკუთრებული ინტენსივობით განიხილებოდა მთელი გასული საუკუნის განმავლობაში პოზიტივისტურსა (ნეოპოზიტივისტურსა) და პოსტპოზიტივისტურ ფილოსოფიაში. კ. პოპერმა, თ. კუნმა, ი. ლაკატოსმა, პ. ფეიერაბენდმა და სხვა მოაზროვნეებმა მის ანალიზს მრავალი ნაშრომი მიუძღვნეს. ჩვენს ახლანდელ მიზანს ამ პრობლემის ყოველმხრივი ანალიზი არ წარმოადგენს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერული თეორიის ფსევდოაბსოლუტური ბუნების ჩვენება¹.

¹ მეცნიერული ცოდნის ბუნებისა და მისი განვითარების კანონზომიერების პრობლემის ვრცელი ანალიზი მოცემულია ჩვენს

გასულ საუკუნეში ერთმანეთს დაუპირისპირდა მეცნიერების განვითარების ორი მოდელი: ევოლუციური ანუ კუმულაციური და რევოლუციური. პირველ მოდელს თავგამოდებით იცავდნენ პოზიტივისტები და ნეოპოზიტივისტები, განსაკუთრებით ფრანგი ფიზიკოსი და ფილოსოფოსი პიერ დიუჰემი და გერმანელი ფიზიკოსი და ფილოსოფოსი ერნსტ მახი, ხოლო მეორეს – პოსტპოზიტივისტები, მათ შორის განსაკუთრებით თომას კუნი, იმრე ლაკატოსი, პოლ ფეიერაბენდი და სხვა. რევოლუციური მოდელის ფუძემდებლად მაინც თ. კუნი ითვლება, რომელმაც 1962 წელს გამოაქვეყნა წიგნი „მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურა“, რომელშიც ჩამოყალიბებულია მეცნიერების განვითარების რევოლუციური თეორია.

კუმულაციის თეორია თვლიდა, რომ მეცნიერების განვითარებას აბსოლუტური ჭეშმარიტებების თანდათანობითი დაგროვების (cumulatio-დაგროვება) ხასიათი აქვს. მეცნიერება აგურ-აგურ შენდება. ისევე როგორც ოქროს მაძიებელი მრავალი ტონა ქვიშიდან ამოარჩევს ოქროს მარცვლებს, დააგროვებს მათ, საიდანაც ოქროს ზოდს ჩამოასხამს, ასევე მეცნიერები ხანგრძლივი ძიების შედეგად პოულობენ ჭეშმარიტებას, შეკრებენ, მოაწესრიგებენ და ქმნიან მეცნიერულ თეორიას. მოპოვებული (დაგროვილი) ჭეშმარიტებანი კი შემდგომ ცვლილებას აღარ განიცდის, ისევე როგორც ოქრო მუდამ ოქროდ რჩება. ერთი სიტყვით, კუმულაციურ თეორიას მეცნიერული ცოდნის განვითარება წარმოუდგენია როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტების დაგროვების (კუმულაციის) პროცესი, რომელიც მთლიანად ევოლუციურ ხასიათს ატარებს და გამორიცხავს რაიმე რევოლუციურ

წიგნებში: „მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი“, თბ., 1991 და „Природа знания и ценности», Тб., 1989.

ნახტომს მეცნიერული ცოდნის განვითარების პროცესიდან.

მეცნიერების განვითარების ამ მოდელის მთავარ ნაკლს ანტიისტორიზმი წარმოადგენდა. იგი თვლიდა, რომ არსებობს მხოლოდ აბსოლუტური, უცვლელი, მარადიული ჭეშმარიტებანი, რომელიც მოპოვების შემდეგ არავითარ ცვლილებას აღარ განიცდის, აღარ ვითარდება; ამიტომ მას არა აქვს ისტორია, განვითარების ეტაპები. ეს კი ნიშნავდა, რომ კუმულაციური თეორია მეცნიერების განვითარების კანონზომიერების ძიების პროცესში მისი განვითარების უარყოფამდე მივიდა. როგორც ვხედავთ, რელატიური ჭეშმარიტების უარყოფამ მეცნიერული ცოდნის განვითარების უარყოფა განაპირობა.

მეცნიერების განვითარების პოსტპოზიტივისტური, კერძოდ თ. კუნის მიერ შემუშავებული მოდელი, პირიქით, რევოლუციურ ხასიათს ატარებს. იგი თვლის, რომ ყოველ ეპოქაში არსებობს სამყაროს მეცნიერული ხედვის რაღაც მოდელი, რომელსაც მან პარადიგმა უწოდა. პარადიგმა არ არის უბრალოდ მეცნიერული თეორია, არამედ იგი სამყაროს მეცნიერული აღქმის კარკასია, მეცნიერული აზროვნების წესია, რომლის მიხედვით და რომლის ფარგლებში მეცნიერული საზოგადოებრიობა კვლევა-ძიებას აწარმოებს. ასეთი იყო, მაგალითად, პტოლემეოსის გეოცენტრული სისტემა, კოპერნიკის ჰელიოცენტრული სისტემა, კლასიკური მექანიკა, აინშტაინის რელატიურობის თეორია, კვანტური მექანიკა და ა. შ. მეცნიერებს, რომლებიც თითოეული მათგანის ფარგლებში მუშაობენ, თ. კუნმა „ნორმალური მეცნიერები“ უწოდა. მათი „ნორმალურობა“ იმას ნიშნავს, რომ ისინი გარკვეული ნორმების მიხედვით აწარმოებენ კვლევა-ძიებას. ასეთ ნორმებს პარადიგმები წარმოადგენს.

თ. კუნი თვლის, რომ ნორმალური მეცნიერული კვლევის პროცესში მეცნიერები ზოგჯერ ისეთ ფაქტებს წააწყდებიან, რომლებიც მოცემული პარადიგმის ფარგლებში არ თავსდება, მით არ აიხსნება. ასეთი ფაქტების დაგროვება წარმოშობს კრიზისს ნორმალურ მეცნიერებაში. ეს კრიზისი თანდათან მწვავედება, რაც, ბოლოს და ბოლოს, იწვევს მოცემული პარადიგმის უნაშთო ნგრევასა და მის ადგილზე ახალი პარადიგმის წარმოშობას, რომელიც დროთა განმავლობაში წინამორბედი პარადიგმის ბედს გაიზიარებს. ეს არის მეცნიერული რევოლუცია ანუ ნახტომი ერთი პარადიგმიდან მეორეზე, რომელიც თ. კუნს წარმოუდგენია, როგორც პარადიგმების უნაშთო ნგრევა-შენება. ამ მოდელის მთავარ ნაკლს ის წარმოადგენს, რომ იგი ფაქტობრივად უარყოფს მემკვიდრეობას მეცნიერული კვლევის პროცესში, რაც შეუძლებელს ხდის მეცნიერული ცოდნის განვითარებაზე ლაპარაკს. განვითარება მემკვიდრეობის გარეშე შეუძლებელია. პარადიგმებს კი ერთმანეთთან არავითარი მემკვიდრეობა არ აკავშირებს. ისინი, თ. კუნის აზრით, უთანაზომოა (incommensurable), რაც მათ შორის რაიმე მემკვიდრეობის არსებობის შესაძლებლობას გამორიცხავს. ამრიგად, თ. კუნი ფაქტობრივად მეცნიერული ცოდნის განვითარების უარყოფამდე მივიდა, რის გამოც აუხსნელი დარჩა მეცნიერების განვითარების ფაქტი. თ. კუნი ირაციონალისტია. აი, რა უარყოფითი შედეგებით დამთავრდა მეცნიერული ცოდნის განვითარების კანონზომიერების კვლევა.

ამრიგად, მეცნიერების განვითარების როგორც ევოლუციური (კუმულაციური), ისე რევოლუციური (პოსტპოზიტივისტური თ. კუნის ვარიანტში) მოდელი მეცნიერული ცოდნის განვითარების უარყოფამდე მივიდა. მეცნიერული ცოდნის განვითარების კანონზო-

მიერების კვლევა მისი განვითარების უარყოფით დამთავრდა.

მაგრამ, მეორე მხრივ, მეცნიერული ცოდნის განვითარება ფაქტია, რომლის უარყოფა არ შეიძლება (სიტყვიერად მას არც პოზიტივისტები და არც პოსტპოზიტივისტები არ უარყოფენ). როგორ უნდა ახსნათ მეცნიერების განვითარების ფაქტი? ეს პრობლემა იგივე ორივე ზემოხსენებული ფილოსოფიური მიმართულების წინაშე იდგა, მაგრამ იგი კვლავ პრობლემად დარჩა. მისი გადაწყვეტის ერთ-ერთ შესაძლებელ ვარიანტს ქვემოთ ჩამოვაყალიბებთ.

მეცნიერება ყოველთვის მეცნიერული თეორიის სახით არსებობს. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული თეორია, როგორც მეცნიერული ცოდნის სისტემა, არის მეცნიერების არსებობის ფორმა, ხოლო ამ ფორმის, ე. ი. მეცნიერული თეორიის შინაარსი სამი კომპონენტისაგან შედგება: მეცნიერების კანონები, გარკვეული თეორიული კონსტრუქტები (ცნებები, სპეციალურ-მეცნიერული კატეგორიები და შესაბამისი ტერმინები) და ემპირიული ცოდნა. მეცნიერული თეორია, როგორც ფორმა, ამ შინაარსეული ელემენტების ახსნას, მათ ურთიერთდაკავშირებას, ერთ სისტემად ჩამოყალიბებას წარმოადგენს. მაგალითად, თანამედროვე მეცნიერება სივრცისა და დროის შესახებ არსებობს აინშტაინის რელატიურობის თეორიის (ფორმა) სახით, რომლის შინაარსი შედგება ისეთი ელემენტებისაგან, როგორიცაა რელატიურობის პრინციპი, სინათლის სიჩქარის მუდმივობა, ეკვივალენტურობის პრინციპი, მაიკელსონის ცდის შედეგები, სივრცის, დროის, მოძრაობის და ა. შ. ცნებები და სხვ. მეცნიერული თეორიის შინაარსეული ელემენტებს მეცნიერულ ფაქტებს უწოდებენ, ვინაიდან ისინი მართლაც ფაქტებია, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, რომელთა ახსნა (მოწესრიგება) მეცნიერული

თეორიის ძირითად ფუნქციას წარმოადგენს. მეცნიერული ფაქტის ქვეშ არა მარტო ემპირიული მონაცემები (ვთქვათ, მაიკელსონის ცდის შედეგები) იგულისხმება, არამედ აგრეთვე მეცნიერების კანონები და თეორიული კონსტრუქტები. მათი ცოდნა მეცნიერულ ცოდნას წარმოადგენს, მაგრამ იგი ჯერ კიდევ არ არის მეცნიერული თეორია, ვინაიდან ეს ფაქტები თავისთავად მოუწესრიგებელია, უსისტემოა, მათ შორის არავითარი კავშირი არ არის. მეცნიერული თეორია მათ ერთმანეთთან აკავშირებს, აწესრიგებს, სისტემაში მოჰყავს, ახსნის, აწარმოებს მეცნიერული ფაქტების ინტერპრეტაციას.

მეცნიერული თეორიის ჩამოყალიბება მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ მეცნიერული ფაქტების საკმარაოდენობა არსებობს. თუ ფაქტები საკმარაოდ არ არის, მაშინ მეცნიერული თეორიის ადგილს ჰიპოთეზა დაიჭერს, ხოლო შემდგომი ფაქტების მოპოვების შედეგად ჰიპოთეზას მეცნიერული თეორია შეცვლის.

მეცნიერული თეორია ცოცხალ ორგანიზმს ჰგავს. იგი განუწყვეტლად აქტიურობს, არასოდეს არ არის უძრავ, პასიურ მდგომარეობაში. ამაში ვლინდება მეცნიერული თეორიის განვითარება, ან, უფრო ზუსტად, მეცნიერების განვითარება მეცნიერული თეორიის აქტიურობის შედეგია. ეს აქტიურობა, უწინარეს ყოვლისა, იმაში ვლინდება, რომ იგი, იმ შემთხვევაშიც კი, როცა მას საკმარაოდენობის ფაქტები აქვს, რომელთაც იგი წარმატებით ხსნის, მაინც განუწყვეტლად ეძებს ახალ-ახალ მეცნიერულ ფაქტებს, რათა სულ უფრო და უფრო გაძლიერდეს, კიდევ უფრო მტკიცედ დაფუძნდეს. კ. პოპერმა მეცნიერული თეორია სათევზაო ბადეს შეადარა, რომელიც „თევზებს“ (მეცნიერულ ფაქტებს) იჭერს და ამაშია მისი ერთ-ერთი მთავარი დანიშნულება. თვითონ მეცნიერული ფაქტები კი ინერტულია, პასიურია, არაფრისაკენ არ

„ილტვის“, არამედ მხოლოდ თეორიის „საშენ მასალას“ წარმოადგენს.

მეცნიერული ფაქტების ძიებაში მეცნიერული თეორია სელექციის პრინციპით ხელმძღვანელობს. სახელდობრ, მას ყველა ფაქტი როდი აინტერესებს, არამედ მხოლოდ ის, რაც მას გამოადგება, მას ასაბუთებს. მაგრამ სელექციის პრინციპი მეცნიერულ თეორიას ხელს არ უშლის იმაში, რომ რაც შეიძლება მეტი მეცნიერული ფაქტების მოპოვებისაკენ ილტვოდეს.

ამ აქტიურობას, რაც მეცნიერული ფაქტების დაუოკებელ ძიებაში გამოიხატება, ზოგჯერ მოცემული მეცნიერული თეორიისათვის „საბედისწერო შედეგები“ მოაქვს. სახელდობრ, მეცნიერული თეორიის „ბადეში“ შეიძლება მოხვდეს არა ის „თევზი“, რომელიც მას აინტერესებს, არამედ „ზვიგენი“, რომელიც „ბადეს გაგლეჯს“, ე. ი. მეცნიერულ თეორიას დაანგრევს და მეცნიერული ფაქტები ხელახლა ასაწყობი და ასახსნელი გახდება, მაგრამ სულ სხვა წესით და სხვა ყაიდაზე. ეს არის ის, რასაც მეცნიერულ რევოლუციას უწოდებენ. XIX საუკუნის ბოლოს კლასიკური ფიზიკა ისეთ მეცნიერულ ფაქტებს წააწყდა, რომელთა ახსნა მას არ შეეძლო, რასაც შედეგად მოჰყვა კლასიკური მექანიკის ნგრევა და ახალი ფიზიკური თეორიის (თეორიების) ჩამოყალიბება. ასეთი იყო აინშტაინის სივრცისა და დროის ახალი (რელატივისტური) თეორია და კვანტური მექანიკა.

მეცნიერული თეორიის აქტიურობა ყველაზე მეტად ექსტრაპოლაციაში გამოიხატება. აღმოაჩენს რა ახალ-ახალ მეცნიერულ ფაქტებს, იგი არ კმაყოფილდება მიღწეულით და ცდილობს რაც შეიძლება უფრო გააფართოოს თავისი ფარგლები და, შესაბამისად, შეზღუდოს სხვა მეცნიერებათა სფეროები, ახსნას ის მეცნიერული ფაქტებიც, რომლებიც სხვა

მეცნიერულ თეორიას ვერ აუხსნია. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული თეორია თავისი შესაძლებლობის ფარგლებში ყოველთვის ავლენს ექსპანსიურ ბუნებას სხვა მეცნიერებათა მიმართ. ცხადია, ყველა მეცნიერულ თეორიას ეს ისევე არ შეუძლია, როგორც სუსტი და ავადმყოფი ადამიანი გოლიათ სპორტსმენს ვერ დაეჭიდება, მაგრამ მძლავრი, ფუნდამენტური მეცნიერული თეორიებისათვის ექსპანსიური ლტოლვები ჩვეულებრივი ამბავია. მეცნიერების ისტორიამ ბევრი იცის ასეთი შემთხვევები. კლასიკური მექანიკის ჩამოყალიბებას, რომელიც თავისთავად დიდი მოვლენა იყო, თან მოჰყვა მექანიციზმის წარმოშობა, რომელიც ყველაფრის (მათ შორის სიცოცხლის) ახსნას მექანიკის კანონებით ცდილობდა. საკმარისია გავისხენოთ ლამეტრის დებულება: „ადამიანი მანქანაა“ ან მექანიკის ფიზიოლოგიების მიერ მექანიკის კანონებით ადამიანის სულიერი სამყაროს ახსნის მცდელობა. აინშტაინის რელატიურობის თეორიის საფუძველზე ჩამოყალიბდა გნოსეოლოგიური რელატივიზმი, კიბერნეტიკის წარმოშობას თან მოჰყვა „ხელოვნური ინტელექტის“ იდეა; დამატებითობის პრინციპი ჯერ კიდევ ნ. ბორმა სინამდვილის სხვა სფეროებზეც (მაგალითად, ეროვნულ კულტურებზე) გაავრცელა; ამჟამად კი ცდილობენ მის გადატანას ფსიქოლოგიაში, ენათმეცნიერებაში, ხელოვნებაში და ა. შ. დიდი მეცნიერული თეორიების ექსპანსიურობა ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა. იგი იმპლიციტურად ნებისმიერი მეცნიერული თეორიის საფუძვლად ძვეს, თუმცა ყველა მის განხორციელებას ვერ ახერხებს.

ექსტრაპოლაციას, რომელზეც ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი, შეიძლება ექსტენსიური (ანუ სივრცის მიხედვით) ექსტრაპოლაცია ვუწოდოთ, ვინაიდან იგი რაც შეიძლება დიდი სფეროების მოპოვების მცდე-

ლობას წარმოადგენს. მისგან განსხვავდება ე. წ. ინტენსიური (ანუ დროის მიხედვით) ექსტრაპოლაცია, რომელიც ნებისმიერ მეცნიერულ თეორიას, როგორც იმპლიციტურად, ასევე ექსპლიციტურად, ცხადად, აშკარად, მოურიდებლად ახასიათებს და რომლის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ მას პრეტენზია აქვს მარადიულ, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე. მეცნიერული თეორიის ნებისმიერი ავტორი, კიდევ მეტიც, ნებისმიერი ორიგინალური მეცნიერული იდეის შემოქმედანი თვლის, რომ მან აღმოაჩინა აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომელიც საბოლოოა და აღარ შეიცვლება. ამ ბუნებრივი რწმენის გარეშე ეს აღმოჩენა მეცნიერულ თეორიად ან იდეად არსებობას ვერ შეძლებდა. არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს ქვეყნად ისეთი მეცნიერი, რომელიც თვლიდეს, რომ მის მიერ შემოტანილი მეცნიერული იდეა ან თეორია არასრულია, შეცდომების შემცველია, რომელსაც მომავალში უარყოფენ. ამავე დროს ეს არ არის ფსიქოლოგიური დარწმუნებულობა, არამედ მეცნიერული ცოდნის (კიდევ მეტიც, ნებისმიერი ცოდნის) გნოსეოლოგიური ფუნდამენტური თავისებურება.

რით უნდა აიხსნას მეცნიერული თეორიის ექსპანსიური ბუნება, მისი დაუოკებელი ლტოლვა ექსტრაპოლაციისაკენ? უწინარეს ყოვლისა, უდავოა, რომ იგი არ არის შემთხვევითი მოვლენა, მეცნიერული თეორიის ახირებულობა. ასე რომ არ იყოს, მაშინ მას არ ექნებოდა ფუნდამენტური ხასიათი, არ იქნებოდა მეცნიერული თეორიის შინაგანი ბუნების გამოვლენა.

თავისთავად ცხადია, რომ მეცნიერული თეორიის ექსტრაპოლაციური და ექსპანსიური ლტოლვები იმაზე მიუთითებს, რომ მას რაღაც აკლია, არ არის სრულქმნილი, აბსოლუტური, არამედ მხოლოდ და

მხოლოდ რელატიური. ზემოთ საკმაოდ ვრცლად ვიმსჯელებთ მეცნიერული ცოდნის რელატიური ბუნების შესახებ და ამჟამად აღარ გავიმეორებთ. მეცნიერებას რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოპოვება შეუძლოს, მაშინ არავითარ ექსტრაპოლაციასა და ექსპანსიას ადგილი აღარ ექნებოდა.

მეცნიერული თეორიის ექსპანსიური ხასიათი, ლტოლვა ექსტრაპოლაციისაკენ მისი ფსევდოაბსოლუტური ბუნების აშკარა დადასტურებას წარმოადგენს. მას არ შეუძლია შეეგუოს თავის რელატიურ, ნაკლოვან მდგომარეობას, იბრძვის მისგან განთავისუფლებისათვის. ექსტრაპოლაციაც და ექსპანსიაც ამ ბრძოლის უშუალო გამოვლენაა, სრულქმნილობის, აბსოლუტურობისაკენ ლტოლვის გამოხატულებაა.

ვერ ეგუება რა თავის რელატიურ მდგომარეობას, მეცნიერული თეორია პრეტენზიას აცხადებს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე, თვლის რომ დასძლია რელატიურობის სფერო და აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ეზიარა. როცა მეცნიერი ფიქრობს, რომ მისი მოსაზრება შეიძლება სწორი არ აღმოჩნდეს, მაშინ ეს მოსაზრება ჯერ კიდევ დამუშავების პროცესშია, დაუმთავრებელია, თეორიის სახით არ არსებობს. ხოლო როდესაც იგი თეორიის სახით ჩამოყალიბდება, მაშინ იგი ყოველგვარი ეჭვისაგან თავისუფლდება და დოგმატურად თვლის, რომ იგი აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა. მეცნიერული ცოდნის განვითარება იმაში მდგომარეობს, რომ შემდგომი თაობა აღმოაჩენს შეცდომებს წინამორბედის ნააზრევში, უარყოფს მის პრეტენზიას აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე, გამორიცხავს შეცდომებს და ქმნის ახალ თეორიას აგრეთვე აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრეტენზიით, რომელიც შემდგომში წინამორბედის ბედს გაიზიარებს. ერთი სიტყვით, მეცნიერების განვითარება ფსევდოაბსოლუ-

ტურის აღმოჩენისა და ნგრევის უსასრულო პროცესია და ამაში მდგომარეობს მეცნიერული ცოდნის რევოლუციური და იმავე დროს ევოლუციური განვითარების პროცესი. მეცნიერული თეორიის შინაარსის ევოლუციური განვითარება (მემკვიდრეობა) მშვენივრად ეგუება მეცნიერული თეორიის, როგორც მეცნიერული ცოდნის ფორმის რევოლუციურ გარდაქმნას. მთელი ეს პროცესი კი აბსოლუტურის დადგენა-უარყოფის ანუ ფსევდობსოლუტურის აღმოჩენის პროცესია. ფსევდობსოლუტურობა მეცნიერული თეორიის არსებობის აუცილებელი პირობაა.

იგივე კანონზომიერება ახასიათებს არა მხოლოდ მეცნიერულ, არამედ აგრეთვე არამეცნიერულ, ყოველდღიურ ცოდნას. მაგალითად, როდესაც რაიმეს ვამტკიცებთ, მაშინ არაცნობიერად ვთვლით, რომ გამოვთქვამთ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, უტყუარ აზრს, რომელიც არ შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს. ასევე ფიქრობს ჩვენი ოპონენტიც, როდესაც საწინააღმდეგო აზრს გამოთქვამს. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ფსევდობსოლუტურ ცოდნასთან, გააბსოლუტურებულ რელატიურთან, რომლის გარეშე შეუძლებელია არა მხოლოდ მეცნიერული ცოდნა, არამედ საერთოდ რაიმე აზრის გამოთქმა.

მეცნიერული ცოდნის საგანს ძირითადად მეცნიერების კანონების ცოდნა შეადგენს. თვითონ მეცნიერული თეორიაც უპირველესად მეცნიერების კანონებს ეფუძნება. მეცნიერების კანონები კი ობიექტური სინამდვილის კანონების ასახვას წარმოადგენს. ზემოთ ვაჩვენეთ ობიექტური კანონების რელატიურობა, რაც თანამედროვე ბუნებისმეცნიერებაში ეჭვს არ იწვევს. მათი რელატიურობა კი მეცნიერების კანონების რელატიურობის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზია. მაგრამ მეცნიერების კანონების რელატიურობის არანაკლებ მნიშვნელოვან საფუძველს შემეცნებელი

სუბიექტის უნარების შეზღუდულობა წარმოადგენს. იმ შემთხვევაშიც კი, რომ ობიექტური კანონები აბსოლუტური სიზუსტით სრულდებოდეს და არავითარ რელატიურობას ადგილი არ ჰქონდეს, მეცნიერების კანონები მაინც რელატიური იქნებოდა სუბიექტური მიზეზების გამო.

მაგრამ ადამიანის თეორიული ცნობიერება ვერ ეგუება მეცნიერების კანონების რელატიურობას, აბსოლუტურებს მათ, „ქმნის“ ფსევდოაბსოლუტურ კანონებს, რომელთა საფუძველზეც აყალიბებს მეცნიერულ ცოდნას და მის სისტემას მეცნიერული თეორიის სახით. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერების კანონები ფსევდოაბსოლუტური კანონებია, ხოლო მის საფუძველზე აგებული მეცნიერული ცოდნა და თვით მეცნიერული თეორია თავისი არსებით ფსევდოაბსოლუტურია, ანუ გააბსოლუტურებულ რელატიურს წარმოადგენს. მაგრამ ეს გარემოება ოდნავადაც არ ავნებს მეცნიერულ ცოდნას, ოდნავადაც არ ამცირებს მის ობიექტურ ღირებულებას. პირიქით, იგი მეცნიერული შემეცნების (საერთოდ შემეცნების) აუცილებელი პირობაა. ამის შესაძლებლობას ის ქმნის, რომ რელატიური, რომელსაც ადამიანი აბსოლუტურებს, უკიდურესად მაღალ დონეზე დგას, დიდი ალბათობის მქონეა, თუმცა აბსოლუტურს მაინც ვერ აღწევს. ფსევდოაბსოლუტურის შექმნა, ანუ რელატიურის გააბსოლუტურება, შესაძლებელია მხოლოდ ასეთი დიდი ალბათობის არსებობის პირობებში.

მაშასადამე, მთელი ჩვენი ცოდნა – მათ შორის მეცნიერულიც – ფსევდოაბსოლუტურია. კ. პოპერი მეცნიერული ცოდნის ძირითად ნიშნად რელატიურობას თვლის. რასაკვირველია, ნებისმიერი ცოდნა, მეცნიერულის ჩათვლით, რელატიურია. მაგრამ ცოდნის არსება რელატიურობა კი არ არის, არამედ განუწყვეტელი ლტოლვა აბსოლუტურისაკენ, რელატი-

ურ მდგომარეობასთან შეურიგებლობა და პრეტენზია აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე. სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ცოდნის – მათ შორის მეცნიერული ცოდნის – არსება და მისი ფუნდამენტური ნიშანი არის ფსევდოაბსოლუტურობა.

მეცნიერული თეორიის პრეტენზია აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე ანუ მისი ფსევდოაბსოლუტურობა მას ხელს არ უშლის, რომ ეძიოს ახალ-ახალი მეცნიერული ფაქტები თავისი გავლენის სფეროების გასავრცელებლად. ამ ძიების პროცესს დროთა განმავლობაში შედეგად მოჰყვება ისეთი ფაქტების აღმოჩენა, რომელთა ახსნა მის შესაძლებლობას აღემატება; აქედან იწყება მეცნიერული თეორიის კრიზისი, რაც, თ. კუნის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მეცნიერული რევოლუციით მთავრდება. მეცნიერული რევოლუცია ნიშნავს მოცემული თეორიის ფსევდოაბსოლუტურობის აღმოჩენას, იმ თეორიისა, რომელიც თავის თავს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად თვლიდა. მეცნიერული თეორიის ფსევდოაბსოლუტურობის აღმოჩენა კი მისი უარყოფის ტოლფასია. მაგალითად, კლასიკურ ფიზიკას მთელი ორი საუკუნის მანძილზე აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრეტენზია ჰქონდა. მაგრამ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში აღმოჩნდა მთელი რიგი ისეთი ფაქტებისა, რაც არსებული თეორიის ფარგლებში არ აიხსნებოდა. ამას მოჰყვა კლასიკური ფიზიკის კრიზისი, რომელიც თანდათან გაღრმავდა და მეცნიერული რევოლუციით დამთავრდა. აინშტაინის რელატიურობის თეორიამ უარყო აბსოლუტური სივრცის, დროისა და მოძრაობის არსებობა, დაასაბუთა მათი რელატიურობა; ერთი სიტყვით, აღმოჩნდა კლასიკური ფიზიკის ჭეშმარიტების პრეტენზიის უსაფუძვლობა, მისი ფსევდოაბსოლუტურობა, რაც კლასიკური ფიზიკის სფეროში მეცნიერულ რევოლუციას ნიშნავდა.

თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციების თეორიის ერთ-ერთ ძირითად ნაკლს, მის „მომაკედინებელ ცოდვას“ ის წარმოადგენდა, რომ მეცნიერულ თეორიათა (პარადიგმების) უწყვეტ რიგში მემკვიდრეობას ვერ ხედავდა. მომდევნო პარადიგმა უნაშთოდ ანადგურებდა წინას, რის გამოც აუხსნელი რჩებოდა მეცნიერების განვითარების ფაქტი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რევოლუცია ეხება მეცნიერულ თეორიას, როგორც ფორმას, და არა ამ ფორმის შინაარსს. კოპერნიკმა უარყო პტოლემეოსის სამყაროს მეცნიერული სურათი, რომელიც ყველა მეცნიერულ ფაქტს გეოცენტრიზმის საფუძველზე ხსნიდა, მაგრამ მას მანამდე არსებული მეცნიერული ფაქტები კი არ უარუყვია (ფაქტის უარყოფა არც შეიძლება; იგი უნდა აიხსნას და არა უარყოფილ იქნას), არამედ ახალი ფაქტებით შეავსო და ისინი სულ სხვაგვარად ახსნა, სხვაგვარად გაიგო, რასაც შედეგად მოჰყვა ახალი თეორიის შექმნა. მაშასადამე, კოპერნიკის დამსახურებას გეოცენტრული თეორიის მეცნიერული ფაქტების უარყოფა კი არ წარმოადგენს, არამედ ამ ფაქტების ახლებური ახსნა და მათი ერთმანეთთან დაკავშირება. აქედან ცხადია, რომ მეცნიერული თეორიის შინაარსი შედარებით მდგრადია; რევოლუციას მეცნიერული თეორია, როგორც მეცნიერული ცოდნის ფორმა, ექვემდებარება.

მეცნიერული თეორიის ფსევდობასოლუტურობა ახსნისა და წინასწარხედვის ფუნქციებშიც ვლინდება. ამ ფუნქციათა შორის მთავარს ახსნა წარმოადგენს. არსებობს ახსნის სხვადასხვა ტიპი (მიზეზობრივი, ფუნქციური, ტელეოლოგიური, სტატისტიკური და სხვ.), რომელთა დეტალური ანალიზი ამჟამად ჩვენი მიზანი არ არის. მიზეზობრივი ანუ კაუზალური ახსნა მეცნიერული ახსნის ერთ-ერთ ძირითად ფორმას წარმოადგენს, რომელიც მეცნიერული კანონ-

ნის საფუძველზე სრულდება. იგი არის პასუხი კითხვაზე: „რატომ?“ ამ კითხვაზე პასუხი არისტოტელემ ცოდნის ძირითად ნიშნად დაასახელა. არა მარტო კაუზალური, არამედ სტატისტიკური ახსნაც კანონის არსებობას ემყარება, კანონი კი მოვლენათა მიმდინარეობის ტენდენციაში ჩანს. სწორია ის აზრი, რომ „კანონი არის გაბატონებული ტენდენცია“ (კ. მარქსი). სტატისტიკური ახსნა სწორედ მოვლენათა მსვლელობის „გაბატონებულ ტენდენციას“ გამოხატავს. ისიც ვიცით, რომ ყველა კანონი მიახლოებითია, რელატიურია. მიუხედავად ამისა, ახსნის პროცესში ისინი აბსოლუტური ჭეშმარიტების სტატუსს იძენენ და, მაშასადამე, გააბსოლუტურებულ რელატიურს ანუ ფსევდოაბსოლუტურს წარმოადგენს.

არსებობს ისეთი ტიპის ახსნებიც, სადაც კანონი არ ფიგურირებს. მაგალითად: „რისთვის წავიდა ჩემი მეგობარი თეატრში?“ ახსნა: „სპექტაკლის სანახავად“ (ტელეოლოგიური ახსნა); ან: „ეს მოსწავლე რატომ არ მიდის სკოლაში?“ ახსნა: „გაკვეთილი არ იცის“ (ემპირიული ახსნა). აქ ტიპის ახსნები კანონის გარეშე წარმოებს.

მეცნიერული ახსნის სფეროში ყველაზე გავრცელებულ თეორიას კ. ჰემპელისა და პ. ოპენჰაიმის მიერ შემოთავაზებული ნომოლოგიური ახსნის თეორია წარმოადგენს, რომელიც კაუზალური ახსნისაგან პრინციპულად არ განსხვავდება. ამ ავტორების მიხედვით, ახსნა ნიშნავს ასახსნელის დაქვემდებარებას ზოგადი დებულებისადმი ანუ კანონისადმი, რომელიც ამხსნელის როლში გამოდის. სწორედ ამიტომ ეწოდება მას „ნომოლოგიური ახსნა“ (ნომოს – კანონი). როცა გვინდა იმის ახსნა, თუ რატომ აიწია თბილ წყალში ჩადებული თერმომეტრის მილში ვერცხლისწყალმა, მაშინ მივმართავთ კანონს: „სითბო ვერცხლისწყალს აფართოებს“, ჩვენ კი თერმომეტრი

თბილ წყალში ჩავდეთ. აქაც მეცნიერული ახსნა კანონის საშუალებით წარმოებს.

მაგრამ ვინაიდან ყველა კანონი მიახლოებითია, რელატიურია, ხოლო ადამიანს რელატიური კანონის დახმარებით არაფრის ახსნა არ შეუძლია, ამიტომ იგი ცნობიერად ან არაცნობიერად აბსოლუტურებს რელატიურ კანონებს, თვლის მათ აბსოლუტურად, ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს, რომლის საფუძველზეც იგი აწარმოებს ცალკეული ფაქტების ახსნას. ნებისმიერი მეცნიერული ახსნა აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრეტენზიით გამოდის, თუმცა ამსხნელის (კანონის) ფსევდოაბსოლუტურობის გამო, თვითონაც ფსევდოაბსოლუტურ ხასიათს ატარებს.

არსებითად იგივე მდგომარეობა გვაქვს მეცნიერული წინასწარხედვის შემთხვევაშიც, რომელიც აგრეთვე კანონის საფუძველზე სრულდება; ამ კანონებს კი ალბათური ხასიათი აქვთ, თუმცა ეს ალბათობა იმდენად დიდია, რომ მისთვის აბსოლუტური მნიშვნელობის მიკუთვნება არა მარტო შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიც. როდესაც ვამბობთ, რომ „გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყალი უფუფლად ადუღდება“, მაშინ ამ წინასწარხედვას აბსოლუტურ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, ვინაიდან ცალკეული, სრულიად უმნიშვნელო, მოსალოდნელი საპირისპირო შედეგების ალბათობას მთლიანად გამოვრიცხავთ. მიუხედავად ამისა, თეორიული თვალთახედვით ჩვენი წინასწარხედვა აბსოლუტური არ არის, არამედ გააბსოლუტურებული რელატიური ანუ ფსევდოაბსოლუტურია. მეცნიერული წინასწარხედვა სხვაგვარი არც შეიძლება იყოს.

ზუსტად ასევე ვიქცევით ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც. როცა შევდივართ შენობაში, ან გადავდივართ ხიდზე, აბსოლუტურად დარწმუნებული ვართ, რომ შენობა ან ხიდი არ დაინგრევა, თუმცა ეს ვარაუდი

არ შეიძლება ყოველთვის გამართლდეს. ჰიუმემ ამ დარწმუნებულობას საფუძვლად მიჩვენა – წარსული გამოცდილება – დაუდო. ამ ხიდზე მრავალჯერ გადავსულვარ, გადადიან სხვებიც; მაშასადამე, იგი არც ახლა დაინგრევა. ამ შემთხვევაშიც ჩვენს დარწმუნებულობას ფსევდობსოლუტური ხასიათი აქვს.

ამრიგად, მეცნიერული თეორია თავისი არსებით ფსევდობსოლუტურია, რაც ადამიანური ცოდნის საერთო კანონზომიერებას გამოხატავს.

თავი მხუთა

ფსევდოაბსოლუტური ღირებულება

აქამდე ჩვენი მსჯელობის საგანი იყო ადამიანის თეორიული მოღვაწეობა, კერძოდ შემეცნების კანონზომიერება და მისი თავისებურებანი. მაგრამ თეორიული ცნობიერება სრულიადაც არ არის ადამიანის სულიერი სამყაროს ერთადერთი სფერო. არანაკლებ მნიშვნელოვანია პრაქტიკული ცნობიერება, სახელდობრ ადამიანის ღირებულებითი სამყარო – ეთიკური, ესთეტიკური, ემოციური ფენომენები და პროცესები. გარესამყაროს საგნებსა და მოვლენებს ადამიანი არა მხოლოდ იმეცნებს, არამედ კიდევ აფასებს. შემეცნება და შეფასება სულ სხვადასხვაა. პირველი არის საგნის ასახვა, მეორე კი ადამიანის ემოციური დამოკიდებულება ამ საგნისადმი. „ვარდი წითელია“ (შემეცნება) და „ვარდი ლამაზია“ (შეფასება) სხვადასხვა რიგის მსჯელობებია. შემეცნების უნარი ადამიანის ღვთიური ნიჭია, მაგრამ შეფასებას არანაკლები მნიშვნელობა აქვს. კიდევ მეტიც, ადამიანის, როგორც პიროვნების, ჩამოყალიბებისა და არსებობისათვის ღირებულებით ცნობიერებას უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე თეორიულს. სწორედ მასში ჩანს ადამიანის სულიერი ცხოვრება, მისი მეობა, მისი დამოკიდებულება გარესამყაროსთან. ჩვენ არა მარტო ვიმეცნებთ, არამედ ვაფასებთ კიდევ ჩვენ გარეშე არსებულ საგნებსა და მოვლენებს; რაღაც მოგვწონს ან არ მოგვწონს, გვიყვარს ან გვკუფლს, ვთვლით ბოროტებად ან სიკეთედ, მშვენივრად ან მახინჯად, სამართლიანად ან უსამართლოდ და ა. შ. არც ერთი მათგანი ადამიანის გარეშე არ არსებობს; ისინი გამოხატავენ ჩვენს ემოციებს, რომელსაც, ცხადია, რაღაც ობიექტური საფუძველი

აქვს. ერთი სიტყვით, ღირებულებითი ცნობიერება არის ის, რაც ადამიანს, როგორც პიროვნებას, აყალიბებს. იგი ამ პოზიციებიდან ხედავს სამყაროს ანუ ობიექტური სინამდვილე ღირებულებითი ცნობიერების პრიზმაში გადატყდება და ამდენად ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის ერთ-ერთ ძირითად მადეტერმინირებელ ფაქტორს წარმოადგენს.

ღირებულებითი ცნობიერების არსებობა შეუძლებელია რაღაც ნორმის, კრიტერიუმის, ორიენტირის ანუ, ბუნებისმეტყველების ტერმინები რომ ვიხმაროთ, „საზომი ერთეულის“, „ათვლის სისტემის“ გარეშე. შეუძლებელია რაიმეს შეფასება, თუ არა გვაქვს ის, რის მიხედვითაც რაიმეს ვაფასებთ. როდესაც ვამბობთ: „ლამაზია“, „კეთილია“ და ა.შ., მაშინ მხედველობაში გვაქვს სილამაზის, სიკეთის, ბოროტების და ა. შ. რაღაც კრიტერიუმი, ნიმუში, საზომი, რომლის საშუალებით ვაფასებთ ყველაფერს, რასაც ჩვენს გარეშე ვხედავთ. ეს „რაღაც“ არის იდეალი, როგორც ღირებულებითი ცნობიერების საფუძველი, რომლის გარეშე შეუძლებელია ღირებულებითი ცნობიერების არსებობა. ღირებულებითი ცნობიერება იდეალს ემყარება, იდეალები კი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. სწორედ ამიტომ ადამიანებს სხვადასხვა წარმოდგენა აქვთ სილამაზეზე, სიკეთეზე, ბოროტებაზე და ა. შ. რომელი პატრიციები ცირკის არენაზე გლადიატორთა სასიკვდილო ბრძოლას აღიქვამდნენ როგორც მშვენიერებას (და, ალბათ, სამართლიანადაც); გვაროვნულ ტომებში „სისხლის აღება“ სამართლიანად ითვლებოდა; ანდერსენის ზღაპარში „საზიზღარი იხვის ჭუკი“ პატარა ჭუკებს გედის ჭუკი მახინჯი ეჩვენებათ და ა. შ. ამ შეფასებებს საფუძველად უძევს სხვადასხვა (ხშირად საპირისპირო) წარმოდგენები – იდეალები – სილამაზის, სიკეთის, სამართლიანობის და ა. შ. შესახებ. ეს ნიშ-

ნავს, რომ ნებისმიერი შეფასება – დადებითი ან უარყოფითი – ემყარება იდეალს, როგორც ნორმას, საზომს, შეფასების კრიტერიუმს. აქედან კი მხოლოდ იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ იდეალი პირველადია ღირებულებასთან შედარებით; იგი ხომ ღირებულებითი ცნობიერების საფუძველს წარმოადგენს!

რამდენადაც იდეალი არის ის, რაც აგრეთვე სასურველია, ამდენად იგი მიზანს ენათესავება. მიზანიც და იდეალიც სასურველია; მაგრამ ყოველი სასურველი (იდეალი) არ არის მიზანი, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ყოველთვის მოქმედებასთან არის დაკავშირებული. მიზანი მხოლოდ ისეთი იდეალია, რომლის განხორციელებას ვცდილობთ, მის განხორციელებლად ვიღწევით. მაგრამ შეიძლება ბევრი რამ გვსურდეს, მაგრამ მის მიღწევას არ ვცდილობდეთ თუნდაც იმიტომ, იგი ჩვენს შესაძლებლობას აღემატება. შეიძლება მოგვწონდეს კოსმონავტიკა, მაგრამ რაკი ამის შესაძლებლობა არა გვაქვს, ამიტომ ამ სურვილის შესრულებას მიზნად არ ვისახავთ, არ ვცდილობთ მის მიღწევას. ამრიგად, იდეალი და მიზანი თუმცა „მონათესავე“ ფენომენებია, მაგრამ მათი გაიგივება მაინც არ შეიძლება.

იდეალის ამ თვისებასთან დაკავშირებულია ის, რომ იგი ჯერარსის სფეროს ეკუთვნის. იდეალი არის ის, რაც უნდა იყოს, მაგრამ რეალურად არ არის. ჯერარსი სასურველია იყოს. აქედან კი იდეალის უსასრულობა გამომდინარეობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი სისრულით არასოდეს არ ხორციელდება, არამედ ყოველთვის ჯერარსია, ყოველთვის უნდა იყოს და მეტი არაფერი. იდეალი არის ჯერ კიდევ განუხორციელებელი ანუ ხორცშეუხსმელი ღირებულება, ხოლო ღირებულება არის განხორციელებული იდეალი; მაგრამ ეს უკანასკნელი უკვე აღარ

არის იდეალი, ვინაიდან მან ჯერარსობის სფეროდან არსის სფეროში გადაინაცვლა და, მაშასადამე, ღირებულებითი ცნობიერების საფუძველად ყოფნა შეწყვიტა. იდეალი, როგორც იდეალი, ყოველთვის ჯერარსია და არსის სფეროში არასოდეს არ გადადის. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი აღარ იქნება იდეალი. ონტოლოგიამ და აქსიოლოგიამ (მოძღვრებამ ღირებულებაზე) არ შეიძლება ერთმანეთი შეცვალოს. იდეალის უსასრულობა, თავის მხრივ, ღირებულებათა გრადაციის უსასრულობას განაპირობებს. არსებობს ღირებულებათა იერარქია დაბალიდან მაღლისაკენ („ლამაზი“, „უფრო ლამაზი“, „კეთილი“, „უფრო კეთილი“, „სამართლიანი“ „უფრო სამართლიანი“ და ა.შ.). საზომს ამ შემთხვევაში იდეალთან შესაბამისობა წარმოადგენს; „უფრო კეთილი“ უფრო შეესაბამება სიკეთის იდეალს, ვიდრე „კეთილი“. ამასთან ერთად ღირებულებათა ამ იერარქიას არც ერთი მხრიდან საზღვარი არა აქვს, ვინაიდან იდეალი უსასრულოა, მიუწვდომელია, განუსორციელებადია. სწორედ ეს გარემოება არის ადამიანის სულიერი სამყაროს – მისი ეთიკური, ესთეტიკური და თვითმატერიალური ღირებულების – უსასრულო განვითარების გარანტი.

იდეალის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს სრულქმნილობა, სისრულე წარმოადგენს. იდეალი სრულქმნილი უნდა იყოს; ნაკლოვანი და არასრულქმნილი იდეალად არ გამოდგება. ამასთანავე იდეალის უსასრულობა სრულქმნილობაშიც გამოიხატება.

მაგრამ იდეალის უსასრულობა მის აბსოლუტურობას როდი ნიშნავს. პირიქით, იდეალი რელატიურია, ცალკეული ადამიანის კუთვნილებაა, ინდივიდუალური ღირებულებითი ცნობიერების საფუძველად ძვეს. რასაკვირველია, იგი შეიძლება იყოს ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის იდეალი, მაგრამ ამით მისი ინ-

დივიდუალური ბუნება არ იცვლება. სხვადასხვა ეპოქას სხვადასხვა იდეალი და, მაშასადამე, სხვადასხვა ღირებულებითი ცნობიერება აქვს. კიდევ მეტიც, ერთსა და იმავე ეპოქაში მცხოვრებ ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფის იდეალები ძალიან ხშირად მკვეთრად განსხვავებულია. საყოველთაო, უნივერსალური იდეალი არ არსებობს. თვითონ მშვიდობაც კი, რომელიც თითქოს ყველა ადამიანისა და ყველა სოციალური ჯგუფის იდეალს უნდა წარმოადგენდეს, საყოველთაო ღირებულება არ არის, ასე რომ არ იყოს, მაშინ ქვეყნად ომები, მკვლევლობები, ტერორიზმი აღარ იარსებებდა. მაშასადამე, იდეალი და მასზე დაფუძნებული ღირებულებითი ცნობიერება სხვადასხვა ადამიანს, სხვადასხვა კლასს, სხვადასხვა ერს და ა. შ. უმეტესწილად სხვადასხვა აქვს. ამაში მდგომარეობს იდეალისა და, საერთოდ, ღირებულების რელატიურობა, რომლის შესახებ ქვემოთ უფრო ვრცლად გვექნება ლაპარაკი.

მიუხედავად იმისა, რომ იდეალი სუბიექტური და რელატიურია, იგი ყოველთვის პრეტენზიას აცხადებს აბსოლუტურობასა და უსასრულობაზე და ასეთ ფუნქციას კიდევ ასრულებს ადამიანთა თეორიულსა და პრაქტიკულ ცხოვრებაში. იდეალზე აღმოცენებული ღირებულებითი ცნობიერება თვლის, რომ იგი ერთადერთი სწორი, ჭეშმარიტი ღირებულების მატარებელია, მის მიერ შემოთავაზებული შეფასებები აბსოლუტურად სწორი და შეუვალია. ეს ნიშნავს, რომ, მართალია, ღირებულება რელატიურია, მაგრამ ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში იგი აბსოლუტური ღირებულების პრეტენზიით გამოდის. როგორც ვხედავთ, აქ საქმე გვაქვს ფსევდოაბსოლუტურ იდეალსა და მის საფუძველზე აღმოცენებულ ასევე ფსევდოაბსოლუტურ ღირებულებით ცნობიერებასთან.

მიუხედავად ამ საერთო ნიშნისა, ღირებულებისა და იდეალის გაიგივება მაინც არ შეიძლება. ღირებულება იდეალს ემყარება და მის გარეშე არც იარსებობს. გარდა ამისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არსებობს ღირებულებათა გრადაციები, ხარისხები, დონეები, მაგალითად, დაბალი, მაღალი და უფრო მაღალი ღირებულება მის იდეალთან შესაბამისობა – შეუსაბამობის მიხედვით. ეს ნიშნავს ღირებულების სასრულობას მაშინ, როცა იდეალი უსასრულოა მისი ამოუწურაობის, სისრულით განუხორციელებადობის აზრით.

გარდა ამისა, არსებობს დადებითი და უარყოფითი, მატერიალური და იდეალური ღირებულებანი. იდეალს კი არც ერთი ეს ნიშანი არა აქვს. იგი ერთიანი და მთლიანია ყოველგვარი დიფერენციაციის გარეშე. ღირებულებანი კი სხვადასხვა კვალიფიკაციას იდეალთან შესაბამისობა – შეუსაბამობის მიხედვით იძენს.

სად იმყოფება იდეალი, ცნობიერებაში თუ მის მიღმა? ეს ნიშნავს: იდეალი ცნობიერია თუ არაცნობიერი? უმრავლეს შემთხვევაში იდეალი ცალკეულ სუბიექტში ან ადამიანთა ჯგუფში არაცნობიერად ყალიბდება და ასევე არაცნობიერ მდგომარეობაში განაგრძობს არსებობას. ქვეყნად არც ერთი ადამიანი არ ზრუნავს იდეალის ჩამოყალიბებაზე. იგი თავისთავად ყალიბდება გარემოსა და განსაკუთრებით მოცემული ინდივიდის თავისებურებების ბაზაზე. იდეალის გარეშე ადამიანს არ ექნებოდა ღირებულებითი ცნობიერება; მას არ ექნებოდა ემოციები – მშვენიერების, სიკეთის, სამართლიანობის და ა. შ. – განცდა, ერთი სიტყვით, იგი არ იქნებოდა ადამიანი.

იდეალის არაცნობიერ მდგომარეობას ისიც ადასტურებს, რომ არავის არ შეუძლია გვითხრას, თუ რა არის მშვენიერი, მახინჯი, კეთილი, ბოროტი და ა. შ.

ეთიკურსა და ესთეტიკურ ცდამდე. ცდის პროცესში კი იგი თავისი პოზიციებიდან კარგად აფასებს მშვენიერს, კეთილს და ა. შ., თუმცა მანამდე მათ შესახებ არაფრის თქმა არ შეუძლია. თვითონ გენიალური ხელოვანიც კი ვერ გეტყვით, თუ რატომ ხატავს ან წერს ასე და არა სხვაგვარად, რით სჯობია ეს ხაზი სხვა ხაზს, ან ეს რითმა სხვა რითმას. იგი ინტუიციურად გრძნობს, რომ ეს უკეთესია, მაგრამ ვერ გეტყვით თუ რატომ. ერთი სიტყვით, ხელოვანი ქმნის თავისი იდეალის შესაბამისად, იმ იდეალისა, რომელიც არაცნობიერ მდგომარეობაშია. არაცნობიერი იდეალი მართავს ცნობიერ ღირებულებით პროცესებს, ღირებულებით ცნობიერებას.

მაგრამ იმ შემთხვევაში, როცა იდეალი მიზანს ემთხვევა ანუ როცა იდეალი იმავე დროს არის მიზანი, მაშინ მას ცნობიერი ხასიათი აქვს. მიზანი არ შეიძლება არაცნობიერი იყოს; იგი ცნობიერების ერთ-ერთი ელემენტია. უტოპისტებს არა მარტო გაცნობიერებული ჰქონდათ იდეალური ქვეყანა, არამედ თავიანთ ნაწარმოებებში კიდევ აღწერდნენ მას. ასეთი იყო მაგალითად, სენ-სიმონის, ფურიესა და ოუენის თეორიული მოსაზრებანი მომავალი იდეალური საზოგადოების შესახებ, კამპანელას „მზის ქალაქი“, გიორგი წერეთლის მიერ ფანტასტიკურ მოთხრობაში „ღვთისწყალობა“ აღწერილი ქვეყანა და ა. შ. ასევე, როდესაც ფრანგი რევოლუციონერები XVIII საუკუნის ბოლოს ძმობას, თანასწორობასა და თავისუფლებას ქადაგებდნენ და მის განხორციელებას მიზნად ისახავდნენ, მაშინ მათი იდეალი უთუოდ ცნობიერი იყო. ამრიგად, იდეალი შეიძლება იყოს ცნობიერიც და არაცნობიერიც.

ემპირიული ცდა მხოლოდ იდეალური ფენომენების გაცნობიერების საშუალებას იძლევა, მაგრამ არა თვითონ იდეალისა. როდესაც „ვეფხისტყაოსანს“

კეთხულობთ, ინტუიციურად ვგრძნობთ, რომ იგი გენიალური ნაწარმოებია, მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ, თუ რატომ არის გენიალური ან როგორ ნაწარმოებს შეგვიძლია ვუწოდოთ გენიალური. აქ მხოლოდ ინტუიცია ფუნქციონირებს, რომელიც აგრეთვე არაცნობიერი აქტია. ცნობილია პიკასოს გამოთქმა: „ათასი ხაზიდან ჩემი მხოლოდ ერთიაო“. ალბათ, პიკასო ვერ გეტყვოდათ, თუ რით სჯობია „მისი ხაზი“ სხვა ხაზებს. ასეთია ინტუიციური შემეცნების ბუნება.

იდეალის ორმაგ ბუნებასთან დაკავშირებულია მისი არსებობის წესი. ზოგიერთი (მაგალითად, რუსი ესთეტიკოსი მ. ს. კაგანი) თვლის, რომ იდეალი არსებობს წარმოდგენის სახით და, შესაბამისად, კონკრეტულობით ხასიათდება. ამ თვალსაზრისს შეიძლება იმ შემთხვევაში დავეთანხმოთ, თუ საქმე ეხება ცნობიერ იდეალს. გაცნობიერებული იდეალი ანუ ისეთი იდეალი, რომელიც იმავე დროს მიზანია, მხოლოდ წარმოდგენა შეიძლება იყოს და კონკრეტულობით ხასიათდებოდეს. კამპანელას უთუოდ წარმოდგენილი ჰქონდა მის მიერ აღწერილი „მზის ქალაქი“, ისევე როგორც სენ-სიმონს, ფურიესა და ოუენს საკმაროდ ნათლად წარმოედგინათ ის საზოგადოება, რომლის აშენებას ისინი ელტვოდნენ.

მაგრამ არაცნობიერი იდეალი არ შეიძლება იყოს წარმოდგენა თუნდაც იმიტომ, რომ წარმოდგენა ცნობიერების ერთ-ერთი სტრუქტურული ელემენტია. არაცნობიერის წარმოდგენა კი შეუძლებელია. ამ შემთხვევაში იდეალი არსებობს ჯერარსული იდეის სახით. ასეთია, მაგალითად, სიკეთის, მშვენიერების, სამართლიანობის და სხვა იდეები, რომლებიც სასურველია რეალურად იყოს, უნდა იყოს. იდეალური ის იქნება, რაც ამ იდეებს შეესაბამება. ასეთი იდეა კი, როგორც ღირებულებითი ცნობიერების საფუძვე-

ლი, არის იდეალი. ამ შემთხვევაში იდეა, როგორც იდეალი, ჩვეულებრივი მნიშვნელობით – სახელდობრ როგორც ცნობიერების ფენომენი – არ იხმარება. მიზნისაგან განსხვავებული იდეა-იდეალი მხოლოდ არაცნობიერი შეიძლება იყოს.

სწორედ ამ ორმაგობის წყალობით იდეალი ერთმანეთთან აკავშირებს თეორიულსა (შემმეცნებელსა) და პრაქტიკულ გონებას. მიუხედავად იმისა, რომ იდეალი, როგორც იდეა, ჩვეულებრივი იდეისაგან არაცნობიერი ხასიათით განსხვავდება, იგი ასე თუ ისე მაინც თეორიულ გონებას ენათესავება. მაგრამ იდეალი, როგორც წარმოდგენა, კონკრეტული შინაარსის მქონეა და პრაქტიკული გონების სფეროა. აქსიოლოგია და მასზე დაფუძნებული ესთეტიკა და ეთიკა პრაქტიკული მეცნიერებანია; ისინი ადამიანის გრძნობადი სინამდვილის კანონზომიერებას სწავლობენ. ეს გარემოება კ. ვოლფისა და, განსაკუთრებით კანტის შემდეგ დავას არ იწვევს. ამრიგად, იდეალი არის თეორიული და პრაქტიკული გონების დამაკავშირებელი რგოლი.

ცალკეული ადამიანების, ასევე ადამიანთა გარკვეული ჯგუფების იდეალები იშვიათად, ძალიან იშვიათად ემთხვევა ერთმანეთს. ამიტომ იდეალის ინტერსუბიექტურობის ანუ საყოველთაობის შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იდეალი თავისი ბუნებით რელატიურია; იგი არის ამა თუ იმ ადამიანის ან ადამიანთა ჯგუფის იდეალი. მიუხედავად ამისა, იდეალი ყოველთვის აბსოლუტურის, უსასრულოს პრეტენზიით გამოდის. იდეალის ბუნების ორმაგობა ამ ფაქტშიც მჟღავნდება.

იდეალის რელატიურობა მასზე დაფუძნებული ღირებულებითი ცნობიერების რელატიურობას განაპირობებს. ღირებულება ბუნებაში არ არსებობს; მას არა აქვს ადამიანისაგან დამოუკიდებელი არსებობა; იგი

წმინდა ადამიანური ფენომენია და მხოლოდ ადამიანის მიმართ არსებობს. ამაში მდგომარეობს, უწინარეს ყოვლისა, მისი რელატიურობა. გარდა ამისა, როგორც უკვე ვთქვით, იგი არსებობს არა საერთოდ ადამიანის მიმართ, არამედ ამა თუ იმ (კონკრეტული) ადამიანის მიმართ. მას, რაც ერთისათვის ღირებულება, შეიძლება მეორე ადამიანისათვის არავითარი ღირებულება არ ჰქონდეს. სიკეთე, ბოროტება, მშვენიერება და ა. შ. რელატიური ცნებებია და მათ შესახებ სხვადასხვა ადამიანს უმრავლეს შემთხვევაში სხვადასხვა წარმოდგენა აქვს. გემოვნების შესახებ კამათს იმიტომ არა აქვს აზრი, რომ არ არსებობს საყოველთაო კრიტერიუმი, ანუ სიკეთის, ბოროტების, მშვენიერების, სამართლიანობისა და სხვა ეთიკური და ესთეტიკური ფენომენების უნივერსალური იდეალი. იდეალების რელატიურობა კი იწვევს ღირებულებითი ცნობიერების რელატიურობას. ეს ეხება არა მხოლოდ ცალკეული პიროვნების ღირებულებით ორიენტაციებს, არამედ აგრეთვე ადამიანთა დიდი ან მცირე ჯგუფების შესაბამის ღირებულებებს. სულ სხვადასხვაა მონათმფლობელებისა და მონების, მსხვილი ბურჟუაზიისა და გაღატაკებული მოსახლეობის, სამთავრობო ჩინოვნიკებისა და უმუშევართა არმიის იდეალები და ღირებულებანი. თვითონ სიცოცხლეც კი, რომელიც უზენაეს ღირებულებას წარმოადგენს, საყოველთაო არ არის. ასე რომ არ იყოს, მაშინ არ იარსებებდა თვითმკვლელობა, კამიკაძეები, დაქირავებული მეომრები, შვილებისათვის, მეგობრისთვის, სამშობლოსათვის თავგანწირვა და სხვ. მით უმეტეს ეს ითქმის უფრო დაბალი ღირებულებების შესახებ. ძველი რომაელები აღტაცებაში მოჰყავდა გლადიატორთა სასიკვდილო ბრძოლას; იგი არა მხოლოდ სამართლიანად, ზნეობრივად, არამედ მშვენიერებადაც კი მიაჩნდათ, თუმცა იგი თანამედროვე ადამიანში სრულიად საწინააღმდეგო ემოციებს იწ-

ვევს. ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს ღირებულების რელატიურობის შესახებ.

ღირებულებათა რელატიურობა გამორიცხავს სხვადასხვა ღირებულებით ორიენტაციებს შორის შემწყნარებლობას. ღირებულებანი არ არის ტოლფერანტული, მათი შერიგება შეუძლებელია. ეს გარემოება ხშირად პოლიტიკური და რელიგიური ომების მიზეზიც კი ხდება. სახელმწიფოთა შორის ღირებულებითი დაპირისპირება ზოგჯერ სისხლისმღვრელ ომებსაც კი იწვევს. შეურიგებელია დემოკრატიული და დიქტატორული ღირებულებანი, ისევე როგორც შეურიგებელია სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობანი. ცხადია, ომები, თუნდაც მტრობა, აუცილებელი არ არის, მაგრამ სხვადასხვა ღირებულებათა შერიგება კი გამორიცხულია. შეიძლება კიდევ ვიმეგობროთ იმ ადამიანთან, რომლის ღირებულებითი სამყარო ჩვენი სამყაროსაგან საკმაოდ განსხვავებულია, მაგრამ ჩვენი პოზიციები მაინც უცვლელი დარჩება. ცხადია, თუ ღირებულებითი ორიენტაციები ერთმანეთს პრინციპულად უპირისპირდება, მაშინ მეგობრობა არ მოხერხდება, თუმცა არც ბრძოლაა აუცილებელი. განსხვავებულ ღირებულებათა პატივისცემა, რაც დემოკრატიული წყობილების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია, მათ შერიგებას არ გულისხმობს. ქართველ მართლმადიდებელ ქრისტიანებსა და ქართველ ებრაელებს მრავალსაუკუნოვანი მშვიდობიანი თანაარსებობის ისტორია აქვთ, მაგრამ ქრისტიანობისა და იუდაიზმის შერიგებაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია.

აქსიოლოგიაში რელატიურობა სუბიექტურობას ნიშნავს; ღირებულება რელატიურია იმიტომ, რომ იგი სუბიექტურია, მას აზრი აქვს მხოლოდ სუბიექტის მიმართ. სუბიექტის ცნების ქვეშ ამ შემთხვევაში იგულისხმება არა მხოლოდ ესა თუ ის ინდივიდი, არამედ

აგრეთვე ადამიანთა გარკვეული ჯგუფები – კლასები, კოლექტივები, ერები, ტომები, რომელთაც რაღაც იდეალი და მისი შესაბამისი ღირებულებანი ასე თუ ისე აერთიანებთ. ამ ნიშნითაც აქსიოლოგია და ონტოლოგია ერთმანეთისაგან განსხვავდება; ონტოლოგიაში რელატიურობა და სუბიექტურობა სხვადასხვაა. მაგალითად, აინშტაინის რელატიურობის თეორიაში რელატიური არ ნიშნავს სუბიექტურს; არსებობს ობიექტური, ადამიანისაგან დამოუკიდებელი რელატიურობაც; ასეთია დრო, სივრცე, მოძრაობა და სხვ.

მაგრამ ღირებულების სუბიექტურობის ჰიპერტროფირება, მეტისმეტად გაზვიადება და მისგან ობიექტური შინაარსის მთლიანად გამორიცხვა, როგორც ამას ადგილი აქვს თანამედროვე პოზიტივიზმში, შეუძლებელია. არ შეიძლება პროტაგორას ტიპის წმინდა სუბიექტივიზმის მხარდაჭერა და აღორძინება, რომელიც ყველაფრის საზომად ცალკეულ ინდივიდს თვლიდა. სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს ბრძოლა სოფისტური სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ გამართლებულია.

მეორე მხრივ არც აქსიოლოგიური რეალიზმის, განსაკუთრებით მისი უკიდურესი ფორმის – „ნატურალისტური აქსიოლოგიის“ (რუსეთში, „პრიროდნიკების“) – თვალსაზრისის გაზიარება არ შეიძლება, რომელიც ღირებულებას სუბიექტისაგან წყვეტს და არსის სფეროში გადააქვს, რაც სხვა არაფერია, გარდა აქსიოლოგიის გაუქმებისა, მისი დაყვანისა ონტოლოგიაზე¹.

ღირებულების შესახებ ორი უკიდურესი – ურთიერთდაპირისპირებული – კონცეფციის არსებობა იმის მაჩვენებელია, რომ ღირებულება არ არის არც

¹ ამ ურთიერთდაპირისპირებული კონცეფციების შესახებ იხ. ჩვენი წიგნი: „Природа знания и ценности» (თბ. 1989).

მხოლოდ სუბიექტური, – რელატიური – და არც მხოლოდ ობიექტური – სუბიექტურობისაგან თავისუფალი. ორივე შემთხვევაში ღირებულების არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. მართალია, ღირებულება რელატიური და, მაშასადამე, სუბიექტურია, მაგრამ არა მხოლოდ სუბიექტური. ღირებულება იმიტომ არსებობს, რომ მასში, როგორც რელატიურსა და სუბიექტურში, არის რაღაც აბსოლუტური და ობიექტური, რაღაც ისეთი, რაც სუბიექტურობის ფარგლებს სცილდება და ობიექტურ შინაარსს იძენს. ცხადია, ამ შემთხვევაში ლაპარაკი არ არის ადამიანის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებულზე, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ გაობიექტურებულ სუბიექტურზე ანუ გააბსოლუტურებულ რელატიურზე, ფსევდოაბსოლუტურზე.

ღირებულებითი ცნობიერების ფსევდოაბსოლუტურობის საფუძველი მის „ძირში“ სახელდობრ, იდეალში იმყოფება. იდეალი, ვიმეორებთ, არის ღირებულების ნორმა, კრიტერიუმი, რომელსაც, როგორც ნებისმიერ ნორმასა და კრიტერიუმს, პრივილეგიური მნიშვნელობა აქვს. მისი პრივილეგიურობა, როგორც საზომი ერთეულისა, იმაში მდგომარეობს, რომ იგი აფასებს სხვას (ყველა დანარჩენს), მაგრამ თვითონ კი არასოდეს არ არის შეფასების ობიექტი. მართლაც, იდეალის შეფასება შეუძლებელია, ვინაიდან ყოველგვარი შეფასება წანამძღვრად იდეალს მოითხოვს. ამაში მდგომარეობს მისი პრივილეგიური მნიშვნელობა, ანუ აბსოლუტურობა.

იდეალი, როგორც აღვნიშნეთ, თავისთავად სუბიექტური ფენომენია; მიუხედავად ამისა, იგი შეფასების ნორმას, საზომს წარმოადგენს. იდეალთან შესაბამისობა – შეუსაბამობა ღირებულებითი იერარქიის საფუძველია.

ამასთანავე იდეალები დიდ უმრავლეს შემთხვევაში განსხვავებულია (ზოგჯერ დაპირისპირებულიც); ამიტომ ადამიანები ხშირად სხვადასხვაგვარად აფასებენ ერთსა და იმავე საგანს, მოვლენას. გემოვნების სხვადასხვაობას იდეალების განსხვავება იწვევს. ადამიანის ღირებულებით დეტერმინაციას სწორედ ეს „გაბატონებული“ იდეალი განაპირობებს. იგი ამ იდეალის „თვალთ“ ხედავს სამყაროს, მას ღირებულებათა სამყარო ისე წარმოუდგენია, როგორი იდეალიც გააჩნია. ეს იდეალი, მართალია, მისია, მას ეკუთვნის, ე. ი. სუბიექტურია, მაგრამ მისთვის იგი უკვე აღარ არის არც რელატიური და არც სუბიექტური, არამედ ობიექტური და აბსოლუტური. ეს იმას ნიშნავს, რომ იდეალი მას კი არ ემორჩილება, არამედ თვითონ ემორჩილება იდეალს. ერთი სიტყვით, იდეალი „ბატონობს“ სუბიექტზე; სწორედ ამიტომ ეს სუბიექტი მყარად დგას თავის ღირებულების პოზიციებზე; ამ პოზიციებს მას ასე იოლად ვერავინ შეაცვლევინებს. იდეალის ზემოქმედება, მისი „ბატონობა“ იმდენად ძლიერია, რომ მან შეიძლება სიცოცხლის ინსტინქტიც კი გადაწონოს. ასე შეეწირა თავის ქრისტიანულ მრწამსს შუშანიკი, საკუთარ იდეაიდეალებს ურიელ აკოსტა, ჯორდანო ბრუნო, ასე ეწირებიან იდეალს სამშობლოსათვის თავდადებული გმირები. რა არის ეს, თუ არა იდეალის აბსოლუტურობის გამოვლენა, იმ იდეალისა, რომელიც თავისთავად რელატიური და სუბიექტურია, მაგრამ ადამიანის პრაქტიკულ მოღვაწეობაში გააბსოლუტურებული რელატიურის როლს ასრულებს, ანუ ფსევდობსოლუტურს წარმოადგენს?

ცხადია, ამ შემთხვევაში შეუძლებელია ლაპარაკი რელატიურის ხელოვნურად გააბსოლუტურების შესახებ. ეს სუბიექტური და რელატიური ფენომენი აბსოლუტურ, პრივილეგიურ მნიშვნელობას სრულიად

არაცნობიერად იძენს; სწორედ ამიტომ ადამიანს არა აქვს არავითარი წარმოდგენა მისი არსებობის შესახებ; იგი მისთვის თითქოს არც კი არსებობს, თუმცა ფაქტობრივად მისი გავლენის ქვეშ იმყოფება.

ფსევდობსოლუტური იდეალის ქმნადობის პროცესი ბნელით მოცულია. სავარაუდოა, რომ მის ქმნადობას გარკვეულწილად რეალური საფუძველი აქვს, გრძნობადი მონაცემების ინტელექტუალური გააზრების შედეგია; მაგრამ ამ პროცესის „მექანიზმი“ უცნობია და, ალბათ, სამუდამოდ ასე დარჩება.

ის კი უდავო უნდა იყოს, რომ ფსევდობსოლუტური იდეალის შექმნის აუცილებლობას აბსოლუტური იდეალის არარსებობა განაპირობებს. თუკი არსებობდეს აბსოლუტური, საყოველთაო იდეალი, როგორც ყველა ადამიანისათვის სავალდებულო ნორმა, მაშინ რელატიურის გააბსოლუტურებისა და ფსევდობსოლუტური იდეალის შექმნის საჭიროება მოიხსნებოდა. მაგრამ ეს იქნებოდა სწორედ დიდი უბედურება: ყველა ადამიანს ერთი და იგივე ღირებულებითი ცნობიერება ექნებოდა, ერთნაირად აღიქვამდნენ ღირებულებებს, არ იარსებებდა არავითარი ღირებულებითი მრავალფეროვნება. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა პიროვნების დაკარგვა, დეპერსონალიზაცია, ადამიანების გათქვეფა ერთ უსახო მასაში, რაც ფაქტობრივად არა მარტო უინტერესოს, არამედ საერთოდ შეუძლებელს გახდიდა საზოგადოების არსებობას.

მაგრამ, მეორე მხრივ, თუკი მხოლოდ ინდივიდუალური ღირებულებითი ცნობიერება არსებობდეს, მაშინ იქნებოდნენ მხოლოდ ინდივიდები – ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული გემოვნების ადამიანები – და არ იარსებებდა საზოგადოება. საზოგადოების, როგორც ადამიანთა ერთობის ფაქტი ადასტურებს, რომ ღირებულებითი ცნობიერება არ არის

მხოლოდ ინდივიდუალური, არამედ, ინდივიდუალობასთან ერთად, მას რაღაც ზოგადი, საერთო ხასიათი აქვს. მართალია, ადამიანთა გემოვნებანი უმეტესწილად განსხვავებულია, მაგრამ ამ განსხვავებულში არის რაღაც ისეთი, რაც სხვადასხვა პიროვნებებს ერთმანეთთან აკავშირებს. ხშირად ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფებს აქვთ ერთნაირი წარმოდგენები სიკეთესა და ბოროტებაზე, მშვენიერებაზე, სამართლიანობასა და უსამართლობაზე და ა. შ. ადამიანთა დიდი უმრავლესობა თვლის, რომ რუსთაველი გენიალური პოეტია, გალაკტიონის ლექსები დიდი ოსტატობით არის დაწერილი, მიქელანჯელოს ან ტიციანის შემოქმედება გენიალურია და ა. შ. ცხადია, შეიძლება ისეთი ადამიანი გამოჩნდეს, რომელიც ამ შეფასებებს არ იზიარებს; მაგალითად, პლატონს პოეტები არ უყვარდა, ლ. ტოლსტოის შექსპირი არ მოსწონდა და ა. შ. ამ უარყოფით ღირებულებებსაც გარკვეული იდეალის არსებობა განაპირობებდა. მაგრამ ადამიანთა დიდი უმრავლესობა ამ გენიოსების გემოვნებას არ დაეთანხმება. მხარდამჭერთა თუ მოწინააღმდეგეთა სიმრავლეს შემეცნების თეორიაში არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ აქსიოლოგიაში კი იგი ბევრი რაიმეს მთქმელია. შემეცნების პროცესში შეიძლება მილიონები ცდებოდნენ და მხოლოდ ერთი იყოს მართალი, მაგრამ როცა ადამიანთა დიდ უმრავლესობას მოსწონს შექსპირის ტრაგედიები, მაშინ თუნდაც ისეთი გენიალური მწერლის აზრს, როგორიც იყო ლ. ტოლსტოი, თითქმის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ის ზოგადი ღირებულებითი იდეალები, რომლებიც ადამიანებს ამა თუ იმ საგნის, თუ მოვლენის მიმართ გააჩნიათ, ქმნის საზოგადოებას, აკავშირებს ადამიანებს ერთმანეთთან. ცხადია, ეს ადამიანები ყველაფერში ვერ თანხმდებიან, მაგრამ ის, რაშიც თანხმდებიან, საზოგა-

დოების წარმოშობისა და არსებობისათვის საკმარისია. ისიც ცხადია, რომ საზოგადოების წარმოშობას სხვა, არანაკლებ მნიშვნელოვანი საფუძვლებიც აქვს (მატერიალური მოთხოვნილებანი და სხვ.), მაგრამ ღირებულებითი ორიენტაციების მნიშვნელობა ამით არ მცირდება.

ამასთანავე ადამიანთა დამაკავშირებელი ღირებულებითი ცნობიერების ერთობა ისევე ფსევდობსოლუტურია, როგორც ინდივიდუალური ცნობიერება. მაგალითად, ერთი და იგივე აღმსარებლობის ადამიანებს გარკვეული რელიგიური ცნობიერება აერთიანებთ; მათ აქვთ გარკვეული რელიგიური იდეალი, რომლის მიხედვით აფასებენ არა მარტო სხვა რელიგიურ აღმსარებლობებს, არამედ თვით საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენებს. ამ იდეალების ფსევდობსოლუტურობა მარტოდენ იმაშია, რომ იგი ადამიანთა მხოლოდ გარკვეულ ჯგუფს ეკუთვნის და არა მთელ კაცობრიობას, მაგრამ ამ ჯგუფის მიერ გააბსოლუტურებულია და შეფასების ნორმად, საზომად არის მიჩნეული.

რელიგიური იდეალების ფსევდობსოლუტურობას ისიც ადასტურებს, რომ რელიგიათა უმრავლესობა აწარმოებს საკუთარი რელიგიური ღირებულებების „ექსპორტს“, მათ გავრცელებას სხვა რელიგიური ღირებულებების მქონე ადამიანებში; ერთი სიტყვით, იგი, მეცნიერული თეორიის მსგავსად, ავლენს ექსპანსიურ ბუნებას. სწორედ ეს არის ფსევდობსოლუტურისათვის დამახასიათებელი. ამის დასტურს რელიგიური კონფესიების ყოველდღიურ პრაქტიკაში ვხვდებით. მაჰმადიანები ცდილობდნენ ქრისტიანული სამყაროს გამაჰმადიანებას; ასევე იქცევიან კათოლიკები და უფრო წვრილი ნომინაციები სექტების (მაგალითად, იელოველები, კრიშნაიტები, ბაპტისტები და ა. შ.) სახით. ყველა მათგანი ღრმად დარწმუნებულია

ლია საკუთარი რელიგიური იდეალების აბსოლუტურ ღირებულებაში და არ არის გაცნობიერებული მათი ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი¹.

მაგრამ ფსევდოაბსოლუტური კანონზომიერება რელიგიის სფეროში ამის იქით არ ვრცელდება. მაგალითად, შეუძლებელია ლაპარაკი რელიგიურ აღმსარებლობაში ფსევდოაბსოლუტურობის აღმოჩენისა და ამ გზით განვითარების შესახებ, როგორც ამას ადგილი აქვს გნოსეოლოგისა და ეპისტემოლოგიაში. ეს ნიშნავს, რომ რელიგიური რწმენის სფეროში ფსევდოაბსოლუტური კანონზომიერება სისრულით არ ფიგურირებს. რელიგიის საგანი აბსოლუტურია და არა რელატიური. ამიტომ, ცხადია, რელატიურის გააბსოლუტურებას და ამ აზრით ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას აქ ადგილი არა აქვს.

ახლა საჭიროა რაიმე ითქვას ღირებულების არსებობის შესაძლებლობის შესახებ თუნდაც იმიტომ, რომ ბადენის ნეოკანტიანელები, კერძოდ, ვინდელბანდი და რიკერტი მის არსებობას უარყოფდნენ. წიგნის შესავალში გაკვრით აღვნიშნეთ, რომ ვინდელბანდი ფილოსოფიის საგნად ღირებულებას თვლიდა, რომელიც, მისი აზრით, არ არსებობს, თუმცა მნიშვნელობს. ეს თვალსაზრისი მრავალმხრივ კრიტიკას იმსახურებს. ჯერ-ერთი, არარსებულს ფუნქციონირება არ შეუძლია; რაც არ არსებობს, ის ვერც იმნიშვნელებს. მეორე: ვინდელბანდს, ეტყობა, არსებობის ცნების ქვეშ მარტოოდენ რეალური, გრძნობადი, ემპირიული არსებობა ესმის. მაგრამ არსებობის ცნების ასე შევიწროება დაუშვებე-

¹ ქრისტიანული მართლმადიდებელი რელიგია ამ მხრივ გამო-
ნაკლისია. იგი არავითარ ექსტრაპოლაციასა და ექსპანსიას არ
ეწვევს ალბათ იმიტომ, რომ იგი ნამდვილ აბსოლუტურ რელიგი-
ას წარმოადგენს, რომელიც ყველა დანარჩენისაგან დიდი უპი-
რატესობით გამოირჩევა.

ლია. არსებობს არა მხოლოდ რეალური, არამედ იდეალურიც. ღირებულება სწორედ იდეალურად არსებობს. იგი იდეალური ფენომენია, რომელსაც შეუძლია იმნიშვნელოს. ცხადია, ღირებულების ცნების ქვეშ ამ შემთხვევაში ემპირიულ ღირებულებას კი არ ვგულისხმობთ, სახელდობრ იმ ღირებულებას, რომელსაც ცალკეული ადამიანები ფლობენ, არამედ იდეალს, როგორც ღირებულებითი ცნობიერების საფუძველს. მესამე, ფილოსოფიის საგნად ღირებულების დასახვა ნიშნავს ფილოსოფიის დაყვანას აქსიოლოგიაზე და, მაშასადამე, საბოლოოდ ფილოსოფიის, კერძოდ თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის) გაუქმებას. აქსიოლოგია ერთ-ერთი ფილოსოფიური მეცნიერებაა და არა ერთადერთი. ვინდებანდი, სურს თუ არ სურს ეს მას, ფილოსოფიის უარყოფამდე მიდის. „პირველი ფილოსოფიის“ - ონტოლოგიის – უარყოფა ფილოსოფიის უარყოფის ტოლფასია.

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ აქსიოლოგიამ უნდა შეისწავლოს ღირებულებითი ცნობიერების ფსევდო-აბსოლუტური ბუნება. კვლევის შედეგად გამოვლინდება როგორც თეორიული (შემეცნებითი), ასევე პრაქტიკული (ღირებულებითი) ცნობიერების ერთიანობა. მართალია, შემეცნება და ღირებულება ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, მაგრამ მათ, როგორც ადამიანის სულიერი ცხოვრების სხვადასხვა ფორმებს, საერთო კანონზომიერებაც აქვთ. ერთ-ერთ ასეთ საერთო, ფუნდამენტურ კანონზომიერებას ფსევდოაბსოლუტურობა წარმოადგენს.

თავი მეთექვსმეტი

უსეპდოაკსოლუტური სამართალი

§ 13. სამართლებრივი ნორმების რელატივიზმისტური თეორიის კრიტიკა

სამართალი არის ხელისუფლების მიერ სანქცირებული იურიდიული ნორმების სისტემა, რომლის მიზანს კანონმდებელთა (ან კანონმდებლის) ინტერესების შესაბამისად ამა თუ იმ საზოგადოების მოწესრიგება წარმოადგენს. იგი არის არა სამართალი ზოგადად, არამედ „ამა თუ იმ ქვეყნის სამართალი“¹. მას ძალა აქვს მხოლოდ გარკვეული საზოგადოების (სახელმწიფოს) ფარგლებში, ხოლო მისი გავლენა ამ ფარგლებს გარეთ არ ვრცელდება. ამ გაგებით სამართალი ყოველთვის რელატიურია, მხოლოდ გარკვეულ მიმართებაში ფუნქციონირებს, სხვა მიმართებაში (სხვა სახელმწიფოს ან საზოგადოების მიმართ) კი იგი უკვე აღარ არის სამართალი, უფრო მეტიც, შეიძლება უსამართლობაც კი იყოს. ფაშისტური და კომუნისტური სახელმწიფოების სამართლებრივი კანონები დემოკრატიულ ქვეყნებში უსამართლობად ითვლება. ერთი საზოგადოებრივი ფორმაციის სამართლებრივი ნორმები მეორე ფორმაციისათვის თითქმის სრულიად გამოუსადეგარია. მონათმფლობელობის ეპოქაში მოქმედი სამართალი ამჟამად მიუღებელია. ეს ვითარებაც სამართლის რელატიურობას ასაბუთებს.

სამართლებრივ ნორმებს უმეტეს შემთხვევაში ეკონომიკური საფუძვლები აქვს ანუ იგი გარკვეულ ეკონომიკურ ბაზისზეა წარმოშობილი და მას ემსახურება. კაცობრიობის ისტორიამ ისეთი შემთხვევე-

¹ ქსე (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია), ტ. VIII, თბ., 1984, გვ. 700, სტ. „სამართალი“, (ავტ. გ. ინწკირველი).

ბიჯ იცის, როცა სამართლებრივი კანონები თვითნებურად იწერებოდა ქვეყნის ეკონომიკური სტრუქტურის, მისი განვითარების კანონზომიერების გათვალისწინების გარეშე. მაგრამ ამგვარი სამართალი დიდხანს ვერ ძლებდა. ისტორიას გარკვეული კანონზომიერება აქვს, რომლის დამრღვევი – ტირანი, მონარქი, თუ გონებასუსტი ხელისუფალი – დიდხანს ვერ ბატონობს. საზოგადოების ისტორია თვითნებობას არავის აპატიებს.

სამართალი რელატიურია იმ შემთხვევაშიც კი, როცა იგი სხვადასხვა ქვეყანაში ერთსა და იმავე ეკონომიკურ ბაზისზეა დაფუძნებული და ერთი და იგივე წყობილების დაცვასა და განმტკიცებას ემსახურება. ეკონომიკური წყობის საერთო ნიშნები სამართლის იგივეობას ვერ უზრუნველყოფს. ნებისმიერი სამართალი გარკვეული პოლიტიკის იარაღია. ამიტომ არსებითად ერთი და იგივე ეკონომიკური სტრუქტურის მქონე ქვეყნები შეიძლება (და ფაქტობრივად ასეც ხდება) სხვადასხვა სამართლებრივი ნორმებით ხელმძღვანელობდეს. მაგალითად, თანამედროვე განვითარებული კაპიტალისტური ქვეყნები – ამერიკა, ინგლისი, გერმანია, საფრანგეთი და სხვ. – ეკონომიკური წყობის მიხედვით ერთმანეთისაგან არსებითად არ განსხვავდება (რამდენადაც ყველა მათგანში საბაზრო ეკონომიკა სუფევს), მაგრამ სამართლებრივი თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. სწორედ ეს გარემოება ქმნის მათ ინდივიდუალობას, სამართლებრივ გარკვეულობას. ამის გარეშე ისინი სხვადასხვა სახელმწიფო არ იქნებოდა.

არც ეკონომიკური წყობის სრულ იგივეობაზე შეიძლება ლაპარაკი სხვადასხვა სახელმწიფოთა შორის. რარიგ არ უნდა ემსგავსებოდეს ერთმანეთს მათი ეკონომიკა, მათ მაინც სპეციფიკური ნიშნები აქვთ და, მაშასადამე, ერთმანეთისაგან განსხვავებუ-

ლია. ეს ნიშნები კი პოლიტიკური თვალსაზრისით, უწინარეს ყოვლისა, სამართლებრივი ნორმების სპეციფიკურობაში ვლინდება, რაც აგრეთვე მათი რელატიურობის მაჩვენებელია.

სამართლის რელატიურობას ისიც ადასტურებს, რომ იგი ყოველთვის რომელიმე გაბატონებული სოციალური ჯგუფის (პარტიის, კლასის, ფენის და ა. შ.) იარაღს წარმოადგენს საზოგადოების დანარჩენი (უმრავლესი) წევრების წინააღმდეგ. სამართლის საშუალებით ხელისუფლება თავს ახვევს თავის ნებას მის ქვეშევრდომთ, ისე აწყობს საზოგადოებას, როგორც მას სურს. მას შეუძლია ფართო საზოგადოების ინტერესებს ანგარიში გაუწიოს ან არ გაუწიოს. ეს დამოკიდებულია როგორც ხელისუფლებაზე, ასევე სახელმწიფოში დამკვიდრებულ წეს-წყობილებაზე. ფაშიზმისა და კომუნიზმის მესვეურნი საზოგადოების ინტერესებს უგულვებელყოფდნენ, დემოკრატიულ ქვეყნებში კი ეს ინტერესები ასე თუ ისე დაცულია. მიუხედავად ამისა, რელატიურობის თვალსაზრისით მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არის. ორივე შემთხვევაში სამართალი, უწინარეს ყოვლისა, კანონმდებლის ინტერესებს ემსახურება – სულერთია ეს კანონმდებელი ცალკეული პირია (მონარქი) თუ საპარლამენტო უმრავლესობა. ეს უკანასკნელიც, საბოლოო ჯამში, სამართლის ნორმების შემუშავებისას სუბიექტის როლში გამოდის, ოღონდ კოლექტიური სუბიექტისა.

კომუნისტური იდეოლოგია სამართლის კლასობრიობის თეზისს იცავდა, რაც შეიძლება მთლად ზუსტი არ იყოს, თუმცა იგი უთუოდ ანგარიშგასაწევიანა. კანონმდებელი – სამართლის ავტორი – (ცალკეული ადამიანია იგი თუ ადამიანთა ჯგუფი) შეიძლება განვიხილოთ როგორც საზოგადოების გაბატონებული კლასის (ჯგუფის, ფენის) წარმომადგენელი,

რომელიც საზოგადოების დანარჩენი წევრებისაგან არა მხოლოდ პოლიტიკური ძალაუფლებით, არამედ აგრეთვე ეკონომიკური მდგომარეობითაც განსხვავდება. კაცობრიობის ისტორიამ არ იცის ისეთი შემთხვევა (და ასეთი, ალბათ, არც შეიძლება იყოს), რომ სახელმწიფოში ყველა სოციალური ჯგუფი ეკონომიკურად და პოლიტიკურად თანაბარი უფლებით სარგებლობდეს.

სამართლის კლასობრიობის თეზისი კრიტიკულ შენიშვნებს მხოლოდ იმ მხრივ იმსახურებს, რომ მისგან გამომდინარეობს სამართლებრივი ნორმების უარყოფა წინაკლასობრივ (პირველყოფილ, თემურ) საზოგადოებაში. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ნებისმიერი საზოგადოება – კლასობრივი იქნება თუ არაკლასობრივი – შეუძლებელია არსებობდეს სამართლებრივი ნორმების გარეშე. სამართლებრივი ნორმები არის სწორედ ის, რაც ადამიანებს საზოგადოებად გარდაქმნის, წესრიგი, კანონზომიერება შეაქვს მათ პრაქტიკულ ცხოვრებაში, განსაზღვრავს თითოეული მათგანის უფლება-მოვალეობებს. ფაქტია, რომ ამგვარი წესრიგი კლასების წარმოშობამდეც არსებობდა, ვინაიდან სხვაგვარად საზოგადოების არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. მართალია, წინაკლასობრივი საზოგადოების კანონები, ალბათ, უმეტესწილად მორალურ (და არა იურიდიულ) ხასიათს ატარებდა და არც კოდექსების სახით იყო ჩამოყალიბებული, მაგრამ იგი უთუოდ სანქცირებული იყო თემის უფროსის (უხუცესთა საბჭოს, ტომის ბელადის ან, ჩვენში, ხევისბერის) მიერ. ეს ერთხელ კიდევ ამტკიცებს, რომ სამართალი ნებისმიერი საზოგადოების ატრიბუტია, მისი განუყრელი ნიშანია. ამიტომ მართებულად მიგვაჩნია ძველისძველი თეზისი: „*ibi societas ubi jus*“ („არ არის საზოგადოება სამართლის გარეშე“).

ზემოთქმულიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ სამართლებრივი ნორმები არა მხოლოდ რელატიური, არამედ სუბიექტურიცაა. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მათი რელატიურობა იმავე დროს სუბიექტურობასაც ნიშნავს. სამართლებრივ ნორმებს ხელისუფლება ადგენს მისი სუბიექტური მოსაზრებების შესაბამისად. ეს მოსაზრებანი შეიძლება გამოხატავდეს როგორც ცალკეული პიროვნების (მონარქის), ასევე ხელისუფალთა (კანონმდებელთა) ჯგუფის (სენატი, პარლამენტი, კონგრესი და ა. შ.) ინტერესებს და მორგებული იყოს გარკვეულ სახელმწიფოზე (საზოგადოებაზე), მხოლოდ მის მიმართ ჰქონდეს ძალა. ეს ნიშნავს, რომ სამართლებრივი ნორმები ერთდროულად რელატიურიც არის და სუბიექტურიც.

მაგრამ რამდენად შესაძლებელია რელატიური და სუბიექტური სამართლის არსებობა? სამართლებრივი ნორმის ცნება ხომ არ ეწინააღმდეგება მის რელატიურსა და სუბიექტურ შინაარსს? ანუ შესაძლებელია თუ არა, რომ სამართალი მხოლოდ სუბიექტური და რელატიური იყოს? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ასეთი რამ შეუძლებელია შემდეგი მოსაზრებების გამო: ნებისმიერი ნორმა ობიექტურია; სხვაგვარად მისი არსებობა შეუძლებელია. იგი უნდა ასრულებდეს საზომი ერთეულის, კრიტერიუმის როლს იმათ მიმართ, რის ნორმასაც წარმოადგენს. თუ ნორმაც რელატიური და სუბიექტურია, ე. ი. მთლიანად მოკლებულია აბსოლუტურისა და ობიექტურის ნიშნებს, მაშინ იგი ნორმის როლს ვერ შეასრულებს.

რელატიური სამართლიანობის იდეიდან გამომდინარეობს განსხვავებული სამართლის ნორმების დირებულების ეკვივალენტურობა, რაც სრულ ქაოსს იწვევს ნორმათა ურთიერთობის სფეროში. სამართლებრივი ნორმები რომ ეკვივალენტური იყოს, მაშინ შეუძლებელი იქნება კარგისა და ცუდის, პროგ-

რესულისა და რეგრესულის გარჩევა (ეს გარჩევა ცხომ უცილობლად მოითხოვს კრიტერიუმს, ე. ი. ნორმას). ნორმების ღირებულების ეკვივალენტურობის პირობებში შეუძლებელი იქნება, მაგალითად, დემოკრატიული სამართლის ნორმების უპირატესობის მტკიცება ფაშისტური დიქტატურის სამართლებრივ ნორმებთან შედარებით. ეს კი არა მარტო ფაქტობრივ ვითარებას ეწინააღმდეგება, არამედ მას საერთოდ სამართლიანობის იდეის უარყოფამდე მივყავართ. ერთი სიტყვით, სამართლებრივი ნორმების ღირებულების ეკვივალენტურობის მტკიცება, რაც მათი რელატიურობისა და სუბიექტურობის შედეგია, ნიჰილიზმით მთავრდება. აქ იგივე ვითარება გვაქვს, რაც გნოსეოლოგიაში. გნოსეოლოგიური რელატივიზმი უცილობლად ნიჰილიზმს იწვევს. ასე იყო ისტორიულად და ასე არის დღესაც. პროტაგორას გნოსეოლოგიურ რელატივიზმს გორგიას ნიჰილიზმი მოჰყვა. თუ ყველაფერი ჭეშმარიტია – მათ შორის ურთიერთგამომრიცხველი აზრებიც – მაშინ ჭეშმარიტება საერთოდ არ არსებობს. ასეთი იყო გორგიას ლოგიკა მისი მასწავლებლის – პროტაგორას – უნივერსალური რელატივიზმიდან გამომდინარე. ამ ლოგიკამ კი არა მარტო გნოსეოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური ნიჰილიზმის ჩამოყალიბებაც განაპირობა. ასეთივე ლოგიკა ამუშავდება სამართლის ნორმების ღირებულებათა ეკვივალენტურობის ანუ რელიტიურ-სუბიექტურობის შემთხვევაში.

მარქსისტული სამართლის თეორია თვლის, რომ სამართლებრივი ნორმების შემოტანა განპირობებულია არა სუბიექტური ფაქტორებით, არამედ საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური წყობით, რის გამოც მას ობიექტური შინაარსი აქვს. ჩვენი აზრით, სოციალურ-ეკონომიკურ ფაქტორებზე აპელირება რელატივიზმსა და სუბიექტივიზმს თავიდან ვერ აგვა-

ცილებს, ვინაიდან თვითონ სოციალურ-ეკონომიკური წყობაც ინდივიდუალურია, სხვა სახელმწიფოებისაგან განსხვავებულია და, მაშასადამე, რელატიურია. რაც შეეხება ამ ტიპის რელატიურობის სუბიექტურობას, იგი გნოსეოლოგიური სუბიექტურობისაგან განსხვავებული აზრით იხმარება. სახელდობრ, სუბიექტურობა ამ შემთხვევაში მის ინდივიდუალობას, უნიკალურობას ნიშნავს. ამ აზრით რელატიურობა და სუბიექტურობა ერთმანეთს ემთხვევა.

თუ სამართლიანობის რელატიურობას ლოგიკის პრობციებიდან შევხედავთ, მაშინ კიდევ უფრო დიდ სიძნელეებს წავაწყდებით. სუბიექტურობა და რელატიურობა აზრს ჰკარგავს ობიექტურისა და აბსოლუტურის გარეშე. სუბიექტურის ცნება ყოველთვის მისი საპირისპიროს – ობიექტურის – არსებობას გულისხმობს და მხოლოდ მის მიმართ აქვს აზრი. ასევე ითქმის რელატიურის შესახებაც, რომელიც ლოგიკურად აბსოლუტურის ცნების გარეშე არ მოიაზრება. ეს კატეგორიები (სუბიექტური და ობიექტური, რელატიური და აბსოლუტური) ურთიერთუარმყოფელია, მაგრამ არა ურთიერთგამომრიცხველი. პირიქით, ისინი ერთმანეთს ურთიერთუარყოფის საშუალებით ადგენს. აქ უარყოფა და დადგენა ერთი პროცესია¹ ამ კატეგორიების ურთიერთობა ნ. ბორის „დამატებითობის პრინციპს“ მოგვაგონებს, რომლის მიხედვით „წინააღმდეგობა არ ნიშნავს უარყოფას, არამედ მისი დამატებაა“.

ამავე ლოგიკური არგუმენტის ძალით, თუ სამართალი მხოლოდ რელატიური და სუბიექტურია, მაშინ იგი არ არის სამართალი. კიდევ მეტიც, შეუძლებელია მხოლოდ რელატიური და სუბიექტური სამართლის არსებობა, როგორც ამას იურიდიულ ლიტე-

¹ ამ ლოგიკური კანონზომიერების შესახებ იხ. ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1965.

რატურაში ამტკიცებენ¹. სამართლის ცნება რელატიურობისა და სუბიექტურობის სფეროდან გადის. სხვაგვარად ეკვივალენტურობის პრინციპს ვერ ავცდებით.

სუბიექტურის საპირისპიროა ობიექტური; მაგრამ არსებობს ობიექტურის სხვადასხვა ფორმა და, შესაბამისად, დონეც. ობიექტური დამოუკიდებელს ნიშნავს, ხოლო სუბიექტური – დამოკიდებულს, სახელდობრ სუბიექტზე დამოკიდებულს. მაგრამ შეუძლებელია რაიმეს არსებობა სხვაზე მთლიანად დამოკიდებულობის (ე. ი. სუბიექტურობის) პირობებში. თვითონ ჩვენი განცდებიც, ემოციებიც, რომლებიც მხოლოდ ჩვენ – ცალკეულ ინდივიდებს – გვეკუთვნის, ობიექტურობის გარკვეული დონის (თუმცა უმცირესის) მქონეა. ჩვენ არ შეგვიძლია, რომ ჩვენს ნებაზე ვმართოთ ჩვენი ფსიქიკური განცდები, როცა მოვისურვებთ გვიხაროდეს ან ვწუხდეთ. მაშასადამე, თვით ყველაზე სუბიექტური ფენომენებიც (ჩვენი განცდები) კი არ არის მთლიანად სუბიექტური – ობიექტურობას მოკლებული. ობიექტურობის უფრო მაღალი დონე გვაქვს ინტერსუბიექტურობის შემთხვევაში, სახელდობრ, მაშინ, როცა ესა თუ ის აზრი მხოლოდ ჩვენ კი არ გვეკუთვნის, არამედ ყველა ადამიანს (ასეთია, მაგალითად, ჭეშმარიტი აზრი, რომელიც საყოველთაოა, ყველა ადამიანის კუთვნილებაა, თუმცა იგი ცნობიერების გარეშე არ არსებობს). კიდევ უფრო მაღალი დონის ობიექტურობის მქონეა ბუნების საგნები და მოვლენები, რომლებიც ადამიანის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებობს (განსხვავებით ინტერსუბიექტურისაგან, -

¹ „სამართალი ყოველთვის არსებობს როგორც ამა თუ იმ ქვეყნის სამართალი“ (ქსე, ტ. VIII, თბ., 1984, გვ. 700, სტ. „სამართალი“ ავტ. გ. ინწკირველი).

გნოსეოლოგიური ჭეშმარიტებისაგან, - რომელიც ცნობიერების გარეშე არ არსებობს). მაგრამ საგნები და მოვლენები მაინც არ არის რელატიურობისაგან მთლიანად თავისუფალი ანუ მათში არ არის განხორციელებული სრული დამოუკიდებლობა, აბსოლუტურობა. საგნები და მოვლენები ერთმანეთზეა დამოკიდებული, ურთიერთარსებობას განაპირობებს და ამდენად რელატიურია. მხოლოდ აბსოლუტური არსი – სუბსტანციური არსება – არის სწორედ ის, რაც არაფერზე არ არის დამოკიდებული და, მაშასადამე, ობიექტურობის უმაღლეს დონეს აღწევს. ამ შემთხვევაში ობიექტური და აბსოლუტური ერთმანეთს ემთხვევა. ობიექტურობა სისრულით მხოლოდ აბსოლუტურის – უპირობოს – სფეროში ხორციელდება, ხოლო ემპირიულ სამყაროში დონეების გარკვეული იერარქიის სახით წარმოსდგება.

ეს ერთგვარი გადახვევა ძირითადი თემიდან იმისათვის დაგეჭირდა, რომ რელატიური და სუბიექტური სამართლის შეუძლებლობა ვაჩვენოთ. წმინდა რელატიური სამართალი შეუძლებელია; იგი სამართლის უარყოფას ნიშნავს. სამართალი ყოველთვის რაღაც ობიექტურს, როგორც რელატიურის საპირისპიროს, ანუ აბსოლუტურის მომენტს უნდა შეიცავდეს. სხვაგვარად იგი თავის ფუნქციას ვერ შეასრულებს. სულ სხვა საქმეა ის, თუ რამდენად შესაძლებელია აბსოლუტური – რელატიურობისაგან მთლიანად დაცლილი – სამართალი. ქვემოთ სწორედ იმის დასაბუთებას შევეცდებით, რომ წმინდა აბსოლუტური სამართალი ისევე შეუძლებელია, როგორც წმინდა რელატიური და სუბიექტური სამართლის ნორმები.

სამართლის რელატივისტური გაგების საფუძველზე შეუძლებელია სამართლის თეორიის აგება. ნებისმიერი თეორია რაღაც უცვლელს, ობიექტურს, ინვარიანტულს ემყარება. ასეთის არარსებობის შემთხვე-

ვაში კი ცნებათა სისტემას, ე. ი. მეცნიერულ თეორიას ვერ შევქმნით. ნებისმიერ სახელმწიფოში არსებული სამართალი, ერთი შეხედვით, მხოლოდ ემპირიული ანუ პრაქტიკული სამართალია, რომელიც ზოგადი კონცეფციის შემუშავების საფუძველს არ იძლევა. მაგალითად, როგორ უნდა ავხსნათ ის, რომ სიკვდილით დასჯა ერთ სახელმწიფოში სანქცირებულია სახელმწიფოებრივი ნორმების მიერ, ხოლო მეორეში უსამართლობად ითვლება? სად არის სამართლიანობა? ამ შემთხვევაში სამართლიანობის ზოგადი ცნება აზრს ჰკარგავს და მირაჟად იქცევა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ ზოგადის არსებობის გარეშე არა მარტო მეცნიერულ თეორიას ვერ ავაგებთ, არამედ საერთოდ ზოგად აზრს ვერ შევიშუშავებთ. ამ შემთხვევაში კი ბუნებრივია, რომ კითხვის ქვეშ დადგეს თვითონ იურიდიული მეცნიერების შესაძლებლობა. მაგრამ იურისპრუდენციის, როგორც მეცნიერების, არსებობა ფაქტია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი მხოლოდ რელატიურსა და სუბიექტურს არ ემყარება; სამართლებრივ ნორმებში უნდა იყოს რაღაც ობიექტური, არარელატიური, არასუბიექტური, აბსოლუტური ანუ ობიექტურისა და აბსოლუტურის რაღაც ფუნდამენტური მომენტები, რაც შესაძლებელს გახდის იურიდიული მეცნიერების არსებობას.

ყველაფერი, რაც ზემოთ ითქვა, იმის დასტური უნდა იყოს, რომ რელატიური სამართლიანობის სფეროში დარჩენა შეუძლებელია. რელატივიზმი ანგრევს არა მხოლოდ მეცნიერებას, შემეცნებას საერთოდ, არამედ აგრეთვე ადამიანის პრაქტიკულ ცხოვრებასაც. ეს უკანასკნელი ყველაზე ნათლად სამართლის თეორიასა და პრაქტიკაში ვლინდება.

§ 14. აბსოლუტური სამართლის ძიება;

ბუნებითი და სამართაშორისო სამართალი

ამ იდეის გაცნობიერებას სამართლის აბსოლუტური ნორმების ძიება მოჰყვა. დაიწყო ისეთი კანონმდებლობის ძიება, რომელიც რელატიურობისა და სუბიექტურობისაგან თავისუფალი იქნებოდა და ნებისმიერი სამართლებრივი სახელმწიფოს აგების ნიმუშად და საფუძლად გამოდგებოდა. სამართლიანად მხოლოდ ის კანონმდებლობა უნდა ჩათვლილიყო, რომელიც აბსოლუტური სამართლის ნორმების შესაბამისი აღმოჩნდებოდა. ასეთ სამართალს „ბუნებითი სამართალი“ ეწოდა.

სოციოლოგიის ისტორიაში ცნობილია ბუნებითი სამართლის სხვადასხვა ვარიანტი, თუმცა მათ შორის პრინციპული განსხვავება არ არის. ზოგჯერ იგი ესმოდათ როგორც ბუნების ობიექტური კანონზომიერება და მოითხოვდნენ, რომ საზოგადოებრივი სამართალი ბუნების კანონზომიერების მიხედვით აიგოს, მასთან უნისონში იმყოფებოდეს, მას არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს. ბუნებითი სამართლის ამგვარ კონცეფციას შეიძლება ნატურალისტური ეწოდოს.

მეორე კონცეფციის მიხედვით, ბუნებითი სამართალი ადამიანის ბუნებიდან, მისი გონებიდან მომდინარეობს, რის გამოც იგი დამოუკიდებელია ამა თუ იმ სოციალური წყობისაგან და, ცხადია, მას არც ეკონომიკური ბაზისი გააჩნია. ამ კონცეფციის ავტორები (მაგალითად, ციცერონი) სამართლიანობის ძირებს ადამიანის ბუნებაში ეძებდნენ. ამგვარ ბუნებით სამართალს ანთროპოლოგიური ხასიათი ჰქონდა.

უფრო გავრცელებული იყო ბუნებითი სამართლის მესამე – თეოლოგიური – ვარიანტი. ამ ვარიანტის დამცველები (მაგალითად, სოკრატე, თომა აკვინელი, ნეოთომისტები და სხვ.) თვლიდნენ, რომ სამართლიანობის საზომია ღვთაებრივი სამართალი,

რომელიც უშუალოდ ღმერთიდან მომდინარეობს. ღმერთი არის სამართლიანობის კრიტერიუმი. ის კანონები, რომლებიც ღვთიურ სამართალს ეწინააღმდეგობა, უნდა უარყვით. ეს კონცეფცია განსაკუთრებით გავრცელებული იყო ძველ საბერძნეთსა და რომის იმპერიაში. რომელი იურისტები სახელმწიფოში მოქმედ სამართლის ნორმებს ბუნებითი (ღვთიური) სამართლის მიხედვით ამოწმებდნენ; თუ მათ შორის შეუსაბამობას იპოვნიდნენ, უარყოფდნენ, შესაბამისობის შემთხვევაში კი მიიღებდნენ. ციცერონი მოითხოვდა ისეთი კანონმდებლობის უარყოფას, რომელიც ღვთიურ სამართალს არ ეთანხმებოდა.

ბუნებითი სამართლის ამ ვარიანტებს შორის, როგორც ვთქვით, პრინციპული განსხვავება არ იყო. ნატურალისტები ბუნების კანონზომიერებას ღვთაებრივი შემოქმედების პროდუქტად თვლიდნენ. ასევე ითვლებოდა. რომ ადამიანის ბუნებას ღვთაებრივი წარმომავლობა აქვს, რომელზე დაფუძნებულ სამართალსაც არსებითად რელიგიური ხასიათი ჰქონდა. სწორედ ამიტომ ზოგჯერ ერთი და იგივე მოაზროვნე ბუნებითი სამართლის სამივე ვარიანტს მისაღებად თვლიდა. მაგალითად, ციცერონი აღიარებდა როგორც ანთროპოლოგიურ, ასევე რელიგიურ ბუნებით სამართალს.

ბუნებითი სამართლის იდეა ევროპულ აზროვნებაში თავის დასაბამს სოკრატედან იღებს, თუმცა მისი ელემენტები წინასოკრატულ ფილოსოფიაშიც (მაგალითად, სოფისტებთან) გვხვდება. სოკრატე თვლიდა, რომ ყოველდღიურ ცხოვრებაში სამართალს რელატიური ხასიათი აქვს. სიცრუე, მოტყუება, ბოროტმოქმედება, სხვისი ქონების დატაცება და ა. შ. მეგობრის მიმართ უსამართლობაა, მაგრამ მტრის მიმართ – სამართლიანი. თუ სტრატეგოსმა თავისი მხედრობა სულთ დაცემული იხილა და მათ გასამ-

ხნევებლად იცრუა: „მოკავშირეები გვიახლოვდებიანო“, მაშინ ასეთი სიცრუე სამართლიანია; ასევე თუ კაცმა თავის ავადმყოფ შვილს გამოჯანმრთელების მიზნით საკვებთან ერთად წამალიც შეაპარა – ასეთი ტყუილიც დასაშვებია; თუ ადამიანმა სასოწარკვეთილ მეგობარს ხმალი ან სხვა იარაღი წასტაცა, რათა თავი არ მოიკლას, მაშინ ქონების ასეთი დატაცება სამართლიანია და ა.შ. მაშასადამე, სამართლიანობა და უსამართლობა სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა შინაარსს იძენს¹.

მაგრამ რელატივიზმი სოკრატეს არ აკმაყოფილებს არც შემეცნების თეორიაში და არც სამართალში. იგი ეძებს ისეთ საყრდენს, რომელიც ამ რელატივიზმს მოხსნის. სოკრატე სოფისტური რელატივიზმის მკაცრი კრიტიკოსია. მას მიაჩნია, რომ რელატივიზმი შემეცნების შესაძლებლობას გამორიცხავს. რელატიური, კონკრეტულია, კერძოა, შემეცნება კი ზოგადის გარეშე შეუძლებელია. ამიტომ მას ცნების სახით შემოაქვს ზოგადი, როგორც შემეცნების საფუძველი. თუ არ ვიცი რა არის სიკეთე, მაშინ ვერც იმას გავიგებ, თუ რატომ არის ეს კაცი კეთილი და არა ბოროტი. ერთი სიტყვით, სოკრატე ცნების შემოტანით შემეცნების თეორიის ფუძემდებლად გვევლინება.

სოკრატე ამავე მეთოდით ხელმძღვანელობს სამართლიანობის შესახებ მსჯელობისას. რელატივიზმი ორაზროვნების, ბუნდოვანების შემცველია. მისი დაძლევა მხოლოდ აბსოლუტურის შემოტანის საფუძველზე შეიძლება. სამართლის თეორიაში ასეთი აბსოლუტურის როლი ბუნებითმა სამართალმა უნდა შეასრულოს, რომელიც ღვთიური წარმომავლობისაა. იგი ღმერთის მიერ ნაკარნახევი სამართალია.

¹ ქსენოფონტე, მოგონებანი სოკრატეზე, წიგნი IV, თავი II, 14-19.

ბუნებით სამართალს სოკრატე „დაუწერელ კანონებს“ უწოდებს და თვლის, რომ „ეს ის კანონებია, რომელსაც ყველა ქვეყანაში ერთნაირად აღიარებენ... ეს კანონები ღმერთებმა დაუდგინეს კაცთა... ღმერთები სამართლიანობას აკანონებენ... შეუძლებელია სხვამ ვინმემ დააკანონოს სამართლიანობა, თუ არა ღმერთმა“¹.

სწორედ ამიტომ სოკრატე დაბეჯითებით მოითხოვს კანონებისადმი დამორჩილებას. მოქალაქეები უნდა დაემორჩილონ სახელმწიფოში არსებულ სამართალს. ცხადია, ამ შემთხვევაში მას მხედველობაში აქვს ბუნებითი სამართალი.

კანონიერი ანუ ღვთიური სამართლის დაცვა, სოკრატეს აზრით, ყველა ადამიანის მოვალეობაა. „სამართლიანობის გარეშე შეუძლებელია კაცი კარგი მოქალაქე იყოს“². სამართლიანობა სიბრძნეა, რომელსაც ყველა უნდა ეზიაროს. სოკრატემ ისიც კარგად იცის, რომ ბუნებითი (ღვთიური) სამართალი ყოველთვის ადამიანთა მხარდაჭერას ვერ პოულობს. ასეთი იყო თუნდაც ათენის სასამართლოს გადაწყვეტილება სოკრატეს სიკვდილით დასჯის შესახებ. ტირანს შეუძლია უდანაშაულო ადამიანის დასჯა, ე. ი. ბუნებითი სამართლის დარღვევა, მაგრამ დაუსჯელი არც თვითონ დარჩება. „შენ გგონია – ეუბნება იგი მოსაუბრეს – საუკეთესო მოკავშირეთა მკვლელი დაუსჯელი დარჩება ან მსუბუქი სასჯელით დაისჯება?“³, ღვთაებრივი სამართლის დამრღვევს დანაშაული არ შეჩრება.

სოკრატეს თვალსაზრისი ბუნებითი სამართლის შესახებ ასე ვრცლად იმიტომ გადმოვეცით, რომ

¹ იქვე, წიგნი IV, თავი IV, 19-24.

² იქვე, წიგნი IV, თავი II, 11-12.

³ იქვე, წიგნი III, თავი IX, 13-14.

გვეჩვენებინა იმ კონცეფციის არსი, რომელიც სოკრატემ სისრულით ჩამოაყალიბა და რაც საფუძვლად დაედო შემდგომი ეპოქების ბუნებითი სამართლის თეორიებს, მიუხედავად მათი სპეციფიკური ნიშნებისა. ამ თეორიის დამცველებს, რომლებიც განვლილი ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე მოღვაწეობდნენ, რაიმე არსებითი სიახლე არ შეუტანიათ იმ კონცეფციაში, რომელიც სოკრატემ 25 საუკუნის წინ ჩამოაყალიბა.

ბუნებითი სამართლის პრინციპებს იცავდნენ სტოელებიც, რომლებიც თვლიდნენ, რომ ადამიანის მიერ დადგენილი კანონები მარადიულ მსოფლიო კანონებზეა დაფუძნებული. ეს კანონები ბუნებითი სამართალია, რომელშიც განხორციელებულია მსოფლიო გონება. სტოელები სამართლებრივ კანონებს ზნეობრივი და თვით ბუნების კანონებისაგანაც კი არ ასხვავებდნენ.

რომაული სამართლის ისტორიაში ბუნებითი სამართლის თეორიის ყველაზე თვალსაჩინო დამცველი იყო ციცერონი, რომელიც ამ შემთხვევაში სტოელების პოზიციებზე იდგა. იგი მკაცრად მოითხოვდა სამართლებრივი კანონების შესაბამისობას ბუნებით სამართალთან. „ციცერონი სამართალში გულისხმობს ბუნებრივ სამართალს, ადამიანის გონივრული ბუნებიდან გამომდინარე დეითურ სამართალს. ბუნებრივი სამართალი წინ უსწრებს სახელმწიფოსა და წერილობით კანონებს... სახელმწიფოს კანონები უნდა შეესაბამებოდეს ბუნებრივი სამართლის მოთხოვნებს“¹.

შუა საუკუნეებში ბუნებითი სამართლის თეორიის ყველაზე გავლენიანი ფიგურა იყო თომა აკვინე-

¹ გურამ ასათიანი, დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრებების ისტორია, თბ., 2003, გვ. 31.

ლი. მას ბუნებითი სამართალი მიაჩნდა მარადიული, მსოფლიო წესრიგის გამოხატულებად, რომელსაც ადამიანის მიერ შედგენილი კანონები უნდა დაეფუძნოს. თომა აკვინელის თვალსაზრისით ბუნებითი სამართლის შესახებ განსაზღვრა არა მხოლოდ მისი ეპოქის სოციოლოგიური აზროვნება, არამედ აგრეთვე მომდევნო ეპოქების კათოლიკური იდეოლოგიის დამცველთა მსოფლმხედველობაც თვით XX საუკუნის ჩათვლით.

ბუნებითი სამართლის თეორია შუა საუკუნეებში ფართოდ იყო გავრცელებული. ბევრი მკვლევარი ფიქრობს, რომ ამ თეორიამ დიდი როლი შეასრულა არსებული პოლიტიკური წყობილების წინააღმდეგ ბრძოლაში. მისი დამცველები აკრიტიკებდნენ სახელმწიფო წეს-წყობილებას იმ არგუმენტით, რომ იგი არ შეესაბამება ბუნებით (ღვთიურ) სამართალს და, მაშასადამე, უნდა შეიცვალოს. ბუნებითი სამართლის იდეას ამავე მიზნით იყენებდნენ აღმავლობის პროცესში მყოფი ბურჟუაზიის იდეოლოგები. ისინი აკრიტიკებდნენ ფეოდალურ წყობილებას, თვლიდნენ, რომ იგი ბუნებით სამართალს ეწინააღმდეგება.

ანალოგიურ ვითარებას ჰქონდა ადგილი საქართველოშიც. მთელი რიგი მოაზროვნეებისა ერთმანეთს უპირისპირებდნენ „ბუნებით სჯულსა“ და „დაწერილ სჯულს“, მეორეს ასწორებდნენ პირველის მიხედვით. ამის შესახებ ლაპარაკია რუის-ურბნისის კრების (1104) „ძეგლისწერაში“. ამავე თემას ეხება დავით ბატონიშვილი. (1767-1819) წიგნში „სამართალი ბატონიშვილი დავითისა“, სადაც ნათქვამია, რომ ამ წიგნს აქვს „უმეტეს მიდრეკილება ბუნებითისა მიმართ სჯულსა“. იაგორ ჭილაშვილმა (1790-1838) წიგნიც კი დაწერა სათაურით: „ბუნებითი სამართლის მონახაზები“, რომელშიც იგი „ბუნებით სამართალს“ უწოდებს ბუნების კანონების ერთობლიობას, რო-

მელსაც უნდა შეესაბამებოდეს ადამიანთა პრაქტიკული ქცევა და მთელი მისი საქმიანობა¹.

ბუნებითი სამართლის რელიგიური ფრთის დამცველები ერთ-ერთ ძირითად ბუნებით სამართლებრივ ნორმად თვლიდნენ ქრისტიანულ რელიგიაში ცნობილ „ოქროს წესს“, რომელიც მათეს სახარებაში ასეა ჩამოყალიბებული: „ყოველი, რომელი გინდეს თქვენ, რა თა გიყონ თქვენ კაცთა, ეგრეთვე თქვენცა ჰყვით მათ მიმართ, რამეთუ ესრეთ არს შჯული და წინასწარმეტყუელებანი“ (მათე, 7, 12). ეს ნიშნავს „ნუ გაუკეთებ სხვას იმას, რაც შენ არ გინდა გაგიკეთონ“ ან: „გაუკეთე სხვას ის, რაც შენ გინდა გაგიკეთონ“.

ბუნებითი სამართლის იდეას იცავდნენ ფრანგი განმანათლებლებიც: რუსო, დიდრო, პოლბახი და სხვ., თუმცა ისინი ბუნებითი სამართლის ცნებაში რელიგიურ შინაარსს აღარ დებდნენ. ბუნებითი სამართლის ძირითადი იდეა აისახა საფრანგეთის ბურჟუაზიული იდეოლოგიების მიერ გამოცემულ „ადამიანისა და მოქალაქეთა უფლებათა დეკლარაციაში“ (1789), სადაც ლაპარაკია იმაზე, რომ „ყოველი პოლიტიკური კავშირის მიზანია ადამიანის ბუნებრივი და გაუცხოებული უფლებების დაცვა“.

ბუნებითი სამართლის იდეას ბევრი დამცველი ჰყავდა, მათ შორის ისეთი დიდი ფილოსოფოსებიც, როგორც იყვნენ ლაიბნიცი, კრ. ვოლფი, ჰეგელი, მარიტენი და სხვ. მის დამცველთა შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ფიგურა იყო გერმანელი ფილოსოფოსი სამუელ პუფენდორფი (1632-1691), რომელიც ბუნებითი სამართლის საკითხებზე მსჯელობისას ხშირად

¹ ქსე, ტ. II, თბ., 1977, გვ. 569, სტ. „ბუნებითი სამართალი“ (ავტ. ვ. თუმანოვი, გ. ნადარეიშვილი).

დეკარტის, ჰობსისა და სპინოზას იდეებს მიმართაუდა.

ემპირიული სამართლის ნორმების რელატიურობის დაძლევისა და აბსოლუტური სამართლის ძიების მეორე ცდას წარმოადგენს საერთაშორისო სამართალი, რომელიც არის „იურიდიული ნორმებისა და პრინციპების ერთობლიობა, რომელიც აწესრიგებს სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებს“¹. საერთაშორისო სამართლის, როგორც აბსოლუტური სამართლის, ძიება ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში დაიწყო. იგი გამოიხატებოდა, მაგალითად, ელჩთა ხელშეუხებლობაში, სხვა სახელმწიფოთა შინაურ საქმეებში ჩაურევლობაში, თავდაუსხმელობაში და ა. შ. ჩვენს ეპოქაში საერთაშორისო სამართლის ძიების მასშტაბები კიდევ უფრო გაიზარდა. არსებობს საკონსულოები, საელჩოები, გაერო, ჰელსინკის კავშირი, საერთაშორისო ხელშეკრულებანი, შეთანხმება ატომური იარაღის გაუვრცელებლობაზე და ა. შ. კიდევ მეტიც, არსებობს საერთაშორისო დანაშაულის ცნება, ისეთი დანაშაულისა, რომელიც საერთაშორისო მშვიდობასა და უშიშროებას ემუქრება; საერთაშორისო სამხედრო ტრიბუნალი და სხვ.

თანამედროვე ეპოქაში ინტენსიურად მიმდინარეობს გლობალიზაციის პროცესი. გლობალიზაცია სხვა არაფერია, გარდა რელატიურის, კერძოს, ერთეულის სფეროდან აბსოლუტურის, ზოგადის სფეროში გადასვლისა. განცალკევებულობა, ინდივიდუალურობა, განკერძოება თანდათან აუტანელი ხდება. რარიგ ბევრი ნაკლოვანებანიც არ უნდა ჰქონდეს გლობალიზაციის პროცესს, იგი სულ უფრო და უფრო გარდაუვალი ჩანს.

¹ ქსე, ტ. VIII, გვ. 630, სტ. „საერთაშორისო სამართალი“ (ავტ. ლ. ალექსიძე).

ახლა ვნახოთ, თუ რაოდენ ეფექტურია რელატიურისა და სუბიექტურის სფეროდან აბსოლუტურის სფეროზე გადასვლის მცდელობა, რასაც ბუნებითი სამართლისა და საერთაშორისო სამართლის ინსტიტუტები კისრულობენ, რამდენად და რა მასშტაბით შესაძლებელია მათი ფუნქციონირება, ან საერთოდ აქვს თუ არა მნიშვნელოვანი შედეგები ამ ფუნქციონირებას?

ბუნებითი სამართლის თეორიას, როგორც ზემოთ ვახეხეთ, მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. მიუხედავად ამისა, ოდნავადაც არ შემცირებულა – პირიქით, პროგრესულად გაიზარდა – დანაშაულობანი: მკვლევლობები, ტერორიზმი, ომები, ადამიანთა ექსპლუატაცია, ქურდობა, მრუმობა და ა. შ. ქრისტეს შეგონება – ოქროს წესი – „ნუ გაუკეთებ სხვას იმას, რაც შენ არ გინდა გაგიკეთონ“, იყავი შემწყნარებელი, გიყვარდეს მტერი შენი (მათე, 5, 44), „არა კაც ჰკლა“ და სხვა თავისთავად უდიდესი ღირებულების მქონე სენტენციები, განუხორციელებელი რჩება, სისტემატურად ირღვევა. მათი დაცვა ხომ კაცობრიობას უდიდეს ბედნიერებას მოუტანდა, ქვეყანას სამოთხედ გადააქცევდა. მაგრამ ადამიანთა ხორციელი ვნებანი სულიერ ღირებულებებზე მადლა აღმოჩნდა და სახარების მოწოდებანი უქმად დარჩა. თვით ეკლესიის მსახურნიც კი იშვიათად ან თითქმის არასოდეს არ ასრულებდნენ ამ ღვთიურ შეგონებებს. ამას ადასტურებს ჯვაროსნული ომების, ინკვიზიციის, რელიგიური შეუწყნარებლობის მრავალრიცხოვანი ფაქტი. ქრისტიანული ეკლესია თვითონ აკურთხებს ომში მკვლევლობებს, შეურიგებელია სხვა რელიგიურ კონფესიებთან და ა. შ. ერთი სიტყვით, „არა კაც ჰკლა“, „გიყვარდეს მტერი შენი“ და სხვა გენიალური ღვთიური შეგონებანი დაივიწყა ერმაც და ბერმაც, სახელმწიფო ხელისუფლებამაც

და საეკლესიო ეპარქიამაც; ქრისტიანული რელიგია თავისთავად უადრესად პაციფისტურია, ადამიანებს კი აგრესიულობა ვერ დაუძლევიათ.

ეს, ცხადია, არ ნიშნავს ბუნებითი, აბსოლუტური სამართლის იდეების სიყალბეს. პირიქით, უთუოდ უნდა დავეთანხმეთ იმ მოაზროვნეებს, რომლებიც აბსოლუტური სამართლის ნორმებს წმინდა ნაწერებში („ბიბლია“) ეძებენ. სამწუხარო მხოლოდ ისაა, რომ ეს ნორმები პრაქტიკულ ცხოვრებაში არ ხორციელდება. თეორია და პრაქტიკა ამ შემთხვევაში სრულიად სხვადასხვა სიბრტყეზე ძევს.

ეს მით უმეტეს ითქმის საერთაშორისო სამართლის შესახებ, რომელიც ფრიად პირობითია და არც თუ ისე მტკიცე შეთანხმებას წარმოადგენს; ამ შეთანხმებათა შესრულების აუცილებლობა მინიმალურია, თუ არ ჩავთვლით ურთიერთპატივისცემაზე დამყარებულ კონვენციას, რომელსაც საფრთხე მაშინვე ექმნება, როგორც კი ურთიერთპატივისცემა გაქრება. საერთაშორისო შეთანხმებანი აგრესორს ხელს არ უშლის, რომ თავს დაესხას პარტნიორს, დაარღვიოს შეთანხმება. ასეთი მაგალითები ისტორიამ ბევრი იცის და მათი ჩამოთვლა საჭირო არ არის. თვით საერთაშორისო შეთანხმებების სიმტკიცის პირობებშიც კი შეთანხმებულ სახელმწიფოთა ურთიერთუნდობლობა ძალაში რჩება და არც თუ იშვიათად ადგილი აქვს ვერაგობას.

საერთაშორისო ეკონომიკური და პოლიტიკური შეთანხმებანი გლობალიზაციის პროცესის გამოხატულებაა. მაგრამ რარიგ ინტენსიურადაც არ უნდა მიმდინარეობდეს ეს პროცესი, იგი სახელმწიფოთა სამართლებრივი ნორმების სპეციფიკურობას ვერ გააუქმებს. ეს სპეციფიკურობა სახელმწიფოთა არა მარტო პოლიტიკური და იდეოლოგიური სტრუქტურების განსხვავებაში გამოიხატება, არამედ აგრეთვე მათში შე-

მაგალი ხალხის ეროვნულ თავისებურებებშიც, რომლის წაშლას ვერც ერთი ერი ვერ შეურიგდება. სრული გლობალიზაცია, ალბათ, მხოლოდ და მხოლოდ ერების მოსპობის საფუძველზე შეიძლება, რაც არა მარტო მიუღებელია, არამედ არარეალურიც. ეს სოციალური და ეროვნული თავისებურებანი შეუძლებელს ხდის გლობალიზაციის სისრულით განხორციელებას.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება ის ერთადერთი სწორი დასკვნა გამოვიტანოთ, რომ რეალტიურის უარყოფის ხარჯზე აბსოლუტური სამართლის ძიებამ მარცხი განიცადა. ვერც ბუნებითმა და ვერც საერთაშორისო სამართალმა თავისი ფუნქცია ვერ შეასრულა. პრობლემა კი პრობლემად რჩება: ერთი მხრივ, რეალტიური და სუბიექტური სამართალი სამართლის ცნების უარყოფას წარმოადგენს, ხოლო, მეორე მხრივ, აბსოლუტური სამართლის კონცეფცია პრაქტიკული სამართლის დასაფუძნებლად უშედეგო აღმოჩნდა. უდავო გახდა, რომ რეალტიური და აბსოლუტური ერთმანეთისგან განცალკევებით სამართლის ცნებას ვერ დააფუძნებს. ამ მიზნის მისაღწევად ერთადერთი გზა მათი სინთეზია; მაგრამ როგორ?

მთავარი ის კი არ არის, რომ აბსოლუტური სამართლის ძიების იდეამ მარცხი განიცადა, არამედ ის, რომ მთელი ისტორიის მანძილზე ნათლად იქნა წარმოჩენილი რეალტიური სამართლის უკმარობა და აბსოლუტურის შემოტანის აუცილებლობა. მაგრამ თუ აბსოლუტურის ძიების პროცესი არასწორი გზით წარიმართა, ეს სრულიადაც არ გამორიცხავს თვითონ ძიების საჭიროებას. აბსოლუტური სამართლის დაფუძნების წარუმატებელმა ცდებმა აჩვენეს როგორც რეალტიური, ასევე აბსოლუტური სამართლის განცალკევებულად არსებობის შეუძლებლობა და სწორედ ეს არის მთავარი.

§15. უსეკდ(ო)აბს(ო)ლუტური სამართალი

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სამართალი ყველა შემთხვევაში რელატიურია; იგი მხოლოდ კონკრეტულ საზოგადოებასა (სახელმწიფოსა) და ეპოქას ემსახურება, ხოლო სხვა საზოგადოებისა და სხვა ეპოქებისათვის უვარგისია. მაგრამ, მეორე მხრივ, ნებისმიერი სამართალი არის ნორმა; იგი ადამიანთა დიდი ან მცირე ჯგუფების ქცევისა და ურთიერთობის წესს განსაზღვრავს. ნორმა კი ყველა შემთხვევაში არის აბსოლუტური, კერძოდ, ადამიანის მიერ შექმნილი აბსოლუტური, ხელოვნურად (ცნობიერად) გააბსოლუტურებული რელატიური ანუ ფსევდოაბსოლუტური. მისი აბსოლუტურობა იმაშია, რომ იგი პრივილეგიურია ყველა დანარჩენის მიმართ, თავისი „საზომით“ აფასებს („ზომავს“) ყველაფერს, მაგრამ თვითონ კი არასოდეს არ არის შეფასების ობიექტი. თუ ნორმის შეფასებას შევეცდებით, მაშინ იგი ნორმად არსებობას შეწყვეტს და შეფასების პროცედურა თვითონ მოითხოვს სხვა ნორმის დაწესებას, რომელიც ისევე პრივილეგიური და ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიური აღმოჩნდება, როგორც პირველი. ამ მხრივ იგი არ განსხვავდება იმ საზომი ერთეულებისაგან, რომელთაც ადამიანი გაზომვის პროცესში მოიხმარს.

ერთი სიტყვით, სამართალი, ერთი მხრივ, რელატიურია, ვინაიდან მას მხოლოდ გარკვეულ მიმართებაში აქვს ძალა, მაგრამ, მეორე მხრივ, იმავე დროს აბსოლუტურიცაა. იგი არის რელატიურ-აბსოლუტური ანუ ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც პრაქტიკულ ცხოვრებაში ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს. ნორმა, ისევე როგორც ფიზიკური საზომი ერთეული, არც შეიძლება სხვაგვარი იყოს.

სამართლის ფსევდობსოლუტურობას ისიც ასაბუთებს, რომ მას კონვენციური ხასიათი აქვს. სამართლებრივი ნორმები (კანონები) რეალურ სინამდვილეს კი არ ასახავს, არამედ კონვენციებს წარმოადგენს; ისინი დადგენილია შეთანხმების საფუძველზე. მართალია, ისინი სოციალური სინამდვილის კანონებია, მაგრამ მისი ასახვა მაინც არ არის. „სოციალური ნორმა სინამდვილისაგან მოწყვეტით არ არსებობს, მაგრამ იგი ამ სინამდვილის სარკისებურ ასახვას სრულიადაც არ წარმოადგენს“¹. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ „სოციალური ნორმის ჭეშმარიტება ან მცდარობა შეუძლებელია... სოციალური ნორმა რომ ჭეშმარიტი ან მცდარი იყოს, მაშინ ერთი ნორმიდან შესაძლებელი იქნებოდა მეორე ნორმის გამოყვანა, როგორც ეს ხდება თეორიულ ცოდნაში ლოგიკური გამომდინარეობის თვალსაზრისით, მაშინ როდესაც არსებობს სოციალურ ნორმათა მთელი იერარქია, რომელიც დეონტური ლოგიკით აიხსნება და არა შემეცნების თეორიაში არსებული ლოგიკით“². ის გარემოება, რომ სოციალურ ნორმას და, საერთოდ, ნორმას ჭეშმარიტება-შეცდომის ნიშანი არ მიეწერება და, მაშასადამე, არც შემეცნებას წარმოადგენს, იმის მაჩვენებელია, რომ იგი არის კონვენცია, თვითნებური შეთანხმება, ცხადია, გარკვეული პირობების დაცვითა და გათვალისწინებით.

ერთი სიტყვით, ა. პუანკარეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამართლებრივი ნორმები არ არის სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობანი, არ აფართოებს ჩვენს ცოდნას სინამდვილის შესახებ, არ წარმოადგენს შემეცნებას. მეორე მხრივ ისინი არც აპრიორულია, ვი-

¹ გ. ნაჭყებია, სოციალური ნორმის საზრისის საკითხისათვის, „ფილოსოფიური ძიებანი“, თბილისი, 2002, გვ. 122.

² იქვე, გვ. 122, 126.

ნაიდან დადგენილია ადამიანის მიერ გარკვეული ემპირიული ვითარების გათვალისწინებით, ადამიანთა პრაქტიკული ურთიერთობების მოსაწესრიგებლად. ისინი კონვენციებია, თავისუფალი (მაგრამ არა თვითნებური) არჩევანის შედეგია სიმარტივისა და სიმარჯვის მიხედვით. მათ იმის მიხედვით ირჩევენ, თუ რომელი სამართლებრივი ნორმა უფრო მიესადაგება ამა თუ იმ საზოგადოებას. ამ ნორმებს კონვენციური ხასიათი იმ შემთხვევაშიც ექნება, თუ ისინი რომელიმე დიქტატორის თვითნებური შემოქმედების შედეგი იყოს ობიექტური ვითარების გათვალისწინებლად; თუმცა ამგვარი სამართლებრივი ნორმები იმთავითვე განწირულია დასამარცხებლად.

აქვე შევნიშნავთ, რომ იურიდიული სამართლის ნორმების ნაკლს მათი რელატიურობა კი არ წარმოადგენს, არამედ მხოლოდ ის, რომ მხედველობის გარეშეა დარჩენილი ამ რელატიურში აბსოლუტურის არსებობა. სამართლებრივი ნორმები, წარმომავლობის მიხედვით, ცხადია, რელატიურია, მაგრამ მოცემული საზოგადოების (სახელმწიფოს) ფარგლებში ისინი აბსოლუტურ მნიშვნელობას იძენენ, ყველასათვის სავალდებულო ნორმად იქცევიან და ამაში მდგომარეობს მათი ფსევდოაბსოლუტურობა. კანონ-შემოქმედება, როგორც სამართლებრივი ნორმების დაწესება, ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას ნიშნავს.

და მაინც სამართლებრივი ნორმები, ფსევდოაბსოლუტურობისა და კონვენციურობის მიუხედავად, შემეცნებას ემსახურება. ისევე როგორც ნებისმიერი კონვენცია (მაგალითად, საზომი ერთეულები) თავისთავად არ არის შემეცნება, თუმცა მაინც შემეცნების პროცესს უზრუნველყოფს – მისი ერთადერთი და ნიშნულებაა შემეცნების ხელშეწყობა – ასევე სამართლებრივი ნორმები არა მხოლოდ შეფასებითი (აქსიოლოგიური) მნიშვნელობისაა, არამედ იმის შე-

მეცნების საშუალებაც, რის ნორმასაც წარმოადგენს. დანაშაულის შემეცნება, მისი სიმძიმის დადგენა, სწორედ ამ ნორმების მიხედვით შეიძლება, თუმცა თავად ეს ნორმები შემეცნების შედეგად არ არის მიღებული. როდესაც კონკრეტულ დანაშაულზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს გარკვეული სამართლებრივი ნორმა, როგორც საზოგადოებრივი ნორმა, რომელიც დაამდგენი და შემფასებელი, თუმცა თავად ამ ნორმას კონვენციური წარმომავლობა აქვს; მას პრივილეგიური მნიშვნელობა ჩვენ მივანიჭეთ, თავისთავად არაპრივილეგიური პრივილეგიური გავხადეთ ანუ მოვახდინეთ რელატიურის გააბსოლუტურება, რაც ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას ნიშნავს.

ნებისმიერი კანონის ერთ-ერთ უძირითადეს ნიშანს ზოგადობა წარმოადგენს. კანონის ობიექტი არ შეიძლება იყოს კერძო, ესა თუ ის საგანი ან ცალკეული ინდივიდი, არამედ იგი სინამდვილის დიდ ან მცირე ჯგუფებზე ვრცელდება. მიუხედავად ამისა, მისი სფერო მაინც განსაზღვრულია. სამართლებრივი ნორმები მხოლოდ ადამიანთა საზოგადოების კანონებია; მექანიკის კანონები მხოლოდ მექანიკურ პროცესებს ეხება; კეპლერის კანონების საგანია მხოლოდ ციური სხეულები, ბიოლოგიური კანონები მხოლოდ ორგანულ სამყაროში ფუნქციონირებს და ა. შ. არ არსებობს მთელი სინამდვილის (მატერიალურისა და იდეალურის) მომცველი კანონი. მიუხედავად ამისა, თითოეულ კანონს თავის სფეროში უნივერსალური მნიშვნელობა აქვს და სხვადასხვა ხარისხის აუცილებლობით ხასიათდება. აბსოლუტური აუცილებლობა სამყაროში ისევე არ არსებობს, როგორც აბსოლუტური შემთხვევითობა; თითოეული მათგანი სხვადასხვა დონის ალბათობის მქონეა. ეს გარემოებაც ნებისმიერი კანონის ფსევდოაბსოლუტურობის მაჩვენებელია. იგი აბსოლუტურია (თავის

სფეროში საყოველთაო და აუცილებელია), მაგრამ იმავე დროს რელატიურია (მხოლოდ გარკვეულ სინამდვილეში ფუნქციონირებს და არც აბსოლუტური საყოველთაობითა და აუცილებლობით ხასიათდება). ამაშია მისი ფსევდოაბსოლუტურობა.

ასევეა სამართლებრივი კანონებიც, სამართალი. იგი მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში მოქმედებს და არც აბსოლუტური აუცილებლობით ხასიათდება, რაშიც მისი რელატიურობა ვლინდება. მაგრამ იმავე დროს იგი ამ ფარგლებში საყოველთაო და აუცილებელია, უპირობოდ სრულდება ანუ აბსოლუტურია. ამრიგად, სამართლებრივი კანონები ერთსა და იმავე დროს რელატიურიც არის და აბსოლუტურიც ანუ ისინი ფსევდოაბსოლუტურ კანონებს წარმოადგენს.

რასაკვირველია, სამართლებრივი კანონები ნორმატიულია, ე. ი. მათ, ბუნების კანონებისაგან განსხვავებით, ადამიანები ქმნიან და აუქმებენ, იცავენ ან არღვევენ. მაგრამ ეს გარემოება მათ ფსევდოაბსოლუტურობას კი არ უარყოფს, არამედ, პირიქით, ასაბუთებს. ფსევდოაბსოლუტური სწორედ ადამიანის ცნობიერი ან არაცნობიერი შემოქმედების პროდუქტია და მისი დარღვევაც ადამიანს ძალუძს. მაგრამ ვიდრე არსებობს სამართლებრივი კანონი, იგი თავის სფეროში უთუოდ აუცილებლობითა და საყოველთაობით ხასიათდება, ე. ი. აბსოლუტურია. მაგრამ ვინაიდან მის აბსოლუტურობას გარკვეული ფარგლები აქვს, ხოლო ჭეშმარიტი აბსოლუტური ვერავითარ შეზღუდვას ვერ ითმენს, ამიტომ იგი არის ფსევდოაბსოლუტური, ყალბი აბსოლუტური, რომელიც პრაქტიკულად გარკვეულ დროსა და სივრცეში ჭეშმარიტი აბსოლუტურის როლს ასრულებს.

ფსევდოაბსოლუტურს, როგორც შემეცნების თეორიაში, ასევე სამართალში გარკვეული მეთოდოლოგიური როლი ეკისრება. მაგრამ ეს მეთოდოლოგია

სპეციფიკურია – ზოგადი მეთოდოლოგიისაგან განსხვავებული. განსხვავება იმაშია, რომ თუ ზოგადი მეთოდოლოგიის მოხმარება ასე თუ ისე თვითნებურია, სუბიექტზეა დამოკიდებული, ფსევდოაბსოლუტური მეთოდოლოგია კი ასეთი არ არის. მისი გამოყენება აუცილებელია იმ შემთხვევაში, თუ გვსურს (სამართლის მაგალითზე) სამართლებრივი კანონების დადგენა. სამართალი, როგორც ვთქვით, ერთსა და იმავე დროს უნდა იყოს რელატიურიც (ე. ი. გარკვეულ, ამა თუ იმ სახელმწიფოში უნდა მოქმედებდეს, მხოლოდ მის ინტერესებს უნდა შეესაბამებოდეს) და აბსოლუტურიც (ამ სფეროში უპირობოდ უნდა სრულდებოდეს), ე. ი. იგი უნდა იყოს ფსევდოაბსოლუტური. ამ მოთხოვნების, როგორც გარკვეული მეთოდოლოგიური პრინციპების, დაცვის გარეშე სამართალს ვერ დავაფუძნებთ. ამაშია მისი აუცილებლობა.

გარდა ამისა, ფსევდოაბსოლუტური მეთოდოლოგიის აუცილებლობა იმაშიც ვლინდება, რომ სახელმწიფო და, საერთოდ, საზოგადოება შეუძლებელია არსებობდეს სამართლებრივი ნორმების გარეშე. ადამიანი კი სოციალური არსებაა და, მაშასადამე, განცალკევებულად, საზოგადოების გარეშე ვერ იარსებებს. ამიტომ იგი იძულებულია – სურს თუ არ სურს ეს მას – დააწესოს სამართლებრივი ნორმები, შექმნას კანონები ანუ აბსოლუტურად აქციოს ის, რაც თავისთავად რელატიურია. სხვაგვარად მას არსებობა არ შეუძლია. ამაშიც მდგომარეობს სამართლებრივი კანონების ფსევდოაბსოლუტურობა და აუცილებლობა.

სამართლებრივი კანონები ერთსა და იმავე დროს აუცილებელიც არის და თავისუფალიც და ამაშიც მათი კონვენციური ბუნება ჩანს. აუცილებლობა იმაშია, რომ საზოგადოება ამ კანონების გარეშე ვერ

იარსებებს, ხოლო თვითონ კანონების არჩევანი (ცხადია, ობიექტური – სოციალური – ვითარების გათვალისწინებით) თავისუფალია. სწორედ ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა კანონებია. ეს გარემოებაც სამართლებრივი კანონების ნორმატიულობისა და აქსიოლოგიური მნიშვნელობის დასტურია. ამ შემთხვევაში მკაცრი აუცილებლობა არ მოქმედებს; კანონმდებელი კანონთა შემოქმედებისას გარკვეულწილად თავისუფალია, თუმცა თვითონ კანონშემოქმედება აუცილებელია. კანონმდებელი აწესებს სამართლებრივ ნორმებს, რომლებიც შემდგომ თვითონ კანონმდებელსაც გაუუცხოვდება, მისგან დამოუკიდებელი ხდება ანუ ობიექტურობას იძენს. ამაშიც გამოიხატება სამართლებრივი ნორმების ობიექტურობაც და მათი ფსევდობასოლუტურობაც.

მიუხედავად ამ აუცილებლობისა, ამა თუ იმ ფსევდობასოლუტურის დარღვევის შესაძლებლობა ყოველთვის არსებობს. სამართლებრივ კანონებს ქმნიან და არღვევენ. ასევე შეიძლება საზომი ერთეულის შეცვლა, რაც მოცემული ფსევდობასოლუტურის გაუქმებასა და ახლის დაწესებას ნიშნავს. მაგრამ საერთოდ ფსევდობასოლუტურის გამორიცხვა შეუძლებელია. იგი ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის თანმდევაა, რაშიც მისი აუცილებლობა ვლინდება.

ფსევდობასოლუტური არ არის უცვლელი, ინერტული, არამედ იგი მობილურობით ხასიათდება. ისევე როგორც ერთ მეცნიერულ თეორიას, რომელიც აბსოლუტურის პრეტენზიით გამოდის, დროთა განმავლობაში ცვლის მეორე თეორიას, რომელიც ავლენს წინამორბედი თეორიის ფსევდობასოლუტურობას, ასევე იცვლება სამართლებრივი კანონები და ამ ცვალებადობას, გარკვეული ზიგზაგების გათვალის-

წინებით, პროგრესული ხასიათი აქვს. ამდენად ფსევდოაბსოლუტურის თეორია იმავე დროს განვითარების თეორიასაც წარმოადგენს. რარიგ არ უნდა ჰგავდეს ერთმანეთს სამართლებრივი ნორმები, არ შეიძლება განვითარება არ დავინახოთ, მაგალითად, თანამედროვე და ანტიკური ეპოქის სამართალს შორის. სამართლებრივი ნორმების ცვალებადობა მთელი ისტორიის მანძილზე ნიშნავდა მოცემული ფსევდოაბსოლუტურის რღვევასა და ახლის წარმოშობას; მაგრამ თვითონ სამართლის ნორმები ყველა შემთხვევაში ფსევდოაბსოლუტურის სახით არსებობდა. იგი ხომ ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის ატრიბუტია.

ბოლოსიტყვაობა

ბაუბებრობანი და ბანმარტეპანი

ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიის ისტორია ოთხ ათეულ წელზე მეტს ითვლის. ამ ხნის მანძილზე მას გამოუჩნდნენ როგორც თანამოაზრეები, ასევე კრიტიკოსები. ქვემოთ გავაანალიზებთ ძირითად კრიტიკულ მოსაზრებებს და ჩამოვაყალიბებთ ჩვენ პასუხებს ამ მოსაზრებათა შესახებ.

მთავარი შენიშვნა, რომელიც კრიტიკოსებმა ამ თეორიის შესახებ გამოთქვეს, ასეთია: ფსევდოაბსოლუტური ყალბი (ფსევდო) აბსოლუტურია, მაშასადამე, იგი არ არის აბსოლუტური. ის, რაც არ არის აბსოლუტური, არის რელატიური. მაშასადამე, ფსევდოაბსოლუტური არის რელატიური.

არსებითად რომ ვთქვათ, მთელი ჩვენი წიგნი ამ კრიტიკულ შენიშვნაზე პასუხს წარმოადგენს, მაგრამ დამატებით აღვნიშნავთ შემდეგს.

ამ კრიტიკული შენიშვნის ავტორები, ეტყობა, იმ გაუცნობიერებელი წანამძღვრიდან ამოდიან, რომ თითქოს როგორც ფიზიკურ, ასევე ადამიანის სულიერ სამყაროში არსებობს წმინდა რელატიური და წმინდა აბსოლუტური. სწორედ ამის საფუძველზე თვლიან, რომ რაც არ არის აბსოლუტური, ის რელატიურია და პირიქით. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ დასკვნის წანამძღვრები ყალბია, ფაქტობრივ ვითარებას ეწინააღმდეგება, რაც დანასკვის სიყალბეს განაპირობებს. მართლაც, ერთი მხრივ, წმინდა რელატიური, ე. ი. სხვით განსაზღვრული, სხვაზე დამოკიდებული, მხოლოდ და მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში მყოფი ფიზიკურ სინამდვილეში არ არსებობს და, თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ, არც შეიძლება არსებობდეს. სხვასთან მიმართებაში ყოფნა წინასწარ გუ-

ლისხმობს მიმართებაში მყოფის რაღაც ფორმით არსებობას, მიმართების სუბსტრატის არსებობას. მამა არსებობს შვილებთან მიმართებაში; მის, როგორც მამის, არსებობას აზრს აძლევს შვილების არსებობა; მამა არ არსებობს შვილების გარეშე; მაგრამ არსებობს მამაკაცი, რომელიც შეიძლება გახდეს მამა. იგი შვილების გაჩენამდე არის პოტენციური მამა, რაც იმის საფუძველია, რომ იგი შვილების გაჩენის შემდეგ აქტუალურ მამად იქცეს. ერთი სიტყვით, პოტენციურად არსებობა, როგორც ეს ჯერ კიდევ არისტოტელემ შენიშნა, წინ უსწრებს და განაპირობებს აქტუალურ არსებობას. ეს ნიშნავს, რომ მიმართება კი არ ქმნის რაიმეს, არამედ მხოლოდ გამოაჯღმუნს, მიმართებაში ნივთი კი არ იქმნება, არამედ მხოლოდ გამოვლინდება. გამოვლენა კი წინასწარ გულისხმობს გამოსავლენის არსებობას, რომელიც გამოვლენამდე პოტენციურად არსებობს. სხვაგვარად შეუძლებელია იყოს. მიმართება არარაობიდან ვერაფერს ვერ შექმნის. აქედან ცხადი უნდა იყოს წმინდა რელატივისტური თვალსაზრისის სიყალბე.

მეორე მხრივ სამყაროში ასევე არ არსებობს წმინდა აბსოლუტური, ე. ი. აბსოლუტური რელატიურის გარეშე. ასე რომ არ იყოს, მაშინ ბუნების საგნები და მოვლენები ერთმანეთისაგან სრულიად განცალკევებული, იზოლირებული იქნებოდა, არ იარსებებდა მათ შორის არავითარი კავშირი. მაგრამ სამყაროში უნივერსალური კავშირ-ურთიერთობების, ურთიერთგანპირობებულობის არსებობა ფაქტია. ეს კი არა მარტო იმას ნიშნავს, რომ ფიზიკურ სამყაროში აბსოლუტური არ არსებობს, არამედ იმასაც, რომ სინამდვილის ამ სფეროში რელატიურობა დომინირებს. რეალური არსი (მოვლენათა სამყარო) რელატიურობის სფეროა.

მაგრამ ჩვენ ამჟამად, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის სულიერი სამყარო გვანტერესებს, რომელშიც, მით უმეტეს, შეუძლებელია ლაპარაკი აბსოლუტურისა და რელატიურის განცალკევებულობის შესახებ. ფსევდობსოლუტური, როგორც არავითხელ აღვნიშნეთ, წარმომავლობით რელატიურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არავითარი უპირატესობით არ სარგებლობს სხვასთან შედარებით. მაგრამ მას შემდეგ, რაც მას აბსოლუტურის სტატუსი მიენიჭა, იგი ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ფუნქციას ასრულებს. ერთი სიტყვით, ფუნქციის მიხედვით, ფუნქციურად იგი უკვე აღარ არის რელატიური; მას პრივილეგიური მნიშვნელობაც გააჩნია და ეკვივალენტურობასაც თავი დაადწია. ერთი სიტყვით, ფუნქციურად იგი აბსოლუტურია და არა რელატიური. მაშასადამე, ფსევდობსოლუტური არც მხოლოდ რელატიურია და არც მხოლოდ აბსოლუტური, არამედ ერთიც და მეორეც. მისი ფსევდო (ყალბი) აბსოლუტურობა იმას კი არ ნიშნავს, რომ იგი, რაკი არ არის ჭეშმარიტი, ნამდვილი აბსოლუტური, არის რელატიური, არამედ მიგვანიშნებს მხოლოდ მის რელატიურ წარმომავლობაზე და არა მის ახლანდელ მდგომარეობაზე. იგი მოგვაგონებს, რომ ნამდვილ აბსოლუტურს არავითარი წარმომავლობა არა აქვს, მით უმეტეს რელატიური. სწორედ ამიტომ ფსევდობსოლუტური რელატიური კი არ არის, არამედ რელატიურ-აბსოლუტურია, რელატიურისა და აბსოლუტურის – ამ ურთიერთგამომრიცხველი მომენტების – ერთიანობაა. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ფსევდობსოლუტური ფუნქციურად უკვე აღარ არის რელატიური, არამედ აბსოლუტურია. მისი რელატიურობა წარსულს ჩაბარდა.

ამრიგად, არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ფსევდობსოლუტური, რაკი იგი არის „ფსევდო“, არის რე-

ლატიური. იგი პრინციპულად განსხვავდება როგორც რელატიურისაგან, ასევე აბსოლუტურისაგან, თუმცა თავის თავში ორივეს აერთიანებს. სწორედ ამიტომ იგი არის „მესამე რეალობა“ აბსოლუტურისა და რელატიურის გვერდით.

ბერლინის უნივერსიტეტის კოლოკვიუმზე, რომელიც ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიის განხილვას მიეძღვნა, შენიშვნის სახით ნათქვამი იყო, რომ აბსოლუტური ონტოლოგიური კატეგორიაა, ხოლო ფსევდოაბსოლუტურის სამეუფო ადამიანის სულიერი სამყაროა. ამ შემთხვევაში თითქოს იშლება საზღვარი გარეგანსა და შინაგან სამყაროს შორის, ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიას (აგრეთვე აქსიოლოგიას) შორის, ვინაიდან აბსოლუტური ფსევდოაბსოლუტურის სახით გადატანილია ადამიანის სუბიექტურ სინამდვილეში – შემეცნებისა და ღირებულების სფეროში. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს შენიშვნა აბსოლუტურის ცნების არასწორი გაგების შედეგია. აბსოლუტური იმიტომ არის აბსოლუტური, რომ იგი სინამდვილის ყველა სფეროში ფუნქციონირებს, უნივერსალური მნიშვნელობის მქონეა. ამიტომ ბუნებრივია, რომ იგი არა მხოლოდ ობიექტურ, არამედ სუბიექტურ სინამდვილეშიც მოქმედებდეს, მაგრამ არა უშუალოდ, არამედ ტრანსფორმირებული სახით, გარკვეული სპეციფიკით. ასეთ სპეციფიკას ფსევდოაბსოლუტური წარმოადგენს. ხომ ლაპარაკობენ აბსოლუტური ჭეშმარიტების შესახებ? მაშასადამე, აბსოლუტური სინამდვილის ორივე (ობიექტურსა და სუბიექტურ) სფეროში ფუნქციონირებს და ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის არავითარ აღრევას ადგილი არა აქვს.

იმავე კოლოკვიუმზე ეჭვი გამოითქვა იმის შესახებ, ხომ არ არის ფსევდოაბსოლუტური ცრურწმენა (Vorurteil)? ამ კითხვას შეიძლება ვუპასუხოთ „ჰოც“

და „არაც“. ერთი მხრივ, ფსევდობსოლუტური მართლაც ცრურწმენაა იმ აზრით, რომ იგი აბსოლუტურის როლში გამოდის, სწამს, რომ მოიპოვა აბსოლუტური ჭეშმარიტება. მხოლოდ მომავალი თაობები აღმოაჩენენ, რომ ეს ცრურწმენა იყო, უარყოფენ მის აბსოლუტურობას, დაასაბუთებენ მის ფსევდობსოლუტურობას. ეს ნიშნავს შემეცნების განვითარებას, თუმცა ფსევდობსოლუტური მოუცილებადია, შემეცნებისა და ღირებულების ევოლუციის ყოველ საფეხურზე ხელახლა წარმოიშობა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ფსევდობსოლუტური არ არის ცრურწმენა, ვინაიდან იგი რელატიურის „ნიღაბი“ კი არ არის, არამედ მართლაც ასრულებს აბსოლუტურის როლს ადამიანის თეორიულსა და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში. ცრურწმენას ჭეშმარიტების შეცვლა არ შეუძლია; იგი ყოველთვის სუბიექტური და მოჩვენებითია, არა აქვს არავითარი ობიექტური შინაარსი. ფსევდობსოლუტური კი, მიუხედავად მისი სუბიექტური წარმომავლობისა, უაღრესად ობიექტურია, ცალკეული ადამიანის, თუ ადამიანთა ჯგუფის თეორიული და პრაქტიკული ცხოვრების ნორმას წარმოადგენს.

საყურადღებო შენიშვნები იყო გამოთქმული იტალიელი ფილოსოფოსის ჯორჯო ბარუჩელოს (ბარუკელოს) მიერ¹. პირველ შენიშვნაში რეცენზენტი სადავოდ თვლის ჩვენს მოსაზრებას ადამიანის შემეცნებითი უნარების შეზღუდულობისა და მის საფუძველზე ნებისმიერი ცოდნის რელატიურობის შესახებ. მას მიაჩნია, რომ ასეთ შემთხვევაში არსისა და ცოდნის სფეროების დაკავშირება შეუძლებელი გახ-

¹ **Georgio Baruchello**, Vertical and horisontal ontology (critical reflections on Sergi Avaliani and Gilles Deleuze, იხ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. VI, თბ. 2002.

იხ. აგრეთვე **S. Avaliani**, The brief explanation

დება და მივიღებდით კანტისეულ გათიშულობას ფენომენებსა და ნოუმენებს შორის, ხოლო ავტორის (ე. ი. ჩემი) მცდელობა, რომ დაამყაროს კავშირი მათ შორის, კვაზიჰეგელიანურია.

ამ შენიშვნის პასუხად მხოლოდ იმას ვიტყვით, რომ ადამიანის შემეცნებითი უნარების შესაძლებლობათა სასრულობა ფილოსოფიის ისტორიაში კარგად ცნობილია და მის დასაბუთებას არ შევუდგებით. ლაპარაკი ამ უნარების შეზღუდულობის შესახებ ორი აზრით შეიძლება: ერთი მხრივ ფაქტია, რომ არსებობს პრინციპულად გადაულახავი საზღვრები, რომელსაც ჩვენი შემეცნება ვერასოდეს ვერ გადააბიჯებს და რომლის „იქით“ მხოლოდ რწმენის სფეროა და არა ცოდნისა; ასეთია, მაგალითად, მიკრონაწილაკის კოორდინატისა და იმპულსის ერთდროულად არსებობა, რომელიც პრინციპულად შეუმეცნებადია. ამდენად კანტი მართალი იყო, როდესაც ცოდნის სფეროს შემოსაზღვრავდა, რათა რწმენისათვის ადგილი დაეთმო. მეორე მხრივ, სინამდვილის იმ სფეროებშიც კი, რომლებიც ჩვენი შემეცნებისათვის მისაწვდომია, ცოდნა ყოველთვის რელატიურია; აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ვერ ვიმეცნებთ, ხოლო მისი შემეცნების შეუძლებლობა ჩვენს ცოდნაში შეცდომების შემცველობას ნიშნავს. შეცდომების პერმანენტული გამორიცხვა ანუ ჩვენი ცოდნის ფსევდოაბსოლუტური ბუნების აღმოჩენა, რასაც რეგულარული ხასიათი აქვს, შემეცნების, ცოდნის განვითარების მაჩვენებელია. შემეცნების შესაძლებლობისათვის ცოდნის რელატიურობის მტკიცება არ კმარა. ადამიანი შემეცნების პროცესში ეძებს აბსოლუტურს, ერთნიშნას, როგორც შემეცნების, აზროვნებისა და აზრის გადაცემის აუცილებელ პირობას, ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს. შემეცნების პროცესი ფსევდოაბსოლუტურის განუწყვეტელი ქმნადობის

პროცესია. ცოდნის ბუნების მხოლოდ ამგვარი გაგება იძლევა შემეცნების უსასრულო შესაძლებლობის ფაქტის ასხნას.

ამასთანავე ცოდნის რელატიურობა და ფსევდო-აბსოლუტურობა არავითარ შემთხვევაში არ გამო-რიცხავს არსთან შესაბამისობას, მის ასახვას და, მაშასადამე, კანტის ფენომენებისა და ნოუმენების ანალოგია უადგილოა. ჰეგელი, თავისი ფილოსოფიური სისტემიდან გამომდინარე, არსისა და აზრის იგივეობას ამტკიცებდა. ჩვენ კი მხოლოდ მათ ერთიანობაზე ვლაპარაკობთ, რაც იმაში გამოიხატება, რომ აზრი არის არსის (რელატიური) ასახვა. ამრიგად, „კვაზიჰეგელიანობა“ აქ არაფერ შუაშია.

რეცენზენტის მეორე შენიშვნა ჩემი ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური თვალსაზრისის მისეულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. იგი ერთმანეთს უპირისპირებს ჩემს „ვერტიკალურ“ ონტოლოგიურ კონცეფციასა და თანამედროვე ფრანგი ფილოსოფოსის უილ დელეზის „ჰორიზონტალურ“ ონტოლოგიას. „ვერტიკალურში“, ეტყობა, რეცენზენტი იმას გულისხმობს, რომ მე არსისა მისი ამსახველი ცოდნის სტრუქტურა წარმომიდგენია დაბალიდან მაღლისაკენ მიმართული ანუ, რაც იგივეა, ზედაპირულიდან სიღრმისეულისაკენ მიმსწრაფი პროცესი. ასეა „განლაგებული“, ჩემი აზრით, რეალური არსი, სპეციალურ არსებათა სამყარო და აბსოლუტური არსი ანუ სუბსტანციური არსება; ასევე ითქმის წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის შესახებ.

დასასრულ გვინდა ორიოდე მოსაზრება გამოვთქვათ ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიისა და ჰ. ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმის ურთიერთობის შესახებ.

მეცნიერული ცნებები, ფაიჰინგერის აზრით, ობიექტური სინამდვილის ასახვა კი არ არის, არამედ

ფიქციებია. ფიქცია, მისი აზრით, არის „ფსიქოლოგიური წარმონაქმნი, რომელიც არა მარტო ქმნის გაგების ილუზიას, არამედ სამყაროში პრაქტიკული ორიენტაციის შესაძლებლობას გვიქმნის“¹.

მაშასადამე, „ფიქციები გაგების ილუზიას ქმნის“; ისინი, როგორც ფიქციები, არა მარტო ლოგიკურ კანონებს, არამედ თავის თავსაც ეწინააღმდეგება. მიუხედავად ამისა, ფიქციების საშუალებით ადამიანი ერკვევა სინამდვილეში, რის გამოც მას დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. სწორედ ამიტომ ადამიანი ამ ფიქციებს ინარჩუნებს, თუმცა კარგად ესმის მათი სიყალბე. ასეთ ფიქციებად ფაიჰინგერი თვლის ატომის, ნებელობის თავისუფლების, უსასრულობის, ეთერის და ა. შ. ცნებებს, რომელთაც, მისი აზრით, არავითარი ობიექტური ღირებულება არ აქვთ. ფიქციები თავისთავად არარეალურია, თუმცა ჩვენ ვთვლით, რომ ისინი ვითომც (აღს ობ) რეალურია. მაგალითად, ჩვენ ვხმარობთ ცნებებს: „წერტილი“, „სწორი ხაზი“, „სიბრტყე“ და ა. შ., თუმცა კარგად ვიცით, რომ ასეთი რამ სინამდვილეში არ არსებობს. ასეთია, ფაიჰინგერის აზრით, გონების თითქმის ყველა ცნება.

ადვილი შესამჩნევი უნდა იყოს ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფიისა და ფიქციონალიზმის მსგავსება – განსხვავება. მსგავსება იმით ამოიწურება, რომ ორივე ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის შედეგია, მის თეორიულსა და პრაქტიკულ მიზნებს ემსახურება და ჩვენთვის მიუწვდომელი რეალობის სუროგატს წარმოადგენს.

მაგრამ გაცილებით მნიშვნელოვანია მათ შორის განსხვავება. განსხვავება კი, უწინარეს ყოვლისა, იმაშია, რომ ფიქციები „ფსიქიკური წარმონაქმნებია“ სამ-

¹ H. Vaihinger, Die Philosophie des „Als Ob“, Lpz., 1927, S. 92.

ყაროს გაგების ილუზიის შესაქმნელად. ობიექტური სინამდვილის კანონზომიერების შექმნება კი მათი საშუალებით შეუძლებელია. აქვე იგულისხმება, რომ სამყარო შეუმეცნებადია. ჩვენთვის კი ამგვარი აგნოსტიკური კონცეფცია სრულიად მიუღებელია. ფსევდო-აბსოლუტური სწორედ სინამდვილის გაგებას, მის შემეცნებას ემსახურება; ეს არის მისი მთავარი მიზანი, მთავარი დანიშნულება. ამის შესახებ ზემოთ ვრცლად ვიმსჯელებთ და აღარ გავიმეორებთ. აქ არის მთავარი წყაღგამყოფი ფიქციონალიზმსა და ფსევდო-აბსოლუტურის ფილოსოფიას შორის.

დასასრულ მინდა წინასწარ დიდი მადლიერება გამოვთქვა მათ მიმართ, ვინც გულდასმით წაიკითხავს ამ წიგნს და მიუკერძოებლად განსჯის მასში ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ იდეებს.

Sergi Avaliani

The Philosophy of Pseudoabsolute¹

summary

1. First of all, it is necessary to elucidate the meaning of the concepts of the absolute and relative. What are the absolute and relative? What are their specific features, the distinction between them.

“Absolute” means an “unconditional”; it is the being, which exists by virtue of the intrinsic necessity and therefore is a completely independent, irrelative being, which does not require the existence of other things; It is invariable, infinite, objective and eternal, everlasting. This is the ontological character of the absolute. But in the gnoseological sense the fundamental feature of the absolute is unambiguity. The absolute is unambiguous, it has always and everywhere only one meaning. This is the gnoseological expression of the ontological features of the absolute.

The relative, on the contrary, is conditional; it exists only in relation to other beings; therefore it does not have its own, independent existence. The relative gets its existence in relation to others; it is variable, unstable, it changes in various relations, in other words it has various meanings in various relations. This is the ontological status of the relative, which in gnoseological terms means ambiguity, it has multiple-meaning. The relative is ambiguous. Therefore the absolute and the relative have opposite features.

¹ ‘The present work is the text of the lecture, delivered in the special colloquium at Humboldt university (Berlin), on October 16, 1987. See also http://web.bu.edu/wep/papers/onto_Aval.htm.

One of the most difficult problems of philosophy is the investigation of the role of the absolute and relative in human mental life. Our present work, in which we very briefly state our theory of pseudoabsolute, is dedicated to the investigation of this problem.

2. The reality, that is the being in the broad sense of the word, is divided into two parts. The objective reality, i.e. the reality, which exists outside and independently from human consciousness, and the subjective reality, which includes everything except the objective reality. Objective and subjective realities both exist, i.e. they equally belong to the scope of being. The subjective reality, as well as the objective being, has the ontological status. They differ from each other only in the form of existence.

3. The reality, as the universal being, has ontological strata, which are arranged according to the degree of profundity and community. Such organization of the being generates definite hierarchical levels of its strata. The structure of the being is directly reflected in the process of the knowledge and constitutes the hierarchy of our knowledge.

4. The most superficial stratum of the reality (being) is the world of phenomena. In our everyday life being manifests itself in phenomena. But phenomena themselves are the manifestation of some internal, hidden, profound reality. Otherwise their existence would have been impossible. The profound reality, which manifests itself as phenomena (as the world of phenomena) is the world of special essences. It is nothing else but an essence of a particular, special field of being (both objective and subjective). Such are essences of any class of phenomena (for instance, the essence of men, animals, books etc.). These essences, as essence, are general and substantial, but as special essences they are not most general and substantial. If there have been only phenomena and special

essences, then the world would have been only a sum of isolated essences, there would not have been any inner connection, inner unity between them. But the fact of the unity of the world confirms the existence of the universal essence, which unites the infinite variety of things and phenomena of the world. This universal essence is the most general, substantial essence or, simply, substance, which is the sole absolute in the world. It is namely the essence of essences, i.e. the essence of the last instance, or foundation of foundations of everything in the world.

The absolute, as an unconditional being, is infinite. There are different kinds of infinity (quantitative, potential etc.). However, the absolute is infinite in the sense of unconditionality, i.e. independence. This means that the infinity of the absolute is only the infinity of essence, i.e. substantial infinity, because infinity in this case is nothing else but unconditionality.

Therefore the ontological structure of the reality (being) consists of three strata or levels: the world of phenomena, the world of special essences and the substantial essence or substance¹.

5. All things and events in the empirical world i.e. in the field of empirical reality are interdependent; that means that they are relative. And furthermore, natural phenomena are not only interdependent, but they also depend on the special essences, because they are appearance of these essences. The relativity of the world of phenomena is well-established in the modern natural science and in the philosophy of natural sciences. The relativity of the space, time, motion, as well as of things, quality and relation convincingly confirms the relativity

¹ See this ontological conception more broadly in my book “Scientific ontology”, Tbilisi, 1994 (in Georgian).

of the world of phenomena.

Not only the world of phenomena, but also the world of special essences is relative. Special essences have twofold nature: As essences they are the substance, i.e. the absolute, independent, invariant being; but special essences are namely special essences, i.e. they are essences of the definite field of the reality. It means that the field of their “power” is restricted by other similar essences. Thus special essences are and are not essences simultaneously; it means that they contain contradiction. In this sense they are incomplete, invalid essences, because a complete, or valid, true essence is the absolute essence, i.e. the essence of the last instance. Thus special essences form a unity of relative and absolute, i.e. they are relative-absolute.

Hence the relativity of special essences. As special essences they may be only relative. The relativity of the special essences is confirmed also by the relativity of laws of the empirical reality.

Only the substantial essence can not be relative, because it is the essence of the last instance; it is essence of the most profound stratum of the reality, or it is the essence of essences of all reality.

6. The structure and nature of the being determine the structure and nature of human knowledge, because the knowledge is the reflection of the being. The human knowledge, as well as being, consists of three levels. Our consciousness first of all perceives most superficial, external strata of the being, i.e. it perceives in the first place the world of phenomena. It is the perceptual world, or so-called empirical reality. The knowledge of this reality is realized by means of sensation, perception and notion. The unity of these three elements of our knowledge is empirical consciousness or, in other words, common sense, which elaborates the empirical

knowledge. The object of empirical knowledge is only the world of phenomena; but the world of special essences is unattainable on this level of knowledge. The knowledge of the essence is possible only by means of the rational power of knowledge, which is a higher degree of knowledge; namely it is scientific knowledge. Hence follows that first knowledge, which is attained by means of the empirical consciousness is prescientific knowledge. It stands on the lowest level of community. Its form of expression is notion as one of the three elements of the empirical knowledge. Therefore the prescientific knowledge exists in the form of notion.

The world of the special essences is the object of the scientific knowledge, which stands on the higher level of community. It is, of course, the rational knowledge represented in the form of concepts, because concepts are reflections of special essences. So scientific knowledge is conceptual knowledge.

The essence of the highest instance, i.e. the substantial essence, substance is the object of philosophical knowledge, which stands on the highest level of community. The philosophical knowledge is represented in the form of philosophical categories, which are universal concepts, as reflections of highest general features of the being, i.e. substance. Therefore philosophical knowledge is a categorical knowledge, because the object of the philosophical investigation is the absolute.

Thus we have three forms of knowledge: prescientific, scientific and philosophical, which are arranged in a hierarchy according to their community and profundity; that determines the unity of human knowledge in general.¹

¹ Analogical conception on the structure of the human knowledge has given by Prof. **Ash Gobar** (Transylvania University) in his valuable book "Philosophy as Higher Enlightenment", NY 1994, p.37

7. There is no doubt that the human knowledge continuously develops, becomes deeper, makes an advance. The fact of the development of knowledge confirms its relative nature. The absolute knowledge excludes the possibility of the development, the change in general. The relativity of the human knowledge has two sources: subjective and objective. The insufficiency of our individual cognitive faculty is the subjective source of the relativity of knowledge. But even if we had possessed infinite cognitive faculty, i.e. if there had been no possibility of error, nevertheless our knowledge would have been relative, because relative are objects of the prescientific and scientific knowledge (namely the world of phenomena and the world of special essences). Just this is the objective source of the relativity of prescientific and scientific knowledge. The object of philosophical knowledge is substantial essence, absolute; therefore there is no objective source of its relativity. Nevertheless, it is also relative, because even in this case cognitive faculty of philosopher is limited, restricted. In other words, relativity of philosophical knowledge has only subjective source; but that is enough for the relativity of philosophical knowledge.

Therefore, all fields (levels) of human knowledge are relative. Namely this is *conditio sine qua non* of infinite development of our knowledge.

8. The relative, as it is well known, is ambiguous, it has multiple-meaning. But in the case of ambiguity and multiple-meaning the knowledge (thinking, in general) is impossible as well as expression of thought (speech). The pure relativism leads us to the negation of the possibility not only of scientific thinking, but of thinking and speech in general. Plato and Aristotle - genial thinkers of antiquity - had very well noticed this things. Namely, in search of the absolute, unambiguous, Aristotle formulated his genial logical law of contradiction: „It is

impossible for the same feature simultaneously to belong and not belong to the same thing in the same sense (in the same relation). Aristotle had well understood that possession of one meaning is a necessary condition of thinking, the absence of one meaning means the absence of any meaning in general. Thus unambiguity, which is the fundamental feature of absolute, is a necessary condition of knowledge, thinking and speech.

9. Since the human knowledge is relative by itself, but, on the other hand, in the case of the relativity (multiple-meaning) the knowledge, thinking and speech are impossible, men consciously or in most cases unconsciously create the absolute, neglect the relative nature of empirical reality and take into consideration only its absolute aspects. In their practical and mental activity they orientate towards the absolute, i.e. toward the absolute side of the unity of the relative - absolute, which exists in objective reality. Men cannot rely on the relative, because relative is ambiguous, i.e. indefinite. It is impossible to speak about a thing from the point of view of relativity, because relative is ambiguous and because of its ambiguity it is not possible to think of it, or to speak of it. Therefore, men in their cognitive activity consciously or unconsciously create the absolute, eliminate the relative sides of reality, and use only the absolute sides. Absolute thus created by men is the pseudoabsolute, which indeed is relative by its origin, but in the practical and theoretical activity of men, it plays the role of the genuine absolute. It means that the absolute is necessary for human purposes. Therefore, where it does not exist, man creates it and assigns to it all the functions of the genuine absolute. Thus pseudoabsolute is the absolute created by the man, which by itself (by origin) is relative, but in the process of knowledge (thinking) and speech it performs all functions of the genuine absolute. In other words, the pseudoabsolute is relative absolutised by man. It is necessary for thinking

(knowledge) and speech.

Of course, pseudoabsolute does not exist in objective reality. It is fundamental feature of human spiritual world; it is created by man and serves his purposes. When we think or speak we are always guided by the principle of unambiguity and therefore we use the absolute. Thus the pseudoabsolute has a subjective origin. But after we turn it into absolute, it is no longer subjective and relative, but performs all functions of the absolute. Thus the pseudoabsolute does not differ from the absolute by its function; the pseudoabsolute is a substitute for the absolute.

In most cases we create the pseudoabsolute unconsciously. It means, the human cognitive faculty is itself so organized that it continually creates pseudoabsolute, turns the relative into absolute. It is impossible to be otherwise. For instance, when we speak about a living organism, we completely unconsciously turn the life processes of the organism into absolute and accordingly neglect the existence of single cases of death of some cell. This happens completely unconsciously, without any deliberate operation. But there are such cases, in which we make the pseudoabsolute artificially, consciously. For instance, in case of measurement we artificially, i.e. consciously choose the unit of measurement, ascribe to it a privileged meaning and thus we make the pseudoabsolute; without this artificial, i.e. conscious procedure measurement is impossible.

As unambiguity is a necessary condition of knowledge (thinking in general) and speech, any prescientific, scientific and philosophical knowledge is pseudoabsolute. Namely, the pseudoabsolute plays a huge methodological role in the field of human spiritual activity.

10. There are three forms of the **pseudoabsolute**.

Among these forms, the most important is that

pseudoabsolute, which is artificially absolutized relative. It is created by man consciously in consequence of artificial absolutization of relative. This form of pseudoabsolute plays a huge role in the process of measurement; it performs a fundamental role in the theory of relativity and quantum mechanics, as they are impossible without the procedures of measurement; on the other hand, however measurement is impossible without absolutization of relative, i.e. without pseudoabsolute.

All units of measurement, frames of reference, all normative (juridical and moral) laws etc. are pseudoabsolute. There is no unit of measurement in nature; but in their everyday life men need measurement. Therefore they artificially introduce it and ascribe to some ordinary thing a privileged meaning, i.e. they turn it into the absolute. Of course, the unit of measurement, as a thing, does not possess any privilege by itself; but we confer this privilege on it; thereby we artificially turn a relative thing into the absolute. The privilege of the unit of measurement consists in the fact, that the unit of measurement measures all other similar things, but can never be the object of measurement itself. Stated otherwise, the unit of measurement "evaluates" all other things from its own point of view, but it can never be the object of evaluation itself. However, the unit of measurement, as an artificially created absolute, is a pseudoabsolute. We gave to it the meaning of the absolute. In consequence of such artificial operation it performs all functions of the genuine absolute and by its function does not differ from the genuine absolute. This is the first form of pseudoabsolute.

The second form of pseudoabsolute is a result of universalization (idealization, absolutization) of a fundamental feature of an object in consequence of disregard of unimportant features of the same object. This form of pseudoabsolute

appears most obviously in statistical laws of nature and is confirmed in the modern determinism. The conception of the probable causality and necessity is its most clear demonstration. When we speak about the necessity and chance we use this concepts in pseudoabsolute sense, because there is no absolute necessity and chance in nature.

In the practical and theoretical activity of the man probable causality and necessity perform the role of the strict, i.e. classical types of causality and necessity. Causal connection between two events is in most cases repeated, but we neglect a single deviation (fluctuation) from the main direction. This means that we consider it as practically absolute causal necessity. In consequence of this operation the probable causality assumes the character of absolute causal necessity. But in this case we have only pseudoabsolute, which serves as the genuine absolute. Therefore, the probable necessity in fact is nothing else but the pseudoabsolute causal necessity.

Thus the specific feature of the second form of pseudoabsolute is universalization of the most essential property of an object, and in consequence we receive pseudoabsolute. Such is the nature of this form of pseudoabsolute.

The third form of the pseudoabsolute is the so-called "limited absolute". i.e. absolute, which has meaning only in a definite sphere of reality. This form of pseudoabsolute is present in the case, when the object is considered in concrete relation and only in this relation an absolute i.e. unambiguous meaning is ascribed to it. In this case we speak about pseudoabsolute in such a sense, that object has an absolute meaning only in this (concrete) relation; but the genuine absolute has no limit. "Limitation" of absolute in this case originates the pseudoabsolute. For instance, axioms of Euclidean geometry have pseudoabsolute meaning, because

their absolute meaning is limited (restricted) by the Euclidean space.

This form of pseudoabsolute differs from the previous forms. It is mainly present in the theory of relativity. For instance, simultaneity of two events has an absolute meaning only in regard to a definite frame of reference. In this case simultaneity of two events indeed has an absolute meaning. But this is only pseudoabsolute, which by its function does not differ from the genuine absolute.

11. Though the pseudoabsolute is a product of human spiritual activity, nevertheless, it has the objective content, because its origin is conditioned by the requirements of knowledge (thought), speech and human value orientations. Thus the necessity of the pseudoabsolute exists in human practical and theoretical activity. This means that the pseudoabsolute is subjective by its origin, however, by its content, it is a completely objective phenomenon. Its introduction represents the intrinsic necessity.

The pseudoabsolute and absolute do not differ from each other by their function. In this sense the pseudoabsolute is basically absolute and by no means relative. Nevertheless, pseudoabsolute and absolute are different. The pseudoabsolute is the relative absolutized by man, i.e. it has subjective origin. It makes no sense to speak about the origin of the genuine absolute; it is impossible to speak about the subjective origin of the absolute.

Thus the pseudoabsolute is a “third reality” besides the absolute and relative. It is a dialectical unity of the absolute and the relative and therefore is dialectical by its nature.

12. Now we will attempt to show the fundamental role of pseudoabsolute in various spheres of human theoretical and practical life. First of all, we will discuss the problem of conventional nature of human knowledge.

The founder of conventionalism A. Poincare thought that geometrical axioms are pure conventions. From the standpoint of truth, they have an equivalent meaning. This means that they are neither true nor false, but differ from each other only in convenience and simplicity. The same can be said about the postulates of other sciences. They are also conventions and therefore their substantiation is impossible in science. An example is the constancy of the speed of light as a postulate of Einsteins' relativity theory.

Conventions are important not only in theoretical, but also in practical life of men. We introduce the concept of a verbal (linguistic) convention and prove conventional character of a colloquial speech.

Convention is not cognition; it is the free agreement, but it plays the role of auxiliary means in the cognitive process. Conventions are introduced with the purpose of the cognition in cases when the cognition is impossible (for instance a verbal convention, a unit of measurement etc). Therefore, conventions are not substitutes of cognition, but they are means for cognition of reality; and this is the main gnoseological function of conventions. By means of convention it is possible to comprehend only relative truth, i. e. truth, which has meaning only in the sphere of a concrete relation. For instance, geometrical axioms, as conventions, are true only in relation to a concrete kind of space. In Euclidean space only axioms of euclidean geometry make sense, but they are not true in relation to other spaces. Likewise units of measurement, as conventions, give us true knowledge about the measure of an object only in regard to the unit of measurement. There are no other means for cognition of measure. This conventions are in themselves neither true, nor false. They serve to cognition of truth.

Hence, it follows, that the truths, which are known by

means of convention, are relative, but in given relations they play the role of absolute truth. Such knowledge is simultaneously relative and absolute, or pseudoabsolute. All our knowledge is indeed pseudoabsolute. The convention is artificially created absolute or pseudoabsolute. The freedom of choice of one object among of many others means that we transform relative into absolute, which serves also to cognize of truth. For instance, we can not cognize the measure of any object without preliminary choice of the unit of measurement. But choice of this unit among many equivalent objects by a person is nothing else but an artificial transformation of a relative object into an absolute; it means creation of absolute or pseudoabsolute. After the choice a relative object receives a privileged meaning; it measures others, but will never become an object of measurement itself. This fact manifests its absolute or pseudoabsolute character. Verbal (linguistic) convention has a similar character. Thus gnoseological function of conventions is their pseudoabsolute meaning.

13. Now we will investigate the problem of scientific theory; in this sphere the concept of pseudoabsolute also plays an important role.

The highest form of scientific knowledge is a theory, which represents the system of scientific knowledge. Hence, it follows that the nature of scientific knowledge most clearly appears in a scientific theory. Namely, if a scientific knowledge is pseudoabsolute, then a scientific theory must also be pseudoabsolute.

One of the fundamental features of a scientific theory is activity; this feature becomes apparent in search of new scientific facts (for instance, in search of scientific laws) in order to establish itself more firmly. From this activity originates a more fundamental feature of a scientific theory - extrapolation. Indeed, scientific theory in any period of its

existence aspires to establish itself more and more firmly. In search of a new scientific facts, the scientific theory tries to expand the sphere of its application, i.e. extrapolates its conclusions to other spheres of reality. On the first stage of its development, a scientific theory tries only to obtain the right of existence, but later it is not satisfied with its existence and tries to expand the sphere of its influence. In the history of science there are many cases of such extrapolation and expansion. On the basis of classical mechanics, the mechanical world outlook of XVII -- XVIII centuries developed. Philosophical thinkers of this period were not satisfied with explanation of mechanical phenomena of the world and attempted to explain the whole world (including life) by means of mechanical laws. Thus a mechanicism is the extrapolation of laws of classical mechanics on the whole world including the man ("man is a machine"). In the same way arose teleologism as a result of the development of biology, which tries to explain the whole world by means of laws of organic nature, i.e. life. The theory of relativity, which is a physical theory of space and time, evoked the origin of relativism, which also has universal claims. Upon the discovery of cybernetic laws mechanicism (neomechanicism), which identifies the man and machine, again revived in contemporary philosophy; and finally, the same can be said about principle of complementarity, by which many thinkers tried to explain all reality.

From this form of scientific extrapolation, which may be called extensive or space-extrapolation, differs intensive or time-extrapolation, which is more widespread among scientists. This form of extrapolation happens, when a scientist tries to achieve the absolute, eternal truth. No scientist in the world thinks that the truth, discovered by him, is relative, there is an error in it and in future it will be refuted. On the contrary, he is deeply convinced that the truth discovered by him is absolute.

The scientific theory would not have existed without such confidence. This means that any scientific theory has a claim on absolute truth, i.e. it makes the intensive or time-extrapolation of its results.

Thus the aspiration to the extrapolation, i.e. to the generalization of its results, or, the aspiration to the expansion of the sphere of its influence is a fundamental feature of all scientific theories. This aspiration reminds us of the biological law of struggle for life. Namely, it is a manifestation of the struggle and incompatibility of scientific theories, about which often speak modern philosophers, especially postpositivists (T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend and so forth).

The aspiration to extrapolation is a confirmation of the pseudoabsolute nature of a scientific theory. Scientific knowledge by itself is relative; but science cannot be satisfied with its relative status, therefore it aspires to absolute, universal, to overcoming its relative nature. This aspiration is expressed in extrapolation. The scientific theory “does not want” to be restricted by any sphere of reality and aspires to take possession of “the whole world”.

Indeed there are various levels of extrapolation, but all scientific theories commit a certain degree of extrapolation. This means that all scientific theories aspire to absolute truth. In other words every scientific theory offers its results as an absolute truth. It is deeply assured that it possesses the absolute truth. Thus in a scientific theory there is no doubt, no uncertainty, no skepticism. Scientific theory exists because a modern society (at any rate a certain group) considers it as truth. Later on the illusory character of this consideration will be revealed, but it will happen later, when the present scientific theory is replaced by another theory, which also claims the absolute truth and so forth.

Thus the confidence of a scientific theory in the absolute

truth of its results is a necessary condition of the existence of any theory. K. Popper is right, when he confirms the relativity of the scientific knowledge, but he is wrong, when he considers the relativity as the essence of scientific knowledge; on the contrary, the science cannot be satisfied by its relative nature, it cannot tolerate its own relativity. Therefore it searches for the absolute, claims absolute truth or plays the role of pseudoabsolute; this is the essence of scientific theory. But there is no “Abgrenzungskriterien” (the criterion of demarcation, if we use the term of Popper) between scientific and prescientific knowledge, since such is all our knowledge in general, scientific as well as prescientific. The pseudoabsolute is the most fundamental nature of human knowledge.

14. Though every scientific theory is pseudoabsolute, in the period of its existence it plays the role of an absolute theory. The rise of a doubt about the absolute nature of a certain scientific theory means the rise of a crisis in its existence; this ends with a scientific revolution. The scientific revolution is nothing else but the discovery of the pseudoabsolute character, which means its refutation. The new theory discovers the pseudoabsolute character of the old theory, shows unsoundness of its extrapolation and therefore determines the limits of its application. Einstein’s theory of relativity showed that the classical concepts of space and time do not have an absolute meaning; the sphere of its application is limited only by mechanical laws. Thus, the replacement of the pseudoabsolute is the essence of the scientific revolution. But in this case we have “Bad infinity” (Hegel), because in sequence of the revolution one theory will be replaced by another theory, but the pseudoabsolute character of scientific knowledge will forever remain. The pseudoabsolute knowledge always assumes the form of an absolute theory. Scientific knowledge by its nature is pseudoabsolute.

Scientific explanation (which is the essence of the scientific knowledge) as well as scientific prediction are pseudoabsolute. Any explanation (including the scientific explanation) and prediction claims to be an absolute truth and indeed they perform such a role in the human theoretical and practical life. But in this case too, we have pseudoabsolute, which is a substitute for the genuine absolute.

15. The pseudoabsolute has fundamental significance in axiology, which is a study of value. The value is an important sphere of human spiritual life. Value judgment, as distinct from the cognitive judgment, is not a reflection of the objective reality; it only reflects the emotional relation of man to the objective reality. “The rose is red” and “the rose is beautiful” are judgments completely different from each other. The first is a reflection of the objective quality, but second is valuation, i.e. the reflection of our emotional relation to the rose.

Therefore we must distinguish from each other theoretical i.e. cognitive and practical, i.e. evaluative consciousness. The evaluative consciousness is not interested what an object is in itself, i.e. irrespective of our consciousness; it is interested only in its meaning. What significance does it have for us? What is the value? Without this evaluative vision of the world, the human life would have been very colorless and uninteresting. And what is more important, there is no man without feeling and emotion. Existence of the evaluative consciousness is a necessary condition for human life.

16. Valuation is only possible if we have a standard, a criterion, or, speaking in the language of physicists, a frame of reference, which is the basis of any valuation. Had not had we such a standard, criterion, all valuable judgments would have been senseless, moreover, the valuation would have been impossible in general. In other words, the valuable judgment is possible only in the case of existence of a standard, criterion.

Such a criterion is the ideal, which is the basis of evaluative consciousness and causes its existence. The most basic mark of the ideal is the oughtness (Sollen), which means ought-to-be. The ideal is what ought-to-be; this means that it has an infinite nature. The infinity of the ideal signifies only impossibility of the complete realization of the ideal. If the ideal were completely realizable, then it would not be oughtness. In this case all difference between being and oughtness disappears. Thus the complete realization of the ideal is impossible, because it is infinite.

An infinity of the ideal first of all means that it is an absolute in the sense of perfection. The ideal is and ought-to-be perfect; otherwise it will not be the ideal. The ideal, as foundation of the evaluative consciousness, is unrealized value, but value is a realized ideal. Therefore the value is always concrete.

Ideals of various persons, classes, nations, societies etc. rarely coincide with each other. Therefore it is impossible (or, at any rate, is very hard) to speak about the intersubjectivity of ideal. In this sense the ideal is relative. Therefore the ideal in one sense (namely in the sense of perfection) is absolute, but in another (namely in the sense of subjectivity) is relative. The relativity of the ideal causes the relativity of evaluative consciousness and particularly the relativity of value.

17. But value is not only relative. Value exists because it contains something absolute. We must search for absolute, objective elements of evaluative consciousness. The foundation, basis of evaluative consciousness is the ideal, as a standard of valuation. Any standard has a certain absolute meaning; that means that it evaluates all things from its “own point of view”, but never becomes an object of valuation itself. In this case we have the same situation as in the case of measurement (the unit of measurement has a privileged status).

If an ideal becomes an object of valuation, then it will not be ideal and the necessity of the search for a new ideal, as a standard of the valuation, will arise. The ideal itself, as a standard, does not need any valuation. Its evaluation is even impossible, because any valuation is possible only on the basis of an ideal. This is a privilege or absolute meaning of the ideal, as the standard of valuation, or as the foundation of evaluative consciousness.

Indeed, an ideal, as a standard, is nothing else except absolutized relative, i.e. the pseudoabsolute; It does not exist without consciousness. It does not have any ontological status without consciousness. It is true that an ideal arises on the basis of reality, nevertheless, it is basically subjective and relative phenomenon. An ideal is also relative in the sense that the existence of the so-called “universal ideal” is impossible. Nevertheless, this subjective (by its origin) and relative phenomenon completely unconsciously becomes a standard of valuation, which has a privileged meaning. Without such unconscious operation it is impossible to speak about value, valuation. Namely, such operation as absolutization of relative, i.e. creation of the pseudoabsolute is the foundation of the existence of evaluative consciousness and value in general. Thus, an ideal, as a standard, is pseudoabsolute, which performs all functions of the genuine absolute.

An individual is a person only if he has his own, original evaluative consciousness. It means that the value orientation of one person differs from the value orientation of another person. Every individual evaluative consciousness and every value orientation of a man is based on the pseudoabsolute nature of the ideal. The man lives in the world of value, because he has the ideal. Namely, on the basis of the ideal exist taste and emotion; moreover, on the base of the same ideal a man estimates all phenomena from his own point of view. Thus in a

man's life the ideal, as a standard, performs the role of the absolute value. As far as a man has a certain ideal it is impossible to dispute with him about taste. He is absolutely confident that only his valuation is true. The basis of his confidence is the ideal, which is pseudoabsolute, but practically plays the role of the genuine absolute. Such are the ideal and evaluative consciousness.

Thus human ideal by itself is pseudoabsolute. Evaluative consciousness has the same nature because it is the superstructure of a pseudoabsolute ideal. Therefore evaluative consciousness always has a tendency of extrapolation of its point of view to all reality. Each man is confident that his value orientation is universal, i.e. only his valuation is absolute, true. Intolerance to a different axiological view is based on this fact. "The principle of tolerance" is vain. This concerns not only a single man's evaluative consciousness, but also consciousness of all peoples, classes, nations etc.

18. Axiology, as a theory of value, must investigate the pseudoabsolute character of value, evaluative consciousness. As a consequence of this investigation it will become clear, that evaluative judgments are as pseudoabsolute, as cognitive judgments. Value and knowledge are different, but they both have the similar nature, because they are various forms of the same spiritual activity of a man. This similar nature consists in their pseudoabsolute character. Namely the unity of the knowledge and value and all human spiritual life is expressed in this fact.

19. Finally we discuss the role of pseudoabsolute in the juridical law.

In this case we will first of all criticize the relativistic approach the nature of law, which is widespread in the juridical literature. This approach, according to us, leads to the denial of a law. Realization of the shortcomings of this approach in the

ancient times aroused an opposite conception, called the natural law, which was understood as a body of absolute legal regulations, i. e. of standards for all civil law.

But the history of mankind showed that the law, which is based only on the concept of absolute, cannot be the foundation of a legal state. Indeed, the law of state is never based on the natural, i. e. absolute law. The failure of a relativistic as well as a natural (absolute) law shows the necessity of the close connection between the moments of absolute and relative in the juridical law. Indeed, the law on the one hand, in itself is relative (because it is always the law of some particular state), but, on the other hand, every law, as a standard, is absolute. The law in this sense is artificially created absolute - pseudoabsolute - which in practical and theoretical life of the man performs the role of the genuine absolute. According to us, science of law (jurisprudence) is possible only on the ground of the concept of pseudoabsolute.

P.S. General content of the philosophy of pseudoabsolute was for the first time investigated in our monograph "The Philosophy of Hans Reichenbach" (in Georgian), Tbilisi, 1961; as Philosophical theory it was stated in our next books, particularly in "Absolute and relative" (in Russian), Tbilisi, 1980, and "Nature of knowledge and value" (in Russian), Tbilisi, 1989. The present work is only a summary of the main aspects of the philosophy of pseudoabsolute.

ავტორის შესახებ



სერგი შალვას ძე ავალიანი დაიბადა 1928 წ., დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი (1949), ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი (1954), დოქტორი (1964), პროფესორი (1965), საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე (1984), საქართველოს ფილოსოფიური მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი (1995), მეცნიერების ფილოსოფიის საერთაშორისო ასოციაციის (აშშ) წევრი (1998). მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიის, მეცნიერების ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დარგებში. გამოქვეყნებული აქვს 27 წიგნი და 200-ზე მეტი სამეცნიერო სტატია.

სერგი ავალიანმა შეიმუშავა ფსევდობასოლუტურის თეორია, რომელიც ვრცლად წარმოდგენილია წინამდებარე მონოგრაფიაში; ჩამოაყალიბა დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი (გნოსეოლოგიური) ინტერპრეტაცია, რის საფუძველზეც ერთმანეთისაგან გამოიჯანცოდნა და რწმენა, მეცნიერება და მეტაფიზიკა, უარყო მეტაფიზიკური ფილოსოფიის შესაძლებლობა ფილოსოფიის მეცნიერულობაზე დამყარებით. ამ პრინციპის მისეული ინტერპრეტაციის საფუძველზე შემოიტანა მეცნიერული ონტოლოგიის ცნება, რომელიც აბსოლუტური არსების ანუ სუბსტანციური არსის შესახებ მეცნიერებას წარმოადგენს. ჭეშმარიტი ონტოლოგია მხოლოდ და მხოლოდ მონისტური შეიძლება იყოს, რომელიც, საბოლოოდ, ფილოსოფიურ თეოლოგიას წარმოადგენს. ამასთან დაკავშირებით მან ერთმანეთისაგან განასხვავა ფილოსოფიური და რელიგიური თეოლოგია, რომელთაგან პირველი მეცნიერულ ონტოლოგიასთან გააიგივა. ს. ავალიანმა დააფუძნა ბუნებრივი თეოლოგიის განსხვავებული კონცეფცია, რომლის საგანია ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველზე ღმერთის არსებობის დასაბუთება. ს. ავალიანმა სცადა სიცოცხლის არსების ტელეოლოგიური და ვიტალისტური ახსნა. მას გამოქვეყნებული აქვს 7 წიგნი ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დარგში. წიგნისათვის „ანტონ პირველი“ (თბილისი, 1987) დაჯილდოვდა ოქროს მედალი, დაბადების 70 წლისთავზე – ღირსების ორდენით, 75 წლისთავზე გადაეცა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის უმაღლესი ჯილდო ივანე ჯავახიშვილის მედალი. არის „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს მთავარი

რედაქტორი. მისი რედაქციით გამოსულია ამ გამოცემის 10 ტომი. ს. ავალიანის ბიოგრაფიული მონაცემები შეტანილია საერთაშორისო ბიოგრაფიული ცენტრის (კემბრიჯი, ინგლისი) გამოცემაში: „XXI საუკუნის 2000 გამოჩენილი ინტელექტუალი“.

სარჩევანი

წინასიტყვაობა.....	5
შესავალი	
აბსოლუტურისა და რელატიურის	
ცნებების საზრისი	7
თავი პირველი	
რელატიური არსი	
§ 1. არსის სტრუქტურა.....	19
§ 2. რეალური არსი.....	24
§ 3. სპეციალურ არსებათა სამყარო.....	32
თავი მეორე	
ცოდნის რელატიურობა	
§ 4. ცოდნის სტრუქტურა.....	38
§ 5. ცოდნის რელატიურობის წყაროები.....	47
§ 6. წინამეცნიერული ცოდნა.....	55
§ 7. მეცნიერული ცოდნა.....	56
თავი მესამე	
ფსევდობსოლუტურის თეორიის საფუძვლები	
§ 8. გნოსეოლოგიური რელატივიზმის	
კრიტიკა და აბსოლუტურის ძიება.....	60
§ 9. ფსევდობსოლუტურის ცნება.....	65
§ 10. ფსევდობსოლუტურის ფორმები.....	68
თავი მეოთხე	
ფსევდობსოლუტური ცოდნა	
§ 11. კონვენციონალური შემეცნების ბუნება	81
§ 12. მეცნიერული თეორია.....	102
თავი მესამე	

ფსევდოაბსოლუტური ღირებულება..... 117

თავი მეექვსე

ფსევდოაბსოლუტური სამართალი

- § 13. სამართლებრივი ნორმების
რელატივისტური თეორიის კრიტიკა..... 135
- § 14. აბსოლუტური სამართლის ძიება;
ბუნებითი და საერთაშორისო
სამართალი..... 144
- § 15. ფსევდოაბსოლუტური სამართალი..... 154

ბოლოსიტყვაობა

- § 16. გაუგებრობანი და განმარტებანი 161
- The philosophy of pseudoabsoute 169

ავტორის შესახებ 190