

ՅՈՋԵՖ ԴԻՅԳԵՆԸ ԻՄԱՅԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ
ԲՆԱԴԻՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Կ. Մ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

Յոզեֆ Դիցգենը միակ փիլիսոփան է, որը լինելով Կ. Մարքսի և Ֆ. էնգելսի ժամանակակիցը, կարողացավ նրանցից անկախ և ինքնուրույն մոտենալ դիալեկտիկական մատերիալիզմի հայտնադրմանը: Դիալեկտիկական մատերիալիզմի աշխարհայացքի մշակման մեջ Դիցգենի խոշոր պատմական ծառայությունները բարձր են գնահատվել մարքսիզմի կլասիկների կողմից, որոնք բազմիցս վկայակոչել են Դիցգենի հեղինակությունը՝ փիլիսոփայական իդեալիզմի և մետաֆիզիկական ուսմունքների դեմ մղված պայքարում:

Դիցգենի, որպես ինքնուրույն դիալեկտիկական մատերիալիստի, ճանաչումը ոչ մի տեսակետից հակասություն մեջ չի մտնում Մարքսի և էնգելսի, որպես դիալեկտիկական մատերիալիզմի հիմնադիրների հեղինակության հետ, եթե նկատի ունենանք այն հանգամանքը, որ երբ Դիցգենը ոտք դրեց փիլիսոփայության ասպարեզ, Մարքսը և էնգելսը իրենց ամբողջ ուշադրությունը նվիրել էին ոչ թե մատերիալիստական իմացաբանությանը, այլ նրա կիրառմանը պատմության մեջ, այսինքն ավարտել էին մատերիալիստական փիլիսոփայության շենքը¹:

1869 թ. լույս տեսած «Գլխի աշխատանքի էությունը» իր առաջին փիլիսոփայական երկում Դիցգենը հայտարարում է իր անվերապահ անցման մասին՝ դեպի Մարքսի և էնգելսի սլոգանաբերական սոցիալիզմը: Սակայն դրա հետ միաժամանակ նա դնում է իմացության դիտական տեսություն ստեղծելու խնդիրը, չկոստիլով, որ այդ խնդիրը Մարքսը և էնգելսը մինչև այդ արդեն մշակում էին պատմության մատերիալիստական ըմբռնման ձևով:

Այս իմաստով Դիցգենի հետ կատարվեց այն, ինչ մարքսիզմի հետևորդներից շատ-շատերին, որոնք Կ. Մարքսի «Ապրիտալ»-ի երևան գալուց նույնիսկ կես դար հետո չկարողացան հասկանալ նրանում մարքսիզմի իմացաբանությունը: Թե ինչու Դիցգենը, ըմբռնելով մարքսիստական սոցիոլոգիական ուսմունքը, չկարողացավ 60-ական թվականներին ըմբռնել նաև մարքսիզմի իմացաբանությունը, մի հարց է, որի պատասխանը պետք է փնտրել իմացաբանության առարկայի նկատմամբ Դիցգենի ունեցած այն ժամանակվա հայացքների ձևավորման ուրույնության մեջ:

Բայց այն, ինչ Դիցգենն արեց մատերիալիստական իմացաբանության մշակման ուղղությամբ, անառարկելիորեն մեծ է և, իհարկե, ոչ թե փիլիսոփայական մարքսիզմի «լրացման» իմաստով, ինչպես այդ հետազալում փորձում էին ապացուցել մարքսիզմի իմացաբանության կողքով կուրորեն անցած որոշ «մարքսիստներ», դրանով իսկ տուրք տալով էմպիրիոկրիտիցիզմի հավանություններին, այլ այն իմաստով, որ Դիցգենը առաջիններից մեկն էր, որ լուրջ հարված հասցրեց XIX դարի երկրորդ կեսում բնագիտության մեջ իշխող մետաֆիզիկական հայացքներին: Նա առաջինն էր, որ նկատեց բնագիտության մեջ հասունացող իմացաբանական պրոբլեմները և փորձեց ընդհանրացնել դրանք դիալեկտիկական մատերիալիզմի հիման վրա:

Կարելի է վստահորեն ասել, որ 60-ական թվականներին բնագիտության փիլիսոփայական հարցերի շուրջը Դիցգենի առաջ քաշած հարցադրումները, որոնք թեև երբեմն կրում էին վերացական բնույթ, այնուամենայնիվ, որոշ իմաստով, կանխատեսումներն էին XIX դ. վերջում բնագիտության մեջ ծավալված այն փիլիսոփայական պայքարի, որի հորձանուտի մեջ հետագայում ներքաշվեցին էնգելսը և Հենինը:

XIX դարի երկրորդ կեսի սկզբից մեքենայական խոշոր արդյունաբերության արագ զարգացումը բնագիտության բերել էր մինչև այդ արդեն կուտակված փաստական նյութի ընդհանրացմանը Մասնավորապես մեխանիկայի, ֆիզիկայի, քիմիայի և թերմոդինամիկայի ասպարեզում կատարված հետազոտությունները, որոնք հիմնականում կապված էին մատերիալի ներքին իրավիճակի՝ էլեկտրականության, էլեկտրամագնիսական ճառագայթման և նյութի ատոմական կառուցվածքի միջև եղած օրինաչափ կապերի սահմանման հետ, դեմ էին առել գոյություն ունեցող էքսպերիմենտալ

¹ Վ. Ի. Հենին, Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ, 1958, էջ 307:

մեթոդների սահմանափակությանը: Էքսպերիմենտալ բնագիտության էմպիրիկ մեթոդների և տեսական բնագիտության միջև առաջացած այս հակասությունը կարող էր հաղթահարվել միայն բնագիտության այն ժամանակվա առաջատար ճյուղերի ֆունդամենտալ հասկացությունների կապակցությունները՝ նոր հայտնագործված փաստերի տեսանկյունից վերանայելու միջոցով:

Մարդկային իմացության դարգացման ամբողջ պատմական փորձով հաստատված է, որ ամեն մի դարակալմիկ հայտնագործություն չի կարող իմաստավորվել այլ կերպ, քան փաստերի ընդհանրացման նոր մեթոդոլոգիա մշակելու միջոցով, մի խնդիր, որը, իրականում զրվելով հիշյալ դարաշրջանի բնագիտության առաջ, ստիպեց բնագետներին տարբերայնորեն մինչ այդ չլսված մասշտաբով ոտք դնել փիլիսոփայության ասպարեզ: Անժանոթ լինելով փիլիսոփայության մտքի պատմությանը ընդհանրապես և դիալեկտիկական մտածողության նվաճումներին մասնավորապես, բնագետները չէին կարող սեփական ուժերով հետևողականորեն կիրառել փիլիսոփայական մատերիալիզմը, որի հետևանքով նրանցից շատերը սկսեցին էմպիրիկ հայացողությունը մետաֆիզիկորեն հակադրել տեսական մտածողությանը, բնագիտությունը՝ փիլիսոփայությանը:

Այդ դարաշրջանի բնագիտական մտքի այնպիսի խոշոր հեղինակություններ, ինչպիսիք էին Էռնեստ Հենկելը, Ալեքսանդր Գոն Լուսրոլարը, Յուստուս Գոն Լիրիսը և ուրիշներ, անկարող լինելով հասկանալ բնագիտության կապը մատերիալիստական փիլիսոփայության հետ, ընկել էին ծայրահեղության մեջ՝ հայտարարելով էմպիրիկ հետազոտության անհամատեղելիությունը մարդկային իմացության ամեն մի տեսության հետ:

Այժմ մեզ արդեն հայտնի է, թե ինչպես բնագիտության և փիլիսոփայության մետաֆիզիկական հակադրման նման փորձերը, որոնք տեղ էին գտել 60-ական թվականների մի շարք խոշոր բնագետների շրջանում, տարան դեպի բնագիտության նորագույն հայտնագործությունների իդեալիստական և ադնոստիկական մեկնաբանությունը: Եվ այս տեսակետից արդեն վերին աստիճանի արժեքավոր է այն, թե ինչպես Դիցկենը մեծագույն խորաթափանցությամբ կարողացավ հիմնավորել բնագիտական իդեալիզմի անխուսափելիությունը բոլոր նրանց ուսմունքներում, ովքեր բնագիտական հայտնագործությունները փորձում էին բացատրել փիլիսոփայությունից խուսափելու զեղիզով: Չնայած այն բանին, որ ուղիղ մեկ դար է անցել այն ժամանակաշրջանից, երբ Դիցկենը հանդես եկավ բնագիտության և իմացության տեսության մետաֆիզիկական հակադրման փորձերի դեմ, նրա հարցադրումները իմացության տեսության, որպես ընդհանուր մեթոդոլոգիական գիտության, մշակման մասին, ընդհանուր գծերով պահպանել են իրենց ուժը նաև ժամանակակից բնագիտության համար: Տեսական ֆիզիկայի ֆունդամենտալ կատեգորիաների՝ (տարածություն, ժամանակի, մասսայի, (ներդիայի, լիցքի և այլնի) փիլիսոփայական ընդհանրացման ուղղությամբ խոշոր ֆիզիկոսների միջև մշտականորեն տեղ գտած վիճաբանությունները, Նիլս Բորի խոստովանությամբ, «մինչև այժմ ատոմային ֆիզիկայում իմացության տեսության պրոբլեմների վերաբերյալ մի ընդհանուր տեսակետի չեն հանգեցրել»²:

Սույն հոդվածը նպատակ ունի հայ ընթերցողին, հնարավորին չափով, համառոտակի ծանոթացնել անցյալ դարի երկրորդ կեսի սկզբում բնագիտության մեջ տեղ գտած իդեալիզմի, մետաֆիզիկայի և ադնոստիցիզմի դեմ Յ. Դիցկենի մղած պայքարի այն էանդան գծերի հետ, որոնք նա մշակում և զարգացնում էր զիալեկտիկական մատերիալիզմի աշխարհայացքի հաղթանակի համար:

Մարդկային իմացության պրոցեսի ընդհանուր օրենքներին տիրապետելը ունի թե՛ մեթոդոլոգիական և թե՛ սոցիալական նշանակություն՝ հասարակական կյանքի պրակտիկայում:

Այս ճշմարտության ձևակերպումը Յ. Դիցկենը փորձեց տալ «Մարդու զխի աշխատանքի էությունը» իր առաջին փիլիսոփայական աշխատությունում, որտեղ նա գրում էր, որ գիտությունը մարդկային մտածողության մասին կարող է ստեղծվել միայն ի հակակշիռ բուրժուական հարաբերությունների, որոնց դրած սոցիալ-տնտեսական կապանքները աշխատավորների վրա, պայմանավորել են իրերի նկատմամբ գոյություն ունեցող «սահմանափակ տեսակետ»³:

Իմացության մատերիալիստական տեսության նման հարցադրումը Դիցկենի մոտ նոր աշխարհայացքային կոնցեպցիայի նշանակություն ունենալով պատմական դարաշրջանում, որովհետև մինչև մարքսյան փիլիսոփայական ուսմունքներից և ոչ մեկի մոտ իմացության տեսության գիտականությունը երբեք ու երբեք կախման մեջ չի դրվել մարդկանց հասարակական հարաբերությունների հեղափոխական վերակառուցման խնդրից: Այսինքն, Մարքսի և Էնգելսի իմա-

² Նիլս Բոր, Ատոմային ֆիզիկան և մարդկային իմացությունը, 1963, էջ 109:

³ И. Дигген, Избранные философские сочинения, 1941, стр. 10.

ցաբանությունից անկախ Դիցզենը առաջինն էր, որը դիտական իմացաբանության մշակման առաջնային պայմանը համարեց մարդկային հասկացությունների հասարակական բովանդակության բացատրումը, այն հաշվով, որպեսզի ցույց տրվի, թե իրականության նկատմամբ մարդկանց դիտում իշխող «սահմանափակ տեսակետը» զիջավորապես բխում է մարդկանց հասարակական հարաբերությունները հենց նրանց վրա իշխելու փաստից:

Սակայն դրա համար, նշում է Դիցզենը, առաջին հերթին անհրաժեշտ է հասնել տեսական ազատության՝ սպեկուլյատիվ փիլիսոփայության և կրոնական նախապաշարմունքների այն բոլոր ձևերից, որոնք իշխելով ժամանակակից հասարակության մտավոր աշխատանքի բոլոր բնագավառների վրա, վերածվել են հոգեոր կապանքների:

Այսպիսով, իմացությունն տեսության ստեղծումը կապելով մի կողմից դասակարգային հասարակության հարաբերությունների հեղաշրջման անհրաժեշտության հետ, իսկ մյուս կողմից՝ այդ հասարակության մեջ իշխող աշխարհայացքային մտածելակերպի՝ իդեալիստական և մեռաֆիզիկական ձևերի հաղթահարման հետ, Յոգեֆ Դիցզենը առաջին պլանի վրա է դնում իմացության տեսությունը հասարակական կյանքի պրակտիկայում կիրառական գիտության նշանակություն տալու հարցը:

Իմացության տեսության ստեղծումը Դիցզենը դիտում է նրա լայն հասարակական նշանակության տեսակետից:

Նա գտնում է, որ ռենչպես նյութական արտադրությունը, նույնպես և ամեն մի գիտություն, «սասարակական գործ է»: Այս ընդհանուր համեմատությունից, իհարկե, ինքնին չի կարող երևալ իմացության տեսության յուրահատուկ հասարակական դերը մարդկային հասարակության մեջ: Եւ այց Դիցզենի միտքն այն մասին, որ մարդու մտածողական «ապարատը» օժտված է «դեմոքրատական», այսինքն՝ բոլոր մարդկանց համար մի ընդհանուր բնույթով, ըստ էության, մի արևոր դրույթի ձևակերպում է: Այն է, որ եթե նյութական արտադրությունը մարդկանց գոյության հասարակական պրոցեսն է, ապա ճշմարիտ մտածելակերպի մշակումը, որը պահանջվում է ոլոր մարդկային անհատներից, իր բնույթով նույնպես հասարակական է և այն էլ այն աստիճան, որ չի կարող դասվել մյուս մասնագիտական գիտելիքների կողքին, որովհետև այն՝ մարդային կյանքի պրակտիկ խնդիրներից օբյեկտիվորեն բխող ընդհանուր հասարակական անհրաժեշտություն է:

Ինչ խոսք, որ մատերիալիստական իմացաբանության նշանակության այսպիսի ըմբռնումը իցզենին մի ամբողջ պատմական դարաշրջան առաջ է մղում իր նախորդներից:

Հասկանալի է, որ մեկ ամբողջական հասարակական կյանքով ապրող մարդկանց իմացության պրոցեսի ընդհանրությունը, որը հիմք է տալիս իմացաբանությանը դիտելու որպես մարդային գործունեության բոլոր բնագավառների նկատմամբ ընդհանուր կիրառական նշանակություն ունեցող գիտություն, ոչ մի դեպքում իրավունք չի տալիս նրան իր մենաշնորհ դարձնել անկացած ամեն մի առանձին գիտության առարկան:

Եվ Դիցզենը սկզբունքալորեն սահմանադատում է իմացաբանության, որպես ընդհանուր կիրառական գիտության դերը, նրա առարկայի որոշակիությունից: Ահա թե ինչ է ասում Դիցզենը:

«Եթե մենք կարողանայինք մտածողության գործը դնել գիտական ֆունդամենտի վրա, գտնել դա համար տեսություն, եթե մենք կարողանայինք հայտնագործել այն եղանակը, որի միջոցով էր բանականությունը ընդհանրապես մշակում է գիտելիքներ, կամ գտնեինք այն մեթոդը, որի ամաձայն ստեղծվում է գիտական ճշմարտությունը, ապա մենք ինչպես գիտելիքների բնագաւառում, նույնպես և ընդհանուրի մասին դատելու ունակության մեջ ձեռք կրերեինք նույն այն ստանդարտները հաջողության նկատմամբ, որը գիտությունը վաղուց արդեն ձեռք է բերել առանհին դիսցիպլիններում»⁴:

Մարդկային մտածողության մասին գիտական տեսություն ստեղծելու Դիցզենի այս հարադրման մեջ, որտեղ նա «ընդհանուրի մասին դատելու ունակությունը» դիտում է որպես մյուս ֆպիրիկ գիտություններում ճշմարտությանը հասնելու զուգահեռ մի պրոցես, որոշակիորեն ոսևորվում է նրա նոր տեսակետը, որի համաձայն մարդկային իմացական ձևերի միջև եղած ապակցությունները օժտված են գործելու նույնքան օրինաչափորեն, որքան օրինաչափ է ամեն և առանձին մասնավոր գիտությանը հատուկ հասկացությունները և այն օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող կոնկրետ երևույթների միջև եղած կապը, որը նրանց ուսումնասիրության օբյեկտն է:

• Նույն տեղում, էջ 13:

Թե՛ «ընդհանուրի մասին դատելու ունակություն», որի տակ Դիցզենը տվյալ դեպքում նկատի ունի մարդկային հասկացությունների ձևով տրված ընդհանուրը՝ նույն այդ ընդհանուրի օրյնկտիվ գոյությունը կոնկրետ ձևերից դատելու կարողությունը և թե՛ «գիտական ճշմարտություն մշակումը», ըստ Դիցզենի հանդիսանում են մարդկային իմացության այնպիսի իմասններ, որոնց տարբերումը միմյանցից իմաստ ունի իմացական ձևերի կապակցությունների ներսում, բայց, որոնք բնութագրվում են որպես մարդկային իմացության մեկ միասնական պրոցես՝ օրյնկտիվ իրականության ամեն մի տվյալ կոնկրետ օրինաչափությունը բացահայտելու ժամանակ:

Այլ կերպ ասած, «ընդհանուրի մասին դատելու ունակությունը» պարզաբանելու իր այս փորձի մեջ Դիցզենը ձգտում է ձևակերպել այն միտքը, որ «ընդհանուրի մասին դատելու ունակությունը» լինելով բոլոր կարգի գիտությունների համար բնորոշ իմացական ձև, պետք է միևնույն ժամանակ դառնա հատուկ գիտության ուսումնասիրության առարկա՝ ցույց տալու համար այն կապը, որը գոյություն ունի մարդկային հասկացությունների մշակման ընդհանուր օրինաչափության և այն բոլոր գիտական ճշմարտությունների միջև, որոնք սահմանվել են էմպիրիկ հետազոտության հիման վրա:

Բայց, որպեսզի մարդկային իմացության մասին գիտությունը կարողանա ստանալ «հաջողություն» նկատմամբ նույն վստահությունը, ինչը, որ արդեն ձեռք է բերվել մյուս առանձին գիտություններում, այսինքն՝ որպեսզի հնարավոր լինի մարդկային իմացությունը դիտել որպես իրական օրենքներով օժտված երևույթ, անհրաժեշտ է գտնել այն չափանիշը, որով որոշվում է իմացական ձևերի օրյնկտիվ նշանակությունը:

Իմացական ձևերի օրյնկտիվության չափանիշի հարցը դնելով, Դիցզենը, ըստ էության, դնում է ամեն կարգի գիտական ճշմարտության չափանիշի հարցը, որի լուծումը, ինչպես իրավացիորեն նկատում է ինքը Դիցզենը, չի կարող հասնել իր նպատակին և ոչ մի առանձին վերացած մասնավոր գիտության մեջ, քանի որ «ոչ մի հատուկ գիտություն ունակ չէ ամբողջությամբ լուսավորել» մարդկային իմացության ոլորտը»⁵:

Իմացության տեսության, որպես ընդհանուր կիրառական գիտություն, ստեղծելու Դիցզենի հարցադրումը արդեն ենթադրում է այդպիսի տեսության անհամատեղելիությունը կոնկրետ գիտություններում իշխող մետաֆիզիկական պատկերացումների հետ: Եվ իրոք, բոլոր գիտությունների համար ընդհանուր մեթոդոլոգիական նշանակություն ունեցող այդ «հատուկ» գիտությունը՝ իմացության տեսությունը, չի կարող լինել այլ բան, քան որպես հետեղական մոնիստական հայացքի կիրառումը իրականության բոլոր երևույթների նկատմամբ:

Բնական է, որ այսպիսի աշխարհայացքի կիրառումը բնագիտության մեջ առաջին հերթին պետք է, որ նախապատրաստվել այն բոլոր մետաֆիզիկական և իդեալիստական հայացքների քննադատության ձևով, որոնք բնագիտության մեջ հանդես էին եկել «առանձին իրերի» ուսումնասիրությունը նրանց ընդհանուր բնույթից կտրելու հիման վրա:

Իսկ երևույթների սպեցիֆիկ բնույթը նրանց ընդհանուր բնույթից կտրելը արդեն քաղաքացիական իրավունք էր ստացել Դիցզենի ժամանակի բնագիտության մեջ: Շլայդենի նման խոշոր բնագետ ուղղակիորեն հերքում էր մարդկային իմացության և նրա օրյնկտի միջև եղած ընդհանրությունը: Նա դրում էր, թե իրականության մասին «մեր պատկերացումները» մեր ողու ազատ ստեղծագործություններն են, որ արտաքին աշխարհը մենք չենք ընկալում այնպես, ինչպես որ նա կա, այլ նրա ներգործությունը մեր վրա հանդիսանում է միայն հոգևոր գործունեության մղիչ պատճառ, որի արդյունքները հաճախ գտնվում են որոշակի օրինաչափ կապակցության մեջ աշխարհի աշխարհի հետ, իսկ հաճախ էլ նրա հետ չունեն և ոչ մի կապակցություն»⁶:

Մարդկային իմացական ձևերի օրյնկտիվ նշանակությունը ժխտող այս տեսակետը համարելով «սպեկուլյատիվ աշխարհայացողության մնացուկ ժամանակակից բնագետի շուրթներում», Դիցզենը բացատրում է այդ՝ իր ժամանակի բնագիտության մեջ տարերային կերպով հասունացող այն հակադրության միակողմանի ըմբռնմամբ, որն առաջացել է «ոգու և զգայության միջև, տեսության և պրակտիկայի միջև, ընդհանուրի և մասնավորի միջև, ճշմարտության և մոլորության միջև»⁷:

Էմպիրիկ հանգրվանի և տեսական մտածողության այս հակադրությունը Դիցզենը որակավորում է երկակի տեսակետից, մի կողմից որպես հակադրություն բնագիտության և փիլիսոփա-

⁵ Նույն տեղում, էջ 90:

⁶ Նույն տեղում, էջ 42:

⁷ Նույն տեղում:

ության միջև, իսկ մյուս կողմից՝ որպես մարդկային իմացական ձևերի միջև եղած իմանենտ տարբերությունները բացարձակացնելու տենդենց:

Որքանագիտության մեջ մուտք գործած օտարման վերաբերմունքը դեպի փիլիսոփայական մտածելակերպը օրյակտիվորեն ետ է պահում բնագիտությունից դուրս գալ իրենց հետազոտության տարբեր բնագավառներում կուտակված փաստական նյութի սահմաններից՝ այդ բաղմապիսի փաստերի գոյության միասնական օրենքները ճանաչելու համար, առանց որի ամեն մի առանձին բնական երևույթ կարող է մեզ համար մնալ որպես իրար հետ ոչ մի ընդհանուր կապ չունեցող մեխանիկական, ֆիզիկական, քիմիական և այլ հատկությունների սոսկ համագոյություն, ապա մարդկային իմացական ձևերի միջև եղած իմանենտ տարբերությունների բացարձակացումը հանգեցնում է իրականության երկատմանը. զգայականորեն ընկալվող ռեալության և մտովի ընկալվող ռեալության:

Այսպիսով, բնագիտության և փիլիսոփայության հակադրության ձևով դրսևորվող խզումը էմպիրիկ իմացության և տեսական իմացության միջև, ըստ Դիցզենի, իր մեջ պարունակում է արդեն փիլիսոփայական ազնուստիցիզմի սաղմ, ըստ որի իրականության տարբեր երևույթների լուսավորման միասնական, հետևապես և ընդհանուր օրենքների անտեսման հետևանքով ամեն մի տվյալ կոնկրետ երևույթի գոյության անհրաժեշտությունը մնում է անբացատրելի, ուստի և վերածվում է կանտյան անիմանալի ինքնին իրի:

Իր այս դատողություններով Դիցզենը փաստորեն հանդես է գալիս բնագիտական ազնուստիցիզմի դեմ, գտնելով, որ բնագիտության տարբերային դուալիզմը մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև պայմանավորված է ոչ միայն բնագիտության նորագույն հայտնագործումների հետևողական բացատրության դժվարություններով, այլև բնության ընդհանուր օրենքափոխություններն արտահայտող հասկացությունների այն սխալ մեթոդոլոգիական մեկնաբանությամբ, որն, ըստ էության, կտրում է ընդհանուր հասկացությունները բնագիտական էքսպերիմենտից, այսինքն՝ օրյակտիվորեն տանում է դեպի էմպիրիկ հայեցողության և տեսական իմացության միասնական աղբյուրի ժխտմանը:

Պետք էր հանճարեղ մտածողի խորաթափանցություն ունենալ, որպեսզի բնագիտության և փիլիսոփայության մետաֆիզիկական հակադրության մեջ բացահայտել «մաքուր բանականության» կանտյան ուսմունքի լուրջօրինակ վերածնության փաստը: Որ փիլիսոփայության հանդեպ բնագիտության խուսափանքը Դիցզենը հակված է բացատրել բնական մտածողության մասին կանտյան՝ ազնուստիկական տեսության ազդեցությամբ, դրանում ոչ մի կասկած չի կարող, որովհետև այսպես կոչված անօրյակտ մտածողության դրույթը Դիցզենը դիտում է որպես այնպիսի խոշոր պատմական մոլորություն, որը դարձել է փիլիսոփայության նկատմամբ բնագիտության վերաբերմունքի չափանիշը:

Կատեգորիկ կերպով մերժելով «մաքուր բանականության» գոյության իրավունքը և հայտարարելով այն առարկայազուրկ մտային ձևեր ստեղծելու Կանտի անհիմն հավանություն, չպետք է մոռանալ, որ վերջինս իր այդ ուսմունքով փորձում էր մարդկային իմացության պրոցեսի ուսումնասիրությունը բարձրացնել տեսական հատուկ ուսումնասիրության առարկայի աստիճանի: Բայց քանի որ Կանտի տրանսցենդենտալ իդեալիզմի սմբողջ սխալմամբ ներքնապես իր մեջ միացնում էր միմյանց հետ անհաշտելի գիտության և հավատի հաշտեցման գիծը, ուստի իմացության տեսության մասին նրա վերին աստիճանի արժեքավոր գրույթները մնացին նրա սուբյեկտիվ իդեալիզմի և ազնուստիցիզմի ստվերի տակ:

Միայն բնության մեջ լինելունով մատերիալիստական էվոլյուցիոն հայացքի ճշմարտացիությունը և մերժելով այդ հայացքի իրավունքը մարդկային իմացության նկատմամբ, դարձինսու շեկվելը նույնպես ոտք է դնում, ինչպես այդ նկատում է Դիցզենը, «գուալիստական նժույզի վրա», քանի որ նա բնության նկատմամբ իր իսկ կողմից զարգացվող մատերիալիստական մոնիզմի կողքին առաջ է քաշում այն թեղը, թե մեր ուղեղի այժմյան կառուցվածքի պայմաններում երևույթների վերջին սկզբնապատճառը անիմանալի է»⁸:

Մարդկային իմացության ահարկայի այսպիսի երկատման փորձերը, որոնք քիմիայի, ֆիզիկայի, մեխանիկայի և կենդանի բնության մեջ գործող ընդհանուր օրենքների ուսումնասիրությունը սկզբունքապես կտրում են իմացության տեսության առարկայից, համարելով այն միայն կրոնական հավատալիքների օբյեկտ, ըստ էության հանդիսանում են կրոնական գաղափարախոսության շարունակումը բնագիտության բնագավառում:

Փիլիսոփայության, որպես գլխավորապես մարդկային իմացության օրենքները ուսումնասիրող գիտության, սահմանադատումը մեխանիկայի, քիմիայի, էլեկտրատեխնիկայի և այլ բնա-

⁸ Նույն տեղում, էջ 127:

կան գիտություններից, օրինաչափ է, բայց այդ սահմանադատումը պետք է լինի այն սահմաններում, նկատում է Դիցզենը, որոնք թեկադրվում են իրականության օրենքների ուսումնասիրության յուրահատկությամբ, այլ ոչ թե այն սահմաններում, որոնք, ինչպես այդ բնթագրում են սուբյեկտիվ իդեալիզմը և որոշ բնագետներ, բաժանում են իրական աշխարհը մարդկային իմացությունից, Այս տեսակետից, շարունակում է Դիցզենը, մենք հանդիմանում ենք բնագետներին ոչ այն սահմանադատման համար, որը բնապատմականորեն առաջացել է փիլիսոփայության և բնագիտության միջև՝ նրանց ուսումնասիրության առարկայի բնույթին համապատասխանորեն, այլ այն բանի համար, որ նրանք չափազանցում են այդ բաժանումը, չնկատելով մարդկային իմացության և նյութական աշխարհի ընդհանուր կապը:

Իմացության տեսության նկատմամբ բնագետների ցուցաբերած խուսափանքը հետևանք էր այն բանի, որ երևույթների կոնկրետ հատկությունների էմպիրիկ ուսումնասիրության սահմաններում բնագետները ձգտում էին գտնել նրանց «վերջնական պատճառները» և որովհետև այդ «վերջնական պատճառները» մատերիալի գոյության ընդհանուր ձևերն ու օրենքներն են, որոնք չեն կարող, որպես այդպիսիներ, լինել անմիջական բան, քան լինել անմիջականություն միայն կոնկրետ երևույթների և նրանց փոխադարձ կոնկրետ կապակցությունների ձևով, ուստի թե՛ մատերիալի և թե՛ ամեն մի էմպիրիկ երևույթի նյութական բնույթի գոյությունը գրվում է՝ կասկածի տակ:

«Իրոք,— ասում է Յ. Դիցզենը,— իրը գոյություն ունի ամենուրեք ... բայց պրակտիկայում երբեք չի հայտնադրվել միասնական, մշտականորեն ինքն իրեն հավասար ամեն մի ձև կրող մատերիա: Նույնիսկ չբախտվող քիմիական էլեմենտը իր զգայական իրականության մեջ՝ միայն հարաբերական միասնություն է»⁹:

Այստեղից հետևում է, որ եթե տվյալ քիմիական էլեմենտը գոյություն ունի որպես որոշակի հատկությունների միասնության վրա հիմնված որակ, ապա այդ որակի անցողակի բնույթը անկասկած է, որովհետև անկասկած է անցողակի բնույթը այն միասնության, որի գոյության յուրահատուկ ձևերն են հանդիսանում համաշխարհային իրականության մեջ եղած բոլոր տեսակի որակները: Սակայն ճիշտ այնպես, ինչպես ամեն մի որակի անցողիկ բնույթը երբեք չի վերացնում որակը ընդհանրապես, ճիշտ այդպես էլ իրականության բոլոր երևույթների փոփոխական բնույթը երբեք չի վերացնում այն, ինչը որ մշտապես փոփոխվելով այդ երևույթներում կազմում է նրանց մշտական բնույթը՝ նյութական լինելը: «Մատերիան,— եզրակացնում է Դիցզենը,— գտնվում է փոփոխությունների մեջ և մատերիան այն է, ինչ փոփոխվում է»¹⁰:

Որակի անցողիկ բնույթի պայմանավորվածությունը նրա այն հատկությունների միասնության հարաբերական բնույթով, որոնք կազմում են նրա գոյության հիմքը, երբեք ու երբեք մեղ իրավունք չի տալիս ժխտել տարբեր որակների նյութական միասնությունը, թեկուզ և այն պատճառով, որ որակների մշտական գոյությունը՝ նրանց մշտական միմյանց փոխադարձաբար անցման պայմաններում, ենթադրում է արդեն, որ որակների միջև գոյություն ունի մի ունիվերսալ միասնություն, առանց որի անհնարին է որակապես տարբեր իրերի և պրոցեսների անցումը մեկը մյուսին:

Երևույթների այս նյութական միասնությունը համարելով դուռ փիլիսոփայական պրոբլեմ, բուրժուական բնագետների մի ամբողջ համաստեղություն գնում էր Յուլիուս Ֆրաուենշտեդի օրինակով և հայտարարում, թե «որտեղ դադարում է գործել բնագիտությունը, այնտեղ սկսվում է փիլիսոփայությունը»¹¹: Իսկ գոկտոր Տյուպֆերը գրում էր. «մենք գիտենք, որ ատոմների տեսությունն ընդունելով, մատերիալի էությունը դեռևս չի պարզաբանվել, բայց բնախույզը իրեն չի էլ զնում մատերիալի էությունը իմանալու խնդիրը. նա... համեստորեն խոստովանում է, որ մարդկային մտքին դրված են սահմաններ, որոնց նա երբեք չի անցնի»¹²:

Հակահարված տալով բոլոր նրանց, ովքեր մատերիալի կառուցվածքի մասին գոյություն ունեցող հասկացությունների պատմական սահմանափակությունը ձգտում էին ներկայացնել որպես մարդկային իմացության «վերջնական սահմանների» բնագիտական ապացույց, Դիցզենը նշում է, որ նման կարծիք մարդկային իմացության մասին, կամա թե ակամա հանդիսանում է շարունակումը «փիլիսոփայական սկեպտիցիզմի» գծի՝ ընդգծել իմացության մատերիալիստական տեսություն:

⁹ Նույն տեղում, էջ 33:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 34:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 140:

¹² Նույն տեղում, էջ 141: