

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

თამაზ ბუაჩიძე

ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა



ბამონცეაშვილი „მეცნიერება“

თბილისი — 1976

1 კ (4)
1 [ჰეგელი]
ბ 951

შრომში გარჩეულია ჰეგელის მოძღვრება ფილოსოფიის რაობაზე და, ამ მოძღვრების კრიტიკული შეფასების საფუძველზე, მოცემულია ფილოსოფიის არსების ანალიზი მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან.

ბ $\frac{10503}{M 607 (03) - 76}$. 147—76 გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1976

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ჰეგელის ფილოსოფიის თაობაზე მსჯელობის აქტუ-
ალობა არ საჭიროებს განსაკუთრებულ დასაბუთებას.
დიდი გერმანელი მოაზროვნის ფილოსოფიური მოძღვ-
რების სიღრმემ და ყოვლისმომცველობამ, იდეათა სიახ-
ლემ და ორიგინალობამ განაპირობა ის, რომ ჰეგელის
ნააზრევი დღესაც ცხარე პაექრობის საგანია. სხვადასხვა
ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლები ცდილობენ
თავის ყაიდაზე წაიკითხონ ჰეგელი, თავისი სკოლის ვიწრო
პოზიციებიდან შეათასონ მისი მნიშვნელობა. მიკერ-
ძობებული ინტერპრეტაციების წყალობით ხშირად ის,
რაც სიცოცხლისუნარიანია ჰეგელის ნააზრევში, სავსე-
ბით უგულებელყოფილია, ხოლო ის, რაც მასში დრო-
მოკმეულია და მიხრწნილი, აზროვნების უმაღლეს მწვერ-
ვალად არის მიჩნეული. ამრიგად, ჰეგელის ფილოსოფი-
ის ჰეშმარიტად პოზიტიური და ჰეშმარიტად ნეგატი-
ური მომენტების გამოყოფა იმ პრობლემათა გადაწყვე-
ტისას, რომლებსაც აყენებს თანამედროვე ფილოსოფია,
აუცილებელი საქმეა.

ჩვენი შრომა იხილავს ფილოსოფიის ერთ-ერთ კარ-
დინალურ პრობლემას: ეს არის პრობლემა ფილოსოფი-
ის არსებისა. შრომის პირველი თავი ეხება ფილოსოფი-
ის არსების ჰეგელისეულ გაგებას. ამ ნაწილში, ჰეგელის
რთული და მრავალწახნაგოვანი თვალსაზრისის ინტერ-
პრეტაციისას, ამოსავალ წერტილად და სახელმძღვანელო
პრინციპად მიღებულია ჰეგელის დებულება გონების აბ-

სოლუტური ძლიერების შესახებ — დებულება, რომელიც, ჩვენი აზრით, დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის მოძღვრების ქვაკუთხედია. მეორე თავი შეიცავს ჰეგელის მოძღვრების კრიტიკას და პოზიტიურ ბჭობას ფილოსოფიის არსების თაობაზე.

თავი პირველი

ფილოსოფიის რაობის კეგელისეული გაგება

1. გონება როგორც სამყაროს პირველსაწყისი

საკუთარი ფილოსოფიური მოძღვრების ყველაზე არსებითი მხარეების თაობაზე საუბრისას ჰეგელი ძალზე ხშირად ახსენებს ანაქსაგორას. უკვე ეს ფაქტი მიანიშნებს იმაზე, რომ ჰეგელის ნააზრევი ენათესავება ანაქსაგორას ნააზრევს.

რა არის ამ ნათესაობის საფუძველი?

„მხოლოდ ანაქსაგორას გამოჩენისას გამოკრება, თუმცა ჯერ კიდევ სუსტად, სინათლე“...¹ — ასე იწყება ანაქსაგორასადმი მიძღვნილი მონაკვეთი ჰეგელის „ფილოსოფიას ისტორიაში“. აქვე ვკითხულობთ: „... ანაქსაგორას ფილოსოფიაში გადაიხსნება სავსებით ახალი ქვეყანა“². ეს ქება ბერძენმა ფილოსოფოსმა დაიმსახურა იმიტომ, რომ მან თავის მოძღვრებაში სამყაროს პირველსაწყისის როლი გონებას — „ნუსს“ — უაჯისრა. ანაქსაგორა თვლის, რომ სამყაროს ძირი, „არხე“ არ შეიძლება იყოს წყალი ან ჰაერი, მიწა ან ცეცხლი, საერთოდ ისეთი რამ, რისი შინაარსიც გრძნობადი სფეროდან იქნება ნასესხები, და რომ „თავად აზრი, აზრი თავისთავად და თავისთვის, დაპირისპირების არამქონე, ყველაფრის მომცველი არღს სუბსტანცია, ანუ პირველსაწყისი“³. პირველსაწყისის ამგვარი გააზრება ჰეგელს განუზომლად დიდ საქმედ მიაჩნია: დებულება იმის თაობაზე, რომ სამყაროში ბატონობს გონი, ფიქრობს ჰეგელი, ეპოქაა ადამიანის გონის ისტორიაში⁴, ამ დებულებით ეყრება სა-

¹ Гегель, Сочинения, т. IX, Москва, 1932, стр. 280.

² იქვე, ვ. 281.

³ იქვე.

⁴ Гегель, Сочинения, т. VIII, Москва, 1935, стр. 12.

ფუძველი ინტელექტუალურ შეხედულებას სამყაროზე⁵, სრულდება ბერძნული ფილოსოფიის მოზრდილი ეტაპი, რომელიც მოიცავს თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენეს, პითაგორას, ელეელების, ჰერაკლიტეს, ემპედოკლეს, ლევკიპ-დემოკრიტეს ნაზრევს და დასაბამი ეძლევა ახალ გზას — გზას სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიისაკენ. ჰეგელისთვის ცნობილია, რომ ანაქსაგორამ ვერ შესძლო თანამიმდევრულად გაეტარებინა „ნუსის“ პრინციპი და სამყაროს ყველა მოვლენა თუ პროცესი მისით აეხსნა; მაგრამ ეს ვითარება არ ქცეულა იმის საბაბად, რომ ჰეგელს ეჭვი შეჰპარვოდა საკუთრივ „ნუსის“ პრინციპის სიღიადესა და წარუვალლობაში. პირიქით, ჰეგელი, მსგავსად ანაქსაგორასი, ამტკიცებს: „გონება არის სუბსტანცია, სახელდობრ ის, რისი წყალობითაც და რაშიც აქვს თავისი არსებობა მთელ სინამდვილეს“⁶. ორივე დიდი მოაზროვნისათვის სამყარო არის გონების, გონიერი წესრიგის გამოვლენა, ხოლო ფილოსოფია — მოძღვრება ამ გონებაზე, როგორც პირველსაწყისზე. ესაა ამ ორი ფილოსოფოსის თვალსაზრისთა ღრმა შინაგანი ნათესაობის ძირი.

ჰეგელი საგანგებოდ ზრუნავს ხოლმე იმაზე, რომ გონების, „ნუსის“ ანაქსაგორასეული კონცეფცია სწორად იყოს ინტერპრეტირებული. და ეს არ არის შემთხვევითი — ამით ხომ თავად ჰეგელის მოძღვრების ამოსავალი წერტილიც ექნება სწორად გაგებული! კერძოდ, ჰეგელი ენერგიულად უსვამს ხაზს იმას, რომ გონება, „ნუსი“ არ უნდა გავიგოთ როგორც სუბიექტური უნარი აზროვნებისა, „სუბიექტური აზრი“, „მოაზროვნე არსება“, არამედ როგორც „ობიექტური აზრი“, „საგნის იმანენტური ბუნება“⁷.

„აზროვნებისა და მისი განსაზღვრებების ეს მნიშვნელობა, — აღნიშნავს ჰეგელი — ზუსტად არის გამოხატული, როდესაც ანტიკური მოაზროვნეები ამბობენ: Nus მართავს სამყაროს, ანდა როდესაც ჩვენ ვამბობთ: სამყაროში არის გონება, რაც ჩვენ ასე გვესმის, რომ გონება არის სული სამყაროსი, მასში ბინადრობს, იგი მისი იმანენტური არსებაა, მისი უნამდვილესი და უშინაგანესი ბუნებაა, მისი ზოგადია“⁸.

⁵ Гегель, Наука логики, т. I, Москва, 1970, стр. 103.

⁶ Гегель, Сочинения, т. VIII, стр. 10.

⁷ Гегель, Сочинения, т. IX, стр. 290.

⁸ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბილისი, 1962, გვ. 85—86.

2. გონება როგორც სუბიექტი

როგორი ბუნებისაა გონება, როგორც სამყაროს საწყისი, „ქვე-მდებარე“ ანუ სუბსტანცია? სუბსტანციის თაობაზე, ფიქრობს ჰეგელი, ყველაზე საფუძვლიანად სპინოზას ფილოსოფიაში ითქვა, მაგრამ ამ თვალსაზრისს ერთი არსებითი ნაკლი გააჩნია: სუბსტანცია აქ წარმოდგება როგორც უსიცოცხლო, აქტივობას მოკლებული საწყისი, სპინოზას ფილოსოფიაში არის მხოლოდ უძრავი სუბსტანცია, მაგრამ ჭერ კიდევ არ არის გონი⁹. ეს აზრი შეიძლება ასეც გამოვთქვათ: სპინოზას სუბსტანცია გამოხატავს აუცილებლობას, მაგრამ მისთვის უცხოა თავისუფლება. ჰეგელი თვლის, რომ სპინოზას ფილოსოფიის ცალმხრივობა უნდა გადაილახოს, მაგრამ ეს უნდა მოხდეს არა სუბსტანციის თვალსაზრისის მექანიკური უკუგდებით, არამედ ამ თვალსაზრისის გაღრმავებითა და განვითარებით: სამყაროს საწყისი უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ, როგორც აუცილებლობა, არამედ აგრეთვე როგორც თავისუფლება, ე. ი. როგორც სუბიექტი. ეს გაღრმავება სუბსტანციის თვალსაზრისისა, მისი მიყვანა სუბიექტის თვალსაზრისამდე, ჰეგელს საკუთარი ფილოსოფოსობის ძირითად საქმედ ესახებოდა: „ჩემი შეხედულებით, რომელიც მხოლოდ თვით სისტემის დალაგებით უნდა გამართლდეს, მთელი საქმე ისაა, რომ ჰეგმარტი გავიგოთ და გამოვხატოთ არა როგორც მხოლოდ სუბსტანცია, არამედ ასევე როგორც სუბიექტი“¹⁰. ჰეგელისათვის სუბსტანცია არ არის ინერტული და გაყინული რამ, ის აქტიურია, „ცოცხალი სუბსტანციაა“, გონება-სიცოცხლეა, გონება-შემოქმედება.

კანტმა აზროვნების აქტიურობის გამომჟღავნებას თავისი მთავარი ფილოსოფიური თხზულება უძღვნა. კენიგსბერგელ ფილოსოფოსს სურდა ეჩვენებინა, რომ ადამიანის გრძნობადობისა და განსჯის ფორმები შემოქმედებითი ბუნების არიან: ისინი კი არ აირეკლავენ სინამდვილეს, არამედ ქმნიან მას. აზროვნება აქ გაგებულია როგორც ჰეგმარტი სუბიექტი და ეს მოსწონს ჰეგელს. მაგრამ სუბიექტი კანტთან სასრული არსებაა: ის ადამიანის აზროვნებაა. ეს კი, ჰეგელის თანახმად, აუცილებლად ბადებს ცალმხრივობას — სუბიექტივიზმს. კანტის სუბიექტივიზმის საზღვრებში

⁹ Гегель, Сочинения, т. XI, стр. 309.

¹⁰ Гегель, Соч., т. IV, Москва, 1956, стр. 9.

მოქცეული აზროვნება, ჰეგელის დახასიათებით, კარგავს თავის აბსოლუტურობას; შემოქმედებითია მხოლოდ ფორმები აზროვნებისა; შინაარსი კი აზროვნებას გარედან ეძლევა.

კანტისაგან განსხვავებით, ჰეგელთან აზროვნებას უსასრულო სუბიექტის ფუნქციის შესრულება უწევს. გონება აღარ არის მხოლოდ ადამიანის გონება, აზროვნება — მხოლოდ ადამიანის აზროვნება, გონი — მხოლოდ ადამიანის გონი, სასრულის საზღვარი გადალახულია. გონება, აზროვნება უკვე ყოვლისმომცველია, აბსოლუტია. სწორედ ეს აბსოლუტი არის ჰეგელისათვის სუბიექტისუბსტანცია.

სუბიექტი ყოველთვის რაიმე მოქმედების სუბიექტია, მოქმედება კი მიზანს გულისხმობს. მაშასადამე, გონებას, როგორც სუბიექტს, უნდა ჰქონდეს მიზანი. და მართლაც: „გონება, — როგორც წერს ჰეგელი „გონის ფენომენოლოგიაში“, — არის მიზანდასახული მოქმედება“¹¹.

აქ მკვლევანდება ჰეგელის ფილოსოფიის ის მხარე — ტელეოლოგიზმი, — რომელიც დიდ გერმანელ ფილოსოფოსს არისტოტელესთან აახლოებს. სავსებით სწორად აღნიშნავს ნიკოლაი ჰარტმანი, რომ არისტოტელე და ჰეგელი ყოველ პროცესს, ყოველ დამოკიდებულებას, ფენათა ყოველ მიმართებას იაზრებენ ტელეოლოგიურად¹². არისტოტელისათვის სინამდვილე არის მოქმედება, მიზნისკენ სწრაფვის პროცესი; მიზანი, „ტელოსი“, „ენტელეხია“ საგანთა მამოძრავებელი ძალაა. ჰეგელთანაც სინამდვილე გარკვეული მიზნის განხორციელებაა. გარკვეული მიზნისკენ სწრაფვაა.

რა შეიძლება ჰქონდეს მიზნად სამყაროს, რომლის არსებაცაა გონება, როგორც აბსოლუტი? აბსოლუტი ყოვლისმომცველს ნიშნავს, ამდენად აბსოლუტის გარეთ რაიმეს ძებნა ფუჭი საქმე იქნებოდა. მაშასადამე, გონების, როგორც აბსოლუტის, მიზანი შეიძლება იყოს მხოლოდ გონება და სხვა არაფერი.

როგორ უნდა გავიგოთ ეს დებულება? ხომ არ შეიცავს ის უაზრობას?

გონება არის მიზანი; ის სამყაროში დევს როგორც განვითარების საფუძველი და მიმართულების მიმცემი. სხვა სიტყვებით, გონება არის იდეა, რომელიც უნდა განვითარდეს, გაიშალოს. განვითარე-

¹¹ Гегель, Соч., т. IV, стр. 11.

¹² N. Hartmann, Aristoteles und Hegel, Erfurt, 1933, S. 31.

ბა კი ნიშნავს იმას, რომ იღეა ერთი მდგომარეობიდან უნდა გადავიდეს მეორე მდგომარეობაში.

რომელია ეს მდგომარეობები?

ის, რაც უნდა განვითარდეს, ჭერ მოცემულია როგორც პოტენცია, შესაძლებლობა, უნარი, ჩანასახი, ანუ, ჰეგელის ტერმინოლოგიით, არსებობს „თავისთავად“. ყოველი ადამიანი თავისუფალა თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ, ე. ი. ყოველ ადამიანს აქვს რეალური შესაძლებლობა იყოს თავისუფალი. მაგრამ თავისუფლება თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ, ჰეგელის თანახმად, ჭერ კიდევ არ არის რეალური თავისუფლება. თავისუფალია მხოლოდ ის ადამიანი, რომელმაც ი ც ი ს, რომ ადამიანი თავისუფალია თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ. „აღმოსავლეთის ხალხებმა— აღნიშნავს ჰეგელი — ჭერ კიდევ არ იციან, რომ გონი ანუ ადამიანი როგორც ასეთი თავისთავად თავისუფალია; რადგან მათ ეს არ იციან, ისინი არ არიან თავისუფალნი“¹³. როცა ადამიანი გა ა ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ს იმას, რაც არის თავისთავად, როცა ადამიანი თავის საგნად გაიხდის თავისუფლებას, შეიცნობს თავისუფლებას, ჩვენ წინაშეა რეალური თავისუფლება. რეალური თავისუფლება, ამრიგად, გულისხმობს თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ ი ს გადაქცევას ცნობიერების საგნად. ეს არის ახალი მდგომარეობა, რომლის აღსანიშნავადაც ჰეგელი ხმარობს ტერმინს „თავისთვის“. ადამიანი თავისუფალია თავისთავად და ადამიანი თავისუფალია თავისთვის — ამ ორ მდგომარეობას შორის კოლოსალური სხვაობაა. მეორე მდგომარეობა ნიშნავს იმას, რომ ადამიანმა გაიგო თავისი ბუნება როგორც თავისუფლება და გახდა კიდევ თავისუფალი.

ახლა ნათელი უნდა იყოს ის, თუ რას ნიშნავს იღეის განვითარება. იღეა „თავისთავად“ მდგომარეობიდან უნდა გადავიდეს „თავისთვის“ მდგომარეობაში, ე. ი. იღეამ საკუთარი თავი უნდა გაიხადოს საგნად, საკუთარი თავი უნდა შეიცნოს. ეს შემეცნება საკუთარი თავისა ამავე დროს საკუთარი თავის რეალიზაციაა იქნება. იღეა არის მიზანდასახული მისწრაფება, მიმართული საკუთარი თავის შემეცნება-რეალიზაციისაკენ.

ფილოსოფიამ, რომელსაც გონების სიცოცხლის აღწერა ევალება, ბუნებრივია, უნდა მოგვეცეს როგორც დახასიათება იღეისა თავისთავად, ისე აგრეთვე იმ გზისა, რომელსაც ეს შემოქმედი გონება, ეს ცოცხალი სუბიექტი გაივლის თავისი თავის შემეცნებისა და რეალიზაციის პროცესში.

¹³ Гегель, Сочинения, т. VIII, стр. 18.

ახლა იბადება კითხვები, რომლებიც არსებითაა ჰეგელის მთელი ნააზრევისათვის. ძალუძს კი გონებას, იდეას რეალიზაცია? იქნებ უნდა შევეურიგდეთ იმ აზრს, რომ იდეა გამოხატავს იმას, რაც „უნდა იყოს“, ჯერაარსს, მაგრამ სინამდვილედ გადაქცევა მას არ უშერია?

ჰეგელი ხშირად მსჯელობს ამ საკითხებზე, მსჯელობს იმიტომ, რომ პასუხები ამ კითხვებზე აჩვენებენ არა მხოლოდ ჰეგელს თვალსაზრისის განსხვავებას კანტისა და ფიხტეს „ჯერაარსის თვალსაზრისისაგან“, არამედ წარმოაჩენენ ჰეგელის ფილოსოფიის არსებას, განმსაზღვრელ თემას.

ჰეგელი მრავალგზის გამოთქვამს საყვედურს „ჯერაარსის თვალსაზრისის“ მიმართ. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჰეგელისათვის ჯერაარსის ცნება ზედმეტი ან უაზროა: ჯერაარსს თავისი ადგილი და ძალა აქვს სასრულის სფეროში¹⁴. ჰეგელის სიტყვებით. სასრული სფეროების მიმართ „ჯერაარსი სავსებით აღიარებულია“¹⁵. ჰეგელის საყვედურის არსი ასეთია: კანტისა და ფიხტესათვის გონება, იდეა რჩება ჯერაარსის სფეროში და ვერ პოულობს თავის რეალიზაციას სინამდვილეში. აი რას ვკითხულობთ ამის თაობაზე „მცირე ლოგიკაში“: „...კანტი აყენებს ფართო იდეას ბუნების ანუ აუცილებლობისა და თავისუფლების მიზანს შორის პოსტულირებულ ჰარმონიაში, სამყაროს განხორციელებულად მოაზრებულ საბოლოო მიზანში. მაგრამ აზრის სიზარმაცე, როგორც შეიძლება ვუწოდოთ მას, ამ უმაღლესი იდეის მიღწევისას ადვილად პოულობს გამოსავალს ჯერაარსში და წინააღმდეგ საბოლოო მიზნის ნამდვილი რეალიზაციისა, მტკიცედ ჩასკიდებია ცნებისა და რეალობის გათიშულობას“¹⁶.

დიდ ლოგიკაში ჰეგელი წერს: „კანტისა და ფიხტეს ფილოსოფია ჯერაარსს ასაღებს გონების წინააღმდეგობათა გადაწყვეტის უმაღლეს პუნქტად, მაგრამ ეს უფრო ის თვალსაზრისია, რომელსაც არ სურს სასრულის სფეროდან და მაშასადამე, წინააღმდეგობიდან გასვლა“¹⁷. მდგომარეობა, ჰეგელის აზრით, ასეთია: სასრულის ზღვარი უნდა გადაილახოს, გავდივართ ერთი სასრულიდან,

¹⁴ Гегель, Наука логики, т. I, Москва, 1970, стр. 199.

¹⁵ იქვე, გვ. 200

¹⁶ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 151—152.

¹⁷ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 199.

მაგრამ აღმოჩნდებით მეორე სასრულის ტყვეობაში, შემდეგ, ჯერ-
 არსის საფუძველზე, კვლავ გავდივართ ამ სასრულიდან და ახალ
 სასრულს ვეუფლებით და ასე შემდეგ უსასრულოდ. ამგვარ პრო-
 გრესს უსასრულობაში ჰეგელი „ცუდ“ ანუ უარყოფით უსასრულო-
 ბას უწოდებს. ცუდ უსასრულობაში უარყოფა სასრული, მაგრამ
 მის ადგილს იკავებს მეორე სასრული და ა. შ. სასრულის ზღვარს
 იქით გასვლა რჩება „სასრულ გასვლად“¹⁸. ჰეგელი უსასრუ-
 ლო აქ არ მიიღწევა: ცუდი უსასრულობა იგივეა, რაც მარადიული
 „უნდა“, მარადიული ჯერარსი¹⁹. „ეს უსასრულობა, — წერს
 ჰეგელი სასრულთა ამ მოსაწყენ მონაცვლეობაზე, — არის ცუდი
 ანუ უარყოფითი უსასრულობა, ვინაიდან იგი სხვა არა არაა
 რა, თუ არა შებრუნება და მოხსნა, უარყოფა სასრულისა, რომელიც
 ასევე კვლავ აღსდგება და, მაშასადამე, ასევე არაა მოხსნილი. —
 ანუ ეს უსასრულობა გამოხატავს მხოლოდ სასრულის მოხსნის
 ჯერარსს“²⁰. კანტმა და ფიხტემ, ჰეგელის თანახმად. გზა იდეისკენ
 წარმოიდგინეს როგორც ცუდი უსასრულობა, მარადიული ჯერ-
 არსი. ამით კი — და ეს მთავარია ჰეგელისათვის — იდეას
 უძღურება მიაწერეს. „ამ ჯერარსში — აღნიშნავს
 ჰეგელი — მუდამ არის უძღურება, რომელიც იმით ვლინდება,
 რომ რაღაც კი არის აღიარებული კანონზომიერად და სამართლია-
 ნად. მაგრამ მას მაინც არ ძალუძს გზა გაიკვლიოს. განხორციელდეს.
 კანტისა და ფიხტეს თვალსაზრისი ეთიკაში სწორედ ჯერარსის
 თვალსაზრისზე შეჩერდა და მას ვერ გასცდა. გონების კანონთან
 მიახლოება — აი ის უმაღლესი რამ, რაც შეიძლება ამ გზაზე მიღ-
 წეული იქნეს“²¹. ჰეგელი მთელი ძალით უპირისპირდება თვალსაზ-
 რისს, რომლისთვისაც იდეები და იდეალები „...სუსტი რამ არიან
 იმისათვის, რომ სინამდვილე მოიპოვონ“²². დუალიზმი იდეისა და
 სინამდვილისა უნდა დაიძლიოს და ეს წინააღმდეგობა გადაილახება
 იმის ჩვენებით, რომ იდეა, გონება აბსოლუტური ძლიერე-
 ბაა. „ფილოსოფიურ მეცნიერებას — წერს ჰეგელი, — საქმე აქვს
 მხოლოდ იდეასთან, რომელიც ისეთი უძღური არაა. რომ მხოლოდ
 ჯერარს იყოს და ნამდვილად კი არ იყოს...“²³ ფილოსოფიის ის-

¹⁸ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 199.

¹⁹ იქვე, გვ. 207.

²⁰ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 216.

²¹ იქვე, გვ. 217—218.

²² ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 49.

²³ იქვე, გვ. 50.

ტორიაში ვკითხულობთ: „ადამიანები ძნელად იჭერებენ იმას, რომ გონება ნამდვილია, სინამდვილეში კი არაფერია ნამდვილი გარდა გონებისა; ის არის აბსოლუტური ძლიერება“²⁴. „ისტორიის ფილოსოფიაში“ აღნიშნულია: „გონება არის უსასრულო ძლიერება, რადგან გონება იმდენად უძლური არაა, რომ შემოისაზღვროს იდეალით, ჭერარსით და იარსებოს როგორც რაიმე განსაკუთრებულმა, მხოლოდ სინამდვილის მიღმა, ღმერთმა უწყის სად, ზოგიერთი ადამიანის თავში“²⁵. გონება ჰეგელისათვის ყოველად ძლიერია, — ის ღმერთია. ეს დებულება გონების ყოველად ძლიერების შესახებ დევს ჰეგელის ფილოსოფიის საძირკველში და განსაზღვრავს ჰეგელის მიერ ყველა არსებითი ფილოსოფიური პრობლემის გადაწყვეტის ხასიათს.

რადგან გონება აბსოლუტური ძლიერებაა, ის ნამდვილიცაა. მაშასადამე, ფილოსოფია როგორც მოძღვრება გონებაზე არის ამავე დროს მოძღვრება სინამდვილეზეც. ფილოსოფიის შინაარსი, — აღნიშნავს ჰეგელი, „სინამდვილეა“²⁶. „წვდეს იმას, რაც არის — აი რა არის ფილოსოფიის ამოცანა, რადგან რაც არის, ის გონებაა“²⁷. აქაა გასაღები ცნობილი დებულებისა „რაც გონიერია, ის ნამდვილია და რაც ნამდვილია, ის გონიერია“²⁸.

4. ფილოსოფია და რელიგია

ფილოსოფიის საგანია გონება, რომელიც ჰეგელთან იაზრება როგორც აბსოლუტი, აბსოლუტური ძლიერება, ე. ი. როგორც ღმერთი. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ფილოსოფია არის რელიგია? ღმერთი თავის საგნად ხომ სწორედ რელიგიას აქვს.

გარკვეული აზრით ფილოსოფია ჰეგელისათვის რელიგიაა, ფილოსოფოსობისას გონი ისევე იძირება თავის ობიექტში, — ღმერთში, — ისევე ამბობს უარს თავის კერძო ინტერესებზე, როგორც რელიგიური ცნობიერება. „...ფილოსოფია — ამბობს ჰეგელი, — თვითონ არის ღმერთის მსახურება, რელიგია, რადგან ის სხვა არა-

²⁴ Гегель, Сочинения, т. XI, Москва, 1937, стр. 448.

²⁵ Гегель, Сочинения, т. VIII, стр. 10.

²⁶ ჰეგელი, ლოგიკის შეცნობა, გვ. 48.

²⁷ Гегель, Сочинения, т. VII, стр. 16.

²⁸ იქვე, გვ. 15.

ფერია, თუ არა იგივე უარისთქმა სუბიექტურ მონაგონზე და შეხედულებებზე ღმერთთან მიმართებისას. მაშასადამე, ფილოსოფია რელიგიის იგივეურია“²⁹.

რელიგია, ვიწრო აზრით, განსხვავდება ფილოსოფიისაგან, მაგრამ განსხვავდება არა საგნით, არამედ ღმერთის წვდომის ფორმით, მეთოდით.

ჰეგელის თანახმად, ფილოსოფიაა და რელიგიას ერთი და იგივე საგანი აქვს. „ორივეს საგანი, — წერს ჰეგელი, — ქე შ მ მ ა რ ი ტ ე ბ ა ა და, სახელდობრ, ქეშმარიტება უმაღლესი აზრით, — იმ აზრით, რომ ეს ქეშმარიტება ღმერთია და ღმერთია მხოლოდ ერთადერთი ქეშმარიტება“³⁰. მაშასადამე, ფილოსოფიისა და რელიგიის საერთო საგანია ღმერთი, უსასრულო. მაგრამ ფილოსოფიისა და რელიგიის იგივეობა ამით არ ამოიწურება. ორივეს ანტერესებს არა მარტო უსასრულო, არამედ სასრულიც — ბუნება და ადამიანის გონი. ფილოსოფია და რელიგია განიხილავენ ბუნებას და ადამიანის გონს — ცალ-ცალკე, მათ მიმართებას ერთმანეთთან, დაბოლოს მათ მიმართებას ღმერთთან³¹. ამრიგად, ფილოსოფიისა და რელიგიის საგანია ღმერთი, ბუნება, ადამიანის გონი და მათი ურთიერთმიმართებანი.

რალაშია განსხვავება ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის?

ფილოსოფია, ჰეგელის სიტყვებით, არის საგანთა „აზროვნებითი განხილვა“. ფილოსოფიის იარაღია ცნება, კატეგორია, რელიგია კი თავის საგანს წარმოდგენების საშუალებით წვდება. ასეთია ზოგადად ჰეგელის პასუხი ამ კითხვაზე. ეს პასუხი დაზუსტებას საჭიროებს, რადგან შეიძლება ვიფიქროთ, რომ წარმოდგენათა სფერო, ამ შემთხვევაში, რელიგიისაა, ჰეგელის თანახმად, გამორიცხავს აზროვნებას. საქმის ვითარების ამგვარი გააზრება ჰეგელის შეხედულების საპირისპირო იქნებოდა. რელიგია, ჰეგელის აზრით, არა თუ არ გამორიცხავს აზროვნებას, არამედ არ შეიძლება არსებობდეს აზროვნების გარეშე: ცხოველებს არა აქვთ რელიგია და ეს სწორედ იმიტომ, რომ მათ აზროვნების უნარი არა აქვთ. ადამიანი ცხოველისაგან აზროვნებით განსხვავდება, „ადამიანური მხოლოდ და მხოლოდ იმით არის ადამიანური, რომ აზროვნების მიერ არის ნაწარ-

²⁹ Гегель, Философия религии, Москва. 1975, стр. 220.

³⁰ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 42.

³¹ იქვე, გვ. 43.

მოები“³². ადამიანის წარმოდგენა, გრძნობა, მკვრეტელობა, ნებელობა, ჰეგელის თეალსაზრისით, ყოველთვის შეიცავს აზროვნებას. თუ კი ეს ასეა, როგორღა შესაძლებელი რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთგამიჭენა იმაზე მითითებით, რომ პირველი საგანთა აზროვნებითი განხილვაა, ხოლო მეორე საგანთა წარმოდგენაა? წარმოდგენაც ხომ აზროვნების შემცველია, რელიგიას და რელიგიურობას, თვითონ ჰეგელის სიტყვებით, ხომ აზროვნებაში აქვს თავისი ძირი და ადგილი!³³

ჰეგელის პასუხი ასეთია: ადამიანის ცნობიერების შინაარსი მუდამ აზროვნებაზეა დაფუძნებული, მაგრამ ეს შინაარსი სხვადასხვა ფორმაში ვლინდება. ეს ფორმა შეიძლება იყოს წარმოდგენა, შეიძლება იყოს გრძნობა ან მკვრეტელობა, შეიძლება იყოს ცნება. რელიგიაში მოცემული შინაარსი აზროვნების გარეშე არ არსებობს, მაგრამ ეს შინაარსი წარმოდგენის ფორმაშია გამოვლენილი. ფილოსოფიაში. რელიგიისაგან განსხვავებით, აზროვნებაზე დამყარებული შინაარსი ცნობიერებისა ცნების ფორმაში პოულობს გამოხატულებას. რელიგიასა და ფილოსოფიას ერთიდაიგივე საგანი აქვთ, ამდენად, ცნობიერების შინაარსიც იგივეობრივი გააჩნიათ, მაგრამ ისინი განსხვავდებიან თავისი საგნებისა და, შესაბამისად, შინაარსის გამოხატვის ფორმით. „ფილოსოფია — წერს ჰეგელი — წარმოდგენების ადგილას აზრებს, კატეგორიებს, ანუ უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ცნებებს სვამს“³⁴.

ფილოსოფია, რელიგიისაგან განსხვავებით, ჰეგელისათვის აზრის ცნებათა სისტემა — მეცნიერება. რადგან სუბიექტი გონებაა და სინამდვილე გონების სინამდვილეა, ეს უქანასკნელი არის არა ქაოსი, არამედ გარკვეული გონიერი კავშირების ერთობლიობა. ამ გონიერი კავშირების გამოხატვა ფილოსოფიური წვდომის საფუძველზე მოგვეცემს ცნებათა აუცილებელ კავშირებს, შინაგანად დასაბუთებულ სისტემას. ფილოსოფია უნდა იყოს ცოდნა და არა ცოდნის სიყვარული: „ქეშმარიტი ფორმა, რომელშიც არსებობს ქეშმარიტება, შეიძლება იყოს მხოლოდ მისი მეცნიერული სისტემა. ჩემი განზრახვა იყო ხელი შემეწყო მეცნიერების ფორმასთან ფილოსოფიის დაახლოებისათვის — იმ მიზანთან დაახლოებისათვის,

³² ჰეგელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 43.

³³ იქვე, გვ. 44.

³⁴ იქვე, გვ. 45.

რომლის მიღწევისას მას შეეძლო უარი ეთქვა იმაზე, რომ ეტარებინა სახელი ცოდნის სიყვარულისა და ყოფილიყო ნამდვილი ცოდნა³⁵.

5. ადამიანი, ღმერთი, ფილოსოფია

შეუძლია კი ადამიანს ღმერთის შემეცნება ცნებების. აზროვნების საშუალებით? როგორ უნდა წვდეს სასრული არსება უსასრულოს?

ჰეგელი აჩვენებს: თუ აბსოლუტი იგივეობაა, თუ მასში ყველაფერი ერთია, თუ აბსოლუტი გარკვეულობებს მოკლებულია. როგორც ეს წარმოდგინა შელინგს, მის შემეცნებაზე ლაპარაკი გამორიცხებულია. „...სადაც არაა განსაზღვრულობა, გარკვეულობა, იქ შემეცნებაც შეუძლებელია. — გვეუბნება ჰეგელი: — წმინდა სინათლე წმინდა სიბნელეა“³⁶. „...აბსოლუტურ სინათლეში ჩვენ ვხედავთ ისევე ბევრს და ისევე ცოტას, როგორც აბსოლუტურ სიბნელეში... წმინდა სინათლე და წმინდა სიბნელე ესაა ორი სიტყვიერი, რომლებიც იგივეობრივია“³⁷. სინათლე სიბნელით იღებს გარკვეულობას და სიბნელე სინათლით. აბსოლუტი არის თავის თავში გარკვეულობათა, განსაზღვრებათა შემცველი მთელი და არა აბსოლუტური სიბნელე, რომელშიც ყველაფერი ერთია³⁸. სხვა სიტყვებით: გონება, აბსოლუტი კონკრეტულია.

ი. ილინი ასე ახასიათებს კონკრეტულის ჰეგელისეულ გაგებას: ტერმინი „კონკრეტული“ წარმოსდგება ლათინური სიტყვიდან „concrecere“. „Crescere“ ნიშნავს „ზრდას“; „concrecere“ — შეზრდას, წარმოშობას შეზრდის გზით. თანახმად ამისა, „კონკრეტული“ ჰეგელთან ნიშნავს, უპირველესად ყოვლისა, „შეზრდილს“. კონკრეტული მას მუდამ ესახება არა როგორც რაღაც თავისი არსებით მარტივი, ერთფეროვანი, ერთტონიანი, პრიმიტიული, ერთიანი პირველსაწყისი ელემენტისგან შემდგარი, მოკლედ, ელემენტარულ-პირველადი, არამედ როგორც რაღაც, წარმოქმნილი ელემენ-

³⁵ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 3.

³⁶ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 113.

³⁷ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 152. ჰეგელის ეს აზრი შესანიშნავად გამოხატა ვალაკტიონმა: „წმინდა ნათელში, ამბობს ჰეგელი, წმინდა სინათლის დიდ ბაღში ისე ცოტაა გასაგებელი, როგორც რომ წმინდა სიწყვილიაღეში“.

³⁸ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 8.

ტების გარკვეული სიმრავლისაგან, ან, ყოველ შემთხვევაში, გარკვეული ორმაგობისაგან. კონკრეტული იმიტომაც სწორედ „კონკრეტული“, რომ მასში შეერთდა, შეკავშირდა, შეირია, შეიზარდა შემადგენელ ნაწილთა სიმრავლე“³⁹.

აბსოლუტი, იდეა კონკრეტულია: ეს კი გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ მაგრად ჩავქვიდით ხელი ცალკეულ გარკვეულობას, ცალკეულ მომენტს, გავაანალიზოთ ის ცნებების მოხმარებით და, ამრიგად, ცალკეული მომენტების წვდომის გზით აბსოლუტის შემეცნებასაც მივალწოთ. ეს იქნება ცოდნა აბსოლუტისა — ჰეგელის სანუქვარი მიზანი.

მაგრამ ღმერთის ცოდნაზე ლაპარაკისას არ შეიძლება არ გაეწიოს ანგარიში იმ არგუმენტებს, რომლებიც ამგვარი ცოდნის შესაძლებლობის წინააღმდეგ იყო წამოყენებულნი. ჰეგელის ნააზრევნი, უპირველეს ყოვლისა, კანტის ნააზრევთან მოდის წინააღმდეგობაში.

კანტისათვის შემეცნების იარაღია განსჯა. მოძღვრება განსჯის აპრიორულ ფორმებზე — ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა—არის „ქვემარტივების ლოგიკა“⁴⁰: განსჯის აპრიორული ცნებების — კატეგორიების — მიყენება ჰერეტასთან იძლევა ნამდვილ ცოდნას. გონება კანტის კონცეფციაში აშკარად ვერ უძლებს განსჯასთან კონკურენციას: გონების ცნებებს — იდეებს — შემეცნების პროცესში აკისრიათ გარკვეულ პოზიტიური ფუნქციებიც — მათ, მაგალითად, ეკისრებათ ერთიანობაში მოიყვანონ ცოდნა, მისცენ მიმართულება შემეცნებას — მაგრამ გონების საქმიანობა ძირითადად ნეგატიური ხასიათისაა. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ გონება აუცილებლობით ვარდება ილუზიაში: ის თავის ცნებებს — ტრანსცენდენტალურ იდეებს სულისა, სამყაროსი და ღმერთისა, „უპირობოებს“ — შეშეცნების საგნად წარმოიდგენს, მაშინ როდესაც უპირობო სწორედ იმიტომაც უპირობო, რომ არასოდეს არ გვექლევა ცდაში, არასოდეს არ არის შემეცნების საგანი. ამიტომ მოქმედრება გონების საქმიანობის შესახებ — ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა — არის „მოჩვენების ლოგიკა“. მან უნდა შეგვიყვანოს გონების წიაღიდან აღმოცენებულ ილუზიის არსში.

³⁹ И. А. Ильин, *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, т. 1. Москва, 1918, стр. 3.

⁴⁰ И. Кант, *Сочинения*, т. III, Москва, 1964, стр. 162.

ღმერთი როგორც ნივთი, შემცველი ყოველივე იმის შესაძლებლობის უმაღლესი პირობისა, რისი აზროვნებაც შესაძლებელია, როგორც არსებათა არსება, რაციონალური თეოლოგიის საგანი იყო⁴¹. ღმერთის იდეას, კანტის თანახმად, არ შეიძლება შეესაბამებოდეს რაიმე ცდამი. ამიტომ ცოდნა ღმერთის შესახებ გამორიცხულია. ღმერთის იდეა, მსგავსად სხვა იდეებისა, არ გვეუბნება იმას, თუ რა თვისებები აქვს მის შესაბამის საგანს. თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ღმერთის იდეას არა აქვს არავითარი მოხმარება თეორიულ სფეროში: ის გვეხმარება ცდისეული ცოდნის გაფართოებაში. ღმერთის იდეა რეგულატური პრინციპია და არა კონსტრუქტიური, ის არ შეიცავს არავითარ თეორიულ ცოდნას, თუმცა დაშვება იმისა „თითქოს“ ღმერთი არსებობს შემეცნებისთვის სასარგებლოა⁴². ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური და ფიზიკოთეოლოგიური დასაბუთება კანტმა შეცდომად გამოაცხადა. ამრიგად, თეორიული გონების სფეროში ღმერთის შესახებ ცოდნის გამომუშავება შეუძლებელ საქმედ ჩაითვალა.

ეს. რა თქმა უნდა, არ ნიშნავდა იმას, რომ კანტი ღმერთის არსებობას უარყოფდა. მაგრამ ღმერთმა ცოდნის სფეროდან რწმენის სფეროში გადაინაცვლა. „...მე მომიხდა შემომეფარგლა ცოდნა, — წერდა კანტი „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემის შესავალში, — რათა გამეთავისუფლებინა ადგილი რწმენისათვის“⁴³.

ვ. ი. ლენინი „ფილოსოფიურ რვეულებში“ ასე ახასიათებს კენიგსბერგელი ფილოსოფოსის პოზიციას: კანტი ამცირებს ცოდნას, რათა რწმენას გზა გაუწმინდოს⁴⁴.

თავად ჰეგელი კანტის შესახებ წერს: „ფორმალური ადგილი, რომელიც უკავია ცნებას განსჯის სახით, პოულობს თავის დასრულებას კანტის შეხედულებაში იმის შესახებ, თუ რა არის გონება. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ გონებაში, აზროვნების ამ უმაღლეს საფეხურზე, ცნება დაჰკარგავდა თავის გაპირობებულობას, რომელსაც ის ჯერ კიდევ ინარჩუნებს. განსჯის საფეხურზე, და მიაღწევდა სრულ ქვემარატივებას. მაგრამ ეს მოლოდინი არ მართლდება... გონების ცნებებს, რომლებშიც მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო უფრო მაღალი ძალა და უფრო ღრმა შინაარსი, უკვე აღარ გააჩ-

⁴¹ კ ა ნ ტ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 363.

⁴² ი ქ ვ ე, გვ. 572.

⁴³ ი ქ ვ ე, გვ. 95.

⁴⁴ ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, ტ 36. გვ. 168

ნათ არაფერი კონსტიტუტური, რაც ჯერ კიდევ ჰქონდათ კატეგორიებს. ისინი მხოლოდ იდეები არიან; მართალია, მათი გამოყენება სავსებით ნებადართულია, მაგრამ ამ გონებითსაწვდომ არსებებში, რომლებშიც უნდა გახსნილიყო სრული ჰემმარიტება, გულისხმობენ სხვას არაფერს, თუ არა ჰიპოთეზებს, რომლებისთვისაც თავისთავადი და თავისთვის ჰემმარიტების მიწერა იქნებოდა სრულ თვითნებობა და უაზრო გაბედულობა, რადგან ისინი არ შეიძლება შეგვეხვდნენ არავითარ ცდაში“. ჰეგელი მწარედ დასძენს: „შეიძლება-ოღესმე გვეფიქრა, რომ ფილოსოფია დაიწყებს გონებითსაწვდომ არსებათა ჰემმარიტების უარყოფას იმიტომ, რომ მათ არ გააჩნიათ გრძნობადობის სივრცული და დროითი მატერია?“⁴⁵ ამ უკანასკნელ სიტყვებში ნათლად ჩანს ჰეგელის ზიზღი გრძნობადი ცდის პრინციპის გააბსოლუტების მიმართ — იმ პრინციპის მიმართ, რომელიც კანტის ფილოსოფიაში იუმის ნააზრვეიდან შემოვიდა. ჰეგელმა მშვენივრად იცის: იქ, სადაც აზრის ძალისა თუ უძლურების შემოწმება გრძნობად ცდას ევალება, იდეა — ზეგრძნობადი შინაარსის მქონე აზრი და იდეათა „ადგილსამყოფელი“ — გონება — არ შეიძლება სასიკვდილოდ განწირული არ იყოს.

აზროვნების უძლურების გამოვლენაა ჰეგელისათვის არა მარტო კანტის თვალსაზრისი, არამედ ის თვალსაზრისიც, რომლის თანახმად ღმერთი მიიწვდომება „უშუალო ცოდნით“, ექსტაზით, გრძნობით, ინტუიციით და ა. შ. (რომანტიკოსები, იაკობი, შლაიერმახერი, შელინგი).

აქაც ამტკიცებენ: აზროვნება ვერ სწვდება ღმერთს. აზროვნება, გვეუბნებიან ჩვენ, მოძრაობს ასე: სასრულის ახსნისთვის გადავიდვართ მის განმაპირობებელ საგანზე, რომელიც ასევე სასრულია და რომელსაც თავისი პირობა აქვს და ა. შ. უსასრულოდ. აზროვნებას, რომელიც სასრულის სფეროში მოძრაობს, არსად არ შემოხვდება უსასრულო ღმერთი. ეს სასრულის კატეგორიები ღმერთს კიდევ რომ მიეუყენოთ, ის უსასრულო არსებიდან სასრულ არსებად გადაიქცევა. ამიტომ, გვეუბნებიან ჩვენ, ღმერთი გვეძლევა არა აზროვნებით და არა აზროვნებაში, გვეძლევა არა გაშუალებულ ცოდნაში, არამედ უშუალო ცოდნაში, რწმენაში, ჰერეტაში, გრძნობაში.

⁴⁵ Гегель, Наука логики, т. III, стр. 24.

ჰეგელის დაუნდობელი მტერია ამგვარი თვალსაზრისისა. იქ, სადაც გაურბიან ცნებას და აუცილებლობას, ფიქრობს ის, გამეფდება შემთხვევითობა და თვითნებობა. ცალკეული პიროვნების ექსტაზზე და შთაგონებაზე აღმოცენებული ხილვა ღმერთისა სიზმარს ჰგავს⁴⁶. ეს არის „შეხედულება“, და არა ცოდნა. ეს არის „ცარიელი სიღრმე“⁴⁷. ნამდვილი ფილოსოფია ეყრდნობა ცნებას და „ცივად გაშლილ აუცილებლობას“, ის, ამიტომ, ეჭვთერულია და არა ეზოთერული. ღმერთის შემეცნება განსჯით შეუძლებელია — ეს დებულება ჰეგელისათვის მისაღებია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ცნებების მეშვეობით ღმერთის შემეცნება საერთოდ შეუძლებელია. არსებობს ღმერთის გაშუალებული ცოდნა და ამ დიდ საქმეს ემსახურება სწორედ გონება. დისკვალიფიცირებულ და უფლებააყრილ გონებას უნდა დაუბრუნდეს თავისი ღირსება და უფლებები — აი ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა. და ამ ამოცანის გადაწყვეტის გზებს კვლავ მივყავართ დებულებასთან გონების აბსოლუტური ძლიერების შესახებ.

თუ გავითვალისწინებთ ჰეგელის ფილოსოფიის იმ პრინციპებს, რომლებიც ჩვენ აქამდე განვიხილეთ, ნათელი უნდა იყოს დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის პასუხი კითხვაზე ღმერთის შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ. სამყარო ობიექტური გონებაა, აზრია. ის სუბიექტია, რომელიც მიისწრაფვის თავისი თავის შემეცნება-რეალიზაციისკენ, ის აბსოლუტური ძლიერებაა და ამიტომ უნდა შესძლოს კიდევ თავისი თავის შემეცნება-რეალიზაცია. ადამიანი განსჯისა და გონების უნარით დაჯილდოებული არსებაა. გონება არის ის უნარი, რომელიც პრინციპში საერთოა ღვთაებრივთან. გონება არის ღვთაებრივი ადამიანში და ამიტომ ღმერთს ადამიანი სწორედ გონებით შეიმეცნებს. მაგრამ აქ მთავარია ეს: ადამიანის მიერ ღმერთის შემეცნება არის ამავდროს ღმერთის მიერ თავისი თავის შემეცნება. ღმერთი ადამიანის საშუალებით იმეცნებს თავის თავს. ჰეგელისათვის იმის თქმა, რომ ღმერთის შემეცნება შეუძლებელია, ნიშნავს ღმერთის უძლურების აღიარებას, რადგან ღმერთის მიერ საკუთარი თავის შემეცნება გულისხმობს ადამიანის მიერ ღმერთის შემეცნებას. ჰეგელთან თავისებური მდგომარეობაა: ღმერთი ადამიანის გარეშე ვერ აღწევს თავის მიზნებს,

⁴⁶ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 5.

⁴⁷ იქვე.

ღმერთისათვის ადამიანი აუცილებელია. ღმერთი აბსოლუტური ძლიერებაა, ის აღწევს თავის შემეცნებას, მაგრამ ეს შემეცნება ხორციელდება ადამიანის მიერ. ადამიანის გარეშე ღმერთი არ არის ის რაც უნდა იყოს, შემთხვევითი არ არის ის, რომ ჰეგელს მოსწონს მაისტერ ეკჰარტის ცნობილი სიტყვები: „თვალი, რომლითაც ღმერთი მხედავს მე, არის თვალი, რომლითაც მე ვხედავ მას, ჩემი თვალი და მისი თვალი ერთია. სამართლიანობაში მე ვიწონები ღმერთში და ის ჩემში. რომ არ ყოფილიყო ღმერთი, არ ვიქნებოდი მე, რომ არ ვყოფილიყავი მე, არ იქნებოდა ის“⁴⁸.

ის საერთო თვალი, რომლითაც ღმერთი „უყურებს“ ადამიანს და ადამიანი ღმერთს, ჰეგელისთვის გონებაა. აზროვნება — ეს ღვთაებრივი ძალა ადამიანში — თავისი ცნებების მეშვეობით იმეცნებს ღმერთს. „ჰეგელი — წერს ვ. ი. ლენინი — ამალღებს ცოდნას, ირწმუნება რა, ცოდნა ღმერთის ცოდნა არისო“⁴⁹. გონება გვაძლევს ცოდნას, სიტყმას, დასაბუთებულ ცოდნას ღმერთის შესახებ, მაგრამ მხოლოდ იმის წყალობით, რომ გარკვეულ მეთოდს ეყრდნობა. ეს მეთოდია დიალექტიკა.

6. დიალექტიკური მეთოდი

ჩვენება იმის აუცილებლობისა, რომ განსჯის ცნებებიდან უნდა გადავიდეთ გონებაზე, ამავე დროს დიალექტიკური მეთოდის დახასიათებასაც იძლევა.

აზრი იწყებს გარკვეული ცნებით. ცნება გამოყოფილია, განყენებულია ყველა სხვა ცნებისაგან, მას ზოგადობის ფორმა, სინუსტე, ერთგვარი სიმყარე და სიმტკიცე აქვს მინიჭებული. ცნებაში, ამ ეტაპზე, წინა პლანზეა ერთიანობა, იგივეობა. განსჯის უნარი — გამოჰყოს, დაანაწევროს, გაამყაროს შინაარსები — აქ მთელი თავისი შესაძლებლობითაა გამოვლენილი და ამ საფეხურს ჰეგელი უწოდებს აბსტრაქტულს ანუ განსჯითს.

მეორე საფეხური ცნების განვითარებისა არის დიალექტიკური ანუ უარყოფით-გონებრივი. აღმოჩნდება, რომ ცნება თავის თავში უარყოფის მატარებელია. უარყოფა არ შოდის გარედან, ის თვითონ ცნების წიაღიდან აღმოცენდება. ცნე-

⁴⁸ Гегель, Философия религии, т. 1, стр. 377.

⁴⁹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 168.

ბა, აზრი სუბიექტია, ხოლო სუბიექტი თავის „სუბიექტობას“, უპირველესად ყოვლისა, იმით ავლენს, რომ უარყოფის სახით გვევლანება. „გონის ფენომენოლოგიაში“ ამის თაობაზე ვკითხულობთ: „სუბსტანცია როგორც სუბიექტი არის წმინდა მარტივი ნეგატიურობა და სწორედ ამიტომ ის არის მარტივის გაორება ანუ დაპირისპირებული გაორება“⁵⁰... უარყოფა არის სუბიექტის უნარი იმისა, რომ წარმოქმნას მოძრაობა: ცნება მოძრაობს, რადგან მასში ნეგაციაა „ჩასახლებული“. თავდაპირველ ცნებას უპირისპირდება მისივე წიაღიდან აუცილებლობით აღმოცენებული საპირისპირო ცნება, თეზისს უპირისპირდება ანტითეზისი. ეს არის პირველი უარყოფის სტადია, როცა თავდაპირველა ცნება უარიყოფა ადრე მისივე სიღრმეში მთვლემარე და ახლა სიცოცხლემინიჭებული საპირისპირო ცნებით. ეს არის სტადია კონფლიქტისა, ბრძოლისა, შეუერივებლობისა.

კანტის საპირისპიროდ ჰეგელი ამტკიცებს, რომ ანტინომიური ბუნებისაა ყოველი ცნება. „გონების ანტინომიური ან, უფრო სწორედ, დიალექტიკური ბუნების უფრო ღრმა განხილვა აჩვენებს — ვკითხულობთ „ღიდ ლოგიკაში“: — რომ საერთოდ ყოველი ცნება არის ერთიანობა საწინააღმდეგო მომენტებისა, რომელთაც, მათსადაამე, შეიძლებოდა მისცემოდა ანტინომიურ მტკიცებათა ფორმა. ამგვარად, ქმნადობას, მუნარსს და ა. შ. და ყოველ სხვა ცნებას შეეძლო მოეცა თავისი განსაკუთრებული ანტინომიები და, მათსადაამე, შეიძლება დავადგინოთ იმდენი ანტინომია, რამდენიცაა ცნება“⁵¹. იგივე აზრს ვხედებით „მცირე ლოგიკაში“: „მაგრამ მთავარი რამ, რაც აქ უნდა შევნიშნოთ, ის არის, რომ ანტინომია მარტო კოსმოლოგიიდან აღებულ ოთხ განსაკუთრებულ საგანში კი არაა, არამედ ყველა გვარეობის ყველა საგანში, ყველა წარმოდგენაში, ყველა ცნებასა და იდეაში“⁵².

საპირისპირო ცნებებს თითქოს განადგურება ემუქრებათ. თეზისისა და ანტითეზისის „ბრძოლა“ თითქოს ერთ-ერთის ჰეგემონიკების აღიარებით უნდა დასრულდეს, მაგრამ ეს ასე არ არის. დაპირისპირება უარიყოფა, მოიხსნება იმით, რომ საპირისპირონი გაერთიანდებიან, სინთეზირებული ხდებიან უფრო მაღალ ორგანიზმში. ეს არის მესამე საფეხური — სპეკულატური, ანუ დადებით-

⁵⁰ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 9.

⁵¹ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 263.

⁵² ჰეგელი, ლოგიკის შეცნობა, გვ. 138.

გონებრივი, საფეხური უარყოფის უარყოფისა. თეზისი-სა და ანტითეზისის მოუსვენრობა და შუილი სინთეზში მოხსნება. ამით მთავრდება ცნების განვითარების ერთი ციკლი და სათავე ეძლევა ახალს.

ერთი მთავარი მომენტი, რომელსაც ამჟღავნებს დიალექტიკური მომენტი, მჭიდროდ არის დაკავშირებული ჰეგელის თეზისთან გონების აბსოლუტური ძლიერების შესახებ. სადაც გონება, აზრი უძღურია, მას განვითარება-მოდრაობისათვის გარეგანი ძალა ან იმპულსი სჭირდება. ჰეგელთან საქმის ვითარება სხვაგვარია. გონება აბსოლუტური ძლიერებაა და ის განვითარებისათვის, წინსვლისათვის თავისივე თავში პოულობს ძალებს. დიალექტიკური მეთოდი ამ ძალას ახასიათებს როგორც უარყოფას, ხოლო გონების განვითარებას როგორც შინაგან განვითარებას, იზანენტურ მოძრაობას, თვითგანვითარებას თვითუარყოფის საფუძველზე. აქ აბსოლუტური ძლიერება გონებისა მთელი სისავესით ამჟღავნებს თავის თავს.

გონების აბსოლუტური ძლიერების თვალსაზრისით დიალექტიკა სხვა მხრივაც გვაჩვენებს თავს: დიალექტიკის ძალას, მისით გამოწვეულ ნგრევა-შენებას ვერ გაუძღებს ვერავითარი ნიუთონი და მოვლენა. ჰეგელი ამის თაობაზე წერს: „თუ ზემოთ ნათქვამი იყო, რომ განსჯა განხილული უნდა იქნეს როგორც ისეთი რამ, რასაც ღმერთის სიკეთე, ღვთაებრივი მაღლის წარმოდგენა შეიცავს, ახლა დიალექტიკის შესახებ იმავე (ობიექტური) აზრით უნდა შევნიშნოთ, რომ მისი პრინციპი ღმერთის ძლიერების წარმოდგენას შეესატყვისება. ჩვენ ვამბობთ, რომ ყველა ნიუთონი (ე. ი. ყველა სასრული, როგორც ასეთი) სამსჯავროს წინაშე წარსდგება და, მაშასადამე, დიალექტიკაში ჩვენ ვხედავთ საყოველთაო უძღვევლ ძალაუფლებას, რომელსაც ვერაფერი ვერ დაუდგება წინ და ვერ გაუძღებს, როგორც უნდა უზრუნველყოფილი და მყარი, მტკიცე ეგონოს თავისი თავი. ამ ძლიერების განსაზღვრით, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ არ ამოიწურება ღვთაებრივი არსების სიღრმე, ღმერთის ცნება; მაგრამ იგი უსათუოდ არსებით მომენტს შეადგენს ყველა რელიგიურ ცნობიერებაში“⁵³.

ჩვენმა ცნობიერებამ, ჰეგელის სიტყვებით, უნდა „საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს“⁵⁴. ცნობიერებაში გაბატონებული საგანი —

⁵³ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 87—88.

⁵⁴ იქვე, გვ. 84.

ცნება — საკუთარი რესურსებით იმოდრავებს, ჩვენგან მას დახმარება არ დაჰირდება, რადგან დიალექტიკა — უარყოფა — მისი შინაგანი ძალაა. ლოგიკაში ჰეგელი წერს: „მე, რა თქმა უნდა, არ შემძლია დავუშვა, რომ მეთოდი, რომელსაც მე მივსდევდი ლოგიკის ამ სისტემაში, ანდა, უფრო სწორად, რომელსაც მისდევდა თავის თავში ეს სისტემა, არ უშვებს კიდევ მნიშვნელოვან სრულყოფას, მრავალ გაუმჯობესებას ცალკეული მხარეებისა, მაგრამ ამავე დროს მე ვიცი, რომ ის ერთადერთი კემპარტიკია. ეს თავისთავად ნათელია უკვე იქიდან, რომ ის არ არის რაიმე თავისი საგნისა და შინაარსისაგან განსხვავებული, რადგან სახელდობრ შინაარსი თავის თავში, დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ა, რ ო მ ე ლ ი ც ა ქ ვ ს მ ა ს თ ა ვ ი ს თ ა ვ შ ი, ამოდრავებს წინ ამ შინაარსს. ნათელია, რომ არ შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერულად დალაგების რაიმე ხერხები, თუკი ისინი არ მისდევენ ამ მეთოდის მოძრაობას და არ შეესაბამებიან მის მარტივ რიტმს, რადგან ამ მეთოდის მოძრაობა არის მოძრაობა თვითონ საქმის ვითარებისა“⁵⁵.

ეს ადგილი მეტად მნიშვნელოვანია იმის გასარკვევად, თუ როგორ იაზრებდა ჰეგელი სისტემისა და მეთოდის ურთიერთობას. უკვე ნათქვამიდან ჩანს, რომ მეთოდი ჰეგელთან იაზრება, როგორც თვითონ საქმის ვითარებისაგან, შ ი ნ ა ა რ ს ი ს ა გ ა ნ, სისტემისაგან მოუცილებელი რამ. მეთოდის ძიებისას, ჰეგელის თანხმად, თვითონ საგანს უნდა მივმართოთ და არა ადამიანის ცნობიერებას. ადამიანის აზროვნების მიერ გამომუშავებულ ხერხებს და წესებს.

პროფესორმა კ. ბაქრაძემ სპეციალურად გამოიკვლია სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში და ამ პრობლემის ძალზე საინტერესო და ღრმა გადაწყვეტა მოგვცა.

პროფესორი კ. ბაქრაძე აჩვენებს, რომ ისინი, ვინც ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემასა და მეთოდს სწყვეტენ ერთმანეთისაგან (ეღუარდ ჰარტმანი. ვ. ვინდელბანდი) აყალბებენ საქმის სწორ ვითარებას. სისტემა და მეთოდი ორგანულად არიან დაკავშირებული, მათ შორის კავშირი, კ. ბაქრაძის აზრით, ზოგადად სწორად გაიგო კ. ფიშერმა, როდესაც დაახასიათა ის, როგორც კავშირი შინაარსსა და ფორმას შორის. მაგრამ კ. ფიშერის ზოგად მოსაზრებას დაკონკრეტება და გაღრმავება სჭირდება, უპირველესად ყოვლისა,

⁵⁵ Гегель, Наука логики, т. 1, стр. 108.

აუცილებელია გაირკვეს როგორ იაზრება ჰეგელთან შინაარსისა და ფორმის ურთიერთობა.

კ. ბაქრაძე ახასიათებს იმ განსხვავებას, რომელიც დაამყარა ჰეგელმა, ერთი მხრით, მატერიისა და ფორმის, ხოლო, მეორე მხრით, შინაარსისა და ფორმის მიმართებათა შორის: „არ არსებობს უფორმო შინაარსი, სწორედ ასევე არ არსებობს უფორმო ნივთიერება; ორივე ესენი (შინაარსი და მასალა ანუ მატერია) ერთმანეთისაგან სწორედ იმით განსხვავდება, რომ მასალა, თუშცა თავისთავად არაა ფორმას მოკლებული, მაგრამ თავის მუნარსში იგი მის მიმართ მქლავდება როგორც გულგრილი. პირიქით, შინაარსი, როგორც ასეთი, რაც არის, იმის მეოხებით არის, რომ ის თავის თავში შეიცავს განვითარებულ, ჩამოყალიბებულ ფორმას“⁵⁶.
კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ჰეგელმა კარგად გაარკვია ფორმისა და შინაარსის ურთიერთობა, აჩვენა, რომ ფორმა და შინაარსი ერთმანეთში გადადიან, ერთმანეთით გამსჭვალულნი არიან, ერთმანეთში შექრილი არიან. მაგრამ ჰეგელთან, კ. ბაქრაძის თანახმად, ფორმა-შინაარსის მიმართების გარკვევისას საბოლოოდ მათი იგივეობაა აღიარებული: „ფორმა და შინაარსი, — წერს კ. ბაქრაძე, — ერთმანეთში არა თუ შექრილი, არამედ. ჰეგელის აზრით, საბოლოოდ ერთმანეთთან იგივეობრივნი არიან“⁵⁷.

კ. ბაქრაძე მიუთითებს იმაზე, რომ ფორმისა და შინაარსის იგივეობის აღიარება ჰეგელის ფილოსოფიური კონცეფციის არსებიდან გამომდინარეობს აუცილებლობით. „აბსოლუტი განიცდის განვითარებას. — წერს კ. ბაქრაძე, — მისი განვითარება მის გარკვეულობათა სიმდიდრეშია. განვითარების დასაწყისში ის სრულიად გაურკვეველი, აბსტრაქტულია. ყოველი ნაბიჯი განვითარების პროცესში მის ახალ გარკვეულობას გამოამქლავებს. უკანასკნელი საფეხური — აბსოლუტური სული — გარკვეულობათა სისტემაა, ყველაზე მდიდარი, კონკრეტული ცნებაა. აბსოლუტური თავის თავს შეიცნობს, ...ყოველი კატეგორია აბსოლუტურის განვითარების გარკვეულ საფეხურს გამოხატავს, ე. ი. მის მიერ თავისი თავის შემეცნების საფეხურს გამოხატავს. ყოველ საფეხურზე აბსოლუტური არსებობს, ე. ი. თავის თავს შეიცნობს იმ გარკვე-

⁵⁶ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 293—294.

⁵⁷ კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, თბილისი, 1936, გვ. 143.

ული სახით, რა დონესაც მიაღწია მან თვითშემეცნების პროცესში. თვითშემეცნების განვითარების ეს დონე არის აბსოლუტურის ამ საფეხურზე არსებობის ფორმა. ჰეგელის მთელი ფილოსოფია არის აბსოლუტურის განვითარების ფორმებისა და ფორმების განვითარების ისტორია. რასაკვირველია, ფორმა განსხვავებულია აბსოლუტურისაგან, როგორც შინაარსისაგან. გარკვეული ფორმა ხომ მხოლოდ ერთი გარკვეული საფეხურია აბსოლუტურის ცხოვრებაში. საკმარისია ესეც: ამ გარკვეულ საფეხურზე, ცხადია, ფორმა იგივეა რაც მისი შინაარსი. მაგრამ საერთოდ ეს შინაარსი, აბსოლუტური, მეტია an sich, ვიდრე ის ფორმა, რომელშიც ის გამოვლინდა⁵⁸. აბსოლუტური გარკვეულობათა სიმრავლეა, სისავსეა. ყოველ ცალკეულ ფორმაში ვლინდება მხოლოდ რომელიღაც გარკვეულობა აბსოლუტურისა. ამრიგად, შინაარსი და ფორმა არ შეესაბამებიან ერთმანეთს; შინაარსი უფრო მდიდარია, ვიდრე ფორმა. აბსოლუტი მიისწრაფვის თავისი თავის სრული გამოვლენისკენ და ეს „მეცადინეობა“ აბსოლუტისა გრძელდება გარკვეულ ეტაპამდე. ცვალება ფორმა-შინაარსისა დასრულდება მაშინ, როდესაც ფორმა მთელი სისრულით გამოხატავს შინაარსს — აბსოლუტს. ამრიგად, ჰეგელთან, კ. ბაქრაძის თანახმად, „შინაარსსა და ფორმას შორის განსხვავება მცირდება, ვიდრე უკანასკნელ საფეხურზე, აბსოლუტური მთლად არ განხორციელდება, თავის მიზანს შეასრულებს და ამიტომ ფორმაც შინაარსს დაემთხვევა“⁵⁹.

სისტემისა და მეთოდის ურთიერთმიმართების გარკვევა, კ. ბაქრაძის აზრით, უნდა მოხდეს შინაარსისა და ფორმის ზემოთ ჩატარებული ანალიზის შუქზე. მეთოდი, ჰეგელის სიტყვებით, არის შინაარსის შინაგანი თვითმოძრაობის ფორმის ცნობიერება⁶⁰. სისტემის ცნება, როგორც სწორად შენიშნავს კ. ბაქრაძე, ამ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ ფართოდ: ფილოსოფიის სისტემა ფართო გაგებით მოიცავს ფილოსოფიური მოძღვრების ყველა მომენტს — მეთოდის ჩათვლით. სისტემა და მეთოდი ამგვარი გააზრებისას წარმოსდგებიან როგორც მთელი და ნაწილი. მაგრამ ცნება სისტემისა

⁵⁸ კ. ბაქრაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 144—145.

⁵⁹ იქვე, გვ. 146.

⁶⁰ Гегель, Наука логики, т. 1. стр. 107.

შეიცავს უფრო ვიწრო მნიშვნელობასაც, რომელიც აზრიანად აქცევს გამოთქმას „სისტემა ჰეგელის ფილოსოფიაში“⁶¹. მართლაც, ჩვენ ხომ ვლაპარაკობთ სისტემისა და მეთოდის ურთიერთობაზე ჰეგელის ფილოსოფიაში, ჰეგელის ფილოსოფიის შიგნით. „სისტემა“ ასეთ შემთხვევაში აღარ არის მთელი ფილოსოფიური მოძღვრების აღნიშვნელი და აღარც მეთოდს მოიცავს. სისტემის ცნებაში — აღნიშნავს კ. ბაქრაძე — იგულისხმება ჰეგელის ფილოსოფიის იდეალისტური შინაარსი, აბსოლუტურის მოღვაწეობა, განვითარება, კონკრეტოზაცია, თავისი თავის შეცნობა და სინამდვილის აგება, შექმნა, ხოლო მეთოდის ცნებაში — განვითარების, კონკრეტოზაციის, თვითშემცნების გზა, ამ გზის თავისებურების შეცნობა, შეცნობილი გზა. ჰეგელის ფილოსოფიის შინაარსია აბსოლუტური იდეა. მეთოდი მისი განვითარების ფორმაა.

კ. ბაქრაძე აჩვენებს, რომ მეთოდი და სისტემა, რომელთა ურთიერთობა ჰეგელის ფილოსოფიაში გააზრებულია როგორც ფორმისა და შინაარსის ურთიერთობა, საბოლოოდ. ემთხვევიან ერთმანეთს; მეთოდი ხდება სისტემის იგივეობრივი, ისევე როგორც ფორმა, საბოლოოდ, იგივეობრივია შინაარსისა⁶².

ამ ღრმა და დეტალურ ანალიზს ჩვენ მხოლოდ იმას დავუმატებდით, რომ სისტემისა და მეთოდის, ფორმისა და შინაარსის დამთხვევა ჰეგელის ფილოსოფიის ბოლო ეტაპზე აუცილებელი შედეგია გონების ყოვლადძლიერების აღიარებისა. ყოვლადძლიერება გონებისა გულისხმობს იმას, რომ გონებამ, აბსოლუტმა უნდა ზრულად გაიგოს თავისი თავი — ეს კი აუცილებლობით მოითხოვს სისტემის დასრულებას, იმას, რომ აბსოლუტას შინაარსი დაემთხვეს საბოლოოდ მისი გამოხატვის ფორმებს, სისტემა — მეთოდს.

7. ფილოსოფიის დიალექტიკური წარმოება

დიალექტიკური მეთოდი მსჭვალავს ჰეგელის ფილოსოფიის შინაარსს და ისევე, როგორც მხატვრულ ნაწარმოებში ფორმა ორგანულად ერწყმის შინაარსს, ჰეგელთანაც მეთოდი ერწყმის ფილოსოფიის შინაარსს და განსაზღვრავს მის წყობას.

⁶¹ კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 147.

⁶² იქვე, გვ. 148—152.

ეს ვითარება ნათლად მელავენდება ფილოსოფიის საწყისის, სისტემის შიგნით ფილოსოფიური აზრის მოძრაობის და ფილოსოფიის საბოლოო პუნქტის ჰეგელისეულ გააზრებაში.

ფილოსოფიის დახასიათებისას ჰეგელი ერთ მნიშვნელოვან ვითარებას აქცევს ყურადღებას: ფილოსოფია არ შეიძლება აშენდეს შეუქმონებელ, დაუსაბუთებელ დებულებებზე, ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს გულუბრყვილო და დოგმატური.

ამგვარი მოთხოვნა ბადებს სიძნელეს, რომელიც ფილოსოფიის საწყისთან არის დაკავშირებული. ფილოსოფიის საწყისი შეიძლება იყოს ან რაიმე გაშუალებული, ან რაიმე უშუალო. ადვილი საჩვენებელია, აღნიშნავს ჰეგელი, რომ ეს საწყისი ვერ იქნება ვერც ერთი და ვერც მეორე⁶³. ჰეგელის აზრი ასე შეიძლება დაკონკრეტდეს: გაშუალებული ვერ იქნება საწყისი, რადგან ის, როგორც გაშუალებული, სხვა რაიმეთია გაპირობებული, გამართლებული, ე. ი. აღარ არის საწყისი, ხოლო უშუალო ვერ იქნება საწყისი, რადგან ის, როგორც უშუალო, არაფრით არ არის გაპირობებული, გამართლებული, საფუძველს მოკლებულია. საწყისად გამოდგებოდა ისეთი რაიმე, რასაც გაშუალებულის საფუძვლიანობა ექნებოდა, გაშუალებულობის გარეშე; ან უშუალოს უშუალობა, მხოლოდ რაიმეთი გამართლებული და არა გაუმართლებელი.

როგორი უნდა იყოს პრობლემის გადაწყვეტა? რით უნდა დავიწყოთ?

იმისათვის, რომ მიხვიდე ფილოსოფიასთან, ფიქრობს ჰეგელი, საჭიროა გადაწყვიტო ფილოსოფოსობა, ე. ი. საჭიროა შეასრულო გარკვეული თავისუფალი აქტი.

რაში გამოიხატება ამ თავისუფალი აქტის, ამ გადაწყვეტილების აზრი, ან რას ნიშნავს ფილოსოფოსობა? ფილოსოფოსობა ნიშნავს აზროვნებას აზროვნების, გონების შესახებ და თავისუფალი აქტის, ჩემი გადაწყვეტილების მიზანია გადავაქციოთ აზროვნება აზროვნებისავე საგნად. „არსებობს, — წერს ჰეგელი, — მხოლოდ გადაწყვეტილება, რომელსაც შეიძლება შევხედოთ აგრეთვე როგორც თვითნებობას, სახელდობრ გადაწყვეტილება განხილულ იქნას აზროვნება როგორც ასეთი“⁶⁴. ამის თაობაზე „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიაში“ ვკითხულობთ: „...ეს არის აზროვნების თავისუფალი აქტი — დადგეს იმ თვალსაზრისზე, სადაც

⁶³ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 123.

⁶⁴ იქვე, გვ. 126.

აზროვნება არსებობს თვით თავისი თავისთვის და ამრიგად, თვითონვე ჰქმნის და აძლევს თავის თავს თავის საგანს“⁶⁵. თავისუფალი აქტის, გადაწყვეტილების საფუძველზე სუბიექტი ფილოსოფიურ პოზიციას იკავებს, გონების, ობიექტური აზროვნების სფეროში იძირება.

ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ გადაწყვეტილება არის ფილოსოფიური სისტემის, ფილოსოფიური შენობის პირველი შემადგენელი ელემენტი?

კუნო ფიშერი წერს: „ჰეგელთან ფილოსოფიის საწყისს (ლოგიკას) აქვს როგორც ცოდნის, ისევე სურვილის ან გადაწყვეტილების ხასიათი“⁶⁶. საწყისი ჰეგელის ლოგიკისა, კ. ფიშერის თანახმად, ისევე, როგორც საწყისი ფილოსოფიისა ფიხტესთან, ცოდნის გარდა არის „გადაწყვეტილება, რომელსაც წინ არ უსწრებენ ვარაუდები, მიმართულებაა ნებისა და არა ცოდნისა“⁶⁷.

ძნელია დავეთანხმოთ კ. ფიშერს. სახლი არ აშენდება თუ ადამიანმა არ გადაწყვიტა მისი აშენება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის გადაწყვეტილება არის თვითონ სახლის პირველი ელემენტი, ნაწილი. გადაწყვეტილება არ შედის სახლის სტრუქტურაში. ის არსებობს სახლის აშენებამდე და ქრება აშენების შემდეგ, სახლის საწყისი კი არსებობს სახლთან ერთად, როგორც მისი ნაწილი. იგივე შეიძლება ითქვას ჰეგელის ლოგიკის შენობაზე. გადაწყვეტილება აქაც უდიდეს როლს თამაშობს: მან ფილოსოფიის სარბიელზე უნდა გაგვიყვანოს. მაგრამ თვითონ გადაწყვეტილება არ შევა ფილოსოფიური შენობის სტრუქტურაში. ლოგიკის საწყისი ლოგიკურია. ის არის ცნება და არა გადაწყვეტილება. ლოგიკის საწყისს უნდა ჰქონდეს ლოგიკური ხასიათის მიმართება სხვა ცნებებთან. ნათელია, რომ გადაწყვეტილების აქტს ვერ ექნება ამგვარი კავშირი ლოგიკის სხვა ელემენტებთან. გადაწყვეტილება არსებობს მხოლოდ ლოგიკის შექმნამდე, ლოგიკის საწყისი კი უნდა არსებობდეს ლოგიკაში, ლოგიკის სხვა ნაწილებთან ერთად. გადაწყვეტილება ლოგიკის დასაწყისი კი არ არის, არამედ გადაწყვეტილებაა დავიწყოთ ლოგიკა.

⁶⁵ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 64.

⁶⁶ К у н о Ф и ш е р, История новой философии, т. VIII, Петербург, 1902, стр. 457.

⁶⁷ იქვე, გვ. 458.

შემთხვევითი არ არის ასეთი ვითარება: თავისუფალი აქტივობა მოპოვებული ფილოსოფიური თვალსაზრისი ჰეგელს თითქოს გაუშვალა უნდა ჩათვალოს, — ის ხომ თავისუფლების აქტის მეშვეობით არის მოპოვებული. მაგრამ ჰეგელი ამ თვალსაზრისს უშუალოდ უწოდებს და ეს სავსებით გამართლებულია⁶⁸. ლოგიკაში ჩვენ გვინტერესებს ლოგიკური ხასიათის კავშირები — დასაბუთება. გადაწყვეტილების თავისუფალი აქტი და ლოგიკის პირველი ცნება კი ასეთ — ლოგიკურ — კავშირში არ არიან ერთმანეთთან, გადაწყვეტილებამ მიგვიყვანა პირველ ცნებამდე, მაგრამ ეს ცნება, როგორც ლოგიკური ფენომენი, მაინც უშუალოა, მას არავითარი ლოგიკური კავშირები არა აქვს, ის ლოგიკურად დაუდასაბუთებელია, გამართლებას მოკლებულია.

ამრიგად, ჰეგელისთვის ფილოსოფიური სისტემის საწყისი არ არის ადამიანის გადაწყვეტილება; მეორე მხრივ, ის არ არის არც ყველაზე სრულყოფილი, ყველაზე მდიდარი ცნება, როგორც ეს ტრადიციულ მეტაფიზიკაში იყო მიღებული. ჰეგელი მუდამ იბრძოდა იმათ წინააღმდეგ, ვისთვისაც ფილოსოფიის მთელი სიმდიდრე უკვე საწყისში იყო მოცემული და შემდგომ ამ საწყისიდან ანალიზის გზით გამოიყოფოდა. 1813 წელს, ე. ი. „დიდი ლოგიკის“ გამოცემის დაახლოებით ერთი წლის თავზე, თავის მეგობარს ისააკ ფონ შინკლერს ჰეგელი წერდა: „ჩვენ, რაც სავსებით გონიერულია, დავიწყეთ საწყისით, ამით კი საკმაოდ მეთოდურად მოვიქცეთ, მაგრამ მე, საერთოდ რომ ითქვას, იმის მომხრე ვარ, რათა, მეორე მხრივ, ზედმეტად არ გაიბეროს საწყისის როლი“⁶⁹... საწყისის როლის ამგვარი გაბერვა გვაქვს, როცა ფილოსოფიის საწყისად მიჩნეულია რაღაც აბსოლუტური, სრულიად ურყევი და შეუვალე. ამგვარი თვალსაზრისის მიმართ ჰეგელს მკაცრი განაჩენი გამოაქვს: „მას, ვისაც დასაწყისშივე აქვს უკვე იდეა ფილოსოფიისა, აბსოლუტური და უფალი ღმერთი მთელი მისი დიდებით, რა თქმა უნდა, საქმის არ გაეგება“⁷⁰.

ჰეგელის საკუთარი პოზიცია ამ წერილში გამოთქმულია მოკლედ: „...საწყისი, სწორედ იმიტომ, რომ ის საწყისია, არასრულია“.⁷¹ საწყისით, მამასადავ, საქმე მხოლოდ იწყება, ფილოსო-

⁶⁸ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 64.

⁶⁹ Гегель, Работы разных лет, т. 2, Москва, 1971, стр. 336.

⁷⁰ იქვე, გვ. 337.

⁷¹ იქვე, გვ. 336.

ფია მხოლოდ პირველ ნაბიჯს დგამს. საწყისი ჯერ დაუსაბუთებელია, უშუალოა. საწყისში ჯერ არ შეიძლება სრული ჭეშმარიტება გვექონდეს. სისრულე ფილოსოფიური ბჭობის რეზულტატია და არა საწყისი. ამიტომ „გონის ფენომენოლოგიაში“ საწყისი დახასიათებულია არა როგორც მხოლოდ ჭეშმარიტი, არამედ აგრეთვე როგორც მცდარი. „ეგრეთწოდებული ძირითადი დებულება, ანუ პრინციპი ფილოსოფიისა, — წერს ჰეგელი, — თუ ჭეშმარიტია, უკვე ამით მცდარიცაა, რამდენადაც ის არსებობს მხოლოდ როგორც ძირითადი დებულება ან პრინციპი“⁷². ამგვარი პრინციპი, ჰეგელის თანახმად, ნაკლოვანია. „ის ნაკლოვანი იმიტომაა, — წერს ჰეგელი, — რომ მხოლოდ ზოგადია, ანუ პრინციპია, საწყისია“⁷³. ფილოსოფიამ, ჰეგელის თანახმად, კონკრეტული უნდა გამოხატოს, მაგრამ კონკრეტული მთლიანობა არ შეიძლება სისტემის დასაწყისში გვექონდეს მოცემული. საწყისი ღარიბი და აბსტრაქტულია. თუ შევეცდებით იმას, რომ მთელი, საყოველთაო დასაწყისშივე მოვაქციოთ, ჩვენ გვექნება საყოველთაო, რომელიც საცხებით უშინაარსოა. გამოთქმა „ყველა ცხოველი“ არ არის ზოოლოგია, თუმცა ამ გამოთქმაში იგულისხმება ყველა ის არსება, რომელსაც ზოოლოგია სწავლობს. ასევე სიტყვები „ღვთაებრივი“, „აბსოლუტური“, „მარადიული“ და ა. შ. არ გამოხატავენ იმას, რაც მათშია მოცემული⁷⁴. ფილოსოფიამ მთელით კი არ უნდა დაიწყოს, არამედ მთელის მომენტი, რომელიც, მთელის სხვა მომენტებისაგან მოცილებული, მხოლოდ ჭეშმარიტების ნაწილს გამოთქვამს, ამდენად ჭეშმარიტიცაა და მცდარიცაა. ყოველი ცალკეული კატეგორიის აზრი და გამართლება მხოლოდ მაშინ იქნება მოპოვებული, როდესაც ეს კატეგორია სხვა კატეგორიებთან მოვა კავშირში, როდესაც ის მთელის შუქზე იქნება განხილული. ნამდვილი, სრული ჭეშმარიტება არ არის მოცემული მანამ, სანამ ჩვენ იზოლირებული კატეგორიის დონეზე ვიმყოფებით. სრული ჭეშმარიტება მიიღწევა მაშინ, როდესაც ჩვენ მთელს ვფლობთ, მთელს, რომლის წიაღში არსებული კავშირურთიერთობები კატეგორიებისა ამ უკანასკნელთა ზაზრისს არკვევენ: „ჭეშმარიტი, — წერს ჰეგელი, — არის მთელი“⁷⁵. ყოველი კატეგორიის, ფილოსოფიის ყოველი ფრაგმენტის

⁷² Гегель, Сочинения, т. IV. стр. 12.

⁷³ იქვე.

⁷⁴ იქვე, გვ. 10.

⁷⁵ იქვე, გვ. 10.

ქეშმარიტი მნიშვნელობა გამოჩნდება მხოლოდ აზრის მოძრაობის რეზულტატში, მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მთელია ნაწვდომი. მას შემდეგ, რაც გარკვეულია ამ კატეგორიის, ფრაგმენტის ურთიერთობა ყველა სხვა კატეგორიასთან, ფრაგმენტთან. მთელი მონაწილეობს ფილოსოფიური სისტემის ყოველ წევრში და ამ წევრებს ერთ ორგანულ მთლიანობად ჰკრავს. ასაბუთებს, ამართლებს. „ყოველგვარ შინაარსს — აღნიშნავს ჰეგელი, თავისი გამართლება აქვს როგორც მხოლოდ მთლიანის მომენტს, ამ მთლიანის გარეშე კი იგი დაუსაბუთებელი ვარაუდია ან სუბიექტური რწმენაა“⁷⁶.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ქეშმარიტება არ არის მოცემული საწყის საფეხურზე, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქეშმარიტება „ჩასახლებულია“ ბოლო საფეხურში, ხოლო წინამავალი საფეხურები მხოლოდ გარეგანი არიან მისდამი და ისინი უნდა მოვიშოროთ მას შემდეგ, რაც ქეშმარიტება მიღწეულია. ქეშმარიტება არის აზრის მოძრაობის მთელი პროცესი. „...რეზულტატი კი არ არის ნამდვილი მთელი, — წერს ჰეგელი, — არამედ რეზულტატი თავის ქმნადობასთან ერთად“⁷⁷. ქეშმარიტება არის განვითარების პროცესში, ქმნადობაში, რომლის შემადგენელი მომენტია ბოლო საფეხური, ქეშმარიტება მოძრაობის ყველა საფეხურს შეიცავს და არა მხოლოდ ბოლოს.

მაშასადამე, ფილოსოფია არის მოძრაობა საწყისიდან მთელი-საკენ, ნაკლოვანიდან სრულყოფილისკენ. ეს არის მთელის მიერ მოხსნა იმ ვითარებისა, რომელიც გამოითქმება დებულებით იმის თაობაზე, რომ საწყისი არასრულია, მცდარია, ნაკლოვანია, უშუალოა, დაუსაბუთებელია, აბსტრაქტულია.

ნაკლოვანება უნდა დაიძლიოს. ბუნებრივია, რომ ეს ეხება ფილოსოფიის საწყისის ნაკლოვანებასაც. ამიტომ ჰეგელი ლაპარაკობს საწყისის „უარყოფის“, „განადგურების“ აუცილებლობაზე. წერილში სინკლერისადმი ჰეგელი შენიშნავს: „ფილოსოფია სხვა არაფერია თუ არა კრიტიკა, უარყოფა და განადგურება თავისი საწყისისა“⁷⁸. „გონის ფენომენოლოგიაში“ ლაპარაკია იმაზე, რომ საწყისის, სწორედ როგორც საწყისის, ე. ი. ნაკლოვანის უარყოფა ადვილი საქმეა⁷⁹.

⁷⁶ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 51.

⁷⁷ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 2.

⁷⁸ Гегель, Работы разных лет, т. II, стр. 336.

⁷⁹ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 12.

მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს საწყისის „კრიტიკა, უარყოფა და განადგურება“? თუ საწყისი, რომელმაც ფილოსოფიური შენობის ფუნდამენტის როლი უნდა შეასრულოს, სავსებით გავანადგურეთ, უკუვაგდეთ, ფილოსოფიური სისტემის აგების ყოველგვარი ცდა სავსებით უპერსპექტივო იქნება. გარდა ამისა, ბანალური ჭეშმარიტებაა ის, რომ თუ რაიმეს გაკეთება გასურს, საწყისს ვერ გაექცევი, ერთი საწყისის უკუვადება ახალ საწყისთან მიგვიყვანს.

მაშასადამე, საწყისის უარყოფას მხოლოდ მაშინ ექნება რაციონალური აზრი, როცა ის გაგებულ იქნება იმგვარად, რომ საწყისი, რაღაც სახით მაინც, შენარჩუნებული დარჩება. სწორედ ამ გზას ირჩევს ჰეგელი: საწყისის დაძლევა ნიშნავს თვითონ საწყისის განვითარებას.

როგორ უნდა გავიგოთ ეს დებულება?

საწყისი არ უარყოფთა მის გარეთ მდებარე ფაქტორებით. ამგვარი უარყოფა საწყისის სრული მოსპობა იქნებოდა. საწყისის უარყოფა საწყისის წიაღშივე აღმოცენდება, ის არის თვით უარყოფა. საწყისი უარყოფთა იმით, რომ განვითარდება და ახალ გარკვეულობათა წარმოჩენის გზით შეავსებს თავის ნაკლს. ამრიგად, საწყისი მუდამ რჩება შემდგომი განვითარების საფუძველად და ეს განვითარება სხვა არა არის რა, თუ არა სწორედ საწყისის შემდგომი გარკვევა. „...თანდათანობითი მოძრაობა იმიდან, რაც ქმნის საწყისს, — წერს ჰეგელი, — უნდა განვიხილოთ როგორც საწყისის შემდგომი გარკვევა, ასე რომ საწყისი რჩება ყოველი შემდგომის საფუძველში და არ ქრება აქედან“⁸⁰.

საწყისი არ ისპობა აგრეთვე იმ აზრითაც, — და ეს მეტად მნიშვნელოვანია ჰეგელის ნააზრევისათვის, — რომ, ის მონაწილეობს შემდგომ გარკვეულობებში მომენტის სახით. აბსტრაქტული საწყისი, ისევე როგორც ყველა შედარებით ღარიბი ცნება, შედარებით რთულსა და კონკრეტულ ცნებაში დიალექტიკურად „მოიხსნება“. „მოხსნა“ სამ რამეს გულისხმობს: 1) მოსპობას, 2) შენახვას, 3) ამალღებას. შემდგომი ცნება გარკვეული აზრით სპობს წინას. — სპობს მის უშუალოებას, აბსტრაქტულობას, პრეტენზიას უნივერსალურობაზე, მაგრამ ამავე დროს, ინახავს მას — ინახავს ახალი, შეცვლილი სახით — მომენტის სახით, გარდა ამისა, ამალღებს მას და მაღალ—თავის საკუთარ—ქსოვილში აძლევს ბინას. ცნება-

⁸⁰ Гегель, Наука логики, т. 1, стр. 128.

თა მოძრაობა ჰეგელის სისტემაში წარმოვიდგება არა როგორც დინება, რომელშიც ძველი ცნებები უგზოუკვლოდ იკარგებიან და მათ ადგილს ახალი და ახალი ცნებები იკავებენ, არამედ როგორც მოხსნა-შენახვა-ამაღლება. ეს არის დინება, რომელშიც არაფერი არ იკარგება: ყოველი ახალი ცნება ძველის წიაღიდან იბადება და თავის თავში შემოინახავს ძველს.

აზრის წინსვლა უფრო კონკრეტული ცნებისაკენ ჰეგელისათვის არის მოძრაობა საფუძვლისაკენ. ის, რაც მოძრაობის ბოლოს მიიღება, არის არსებითი, არის ის, რაზეც სინამდვილეში დამოკიდებულია ყველა სხვა კატეგორია, მათ შორის კი — საწყისიც. აქ თავისებურად მეორდება ის ვითარება, რომელზედაც ლაპარაკობს არისტოტელე „მეორე ანალიტიკაში“: „წინამავალი და უფრო ნაცნობი უნდა გავიგოთ ორგვარად, რადგან არ არის იგივე წინამავალი (თავისი) ბუნებით და წინამავალი ჩვენთვის“⁸¹. ის, რაც პირველია ჩვენთვის, გაპირობებულია იმით, რაც პირველია თავისი ბუნებით. ჰეგელი ამის თაობაზე წერს: „ძალზე მნიშვნელოვნად უნდა ჩაითვალოს აზრი (უფრო გარკვეული იქნება ის ლოგიკაში), რომ მოძრაობა წინ არის უკან დაბრუნება საფუძვლში, პირველსაწყისთან და ქვეშეშარტთან, რომელზედაცაა დამოკიდებული ის, რითაც იწყებენ, და რომელიც სინამდვილეში წარმოქმნის საწყისს“⁸². საწყისი და მომდევნო ცნებები ბოლომდე გასაგები ვერ გახდებიან მანამ, სანამ ჩვენ საფუძვლამდე არ მივალთ. საფუძველში მისვლა კი სრულიად ახალ პორიზონტს გადაგვიშლის: აქ ბოლო წერტილში, აღმოჩნდება, რომ ის, რაც პირველი იყო ჩვენთვის, თავისი ბუნებით განსაზღვრულია. ჩვენ ახლა ვუბრუნდებით საწყისს, ბოლო პუნქტიდან მზერას პირველ პუნქტისაკენ მივმართავთ და ვხედავთ, რომ საწყისი გაპირობებულია, გაშუალებულია საფუძველცნებით და ყველა სხვა ცნებით საერთოდ. ჰეგელის თანახმად, იმისათვის, რომ გვქონდეს ქვეშეშარტი, უნდა გვქონდეს მთელი, ხოლო მთელი ნიშნავს სელას საწყისიდან ბოლო პუნქტამდე და ბოლო პუნქტიდან საწყისამდე. ჩვენი აზრი მოძრაობდა საწყისი ცნებიდან არა ამ ცნების გარეთ, არამედ ამ ცნების ფუძისა და ქვეშეშარტებისაკენ, ჩვენ ამ მოძრაობისას აბსოლუტურად სხვა ცნებებზე კი არ გადავიდით, არამედ საწყისი ცნების სიღრმეში ჩავიძირეთ, სა-

⁸¹ Аристотель, Аналитики. Москва. 1952, стр. 182.

⁸² Гегель, Наука логики, т. 1, стр. 127.

წყისის საფუძვლისკენ წავედით. ეს მოძრაობა სწორედ ამიტომაც საწყისის განვითარება, ხოლო წინსვლა სწორედ ამიტომაც უკანსეღა, უკან დაბრუნება საფუძვლთან. როდესაც ეს გზა მიყვანილია თავის ბოლო წერტილამდე, ჩვენ გავირბენთ მას საწინააღმდეგო მიმართულებით, საფუძვლიდან საწყისისაკენ, რაც გვიჩვენებს იმას, თუ როგორ განაპირობებს, ასაბუთებს, ამართლებს „პირველი თავისი ბუნებით“ „ჩვენთვის პირველს“. ეს ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფია არის წრებრუნვა, რომელშიც პირველი და ბოლო წერტილები ადგილს იცვლიან: ის, რითიც დავიწყეთ, „თავისი ბუნებით“ ბოლოა, ხოლო ის, რითიც დავასრულეთ, „თავისი ბუნებით“ პირველია. ჰეგელი ამის შესახებ ასე წერს: „მთავარი მეცნიერებისათვის იმდენად ის არ არის, რომ საწყისია რაღაც სავსებით უშუალო, არამედ ისაა, რომ მეცნიერება მთლიანობაში არის წრებრუნვა თავის თავში, რომელშიც პირველი გადაიქცევა აგრეთვე ბოლოდ, ხოლო ბოლო — აგრეთვე პირველად“⁸³.

ის კონკრეტული ტოტალობა, რომელიც წარმოსდგება ჩვენ წინაშე როგორც წრებრუნვა, მოხსნის საწყისის ყველა ნაკლს. ამ მთელის შიგნით საწყისი აღარ არის უშუალო, შემთხვევითი, დაუსაბუთებელი: ის გაშუალებულია საფუძვლენებით და ყველა სხვა კატეგორიით, მას მონახული აქვს თავისი აუცილებელი ადგილი ცნებათა სისტემაში, ე. ი. ის გამართლებული, „დასაფუძვლებული“, დასაბუთებულია. თავის თავის განვითარების წყალობით საწყისმა მოიშორა აბსტრაქტულობა, უშინაარსობა, მცდარობა. მთელის ქსოვილში საწყისმა, როგორც მთელის მომენტმა, თავისი მკვიდრი ადგილსამყოფელი იპოვა.

ფილოსოფიური შენობის დიალექტიკური წყობის ამ დახასიათებაში, თავისებური ფორმით, კვლავ ჩანს ჰეგელის დებულება გონების ყოვლადძლიერების შესახებ. კერძოდ, ამ დებულებასთან სრულ თანხმობაშია ჰეგელის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ჰემ-მარიტი არის მთელი ღა ფილოსოფია არის წრებრუნვა, „თავის თავში უკუდაბრუნებული წრე“⁸⁴. ფილოსოფია გონების შიერ საკუთარი თავის შემეცნებაა. ეს შემეცნება იქნებოდა დაუსრულებელი პროცესი იმ შემთხვევაში, მას რომ ახორციელებდეს მხოლოდ სასრული არსება. იქ, სადაც შემეცნება ყოვლადძლიერი არსების საქმე არ არის, მას მხოლოდ „ცუდი უსასრულობის“ ფორ-

⁸³ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 128.

⁸⁴ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 64.

მა შეიძლება ჰქონდეს. „ცუდმა უსასრულობამ“ კი არასოდეს არ იცის ჰეშმარიტება, რადგან ის ვერასოდეს ვერ აღწევს მთელს — ამ ერთადერთ ჰეშმარიტს. თუ გასურს ჰეშმარიტი, უნდა მიაღწიო მთელს, უნდა შეიმეცნო გონების არსებითი გარკვეულობები. ამ დიდი ამოცანის შესრულება ძალუძს მხოლოდ უსასრულო გონებას, როგორც აბსოლუტურ ძლიერებას და აქაც მისი იარაღა სასრული არსება—ადამიანი და მისი ღვთაებრივი ბუნების მქონე გონება. ამ მთელის შემეცნება ხდება ფილოსოფიაში. ფილოსოფია იწყებს უშუალო საწყისით; შემდგომ ამ საწყისმა, „იმ თვალსაზრისმა, რომელიც, ამრიგად უშუალოდ გვევლინება. ფილოსოფიური მეცნიერების ფარგლებში თავისი თავი უნდა აქციოს შედეგად და, სახელობრ, მის იმ უკანასკნელ შედეგად, რომელშიაც ფილოსოფია თავის საწყისს კვლავ მიაღწევს და კვლავ თავის თავს უბრუნდება“⁸⁵. ის, რაც საფუძველი იყო, გადაიქცევა შედეგად, საწყისი — ბოლოდ, წრე შეიკვრება და ფილოსოფიის ამ წრისებურ, რკალისებურ მოძრაობაში, რომელიც გონების მიერ თავისი თავის სრულ შემეცნებას ნიშნავს, ჩვენ კიდევ ერთხელ თვალნათლივ ვპვრეტთ გონების აბსოლუტურ ძლიერებას.

8. ფილოსოფია და ემპირიული მეცნიერებები

ფილოსოფია, ჰეგელის თანახმად, უსასრულო გონების ისეთი წვდომაა, რომელიც რკალისებური აუცილებლობით არის შეკრული. ვნახოთ ახლა, როგორია ჰეგელის აზრით ბუნება ემპირიული მეცნიერებებისა, როგორია მიმართება ფილოსოფიასა და ამ მეცნიერებათა შორის. ჯერ შევეხოთ განსხვავებას, შემდეგ — კავშირს.

ემპირიულ მეცნიერებათა განსხვავება ფილოსოფიისაგან, ჰეგელის თვალსაზრისით, უკვე ნათელი იქნება, თუ გავითვალისწინებთ ერთ სავსებით მარტივ ვითარებას: ემპირიულ მეცნიერებათა საგანი მხოლოდ სასრულია. ცდისეული შემეცნება ისე გაივლის თავის საკვლევ გზას, რომ არსად არ წააწყდება უსასრულოს — თავისუფლებას, გონს, ღმერთს⁸⁶. უსასრულო მხოლოდ რელიგიისა და ფილოსოფიის არეში შემოდის. ემპირიული მეცნიერება არ კმაყოფილდება ერთეულისა და შემთხვევითის ფიქსირებით. ის „ემპირ-

⁸⁵ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 64.

⁸⁶ იქვე, გვ. 52.

რიულ ცალკეულობათა ზღვაში“ მდგრადსა და ზოგადს შეიმეცნებს, შემთხვევითობათა უსასრულო სიმრავლის უწესრიგობაში ეძებს აუცილებლობას, კანონს. მიუხედავად ამისა, თავისუფლება, გონი, ღმერთი — როგორც უსასრულო — მისი განხილვის საგანი არ და ვერ გახდება: უსასრულო სავსებით სხვა განზომილებაში დევს.

სხვაობა ემპირიულ მეცნიერებებსა და ფილოსოფიას შორის, ჰეგელის თანახმად, ჩანს იმაშიც, რომ ისინი განსხვავებულად პასუხობენ მოთხოვნას აუცილებლობის ფორმისა. აუცილებლობის მოთხოვნა — მკაცრი დასაბუთების მოთხოვნაა. ამ მოთხოვნის შესრულების შეუძლებლობა გონების უძლეურების საბუთი იქნებოდა, მისი დაკმაყოფილება — აზროვნების აბსოლუტური ძლიერების ახალი დემონსტრაცია. მეცნიერება მხოლოდ მაშინ იქნება ჰეგმარტი ცოდნის შემცველი, როდესაც აუცილებლობის ფორმის მოთხოვნა, ე. ი. გონების ყოველდღიერების ერთ-ერთი პირობა დაკმაყოფილდება. ემპირიულ მეცნიერებათა განსხვავება ფილოსოფიისაგან, ჰეგელის თანახმად, იმაში იჩენს თავს, რომ აუცილებლობის ფორმის მოთხოვნა ემპირიულ მეცნიერებებში არ სრულდება, მაშინ როდესაც ფილოსოფიაში ის პოულობს თავის სრულ რეალიზაციას, და ეს მიუხედავად იმისა, რომ ემპირიული მეცნიერებანი აღგენენ კანონებს, ეძებენ აუცილებლობას, საყოველთაოს. ეს მეცნიერებები იხილავენ ზოგადს, გეარს, მაგრამ, ჰეგელის თანახმად, აქ ზოგადი ფორმალურია, ზოგადსა და განსაკუთრებულს შორის კავშირი გარეგანი და შემთხვევითია, ასევე გარეგანი და შემთხვევითია განსაკუთრებულობების ურთიერთკავშირიც. გარდა ამისა, ემპირიული მეცნიერება ყოველთვის იწყებს მზამზარეული წანამძღვრებით, სხვა სიტყვებით, ის დოგმატურია, გულუბრყვილოა, კრიტიკული არ არის⁸⁷.

ეს ვითარება, ჰეგელის აზრით, აშკარად ლაპარაკობს იმაზე, რომ აუცილებლობის ფორმის მოთხოვნა ემპირიულ მეცნიერებებში ვერ ნახტულობს თავის დაკმაყოფილებას. აუცილებლობის ფორმა მხოლოდ ფილოსოფიაში შეიძლება განხორციელდეს, რადგან მხოლოდ ფილოსოფია იწყებს ჰეგმარტი საწყისით და მხოლოდ ფილოსოფიის შინაარსის ელემენტებს შორის შეიძლება იყოს შინაგანი აუცილებელი კავშირი, რომელიც წრის ფორმას იღებს.

⁸⁷ ჰეგელი, ლოკის მეცნიერება, გვ. 53.

მაგრამ განსხვავება ფილოსოფიასა და ემპირიულ მეცნიერებებს შორის, ჰეგელის თანახმად, არ გამორიცხავს მათ კავშირს. ფილოსოფია არ უარყოფს ემპირიულ მეცნიერებათა შინაარსს. პირიქით, ის იყენებს ემპირიულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ ზოგადობებს, კანონებს, გვარობებს. ემპირიულ მეცნიერებათა შინაარსი ფილოსოფიის საკუთარ შინაარსად გადაიქცევა, მაგრამ ამ შინაარსში ფილოსოფიის თავისი კატეგორიები შეაქვს და ამით გარდაქმნის ემპირიული შედეგებით მიღებულ მასალას. „განსხვავება, ამდენად, — წერს ჰეგელი, — ეხება მხოლოდ კატეგორიების შეცვლას“⁸⁸.

ვიკითხოთ კონკრეტულად: როგორია კავშირი ფილოსოფიისა ცდასთან და ემპირიულ მეცნიერებებთან?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ერთი ვითარება უნდა იყოს გათვალისწინებული: ჰეგელი, მსგავსად კანტისა, მკაცრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან ორ საკითხს, რომელთა აღრევა, მისი აზრით, საბედისწერო შეიძლება აღმოჩნდეს ფილოსოფიისათვის. ჰეგელის თანახმად, არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთში კითხვა ფილოსოფიის წარმოშობის, გენეზისის შესახებ და კითხვა ფილოსოფიის შინაარსის დასაბუთების შესახებ. „ბუნების ფილოსოფიაში“ ამის თაობაზე ვკითხულობთ: „...ერთია რომელიმე მოცემული მეცნიერების წარმოშობის პროცესი და მოსამზადებელი სამუშაოები და მეორეა თვითონ ეს მეცნიერება“⁸⁹.

ცდა არის ფილოსოფიის წარმოშობის საფუძველი. ცდის გარეშე ფილოსოფიის, როგორც ფაქტის, არსებობა აუხსნელი დარჩება. ცდა არის აზროვნების „გამლიზიანებელი“. „...ფილოსოფიის წარმოშობას — აღნიშნავს ჰეგელი, — გამოსავალ წერტილად აქვს ცდა, უშუალო და განმსჯელი ცნობიერება“⁹⁰. უშუალო, გრძობადი ცნობიერება, რომელსაც ცდასთან აქვს საქმე, არის პირველი, ამოსავალი საფეხური ფილოსოფიის წარმოშობის გზაზე. აზროვნება თანდათან მალღდება. უშუალო ცნობიერებიდან ამოსული, ის მრავალ საფეხურს გაივლის და ბოლოს მისი გრძელი და დაზღაროებული გზა ფილოსოფიით დასრულდება.

წმინდა ცოდნის მწვერვალზე ასული აზროვნება, აზროვნება, რომელიც „თავის წმინდა და აუღმღვრეველ, შეუტრეველ სტიქიაში ამალღდება“⁹¹, თავის გამართლებას ცდაში ვერ ნახავს. მან ცდაში

⁸⁸ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 54.

⁸⁹ Гегель, Сочинения, т. II, стр. 10.

⁹⁰ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 56.

⁹¹ იქვე.

შეიძლება იპოვოს მხოლოდ თავისი წარმოშობის საფუძველი, მაგრამ არა გამართლების, დაფუძნების საფუძველი. წმინდა აზრის სფეროდან ამალდება გრძნობადიდან ცნებამდე ამალლებას, ცნების სამეფოში შექრას ნიშნავს. ფილოსოფიამ ცნების, ობიექტური გონების თვითმოძრაობა უნდა აჩვენოს და ეს იმანენტური თვითმოძრაობა, რომელსაც აუცილებლობის ხასიათი აქვს, იქნება სწორედ ფილოსოფიის დაფუძნება, ფილოსოფიური შინაარსის გამართლება. ფილოსოფიის წარმოშობის მოსამზადებელი სტადიები თვითონ ფილოსოფიაში უკვე აღარ თამაშობენ საფუძვლის როლს. ასეთი საფუძველი აქ უნდა იყოს ცნების აუცილებლობა.

მამ ასე, გრძნობადობის საფეხურიდან დაძრული აზროვნება წმინდა აზრის საფეხურზე ავიდა. ის ახლა თავის სტიქიაშია, ხოლო თავისი საწყისი საფეხურის მიმართ უარყოფით მიმართებაშია. გრძნობადი სამყარო თითქოს საესეებით გაქრა აზროვნებისათვის, აზროვნება აბსტრაქტულში ჩაიძირა, თვითქმაცოფილებას მიეცა. ამ თვითქმაცოფილების მდგომარეობიდან ფილოსოფია ემპირიულ მეცნიერებებს გამოჰყავთ. ისინი აიძულებენ ფილოსოფიას აბსტრაქციების სფეროდან გამოვიდეს და რეალობას მოუბრუნდეს.

როგორ ხდება ეს პროცესი?

როგორც ზემოთ ვთქვით, ემპირიული მეცნიერებები ვერ აკმაყოფილებენ აუცილებლობის ფორმის მოთხოვნას. მაგრამ ეს მოთხოვნა არსებობს მათში: ყოველი ცდისეული მეცნიერება ესწრაფვის დასძლიოს განხილვის თავისი წესი, რომელიც მის სფეროში შემთხვევითობას აბატონებს, და ამ გზით ამალლდეს აუცილებლობის ფორმამდე. „...ცდისეულ მეცნიერებებს, — აღნიშნავს ჰეგელი, — თან ახლავთ სტიმული დაძლიონ ის ფორმა, რომელშიც მათი შინაარსის სიმდიდრე წარმოდგება, როგორც მხოლოდ უშუალო და წინასწარ ნახული, როგორც ერთმანეთის გვერდით მდებარე მრავალფეროვნება, ამიტომ და საერთოდ, როგორც შემთხვევითი, და ეს შინაარსი აამალლონ აუცილებლობამდე“⁹². სწორედ ეს სტიმული აიძულებს აზროვნებას გამოვიდეს აბსტრაქტულ სფეროდან, მოუბრუნდეს ემპირიულ მასალას, ე. ი. მოხსნას უარყოფითი მიმართება ფილოსოფიის წარმოშობის ამოსავალ წერტილთან. სხვა სიტყვებით: ფილოსოფია კი არ უნდა გაიყინოს აბსტრაქტულ სფეროში, არამედ უნდა განვითარდეს.

⁹² ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 57.

რას ნიშნავს ეს განვითარება?

ფილოსოფია უნდა შეიქრას იმ შინაარსში, რომელიც ემპირიულმა მეცნიერებებმა მოიპოვეს, მაგრამ ნაცვლად შეშთხვევითობის ფორმისა მან ემპირიულ მასალას აუცილებლობის ფორმა უნდა მისცეს.

ემპირიული მეცნიერებანი, ამრიგად, მეტად დიდ როლს ასრულებენ ფილოსოფიის განვითარებისათვის. ჯერ ერთი, როგორც ეთჰიკით, ისინი არიან სტიმულატორები აზროვნების მოძრაობისა აბსტრაქციებიდან კონკრეტული განსაზღვრებებისაკენ, რომელთაც უნდა მიეცეთ აუცილებლობის ფორმა. გარდა ამისა. ემპირიული მეცნიერებანი უშაღებენ მასალას ფილოსოფიას: ისინი ხომ არ ჩერდებიან ცალკეულობათა აღქმაზე, არამედ ადგენენ ზოგად განსაზღვრებებს, გვარებს, კანონებს. ამგვარი განზოგადების გარეშე კონკრეტული მასალის შეტანა ფილოსოფიაში გამორიცხული იქნებოდა. იქ, სადაც ჩერდება ემპირიული მეცნიერება, საქმეს ხელს კიდებს ფილოსოფია. „ფილოსოფია, — აღნიშნავს ჰეგელი, — იღებს ფიზიკის მიერ ცდის საფუძველზე გაკეთებულ მასალას იმ წერტილში, სანამდეც მიიყვანა იგი ფიზიკამ და თავის მხრივ შემდგომ გარდაქმნის“⁹³. კონკრეტული მასალა ცნების ენაზე ითარგმნება და ახლა წარმოდგება არა როგორც ცდით გამართლებული, არამედ როგორც ცნების განვითარების ეტაპი. როგორც აპრიორული. კონკრეტული მასალა ახალ წიაღში ხვდება — აზროვნების, ცნების წიაღში — და ცნების განვითარების აუცილებლობის ჯაჭვში ექცევა. აუცილებლობის ფორმის მოთხოვნა დაკმაყოფილებას პოულობს, ხოლო აზროვნება, გონება გვაჩვენებს თავის ყოვლადძლიერებას სასრული საგნების შემეცნების სფეროში.

9. ფილოსოფიის სისტემა და ფილოსოფიის ისტორია

ჰეგელის თვალსაზრისი გონების აბსოლუტური ძლიერების შესახებ ახალი კუთხით წარმოსდგება ფილოსოფიის სისტემისა და ფილოსოფიის ისტორიის ურთიერთმიმართების პრობლემის კვლევისას.

სიძნელეს, რომელიც ამ პრობლემასთან არის დაკავშირებული, ჰეგელი ასე ახასიათებს: ისტორია ეხება იმას, რაც იცვლება, იმას,

⁹³ Гегель, Сочинения, т. II, стр. 16.

რაც იყო და შეიცვალა, იყო და აღარ არის. ქვეშაობა კი მარადიულია, მასზე ვერ ვიტყვით, რომ ის ოდესღაც იყო და შემდგომ წარსულს ჩაბარდა⁹⁴. მაშ როგორ შეიძლება არსებობდეს ქვეშაობა აზრთა ისტორია, კერძოდ, ფილოსოფიის ისტორია? ფილოსოფიის მიზანია ქვეშაობა, ე. ი. მარადიული, ისტორიას კი აინტერესებს წარმავალი, მაშ ხომ არ შეიცავს ფილოსოფიის ისტორიის ცნება შინაგან წინააღმდეგობას? როგორ უნდა დაკავშირდეს ერთმანეთთან ფილოსოფია, ე. ი. ქვეშაობა და ისტორია? ჰეგელს თითქოს შეუძლებელი ამოცანის გადაწყვეტა სწავლია — მას სურს აჩვენოს, რომ ფილოსოფიის ისტორია არის ისტორია და ამავე დროს ქვეშაობასაც ეხება, რომ ქვეშაობა და ისტორია არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. თუ ეს ამოცანა დადებითად გადაწყდა, მაშინ ქვეშაობების პრეტენზიის მქონე ფილოსოფიის სისტემასა და ფილოსოფიის ისტორიას შორის ორგანული კავშირის არსებობა ნათელი გახდება: მართლაც, ფილოსოფიურ სისტემას, როგორც ქვეშაობას, არ ექნება არავითარი კავშირი წარსულთან, ისტორიასთან, თუ ისტორიულად არსებული შეხედულებები მხოლოდ მცდარობას შეიცავდნენ და მთლიანად ჩაბარდნენ „წარსულის დამეს“, მაგრამ თუ ისტორია ქვეშაობასაც შეიცავს, მაშინ ფილოსოფიურ სისტემას — ჰეგელს ნხედველობაში აქვს საკუთარი ფილოსოფიური სისტემა — შეუძლებელია არ ჰქონდეს კავშირი ისტორიასთან, წარსულთან.

აი ერთ-ერთი, ყველაზე გავრცელებული თვალსაზრისი. რონელსაც არჩევს და უპირისპირდება ჰეგელი: ფილოსოფიის ისტორია არის შემთხვევითი აზრების, შეხედულებების გადმოცემა მათ დროულ თანამიმდევრობაში. სხვა სიტყვებით, ფილოსოფია შეცდომათა გალერეაა. ფილოსოფიურ შეხედულებათა დროულ თანამიმდევრობაში არ არის არაფერი ერთხელ და საბოლოოდ დადგენილი, არაფერი მყარი და მარადიული. ერთი შეხედულება უარყოფს მეორეს. ამ უკანასკნელს უარყოფს ახალი შეხედულება და ა. შ. შეხედულებათა ამ მონაცვლეობას არა აქვს რაიმე შინაგანი აუცილებლობა, ლოგიკა. ფილოსოფიის ისტორიის ამგვარად გააზრების საფუძველზე, ჰეგელის თანახმად, დაასკვნიან ხოლმე იმას, რომ თვითონ ფილოსოფიაც არ შეიცავს არავითარ ქვეშაობას. მართლაც, თუკი ისტორიის პროცესში ყოველი ფილოსოფიური შეხედულება უარიყოფოდა, არც ერთი აქამდე არსებული შეხედულება არ

⁹⁴ Гегель, Сочинения, т. IX, стр. 18.

ყოფილა ქვეშარიტი. მაგრამ თუ ეს ასე ხდებოდა ძველად, რა გარანტიაა იმისა, რომ იგივე აღარ გადახდება თავს ჩვენს საკუთარ ფილოსოფიურ სისტემასაც? ამიტომ ფილოსოფიური ძიება უსაფუძვლო მოღვაწეობად ცხადდება.

ჰეგელის არგუმენტი, მიმართული ამგვარი თვალსაზრისის წინააღმდეგ, ეყრდნობა განსხვავებას შეხედულებასა ანუ „დოქსასა“ და ცოდნას შორის, რომელიც ჯერ კიდევ ბერძნულ ფილოსოფიაში იყო წამოყენებული. შეხედულება, ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით, არის სუბიექტური წარმოდგენა, თვითნებური აზრი, წარმოსახვის ნაყოფი: შეხედულება მეკუთვნის მე. ფილოსოფია არ შეიცავს შეხედულებებს, არ არსებობს ფილოსოფიური შეხედულებები: „როდესაც ადამიანი ლაპარაკობს ფილოსოფიური შეხედულებების შესახებ, ჩვენ უმალ ვრწმუნდებით, რომ მას ელემენტარული ფილოსოფიური კულტურაც კი არა აქვს, თუნდაც ის თვითონ ფილოსოფიის ისტორიკოსიც იყოს“⁹⁵. ფილოსოფია არის არა შეხედულებათა ქაელის გაბმა, არამედ შემეცნება ცნებათა საშუალებით.

ამგვარად, ფილოსოფიის ისტორია უნდა გავიგოთ არა როგორც სუბიექტურ შეხედულებათა მონაცვლეობა, არამედ ცნებითი აზროვნების, ე. ი. ობიექტურობის პრეტენზიის მქონე აზროვნების მოღვაწეობის ისტორია. მაგრამ ეს ვითარება, რა თქმა უნდა, ვერ ხსნის ფილოსოფიის ისტორიის წინაშე არსებულ სიძნელეს. ხომ ფაქტია რომ ფილოსოფიის ისტორიაში ერთმანეთს ენაცვლებიან ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფილოსოფიური სისტემები, რომელთაგანაც ყოველს აქვს ობიექტურობის პრეტენზია? ქვეშარიტება ერთია, ფილოსოფიური სისტემა კი მრავალია. როგორ შევარიგოთ ერთი ქვეშარიტების არსებობის ფაქტი მრავალი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფილოსოფიური სისტემის არსებობის ფაქტთან? ფილოსოფიურ სისტემათა სიმრავლე თითქოს ფილოსოფიის არსებობას ეწყობა. ამ ფონზე ჰეგელის ამოცანა ძალზე გაბედული ჩანს: მან უნდა აჩვენოს ის, რომ ფილოსოფიურ სისტემათა განსხვავება ერთმანეთისაგან კი არ ეწინააღმდეგება ფილოსოფიის არსებობას, არამედ პირიქით, ამართლებს მას. ჰეგელს ეს ფუნდამენტური თეზისი ასე აქვს გამოთქმული: „ჩვენ უნდა გავხადოთ გასაგები, რომ ფილოსოფიურ სისტემათა ამ მრავალსახეობას არა თუ არ მოაქვს ზიანი თვითონ ფილოსოფიისათვის — ფილოსოფიის შესაძლებლობისათვის — არამედ, პირიქით, ამგვარი მრავალსახეობა იყო და

⁹⁵ Гегель, Сочинения, т. IX, стр. 19.

არის უპირობოდ აუცილებელი თვითონ ფილოსოფიის მეცნიერების არსებობისათვის, რომ ეს არის ფილოსოფიის არსებითი ნიშანი⁹⁶. მაშასადამე, თეზისი ასეთია: ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალსახეობა არ ეწინააღმდეგება ერთი ფილოსოფიური ქეშმარიტების — ფილოსოფიის — არსებობას, პირიქით, სრულყოფილი ფილოსოფია შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არ არსებულყო ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალფეროვნება.

როგორ უნდა დასაბუთდეს ეს აზრი?

ჰეგელის თანახმად, პასუხი ამ კითხვაზე უნდა გაგვეცეს ორი ფუნდამენტური ცნების ანალიზმა. ეს არის ცნებები განვითარებისა და კონკრეტულისა.

გონი, იდეა, გონება, აზრი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჰეგელის თანახმად, კონკრეტულია, განსხვავებულ მომენტთა ერთიანობაა. კონკრეტული გონი განიცდის განვითარებას, ე. ი. ის ჭერ არის თავისთავად, ხოლო განვითარების პროცესში ხდება „თავისთვის“.

რას წარმოადგენს ფილოსოფიის სისტემათა თანამიმდევრობა დროში?

გონება აბსოლუტური ძლიერებაა. მან უნდა შეიმეცნოს თავისი თავი და როგორც ყოვლადძლიერი იმეცნებს კიდევ თავს. ამავე დროს, გონება არის გარკვეულობათა სიმრავლე, კონკრეტულობა. ისტორიის ადრეულ საფეხურზე არსებული შედარებით მარტივი ფილოსოფიური სისტემა გამოხატავს გონების შედარებით მარტავ გარკვეულობას, უფრო რთული სისტემები — გონების უფრო მღრღარ გარკვეულობებს. ამრიგად, ფილოსოფიის ისტორიის ასპარეზზე გამოსული ყოველი სისტემა შეიცავს თავის თავში ქეშმარიტებას — აბსოლუტის რომელიმე გარკვეულობას. ამიტომ არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა არ უარიყოფა. უარიყოფა მხოლოდ ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემის პრეტენზია აბსოლუტურ მნიშვნელობაზე: ფილოსოფიური სისტემა აბსოლუტის იმ გარკვეულობას, რომლის გამოხატვასაც ის ემსახურება, თვლის გონების ერთადერთ გარკვეულობად, მაშინ როდესაც ეს გარკვეულობა ერთ-ერთია სხვა მრავალ გარკვეულობათა შორის. ეს ვითარება განაპირობებს ფილოსოფიის ისტორიაში არსებული უარყოფის ხასიათსაც: შედარებით გვიანდელი ფილოსოფიური სისტემა უარყოფს წინამავალის პრეტენზიას უნივერსალობაზე, მაგრამ შეინახავს წინამავალის ქეშმარიტებას. „როდესაც ლაპა-

⁹⁶ Гегель, Сочинения, т. IX, стр. 25.

რაკია ამა თუ იმ ფილოსოფიის უყუგდებაზე. — აღნიშნავს ჰეგელი, — ეს ჩვეულებრივად, უპირველეს ყოვლისა, ესმით მხოლოდ აბსტრაქტული უარყოფითი აზრით, ესმით იმგვარად, რომ უარყოფილმა ფილოსოფიამ საერთოდ დაკარგა ყოველგვარი მნიშვნელობა, რომ მას ბოლო მოეღო და იგი თავიდან მოცილებულა. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა სრულიად სავალალო საქმედ უნდა მიგვეჩნია. რადგან ეს შესწავლა დაგვიანხვებს იმას. თუ ღრობის განმავლობაში წარმოშობილი ყველა ფილოსოფიური სისტემა როგორ განიცდიდა უარყოფას. მაგრამ სწორედ იმავე უფლებით, რა უფლებითაც აღიარებულია, რომ ყველა ფილოსოფიურა სისტემა უარყოფილია. ამავე ღრობს უნდა დამტკიცდეს, რომ არც ერთი ფილოსოფიური მოძღვრება არ ყოფილა უარყოფილი და არც შეიძლება, რომ უარყოფილ იქნეს⁹⁷.

ფილოსოფიის ისტორიას აქვს საქმე აბსოლუტის თვითშემეცნებასთან. რომელიც სრულდება გარკვეულ ღრობს, გარკვეულ ადგილზე, გარკვეულ პოლიტიკურ ვითარებაში, გარკვეული ფილოსოფოსის მიერ. ეს კონკრეტული ვითარებები, ჰეგელის თანახმად, არ უშლიან ხელს იმას, რომ ფილოსოფიურმა სისტემამ გამოხატოს ჭეშმარიტება — ერთი ან რამდენიმე ასპექტი აბსოლუტისა. ეს ჭეშმარიტება მარადიულია და ამიტომ შემდგომმა ფილოსოფიურმა სისტემებმა ის უნდა შეითვისონ. ფილოსოფიის ისტორიას, ამრიგად, საქმე აქვს მარადიულთან მის კონკრეტულ-ისტორიულ ფორმაში, ჭეშმარიტის გაცნობიერების ღრობით პროცესთან: ისტორია და ჭეშმარიტების ცნებები არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. მეორე მხრით, როგორც გამოჩნდა, არც ფილოსოფიურ სისტემათა ხანრავლე ეწინააღმდეგება იმ აზრს, რომ ამ სისტემებში ჭეშმარიტებაა მოცემული და არა მცდარობა: გონება კონკრეტულია, მრავალი მომენტის ერთობლიობაა, ეს მხარეები ისტორიაში თანდათანობით უნდა იქნას გაცნობიერებული და ყოველი სისტემა გამოხატავს კონკრეტულის რომელიღაც მომენტს. ფილოსოფიის ისტორია არის არა შეცდომათა გალერეა, არამედ ჭეშმარიტების, აბსოლუტის სხვადასხვა მხარის წვდომის ისტორია.

ჰეგელის მსჯელობის ერთ-ერთი ძირითადი შედეგია თეზისი: ფილოსოფია არის ერთი, არ არსებობენ „ფილოსოფიები“, არსებობს მხოლოდ ერთი ფილოსოფია, ხოლო ისტორიულად არსებული ფილოსოფიური სისტემები ამ ერთი ფილოსოფიის ცალ-

⁹⁷ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 199.

კულ მომენტებს გამოთქვამენ. ამის თაობაზე თვითონ ჰეგელი ასე წერს: „ფილოსოფიის ისტორია გვიჩვენებს, რომ სხვადასხვა სახით მოვლენილი ფილოსოფიური მოძღვრებები ნაწილობრივ მხოლოდ ერთი ფილოსოფიაა განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, ნაწილობრივ კი ის განსაკუთრებული პრინციპები, რომელთაგან თვითეული რომელიმე სისტემას საფუძვლად უდევს, მხოლოდ ერთი და იმავე მთელის განშტოებები არიან“⁹⁸.

როგორ დამოკიდებულებაშია ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემა ფილოსოფიის ისტორიასთან?

ჰეგელის სისტემა, ჰეგელისავე აზრით, არის ყველაზე გვიანდელი. შედარებით სხვა სისტემებთან. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ შემდგომი ფილოსოფიური სისტემები აბსოლუტურად კი არ უარყოფენ წინამძღვალს, არამედ მოხსნიან და შეინახავენ მას, უნდა ღვაწლავს: თავისი საკუთარი სისტემა ჰეგელს ესახება. როგორც ფილოსოფიის ისტორიის შესისხლბორცება: წარსულიდან არაფერი არ უნდა დაიკარგოს, ყოველმა კეშმარიტებამ თავისი ადგილი უნდა იპოვოს ფილოსოფიურ სისტემაში.

ეს ადგილი, ჰეგელის თანახმად მკაცრად განსაზღვრულია. შემთხვევითი არ იყო ის, რომ ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში პირველი ფილოსოფიური სისტემა გამოხატავდა ყველაზე მარტივსა და ყველაზე აბსტრაქტულ გარკვეულობას: სხვაგვარად შეუძლებელიც იყო. ფილოსოფიური სისტემაც, როგორც ვნახეთ, იწყებს მარტივითა და აბსტრაქტულით. მაშასადამე, ფილოსოფიური სისტემის საწყისი კატეგორია, ჰეგელის თანახმად, ემთხვევა ფილოსოფიური აზრის ისტორიული განვითარების საწყის სტადიაზე გამოხატულ გარკვეულობას: „ის, რაც არის პირველი ნაბიჯი მეცნიერებაში, ისტორიაშიც უნდა მოვლენილიყო როგორც პირველი“⁹⁹.

მაგრამ ემთხვევა ერთმანეთს არა მხოლოდ საწყისები სისტემისა და ისტორიისა. ისტორიაში აზრი აუცილებლობით მოძრაობს აბსტრაქტულიდან კონკრეტულსაკენ. იგივე ხდება ფილოსოფიურ სისტემაშიც: აზრი აბსტრაქტული კატეგორიებიდან აუცილებლობით მოძრაობს კონკრეტული კატეგორიებისაკენ. მაშასადამე, ისტორიაში ფილოსოფიურ სისტემათა თანამიმდევრობა, რომელსაც აუცილებელი ხასიათი აქვს, ემთხვევა ჰეგელის ფილოსო-

⁹⁸ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 59.

⁹⁹ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 147.

ფიური სისტემის კატეგორიათა თანამიმდევრობას. ყოველი კატეგორიის, შესაბამისად, წინამავალი ფილოსოფიური სისტემის მიერ გამოთქმულ ჰეგმარიტებათა ადგილი განსაზღვრულია კატეგორიათა თანამიმდევრობის აუცილებლობით.

კიდევ ერთი მომენტი, ყოველი ფილოსოფიური სისტემა მოხსნილი სახით შეიცავს წინარეს. ასევე ყოველი კატეგორია ფილოსოფიურ სისტემაში მოხსნილი სახით შეიცავს წინას.

ამრიგად, ჰეგელთან ლოგიკური — საკუთარი ფილოსოფიური სისტემა — გამოხატავს ისტორიულს — ფილოსოფიის ისტორიას, გამოხატავს კონკრეტულ-ემპირიული და დროითი მასალისაგან განთავისუფლებულ ფორმაში. ამ განასერში ლოგიკური ისტორიულით გაპირობებული ჩანს. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჰეგელთან ისტორიულს — ფილოსოფიის ისტორიას — საფუძვლად უდევს ლოგიკური, აზრი: ფილოსოფიის ისტორია აბსოლუტური გონების მიერ თავისი თავის შემეცნება-დადგენის საფეხურებია. გონება თავის თავს, თავის განსხვავებულ მხარეებს განსხვავებულ ფილოსოფიურ სისტემებში წარმოაჩენს და ისტორიაში ამ მხარეთა არსებობა, მათი თანამიმდევრობა და კავშირის ხასიათი თვითონ აბსოლუტური გონების ბუნების შესაბამისია. ამდენად, ჰეგელისათვის ისტორიულის ფუძეს ლოგიკური წარმოადგენს.

იქნება თავისებური ვითარება: ლოგიკური — ფილოსოფიური სისტემა — განსაზღვრულია ისტორიულით — ფილოსოფიის ისტორიით, ფილოსოფიის ისტორია კი — ლოგიკური — აბსოლუტური გონებით; ფილოსოფიის ისტორიაცა და ფილოსოფიის სისტემაც საბოლოოდ განსაზღვრული არიან ერთდაიგივე აბსოლუტური გონებით. ფილოსოფიის ისტორია გამოხატავს აბსოლუტურ გონებას დროულ თანამიმდევრობაში, ფილოსოფიურ სისტემა კი წმინდა ლოგიკურ თანამიმდევრობაში.

ფილოსოფია, ჰეგელის თანახმად, ერთია. ჰეგელს არც შეიძლებაოდა ჰქონოდა სხვა აზრი: აბსოლუტური გონება ერთია და მისი გამომხატველი ფილოსოფიაც ერთი უნდა იყოს. ფილოსოფია აბსოლუტური გონების მიერ თავისი თავის შემეცნებაა. აბსოლუტური გონება კი აბსოლუტური ძლიერებაა, ამიტომ მას შეუძლია თავისი თავის შემეცნება. ეს ვითარება ნათლად გამოჩვენდა იმანი, რომ ფილოსოფიის სისტემა გააზრებულ იქნა როგორც წრე. მაგრამ თუ ფილოსოფიის ისტორია შეესაბამება ფილოსოფიურ სისტემას, თუ ფილოსოფიის ისტორია იგივე ფილოსოფიაა, მხო-

ლოდ დროით პროცესში გაშლილი და სხვადასხვა სისტემებით წარმოდგენილი, მაშინ ის არ უნდა იყოს „ცუდი უსასრულობა“, მასაც წრებრუნვის ბუნება უნდა ჰქონდეს. აბსოლუტური გონება ვერ იქნება აბსოლუტური სიძლიერის მქონე, მან რომ ვერ შესძლოს თავისი თავის შემეცნება ფილოსოფიური აზრის ისტორიული განვითარების პროცესში. წრე უნდა შეიკრას არა მარტო ლოგიკაში, არამედ ისტორიაშიც, რომელიც ლოგიკითაა განსაზღვრული. და ჰეგელთან ის იკვრება კიდევ: საკუთარი ფილოსოფია ჰეგელს წარმოუდგენია როგორც ის წერტილი, სადაც აბსოლუტი თავისი თავის შემეცნებას ახორციელებს. ეს გონების აბსოლუტური ძლიერების ნათელი მანიფესტაციაა ფილოსოფიური აზრის ისტორიული განვითარების სარბიელზე.

10. „გონის ფენომენოლოგია“ და გონების აბსოლუტური ძლიერება

აბსოლუტური გონების მიერ თავისი თავის წვდომას სხვადასხვა ასპექტები აქვს. ფილოსოფიის ისტორია აღწერს გონების მოძრაობას საკუთრივ ფილოსოფიის სფეროში, მაგრამ არსებობს კიდევ სხვა გზებიც; მათ შორისაა ცნობიერების გზა ფილოსოფიისაკენ, ან, როგორც ხშირად იტყვის ჰეგელი, გზა მეცნიერებისაკენ.

„გონის ფენომენოლოგიის“ საგანი სწორედ მეცნიერების ქმნალობაა. „გონის ფენომენოლოგია“ გადმოსცემს იმ გრძელ გზას, რომელიც იწყება ყველაზე მარტივი, პრიმიტიული ფორმით — „გონსმოკლებული“ გრძნობადი ცნობიერებით და სრულდება აბსოლუტური ცოდნით. აბსოლუტურ ცოდნას ვერ მოიპოვებთ ერთ-ბაშად, ექსტაზისა თუ შთაგონების აქტით. ეს ცოდნა შედეგია ცნობიერების ხანგრძლივი და მოუსვენარი მუშაობისა, შედეგია ცნობიერების ისტორიისა. „გონის ფენომენოლოგია“ შეიცავს ცნობიერების განვითარების ისტორიას მის არსებით ხაზებში, ცნობიერების ისტორიას მის აუცილებლობაში.

ინდივიდი თავისი განათლების პროცესში ითვისებს იმას, რაც ისტორიის პროცესში შექმნილა. ინდივიდის ცნობიერება გაივლის იგივე გზას, რაც კაცობრიობის ისტორიას გაუვლია, მხოლოდ გაცილებით მოკლე დროში. „ინდივიდი, — წერს ჰეგელი, — გაირბენს ამ წარსულს ისე, როგორც ის ადამიანი, რომელიც უფრო მაღალი მეცნიერების დაუფლების მიზნით ავალს ავლებს კარგა ხნის წინათ შეთვისებულ მოსამზადებელ ცნობებს, რათა აღადგო-

ნოს მეხსიერებაში მათი შინაარსი; ის იხსენებს მათ ისე, რომ არა აქვს მათ მიმართ ინტერესი და არ ჩერდება მათზე. ცალკეულმა ინდივიდმა უნდა შინაარსეულად გაიაროს საყოველთაო გონის წარმოქმნის საფეხურები, მაგრამ როგორც გონის მიერ უკვე დატოვებული ფორმები, როგორც ეტაპები უკვე დამუშავებული და გასწორებული გზისა¹⁰⁰. „გონის ფენომენოლოგიაში“ ერთმანეთს უკავშირდება ეს ორი სფერო: კაცობრიობის ცნობიერების განვითარების ისტორია და ცალკეული ინდივიდის ცნობიერების განვითარების პროცესი. სხვა სიტყვებით: ცნობიერების კვლევა, როგორც სისტემა, გადმოხსენებ, ერთი მხრით, ინდივიდის ცნობიერების განვითარებას და, მეორე მხრით, ცნობიერების ისტორიული განვითარების ძირითად ეტაპებს. ცნობიერების ფენომენთა „ლოგიკაში“ გადმოცემულია ინდივიდის ცნობიერების გზაც და კაცობრიობის გონის ისტორიული ქმნადობაც. ამიტომ ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ „გონის ფენომენოლოგიას“ შეიძლება ვუწოდოთ გონის ემპირიოლოგიისა და პალეონტოლოგიის პარალელი, რომ ამ თხზულებაში ინდივიდუალური ცნობიერების განვითარება მის სხვადასხვა საფეხურებზე განხილულია როგორც იმ საფეხურების შემოკლებული რეპროდუქცია, რომელნიც ადამიანის ცნობიერებას ისტორიულად გაუვლია¹⁰¹.

„გონის ფენომენოლოგია“ ცნობიერების თავგადასავალს გადმოგვცემს, ცნობიერება კი საგანს გულისხმობს. ამიტომ გონის ფენომენოლოგიის ძირითადი თემაა ცნობიერებისა და საგნის, სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთმიმართება.

ცნობიერება — აღნიშნავს ჰეგელი — განასხვავებს თავის თავისაგან რაიმეს, რასთანაც მას მიმართება აქვს; ცოდნა მუდამ რაიმეს ცოდნაა. ცოდნაში რაიმე ცნობიერების კუთვნილებაა, რაიმე არის ცნობიერების ა თ ვ ი ს. ცოდნა არის ამ რაიმეს ცნობიერების ა თ ვ ი ს ყოფნის გარკვეული მხარე.

მაგრამ საერთოდ „ყოფნა რაიმესთვის“ განსხვავდება „თავისთავად ყოფნისაგან“. რაიმეს აქვს მიმართება ცნობიერებასთან, არის „ცნობიერებისათვის“, არის ცოდნა, მაგრამ ამავე დროს ის არის „თავისთავად“, განსხვავდება ცოდნისაგან. მას აქვს არსებობა ცნობიერებასთან მიმართების გარეშე¹⁰². „თავისთავადის“ მომენტს ამ კონტექსტში ჰეგელი უწოდებს ჰეგელიზმის ან არსებას.

¹⁰⁰ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 15.

¹⁰¹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 438.

¹⁰² Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 47.

ცნობიერება უდარებს ერთმანეთს ცოდნასა და ჰეშმარიტებას, ცოდნასა და არსებას, „ცნობიერებისთვის ყოფნას“ და „თავისთავად ყოფნას“. ცოდნის კრიტერიუმია „თავისთავად ყოფნა“, ჰეშმარიტების მომენტი, არსება. ჩვენ შეგვიძლია ცოდნას ვუწოდოთ ცნება, არსებას—საგანი. ამ შემთხვევაში შემოწმება აღგენს იმას, შესაბამება თუ არა ცნება საგანს. ჩვენ შეგვიძლია სხვაგვარად მოვიქცეთ: ცოდნას ვუწოდოთ საგანი, ხოლო არსებას — ცნება. მაშინ შემოწმება გაარკვევს იმას, შესაბამება თუ არა საგანი თავის ცნებას¹⁰³. მთავარია: ეს შემოწმება შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ორივე შესამოწმებელი კომპონენტი ცნობიერებაშია. „მთავარი ისაა, — წერს ჰეგელი, — და ეს უნდა გვახსოვდეს მთელი გამოკვლევის მანძილზე, რომ ეს ორივე მომენტი, ცნება და საგანი, სხვისთვის ყოფნა და თავისთავად ყოფნა, შეღის ჩვენს გამოსაკვლევ ცოდნაში და, მაშასადამე, ჩვენ არ გვესაპირობება მიემართოთ კრიტერიუმს და გამოკვლევისას გამოვიყენოთ ჩვენი გამონაგონი და აზრები“¹⁰⁴. ცნობიერება თავის ერთ მომენტს — ცოდნის მომენტს — აძლევს კრიტერიუმს თავისივე მეორე მომენტის — ჰეშმარიტების მომენტის სახით და ამიტომ „გამოკვლევა იქნება ცნობიერების შედარება თავისთავთან“¹⁰⁵. ცნობიერება თვითონ ამოწმებს თავის თავს, თვითონ არკვევს ცნებისა და საგნის შესაბამისობას.

ამ შესაბამისობის შემოწმებისას აღმოჩნდება, რომ ცოდნა და საგანი არ შესაბამება ერთმანეთს. ამიტომ ცოდნა უნდა შეიცვალოს. მაგრამ, შენიშნავს ჰეგელი, ცოდნის შეცვლა საგნის შეცვლასაც ნიშნავს, რადგან არსებული ცოდნა საგნის ცოდნა იყო. „ცოდნასთან ერთად საგანიც ხდება სხვა, რადგან იგი არსებითად ეკუთვნოდა ამ ცოდნას“¹⁰⁶. ახლა გამოირკვა, რომ ის რაც ცნობიერებას ესახებოდა როგორც „თავისთავად ყოფნა“ ყოფილა მხოლოდ „ყოფნა ცნობიერებისთვის“, ის, რაც იყო კრიტერიუმი შემოწმებისა. შეიცვალა. ამრიგად, „შემოწმება არის შემოწმება არა მარტო ცოდნისა, არამედ აგრეთვე თავისი კრიტერიუმისა“¹⁰⁷.

¹⁰³ Гегель. Сочинения, т. IV. стр. 47.

¹⁰⁴ იქვე.

¹⁰⁵ იქვე.

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 48.

¹⁰⁷ იქვე.

ამ დიალექტიკურ მოძრაობას ჰეგელი ცდას უწოდებს: „ეს დიალექტიკური მოძრაობა, რომელსაც ახდენს ცნობიერება თავის თავში როგორც თავისი ცოდნის მიმართ, ასევე თავისი საგნის მიმართ — რამდენადაც მისთვის წარმოიშობა აქედან ახალი ჰეგელიანური საგანი, არის, საკუთრივ, ის, რასაც ეწოდება ცდა“¹⁰⁸.

გონის ფენომენოლოგია არის მეცნიერება ცნობიერების ცდის შესახებ, იმ ცდათა შესახებ, რომელთაც აწარმოებს ცნობიერება. არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთში ორი რამ: თვითონ ცნობიერების მიერ ნაწარმოები ცდა, ცნობიერება, როგორც მოვლენა, ცნობიერება როგორც „გონის ფენომენოლოგიის“ ობიექტი და ჩვენი საკუთარი — ფილოსოფიური — ცნობიერება, მკვლევარის ცნობიერება. ის, რასაც ვერ ხედავს ცნობიერების თვალი, შეიძლება დავინახოთ ჩვენ. ის, რაც ეჩვენება ცნობიერებას ცდის წარმოების პროცესში, ჩვენ — გარედან მზირალთ — აღარ გვეჩვენება; ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ეს მოჩვენებაა, ილუზიაა. არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთში სცენა, რომელზედაც თამაშდება ცნობიერების ისტორია და დარბაზი, რომელიდანაც ჩვენ — მაყურებლები, ფილოსოფოსები — ვაკვირდებით ამბებს.

აი ცნობიერებამ შეცვალა ის, რაც ძველად საგნად, „თავისთავად ყოფნად“ ჰქონდა წარმოდგენილი. რატომ შეცვალა? თვითონ ცნობიერება ფიქრობს ასე: მე შემთხვევით წავაწყდი ნამდვილ საგანს და მისმა ათვისებამ მითხრა, რომ ის, რასაც აქამდე საგნად ვთვლიდი, არ ყოფილა ნამდვილი საგანი. ცნობიერებისათვის აქ შემთხვევითობა სუფევს. ამის თაობაზე ჰეგელი წერს: „ჩვეულებრივ გვეჩვენება, რომ ჩვენ განვიცდით ჩვენი პირველი ცნების არაჰეგელიანობას რომელიმე სხვა საგანზე, რომელსაც, შეიძლება ითქვას, წავაწყდებით შემთხვევით და ვარეგნულად, ისე რომ საერთოდ დავგრჩენია მხოლოდ წმინდა წვდომა იმისა, რაც არის თავისთავად და თავისთვის“¹⁰⁹.

ჩვენ კი ვხედავთ, რომ აქ შემთხვევითობა არ არის, რომ აქ აუცილებლობაა, კანონზომიერებაა, ცნობიერება ერთი საფეხურიდან მეორეზე აუცილებლობით გადადის. იმას, რასაც ვერ ხედავს მოქმედებაში მყოფი ცნობიერება, ხედავს „გონის ფენომენოლოგია“. ჩვენ ცნობიერების ისტორიას მძალადი წერტილიდან

¹⁰⁸ იქვე.

¹⁰⁹ იქვე, გვ. 49.

უყურებთ და ცნობიერების თქმულს ვუმატებთ ჩვენსას, ცნობიერების დაკითხვის შემდეგ ჩვენი მსჯავრი გამოგვაქვს. „გონის ფენომენოლოგია“ სწორედ შემთხვევითობების უკან აუცილებლობის დანახვაა. „ეს განხილვა საქმისა, — წერს ჰეგელი, — არის ჩვენი დამატება, რომლის წყალობითაც ცნობიერების სხვადასხვა სახის ცდის თანამიმდევრული რიგი მალღდება მეცნიერულ პროცესამდე და რომელიც არ არსებობს ჩვენს მიერ განხილული ცნობიერებისათვის“¹¹⁰. ამრიგად, „გონის ფენომენოლოგია“ გვაჩვენებს ცნობიერების გზას მეცნიერებისაკენ, ფილოსოფიისაკენ, მაგრამ თვითონ მეცნიერებაა, ფილოსოფიაა. ის ფილოსოფიურად გვაჩვენებს გზას ფილოსოფიისაკენ.

გზა ფილოსოფიისაკენ ანუ წმინდა ცოდნისაკენ არ შეიძლება იყოს უსასრულო. „გონის ფენომენოლოგიამაც“ უნდა შეკრას რკალი, აქაც წინსვლა უნდა იყოს უკუდაბრუნება, საფუძველში სვლა. აქაც უნდა აღმოჩნდეს, რომ ბოლო პირველია, ხოლო პირველი — ბოლო. ეს საბოლოო პუნქტი უნდა იყოს ის წერტილი, რომელშიც აღმოჩნდება, რომ ცოდნა და საგანი, სუბიექტი და ობიექტი იგივეობრივია. მაგრამ ამ პუნქტამდე, როგორც ვთქვით, გრძელი გზაა გასავლელი.

ცნობიერებისა და საგნის შეხვედრის პირველი აქტი გრძნობადობის სფეროში ხორციელდება: საგანთან ეს პირველი ზიარება არ შეიძლება იყოს გაშუალებული ცნებებით ან თეორიით — ასეთი რამ შედარებით მაღალ საფეხურზე ხდება. ის „უშუალო ცოდნაა და „უშუალო“ ცოდნაა“¹¹¹, ამგვარი უშუალოება კი შეიძლება გააჩნდეს მხოლოდ გრძნობის ორგანოების საშუალებით მოპოვებულ ცოდნას — გრძნობად უეჭველობას.

ახლა დავდგეთ წუთით ამ გრძნობადი უეჭველობის პოზიციასზე და შევხედოთ საგანს მისი თვალით.

გრძნობადი ცოდნა კონკრეტულის ცოდნაა და ამიტომ მას უმდიდრესი ცოდნის, უსასრულო სიმდიდრის შემეცნების სახე აქვს. ამ შემეცნებას არა აქვს საზღვარი არც სივრცეში და არც დროში. მისთვის არ არსებობს საზღვარი არც მაშინ, როდესაც გრძნობადი სინამდვილის რომელიმე მონაკვეთს ავიღებთ და მის სიღრმეში ჩავ-

¹¹⁰ ი ქ ვ ე.

¹¹¹ ი ქ ვ ე, გვ. 51.

დივართ¹¹². რა უნდა იყოს ამ შემეცნებაზე მდიდარი! გრძნობადი უეჭველობისათვის საკუთარი ცოდნა უმდიდრესი ცოდნაა.

გრძნობადი უეჭველობა, ამავე დროს, ჩანს, როგორც ყველაზე ნამდვილი ცოდნა, რადგან ის არაფერს არ აკლებს საგანს, საგნის არც ერთი მხარისაგან არ ახდენს განყენებას. მას თვალწინ აქვს ერთეული, ინდივიდუალური „ეს“ მთელი თავისი გრძნობადი გარკვეულობებით, მთელი სისრულით.

მაგრამ გრძნობადი უეჭველობა იწყებს ცდას, ადარებს თავას ცოდნასა და საგანს და იღებს სრულიად საპირისპირო რეზულტატს: გრძნობადი უეჭველობის საგანი აღმოჩნდება არა ერთეული, ინდივიდუალური, არამედ ზოგადი, ხოლო გრძნობადი ცოდნა წარმოსდგება არა როგორც ყველაზე მდიდარი, არამედ როგორც ყველაზე ღარიბი.

ღაეაკვირდეთ: ის, რაც გრძნობად უეჭველობას ეძლევა, არის ერთეული „ეს“, კონკრეტული „ახლა“ და „აქ“. ერთეულია როგორც წინამდებარე „ეს“ — ნივთები თავისი გარკვეულობებით, ასევე „ეს“ — სუბიექტი: „მე“. ცოდნისა და საგნის ურთიერთმიმართება ამ ეტაპზე ასე ავლენს თავს: საგანია არსებითი, უშუალოდ არსებული; ცოდნა საგნის წყალობით არსებობს, ის საგნით გაშუალებულია, არარსებითია. საგანი, ჰეგელის სიტყვებით, „ა რ ის ჰეშმარიტი და არსება; ის არ ის, სულერთია, იციან ის, თუ არა: ის რჩება მაშინაც, როდესაც ცოდნა მასზე არა აქვთ; მაგრამ ცოდნა არ არის, თუ არ არის საგანი“¹¹³.

ახლა მივყვით გრძნობადი უეჭველობის ცდას, მასთან ერთად დაუუკვირდეთ მოცემულ საგანს და ვიკითხოთ, თუ რას უნდა ნიშნავდეს „ახლა“, „აქ“, „ეს“ საგნის მიმართ.

ახლა ღამეა. მაშასადამე „ახლა“ — ეს არის ღამე. ჰეგელი გვიჩვენებს ჩავიწერთ ეს ჰეშმარიტება. დავხედოთ ჩანაწერს ა ხ ლ ა რ ო ც ა შ უ ა დ ლ ე ა. ჰეშმარიტება ჩანაწერისა გაქრა. „ახლა“ რჩება, მაგრამ ის უკვე ღამე კი არ არის, არამედ შუადღეა. „ახლა“ არ არის რაიმე კონკრეტული მონაკვეთი დროისა, ვთქვათ, დღე ან ღამე, ის გულგრილია ამგვარი კონკრეტულობისადმი. ის არის ღამეც, დღეც, შუადღეც, ე. ი. ზ ო გ ა დ ი ა, ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ი ა და არა ერთეული, კონკრეტული.

რა არის „აქ“? ჩვენს წინაა ხე. მაშასადამე, „აქ“ — ესაა ხე. მე მოვბრუნდი. ახლა „აქ“ — ესაა სახლი. „აქ“ რჩება და სავსებით

¹¹² ი ქ ე ე, გვ. 53.

¹¹³ ი ქ ე ე, გვ. 52.

უღვრელია იმის მიმართ სახლი იქნება ის, თუ ხე. ამრიგად „აქ“ ისევე როგორც „ახლა“, არის ზოგადი. იგივე ითქმის „ეს“-ზე, რომლის არსებობის სახეებსაც წარმოადგენენ „ახლა“ და „აქ“. ჰეგელი დაასკვნის: ზოგადი არის ის, რაც ქეშმარიტია გრძნობად უექველობაში, გრძნობადი უექველობის ქეშმარიტება არის ზოგადი¹¹⁴.

ვითარება ასეთია: ჩვენი „აქ“, „ახლა“, „ეს“ გ უ ლ ი ს ხ მ ო ბ ს სრულიად კონკრეტულ შინაარსს, გ უ ლ ი ს ხ მ ო ბ ს ერთეულს, მაგრამ ერთეულის გ ა მ ო თ ქ მ ა შეუძლებელია. გამოთქმაში იკარგება, არ ჩანს ის, რაც ნაგულისხმევი. ჩვენი შეხედულება კონკრეტულზე, ჩვენი წარმოდგენა ერთეულზე, ყოველივე ის, რასაც ჩვენ ვგულისხმობთ, როდესაც გვსურს ვილაპარაკოთ გრძნობად საგანზე, ენაში ქრება, ენა, სიტყვა ტოვებს მხოლოდ ზოგადს. ამიტომ, როგორც შენიშნავს ჰეგელი, „ჩვენ გრძნობადზე გ ა მ ო თ ქ ე ა მ თ როგორც რაღაც ზოგადზე“¹¹⁵.

საგნის გამოცდამ აჩვენა გრძნობად უექველობას, რომ საგანი არის სხვა ვიდრე მას ეგონა: საგანი აბსტრაქტულია და არა კონკრეტული, ერთეული. მაგრამ გარდა საგნისა არსებობს „მე“. იქნება „მე“ აღმოჩნდეს ისეთი, როგორიც წარმოუდგენია გრძნობად უექველობას, იქნებ „მე“-ა ერთეული და განუშეორებელი, იქნებ „მე“-შია ქეშმარიტების ძალა?

ახლა სიმძიმის ცენტრი საგნიდან „მე“-ზე გადადის. საგანი აღარ არის არსებითი, არსებითია მე, ცოდნა: საგანი არსებობს იმდენად, რამდენადაც არსებობს „მე“, ჩემი შეხედულება საგანზე.

რა არის ამ განასერში „ახლა“ და „აქ“?

„ახლა“ — ეს არის დღე, რ ა დ გ ა ნ მ ე ვ ხ ე დ ა ვ დღეს. „აქ“ — არის ხე, რ ა დ გ ა ნ მ ე ვ ხ ე დ ა ვ ხეს. „მე“-ს ეძლევა გადამწყვეტი მნიშვნელობა. „ჩვენს მიერ ნაგულისხმევი ერთეული „ახლა“-ს და „აქ“-ის გაქრობა ბრკოლდება იმით, რომ მე ვინარჩუნებ მათ¹¹⁶ — წერს ჰეგელი. მაგრამ სიმძიმის გადმოტანა „მე“-ზე არსებითად არ ცვლის საქმეს. „აქ“ — ერთი „მე“-სათვის არის ხე, მეორე „მე“-სათვის არის სახლი და ა. შ. ის, რაც არ ქრება ასეთ შემთხვევაში, არის „მე“ როგორც ზ ო გ ა დ ი. ჩვენ ყოველთვის ვ გ უ ლ ი ს ხ მ ო ბ თ ერთეულ „მე“-ს, მაგრამ მისი სიტყვიერი გ ა მ ო თ ქ მ ა შეუძლებელია.

114 ი ქ ე ე. გვ. 53.

115 ი ქ ე ე.

116 ი ქ ე ე. გვ. 55.

რეზულტატი ანალიზისა ასეთია: არც საგანი და არც „მე“ არ წარმოადგენენ იმას, რასაც თავდაპირველად გულისხმობდა მათში გრძნობადი უექველობა. ჰეგელი ახლა აღწერს შემდეგ ნაბიჯს. გრძნობადი უექველობა აღარ იყოფა ურთიერთდაპირისპირებულ „საგნად“ და „მე“-დ, ის აიღება მთლიანობაში. ვითარება გამარტივებულია: მე ვამტყიცებ, რომ „აქ“ — ეს არის ხე. ჩემი მზერა არ შორდება ხეს და ამიტომ „აქ“ ველარ იქნება რაიმე სხვა გარდა ამ ხისა. მე არ შინტერესებს არც ის, რომ სხვა ადამიანისთვის „აქ“ არ არის ხე. მხედველობაში არ ვიღებ არც იმას, რომ თვითონ ჩემთვისაც სხვა დროს „აქ“ ხე კი არაა, არამედ სახლია, მაგიდაა და ა. შ. მე ვუძებერ საგანს და ჩემთვის „აქ“—ეს არის ხე, „ახლა“ — ეს არის დღე. თითქოს კონკრეტული, ერთეული ხელთა გვაქვს! მაგრამ უფრო ღრმად ჩაეხედოთ საქმის ვითარებას, „ახლა“ — რა არის ის? როცა ჩვენ გვეუბნებიან „ახლა“ — დრო არ ჩერდება, დრო გარბის და „ახლაც“ წარსულია უკვე. ჩვენ გვაჩვენებენ „ახლას“, მაგრამ ის უკვე აღარ არის, გასრულდა. მისი ადგილი დაიკავა ახალმა „ახლამ“. მიუხედავად ამ მოხსნისა „ახლა“ — რჩება. „ახლა“ არის ქრობად „ახლათა“ სიმრავლე, ის არის ყველა ქრობადი „ახლა“ და, ამავე დროს, — არც ერთი მათგანი, თუ მათ ცალკეულად განვიხილავთ, ე. ი. ის არის ზოგადი.

იგივე შეგვიძლია ვთქვათ „აქ“-ის თაობაზე. „აქ“ არის ზოგადი, რადგან იმას, რაზედაც მიეუთითებთ, აქვს თავისი „მაღლა“, „დაბლა“, მათაც აქვთ თავისი მხარეები და ა. შ. უსასრულოდ. აქ არის სიმრავლე „აქ“-ებისა ანუ ზოგადი.

ამრიგად, ცდა გრძნობადი უექველობის საფეხურზე დასრულებულია. საგანი, კეშმარტება გრძნობადობისა აღმოჩნდა ზოგადი და, შესაბამისად, უნდა გამოცვალოს პოზიცია ამ საგნისადმი — ცნობიერების სახე.

გრძნობადი უექველობის შინაგან დიალექტიკას ცნობიერება წინ მიჰყავს. ზოგადს, როგორც საგანს შეესაბამება უკვე არა გრძნობადი უექველობა, არამედ აღმქმელი ცნობიერება. მისი საგანია ზოგადისა და გრძნობადის ერთიანობა — ნივთი და თვისებები. ამ ეტაპზე გამომჟღავნებულ წინააღმდეგობას ცნობიერება განსჯის საფეხურზე გადაჰყავს. განსჯას აინტერესებს საგნის შინაგანი კავშირები და არსება, მოვლენა და მოვლენის კანონი. კანონებში განსჯა თავის საკუთარ კანონს ხედავს, ამდენად, ის საკუთარ თავს აქცევს საგნად. ეს კი უკვე თვითცნობიერების საფეხურია. თუ გა-

ვიხსენებთ ჰეგელის ზოგად დებულებას იმის თაობაზე, რომ ყოველი შემდეგი საფეხური წინას ჰეშმარიტება და საფუძველია, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თვითცნობიერება ცნობიერების ჰეშმარიტება და საფუძველია.

თვითცნობიერებას თავისი თავი აქვს საგნად, ხოლო იმისათვის, რომ განხორციელდეს ეს შემეცნება, თვითცნობიერება უნდა გამოვლინდეს მოქმედებაში, მის წრატებაში. თეორიულ მიმართებას ცვლის პრაქტიკული მიმართება, ჰერეტას — მოქმედება. თეორიულ მიმართებაში ცნობიერება საგანზე იყო მიმართული, საგანში იყო ჩაძირული. მისწრაფებაში „მე“ წინა პლანზე გამოდის, „მე“ უპირისპირდება სხვა საგნებს, როგორც აქტიური საწყისი. მე უპირისპირდება ცოცხალ საგნებს, სიცოცხლისათვის აუცილებელ საგნებს, გარდაქმნის მათ, მოიხმარს და ანადგურებს მათ. მაგრამ მე უპირისპირდება სხვა „მე“-საც და ამ დაპირისპირებაში გაიხსნება მისი სრულიად ახალი მხარეები.

თვითცნობიერება, უპირველესად ყოვლისა, „თავისთვის ყოფიერებაა“, ის ინდივიდია, რომელიც გამოყოფილია ყველაფერისა და ყველასაგან, დაპირისპირებულია ყველაფერსა და ყველას. „სხვა“, „მეორე“ — მისთვის არარსებითია, მხოლოდ ნეგატიური მნიშვნელობის მქონეა.

მაგრამ სხვაც ხომ თვითცნობიერებაა — ისიც ინდივიდია. ინდივიდი უპირისპირდება ინდივიდს. ისინი ერთმანეთს განიხილავენ, როგორც ჩვეულებრივ საგნებს, საკუთარი სიცოცხლის კორელატს. ყოველმა ინდივიდმა იცის საკუთარი თავი, მაგრამ არ იცის „სხვა“, ანითომ საკუთარი თავის შესახებ ცოდნას არა აქვს საფუძველიანობა. ჩემი ღირებულება აღიარებულ იუნდა იყოს სხვის მიერაც. მხოლოდ მაშინ ექნება ჩემს წარმოდგენას ჩემს თავზე, როგორც დამოუკიდებელი ღირებულების მქონეზე, ჰეშმარიტობა. მე უნდა ვაიძულო სხვა, რომ მაღიაროს. მაგრამ სხვასაც სურს ის, რომ მე ვაღიარო მისი ღირებულება. აღიარება მოითხოვს მოქმედებას, აქტიურობას და ინდივიდები ამ აღიარებებისათვის ბრძოლაში ებმებიან. ეს არის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა, რომელიც შეიძლება დასრულდეს ბრძოლაში ჩაბმული ერთი ან ორივე ინდივიდის დაღუპვით. მაგრამ სიკვდილი გააუქმებდა იმას, რისთვისაც გაჩაღდა ბრძოლა. თუ დაიღუპა ერთი ინდივიდი, მეორე ინდივიდი ვერ ჰპოვებს თავისი თავის აღიარებას. აღიარება უაზრობაა იმ შემთხვევაშიც, თუ სიკვდილი ორივე ინდივიდს უწერია: აღიარება ხომ ამ-

ლიარებელს მოითხოვს. ჰეგელი წერს: „თუმცა სიკვდილის წყალობით მიიღწევა უეჭველობა იმისა, რომ ორთავე საფრთხეში აგდებდა თავის სიცოცხლეს და ორთავეს სძულდა სიცოცხლე საკუთარ თავში და სხვაში. მაგრამ არა იმათთვის, ვინც გაუძლო ამ ბრძოლას“¹¹⁷. ნათელია: ინდივიდებმა არ უნდა მოსპონ ერთმანეთი, ბრძოლის შედეგი სხვაგვარი უნდა იყოს — ერთი ინდივიდი, ჰეგელის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „მ ო ხ ს ნ ი ს ისე, რომ ი ნ ა ხ ა ვ ს და ი ნ ა რ ჩ უ ნ ე ბ ს მოხსნილს და ამით განიცდის მის მოხსნილობას“¹¹⁸. მარტივად: ერთი ინდივიდი უარყოფს მეორეს იმ აზრით, რომ ართმევს მას და ამ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ო ბ ა ს, მაგრამ ი ნ ა ხ ა ვ ს მ ა ს, როგორც და მ ო კ ი დ ე ბ უ ლ ს, ერთი ინდივიდი ი მ ო ნ ე ბ ს მეორეს. ახლა, ერთ მხარეზეა გამარჯვებული — ის, ვისაც არ უძნელდებოდა სიცოცხლის გაწირვა, ვინც ხიფათს ბოლომდე არ გაურბოდა, მეორე მხარეზეა დამარცხებული — ის, ვინც სიცოცხლის შენარჩუნების ფასად მზად იყო დაეკარგა დამოუკიდებლობა. პირველია ბატონი — დამოუკიდებელი ცნობიერება, რომლისთვისაც არსებია თავისთვის ყოფნა, მეორეა მონა — დამოუკიდებლობას მოკლებული ცნობიერება, რომლის არსებია სხვისთვის ყოფნა, ანუ სიცოცხლე, მოპოვებული საკუთარი დამოუკიდებლობის დათმობის წყალობით.

ბატონი არის ცნობიერება, რომელიც სხვა ცნობიერებითაა, სხვა ცნობიერების აღიარებითაა გაშუალებული. ეს სხვა ცნობიერება არის ცნობიერება მონისა, რომლის ცხოვრების წესიც ნივთის არსებობის წესის მსგავსია. ბატონი მიმართებაშია ნივთებთანაც, როგორც საკუთარ ლტოლვის საგანთან და მონასთანაც. ორივესთან მას ორგვარი ხასიათის მიმართება აქვს — უშუალო და გაშუალებული.

ბატონი მიმართებაშია მონასთან ნივთის მეშვეობით. ნივთი არის ბორკილი მონისა. ნივთებთან და ნივთად ყოფნა არსებია მონის სიცოცხლისა: ამ სიცოცხლისთვის გასწირა მან დამოუკიდებლობა. ბატონი ნივთის ბატონია, ნივთი კი მონისა, ამიტომ ბატონი იწირავს მონას.

მეორე მხრივ, ბატონი მიმართებაშია ნივთთან მონის მეშვეობით. მონა ნეგატიურ მიმართებაშია ნივთთან: ის გარდაქმნის ბუნების საგნებს, გადაამუშავებს მათ, ამზადებს მათ ბატონისათვის. ამ გაშუალების — მონის მიერ ნივთის გადაამუშავების — წყალობით

¹¹⁷ Гегель, Сочинения, т. IV, стр. 102.

¹¹⁸ ი კ ე ე.

ბატონი მოიხმარს ნივთს. ამრიგად, მონის საშუალებით ბატონს ეძლევა საშუალება სავსებით „უარყოს“, „გაანადგუროს“ ნივთი. ჩვეულებრივ, მისწრაფებას არ შეუძლია ნივთის ამგვარი უარყოფა, რადგან ნივთს აქვს თავისი სახე, თავისი დამოუკიდებლობა. „მაგრამ ბატონი, — წერს ჰეგელი, — რომელმაც ნივთსა და თავის თავს შორის ჩააყენა მონა, ამის წყალობით ხვდება ნივთის მხოლოდ არადამოუკიდებლობას და ნივთს სრულად მოიხმარს, (ნივთის) დამოუკიდებლობის მხარეს კი ის უთმობს მონას, რომელიც ამუშავებს მას“¹¹⁹.

ბატონისა და მონის ამ მიმართებაში აღიარება ცალმხრივია: მონა აღიარებს ბატონის ბატონობას, დამოუკიდებელ ღირებულებას. მონა კი არ არის აღიარებული ბატონის მიერ. ბატონი მონად თვლის სხვას, მაგრამ ამას არ აკეთებს თავისი თავის მიმართ, მონა მონად თვლის თავის თავს და ამას არ აკეთებს სხვის მიმართ. „აღიარებას, — წერს ამის თაობაზე, ჰეგელი, — საკუთარი აზრით აკლია მომენტი, რომლის არსი ისაა, რომ იმას, რასაც აკეთებს ბატონი მეორის მიმართ, იგი თავის თავის მიმართაც აკეთებდეს და იმას, რასაც აკეთებს მონა თავისი თავის მიმართ, ის სხვის მიმართაც აკეთებდეს“¹²⁰.

ბატონი ესწრაფვოდა დამოუკიდებლობას, მიაღწია კიდეც მას, მაგრამ ის დამოკიდებული აღმოჩნდება, რადგან ის ბატონია იმდენად, რამდენადაც მონის მიერაა აღიარებული, რამდენადაც მონა შრომობს მისთვის. მეტად მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომელსაც აკეთებს ჰეგელი ამ ანალიზის საფუძველზე ასეთია: დამოუკიდებელი ცნობიერების ქეშმარიტება არის მონის ცნობიერება¹²¹. მონა შრომობს, ბატონი განცხრომაშია. თავდაპირველად მონისათვის არსება ბატონშია. ის დამოუკიდებლობაში ხედავს ქეშმარიტებას, ხოლო ამ ქეშმარიტებას ბატონში, მაგრამ სიკვდილის — აბსოლუტური ბატონის — წინაშე შიში, რომელიც იპყრობდა მონის მთელ არსებას, ნათელყოფს, რომ არ არსებობს არავითარი სიმყარე, ყველაფერი ღინებაა. ეს ნიშნავს იმას, რომ მდგრადი არაა არც ბატონისა და არც მონის მდგომარეობა. ეს უკვე ნაბიჯია დამოუკიდებლობისაკენ, ცნობიერებაში არსებული ნეგატიური მომენტი, მიმართული თავისი მონური არსებობისადმი. თანდათან, შრომის პროცესში „მო-

¹¹⁹ Гегель, Сочинения, т. IV. გვ. 103.

¹²⁰ იქვე, გვ. 104.

¹²¹ იქვე.

ნა მიდის თავის თავთან¹²². ბატონი მოიხმარს შრომის პროდუქტს და ანადგურებს მას. მონა შრომობს, სახეს უცვლის საგანს, ახალ ფორმას აძლევს მას და თვითონაც იცვლება. შიში სიკვდილისა და ბატონისა, დისციპლინა და, რაც მთავარია, შრომა თანდათან აძლევს დამოუკიდებლობას მონას. მონა ეუფლება ბუნების საგნებს, წას დამოუკიდებლობა აქვს, ბატონი კი, როგორც მომხმარებელი, დამოკიდებულია მონაზე. აავდაპირველი მიმართება ბატონისა და მონისა შეიცვალა: ახლა დამოუკიდებელია მონა, ბატონი კი დამოკიდებულია.

ბატონისა და მონის მიმართების ანალიზში ჰეგელმა გენიალურად მიანიშნა იმაზე, რომ კაცობრიობის ისტორიული განვითარების საფუძველი შრომაშია, განიხილა ადამიანი „როგორც საკუთარი შრომის რეზულტატი“¹²³.

ბატონისა და მონის საფეხურიდან ცნობიერება სტოიციზმის, სკეპტიციზმის და „უბედური ცნობიერების“ საფეხურების გავლით გონების საფეხურამდე ამაღლდება. გონების სფეროთი სრულდება პირველი ციკლი ცნობიერების მოძრაობისა. ცნობიერების მეორე ციკლი მოიცავს ცნობიერების საფეხურებს ობიექტური გონის სფეროში — ესაა მოძრაობა ზნეობის, სამართლის, მორალურობის და სხვ. სფეროებში. ბოლოს, მესამე ციკლი სრულდება წმინდა ცოდნით. ცნობიერებისა და საგნის შინაგანი დიალექტიკა წმინდა ცოდნის ანუ ფილოსოფიის საფეხურზე „დაცხრება“. ბოლო პუნქტში აღმოჩნდება, რომ საგანი სუბიექტის გაუცხოების შედეგს წარმოადგენდა. ეს გაორება სუბიექტად და საგნად ჰეგელის სისტემაში არ შეიძლებოდა მარადიული დარჩენილიყო: ეს სუბიექტის — საბოლოო ანგარიშით, აბსოლუტური გონის — უძღურების ნიშანი იქნებოდა. გაუცხოების მოხსნა, იმ წერტილის მიღწევა, სადაც სუბიექტი ემთხვევა საგანს აბსოლუტური გონის ძლიერების შედეგია: გონი ისწრაფვოდა თავის თავისკენ, როგორც მიზნისაკენ და მის გზაზე არსებულმა სიძნელებმა ვერ შეაკავეს ეს სელა, რადგან ცნობიერების უკან ყოვლადძლიერი გონება იდგა. ცოდნა დაემთხვა საგანს — აბსოლუტური გონის მიზანი ამ ეტაპზე მიღწეულია.

¹²² Гегель, Сочинения. т. IV. гл. 105.

¹²³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956, стр. 627.

კანტი შეეცადა ეჩვენებინა, რომ შემეცნების ფაქტის ახსნა შეუძლებელია მხოლოდ ტრადიციულ ფორმალურ ლოგიკაზე დაყრდნობით. ფორმალურ-ლოგიკური მომენტი აუცილებელია ნამდვილი შემეცნებისათვის, მაგრამ არაა საკმარისი. მეცნიერული ცოდნის გასაღებს იძლევა ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომელიც შეიცავს თავის თავში მოძღვრებას კატეგორიების შესახებ.

შემეცნებას, კანტის თანახმად, ორი წყარო აქვს: გრძნობადი ჰერეტიკის უნარი და განსჯა. პირველია წარმოდგენათა მიღების უნარი, მეორეა — ცნებების საშუალებით საგნის შემეცნების უნარი. გრძნობადობის მეშვეობით საგანი გვეძლევა, განსჯის მეშვეობით კი საგანი წარმოდგენასთან მიმართებაში იაზრება¹²⁴. ამ ორი უნარის ერთობლივი მოღვაწეობის გარეშე შემეცნება განუხორციელებელია. გრძნობადობის გარეშე ჩვენ საგანი არ გვექნებოდა მოცემული, ხოლო განსჯის გარეშე საგნის მოაზრება იქნებოდა შეუძლებელი. „აზრები შინააზრის გარეშე ცარიელია, ჰერეტანი ცნების გარეშე ბრმანი არიან“¹²⁵. ამიტომ, თუ გვაქვს ცნებები, ჩვენ აუცილებლად უნდა დავაკავშიროთ ისინი საგანთან, რომელიც ჰერეტაშია მოცემული, ხოლო თუ გვაქვს ჰერეტაში მოცემული საგანი, აუცილებელია გავიაზროთ ის ცნების საშუალებით. სხვაგვარად შეძენება მიუღწეველი დარჩება.

ნამდვილი ცოდნა კანტისთვის აუცილებლობისა და საყოველთაობის შემცველია. ამგვარი ცოდნა კი ვერ იქნება გარანტირებული, თუ გრძნობადობასა და განსჯაში ვერ მივაგენით ცდისაგან დამოუკიდებელ, აპრიორულ ელემენტებს: ის, რაც ცდაზეა ღამყარებული, აუცილებლობის შემცველი ვერ იქნება, ცდა მხოლოდ იმის გარანტიას იძლევა, რომ რაიმე ასე იყო, ან არის და არა იმისა, რომ რაიმე ასეა და არ შეიძლება სხვაგვარად იყოს. აუცილებელი და საყოველთაო ცოდნა უნდა ეფუძნებოდეს არაემპირიულს, შეგრძნებებისაგან გაწმენდილ ელემენტებს. თუ მივიღებთ მხედველობაში იმას, რომ შეგრძნებები შეადგენს შემეცნების მასალას, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ცოდნის აუცილებლობისა და საყოველთაობის დასაბუთებისათვის საჭიროა აბსტრაქცირება მატერიისაგან და ყურადღების გამახვილება წმინდა ფორმებზე, რომლებშიც ხდება მასალის

¹²⁴ И. Кант, Сочинения, т. III, стр. 154.

¹²⁵ იქვე, გვ. 155.

ჭკრეტა და გააზრება. ჩვენ უნდა დავინტერესდეთ წმინდა გრძნობადობით და წმინდა ცნებით. პირველი არის ფორმა, რომლითაც რაიმე განიჭვრიტება, მეორეა ფორმა აზროვნებისა საგანზე საერთოდ. აი ეს წმინდა ფორმებია სწორედ ყოველი ცდისაგან დამოუკიდებელი, აპრიორული და, ამდენად, ჩვენი ცოდნის აუცილებლობისა და საყოველთაობის გამამართლებელი.

გრძნობადობის წმინდა აპრიორული ფორმებია დრო და სივრცე. ამ ორ ყალიბში უნდა მოექცეს მატერია, რათა გახდეს ჩვენთვის მოცემული. ღრო და სივრცე არ არის განზოგადებული ცდიდან. პირიქით, ისინი ცდის არსებობის პირობებს წარმოადგენენ.

განსჯასაც აქვს თავისი წმინდა ფორმები, რომელთა მეშვეობითაც ხდება საგნის გააზრება, შემეცნება. ეს ფორმებია განსჯის ცნებები. მაგრამ ცნება შეიძლება იყოს ემპირიული, ცდისეული საგნის განზოგადების საფუძველზე მიღებული. ცხადია, რომ ამგვარი ცნება ვერ დაედება საფუძვლად საყოველთაო და აუცილებელ ცოდხას. ამაიტომ საჭიროა გამოვყოთ სრულიად სხვა ბუნების ცნებები — წმინდა, არანაწარმოებული, პირვანდელი, აპრიორული ცნებები. კანტის თანახმად, სწორედ ეს ცნებებია კატეგორიები.

განჭკრეტის ფორმებს იკვლევს ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა, გრძნობადობის ფორმებს — კატეგორიებს — ლოგიკა.

რაში ხედავს ლოგიკა კატეგორიის არსებას? •

იმისათვის, რომ გავცეთ პასუხი ამ კითხვაზე საჭიროა დავაზუსტოთ თვითონ ცნება ლოგიკისა.

კანტი სწორედ ამით იწყებს თავის მოძღვრებას კატეგორიების შესახებ. მას უპირველესად ყოვლისა, აინტერესებს ზოგადი ლოგიკა, რომელიც ზოგადია იმდენად, რამდენადაც განყენებას ახდენს განსჯითი შემეცნების ყოველგვარი შინაარსისაგან, ამ შემეცნების საგანთა სხვაობისაგან და დაინტერესებულია აზროვნების წმინდა ფორმებით. ზოგადი ლოგიკა შეიძლება იყოს წმინდა და გამოყენებითი. ეს უკანასკნელი იხილავს განსჯის წესებს, მაგრამ არა წმინდა სახით, არამედ სხვადასხვანაირ სუბიექტური, ემპირიული პირობების, ვთქვათ, გრძნობათა ღელვის, მეხსიერების კანონთა მოქმედების, ჩვევათა ძალის გათვალისწინებით. ზოგადი ლოგიკის ის ნაწილი, რომელსაც წმინდა ეწოდება, წმინდაა სწორედ იმ აზრით, რომ ახდენს განყენებას ემპირიული პირობებიდან, არ შეიცავს ემპირიულ პრინციპებს, არაფერს არ სესხულობს ფსიქოლოგიიდან.

ამრიგად, ზოგადი და წმინდა ლოგიკა, რომელიც კანტის განხილვის საგანია, წმინდა ფორმალური მეცნიერებაა. მას არ აინტერესებს რაიმე შინაარსი, არ აინტერესებს ის, თუ როგორია საგანი შემეცნებისა. ის, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, განყენებას ახდენს შემეცნების ყოველგვარი შინაარსისაგან, ე. ი. ობიექტთან შემეცნების ყოველგვარი მიმართებისაგან და განიხილავს მხოლოდ ლოგიკურ ფორმას, ე. ი. აზროვნების ფორმას საერთოდ.

ზოგადი და წმინდა ლოგიკა არ შეიძლება ჩაითვალოს მოძღვრებად კატეგორიებზე. ის, რასაც ფორმალური ლოგიკა გვასწავლის, ერთნაირად ძალაშია განსჯის ყოველგვარი ცნებისათვის — სულ ერთია ემპირიული იქნება ეს ცნება, თუ აპრიორული. ფორმალური ლოგიკის მიერ დადგენილი წესები ეხება ყველაფერს, რაც კი განსჯის შინაარსი გამხდარა; მაგალითად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს უნდა დაემორჩილოს ყოველგვარი შინაარსი აზროვნებისა.

მაგრამ, როგორც ვთქვით, კანტის თანახმად, მოძღვრება განსჯის შესახებ არ ამოიწურება ფორმალური ლოგიკით. განსჯა (გრძნობადობასთან ერთად) ცოდნის წყაროა. ცოდნა კი საგნობრივია, საგნის ცოდნაა. მაშასადამე, ფორმალური ლოგიკის გვერდით უნდა არსებობდეს ლოგიკა, რომელსაც აინტერესებს საგნის გააზრების ფორმები და ამიტომ არ ახდენს განყენებას ყოველგვარი შინაარსისაგან. ამ ლოგიკას აინტერესებს წესები იმისა, თუ როგორ უნდა ვიაზროთ წმინდად და აპრიორულად საგანი, როგორ წარმოიშობა, რა მოცულობისაა ჩვენი ცოდნა საგნებზე, რა აძლევს ამ ცოდნას ობიექტურ მნიშვნელობას. ცოდნას, რომელიც არკვევს იმას, თუ როგორ შეუძლიათ ჩვენს აპრიორულ წარმოდგენებს იყვნენ გამოყენებული საგნის მიმართ, კანტი ტრანსცენდენტალურს უწოდებს. აქედან ნათელია: ფორმალური ლოგიკის გვერდით უნდა არსებობდეს ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომელიც გამოიკვლევს განსჯისა და აგრეთვე გონების აპრიორულ ფორმებს მათ მიმართებაში საგანთან.

კანტის ეს იდეა ახალი, ფორმალური ლოგიკისაგან განსხვავებული ლოგიკისა ნაყოფიერი აღმოჩნდა. ამ იდეამ თავისებური გამოხატულება ჰპოვა იმ ფაქტში, რომ მოგვიანებით ჰეგელმა გიგანტური შრომა გასწია ასევე ფორმალური ლოგიკისაგან განსხვავებული დიალექტიკური ლოგიკის შექმნის მიზნით. ამის თაობაზე ჰეგელი წერს: „უახლოეს დროში კანტმა დაუპირისპირა იმას, რასაც

ჩვეულებრივ ლოგიკა ეწოდება, კიდევ ერთი, სახელდობრ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. ის, რასაც ჩვენ აქ ვუწოდებთ ობიექტური ლოგიკა, ნაწილობრივ შესაბამისი იქნებოდა იმისა, რაც მასთან ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას შეაღვენს¹²⁶.

ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას აინტერესებს განსჯის ის აპრიორული ელემენტები, რომლებიც საგნობრივ ცოდნას ქმნიან. ეს ელემენტები კი სხვა არაფერია, თუ არა კატეგორიები. ცალკე აღებული გრძნობადი მასალა არ არის ნამდვილი ცოდნა. ობიექტური, მეცნიერული ცოდნა მიიღებ მათში, როდესაც განსჯის აპრიორული წმინდა ფორმები — კატეგორიები — გრძნობად მასალას მიეყენება. ამრიგად, კატეგორიები განსჯის ყველაზე მთავარი ელემენტია და გასაგებია, რომ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომლის ერთ-ერთი მთავარი ობიექტია განსჯა (მის მამართებაში საგანთან), აუცილებლობით შეიცავს მოძღვრებას კატეგორიების შესახებ.

მაგრამ ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მთელი შინაარსი არ დაიყვანება მხოლოდ მოძღვრებაზე კატეგორიების ბუნების შესახებ. საქმე ისაა, რომ როგორც ზოგადმა, ისევე ტრანსცენდენტალურმა ლოგიკამ ანგარიში უნდა გაუწიონ არა მარტო აზრის პრინციპების მართებულ მოხმარებას, არამედ ამ პრინციპების გაუმართლებელ გამოყენებასაც. ზოგადი ლოგიკა განსჯისა და გონების ფორმალურ მოღვაწეობას შლის ელემენტებად და მათში ხედავს ჩვენი ცოდნის შეფასების ლოგიკურ პრინციპებს. ამიტომ მას ეწოდება ანალიტიკა. ზოგადი ლოგიკა, როგორც ანალიტიკა, იძლევა ქვეშარტების ფორმალურ კრიტერიუმს, ადგენს იმ წესებს, რომლებიც აუცილებელია შემეცნებისათვის, აუცილებელია იმ აზრით, რომ ყველაფერი, რაც ამ წესებს ეწინააღმდეგება მცდარია, რადგან „განსჯა ამ დროს ეწინააღმდეგება აზროვნების ზოგად წესებს, მაშასადამე, თავის თავს“¹²⁷. მაგრამ ანალიტიკის მიერ დადგენილი წესები არ არის საკმარისი შემეცნებისათვის, რადგან ის მხოლოდ ფორმას ეხება: შეიძლება ჩვენი ბჭობა ზოგადი ლოგიკის წესებს ეთანხმებოდეს, მაგრამ საგანს ეწინააღმდეგებოდეს. აზრთა ფორმალური სისწორე ვერ იქნება თავად იმ აზრთა ქვეშარტებისა. სხვა სიტყვებით: ზოგადი ლოგიკის მიერ დადგენილი წესები არ გამოდგება საგნობრივი ცოდნის მოპოვების იარაღად, ეს ლოგიკა ვერ იქნება ორგანონი. ამ წესებს შეუძლიათ შეასრულონ

¹²⁶ Гегель, Наука логики, т. I, стр. 116—117.

¹²⁷ И. Кант, Сочинения, т. III, стр. 160.

ცოდნის ჰემმარიტების მხოლოდ ნეგატიური კრიტერიუმის ფუნქცია, ითამაშონ არა ორგანონის, არამედ კანონის როლი. მიუხედავად ამისა, ზოგადი ლოგიკა ხშირად მოიხმარება როგორც ორგანონი, ზოგადი ლოგიკის რესურსებით სურთ საგნობრივი ცოდნის მოპოვება. ასე წარმოიშობა მოჩვენების ლოგიკა, დიალექტიკა, განსხვავებული ანალიტიკისაგან — ჰემმარიტების ლოგიკისაგან. დიალექტიკა, მაშასადამე, ზოგადი წესების გაუმართლებელი მოხმარებაა. მაგრამ კანტთან ამ ტერმინს სხვა მნიშვნელობაც ეძლევა: რადგან ზოგადი ლოგიკის წესების გაუმართლებელი გამოყენება მოჩვენების ლოგიკაა, კანტს მიაჩნია მიზანშეწონილად დიალექტიკა უწოდოს ამ მოჩვენებითი ლოგიკის კრიტიკას¹²⁸. ამრიგად, ზოგადი ლოგიკა იყოფა ანალიტიკად და დიალექტიკად, რომლის ანალოგიურია ტრანსცენდენტალური ლოგიკის დაყოფა. ის ნაწილი ტრანსცენდენტალური ლოგიკისა, რომელიც მთელ ჩვენ აპრიორულ ცოდნას ანაწევრებს წმინდა განსჯითი ცოდნის საწყისებად, იწოდება ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკად. ეს უკანასკნელი განსჯის ემპირიული გამოყენების შეფასების კანონია და არა განსჯის საყოველთაო და შეუზღუდავი გამოყენების ორგანონი. როდესაც განსჯა, ნაცვლად იმისა, რომ იმსჯელოს განჭვრეტის მასალის თაობაზე, გადალახავს ამ ფარგლებს და მოისურვებს იმსჯელოს საგნებზე საერთოდ, ჩვენ ხელთა გვაქვს მოჩვენების ლოგიკა, დიალექტიკა. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა არის კრიტიკა ამ დიალექტიკური მოჩვენებისა, კრიტიკა განსჯისა და გონების გაუმართლებელი პრეტენზიებისა.

კატეგორიების სისტემის შექმნა, კანტის თანახმად, ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის საქმეა. ტრანსცენდენტალურმა ანალიტიკამ ცოდნის ცოცხალი ქსოვილიდან უნდა გამოჰყოს კატეგორიები, როგორც ცოდნის საწყისი ელემენტები, სინთეზის ფორმები. იმიტომ, რომ მივიღოთ ეს საწყისები, უნდა დავიცვათ შემდეგი ოთხი პირობა: 1) გამოყოფილი ცნებები უნდა იყოს წმინდა და არა ემპირიული, 2) ისინი უნდა ეკუთვნოდნენ განსჯას და არა განჭვრეტას, 3) ისინი უნდა იყოს პირველსაწყისი ცნებები და არა მათგან ნაწარმოები და შედგენილი ცნებები, 4) ამ ცნებათა ცხრილი უნდა იყოს სრული და ის უნდა ავსებდეს წმინდა განსჯის მთელ სფეროს¹²⁹.

¹²⁸ И. К а н т. Сочинения, т. III, стр. 164.

¹²⁹ იქვე, გვ. 164.

კანტი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ცხრილის სისრულეს. სისრულე შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც გვაქვს აპრიორული განსჯითი ცოდნის, როგორც მთელის იდეა და მიწით გაპირობებული დანაწევრება ცნებებისა, რომლებიც მთელის იდეას შეადგენენ. სხვა სიტყვებით, როდესაც გვაქვს განსჯის, როგორც მთელის, იდეა, მაშინ კატეგორიები შექმნიან არა შემთხვევით კავშირებს, არამედ ამ იდეით განსაზღვრულ სისტემას. ამავე დროს, ამ სისტემის ყოველი ელემენტის სისწორისა და ნამდვილობის კრიტერიუმად წარმოსდგება ამ სისტემისავე განაწევრება და სისრულე.

სისტემა უპირისპირდება აგრეგატს. მსჯელობათა აგრეგატი არ არის ცოდა. კანტი მართებულად შენიშნავს, რომ ჩვენი ჩვეულებრივი ცოდნა მეცნიერებად გადაიქცევა სწორედ სისტემური ერთიანობის წყალობით¹³⁰. სისტემა კანტისათვის არის მრავალფეროვან ცოდნათა ერთიანობა. რომლებიც ერთი იდეით არიან გაერთიანებული. სისტემა დანაწევრებულია და არ წარმოადგენს გროვას. ის იზრდება საკუთარ ფარგლებში, მაგრამ გარედან მას არ შეიძლება რაიმე უცხო ელემენტი დაემატოს¹³¹.

კატეგორიათა დადგენა ემპირიული გზით, ფიქრობს კანტი, მოგვეცემს მათ მეტად თუ ნაკლებად სრულ ნუსხას, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში სავსებით გაუგებარია, სად უნდა დასრულდეს ეს ნუსხა. გარდა ამისა, კატეგორიები ამ დროს არ ლაგდებიან გარკვეული წესრიგით და მათ აკლიათ სისტემური ერთიანობა. ის ფაქტი, რომ კატეგორიები დალაგდებიან გარკვეული მეთოდით — მარტივიდან რთულისაკენ — ჯერ კიდევ ვერ გადააქცევს მათ თავმოყრას სისტემად.

ინდუქცია, კანტის თანახმად, ვერ გამოდგება სისტემის გამომუშავების იარაღად, რადგან ინდუქციის საშუალებით ჩვენ ვერასოდეს ვერ გავიგებთ იმას, თუ რატომ უნდა ახასიათებდეს განსჯას სწორედ ეს და არა სხვა ცნებები¹³².

კატეგორიათა ქეშმარიტი დადგენის მიზნით უნდა ვიხელმძღვანელოთ ერთი პრინციპით: გამოვიდეთ აპრიორული განსჯის, როგორც მთელის, იდეიდან, რომელიც გულისხმობს ცნებათა კავშირს. ეს კავშირი, წერს კანტი, ჩვენ გვაძლევს წესს, რომლის მიხედვით

¹³⁰ И. К а н т. Сочинения, т. III, стр. 180.

¹³¹ ი ქ ვ ე, გვ. 175—176.

¹³² ი ქ ვ ე, გვ. 175—176.

თაც ყოველი წმინდა განსჯითი ცნების ადგილი და ამგვარი ცნებების სისრულე შეიძლება განისაზღვროს აპრიორულად. წინააღმდეგ შემთხვევაში კვლევა-ძიება იქნებოდა თვითნებური და შემთხვევითობაზე დამოკიდებული¹³³.

განსჯა, როგორც ითქვა ზემოთ, კანტისათვის არის. შემეცნება ცნებების საშუალებით, არის არა ინტუიტიური, არამედ დისკურსიული შემეცნება. გრძობადობა, აღნიშნავს კანტი, დამოკიდებულია გარეგან ზემოქმედებაზე — რეცეპტულია, ცნებები კი დამოკიდებულია ფუნქციებზე¹³⁴. ფუნქცია არის ერთიანობა მოქმედებისა, რომელიც განსხვავებულ წარმოდგენებს ერთ ზოგად წარმოდგენაში აერთიანებს. განსჯა, ამდენად აქტიურია. სპონტანურია. ცნებების მეშვეობით განსჯა სჯის, მსჯელობს. განსჯა მსჯელობათა შედეგის უნარია.

თუკი ჩვენი მიზანია განსჯის ყველა ფუნქციის პოვნა, უნდა შევადგინოთ ერთიანობის ფუნქციათა — მსჯელობათა — სრული ცხრილი. იმის შემდეგ რაც მოვახდენთ განყენებას მსჯელობათა შინაარსისაგან და მივაქცევთ ყურადღებას მსჯელობის მხოლოდ განსჯით ფორმას, კანტის თანახმად, აზროვნების ფუნქციები დაიყოფა ოთხ ჯგუფად: 1) რაოდენობა, 2) თვისობრიობა, 3) მიმართება, 4) მოდალობა. ყოველი ჯგუფი შეიცავს სამ წევრს და მსჯელობათა სრული ცხრილი ასე წარმოსდგება:

1.

რ ა ო დ ე ნ ო ბ ა

ზოგადი
კერძო
ერთეული

2.

თ ვ ი ს ო ბ რ ი ო ბ ა
დადებითი
უარყოფითი
უსასრულო

3.

მ ი მ ა რ თ ე ბ ა
კატეგორიული
ჰიპოთეტური
გაყოფითი

¹³³ ი ქ ვ ე, გვ. 166

¹³⁴ ი ქ ვ ე.

4.

მოდლობა

პრობლემატური
აპოდიქტური
ასერტორული

კანტის ეს ცხრილი იმეორებს ძირითადად მსჯელობათა იმ კლასიფიკაციას, რომელიც ტრადიციული ლოგიკის მიერ იყო შედგენილი. კატეგორიათა და მსჯელობების ძირი ერთია და ამიტომ ყოველ მსჯელობას თავისი შესაბამისი კატეგორია აქვს. კატეგორიათა ცხრილი ასეთია:

1.

რაოდენობა

ერთიანობა
სიმრავლე
ყოვლადობა

2.

თვისობრიობა

რეალობა
უარყოფა
შემოსაზღვრა

3.

მიმართება

სუბსტანცია და აქციდენცია
მიზეზობრიობა და დამოკიდებულება
(მიზეზი და შედეგი)
ურთიერთობა

4.

მოდლობა

შესაძლებლობა — შეუძლებლობა
არსებობა — არარსებობა
აუცილებლობა — შემთხვევითობა

კანტის მიზანი შესრულებულია: კატეგორიების ცხრილი განვითარებულია ერთი ზოგადი პრინციპიდან, კერძოდ, მსჯელობის, ანუ რაც იგივეა, აზროვნების უნარიდან. ეს ცნებები არიან საწყისი, არაწარმოებული ცნებები ანუ პრედიკამენტები. თუ გვაქვს პრედიკამენტები, სრულიად ადვილია დავემატოთ მათ პრედიკაბილიები ანუ წარმოებული ცნებები, მაგალითად, მიზეზობრიობის კატეგორიას შეიძლება დავემატოთ ძალის, მოქმედების, ვნების პრედიკაბილიები, ურთიერთობის კატეგორიას — სახეზე ყოფნის, წინააღმდეგობის პრედიკაბილიები, მოძალადობის კატეგორიებს — წარმოშობის, მოსპობის, ცვლილების პრედიკაბილიები და ა. შ.

კატეგორიები, კანტის თანახმად, შეიძლება გაიყოს ორ დიდ კლასად: რაოდენობისა და თვისობრიობის კატეგორიები ეხება განჭვრეტის საგნებს. მათ კანტი უწოდებს მათემატიკურს. მიმართება და მოძალადება ეხება განჭვრეტის საგანთა არსებობას (ურთიერთობის მიმართ ან განსჯის მიმართ). მათ კანტი ღინამიურს უწოდებს. მათემატიკური კატეგორიები ერთწევრიანია, მათ კორელატი არ გააჩნიათ. ღინამიურ კატეგორიებს თავისი კორელატები გააჩნიათ.

კლასიკური გერმანული ფილოსოფიისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობის აღმოჩნდა კატეგორიების ის თავისებური კავშირი, რომელზედაც კანტმა მიუთითა. კანტი აღნიშნავს, რომ ჩვეულებრივ, აპრიორული გაყოფა ორწევროვანია, კატეგორიათა ცხრილის ყოველი კლასი კი შეიცავს სამ წევრს. ამ სამ კატეგორიას შორის აშკარად დამოკიდებულებაა: მესამე კატეგორია იმავე კლასის მეორე და მესამე კატეგორიის შეერთების გზით წარმოიშობა. რა არის, მაგალითად, ყოვლადობა? ის სხვა არაფერია, თუ არა სიმრავლე, განხილული როგორც ერთიანობა. თუ დაუუკვირდებით შემოსაზღვრას, აღმოჩნდება, რომ ის არის რეალობისა და უარყოფის კავშირი. ურთიერთობა არის მიზეზობრიობა სუბსტანციებისა, რომლებიც ერთმანეთს აპირობებენ. აუცილებლობა სხვა არაფერია, თუ არა არსებობა, რომელიც მოცემულია უკვე თავისი შესაძლებლობით. ეს ვითარება არ აუქმებს მესამე კატეგორიის პირველსაწყისობას, რადგან პირველი და მეორე კატეგორიის შეერთება შოითხოვს განსჯის სრულიად თავისებურ აქტს, რომელიც განსხვავდება პირველ და მეორე კატეგორიებთან დაკავშირებული აქტებისაგან.

საბოლოოდ კატეგორიათა ერთიანობა, მათი სისტემური ხასიათი, მათი ურთიერთკავშირი კანტთან მართლდება იმით, რომ ისინი

წარმოადგენენ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, ე. ი. ყველა ემპირიული სუბიექტისათვის იგივეობრივი, საერთო ფაქტორის ფორმებს. კატეგორიები, საბოლოო ჯამში, გამოხატავენ ადამიანის—სასრული, მაგრამ არა ემპირიულ-სასრული, არამედ ტრანსცენდენტალურ-სასრული—აზროვნების კანონზომიერებას.

კანტის მოძღვრებაში სუბიექტს შემოქმედებითი ფუნქცია აქისრია. „ნიეტები თავისთავად“ სუბიექტის თვლათახედვის გარეშე რჩება, მაგრამ შოვლენათა სფერო, შექმენების სავანთა სფერო ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კატეგორიალური სისტემის შექმენების სფეროა. კატეგორიები წარმოადგენენ შექმენების სავანთა არსებობისა და შექმენების პირობებს.

ეს უკანასკნელი დებულება პრინციპული მნიშვნელობისა და ამავე დროს ის ამჟღავნებს ტრადიციულ მეტაფიზიკასთან კანტის მიმართების ერთ-ერთ ძირითად ასპექტს.

ხშირად კანტის მიმართებას მეტაფიზიკასთან მხოლოდ ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის ანალიზის საფუძველზე არკვევენ. მართლაც, ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში მოცემულია კანტის მომაკვდინებელი საბუთები ტრადიციული მეტაფიზიკის საპი ძირითადი შემადგენელი ნაწილის — რაციონალური ფსიქოლოგიის, რაციონალური კოსმოლოგიისა და რაციონალური თეოლოგიის — წინააღმდეგ. მაგრამ ტრადიციული მეტაფიზიკა მხოლოდ ამ დისციპლინებისაგან როდი შედგება. მეტაფიზიკის ძირითად და საფუძველმდებელ დისციპლინას ონტოლოგია წარმოადგენს. საერთოდ ტრადიციული, ლაიბნიც-ვოლფის სკოლის მეტაფიზიკა ორ ძირითად ნაწილად იყოფა. პირველია ზოგადი მეტაფიზიკა, ანუ ონტოლოგია, მეორეა სპეციალური მეტაფიზიკა, რომლის განშტოებებსაც წარმოადგენენ რაციონალური ფსიქოლოგია, რაციონალური კოსმოლოგია და რაციონალური თეოლოგია. ამიტომ ბუნებრივია, როდესაც ვარკვევთ კანტის მიმართებას ტრადიციულ მეტაფიზიკასთან, არუნდა შემოვიფარგლოთ მხოლოდ სპეციალური მეტაფიზიკის კანტისეული კრიტიკით—როგორც ეს ძალზე ხშირად ხდება ხოლმე. აუცილებელია გავითვალისწინოთ აგრეთვე კანტის მიმართება ტრადიციულ ონტოლოგიასთან.

ზოგად ფორმაში კანტის დამოკიდებულება სპეციალურ მეტაფიზიკასთან ასეთია: სპეციალურ მეტაფიზიკას სურს საყსებით შეუძლებელი რამ — მას სურს თეორიულად წვდეს აბსოლუტურად უპირობოს, რომელიც არ არის მოცემული განკერეტაში, კერძოდ,

რაციონალურ ფსიქოლოგიას სურს თეორიულად გაიგოს სული, რაციონალურ კოსმოლოგიას — სამყარო, რაციონალურ თეოლოგიას — ღმერთი. ეს ამოცანა განუხორციელებელია. ამიტომ სპეციალური მეტაფიზიკა — მოძღვრება სულზე, სამყაროზე და ღმერთზე არ შეიძლება იყოს მეცნიერება.

პრინციპულად სხვაგვარია კანტის პოზიცია ზოგადი მეტაფიზიკის ანუ ონტოლოგიის მიმართ. პოზიციათა ეს სხვაობა ასე შეიძლება გამოითქვას: სპეციალური მეტაფიზიკა შეუძლებელია იყოს მეცნიერება, ონტოლოგია კი არ არის მეცნიერება იმ სახით, როგორც მას მისცა ლაიბნიც-ვოლფის სკოლამ, მაგრამ მისი მეცნიერებად გადაამუშავება შესაძლებელია.

ეს გადამუშავება ტრადიციული თვალსაზრისისა, კანტის თანახმად, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს ტრადიციული ონტოლოგიის კვლევითი საზღვრების დადგენას, ამ დისციპლინის უმართებულოდ გაზვიადებული პრეტენზიების შეზღუდვას. სპეციალურ მეტაფიზიკას საგანი არა აქვს და არ შეიძლება ჰქონდეს, რადგან უპირობო არასოდეს არ შეიძლება იყოს ცდაში. ტრადიციული ზოგადი მეტაფიზიკის, ანუ ონტოლოგიის შეცდომა კი ისაა, რომ ის თავის საგანს სწორად ვერ ხედავს: მას საგანი თავისთავადი ნივთების სფეროში ეგულება.

ძველი ონტოლოგია კატეგორიებს ტრანსცენდენტალურად იყენებს, რაც გულისხმობს საგნის შემეცნებას გრძნობადი განჭკვრეტის გარეშე. მაგრამ ამგვარი შემეცნება შეუძლებელია, რადგან კატეგორიების საგანი მხოლოდ გრძნობად განჭკვრეტაში შეიძლება იყოს მოცემული. ამიტომ კანტი დაასკვნის, რომ კატეგორიების წმინდა ტრანსცენდენტალური გამოყენება ფაქტიურად არც არის კატეგორიების გამოყენება: თუ საგანი არ არის, მის მიმართ რაიმეს გამოყენებაზე ლაპარაკი ზედმეტია. კატეგორიები აპრიორულია, მაგრამ ისინი ობიექტური მნიშვნელობის მქონე მხოლოდ მაშინ არიან, როდესაც გრძნობად ცდას მიეყენებიან, ე. ი. როდესაც გამოიყენებიან არა ტრანსცენდენტალურად, არამედ ემპირიულად.

კანტის თანახმად, მსჯელობა იმაზე, რაზეც მსჯელობდა ტრადიციული ზოგადი მეტაფიზიკა — მაგალითად, ლაიბნიცის ონტოლოგია ან ვოლფის ონტოლოგია, — მსჯელობა არსებულზე და მის გარკვეულობებზე, აუცილებლობაზე, შემთხვევითობაზე, რეალობაზე,

მიზეზობრიობაზე, სუბსტანციაზე, აქციდენციაზე და ა. შ., სახეებით გამართლებულია, მაგრამ უნდა შეიცვალოს ჩვენი თვალსაზრისი ამგვარი საგნების შესახებ: ჩვენ უნდა გვესმოდეს, რომ ამ საგნებზე ლაპარაკისუბიექტის გათვალისწინებულ გარეშე სახეებით შეუძლებელია, რადგან ისინი თავისთავად არსებული ვითარებები კი არ არის, არამედ სუბიექტის — არა ემპირიულის, არამედ ტრანსცენდენტალურის — კუთვნილებაა. კატეგორია ცნობიერების ფორმაა. ის საგნის ობიექტური შემეცნების ფორმაა, მაგრამ ამავე დროს ის საგნის არსებობის ფორმაცაა. ცოდნის პირობები და ცოდნის საგანთა არსებობის პირობები იგივეა. ეს ნიშნავს იმას, რომ ჭეშმარიტი ონტოლოგია, კანტის თანახმად, ემთხვევა ლოგიკას, უფრო ზუსტად, ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკას. კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ წერს: „განსჯის ძირითადი დებულებები არიან მხოლოდ პრინციპები მოვლენების აღწერისა და ამაცი სახელი ონტოლოგიისა, რომელიც იჩემებს იმას, რომ იძლევა აპრიორულ სინთეზურ ცოდნას საერთოდ ნივთებზე სისტემატური მოძღვრების სახით, უნდა შეიცვალოს წმინდა განსჯის უბრალო ანალიტიკის მოკრძალებული სახელით“¹³⁵. სახელწოდება „ონტოლოგიაზე“ კანტს არ უთქვამს საბოლოოდ უარი. შრომაში, რომელიც მიეძღვნა ბერლინის აკადემიის 1791 წლის პრემიის მისაღებად დასმულ კითხვას, კანტი აღნიშნავს: „ონტოლოგია არის მეცნიერება (მეტაფიზიკის ნაწილი), რომელიც შეადგენს ყველა განსჯითი ცნების და ძირითადი დებულებების სისტემას, რამდენადაც ისინი ეხებიან საგნებს, რომლებიც მოცემულია გრძნობებისათვის და. მაშასადამე, შეიძლება შემოწმდეს ცდით. ის არ ეხება ზეგრძნობას; ხოლო მეტაფიზიკის საბოლოო მიზანი ხომ სწორედ ზეგრძნობაა; ამიტომ ონტოლოგია განეკუთვნება მეტაფიზიკას მხოლოდ როგორც პროპედევტიკა, როგორც ნამდვილი მეტაფიზიკის შესავალი და იწოდება ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიად, რადგან შეიცავს ყოველი ჩვენი აპრიორული შემეცნების პირობებს და პირველსაწყისებს“¹³⁶: ამ დახასიათებიდან ჩანს, რომ ონტოლოგია კანტისათვის მეცნიერებაა. მაგრამ ის არის მეცნიერება განსჯის ცნებებზე და ძირითად დებულებებზე. ეს, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს იმას, რომ ონტოლოგია არის მოძღვრება აგრეთვე სინამდვილეზე, არსებულზე და მის გარკვეულობებზე, რადგან ცნებები და ძირითადი დებულებები, როგორც ვთქვით, არიან ერთდროულად პირობები

¹³⁵ И. К а н т, Сочинения, т. III, стр. 305.

¹³⁶ И. К а н т, Сочинения, т. VI, Москва, 1966, стр. 180—181.

ცოდნისა და სინამდვილისა, ლოგიკურისა და ონტოლოგიურისა. კანტთან ონტოლოგიის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ლოგიზაცია“ ხდება. არსებულის პრობლემა ლოგიკის კომპეტენციაში შემოდის. ონტოლოგია, ლოგიკა, შემეცნების თეორია გარკვეულ წერტილში უიგივდებათ ერთმანეთს.

ჰეგელი ონტოლოგიის „ლოგიზაციის“ მტერია. ონტოლოგიური გარკვეულობების შემოტანა სასრული სუბიექტის ლოგიკის სფეროში, ფიქრობს ჰეგელი, აუცილებლად დაბადებს სუბიექტივიზმს და აგნოსტიციზმს. ეს თვალსაზრისები არაფრით არ ეგუებიან გონების აბსოლუტური ძლიერების თეზისს და სავსებით ბუნებრივია, რომ კანტის მოძღვრება კატეგორიებზე ჰეგელის მკაცრ კრიტიკას ვერ ასცდა.

ჰეგელის თანახმად, კანტის ფილოსოფიამ დიდი საქმე გააკეთა იმით, რომ ყურადღება გაამახვილა აზროვნების განსაზღვრებების — ცნებების, კატეგორიების — ღირებულებისა და მნიშვნელობის კვლევაზე. ამით ბოლო მოეღო აზროვნების განსაზღვრებათა გულუბრყვილო გამოყენებას. ჰეგელს მოსწონს ის, რომ კანტმა აზროვნების ფორმების კვლევის აუცილებლობა მოითხოვა. მაგრამ კანტის მოძღვრება კატეგორიებზე, ფიქრობს ჰეგელი, ცალმხრივია: კატეგორიები ამ მოძღვრებაში განიხილება მხოლოდ სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირების თვალსაზრისით.

კატეგორიები კანტის ფილოსოფიაში ცოდნის ობიექტურობის გარანტები არიან, მაგრამ უაქტიურად. აღნიშნავს ჰეგელი, კანტთან საქმის ვითარება იმგვარადაა გააზრებული, რომ როგორც გრძნობადი მასალა, ისევე კატეგორიები სუბიექტურობის სფეროში აღმოჩნდება და „ამ სუბიექტურობის საპირისპიროდ სხვა არაფერი რჩება, გარდა ნივთისათვის თავის თავად“¹³⁷. კანტის ობიექტურობა სუბიექტურია. აზრები, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, თუმცა ზოგადი და აუცილებელია, მაგრამ მაინც „მხოლოდ ჩვენი აზრებია და გაუვალე უფსკრულით არიან განსხვავებული იმისაგან, რაც არის საგანი თავის თავად“¹³⁸. ჰეგელი კანტის ფილოსოფიას სუბიექტურ იდეალიზმს უწოდებს: ამ მოძღვრებაში ხომ შემეცნებელი „მე“, შემეცნებელი სუბიექტი გვაძლევს შემეცნების ფორმასაც და მასალასაც; ფორმას — როგორც მოაზროვნე, მასალას — როგორც შემგარძნობელი¹³⁹.

¹³⁷ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 123.

¹³⁸ იქვე, გვ. 125.

¹³⁹ იქვე, გვ. 129.

ჰეგელს არ მოსწონს კატეგორიათა სისტემატიზაციის ის საფუძვლები, რომლებიც კანტთან არის მიღებული. ის თვლის, რომ ეს სისტემატიზაცია მხოლოდ ფსიქოლოგიურ-ისტორიულ საფუძვლებზეა დამყარებული. ჰეგელის აზრით, კანტმა კატეგორიების გამოწინააღმდეგაობა გაიადვილა. კანტმა ხელი ჩასჭიდა ტრადიციულ ლოგიკაში „წინასწარ უკვე ემპირიულად“ მოცემულ მსჯელობათა სხვადასხვა სახეებს. ის ფიქრობდა, რომ რადგან მსჯელობა საგნის შიგნითაა, „მზამზარეულად ჩამოთვლილი“ სხვადასხვა სახეები მსჯელობებისა გვაძლევენ სხვადასხვა კატეგორიებს. კანტმა მთელი თავისი იმედები დაამყარა მსჯელობათა ტრადიციულ კლასიფიკაციაზე და არ გაუწია ანგარიში იმას, რომ მსჯელობათა სახეები ტრადიციულ ლოგიკაში მხოლოდ დაკვირვების საფუძვლებზე იყო მიღებული, „ემპირიულად“ იყო მიგნებული. ცნებათა, მსჯელობათა და დასკვნათა სახეები ტრადიციულ ლოგიკაში უბრალოდ ჩამოთვლილი იყო ერთი მეორის შემდეგ. არ იყო ნაჩვენები მათი აუცილებლობა, ისინი არ იყვნენ დედუცირებული აზროვნებიდან. გასაგებია, რომ ამგვარ კლასიფიკაციაზე დამყარებული კატეგორიათა სისტემა კანტისა ვერ იქნებოდა ჰეგელის სისტემა — შინაგანი აუცილებლობით შეკრულ წევრთა ერთიანობა.

კანტი ფიქრობდა, რომ თავისთავად განხილული კატეგორიები, როგორც სუბიექტის განსჯის წმინდა ფორმები, უშინაარსონი არიან. მისთვის აზრის განსაზღვრებები ფორმებია, რომლებიც ეხებიან შინაარსს, მაგრამ საკუთრივ შინაარსს არ შეადგენენ. ეს ფორმები გარედან უნდა გაივსონ შინაარსით.

ჰეგელისათვის კატეგორიები სრულიადაც არ არიან უშინაარსონი. კ ა ტ ე გ ო რ ი ე ბ ი გ ა ნ ს ა ზ ლ ე რ უ ლ ი ა, ეს კი ნიშნავს იმას, რომ მათ გარკვეული შინაარსი აქვთ. „მართალია, — წერს ჰეგელი, — კატეგორიების შინაარსი გრძნობად-აღქმადი, დროულ-სივრცეული შინაარსი არაა, მაგრამ ეს მათ ნაკლად კი არ ჩაეთვლებათ, არამედ, პირიქით, უპირატესობად¹⁴⁰. ყოველდღიური ცნობიერება, შენიშნავს ჰეგელი, უშინაარსოს უწოდებს წიგნს, რომელშიც ამბებია მოთხრობილი, მაგრამ აზრები არაა. შინაარსი, ამდენად, უფრო მეტია ვიდრე გრძნობადი მასალა: ამბები, სიტუაციები, ცალკეული მოვლენები. სავსებით გასაგებია, რომ ჰეგელი ვერ დაეთანხმებოდა კანტის მიერ წამოყენებულ ფორმა-შინაარსის დუალიზმს: თუ აზროვნება თავის მასალას გარედან იღებს, ის აღარ ყოფილა აბსო-

¹⁴⁰ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 130.

ლუტური ძლიერება, ის სხვაზე ყოფილა დამოკიდებული! ამას ჰეგელი ვერ დაეთანხმება.

ჰეგელისათვის ლოგია არის მოძღვრება აზროვნებაზე. ლოგიკას აინტერესებს წმინდა აზროვნება, ლოგიკური იდეა, წმინდა იდეა, იდეა აზროვნების აბსტრაქტულ სტიქიაში. რადგან აზრის სინამდვილე ჰეგელისათვის „პირველი“ სინამდვილეა, საგანთა არსების გამომხატველია, ხოლო საგანთა ზეგრძნობად არსებას მეტაფიზიკა სწავლობს, ლოგია ემთხვევა მეტაფიზიკას. „ლო გ ი კ ა, — წერს ჰეგელი, — ემთხვევა მეტაფიზიკას, აზრებით ათვისებულ საგანთა შეცნეირებას, იმ აზრებით, რომლებმაც, როგორც ადრე აღიარებდნენ, საგანთა არსებანი უნდა გამოხატონ“¹⁴¹.

ჰეგელი ხშირად აუგად იხსენიებს ძველ მეტაფიზიკას, მაგრამ ერთი რამ მოსწონს მასში: ძველი მეტაფიზიკა თვლიდა, რომ აზრი და აზროვნების გარკვეულობანი საგნებისათვის უცხო კი არაა, არამედ, პირიქით, საგანთა არსებას წარმოადგენს, რომ აზროვნება მის იმანენტურ განსაზღვრებებში, ერთი მხრით, და საგანთა ჰეგემარტი არსება, მეორე მხრით, ერთი შინაარსის მქონეა. ეს თვალსაზრისი, ფიქრობს ჰეგელი, თანდათან დაჩრდილა დუალისტურმა ფილოსოფიამ, რომლისთვისაც საგნის არსება სხვაა და აზრის გარკვეულობა — სხვა. ჰეგელის ლოგია ძველი მეტაფიზიკის მონისტურ პოზიციასზე დაბრუნების ცდაა: ის განსაზღვრებები, რომლებზეც ლაპარაკობს ლოგია — შეცნეირება აზროვნებაზე — წარმოადგენენ საგანთა არსების, ჰეგემარტი ბუნების დახასიათებებსაც. ლოგია მეტაფიზიკაა, კერძოდ არის ონტოლოგია — მეცნიერება არსებულისა და არსებულის გარკვეულობების შესახებ.

ჰეგელმა კარგად შეამჩნია ის ვითარება, რომ კანტმა მეტაფიზიკა დაიყვანა ლოგიკაზე. „კრიტიკულმა ფილოსოფიამ, — წერს ჰეგელი, უკვე გადააქცია მეტაფიზიკა ლოგიკად“. რა მოჰყვა ამას? კრიტიკულმა ფილოსოფიამ „ობიექტის შიშით მიანიჭა ლოგიკურ განსაზღვრებებს უპირატესად სუბიექტური მნიშვნელობა; ამავე დროს ისინი ამით დამძიმებული რჩებიან ობიექტით, რომელსაც გაურბოდნენ და მათში, როგორც რალაც მიღმური, რჩება ნივთი თავისთავად, უსასრულო იმპულსი. მაგრამ ცნობიერების (და მისი საგნის) დაპირისპირებისაგან განთავისუფლება, რომელიც უნდა შეძლოს დაუშვას მეცნიერებამ, ამაღლებს აზრის განსაზღვრებებს

¹⁴¹ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 85.

ამ გაუბედავ, არასრულყოფილ შეხედულებაზე და მოითხოვს, რათა ისინი განიხილონ ისეთებად, როგორებიც არიან თავისთავად და თავისთვის, ამგვარი შეზღუდვისა და მიმართების გარეშე რათა ისინი განიხილონ როგორც ლოგიკური, როგორც გონიერი¹⁴². მაშასადამე, სუბიექტივიზმის დაძლევის გზა ჰეგელისათვის ასეთია: საგნისა და აზრის დაპირისპირება უნდა მოიხსნას, აზრის განსაზღვრებანი გაგებულ უნდა იქნას როგორც საგნის განსაზღვრებების იგივეობრივი. ეს იგივეობრივი განსაზღვრებები საგნისა და აზრისა წარმოადგენენ სწორედ კატეგორიებს. კატეგორიები აღარ არიან განსჯის სუბიექტური ფორმები, ისინი ობიექტური აზროვნების გარკვეულობებია. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: თუ კანტთან მოხდა ონტოლოგიის „ლოგიზაცია“, ჰეგელთან ლოგიკის „ონტოლოგიზაცია“ ხდება.

ჰეგელის ლოგიკა, მსგავსად კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკისა, ფორმალური ლოგიკა კი არ არის, არამედ შინაარსობრივი, საგნობრივი ლოგიკაა. მაგრამ თუ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა სასრული აზროვნების ლოგიკაა, ჰეგელის ლოგიკა უსასრულო აზროვნების ლოგიკას წარმოადგენს. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ კანტის ლოგიკას საქმე აქვს ადამიანის აზროვნებასთან, ჰეგელის ლოგიკას კი ღმერთის აზროვნებასთან—ღმერთთან. ლოგიკა, ჰეგელის სიტყვებით, არის „გადმოცემა ღმერთისა, იმ სახით, როგორიცაა ის თავის მარადიულ არსებაში ბუნებისა და რაიმე სასრული გონის შექმნამდე“¹⁴³. ეს აზროვნება უღევს საფუძვლად სამყაროს და ადამიანის აზროვნებას ძალა აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ღვთაებრივს უიგივდება. კანტთან ჰეგელის მიტოვებას და ამალღებას ტრანსცენდენტალური სუბიექტის თვალსაზრისამდე, ჰეგელთან კი ჰეგელის მიტოვებას ნიშნავს ემპირიული სუბიექტის და საერთოდ სასრული აზროვნების პოზიციის მიტოვებას და ამალღებას ღმერთის თვალსაზრისამდე. ლოგიკა არის არა მარტო მეტაფიზიკა, არამედ, აგრეთვე, თეოლოგია.

ღმერთი აბსოლუტური ძლიერებაა, ამიტომ ის არ საჭიროებს შინაარსის, მასალის გარედან მიღებას, აზროვნებას მასალა თავის თავში აქვს. აზროვნება, როგორც აბსოლუტური ძლიერება არ სა-

¹⁴² Гегель, Наука логики, т. 1, стр. 104.

¹⁴³ იქვე, გვ. 103.

კიროებს არც გარეგან ბიძგს იმისათვის, რომ მოძრაობაში მოვიდეს. მოძრაობის საფუძველი მას თავის თავში აქვს — ესაა დიალექტიკა. კატეგორიები თავის თავში ატარებენ თავისი უარყოფის წყაროს. დიალექტიკური მოხსნა-შენახვის გზით კატეგორიები გაიშლებიან როგორც ერთმანეთთან აუცილებელი შინაგანი კავშირის მქონე საფეხურები და ერთიან, მთლიან სისტემას შექმნიან.

რომელი კატეგორია უნდა იყოს ამ სისტემის საწყისი?

„გონის ფენომენოლოგია“ მიგვანიშნებს იმ პუნქტს, საიდანაც უნდა დაიწყოს ლოგიკამ. ნ. ჰარტმანი ასე აჯამებს „გონის ფენომენოლოგიის“ მიერ აღწერილ გზას — „ცნობიერებამ აღმოაჩინა, რომ ის არის თვითცნობიერება, თვითცნობიერებამ, რომ ის გონებაა, გონებამ, რომ ის გონია, გონმა, რომ ის თავისი თავის წვდომაა“¹⁴⁴. ამ ტელეოლოგიურად აგებული კიბის უმაღლესი საფეხურია წმინდა ცოდნა. ლოგიკის ობიექტი სწორედ წმინდა ცოდნაა: „ლოგიკა არის წმინდა ცოდნა, — წერს ჰეგელი, — ე. ი. წმინდა ცოდნა თავისი განვითარების მთელი მოცულობით“¹⁴⁵. რითაც ამთავრებს „გონის ფენომენოლოგია“, იმით იწყებს ლოგიკა. წმინდა ცოდნა ის საფეხურია, სადაც ცნობიერებამ მოხსნა თავისი გაუცხოება, გაორება; ცნობიერება გაუიგივდა საგანს, მან მოხსნა ყოველგვარი მიმართებანი სხვასთან, ყოველგვარი გაშუალებანი, ყოველგვარი განსხვავებანი და, ამდენად, არის წმინდა არსი, არსი გარკვეულობებისა და შინაარსის გარეშე, „ყოფნა“ საერთოდ. წმინდა არსი—აი, „გონის ფენომენოლოგიის“, ე. ი. ცნობიერების წინსვლის რეზულტატი და ლოგიკის დასაწყისი.

ახლა ლოგიკის საწყისი ნათელია, მაგრამ გაჩნდა სიძნელე: ხომ არ არის ლოგიკა, ე. ი. მეტაფიზიკა, „პირველი ფილოსოფია“ მოკლებული საკუთარ საყრდენს? რაღა „პირველი ფილოსოფიაა“ ის, თუ კი მისი საწყისი „გონის ფენომენოლოგიითაა“ განსაზღვრული? ლოგიკური იდეა, ღმერთი საფუძველია ყველაფრისა, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მისი გამოშხატველი მეცნიერება ყველა სხვა დისციპლინების — მათ შორის „გონის ფენომენოლოგიის“ — საფუძველია. შესანიშნავად წერს ამის შესახებ თვითონ ჰეგელი დიდი ლოგიკის პირველი გამოცემის წინასიტყვაობაში: „ამგვარად შევეცადე მე „გონის ფენომენოლოგიაში“ ვადმომეცა ცნობიერება. ცნობიერება არ-

¹⁴⁴ N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, II Teil, 1929, S. 141.

¹⁴⁵ Гегель, Наука логики, т. 1, стр. 125.

ის გონი, როგორც კონკრეტული ცოდნა, და ამასთან ჩაფლული გარეგანში. მაგრამ ამ საგნის ფორმათა მოძრაობა, მსგავსად ყოველი ბუნებრივი და გონითი სიცოცხლის განვითარებისა, ეყრდნობა მხოლოდ წმინდა არსებათა ბუნებას, რომლებიც ლოგიკის შინაარსს შეადგენენ¹⁴⁶. წმინდა არსებათა მოძრაობა ფუძეა ცნობიერების მოძრაობისა, ლოგიკა „ფენომენოლოგიისა“. ამიტომ, ბუნებრივია: ლოგიკამ თავის საწყისს „გონის ფენომენოლოგიის“ გარეშეც უნდა მიაგნოს (ხშირად ამ ვითარებას არ ექცევა ყურადღება).

„გონის ფენომენოლოგიამ“ მიგვიყვანა ლოგიკის საწყისამდე — არსამდე. ჰეგელი წერს: „აქ არის საწყისია, წარმოშობილი გაშუალებით, ამასთან გაშუალებით, რომელიც არის ამავე დროს თავისი თავის მოხსნა; ამ დროს წანამძღვრად მიღებულია, რომ წმინდა ცოდნა არის რეზულტატი სასრული ცოდნისა, ცნობიერებისა“¹⁴⁷. მაგრამ ლოგიკის საწყისთან მისვლა, ჰეგელის თანახმად, უნდა შეიძლებოდეს და შეიძლება კიდევ უშუალოდ, „გონის ფენომენოლოგიისა“ და სხვა დისციპლინებისაგან დამოუკიდებლად. „მაგრამ, — განაგრძობს ჰეგელი, — თუ არაფერს არ გავხდით წანამძღვრად, არამედ საწყისს ავიღებთ უშუალოდ, მაშინ საწყისი იქნება განსაზღვრული მხოლოდ იმით, რომ ის არის საწყისი ლოგიკისა, აზროვნებისა, რომელიც განხილულია თავისთავად¹⁴⁸. მაშასადამე, „გონის ფენომენოლოგია“ და, საერთოდ, ლოგიკის ყველა სხვა გამშუალებელი რგოლი, უკუგდებულა. ჩვენ ვიაზრებთ უშუალოდ აზროვნების, ლოგიკის საწყისს. მას არაფერი აღარ უსწრებს წინ. ის თვითონ უსწრებს წინ ყველაფერს. აზროვნების საწყისი არ შეიძლება იყოს გაშუალებული, რადგან გაშუალებული შეიძლება იყოს უკვე განვითარებული აზრი, საწყისი არ შეიძლება იყოს შინაარსის მქონე, გარკვეულობის მქონე, — ესეც აზრის წინსვლის შემდგომი ეტაპია. საწყისი არის უშუალობა, უშინაარსობა, გაურკვეველობა ანუ წმინდა არსი. ლოგიკის საწყისის გააზრებამ დაგვანახა, რომ ამგვარი საწყისი შეიძლება იყოს მხოლოდ წმინდა არსი: „თვითონ საწყისის ბუნება, — წერს ჰეგელი, — მოითხოვს, რომ ის იყოს არსი და სხვა არაფერი“¹⁴⁹. ამრიგად, ლოგიკის

¹⁴⁶ Гегель. Наука логики. т. I. стр. 79.

¹⁴⁷ იქვე, გვ. 126.

¹⁴⁸ იქვე.

¹⁴⁹ იქვე, გვ. 129.

საწყისი არ არის თვითნებური, ის საგნის ბუნებითაა განსაზღვრული: „თვითონ წმინდა მეცნიერებაშია მოცემული საფუძველი იმისა, რომ მასში იწყებენ წმინდა არსით“¹⁵⁰ — აღნიშნავს ჰეგელი.

ლოგიკის დასაწყისია არსი თავის სიწმინდეში. „სიწმინდე“, „წმინდა“ გულისხმობს იმას, რომ ის, რითაც ვიწყებთ, არ შეიცავს რაიმე გარკვეულობას ან შინაარსს: „არსში რომ რაიმე გარკვეულობა ან შინაარსი ყოფილიყო, ანდა იგი რომ ამის წყალობით დადგენილი ყოფილიყო როგორც რაღაც სხვისგან განსხვავებული, იგი ვერ შეინარჩუნებდა თავის სიწმინდეს“¹⁵¹ — წერს ჰეგელი. წმინდა არსი განუსაზღვრელი მარტივი უშუალობაა. წმინდა არსის გააზრებისას ტყუილად ეცდება აზრი მიაგნოს რაიმე მყარს, კონკრეტულს, გაფორმებულს. თუ აზრი ჩადის მსგავს რაიმეს, ის ცდება, რადგან წმინდა არსის ნაცვლად გარკვეულ, კონკრეტულ არსს იაზრებს. წმინდა არსი, როგორც განუსაზღვრელი მარტივი უშუალობა, უშინაარსოა, ცარიელია, მაშასადამე, წმინდა არარაა. წმინდა არსი გადავიდა წმინდა არარაში.

წმინდა არარა, მსგავსად წმინდა არსისა, სიცარიელეა, გარკვეულობათა და შინაარსის უქონლობაა: წმინდა არარა არის წმინდა არსი. ჰეგელი წერს: „წმინდა არსი და წმინდა არარა, მაშასადამე, ერთი და იგივეა“¹⁵².

არსი და არარა განხილული ცალ-ცალკე არ არის ჰეგელიანობა. ჰეგელიანობაა ის, რომ არსი გადავიდა არარაში და არარა არსში ე. ი. არსისა და არარას ერთიანობა. წმინდა არსი და წმინდა არარა არ არის ერთიანი იგივე. ისინი აბსოლუტურად განსხვავებული, მაგრამ ამავე დროს განუყოფელი არიან. ყოველი მათგანი ქრება დაპირისპირებულში. ჰეგელიანობაა ეს უშუალო ერთის მეორეში გაქრობის პროცესი, ეს მოძრაობა, ანუ ქმნალობა.

ქმნადობა ორი გარკვეულობითაა მოცემული: ერთში არარა გადადის არსში, მეორეში — არსი გადადის არარაში. პირველია წარმოშობა, მეორეა მოსპობა. წარმოშობა მოსპობის გარეთ კი არაა, არამედ ყოველი წარმოშობა გარკვეული აზრით მოსპობაა და, პირიქით, მოსპობა წარმოშობაა.

ქმნადობა არსისა და არარას ქრობაა. მათი ქრობა ქმნადობის ქრობაა ანუ ქრობის ქრობაა. ეს შედეგი არის ქრობა, მაგრამ არა

¹⁵⁰ Гегель. Наука логики, т. I, стр. 79.

¹⁵¹ იქვე, გვ. 140.

¹⁵² ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 140.

როგორც არაა — ასეთ შემთხვევაში ის იქნებოდა დაბრუნება იმ საფეხურზე. რომელიც უკვე განვლილია. ეს რეზულტატი არსსაც გულისხმობს და არარასაც. ის ამ ორის ერთიანობაა, მაგრამ არა მოუსვენრობა, არამედ „წყნარი სიმარტივე“ — მუნარსი.

მუნარსი გარკვეული არსია. არსის იგივეური უშუალო გარკვეულობაა თვისობრიობა. არსის იგივეურია თვისობრიობა, განსხვავებით რაოდენობისაგან, რომელიც, როგორც აღნიშნავს პეგელი, არსის მიმართ გულგრილია. განვითარებული თვისობრიობის კატეგორია გადადის რაოდენობის კატეგორიაში, ხოლო თვისობრიობისა და რაოდენობის ერთიანობას ზომა წარმოადგენს. ზომის კატეგორიით სრულდება არსის ლოგიკა და აზრი გადადის არსების ლოგიკაზე, რომელიც იხილავს იგივეობის, განსხვავების, დაპირისპირების, წინააღმდეგობის, საფუძვლის, არსებობის, მოვლენის, სინამდვილის და სხვა კატეგორიათა დიალექტიკურ კავშირებს. ბოლოს არსების ლოგიკა გადადის ცნების ლოგიკაში, რომლის საბოლოო პუნქტია აბსოლუტური იდეა. ყოველი კატეგორია ლოგიკისა ღმერთის პრედიკატია, აბსოლუტური იდეით მთავრდება ღმერთის დახასიათება, მაგრამ არ მთავრდება ფილოსოფიური სისტემა. ლოგიკა ახასიათებდა ღმერთს მის „სიწმინდეში“, ახასიათებდა „აჩრდილთა“ სამყაროს. მაგრამ ღმერთის აბსოლუტური ძლიერება გამოიხატება იმაში, რომ ის არსებობს არა მხოლოდ „წმინდა“ სახით, არამედ არის გეგმა, „პროექტი“, რომელიც ბუნებისა და გონის სფეროში უნდა განხორციელდეს. ამიტომ „ლოგიკას“ მოსდევს ბუნებისა და გონის ფილოსოფია.

12. ბუნებისა და გონის ფილოსოფია

ბუნება არის იდეის „სხვადყოფნა“, იდეის მიერ თავისი თავის უარყოფა, იდეის მიმართ „გარეგნულობა“. ბუნება გაუცხოებული გონია, რომელშიც ცნების ერთიანობა „იმალება“. ბუნება, როგორც ჩანს, რთული მასალაა იდეისათვის: ბუნება იდეის გამოვლენაა, მაგრამ ამავე დროს ამ გამოვლენაში იდეა არ არის ისეთი, როგორცაა ის თავისთავად და თავისთვის. იმ გარეგნულობაში, რომელიც აქვს ბუნებას, ცნების გარკვეულობებს გულგრილი და ურთიერთისაგან რბოლირებული არსებობის ფორმა აქვთ მიღებული. ბუნებაში არ ჩანს თავისუფლება, აქ მხოლოდ აუცილებლობასა და შემთხვევითობას ვხედავთ. თვითონ ბუნების სხვადასხვა საფეხურს შორის არ

არის ურთიერთწარმოშობის დამოკიდებულება. მაგრამ ბუნების საფუძვლად ჰდებარე იდეაში საფეხურებს შორის ურთიერთგამომდინარეობის ურთიერთობაა და ამის საფუძველზე ბუნება უნდა განვიხილოთ როგორც ამ საფეხურების ტელეოლოგიური სისტემა, რომელშიც ყოველი შემდგომი წინას ჰეშმარიტებაა. მაშასადამე, ფილოსოფიაში უნდა განვიხილოთ იქნას ბუნება როგორც მისწრაფება გარკვეული მიზნისაკენ — სასრული გონისკენ. მხოლოდ სასრულ გონში — ადამიანში იპოვის აბსოლუტური იდეა, ცნება თავის თავს. ბუნება გზაა. ეს გზა განვლილ უნდა იქნას. ამაში გამოჩნდება სწორედ იდეის აბსოლუტური ძლიერება. ჰეგელი ამის თაობაზე წერს: „უახლოესი წესი, რომლითაც ცნება თავის ძლიერებას ავლენს, არის ამ გარეგნულობის ხრწნადობა“¹⁵³. გარეგნულობის ხრწნადობის უკან იდეის მარადიულობაა, იდეას შეუჩერებელი სწრაფვაა თავისი მიზნისაკენ. სამი საფეხურის — მექანიკის, ფიზიკისა და ორგანიკის — გავლით იდეა მიაღწევს მიზანს — ამაღლდება გონის დონეზე. ბუნების ფილოსოფიას ცელის გონის ფილოსოფია.

გონი განსხვავდება ლოგიკური იდეისაგანაც და ბუნებისაგანაც. ლოგიკური იდეა „თავის-თავში-ყოფნაა“, ბუნება — „თავისი-თავის-გარეშე-ყოფნაა“, გონი იდეის სხვადაყოფნის, გარეგნულობის მოხსნაა, იდეის დაბრუნებაა თავის თავთან¹⁵⁴. გარეგნულობის ეს მოხსნა არის იდეალობა. გონი აითვისებს ბუნებას, ბუნების ასიმილაციას და, ამდენად, იდეალიზაციას ახდენს. იდეალიზაციაში გამოიხატება იდეის მოძრაობა თავის თავისაკენ ბუნების, ე. ი. აუცილებლობის დაძლევის გზით და თავისუფლების სამყაროში — გონში — გადასვლის გზით. გონი ხსნის ბუნებით გაპირობებულობას და აღწევს დამოუკიდებლობას. გონის არსება არის თავისუფლება. „გონის ფილოსოფია“ გონის თავისუფლების გაშლისა და განვითარების პროცესს გადმოსცემს. პირველი ნაწილი „გონის ფილოსოფიისა“ — „სუბიექტური გონი“ — აღწერს გზას, რომელსაც გადის ბუნებით განსაზღვრული ადამიანის სული („ანთროპოლოგია“) ცნობიერებამდე („გონის ფენომენოლოგია“), რომელიც ბუნებას უპირისპირდება და ცნობიერებიდან თავისუფალ გონამდე („ფსიქოლოგია“). ადამიანი, როგორც ბუნებრივი არსება, თანდათან მალდება გონიერ არსებამდე. დასაწყის სტადიაზე, ანთროპოლო-

¹⁵³ Гегель, Энциклопедия философских наук, т. II, Москва, 1975, стр. 33.

¹⁵⁴ Гегель, Сочинения, т. 3, стр. 33.

გის დონეზე, ადამიანი გონია „თავისთავად“. „ფსიქოლოგიის“ დონეზე კი ადამიანი გონია „თავისთვის“. ეს პროცესი ჰეგელს ასე აქვს დახასიათებული: „სულში იღვიძებს ცნობიერება; ცნობიერება აღგენს თავის თავს როგორც გონებას, რომელმაც უშუალოდ გაიღვიძა, როგორც თავისი თავის მცოდნე გონებამ და რომელიც თავისი მოღვაწეობით ათავისუფლებს თავის თავს ობიექტურობის, თავისი ცნების ცნობიერების დონემდე. ზუსტად ისევე, როგორც ცნებაში აღმოჩენილი გარკვეულობა ნიშნავს პროგრესს ცნების განვითარებაში, გონშიც ყველა გარკვეულობა, რომლებშიც გაიხსნება ის, არის განვითარებისა და შემდგომი გარკვევის მომენტი, გონის წინსვლა თავის მიზნისკენ, რათა გადააქციოს თავისი თავი იმად და გახდეს თავისი თავისთვის ის, რაც ის არის თავისთავად“¹⁵⁵.

სუბიექტური გონი არის მიმართება თავის თავთან. გონი თავის თავს განიხილავს, როგორც ცნებასთან შეუსაბამოს, როგორც სხვას და თანდათან ათავისუფლებს თავს ამ დაპირისპირებისაგან. მაგრამ თავისუფლების სრული გაშლა სუბიექტურობის ფორმაში შეუძლებელია. გონმა უნდა მიიღოს რეალობის ფორმა, გონით წარმოქმნილი სამყაროს სახე ანუ გადაიქცეს ობიექტურ გონად.

ობიექტური გონის ანუ სამართლის ამოსავალი წერტილია თავისუფალი ნება. სამართლის სისტემა წარმოადგენს რეალიზებული თავისუფლების სამყაროს¹⁵⁶. თავისუფლებისაქენ მოძრაობა აქაც თანდათან, ერთი საფეხურიდან მეორეზე დიალექტიკური გადასვლით სრულდება. აბსტრაქტული სამართლის საფეხურს ცვლის მორალობის საფეხური, მორალობას კი ზნეობის საფეხური, რომელიც ხორციელდება ოჯახში, სამოქალაქო სამართალში და, ბოლოს, სახელმწიფოში.

ზნეობა ჰეგელისათვის არის ობიექტური გონის უმაღლესი საფეხური. ის ზნეობრივ გარკვეულობათა ობიექტური სისტემაა, რომლის მომენტებია ზნეობრივი ძალები. ეს უკანასკნელნი მართავენ ინდივიდუუმების ცხოვრებას. ინდივიდუუმში მხოლოდ აქციდენციაა, ზნეობრივი გარკვეულობები კი სუბსტაციონალობის როლს ასრულებენ. ინდივიდუუმში ნამდვილ თავისუფლებას და, ამის შესაბამისად, თავის სუბსტანციურობას და საყოველთაო არსებობას სწორედ ობიექტურ ზნეობრივ გარკვეულობებში პოულობს. ამის

¹⁵⁵ Гегель, Сочинения, т. III, стр. 52.

¹⁵⁶ Гегель, Сочинения, т. VII, Москва, 1934, стр. 31.

თაობაზე ჰეგელი წერს: „რადგან ზნეობრივი გარკვეულობები შეადგენენ თავისუფლების ცნებას, ისინი სუბსტანციონალობა და საყოველთაო არსებაა ინდივიდუუმებისა, რომლებიც მათ მიმართ მხოლოდ რაღაც აქციდენციალურია. არსებობს თუ არა ინდივიდუუმი—ეს საკვებით სულერთია ობიექტური ზნეობისათვის, რომელიც ურთადერთია როგორც მყარი და ინდივიდუუმების ცხოვრების წარმმართველი ძალა“¹⁵⁷.

ზნეობრივი სუბსტანციის კანონები და ძალები სუბიექტისათვის უცხო კი არ არიან, არამედ სუბიექტის არსებას წარმოადგენენ და ამიტომ ამ სუბსტანციის ძალით ცხოვრება სუბიექტში ბაღებს სიამაყეს. ზნეობრივი სუბსტანციის ძალები და კანონები სუბიექტის მიმართ წარმოსდგებიან როგორც მოვალეობანი, რომლებიც სუბიექტის ნებას ზღუდავენ. მაგრამ ეს შეზღუდვა ჰეგელთან გათავისუფლების ტოლია. იზღუდება გაურკვეველი სუბიექტურობა, აბსტრაქტული თავისუფლება, ბუნებრივი ნების მისწრაფება ან მისწრაფება მორალური ნებისა, რომელიც თვითნებურად განსაზღვრავს თავის გაურკვეველ სიკეთეს¹⁵⁸. „მოვალეობაში ინდივიდუუმში ათავისუფლებს თავის თავს სუბსტანციური თავისუფლებისათვის“¹⁵⁹. მოვალეობა არის შეზღუდვა არა თავისუფლებისა, არამედ თვითნებობისა, სუბიექტურობისა, ის არის არსების მიღწევა, დადებითი თავისუფლების მოპოვება. საყოველთაოსა და განსაკუთრებულის ამ იგივეობის საფუძველზე მოვალეობა და უფლება ემთხვევა ერთმანეთს.

სახელმწიფოს, როგორც ობიექტური გონისა და ზნეობის უმაღლეს ფორმას, ჰეგელი აქებს და აღიღებს. სახელმწიფო არის — „ზნეობის იდეის სინამდვილე“, „თავისთავად და თავისთვის გონიერი“, „აბსოლუტური და უძრავ თვითმიზანი, რომელშიც თავისუფლება აღწევს უმაღლეს და მისთვის შესაფერ უფლებას“, „ღვთაებრივი ნება, როგორც არსებული გონი“, სახელმწიფოს არსებობა არის „ღმერთის სელა სამყაროში.“ ინდივიდის უმაღლესი მოვალეობაა სახელმწიფოს წევრად ყოფნა: ინდივიდი, ჰეგელის სიტყვებით, იმდენადაა ობიექტური, ჰემმარტი და ზნეობრივი, რამდენადაც ის არის სახელმწიფოს წევრი¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Гегель, Сочинения, т. VII, Москва, 1934, стр. 182.

¹⁵⁸ იქვე, გვ. 184.

¹⁵⁹ იქვე.

¹⁶⁰ იქვე, გვ. 264.

სახელმწიფოს იდეას აქვს უშუალო სინამდვილე ინდივიდუალურ სახელმწიფოში, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფ ორგანიზმთან. ეს არის შინაგან სახელმწიფო სამართლის სფერო. სახელმწიფოთა შორის დამოკიდებულება არის გარეგანი სახელმწიფო სამართალი. დაბოლოს, ცალკეულ სახელმწიფოთა საფუძველში დევს იდეა „როგორც გვარი და აბსოლუტური ძალა“ — ეს არას მსოფლიო ისტორიის არე. ჩვენ, ამრიგად, უკვე ვართ ისტორიის ფილოსოფიის სფეროში, რომელშიც უნდა გამოვქადაგოთ გონის აბსოლუტური ძალა ხალხთა ისტორიის მასალაზე.

ჰეგელი ანსხვავებს ერთმანეთისაგან ისტორიოგრაფიის სამ სახეს: პირველდაწყებითს, რეფლექსურსა და ფილოსოფიურს.

წარმოვიდგინოთ ადამიანი, რომელიც აღწერს იმას, რაც უშუალოდ მის თვალწინ ხდება, იმას, რაც განუცდია ან რაშიც მიუღია მონაწილეობა. ამ შემთხვევაში სული ავტორისა და სული იმ მოქმედებებისა, რომელთა შესახებაცაა საუბარი მის თხზულებაში, არ განსხვავდება ერთიმეორისაგან. ისტორიკოსი აქ არ მიმართავს რეფლექსიას, რადგან თვითონ სულიერად შეეთვისა თავის თხრობის საგანს და მისი ფარგლებიდან არ გასულა. თავისი დროის ამბებს, საქმეებს და ვითარებებს, საკუთარი თვალთ ნახულსა და სანდო მოწმეთა მონაყოლს, ისტორიკოსი წარმოდგენათა სისტემად გადაამუშავებს. ასე იქმნება პირველდაწყებითი ისტორია, რომლის ბრწყინვალე წარმომადგენლებად ჰეგელი თვლის ჰეროდოტეს, თუციდიდეს, ქსენოფონტეს, იულიუს კეისარს.

ისტორიის მეორე სახეს ჰეგელი რეფლექსურს უწოდებს, რადგან ისტორიული თხრობა ამ შემთხვევაში მალღდება თანადროულ ეპოქაზე, გადის ეპოქის ჩარჩოებიდან არა მარტო დროის თვალსაზრით, არამედ სულიერადაც. რეფლექსური ისტორია, ჰეგელის თანახმად, ოთხი სახის შეიძლება იყოს.

პირველი სახე რეფლექსური ისტორიისა არის მსოფლიოს ისტორია. ამგვარი ისტორიის ამოცანაა რომელიმე ხალხის, ქვეყნის ან მსოფლიოს სრული ისტორიის გადმოცემა. ამჭერად ისტორიკოსი ისტორიულ მასალას გადამუშავებისას საკუთარი პოზიციიდან, როგორც წინას ჰეგელი, „თავისი სულით“ მიუღებთ: მასალის სული და ისტორიკოსის სული განსხვავებულია. ავტორსა და ისტორიულ მასალას შორის დისტანცია — დროითიც და სულიერიც. ისტორიკოსმა უნდა გამოიმუშავოს პრინციპები, რომლებითაც ის გახსნის აღსაწერ მოქმედებათა და საქმეთა მიზნებსა და შინაარსს. გარდა

ამისა, მან უნდა იზრუნოს თვითონ აღწერის იმ წესზე, რომლითაც ისტორიის დაწერას აპირებს: ეს წესიც გარკვეულ პრინციპებზე უნდა აიგოს.

პრაგმატული ისტორია — მეორე სახე რეფლექსური ისტორიისა — მიმართავს ისტორიას იმ მიზნით, რათა თანამედროვეობას მიაწოდოს მორალური ან პოლიტიკური შეგონებები. ჰეგელის თვალსაზრისით, წარსულის მაგალითები ამალევენ სულს და ბავშვთა ზნეობრივი აღზრდისას მათ ბევრი სასიკეთოს გაკეთება შეუძლიათ, მაგრამ შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, რომ წარსულის მაგალითები აწმყოს რთული პრობლემების გადასაწყვეტად გამოდგება. „გამოცდილება და ისტორია გვასწავლის, — აღნიშნავს ჰეგელი, — რომ ხალხებს და მთავრობებს არასოდეს არაფერი უსწავლიათ ისტორიიდან და არასოდეს უმოქმედიან იმ შეგონებების თანახმად, რომლებიც შეიძლებოდა მიეღოთ ისტორიიდან“¹⁶¹. ამის საფუძველი ნათელია: „ყოველი ეპოქა იმდენად ინდივიდუალური მდგომარეობაა, რომ ამ ეპოქაში აუცილებელია და შესაძლებელია ისეთი გადაწყვეტილებების მიღება, რომლებიც გამომდინარეობენ თვითონ ამ მდგომარეობიდან“¹⁶².

რეფლექსური ისტორიის მესამე სახედ ჰეგელს მიაჩნია კრიტიკული ისტორია, რომლის მიზანია ისტორიული ხასიათის თხზულებათა შეფასება, მათი ქეშმარიტობისა და უეჭველობის გამოკვლევა. ეს დარგი „ისტორიის ისტორიაა“, ისტორიის კრიტიკაა და არა გარკვეულ ობიექტურ ვითარებათა აღწერა.

რეფლექსური ისტორიის მეოთხე სახე განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რადგან ჰეგელი მას ფილოსოფიური მსოფლიო ისტორიისაკენ გადასვლის წერტილად თვლია. ეს სახეა „ისტორია ცნებებში“, მაგალითად, ისტორია ხელოვნებისა, სამართლისა, რელიგიისა. კულტურის ამ ცალკეული დარგის ისტორია კავშირშია ხალხის მთელ ისტორიასთან და, ამრიგად, ზოგადთან, გონთან, რომელიც მსკვალავს და ხელმძღვანელობს მსოფლიოს ზვლას. ხელოვნების, ან სამართლის კვლევა მიგვანიშნებს იმ ფუძისაკენ, რომელიც კულტურის ყველა დარგს და მათ ისტორიას ერთიანობას, მთლიანობას ანიჭებს. ეს ფუძეა მსოფლიო გონი, გონება, იდეა და ფილოსოფიური ისტორია ანუ ისტორიის ფილოსოფია სწორედ ამ ფუძის კვლევაა.

¹⁶¹ Гегель, Сочинения, т. VIII, стр. 7—8.

¹⁶² იქვე, გვ. 8.

განსხვავება, რომელსაც ხედავს ჰეგელი ისტორიასა და ისტორიის ფილოსოფიას შორის უკვე ნათელი ხდება. პირველდაწყებითი ისტორია არის აღწერა ისტორიკოსის თანადროული ამბებისა, რეფლექსური ისტორია არის ან აღწერა ისტორიკოსისათვის სულით განსხვავებული წარსული ამბებისა, ან ისტორიის გამოყენება შეგონებებისთვის, ან ისტორიის კრიტიკა, ან, ბოლოს, კულტურის ამა თუ იმ დარგის „ისტორია ცნებებში“. ისტორიოგრაფიის არც ერთ ზემოთ ჩამოთვლილ სახეში. გარდა რეფლექსური ისტორიის მეოთხე სახისა, არ ჩანს ისტორიის სუბსტანცია. ისტორიულ საქმეთა ფუძე. ამბები, საქმენი, ისტორიულ გმირთა მოქმედებანი — აი, ამას აღწერს ისტორიკოსი, აქედან გამოაქვს მას შეგონებანი, როგორც პრაგმატული ისტორიის წარმომადგენელს. ამ აღწერას აფასებს ის „ისტორიის ისტორიის“ საზღვრებში. ისტორიის სუბსტანცია ამ ღარგთაგან არც ერთში არ ჩანს. მაგრამ უკვე „ისტორია ცნებებში“ გვაჩვენებს, რომ საჭიროა ისტორიის განხილვა ზოგადი პოზიციიდან, სწორედ ამიტომ ის არის გადასვლა ისტორიის ფილოსოფიაზე. რომელიც. ისტორიისგან განსხვავებით. ილაპარაკებს ისტორიის სწორედ სუბსტანციაზე და ისტორიულ პროცესებს შეხედავს: ამ ერთიანი სუბსტანციის პოზიციიდან.

ისტორიის ფილოსოფია რეალურად არსებული ისტორიის ფილოსოფიური გააზრება უნდა იყოს. ამიტომ ჰეგელი სრულიად სამართლიანად დასცინის იმათ, ვისაც სურს აპრიორულად შემუშავებული გამონაგონი ისტორიულ ფაქტად გაასაღოს. მოგვითხრობენ, მაგალითად, იმას, თითქოს არსებობდა პირველი და უძველესი ხალხი, რომელსაც ღმერთმა მისცა სრულყოფილი გაგება და სიბრძნე, სრული ცოდნა ბუნების ყველა კანონისა და გონითი ქეშმარიტებისა. ამგვარი აპრიორული კონსტრუქციები ისტორიიდან უნდა გამოირიცხოს. ისტორიამ უნდა მოიცვას მხოლოდ ის, რაც იყო და არის.

აქ ჩნდება სიძნელე. ფილოსოფია თითქოს დამოუკიდებელი უნდა იყოს, მან საკუთარი აზრები და მათი გამართლება საკუთარ სფეროში უნდა იპოვოს და არა მოცემულზე დაყრდნობით. ისტორია კი მოცემულზე დაყრდნობას მოითხოვს. ფილოსოფიას შეუძლია ამოვიდეს თავისი თავიდან და ისტორიული მასალა საკუთარი პოზიციის შესაბამისად გადაამუშავოს, მაგრამ ეს იქნება სწორედ აპრიორული კონსტრუირება, რომელსაც თვითონ ჰეგელი ებრძვის. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ისტორიასთან ფილოსოფიას არაფერი არ ესაქმება და რომ ისტორია წმინდა ემპირიული განხილვის. საგა-

ნა უნდა იყოს? ჰეგელის თანახმად, ისტორიის სფეროში შიშველი ემპირიზმი შიშველ აპრიორიზმზე ნაკლებად როდი სცოდავს. მოცემულის პასიური აღქმა საერთოდ არ არსებობს: „ჩვეულებრივი საშუალო ისტორიკოსიც კი, — აღნიშნავს ჰეგელი, — რომელიც შეიძლება ფიქრობს და ამტკიცებს, რომ ის პასიურად აღიქვამს და ენდობა მხოლოდ მოცემულს, ისიც კი არ არის პასიური თავის აზროვნებაში, მას შეაქვს თავისი კატეგორიები და მათი საშუალებით იხილავს მოცემულს“.¹⁶³ ჩვენი გონება პასიური არ უნდა იყოს, მან უნდა იაზროვნოს, გრძნობადიდან გადავიდეს დაფარულზე, შინაგანზე, სუბსტანციურზე. „იმას, ვინც სამყაროს გონიერად უყურებს, სამყაროც გონიერად უყურებს“¹⁶⁴. გონიერი თვალი სამყაროში გონებას ჰკრეტს.

ამრიგად, ისტორიულ მასალაზე დაყრდნობა სრულიადაც არ გამორიცხავს ფილოსოფიურ აზროვნებას. ჩვენი აზროვნება აქტიური უნდა იყოს იმისათვის, რომ ისტორიულ მოვლენებს მიღმა ისტორიის გონიერება აღმოაჩინოს.

ფილოსოფია ჩვენ გვაძლევს იმის რწმენასა და გაგებას, რომ სამყაროში ბატონობს გონება და, მაშასადამე, მსოფლიო ისტორიული პროცესიც გონიერად სრულდებოდა. ეს რწმენა და გაგება წინამძღვარია ისტორიის ფილოსოფიის მიმართ, მაგრამ დასაბუთებულია ფილოსოფიის სფეროში. ისტორიულ მოვლენათა „ემპირიულმა“ კვლევამ უნდა მოახდინოს ამ აზრის ილუსტრაცია: „...მხოლოდ თვითონ მსოფლიო ისტორიის განხილვიდან, — აღნიშნავს ჰეგელი, — უნდა გამოიკვეს, რომ მისი სვლა იყო გონიერი, რომ ის წარმოადგენდა მსოფლიო გონის გონიერ, აუცილებელ გამოქვლავებას“¹⁶⁵...

ფილოსოფიის დებულებები, რომლებიც, ჰეგელის თანახმად, ისტორიის ფილოსოფიას ან ფილოსოფიურ ისტორიას უნდა დაედოს საფუძვლად, ასეთებია: გონება არის სუბსტანცია, ე. ი. ის, რაშიც და რისი წყალობითაც აქვს არსებობა მთელ სინამდვილეს; გონება არის უსასრულო ძლიერება — ის იმდენად უძლური არ არის, რომ იარსებოს სინამდვილის გარეთ როგორც მხოლოდ ჭერაჩსმა; გონება არის უსასრულო შინაარსი თავისი თავისათვის — გონების შინაარსი გონებისათვის გარეგანი კი არ არის, არამედ იგივე გონებაა;

¹⁶³ ჰეგელი, იქვე. გვ. 12.

¹⁶⁴ იქვე, გვ. 12.

¹⁶⁵ იქვე, გვ. 11.

გონება უსასრულო ფორმაა — ის შინაარსიც არის და ამ შინაარსის გამოვლენაც¹⁶⁶

მაგრამ ისტორიის მსვლელობა თითქოს ეწინააღმდეგება იმას, რასაც ფილოსოფია გვეუბნება. ისტორიაში, ჰეგელის თანახმად, შეიძლება ვიპოვოთ სიკეთის სურვილი, სამშობლოს სიყვარული. ზოგადი მიზნები, მაგრამ ეს სათნობები და ეს საყოველთაო უმნიშვნელო როლს თამაშობენ სამყაროსა და მასში მომხდარი ამბების მიმართ. ადამიანთა მოქმედება გამომდინარეობს მათი მოთხოვნილებებიდან, ვნებებიდან, ინტერესებიდან, ხასიათებიდან, უნარებიდან და ისტორიაში სწორედ ისინი ასრულებენ წამყვან როლს. ანგარება, ეგოიზმი, ვნებები — აი ისტორიის დრამის მთავარი მამოძრავებელი ძალები.

ისტორიაზე დაკვირვებამ თითქოს უნდა დაბადოს ღრმად პესიმისტური თვალსაზრისი. ამის თაობაზე ჰეგელი აღნიშნავს: „როცა ჩვენ ვაკვირდებით ვნებათა ამ თამაშს და ვხედავთ მათი მძვინვარების, არაკეთილგონიერების შედეგებს, რომლებიც დაერთვის არა მარტო მათ, არამედ უმთავრესად კეთილ ზრახვებს, სწორ მიზნებსაც კი; როცა ჩვენ ვხედავთ ამის წყალობით მომხდარ უბედურებებს, ბოროტებას, ადამიანის გონის მიერ შექმნილ აყვავებულ სახელმწიფოთა დაღუპვას — ჩვენ შეიძლება მხოლოდ ვგრძნობდეთ დრმა მწუხარებას ამ ცვალებადობის გამო“¹⁶⁷. რადგან ეს დაღუპვა ადამიანის ნაყოფია, დასძენს ჰეგელი, ეს სანახაობა „ჩვენ მორალურად გულს გვტყენს და აღაშფოთებს ჩვენს კეთილ სულს, თუ კი ამგვარი რამ გავაჩნია. რიტორიკულ გადაჭარბებაში ჩავარდნის გარეშე, მხოლოდ სწორად დავადგენთ რა იმას, თუ როგორი უბედურებანი გადაიტანეს უსახელოვანესმა ხალხებმა, სახელმწიფოებმა და ცალკეულმა ადამიანებმა, შეიძლება დავხატოთ ამ შედეგების უსაშინელესი სურათი, რომელიც კიდევ უფრო გააძლიერებს უღრმეს, უმწურო სევდას და რომელსაც შეუძლებელია დაუპირისპირდეს რაიმე შემარტივებელი“¹⁶⁸.

ჰეგელის ამ სიტყვებში ისეთ მუქ ფერებშია აღწერილი მსოფლიო ისტორიის საბედისწერო კოლიზიები, რომ, ერთი შეხედვით, ჰეგელის კონცეფციაში სავსებით გამორიცხული უნდა იყოს რაიმე ლაპარაკი ისტორიის საზრისზე: ისტორია გამოიყურება როგორც

¹⁶⁶ ჰეგელი, გვ. 10—11.

¹⁶⁷ იქვე, გვ. 20.

¹⁶⁸ იქვე, გვ. 20—21.

აღაზიანთა ეგოისტური ინტერესებისა და ვნებების სარბიელი, გონიერებასა და კანონს მოკლებული ასპარეზი, საკუთარი უნარებისა და ანგარების დაკმაყოფილების ასპარეზი. მაგრამ ისტორიის ფილოსოფიამ ღრმად უნდა ჩახედოს მსოფლიო ისტორიის დრამას და შანი ალმოხნდება, რომ ინდივიდებსა და სახელმწიფოთა ურთიერთქიდილის უკან გონების ძლიერებაა დაფარული.

ამ პუნქტში ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფია ახალი კუთხით წარმოსდგება. ჰეგელის თანახმად, მოვლენათა ანალიზი, როგორც ვნახეთ, იმას გვეუბნება, რომ ისტორიული მსვლელობის მამოძრავებელია ეგოისტური ინტერესი, ანგარება, ყინი, ვნება, ხოლო მათი შედეგებია უბედურება და ბოროტება. მაგრამ ეს საქმის ერთი მხარეა. ჰეგელის ფილოსოფიის საყრდენია დებულება იმის შესახებ, რომ გონება მართავს სამყაროს, სხვა სიტყვებით: ღმერთი მართავს სამყაროს. მაშასადამე, ეს ორი მომენტი — ისტორიული ფაქტების ღრმად პესიმიტური დახასიათება და გონების აბსოლუტური ძლიერების პრინციპი — უნდა გაერთიანდეს. სწორედ ეს უნდა გაავითაროს ისტორიის ფილოსოფიამ, მან უნდა აჩვენოს, რომ ბოროტების მიუხედავად კაცობრიობის ისტორიაში, ისევე როგორც სამყაროს სხვა სფეროებში, ღმერთის ყოვლადღიერება ჩანს. ამრიგად, ისტორიის ფილოსოფიას ევალება იყოს ღმერთის გამართლება — თეოლიცია. ჰეგელის რწმენით მოაზროვნე გონებას შეუძლია შეურაცხდეს ბოროტებას, თუ ის შეიმეცნებს იმ „დადებითს“, რომელიც იმორჩილებს „უარყოფითს“, ჩასწვდება იმ „დადებითს“, რომელშიც „უარყოფითი“ ქრება. ეს უარყოფითი გადაილახება, როცა გავიგებთ იმას, თუ რა ყოფილა სამყაროს საბოლოო მიზანი, იმას, რომ ეს საბოლოო მიზანი ხორციელდება სამყაროში და რომ ბოლოსდაბოლოს ბოროტებამ ვერ შესძლო შეენარჩუნებინა თავისი მნიშვნელობა ამ საბოლოო მიზნის გვერდით¹⁶⁹. ნათქვამიდან ჩანს, რომ ჰეგელისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმის გარკვევას, თუ რა არის ისტორიის საბოლოო მიზანი, ხწორედ ამ საბოლოო მიზნის განხორციელების ფაქტმა, რომელიც თავისთავად რაღაც „დადებითი“ მნიშვნელობის მატარებელია, უნდა აქციოს დამორჩილებულ მომენტად ბოროტება და გადაწყვიტოს ისტორიის ფილოსოფიის, როგორც თეოლიციის, ურთულესი ამოცანა.

ისტორიის საბოლოო მიზნის დადგენისათვის, ჰეგელის თვალსაზრისით, რამოდენიმე მომენტია გასათვალისწინებელი. ჯერ ერთი,

¹⁶⁹ ჰეგელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 15—16.

უნდა მიეჭყეს ყურადღება იმას, რომ ისტორია სრულდება გონით სფეროში. მეორე, რადგან ისტორია გონითი სფეროა, საჭიროა თვითონ გონის დახასიათება. გონის არსების გარკვევა გაგვიხსნის გზას ისტორიის საბოლოო მიზნის წვდომისაკენ. გონის არსება თავისუფლებაა. ისტორიაში გონი თავის არსებას იმეცნებს. ამიტომ ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლების გაცნობიერების პროცესი. ისტორიის საბოლოო მიზანია სწორედ თავისუფლების გაცნობიერება და რეალიზაცია, გონის მიერ საკუთარი არსების შემეცნება და განამდვილება. ისტორიული პროცესი დროში მიმდინარეობს და თავისუფლების გაცნობიერების პროცესიც თანდათანობით ხდება. აღმოსავლეთის ხალხებმა, აღნიშნავს ჰეგელი. ჯერ არ იციან, რომ გონი ან ადამიანი როგორც ასეთი თავისუფალია თავის თავში; ამიტომ ისინი არ არიან თავისუფალნი, მათ მხოლოდ ის იციან, რომ თავისუფალია ერთი. ასეთი თავისუფლება არის მხოლოდ თვითნებობა, ველურობა, ხოლო ასეთი ერთი — დესპოტი და არა თავისუფალი ადამიანი. მხოლოდ ბერძნებს გაუჩნდათ თავისუფლების ცნობიერება და ამიტომ ისინი იყვნენ კიდევ თავისუფალნი. მაგრამ ბერძნებისა და რომაელებისათვის თავისუფალი იყო ზოგიერთი ადამიანი და არა ადამიანი როგორც ასეთი. ჰეგელის თვალსაზრისით. ქრისტიანობის მეშვეობით მხოლოდ გერმანელი ხალხები მივიდნენ იმის ცნობიერებამდე, რომ „ადამიანი როგორც ასეთი თავისუფალია, რომ გონის თავისუფლება არის გონის ყველაზე უფრო არსებითი თვისება“¹⁷⁰. ეს პრინციპი გონის თავისუფლებისა თანდათანობით ეუფლება კაცობრიობას. ამდენად, ეს პრინციპი კაცობრიობის ისტორიის პროგრესის მაჩვენებელიცაა: მსოფლიო ისტორია არის პროგრესი თავისუფლების გაცნობიერებაში. ისტორიის ფილოსოფიამ უნდა შეიშვეცნოს ეს აუცილებლობა¹⁷¹.

მაგრამ ღვება კითხვა: მაინც როგორ შევარიგოთ თვალსაზრისი იმის შესახებ. რომ კაცობრიობის ისტორიას მართავს გონი, რომ ეს ისტორია არის პროგრესი გონების სუბსტანციის — თავისუფლების — გაცნობიერებაში, თითქოსდა სავსებით საწინააღმდეგო თვალსაზრისთან, რომლის თანახმად, კაცობრიობის ისტორიაში ადამიანთა მოქმედებები განსაზღვრულია მათი ვნებებით, ეგოისტური მოთხოვნილებებით, ანგარებიანი ინტერესებით?

ამ სიძნელის გადაწყვეტის მიზნით ჰეგელი ცდილობს თავისე-

¹⁷⁰ ჰეგელი, იქვე, გვ. 18.

¹⁷¹ იქვე, გვ. 19.

ბურად გაიზაროს მიმართება გონებასა და ადამიანთა ინტერესებს შორის, კერძოდ, ადამიანთა ინტერესები და ვენებები ჰეგელთან იაზრება როგორც ის საშუალებები, რომლებითაც სარგებლობს გონება თავისი თავის რეალიზაციისათვის. ეს ვითარება გონების ახალ მხარეს ამჟღავნებს. ჩვენ აქამდე ვიცოდით, რომ გონება უსასრულოდ ძლიერია. ახლა ირკვევა, რომ გონება ცბიერიცაა. მართლაც, ცბიერება სხვა არაფერია თუ არა მოქმედება, რომელიც, თვითონ ჰეგელისავე სიტყვებს რომ მივმართოთ, „თუმცა ობიექტებს თავიანთი ბუნების შესაბამისად ერთმანეთზე ამოქმედებს და საშუალებას აძლევს მათ ერთმანეთზე მოქმედებით განლიონ და გამოფიტონ ერთმანეთი, თუმცა ამ პროცესში უშუალოდ არ ერევა, მაგრამ მაინც მხოლოდ თავის საკუთარ მიზანს ახორციელებს“¹⁷². ერთი შეხედვით ადამიანები მხოლოდ საკუთარ მიზნებს მისდევენ. სინამდვილეში ამ მოქმედებებით გონება თავის საქმეს აკეთებს. „ღმერთი — წერს ჰეგელი — ადამიანებს საშუალებას აძლევს იმოქმედონ როგორც ნებათ, მათ განსაკუთრებულ ვენებებსა და ინტერესებს გასაქანს აძლევს, მაგრამ ის, რაც ამის შედეგად მიიღება, მის იმ ზრახვათა აღსრულებას წარმოადგენს, რომლებიც სავსებით განსხვავდებიან იმ მიზნებისაგან, ისინი რომ ხელმძღვანელობდნენ, რომლებითაც ის სარგებლობს“¹⁷³.

გონის პრინციპი, საბოლოო მიზანი, თავისთავად აღებული, განყენებული რამაა. ის შესაძლებლობაა და არა სინამდვილე. გონი რეალობად იქცევა მხოლოდ ადამიანთა ნების, მოქმედების წყალობით. გონი, როგორც ზოგადი მხოლოდ ერთეულთან — ადამიანის ნებასთან — დიალექტიკური კავშირის საფუძველზე ამკვიდრებს თავის თავს, იქცევა შესაძლებლობიდან სინამდვილედ: „ვენების გარეშე არაფერი დიადი არ მომხდარა ქვეყანაზე“. ადამიანები და ხალხები მისდევენ თავის კერძო მიზნებს, მაგრამ ამ მოქმედებისას არაცნობიერად ემსახურებიან მაღალსა და შორეულს, რომლის შესახებ მათ არაფერი არ იციან. აქ ჰეგელი ხედავს თავისუფლებისა და აუცილებლობის თავისებურ კავშირს: გონის აუცილებლობა თავის რეალიზაციას პოულობს ადამიანთა თავისუფალ მოქმედებებში. ადამიანები ისახავენ კერძო მიზნებს, მაგრამ მათი მოქმედებიდან მიიღება ისეთი შედეგებიც, რომლებიც სრულიადაც არ

¹⁷² ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, გვ. 409.

¹⁷³ იქვე.

იყო გათვალისწინებული. რეზულტატი შეიცავს უფრო მეტს ვიდრე ის კერძო მიზანი, რომელსაც ადამიანი ისახავდა.

ამგვარი გააზრების საფუძველზე ჰეგელი დიდ ისტორიულ პიროვნებათა თავისებურ გაგებას აყალიბებს. დიდი პიროვნება ჩართულია იმ კოლიზიაში, რომელიც არსებობს მოცემულ, აღიარებულ მოვალეობებსა, კანონებსა, უფლებებსა და ამ სისტემის საწინააღმდეგო შესაძლებლობებს შორის. ეს შესაძლებლობები შეიცავენ საყოველთაოს, რომელიც თავისი თავისაკენ განვითარებადი იდეის მომენტი. დიდი პიროვნების მიზანში სწორედ ამ საყოველთაოსკენ მისწრაფებაა გამოხატული. სხვა სიტყვებით: დიდი პიროვნებების პირად, კერძო მიზნებში მოცემულია ის სუბსტანციალური ელემენტი, რომელიც მსოფლიო გონის ნებას შეადგენს.

რა ფორმაში ხდება საბოლოოდ გონის სრული რეალიზაცია? — სვამს კითხვას ჰეგელი. ასეთია, ჰეგელის აზრით, ზნეობრივი მთელი — სახელმწიფო. სახელმწიფოში, რომელიც არის ერთიანობა ორი მხარისა — საყოველთაოსი და სუბიექტური ნდობისა — ინდივიდი პოულობს თავისუფლებას. ამ ერთიანობაში ცხოვრობს ინდივიდი ზნეობრივად. მხოლოდ სახელმწიფო ანიჭებს მათ ღირებულებას, გონით სინამდვილეს. საყოველთაო არსებობს სახელმწიფოს სახით, კანონების სახით. სახელმწიფო არის ღვთაებრივი იდეა იმ სახით, როგორც ის არსებობს მიწაზე. თავისუფალია ის ნება, რომელიც ემორჩილება კანონს, რადგან ის ემორჩილება თავისთავს და რადგან ადამიანის სუბიექტური ნება სახელმწიფოში ემორჩილება კანონებს, თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირება ისპობა.

სახელმწიფოს ჰეგელის კონცეფციაში სხვა მიმართებითაც ენიჭება განსაკუთრებული მნიშვნელობა: ის იაზრება როგორც პუნქტი, საიდანაც უნდა დაიწყოს ისტორიამ.

ჰეგელი ფიქრობს, რომ ისტორია იწყება მაშინ, როდესაც გონებრივი საწყისის რეალიზება იწყება, მაშინ, როდესაც არსებობს გონებრიობის გამოვლენის საშუალება ცნობიერებაში, ნებასა და მოქმედებაში. ეს კი შესაძლებელი ხდება მხოლოდ სახელმწიფოს არსებობის პირობებში.

ისტორიის მსვლელობა, რომლის დასაბამია სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, ჰეგელის აზრით, ქმნის საფეხურებს, რომლებიც თავისუფლების გარკვეულობებს წარმოადგენენ. ყოველ საფეხურს აქვს სპეციფიკური პრინციპი — გონის გარკვეულობა — ხალხის

განსაკუთრებული გონი. ამ გარკვეულობაში ვლინდება ხალხის ცნობიერებისა და სურვილის, მთელი სინამდვილის მხარეები. ის არის საერთო სპეციფიკური ნიშანი ხალხის რელიგიისა, პოლიტიკური წყობისა, ზნეობისა, სამართლებრივი სისტემისა, ზნეჩვეულებისა, მეცნიერებისა, ხელოვნებისა, ტექნიკური ცოდნისა. ხალხის ყველა მისწრაფებაში ვლინდება კონკრეტული გონი, რომელიც ახორციელებს თავისთავს და მიდის თავისი თავის გაგებად. ამოწურავს თავის თავს. ეს არის მისი დაღუპვა და ახალი გონის, ახალი ისტორიული ხალხის გამოსვლა ასპარეზზე, ახალი ეპოქის დასაწყისი. ისტორიული ხალხი ცხოვრობს და კვდება ისევე, როგორც ცხოვრობს და კვდება ინდივიდი. მაგრამ ხალხის ეს სიკვდილი დასაბამს აძლევს ახალი ხალხის სიცოცხლეს, ახალი ხალხისა, რომელსაც საფუძვლად ახალი პრინციპი უდევს. ხალხთა გონის ეს პრინციპები წარმოადგენენ საყოველთაო ერთიანი გონის მომენტებს, გონი ამ პრინციპების გავლით ამაღლდება და დასრულდება ისტორიაში, შეიმეცნება რა თავის თავს და გახდება რა ყოვლისმომცველი¹⁷⁴.

ამრიგად, ასკენის ჰეგელი, რამდენადაც ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ გონის იდეასთან და მსოფლიო ისტორიაში ყველაფერს განვიხილავთ როგორც მხოლოდ მის გამოვლენას, იმდენად წარსულის განხილვისას ჩვენ საქმე გვაქვს აწმყოსთან; რამდენადაც ფილოსოფიას, როგორც ჰეგელიანობით დაინტერესებულს, საქმე აქვს იმასთან, რაც მარადიულად არის სახეზე, ყველაფერი, რაც იყო ძველად, მისთვის არ შეიძლება იყოს დაკარგული. რამდენადაც იდეა სახეზეა, გონი უკვდავია და ახლა არსებული მისი ფორმა ყველა წარსულ საფეხურებს შეიცავს.

ასეთია ზოგადი მონახაზი ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიისა, რომლის სიღრმემ და გრანდიოზულობამ არ შეიძლება გაკვირვება არ გამოიწვიოს. კაცობრიობის ისტორია აქ წარმოსდგება როგორც ერთიან მდინარებას დაქვემდებარებული უწყვეტი დიალექტიკური პროცესი, როგორც გარკვეული შინაგანი კანონისა და წესრიგის მქონე პროცესი.

ისტორიის ფილოსოფიამ, როგორც ობიექტური გონის შემადგენელმა ნაწილმა, აბსოლუტურ გონთან კიდევ ერთი ნაბიჯით მიგვაახლოვა. ბუნების ფილოსოფიაში იდეა მხოლოდ გამოკრთოდა, სუბიექტური და ობიექტური გონის დონეზე იდეის სიცოცხლე

¹⁷⁴ Гегель В. Сочинения, т. VIII, стр. 70.

უფრო თვალსაზრისით გახდა. ახლა აზრი გადადის ახალ შრეებზე, რომლებშიც აბსოლუტი უფრო სრულყოფილად გამოვლინდება: ხელოვნებაში ჩვენ ვეკრებთ იდეას გრძნობად ფორმაში, რელიგიაში — წარმოდგენების საშუალებით, ბოლოს, ფილოსოფიაში — ცნებით ფორმაში — ადეკვატურად. ცნებაში ფორმა და შინაარსი დაემთხვა ერთმანეთს. აბსოლუტი საბოლოოდ წვდა თავის თავს. აბსოლუტის ყოვლადძლიერებამ თავისი სრული გამოხატულება პოვა. სისტემამ შეკრა წრე.

ამ წერტილიდან განხილული ფილოსოფია წარმოვედგება. როგორც ერთიანი სისტემა, რომელიც მოიცავს სამყაროს როგორც უნიკურულ მთელს. სამყაროს როგორც სამი ძირითადი „ელემენტისაგან“, მხარისაგან — „ლოგოსისაგან“, ბუნებისა და ადამიანისაგან — შედგენილ მთელს.

ამ სფეროთა კავშირების სხვადასხვა ტიპის სრულყოფილი გაცებისათვის, ჰეგელის თანახმად, საჭიროა ისინი გაეიზროთ როგორც წევრები დასკვნისა (აქ, რა თქმა უნდა, არ იგულისხმება ფორმალურ-ლოგიკური დასკვნა), თანაც ისე, რომ „საშუალოს“ ადგილი რიგრიგობით უნდა დაიკავოს ამ სფეროთაგან ყოველმა. ამის შესაბამისად ჰეგელი არჩევს სამ დასკვნას.

პირველი დასკვნის გამოსავალია ლოგიკური. „საშუალოა“ ბუნება. ბუნება როგორც „საშუალო“ აკავშირებს ლოგიკურს გონთან. ამრიგად, აქ არის მოძრაობა: „ლოგიკური გადაიქცევა ბუნებად, ხოლო ბუნება გონად“¹⁷⁵. როცა „საშუალოს“ როლს ასრულებს ბუნება. ცნების გაშუალებას აქვს გადასვლის გარეგანი ფორმა. და კიდევ. რაც არანაკლებ მთავარია: ამგვარი დალაგებისას მეცნიერებას აქვს აუცილებლობის მოძრაობის ფორმა იმ წერტილამდე, სანამ მოძრაობა არ მიაღწევს გონის საფეხურს. ცნების თავისუფლება, როგორც ცნების თავის თავთან მისვლა, წარმოდგენილია დასკვნის მხოლოდ მესამე წევრში — გონში. ამრიგად, ეს დასკვნა, რა თქმა უნდა, წვდება სამყაროს სამი ძირითადი სფეროს მიმართების გარკვეულ ასპექტებს, მაგრამ მას ნაკლებ აქვს: სანამ „საშუალოს“ ადგილი ბუნებას უკავია, ცნების გაშუალება წარმოსდგება მხოლოდ როგორც გარეგანი გადასვლა, ხოლო მეცნიერება როგორც ძირითადად აუცილებლობის შემცველი.

მეორე დასკვნამ უნდა იგულისხმოს წინა და მოხსნას ის. ახლა „საშუალოს“ როლში გამოდის გონი. ბუნება, როგორც პირველი

¹⁷⁵ Гегель, Сочинения, т. III, стр. 365.

კიდურა წევრი, გონის მეშვეობით უკავშირდება ლოგიკურს. ამ დასკვნაში გაშუალება აღარ არის გადასვლა. გონი საკუთარი თავიდან იწყებს მოძრაობას და ორივე კიდურასაკენ მიემართება. ეს მოძრაობა არის სუბიექტური შემეცნება. ამრიგად, ამჯერად მეცნიერება, როგორც წერს ჰეგელი, გამოვლინდება როგორც „სუბიექტური შემეცნება, რომლის მიზანია თავისუფლება და რომელიც თვითონ არის გზა თავისთვის ამ თავისუფლების წარმოქმნისა.“¹⁷⁶ თავისუფლება აქ მსჭვალავს მთელ პროცესს — ის მიზანიცაა და რეზულტატიც, რომელიც თანდათანობით, გონის შემეცნებითი მოღვაწეობის კვალად, სულ უფრო მეტად და მეტად წარმოჩინდება.

მესამე დასკვნის „საშუალოა“ ლოგიკური — თავისი თავის მცოდნე გონება, აბსოლუტურად საყოველთაო, პირველი კიდურა არის გონი, ხოლო მეორე კიდურა — ბუნება. ორივე კიდურა არის შედეგი საშუალოს გაორებისა. თავისი თავის მცოდნე გონება ორდება ბუნებად და გონად ისე, რომ ეს ორი სფერო სხვა არაფერია, თუ არა მანიფესტაცია, გამომჟღავნება ლოგიკურისა. ეს მესამე დასკვნა წინა ორს მოხსნის და შეინახავს. ახლა ჩანს, რომ გაშუალება, როგორც გადასვლა და გაშუალება, როგორც შემეცნება, არის მომენტი გაშუალებისა, როგორც ლოგიკურის მანიფესტაციისა. მესამე დასკვნა ნათელყოფს იმას, რომ „ცნება არის სწორედ ის, რაც მიდის წინ და ვითარდება, და რომ ეს მოძრაობა ასევე არის შემეცნების მოღვაწეობა — მარადიული თავისთავად და თავისთვის არსებული იდეა, აბსოლუტური გონის სახით რომ მარადიულად ამჟღავნებს თავს მოქმედებაში, თავის თავს წარმოქმნის და თავისით ტყდება“¹⁷⁷.

როგორც ჩანს, იმ სამი სფეროდან, რომლებიც კონკრეტული მთელის მომენტებს შეადგენენ, ლოგიკური, ცნება, იდეა „გარეგანდამწვდომია“, ის არის ჭეშმარიტი აქტივობა, ის ანიჭებს სიცოცხლეს ყველა დანარჩენს, ის არის ჭეშმარიტი სუბიექტი და ბუნებაში თუ გონში სწორედ ამ სუბიექტის გამომჟღავნებას ვხვდებით მხოლოდ.

¹⁷⁶ Гегель. Сочинения, т. III, стр. 365.

¹⁷⁷ იქვე, გვ. 366.

სამყარო, ადამიანი, ფილოსოფია

1. გონება და ადამიანი

საფრანგეთის დიადი რევოლუციის ბოზოქარ დღეებში აღფრთოვანებულმა ტიუბინგენის უნივერსიტეტის სტუდენტებმა — მათ შორის ვილჰელმ ჰეგელმა — ქალაქთან ახლოს დარგეს თავისუფლების ხე. თავის „ისტორიის ფილოსოფიაში“ ჰეგელი ასე ახასიათებს ამ ეპოქას: „მას შემდეგ რაც მზე ანათებს ცაზე და პლანეტები ბრუნავენ მის გარშემო, არავის არ უნახავს ის, რომ ადამიანი თავით დამდგარიყო, ე. ი. დაყრდნობოდა თავის აზრებს და სინამდვილე მათ შესაბამისად აეგო. პირველად ანაქსაგორამ თქვა, რომ ნუსი განაგებს სამყაროს, მაგრამ მხოლოდ ახლა აღიარა ადამიანმა ის, რომ აზრი უნდა მართავდეს გონით სინამდვილეს. ამგვარად ეს იყო დიდებული ამოსვლა მზისა. ყველა მოაზროვნე არსება დღესასწაულობდა ამ ეპოქას. მაშინ ბატონობდა ამაღლებული, ამაღლებელი გრძნობა, სამყარო მოცული იყო ერთუზიანობით, თითქოს მხოლოდ ახლა მოხდა ღვთაებრივის ნამდვილი შერიგება სამყაროსთან“¹. ჰეგელის ამ აღტაცებას ერთი ძირი აქვს: საფრანგეთის რევოლუციაში ის ხედავს გონების გამარჯვებას, გამარჯვებას იმ პრინციპისა, რომლის ყოვლისშემძლეობის შესახებ პირველად ანაქსაგორამ თქვა თავისი სიტყვა. იმ კონკრეტულ ეპოქაში, რომელშიც ცხოვრობდა ჰეგელი, გონების პრინციპის ქადაგება უშუალოდ უკავშირდებოდა ფეოდალიზმის დამპალ საძირკვლებთან შეურიგებლობას, გერმანული ბურჟუაზიის სულისკვეთებას.

გონების კულტი ჰეგელის ფილოსოფიაში თავისებური გაგრძელება იყო განმანათლებლობის ტრადიციებისა. ჰეგელისათვის, ისე-

¹ Гегель, Сочинения, т. VIII, стр. 413—414.

ვე როგორც განმანათლებლებსათვის, გონება არის ის მყარი საზომი, რომლითაც შეიძლება შემოწმდეს ცხოვრების სრულიად განსხვავებული მოვლენების უფლებამოსილება და კანონიერება. არსებობის ღირსია მხოლოდ ის, რაც გონიერია და, ამდენად, ნამდვილია. არსებული, რომელიც არაა გონიერი და, ამდენად, ნამდვილი, არცაა არსებობის ღირსი. გონებას მოკლებული არსებობა გაუმართლებელი არსებობაა და მას დაღუპვა ელის და, პირიქით, გონიერი, მაგრამ არარსებული, აუცილებლად განხორციელდება, რადგან ის გონების შესატყვისია, გონებით გამართლებულია. გონება ჰეგელისათვის უმაღლესი მასშტაბი და უმაღლესი ღირებულებაა. ჰეგელის ფილოსოფია არის გონების ჰიმნი.

ამიტომ სავსებით მიუღებელია ის აზრი, რომელიც წინააღმდეგობას უწევს კრონერს თავის შრომაში „კანტიდან ჰეგელამდე“: „ჰეგელი, — წერს კრონერი, — უმკველად უდიდესი ირაციონალისტია, რომელსაც იცნობს ფილოსოფიის ისტორია“². ჰეგელმა, გვეუბნება კრონერი, ცნების ისეთი ირაციონალიზება მოახდინა, როგორც არავის არ მოუხდენია. ჰეგელი ირაციონალისტია, რადგან ცნობს ირაციონალურს აზროვნებაში, აზროვნების ირაციონალიზებას ახდენს; ის ირაციონალისტია, რადგან გვასწავლის, რომ ცნება ამოძრავებს თავის თავს და რადგან ცნების თვითმოძრაობა მის თვითრღვევასაც შეიცავს; ის ირაციონალისტია, რადგან დიალექტიკოსია, დიალექტიკური აზროვნება კი რაციონალურ-ირაციონალური აზროვნებაა³. კრონერი გვარწმუნებს, რომ მრავალი ირაციონალისტი ჰეგელთან შედარებისას რაციონალისტად გამოიყურება⁴.

ერთი რამ სწორია კრონერის ინტერპრეტაციაში: ჰეგელის თვალსაზრისი არ არის ტრადიციული რაციონალიზმი, მასთან ვერ იპოვიტ ერთ უმაღლეს პრინციპს, საიდანაც მთელი სამყარო ანალიზურად იქნება დედუცირებული. მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ ჰეგელი ირაციონალისტად გამოვაცხადოთ, მით უმეტეს ირაციონალისტად, რომლის მსგავსი არ იცის ისტორიაში. ირაციონალიზმი იმდენადაა ირაციონალიზმი, რომ ცნობს ისეთი ვი-

² R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen, 1924, S. 271.

³ იქვე, გვ. 272.

⁴ რ. კრონერისა და საერთოდ ჰეგელის ირაციონალისტური ინტერპრეტაციის კრიტიკა მოცემულია მ. კელიძის გამოკვლევაში „ჰეგელის დიალექტიკის კრიტიკის ძირითადი თავისებურებანი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში“, თბილისი, 1966, გვ. 206—271.

თარების თუ ვითარებების არსებობას, რომლებიც აზრისეულ და-
მუშავებას არ ექვემდებარება. ასეთი ვითარებების წინაშე აზრი უნ-
და დადუმდეს, „რაციომ“ უნდა შეწყვიტოს მოქმედება და ადგი-
ლი დაუთმოს სხვა უნარებს. ჰეგელისათვის ასეთი რამ გამორიცხუ-
ლია. ჰეგელისათვის არ არსებობს ისეთი სფერო, რომელიც აზრისა-
თვის გაუგებარია, რადგან ყველაფერი აზრია, არ არსებობს
ისეთი ვითარება, რომელიც დაუსაბუთებელია, რადგან და-
საბუთება თვითონაა ობიექტური ვითარება, სამყაროს სტრუქტუ-
რაში ჩაწნული“ ვითარება. ზილექტიკა სწორედ დასაბუთე-
ბაა. გაგებაა და ამიტომ ირაციონალურს, ამ სიტყვის ზუსტი
მნიშვნელობით. არ შეიცავს. ცნების თვითობრაობა არის დიალექ-
ტიკა. რომელიც ასაბუთებს და აქვლავნებს ცნების არსებას.

ჰეგელის თვალსაზრისის არსება არ არის ირაციონალიზმი. ჰე-
გელი გონების ერთგულია, მას სწამს გონების ძლიერებისა და ეს
რწმენა გონების გაღმერთების ფორმას იღებს: ყოველად ძლიე-
რი გონება უფრო მეტი უნდა იყოს ვიდრე სასრული ადამიანის გო-
ნებაა, ის უნდა იყოს ობიექტური გონება, თავად ღვთაება, რომე-
ლიც ბატონობს სამყაროზე. საფრანგეთის დიადი რევოლუცია ჰეგე-
ლის ამ რწმენის ერთ-ერთი შთამაგონებელი ფაქტორი იყო: გონება,
გონიერი აუცილებლად გამოამყდვენებს თავის თავს, ის აუცილებ-
ლად დაეუფლება ადამიანებს და მას ვერაფერი დაუდგება წინ. აქ
გონიერება გააზრებულია, როგორც სავსებით დამოუკიდებელი ძა-
ლა. რომლისთვისაც სამყარო მხოლოდ რეალიზაციის საბიეღია.
გონებისა და გონიერების წინაშე მოწიწება, რომელიც სავსებით ბუ-
ნებრივი იყო მოძველებულ ფეოდალურ წყობასთან შეურიგებელ
ბურჟუაზიის კლასის წარმომადგენლისათვის, გადაიზარდა გონებისა
და გონიერების დამოუკიდებლობისა და აბსოლუტური ძლიერების
მტკიცებაში.

„განსხვისების“ ფენომენი, რომელზეც ღრმად მსჯელობს ჰე-
გელი, თვითონ ჰეგელის ნააზრევშიც წარმოსდგება თავისებური სა-
ხით: ადამიანის გონება განსხვისებულია მისი მატარებლისაგან, გა-
დატანილია ობიექტურ სამყაროში და მას აბსოლუტური ძალა აქვს
მინიჭებული, სუბიექტადაა წარმოდგენილი. სინამდვილეში ცნებას,
ლოგიკურს არ შეიძლება ჰქონდეს სუბიექტის ფუნქცია. სუბიექტი
არის ადამიანი და არა იღეა, ცნება, პიპოსტაზირებული თვითცო-
ბიერება. „წმინდა ოჯახში“ ნათლად არის დახასიათებული ის გაუ-
კულმართება, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიაში მოხდა. რადგან

პეგელი, — კვითხულობთ „წმინდა ოჯახში“ — თვითცნობიერებას ადამიანის ადგილზე სვამს, მრავალფეროვანი ადამიანური სინამდვილე წარმოიღვინება როგორც თვითცნობიერების გარკვეული ფორმა, გარკვეულობა. მაგრამ თვითცნობიერების შიშველი გარკვეულობა არის „წმინდა კატეგორია“, შიშველი „აზრი“, რომელიც მე შემიძლია გაეუქმო „წმინდა“ აზროვნებაში და დაეძლიო წმინდა აზროვნების გზით. თვითცნობიერება პეგელისათვის არის ადამიანის არსებობის ერთადერთი ფორმა. პეგელი აქცევს ადამიანს თვითცნობიერების ადამიანად, ნაცვლად იმისა, რომ აქციოს თვითცნობიერება თვითცნობიერებად ადამიანისა, — ნამდვილი ადამიანისა, ე. ი. მცხოვრებისა ნამდვილ, საგნობრივ საწყაროში და მისით გაპირობებულისა⁵.

ღვთაებრივი „ტელოსი“ პეგელის ფილოსოფიაში ფაქტიურად დასაბუთებული კი არ არის, არამედ პოსტულირებულია და მის ელიმინაციასთან ერთად ფილოსოფიის საგნის, ფილოსოფიის რაობის გაგება პრინციპულად იცვლება: სამყაროსათვის, როგორც მთელისათვის, ზედმეტი ხდება ერთ-ერთი ასპექტი — სუბიექტად გააზრებული „ლოგოსის“ ასპექტი, და რაღვან ეს ასპექტი განმსაზღვრელი იყო სხვა ასპექტებისა — ბუნების, ადამიანის და მათი ურთიერთმიმართებისა, — პრინციპულად იცვლება ამ ასპექტების შინაარსი და ხასიათი. ადამიანისა და ბუნების მალა არ დგას რაიმე ძალა, რომელიც მართავს მათ. ქეშმარიტი სუბიექტია ადამიანი, დაჯილდოებული გონებით, ქეშმარიტი სუბიექტია სასარული ადამიანი და არა უსასარულო გონება.

2. ადამიანი და სამყარო

ტრადიციული მატერიალიზმი გარე სამყაროს განხილვისას თითქოს სავსებით გასაგებასა და მისაღებ პოზიციაზე იდგა: ჩვენს წინაა სამყარო, სინამდვილე. მის გასაგებად მხოლოდ და მხოლოდ ის უნდა გავითვალისწინოთ, სხვა არაფერი. ღმერთი? არა. ადამიანი? ადამიანი, ტრადიციული მატერიალიზმისათვის არის ობიექტი სხვა ობიექტებს შორის: ის უნდა განვიხილოთ ობიექტების რიგში, როგორც სამყაროს, ბუნების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი. ადამიანი ბუნების გაჩენილია, ბუნების შვილია და ის ბუნების კონტექსტში უნდა განვიხილოთ.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. III, стр. 224-225.

მარქსი სამყაროსა და ადამიანის ურთიერთობას სხვაგვარად ხედავს. სამყაროს ვერ გავიგებთ, თუ არ გავითვალისწინებთ სუბიექტი — ადამიანი, ადამიანის მოღვაწეობა — აი რას გვეუბნება მარქსის მიერ წამოყენებული თეზისი. სამყარო იხსნება ჩვენს წინაშე — ეს ფაქტია, მაგრამ ის იხსნება ჩვენს მოღვაწეობაში, ის, გარკვეული აზრით, პროდუქტია ჩვენი მოღვაწეობისა და. ამდენად, მისი გაგება სუბიექტის მოღვაწეობის გარეშე აბსოლუტურად გამორიცხულია.

როდესაც ჩვენ ვუყურებთ ობიექტურ სამყაროს, ვხედავთ მხოლოდ მას — ამას ამტკიცებს ტრადიციული მატერიალიზმი. როცა ჩვენ ვუმზერთ ობიექტურ სამყაროს, ჩვენ ვხედავთ არა მხოლოდ მას. არამედ ჩვენ თავსაც — ადამიანსაც, რადგან სამყაროში ჩვენი შემოქმედებაცაა „განივთებული“ — ასეთია პრინციპული ხასიათის კორექტივი, შეტანილი მარქსის მიერ. ეს დებულება ასე უღერს: „ითავარი ნაკლი მთელი წინანდელი მატერიალიზმისა, ფოიერბახის ჩათვლით, ისაა, რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობიერებას მხოლოდ ობიექტის ანუ განკვერეტის ფორმაში იხილავს და არა როგორც ადამიანის გრძნობად მოქმედებას, პრაქტიკას, არა სუბიექტურად“⁶. სინამდვილე არის ადამიანის გრძნობადი მოქმედება, პრაქტიკა. „სუბიექტურია“. ტრადიციული მატერიალიზმის წარმომადგენელი ამ დებულებაში სუბიექტური იდეალიზმის ერთ-ერთი ახალი ვარიანტის გამოხატულებას დაინახავდა. სინამდვილეში ეს იყო ძველი მატერიალიზმის ნაკლის მოხსნა, მატერიალიზმის გამდიდრება და გაღრმავება, ახალი ასპექტებისა და აქცენტების შემოტანა. მარქსის დებულების უკვე ზედაპირული გაცნობა გვიჩვენებს, რომ მარქსთან აქცენტი გადატანილია ადამიანზე: თუ ტრადიციული მატერიალიზმის განხილვის ცენტრში იდგა ბუნება, მარქსის განხილვის ცენტრია ადამიანი. პირველი ადამიანს ხსნის ბუნების საფუძველზე. მეორეს ეს ახსნა ცალმხრივად მიაჩნია: ბუნებაც უნდა აიხსნას ადამიანის საფუძველზე. გვეუბნება ის. ამ დებულებაში ჩანს მარქსის დაპირისპირება არა მარტო ძველ მატერიალიზმთან, არამედ ჰეგელთანაც. სამყაროს ყოველ ფრაგმენტში ჩანს ღმერთი — ესაა ჰეგელის დებულება. სამყაროს ყოველ ფრაგმენტში ჩანს ადამიანი — ეს მარქსია.

⁶ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 484.

მარქსის დებულების გასაგებად, უპირველესად ყოვლისა. უნდა გავიგოთ როგორია ბუნება ადამიანისა. მხოლოდ ეს მოგვეცემს საშუალებას გავიგოთ რას ნიშნავს სინამდვილის განხილვა „სუბიექტურად“.

კარგა ხანია ითქვა იმის შესახებ, რომ ცხოველი უკეთაა „მოპარაგებული“ ბუნების მიერ ვიდრე ადამიანი. ინსტინქტების სიუბკვე საშუალებას აძლევს ცხოველს, რომ მიზანშეწონილად წარმართოს თავისი მოქმედება, შეეგუოს გარემოს, შეინარჩუნოს არსებობა. ინსტინქტი ზედმეტს ხდის ძიებას, ის იძლევა მზამზარეულ ყალიბებს, რომლებშიც უნდა მოექცეს ცხოველის სიცოცხლის მთელი სიმდიდრე. ცხოველი. მაგალითად, არ საჭიროებს სამშენებლო ხელოვნების დაუშვებებსა და დაუფლებას: საცხოვრებელის აგების წესს მას ბუნება კარნახობს.

ადამიანის ცხოვრებაში ინსტინქტებით ნაკარნახევ მოქმედებათა ხვედრითი წონა მცირეა. ბუნებამ თითქოს დაჩაგრა ადამიანი და გაცილებით ნაკლები ძალები მისცა გარემოსთან შესაგუებლად. არსებობის შესანარჩუნებლად. სწორედ ამიტომ უწოდებენ ადამიანს „ნაკლოვან არსებას“.

მაგრამ ის, რაც ერთი შეხედვით ნაკლოვანებად გამოიყურება, სინამდვილეში პირობაა სპეციფიურ-ადამიანური ცხოვრების წესის არსებობისათვის. მართლაც, ცხოველის ცხოვრების წესი დეტერმინირებულია ბიოლოგიური ფაქტორებით — ცხოველი მიჰყვება იმ იმპულსების ბრძანებას, რომლებიც ჩადებულია მასში ბუნების მიერ. ადამიანი თავისი „ნაკლის“ საფუძველზე ბუნების მიერ ნაწილობრივადაა დეტერმინირებული: ბუნება არ განუსაზღვრავს ადამიანს მისი არსებობის წესს და ფორმას. ამ აზრით ადამიანი, ცხოველისაგან განსხვავებით, თავისუფალი არსებაა.

ეს თავისუფლება ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერი ის, რაც არ მოუცია ადამიანისთვის ბუნებას, ადამიანმა თვითონ უნდა მისცეს თავის თავს. ადამიანმა თვითონ, საკუთარი ძალებით უნდა შეავსოს თავისი ბიოლოგიური არასრულფასოვნება. მაგრამ თავისუფალი, ბუნებრივი ინსტინქტით გაუპირობებელი მოქმედება ვერ განხორციელდება, თუ კი ინსტინქტის ადგილს რაღაც სხვა უნარი არ დაიკავებს. ეს უნარია ცნობიერება. ცხოველი ინსტინქტის იძულებით მოქმედებს და ამიტომ ამ მოქმედებას ცნობიერების კარნახი არ ესაჭიროება. ადამიანი თავისუფალია ბუნების იძულებიდან, ის თავის თავსაა არსებითად მინდობილი და ცნობიერების არსებობის

გარეშე განწირული იქნებოდა. ადამიანი, ამრიგად, არის ცნობიერების მქონე თავისუფალი არსება: ცნობიერი სასიცოცხლო მოქმედება, — წერს კ. მარქსი, — უშუალოდ ანსხვავებს ადამიანს ცხოველის სასიცოცხლო მოქმედებისაგან⁷.

გარემოს შემოქმედებაზე ცხოველს ინსტინქტით გაპირობებული მზამზარეული პასუხი აქვს. ადამიანს არა აქვს მზამზარეული პასუხები გარემოს შემოტევაზე. ეს პასუხები თვითონ ადამიანმა, მისმა ცნობიერებამ, უნდა შეიმუშაოს. ადამიანი საჭიროებს საცხოვრებელს, საკვებს, ტანსაცმელს. როგორ და რა მასალისაგან უნდა აიგოს საცხოვრებელი? ფრინველი ისე აგებს ბუდეს, რომ თავს არ იტეხს ამ კითხვაზე. ადამიანმა თვითონ უნდა იპოვოს ამ პრობლემის გადაწყვეტის გზები — ე. ი. ადამიანი აუცილებლად უნდა იყოს შემოქმედი: მან ბუნებას, არსებულს თავისი „ნაფიქრი“ და „ნახელავი“ უნდა შემატოს. სხვაგვარად მისი არსებობა შეუძლებელია. ეს „ნახელავია“ კულტურა — ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით. ადამიანი კულტურის შემოქმედი, რადგან კულტურის არსებობის გარეშე ადამიანის არსებობაც გამოიციხულია.

ადამიანის დახასიათება, რომელიც ზემოთ იყო მოცემული. ამჟღავნებს ადამიანის ფუნდამენტალურ თავისებურებას: ადამიანი როგორც თავისუფალი. ცნობიერებით დაჯილდოებული შემოქმედი, არის ჰუმანიტატი სუბიექტი. ნამდვილი აზრით სუბიექტია მხოლოდ ადამიანი და არა ცხოველი. სუბიექტია ის, რადგან თავისი მოქმედების საწყისი თავის თავში აქვს და არა თავისი თავის გარეთ. სუბიექტია ის, რადგან არ შეუძლია არსებობა თავის თავზე დაყრდნობის გარეშე, თავისი საკუთარი გადაწყვეტილებების მიღების გარეშე. ადამიანი სუბიექტია და მასში დევს სამყაროს მოძრაობა-განვითარების ერთ-ერთი ფაქტორი. ცხოველი ცხოვრობს მზამზარეულ, „ქალწულ“, უბიწო ბუნებაში, სუბიექტი — სუბიექტის შექმნილ სამყაროში.

კულტურის შემოქმედებითი შენების გზები არ არის მკაცრად განსაზღვრული რაიმე ინსტანციით. სუბიექტის, როგორც თავისუფალი არსების, წინაშე, ბუნებრივია, შემოქმედებითი უნარის წარმართვის მრავალი შესაძლებლობა არსებობს. ცხოველს არა აქვს ამგვარი შესაძლებლობები. ადამიანი შესაძლებლობათა წინაშე დგას და ერთის მიერ არჩეული გზა სრულიად არ არის მეორისათ-

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 565.

ვის აუცილებელი. ასე წარმოიშობიან განსხვავებული ენები, განსხვავებული ზნე-ჩვეულებანი, ცხოვრების განსხვავებული სტილები, განსხვავებული ეროვნული კულტურები. ეს სიმრავლე და მრავალსახოვნება ენებისა, ზნე-ჩვეულებებისა, ეროვნული კულტურებისა და ა. შ. მანიფესტაციაა იმისა, რომ ადამიანი არის სწორედ სუბიექტი — თავისუფალი, ცნობიერი, მრავალი შესაძლებლობის მქონე შემოქმედებითი არსება.

ადამიანის არსებობის შენარჩუნება და განმტკიცება მოქმედებას მოითხოვს. ცხოველიც მოქმედებს, მაგრამ მისი მოქმედება არსებითად მომხმარებლურია: ის უშუალოდ ითვისებს ბუნების პროდუქტებს. ადამიანი ვერ მოიხმარს, თუ არ აწარმოვა. ამდენად პრაქტიკულ-საგნობრივი მოქმედება, წარმოება, შრომა ადამიანის არსებაში დევს. „ადამიანები, — ვკითხულობთ „გერმანულ იდეოლოგიაში“, — შეგვიძლია განვასხვავოთ ცხოველებისაგან ცნობიერებით. რელიგიით, საერთოდ, რითაც გნებავთ. თვით ისინი ცხოველებისაგან თავისი თავის განსხვავებას იწყებენ, როგორც კი ხელს კიდებენ თავიანთ საარსებო საშუალებათა წარმოებას, — ნაბიჯი, რომელიც განპირობებულია მათი სხეულებრივი ორგანიზაციით“⁸.

ადამიანს საარსებო საშუალებების წარმოება საზოგადოების შიგნით შეუძლია. ადამიანი არის საზოგადოებრივი, სოციალური არსება. სოციალურ გარემოში არსებობა თავისებურ სახეს აძლევს ადამიანის შემოქმედების ნაყოფს. ამ ნაყოფის შექმნის განზრახვა და გეგმა ინდივიდის თავში მწიფდება. ეს ნაყოფი კონკრეტული ინდივიდის აზროვნების, გრძნობის და ნების ნაყოფია. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ეს განზრახვა რეალიზდება, „გასაგნდება“, გრძნობად-რეალურ მასალაზე „დამაგრდება“, ის უკვე ცოცხლობს არა მხოლოდ შემოქმედი ავტორის სულიერი ცხოვრების არეში, არამედ სოციალურ არეშიც. ის აღარ არის მხოლოდ ფსიქოლოგიური ფაქტი. ის — კულტურულ-სოციალური ფაქტია, „სუბიექტური გონიდან“ „ობიექტურ გონში“ გადასული. სწორედ ამიტომ ის იწყებს ისეთ სიცოცხლეს, რომელიც მისი შემოქმედის სიცოცხლისაგან დამოუკიდებელია: პოეტი კვდება, ლექსი ცოცხლობს. კულტურულ-სოციალურ ფაქტად ქცეული პროდუქტი შემოქმედებისა მემკვიდრეობით გადადის ერთი თაობიდან მეორე თაობაში. ეს არის

⁸ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, გერმანული იდეოლოგიიდან, თბილისი, 1948, გვ. 16.

რემკვიდრობის სპეციფიკურ-ადამიანური სახე, რომელიც უცხოა ცხოველისათვის და სავსებით განსხვავებულია ბიოლოგიური მემკვიდრობისაგან.

ისტორიული განვითარების პროცესში ადამიანი ამდირებს მასალით სოციალურ „არსენალს“ და ყოველ ახალ თაობას არ ჰქირდება ყველაფრის თავიდან დაწყება: ახალი თაობა ძველის მხრებზე დგას, ითვისებს იმას, რაც წინა თაობებს შეუქმნიათ. ყოველ ინდივიდს ხვდება მისი ნებისყოფისაგან დამოუკიდებლად არსებული სოციალური გარემო: წარმოების გარკვეული წესი, გარკვეული ზნეჩვეულებები, შეხედულებები, ღირებულებათა გარკვეული სკალა და ა. შ. ეს სოციალური გარემო, შექმნილი საბოლოო ჯამში თვითონ ადამიანების მიერ, ცალკეული პიროვნების წინაშე დგას როგორც რაღაც სავსებით ობიექტური და გარეგანი. ეს გარემოა ინდივიდის შემოქმედებითი მოღვაწეობის სარბიელი, ეს გარემო განსაზღვრავს ინდივიდის მოქმედების წესს, აზროვნების სტილს, გრძნობებს.

აქ, ამ პუნქტში მქდაენდება ადამიანისა და კულტურის, ადამიანისა და სოციალურის რთული დიალექტიკა. კულტურულ-სოციალური გარემო ადამიანის შემოქმედების პროდუქტია, მაგრამ, მეორე მხრივ თვითონ ადამიანთა კულტურისა და „სოციალიზმის“ პროდუქტი. ადამიანში, როგორც მიკროკოსმოსში არეკლილია საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მთელი სიმდიდრე, ან, როგორც ამბობს მარქსი, ადამიანის არსება არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა⁹.

ადამიანის რაობის ამგვარი გააზრება კიდევ ერთ მეტად მნიშვნელოვან ვითარებას ავლენს. ცხოველის ამა თუ იმ სახეს გარკვეული სიმყარე აქვს, ის ნაკლებად ემორჩილება დროთა ცვლას. ადამიანი კი ისტორიულია. სხვაგვარად შეუძლებელიცაა: რადგან კულტურულ-სოციალური ფაქტორები ისტორიულად ცვალებადი არიან, ხოლო ადამიანი კულტურის პროდუქტია, გამორიცხულია ვილაპარაკოთ ადამიანის უცვლელობაზე. კარგად წერს ზ. კაკაბაძე: „მიუხედავად ყურადღება: როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ ფიზიკური ნივთების თვისებებისა და მიმართებების შესახებ, აზრად არ მოგვდის სპეციალურად დაჯეროთ, რომ ლაპარაკია, ვთქვათ, „ანტიკურ“ ან „თანამედროვე“ ნივთებზე. ჩვენ არასოდეს არ ვიტყვივით,

⁹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 486.

რომ ესა თუ ის თვისებები ახასიათებდნენ ანტიკურ ნივთებს თანა-
 ზედროვე ნივთებისაგან განსხვავებით. ცხოველებზე ლაპარაკიც არ
 მოითხოვს ღროის ესოდენ მცირე შუალედებზე მითითებას. მაგრამ
 ადამიანის მიმართებებსა და თვისებებზე ლაპარაკისას ჩვენ ძალზე
 ხშირად მივმართავთ ამგვარ დამატებებს და მითითებებს. ჩვენ ვა-
 ზობთ: ამგვარი იყო ანტიკური ეპოქის ადამიანი, ამგვარია თანამედ-
 როვე ადამიანი და ა. შ.¹⁰. არსებობს მგელი და ვირთხა საერთოდ
 და არა ანტიკური მგელი. ან ანტიკური ვირთხა, მაგრამ არსებობს
 ანტიკური ადამიანი და ეს იჩიტომ, რომ არსებობს ამ ადამიანის
 განმსაზღვრელი, ყველა სხვა კულტურისაგან განსხვავებული, თა-
 ვისებური ანტიკური კულტურა, ანტიკური საზოგადოებრივი ცხოვ-
 რება. ადამიანის ამგვარ ისტორიულობაზე ლაპარაკი გამორიცხუ-
 ლი იქნებოდა ის რომ, მსგავსად ცხოველისა, ცხოვრობდეს წმინდა
 ბუნების გარემოში და არ ცხოვრობდეს კულტურის გარემოში.

მარქსმა და ენგელსმა ფოიერბახის თვალსაზრისის ანალიზისას
 განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციეს ადამიანის სოციალურ-ის-
 ტორიული ბუნების საკითხს. ფოიერბახმა შეცვალა ის მიმართება
 ღმერთსა და ადამიანს შორის. რომელიც რელიგიაშია მოცემული:
 რელიგიისათვის ადამიანის გასაღებია ღმერთი, ანთროპოლოგიის
 გასაღებია თეოლოგია, ფოიერბახის თანახმად კი ღმერთის გასაღე-
 ზია ადამიანი, თეოლოგიის გასაღებია ანთროპოლოგია. „...ქ ე შ მ ა-
 რ ი ტ ი ა ზ რ ი თეოლოგიისა, — წერს ფოიერბახი, — არის ანთ-
 როპოლოგია“¹¹. აბსოლუტის ფილოსოფია უნდა დაყვანილ იქნას
 ადამიანის ფილოსოფიაზე. სწორად შენიშნავს კ. ლოვითი: ფოიერ-
 ბახის მთელი მისწრაფება ის იყო, რომ გონის აბსოლუტური ფი-
 ლოსოფია უნდა შეცვლილიყო ადამიანის ადამიანური ფილოსო-
 ფიით¹². თავისი — მომავლის ფილოსოფიის ძირითადი დებუ-
 ლებების ამოცანას თვითონ ფოიერბახი ასე ახასიათებს: „მა-
 თი ამოცანა იყო ის, რომ აბსოლუტის ფილოსოფიიდან, ე. ი.
 თეოლოგიიდან, გამოყვანილი ყოფილიყო აუცილებლობა ადა-
 მიანის ფილოსოფიისა, ე. ი. ანთროპოლოგიისა, და ის, რომ
 ლეტაებრივი ფილოსოფიის კრიტიკის გზით დაფუძნებულიყო კრი-

¹⁰ З. Какабадзе, Человек как философская проблема, Тбилиси, 1970, стр. 7.

¹¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, Москва, 1955, стр. 21.

¹² K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 1964, S. 333.

ტიკა ადამიანურისა“¹³. ფილოსოფიის საწყისი, ფოიერბახის სიტყვებით, არის არა ღმერთი, არა აბსოლუტი, არა არსი, გაგებული როგორც აბსოლუტის ან იდეის პრედიკატი, არამედ სასრული, განსაზღვრული, რეალური — ადამიანი. რელიგია არის ადამიანის არსების გასაგნება, გატანა ადამიანის გარეთ. ღმერთი წარმოსდგება როგორც „სხვა“, როგორც მაღალი არსება, როგორც მოწიწების, თაყვანისცემის საგანი. სინამდვილეში კი ღმერთში ჩანს ადამიანი. ადამიანის ღმერთი ისეთია, როგორცაა ადამიანის აზრები და განზრახვები. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის მიერ ღმერთის გაყნობიერება სინამდვილეში თვითცნობიერებაა, ხოლო ადამიანის მიერ ღმერთის შემეცნება — თვითშემეცნება. ღმერთში „მე“ თავის თავს იმეცნებს, თუმცა ამს შესახებ არაფერი იცის. ამრიგად, წინააღმდეგობა ადამიანურსა და ღვთაებრივს შორის ფოიერბახისათვის მხოლოდ ილუზიაა. ეს ნიშნავს იმას, რომ ანთროპოლოგიის ყურადღების ცენტრში უნდა აღმოჩნდეს არა ადამიანისა და ღმერთის მიმართება, არამედ „მე“-სა და „შენ“-ის მიმართება. იზოლირებულ ადამიანს, ფოიერბახის აზრით, არ შეუძლია ადამიანის არსების რეალიზაცია მოახდინოს. „მე“-ს თავისი არსების გახსნისათვის ჰირდება „შენ“: „ცალკეული ადამიანი, როგორც რაღაც გამოყოფილი, არ შეიცავს თავის თავში ადამიანურ არსებას არც მორალურ არსებაში, არც მოაზროვნეში. ადამიანური არსება მოცემულია მხოლოდ ურთიერთობაში, ერთიანობაში ადამიანისა ადამიანთან, ერთიანობაში, რომელიც ეყრდნობა მე-სა და შენ-ის განსხვავების რეალობას“¹⁴.

ფ. ენგელსი ფოიერბახის ნაკლს ჰეგელის მოძღვრების უქუზე ავლენს: „იგივე ფოიერბახი, რომელიც ყოველ სტრიქონში გვიქადაგებს გრძნობელობას და კონკრეტულ რეალურ სინამდვილეში ჩაშვებას, — წერს ენგელსი. — უკიდურესად აბსტრაქტული ხდება, როცა სხვა რომელიმე ადამიანურ ურთიერთობას ეხება, გარდა წმინდა სქესობრივი ურთიერთობებისა.“

ყოველ ადამიანურ ურთიერთობას მის თვალში მხოლოდ ერთი მხარე აქვს: მორალი. აქაც ფოიერბახი გასაოცარ სიღარიბეს იჩენს ჰეგელთან შედარებით. ჰეგელის ეთიკა ანუ მოძღვრება ზნეობაზე

¹³ Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. 1, стр. 135.

¹⁴ Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. 1, стр. 203.

სამართლის ფილოსოფიაა და სამ ნაწილს შეიცავს: 1. განყენებულ სამართალს, 2. მორალობას და 3. საყოფაცხოვრებო ზნეობრივ ურთიერთობას, რომელსაც ეკუთვნის ოჯახი, ბურჟუაზიული საზოგადოება და სახელმწიფო. რამდენადაც ფორმა აქ იდეალისტურია, იმდენად შინაარსი რეალისტურია. აქ მორალთან ერთად შემოფარგლულია სამართლის, ეკონომიკის, პოლიტიკის დარგიც. ფოიერბახი სწორედ პირიქით იქცევა, იგი ფორმით რეალისტიკა, მისი ამოსავალი წერტილი ადამიანია, მაგრამ იგი კრინტსაც არ სძრავს იმ სამყაროზე, რომელშიც ეს ადამიანი ცხოვრობს და ამიტომ მისი ადამიანი იმავე აბსტრაქტულ ადამიანად რჩება, როგორც რელიგიის ფილოსოფიაში მოგვევლინა¹⁵. ფოიერბახი არ უწყევს ანგარიშს იმას, რომ ადამიანი ცხოვრობს საზოგადოებაში, საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ღონეზე, კულტურის გარკვეულ საფეხურზე და ეს ღონე თუ საფეხური აპირობებენ მის ბუნებას. ადამიანი აქ ჩანს, როგორც ერთხელ და სამუდამოდ დასრულებული, მყარი ბუნების მქონე არსება და არა როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა — ხოლო რადგან საზოგადოება ისტორიულია, — როგორც ცვალებადი ისტორიული არსება, — ამის შესაბამისად, სამყაროც, რომელთანაც საქმე აქვს ადამიანს, მყარ, დასრულებულ სამყაროდ გვევლინება.

სინამდვილეში მდგომარეობა სავსებით სხვაგვარია. ადამიანის რაობა ისტორიულია და ასევე ისტორიულია ის სამყაროც, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი. ადამიანის პრაქტიკის, ადამიანის მოღვაწეობის შესაბამისად სახეს იცვლის სინამდვილაც, ხდება ბუნების, სამყაროს „გაადამიანება“. ფოიერბახი, ვკითხულობთ „გერმანულ იდეოლოგიაში“, „ლაპარაკობს ადამიანზე როგორც ასეთზე“ და არა „ნამდვილ ისტორიულ ადამიანებზე“¹⁶. შესაბამისად ამისა, სამყაროც მისთვის ისტორიულობას მოკლებულია. „იგი:—ვკითხულობთ იქვე ფოიერბახის შესახებ, — ვერ ხედავს, რომ მისი გარემომცველი გრძნობადი სამყარო სრულიადაც არაა რაღაც უშუალოდ დასაბამიდანვე მოცემული რამ, რომელიც უღრამ თავისი თავის ტოლია, არამედ იგი მრეწველობისა და საზოგადოებრივი მდგომარეობის პროდუქტია, სახელდობრ იმ აზრით, რომ ის არის ისტორიული პროდუქტი, შედეგი მთელ რიგ თაობათა მოქმედებისა, რომელთაგანაც თვითეული წინამორბედი თაობის მხრებზე იდგა, მის მრეწ-

15 კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 458.

16 კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, გერმანული იდეოლოგიაიდან, გვ. 49.

ველობასა და მის კავშირურთიერთობას ავითარებდა შემდგომ, მის სოციალურ წყობილებას შეცვლილ მოთხოვნილებათა მიხედვით სახეს უცვლიდა“¹⁷.

სამყარო, გარკვეული აზრით, არის ადამიანის საზოგადოებრივი მოღვაწეობის შედეგი და იცვლება ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში. სამყაროს უზარმაზარი ორგანიზმი, რომლის ერთ-ერთი წევრია ადამიანი, მუდმივ სტრუქტურულ ცვლილებას განიცდის სწორედ ამ თავისი მარადიულად მოუსვენარი წევრის შემოქმედებითი მოღვაწეობის გამო. ამ მოღვაწეობის შედეგად ბუნების საგანი გარდაიქმნება ადამიანის შრომის პროდუქტად — სრულიად ახალ სინამდვილედ. შრომის პროცესში ბუნების საგანი იძენს ახალ თვისებებს, რომლებიც ადამიანის მოთხოვნილების შესაბამისია. შრომის პროდუქტში გასაგნებულია ადამიანის ენერჯია, მიზანდასახული მოქმედება. შრომის პროდუქტის ამ თავისებურებას კ. მეგრელიძე ასე აღწერს: „ერთი მხრით, ის (პროდუქტი), რამდენადაც უკვე შექმნილია, წარმოადგენს ობიექტს ყველა თავისი ობიექტური თვისებებით, რომლებიც დამოუკიდებელი არიან ჩვენი ნებისა და ჩვენი სურვილებისაგან, გარკვეულ ნივთიერ-საგნობრივ წარმონაქმნს, რომელიც უექველად ეკუთვნის ობიექტურად არსებულ ფიზიკურ სინამდვილეს, მაგრამ ამასთან ერთად ის წარმოადგენს არა უბრალოდ ბუნებრივ საგანს. პური, ქაღალდი, ჭურჭელი ან შიდა წვის ძრავა არ მოიპოვება უშუალოდ ბუნებაში, ბუნება მათ არ ქმნის. ამ საგნებში მათზე გაწეული შრომის წყალობით ბუნების მასალამ დაკარგა თავისი ბუნებრივი უბიწობა და შეიძინა სხვა შინაარსი. ისინი წარმოადგენენ არა ბუნებრივ, არამედ ხელოვნურ სინამდვილეს... მოკლედ, პროდუქტი არის ობიექტი, რომელიც დამორჩილებულია ადამიანის მიზნებს და მის საკუთარ სუბიექტურ მოთხოვნილებებს. ის არის გასუბიექტივებული ობიექტი“¹⁸. ჩვენ დავუმატებთ: შრომის ობიექტის თავისებურება იმაშიც იჩენს თავს, რომ ის ორფენოვანია. თუ ბუნების საგანი მხოლოდ გრძნობადი მასალის შემცველია, შრომის პროდუქტი როგორც „გასუბიექტივებული ობიექტი“, გრძნობადი მასალის გარდა, შეიცავს სუბიექტის მიერ გასაგნებულ მიზანს, რომელიც ანიჭებს საგანს დანიშნულებას, საზრისს. დანა, რომელიც დევს.

¹⁷ იქვე, გვ. 49—50.

¹⁸ К. Мегрелидзе, Основные проблемы социологии мышления, Тбилиси, 1973, стр. 37—38.

ჩემს წინ, არ არის მხოლოდ ის, რასაც ჩემი გრძნობის ორგანოები შეუბნებია მის შესახებ. დანას აქვს თავისი დანიშნულება, რომელსაც მე გონებით უნდა ვწვდუ, რომელიც არ დაინახება, მაგრამ გაიგება. გასუბიექტივებული ობიექტები — გაგების ობიექტებია. პრიმიტივი, რომელიც თავის ცხოვრებაში პირველად ხედავს კბილის ჭაგრისს, აღიქვამს ამ საგნის გრძნობად მხარეს, მაგრამ კბილის ჭაგრისის მისთვის გაუგებარი რამაა, რადგან ის ვერ წვდება არაგრძნობად ფენას — გაობიექტივებულ მიზანს.

ჩვენ ამ შემთხვევაში შრომის ონტოლოგიური მნიშვნელობა გვანტერესებს. პრაქტიკა, შრომა, ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობა კმნის ახალ სინამდვილეს — გასუბიექტივებულ ობიექტების სინამდვილეს. ეს კინიშნავს იმას, რომ ადამიანის მოღვაწეობა არის სამყაროს არსებული სტრუქტურის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ფაქტორი: ადამიანის მოღვაწეობის გარეშე სამყაროს სხვა სტრუქტურა ექნებოდა.

ადამიანის აქტიურ მოღვაწეობასთან დაკავშირებულია არა მხოლოდ შრომის პროდუქტები. ადამიანის მოღვაწეობასთან დაკავშირებულია სოციალურ-გონითი ორგანიზმი: ადამიანთა ურთიერთობანი წარმოების პროცესში და წარმოების გარეთ, ოჯახი და სახელმწიფო, მორალი და სამართალი, პოლიტიკა და პარტია, მეცნიერება და ტექნიკა, ხელოვნება და რელიგია, ენა და ფილოსოფია, ზნე-ჩვეულებანი და სპორტი. ბუნების ამ გაგრძელების მაკონსტიტუირებელი ადამიანის მოღვაწეობაა. ბუნების მთელი ეს „ზეღნაშენი“ ადამიანის ძალით იქმნება.

ახლა ჩვენ უნდა გადავდგათ კიდევ ერთი ნაბიჯი და ვიკითხოთ: აქვს თუ არა ადამიანის პრაქტიკას, ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობას რაიმე მნიშვნელობა „უბიწო“ ბუნების სტრუქტურის მიმართ? რა თქმა უნდა, ბუნებას აქვს თავისი სტრუქტურა. ობიექტური გარკვეულობა, მაგრამ ლაპარაკი ამ სტრუქტურაზე ისე, რომ მხედველობაში არ იქნეს მიღებული ადამიანის მოღვაწეობა უაზრობაა. მარქსი სრულიად გარკვევით აღნიშნავს: ბუნება, აღებული აბსტრაქტულად, იზოლირებულად, ადამიანისაგან მოწყვეტილად ფიქსირებული, ადამიანისათვის არის არარა. ჩვენ ვიცით მხოლოდ ის ბუნება. რომელიც ჩვენ — ადამიანურ — მოღვაწეობაში შემოდის. ადამიანის მიმართება ბუნებასთან უშუალო არ არის. ჩვენი მოღვაწეობა გაპირობებულია პრაქტიკის მიღწეული დონით, კულტურის ყველა სფეროს განვითარების დონით. მე ბუნებას ვუმზერ ჩემი

ეპოქის „სათვალეთი“. ჩემი ეპოქის პრაქტიკის. ჩემი ეპოქის მეცნიერების, ჩემი ეპოქის „გონითი სიტუაციის“ „სათვალეთი“ და ამიტომ ჩემი ეპოქის ბუნება სხვაგვარია, ვიდრე ბუნება, რომელსაც ვთქვით, I საუკუნის ადამიანი ხელდავდა. ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ ბუნება არ არსებობს თავისთავად, ადამიანის ნებისა და მოქმედებისაგან დამოუკიდებლად. მაგრამ, როგორც ვთქვით, ბუნება ადამიანს პრაქტიკაში, ადამიანის მოღვაწეობაში ეძლევა და პრაქტიკის შესაბამისად, ადამიანის კულტურის დონის შესაბამისად დიფერენცირდება, ნაწევრდება. ეს დანაწევრება. რა თქმა უნდა. მთლიანად ადამიანზე არ არის დამოკიდებული. ბუნება თვითონ შეიცავს მრავალგვარად დანაწევრების შესაძლებლობას. მაგრამ ამ შესაძლებლობათა არეში რეალიზდება ის, რაც ადამიანის ინტერესთა სფეროში შემოდის და რეალიზდება იმგვარად. როგორი დანაწევრების საშუალებასაც იძლევა ეპოქის, კულტურის დონე. ამიტომ ჩვენ გვაქვს უფლება ვთქვათ, რომ ადამიანის მოღვაწეობა არის არა მხოლოდ კულტურის ფენომენთა შემოქმედი, არამედ გარკვეული აზრით, „უბიწო“ ბუნების სტრუქტურის განმსაზღვრელიც. ამ აზრით ბუნება ისევე ისტორიულია, როგორც ადამიანი და კულტურა.

3. ფილოსოფია როგორც მოძღვრება უნივერსუმში

სამყაროსა და ადამიანის ის ურთიერთობა, რომელიც ზემოთ დავახასიათეთ, ფილოსოფიის არსების გარკვეულ გაგებას განაპირობებს.

რით განსხვავდება ფილოსოფია სპეციალური მეცნიერებებისაგან?

პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: ფილოსოფიის საგანია სამყარო როგორც მთელი, როგორც უნივერსუმი. ტოტალობა და არა სამყაროს რომელიმე ნაწილი. ფრაგმენტი. ეს დებულება უდავოდ სწორია, მაგრამ ძალზე ზოგადია. როგორც ხდება ხოლმე: ის გარკვეული სიძნელის გადაწყვეტას იძლევა, კერძოდ, საშუალებას გვაძლევს გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი, მაგრამ ამავე დროს თვითონვე ბადებს ახალ კითხვებს და სიძნელეებს.

უპირველეს ყოვლისა ჩნდება კითხვა: რას ნიშნავს მთელი? იქნებ ეს „მთელი“ არის „ჯამი ყველა ფაქტისა“? ან იქნებ გამოთქმა

„ფილოსოფია სწავლობს სამყაროს როგორც მთელს“ ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფიამ უნდა შეისწავლოს არა მარტო დედამიწა, არამედ მთვარეც, პლანეტებიც?

ალბათ სავსებით ნათელია, რომ ვინც ფილოსოფიას ამგვარ ამოცანებს დააკისრებს, ის ფილოსოფოსის მოღვაწეობას თავიდანვე საცესებით განუხორციელებელ საქმიანობად მიიჩნევს. მართლაც, როგორ უნდა მიაღწიოს ფილოსოფიამ თავის მიზანს, თუ კი მას ევალება ყველა ფაქტის შესწავლა, ყველა ცალკეული არსებულის მეცნიერული ანალიზი? ფილოსოფიას არ შეუძლია „დათვალოს ზღვაში ქვიშა“. უნივერსუმის შესწავლა რაღაც სხვა უნდა იყოს, ვიდრე ყველა ცალკეული არსებულის, ყველა ფაქტის შესწავლა, თორემ ფილოსოფია იქნებოდა მსგავსი დანაიდების ფუჭი საქმიანობისა. ფილოსოფიას არც პლანეტებისა და ვარსკვლავების შესწავლა ევალება — ეს სპეციალური მეცნიერების — ასტრონომიის—საქმეა.

უნივერსუმის შესწავლა ნიშნავს სამყაროს სტრუქტურის, სამყაროს ძირითადი ელემენტების, მათი არსებობის წესის, მათი მთელში გაერთიანების ორგანიზაციის, უნივერსუმის „შედგენილობის“ გამოკვლევას.

ვაიხსენოთ ჰეგელი. სამყაროს, როგორც მთელის, სტრუქტურა მასთან ასეა წარმოდგენილი: ლოგიკური, ბუნება, გონი. ამ სტრუქტურის შესაბამისია ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემის დანაწევრებაც: ლოგიკა, ბუნების ფილოსოფია, გონის ფილოსოფია. უნივერსუმის სამი ელემენტიდან ჰეგელთან უპირატესობა ეძლევა ლოგიკურს: უნივერსუმის „შედგენილობის“ ანალიზისას აღმოჩნდება, რომ ლოგიკური მსჭვალავს ყველა სფეროს. სფეროთა ურთიერთ-შიმართება აქ თავდაყირაა დაყენებული: იდეალურს მინიჭებული აქვს პირველობა, დამოუკიდებლობა და აბსოლუტური ძალა.

მარქსთან ვითარება პრინციპულად სხვაგვარია, „ჰეგელისათვის, — წერს მარქსი — აზროვნების პროცესი, რომელსაც იგი იდეის სახელწოდებით დამოუკიდებელ სუბიექტადაც კი აქცევს, დემიურგია სინამდვილისა, რომელიც მის გარეგან გამოვლინებას წარმოადგენს. ჩემთვის კი, პირიქით, იდეალური სხვა არაფერია, თუ არა მატერიალური ადამიანის თავში გადატანილი და მასში გარდაქმნილი“¹⁹. აზროვნება მხოლოდ ადამიანის აზროვნებაა. თავისთავადი აზროვნება — მეცნიერულად დაუსაბუთებელი სპეკულაციაა.

¹⁹ კ. მარქსი, კაპიტალი, თბილისი, 1954, გვ. 23.

მაშ როგორია სამყაროს ჭეშმარიტი „შედგენილობა“?

ამ კითხვაზე ონტოლოგიამ უნდა გასცეს პასუხი. ჩვენთვის კი ის უკვე მომზადებულია ზემოთ ჩატარებული ბეჭობით. ძველი მატერიალიზმისათვის სამყაროს „შედგენილობა“ მარტივი იყო: სამყარო არ იყო გააზრებულა საზოგადოებრივ-ისტორიულ პრაქტიკასთან, ადამიანის მოღვაწეობასთან მიმართებაში. სინამდვილეში სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ ჩვენ, როგორც ვნახეთ, მხოლოდ „ობიექტური“ კი არ არის, არამედ, გარკვეული აზრით, „სუბიექტურიცაა“. სამყარო ჩვენი პრაქტიკის, ჩვენი მოღვაწეობის სამყაროა. ამდენად, სამყაროს „შედგენილობა“ რთულია: ეს არის სამყარო, მოცემული ისტორიული ბუნების მქონე პრაქტიკაში, დანაწევრებული ადამიანის მოღვაწეობით. რა თქმა უნდა, ამ დანაწევრებაში „თვითონ“ სამყაროა მოცემული, მაგრამ მოცემულია არა მთელი თავისი სისავსით და სისრულით.

ეს ვითარება მეტად მნიშვნელოვანია: ის გვეუბნება იმის შესახებ, რომ ადამიანის პრობლემა ისმება უკვე იქ, სადაც ისმება საკითხი სამყაროს შესახებ. ონტოლოგიის დასაწყისი უნდა იყოს იმის ჩვენება, რომ უნივერსუმი, რომელზედაც იქნება ლაპარაკი ფილოსოფიაში, გარკვეული აზრით, ადამიანის პრაქტიკითაა გაპირობებული, რომ სამყაროს სურათში, რომელსაც ქმნის ადამიანი და თვით ონტოლოგია, ნაწილი სამყაროსია და ნაწილი ადამიანისაა. აზრიგად, ონტოლოგიური პრობლემა სამყაროს არსისა და შედგენილობის შესახებ ჩვენს წინ წარმოდგება როგორც პრობლემა ადამიანისა და სამყაროს, სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებისა, ხოლო უნივერსუმი როგორც სუბიექტისა და ობიექტის კავშირი. ჰეგელის აზრით, ჩვენს სამყაროს ღმერთის კვალი ატყვია, ტრადიციული მატერიალიზმის თანახმად, სამყარო მხოლოდ ბუნების კვალს ატარებს, მარქსის თანახმად, სამყაროს ამჩნევია თვითონ სამყაროს კვალიც და ადამიანის კვალიც.

ეს ვითარება ფილოსოფიური სისტემის ჰეგელისეული კონცეფციის საპირისპირო თვალსაზრისს ბადებს. ჰეგელი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიაში სრულდება აბსოლუტური ძლიერების მქონე ღვთაების თვითშემეცნების პროცესი. ღმერთის, იდეის აბსოლუტური ძლიერება არ იქნება აბსოლუტური ძლიერება, თუ ღმერთის მიზანი არ იქნა მიღწეული. ჰეგელის თანახმად, ეს მიზანი მიიღწევა კიდევ მის საკუთარ ფილოსოფიურ სისტემაში: სამყაროს საიდუმლოება საბოლოოდ ამოცნობილია. თუ დიალექტიკის იდეა, რაცი-

ონალური აზრი ფილოსოფიის უსასრულო განვითარებას მოითხოვდა, თვალსაზრისი ღმერთის აბსოლუტური ძლიერების შესახებ, შეცნაბამებოდა „მომრგვალებული“, დასრულებული სისტემის აგების სურვილს. ფ. ენგელსი წერს ჰეგელის შესახებ: „...იგი იძულებული იყო სისტემა აეგო, ხოლო ფილოსოფიური სისტემისაგან ჩვეულებრივ მოითხოვენ, რომ იგი რაიმეგვარი აბსოლუტური ქეშმარიტებით დამთავრდეს. ამიტომ, რამდენიც არ შეეცადა ჰეგელი, განსაკუთრებით თავის „ლოგიკაში“, ხაზგასმით აღენიშნა, მუდმივი ქეშმარიტება მხოლოდ ლოგიკური (შესაბამისად: ისტორიული) პროცესია და სხვა არაფერია, იგი იძულებული გახდა დასასრული მიეცა ამ პროცესისათვის, იმიტომ რომ სადმე ხომ უნდა დაემთავრებინა თავისი სისტემა. „ლოგიკაში“ ეს დასასრული მას შეუძლია ხელახლა დასაწყისად გახადოს, იმიტომ, რომ აქ საბოლოო პუნქტი, აბსოლუტური იდეა, რომელიც აბსოლუტურია იმდენად, რამდენადაც ჰეგელს აბსოლუტურად არაფრის თქმა არ შეუძლია მის შესახებ, თავის თავს „განესხვისება“ (ე. ი. იქცევა) ბუნებად, ხოლო შეპდგესულში, ე. ი. აზროვნებასა და ისტორიაში, ხელახლა თავის თავს უბრუნდება. მაგრამ მთელი ფილოსოფიის საბოლოო ნაწილში ამგვარი უკან დაბრუნებისათვის დასაწყისისკენ ერთი გზაა რჩებოდა. სახელდობრ, საჭირო იყო ისტორიის დასასრულის ისე წარმოდგენა, თითქოს კაცობრიობა სწორედ ამ აბსოლუტური იდეის შემეცნებად მიდის და აცხადებს, აბსოლუტური იდეის ეს შემეცნება ჰეგელის ფილოსოფიაშია მიღწეული. მაგრამ ამ გზით ჰეგელის სისტემის მთელი დოგმატური შინაარსი აბსოლუტურ ქეშმარიტებად ცხადდებოდა და წინააღმდეგობაში ვარდებოდა მისსავე დიალექტიკურ მეთოდთან, რომელიც არღვევს ყოველივე დოგმატურს“²⁰. ჰეგელი ამთავრებს აბსოლუტური, ამომწურავი ქეშმარიტებით. უსასრულო გონების აბსოლუტური ძლიერება ასე უნდა დასრულებულიყო კიდევ.

სხვა ვითარება იქმნება მაშინ, როდესაც ფილოსოფიის წინაშეა საბყარო, რომელიც, როგორც აღენიშნეთ, გარკვეული აზრით, ადამიანის პოლევწეობითაა, პრაქტიკითაა გაპირობებული. ასეთ შემთხვევაში ფილოსოფიას ვერ ექნება იმის პრეტენზია, რომ მოგვეცეს ამომწურავი ცოდნა, აბსოლუტური ქეშმარიტება. ფილოსოფიის ამოცანები უფრო მოკრძალებულია და რეალურია, რამდენადაც ფილოსოფია არ აუქმებს ფილოსოფიური აზრის განვითარების პერ-

²⁰ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 437.

სპექტივას. ფილოსოფოსმა იცის, რომ სამყარო, რომელზეც მსჯელობს ის, გარკვეული აზრით, ისტორიული სამყაროა. მაგრამ მან ისიც იცის, რომ ეს სამყარო თვითნებური კონსტრუქცია კი არ არის, არამედ თვითონ სამყაროა გადატეხილი პრაქტიკის პრიზმაში, ამდენად მისი მოძღვრება ყოველთვის იქნება რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობა.

ეს ვითარება ჰეგელს კარგად ესმოდა მაშინ, როდესაც წარსულ ფილოსოფიურ სისტემებზე ლაპარაკობდა, მაგრამ ავიწყდებოდა მაშინ, როდესაც საქმე ეხებოდა საკუთარ ფილოსოფიურ სისტემას: აქ რელატიურის ნასახივ ალარ რჩებოდა, რადგან ჰეგელის სისტემის სახით ღვთაება მთელი სისრულით გამოთქვამდა თავის ჰეგმარიტებას.

ონტოლოგია ანალიზებს სამყაროს შემადგენელ ნაწილთა არსებობის წესებს, არკვევს მატერიალურისა და იდეალურის ურთიერთობას — ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ონტოლოგიურ ასპექტს. ეს პრინციპები რჩებიან ძალაში, მაგრამ შემდგომში ისინი ახალი შინაარსით ივსება, ვითარდება. ფილოსოფიური მოძღვრება მდიდრდება ახალი კატეგორიებით და შესაბამისად უნდა გადახალისდეს მისი წყობაც. ეს ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფიური სისტემა „ღია“ სისტემაა და არა დასრულებული, მარადიული ჰეგმარიტება.

ზემოთქმულიდან ჩანს, თუ როგორი უნდა იყოს ფილოსოფიური სისტემის საწყისი. იდეალიზმი, როგორც წესი, იწყებს სუბიექტით. ამ საწყისის სიძნელეა ობიექტის დედუცირება სუბიექტიდან. ტრადიციული მატერიალიზმი იწყებს ბუნებით და ვერ ამჩნევს იმას, რომ ბუნება, როგორცადაც ის წარმოსდგება ჩვენ წინ, გარკვეული აზრით, ადამიანის პრაქტიკითაა გაპირობებული. წმინდა ცნება ჰეგელისა ვერ მოგვეცემს განვითარებას, თუ მასში ღვთაებრივი არსი არ ვიგულისხმებთ. საწყისი არის არა სუბიექტი ან ობიექტი, არამედ მათი ერთიანობა. საწყისია ადამიანის მოღვაწეობა სამყაროში, განხილული ზოგად და აბსტრაქტულ ფორმაში. „წანამძღვრები, რომლებითაც ჩვენ ვიწყებთ, — ვკითხულობთ „გერმანულ იდეოლოგიაში“, — არ არიან თვითნებური, არ არიან დოგმატები; ესენი—ნამდვილი წანამძღვრებია, რომელთაგან აბსტრაგირება მხოლოდ წარმოსახვაში შეიძლება. ესენი არიან ნამდვილი ინდივიდები, მათი მოქმედება და მათი ცხოვრების მატერიალური პირობები, როგორც მათ მიერ მზადნახული, ისე მათი საკუ-

თარი მოქმედებით შექმნილი პირობები. ამ წანამძღვართა დადგენა მხოლოდ წმინდა ემპირიული გზით შეიძლება²¹. ადამიანი, მისი მოქმედება — პრაქტიკა და ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელი სამყარო — ეს კომპონენტები გააზრებული ერთიანობაში, ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალია. ფილოსოფიის მთელი შინაარსი სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობის ფონზე გაიშლება. აზრი აქ მარტივიდან რთულისაკენ, აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ იმობრავებს: თუ დასაწყისია სუბიექტ-ობიექტის კავშირის უზოგადესი დახასიათება, ბოლოა — სამყარო მის მთლიანობაში. ლოგიკური აქაც, ისევე როგორც ჰეგელთან, ისტორიული პროცესის ძირითადი ხაზის გამოხატულებაა, მაგრამ ლოგიკური პროცესი განსაზღვრულია არა ობიექტური აზრის დიალექტიკით, არამედ რეალური პროცესების დიალექტიკით. ფილოსოფიურ სისტემას საფუძვლად ადამიანის მოღვაწეობის პრინციპი უნდა დაედოს და კატეგორიები წარმოსდგებიან, ერთი მხრით, როგორც სამყაროს დახასიათებანი, და, მეორე მხრივ, როგორც ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა საფეხურები.

4. ადამიანის შემეცნებითი მიმართება სამყაროსთან

ჩვენ ვნახეთ, რომ პრაქტიკას, ადამიანის მოღვაწეობას, შრომას აქვს არა მხოლოდ სოციოლოგიური ასპექტი, როგორც ეს ხშირად აღინიშნება, არამედ ონტოლოგიური ასპექტიც, ონტოლოგიური მნიშვნელობაც: ჯერ ერთი, პრაქტიკა ქმნის ახალ სინამდვილეს, რეალობის ახალ ფენას და ამით უნივერსუმს ახალ სტრუქტურულ ელემენტს უმატებს; მეორე — პრაქტიკა, შრომა, ბუნებასთან მისვლის „იარაღები“, შექმნილი ადამიანის მიერ, თვითონვე არიან სამყაროს, ბუნების დიფერენცირების, „ხედვის“, „გასტრუქტურების“ საშუალებები.

ონტოლოგიურ ანალიზს ავსებს გნოსეოლოგიური ანალიზი. ის სამყაროსადმი ადამიანის შემეცნებით მიმართებას არჩევს. ამ ანალიზით მოპოვებული შედეგები ახალი მხრიდან ადასტურებენ სამყაროსადმი ადამიანის აქტიურ პოზიციას.

ჰეგელისათვის შემეცნების ჰეგემარტი სუბიექტია უსასრულო გონება. ადამიანის სასრული გონება ნაზიარებია უსასრულო გო-

²¹ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, კერძანული იდეოლოგიიდან, გვ. 15—16.

ნებას, ის იარაღია უსასრულო გონებისა თავისი თავის შემეცნების ჯზაზე. სასრულ გონებას უსასრულო გონების აბსოლუტური ძალა უდგას მხარში და შემეცნების ბოლო პუნქტში თავის სიმალლეზე აკყავს ადამიანური ცოდნა.

უსასრულო გონების ელიმინირების შედეგად, სასრული გონება წარმოსდგება როგორც მხოლოდ თავის საკუთარ ძალებზე და უნარებზე დაყრდნობილი სუბიექტი. სამყაროს შემეცნების პროცესში სასრულ გონებას არავითარი სხვა, მასზე მალა მდგომი ძალა არ აპირობებს. სასრული გონება თავისი თავის ამარაა და ამარა იმის დაშვება, რომ ის როდისმე უსასრულო გონების სიმალლეზე შესძლებს ამაღლებას.

სამყარო ეძლევა ადამიანს მისი მოღვაწეობის პროცესში და შემეცნების უკვე გრძნობად საფეხურზე ვლინდება ადამიანი, როგორც „სელექციონერი“. სამყაროს სიმდიდრიდან გამოიყოფა და „საგანად“ ჩამოყალიბდება ის, რაც ადამიანის ინტერესებს შეესაბამება. ნეიტრალური დიფერენციალური ფონიდან გამოცალკევდება გარკვეული თვისობრიობის, საზღვრების, ნიშნების მქონე ნივთი. ამ დანაწევრების პროცესში აზროვნება გადაჯაჭვულია ენასთან. სამყაროს დანაწევრება სიტყვის, სახელის მოხმარებას მოითხოვს. აზრი ენით და ენაში მოქმედებს და ქმნის. სამყაროს დიფერენცირების შედეგები ენაში ნახულობს თავის მატერიალიზაციას.

სიტყვის, სახელის, ენის „ობიექტური“ არსებობა ქმნის იმის შესაძლებლობას, რომ სამყაროს დიფერენცირება ყოველმა ცალკეულმა ინდივიდმა თავიდან არ დაიწყოს: ადამიანი ენას ეუფლება და ამით ეუფლება აგრეთვე სამყაროს. ეს ნიშნავს იმას, რომ სიტყვა ზოგადია, ის არ არის „მიწებებული“ ერთ, კონკრეტულ, ცალკეულ ნივთზე. საესებით სწორი იყო ჰეგელი, როცა აღნიშნავდა, რომ ენა გამოთქვამს ზოგადს: ენით განხორციელებული დიფერენცირება ეხება არა „ამ ხეს“, არამედ ხეს საერთოდ. ენაში გამოხატულია ნივთები, მოვლენები. მათი კავშირის, ურთიერთობის ფორმები, ენა შეიცავს სამყაროს კატეგორიალურ დახასიათებას. ჰეგელმა ესეც მშვენიერად იცის. „აზრის ფორმები, — წერს ჰეგელი, — განოვლინდება და ილექება უპირველესად ყოვლისა ადამიანის ენაში. ჩვენ დროში ჩვენ განუწყვეტლად უნდა შევახსენოთ ხოლმე, რომ ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება სწორედ იმით, რომ იგი აზროვნებს. ყველაფერში, რაც ადამიანისათვის ხდება რალაც შინაგანი, საერთოდ წარმოდგენად. ყველაფერში, რასაც ის თავისად აქ-

ცევს, შეიქრანა, ხოლო ყველაფერი ის. რასაც ადამიანი ენად აქცევს და გამოხატავს ენით, შეიცავს ფარულად. შერეული ან შედარებით დამუშავებული სახით რაიმე კატეგორიას²²... ადამიანის მოღვაწეობის პროცესში შექმნილი ენა სამყაროს ხედვის იარაღად იქცევა. ადამიანი აქაც აქტიურია, შემოქმედებითია — ის ქმნის ენას და ამით, გარკვეული აზრით, ქმნის სამყაროსაც, რომელშიც ცხოვრობს, მოქმედებს, აზროვნებს. სხვადასხვა ენა — მეტ-ნაკლებად სხვადასხვა სამყარო...

უკვე ენის მაგალითზე ჩანს, რომ ადამიანის მიერ სამყაროს დიფერენცირება, რომელიც, რა თქმა უნდა, თვითონ ობიექტურ სამყაროში მოცემული შესაძლებლობების საფუძველზე სრულდება, მოითხოვს ადამიანის აქტივობას. ადამიანის „სუბიექტად“ ყოფნა. შემოქმედად ყოფნა საკირო გრძნობადობაში დიფერენცირებული სამყაროს, ბუნების კანონთა შემეცნების პროცესშიც.

შემეცნების მიზანია თავისთავად არსებული სამყაროს, თავისთავად არსებული კანონების წვდომა. მაგრამ ეს კანონები როდი დევს ზედაპირზე. სამყარო რომ კანონზომიერების, წესრიგის მქონე პროცესია, ამაზე ლაპარაკობს უკვე ის ფაქტი, რომ ჩვენ უბრალო გამოცდილების საფუძველზე შეგვიძლია გარკვეულ მოქმედებას ჯარკვეული შედეგი მიუხსადაგოთ: ასროლილი ქვა დღეს რომ ვარდებოდეს მიწაზე და ხვალ კი უკვე სხვაგვარად „იქცეოდეს“, არღვევდეს ამ წესს, ადამიანური მოქმედება საერთოდ გამორიცხული იქნებოდა. მაგრამ საქმე ისაა, თუ როგორია სამყაროს ამ წესრიგის კონკრეტული შინაარსი. მეცნიერება სწორედ ამის გაგებას ესწრაფვის. მეცნიერება ცდილობს იპოვოს ის ზოგადი, არაგრძნობადი პრინციპი, რომელიც მისი დაკვირვების ფაქტების „ქცევას“ ახსნის. არაგრძნობადის უშუალო ჰერეტიკი გამოორიცხულია, აქ თავისი სიტყვა უნდა თქვას მეცნიერის წარმოსახვამ. ასე იბადება ჰიპოთეზა. მეცნიერი წამოაყენებს სავარაუდო პრინციპს, არაგრძნობადის სფეროში „ჩასვამს“ გარკვეულ საფუძველმდებელ ფაქტორს. რომლისგანაც დაკვირვებაში მოცემული ფაქტები უნდა აიხსნას. იმის შემდეგ რაც ამგვარი პრინციპი წამოყენებულია, მისგან გამოიყვანება ლოგიკური შედეგები. ბოლოს, ამ შედეგებს უდარებენ დაკვირვების მასალას, ფაქტებს. თუ ფაქტები და მიღებული შედეგები ეთანადებიან ერთმანეთს და თუ ეს ჰიპოთეზა უფრო მარტივია ვიდრე სხვა, ის შედის ძალაში როგორც თეორია. მაგრამ თეორიის

²² Гегель, Наука логики, т. I, стр. 46.

რანგში ყოფნა არ ნიშნავს უცვლელობას, მარადიულობას. როგორც წესი, ახალი დაკვირვებების, ახალი ფაქტების შუქზე ირკვევა, რომ აუცილებელია ძველი თეორიის შეცვლა ახლით, უფრო ზოგადით და ყოვლისმომცველით. და სწორედ ამ ეტაპზე კარგად ჩანს ხოლმე, რომ პრინციპი, კანონი, რომელიც აქამდე მთლად ობიექტურ საქმის ვითარებად ითვლებოდა, სინამდვილეში იყო მხოლოდ მიახლოებითი, რომ ფორმა, რომლითაც წარმოსდგებოდა ის აქამდე, შეიცავდა არა მხოლოდ ობიექტურ მხარეს, არამედ ადამიანურ, სუბიექტურ მომენტსაც. ამრიგად, ადამიანის შემოქმედებითი არსება ამ ეტაპზე მკვეთრად ჩანს. ადამიანის შემეცნება სუვერენულია თავისი შესაძლებლობით, მაგრამ არასუვერენული, შეზღუდულია კონკრეტული ისტორიულ განხორციელებაში.

5. ადამიანის ღირებულებითი მიმართება სამყაროსთან

ჰეგელისათვის გამართლებულია ის, რაც ნამდვილია, ე. ი. გონიერია, ღვთაებრივია. ღმერთი უმაღლესი ღირებულებაა, რომლითაც შეიძლება შეფასდეს საგანი თუ მოვლენა. საგნის ღირებულებას ღმერთში აქვს თავისი ფუძე. აბსოლუტური ძლიერება ღმერთისა იმაშიც გამოიხატება, რომ ის სამყაროს ღირებულ სამყაროდ აქცევს. ფილოსოფია, როგორც თეოდიცეა, სწორედ ამას ასაბუთებს. აქაც, აქსიოლოგიურ განასერში, ჰეგელის მოძღვრების ცენტრშია ღვთაება. ესთეტიკას და ეთიკას ღმერთი აფუძნებს, მშვენიერებას და სიკეთეს, საბოლოოდ, ღმერთის წყალობით აქვს ძალა.

მარქსის თანახმად კი ადამიანი და მხოლოდ ადამიანია ის, ვინც აფორმებს მატერიას სილამაზის კანონებით. სამყაროს ფენომენები არის არა მხოლოდ შემეცნების საგანი, არამედ შეფასების საგანიც: „კარგი“ ან „ცუდი“, „ბოროტი“ ან „კეთილი“, „მახინჯი“ ან „მშვენიერი“, სხვა სიტყვებით, ფენომენებს აქვთ ღირებულება.

ღირებულებათა სამეფო არ არის არც ღვთაების, არც იდეალურ არსებათა და ქვალიტეტთა სამყარო. ღირებულება თავისი ონტოლოგიური სტატუსის მიხედვით არ არის საერთოდ არც ქვალიტეტი, არც არსება და თვისება — ის გამოხატავს თავისებურ მიმართებას სუბიექტსა და ობიექტს შორის, ადამიანსა და ღირებულ საგანს შორის.

ღირებულება ყოველთვის არის რაიმეს ღირებულება. ეს ნიშნავს იმას, რომ ღირებულებითი მიმართებისათვის აუცილებე-

ლია ღირებულების მქონე საგანი. საგანი არ არის ღირებულე-
ბა. საგანს აქვს ღირებულება, თუმცა ჩვენ ყოველდღიურ ცხოვ-
რებაში ხშირად ვამბობთ ხოლმე, რომ საგანი, მაგალითად, მხატვ-
რის ტილო, არის ქვეშაირი ღირებულება, რომ ხელოვანი ქმნის
ღირებულებას. მკაცრი და ზუსტი აზრით. ხელოვანი ქმნის არა ღი-
რებულებას, არამედ საგანს, რომელსაც აქვს ღირებულება ანუ ღი-
რებულ საგანს, ადამიანი თავისი ზნეობრივი მოქმედებით ქმნის
არა ღირებულებას, არამედ ღირებულ ზნეობრივ ფენომენს.

„ღირებული“, ბუნებრივია, გულისხმობს სუბიექტს, რომლის-
თვისაც საგანია ღირებული — სუბიექტს, ადამიანს. ღირებულება,
ამდენად, ყოველთვის არის არა მხოლოდ „რაიმეს“ ღირებულება,
არამედ აგრეთვე ღირებულება „ვისმესთვის“.

საგანს, რომელიც ესთეტიკურად ღირებულია, აქვს გარკვეული
მხარეები, რომლებიც მას ექნება იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ის
სპეციფიკურ-ესთეტიკურ განცდაში არაა მოცემული. ასეთია, მა-
გალითად, ქანდაკების მასალა — მარმარილო, ყველა თავისი ფიზი-
კური თვისებებით — სიდიდით, ფორმით და ა. შ., მაგრამ ქანდაკე-
ბის ესთეტიკური ღირებულება არ არსებობს ესთეტიკური აღ-
ქმის გარეშე, ესთეტიკური განცდის გარეშე. იმისათვის, რომ იყოს
ღირებული, ესთეტიკური საგანი უნდა არსებობდეს, ხოლო იმისა-
თვის, რომ ესთეტიკური საგანი არსებობდეს, სწორედ როგორც ეს-
თეტიკური, ის უნდა სათანადო განცდაში იქნას განხორციე-
ლებული, სხვა სიტყვებით: ესთეტიკური ობიექტი ღირებულია
მხოლოდ იმისათვის, ვისთვისაც ის არსებობს როგორც ესთეტიკუ-
რი ფენომენი.

რას ნიშნავს სუბიექტისათვის საგნის ღირებულად ყოფნა?

ღირებული ხშირად ფართო აზრით იხმარება და ამ ცნებაში სა-
სარგებლოც იგულისხმება. სიზუსტის მიზნით ეს ორი ცნება ერთ-
მანეთისაგან უნდა გაიმიჯნოს. სასარგებლოა ის, რაც მე გამომადგე-
ბა. მაგრამ სხვისთვის შეიძლება უსარგებლო იყოს. სასარგებლო შე-
იძლება იყოს სუბიექტური, ცალკეული ინდივიდის მოთხოვნილე-
ბაზე. ინტერესზე, ფსიქოფიზიკურ წყობაზე დამოკიდებული რამ.
ღირებულება არაა ასეთი. ის, რაც უნდა ვიგულისხმოთ სიტყვით
„ღირებულება“, არ არის ცალკეული სუბიექტის, ინდივიდის წყო-
ბაზე, ინტერესზე დამოკიდებული. ინდივიდისათვის, გარკვეულ ვი-
თარებაში, სასარგებლო. ამ სიტყვის მიღებული მნიშვნელობით, შე-
იძლება აღმოჩნდეს ქურდობა და ქრთამის აღება—ეს რომ ასე არ

იყოს, ქურდები და მექრთამეები კარგა ხანია გადაშენდებოდნენ, — მაგრამ ჩვენ არ ვიტყვი. რომ ქურდობა და ქრთამის აღება ღირებული საქციელია, ღირებულების მქონეა. ეს ნიშნავს იმას, რომ ღირებულების ცნებას სარგებლობის ცნებისაგან განსხვავებული მნიშვნელობა ენიჭება. სასარგებლოა რაც „სარგებელს“ მომიტანს. რაც „გამომადგება“, რასაც „მოვიხმარ“, ღირებულება არ არის „მოსახიწარი“, რაიმე სხვა მიზნისთვის გამოსადეგი იარაღი.

აქ თითქოს ერთი ნაბიჯიღა რჩება იმისათვის, რომ ვაღიაროთ ღირებულების დამოუკიდებლობა ღირებულები ობიექტისაგან და ადამიანთან მიმართებისაგან. ისე ჩანს, თითქოს ღირებულების ობიექტურობის გამართლება სხვა გზით შეუძლებელია. მაგრამ არსებობს სხვა გზაც.

ღირებულება არა ის. რაც ცალკეული ადამიანის სუბიექტური წყობითაა განსაზღვრული, არამედ ის, რაც სიცოცხლეს აძლევს წმინდა ადამიანურს, ქეშმარიტად ადამიანურს ადამიანში. წმინდა ადამიანური, ქეშმარიტად ადამიანური არის ცხოვრების ის წესი, რომლითაც ადამიანი ყველა სხვა არსებულთან განსხვავდება. თავისი შესაძლებლობებით ცხოველისაგან განსხვავებულმა ადამიანმა შეიძლება ცხოველის წესით იცხოვროს. ასეთ ადამიანში ქეშმარიტად ადამიანური მკვლარია. ასეთი ადამიანისათვის არ არსებობს ღირებულებები, ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით, მისთვის არსებობენ მხოლოდ „სასარგებლო ნივთები“ და „სასარგებლო ადამიანები“. ადამიანმა შეიძლება დაკარგოს ადამიანური. ადამიანის გაუცხოების ერთ-ერთი არსებითი თავისებურება სწორედ ეს არის: გაუცხოებული შრომა, აღნიშნავს მარქსი, აუცხოებს ადამიანისაგან მის საკუთარ სხეულს, ისევე როგორც მის გარეშე არსებულ ბუნებას, ისევე როგორც მის გონით არსებას, მის ადამიანურ არსებას²³. ჩვენ ვიცით: ერთი და იგივე სიტუაციაში ორი ადამიანი ირჩევს სხვადასხვა გზას. „მე ერთხელ ვცხოვრობ, ერთხელ მოვედი ამ ქვეყნად. მაშინ და ვიცხოვრო ჩემს ნებაზე და ჩემი სიამოვნებისათვის“ — ამბობს ერთი. „მე ერთხელ ვცხოვრობ, ერთხელ მოვედი ამ ქვეყნად. მაშინ და ვიცხოვრო ღირსეულად, ისე, როგორც ეკადრება ადამიანს“, ამბობს მეორე. სიტუაცია ერთია, ესაა ადამიანის სასარგებლო არსებობის ფაქტი, გადაწყვეტილება ორია: პირველი ირჩევს ცხოვე-

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 567.

ლის ცხოვრების წესს, მეორე ცხოვრობს ადამიანურად, მისი ცხოვრება არის, ენგელსის გამოთქმები რომ ვიხმაროთ, „წმინდა ადამიანური დამოკიდებულებები“²⁴, „ნამდვილი ადამიანური გრძნობები“²⁵. პირველი გზა ისაა, რაც არის, მაგრამ არ უნდა იყოს. მეორე გზა ისაა, რაც უნდა იყოს და არის კიდევ.

ამრიგად, ღირებულებათა ობიექტურობის დაფუძნებისათვის სრულიად ზედმეტი ჩანს აბსოლუტური ძლიერების მქონე გონებას დაშვება. ღირებულება ფუძნდება ადამიანში წმინდა, ნამდვილ, კემ-პარიტ ადამიანურზე მითითებით.

„წმინდა ადამიანურის“ ეს ცნება ეყრდნობა ანალიზს ადამიანის არსებითი შესაძლებლობებისა. რომლებიც მყარია ადამიანის ისტორიული ცვალებადობის პროცესში. ადამიანი თავის შესაძლებლობაში არის თავისუფალი, ცნობიერი, შემოქმედებითი არსება, მაგრამ ამ შესაძლებლობის რეალიზაცია ყოველთვის როდი ხდება. ამის მაგალითია გაუცხოების ფაქტი კაპიტალისტურ საზოგადოებაში, რომლის შესანიშნავი ანალიზი მოცემულია კ. მარქსის მიერ. კაპიტალისტური წარმოების პირობებში, მარქსის თანახმად, შრომა მუშისთვის გარეგანია, ის არ ეკუთვნის მუშის არსებას. მუშა შრომის პროცესში კი არ ადგენს, არამედ უარყოფს თავის თავს, თავისუფლად კი არ ავითარებს თავის ფიზიკურსა და გონით ენერჯიას, არამედ აუძღურებს თავის ფიზიკურ ბუნებას და ანგრევს გონს. მუშა მოწყვეტილია თავის თავს მანამ, სანამ ის შრომობს. შრომა ნებაყოფლობითი კი არ არის მისთვის, არამედ იძულებითია. ის შრომის მოთხოვნის დაკმაყოფილება კი არ არის, არამედ სხვა მოთხოვნის დაკმაყოფილების საშუალებაა. შრომა აღარ ეკუთვნის მუშას, თვითონ მუშაც შრომის პროცესში არ ეკუთვნის თავის თავს.

გასაგებია, რომ გაუცხოებული შრომის პროდუქტი, რეზულტატი უპირისპირდება მწარმოებელს როგორც მისთვის უცხო არსება, როგორც მწარმოებლისაგან დამოუკიდებელი ძალა.

გაუცხოების ეს სხვადასხვა სახე თავის გამოხატულებას პოულობს ადამიანის მიმართებაში სხვა ადამიანთან. რადგან გაუცხოებული შრომის პროდუქტი არ ეკუთვნის მუშას, უცხოა მისთვის, მუშის გასაგნებული შრომა ეკუთვნის სხვა ადამიანს, ისეთივე უცხოა და მტრულს, როგორცაა მუშის მიერ შექმნილი პროდუქ-

²⁴ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II. გვ. 455.

²⁵ იქვე, გვ. 457.

ტი. რადგან მუშისთვის მისი შრომა იძულებითია, უცხოა, ეს შრომა ეკუთვნის სხვა, უცხო ადამიანს: თავისი შრომის პროდუქტთან და საკუთარ შრომასთან მუშის მიმართებაში დაფარულია მიმართება სხვა ადამიანებთან.

გაუცხოების პირობებში ადამიანი კნინდება. ვიტალური ინტერესები იქცევიან უკანასკნელ და ერთადერთ მიზნებად. გონითი ფერგია კი ვერ პოულობს რეალიზაციას. იქმნება ისეთი მდგომარეობა, — წერს მარქსი, — რომ ადამიანი თავისუფლად მოქმედია მხოლოდ თავისი ცხოველური ფუნქციების შესრულებისას — ჭამისას, სმისას, სქესობრივი აქტისას და ა. შ. — ხოლო თავის ადამიანურ ფუნქციებში ის გრძნობს თავს მხოლოდ ცხოველად.

გონითი ინტერესების ქრობა ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი, მსგავსად ცხოველისა, ხდება შიშველი მომხმარებელი. ის განიზღავს ყოველ საგანს მხოლოდ თავისი ვიტალური ინტერესის თვალთახედვით. მაღალი ადამიანური გრძნობების ადგილს იკავებს ფლობის გრძნობა. ადამიანს აინტერესებს მხოლოდ ის, რისი ფლობა და მოხმარებაცაა შესაძლებელი. ადამიანი ხდება ცალმხრივი. ის იწყებს ცხოვრებას მხოლოდ სასარგებლო ნივთთა სამყაროში და ანიტომ ანიკებს სიცოცხლეს თავისი არსობრივი ძალების მხოლოდ ერთ, დაბალ ფენას.

ეს მომხმარებლური ინტერესი, ფლობის გრძნობა ვრცელდება არა მარტო საგნებზე, არაყედ ადამიანებზეც. ადამიანი უყურებს მეორე ადამიანს როგორც იმას, რაც შეიძლება გამოადგეს, უყურებს როგორც საშუალებას და არა მიზანს. ეს კი, არსებითად, ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი მეორე ადამიანში ხედავს მხოლოდ ნევთს, რომელმაც შეიძლება დააკმაყოფილოს მისი ესა თუ ის მოთხოვნილება.

გაუცხოების მოხსნის აუცილებელ პირობად მარქსი მიიჩნევდა კერძო საკუთრების მოსპობას და კომუნისტური საზოგადოების შექმნას. კომუნიზმი, მარქსის სიტყვებით, არის დადებითი გაუქმება კერძო საკუთრებისა — ადამიანის თვითგაუცხოებისა და ქეწმარტი ათვისება ადამიანის არსებისა ადამიანის მიერ და ადამიანისათვის²⁶. კომუნიზმი, ამრიგად, ქმნის ობიექტურ პირობებს იმისათვის, რომ ადამიანმა იცხოვროს ქეწმარტიად ადამიანური ცხოვრების წესით, იმისათვის რომ ღირებულებებმა კპოვონ თავისი განხორციელება.

²⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 588.

დებულება აბსოლუტური ძლიერების მქონე გონების მიერ თავის თავის შემეცნების შესახებ, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიას უდევს საფუძვლად, კაცობრიობის ისტორიის ჰეგელისეულ კონცეფციაშიც ბადებს ღრმა წინააღმდეგობას. მართლაც, გონი, როგორც შემოქმედებითი „ტელოსი“, მოითხოვს განხორციელებას. რეალიზაციას. ეს რეალიზაცია ნიშნავს თავისი თავის გაცნობიერებას: კაცობრიობის მიერ თავისუფლების გაცნობიერება სხვა არაფერია თუ არა გონის მიერ თავისი თავის შემეცნება. აბსოლუტური ძლიერების მქონე გონების თვითშემეცნების პრინციპზე აშენებული შენობა აუცილებლობით მოითხოვს დასრულებას, ვაშასადამე, ისტორიას უნდა ჰქონდეს დასასრული.

მაგრამ, მეორე მხრით, თვითონ ჰეგელისავე სიტყვებით. ისტორია არ წარმოადგენს ბედნიერების სარბიელს და დაპირისპირებას მოკლებული პერიოდები მხოლოდ ცარიელი ფურცლებია ისტორიაში. ამრიგად, ჰეგელის ფილოსოფიის დიალექტიკური ტენდენცია დაპირისპირებულობათა უსასრულო გადალახვასა და წარმოშობას მოითხოვს. ორი საწინააღმდეგო ტენდენცია ისტორიის ჰეგელისეულ ანალიზშიც ნათლად შეიმჩნევა.

ახლა დავაკვირდეთ, ვის აქვს ნამდვილი თავისუფლება ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის პრინციპების მიხედვით. გონება მხოლოდ ჭერარსით არ კმაყოფილდება. გონება აბსოლუტური ძლიერებაა. მას შესწევს ძალა იმისა, რომ მოახდინოს თავისი თავის რეალიზაცია. პროგრესი თავისუფლების შეგნებაში შესაძლებელი ხდება გონების აბსოლუტური ძლიერების საფუძველზე. ადამიანი იარაღია გონებისათვის. ის გონების საქმეს აკეთებს. ჰეგელის კონცეფციაში ადამიანს არ ეძლევა იმის საშუალება, რომ თავისუფლებისაკენ სელაში თვითონ იყოს გადაწყვეტი ფაქტორი: თავისუფლებისაკენ ადამიანი კი არ მიდის, არამედ ის მიჰყავს გარე. მასზე მალლა მდგომ ძალას და ეს გზა უცილობელი გზაა. მას ადამიანი ვერ გადაუხვევს. ისტორიის მსვლელობა წინასწარ განსაზღვრული გამოდის. ადამიანი მხოლოდ ხორცს ასხამს იმ გეგმას, რომელიც წინასწარ არსებობს. გონების აბსოლუტური ძლიერება ადამიანს არაბევს ყველაზე მთავარსა და მნიშვნელოვანს — თავისუფალი გადაწყვეტის საფუძველზე მრავალ შესაძლებლობიდან ერთ-ერთის არჩევის უნარს.

სინამდვილეში ისტორიის ქეშმარიტი სუბიექტია ადამიანი. ადამიანი განსხვავებულ არსობრივ ძალთა დიალექტიკური მთლიანობაა. ისტორია არის არა გონების აბსოლუტური ძლიერების რეალიზაცია, არამედ ადამიანის შესაძლებლობაში არსებული სხვადასხვა რიგის არსობრივ ძალთა რეალიზაციის პროცესი, რაც კულტურის სხვადასხვა დარგის შექმნის პროცესს შეესაბამება. კულტურის მიღწეული დონე ქმნის ახალ შესაძლებლობებს. ბაღებს ახალ ინტერესებს, რომლებიც კულტურის ცვლას იწვევენ. იცვლება კულტურა და იცვლება ადამიანიც.

რადგან კულტურის ყოველი ახალი დონე ახალ შესაძლებლობებსა და ადამიანის ახალ ინტერესებს ქმნის, უაზროა ვილაპარაკოთ ისტორიის ისეთ საბოლოო მიზანზე, რომლის სრული განხორციელება იქნება შესაძლებელი, საზოგადოების ისეთ მდგომარეობაზე, რომელშიც არაფერი აღარ იქნება დასაძლევია. მისაღწევი. ისტორია უსასრულო პროცესია და ადამიანის ისტორიულობაც უსასრულოა.

ნიშნავს თუ არა ეს, რომ ისტორიას არა აქვს თავისი საზრისი, რომ ისტორიულ ხდომილობებს არა აქვთ ძირითადი მიმართულება, ტენდენცია, შინაარსი? არავითარ შემთხვევაში.

ქეგელი მართალი იყო, როცა ამბობდა, რომ ისტორია არ არის ბედნიერების საბიელო, რომ ისტორია დაპირისპირებულთა ბრძოლაა. ისტორიის საზრისი სწორედ ისტორიაში არსებულ დაპირისპირებათა ბრძოლასა და დაძლევაში უნდა ვეძიოთ.

რომელია ეს დაპირისპირებანი?

ზემოთ ვთქვით, რომ ადამიანის სხვადასხვა არსობრივ ძალას კულტურის სხვადასხვა სფერო შეესაბამება. ყოველი არსობრივი ძალა თავის „გასაგნებას“, განხორციელებას „ლამობს“. მაგრამ ისტორიის სირთულე სწორედ იმაშია, რომ ერთი არსობრივი ძალის განხორციელება სხვა არსობრივ ძალთა შეფერხების მიზეზი ხდება, უპირისპირდება სხვა არსობრივი ძალის რეალიზაციის პროცესს. კულტურის ერთ რომელიმე სფეროში რეალიზებული არსობრივი ძალა ან აბრკოლებს ადამიანის შესაძლებლობაში მოცემულ სხვა არსობრივ ძალას, ანდა უპირისპირდება კულტურის სხვა სფეროში განხორციელებულ არსობრივ ძალას.

ამ დებულების ნათელსაყოფად მივმართოთ ისტორიას. ბუნების ძალებზე გაბატონების მიზნით ადამიანი ავითარებს თავის საწარმოო ძალებს. საწარმოო ძალების განვითარების შესაბამისად ცალიბდება ისეთი ურთიერთობები ადამიანთა შორის, რომლებიც

საწარმოო ძალთა ოპტიმალური განვითარების შესაძლებლობებს იძლევიან. პირველყოფილი თემური ფორმაციიდან, სადაც წარმოების საშუალებების საერთო საკუთრება არსებობდა, კაცობრიობა გაივლის მონათმფლობელურ, შემდგომ ფეოდალურ და კაპიტალისტურ ფორმაციათა საფეხურებს. ამ გზის ყოველი შემდგომი საფეხური ბუნების ძალებზე ადამიანის გაბატონების გაძლიერების დადასტურებაა, ამდენად, ადამიანის ერთ-ერთი არსობრივი ძალის რეალიზებაა. მაგრამ, ჰეგელის მიერ მიწინააღმდეგებული გონების ცბიერების ანალოგიურად, ადამიანის მიზნების რეალიზაციას მოსდევს ისეთი შედეგები, რომლებიც სრულიადაც არ არის ნაგულისხმევი მიზნებში. თემური წყობიდან მონათმფლობელობაზე გადასვლა, ე. ი. საერთო საკუთრების ადრეული ფორმებიდან კერძო საკუთრებაზე გადასვლა, ბუნებაზე ადამიანის ბატონობის გაფართოებას, ადამიანის გარკვეული არსობრივი ძალის რეალიზაციას ნიშნავდა, მაგრამ ამ ნაბიჯს თან მოჰყვა ადამიანის სხვა არსობრივი ძალების შეზღუდვა. ადამიანი თავისუფლდება ბუნების ძალთა ბატონობისაგან. მაგრამ კარგავს თავის თავს, „პიროვნულობას“, სოციალური ძალების მონაზღვება. კერძო საკუთრების არსებობის პირობებში ადამიანის ბატონობის გაძლიერება ბუნებაზე ადამიანის გაუცხოების ფასად ჯდება.

ბრძოლა განხორციელებულსა და შესაძლებლობაში არსებულ არსობრივ ძალთა შორის წარმოშობილ დაპირისპირების დაძლევისათვის გასდევს ისტორიას დასაბამიდან. ეს ბრძოლა არსებობს დღესაც და იარსებებს მარად, რადგან ის ისტორიის კონსტიტუტიური ნიშანია.

ადამიანი ესწრაფვის დაადგინოს არა რომელიმე ნაწილი თავისი არსებისა, არამედ ადამიანობა მის მთლიანობაში. მთელი სისრულით, ადამიანში არსებული ყველა შესაძლებლობა, ყველა არსობრივი ძალა. მაგრამ ეს თვითდადგენის პროცესი ბრძოლითაა აღსავსე: ვიტალური ძალების განვითარებას შეიძლება მოჰყვეს გონითი ენერჯიის რეალიზაციის შეფერხება. ტექნიკის განვითარება (მაგ.: ატომური შეიარაღება) ბადებს საშიშროებას ადამიანის ვიტალობისათვის. მეცნიერების ინტერესები ეჭახებიან მორალის ინტერესებს და ა. შ. ეს უსასრულო სვლა სრული ადამიანისაკენ, ადამიანის ყველა ძალის თავისუფალი რეალიზაციისაკენ, რომელიც კაცობრიობის განვითარების ყოველ ახალ საფეხურზე ადამიანის განხორციელებულსა და შესაძლებლობაში მოცემულ არსობრივ ძალთა, ან კულტურის სხვადასხვა სფეროში განხორციელებულ არსობრივ

ძალთა შორის წარმოშობილი დაპირისპირების მოხსნაში ვლინდება, არის სწორედ ისტორიის საზრისი, ისტორიის ძირითადი შინაარსი. ადამიანის მიზანია სრული ადამიანის განხორციელება, მაგრამ ეს მიზანი მხოლოდ ნაწილობრივ მიიღწევა, რადგან ადამიანის ყოველი მიზნისა და ინტერესის დაკმაყოფილება ახალ მიზნებსა და ინტერესებს აძლევს დასაბამს, კაცობრიობის წინაშე შლის ახალ შესაძლებლობებსა და ჰორიზონტებს, რომლებიც ახალი კონფლიქტებისა და კოლიზიების წყაროს წარმოადგენენ.

ამ თავის დასკვნა მოკლედ შეიძლება ასე ჩამოვყალიბოთ: ფილოსოფიის საგანია სამყარო როგორც მთელი, უნივერსუმი. რაც ქვეყლის საწინააღმდეგოდ, გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ რა მიმართებაშია ადამიანი, და არა აბსოლუტური ძლიერების მქონე გონება, სამყაროსთან. სამყარო და ადამიანი, ადამიანი და სამყარო, ეს ორი ფაქტორი, მათი ურთიერთკავშირი ფილოსოფიური კვლევის შინაარსს შეადგენს და ფილოსოფიური დისციპლინების დაყოფის საფუძველიც სამყაროსადმი ადამიანის მიმართებათა სხვადასხვაობაშია. უნივერსუმის ეს დანაწევრება ა დ ა მ ი ა ნ ა დ და ს ა მ ყ ა რ ო დ არ არის თვითნებური, რომელიმე ფილოსოფოსის კერძო შეხედულება, ის გამოხატულებაა ობიექტური საქმის ვითარებისა, კერძოდ იმისა, რომ ადამიანს უნივერსუმში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი აქვს: ადამიანი თვითონვე განასხვავებს თავს სამყაროსაგან, უპირისპირდება სამყაროს, გარდაქმნის მას, ადამიანი არის ს უ ბ ი ე ქ ტ ი, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით.

ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

Резюме

В основе гегелевского понимания сущности философии лежит идея об абсолютном могуществе разума. Философская наука, согласно Гегелю, «занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть...¹». «Разум, — отмечает Гегель, — есть бесконечная мощь, потому что разум не настолько слаб, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности...»². Идея абсолютной мощи разума, стремящегося к самопознанию и самореализации, логически ведет к положениям, противоречащим рациональному смыслу гегелевской диалектики. Абсолютная мощь гипостазированного, обожествленного Гегелем разума означает способность полного и окончательного познания собственной сущности, способность полной самореализации. Этот принцип могущества абсолюта последовательно проводится Гегелем в самых различных областях философии: им пронизаны логика и натурфилософия, история философии и философия истории, этика и эстетика. На основе признания абсолютной мощи разума Гегель рассматривает свою философскую систему, претендующую на изложение процесса самопознания и самореализации бога, как завершенную, абсолютную истину.

Марксистская философия рассматривает универсум не как проявление бесконечного разума, а как систему отношений, существующих между человеком и миром. Истинным субъектом является реальный человек — свободное, сознательное, творческое существо, преобразующее природу, творящее культуру и историю и тем самым занимающее в мире особое, отличное от других существ, место. Без учета человеческой практики, человеческой деятельности невозможно

¹ Гегель, Соч., т. I, стр. 23.

² Гегель, Соч., т. VIII, стр. 10.

разрабатывать ни одну из философских дисциплин. Онтологический анализ должен учитывать человека как творца мира культуры, имеющего особый онтологический статус, гносеологический анализ — познавательную деятельность человека, аксиологический анализ — ценности, которые являются условиями существования подлинно человеческого способа жизни.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თავი პირველი — ფილოსოფიის რაობის ჰეგელისეული გაგება	5
1. გონება როგორც სამყაროს პირველსაწყისი	5
2. გონება როგორც სუბიექტი	7
3. გონება აბსოლუტური ძლიერება	10
4. ფილოსოფია და რელიგია	12
5. ადამიანი, ღმერთი, ფილოსოფია	15
6. დიალექტიკური მეთოდი	20
7. ფილოსოფიის დიალექტიკური წყობა	26
8. ფილოსოფია და ემპირიული მეცნიერებები	35
9. ფილოსოფიის სისტემა და ფილოსოფიის ისტორია	39
10. გონის ფენომენოლოგია და გონების აბსოლუტური ძლიერება	46
11. ლოგიკა როგორც მოძღვრება კატეგორიებზე	58
12. ბუნებისა და გონის ფილოსოფია	77
თავი მეორე — სამყარო, ადამიანი, ფილოსოფია	93
1. გონება და ადამიანი	93
2. ადამიანი და სამყარო	96
3. ფილოსოფია როგორც მოძღვრება უნივერსუმზე	107
4. ადამიანის შემეცნებითი მიმართება სამყაროსთან	112
5. ადამიანის ღირებულებითი მიმართება სამყაროსთან	115
6. ადამიანი და ისტორია	120
Гегель и проблема сущности философии (Резюме)	124

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი ვ. გოგობერიშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
ტექნორედაქტორი ნ. ბოკერია
მხატვარი ვ. ხმალაძე
კორექტორი ც. ქიტიაშვილი

გადაეცა წარმოებას 20.5.1976 წ.; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 30.11.1976 წ.;
ქალაქის ზომა 60×90/16; ქალაქი №2; ნაბეჭდი თაბახი 8.0;
საალრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 6,54;

უე 01597; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 1771;
ფასი 65 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19