თენგიზ მშვიდობაძე

ითიკური

თბილისი
1997 წელი

ეთიკური არის მატერიის უმაღლესი ფორმის სოციალურის, ანუ საზოგადოების, მოძრაობის — პრაქტიკის პროცესის ერთი გარკვეული ასპექტი, რომელშიც მიმდინარეობს ადამიანის სოციალურად ფორმირების (ინდივიდი, პიროვნება) პროცესი. აქ ამ დროს ადგილი აქვს პირველადის პრაქტიკის პროცესის მეორეულთან — ადამიანი-ინდივიდის მიმართებას.

კავშირის ამ ფორმის კვლევა ფილოსოფიის, სახელდობრ ეთიკის, კვლევის საგანს წარმოადგენს.

შრომა განკუთვნილია უმაღლესი სკოლის პედაგოგებისა და სტუდენტი ახალგაზრდობისათვის.

რედაქტორი პროფესორი, ო თ ა რ გ ა ბ ი ძ ა შ ვ ი ლ ი

რეცენზენტები: პროფესორი ლ ი ლ ი ჩ ი ნ ჩ ა ლ ა ძ ე,
დოცენტი კ ლ ა რ ა ქ უ რ ი ძ ე
დოცენტი ვ ა ჟ ა ნ ი ბ ლ ა ძ ე

© თ. მშვიდობაძე.

ვუძღვნი ძვირფასი მასწავლებლის
ბატონ პარმენ გუჯაბიძის ხსოვნას

წინასიტყვაობა

შრომის ძირითადი მიზანია ეთიკურის ფილოსოფიური დასაბუთება. ეთიკურმა, რომელიც მეორადული ბუნებისაა, თავისი მნიშვნელობა უნდა ცხადყოს თავისსავე პირველადთან მიმართებაში. ამისათვის საჭიროა გარკვეული იქნას ეთიკური როგორც სოციალურ-პირველადის მეორეული. ეს კი თავის მხრივ ნიშნავს ეთიკურის როგორც ასეთის ფილოსოფიურ დასაბუთებას. ეთიკური მთლიანად ფილოსოფიური განსჯის ორბიტაშია მოცემული, რადგანაც მეცნიერების არცერთ სხვა დარგს არ ძალუძს ახსნას ეთიკურის ბუნება.

იბადება კითხვა: რა შეიძლება იყოს ფილოსოფიური განსჯის საგანი, რა არ შეიძლება ფილოსოფიურ ხედვას დაექვემდებაროს? ყოველივე ეს გვეცოდინება იმ შემთხვევაში, თუ ვიცით ფილოსოფიური შემეცნების საგანი.

ერთი ძველი ტრადიციის მიხედვით ფილოსოფიის საგანს წარმოადგენს სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერებანი, ხოლო ყველა დანარჩენს, ანუ შედარებით კონკრეტულს, უნდა სწავლობდეს სხვადასხვა ვიწრო სპეციალობანი.

ამ ტრადიციის მიხედვით ფილოსოფიამ უნდა ელოდოს როდის მიაღწევენ რაიმე შედეგს კონკრეტული დარგები, რათა შემდეგ მან მოახდინოს მიღწეულის განზოგადება და ამ გზით მიწვდეს უზოგადესს. ასე, ფილოსოფია ერთგვარი გაგრძელება გამოდის კონკრეტული დარგების მიერ დაწყებული საქმისა. ასე ცდილობენ ხშირად დაასაბუთონ ფილოსოფიის კავშირი მეცნიერების სხვა დარგებთან.

ამ ტრადიციის ერთერთ შესაძლებელ გაგრძელებას წარმოადგენს მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოს ყოველ კონკრეტულ დარგს თავისი შესაბამისი ფილოსოფიური განზოგადება ჰქონდეს, ფიზიკას თავისი ფილოსოფიური საფუძვლები, ქიმიას — ქიმიის ფილოსოფია, მედიცინას თავისი და ა. შ.

ეს ძველი ტრადიცია შესაძლებლობას იძლევა მსჯელობა ორი ერთმანეთის საპირისპირო ცალმხრივეობად განვითარდეს. ერთ შემთხვევაში ფილოსოფია კონკრეტული დარგების დამატებად ცხადდება, ხშირ შემთხვევაში ცუდ, არასასურველ დამატებადაც. მეორე შემთხვევაში კი პირიქით, კონკრეტული დარგები ცხადდებიან ფილოსოფიისადმი დაქვემდებარებულის მდგომარეობაში.

შრომაში წარმოდგენილი იქნება ორივე ვარიანტის და მათი საფუძვლის მცდარობა. კონკრეტულად კი ის, თუ რა რეციდივებს იძლევა ეს პოზიცია ეთიკურის ფილოსოფიურ ანალიზში.

საქმის სწორი მიმართულებით წარმოდგენის მიზნით საჭიროა ვიცოდეთ ის, თუ როგორ არკვევს დიალექტიკური მატერიალიზმი ფილოსოფიის შემეცნების საგანს, რას მიიჩნევს იგი ასეთად, რა გზით სწვდება ფილოსოფიური აზროვნება მას. ეს გასაგებს გახდის იმას, თუ რა აუცილებლობითაა ნაკარნახევი ის, რომ ეთიკური უსათუოდ ფილოსოფიურ განსჯას უნდა ექვემდებარებოდეს.

ასეთი ოპერაციების გარეშე ეთიკურის შესახებ მივიღებდით ნებისმიერ მსჯელობას, მაგრამ არა ფილოსოფიურს. ე. ი. ეთიკური დარჩებოდა ფილოსოფიური განსჯის მიღმა, მაშინ როდესაც ეთიკის ყოველი დასკვნა უნდა წარმოადგენდეს ფილოსოფიის ამა თუ იმ პრინციპის დემონსტრაციას, ფილოსოფიის ამა თუ იმ კატეგორიის კონკრეტული შინაარსით წარმოდგენას. მხოლოდ ასე მივიღებდით ეთიკას როგორც ფილოსოფიური განსჯის სისტემას და არა რაღაც ეთიკური ნორმებისა და წესების კრებულს, სადაც სიკეთედ მიჩნეულია ის, თუ წყალწაღებული გადაარჩინე და ბოროტებად კი ის, თუ გაჭირვებულს ხელი არ გაუმართე. საკალალოდ, აქამდე დაჰყავთ ზოგჯერ ეთიკურის არსი.

დიალექტიკური მატერიალიზმი როგორც ფილოსოფიური სისტემა შორს დგას მსგავსი ცალმხრივობისაგან. მისთვის ეთიკის მთავარი ამოცანა ეთიკურის, როგორც ფილოსოფიაში შემავალი ფენომენის, აუცილებლობის დასაბუთებაა, რის შემდეგაც გასაგები ხდება ყველა სხვა აქედან წარმოებული საკითხი. ეთიკას, როგორც სწორ ფილოსოფიურ სისტემას, უნდა შეეძლოს სოციალურის თვისებრიობის სისტემაში იმ მოძრაობით მომენტზე მითითება, რომელიც გამოიხატება სიტყვა „ეთიკურის“ სახელით და რომელსაც გარკვეული ადგილი უჭირავს დიალექტიკური თვითმოძრობის მექანიზმში. ამის ნათლად გაა-

ზრების პირობას წარმოადგენს ცოდნა იმის შესახებ, თუ რა სპეციფიკით ხასიათდება ფილოსოფიური შემეცნება, ე. ი. რითი განსხვავდება იგი ყველა დანარჩენისაგან, როგორ უპირისპირდება და უარყოფს იგი რელიგიას და სხვა. ამასთანავე, ფილოსოფიური განსჯა იმასაც გულისხმობს, თუ რა კავშირშია ფილოსოფიისა და სხვა დისციპლინების კვლევის ობიექტებს შორის. ეს „სხვა სიტყვებით“ ფილოსოფიის სხვა დისციპლინებთან ურთიერთობას ნიშნავს; იმას, თუ რა თავისებურებებით ხასიათდება ეს კავშირი, რა ადგილი უჭირავს ფილოსოფიას მეცნიერული ცოდნის ერთ მთლიან სისტემაში და რითი განისაზღვრება კონკრეტულ დისციპლინათა მნიშვნელობა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მიმართ. ყოველივე ეს გარკვეულ წარმოებულ საკითხებად უნდა ჩამოყალიბდეს ეთიკის ფილოსოფიურ სისტემაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებთ არა ეთიკას როგორც ფილოსოფიურ სისტემას, არამედ ადამიანის ყოველდღიურ ყოფაქცევით მაგალითებზე აგებულ მარტივ მსჯელობათა თავმოყრას. ასეთი რამ, რა თქმა უნდა, არ წარმოადგენს ეთიკურის შესახებ ფილოსოფიურ მოძღვრებას. სავალალოა, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ მხრივ ჩვენს ფილოსოფიურ ფრონტზეც როდია სახარბიელო ვითარება, ჩვენშიც ყოველთვის როდი ხდება ეთიკური ჭეშმარიტი ამოცნობა, მისი გამოყოფა სოციალურის სხვა დიალექტიკური მომენტებისაგან, ერთი სიტყვით, ეთიკურის ფილოსოფიური დახასიათება. ყოველივე ამისა და სხვა მსგავსი „ჩრდილების“ მიზეზი ისაა, რომ ყოველთვის სათანადოდ როდია გაგებული დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიური სისტემა, მისი ფუნდამენტური პრინციპები, ეთიკის მოძღვრება ხომ მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გადმოიცეს ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, თუ გვეცოდინება დიალექტიკური მატერიალიზმის სპეციფიკა, მისი მეცნიერული შინაარსი. ასე მაგალითად: ჯერ უნდა ვიცოდეთ, რა შინაარსისაა მატერიალისტური მონიზმისა და მოძრაობის აბსოლუტურობის ფილოსოფიური პრინციპები და შემდეგ შეიძლება აიხსნას, თვითმოძრაობის რა დიალექტიკურ მომენტს წარმოადგენს ეთიკური სოციალურში. საერთოდ კი საჭიროა ცოდნა იმისა, თუ რას ნიშნავს მატერიალიზმი ეთიკაში. ხშირად ვხვდებით ისეთ პრიმიტიულ და, შესაბამისად მცდარ, აზრს, რომლის მიხედვითაც მატერიალიზმი ეთიკაში ნიშნავს ყოფიერების პირველადობის და ცნობიერების მეორეულობის მტკიცებას. ეს, როგორც ვთქვით,

ყალბი აზრია. ამ აზრის მომხრეებმა უბრალოდ არ იციან, რომ, გარდა ცნობიერებისა, ბევრი რამ არის სოციალურში მეორეული და კიდევ უფრო მეტი მატერიალურ სინამდვილეში. ამ ავტორებმა ასევე არ იციან რომ ეთიკურის დაყვანა ცნობიერზე ისეთი სიყალბეა, რომელსაც საბოლოოდ მივყავართ იდეალიზმამდე, რომ რაიმე შეიძლება იყოს არაცნობიერი და, ამავე დროს, მეორეული, რომ ცნობიერი მეორეულობის ერთ-ერთი შემთხვევაა და სხვა, რომ სოციალურ-პირველადს ცნობიერის გარდა სხვა მეორეული მომენტებიც გააჩნია, რომელთა შორისაცაა ესთეტიკურიც და ეთიკურიც.

ყველა ამ კერძო საკითხთა ანალიზში დიალექტიკური მატერიალიზმი თვისებრივად განსხვავდება ყველა სხვა თვალსაზრისებისაგან. თუ ამ სპეციფიკაში ვერ ერკვევი ,მაშინ მატერიალიზმი, როგორც ლენინი შენიშნავდა, შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ მეტაფიზიკურობის დონეზე ან საერთოდ უარიყოს.

დაბოლოს, ეთიკის მეცნიერული სისტემა უნდა დალაგდეს ფილოსოფიის ისტორიის ფონზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში არ იქნებოდა გასაგები ის თვისებრივად განსხვავებული შინაარსი, რაც დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა შეიტანა ეთიკის ფილოსოფიურ სისტემაში.

რა განაპირობებს ისტორიული ასპექტის აუცილებლობას ეთიკის, საერთოდ კი ფილოსოფიური, სისტემის პოზიტიურ დალაგებაში?

ეს აუცილებლობა გამომდინარეობს თვითონ ეთიკის კვლევის საგნიდან — ეთიკურიდან, რომელიც ექვემდებარება არა მხოლოდ მოძრაობის კანონზომირებას, არამედ განვითარებას. სოციალური ვითარდება, მაშასადამე ვითარდება ყოველი მისი მეორეული მომენტი, მათ შორის ეთიკურიც. განვითარების თვალსაზრისი კი აუცილებლობით გულისხმობს ისტორიულობის ასპექტს. ისტორიული ასპექტის გარეშე ეთიკურის ფილოსოფიური ანალიზი არ იქნებოდა სრულფასოვანი. ისტორიული ფონი საუკეთესო საშუალებაა ფილოსოფიური პრობლემატიკის ნათლად წარმოჩენისა და დალაგებისათვის, მაშასადამე, იგი ქმნის შესაბამის ნიადაგს ეთიკური სისტემის მეცნიერულად გააზრებისათვის. ამდენად, ისტორიული ასპექტი ფილოსოფიაში არის პოზიტიური შინაარსის ორგანული ელემენტი და არა უბრალოდ წარსულში გასეირნება.

თუ ყოველივე ზემოთქმულს ერთ მთლიანობაში გავიაზრებთ, იმ დასკვნამდე მივალთ, რომ შრომა ორი ნაწილისაგან უნდა შედგე-

ბოდეს: I — ეთიკა, როგორც ფილოსოფიური სისტემა; II ნაწილი იქნება ისტორიული ასპექტი, რომლის ძირითადი მიზანი პირველის კიდევ უფრო ნათელყოფაა. თითოეული ნაწილი წარმოდგენილი იქნება შესაბამისი თავებით.

ბოლოს, მოკლედ აღვნიშნავთ იმ ვითარებას, რომელიც გვაქვს დღეს ჩვენს ფილოსოფიურ ფრონტზე და ყოველივე ამისაგან საბოლოოდ გამოტანილი იქნება შესაბამისი დასკვნები.

I ნაწილი

ეთიკა როგორც ფილოსოფიური სისტემა

I თავი

დიალექტიკური მატერიალიზმი როგორც თვისებრივად ახალი ფილოსოფია

1. რას შეისწავლის ფილოსოფია?

ობიექტურ სინამდვილეში არსებობს ყველა მეცნიერების შესატყვისი მატერიალური ფორმა მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიური მოძრაობით. ამიტომ ენგელსი მეცნიერების კვლევის ობიექტად მიიჩნევს შესატყვის ფორმას მოძრაობისა და მის საგნობრივ მატარებელს.

ფილოსოფია ყველა დანარჩენის მსგავსად, პირველ რიგში, მეცნიერული შემეცნებაა, მაშასადამე, სინამდვილეში უნდა არსებობდეს ისეთი შესატყვისი, რომელსაც შეისწავლის მეცნიერული აზროვნების ეს დარგი.

როგორც წინასიტყვაობაში აღინიშნა, დღემდე ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებული პოზიცია ფილოსოფიის საგნის გარკვევისათვის არის ძველი ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიის სპეციფიკას წარმოადგენს ის, რომ იგი სწავლობს უ ზ ო გ ა დ ო ე ს ს. უზოგადესი კი არის ისეთი რამ, რომელიც საერთოა კონკრეტულობის ყველა ფორმისათვის.

რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ?

ფილოსოფიას მართლაც აინტერესებს უზოგადესი, ე. ი. ისეთი რამ, რომელიც არ არის შემოზღუდული კონკრეტულობის ფორმით, მისი სპეციფიკით. მაგრამ ფილოსოფიის საგნის დაყვანა უზოგადესზე არ იქნებოდა მართებული, რადგანაც ზოგადი თუ უზოგადესი (მათ შორის პრინციპული განსხვავება არ არსებობს) გამოხატავს მხოლოდ

ერთ რამეს: კონკრეტულთა მიმართულებას ერთი გარკვეული კუთხით. იგი გვიბატავს არსებობის იმ ნიშანს, რაც საერთოა ბევრისათვის. ყველასათვის საერთო შეიძლება იყოს მაგალითად დროში ან სივრცეში არსებობა, ან კიდევ სხვა რამ. მხოლოდ უზოგადესის აღიარებით ხელიდან გაგვიქრებოდა სინამდვილე როგორც ერთიანი მთელი და მის ნაცვლად მივიღებდით იმდენ ქვეყანას, რამდენი კონკრეტულიცაა. როგორც ითქვა, ამ ვარიანტის მიხედვით შესაძლებელი იქნებოდა ორი გაგრძელება. ერთ შემთხვევაში ფილოსოფია შეიძლება მიგველო როგორც კონკრეტული დარგების დამატება — გაგრძელება; მეორე შემთხვევაში კი პირიქით, კონკრეტული გამოვიდოდა ფილოსოფიის დამატებად. ამ უკანასკნელის უკიდურესი გამოხატულებაა ჰეგელის ფილოსოფია. პირველისა კი ე. წ. პოზიტივისტური მიმართულებები. ამათგან ზოგიერთს, ამ პოზიციის უკიდურესობამდე განვითარებით, ფილოსოფიის როგორც ზედმეტის შესახებ გამოაქვს დასკვნა, რადგან, ვარაუდობს, რომ ზოგადის წვდომის უნარი საკუთრივ გააჩნია კონკრეტულ დისციპლინებსაც. ეს რა თქმა უნდა ასეა, კონკრეტულ დარგს, ვთქვათ ფიზიკას, შესწევს უნარი, განაზოგადოს კონკრეტული მასალა და ამ გზით აღმოაჩინოს ზოგადი კანონზომიერებანი, თუნდაც ისეთი, რომელიც დამახასიათებელი იქნებოდა სინამდვილის ყველა კონკრეტული ფორმისათვის. ასე რომ სინამდვილეში მართლაც რომ არ არსებობდეს უზოგადესზე, როგორც ყველა კონკრეტულის საერთოზე მეტი რამ, მაშინ პოზიტივისტური დასკვნა ფილოსოფიის ზედმეტობის შესახებ მართებული იქნებოდა, რადგანაც მხოლოდ ზოგადის თუ უზოგადესის მისაღწევად არ იქნებოდა აუცილებელი ისეთი დისციპლინის შემოღება, როგორიცაა ფილოსოფია.

ზოგიერთი ამჩნევს ამ უხერხულობას და ცდილობს „ზოგადობის“ ცნებაში ისეთ დიფერენცირების შეტანას, როდესაც ერთ შემთხვევაში ზოგადი წარმოდგენილია მისი პირდაპირი მნიშვნელობით — როგორც ბევრის საერთო ნიშნების ერთობლიობა. მეორე შემთხვევაში კი ზოგადი წარმოდგენილია როგორც თავისთავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა, რომელსაც სახელად დაარქვეს „შინაარსული ზოგადი“, რომელიც როგორც არ უნდა შეალამაზო, პლატონის იდეების ქვეყნის ასოციაციას იწვევს. სინამდვილეში ზოგადი თავისთავთან მიმართების გამომხატველი კი არ არის, არამედ არის კონკრეტულ ფორმათა გაშუალებული კავშირის გამომთქმელი, ისიც არა მთლიანად, არამედ ერთი გარკვეული კუთხით. ზოგადის გამოც-

სადება თავისთავთან მიმართების სისტემად, ანუ, როგორც მას უწოდეს, „შინაარსული ზოგადი," ლენინის თქმით, იქნებოდა მომენტის როლის „გაბერვა", „გასიება."

მაშინ, როდესაც სინამდვილეში მართლაც არსებობს ისეთი რამ, რომელიც არც მარტივ და არც შინაარსულ ზოგადობაზე, არც საერთოდ ერთ რომელიმე მომენტზე არ დაიყვანება, და რომელიც მრავალ ატრიბუტთა შორის ხასიათდება როგორც ზოგადობის, ისე კონკრეტულობის, როგორც საყოველთაობის ისე სპეციფიკურობის და სხვა კუთხით.. ასეთი რამ არის მატერიის თავისთავთან მიმართების, ანუ მატერიალური სუბსტანციის, სისტემა, რომელიც წარმოადგენს მატერიალური სინამდვილის თვითმოძრაობა — თვითარსებობის მექანიზმს და არა იმას, რაც საერთოა ბევრისათვის. აი ეს თვითმოძრაობის სისტემა ქმნის და ანადგურებს კონკრეტულ ფორმებს. მაშასადამე, იგი ქმნის კონკრეტულთა გაშუალებულ მიმართებას, რომელიც სხვა ნიშნებთან ერთად ზოგადობის კუთხითაც შეიძლება დახასიათდეს. ეს სუბსტანციური თვითმოძრაობა — თავისთავთან მიმართების სისტემა არის ფილოსოფიური შემეცნების საგანი. დღიდან წარმოშობისა, როგორც კარგი მონადირე ისე დაეძებს ფილოსოფია თავისთავთან მიმართების სისტემას კონკრეტულ ფორმათა უკან, მაგრამ მისი ზუსტი აღწერა შეუძლებელი გახდა დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მრავალი სხვადასხვა მიზეზის გამო და პირველ რიგში თვითონ ფილოსოფიური აზრის არასრულყოფილების მიზეზით. ფილოსოფიისათვის იმთავითვე ნათელი იყო ერთი რამ, ის, რომ მას უნდა აღმოეჩინა თავისთავთან მიმართების სუბსტანციური სისტემა სხვადასხვა დროს. ასეთი რამედ სხვადასხვა მომენტი იქნა მიჩნეული. ეს ე. წ. „შინაარსული ზოგადიც" ამიტომ გამოიგონეს — როგორმე მიგნებულიყო თავისთავთან მიმართების კანონზომიერება, მაგრამ ყოველი ცდა საბოლოოდ ერთ რომელიმე მომენტზე ამახვილებდა ყურადღებას, ხოლო თვითონ დიალექტიკური მთელი კი ხედვის არის მიღმა რჩებოდა.

მხოლოდ თვისებრივად ახალი მეცნიერული ფილოსოფიის საფუძველზე გახდა შესაძლებელი სუბსტანციური თვითმოძრაობის აღმოჩენა. რა თქმა უნდა ,ამ საქმეში დიდი იყო წარსულის მდიდარი გამოცდილებისა და თეორიული შედეგების როლი. დიალექტიკური მატერიალიზმი, მარქსიზმის კლასიკოსების აღიარებით, კანონიერი შედეგი

იყო მეცნიერული აზროვნების განვითარებისა და მისი მიღწევების ერთადერთი კანონიერი მემკვიდრეც.

იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს სიახლე და მეცნიერულობა დიალექტიკური მატერიალიზმისა, საჭიროა ვიცოდეთ, თუ როგორ ესმოდა მარქსამდელ ფილოსოფიას თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური სისტემა და რა ახალი შინაარსი შეიტანა მასში დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა. ორივე პერიოდს საერთო აქვს ის, რომ ფილოსოფიური კვლევის არსებად აღიარებულია თავის-თავთან მიმართების მექანიზმის დასაბუთება. ძველი ბერძნული ფილოსოფიის მიერ, სავსებით სამართლიანად, სწორედ ეს იქნა მიჩნეული ფილოსოფიური შემეცნების ობიექტად. ძველი ბერძნული პლატონამდელი ფილოსოფია ასეთ თვითარსებულ და თვითმოძრავ სისტემად მატერიალურს წარმოიდგენდა. მატერიალიზმის მონისტურმა თვალსაზრისმა განაპირობა ისიც, რომ ძველი ბერძნები ამავე დროს მოძრაობის თვალსაზრისზე იდგნენ, მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ არ შეიძლებოდა ყოფილიყო დიალექტიკური მატერიალიზმი, თუნდაც იმიტომ, რომ მოძრობა აქ ჯერ კიდევ არ არის წარმოდგენილი როგორც თავისთავთან წინააღმდეგობრივი მიმართების სისტემა და უფრო მეტად გააზრებულია როგორც ერთიდან მეორეს გამომდინარეობა; დაახლოებით ის, რასაც დიალექტიკური მატერიალიზმი სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა საყოველთაო კავშირ-ურთიერთობას უწოდებს. სიმბოლურად მოძრაობა ძველი ბერძნების მიხედვით შეიძლება წარმოვიდგინოთ ასე:

რაღაც N-იდან წარმოსდგება A, მისგან კი B, აქედან C და ა. შ. ე. ი. N→(A)→B→C... მაშასადამე, სისტემა A (ასევე ნებისმიერი სხვა) შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც განუწყვეტელი მოძრაობა, რამეთუ იგი წარმოიშვა მისი მსგავსი N-ისაგან და მისგან უსათუოდ უნდა წარმოდგეს B. ასევე ითქმის ეს B-ს, C-ს და ყველა დანარჩენის მიმართ. ამიტომ, დაასკვნიდნენ ძველი ბერძნები: სინამდვილეში ხდებაო განუწყვეტელი მოძრაობა, რომლის დროსაც მსგავსიდან წარმოიშობა მსგავსი. ერთიდან მეორის გამომდინარეობა იმ დროს იყო მატერიალისტური მონიზმის საუკეთესო გამოხატულება, რომელიც აუქმებდა რელიგიური დუალიზმის ნიადაგს, რელიგიისა, რომელიც კონკრეტულის (A) წარმავლობიდან ასკვნის განსხვავებულისა და მარადულის არსებობას, ე. ი. ამკვიდრებს ორი ქვეყ-

ნის იდეას. აი, ამის წინააღმდეგ იყო მიმართული ძველი ბერძნული ფილოსოფია, რომელიც ჰერაკლიტეს ენით გვამცნობდა, რომ „სამყარო, ერთიანი ყოველივესაგან, შექმნილი არ არის არც ერთი ღმერთისაგან და არც ერთი ადამიანისაგან, არამედ იყო, არის და იქნება მარად ცოცხალი, ცეცხლი, რომელიც კანონზომიერად ინთება და კანონზომიერად ქრება“. „ეს დიალექტიკური მატერიალიზმის საწყისების ძალიან კარგი გადმოცემაა“ — აღნიშნავდა ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი.

ძველი ბერძნული ფილოსოფიის წარმოშობიდან დაახლოებით სამი საუკუნის შემდეგ ფორმირებას იწყებს იდეალისტური ფილოსოფიური ხაზი პლატონის შემოქმედების სახით, სადაც გამოვლინდება ეს მიმდინარეობა ყველა მისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტით. ეს თვალსაზრისი თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს სისტემას საფუძვლად უდებს ცნობიერს, რომელსაც ყველა დანარჩენისაგან განსხვავებით აქვს უნარი, აზროვნების გზით მოვიდეს თავისთავთან მიმართებაში. შესაბამისად უარყოფს იმას, რომ თავისთავთან მიმართებას შეიძლება საფუძვლად ედოს მატერიალური. აქედან მოყოლებული, ყველა დროის იდეალისტი თავის სისტემას აგებს პლატონის მიერ მოწოდებული სქემის მიხედვით, სადაც პირველ პუნქტს წარმოადგენს ცნობიერის როგორც გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ ი ს ა და ყ ვ ე ლ ა დ ა ნ ა რ ჩ ე ნ ზ ე მ ე ტ ი ს მ ტ კ ი ც ე ბ ა, მეორე პუნქტს — ცნობიერის თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა შ ი მოსვლა (თავისთავის შემეცნების პროცესი) და მესამე, როდესაც შემეცნებული ცნობიერი გ ა ნ ა ხ ო რ ც ი ე ლ ე ბ ს თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ჰარმონიას. ამდენად, ეს ორი ხაზი — მატერიალიზმი და იდეალიზმი — იმაზე კი არ დაობდა იყო თუ არა თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა ფილოსოფიური განსჯის საგანი, არამედ იმაზე ჰქონდათ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა, თუ რა შეიძლებოდა ყოფილიყო თავისთავთან მიმართების საფუძველი — ცნობიერი თუ მატერიალური.

გაბატონებული პოზიცია მთელ მარქსამდელ აზროვნებაში, როგორც იდეალიზმში, ასევე მატერიალიზმში, ამტკიცებდა იმას, რომ თავისთავთან მიმართების სისტემა შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი რამ —აბსოლუტური ტოლობა, იგივეობა თავისთავთან, რომელსაც სიმბოლურად გამოხატავდნენ ასე: A=A. ახალმა დრომ ამ ფორმულას საბოლოოდ დასრულებული ფილოსოფიური შინაარსი მისცა და მოქმედება დაიწყო როგორც აზროვნების მეტაფიზიკურმა წესმა. თუ

ძველი ბერძნული აზროვნება N-დან A-ს, B-დან C-ს და ა. შ. გამომდინარეობას ასაბუთებდა, აზროვნების მეტაფიზიკური წესი A სისტემას (და ასე ყველა დანარჩენს) წარმოადგენს როგორც თავისთავში ჩაკეტილ, თავისთავის ტოლ და უძრავ სისტემად. ამას თავის დროზე მძლავრი ბიძგი მისცა პლატონის ფილოსოფიამ, რომელიც ცნობიერის, როგორ განსხვავებულის მტკიცების, მიზნით წინ წამოწევს დიალექტიკის ერთ მომენტს, მომენტს, განსხვავებისას. განსხვავების A სისტემისადმი მიყენებამ გამოიწვია A-ს როგორც თავისთავში ჩაკეტილის, ე. ი. ყველა დანარჩენისაგან განსხვავებულის, მაშასადამე, თავისთავის ტოლისა და უძრავის წარმოდგენა. ასე შეუწყო ხელი პლატონის მიერ წინ წამოწეულმა განსხვავების ტენდენციის აქტიურობამ მეტაფიზიკური იგივეობის განვითარებას. აზროვნების მეტაფიზიკურმა წესმა მტკიცედ დაამკვიდრა ის აზრი, რომ თავისთავთან მიმართების სისტემა შეიძლება იყოს მხოლოდ თავისთავთან იგივეობა — A=A.

ახალი დრო მრავალმხრივ საყურადღებო პერიოდია კატეგორიების განვითარებისა. პირველ რიგში იმით, რომ, როგორც მარქსიზმის კლასიკოსები აღნიშნავენ, იგი იყო საწარმოო ძალების მძლავრი განვითარების ეპოქა, რომელიც ნამსხვრევებად აქცევდა ყოველივე ძველს, დრომოჭმულსა და უძრავს. ფართო გასაქანს აძლევდა ადამიანური ურთიერთობის ყოველ ფორმას და ამის შესაბამისად მეცნიერულ აზროვნებასაც. ახალი დრო საინტერესო ეპოქაა იმიტომაც, რომ მან თუ ერთი მხრივ საბოლოოდ დასრულებული ფორმა მისცა აზროვნების მეტაფიზიკურ წესს, მეორე მხრივ დასაბამი მისცა უფრო მძლავრსა და მნიშვნელოვანს — მოძრაობის თვალსაზრისის ახალი ძალით აღორძინებას. ახალგაზრდა, პროგრესული საზოგადოების — კაპიტალიზმის ინტერესებიდან გამომდინარე, მთელი სიმწვავით დადგა მოძრაობის სისტემის მეცნიერული ფილოსოფიური შემეცნების პრობლემა. ამას მოითხოვდა ძველის უარყოფისა და ახლის დამკვიდრების ისტორიული აუცილებლობა. კონკრეტულად ახალმა დრომ მთელი სიგრძე-სიგანით დააყენა საკითხი იგივეობის A=A მოძრაობის მექანიზმთან მიმართების საკითხი. ამ ეპოქის მიერ დასმულ საკითხს შეეჯიდნენ ახალი დროის გამოჩენილი მოაზროვნეები. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ მხრივ აქვს გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ცდას — აეხსნა, თუ რა კავშირია იგივეობასა და მოძრაობის სისტემებს შორის. სწორედ აქ, ამ ფა-

ლოსოფიაში, პირველად აზროვნების ისტორიაში, გონებას ეჭვი შეაქვს A=A-ს სისტემის აბსოლუტურობაში. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ამ მხრივ ი. კანტის ცდა, რომელიც A=A-ს სისტემის გაუქმებას კი არ მოითხოვს, არამედ ცდილობს მიუყენოს და ჩასვას იგი მოძრაობის მექანიზმში. მაგრამ იმის გამო, რომ იგივეობა კანტს ესმის ჯერ კიდევ ძველი მეტაფიზიკური მნიშვნელობით, როგორც აბსოლუტური ტოლობა (ანუ უძრაობა) თავისთავთან, და საკუთრივ მოძრაობის მექანიზმიც ვიწრო თვალსაზრისით წარმოედგინა, მან ვერ ახსნა ის, თუ რა კავშირია სინამდვილეში იგივეობასა და მოძრაობა — თვითმოძრაობის სისტემებს შორის. დიდია როლი და მნიშვნელობა ამ ეპოქალური პრობლემის კვლევა-ძიების საქმეში მეორე დიდი მოაზროვნისა ფიხტესი, რომელიც ძალ-ღონეს არ იშურებს, აღწეროს თვითმოძრაობის სისტემა. ამის კარნახით იგი ვრცლად დაამუშავებს და აღწერს დიალექტიკის ერთ დიდ მონაკვეთს — პოლარულთა მიმართების კანონზომიერებას, რომელიც ჩანასახის სახით კანტთან იყო მოცემული, მაგრამ დუალიზმი გარკვეული ნაკლოვანება იყო კანტისეული ახსნისა. პოლარობის ფიხტესეული სისტემა ხაზს უსვამდა ერთ მნიშვნელოვან დეტალს, კერძოდ იმას, რომ თავისთავთან მიმართება იმანენტურობის ხასიათისა უნდა იყოს და არა ისე, როგორც ეს ბერძნებს წარმოედგინათ — N-დან A-ს და A-დან B-ს წარმოშობა, და არც ისე, როგორც ეს აზროვნების მეტაფიზიკურ წესს წარმოუდგენია — თავისთავთან მიმართება როგორც A=A-ს უძრავი სისტემა. თავისთავთან მიმართება, ფიხტეს აზრით, პოლარობის კანონზომიერებას უნდა წარმოადგენდეს უპირველეს ყოვლისა. იგი გაორებული უნდა იყოს საპირისპირო მხარეებად.(ფიხტემ ეს დიალექტიკა „მესა“ და „არა მეს“ პოლარობის სახით წარმოადგინა). ბოლოს სუბიექტური იდეალიზმის შეზღუდულობამ, ისე როგორც კანტთან, ფიხტესთანაც, თავისი თავი გამოუვალ წინააღმდეგობაში ჩააგდო. კონკრეტულად, საქმე ისაა, რომ ფიხტე შეეცდება, უშუალოდ პოლარობის სისტემიდან გამოვიდეს და მიიღოს პოლარულთა ერთ-ერთი წევრის „მე“-ს თავისთავთან იგივეობა, ანუ A=A-ს სისტემა. ამისათვის მას თავდაპირველად სჭირდება ხელოვნური ოპერაციის შემოტანა იმ აზრით, რომ ცდილობს პოლარობის ერთ-ერთი წევრი „მე“ წარმოადგინოს როგორც მეორე წევრზე — „არამეზე“ მეტი, რომ შემდეგ პირველის თავისთავთან ტოლობა მი-

იღოს. ეს კი სინამდვილეში შეუძლებლის მოთხოვნაა, რადგანაც პოლარულთა სისტემა მხოლოდ იმ შემთხვევაში გვაქვს, თუ მიმართების წევრები ტოლი ძალითა და მნიშვნელობით არიან წარმოდგენილი. პოლარობაში გამორიცხულია ერთის მეორეზე მეტობა-ნაკლებობა. ფიხტეს იგი სწორედ ასეთად გამოსდის, რამეთუ თავდაპირველად თავისთავთან მიმართების სისტემად პოლარობა მიიჩნია. სინამდვილეში კი, და ამას ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, პოლარობა არის არა აბსოლუტურის თავისთავთან მიმართების მექანიზმი, არამედ კონკრეტულის განვითარება-განხორციელების გზა და ფორმა. ფიხტეს კი ეგონა, პოლარობის აღმოჩენით თავისთავთან მიმართების სისტემას მიაგნო.

ეპოქის მიერ დასმულ პრობლემას გარკვეული წინსვლით ბიძგს აძლევს გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მესამე დიდი წარმომადგენელი შელინგი. იგი საქმეს წინ წასწევს იმდენად, რამდენადაც იგივეობისა და მოძრაობის მიმართების საფუძვლად სავსებით სამართლიანად ობიექტურობას მიიჩნევს, კანტისა და ფიხტესაგან განსხვავებით. ესეც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი იყო, ჯეშმარიტების მაძიებელი გონების მიერ პიღწეული. მართლაც, იგივეობის მოძრაობასთან მიმართების პრობლემა ობიექტურობის საფუძველზე უნდა მოხდეს, მაგრამ ნაკლებ დიალექტურობის, ე. ი. აზროვნების მეტაფიზიკურობისა და იდეალიზმის ზეგავლენით ვერც შელინგმა შეძლო ეპოქის მიერ დასმული კითხვის ახსნა. დაბოლოს, საჭირო გახდა მეოთხე კაცის მოსვლა, რომელმაც სრულიად ახალ პლანში დააყენა მოძრაობისა და იგივეობის ურთიერთობის საკითხი — ეს გახლდათ ჰეგელი, რომელიც ცდილობს, თვითონ იგივეობის სისტემაში აღმოაჩინოს მოძრაობა, ე. ი. საკუთრივ იგივეობა გაიგოს ახლებურად. იგივეობა — A=A, ჰეგელის მტკიცებით, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული დასრულებული და უძრავი სისტემა კი არ არის, როგორც ეს აზროვნების მეტაფიზიკას ჰქონდა წარმოდგენილი ასე, არამედ არის განხორციელებადი, განვითარებადი ანუ მოძრავი სისტემა. იმისათვის, რომ A გაუტოლდეს თავის თავს, ე. ი. მოვიდეს თავისთავთან ჰარმონიაში, იგი ჯერ უნდა განვითარდეს, განხორციელდეს. სხვა სიტყვებით, სისტემა A-მ უნდა იმოძრაოს. მოძრაობა-განვითარების საშუალებას კი, ჰეგელის აზრით, წარმოადგენს ფიხტეს მიერ აღწერილი პოლარობის სისტემა. მაშასადამე, A უნდა გაორდეს, რათა შემდეგ თვითშემეცნების გზით მოვიდეს თავისთავთან ჰარმონიაში,

ე. ი. გაუტოლდეს თავის თავს. ამრიგად, იგივეობის ძველი ფორმულა — $A=A$ ახალი შინაარსით ასეთ გამოხატულებას იღებს $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A$.

იგივეობის წარმოდგენა პოლარობის გზით განხორციელებულ სისტემად უდიდესი მეცნიერული ღირებულების აღმოჩენა იყო. მან ისტორიას ჩააბარა ძველი მეტაფიზიკური გაგება იგივეობისა როგორც უძრავი და ჩაკეტილი სისტემის შესახებ. ამის ნაცვლად ჰეგელი ამკვიდრებს ახალ, მძლავრ მეცნიერულ აზრს იგივეობის როგორც მოძრავი და განვითარებადი სისტემის შესახებ. თვითონ ჰეგელისავე აღიარებით, ფილოსოფიის ავკარგიანობა იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ გავიგებთ იგივეობას აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკურად როგორც უძრავ სისტემას თუ კონკრეტულ-დიალექტიკურად როგორც მოძრავ და განვითარებად სისტემას. ჰეგელმა სავსებით სწორად დაახასიათა იგივეობა როგორც პოლარობის გზით განხორციელებული სინამდვილე $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A$ ეს იყო „რაციონალური მარცვალი" ჰეგელის ფილოსოფიისა და არა ის, როგორც ეს ასე აქვთ წარმოდგენილი ხშირად, რომ თითქოს ჰეგელმა მოგვცა პირველად დაპირისპირებულ მხარეთა დიალექტიკის ანალიზი. პოლარულთა სისტემა პირველად ვრცლად და ბევრი რაციონალური მომენტის მოცვით მოგვცა ფიხტემ; პოლარულთა იმანენტობის საკითხს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა კანტი; საკუთრივ ჰეგელის დამსახურება კი ისაა, რომ მან იგივეობა გაიგო ახლებურად, როგორც მოძრავი და განვითარებადი რამ.

ჩრდილოვანი მხარეც აქვე უნდა ვეძებოთ ჰეგელის ნააზრევში: იგი შემდეგში მდგომარეობს. მიუხედავად დიალექტიკის სიჭარბისა, მეტაფიზიკასთან შედარებით ჰეგელი მაინც ვერ გადის იგივეობის მიღმა, რადგანაც $A=A$-ს მიიჩნევს აბსოლუტურის კანონზომიერებად, მაშინ, როდესაც იგივეობა სინამდვილეში კონკრეტულის სავალ გზას წარმოადგენს და არა აბსოლუტურის თვითმოძრაობის სისტემას. პოლარობის გზით განვითარებული იგივეობა კონკრეტულის, როგორც ასეთის, მოძრაობას გამოხატავს. კონკრეტული ვითარდება და ხორციელდება პოლარობის $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A$ სისტემის ფორმირების გზით. პოლარულთა

მარტება კონკრეტულის საზღვრებს გამოხატავს და არა თვისებრიობის სისტემას, როგორც ეს ასე ეჩვენებათ, დღემდე ფიხტესა და ჰეგელის გავლენით, როდესაც დაპირისპირებულ ანუ პოლარულ მხარეთა მიმართება მოძრაობის წყარო ჰგონიათ. სინამდვილეში აზროვნების მეტაფიზიკურ წესში ის იყო რაციონალური, რომ იგივეობა მიიჩნეოდა კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ო ბ ი ს ფ ო რ მ ა დ, უარყოფითად კი ის, რომ იგივეობა გაიაზრებოდა მოძრაობის გარეშე. ჰეგელთან რაციონალური იყო იგივეობის გააზრება როგორც პოლარობის გ ზ ი თ გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა დ ი ს ი ს ტ ე მ ი ს ა, უარყოფითი კი ის, რომ იგივეობა მიჩნეულ იქნა აბსოლუტურის კანონზომიერებად, მაშინ, როდესაც აბსოლუტური თვითმოძრაობის სისტემა იგივეობას თავის თავში დიალექტიკური მომენტის სახით მოიცავს, ამავე დროს დიალექტიკური მთელი თავის თავში გულისხმობს მოძრაობის მეორე მომენტსაც — იგივეობის მოხსნას ანუ უარყოფას, რომელიც სიმბოლურად შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ — A≠A. აბსოლუტურისათვის ერთნაირად მნიშვნელოვანია როგორც იგივეობის, ასევე უარყოფის მომენტიც. აქ მათ შორის მეტნაკლებობის ხარისხი არ არსებობს, ერთიც და მეორეც დიალექტიკურ-მეორეულია თავისივე დიალექტიკური მთელისა, რომელიც წარმოადგენს აბსოლუტურის თავის თავთან მიმართებას

B

და რომელიც სიმბოლურად ასე შეიძლება გამოიხატოს: A<=>A≠A.

C

მაშასადამე, აბსოლუტურის თავისთავთან დიალექტიკური მიმართება რომ დადგინდეს, საჭიროა იგივეობიდან გასვლა, რადგანაც ივი მხოლოდ კონკრეტულის ფორმით შემოიფარგლება. ჰეგელს როგორც იდეალისტს არ შეეძლო მდგარიყო დიალექტიკური წინააღმდეგობის, ანუ აბსოლუტური მოძრაობის თვალსაზრისზე, რადგანაც აბსოლუტური ცნობიერებისათვის მხოლოდ იგივეობის სისტემაა მისაღები. ამდენად, მიუხედავად დიდი ძვრისა, აზროვნების სამყაროში, ჰეგელის ჩათვლით, აბსოლუტურის თავისთავთან მიმართების ფორმად მაინც იგივეობა — A=A — იყო მიჩნეული. აბსოლუტური იგივეობის აღიარება კი სინამდვილეში აუქმებდა საერთოდ ყოველგვარ, კერძოდ კი თავის თავთან, მიმართებას, რადგანაც მიმართება იგივეობასთან ერთად გულისხმობს განსხვავება-დაპირისპირების მომენტსაც.

–ი/ იმისათვის, რომ ჯეშმარიტად შემეცნებულიყო აბსოლუტურის თავისთავთან მიმართების კანონზომიერება, კანონზომიერება, რომ

ლიც თავისთავში მოიცავს დიალექტიკის ყოველ მომენტს: მსგავსება–განსხვავება, დაპირისპირება–ერთიანობა, იგივეობა–უარყოფს და ა. შ., საჭირო გახდა დიალექტიკის ორგანული კავშირი მატერიალიზმთან, რის შედეგადაც წარმოიქმნა ახალი მეცნიერული ფილოსოფია დიალექტიკური მატერიალიზმი, რომელმაც თვისებრივად ახალი შინაარსი შეიტანა „თავის თავთან მიმართების“ ფილოსოფიურ ცნებაში. თავის თავთან მიმართების სისტემა გაგებულ იქნა როგორც დიალექ-

$$A \overset{B}{<=>} A \neq A,$$

ტიკური წინააღმდეგობა — $\overset{C}{}$, ნაცვლად იგივეობისა.

თავის თავთან მიმართების ეს სუბსტანციური სისტემა მოქმედებს მისივე კონკრეტულის ყველა ფორმაში, სულ ერთია, მაკრო სინამდვილის სახით იქნება იგი წარმოდგენილი, თუ მიკროსი.

მარქსისა და ენგელსის უდიდესი დამსახურება მეცნიერების წინაშე ისაა, რომ მათ მიერ თვითმოძრაობის სუბსტანციური სისტემა აღმოჩენილ იქნა სოციალურში წარმოების, ანუ პრაქტიკის პროცესის სახით: „საზოგადოებრივი ცხოვრება არსებითად პრაქტიკულია. ყველა მისტერია, რომელსაც თეორია მისტიციზმისაკენ მიჰყავს, თავის რაციონალურ ახსნას პოულობს ადამიანის პრაქტიკასა და ამ პრაქტიკის გაგებაში“ — აღნიშნავდა მარქსი „თეზისებში“ (VIII თეზისი).

სოციალურში თვითმოძრაობის სისტემის აღმოჩენის გზით დასაბუთდა, ჯერ ერთი, ის, რომ თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური მექანიზმი შეიძლება წარმოადგენდეს მხოლოდ დიალექტიკურ წი-

$$A \overset{B}{<=>} A \neq A.$$

ნააღმდეგობას, მოძრაობითს ანუ დიალექტიკურ მთელს: $\overset{C}{}$

დასაბუთდა, რომ იგივეობა არც მეტაფიზიკური უძრაობის სისტემას წარმოადგენს და არც ჰეგელისეულ აბსოლუტურის განვითარებას, არამედ არის დიალექტიკური მთელის დიალექტიკური მომენტი, როდესაც აბსოლუტური ქმნის და გამოვლინდება თავისავე კონკრეტულობის ფორმით. ასევე დასაბუთდა ისიც, რომ დიალექტიკურ მთელში მოქმედებს მეორე დიალექტიკური მომენტი იგივეობის უარყოფის — $A \neq A$. ამავე დროს, გაირკვა, რომ პოლარობის სისტემა $B \rightleftarrows C$ წარმოადგენს არა მოძრაობის წყაროს და თვითმოძრაობის მექანიზმს, არამედ მეორეული კავშირის ფორმას, რომელიც გამოხატავს კონ-

კრეტულის განვითარებას დაპირისპირებულ მომენტთა ფორმირების გზით. მაშასადამე, დასაბუთდა, რომ თვითმოძრაობის მექანიზმი ერთის (A) თავის თავთან მიმართებაა და არა კონკრეტულის პოლარულ მხარეთა გაშუალებული კავშირი.

დიალექტიკური მთელის ცნებამ გასაგები გახადა ის, რომ თავის თავთან დიალექტიკური მიმართება თავის თავში გულისხმობს სამი სახის ზოგად მეორეულ დიალექტიკურ კავშირს. ესენია: 1) კონკრეტულთა მიმართების სფერო, რომელიც დიალექტიკურ მატერიალიზმში ცნობილია საგანთა და მოვლენათა საყოველთაო კავშირ-ურთიერთობის სახელით და რომელიც აისახება „მსგავსება-განსხვავების" ფილოსოფიური კატეგორიებით. 2) თვითონ კონკრეტულის განვითარება-განხორციელება პოლარობის სისტემის ფორმირების გზით ($B \rightleftarrows C$), რომელიც შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს „დაპირისპირება- ერთიანობის" ფილოსოფიური კატეგორიებით და 3) პირველადის მიმართება თავისავე მეორეულთან, რომელსაც სხვანაირად დიალექტიკური მთელის დიალექტიკურ მომენტთან მიმართებას ვუწოდებთ.

როცა რაღაცის დიალექტიკაზე ვმსჯელობთ, უნდა შეგვეძლოს ამოცნობა, აღებული ობიექტი დიალექტიკური კავშირის რომელ ფორმას მიეკუთვნება, საგანთა შორის, საგნის შიგნით არსებულ პოლარობას თუ პირველადის მეორეულთან მიმართების ფორმას. ამისათვის კი საჭიროა ვიცოდეთ დიალექტიკური მთელი, ანუ სუბსტანციის თავის თავთან მიმართების აბსოლუტური კანონზომიერება: $A <\overset{B}{=}> A \neq \overset{C}{A}$, რომლის განშტოებასაც წარმოადგენს ზემოთა სამი. „დიალექტიკური მთელის" ცნების გარეშე შეიძლება მოხდეს მათი ერთმანეთში აღრევა ისე, რომ დავიწყოთ ერთიდან მეორისა და მესამის გამოყვანა. ე. ი. ერთ-ერთი მათგანი მივიჩნიოთ აბსოლუტურად. სავალალოა, მაგრამ ფაქტია, რომ ამგვარ აღრევას დღემდე აქვს ადგილი ფიხტეს მიერ შექმნილი ტრადიციის ზეგავლენით. დღემდე სავსებით არასწორად თვითმოძრაობის წყაროდ და მექანიზმად მიჩნეულია დაპირისპირებულთა ანუ პოლარულთა დიალექტიკა და აქედან ცდილობენ გამოიყვანონ პირველადის მეორეულთან მიმართება და ამ უკანასკნელიდან კი პირველადის თავის თავთან მიმართება. ასე წარმოიდგინა თავის

დროზე საქმის ვითარება ფიხტემ. თავდაპირველად მან აღწერა „მესა“ და „არამეს“ პოლარობა. პოლარობის აღიარება კი პირველ რიგში ნიშნავს, რომ არცერთი საპირისპირო მხარეს არ შეიძლება მიანიჭო პირველადობის მეტობა. რადგანაც ასეთ შემთხვევაში პოლარობის სისტემა გაუქმდებოდა. პოლარულთა მიმართებაში არცერთი მხარე არ არის მეტ-ნაკლები მეორეზე. ამის შემდეგ ცდილობს ფიხტე „მესა“ და „არამეს“ პოლარობის სისტემაში „მეს“ მეტობა აღმოაჩინოს და შემდეგ მისწვდეს „მეს“ თავისთავთან ტოლობას, ანუ თავის თავთან მიმართებას. ასეთი რამ შეუძლებელია და იგი იდეალიზმით ნაკარნახევი ხელოვნური, გამოგონილი კონსტრუქციაა. სავალალოდ, ასე იქცევა ფიხტეს ზეგავლენით დღესაც ბევრი ვინმე, როცა ცდილობს წარმოებისა და მოხმარების პოლარობიდან პირველის პირველადობის გამოტანას, მაშინ, როცა პოლარობიდან რაიმე პირველადობა-მეორეულობა კი არ გამომდინარეობს, არამედ ის, რომ კონკრეტული, როგორც მატერიალურად არსებობის ფორმა, ვითარდება და ხორციელდება პოლარობის გზით, რომ პოლარობის სისტემის ჩამოყალიბება კონკრეტულის განვითარებას გამოხატავს და არა იმას, რომ ერთი მხარე მეტია მეორეზე. პირველადობა-მეორეულობას, როგორც ითქვა, შეესატყვისება ცალკე ფორმა დიალექტიკური კავშირისა, რომელიც,

$$A <\overset{B}{=}> A \neq A$$
$$C$$

ისე როგორც დანარჩენი ორი, დიალექტიკური მთელის სისტემიდან გამომდინარეობს და არა პოლარულთა გაშუალებული კავშირიდან. ფიხტესთან, რომელიც დიალექტიკურად აზროვნების წესის ერთ-ერთი პირველშემოქმედი იყო და, ამავე დროს, სუბიექტური იდეალიზმით შეზღუდული, ასეთი ცალმხრივობა მოსათმენია, მაგრამ იგი შეუწყნარებელია დღეს, როდესაც დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა ასე სახელოვანი ბრძოლისა და განვითარების საუკუნენახევრიანი გზა განვლო. დღეს დიალექტიკის სტრუქტურის გააზრება ფიხტეს დონეზე, მეტი თუ არა, პრიმიტიული აზროვნების ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. ეს რომ ასე არ მოხდეს, ვიდრე რაიმეს დიალექტიკაზე ვისაუბრებთ, უნდა ვიცოდეთ თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური სისტემა, მისგან გამომდინარე, სამივე ზოგადმეორეული ფორმა დიალექტიკისა და ამის შემდეგ შეიძლება ჩვენთვის საინტერესო ობიექტი შევუფარდოთ შესატყვის ფორმას დიალექტიკური კავშირისას. ასე მაგ., უნდა ვიცოდეთ იმის გარჩევა, რომ კონკრეტულთა

დიალექტიკა არ მიეკუთვნება პოლარულთა სისტემას, რომ ერთი ფორმის მეორეზე ზემოქმედება და პირიქით პოლარულთა მიმართება კი არ არის, არამედ მოვლენათა საყოველთაო კავშირია, რომელიც აბსოლუტური მატერიის თავის თავთან მიმართების საფუძველზეა შესაძლებელი. ავიღოთ ასეთი მაგალითი: Na Cl სუფრის მარილია, ის, რომ ერთ მარტივ ნივთიერებას ერთ შემთხვევაში შეუძლია თავისუფალი სახით წარმოსდგეს როგორც Na ან Cl, ხოლო მეორე შემთხვევაში რთულ ელემენტად მატერიის, როგორც აბსოლუტურის, გამოვლენაა და არა კონკრეტულობის ფორმისა რაც არ უნდა რთული იყოს იგი. ასე მაგალითად., სოციალური თავის თავში იქვემდებარებს ყველა შედარებით მარტივ ფორმას: ბიოლოგიურს, ქიმიურს და ფიზიკურს, მაგრამ ეს სოციალურის „ვაჟკაცობაზე" კი არ მიუთითებს, არამედ მატერიალურ სუბსტანციაზე, რომელსაც ძალუძს, დაშალოს რთული სოციალური მარტივ ფორმად და ა. შ. აქ ფორმათა ურთიერთზემოქმედებასთან გვაქვს საქმე, რომელიც ნაკარნახევია დიალექტიკური მთელის თვისებრიობის სისტემით და არა პოლარობის დიალექტიკით. ასევე უნდა შეგვეძლოს იმის ამოცნობა, რომ პირველადის მეორეულთან

B
მიმართება დიალექტიკური მთელიდან A<=>A≠A გამომდინარე
C

B
ფორმაა კავშირის (A=A — იგივეობა ან A≠A — უარყოფა) და რომ
C

იგი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გამოყვანილ იქნეს პოლარულთა კავშირიდან უშუალოდ. შესაძლებელია პოლარულთა კავშირის ანალიზით მივიდეთ იგივეობის როგორც განვითარებადი კონკრეტულის ცნებამდე და აქედან დავასკვნათ იგივეობის, როგორც დიალექტიკური მთელის, ერთი დიალექტიკური მომენტი — ტენდენციის შესახებ და არა ისე, რომ პოლარობის ერთ მხარეს მივანიჭოთ სუბსტანციური მეტობა მეორე მხარესთან შედარებით. ასეთი რამ პოლარობის გაუქმება იქნებოდა, რამეთუ დაპირისპირებულ მხარეთა დიალექტიკის მთავარი მოთხოვნაა პოლარულთა მხარეების ტოლფასოვნება კონკრეტულის მიმართ.. შეიძლებოდა უამრავი მაგალითის მოტანა. მაგალითად, ისევე აუცილებელია ატომისათვის დადებითი ელემენტი როგორც უარყოფითი, ან კიდევ ქიმიური ნივთიერებისათვის ანგვა, ისე როგორც აღდგენა. ბიოლოგიურისათვის ასიმილაცია, ისე

როგორც დისიმილაცია და სხვა; კაპიტალისტური ფორმაციისათვის, როგორც კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებისათვის, ერთნაირად აუცილებელია როგორც ბურჟუაზია, ასევე პროლეტარიატი. აქ, ამ პოლარობაში მეტნაკლებობა გამორიცხულია, რადგანაც, როგორც ერთი, ასევე მეორეც ერთნაირად აუცილებელია საზოგადოების კონკრეტულ-ეკონომიკური ფორმის — კაპიტალიზმისათვის; ასეა ყველა სხვა შემთხვევაში, რადგანაც პოლარობის სისტემა კონკრეტულის განვითარება-განხორციელებას გამოხატავს და არა იმას, რომ ერთი სუბსტანციურად მეტია მეორეზე. როგორ შეიძლება, მაგალითად, ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართება, რომელსაც ადგილი აქვს პრაქტიკის პროცესში, წარმოვიდგინოთ როგორც პოლარულთა კავშირი. ყოფიერება როგორც სუბსტანციური — ეს პირველ რიგში იმას ნიშნავს, რომ იგი არ შეიძლება იყოს დაპირისპირებული მხარე რაიმესი. დაპირისპირებაში შეიძლება იყოს მეორეული. რაც შეეხება პირველადის მეორეულთან მიმართებას, იგი, დანარჩენი ორის მსგავსად, ერთ-ერთი სპეციფიკური ფორმაა დიალექტიკური კავშირისა, რომელიც გამომდინარეობს დიალექტიკური მთელის აბსოლუტური კანონზომიერებიდან. სამივეს ანალიზს უნდა მივყავდეთ სუსბსტანციური მთელის თავის თავთან მიმართებასთან. ფილოსოფიური ანალიზიც ამით შემოიფარგლება. ასე მაგ., პოლარობის, ან კონკრეტულ ფორმათა ურთიერთობის აღწერას სხვა დისციპლინებიც აწარმოებენ და მეცნიერული სიზუსტითაც. ეს მათი პირდაპირი ამოცანაა, მაგრამ ამ დროს ანალიზი სწორედ კონკრეტული ფორმის აღწერით მთავრდება, მაშინ როდესაც ფილოსოფიაში პოლარულთა კონკრეტულ ფორმათა ურთიერთობის ანალიზი დიალექტიკური მთელის ცნებასთან უნდა მიდიოდეს. ფილოსოფიისა და კონკრეტულ დისციპლინათა შეხების წერტილიც სწორედ აქ ძევს.

ასე და ამგვარად, სინამდვილეში არის ბევრი ისეთი რამ, რაც ფილოსოფიურ შესწავლას საჭიროებს და ბევრი რამ ისეთი, რაც საბუნებისმეტყველო თვალსაზრისით უნდა იქნეს შესწავლილი. პირველ რიგში ფილოსოფიური კვლევა მიზნად ისახავს სინამდვილის, როგორც დიალექტიკური მთელის, როგორც სუბსტანციურის შესწავლას. ამის შესაძლებლობა არ გააჩნია მეცნიერების არცერთ სხვა დარგს. ასევე ფილოსოფიურ ანალიზს ექვემდებარება სამივე ზემოთაღწერილი ზოგადდიალექტიკური ფორმა კავშირისა, რომლებიც შესაბამის

ფილოსოფიურ კატეგორიებშია ასახული და რომელთა შესახებაც ზემოთ უკვე ითქვა.

როცა ეთიკურის ფილოსოფიურ განსჯას ეხება საქმე, ჩვენ უნდა შეგვეძლოს იმის ჩვენება, თუ რომელი სახის დიალექტიკურ კავშირს მიეკუთვნება ეთიკური, კონკრეტულთა მიმართებას, პოლარულთა კავშირს, პირველადის მეორეულთან მიმართების სფეროს თუ, როგორც კანტი იტყვის, აბსოლუტურის თავის თავთან მიმართებას („კატეგორიული იმპერატივი“).

საქმე ისაა, რომ ეთიკურზე მსჯელობისას წინასწარ დიალექტიკის ამ რთულ მექანიზმში უნდა ვიყოთ გარკვეული, წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებთ წესებისა და დებულებების რაღაც თავმოყრას და არა ეთიკას როგორც ფილოსოფიურ სისტემას. ასე მთელი მსჯელობა ფილოსოფიური განსჯის ორბიტის მიღმა აღმოჩნდებოდა. ფილოსოფიური შემეცნების აუცილებლობასთან მხოლოდ იმ შემთხვევაში გვაქვს საქმე, თუ კვლევის ობიექტს მივყავართ თვითმოძრაობის ცნებასთან უცილობლივ. ამ შემთხვევაში დაკვირვების ფენომენი მიეკუთვნება ფილოსოფიური განსჯის სფეროს. და თუ კვლევა-ძიება შემოიფარგლება რომელიმე კონკრეტული ფორმის აღწერით, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მეცნიერების რომელიმე კონკრეტულ დარგთან.

ასე მაგ., თუ, ეთიკური მხოლოდ სოციალურის, როგორც კონკრეტული ფორმის, დახასიათებას გულისხმობს მხოლოდ ერთი გარკვეული კუთხით, მაშინ მას არ დასჭირდებოდა ფილოსოფიური ანალიზი, მაგრამ თუ ეთიკურის ანალიზს თვითმოძრაობის სისტემის აღიარებისაკენ მივყავართ, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ფილოსოფიური განსჯის კომპეტენციაში შემოდის. თუ ეს ნიუანსები ზუსტად არ გავაცნობიერეთ, ისე ეთიკურის ფილოსოფიაზე მსჯელობა ლიტონი განცხადებების სახეს ღებულობს. („თუ წყალწაღებული გადაარჩინე, სიკეთეა, თუ არადა — ბოროტება, და სხვა მსგავსი ბანალობანი“). ასეთ მსჯელობათა კონგლომერატი, რა თქმა უნდა, ვერ იქნებოდა ეთიკის ფილოსოფიური სისტემა. თუ ანალიზი კონკრეტულის ერთი რომელიმე ფორმით, ან მისი ერთი რომელიმე ნიშნით შემოიფარგლება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ფილოსოფიის მიღმა, რომელიმე დისციპლინის საზღვრებში ვდგავართ. მაგრამ თუ მსჯელობა თვითმოძრაობის, ანუ თავის თავთან მიმართების სისტემის ირგვლივ იშლება, ეს უტყუარი ნიშანია ფილოსოფიური განსჯისა. არცერთ კონკრეტულ დისციპლინას არ ძალუძს თავისთავთან მიმართების სის-

ტემის შემეცნება. ეს იქნებოდა ის, რომ ფიზიკას, ქიმიას და ა. შ. უარი ეთქვათ თავის ამოცანებზე, ე. ი. გაეუქმებინათ თავიანთი თავი. კონკრეტული ფორმის შესწავლის იქით რჩება სფერო თვით ამ კონკრეტულის მსოფლიოს სისტემასთან ურთიერთობისა, ამას სწავლობს ფილოსოფია და არა სხვა რომელიმე კონკრეტული დისციპლინა. საბამდვილის, როგორც დიალექტიკური მთელის, შესწავლა იმას კი არ ნიშნავს, რომ შესწავლილ იქნეს მისი ყველა კონკრეტული შემთხვევა, არამედ იმას, რომ შესწავლილ იქნეს თვითმოძრაობა-თვითარსებობის ის დიალექტიკური მექანიზმი, რომელიც წარმოშობს ყველა კონკრეტულს და გარკვეულ დრომდე არსებობს კიდეც ნებისმიერ კონკრეტულში. სხვა სიტყვებით: სუბსტანცია ცხრა მთას იქით კი არ არსებობს, არამედ იგი მოცემულია ყოველ კონკრეტულში თვითმოძრაობის სისტემის სახით, რომლის აღმოჩენა შეიძლება მხოლოდ ფილოსოფიური განსჯის სპეციფიკით.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ნათელი უნდა იყოს, რა მრავალწახნაგოვანი სისტემის სახით აქვს წარმოდგენილი დიალექტიკურ მატერიალიზმს თავის თავთან მიმართების აბსოლუტური კანონზომიერება, რომელიც მარქსამდელ ფილოსოფიაში გააზრებული იყო როგორც იგივეობის A=A სისტემა. სწორედ ამან განაპირობა დიალექტიკური მატერიალიზმის თვისებრივი სიახლე ყველა სხვა თვალსაზრისებისაგან განსხვავებით. სხვა სიტყვებით: სრულიად ახლებურად იქნა გაგებული და წარმოდგენილი თვითონ საგანი ფილოსოფიისა — მატერიალური როგორც თვითმოძრავი და თავის თავთან მიმართებაში მყოფი დიალექტიკური სისტემა, რომელიც წარმოადგენს არა მარტივ იგივეობას — A=A, არამედ დიალექტიკურ წინააღმდეგობას,

ანუ მოძრაობით მთელს $A <\overset{B}{=}> A \neq A$, რომელიც იგივეობას თავის

თავში მოიცავს კონკრეტულად განვითარების დიალექტიკურ მომენტტენდენციას, რომელიც ხორციელდება პოლარობის — $B \rightleftarrows C$ გზით და რომელიც გარკვეულ დროის შემდეგ იმავე აუცილებლობით უარიყოფა — $A \neq A$, რამაც წარმოშვა იგი.

მთელი ეს მექანიზმი დიალექტიკური თვითმოძრაობისა ერთ მთლიანობაში უნდა იქნეს გააზრებული, რათა შეეძლოთ ეთიკურის ფილოსოფიური დასაბუთება. წინააღმდეგ შემთხვევაში გვექნებოდა

ფილოსოფიური არგუმენტებისადმი გვერდის ავლა და ზეპირი განცხადება; თუ ეთიკურის ცნებითმა შინაარსმა საჭირო გახადა თვითმოძრაობის პირველადობის სისტემის გააზრება, მაშინ მსჯელობა დგას ფილოსოფიური განსჯის სიბრტყეში, მაშასადამე, ეთიკური უნდა დახასიათდეს როგორც მეორეული.

კიდევ უფრო ნათელი რომ იყოს ზემოთქმული, შეიძლება ასეთი შედარება მოვიყვანოთ: ისეთი დიდი სისტემა, როგორიცაა ჩვენი გალაქტიკა, თუნდაც მასზე უფრო დიდი მეტაგალაქტიკა, უშუალოდ არ საჭიროებს ფილოსოფიურ განსჯას, რადგანაც ამ დროს საქმე ეხება მატერიის კონკრეტულობის ფორმას, მაშინ როდესაც შეიძლება საქმე ეხებოდეს უმცირესის, მიკროს ერთ რომელიმე ნიშან-თვისებას, რომლის ანალიზსაც შეიძლება მივყავდეთ სუბსტანციური პირველადის ცნებამდე, როდესაც მსჯელობა სცილდება კონკრეტულობის სპეციფიკურობის საზღვარს და კონკრეტულის აბსოლუტურთან კავშირის გზით მიემართება ამ უკანასკნელის თავის თავთან მიმართების დადგენისაკენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობა მიმდინარეობს ფილოსოფიური განსჯის სიბრტყეში. ასე რომ, აქ ობიექტის ფიზიკური მოცულობა — სიდიდე არავითარ გავლენას არ ახდენს იმაზე, მსჯელობა ფილოსოფიის ორბიტაში იტრიალებს, თუ მის მიღმა. ცნობიერება, მატერიალიზმის მიხედვით, მატერიალურის ერთ-ერთი ფორმის, ერთ-ერთი სპეციფიკურობაა, მაგრამ მიუხედავად ამ „სიმცირე-სივიწროვისა", იგი სწორედ ფილოსოფიურ განსჯას საჭიროებს, რადგანაც თვითონ მოქცეულია პირველადისა და მეორეულის მიმართების სიბრტყეში, რომელიც, როგორც ითქვა, ერთ-ერთი ფორმაა დიალექტიკურ-მეორეული კავშირისა დიალექტიკური მთელი კი მოცემულია ნებისმიერ კონკრეტულ ფორმაში როგორც აბსოლუტური თვითმოძრაობის სისტემა სულ ერთია, იგი მოცემული იქნება მაკრო თუ მიკრო სინამდვილის სახით.

ამრიგად, ის, რაც ყოველ კონკრეტულ ფორმაში აბსოლუტურის თავის თავთან მიმართების სისტემაა, წარმოადგენს ფილოსოფიური შემეცნების საგანს, ხოლო ის, რაც მხოლოდ კონკრეტული ფორმის სპეციფიკით შემოიფარგლება, ამა თუ იმ კონკრეტული დისციპლინის კვლევის ობიექტია. ასე რომ, მატერიალური სინამდვილე კონკრეტულ დისციპლინათა კვლევის მასალასაც გულისხმობს და ფილოსოფიის შემეცნების ობიექტებსაც. ცდა — ადამიანური შემეცნების ერთ-ერთზე დაყვანისა, შესაბამისად მეორის როლის შემცირებისა, ან საერთოდ

უგულებელყოფისა, სინამდვილის დამახინჯებული ასახვაა. კონკრეტულ ფორმათა სპეციფიკის კვლევამ საბუნებისმეტყველო დარგების არსებობა გახადა აუცილებელი, ხოლო მატერიალურის თვითმოძრაობის სისტემამ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე განაპირობა ფილოსოფიური შემეცნების აუცილებლობა.

იბადება კითხვა: რა გზით შეიძლება მისწვდეს ადამიანის გონება თვითმოძრაობის მექანიზმს, რა შესაძლებლობა არსებობს ამის მისაღწევად და, საერთოდ, რა თავისებურებით ხასიათდება ფილოსოფიური შემეცნება?

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, არსებობს ერთადერთი გზა და წესი ადამიანური შემეცნებისა, ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არ აქვს ცნობიერების ფორმას. შემეცნების პროცესი იწყება ცოცხალი განჭვრეტით და აქედან მიემართება აბსტრაქტულ აზროვნებისაკენ. შემეცნების ეს მაგისტრალი ერთადერთია ყველა ფორმის ცნობიერებისათვის, ამ მხრივ ისინი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან. ცნობიერის ფორმები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან შემეცნების ობიექტის და მისი შესატყვისი ცოდნის სხვადასხვა შინაარსით. რაც შეეხება წესს შემეცნებისას, — ცოცხალი განჭვრეტიდან აბსტრაქტული აზროვნებისაკენ, — ერთია ყველასათვის.

საბუნებისმეტყველო დისციპლინები: ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და სხვა ცოცხალი განჭვრეტით იწყებს — ეს საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია. საკითხავია, იწყებს თუ არა გრძნობადობის აქტივობით ფილოსოფია?

როგორც წინასიტყვაობაში ითქვა, ერთი ძველი ტრადიციის მიხედვით, ფილოსოფია იწყება კონკრეტული დარგების მიღწევების განზოგადებით. ცალკე დისციპლინები აღწევენ რაღაც თეორიულ დასკვნებს, ფილოსოფიას კი ისინი აჰყავს ზოგად-საყოველთაო მნიშვნელობამდე. ამ პოზიციის მიხედვით უნდა დავასკვნათ, რომ ფილოსოფიას ისე არ სჭირდება გრძნობადობის სფეროს აქტივობა, როგორც კონკრეტულ დისციპლინებს.

ამ ტრადიციის მანკიერების შესახებ ადრე უკვე ითქვა. არ არსებობს ცნობიერების დარგი, რომელიც უშუალოდ განზოგადებით იწყებოდეს. სხვა სიტყვებით: არ არსებობს ისეთი შემეცნება, რომელიც გრძნობადობის საფეხურით არ იწყებოდეს. აქ მთავარია ვიცოდეთ როგორც გრძნობადობის, ისე აბსტრაქტული აზროვნების ფილოსოფიური ცნება.

ზემოთ აღნიშნულ ძველ ვარიანტს გრძნობადობის სფერო ესმის ცოდნის შესაძლებლობის მნიშვნელობით, შესაბამისად, კითხვასაც ასე სვამს: რა შინაარსის ცოდნის მოცემა შეუძლია გრძნობადობის სფეროს? ან საერთოდ იძლევა თუ არა იგი რაიმეგვარ ცოდნას. ასე სვამდნენ წინათ და ასე სვამენ ხშირად დღესაც კითხვას, როცა ცდილობენ გაარკვიონ გრძნობადობის სფეროს შემეცნებითი მნიშვნელობა.

ეს, როგორც ითქვა, საკითხის არასწორი ფორმულირება, ძირითადად აზროვნების მეტაფიზიკური წესითაა ნაკარნახევი, რასაც შედეგად გრძნობადობის სფეროს არასწორი ინტერპრეტაცია მოსდევს.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, გრძნობადობა პ ი რ ვ ე ლ ი საფეხურია შემეცნებისა. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი უსათუოდ უნდა იძლეოდეს პირველი საფეხურის, დაბალ ცოდნას ლოგიკურთან შედარებით, არა, გრძნობადობის სფეროს დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით ერთი ძირითადი დანიშნულება აქვს. იგი არის შემმეცნებელი სუბიექტისა და შესამეცნებელი ობიექტის უშუალო კავშირის სფერო. ამ ორი კომპონენტის კ ა ვ შ ი რ ი შ ე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა გრძნობადობის სფეროს მიღმა. გრძნობადობის სფერო ამ ორის კავშირს გამოხატავს და „გრძნობადობის" ცნების ფილოსოფიური შინაარსიც ამით შემოიფარგლება. აქვე შეიძლება დავუმატოთ, რომ იგი არ არის, ან უკეთ, ჯერ კიდევ არ არის ცოდნის სფერო.

შეიძლება დაიბადოს კითხვა: ფილოსოფიური შემეცნება მოითხოვს თუ არა უშუალო გრძნობისეულ კავშირს?

იდეალიზმის მიხედვით საერთოდ სუბიექტ-ობიექტს შორის კავშირი დროებითია და იგი არსებობს მანამ, ვიდრე ცნობიერ სუბსტანციას საბოლოოდ არ შეუმეცნებია თავისი თავი, ე. ი. ვიდრე არ მოსულა თავის თავთან ტოლობაში. მანამდე უნდა არსებობდეს შემმეცნებელისა და შესამეცნებელის დიფერენციაცია — ეს ერთი; მეორე კი ის, რომ იდეალიზმის მიერ გაგებული შინაარსობრივად განსხვავდება დიალექტიკური მატერიალიზმის გაგებისაგან. იდეალიზმის მიხედვით S-სა და O-ის (სუბიექტისა და ობიექტის) დაპირისპირება არის მსოფლიოს უნივერსალური კავშირი, ყველა სხვა — მისი გარკვეული კუთხით გამოვლენა. ეს იმიტომ, რომ იდეალიზმის მიხედვით, თავის თავთან მიმართების აბსოლუტური კანონზომიერება მხოლოდ ცნობიერის საფუძველზეა შესაძლებელი, მხოლოდ ცნობიერს ძალუძს თავის თავთან მიმართება, რადგანაც მხოლოდ მას შეუძლია შეიმეცნოს, ობი-

ექტად გაიხადოს საკუთარი თავი. ამდენად, იდეალიზმი თავის თავთან მიმართების შემძლედ მხოლოდ ცნობიერს თვლის. აქედან გამომდინარე, იდეალიზმის მიხედვით, შემეცნების ობიექტისათვის გრძნობად-საგნობრივობა სპეციფიკური თავისებურება კი არ არის, არამედ ობიექტი საბოლოო ჯამში სხვა არა არის რა, თუ არა ისევ ცნობიერი, ოღონდ შესამეცნებელი საგნის სახით წარმოდგენილი. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, S=O-ის მიმართება არა თუ მსოფლიოს უნივერსალური კავშირი არ არის, არამედ იგი არცერთი კონკრეტული ფორმის ძირითადი კავშირიც კი არ არის. დიალექტიკური მატერიალიზმი, S-ისა და O-ის მიმართებას მიიჩნევს სოციალურის ფორმის მოძრაობის — პრაქტიკის პროცესის ერთ-ერთ თავისებურებად. ამდენად, S-ისა და O-ის მიმართება გამოხატავს სოციალურის თვითმოძრაობის ერთ-ერთ თავისებურებას და მეტს არაფერს. პრაქტიკის პროცესის ძირითადი კანონზომიერებაა თავის თავთან სუბსტანციური მიმართების მექანიზმი და არა S-ისა და O-ის კავშირი, როგორც ეს, სამწუხაროდ, ზოგიერთს წარმოუდგენია ასე. პრაქტიკის დიალექტიკურ-მატერიალისტური ცნება პირველ რიგში არის მატერიალურის თავის თავთან მიმართების გამომხატველი, რომელიც, ამავე დროს, პირველადის მეორეულთან, ანუ S=O-ის კავშირითაც ხასიათდება. ასეა S=O-ის კავშირი წარმოდგენილი დიალექტიკურ მატერიალიზმში.

თუ მოვიგონებთ ზემოთქმულს იმის შესახებ, რომ თვითმოძრაობა თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური კანონზომიერება მოცემულია მატერიალურის ყველა კონკრეტულ ფორმაში, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ფილოსოფიური შემეცნება, ისე, როგორც შემეცნება საზოგადოდ, უსათუოდ საჭიროებს გრძნობადობის სფეროს აქტიურობას, რადგანაც სხვანაირად შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნების და შესამცნებლის კავშირი.

ამის საილუსტრაციოდ ისევ მარქსისა და ენგელსის თეორიული მოღვაწეობა შეიძლება გავიხსენოთ. მათ მოახდინეს სოციალური ფორმის მეცნიერული ანალიზი და წარმოება-პრაქტიკის პროცესის აღმოჩენით მიაგნეს თავის თავთან სუბსტანციური მიმართების დიალექტიკურ მექანიზმს. აქამდე ისინი მივიდნენ არა კონკრეტული დარგების მიღწევების განზოგადებით, არამედ მარტივი სასაქონლო წარმოებისადმი დაკვირვებისა და ანალიზის გზით, რომელიც საჭიროებდა სასაქონლო პროდუქციისადმი ღრმა დაკვირვებას, ათასი წვრილმანის გა-

დასინჯვას, რათა ყოველივე ამის უკან დაენახათ წარმოების პროცესის „გარეგადამწვდომი“ ბუნება. ამ წვრილმანების შემეცნებით, რომლებიც პირველ რიგში სწორედ რომ გრძნობადობის ფორმით იყვნენ მოცემულნი, მივიდნენ მარქსი და ენგელსი თავის თავთან მიმართების აბსოლუტური კანონზომიერების აღმოჩენამდე და არა უშუალოდ სხვა მეცნიერების მიღწევების განზოგადებით, როგორც ეს ასე ჰქონდათ წარმოდგენილი მარქსამდე, როცა ცდილობდნენ აეხსნათ ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკა ამ გზით და სვამდნენ ფილოსოფიურ საკითხებს სინამდვილეს მოწყვეტილ აბსტრაქციის სიბრტყეში. უფრო ზუსტად: სვამდნენ პირველადობა-მეორეულობის საკითხს ზოგადად და შემდეგ გარკვეული მიზეზების გამო ერთ-ერთს ირჩევდნენ პირველადად, მეორეს კი მეორეულად.

დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც თვისებრივად ახალი ფილოსოფიური სისტემა, აღიარებს შემეცნების ერთადერთ საყოველთაო წესს — იგი იწყება გრძნობადობის სფეროს აქტიურობით და მიემართება აბსტრაქტული, ანუ ლოგიკური, აზროვნების გზით. ეს ობიექტური ჯეშმარიტება ბევრ არაკეთილმოსურნეს და ზოგჯერ მოკეთესაც კი ვერ გაუგია ჯეროვნად, როცა მარქსისა და ენგელსის მისამართით გამოთქვამენ საყვედურს, რომ მათ ძველი ტრადიციის მიხედვით არ დაწერეს ფილოსოფიური ტრაქტატები და არ ააგეს ფილოსოფია ძველი სისტემის წესის შესაბამისად. ვერ ხვდებიან, რომ ასეთი ძველი წესებით შეუძლებელი იყო მატერიის დიალექტიკურობის, ანუ მისი პირველადობის მეცნიერული დასაბუთება. ეს მოხდა მატერიისავე ერთ-ერთი ფორმის — სოციალურის მეცნიერული ანალიზის გზით, როდესაც ფორმის სპეციფიკასთან ერთად აღმოჩენილ იქნა მასში მოქმედი აბსოლუტური კანონზომიერება თავის თავთან დიალექტიკური მიმართებისა. ამიტომ ვიტყვით, რომ მარქსისა და ენგელსის მიერ სოციალურის კვლევა არ შეიძლება შემოიფარგლოს ამ ფორმის სპეციფიკურობის ანალიზით, ე. ი. როგორც მხოლოდ პოლიტეკონომია ან სოციალიზმის თეორია, როგორც ეს ასე ესმით არაკეთილმოსურნეთ.

სოციალურის ფილოსოფიურმა ანალიზმა, ეს კი ნიშნავს კონკრეტულობის ფორმაში აღმოაჩინო თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური მექანიზმი, საფუძველი დაუდო ახალ მსოფლმხედველობას, რომელმაც სავსებით ახალი შინაარსი მისცა სინამდვილის მეცნიერულ გაგებას. სახელდობრ, დასაბუთდა,

რომ თავის თავთან მიმართების საფუძველია არა ცნობიერი, არამედ მატერიალური, რომელიც არსებობს და მოძრაობს როგორც დიალე-

ქტიკური მთელი — $A <\overset{B}{=}> A \neq A$ და არა როგორც აბსტრაქტული

იგივეობა — $A = A$; ეს ფილოსოფიური გაგება სინამდვილისა მიუღწეველი იყო მანამდე თვით მარქსამდელი მატერიალიზმისათვის, რამდენადაც მისი აზროვნების მეთოდი მეტაფიზიკური იყო. ამ ნიადაგზე კი მატერიალური შეუძლებელია გავიაზროთ როგორც დიალექტიკური მთელი. თუ ასე გავიგებთ საქმის ვითარებას, მაშინ უმალვე დავრწმუნდებით ზემოთ მოტანილი საყვედურის უსაფუძვლობაში — რატომ არ დაწერესო მარქსმა და ენგელსმა ფილოსოფიური ტრაქტატები. დავრწმუნდებით, რომ ზოგადაბსტრაქტული განსჯით შეუძლებელია მიაღწიო მატერიალურის პირველადობის მეცნიერულ დასაბუთებას, რაზეც დგას დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფია.

როგორც ითქვა, თვითმოძრაობის დიალექტიკური სისტემა, რომელიც წარმოადგენს მატერიალურის თავის თავთან მიმართების მექანიზმს განიტოტება სამი სახის ზოგადდიალექტიკურ კავშირად: 1) კონკრეტულ ფორმათა დიალექტიკური კავშირი, რომელიც დიალექტიკურ მატერიალიზმში სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა საყოველთაო კავშირის სახელითაა ცნობილი და რომლის შესახებ ცოდნა თავს იყრის ისეთ ფილოსოფიურ კატეგორიებში, როგორებიცაა „მსგავსება-განსხვავების“, „ზოგადისა და ერთეულის“, „მიზეზისა და შედეგის“ და სხვა. დიალექტიკის ეს ზოგადი კავშირის ფორმა გამომდინარეობს დიალექტიკური მთელის კანონზომიერებიდან და საბოლოოდ მისით უნდა აიხსნას. კონკრეტულთა მიმართება მეორეულია და გაშუალებული თავის თავთან მიმართების აბსოლუტური კანონზომიერებით. საგანთა შორის მიმართების დიალექტიკაზე განსაკუთრებული ყურადღება შეაჩერა ფილოსოფიურმა ცნობიერებამ თავისი არსებობის გარიჟრაჟზე ძველ საბერძნეთში. ამ გზით შეძლო ფილოსოფიამ რელიგიური დუალიზმის დაძლევა, ე. ი. ორი ქვეყნის იდეის უკუგდება და, რელიგიური სინამდვილისაგან განსხვავებით, წმინდა აზროვნებითი ოპერაციების გზით ერთიანი, მთლიანი მატერიალური სინამდვილის დასაბუთება. ძველი ბერძნული მატერიალიზმი ყურადღებას ამახვილებს ერთიდან მეორის გამომდინარეობაზე და ამგვარად

ასკვნის მატერიალური სინამდვილისაგან განსხვავებულის არ არსებობას. მსგავსი წარმოშობს მსგავსს, ამდენად, სამყაროში ბატონობს ჰარმონია. ასე რომ, თუ კონკრეტულის წარმავლობიდან რელიგია მის-გან გ ა ნ ს ხ ვ ა ე ბ უ ლ ი ღვთიურის არსებობაზე ასკვნიდა, ფილოსოფია იმავე ფაქტს მსგავსიდან მსგავსის წარმოშობის აღიარებით ერთიანი, მთლიანი მატერიალური სინამდვილის არსებობაზე ასკვნის. ამდენად, კონკრეტულის წარმავლობიდან ფიზიკურის დასასრულობის შესახებ კი არ უნდა დავასკვნათ, გვასწავლის ძველი ბერძნული ფილოსოფია, არამედ მსგავსიდან მსგავსის წარმოშობის შესახებ. ამას კი საბოლოოდ ერთი და მოძრავი მსოფლიოს იდეასთან მივყავართ. ასე იშვა გულუბრყვილო, სტიქიური ისტორიული ფორმა ძველბერძნული მატერიალიზმისა, რომელმაც უდიდესი ბიძგი მისცა თეორიულ თ უ პრაქტიკულ აზროვნებას.

მიუხედავად ფილოსოფიური ცნობიერების ასეთი მძლავრი გაქანებისა, მისი არსებობის გარიჟრაჟზე შეუძლებელი იყო იგი წარმომდგარიყო მეცნიერული სრულყოფილებით. ამიტომ ფილოსოფიას დასაწყისშიც და შემდეგ დიდი ხნის მანძილზე მთელი რიგი ჩრდილოვანი მომენტებისა გააჩნდა. პირველ რიგში ეს უნდა ითქვას ძველბერძნულ გულუბრყვილო მატერიალიზმზე, რომელსაც არ შეეძლო, საგანთა შორის არსებული დიალექტიკა აეხსნა თვითონ საგანში არსებულ თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური კანონზომიერებით. ამ შემთხვევაში არც ჰერაკლიტეს დიალექტიკა წარმოადგენს გამონაკლისს, რომელიც ძირითადად იდგა საგანთა შორის მიმართების სიბრტყეში. საგანთა შორის არსებული კავშირი ამ დონეზე იყო ახსნილი დიდი ხნის განმავლობაში, ვიდრე დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა არ დაასაბუთა მატერიალური სუბსტანციის თავის თავთან მიმართების სისტემა კონკრეტულ-სოციალურის ფილოსოფიური ანალიზით, წარმოების, როგორც თვითმოძრავისა და „გარეგადმწვდომის," დასაბუთებით.

ამრიგად, რიგი საკითხებისა ფილოსოფიური განსჯისას უშუალოდ კონკრეტულთა მიმართების სფეროს ექვემდებარება.

2) დიალექტიკური მთელის მეორე დიდ განტოტებას წარმოადგენს საგნის შიგნით პოლარულთა დიალექტიკა. არ შეიძლება კონკრეტულის შიდა მიმართებები, რომლებიც კონკრეტულის იმანენტურობის სფეროს ეხება, მივაკუთვნოთ საგანთა შორის არსებულ კავშირებს. კონკრეტულის, როგორც ასეთის, იმანენტური კავშირების გაერთიანების ფორმას წარმოადგენს პ ო ლ ა რ ო ბ ი ს ს ი ს ტ ე მ ა, რო-

მელიც წარმოადგენს კონკრეტულის როგორც ასეთის შიდა სფეროს სპეციფიკას, სახელდობრ იმას, რომ ვინაიდან აბსოლუტური ქმნის თავისსავე კონკრეტულობის ფორმას, განახორციელებს მას პოლარულ მხარეთა ფორმირების გზით. ამ გზით ხორციელდება იგივეობა როგორც კონკრეტულობის ფორმა: $A <\overset{B}{=}\underset{C}{>} A$. რადგან მატერიალურის ყოველი კონკრეტული ფორმა წარმოიშობა, ვითარდება და ხორციელდება როგორც იგივეობა პოლარულ მხარეთა წარმოშობის გზით. მიაღწია კონკრეტულმა თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს — ეს იმას ნიშნავს, რომ საბოლოოდ ჩამოყალიბდა მისი ორი ერთმანეთის საპირისპირო პოლარული მხარე: ატომი — დადებითი და უარყოფითი ელექტრონების, ქიმიური — ჟანგვა-აღდგენის რეაქციების, ბიოლოგიური — ასიმილაციის-დისიმილაციის პროცესების სახით და ა. შ.; კლასობრივმა საზოგადოებამ პროლეტარიატისა და ბურჟუაზიის ფორმირებით მიაღწია თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს, ამის შემდეგ მოდის ახალი — კომუნისტური საზოგადოება, რომელიც აუქმებს კლასობრივ ანტაგონიზმს. ასე და ამგვარად, პოლარობის სისტემა კონკრეტულის განხორციელების გზას და წესს წარმოადგენს და არა თვითმოძრაობის წყაროს, როგორც ეს დღემდე წარმოედგინათ, სამწუხაროდ, ფიხტესა და ჰეგელის მიერ შექმნილი ტრადიციის მიხედვით. თვითმოძრაობა-თვითარსებობის მექანიზმს წარმოადგენს არა პოლარულთა სისტემა $B \rightleftarrows C$, არამედ აბსოლუტური ერთის (A) წინააღმდეგობრივი მიმართება თავის თავთან $A \overset{B}{<=>} A \neq A$ რომელშიც პოლარულთა სისტემას უჭირავს მეორეულის ადგილი, — როგორც ფორმა კონკრეტული იგვეობის განხორციელებისა $A <\overset{B}{=}\underset{C}{>} A$.

ეს ფორმა იგივეობისა აღმოაჩინა ჰეგელმა, რაც უდიდესი მეცნიერული ღირებულების ფაქტი იყო თავისთავად, მაგრამ მას ნაკლოვანებაც ჰქონდა, რამდენადაც იგივეობა ჰეგელმა აბსოლუტურის განვითარების ფორმად მიიჩნია. სინამდვილეში კი იგი არის კონკრეტულობის გამოხატულება, რომელიც ერთი დიალექტიკური მომენტია აბსოლუ-

ტურის თვითმოძრაობისა და გარკვეული კუთხით წარმოაჩენს სუბ-სტანციის თავის თავთან მიმართებას. აი ეს ტრადიცია მოქმედებს დღემდე, როცა პოლარულთა მიმართებას აბსოლუტურის თვითმოძრაობის წყაროდ მიიჩნევენ. კონკრეტულ-მატერიალური როდი უდრის აბსოლუტურს. იგი მეორეულია, რამდენადაც წარმოადგენს დიალექტიკურ მომენტს მატერიალური თვითმოძრაობისას. კონკრეტულ იგივეობას აბსოლუტური მატერია განუწყვეტლივ წარმოშობს და ასევე განუწყვეტლივ უარყოფს. ამ გზით იგი საფუძველს უდებს ურთიერთობას, როგორც მიმართებას, ანუ იმ ორ ზოგადდიალექტიკურ კავშირს, რომელთა შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა. დიალექტიკა მოითხოვს ამ ფორმათა ერთმანეთისაგან გამოყოფა-გარჩევას. წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებთ მათს ერთმანეთში აღრევას, ისეთ ხელოვნურ ოპერაციას, როგორიც გამოუვიდათ ფიხტეს და ჰეგელს. ასეთი დიფერენცირება ერთხელ და საბოლოოდ უნდა დამკვიდრდეს, რათა ბოლო მოეღოს უთავბოლობას, როდესაც ყველაფერი დაჰყავთ პოლარულთა დიალექტიკაზე და მისით სურთ ახსნან დიალექტიკის არსება. ეს ვითარება ხელს უშლის დიალექტიკური მატერიალიზმის განვითარებას. ამ ნაკლოვანების კონკრეტული შემთხვევები სავალალოდ ჭარბადაა ჩვენთანაც. ასე მაგ., ცდილობენ ახსნან ლოგიკურის დიალექტიკა და მას საფუძვლად უდებენ პოლარულთა მიმართებას, მაშინ როცა ლოგიკურის ფენომენი არ მიეკუთვნება დიალექტიკური კავშირის ამ ფორმას. ლოგიკური მიეკუთვნება დიალექტიკური კავშირის იმ მესამე ფორმას, სადაც მოცემულია პირველადის მეორეულთან მიმართება. კავშირის ეს ფორმა დანარჩენი ორისაგან მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებით ხასიათდება და იგი არ უნდა აირიოს პირველ ორში, მითუმეტეს დიალექტიკურ მთელში. როგორც ვთქვით, ვიდრე რამეს დიალექტიკურობაზე ვილაპარაკებთ, პირველ რიგში უნდა გავარკვიოთ, დიალექტიკური კავშირის რომელ ფორმას მიეკუთვნება ის, ან კიდევ ასე: წინასწარ არ უნდა ავიკვიატოთ და აღებული ობიექტი უსათუოდ პოლარობის სისტემას მივაკუთვნოთ. ობიექტის თანმიმდევრულმა კვლევამ დიალექტიკური მატერიალიზმის ფუნდამენტური პრინციპების საფუძველზე უნდა ახსნას მისი დიალექტიკურობა, სახელდობრ, კავშირის რომელ ფორმას მიეკუთვნება იგი და სხვა. თავი და თავი კი ის არის, რომ კვლევის ობიექტს მოუნახო შესატყვისი ფორმა დიალექტიკური კავშირისა, რომლის თანმიმდევრულ ანალიზსაც უსათუოდ უნდა გადავყავდეთ დიალექტიკურ მთელზე,

როგორც სუბსტანციურ საფუძველზე. თუ ასეთი ფორმა ზუსტად არ მოინახა, მაშინ უმალ ან მეორეული ფორმის გაზვიადება-გაბერვას მივიღებთ და არა მეორეულის ახსნის გზით პირველადზე გადასვლას. ეს კი პირველ რიგში დიალექტიკური მატერიალიზმის უარყოფას მოასწავებს.

თუ დიალექტიკური მთელის სქემას $A \overset{B}{<=>} A \neq A$ დავუკვირდებით, ვნახავთ, რომ იგი, გარდა კონკრეტულთა და პოლარულთა დიალექტიკისა, გულისხმობს პირველადის მეორეულთან და პირიქით მიმართებს. ასე მაგ., $A \overset{B}{<=>} A$ A სისტემა გარკვეულ მიმართებაშია თავისსავე მეორეულ დიალექტიკურ მომენტთან კონკრეტული იგივეობისა $A \overset{B}{<=>} A$ და ამ იგივეობის უარყოფის $A \neq A$ მომენტებთან. მათი ურთიერთობა გულისხმობს განმსაზღვრელისა და განსაზღვრულის კავშირს, რაც ფილოსოფიის ენაზე ნიშნავს პირველადისა და მეორეულის ურთიერთობას.

დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა თვისებრივად ახალი შინაარსი შეიტანა ამ კავშირის ფილოსოფიურ გაგებაში. უკლებლივ ყველა არამარქსისტული აზრი პირველადის მეორეულთან მიმართებას მეტაფიზიკური სწორხაზოვნებით გაიაზრებდა. კონკრეტულად იგი გამოიხატებოდა შემდეგში: პირველადად მიჩნეული იყო ისეთი რამ, რაც განსაზღვრავდა მეორადს ანუ სხვას. მაშასადამე, პირველადი წარმოდგენილი იყო როგორც მეორეულის განმსაზღვრელი, ხოლო მეორეული როგორც პირველადით განსაზღვრული პასიურობა, ე. ი. ერთი როგორც მხოლოდ გამსაზღვრელი, მეორე კი როგორც მხოლოდ განსაზღვრული. ამით შემოიფარგლებოდა ფილოსოფიური განსჯის მთელი მოცულობა.

დიალექტიკური მატერიალიზმი პირველ რიგში ასეთი მეტაფიზიკური სწორხაზოვნებისა და მისი შედეგების უარყოფას წარმოადგენს და ასაბუთებს, მოკლედ რომ ვთქვათ, დიალექტიკური ზიგზაგის, ანუ დიალექტიკური მრუდის აბსოლუტურობას.

მეტაფიზიკური სწორის რეციდივი პირველადობა — მეორეულობის საკითხში ასეთია: მეტაფიზიკური აზროვნების კრიტერიუმია ფორმულა — A=A. თუ ამ მექანიზმს დავუდებთ საფუძვლად პირველადის ფილოსოფიურ შინაარსს, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ პირველადის მიმართება თავის თავთან გამორიცხავს განსხვავების, დაპირისპირების მომენტს.

თუ ეს ასეა, მაშინ იბადება კითხვა: რისი პირველადია იგი? მეორეული ხომ უნდა განსხვავდებოდეს პირველადისაგან. მაშასადამე, ამ განსხვავების ტენდენცია მოცემულ უნდა იქნეს თვითონ პირველადის კანონზომიერებაში. თუ მიუხედავად ამ მეტაფიზიკური ლოგიკისა, მაინც უშვებდნენ მეორეულს როგორც განსხვავებულს, ამ შემთხვევაშიც ახალი კითხვა არ აყოვნებს: მეორეული პირველადისაგან განსხვავებული წესით ა რ ს ე ბ ო ბ ა, თუ პირველადი გულისხმობს მას თავის თავში?

სწორხაზოვნების მეტაფიზიკური ლოგიკის მიხედვით, შესაძლებელია მხოლოდ ერთი რამ, რომ მეორეულის განსაზღვრულობით არ დანაგვიანდეს თავის თავში ჩაკეტილი, თავისთავის ტოლი (A=A) პირველადი. მეორეულობის ასპექტი, მეტაფიზიკის მიხედვით, პირველადის აბსოლუტურობას ჩრდილს მიაყენებდა, რადგანაც მეორეული თავისი ბუნებით ნაკლოვანებაა პირველადთან შედარებით. ასე აქვს საქმე წარმოდგენილი მეტაფიზიკურ აზროვნებას. ამიტომ შესაძლებელია, მეორეული დავუშვათ როგორც პირველადისაგან განსხვავებული წესით არსებობა. თუ ასე იშლება მწკრივი მეტაფიზიკური ლოგიკის მიხედვით, მაშინ ისევ ჩნდება კითხვა: ამ შემთხვევაში როგორი შეიძლება იყოს კავშირი მეორეულსა და პირველადს შორის? რა გვაქვს აქ: ორი დამოუკიდებლად არსებულის კავშირი თუ ერთის მეორეზე დამოკიდებულება, ერთის მიერ მეორის განსაზღვრება? უნდა ვთქვათ, რომ მეტაფიზიკური ფორმულა ვერ ხსნის პირველადის მეორეულთან მიმართებას, მის სპეციფიკას. ამის მთავარი მიზეზი არის ის, რომ იგივეობა (A=A) გამორიცხავს აბსოლუტურში განსხვავება-დაპირისპირების მომენტს. ამიტომ რჩება ერთი შესაძლებლობა: დუალიზმი — ორი განსხვავებული სინამდვილის არსებობა. მაგრამ ამ შემთხვევაში პირველადისა და მეორეულის ცნებათა დიფერენცირება გამოდის როგორც ზედმეტი რამ. ამ მეტაფიზიკურ სწორხაზოვნებას და მის რეციდივს გვერდი ვერ უქცია ისეთმა უნივერსალურმა გონებამ, როგორიც იყო ჰეგელი, სხვებზე რომ არაფერი ვთქვათ. მარ-

თალია, იგი ცდილობს S-ისა და O-ის მიმართება პირველადისა და მეორეულის ურთიერთობის ფონზე წარმოადგინოს, მაგრამ მეტაფიზიკა და იდეალიზმი საშუალებას არ აძლევს ამ დიდ მოაზროვნეს, სწორად გაიაზროს რეალურად არსებული დიალექტიკა S-სა და O-ს შორის. ჰეგელის მიხედვით, ვიდრე არის მეორეული, რომელიც მიისწრაფვის აბსოლუტურობისაკენ, მანამდე არ არის პირველადი და როდესაც მეორეული აღწევს აბსოლუტურობის ხარისხს, საერთოდ უქმდება პირველადობა-მეორეულობის კავშირი, რამეთუ ჰეგელი აბსოლუტურად გამორიცხავს განსხვავება-დაპირისპირების მომენტს.

ამრიგად, მართალია, ჰეგელი შემოიტანს პირველადობა-მეორეულობის მიმართებას (ამის გარკვეულ იძულებასაც კი განიცდის აბსოლუტური იდეალიზმის წარმომადგენელი), მაგრამ იგი მას მეცნიერულად ვერ ხსნის ზემოთაღნიშნული მიზეზების გამო. იდეალიზმი თავისი ბუნებით მეტაფიზიკურ ფორმულას A=A უფრო ჰგუობს, ვიდრე მოძრაობის თვალსაზრისზე დგომას. ამიტომ იდეალიზმი, მიუხედავად განცხადებისა, მონისტურ თვალსაზრისზე დგომის შესახებ, ვერ უარყოფს მეტაფიზიკურ სწორხაზოვნებას და ტრადიციულ დუალიზს ძალაში ტოვებს, რადგან უხსნელი რჩება მეორეულის პირველადთან კავშირი.

დიალექტიკური მატერიალიზმი უარყოფს ასეთ ლოგიკას და ასაბუთებს, რომ პირველადობა-მეორეულობის ურთიერთობის ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ მატერიალისტური მონიზმისა და მოძრაობის აბსოლუტურობის თვალსაზრისის ერთიანობის საფუძველზე.

რას ნიშნავს მატერიალისტური მონიზმის პრინციპი? პირველ რიგში იმას, რომ არსებობს ერთადერთი, თავის თავთან მიმართებაში მყოფი, სინამდვილე, რომ არაფერი არ არსებობს მის მიღმა, როგორც მისგან განსხვავებული.

ხომ არ გამორიცხავს ასეთი ერთადერთი და აბსოლუტური მეორეულის, როგორც განსხვავებულის, არსებობას? მოძრაობის აბსოლუტური ანუ თვითმოძრაობის დიალექტიკური სისტემა არა თუ გამორიცხავს განსხვავება-დაპირისპირების მომენტს, არამედ პირიქით, აუცილებლობით გულისხმობს მას. ამაში უმალვე დავრწმუნდებით, თუ თვალს გადავავლებთ დიალექტიკური მთელის ფორმულას:

$$A <\overset{B}{=}> A \neq A.$$

მოძრაობითი ანუ სუბსტანციური მთელი თავის თავ-

ში მოიცავს მეორეულ მომენტებს იგივეობისას, ანუ აბსოლუტურის კონკრეტულ ფორმაში გამოვლენისას. $A <\overset{B}{=}> A$ და, ამავე დროს, კონკრეტულის უარყოფის დიალექტიკურ მომენტს — $A \neq A$. ორივეს მოქმედების რადიუსი და ინტენსიობა მოცემულია დიალექტიკურ მთელში, ანუ მატერიის თვითმოძრაობის სისტემაში და, რაღა თქმა უნდა, მისითაა განსაზღვრული. ამრიგად, თავის თავთან მიმართების მატერიალური სისტემა — სუბსტანცია შესაძლებელს ხდის განსაზღვრული ანუ მეორეული დადგინდეს თვითონ პირველადში გარკვეული მოძრაობითი მომენტის, ტენდენციის, კონკრეტულობის ფორმის თუ ერთი მხარის სახით. ამრიგად, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით მეორეული არის არა პირველადის მიღმა, ცალკე ნაკლოვანების სახით არსებობა, არამედ იგი არის დიალექტიკური მთელის, ანუ მატერიალური სუბსტანციის გამოვლენა ერთი გარკვეული მიმართულებით — ზოგჯერ როგორც კონკრეტულობის ფორმა, ზოგჯერ როგორც მოძრაობითი მომენტი დიალექტიკური მთელისა, ან ერთი რომელიმე ტენდენცია და ა. შ. ასე რომ, მეორეული ნაკლოვანების ფორმით არსებობას კი არ წარმოადგენს, არამედ პირველადის „გაწევას", მის ერთ „ნაბიჯს" გარკვეული მიმართულებით, სხვა სიტყვებით, მეორეული არის პირველადი დროისა და სივრცის გარკვეულ მონაკვეთზე.

ასეთი დიალექტიკური მრუდი, წინააღმდეგ მეტაფიზიკური სწორისა, გულისხმობს როგორც პირველადის, ასევე მეორადის განჭვრეტას ო რ ი აუცილებელი კუთხით. პირველადი პირველ რიგში უნდა გავიაზროთ როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სუბსტანცია, რომელიც თვითმოძრაობის წესით არსებობს, მეორე ასპექტით, იგი წარმოდგენილი უნდა იქნეს მეორეულობის კუთხით, ე. ი. ისეთი პირველადი, რომელიც თავის თავში მეორეულობის გარკვეულობასაც გულისხმობს. მაშასადამე, პირველადის ანალიზი არ შეიძლება დამთავრდეს საკუთრივ პირველადის აღწერით. თვითონ პირველადის შინაარსი გულისხმობს მეორეულობის ელემენტს. ე. ი., „პირველადის" ცნებითი შინაარსი ერთ პუნქტად გულისხმობს „მეორადის" ცოდნით მომენტს. სხვა სიტყვებით: პირველადი როგორც დიალექტიკური მთელი, ამავე დროს, გულისხმობს მ ი ს გ ან გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ მისსავე დიალექტიკურ-მ ე ო რ ე უ ლ ს.

დიალექტიკური მრუდი ასევე მოითხოვს, მეორეულიც ორი ასპექტით იქნეს გააზრებული: მეორეული როგორც პირველადით განსაზღვრული და მეორეული როგორც მძლავრი დიალექტიკური აქტივობა პირველადისა ერთი გარკვეული მიმართულებით, რასაც დიალექტიკური მატერიალიზმის ენაზე მეორეულის შეფარდებით დამოუკიდებლობას უწოდებენ, ეს შეფარდებითი დამოუკიდებლობა საბოლოოდ, როგორც ვნახეთ, ისევ პირველადის აბსოლუტურობაზე მიუთითებს, რადგანაც არ შეიძლება აბსოლუტური თვითმოძრაობის შედეგი მეორეული პასიურობის ნიშნით ხასიათდებოდეს. ასე ჩრდილი მიადგებოდა თვითონ პირველადის აბსოლუტურობას.

ამრიგად, დიალექტიკის ლოგიკას პირველადის ანალიზის დროს უსათუოდ მივყავართ მეორეულის აღიარებასთან და ასევე პირიქით, მეორეულს — თავისსავე პირველადთან. დიალექტიკური მთელის ეს სტრუქტურა დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე უცნობი იყო. თვითონ ჰეგელიც კი ვერ უშვებდა აბსოლუტურის მუდმივ მეორეულს და მეორეულის პირველად სისტემას. მასთან ჯერ მეორეული გვაქვს, შემდეგ კი მხოლოდ აბსოლუტური. სინამდვილეში ასეთი რამ არ ხდება და, ბუნებრივია, პირველადისა და მეორეულის კავშირიც ვერ იქნა ახსნილი ჰეგელის მიერ.

დიალექტიკური მატერიალიზმი სუბსტანციურის დიალექტიკური სტრუქტურის აღწერით სრულიად ახალი სიტყვა იყო ფილოსოფიაში, რომელმაც ცნობიერების ეს დარგი საბოლოოდ მეცნიერულ ნიადაგზე დააფუძნა. სახელდობრ, პირველადის გააზრება მეორეულობის ასპექტით და მეორეულის წარმოდგენა პირველადის აქტიობის კუთხით, მანამდე წარმოუდგენელი, სრულიად ახალი კონსტრუქცია იყო ნააზრევისა. მსგავსი რამ წარმოუდგენელი იყო არა მხოლოდ იდეალიზმისათვის, არამედ მატერიალიზმისთვისაც, რომელსაც, მეტაფიზიკური სწორხაზოვნების გამო, არ შეეძლო პირველადთან ერთად მეორეულის აქტიურობა დაეშვა. ეს მას პირველადის აბსოლუტურობისადმი ჩრდილის მიყენებად მიაჩნდა. აზროვნების მეტაფიზიკური წესი $A=A$ გამორიცხავდა იმის შესაძლებლობას, რომ რაიმე დახასიათებულიყო მისგან განსხვავებულის შინაარსით. ამის გამო ვერ უშვებდა მეტაფიზიკური მეორეული და განსაზღვრული ამავე დროს დახასიათებულიყო მძლავრი აქტივობით. $A=A$ ფორმულა გამორიცხავს პირველადის განჯვრეტას მისივე მეორეულის, ანუ განსხვავებულის ასპექტით, აზროვნების მეტაფიზიკური წესის ზეწოლით. ანალოგიურად მსჯე-

ლობდა იდეალიზმიც, რომლისთვისაც მთავარ მიზანს წარმოადგენდა ცნობიერის თავის თავთან განხორციელებული ჰარმონია, ტოლობა და არა მეორეულის დახასიათება აქტივობის კუთხით. მართალია, პირველის მისაღწევად იგი გარკვეული დროით უშვებს განსხვავებულთა მიმართებას სუბიექტ-ობიექტის კავშირის ფორმით და ამდენად უშვებს მოძრაობის ელემენტსაც, მაგრამ მთავარ მიზანს, როგორც ითქვა, მაინც აბსოლუტური ცნობიერის განხორციელება წარმოადგენს, რომლის შემდეგაც დგება ნანატრი ჰარმონია — ტოლობა ცნობიერისა თავის თავთან. განსხვავებულთა მიმართება, ანუ მოძრაობის, სისტემაც ამის შემდეგ თავის თავს ამოწურავს და უქმდება.

დასკვნა ასეთი შეიძლება იყოს: იდეალიზმისა და მეტაფიზიკის ნიადაგზე შეუძლებელია სწორად აიხსნას ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი — კავშირი პირველადსა და მეორეულს შორის. კონკრეტულად მათ საფუძველზე შეუძლებელია პირველადი დახასიათდეს მეორეულობის ასპექტით და მეორეული წარმოდგენილ იქნეს პირველადის აქტივობით, მაშინ, როდესაც ობიექტურად სწორედ რომ ასეა. აბსოლუტური მოძრაობისა და მატერიალური მონიზმის პრინციპების მიხედვით, თუ მეორეული არ დახასიათდა პირველადობის აქტივობით, მაშინ სწორედ რომ ჩრდილი აღგება თვითონ პირველადის აქტიურობას და ასევე: თუ მეორადი პირველადის აუცილებლობიდან არ ვამომდინარეობს, მაშინ ან დუალიზმი უნდა ვაღიაროთ, ან კიდევ ცალმხრივი იდეალისტური მონიზმი — ცნობიერის, როგორც ერთადერთის, თავის თავთან ტოლობა, რომლის მიხედვითაც მთელი თვალხილული სინამდვილე უნდა აორთქლდეს. აბსოლუტური მოძრაობის კანონზომიერება არაფერს არ აძლევს უფლებას, იყოს პასიურ მდგომარეობაში. თუ მოძრაობა აბსოლუტურია, ე. ი., თუ წარმოადგენს არსებობის ერთადერთ წესს, მაშინ შეუძლებელია რაიმე (ვთქვათ მეორეული) პასიურობის ნიშნით წარმოდგეს. დიალექტიკური ზიგზავი მეტაფიზიკური სწორის საპირისპიროდ მეორეულს წარმოადგენს პირველადის აქტივობით, მაშასადამე, პირველადიდან გამოჰყავს მეორეულის აუცილებლობა. მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქნება გასაგები მატერიალისტური მონიზმისა და მოძრაობის აბსოლუტურობის ფილოსოფიური პრინციპები. სწორედ ამ პრინციპებით თვისებრივად განსხვავდება დიალექტიკური მატერიალიზმი ყველა დანარჩენი ფილოსოფიური სისტემებისაგან.

ასე და ამრიგად, თავის თავთან სუბსტანციური მიმართების აბ-

სოლუტური კანონზომიერება $A <\overset{B}{=}\overset{C}{>} A \neq A$ ზემოთხსენებულ ორ

ზოგად დიალექტიკურ კავშირთან ერთად გულისხმობს მესამე სახის დიალექტიკურ კავშირს — პირველადისა და მეორეულის დიალექტიკურ მიმართებას. დიალექტიკის ამ კავშირის ფორმა მატერიალურ სინამდვილეს ერთი მხრივ წარმოგვიდგენს როგორც თვითმოძრავ, თვითმიზეზობრივ სისტემას, მეორე მხრივ მეორეულ ფორმათა აუცილებლობას, რომელიც ძირითადად განსაზღვრულია პირველადის თვითმოძრაობის სისტემით, მაგრამ თავის მხრივ, წარმოადგენს პირველადის აქტივობას გარკვეული კუთხით, რომელსაც თავისი წვლილი შეაქვს თვითმოძრაობის დიალექტიკურ სისტემაში.

ჩვენ უნდა შეგვეძლოს ამოცნობა, მიეკუთვნება თუ არა კვლევის ობიექტი პირველადის მეორეულთან მიმართების დიალექტიკურ კავშირს. მაშასადამე, თუ ფილოსოფიურმა ანალიზმა არ გაარკვია, დიალექტიკური კავშირის რა ფორმასთან გვაქვს საქმე, შეიძლება მსჯელობა საერთოდ ასცდეს ფილოსოფიური განსჯის ორბიტას და მივიღოთ რაღაც წესების, დებულებების მექანიკური კონგლომერატი და არა ფილოსოფიური სისტემის დალაგება. ამას ხაზგასმით იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ მსგავსი რეციდივის არა ერთი და ორი შემთხვევა არსებობს, როცა რაიმეს ფილოსოფიური ანალიზის მიზნით დიალექტიკისა და მატერიალიზმის უარყოფას ვღებულობთ. დიალექტიკური მატერიალიზმი ყოველივე ამაში გარკვევას გულისხმობს.

წინააღმდეგობის, როგორც დიალექტიკური მთელის, შინაარსიდან გამომდინარე, პირველადის მეორეულთან მიმართება მეორეული რიგის დიალექტიკური კავშირია, კონკრეტულთა და კონკრეტულის შიგნით პოლარულთა კავშირების გვერდით, და ემყარება დიალექტიკური მთელის თვითმოძრაობის მექანიზმს.

მიუხედავად ამ ობიექტური ჯეშმარიტებისა, იდეალიზმის ტრადიციის ზეგავლენით, პირველადის მეორეულთან მიმართებას, კონკრეტულად: ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართებას, დღემდე ხშირად მიიჩნევდნენ სუბსტანციური დამოუკიდებლობის ძალის კავშირად. ეს იმიტომ, რომ დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე, როგორც ითქვა, სწორად არ იყო წარმოდგენილი თვითონ პირველადის შინაარსი რო-

გორც თავის თავთან დიალექტიკურ წინააღმდეგობაში მყოფი სისტემა. იდეალიზმი ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართებას მსოფლიოს უნივერსალურ კავშირად მიიჩნევს ,მაშინ, როდესაც პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნების აღმოჩენის შემდეგ ნათელი გახდა, რომ აზრის არსთან მიმართება არის მატერიის ერთ-ერთი ფორმის — სოციალურის ერთ-ერთი თავისებურება და არა დამოუკიდებლობის, მატარებელი კავშირი. სავალალოდ, მცირე როდია იმათი რიცხვი ჩვენშიც, რომელთაც პრაქტიკის ფილოსოფიური გეგმა დაჰყავთ ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართების კანონზომიერებაზე, მაშინ, როდესაც პრაქტიკა — ეს არის მატერიალურის თავის თავთან მიმართების კანონზომიერება სოციალურში, რომელსაც სხვა მეორეულ კავშირებთან ერთად პირველადის მეორეულთან მიმართების თავისებურებაც ახასიათებს. სხვათა შორის, ისიც უნდა ვიცოდეთ, რომ პირველადის მეორეულთან მიმართება მარტო ცნობიერების ყოფიერებასთან კავშირით კი არ ამოიწურება, არამედ ყოველ კონკრეტულ ფორმაში თავის თავთან სუბსტანციური მიმართებიდან პირველადის მეორეულთან მიმართება გამომდინარეობს. თვით სოციალურშიც ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართების გვერდით არსებობს სხვა მეორეულებიც და მათი კავშირები პირველადთან. ასე მაგ., ესთეტიკურის თავის სოციალურ-პირველადთან კავშირიც პირველადის მეორეულთან მიმართების გამოხატულებაა. ასე რომ, ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება არის ერთ-ერთი კონკრეტული ფორმა პირველადის მეორეულთან კავშირისა და არა ერთადერთი და, მაშასადამე, უნივერსალური კავშირი მთელი სინამდვილისა.

ე. ი. მიუხედავად იმისა, რომ პირველადის მეორადთან მიმართება მეორეული კავშირის ფორმას წარმოადგენს, მისი თეორიული გამოხატულება მეცნიერულმა აზროვნებამ წარმოადგინა როგორც ფილოსოფიის კვლევა-ძიების ძირითადი საკითხი, რადგანაც მატერიალური სინამდვილე, როგორც პირველადი, მოცემულია მეორეულთან მიმართებაში. აი ამ თავისებურებას განაპირობებს ის, რომ დღემდე აზრისა და არსის ურთიერთობა თეორიულად წარმოდგენილია ფილოსოფიის ძირითად საკითხად. იდეალიზმი ამ თეორიულ სპეციფიკის გამო ასკვნის, რომ აზრის არსთან მიმართება არისო სინამდვილის უნივერსალური კავშირის ფორმა, მაშინ როდესაც ფილოსოფიური კვლევის მიზანს წარმოადგენს თავის თავთან სუბსტანციური მიმართების კანონზომიერების შემეცნება, რომლისგანაც გამომდინარეობს

ზემოთ დასახელებული სამი უზოგადესი ფორმის დიალექტიკური კავშირი, კავშირი კონკრეტულ ფორმათა შორის, პოლარულთა კავშირი კონკრეტულის შიგნით და პირველადის მეორეულთან კავშირი.

ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართების გამოცხადება მსოფლიოს უნივერსალურ კავშირად ყალბი აზრია და მას უარყოფს დიალექტიკური მატერიალიზმი, მაგრამ ამ არასწორმა ტრადიციამ მაინც დატოვა უარყოფითი დანაშრევი ადამიანის აზროვნებაში, რამდენადაც ხელი შეუწყო იმ აზრის განმტკიცებას, რომ ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება (ანუ პირველადისა და მეორეულის კავშირი) მიჩნეულ იქნა დამოუკიდებლობის ძალის მიმართებად. მაშინ როდესაც ფილოსოფიურ ანალიზს უნდა მივყავდეთ თავის თავთან მიმართების აღმოჩენამდე, რომელიც წარმოადგენს მატერიალური სუბსტანციის თვითმოძრაობა-თვითარსებობის მექანიზმს; ამდენად, ერთადერთსა და აბსოლუტურს, რომლისგანაც გამომდინარეობენ მეორეული დიალექტიკური კავშირები, სახელდობრ პირველადის მეორეულთან მიმართება. რაც შეეხება ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართებას, იგი ერთ-ერთი ფორმაა სოციალურში პირველადის მეორეულთან კავშირისა და ამის გამო მატერიის თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს სისტემაში — $A \overset{B}{<_{C}=>} A \neq A$ — უშუალოდ არც შეიძლება იყოს მოცემული. იდეალიზმი კი სწორედ მას მიიჩნევს სინამდვილის უნივერსალურ კავშირად. რაც შეეხება პირველადის მეორეულთან კავშირს საზოგადოდ, როგორც ითქვა, იგი ერთ-ერთი განშტოებაა დიალექტიკური მთელისა და მისივე საფუძველზე უნდა აიხსნას.

ერთხელ კიდევ შეიძლება გაჩნდეს კითხვა: მაშინ რატომ მოგვევლინა აზრის არსთან კავშირი ფილოსოფიის ძირითად საკითხად? ან შეიძლებოდა ასეც დაგვესვა კითხვა: ძირითადი საკითხის ობიექტური შესატყვისი აუცილებლად შეიძლება თუ არა იყოს აბსოლუტური და სუბსტანციური ბუნებისა?

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, არავითარი აუცილებლობა არ არსებობს იმისა, რომ ძირითად საკითხს უსათუოდ უნდა შეესატყვისებოდეს ობიექტურად სუბსტანციის კანონზომიერება. საკითხი ძირითადის მნიშვნელობას ღებულობს იმიტომ, რომ იგი ხდება ყველაზე მოქნილი ფორმა და საშუალება მთავარი მიზნის მისაღწე-

უად. ფილოსოფიაში ასეთ მთავარ მიზანს წარმოადგენს თავის თავთა მიმართების კანონზომიერების წვდომა. ამ მთავარი ამოცანის მიღწევის ყველაზე შესაძლებელ ფორმად მეცნიერულ-ფილოსოფიური აზროვნების მიერ მისი განვითარების კანონზომიერების შესაბამისად, შეირჩა ცნობიერების ყოფიერებასთან დამოკიდებულება, რამდენადაც ამ თეორიულ საკითხში ფაქტობრივად დგას ძირითადი პრობლემა სინამდვილის, როგორც მატერიალური სუბსტანციის, და მისი მეორეულთან მიმართების შესახებ. ამ მიმართებაში მატერიალური წარმოდგება როგორც ერთადერთი და აბსოლუტური, თავისთავად არსებული და თვითმოძრავი სისტემა. ფილოსოფიის ძირითად საკითხში არსი ანუ სინამდვილე, წარმოდგენილია არა რომელიმე კონკრეტულის ფორმით, არამედ როგორც ერთადერთი მატერიალური სუბსტანცია, რომელიც არსებობს თვითმოძრაობის წესით და, ამავე დროს, განსაზღრავს თავისსავე მეორეულს — ეს იქნება კონკრეტულობის ფორმა თუ მოძრაობის დიალექტიკური მომენტი. ასეთად დასმული თეორიული საკითხის ანალიზით მივდივართ არსის, როგორც მატერიალური სუბსტანციის, წვდომამდე. ყოველი სხვა ფორმა თეორიული პრობლემისა იქნებოდა ერთი რომელიმე ფორმის წინ წამოწევა, ე. ი. მსჯელობა გადაინაცვლებდა რომელიმე კონკრეტული დისციპლინის განსჯის სფეროში .

როგორც ითქვა, თვითმოძრაობის სუბსტანციურ სისტემას მოიცავს კონკრეტულის ყველა ფორმა. მაშასადამე, ამ მექანიზმის მომცველია სოციალურიც. მარქსისა და ენგელსის უდიდესი დამსახურება მეცნიერების წინაშე ისაა, რომ მათ მიერ სწორედ სოციალურში იქნა აღმოჩენილი თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური სისტემა წარმოების, ანუ საზოგადოებრივი პრაქტიკის სახით. მატერიალურის თვითმოძრაობის სისტემა პრაქტიკის სახით ცხადყოფს თავის თავს. სოციალურში პრაქტიკის პროცესი, როგორც დიალექტიკური მთელი სხვადასხვა მეორეული მომენტით ხასიათდება, მათ შორის ცნობიერების ელემენტითაც, სადაც ეს უკანასკნელი, როგორც მეორეული, გარკვეულ მიმართებაშია თავისსავე პირველადთან.

ზემოთხსენებული მანკიერი ტრადიციის კონკრეტულ გამოვლენას წარმოადგენს ის, რომ აღიარებენ პრაქტიკის კრიტერიუმს და, ამავე დროს, თვითონ პრაქტიკის ძირითად კანონზომიერებად შემმეცნებელი სუბიექტისა და შესამეცნებელი ობიექტის მიმართებას მიიჩნევენ. ეს მცდარი აზრია და ნიშნავს, მეორეულს მიანიჭო პირველადის ძალა.

სუბიექტ-ობიექტის მიმართება, ისე როგორც პირველადის მეორეულთან კავშირი მეორეული მიმართებაა და ეფუძნება თავის თავთან დიალექტიკურ მიმართებას, რომელიც სოციალურში მოქმედებს როგორც პრაქტიკის პროცესი. სწორედ ეს სუბსტანციური კანონზომიერება აღმოაჩინეს მარქსმა და ენგელსმა სოციალურში, რომლის საფუძველზეც გახდა შესაძლებელი მეცნიერული ფილოსოფიის აგება. ძველი მანკიერი ტრადიციის ძალით კი პრაქტიკის სუბსტანციური მოძრაობა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების შინაარსითაა გაგებული, თითქოს პრაქტიკის კრიტერიუმი S-ისა და O-ის მიმართებას გულისხმობს მხოლოდ. სინამდვილეში კი ცნობიერის კრიტერიუმი სულ ცოტა ორ პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს: ჯერ ერთი, იგი უნდა იყოს თვითმოძრაობის სისტემა და მეორე S-ის და O-ის მიმართებას უნდა მოიცავდეს. ორივე ეს პირობა აუცილებელია იმისათვის, რომ რაიმე იყოს ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. „კრიტერიუმის“ ფილოსოფიური შინაარსი იგივეა, რაც არსი როგორც სუბსტანცია, ოღონდ გნოსეოლოგის ენაზე თქმული. პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნება ამდენად საფუძველია გნოსეოლოგიის, ონტოლოგიისა და ლოგიკის ფილოსოფიური ასპექტების ერთიანობისა ერთ ფილოსოფიურ სისტემად.

ამრიგად, ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება თავისი თეორიული გამოხატულებით, მართალია, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ობიექტურად არსებული კავშირი S-ისა და O-ს შორის თითქოს სინამდვილის სუბსტანციურ მიმართებას წარმოადგენდეს. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, აზრის არსთან მიმართება არა თუ სინამდვილის უნივერსალური კავშირის არაა, არამედ კონკრეტული ფორმის სპეციფიკური მოძრაობაც კი არ დაიყვანება მასზე. ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება არის მატერიის ერთ-ერთი ფორმის — სოციალურის ერთ-ერთი სპეციფიკური თავისებურება, მაგრამ ეს სულაც არ უშლის, მისი თეორიული ასახვის ფორმა წარმოდგეს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის სახით, რადგანაც მასში ასახულია პირველადის მეორეულთან კავშირი, რაც ფილოსოფიური განსჯის ორბიტაშია მოქცეული. თვით ისეთი სინამდვილე, როგორიცაა ჩვენი გალაქტიკა, არ შეიძლება იყოს უშუალოდ ფილოსოფიური კვლევის საგანი, იმიტომ, რომ კონკრეტულობის ფორმა, როგორც ასეთი, რაც არ უნდა დიდი სახით იყოს მოცემული, არ გულისხმობს პირველადისა და მეორეულის კუთხით განჭვრეტას, მაგრამ თვით მიკრო ფორმის კონკრეტული თუ განმსაზღვრელისა

და განსაზღვრულის ასპექტს საჭიროებს აქ ამ დროს აუცილებლობით იჩენს თავს ფილოსოფიური შემეცნება.

ყოველი კონკრეტული ფორმა მატერიალურისა გულისხმობს როგორც თვითმოძრაობის სუბსტანციურ სისტემას, ისე მისგან გამომდინარე სამივე ზოგადმეორეულ დიალექტიკურ კავშირს. რაც შეეხება იმას, თუ რატომ მაინცდამაინც პირველადის მეორეულთან მიმართება (კონკრეტულად: ცნობიერების ყოფიერებასთან კავშირი) იქცა ფილოსოფიური კვლევის ძირითად საკითხად, ამის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: არსის სუბსტანციური ბუნები აღწერა თეორიულ პლანში ამავე დროს საჭიროებს ასახულის ჭეშმარიტების დასაბუთებას, რაც თავის მხრივ იქნებოდა ონტოლოგიური დასკვნებისათვის ზურგის გამაგრება. ეს კი მოითხოვს ცნობიერის ფილოსოფიურ ანალიზს, ე. ი. მის დაყენებას პირველადის მეორეულთან მიმართების სიბრტყეში. ამ აუცილებლობამ განაპირობა ისტორიულად ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფორმით. იდეალიზმი კი სწორედ შემეცნების, ანუ ცნობიერების პრობლემას მიიჩნევს ფილოსოფიის როგორც მეცნიერების საგნად და ფილოსოფიის როგორც თეორიის ძირითად პრობლემად. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი აზრის არსთან კავშირი, პირველადის მეორეულთან კავშირის, როგორც მეორეული დიალექტიკური კავშირის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც მოცემულია სოციალურში. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, სოციალური პირველადის მეორეულთან მიმართების სხვა ფორმებსაც გულისხმობს. ასე მაგ., ესთეტიკურის კავშირი თავისსავე სოციალურ სუბსტანციურთან, ლოგიკურის კავშირი სოციალურ სუბსტანციურთან და სხვა.

შრომის შემდეგი თავი მიზნად ისახავს ეთიკურის როგორც ფილოსოფიური განსჯის დასაბუთებას, მაშასადამე, იმის ჩვენებას, თუ ზემოთ მოთხრობილი კავშირის რომელ ფორმას მიეკუთვნება უშუალოდ ეთიკური.

ამრიგად, თუ დიალექტიკური მატერიალიზმის შესახებ მთელი ზემოთ ნახსენები სპეციფიკა (თუ მეტი არა) არ იქნა გათვალისწინებული, ისე ზედმეტია ლაპარაკი ეთიკურის ფილოსოფიურ ანალიზზე. დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიური აპარატის გარეშე ეთიკის სფეროში მივიღებდით წესებისა და დებულებების რაღაც ხელოვნურ კონგლომერატს და არა ფილოსოფიურ სისტემას.

ეთიკა, ისე როგორც ესთეტიკა და ლოგიკა, ფილოსოფიური სისტემაა ცნობიერების ამ დარგისათვის დამახასიათებელი ყველა ატრიბუტით. ამიტომ ეთიკის ფილოსოფიურ სისტემაში ნათლად უნდა ცხადყოს თავისი თავი დიალექტიკური მატერიალიზმის ყველა ფუნდამენტურმა, განსაკუთრებით მატერიალისტური მონიზმისა და მოძრაობის აბსოლუტურობის, თვალსაზრისმა. ყოველივე ამის შემდეგ შეიძლება გახდეს ნათელი ეთიკური როგორც ფილოსოფიური განსჯის საგანი და ეთიკა როგორც ფილოსოფიური სისტემა.

II თავი

ეთიკური როგორც ფილოსოფიური განსჯის საგანი

დაასაბუთო რაიმე როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი — ეს სხვას არას ნიშნავს, თუ არა დაასაბუთო ამ ფენომენის უშუალო კავშირი თავის თავთან მიმართების სისტემასთან. თუ შემეცნების ობიექტის ცოდნითი შინაარსის დადგენა საჭიროებს თვითმოძრაობის სისტემასთან მისვლას, ეს იმაზე მეტყველებს, რომ იგი მთლიანად ფილოსოფიური განსჯის სფეროს მიეკუთვნება. მთლიანადო აღვნიშნავთ იმიტომ, რომ შეუძლებელია რაიმე ნაწილობრივ წარმოადგენდეს ფილოსოფიური განსჯის ობიექტს, ფილოსოფიური შემეცნება ასეთ ნახევრულობას უარყოფს. რაღაც ან მთლიანად უნდა იდგეს ფილოსოფიური ხედვის არეში, ან არა და უნდა იყოს მის გარეთ, ე. ი. მიეკუთვნებოდეს კონკრეტული მეცნიერების რომელიმე დარგს. ამ დროს დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთ მოთხოვნას წარმოადგენს მეცნიერებათა საზღვრების ზუსტი დაცვა, რაც თავის მხრივ ერთ-ერთი წინაპირობაა ფილოსოფიის სხვა დისციპლინებთან ურთიერთობის გარკვევისა, როგორც ესთეტიკური და ლოგიკური, ასევე ეთიკურიც ან მხოლოდ ფილოსოფიურ განსჯას უნდა ექვემდებარებოდეს, ან კიდევ მისი საზღვრების მიღმა იდგება. ამიტომ ფილოსოფია ეთიკურის ერთ ასპექტს კი არ წარმოადგენს, არამედ მთელი ანალიზის პროსპექტს, რაც იმას გამოხატავს, რომ ეთიკური მთლიანად ფილოსოფიური ხედვის სიბრტყეში ძევს. ამის შესახებ ხაზგასმით იმიტომ შევნიშნავთ, რომ წინაც და დღესაც

აღინიშნება ცდა, ეთიკურს მოუნახონ ე. წ. არაფილოსოფიური ასპექტი, რომ თითქოს იგი გადიოდეს ფილოსოფიური ჯვრეტის ორბიტიდან. ასეთი პოზიცია, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, თვითონ ფილოსოფიის საჭიროების უგულებელყოფას ნიშნავს.

თუ ეს ასეა, მაშინ უნდა შეგვეძლოს დასაბუთება ეთიკურის ფილოსოფიური შემეცნებისა. ეს კი ნიშნავს, აღმოვაჩინო უშუალოდ მასში თავის თავთან მიმართების (ანუ თვითმოძრაობა-თვითარსებობის სისტემა), ან კიდევ, ერთ-ერთი იმ სამთაგანი დიალექტიკური კავშირისა, რომელთა შესახებ ვრცლად ითქვა წინა თავში. ესენია: კონკრეტულთა მიმართების სფერო, პოლარულთა სისტემა თვითონ კონკრეტულში და პირველადის მიმართება მეორეულთან. სამივე ეს დიალექტიკური კავშირის ფორმა, როგორც ითქვა, გამომდინარეობს თავის თავთან მიმართების ანუ დიალექტიკური მთელის $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A \neq A$ სისტემიდან.

გასარკვევია: ეთიკური როგორც ფილოსოფიური განსჯის საგანი თავის თავთან მიმართების კანონზომიერებას გამოხატავს, თუ ამ სამი მეორეული ძალის კავშირიდან რომელიმეს ძველ საბერძნეთში, კერძოდ პლატონის შემოქმედებაში, ეთიკური წარმოდგენილი იყო როგორც თავის თავთან მიმართებაში, მყოფი აბსოლუტური. შრომის მეორე— ისტორიულ ნაწილში ვრცლად განვიხილავთ ბერძნულ, კერძოდ კი პლატონის, თვალსაზრისს ეთიკურის შესახებ. იყო და დღესაც გვხვდება შეხედულება, რომელიც ცდილობს, ეთიკური საერთოდ გაიტანოს ფილოსოფიური განსჯის სფეროდან. და არის მესამე პოზიციაც, რომლის მიხედვითაც ეთიკური წარმოადგენს აბსოლუტურის ერთ ასპექტს, მის ერთ გარკვეულ მდგომარეობას და ამდენადაა შესაძლებელი მისი ფილოსოფიური განსჯის სფეროში მოქცევა. სწორედ ამ თვალსაზრისზე იდგა ჰეგელი.

დიალექტიკური მატერიალიზმი კრიტიკულად ითვისებს წარსულის მემკვიდრეობას და მას უდგება პოზიციით, რომელიც ორ არსებით მომენტს გულისხმობს. პირველი მომენტი გულისხმობს აღინიშნოს, თუ რა მეცნიერული ღირებულების ელემენტი იქნა ასახული ამა თუ იმ ეთიკურ სისტემაში, რომელიც „რაციონალური მარცვლის“ სახით უნდა აითვისოს მატერიალისტურმა ეთიკამ. და მეორე მომენტი, რომელიც გულისხმობს იმ ისტორიული, შეზღუდული ფორმის გამოყოფას, „რაციონალური მარცვალი“ რომ აისახა ეთიკურის შესახებ.

§ 1. პრაქტიკა როგორც თვითმოძრაობის სუბსტანციური სისტემა სოციალურის ფორმაში

როგორც ითქვა, თვითმოძრაობის მატერიალური სისტემა განუწყვეტლივ ქმნის და ასევე განუწყვეტლივ უარყოფს კონკრეტულ მრავალსახეობას და ამ გზით ახორციელებს თავის თავთან დიალექტიკურ მიმართებას $-A<\overset{B}{\underset{C}{=}}>A\neq A$, რომელშიც $A<\overset{B}{\underset{C}{=}}>A$ აბსოლუტურის კონკრეტულად გამოვლენის ფორმაა, და რომელიც ჰეგელის შემდეგ ცნობილია როგორც პოლარობის გზით განხორციელებული იგივეობა, ხოლო $A\neq A$ კი წარმოადგენს კონკრეტულის მოხსნა-უარყოფას.

ამრიგად, თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ კანონზომიერებას გულისხმობს კონკრეტულობის ყოველი ფორმა, — არაორგანული, ორგანული, ბიოლოგიური თუ სოციალური. როგორც ძველი ბერძნები იტყოდნენ, არხე ამ თვალხილულ საგნებშია და არა ცხრა მთას იქით, პლატონის იდეათა სამყაროში. დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე ფილოსოფიური, და მხოლოდ ფილოსოფიური, აზრი სუბსტანციას მიიჩნევდა $A=A$-ს წესით არსებულად. აზროვნების მეტაფიზიკურმა წესმა $A=A$ მდგომარეობა წარმოიდგინა როგორც თავის თავში ჩაკეტილი კონკრეტულობის სისტემა, რომლისგანაც არ გამომდინარეობს მოძრაობის აუცილებლობა. მეორე მხრივ ახალი დროის რევოლუციურმა სულისკვეთებამ ფორმულა $A=A$ წინააღმდეგობაში მოიყვანა მოძრაობის სისტემასთან. ამიტომ იყო, რომ ამ ეპოქის დიდი მოაზროვნის შემოქმედება თავისებური გამოვლენა იყო მოძრაობისა და იგივეობის მიმართებისა. განსაკუთრებით ითქმის ეს გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შემოქმედებაზე. ყოველი ცდა კანტიდან მოყოლებული ჰეგელამდე ამ პრობლემის გადაწყვეტას გულისხმობდა, რამდენადაც მას წინ მიჰყავდა ფილოსოფიური აზროვნება დიალექტიკური მატერიალიზმისაკენ. მიუხედავად ამ წინსვლისა, ვერ იქნა და ვერ დაძლია ფილოსოფიურმა აზროვნებამ იგივეობის საზღვრები და ვერ გავიდა მის მიღმა. ამ მხრივ გამონაკლისს არც ჰეგელი წარმოადგენს, რომელმაც, მართალია, სავსებით სწორად იგივეობა გაიაზრა როგორც პოლარობის გზით გან-

ვითარებადი რამ $A <\overset{B}{=}> A$, მაგრამ, რამდენადაც თვითონ აბსო-
$\underset{C}{}$

ლუტურის ერთადერთ კანონზომიერებად ჰეგელი ისევ და ისევ იგივეობას მიიჩნევს, ამდენად იგიც ყველა დანარჩენის მსგავსად იგივეობის ფარგლებში რჩება, ვინაიდან აღიარებს სისტემა A-ს თავის თავთან აბსოლუტურ ტოლობას. აზროვნების მეტაფიზიკის მინიშნება იგივეობის როგორც კონკრეტულის ფორმის შესახებ მართებული იყო. მცდარი იყო აზრი ასეთი სისტემის როგორც უძრავისა და თავისთავში ჩაკეტილის შესახებ. ჰეგელმა რევოლუციური აზროვნების ბრწყინვალე მაგალითი მოგვცა, როცა წარმოიდგინა იგივეობა როგორც პოლარულთა ფორმირების გზით განვითარებული სისტემა, მაგრამ ეს განვითარებადი იგივეობა მან კონკრეტულობის გამომხატველ ფორმად კი არ მიიღო, არამედ აბსოლუტურის განხორციელების გზად. ეს კი აზროვნების მეტაფიზიკის დიალიზმთან შერწყმას წარმოადგენდა, რაც დიდ დაბრკოლებას ქმნიდა, შემოქმედ გონებას მიეგნო თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური სისტემისათვის კონკრეტულში. საჭირო გახდა აზროვნების დიამეტრულად შემობრუნება, რათა აღმოჩენილიყო ობიექტურად არსებული კანონზომიერება სუბსტანციურის თავის თავთან მიმართებისა. საჭირო გახდა დაძლეულიყო იგივეობის საზღვრები და გასულიყო აზროვნება მის მიღმა, ასეთი რამ შესაძლებელი გახდა დიალექტიკისა და მატერიალიზმის ერთიანობის საფუძველზე, რის შემდეგაც აზროვნებამ კონკრეტულში აღმოაჩინა თავის თავთან მიმართების სისტემა არა როგორც მეტაფიზიკური იგივეობა —A=A, ან როგორც ჰეგელისეული განვითარებადი

იგივეობა $A <\overset{B}{=}> A$, არამედ როგორც დიალექტიკური წინააღმდე-
$\underset{C}{}$

გობა, ანუ მოძრაობითი მთელი $-A <\overset{B}{=}> A \neq A$, რომელსაც იგი-
$\underset{C}{}$

ვეობა გააჩნია როგორც ერთი დიალექტიკური მომენტი, — ტენდენცია აბსოლუტურის კონკრეტულში გამოვლენისა და, აგრეთვე, მეორე მომენტი ამ იგივეობის, ანუ კონკრეტულობის, უარყოფისა. თვითმოძრაობის აი ამ სისტემას მოიცავს ყოველი კონკრეტული, სულ ერთია, რა ფორმაშიც არ უნდა იყოს იგი. სწორედ დიალექტიკური მთე-

ლის აბსოლუტური ბუნება გულისხმობს ერთ ტენდენციად კონკრეტულ ფორმათა სიმრავლის. ამ დროს დიალექტიკური მატერიალიზმი პრინციპულად უპირისპირდება ჰეგელს, რომელსაც აბსოლუტური წარმოედგინა როგორც ზეაღმავალი ხაზით განვითარებადი ცნობიერი. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, თვითმოძრაობა-თვითარსებობის მექანიზმი ერთია კონკრეტულის ყველა ფორმაში. იგი მდგომარეობს მატერიალურის დამოუკიდებლად არსებობის წესსა და უნარში. ამის დასასაბუთებლად, როგორც ვთქვით, საჭირო გახდა დიალექტიკის ორგანული შერწყმა მატერიალიზმთან, რამაც მარქსსა და ენგელსს საშუალება მისცა, თვითმოძრაობის მატერიალური სისტემა აღმოეჩინათ სოციალურში წარმოების ანუ საზოგადოებრივი პრაქტიკის სახით.

როგორაა მოცემული თვითმოძრაობის მექანიზმი პრაქტიკის სახით? შეიძლება თქვან: როგორაა პრაქტიკის პროცესი თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური კანონზომიერება, როდესაც იგი მრავალ სპეციფიკურ ნიშან-თვისებას გულისხმობსო. სხვა სიტყვებით: პრაქტიკის პროცესი ხომ გულისხმობს სოციალურის სპეციფიკას, მაშინ როგორღაა იგი აბსოლუტური მატერიის თავისთავთან მიმართება?

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ პირველადი საჭიროებს მეორეულის ასპექტით განჭვრეტას. ამის აუცილებლობა, როგორც ვნახეთ, გამომდინარეობს თვითონ დიალექტიკური მთელის $A <\overset{B}{=}> A \neq A$. სისტემიდან, როდესაც იგი განხილულია თავისსავე დიალექტიკურ (იგივეობისა და უარყოფის) მომენტებთან მიმართებაში. უკვე ითქვა, პირველადის მეორეულთან მიმართება როგორც დიალექტიკის ერთ-ერთი სახის კავშირი, გამომდინარეობს დიალექტიკური მთელის აბსოლუტური კანონზომიერებიდან. ეს კი თავის მხრივ საშუალებას იძლევა, სოციალური და ასევე ნებისმიერი სხვა ფორმა განვიხილოთ როგორც მეორეულის სპეციფიკური ფორმის კუთხით, ასევე პირველადის თვალსაზრისით. ასე რომ, პრაქტიკის პროცესი შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც სოციალურის სპეციფიკურობის კუთხით, ე. ი. როგორც მეორეული და, მეორე მხრივ, პრაქტიკა როგორც თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური მთელი სოციალურში.

ამრიგად, გასარკვევია, რას წარმოადგენს პრაქტიკა როგორც თვითმოძრავი სისტემა. იგი დიალექტიკური მთელის მიხედვით უნდა

წარმოადგენდეს თავის თავთან დიალექტიკურ წინააღმდეგობას:

$$A < \overset{B}{=} > A \neq A$$

და არა იგივეობას $A = A$, ან უარყოფას $A \neq A$.

ეს რომ უფრო ნათლად წარმოვიდგინოთ, ამისათვის საჭიროა ალიწეროს პრაქტიკის სისტემა კონკრეტული შინაარსით როგორც თვითმოძრავი მექანიზმი. სხვა სიტყვებით: აღწერილ უნდა იქნეს ის, თუ როგორ მიმდინარეობს თვითმოძრაობის კანონზომიერება სოციალურში.

ამისათვის პირველ რიგში უნდა აიხსნას, თუ რა წესით ხორციელდება მატერიალურის არსებობა სოციალურის ფორმაში.

სოციალური თავისი მოძრაობით — პრაქტიკით თავის თავში იმწყვდევს, და, შეიძლება ითქვას, შთანთქავს მატერიალურის ყველა სხვა ფორმას, გადაამუშავებს მათ და გარდაქმნის თავის შესატყვის თვისებრიობად. ამ გზით იქმნება ადამიანის, როგორც სოციალურის, მოთხოვნილების საგანი, რომელიც შემდეგ მოიხმარება, ანუ უარიყოფა კიდეც, რათა საკუთარი არსებობა უზრუნველყოს.

მთელი ამ პროცესის პარალელურად გვაქვს ორმაგი უარყოფა შეიძლება ითქვას, ასევე ორმაგი იგივეობა. ჯერ ერთი, როდესაც პრაქტიკის პროცესი უარყოფს სოციალურისაგან განსხვავებულ ფორმას, რათა აწარმოოს სოციალურის შესატყვისი ადამიანის მოთხოვნილების საგანი; შემდეგ კი როდესაც მოიხმარს, ანუ უარყოფს წარმოების უშუალო შედეგს — მოთხოვნილების საგანს და ამ გზით განახორციელებს თავის არსებობას. ამ დროს პრაქტიკა წარმოადგენს დიალექტიკურ მთელს, რომელიც განსხვავებულს თავისივე მეორეული მომენტის სახით თავის თავში მოიცავს. თვითონ კი მოცემულია თავის თავთან მიმართებაში და არ უპირისპირდება მისგან განსხვავებულს. განსხვავებული, ვთქვათ, მატერიალურის რომელიმე ფორმა: არაორგანული, ორგანული თუ ბიოლოგიური წარმოდგენილია როგორც სოციალურისადმი დაქვემდებარებული მომენტები და არ არის მისგან გაღმა არსებულ დაპირისპირებაში. დიალექტიკურ მთელს თავისი თვითმოძრაობის აბსოლუტურობის ძალით შეუძლია კონკრეტული ფორმა ერთ შემთხვევაში თავისუფალი სახით წარმოადგინოს, მეორე შემთხვევაში კი იგი დაუქვემდებაროს უფრო

რთულ ფორმას, მაშასადამე, უნდა ვიცოდეთ, რომ ეს დაქვემდებარება რთული ფორმის ძალაზე კი არ მიუთითებს, არამედ არის აბსოლუტურის ერთ-ერთი გამოვლენა. სავალალოდ, ეს ვითარება ყველა ბუნებისმეტყველისათვის როდია ცნობილი, რამდენადაც ერთის მეორისადმი დაქვემდებარება ფორმის ძლიერებადაა გაგებული. ეს შეცდომაა და დიალექტიკური მატერიალიზმის არცოდნას აღნიშნავს. მოვიყვანთ ამის საილუსტრაციოდ მარტივ მაგალითს. ის, რომ Na და Cl NaCl-ში დაქვემდებარებულის მნიშვნელობით არიან მოცემულნი, ეს NaCl-ის „ვაჟკაცობაზე“ კი არ მეტყველებს, არამედ მატერიალური სუბსტანციის აბსოლუტურობაზე, რომელსაც შეუძლია ისე დაშალოს რთული მარტივ ფორმებად, როგორც შექმნა იგი. ასეა ეს წარმოდგენილი სოციალურში დიალექტიკური მთელის — პრაქტიკის ძალით, შედარებით მარტივი ფორმები მატერიალურისა შეცვლილი ანუ დაქვემდებარებული სახითაა წარმოდგენილი მასში. დიალექტიკური მთელი თავის ძალას ამ მხრივაც ცხადყოფს, როცა უქვემდებარებს ერთ ფორმას მეორეს, როცა გადაჰყავს ერთი მეორეში და ა. შ. ასეა თვითმოძრაობა თავის თავთან მიმართების მექანიზმი სოციალურში საზოგადოებრივი პრაქტიკის სახით მოცემული. მატერიალურის არცერთი ფორმა არ განსხვავდება დანარჩენისაგან თვითმოძრაობის მექანიზმით. ეს უკანასკნელი ერთია ყველასათვის, — მარტივი თუ რთული, მიკრო თუ მაკრო ფორმებისათვის. ჰეგელი კი რთულსა და მაღალს იმით განასხვავებდა მარტივისა და დაბლისაგან, რომ პირველში თითქოს უფრო მეტად მეღავნდებოდა აბსოლუტური, ვიდრე მეორეში. ასეთი აზრი მცდარია. თვითმოძრაობის აბსოლუტური სისტემა ერთია ყველა ფორმისათვის — მარტივი იქნება იგი თუ რთული, მიკრო თუ მაკრო სინამდვილით არსებული. სოციალურში, რომლის გამოსახატავად ჩვენ ვხმარობთ გამოთქმას — „სოციალურ-სუბსტანციური“, ანუ პირველადი თვითმოძრაობა — თავის თავთან მიმართება მოქმედებს პრაქტიკის პროცესის სახით. პრაქტიკა დიალექტიკური მთელია — ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ მოძრაობაში თავის თავთან მიმართება, რამეთუ პრაქტიკა კი არ უპირისპირდება სხვას როგორც განსხვავებული, არამედ განსხვავებულებს იგი თავის დიალექტიკურ — მეორეული მომენტების სახით მოიცავს, თვითონ კი თავის თავთან მიმართებაში. პრაქტიკა „გარეგამწვდომიაო“ — იტყოდა მარქსი და ეს „გარეგამწვდომობა“ მის სუბსტანციურობას აღნიშნავს სწორედ.

ამრიგად, სოციალური წარმოადგენს სუბსტანციური ძალის კონკრეტულ ფორმას, რომლის დადგენა-გარკვევისათვის არ არის საჭირო მის მიღმა გასვლა, რაღაც განსხვავებულის მოშველიება. პირიქით, იგი როგორც დიალექტიკური მთელის მატარებელი, თავის თავში გულისხმობს როგორც პოლარულთა მიმართებას, ასევე კონკრეტულ ფორმათა კავშირს (სოციალურის მიმართება ბიოლოგიურთან, ორგანულთან და არაორგანულთან). სოციალურ-პირველადი, ამავე დროს, უნდა გულისხმობდეს დიალექტიკის მესამე რიგის კავშირსაც — პირველადის მიმართებას მეორეულთან.

ამრიგად, დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის სისტემა პირველადია თუ იგი მოცემულია თავისთავთან მიმართებაში, ოღონდ წინააღმდეგ ძველი ტრადიციისა თავისთავთან მიმართება ჰეგელივით არ უნდა წარმოვიდგინოთ არც როგორც აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკური იგივეობა A=A და არც როგორც განვითარებადი იგივეობა $A <\overset{B}{=\!=}\overset{C}{>} A$. თავის თავთან მიმართება არის დიალექტიკური მთელი $A <\overset{B}{=\!=}\overset{C}{>} A \neq A$, რომელიც იგივეობას და უარყოფას დიალექტიკური მომენტების სახით მოიცავს. თუ შემეცნების ობიექტის შინაარსის დადგენისას გამოირკვა, რომ იგი საჭიროებს მისგან განსხვავებულთან მიმართებას, დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძველით უნდა დავასკვნათ, რომ საქმე გვაქვს მეორეულ გარკვეულობასთან. ხოლო თუ დადგინდა, რომ სისტემა მისი შინაარსის გასარკვევად არ საჭიროებს სხვას, არამედ იგი განხილულ უნდა იქნეს თავის თავთან მიმართებაში მაშინ უნდა ვიცოდეთ, რომ საქმე გვაქვს პირველადთან, მოძრაობით ანუ დიალექტიკურ მთელთან. სწორედ ასეთ პირველადს წარმოადგენს სოციალური პრაქტიკის თვითმოძრაობის კუთხით, რომელიც სოციალურობის ფორმას განსაზღვრავს თავისთავთან დიალექტიკური მიმართების გზით და არა გარედან მოტანილი რაღაც განსხვავებულით. განსხვავებულით სოციალურ-სუბსტანციური თავისთავში დიალექტიკური მომენტების სახით მოიცავს და განსაზღვრავს მას დაახლოებით ისე, როგორც სუფრის მარილი იქვემდებარებს Na-ს და Cl-ის ელემენტებს, „ჰბოჭავს მათ თავისუფლებას“ და დაქვემდებარებულის მდგომარეობაში წარმოადგენს მათ NaCl-ის სის-

ტემაში .ამ „ვაჟკაცობას“, როგორც ვთქვით, დიალექტიკური მატერიალიზმი მიაწერს მატერიალური სუბსტანციის სისტემას და არა საკუთრივ რთული ფორმის აქტივობას. ასე ხდება ყოველივე, ეს სოციალურშიც. იგი, როგორც ყველაზე რთული ფორმა მატერიისა, მოიცავს ყველა მარტივ ფორმას დაქვემდებარებულის სახით, მაგრამ ეს ასეთი გაბატონება სოციალურის როგორც ერთ-ერთი ფორმის ძალით კი არ არის ნაკარნახევი, არამედ დიალექტიკური მთელის აბსოლუტურობის ერთ-ერთი გამოვლენაა. სოციალური როგორც ფორმა რომ მეორეულია, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მატერიალურ პირველადს ძალუძს მისი უარყოფა და მარტივ ფორმებად გარდაქმნა.

ასე მოქმედებს თავის თავთან მიმართების სისტემა სოციალურში პრაქტიკის პროცესის სახით. იგი უმორჩილებს სოციალურს მატერიის ყველა სხვა ფორმას. მექანიცისტური თვალსაზრისით, ფორმათა შორის ურთიერთობა შესაძლებელია როგორც „გაღმა-გამოღმურის“ ურთიერთობა. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი ფორმათა შორის ურთიერთობა მოძრაობითი მთელის შიგნით არსებული დიალექტიკური კავშირის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენს დანარჩენ ორთან ერთად. კონკრეტულ ფორმათა კავშირი „გაღმა-გამოღმურობის“ პოზიციით ფაქტობრივად აუქმებს სუბსტანციის აუცილებლობას. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი კონკრეტულთა ურთიერთობა დიალექტიკური მთელით გაშუალებულ კავშირს წარმოადგენს. ეს დიალექტიკური კავშირი სოციალურის მაგალითზე წარმოადგენს სოციალურ-პირველადის პრაქტიკის ერთ დიალექტიკურ ტენდენციას, რომელიც განისაზღვრება სოციალურის თვითმოძრაობით — პრაქტიკის პროცესით.

ყოველივე ეს გასაგები გახდება მხოლოდ მას შემდეგ, როცა გვეცოდინება სოციალურ-პირველადის და სოციალურის როგორც მეორეული ფორმის ურთიერთობა. ზოგად ფილოსოფიური შინაარსით ეს ნიშნავს დიალექტიკის ერთ-ერთი კავშირის — პირველადის მეორეულთან მიმართების ცოდნას, რომელიც ზემოთ ხსენებულ ორთან ერთად გამომდინარეობს დიალექტიკური მთელის აუცილებლობიდან. ამდენად, საბოლოო დასრულებულ ცოდნას სოციალურში პირველადისა და მეორეულის ურთიერთობის შესახებ მხოლოდ მას შემდეგ მივაღწევთ, როდესაც გვეცოდინება თავის თავთან მიმართების ანუ დიალექტიკური მთელის სისტემა.

პრაქტიკა როგორც სუბსტანციური კანონზომიერება წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების დიალექტიკურ მთელს იმიტომ, რომ მას

$$\text{შესწევს ძალა კონკრეტულობის დადგენისა} - A <\overset{B}{=}> A,$$

$$\text{და ამავე}$$

დროს მისი უარყოფისა. ის, რომ სოციალურში დადგენა-უარყოფის ორმაგობა გვაქვს — ეს სოციალურის სპეციფიკაა და შევა სოციალურის როგორც მატერიალურის კონკრეტული ფორმის დახასიათებაში. ხოლო ის, რომ პრაქტიკის პროცესი იგივეობა (დადგენა) — უარყოფის მომენტების მომცველია, ეს მის სუბსტანციურ ბუნებაზე მიუთითებს. თავის თავთან მიმართების დიალექტიკურ მომენტებია დადგენა ანუ

$$\text{განხორციელებული იგივეობა} - A <\overset{B}{=}> A$$

$$\text{და ამ იგივეობის უარ-}$$

ყოფა — $A \neq A$. ორივე ტენდენცია დამახასიათებელია პრაქტიკის პროცესისათვის. პრაქტიკა დიალექტიკური მთელია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ადგენს სოციალურის კონკრეტულ-ისტორიულ ფორმას, არამედ იმიტომაც, რომ გარკვეული დროის შემდეგ უარყოფს კიდეც მას. მის ნაცვლად აწარმოებს ახალს, შემდეგ იმასაც უარყოფს და ა. შ. მთელი ეს პროცესი დადგენა-უარყოფისა მიუთითებს პრაქტიკის სუბსტანციურ ბუნებაზე. იმაზე, რომ სოციალურს დადგენისას პრაქტიკა არ საჭიროებს მისგან განსხვავებულთან მიმართებას, რადგანაც განსხვავებულს ის დიალექტიკური მომენტების სახით მოიცავს. რაც შეეხება ე. წ. გარეგან მიმართებას სოციალურსა და სხვა ფორმებს შორის — ეს არის კონკრეტულ ფორმათა გარეგან მიმართებათა სფერო და უნდა აიხსნას დიალექტიკური მთელის თვითმოძრაობის სისტემით. პრაქტიკის პროცესით გამოხატული თვითმოძრაობის ეს მექანიზმი გარდაქმნის მატერიალურის ყველა ფორმას სოციალურში და ამ უკანასკნელთ უქვემდებარებს მას. ამდენად, თითოეული მათგანი გარდაქმნილი სახითაა შესული სოციალურის შემადგენლობაში.

დიალექტიკური მთელის ეს „გარეგადმწვდომი“ კანონზომიერება იქნა აღმოჩენილი მარქსისა და ენგელსის მიერ სოციალურში საზოგადოებრივი პრაქტიკის სახით. ეს იყო ყველაზე დიდი და რევოლუციური მნიშვნელობის აღმოჩენა შემოქმედი გონებისა. ამ რევოლუციამ აზროვნებაში ერთი მხრივ ნათელი გახადა ადამიანის სოციალური ბუნება ანუ მატერიის სოციალური ფორმა; მეორე მხრივ, ასევე

ნათელი მოჰფინა მატერიის სუბსტანციურ ბუნებას, რომელიც თავს ამჟღავნებს კონკრეტულის ყველა ფორმაში. სოციალურში თავის თავთან მიმართების დიალექტიკურმა მთელმა პრაქტიკის სახით გამოამჟღავნა თავისი თავი. ამ აღმოჩენით ბოლო მოეღო ყოველგვარ გონებით ავანტიურას სინამდვილის ისეთი რთული ფორმის ანალიზში, როგორიცაა სოციალურ-ადამიანური, ადამიანური, რომელიც ზოგჯერ ღვთისაგან მოცემულ სიკეთედ იყო მიჩნეული, ზოგჯერ კი, პირიქით, ცხოველურამდე დაჰყავდათ. გვინდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, დიალექტიკური მატერიალიზმის არცოდნის სავალალო ფაქტზე მიუთითებს ის, რომ დღესაც მეცნიერების კეთილდღეობის ლოზუნგით მთელი სიმწვავით სვამენ ე. წ. ა დ ა მ ი ა ნ ი ს პ რ ო ბ ლ ე მ ა ს, რომ თითქოს ეს პრობლემა ახლახან სულ ორი-სამი ათეული წლის წინ დაისვა, სინამდვილეში კი ადამიანის, როგორც ყველა დანარჩენის, მსგავსისა და განსხვავებულის საფუძველს წარმოადგენს სოციალური, რომლის სწორი ფილოსოფიური ანალიზი მოგვცა მარქსისტულმა ფილოსოფიამ, როცა აღწერა მისი, როგორც კონკრეტული ფორმის, ბუნება, ისე ის, რომ იგი გულისხმობს თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ სისტემას პრაქტიკის პროცესის სახით. ეს პრობლემა მეცნიერული ყოვლისმომცველობით ახსნეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა, რომლებმაც ბოლო მოუღეს საკითხის აბსტრაქტული ფორმით დაყენებას, როგორც ღღეს სვამენ ე. წ. „ადამიანის პრობლემას“. ადამიანის ბუნების ახსნის ერთადერთი საშუალება სოციალურის შინაარსის გაგება, სოციალური წარმოადგენს ე. წ. ადამიანურის ბუნებას. სოციალურის თვითმოძრაობის პრაქტიკის პროცესის გზით აიხსნა ადამიანის ბუნება. დღეს კი ზოგიერთი თავიდან სვამს ამ უკვე გარკვეულ საკითხს და ახალ-ახალი „იზმების“ შემოტანით ცდილობს მის ახსნას. მაშინ როდესაც პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნების დადგენამ მეცნიერულად დაასაბუთა ადამიანურის ბუნებაც. სადღეისო პრობლემა ადამიანის არსების გარკვევა კი არაა, არამედ ის, თუ როგორ ვლინდება სოციალური დღეს როგორც კაპიტალისტურ, ასევე სოციალისტურ საზოგადოებაში, რა სპეციფიკური მომენტები ახლავს თანამედროვეობას, საზოგადოების განვითარების დღევანდელ ეტაპს. მომავლის რა ტენდენციებს მოიცავს სოციალურ-ადამიანური და სხვა. რაც შეეხება თვითონ ადამიანურის ბუნებას, იგი საუკუნეზე მეტია ახსნილი და ერთი სიტყვით, მის ს ო ც ი ა ლ უ რ ო ბ ა შ ი მდგომარეობს. თუ ამ

უკანასკნელის ცნებითი შინაარსი დღემდე უცნობია, ზოგიერთისათვის სწორედ ამ კატეგორიის ადამიანებს შეუძლიათ ქექონ ძველმანებში „რაღაც „ახალი აზრები". ამის მაგალითად დავასახელებდით ე. წ. „ანთროპოლოგიას", რომელიც დიდი ხნის წინათ უარყო მარქსიზმმა და რაოდენ სავალალოა, როცა დღეს მას ზოგიერთი ვინმე მარქსიზმად მიიჩნევს.

სავალალოა იმათი მდგომარეობა, თავს მარქსისტებად რომ თვლიან და დღემდე ვერ გაუგიათ პრაქტიკის ცნების ფილოსოფიური მნიშვნელობა, რომელიც მარქსიზმის მთავარი მიღწევაა და დიალექტიკური მატერიალიზმის როგორც ახალი ფილოსოფიის თეორიული საფუძველი. კონკრეტულად პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნებით მეცნიერული შინაარსი მიეცა ფილოსოფიის ერთ ასპექტს — ონტოლოგიას, რამდენადაც ცნობიერება პრაქტიკის მოძრაობით მისწვდა მატერიალური სუბსტანციის თავს თავთან მიმართების მექანიზმს. და ასეთ მეცნიერულ საფუძველზე დადგა ფილოსოფიის მეორე ასპექტი — გნოსეოლოგია, რამდენადაც აღმოჩენილ იქნა პრაქტიკის კრიტერიუმი, რომელიც აკმაყოფილებდა ორ პირობას: სუბსტანციური ძალის მატარებლისა და ცნობიერების ელემენტის მომცველობას. ამით ბოლო მოეღო ყოველგვარი ავანტიურის საფუძველს ცნობიერების პრობლემატიკაში. ყოველივე ამან კი მყარი საფუძველი შექმნა, ახსნილიყო ადამიანის სოციალური ბუნება, ის, რაზეც ზემოთ ვრცლად ითქვა და აქ აღარ გავიმეორებთ. მარქსიზმიდან გამომდინარე, კატეგორიულად უნდა ითქვას, რომ არავითარი სხვა შინარსი არ გააჩნია ადამიანის ბუნებას, თუ არა სოციალური. ასე რომ, ფუჭია ყოველგვარი ცდა, ადამიანის ბუნება ვეძიოთ სოციალურის მიღმა, ამას არ შეიძლება სასიკეთო შედეგი მოჰყვეს.

რა არის სოციალური როგორც კონკრეტული ფორმა სინამდვილისა და როგორ მჟღავდება მასში მატერიალური სუბსტანცია. ეს თავი და ბოლოა მარქსისტული მოძღვრებისა. ადამიანი არის სოციალური ფორმა მატერიალურისა, რომელიც მგელივით ვერ გავარდება ტყეში და ცხვრის ან თხის განადგურებით ვერ უზრუნველყოფს თავის არსებობას. ამისათვის მან ჯერ უნდა აწარმოოს, შექმნას თავისი შესატყვისი ფიზიკური სინამდვილე მატერიალური (და ასევე სულიერი) მოთხოვნილების საგნების (პროდუქტების) სახით და შემდეგ მოიხმაროს (გაანადგუროს) იგი. ადამიანის მოთხოვნილების საგანი ბუნებაში არ არსებობს. იგი ადამიანმა უნდა აწარმოოს. მოთხოვნილების საგნის

შესაქმნელად კი ზღვაში წვეთიც არ არის ადამიანის, როგორც ინდივიდის, შესაძლებლობანი. ადამიანი ინდივიდის მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად, ე. ი. მისი ფიზიკური არსებობის შესანარჩუნებლად საზოგადოებამ უნდა აწარმოოს მოთხოვნილების საგანი, რომელსაც შემდეგ მოიხმარს პიროვნება. უნდა ითქვას ისიც, რომ თვით მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაც არ ხორციელდება საზოგადოების დახმარების გარეშე. ამიტომაა თქმული მარქსისტულ მოძღვრებაში — მოთხოვნილების როგორც წარმოების დიალექტიკურ-მეორეული მომენტის შესახებ. ე. ი. აწარმოებს საზოგადოება, მხოლოდ მას ძალუძს შექმნას მატერიალური თუ სულიერი მოთხოვნილების საგნები. სწორედ მისი მოძრაობაა პრაქტიკა, რომელიც აღმოჩენილ იქნა მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ როგორც თვითმოძრაობის სისტემას სოციალურის ფორმაში წარმოდგენილი. საზოგადოების მეცნიერული შინაარსი ვინაიდან ზოგიერთს არ ესმის, იგი მათ ინდივიდთა ჯამის სახით წარმოუდგენიათ (რაც თავის მხრივ აზროვნების მეტაფიზიკური წესის გამოვლენაა). სიცხადისათვის მოვიტანთ ზემოთ ერთხელ უკვე მოტანილ მაგალითს სუფრის მარილის შესახებ NaCl, რომელიც Na-ისა და Cl-ის ჯამი კი არ არის, არამედ ისეთი მთელი, რომელიც იქვემდებარებს თავის სისტემაში Na-სა და Cl-ს როგორც პირველადით განსაზღვრულთ. პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის პირველადსა და მეორეულს შორის არსებული განსხვავებაა. საზოგადოება სუბსტანციური ძალის მოძრაობაა, რომელსაც ძალუძს თავისი თავის წარმოება. პიროვნება როგორც ასეთი ფორმაც კი არ არის მატერიის არსებობისა, იგი ერთ-ერთი დაქვემდებარებულ-მეორეული უჯრედია საზოგადოებისა, რომელსაც არ ძალუძს მის გარეშე არსებობა. ამდენად, იმისათვის, რომ აიხსნას ადამიანის ბუნება, თავდაპირველად უნდა გაირკვეს მისი საზოგადოებრივ-სოციალური შინაარსი. საქმის ეს მხარე გარკვეული შინაარსით ესმოდათ ჯერ კიდევ ძველ ბერძნებს, როცა ისინი ადამიანს საზოგადოებრივ არსებად მიიჩნევდნენ. მითუმეტეს, სავალალოა ამის არცოდნა დღეს, როდესაც წინაპართა მიხვედრილობები მეცნიერულად იქნა დასაბუთებული. თვითონ ცხოველებიც კი ცხოვრობენ ჯოგებად რაღაც საერთო კანონებისადმი დაქვემდებარებით. და, მითუმეტეს, უნდა ითქვას ეს ადამიანის მიმართ, რომელსაც არ ძალუძს საზოგადოების მიღმა არსებობა, რადგანაც მას არ შეუძლია მგელივით მოსპოს ცხვარი, ცხვარივით მოძოვოს ბალახი და სხვა. მისი მოთხოვნილების საგანი ჯერ უნდა აწარმოოს საზოგადოებამ,

რათა შემდეგ მოხდეს მოთხოვნილების დაკმაყოფილება, როგორც ვთქვით, ადამიანი სოციალური არსებაა თვითონ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების დროსაც („მარტოხელა ჭამაშიაც ცოდოაო" — უთქვამს ხალხს) სოციალურში მოხმარების აქტიც საზოგადოების დახმარებით სორციელდება და არა ისე, როგორც მგელი ანადგურებს ცხვარს. ყოველივე ამის შემდეგ ძიება ადამიანის როგორც საზოგადოებისაგან განსხვავებული შინაარსისა მარქსიზმის არცოდნის საფუძველზე მის უგულველყოფას ნიშნავს.

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ გასაგებია, რომ სოციალური საზოგადოებისა და მისი მოძრაობის კუთხით წარმოადგენს სუბსტანციურს, ხოლო პიროვნების, სუბიექტის ასპექტით მეორეულს და სოციალურ-სუბსტანციურით განსაზღვრულს. რაც შეეხება ე. წ. „ადამიანის პრობლემას", მარქსიზმ-ლენინიზმი ასე აბსტრაქტულად არ სვამს კითხვას, ამიტომ ეს „პრობლემა" გამოგონილი ხელოვნური კონსტრუქციაა აზროვნებისა, რომლისთვისაც ადგილი არ შეიძლება გამოინახოს მეცნიერებაში, მაგრამ თავის მხრივ ნიადაგს კი ქმნის მეტაფიზიკურ-იდიალისტური რეციდივისას და ამიტომაც უნდა მოიკვეთოს. ყოველგვარი გადახვევა მარქსიზმის ამ მაგისტრალური გზიდან ადამიანურის სოციალური ბუნებიდან ნიშნავს ადამიანური ან ღვთიურს გაუტოლო, ან კიდევ ახსნა რომელიმე, სოციალურთან შედარებით მარტივი, ფორმის საფუძველზე. წარმოადგინო იგი ბიოლოგიის ან ქიმიის, შესაძლებელია, სულაც ფიზიკის დონეზე. ორივე შემთხვევაში გვაქვს ადამიანურის ჯეშმარიტი შინაარსის უარყოფა. დღეს ამის ასე ხაზგასმით აღნიშვნა არ უნდა ყოფილიყო საჭირო, მაგრამ, სამწუხაროდ ,მარქსიზმ-ლენინიზმის საფუძვლების სათანადოდ არცოდნის გამო (სხვა მიზეზებზე აქ არ შევჩერდებით) სვამენ რა „ადამიანის პრობლემის" მსგავს ახალ-ახალ კითხვებს, ფაქტობრივად უარყოფენ დიალექტიკურ მატერიალიზმს.

რაც შეეხება სოციალურს მეორეულის ასპექტით — როგორც პიროვნულს, როგორც ინდივიდუალურს, როგორც სუბიექტურს და ა. შ. იგი დიალექტიკური მატერიალიზმის სისტემის მიხედვით უნდა აიხსნას პირველ თავში მოთხრობილის საფუძველზე. კონკრეტულად — პირველადისა და მეორეულის დიალექტიკური [illegible] საფუძველზე, რომლის დროსაც ხაზი ესმება არა მარტო პირველადის აბსოლუტურ ძალას, არამედ მეორეულის აქტიურ დიალექტიკურ უკუქმედებას, მე-

ორეულისა, რომელიც არის პირველადის აქტიურობა ერთი გარკვეული მიმართულებით. ყალბია ძიება პიროვნულის, როგორც რაღაც განსხვავებულის შესახებ. პიროვნულ-ინდივიდუალური როგორც მეორეული პირველადის განსხვავებული მომენტებია და არა მის მიღმა არსებული სხვა, როგორც ეს აზროვნების მეტაფიზიკას და იდეალისტურ სისტემას ჰგონია, რადგან მარქსიზმ-ლენინიზმს უკიჟინებენ იმას, რომ თითქოს მან პიროვნულ-ინდივიდუალურის სპეციფიკა გათქვიფა სოციალურ-სუბსტანციურში. ან უკეთ, ამ უკანასკნელის ხარჯზე თითქოს პირველი უარყო. ეს გამოგონილი „ადამიანის პრობლემა“ და „ანთროპოლოგია“ მარქსიზმის ამ „ნაკლოვანების“ დაძლევას ისახავს მიზნად და არ უწყის, რომ ამით ვერც ადამიანის ბუნებას ჰფენს ნათელს და სინამდვილეში მარქსიზმსაც უარყოფს.

§ 2. ეთიკური როგორც სოციალურის დიალექტიკური მომენტი

როგორც პირველ თავში ითქვა, მეორეულობის დასაბუთების მხოლოდ ერთადერთი გზა და საშუალება არსებობს, იგი გამოყვანილ უნდა იქნეს თვითონ პირველადის აუცილებლობიდან. ასე რომ არა, მივიღებდით სინამდვილის ან პლატონისეულ აღწერას ორი ქვეყნის არსებობის შესახებ, ან კიდევ ჰეგელისეულ ერთადერთსა და თავისთავის ტოლ აბსოლუტურ იდეას.

მეორეული დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით წარმოადგენს პირველადის აქტივობას ერთი გარკვეული მიმართულებით და არა ცალკე, მთლიანად განსხვავებულ ფორმას არსებობისას, როგორც ეს რელიგიასა და იდეალიზმს წარმოუდგენია ასე.

მაშასადამე, დიალექტიკური მატერიალიზმის მოთხოვნით არ არსებობს პირველადი თავისივე მეორეულის გარეშე. არ არსებობს პირველადი როგორც მარტივი თავისთავის ტოლი აბსოლუტური იგივეობა. ასეთის დაშვება მთელი თვალხილული სინამდვილის უარყოფა იქნებოდა.

დიალექტიკური მატერიალიზმის ეს ფილოსოფიური პრინციპი პირველადისა და მეორეულის ურთიერთობის შესახებ, სოციალურის მაგალითზე გადატანილი, ნიშნავს, დაახასიათო სოციალური მატერიალური სუბსტანციის შინაარსით და შემდეგ აქედანვე გაგრძელდეს თხრობა სოციალურ-მეორეულის შესახებ, იმის შესახებ, რომ პრაქ-

ტიკა სხვადასხვა მეორეულ მომენტებს გულისხმობს, რომ ისინი მონაწილეობენ როგორც სოციალურის სპეციფიურობის დადგენაში, ისე სოციალურ-პირველადის თვითმოძრაობის სისტემაში და თავიანთი წვლილი შეაქვთ მასში. მაშასადამე, მთელი ფილოსოფიური ანალიზი ისევ და ისევ თვითმოძრაობის სისტემის ირგვლივ ტრიალებს, მის აღწერას ემსახურება და ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკაც საკუთრივ ამით განისაზღვრება. იგი საბოლოოდ იძლევა სინამდვილის როგორც სუბსტანციური მთელის სურათის აღწერას. სუბსტანციური ანუ დიალექტიკური მთელი არ ნიშნავს მთელი სინამდვილის აღწერას, არც ნაწილებისაგან შემდგარი მთელის აღწერას. „მთელის“ ფილოსოფიური მნიშვნელობა გამოხატავს მხოლოდ ერთ რამეს სუბსტანციურის თავისთავთან მიმართებას, როგორც მოძრაობით დიალექტიკურ მთელს. „მთელი“, როგორც ნაწილთა ერთიანობა, მათემატიკის კომპეტენციაში შემავალი ცნებაა, რომელსაც არ საჭიროებს ფილოსოფია.

აი ასეთი თვითმოძრავი დიალექტიკური მთელია პრაქტიკა, რომელიც თავის თავში მოიცავს მრავალ მეორეულ დიალექტიკურ მომენტს.

გასარკვევია ორი რამ: პირველი, რას წარმოადგენს ეთიკური სოციალურ-პირველადის სისტემაში და მეორე, რა როლს ასრულებს ივი სოციალურში როგორც კონკრეტულში.

როგორც ითქვა, სოციალური მატერიალურის ყველა ფორმისაგან განსხვავებით ჯერ აწარმოებს, ქმნის თავის მოთხოვნილების საგანს და შემდეგ მოიხმარს მას. მაშინ როდესაც მატერიის არცერთ სხვა ფორმას არ ესაჭიროება, ჯერ შექმნას და შემდეგ მოიხმაროს, ვინაიდან თითოეული მათგანისათვის მოხმარების საგანი მზა ფორმით არსებობს სინამდვილეში. ამიტომ თითოეული მათგანისათვის მოთხოვნილების დაკმაყოფილების პროცესი, ანუ მოხმარების აქტი საკმარისია ფიზიკურად არსებობის უზრუნველსაყოფად. სოციალურისათვის კი არსებითია ახლის წარმოება-შექმნის პროცესი, რომელსაც დიალექტიკურ-მეორეულის სახით თან ახლავს მოხმარების მომენტი. ამდენად, სოციალური ყველა ფორმისაგან განსხვავებით ჯერ აწარმოებს ბუნებაში არარსებულ სინამდვილეს არსებული ფორმების გარდაქმნის გზით, შექმნის მის შესატყვის მოთხოვნილების საგანს და შემდეგ მოიხმარს.

ეს აუცილებლობა კარნახობდა მარქსს, თავის XI თეზისში ეთქვა შემდეგი: „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად გ ა ნ მ ა რ ტ ა ვ დ ნ ე ნ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ სამყარო უნდა შეიცვალოს“.

იმის გამო, რომ მოხმარება სოციალურში წარმოების როგორც „გარეგადმწვდომი“ პროცესის დიალექტიკური მომენტია, იგი თვისებრივად განსხვავდება მოხმარების ყველა სხვა შემთხვევისაგან, რომელთაც ადგილი აქვთ მატერიალურის სხვა ფორმებში. მოხმარება სოციალურში გულისხმობს საზოგადოებას როგორც სუბსტანციურად განმსაზღვრელს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს როგორც ინდივიდს არა თუ წარმოების, არამედ მოხმარების აქტის განხორციელებაც კი არ შეუძლია დამოუკიდებლად, ამისათვის საჭიროა საზოგადოების სუბსტანციური ძალა. მითუმეტეს, ითქმის ეს წარმოების „გარეგადმწვდომი“ პროცესის შესახებ.

პიროვნებას, ინდივიდს არ ძალუძს აწარმოოს, შექმნას ადამიანის მოთხოვნილების საგანი. ამას აკეთებს საზოგადოება, რომლის ძალითაც სოციალური ხაზს უსვამს თავის სპეციფიკურობასაც და ამჟღავნებს კიდეც სუბსტანციურ ძლიერებასაც, ძალას, რომელსაც შეუძლია განსხვავებულს მისცეს თვისებრივად განსხვავებული შინაარსი, ე. ი. შექმნას ახალი, ძალა, რომელსაც შეუძლია უარყოს კიდეც მის მიერ წარმოებული, ერთი სიტყვით, ძალა, რომელიც წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების კანონზომიერებას. ამრიგად, სოციალური განსხვავებულ ფორმათა გარდაქმნა-წარმოების გზით აწარმოებს თავის თავს ისე, რომ ამ დროს მას არავითარი გარეგანი დამხმარე არ ესაჭიროება. სხვა სიტყვებით: მისთვის, როგორც სუბსტანციისათვის არც არსებობს გარეგანი. გარეგანი არსებობს სოციალურ-კონკრეტულისათვის სინამდვილის სხვა ფორმების სახით, მაგრამ სოციალურ-სუბსტანციურისათვის განსხვავებული მისივე დიალექტიკური მომენტია კონკრეტულად ის, რომ სოციალური თავის თავში იქვემდებარებს და გარდაქმნის ყველა სხვა ფორმას. საკუთრივ ფორმა, — როგორც ასეთს, რაც არ უნდა რთული აგებულებისა იყოს იგი, თვითმოძრაობის წყარო არ შეუძლია იყოს. ასეთის ძალა შესწევს მხოლოდ სუბსტანციურს, როგორც თავის თავთან მიმართებას, რომელიც პრაქტიკის პროცესის სახითაა მოცემული სოციალურში. რა თქმა უნდა, სოციალური როგორც ფორმა, მაშასადამე, როგორც მეორეული დიდი აქტივობით მონაწილეობს გარდაქმნა-წარმოების თვითმოძრაობის

სისტემაში, მეორეული ხომ პირველადის აქტივობაა გარკვეული მიმართულებით, მაგრამ მისი მოქმედების ინტენსივობა არ შეიძლება გასცდეს მეორეულის საზღვარს, ე. ი მას არ ძალუძს მოვიდეს თავის-თავთან მიმართებაში. იგი ყოველთვის მოცემულია სხვასთან (ეს იქნება მისი პირველადი თუ მისი მსგავსი მეორეული) მიმართებაში. სხვა სიტყვებით: სოციალური როგორც კონკრეტულობის ფორმა შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც განხორციელებადი იგივეობა $A <^{B}_{C} = > A$ და არა როგორც დიალექტიკური მთელი $A <^{B}_{C} = > A \neq A$. იგივეობა დიალექტიკური მთელის შიგნით კონკრეტული ფორმის წარმოშობა-განვითარების მონაკვეთს წარმოადგენს. ამდენად, სოციალურიც როგორც გარკვეული თვისებრიობის მატარებელი ფორმა განვითარებადი იგივეობის სისტემას წარმოადგენს.

აი ეს განვითარებადი სოციალური იგივეობა მრავალ თავისებურებასთან ერთად ხასიათდება ეთიკურის ნიშნითაც. საკითხავია, რა აუცილებლობამ განაპირობა ეს თავისებურება და რა როლს ასრულებს იგი სოციალურში.

როგორც ითქვა, ადამიანი როგორც ინდივიდი უჯრედია საზოგადოებისა, რომელსაც შეუძლია განსხვავებულის გარდაქმნის გზით აწარმოოს თავისი თავი. ეს წარმოება-თვითწარმოების დიალექტიკური პროცესი გარკვეულ თანაფარდობას გულისხმობს ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის. ეს მიმართება ერთ-ერთი დიალექტიკური მომენტია პრაქტიკის სუბსტანციური პროცესისა, რომელიც ხელს უწყობს თვითმოძრაობის პროცესს, ვინაიდან თვითონ განსაზღვრულია ამ უკანასკნელით, როგორც პირველადით. მიმართებას ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის, რომელიც გარკვეული მეორეული კანონზომიერების სახით არსებობს, ფილოსოფიურმა აზრმა სახელად ეთიკური დაარქვა, რომელიც ამავე დროს, ინდივიდთა შორის გაშუალებულ მიმართებასაც გულისხმობს. თუ ზემოთქმულს მივუყენებთ ამ მომენტს, დავრწმუნდებით, რომ ეს მიმართება სინამდვილეში წარმოადგენს პირველადის მეორეულთან კავშირის კონკრეტულ შემთხვევას, რომელსაც ადგილი აქვს სოციალურში სხვა კავშირების გვერდით.

სოციალურის ფორმაში მოცემულმა მატერიამ განსაზღვრა ადამიანის, როგორც ინდივიდის, გარკვეული დამოკიდებულება საზოგადოებასთან, როგორც სუბსტანციურთან. ეთიკურიც თავისი შინაარსით სწორედ ამ მიმართებას გამოხატავს.

ეთიკური მიმართება სოციალურში კონკრეტულად ხორციელდება დანაწევრებულის სახით. ასე მაგ., როგორც გარკვეული მიმართება ინდივიდუმებს შორის, ინდივიდსა და კოლექტივს, ინდივიდსა და კლასს, კოლექტივებს შორის, კოლექტივსა და კლასს შორის, კლასებს შორის, კლასსა და საზოგადოებას შორის და სხვა მიმართების სახით. წარმოების პროცესში ყოველივე ეს ერთიან, თვითონ პრაქტიკით ნაკარნახევ, ეთიკურ ნორმებსა და წესებს ექვემდებარება და ასე მოქმედებს ახლის წარმოქმნის გზით თვითწარმოების პროცესში.

ყოველ ეკონომიკურ ფორმაციას, რომელიც ფილოსოფიური აზროვნების ასპექტით წარმოადგენს სოციალურის კონკრეტულ-ისტორიულ არსებობას, თავისი ნიუანსი შეაქვს როგორც საერთოდ წარმოების, ისე ეთიკურის მომენტში. ხშირად ხდება ზოგიერთი ადრე არსებული ეთიკური ნორმისა და ფორმის შემდგომი განვითარება, ან, პირიქით, არსებულის უარყოფა და მისი ახალი დანაწევრებული ეთიკური მიმართებით შეცვლა, ე. ი. გვაქვს ეთიკური მიმართების გამოვლენის მრავალგვარობა.

ამრიგად, ინდივიდი, პიროვნება, კოლექტივი, კლასი და ყველა მათი მსგავსი მეორეული რიგის მოვლენებია და ეთიკურიც მათ საზოგადოებასთან, როგორც სუბსტანციურთან, მიმართებას გამოხატავს.

პირველი და არსებითი მხარე ეთიკურისა როგორც სოციალურ-სუბსტანციურის დიალექტიკური მომენტისა ისაა, რომ იგი გამოხატავს მეორეულის გარკვეულ დამოკიდებულებას პირველადთან, ეთიკურის როგორც მეორეულის საზღვრებს პირველადში. ეს ნიშნავს შემდეგს: ადამიანი როგორც პიროვნება, ინდივიდი საზოგადოებასთან მიმართებაში პირველ რიგში უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც მეორეული ანუ როგორც პირველადით განსაზღვრული, ე. ი. არა როგორც ცალკე არსებობის ფორმა, არამედ როგორც საზოგადოების ერთი უჯრედი. სოციალური ფორმის მატერიალურად არსებობა არის საზოგადოება და არა ადამიანი პიროვნება-ინდივიდი. ეთიკურმა ყველაზე უწინ სწორედ ეს უნდა ცხადყოს, რადგანაც იგი, როგორც ასეთი, პირველადისა და მეორეულის მიმართების გამომთქმელია სოციალურში. ეთიკურის სახით მოცემულია სო-

ციალურის თვითმოძრაობის დიალექტიკური მომენტი, რომელიც პირველადისა და მეორეულის ურთიერთობას ცხადყოფს.

სოციალურ-სუბსტანციური სხვადასხვა მეორეული-დიალექტიკური მომენტებით ხასიათდება. ასე მაგ., ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურით, ესთეტიკურით და სხვა. თითოეული მათგანი ფილოსოფიური მნიშვნელობით პირველადის მეორეულთან მიმართებას გამოხატავს, ეთიკურიც მეორეულთა ამ რიგს მიეკუთვნება.

გასარკვევია, თვითმოძრაობის როგორ დიალექტიკურ მომენტს წარმოადგენს ეთიკური სოციალურის თვითმოძრაობის — პრაქტიკის — პროცესში.

პირველ რიგში ეთიკური გამოხატავს ადამიანის როგორც ინდივიდის მიმართებას საზოგადოებასთან. ეს მიმართება, ერთ-ერთი დეტალია სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემაში. საზოგადოება ვინაიდან წარმოადგენს თვითმოძრაობის მექანიზმს, თავისთავში, როგორც ითქვა, მომცველი უნდა იყოს პირველადის მეორეულთან მიმართებისა. ადამიანი — ინდივიდი თავისი შინაარსით მეორეულთა რიგს მიეკუთვნება, მაშასადამე, იგი განსაზღვრულია საზოგადოებით, როგორც პირველადით. აი ეს თვითმოძრაობა — თვითგარკვეულობა ედება საფუძვლად ადამიანი-ინდივიდის მოქმედების ნორმებს წარმოების, ანუ პრაქტიკის პროცესში. ეთიკურია პიროვნების ისეთი მოქმედება, რომელიც გამოხატავს გარკვეული წესით მის დამოკიდებულებას საზოგადოებასთან. ეს მიმართება არის უშუალო და პირდაპირი კრიტერიუმი ეთიკურისა. არავითარი სხვა განზომილება — კრიტერიუმი არ არსებობს ეთიკურისა, როგორც სოციალურის დიალექტიკური მომენტისა. ამ მიმართებას განსაზღვრავს საზოგადოება როგორც დიალექტიკური მთელი, ანუ როგორც თავის თავთან მიმართების სისტემა. სწორედ ეს თვითმოძრაობის სისტემა სვამს ადამიანი-ინდივიდის მოქმედებას გარკვეული წესებისა და ნორმების ფორმებში, რომელთაც მორალური, ანუ ზნეობრივი მოქმედების წესებს და ნორმებს უწოდებენ.

ეთიკურის ფილოსოფიური ანალიზი აუცილებლობით როდი გულისხმობს პიროვნების ზნეობრივი მოქმედების ყოველი დეტალის, ნიუანსის ანალიზს, არც იმას თუ რა კონკრეტული ნიშან-თვისება შეიძინა ეთიკურმა საზოგადოების განვითარების ამა თუ იმ კონკრეტულ ისტორიულ ეპოქაში. არსებითია იმის გადმოცემა, თუ რა მოთხოვნი-

ლებას უნდა აკმაყოფილებდეს ეთიკური როგორც მეორეული, ე. ი. როგორც პირველადთან მიმართებაში მყოფი რამ. ამ მხრივ ყურადღება უნდა გამახვილდეს ორ მომენტზე. პირველი, პრინციპის მნიშვნელობა უნდა მიეცეს იმას, რომ ეთიკური როგორც მეორეული განსაზღვრულია სოციალურ-პირველადით. და მეორე, — ასევე პრინციპის მნიშვნელობით უნდა იხმარებოდეს აზრი იმის შესახებ, რომ ეთიკური, როგორც მეორადი, ხასიათდება დიდი უკუმოქმედი აქტივობით, რადგანაც მეორეული, როგორც ითქვა, საბოლოო ჯამში პირველადის აქტივობა ერთი გარკვეული მიმართულებით. სხვა სიტყვებით, ეთიკური როგორც მეორეული საჭიროებს ორმხრივ ანალიზს, — ეთიკური როგორც სოციალურ-პირველადით განსაზღვრული და ეთიკური როგორც სოციალურ-პირველადის აქტივობა კონკრეტული მიმართულებით, კერძოდ ადამიანის, როგორც ინდივიდის, მოქმედების მიმართულებით. წარმოების ანუ პრაქტიკის თვითმოძრაობის პროცესი მრავალი სხვადასხვა მიმართულებით ცხადყოფს თავს, ასე მაგ. :ესთეტიკურის მიმართულებით, შემეცნების უნარის მიმართულებით, ლოგიკურის ანუ ცნობიერის აქტიურობის მიმართულებით და სხვა. პრაქტიკის სუბსტანციური თვითმოძრაობის პროცესის ერთ-ერთი გამოვლენა მისი განვითარება ადამიანის როგორც ინდივიდის მოქმედების მიმართულებით. ბუნებრივია, ადამიან-ინდივიდს გარკვეული ადგილი უნდა ჰქონდეს წარმოების პროცესში, რომელიც მოცემულია გარკვეული ზნეობრივი ნორმებისა და წესების ფორმით. ერთი სიტყვით, ადამიანი-ინდივიდის მოქმედების რადიუსი საზოგადოების თვითწარმოების სისტემაში უსათუოდ მოითხოვს გარკვევას, რამდენადაც ამის აუცილებლობა ნაკარნახევია თვითონ სოციალურ-პირველადის ბუნებით, რომელიც მხოლოდ მაშინ იქნება ნათელი, თუ გვეცოდინება მისივე მეორეულ-დიალექტიკური მომენტები ეთიკურის, ესთეტიკურის, ლოგიკურის და სხვათა სახით. როგორც ადრევე ითქვა, თვითონ პირველადი საჭიროებს მეორეულობის ასპექტით განჭვრეტას, რამეთუ მეორეული საბოლოოდ სხვა არა არის რა, თუ არა პირველადის „ერთი ნაბიჯი“ ერთი გარკვეული მიმართულებით. სხვანაირად, როგორც სოციალურ-პირველადი ისე მისი ეთიკურ-მეორეულიც საჭიროებენ ორმხრივ ანალიზს. სოციალურ-პირველადი როგორც თავის თავთან მიმართების სისტემა და როგორც მეორეულ მომენტთა მომცველი და ასევე ეთიკური როგორც სოციალურ-პირველადით განსაზღვრული და, ამავე დროს, როგორც პირველადის აქტივობა გარკვეული მიმართუ-

ლებით. ეს იქნებოდა ეთიკურის ფილოსოფიური ანალიზის ძირითადი შინაარსი და არა უშუალოდ იმის ჩვენება, თუ რა კონკრეტული ელემენტები შეიძინა, ან უარყო ეთიკურმა ამა თუ იმ ისტორიულ ეპოქაში.

რა შინაარსს გულისხმობს ეთიკური როგორც სოციალურ-პირველადით, პრაქტიკით განსაზღვრული?

ეს პირველ რიგში ნიშნავს იმას, რომ ადამიან-ინდივიდს თავისი ძალებით არ შეუძლია უზრუნველყოს საკუთარი, პირველ რიგში ფიზიკური, არსებობა, რადგანაც არსებობის ერთადერთი საფუძველი თვითმოძრაობის სისტემაა, მაშინ, როდესაც პიროვნების შესაძლებლობები დიალექტიკურ-მეორეულის საზღვრებს არ სცილდება, ე. ი. არ არის თავის თავთან მიმართების სისტემა. ეს კი სულაც არ კმარა იმისათვის, რომ შექმნა არსებობის საფუძველი, აწარმოო მოთხოვნილების საგანი და შემდეგ მოიხმარო იგი. ადამიანი-ინდივიდი თავისი შესაძლებლობით არა თუ ახლის წ ა რ მ ო ე ბ ი ს, არამედ მოხმარების მიმართაც კი უძლურია, რამეთუ მოხმარება სოციალურში მატერიალურის ყველა სხვა ფორმისაგან განსხვავებით პირველადის მეორეული მოშენტია და ამიტომ პირველის ძალით ხორციელდება. მითუმეტეს ითქმის ეს საკუთრივ ახლის წარმოების პროცესის მიმართ. აი ესაა პრინციპული განსხვავება ადამიან-ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის. ეს, ფილოსოფიის ენით, არის განსხვავება პირველადსა და მეორეულს შორის საზოგადოდ. ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში კი ნიშნავს იმას, რომ ადამიან-ინდივიდს არ ძალუძს აწარმოოს, ხოლო სოციალურ-პირველადს კი შესწევს ძალა, შექმნას ახალი ფორმა, შემდეგ მოიხმაროს იგი და ამ გზით განახორციელოს არსებობა, ამდენად, სოციალურის არსებობაც საზოგადოების და არა ადამიანი-ინდივიდის სახით არსებობით განისაზღვრება. სოციალური საზოგადოების სახით არსებობს, რომლის ერთ უჯრედსაც ადამიანი-ინდივიდი წარმოადგენს სოციალურის მატერიალურად არსებობის ფორმას ადამიანი-ინდივიდი რომ წარმოადგენდეს, მაშინ ამ უკანასკნელს შეეძლებოდა თვითწარმოება. ლენინის თქმით, სინამდვილეში ა რ ს ე ბ ო ბ ს მხოლოდ ერთი რამ: მატერია თავისი მრავალფეროვნებით. სხვა სიტყვებით: არსებობს ის, რაც თვითმოძრაობის წესით არსებობს, რომელიც დროის გარკვეულ მონაკვეთში მეორეულობის ერთი კონკრეტული ფორმით გამოვლინდება.

როგორც ვხედავთ, იმისათვის, რომ გაირკვეს ადამიანი-ინდივიდის არსი, საჭიროა იგი წარმოვიდგინოთ საზოგადოებასთან მიმართებაში,

როგორც მეორეულის კავშირი თავისსავე პირველადთან. ვიმეორებთ: არ არსებობს მიმართების არავითარი სხვა ფორმა, რომელშიც შეიძლებოდეს გარკვევა ადამიანი-ინდივიდის შინაარსისა. ეთიკურის ფილოსოფიური განსჯის აუცილებლობაც სწორედ აქედან იღებს სათავეს. ადამიანის როგორც პიროვნებისა და ინდივიდის მოქმედების რადიუსი საზოგადოების თვითწარმოების პროცესშია მოცემული ეთიკურის ნორმის სახით.

აქედან დასკვნა, — ეთიკური როგორც წარმოება-თვითწარმოების დიალექტიკური მომენტი. უფრო მარტივად ასე ვიტყოდით: წარმოება-თვითწარმოების დიალექტიკური მთელი ადამიანი-ინდივიდის ასპექტით წარმოადგენს ეთიკურს, რომელიც სოციალურის თვითმოძრაობის დიალექტიკური მომენტია. წარმოება-თვითწარმოების პროცესი ტოლია საზოგადოების მოძრაობისა. იგივე მოძრაობა ადამიანი-ინდივიდის მოცულობით წარმოადგენს ეთიკურს, რომელიც დიალექტიკური მომენტია სოციალურის თვითმოძრაობისა-პრაქტიკის პროცესისა. პიროვნება-ინდივიდის მოქმედება რომ ემთხვეოდეს წარმოება-თვითწარმოების დიალექტიკურ მთელს, მაშინ ადამიანი-ინდივიდი იქნებოდა თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური მთელი. მაგრამ ვინაიდან ეს აღემატება ადამიანი-ინდივიდის შესაძლებლობებს, ამდენად იგი მოცემულია ეთიკურის როგორც მეორეულის წესითა და ნორმით. ეს არის ეთიკურის ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის ძირითადი შინაარსი, ეთიკურის „ფილოსოფიური“ ცნება. ყოველივე ზემოთ თქმული თუ ისე იქნება გაგებული, როგორც ჯერ არსი, მთელი შემდგომი მსჯელობა-ანალიზიც არ იქნება გაუგებარი, და პირიქით, თუ ძველი მანკიერი ტრადიციის ზეგავლენით ეთიკური წარმოდგენილ იქნა როგორც საკუთრივ ინდივიდისათვის დამახასიათებელი თვისებრივობა, რომელსაც (რეალურად არსებული) განსხვავების მეტაფიზიკურად ინტერპრეტაციის ძალით დამოუკიდებლად, ცალკე სისტემის სახით არსებობის ძალას ანიჭებენ, მათთვის ამ შრომის წაკითხვა დროის დაკარგვაა მხოლოდ.

ადამიანი-ინდივიდის მიმართებას საზოგადოებასთან, რომლის შინარსსაც მეორეულის პირველადთან მიმართება წარმოადგენს, სწავლობს ცნობიერების ისეთი დარგი, რომელსაც ფილოსოფიას უწოდებენ. ეს კანონზომიერება, რომელსაც საბოლოოდ თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური მთელის სისტემის აღწერასთან მივყავართ,

არ შეიძლება შესწავლილ იქნეს არცერთი სხვა დარგის მიერ. მაშასადამე, ადამიანი-ინდივიდის შესწავლაც მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიურ განსჯას ექვემდებარება და არა ცნობიერების სხვა რომელიმე ფორმას. საზოგადოების, როგორც თვითმოძრაობის სისტემის, საფუძველზე შეიძლება აიხსნას ადამიანი-ინდივიდის მოქმედების რადიუსი, მისი საზღვრები, ის თუ როგორაა იგი მოცემული როგორც მეორეული პირველადის სისტემაში, რომელსაც სახელად ჰქვია ეთიკური და რომელიც მთლიანად ფილოსოფიური ანალიზის კომპეტენციაშია მოცემული. აქედან გამომდინარე, როგორც აღინიშნა, ხაზი უნდა გაესვას ერთი არსებითი მნიშვნელობის დასკვნას, რომელიც გარკვეულ სინათლეს და თანმიმდევრულობას შექმნიდა ეთიკურის გააზრების საქმეში. იგი მდგომარეობს შემდეგში: ადამიანი — ინდივიდი კი არ წარმოადგენს სოციალურად არსებობის ფორმას და წესს, არამედ საზოგადოება, რომლის ერთ-ერთი უჯრედიცაა ადამიანი-ინდივიდი. ეს თუ სწორად იქნა გაგებული, მაშინ ძალას კარგავს ძველი ტრადიცია — **განსხვავება** მიჩნეულ იქნეს ცალკე, დამოუკიდებლად არსებობის საფუძვლად, რასაც დასაბამი მიეცა პლატონის შემდეგ, როცა მან აღმოაჩინა **განსხვავების** დიალექტიკური მომენტი, თუმცა, გადაჭარბებული მნიშვნელობა მიენიჭა მას ცნობიერების ფილოსოფიური ანალიზისას, ვინაიდან ცნობიერება განსხვავების საფუძველზე **დამოუკიდებლად** არსებულ ძალად მიიჩნია. ეს არასწორი გააზრება **განსხვავების დიალექტიკური მომენტისა** ქრისტიანული რელიგიის ჭრილში მანკიერ ტრადიციად იქცა, რომელიც დღემდე ახდენს გავლენას მოაზროვნე გონებაზე, როდესაც რაიმეს განსხვავების საფუძველზე ანიჭებენ **დამოუკიდებლად არსებობის** ძალას. სინამდვილეში კი **განსხვავება** ერთი დიალექტიკური მომენტია მოძრაობა-თვითმოძრაობის სისტემისა და მას არა აქვს იმის ძალა, რომ რაიმეს შეუქმნას დამოუკიდებლად, თუნდაც თვისებრივად, არსებობის საფუძველი. ასეთ საფუძველს წარმოადგენს თავის თავთან დიალექტიკური მიმართების სისტემა და არა განსხვავება, რომელიც პირველის მოძრაობითი მომენტია. მოკლედ: ის, რომ რაღაც განსხვავდება რაღაცისაგან, სულაც არ ანიჭებს მას **დამოუკიდებლად არსებობის** ძალას, რამდენადაც დამოუკიდებლად არსებობა თვითმოძრაობის ძალითაა შესაძლებელი, რომელსაც სხვა მრავალი მეორეულ მომენტებთან ერთად განსხვავების მოძრაობითი მომენტიც გააჩნია და რომელიც კონკრეტულთა გაშუალებულ

მიმართებას გამოხატავს, მსგავსების ტენდენციასთან ერთად. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა ამ საკითხშიც მეცნიერული საფუძველი შექმნა. ვინაიდან განსხვავების დიალექტიკურ მომენტს კუთვნილი ადგილი მიუჩინა დიალექტიკური თვითმოძრაობის სისტემაში. აი ეს მანკიერი ტრადიცია, რომელიც განსხვავების მომენტის მნიშვნელობის „გაბერვა-გასიება"-ში გამოიხატება, დღემდე დიდი ძალით ზემოქმედებს მოაზროვნე გონებაზე, რასაც ათასი უარყოფითი რეციდივი, ქაოსი, ჯეშმარიტების გზიდან გადახვევა ახლავს შედეგად. ასეა ამ შემთხვევაშიც. იმის გამო, რომ ეთიკური განსხვავებული მომენტია დიალექტიკური მთელისა, ამ განსხვავებას ხშირ შემთხვევაში აბსოლუტურის მნიშვნელობას ანიჭებენ და ეთიკურს ფაქტობრივად სწყვეტენ თავის ობიექტურ საფუძველს.

დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა დაამტკიცა, რომ განსხვავება დიალექტიკურ-მეორეული მომენტია თვითმოძრაობის დიალექტიკური მთელისა და ამდენად მას არ ძალუძს რაიმეს თვისებრიობა, მითუმეტეს, დამოუკიდებლად არსებობა მიანიჭოს. და მეორე, მატერიალისტურმა ეთიკამ დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპების გამოყენებით დაასაბუთა, რომ ეთიკურის განსხვავება საზოგადოებისაგან მხოლოდ იმით გამოიხატება, რომ პირველს არ შესწევს ძალა დამოუკიდებლად არსებობისა, რომ პირველი მეორეთია განსაზღვრული. აი ეს წარმოადგენს ეთიკურის როგორც განსხვავებულის ცნებით შინაარსს და არა ის, როგორც ამას ხშირად წარმოადგენენ ეთიკის ბურჟუაზიულ თეორიაში, სადაც იგი განსხვავების საფუძველზე განხილულია როგორც თავის თავთან მიმართების სისტემა. ეს ტრადიციული მანკიერება, მიუხედავად დიალექტიკური მატერიალიზმის მძლავრი წინსვლისა, დღემდე დიდი ძალით მოქმედებს და ხელს უშლის შემოქმედ გონებას, უკეთ აითვისოს მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპები.

ამრიგად, არსებობს საზოგადოება, ადამიანი-ინდივიდი კი მხოლოდ როგორც პირველის მეორეული მდგომარეობა. სოციალურის ფილოსოფიური ცნება ამ შინაარსით განისაზღვრება.

პიროვნება-ინდივიდის მოქმედება გარკვეულ მონაკვეთს წარმოადგენს საზოგადოების თვითმოძრაობის სისტემაში. მაშასადამე, იგი ამ უკანასკნელითაა შემოსაზღვრული და პირობადებული. საკუთრივ სოციალურის თვითმოძრაობას კი მარქსიზმი პრაქტიკის პროცესს უწოდებს. იგი არის სოციალურის მოძრაობა, რომელიც ერთი ასპექტით

შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც დიალექტიკური მთელი, ხოლო მეორე ასპექტით სოციალურისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკით. პრაქტიკას როგორც დიალექტიკურ მთელს მრავალი დიალექტიკური მომენტი გააჩნია. ერთ-ერთს წარმოადგენს ადამიანის როგორც ინდივიდის გარკვეული დამოკიდებულება საზოგადოებასთან. ან ასე: ადამიანის როგორც ინდივიდის მოქმედების რადიუსი როგორც მოძრაობითი მომენტი სოციალურის თვითმოძრაობისა. ამ ინდივიდს, როგორც საზოგადოებისაგან ნამდვილად განსხვავებულს, არ შესწევს ძალა, იარსებოს საზოგადოებისაგან ცალკე, იზოლირებულად. მას მხოლოდ ერთი რამ შეუძლია: იყოს საზოგადოების უჯრედი, საზოგადოების თვითმოძრაობის ერთი დიალექტიკურ-ეთიკური მომენტი.

მაშასადამე, არსებობს ერთი — დიალექტიკურად მთელი — ანუ თავის თავთან მიმართებაში მყოფი ორგანიზმი — საზოგადოებისა მისივე მრავალ მეორეულ მომენტთან ერთად, რომელთა შორისაც ერთ-ერთს წარმოადგენს ადამიანი-ინდივიდის მიმართება საზოგადოებასთან. ან უკეთ ის, თუ როგორ ვლინდება წარმოება — თვითწარმოების დიალექტიკური პროცესი ინდივიდის მოძრაობის სახით, რომელსაც დიალექტიკური მატერიალიზმი „ეთიკურის" სახელს არქმევს და რაც პირველადის (ანუ გამსაზღვრელის) მეორეულთან (ანუ განსაზღვრულთან) მიმართების კონკრეტულ გამოხატულებას წარმოადგენს.

რა შინაარსისაა ადამიანსა, როგორც ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის კავშირი, სანამდე ვრცელდება ადამიანი-პიროვნების შესაძლებლობები, შეუძლია თუ არა პიროვნებას საფუძვლის როლში გამოსვლა და ა. შ. აი კითხვები, რომლებიც აინტერესებს ეთიკის სფეროს.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ინდივიდი განსაზღვრულია საზოგადოებით ისე, როგორც მეორეული განსაზღვრულია პირველადით, ადამიან-ინდივიდს როგორც მეორეულ საზოგადოების შიგნით უძევს საზღვრები. საზოგადოების მიღმა თავის თავთან მიმართებაში მოსული ინდივიდის დაშვება იდეალიზმის ეთიკის სფეროში, რაც სინამდვილეში ეთიკურის ფილოსოფიიდან გატანას ნიშნავს. ამის მაგალითებს საკმაოდ იძლევა თანამედროვე ბურჟუაზიული თეორიები რომლებიც ყოველის ძალით ცდილობენ პიროვნების ამაღლებას საზოგადოებაზე და ამას მიიჩნევენ პროგრესულ იდეად. დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციით კი, სულ ერთია, მოსწონს თუ არა ეს ვინმეს, მსჯელობა უნდა მიემართებოდეს იმ კალაპოტით, რომლის მიხედვითაც ინდივიდის მოქმედების არე მთლიანად მოცემულია საზოგადო-

ების შიგნით და, მაშასადამე, მხოლოდ მასთან ურთიერთობაში ცხადყოფს იგი თავის თავს.

ამრიგად, ეთიკურის, ანუ ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართების, გამსაზღვრელია სოციალურ-სუბსტანციური და არა სოციალური როგორც კონკრეტულ-მატერიალური ფორმა. ეს უკანასკნელი ისევე მოითხოვს სუბსტანციურ გამსაზღვრელს, როგორც ეთიკური. დიალექტიკური მატერიალიზმის ამ ნიუანსში გაუგებრობის შედეგია ის, რომ არამარქსისტული პოზიცია განიხილავს სოციალურ-კონკრეტულის (რომელიც მეორეული ბუნებისაა) და ეთიკურის მიმართებას, რადგან ვერ ასკვნის (და ეს შეუძლებელიცაა) პირველის სუბსტანციურ ძლიერებას, სამაგიეროდ გამოაქვს დასკვნა მეორის დამოუკიდებლობის შესახებ. ამ პოზიციიდან უკიჟინებს მარქსიზმს, არასწორად არჩევსო ეთიკურის საფუძველს, სოციალური თვითონვე მოითხოვსო ამხსნელს. სინამდვილეში მართლაც რომ არ არსებობდეს ამ ორის გარდა რაიმე მესამე, მაშინ ასეთი სოციალურ-კონკრეტული არც გამოდგებოდა არც თავის თავისა და არც ეთიკურის საფუძვლად. მარქსიზმის დამსახურება ისაა, რომ მან სინამდვილის კონკრეტულ ფორმაში — სოციალურში აღმოაჩინა თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური სისტემა პრაქტიკის პროცესის სახით, რომელიც თავისი თავის დადგენით შესაბამისად განსაზღვრავს ყველა თავის მეორეულ მომენტს, მაშასადამე, თვით კონკრეტულში უნდა იქნეს აღმოჩენილი მატერიალური სუბსტანციის სისტემა. იგი, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, არსებობს და მოქმედებს მატერიალურის ყველა კონკრეტულ ფორმაში. რაც შეეხება თვითონ კონკრეტულობის ფორმას, იგი მეორეულია და უნდა აიხსნას პირველადით.

ბურჟუაზიულ თვალსაზრისებს მხედველობის არეს მიღმა რჩებათ ის არსებითი, რაც იქნა აღმოჩენილი დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ — კონკრეტული სინამდვილის სახით მოცემული აბსოლუტური. აი ეს სოციალურ-პირველადი, — პრაქტიკის პროცესი განსაზღვრავს როგორც თავის თავს, ისე სოციალურობის კონკრეტულ ფორმას და ყველა მის ტენდენციას, მხარეს, თავისებურებას. არამარქსისტულ თვალსაზრისებს წარმოდგენა არა აქვთ სოციალურ-სუბსტანციურზე. ისინი ხედავენ სოციალურ-მეორეულს როგორც კონკრეტულობის ფორმას და ეთიკურის მიმართებას, საიდანაც გამოაქვთ დასკვნა მეორის სუბსტანციურ მეტობაზე პირველთან შედარებით, მა-

შინ, როდესაც სინამდვილეში ორივე მეორეული ბუნებისაა და ამდენად ერთი არ შეიძლება გამოდგეს მეორის საფუძვლად. აი ამ სოციალურ სუბსტანციურს შესწევს ძალა, ერთი ფორმა გარდაქმნას და დაუმორჩილოს მეორეს, ერთს მისცეს „გაბატონებული“, ხოლო მეორეს დაქვემდებარებული მდგომარეობა და ა. შ. წარმოების ანუ პრაქტიკის პროცესი ამ კუთხით მატერიალურის აბსოლუტური ძალის გამოხატულებაა, ხოლო მეორეულობის ასპექტით იგი გამოვლინდება, სოციალურის, როგორც კონკრეტული ფორმის ან კიდევ სოციალურის დიალექტიკური მომენტების ეთიკურის, ესთეტიკურის, გნოსეოლოგიურ-ლოგიკურის და ა. შ. სახით. სხვა სიტყვებით, როგორც უკვე ითქვა, სინამდვილე განხილულ უნდა იქნეს როგორც პირველადის, ისე მეორეულისა და მათ შორის ურთიერთობის თვალსაზრისით. ფილოსოფიური განსჯის სპეციფიკაც ამ შინაარსით შემოისაზღვრება. ამ პროსპექტით უნდა განიხილებოდეს ეთიკურიც: ერთი მხრივ, როგორც სოციალურ-სუბსტანციურის დიალექტიკურ-მეორეული მომენტი და მეორე მხრივ, როგორც სოციალურ-კონკრეტულის სპეციფიკის ერთერთი გამოხატულება.

ამრიგად, ფილოსოფიის მეცნიერული თეორია უნდა იძლეოდეს იმის საშუალებას, რომ სწორად გადმოიცეს სუბსტანციის კანონზომიერება. შემდეგ ადვილია მისი აღმოჩენა კონკრეტულში. ხოლო ამის შემდეგ ასევე ლოგიკური თანმიმდევრობით განვითარდება ცოდნა მეორეულის, როგორც ასეთის, შესახებ და პირველადის მეორეულთან მიმართების შესახებ. კონკრეტულად მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება სწორად გავიგოთ ეთიკური როგორც მეორეულის პირველადთან მიმართება, —პიროვნების, ინდივიდის კავშირი საზოგადოებასთან. ფილოსოფიური აპარატის გარეშე მსჯელობა ეთიკურის მეცნიერული ანალიზის შესახებ ყალბი, არასასურველი დასკვნების წყარო ხდება. ერთ შემთხვევში ვღებულობთ აშკარად გამოხატულ იდეალისტურ კონცეფციას, მეორე შემთხვევაში კი ახალი მოდის თეორიას, რომელიც ზეპარტიულობის პრეტენზიით თავს ასაღებს ჭეშმარიტ მეცნიერებად. ეს მეორე ვარიანტი ფართოდ გამოიყენება დღეს თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის, საერთოდ კი მთელი იდეოლოგიის სფეროში. მთელი ამ გალიმატიის საფუძველს წარმოადგენს ის, რომ ეს ბუზეუაზიული თვალსაზრისი ახლოსაც ვერ მიდის დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებთან, კერძოდ სინამდვილის თვითმოძრაობის სისტემის გაგებაში. კონკრეტულად, მას ახალი ფილოსოფიური მატერია-

ლიზმი, როგორც ლენინი იტყოდა, ესმის ძველი მეტაფიზიკური მატერიალიზმის დონეზე, მატერიალიზმის, რომელიც თავისი ნაკლოვანების შედეგად ვერ იძლეოდა მატერიალიზმს სოციალურის ფილოსოფიურ ახსნაში. თუ პირველადი სისტემა სოციალურში ვერ აღმოვაჩინეთ, ისე ვერც მეორეული გვეცოდინება და, რაღა თქმა უნდა, არც პირველადის მეორეულთან მიმართებაში.

სოციალურ-სუბსტანციურის ცოდნა პირველ რიგში ნიშნავს იმ შინაარსის ცოდნას, რაც გადმოცემული იქნა ამ შრომის პირველ თავში. მას ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ მოკლედ: თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური სისტემა არსებობს არა მეტაფიზიკური $A=A$, ან ჰეგელისეული $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A$ განვითარებადი იგივეობის კანონზომიერებით, არამედ როგორც დიალექტიკური მთელი — $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A \neq A$, რომელიც თავის თავში მოიცავს მეორეულ დიალექტიკურ მომენტებს — ერთი მხრივ მოძრავი განვითარებადი იგივეობის $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A$ (ჰეგელის აღმოჩენა) სახით და მეორე მხრივ იგივეობის უარდოფის დიალექტიკური მომენტის სახით. დიალექტიკური მთელის სისტემა, როგორც ითქვა, გულისხმობს სამი სახის დიალექტიკურ კავშირს, ესენია: კონკრეტულთა მიმართების სფერო, კონკრეტულში პოლარულთა მიმართების სფერო და მეორეულის პირველადთან მიმართების სფერო.

თუ მთელი ეს სისტემა სწორად გვაქვს წარმოდგენილი, მაშინ არ გაგვიჭირდება თავის თავთან მიმართების აღმოჩენა სოციალურში მთელი თავისი განშტოებებით. რაც სინამდვილეში აღმოჩენილ იქნა კიდეც მარქსისა და ენგელსის მიერ საზოგადოებრივი პრაქტიკის, როგორც სოციალურის მოძრაობის სახით.

სოციალური პრაქტიკა სუბსტანციური მოძრაობაა, რომელიც ბრავალ მეორეულ მომენტს მოიცავს. მათ შორის ერთ-ერთია ეთიკური, რომელიც გამოხატავს ადამიანის როგორც ინდივიდისა და მეორეულის მიმართებას თავისსავე სოციალურ-პირველადთან. აი ამ მიმართების ერთ-ერთ ტენდენციად თავის თავში სოციალურის მოძრაობა-პრაქტიკა გულისხმობს ეთიკურს.

ამრიგად, ეთიკურის ფილოსოფიური შინაარსი პირველ რიგში გულისხმობს ადამიანი-ინდივიდის დახასიათებას, როგორც პრაქტიკით განსაზღვრულს. სხვანაირად ეს ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ ეთიკურს არ ძალუძს, იყოს თავის თავთან მიმართების სისტემა, ე. ი. მოგვველინოს როგორც რაღაცის გამსაზღვრელი. ამდენად, პ ი რ ვ ე ლ ა დ ი თ გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ო ბ ა უნდა წარმოადგენდეს ერთ-ერთ ფილოსოფიურ პრინციპს საერთოდ მეორეულის, კერძოდ კი ეთიკურის დასაბუთებაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი საკითხი თუ ქვესაკითხი ეთიკის ფილოსოფიურ სისტემაში ეთიკურის როგორც სოციალურ-სუბსტანციურით განსაზღვრულიდან უნდა გამომდინარეობდეს. არ უნდა მივიღოთ დეკლარაციული განცხადება მატერიის პირველადობის შესახებ, რომელიც შემდგომი მსჯელობისას ფაქტობრივად არ საბუთდება, რამეთუ არ ვიცით დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპები როგორც ჯერ არს. პრინციპი იმ შემთხვევაში სწორად გაგებული, თუ კონკრეტული საკითხის ანალიზი მისი შინაარსის დემონსტრაციაა. პრინციპი პირველადის როგორც გამსაზღვრელის შესახებ ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპია დიალექტიკური მატერიალიზმისა და იგი ნათლად უნდა გამოვლინდეს ეთიკის (ასევე ესთეტიკისა და ლოგიკის) ფილოსოფიურ სისტემაში. ეს პრინციპი იოტის ოდენადაც არ შეიძლება დამახინჯდეს. ამ დროს მცირედი უზუსტობა სავალალო რეციდივებს იძლევა კონკრეტული საკითხების კვლევაში.

ამაზე ასე ხაზგასმით იმიტომ ვჩერდებით, რომ მსგავსი უზუსტობა ჩვენშიც გვხვდება, როდესაც თავში საქვეყნოდ აცხადებენ მატერიის პირველადობას, მაგრამ კონკრეტული პრობლემების კვლევისას ჩრდილს ეფარება ეს პრინციპი. ამის მთავარი მიზეზი ჩვენს სინამდვილეში შემოიფარგლება დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპების სათანადოდ არცოდნით. დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთი მოთხოვნაა ამ ფილოსოფიის თეორიული პრინციპების ზედმიწევნით ზუსტი ცოდნა. უნდა იცოდე თავის თავთან დიალექტიკური მიმართების სისტემა და მაშინ გასაგები იქნება ის, თუ რატომ აქვს მატერიას პირველადის გამსაზღვრელი ძალა. თუ ეს არ იცი, ისე „მატერია პირველადიაო“ ლიტონ განცხადებად რჩება. დღეს დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციაზე მდგომს ასეთი უზუსტობა არ ეპატიება. პირველ რიგში კი განსაკუთრებულ ყურადღებას საჭიროებს პირველადის მეორეულთან მიმართების დიალექტიკური კავშირის ცოდნა, რომელიც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფორმით დგას.

იმის გამო, რომ ეთიკურიც მეორეულისა და პირველადის მიმართებას გამოხატავს, რაც, როგორც ითქვა, თავის მხრივ დიალექტიკური მთელის ერთ-ერთ მეორეულ განშტოებას წარმოადგენს, მისი ფილოსოფიური ანალიზიც პირველ რიგში ეთიკურის პრიველადზე უნდა შეჩერდეს. სხვა სიტყვებით: ეთიკური უნდა დახასიათდეს როგორც სოციალურ-პირველადით განსაზღვრული. ადამიანის როგორც ინდივიდის მოქმედების რადიუსი და შესაძლებლობანი განსაზღვრულია პრაქტიკის პროცესით. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას დამოუკიდებლად არ ძალუძს გარდაქმნას განსხვავებული სოციალურის შესატყვის სინამდვილედ, მაშასადამე, მას არ შეუძლია აწარმოოს თავისი თავი. ადამიანმა რომ იარსებოს, ამისათვის საჭიროა საზოგადოება და მისი თვითმოძრაობის ძალა, რომლის ერთ-ერთ მეორეულ მოძრაობით მომენტსაც ეთიკური წარმოადგენს. ვიმეორებთ: ეთიკური როგორც განსაზღვრული (ფილოსოფიაში განსაზღვრული — ეს არის პირველადით განსაზღვრული მეორადი) ნიშნავს იმას, რომ იგი არ არის თავის თავთან მიმართების, თვითმოძრაობის სისტემა. იგი არის სოციალურ-პირველადის როგორც მოძრაობითი მთელის ერთი დიალექტიკური მომენტი და მთლიანად მასზეა დამოკიდებული. ადამიან-ინდივიდს რომ შეეძლოს თავის თავთან მიმართებაში მოსვლა, მაშინ თვითონ იქნებოდა თვითმოძრაობის სუბსტანციური სისტემა. ეს, მეტი რომ არა, იქნებოდა თითოეული ინდივიდის დამოუკიდებლად აღიარება. ამ შემთხვევაში კი თვითონ საზოგადოება გამოვიდოდა ზედმეტი რამ, მაშინ როდესაც ადამიან-ინდივიდს მეორესთან და, რაც მთავარია, საზოგადოებასთან კავშირი არა თუ წარმოების, არამედ თვითონ მოხმარების დროსაც სჭირდება. ამ, ერთი შეხედვით მარტივ, მოძრაობით აქტში, რომელიც ტაფაზე ხორცის შეწვას ემსგავსება, ფაქტობრივად ამავე ტაფაზე იწვის ათასობით ადამიანის შრომა. ვინც გაზქურისათვის მეტალი ამოიღო მიწის წიაღიდან, ვინც მისგან გაზქურა შექმნა, ვინც გამოიტანა სარეალიზაციოდ, ვინც თვითონ გაზის წარმოებას ეხდენს და სხვა და სხვა. მაშასადამე, თვითონ მოხმარების აქტიდან ცხადლივ ჩანს, რომ პიროვნებას არაფრის გაკეთება არ შეუძლია საზოგადოებისაგან იზოლირებულად. ადამიანი-ინდივიდის შესაძლებლობებს და მისი მოქმედების რადიუსს ახლის წარმოების გზით თვითწარმოების პროცესი განაპირობებს, რომელიც სოციალურის თვითმოძრაობის პროცესს წარმოადგენს და რომლის ერთი დიალექტიკური

მომენტიც თვითონ ეთიკურია. ეთიკური არის ადამიანი-ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართებით გამოხატული წარმოების პროცესი, რომელიც თვითმოძრაობის მომენტის, ანუ მეორეულის მნიშვნელობით ფუნქციონირებს. პიროვნების ქმედება არ იქნებოდა ეთიკურ-ზნეობრივი, იგი თავისსავე განმსაზღვრელთან რომ არ იყოს მიმართებაში. ამდენად ეთიკურის ცნებითი შინაარსი ძირითადად განისაზღვრება იმით, რომ იგი, ეთიკური წარმოადგენს თვითმოძრაობის გარკვეულობას მეორეულის ასპექტით.

ამრიგად, ეთიკურის, როგორც განსაზღვრულის, ფილოსოფიური პრინციპი უნდა იყოს ამოსავალი ეთიკურის, როგორც დიალექტიკური მომენტის, ანალიზისას და იგი წითელი ზოლივით უნდა გასდევდეს ეთიკის მთელ პრობლემატიკას. კონკრეტულად ეს ნიშნავს, რომ ეთიკური არ შეიძლება იყოს თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მიმართებაში მყოფი სისტემა. რომ იგი ყოველთვის მოცემულია თავისსავე პირველადთან კავშირში. სხვა სიტყვებით: იგი არის დიალექტიკური მომენტი და არა დიალექტიკური მთელი. სუბსტანციის ასპექტით კი ყოველივე ეს ნიშნავს, რომ ეთიკური არ წარმოადგენს არსებობის წესს, ე. ი. სოციალური არსებობს არა ინდივიდისა და პიროვნების სახით, არამედ საზოგადოების სახით, რომლის ერთ-ერთ უჯრედსაც წარმოადგენს ადამიანი, პიროვნება — ინდივიდი. არსებობის ფორმას წარმოადგენს სოციალურ-საზოგადოებრივი, რომლის ერთ-ერთ დამახასიათებელ სპეციფიკასაც წარმოადგენს ადამიანი-ინდივიდი. და საკუთრივ ეს უკანასკნელი თვითონ არ წარმოადგენს არსებობის წესსა და ფორმას. მითუმეტეს, არ არის სუბსტანციური არსებობის კანონზომიერება.

ამდენად, ეთიკური, ისე როგორც ესთეტიკური და ლოგიკური განხილულ უნდა იქნეს თავისსავე სოციალურ-სუბსტანციურ მიმართებაში და, ამავე დროს, სოციალურ-კონკრეტულთან მიმართებაშიც. ასეთი ორმხრივი ანალიზის შესაძლებლობას, როგორც ითქვა, იძლევა როგორც პირველადი, ასევე მეორეული, რომელიც ერთი კუთხით, უნდა დახასიათდეს, როგორც პირველადით განსაზღვრული, მეორე მხრივ კი როგორც პირველადის აქტიურობის გამოვლენა ერთი კონკრეტული მიმართულებით. ადამიანი-ინდივიდი, როგორც პირველადით განსაზღვრული, იმას ნიშნავს, რომ თვითონ იგი არ წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების სისტემას, რომ იგი დამოკიდებულია საზოგადოების მოძრაობაზე, პრაქტიკაზე. სწორედ ეს არის ფილოსოფიური შინაარსი ცნებისა, რომელიც ეთიკურს წარმოადგენს როგორც

სხვით განსაზღვრულს („მისი სხვა“). ეს ერთ ასპექტს წარმოადგენს ეთიკურის ფილოსოფიური განსჯისას. რაც შეეხება საკუთრივ ადამიანი–ინდივიდის შესაძლებლობის დახასიათებას, ეს იქნებოდა ეთიკურის ანალიზი მეორე ასპექტით. ეთიკური როგორც დიალექტიკური აქტივობა სოციალურ–სუბსტანციურისა ერთი მიმართულებით, რომელსაც, როგორც იტყვიან, თავისი წვლილი შეაქვს პრაქტიკის სუბსტანციური თვითმოძრაობის სისტემაში.

პირველ თავში თქმული იყო იმის შესახებ, თუ რა შინაარსით შეიძლება წარმოვადგინოთ მეორეულის დიალექტიკური აქტივობა. ისიც ითქვა, რომ მეორეული შეიძლება მოცემული იყოს როგორც პირველადის არსებობის ფორმა (მაგ., არაორგანული, ორგანული, ბიოლოგიური, სოციალური), ან როგორც მოძრაობის კონკრეტული ფორმა, ან კიდევ როგორც თვითმოძრაობის დიალექტიკური მომენტი, ასევე მეორეულთა რიგის კავშირებს წარმოადგენენ კონკრეტულთა გაშუალებული მიმართებები, კონკრეტულის შიგნით პოლარულთა მიმართება და პირველადის კაეშირი მეორეულთან. არცერთ ზემოთ ჩამოთვლილ მდგომარეობას თვითმოძრაობის ძალა არ გააჩნია, მაგრამ იმ მიზეზით, რომ ისინი წარმოადგენენ პ ი რ ვ ე ლ ა დ ი ს მ ე ო რ ე უ ლ ი თ, უდიდესი დიალექტიკური აქტივობით ხაიათდებიან, რამეთუ მეორეული საბოლოო ჯამში სხვა არა არის რა, თუ არა პირველადი ე რ თ ი მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ი თ გაწეული. ამიტომ, აღნიშნავს დიალექტიკური მატერიალიზმი, არ არსებობს მეორეულის ნაკლოვანად არსებობის ფორმა და წესი, როგორც ეს წარმოდგენილი აქვს რელიგიას და იდეალიზმს, რომელთაც არ სურთ პირველადი დაანაგვიანონ „მეორეულის ნაკლოვანებით“. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი მეორეული „ერთი ნაბიჯია“ პირველადისა გარკვეული მიმართულებით, რომელიც შეიძლება გამოვლინდეს როგორც კონკრეტულად არსებობის ფორმა ან როგორც თვითმოძრაობის ერთი ტენდენცია და სხვა. ამდენად, მეორეული დიდი ძალაა, რომლის გარეშეც არ არსებობს თვით პირველადი, ამდენად მეორეულის არსებობა თვით პირველადის აუცილებლობიდან გამომდინარეობს. წინააღმდეგ შემთხვევაში პირველადი რაღაც აბსტრაქტულ გაურკვევლობას დაემსგავსებოდა, თ ა ვ ი ს ი კონკრეტულის წარმოშობით გარკვეული დროის შემდეგ უარყოფს მას, ამდენად ზოგჯერ იგივეობის $-A<\overset{B}{=}>A$ აქტი-

ვობას განაპირობებს და ზოგჯერ კი უარყოფის — A≠A — აქტივობას.

ზემოთქმულის შესაბამისად უნდა ვიცოდეთ, კონკრეტულად რით გამოიხატება ეთიკურის, როგორც თვითმოძრაობის დიალექტიკური მომენტის, აქტივობა. სხვანაირად ეს ნიშნავს, გაირკვეს საკუთრივ ეთიკურის როლი და მოქმედების არე მისსავე დიალექტიკურ მთელში — პრაქტიკის პროცესში.

ეთიკური, ისე როგორც სოციალურ-სუბსტანციურის სხვა დიალექტიკური მომენტები მაგ., ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური და ესთეტიკური, პირველ რიგში ხელს უწყობს სოციალურის კონკრეტულ-ისტორიულ სინამდვილედ განვითარებას, ე. ი. საზოგადოების ფორმირებას კონკრეტულ-ისტორიული ეპოქის სახით. კონკრეტულ-სოციალური გარკვეული ისტორიული ეპოქის სახით განვითარებული და ფორმირებული აუცილებლად გულისხმობს კონკრეტულობის განვითარების ამ დონის შესატყვის დიალექტიკურ მომენტს: ესთეტიკურს, ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურს, ეთიკურსა და სხვას. ასე რომ, ეთიკურის მომენტი აუცილებელი ელემენტია სოციალურ-კონკრეტულის განხორციელებაში. ფილოსოფიის ენით კი ეს ნიშნავს იმას, რომ ეთიკური როგორც მეორეული დიალექტიკური მომენტი მუდამ თან ახლავს თავის სოციალურ პირველადს, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ყოველთვის უნდა გამოვლინდეს კონკრეტულობის ფორმით. ეთიკურის როგორც დიალექტიკური მომენტის აქტივობაც სწორედ ამ ორბიტაზე იშლება. იგი ხელს უწყობს, ან გარკვეულ სიტუაციაში ხელსაც კი უშლის სოციალურ-კონკრეტულის ფორმირებას. სხვა სიტყვებით: იგი ხელს უწ-

ყობს იგივეობის — $A \overset{B}{<=>} A$ — სისტემის განვითარებას. მიმართება

ადამიან-ინდივიდსა და საზოგადოებას, როგორც პირველადს, შორის სოციალურის თვითმოძრაობის მუდამ თანმხლები და აქტიურად მოქმედი მომენტია. წარმოება-თვითწარმოების პროცესი როგორც დიალექტიკური მთელი აუცილებლობით გულისხმობს პიერელადის მეორეულთან მიმართებას, რომლის ერთ კონკრეტულ გამოხატულებასაც ეთიკური წარმოადგენს. ამ ელემენტის გარეშე არ არსებობს საზოგადოება როგორც დიალექტიკური მთელი. ისე როგორც პირველადი არ არსებობს მეორეული გარკვეულობის გარეშე.

წარმოება-თვითწარმოების დიალექტიკური პროცესი ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართების მონაკვეთზე (თუ შეიძლება ასე ითქვას: ამ ფორმაში) წარმოადგენს ეთიკურს, რომელიც ზნეობრივ-მორალური მოქმედების სახელითაა ცნობილი. ვიმეორებთ: ეს არის სოციალურ-სუბსტანციურის თვითმოძრაობა ადამიანი-პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართების სახით გამოხატული. ესაა ეთიკურის შინაარსი დიალექტიკური მატერიალიზმის მტკიცებით. შესაბამისად ყალბად უნდა იქნეს მიჩნეული ორი ერთმანეთის საპირისპირო და ერთნაირად მცდარი პოზიცია: ერთი, როდესაც ეთიკური გააზრებულია როგორც თავისთავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა ცნობიერების სუბსტანციად აღიარების საფუძველზე და მეორე, როდესაც ეთიკური დაჰყავთ ცხოველურ ინსტიქტურზე.

დიალექტიკური მატერიალიზმი პირველი ცალმხრივობის საწინააღმდეგოდ ამტკიცებს იმას, რომ ეთიკური მეორეული ბუნებისაა, ე. ი. განსაზღვრულია პირველადით. ხოლო მეორე, ე. წ. მექანისტური, თვალსაზრისის წინააღმდეგ ასაბუთებს, რომ ეთიკური, როგორც სუბსტანციურის გამოვლენა, მოძრაობის გარკვეულ მონაკვეთზე უდიდესი უკუქმედების ინტენსიობით ხასიათდება და ხელს უწყობს აბსოლუტურს, გამოვლინდეს კონკრეტულობის ფორმით.

ამდენად, ადამიანის ზნეობრივი მოქმედების შინაარსს წარმოადგენს წარმოება-თვითწარმოების დიალექტიკური პროცესი და არა რაღაც ცითმოვლენილი ყველასა და ყველაფრისაგან განსხვავებული ზნეობრივი ქმედება. სოციალური თვითმოძრაობის (პრაქტიკის) ძალით განსაზღვრავს თავის თავს და, რა თქმა უნდა, თავის ყველა მეორეულ მომენტს. ამავე დროს, მეორეული როგორც პირველადის თავისჩენა ერთი გარკვეული მიმართებით დიდი ძალით უკუზემოქმედებს თავისსავე გამსაზღვრელზე და თავისი წვლილი შეაქვს თვითმოძრაობის სისტემაში.

მაშასადამე, დიალექტიკური მთელის ამ რთულ მექანიზმში ადამიანი-ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართება ერთი აუცილებელი დეტალის სახითაა მოცემული. ამ მიმართების გარეშე არ არსებობს სოციალურის მოძრაობა-პრაქტიკის პროცესი. მაშასადამე, ეთიკური საბოლოოდ სოციალურის არსებობის ერთი აუცილებელი ატრიბუტია, ვინაიდან ხელს უწყობს სოციალურის განვითარებას და ამდენად არაპირდაპირ თავის განვითარება-სრულყოფაზეც ზემოქმედებს. ამ მნიშვნელობით უნდა გვესმოდეს ეთიკურის სოციალური შინაარსი. სხვა

ამისაგან განსხვავებული შინაარსი არც აქვს ეთიკურს. სოციალური მისი ერთადერთი საფუძველი და გარკვეულობაა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, უნდა დავასკვნათ, რომ ადამიანი-პიროვნების ზნეობრივ-მორალური ნორმებით მოქმედებას უდიდესი გამანაყოფიერებელი მნიშვნელობა აქვს წარმოება-თვითწარმოების პროცესზე, რამეთუ იგი საბოლოოდ სოციალურ-პირველადის „ნების“ გამოხატულებას წარმოადგენს. სხვანაირი შიშველ-ტიტველი პირველადი მეორეულობის გარეშე არ არსებობს, ისე როგორც პასიურობის ნიშნის მატარებელი მეორეულიც არ არსებობს. აქედან გამომდინარე, ასკვნის ისტორიული მატერიალიზმი, რომ ყოველ ისტორიულ ეპოქას თავისი შესატყვისი ლოგიკური, ესთეტიკური და ეთიკური გააჩნიაო. ამ მომენტის გარეშე არ არსებობს სოციალური მისი კონკრეტული ფორმით.

ადამიანი-ინდივიდის თავისი ზნეობრივი მოქმედებით მარტო თავის ყოფას რომ უწყობდეს ხელს, მაშინ იგი არ იქნებოდა დიდი ძალისა და აქტივობის გამოხატულება. ადამიანი-ინდივიდის მოქმედება პირველ რიგში გამანაყოფიერებლად ზემოქმედებს სოციალურ-საზოგადოებრივ, მატერიალურის კონკრეტულ ფორმაზე და ამავე გზით უბრუნდება მას მისსავე მიერ გაღებული სიკეთე. სწორედ ამიტომ საზოგადოებაზე ზემოქმედების ხარისხობრივი უნდა გაიზომებოდეს ადამიანი-ინდივიდის ზნეობრივი მოქმედების რეზულტატი და არა იმით, თუ როგორ ზრუნავს პიროვნება თავისი პირადი კეთილდღეობისათვის. პიროვნების მოქმედება დიდ და მნიშვნელოვან ძალას წარმოადგენს მხოლოდ საზოგადოებასთან და არა თავის თავთან მიმართებისას. სხვა სიტყვებით: პიროვნება-ინდივიდი, როგორც მისგან განსხვავებული პირველადის თავისებური გამოხატულება, წარმოადგენს საზოგადოებისათვის მნიშვნელოვან ძალას და წინსვლის მძლავრ ფაქტორს და არა პიროვნება, რომელსაც მზე და მთვარე საკუთარ კეთილდღეობაზე ზრუნვაში ამოსდის. მნიშვნელოვანია ის, რომ იყო შენგან განსხვავებულისა და შენზე ძლიერის ხელშემწყობი ძალა და არა ის, რომ არ გამოდიოდე შენი ვიწრო პიროვნული ორბიტიდან. ამიტომ შეიძლებოდა ასე გვეთქვა: რაც უფრო მეტია ადამიან-ინდივიდში საზოგადოებრივი, მით უფრო ძლიერია იგი, და პირიქით, რაც უფრო სჭარბობს ადამიანის ზნეობრივ მოქმედებაში ინდივიდუალურ-პირადული მით უფრო სუსტი და უღიმღამოა იგი. ამიტომ ჭეშმარიტი, მონობისაგან თავისუფალი საზოგადოების დემოკრატიულ სულისკვეთე-

ბას წარმოადგენს არა ის, რომ პიროვნებამ რაც შეიძლება მეტი იფიქროს თავის თავზე, არამედ რაც შეიძლება მეტი იფიქროს სხვაზე, ყველაზე მეტად კი საზოგადოებაზე. მხოლოდ ამ გზით განხორციელდება პიროვნების დემოკრატია და თავისუფლება. სავალალოდ, ბევრს, ბურჟუაზიული ეთიკის ზეგავლენით, პიროვნების თავისუფლება, ბედნიერება და სხვა სწორედ რომ ამის საპირისპიროდ ესმის, — პიროვნება თითქოს მაშინ იყოს თავისუფალი და ბედნიერი, როდესაც იგი ზრუნავს თავის თავზე. სინამდვილეში კი სწორედ საპირისპიროდაა საქმე — პიროვნებაზე ზრუნავს საზოგადოება, თავის მხრივ ადამიანი მით უფრო მეტადაა სოციალურის გამოვლენა, რაც უფრო მეტს ზრუნავს იგი საზოგადოებრივზე, შესაბამისად, მით უფროა იგი ბედნიერიც და თავისუფალიც. აბა რა თავისუფლება და ბედნიერებაა ის, როდესაც რაღაც ნივთის თუ ქონების მიზეზით უარყოფენ ძმას, მეგობარს, ცოლსა და შვილსაც კი. ბედნიერი იყო ჰერაკლიტე, რომელმაც მეფის ტახტს ფილოსოფოსობა, ე. ი. საზოგადოებაზე ზრუნვა ამჯობინა; ასევე ბედნიერი იყო სოკრატე, რომელიც უდიდეს სიკეთედ თვლიდა იმას, რომ მის შეგონებას ხალხი უსმენდა; ტყუილად არ უნატრია ალექსანდრე მაკედონელს დიოგენე სინოპელის ბედი, როცა თქვა: „მაკედონელი, რომ არ ვიყო, დიოგენობას ვინატრებდიო“. ეს იმიტომ, რომ დიოგენი არ ემონებოდა ნივთს, გარემოებას. იგი გაბატონებული იყო თავის თავზე, რადგან ზღუდავდა პიროვნულ ინტერესებს.

მხოლოდ საზოგადოებრივი აძლევს ინდივიდის ზნეობრივ მოქმედებას დიდ ძალას. ინდივიდუუმის მასშტაბით შემოფარგვლა კი მის დასუსტება-დაუძლურებას მოასწავებს, ხოლო ამის თეორიული მტკიცება იდეალიზმია ეთიკაში.

კონკრეტულად, ადამიანის ზნეობრივი მოქმედება პირველ რიგში ხელს უნდა უწყობდეს მოთხოვნილების საგნის წარმოებას, ე. ი. იგი უნდა მონაწილეობდეს სინამდვილის განსხვავებული ფორმების სოციალურის შესატყვისად გარდაქმნაში და ამ გზის გავლით საბოლოოდ მონაწილეობდეს სოციალურის მიერ თავისი თავის წარმოებაში. ამ თვითწარმოების ერთ-ერთ დიალექტიკურ მომენტს წარმოადგენს ეთიკური. ამდენად ჩვენი, როგორც პიროვნების, ზნეობრივი მოქმედება მთლიანად საზოგადოების კუთვნილებაა.

ადრე უკვე ითქვა იმის შესახებ, რომ მეორეულის ორმხრივი ანალიზი იმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ ეთიკური წარმოდგენილ იქ-

ნეს როგორც კონკრეტულ-სოციალურის შინაარსის ერთი აუცილებელი ელემენტი.

თავისთავად ეთიკური არ წარმოადგენს სუბსტანციურის კონკრეტულად არსებობის ფორმას, როგორც მაგ., ორგანული, ბიოლოგიური ან სოციალური. იგი მეორეულთა ისეთ რიგს მიეკუთვნება, რომელიც ერთი მხრივ წარმოადგენს დიალექტიკური მთელის დიალექტიკურ მოძენტს, მეორე მხრივ კი კონკრეტულად არსებობს ერთი აუცილებელი სპეციფიკა. ვიმეორებთ: ეთიკურის ამ ორი კუთხით განხილვის შესაძლებლობას იძლევა საზოგადოდ მეორეულის ორმხრივი ანალიზის აუცილებლობა, რომლის შესახებაც ზემოთ (პირველ თავში) ვრცლად ითქვა.

ეთიკური კონკრეტული სპეციფიკურობის ასპექტით წარმოადგენს მხოლოდ სოციალური ფორმის საკუთრებას. ეთიკურობის მომენტით არ ხასიათდება მატერიალურის არც ერთი სხვა ფორმა. ასე მაგ., ცხოველი არ არის ინდივიდი, ე. ი. მას არავითარი წვლილი არ შეაქვს საკუთარი მოთხოვნილების საგნის წარმოების პროცესში. მისთვის (მგლისთვის) მოთხოვნილების საგანი მზამზარეული სახით არსებობს და ამიტომაც მოთხოვნილების დაკმაყოფილების აქტი სავსებით საკმარისი პროცესია მისი არსებობის შესანარჩუნებლად. ამიტომაც ცხოველს (მგელს) არ ესაჭიროება პიროვნების, ინდივიდის სახით არსებობა. მაშასადამე, ცხოველური ფორმის წარმოებისათვის საჭირო არ არის ცხოველი „ინდივიდის" — ცალკეული მგლის „ცხოველთა საზოგადოებასთან" მიმართება, რომელიც შეიძლებოდა ნაკარნახევი ყოფილიყო ასლის წარმოებისა და ამ გზით თვის თავის წარმოების კანონზომიერებით. „ცხოველი ინდივიდი" თავისი მზა ფორმით არსებულ მოთხოვნილებების საგანთან არის პირდაპირ ანუ ორწეროვან მიმართებაში და ამიტომ არ არის საჭირო მგელი პიროვნულობისა და ინდივიდუალობის ფორმით არსებობდეს.

როგორც ვხედავთ, ადამიანი პიროვნება-ინდივიდი ხდება არა ცხოველივით თავისი მოთხოვნილების საგანთან კავშირის გზით, თავის თავთან მიმართებაში მოსვლის კანონზომიერებით, არამედ ადამიანი პირველ რიგში მიმართებაში უნდა იყოს საზოგადოებასთან, რამეთუ ამ ურთიერთობას შესწევს მხოლოდ ძალა მოთხოვნილების საგნის წარმოების და ამ გზით თვითწარმოებისა. ინდივიდუუმად ყოფნის საფუძველს ამდენად წარმოადგენს პრაქტიკის პროცესი, რომელიც არის სოციალურის თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური სისტემა და

რომელიც თავის თავში ადამიანი-ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართებას გულისხმობს. არავითარი სხვა, რაღაც წმინდა პიროვნული საფუძველი არ არსებობს ადამიანის ინდივიდად ყოფნისა; ყოველივე სხვა იქნებოდა არადამიანური ანუარა სოციალური. ყალბია მტკიცება, რომ ადამიანის ინდივიდუმად ყოფნის ხარისხი თითქოს იმის შესაბამისად იზრდებოდეს, რაც უფრო გამოჰყოფს იგი თავის თავს საზოგადოებიდან. „ადამიანი თავისი ბუნებით პოლიტიკური ცხოველი არისო“. ეს სიბრძნე კარგად ესმოდათ ძველ ბერძნებს (არისტოტელე). ჯერ კიდევ — შორეულ წარსულში ხვდებოდნენ საღად მოაზროვნე ადამიანები პიროვნების სოციალურ საფუძველს. მითუმეტეს, რა უსუსურად გამოიყურება დღეს ცდა ადამიანის „პიროვნება-ინდივიდის გასხვისების“ შინაარსიო გამოხატვისა, როცა სინამდვილეში ადამიანის საზოგადოებიდან განდგომას რომ მოითხოვენ და ამით ცდილობენ ადამიანურის შინაარსის წვდომას. მით უფრო სავალალოა ეს, რადგან ამ „განსხვისება-განდგომის“ ტენდენციამ ჩვენს იდეოლოგიურ ფრონტზეც იჩინა თავი, მეტიც ამ ინდივიდის „განსხვისების“ ცნებას თითონ მარქსს მიაწერენ — აქამდეც კი მიდის არაკეთილმოსურნეთა ავანტიურა. სინამდვილეში არავითარი მსგავსი არ ყოფილა მარქსის ნააზრევში, რადგანაც მარქსიზმის შემოქმედნი სწორედ საპირისპიროს ასაბუთებენ, რომ ინდივიდმა, პიროვნებამ და ადამიანმა საზოგადოებაში, ანუ მატერიალურის სოციალურ ფორმაში, უნდა იპოვოს თავისი გამართლება და არა მისგან განდგომა-განსხვისებაში. განსხვისების ცნებას მარქსი მხოლოდ იმდენად ხმარობს, რომ გამოხატოს ადამიან-ინდივიდი-პიროვნების როგორც მეორეულის მაშასადამე, როგორც განსხვავებულის შინაარსი და არა როგორც სოციალურ-საზოგადოებრივისაგან განსხვისება. ეს თეორიული ავანტიურაა და დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიით გამოხატავს ძველისძველი მანკიერი ტრადიციის ერთ თანამედროვე მოდერნისტულ ვარიანტს, როდესაც მეტაფიზიკისა და იდეალიზმის ზეგავლენით განსხვავებულს განსხვავების „გაბერვა-გასიების“ ძალით ანიჭებს დამოუკიდებლად არსებობას“. ასეა ამ შემთხვევაშიც: ადამიანი-პიროვნება განსხვავდება საზოგადოებისაგან. დიალექტიკური მატერიალიზმიც ამასვე აღიარებს, ოღონდ განსხვავდება როგორც მეორეული (პირველადისაგან) და არა ისე, თითქოს განსხვავების მომენტს ჰქონდეს ძალა დამოუკიდებლად არსებობისა. განსხვავება, ითქვა და ვიმეორებთ, ერთ-ერთი დიალექტიკური მეორეული მომენტია

ი:ვითმოძრაობის სისტემისა და ასევე განსხვავებულიც მეორეული შეიძლება იყოს პირველადისა. როგორ მიეწერება განსხვავებულს განსხვავებული, ამ პრობლემის ახსნა მარქსამდე მთელი სიგრძე-სიგანით ახალმა დრომ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიას დაავალა და უნდა ითქვას, რომ მის წარმომადგენლებს ძალა და ღონე არ დაუშურებიათ ამ ეპოქით ნაკარნახევი ამოცანის გადასაწყვეტად, ბევრი რამ საყურადღებო ითქვა, რამდენადაც ეს იდეალისტური შეზღუდულობის ფონზე იყო შესაძლებელი, მთავარი კი ისაა, რომ ამ ფილოსოფიის მიერ განსახვავების მომენტი დიალექტიკური მოძრაობის ერთ-ერთ ელემენტად იქნა მიჩნეული და არა დამოუკიდებლობის მიმნიჭებელ ძალად. დღეს კი ყოველივე ეს დაივიწყეს და აღადგინეს ძველი მეტაფიზიკური თვალსაზრისის ფორმულა: „რადგანაც განსხვავებულია, მაშასადამე ცალკე, დამოუკიდებლად თავისთავთან მიმართების სახით არსებობს". ეს ძველი მეტაფიზიკური ტრადიცია დაძლეულ და უარყოფილ იქნა ნაწილობრივ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მიერ, ხოლო საფუძვლიანად და საბოლოოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ. ვფიქრობთ, გასაგები უნდა იყოს აზრის უბადრუკობა და უსუსურობა, რომელიც დღეს განსხვავებულის დამოუკიდებლობას ეძებს.

თუ როგორ მიეწერება განსხვავებულ სუბსტანციურს განსხვავებული მეორეული, ამის შესახებ ვრცლად ითქვა პირველ თავში და ამიტომ მასზე აქ აღარ შევჩერდებით. მოკლედ შევეხებით შემდეგს:

მართალია ის, რომ კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება გარკვეულად წინ ელობება და ხელს უწყობს კიდეც ადამიანის განსაზოგადოებრიობის პროცესს, ამ მხრივ დიდ დაბრკოლებებს ქმნის კერძო საკუთრების ინსტიტუტი, რომელიც ადამიანს კერძო ინდივიდის ნაჭუჭში აქცევს. ეთიკის ბურჟუაზიული ფორმებიც ადამიანი-ინდივიდის განსხვისების შესახებ ამის თეორიული გამოხატულებაა სწორედ, მაგრამ ადამიანის განსაზოგადოებრიობა განუხრელად ზეაღმავალი პროცესია და ამ ზესვლას ვერაფერი ძალა ვერ შეაჩერებს, რადგანაც იგი ერთ-ერთი ნიშანდობლივი სიმპტომია სოციალურის განვითარებისა, მისი სრულყოფისაკენ სწრაფვისა, რაც დრო გადის, ადამიანი ინდივიდი-პიროვნება თანდათანობით უფრო მეტად და მეტად ხდება „პოლიტიკური", ან უკეთ საზოგადოებრივი ცხოველი".

ბურჟუაზიული ეთიკა ამ პროცესს საზოგადოების მიერ პიროვნების შთანთქმად, მაშასადამე, ადამიანის ტრაგედიად მიიჩნევს. თით-

ქოს სოციალურ-საზოგადოებრივი დროთა განმავლობაში თანდათან იწოვდეს ინდივიდ-პიროვნებას და ბოლოს ულებდეს მის არსებობას. სინამდვილეში კი სწორედ პირიქითაა,— ადამიანით მით უფრო იქნება პიროვნულ-ინდივიდუალურად გამოკვეთილი, რაც უფრო მეტი იქნება მასში საზოგადოებრივი, ე. ი. რაც უფრო მეტად იქნება იგი წარმოება-თვითწარმოების პროცესის გამომსახველი. საკუთრივ პიროვნულის ჩარჩოებით შემოზღუდვა ნიშნავს პიროვნების იზოლირებას წარმოებისაგან, ინდივიდის თავის თავში ჩაკეტვას და საბოლოოდ სწორედ ადამიანურისაგან განდგომას. ასე რომ, ეს ე. წ. „განსხვისება“ ადამიანურის მიღმა გასვლას ნიშნავს საბოლოოდ. ადამიანს რომ არ სჭირდებოდეს მოთხოვნილების წარმოება ცხოველის მსგავსად, მაშინ იგი არც იქცეოდა პიროვნებად და ინდივიდად. ადამიანს პიროვნება-ინდივიდად აქცევს პრაქტიკის პროცესი და რაც უფრო წინ მიდის სოციალური ფორმა თავისი სრულყოფილების გზაზე, შესაბამისად უფრო სრულყოფილი ხდება ადამიანის ინდივიდად და პიროვნებად ფორმირება და არა პირიქით, როგორც ამას ბურჟუაზიული ეთიკის თვალსაზრისზე მდგომნი ასაბუთებენ, — ვინაიდან თავის მხრივ განიცდიან მძლავრ ზემოქმედებას კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებისა, რომელიც ცდილობს, მინიმუმამდე დაიყვანოს ადამიან-პიროვნებათა რიცხვი წარმოების პროცესში. როგორც ითქვა, ამ კლასობრივი ანტაგონიზმის მსახვრალი ხელი ატყვია თვალსაზრისს, რომელიც პიროვნებასა და საზოგადოებას მტრულ დამოკიდებულებაში გვიხილავს. ეს ნამდვილად არის სოციალური სინამდვილის გარკვეული კუთხით ასახვა, რამდენადაც კლასობრივ-ანტაგონისტური პერიოდი კაცობრიობის განვითარებისა ნამდვილად გულისხმობს პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის მტრულ-ანტაგონისტურ დამოკიდებულებას. ამ ანტაგონიზმის მთავარი საყრდენი კერძო საკუთრების ინსტიტუტია, რომელიც ასე მიჯნავს პიროვნება-ინდივიდს საზოგადოებრივისაგან, მაშინ, როდესაც პიროვნება-ინდივიდი იმით განსხვავდება ყველა სხვა ფორმისაგან და, განსაკუთრებით ცხოველებისაგან, რომ მას არსებობა შეუძლია საზოგადოების მიერ წარმოება-თვითწარმოების გზით, როდესაც პრაქტიკის პროცესი ქმნის ადამიანის მატერიალური თუ სულიერი მოთხოვნილების საგანს და რის შედეგად მას მოიხმარს პიროვნება-ინდივიდი. მხოლოდ საზოგადოებასთან მიმართება ქმნის ადამიანს პიროვნებად და ინდივიდად. ამდენად, თავის მხრივ თვითონ პიროვნება-ადამიანიც სხვა არა არის რა, თუ არა სოციალურ-სუბს-

ტანციურის თავისებური მეორეული ფორმით გამოვლენა. თუ მას გამოაცლი ამ შინაარსს, მაშინ ადამიანი როგორც ასეთი უქმდება. საზოგადოებრივი — აი ეს არის „ადამიანის“ ცნებითი შინაარსი. საზოგადოებრივი კი არის მატერიალურის ისეთი ფორმა, რომელშიც განსხვავებულთა გარდაქმნით და ასლის წარმოებით ხდება თვითწარმოება. აი ეს გარდაქმნა-წარმოება, შექმნა-მოხმარება, ანუ სოციალურის თვითმოძრაობა — პრაქტიკის პროცესი უდევს საფუძვლად ადამიანის ინდივიდად და პიროვნებად ფორმირების პროცესს, რომელიც საზოგადოების წინსვლასთან ერთად განუხრელად მიემართება სრულყოფილებისაკენ და არა ისე, განსაზოგადოებრიობის პროცესი თითქოს და ნოქარდეს ადამიანს როგორც ინდივიდსა და პიროვნებას. ეს რომ ასე იყოს, გაქნებოდა რეგრესი, უკანსვლა და არა ზესვლა მაშინ, როდესაც კონკრეტულობის ფორმა უსათუოდ საჭიროებს პროგრესულად ზესვლის პროცესს, რომელშიც მან უნდა მიაღწიოს სრულყოფილების მაქსიმუმს. სხვანაირად არც იქნებოდა ჰეგელის მიერ აღმოჩენილი მოძრაობის ეი ივიეობა—A <B=>A —კონკრეტულის განვითარების ფორმა, და C

არა ისე როგორც ეს კლასიკური იდეალიზმის ფორმით არის თქმული თითქოს ეთიკური თვითონ წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების სისტემას. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით ეთიკური არ არის თავის თავთან მიმართება. იგი როგორც მეორეული ყოველთვის მოცემულია თ ა ვ ი ს ა ვ ე პირველათგან მიმართებაში და მის არსებასაც ეს კავშირი წარმოადგენს. ასეა ეს ადამიანის როგორც ინდივიდისა და პიროვნების მიმართ. რაც შეეხება ცხოველურს, ან უკეთ ბიოლოგიურს, იგი თვითვე წარმოადგენს მატერიალურის სუბსტანციის კონკრეტულ ფორმას, რომელშიც აბსოლუტური სხვა გზით და ფორმით ცხადყოფს თავის თავს, ყოველ შემთხვევაში არა ახლის შექმნა-წარმოებით და შემდეგ მოხმარების გზით. ასეთი რამ ცხოველურს არ ესაჭიროება და ამიტომაც არც მგელი წარმოდგება ინდივიდუალურობისა და პიროვნების ფორმით.

სოციალური ფორმის ამ თავისებურებას ერთ-ერთ კანონზომიერებად ახლავს თან პიროვნების მიმართება საზოგადოებრივთან, რომელიც ეთიკურის მომენტის სახელით ფიგურირებს. თავის მხრივ ახლის წარმოება-თვითწარმოება არ განხორციელდებოდა, ამ დიალექტი-

კურ მთელს ეთიკურის დიალექტიკური მომენტი რომ აკლდეს. ეს მიმართება, როგორც მეორეული რიგის კავშირი, განსაზღვრულია პრაქტიკის თვითმოძრაობის პროცესით, მაგრამ იგი პასიური კი არ არის, არამედ დიდი აქტიურობით უკუზემოქმედებს თავისსავე გამსაზღვრელზე და, როგორც იტყვიან, თავისი წვლილი შეაქვს თავის თავთან მიმართების სისტემაში. იგი დიდად უწყობს ხელს პირველადის გამოვლენას მისივე კონკრეტულობის ფორმაში კონკრეტულის შესაძლებლობის მაქსიმუმით. მარტივად, ეთიკური ხელს უწყობს, სოციალური განვითარდეს კონკრეტული ისტორიული ეპოქის სახით. რაც საბოლოოდ სოციალურის პროგრესულად წინსვლითი, ზეალმავალი პროცესის გამოხატულებაა. ეს მძლავრი უკუმოქმედი ძალა ეთიკურისა დიალექტიკურ მატერიალიზმს გამოჰყავს ეთიკურის როგორც მოძრაობითი მთელის გაქანებიდან ერთი გარკვეული მიმართულებით.

ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ეთიკა ყოველი ძალით ცდილობს, ადამიანი-ინდივიდის დამოუკიდებლობა დაასრულოს ცნობიერის სუბსტანციად აღიარების საფუძველზე. ეს ეთიკური მომენტი „გაბერვაგასიებას“ იწვევს, რაც ფილოსოფიურად ნიშნავს, მეორეულს მიანიჭო პირველადის ძალა და შესაძლებლობები. ინდივიდი შეუძლებელია იყოს თავის თავთან მიმართების სისტემა. იგი მეორეულია და ეს ნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის მისსავე პირველადთანაა მიმართებაში. ადამიანი-ინდივიდი რომ თავის თავთან მიმართების სისტემა იყოს, მაშინ მას შეეძლებოდა საზოგადოებისაგან დამოუკიდებლად არსებობა, ე. ი. არაფრით არ უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული საზოგადოებრივი პრაქტიკის პროცესზე, მაგრამ ასეთი „ყარამანი“ ჯერ არ დაბადებულა. ასეთი ინდივიდის დაშვება სოციალურ-ადამიანურის სფეროდან გასვლას მოასწავებდა, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს ორი ერთმანეთის საპირისპირო და ერთნაირად მცდარი გაგრძელება: ერთ ცალმხრივობას შეიძლებოდა მივეყვანეთ ღვთიური ზეკაცის აღიარებამდე, მეორეს კი ადამიანურის ცხოველურზე დაყვანამდე. ორივე გაგრძელება სოციალურის როგორც ასეთის არცოდნა-უარყოფაა. ამიტომ საკვირველება სულაც არაა ის, რომ ბურჟუაზიული ეთიკის სისტემაში ხშირადაა გამახვილებული ყურადღება როგორც ერთ, ასევე მეორე უკიდურესობაზე — როდესაც ერთ შემთხვევაში ადამიანური აჰყავთ ღვთიურის რანგში, მეორე შემთხვევაში კი მას უტოლებენ ცხოველურ ინსტიქტებს. შემთხვევით არ ჩამოყალიბდა ფორმულა: „ადამი-

ანი ადამიანისათვის მგელია". კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება აზროვნების არამეცნიერულ ნიადაგზე დგომისას შესაძლებელს ხდის მსგავსი ფორმულების წარმოქმნას. სოციალურის არცოდნა-უგულვებელყოფას ეყრდნობა მეორე სახის ფორმულა — „ჯუნგლის კანონის" სახელით რომაა ცნობილი და აქცენტს სვამს მოთხოვნილების აქტზე და ნაკლებად ესმის თუ რა მნიშვნელობა აქვს ადამიანური ბუნებისათვის წარმოება-ახლის შექმნას და ა. შ.

და თუ ყოველივე ამ სიყალბის საპირისპიროდ ადამიანური გვინდა გავიაზროთ როგორც სოციალური შინაარსის მომცველი რამ, მაშინ წარმოება — ახლის შექმნა თვითწარმოების სუბსტანციად მიღების საფუძველზე ლოგიკური აუცილებლობით უნდა დაუშვა ადამიან-ინდივიდის, ადამიან-პიროვნების, ადამიან-სუბიექტს მეორეული ბუნება, ე. ი., უნდა აღიარო მათი საზოგადოებრივი საფუძველი. ადამიანის სოციალური საფუძვლით გააზრება, ამავე დროს, ადამიან-მეორეულის დიალექტიკური აქტივობის კუთხით გააზრებასაც მოითხოვს, აქტივობის, რომელიც ეთიკურის შემთხვევაში ხელს უწყობს აბსოლუტურის კონკრეტულად ფორმირების პროცესს. ასეთია მარქსიზმ-ლენინიზმის თვალსაზრისი ეთიკურის ფილოსოფიურად განსჯის საკითხში.

ბურჟუაზიული ეთიკის თეორეტიკოსები მეტაფიზიკურობისა და იდეალიზმის კარნახით მხოლოდ ერთ მხარეს ხედავენ მარქსისტული ეთიკისა, ისე როგორც მთელი დიალექტიკური მატერიალიზმისას — მტკიცებას მატერიალურ-პირველადის გამსაზღვრელი როლისას და ვერ ხედავენ მეორე და ასევე არსებით მხარეს — მეორეულის დიდ აქტივობას. მაშასადამე, გაგების არის მიღმა რჩება დიალექტიკური მატერიალიზმის დედააზრი, რომელიც ამ შრომის პირველ თავში იყო გადმოცემული და რომელიც როგორც პირველადის, ასევე მეორეულის ორმხრივ დიალექტიკური დასაბუთებით გამოიხატება. ამას რომ ვერ ხედავს მტერი, ეს შეიძლება ბუნებრივიც იყოს, მაგრამ ამას, რომ ვერ ხედავს კეთილის მოსურნე, ეს გაუგებარს ხდის იმას, თუ როგორღა დგას იგი ამ შემთხვევაში დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციაზე. რას მივაწეროთ იგი, კეთილ სურვილს, რომელიც შეიძლება ჯერ კიდევ არ იყოს დამყნობილი მეცნიერულ საფუძველზე, თუ რაღაცა იდუმალი ძალით ნაკარნახევ აუცილებლობას?! იშვიათი როდია შემთხვევა, როდესაც ყოველივე ზემოთქმულს გაიაზრებენ არა დიალექტიკური ზიგზაგის წესით, არამედ მეტაფიზიკური სწორხაზოვნების ტრადიციის მიხედვით, რომელიც ვერ ხედავს იმას, რომ განსაზღვრული,

ამავე დროს, დიდი აქტივობითაც ხასიათდება და ამდენად თვითონ განმსაზღვრელიც შეიძლება განიჭვრიტოს განსაზღვრულის კუთხით. მაშასადამე, მთელი გაუკუღმართება თავს იყრის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ირგვლივ და გამოიხატება მის არასწორად გაგებაში. სწორი გაგება კი უნდა ეფუძნებოდეს მატერიალისტური მონიზმისა და მოძრაობის აბსოლუტურობის ფილოსოფიურ პრინციპებს. მხოლოდ ამ პრინციპების ღრმა ცოდნის საფუძველზეა შესაძლებელი, შეცნობილ იქნეს დიალექტიკური მატერიალიზმის არსი, რომელიც თავის მხრივ შესაძლებელს ხდის ეთიკურის ასსნას სწორი ფილოსოფიური მოძღვრებით.

დიალექტიკური მრუდი გულისხმობს, ეთიკური, როგორც ასეთი, ერთი მხრივ გაგებულ იქნეს როგორც მეორეული გარკვეულობა პირველადისა და, მეორე მხრივ, სოციალურის როგორც კონკრეტული ფორმის ერთ-ერთი სპეციფიკურობა. ასეთი დიალექტიკური მრუდი შესაძლებელია იმიტომ, რომ მეორეული, როგორც ასეთი, ნამდვილად გულისხმობს ორ ასპექტს მეორეული როგორც პირველადით განსაზღვრული და მეორეული როგორც პირველადის დიალექტიკური აქტივობა ერთი კონკრეტული მიმართულებით.

ეთიკურის მომენტით ხასიათდება მხოლოდ სოციალურ-კონკრეტული და არცერთი სხვა ფორმა მატერიალურისა, მაშასადამე, იგი განპირობებულია სოციალური ფორმის სპეციფიკით, სოციალური, რომელიც ჯერ ქმნის, აწარმოებს ახალ სინამდვილეს, შემდეგ მოიხმარს მას და ამ გზით აწარმოებს თავის თავს. წარმოება-თვითწარმოების ასეთმა კანონზომიერებამ განსაზღვრა ადამიანის, როგორც ინდივიდის, ფორმირება და მისი გარკვეული წესით დამოკიდებულება საზოგადოებასთან. ადამიანი-ინდივიდი მონაწილეობს როგორც ახლის წარმოებაში, ისე მოხმარების პროცესში და ამ გზით სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემაში, რის შედეგადაც თავისი წვლილი შეაქვს სოციალურ-კონკრეტულის განვითარებაში. ადამიანის, როგორც ინდივიდის, ცნებაშიც ახლის წარმოება-თვითწარმოების შინაარსი წარმოადგენს ძირითადს. მარქსისტულმა მსოფლმხედველობამ ამას კონკრეტული შინაარსი მისცა და ადამიანი ძირითადად გააზრებულ იქნა როგორც საწარმოო ძალა. ეს არის ადამიანის გაგებაში მთავარი და არსებითი, რომელიც აღმოაჩინა მარქსიზმმა. მოკლედ, ეს ასე ითქმის: შრომამ შექმნა ადამიანი. შრომა ანუ პრაქტიკა განაპირობებს ადამიანს, როგორც ინდივიდს, რომელსაც გარკვეული ადგილი უჭირავს

წარმოების პროცესში. ყალბია იდეალისტური ეთიკის მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოს ცნობიერი წარმოადგენს ადამიანის ინდივიდად ქმნადობის პროცესში გამსაზღვრელ საფუძველს. ადამიანი პირველ რიგში არის იარაღისმკეთებელი ცხოველი, რომელსაც ბევრ სხვა სპეციფიკურ ნიშანთან ერთად ცნობიერების ელემენტიც გააჩნია და არა ისე, თითქოს მხოლოდ ცნობიერი იყოს ადამიანის ინდივიდად და პიროვნებად ფორმირების საფუძველი. ასეთად გაგებული ადამიანი-ინდივიდი საზოგადოების უჯრედია, რომელსაც თავისი წვლილი შეაქვს პრაქტიკის თვითმოძრაობის სისტემაში. ცხოველს არ ესაჭიროება ახლის შექმნა-წარმოება, ამდენად იგი მოცემულია როგორც ბიოლოგიური ერთეული და არა ინდივიდი, რომელსაც მოთხოვნილების დაკმაყოფილების გზით სავსებით შეუძლია უზრუნველყოს თავისი ფიზიკურად არსებობა. მარტივად რომ ითქვას: მოთხოვნილების დაკმაყოფილება, რასაც თან ახლაეს ბიოლოგიური და ფიზიოლოგიური პროცესები, რაც ბიოლოგიურ ორგანიზმში მონელების აქტის სახით მიმდინარეობს, სულაც არ საჭიროებს საზოგადოების მსგავს მექანიზმს. ადამიანი როგორც ბიოლოგიური ერთეული ბევრით არ განსხვავდება ცხოველურისაგან. განსხვავება იწყება იმით, რომ ადამიანი ცხოველის მსგავსად ვერ მოიპოვებს და მიიღებს თავისი მოთხოვნილების საგანს, რადგანაც ასეთი რამ სინამდვილეში არ არსებობს. იგი უნდა შეიქმნას მატერიალურის ფორმების გარდაქმნით. გარდაქმნის ძალა კი შესწევს სოციალურ-სუბსტანციურს ანუ საზოგადოებრივ პრაქტიკას. ამან ისიც განაპირობა, რომ სოციალურ-კონკრეტული მატერიალურის დანარჩენი ფორმისაგან ჩოხმარების აქტითაც განსხვავდება, რამდენადაც მოხმარებაც, თავისი არსებით, სოციალურში საზოგადოებრივია. ყოველივე ეს კი განაპირობებს ადამიანს არა როგორც ბილოგიურ-ცხოველურ ერთეულს, არამედ როგორც პიროვნება-ინდივიდს.

წარმოება-პრაქტიკა ქმნის ადამიანს, როგორც სოციალურ ინდივიდს. აი ეს ადამიანი-ინდივიდი გარკვეულ მიმართებაშია თავის სუბსტანციასთან — პრაქტიკის პროცესთან. ეს მიმართება, როგორც ითქვა, მეორეული ბუნებისაა (მიმართება მეორეულის პირველადთან) და მას საფუძვლად უნდა ედოს პრაქტიკის პროცესი, რომელიც სუბსტანციური ძალისაა, რამდენადაც წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების სისტემას. ეს საფუძველში მდებარე შინაარსი განაპირობებს ადამიანი-ინდივიდის ადგილს წარმოების პროცესში, რომელიც უშუალოდ

ეთიკურის (როგორც მეორეულის) წესებითა და კანონებითაა წარმოდგენილი, ზნეობრივი მოქმედების კანონთა სისტემა ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართებისათვისაა დამახასიათებელი და ამდენად ეთიკური ზნეობრივი მოქმედების კანონთა და წესთა ფორმით მოცემული დიალექტიკური მომენტია პრაქტიკისა, როგორც დიალექტიკური მთელისა. იგი ამ უკანასკნელითაა განსაზღვრული, მაგრამ, ამავე დროს, აქტიურად უკუქმედებს თავისსავე სუბსტანციურში და საკუთარი წვლილი შეაქვს სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემაში.

ამრიგად ზნეობრივი მოქმედების კანონთა სისტემას საფუძვლად უნდა ედოს მოძრაობა-თვითმოძრაობის დიალექტიკური მთელი. დიალექტიკური მატერიალიზმი გამორიცხავს ეთიკურის ყოველგვარ სხვა საფუძველს. მითუმეტეს ზედმეტია ლაპარაკი ეთიკურზე, როგორც თავის თავთან მიმართების სისტემაზე. ეთიკური დგას მეორეულის პირველადთან მიმართების სიბრტყეში და არასოდეს არ სცილდება მის საზღვრებს.

ყალბია იდეალისტური სისტემა, რომელიც ეთიკურის თავის თავთან მიმართების კანონზომიერებას საფუძვლად უდებს ცნობიერს. პიროვნება-ინდივიდი, რა თქმა უნდა, ხასიათდება ცნობიერების ნიშნით. მაგრამ ადამიანი, როგორც ასეთი, სხვა ფორმებისაგან, კერძოდ ცხოველისაგან, ცნობიერების ელემენტით კი არ განსხვავდება, არამედ ცარაღის კეთების — ახლის წარმოების თავისებურებით, რომელსაც თან ახლავს ცნობიერების ელემენტიც. მაშასადამე, ცნობიერი, ისე როგორც საკუთრივ ეთიკური, როგორც ლოგიკური ესთეტიკური და სხვა პრაქტიკის სუბსტანციური თვითმოძრაობის მეორეული მომენტებია და მათ შორის კავშირი სწორედ მათივე პირველადითაა გაშუალებული. ამიტომ, დაასკვნის დიალექტიკური მატერიალიზმი, არ შეიძლება ერთი მეორეული მეორის სპეციფიკურობის საფუძვლად წარმოადგინო. მეორეული იმიტომაცაა მეორეული, რომ იგი მიეწერება სუბსტანციურს და საკუთრივ მას არაფერი არ მიეწერება. ეს თანაფარდობა პირველადსა და მეორეულს შორის თუ არ იქნა დაცული, ზუსტად მივიღებთ ნიშნის ნიშანს, თვისების თვისებას, ნაწილის ნაწილს, მომენტის მომენტს, ერთი სიტყვით, მეორეულის მეორეულს ანუ მეორეულის წარმოდგენას პირველადად. მსგავსი რამ სინამდვილეში არ არსებობს, მეორეული, როგორც ასეთი, მიეწერება პირველადს და შედის პირველადის გარკვეულობაში. საკუთრივ მეორეულს რომ გა-

აჩნდეს თავის თავთან მიმართების ძალა, მაშინ იგი თვითონ იქნებოდა პირველადი. ასეა ეს ადამიანი-ინდივიდის მიმართაც: იგი მეორეულია და მიეწერება სოციალურ-სუბსტანციურს, რომელსაც სხვა მეორეული მომენტებიც მიეწერება, როგორებიცაა: მაგ., ესთეტიკური, ლოგიკური და ა. შ. ბურჟუაზიული ეთიკის მიერ კი ვინაიდან სუბსტანციის რანგშია აღზევებული ადამიანი — ინდივიდი, სოციალურის ყველა ატრიბუტიც მასვე მიეწერება. ეს ნიშნავს მეორეულის „გაბერვა-გასიებას“ რაც იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ახლის მწარმოებელი და თავისი თავის მიზეზი არის არა ადამიანი-ინდივიდი, არამედ საზოგადოება და მისი თვითმოძრაობა — პრაქტიკის პროცესი. პირველი ერთ-ერთი დეტალია მეორისა და არა თავის თავთან მიმართების სისტემა.

მიუხედავად დიალექტიკური მატერიალიზმის მძლავრი წინსვლისა, დღემდე ხშირია რეციდივი ერთი მეორეულის მეორეზე მიწერისა, ან კიდევ ერთის მეორიდან უშუალოდ გამოყვანისა და სხვა. ასე მაგ., ეთიკურიდან გამოჰყავთ ესთეტიკური, ლოგიკური, შემეცნებით-ცნობიერი ან კიდევ ასე: ყველა ამათ გამოიყვანენ ესთეტიკურიდან და ა. შ. განსაკუთრებით უნდა ითქვას იმის შესახებ, რომ დღემდე, ძველი მანკიერი ტრადიციის მიხედვით, ეთიკური შეჰყავთ ცნობიერის რეგიონში, ე. ი. ერთ მეორეულს უქვემდებარებენ მეორეს და შემდეგ იმის გამო, რომ ცნობიერს მარქსიზმი მეორეულად მიიჩნევს, გამოჰყავთ ეთიკურის მეორეულობაც. სავალალო ფაქტია მარქსიზმის ასე გაგება და ეთიკურის ბუნების ასე წარმოდგენა.

ჯერ ერთი, ის, რომ ერთ მეორეულს აწერ მეორეს, ეს ფაქტობრივად ნიშნავს პირველის აყვანას სუბსტანციის რანგში; და მეორე, ესაა ხაზგასასმელი: ცნობიერის გარდა, მეორეული მილიონი სხვაც რამ არის. მეორეულია ყველა მატერიალური ფორმა, მოძრაობის ყველა ფორმა, თვითმოძრაობის ყოველგვარი დიალექტიკური მომენტი და სხვა. ასე რომ, პირველადი მეორეულთა სიმრავლეშია მოცემული და ყველა მათგანი პირველადს მიეწერება და არა ერთი მეორეს და არა ისე, თითქოს ისინი უშუალო კავშირში იყვნენ ერთმანეთთან და სხვა. ასე მაგალითად, ცნობიერი ეთიკურის სპეციფიკურობას, ან ეთიკურის გვარს კი არ წარმოადგენს, არამედ სოციალურ-პირველადის ერთ-ერთ მეორეულს. ასე რომ, ცნობიერი, ისე როგორც ეთიკური და ესთეტიკური, სოციალურს მიეწერებიან და არა ერთმანეთს.

დიალექტიკური მატერიალიზმი, გარდა მეორეულის პირველადთან მიმართებისა, ასეთ კითხვასაც სვამს: რა მიმართებაა მეორეულთა შორის? მეორეულთა გაშუალებული მიმართება დიალექტიკის ერთ-ერთი ზოგადმეორეული კავშირის ფორმაა. ამ მიმართებას, ისე რო-გორც დანარჩენ ორს, საფუძვლად უდევს აბსოლუტურის თავის თავ-თან მიმართება. ასე რომ, შეიძლება დაისვას კითხვა: რა მიმართებაა ეთიკურსა და ცნობიერს, ან ესთეტიკურსა და ცნობიერს, ან კიდევ, ეთიკურსა და ესთეტიკურს შორის? ეს კავშირი, როგორც მეორეული ძალის მიმართება, უნდა აისხნას დიალექტიკური მთელით და არა ისე, რომ ეთიკურიდან პირდაპირ იქნეს გამოყვანილი ესთეტიკური და ლოგიკური, ან კიდევ პირიქით. ყოველივე ეს ჩვენს ფილოსოფიურ ფრონტზე მცდარი ტრადიციების საფუძველზე ხდება. მეორეულის ჭეშმარიტი მნიშვნელობა სწორედ ისაა, რომ იგი გამოყვანილ იქნეს პირველადის აუცილებლობიდან და არა სხვა მეორეულიდან. სოცია-ლურის თანმხლებ მეორეულთა გამოყვანა-მიწერა ცნობიერებისადმი იდეალიზმის, კერძოდ კი ჰეგელის, ფილოსოფიის ძალით დამკვიდრებუ-ლი ტრადიციაა. ჰეგელს აბსოლუტური ცნობიერება წარმოედგინა როგორც ზეალმავალი კიბისებური სისტემა, რომელშიც გარკვეულ სა-ფეხურებს წარმოადგენენ ესთეტიკური, ეთიკურ-პოლიტიკური და ა. შ. დიალექტიკური მთელი ამ შემთხვევაში არის ცნობიერი, ხოლო ყველაფერი დანარჩენი მეორეული საფეხურებია.

დიალექტიკური მატერიალიზმი უარყოფს სუბსტანციის წარმოდ-გენას კიბისებურ სისტემად. ზესვლის მექანიზმით ხასიათდება კონკ-რეტულ-იგივეობრივი — $A <^{B}_{C} = > A$ და არა დიალექტიკური მთელი — $A <^{B}_{C} = > A \neq A$. დიალექტიკური მთელი არსაით არ მიიწევს იმი-ტომ, რომ იგი არის თავის თავთან მიმართება დიალექტიკური წინააღ-მდეგობის წესით.

ამ მანკიერი ტრადიციით სოციალურის ყველა მიმართებას ცნო-ბიერის ნიშნით წარმოადგენენ და მატერიალიზმიც ამ შემთხვევაში აქედან გამოჰყავთ — ცნობიერი მეორეულით. სინამდვილეში უამრავი რამ არის მეორეული და მათ შორის ცნობიერიც. მეორეულია თვი-

თონ სოციალური როგორც ფორმა მატერიალურისა, მეორეულია ესთეტიკური, რომელიც სოციალურის სპეციფიკურ-მატერიალური გამოვლენა. მეორეულია ასევე ეთიკურიც, რომელიც ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართებას გამოხატავს და არა მაინც და მაინც ცნობიერ ბუნებას.

ეთიკურის დაყვანა ცნობიერის ელემენტზე, უკეთ, ეთიკურის მიჩნევა ცნობიერების ფორმად ყალბი აზრია. ეთიკური პირველ რიგში წარმოდგენილ უნდა იქნეს როგორც ერთ-ერთი დიალექტიკური მომენტი პრაქტიკის პროცესისა, როდესაც გვაქვს ახლის წარმოების გზით სოციალურის თვითწარმოება. — მაშასადამე, ეთიკური მატერიალურ-პირველადის, ასევე, მატერიალურ-მეორეული მომენტია და არა ცნობიერების შინაარსის დახასიათება. ეთიკური ისეთი ფორმაა მიმართებისა, რომელშიც ადამიანი-ინდივიდი იდეალურ-ცნობიერ კავშირში კი არ მოდის საზოგადოებასთან, არამედ მატერიალურ-წარმოებით კავშირშია მოცემული. ადამიანი-პიროვნება-ინდივიდი მონაწილეობს წარმოების პროცესში და მისი, როგორც მეორეულის მოქმედების არე ამ დროს წარმოდგენილია ზნეობრივი მოქმედების კანონებისა და წესების სახით. როგორც ითქვა, ეთიკური ეს არის პრაქტიკის პროცესი, წარმოდგენილი ინდივიდის მოქმედების რადიუსით, სადაც ადამიანი, როგორც საწარმოო ძალა, სწორედ რომ მატერიალურ-წარმოებით მიმართებაშია თავისსავე სოციალურ-სუბსტანციურთან — საზოგადოებასთან. ეთიკური წარმოების რიგის მოვლენაა და არა ცნობიერების ფორმა. იგი პირველ რიგში მატერიალური წარმოების ერთი მონაკვეთია, ინდივიდის მოქმედების ფორმით გამოხატული, და არა ცნობიერების ფენომენი, როგორც ეს იდეალისტურ ეთიკას სურს წარმოადგინოს. ბევრი მარქსიზმის კეთილისმოსურნე ამ დროს ჭეშმარიტ მტკიცებად მიიჩნევს, თუ იდეალიზმის საწინააღმდეგოდ ცნობიერების მეორეულობის მტკიცებას მოჰყვება და შემდეგ აქედან გამოჰყავს ეთიკურის მეორეულობაც. სინამდვილეში კი, როგორც ზემოთ ითქვა, ეთიკური მატერიალური წარმოების დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ურ ი მ ო მ ე ნ ტ ი ა და ამიტომ არის იგი მეორეული. ერთი სიტყვით, ცნობიერების გარდა სინამდვილეში მრავალი რამ არის მეორეული და ხშირად ეს სიმრავლე სწორედ მატერიალურ რიგს მიეკუთვნება. მეორეულთა სიმრავლე მანამდეც არსებობდა, ვიდრე წარმოიშობოდა სოციალური და მისი ცნობიერების ნიშანი. მატერიალური სუბსტანცია არ არსებობს თავისი მეორეული გარკვეულობის

გარეშე. ასეა ეს სოციალურშიც. სოციალურში ყველა მეორეული რომ დავიყვანოთ ცნობიერზე ეს სინამდვილეში ცნობიერების შინაარსის გაყალბება იქნებოდა. საზოგადოდ კი იქნებოდა მეორეულის ცნების გაყალბება. დიალექტიკური მატერიალიზმის ამ ნიუანსში თუ ვერ ვერკვევით, ისე ვერც ეთიკურის ფილოსოფიურ დასაბუთებას ვერ მივიღებთ. სავალოლოდ კი დღემდე ცნობიერება — ყოფიერების დაპირისპირების გაფეტიშების ძალით მეორეული ჰგონიათ მხოლოდ ცნობიერი და ყველა არაცნობიერი კი პირველადია. ეს, მეტი რომ არა, დღეს პრიმიტიული აზროვნების ნიმუშადაც შეიძლება ჩაითვალოს და ნიშნავს იმ მარტივი ჭეშმარიტების არცოდნას, რომ მატერია არასოდეს არ არსებობს თავისი მეორეული გარკვეულობის გარეშე შიშველ-ტიტველი სახით. პირველადისა და მეორეულის კავშირი ისევე მარადიულია, როგორც თვითონ ყოფიერება. ყოველივე ამ მარტივი, დიალექტიკური მატერიალიზმის ანბანური ჭეშმარიტებიდან გამომდინარე, ვასკვნით. ეთიკური მეორეულია არა იმიტომ, რომ იგი ცნობიერების რიგის მოვლენაა, არამედ იმიტომ, რომ იგი არის მატერიალურის ასევე მატერიალურ-დიალექტიკური მომენტი, რომელშიც წარმოდგენილია ადამიანის წარმოებითი დამოკიდებულება საზოგადოებასთან.

რაც შეეხება საკუთრივ ცნობიერების ელემენტს, იგი ეთიკურს კი არ ახასიათებს უშუალოდ, არამედ დიალექტიკურ მთელს. სოციალურ-სუბსტანციური ხასიათდება ეთიკურის, ესთეტიკურის, ლოგიკურის და სხვა დიალექტიკური მომენტებით. ზოგადად ეს არის მეორეულის კავშირი პირველადთან, რომელიც ზემოთ წარმოდგენილი და დახასიათებულ იქნა როგორც ერთ-ერთი ფორმა დიალექტიკური კავშირისა. დიალექტიკურ კავშირთა მეორე ზოგად ფორმას წარმოადგენს მეორეულთა გაშუალებული მიმართება. ესაა კავშირი ეთიკურსა და ცნობიერს, ეთიკურსა და ესთეტიკურს და ა. შ. შორის. მესამე ზოგადი ფორმა კავშირისა არის კონკრეტულის შიგნით არსებული მიმართებები, რომლებიც გაფორმებული სახით წარმოდგენილი არიან როგორც დაპირისპირებული ანუ პოლარული მხარეები. სამივე ამ ზოგად დიალექტიკურ კავშირს საფუძვლად უდევს მატერიის თავის თავთან მიმართების კანონზომიერება, რომელიც წარმოადგენს მოძრაობით ანუ დიალექტიკურ მთელს. ეს ზოგადი კავშირები არ უნდა აგვერიოს ერთმანეთში, ერთის საფუძვლად არ უნდა გამოვაცხადოთ მე-

ორე და ა. შ. თვითონ მეორეულთა მიმართება გაშუალებულია დიალექტიკური მთელით. ასე რომ არა, მაშინ ზედმეტი იქნებოდა მატერიალური სუბსტანცია და მივიღებდით იმდენ დამოუკიდებელ სისტემას, რამდენი კონკრეტული მეორეულიც არსებობს. ამიტომ ერთი მეორეულის, ვთქვათ ეთიკურის, გამოყვანა მეორეულისაგან, ვთქვათ ლოგიკურისაგან, მცდარი პოზიციაა. მეორეული გამოყვანილ უნდა იქნეს პირველადის აუცილებლობიდან, რადგანაც თვითონ პირველადის სუბსტანციური მოითხოვს მეორეულის გააზრებას გარკვეულობის კუთხით.

ბუნებრივია, ეთიკური, ესთეტიკური და ლოგიკური, როგორც სოციალურის მომენტები, ხელს უწყობენ სოციალურის განვითარებას და, აქედან გამომდინარე, უკუქმედების გზით საკუთარ სრულყოფასაც. სხვა სიტყვებით: ეთიკური ხელს უწყობს ესთეტიკურისა და ლოგიკურის განვითარებას, და პირიქით, მაგრამ აქედან ის კი არ გამომდინარეობს, რომ ერთი მეორისაგან უნდა იქნეს გამოყვანილი, რომ თითქოს ერთი მეორის სპეციფიკას წარმოადგენს. არა. დიალექტიკური მატერიალიზმი არ არის იმის მტკიცება, თითქოს ეთიკური იმიტომ იყოს მეორეული, რომ იგი მიეკუთვნება ცნობიერის რიგს და ფორმას. ეს, როგორც ითქვა, ყალბი აზრია და დიალექტიკური მატერიალიზმის უარყოფას ნიშნავს. მეორეულია არაცნობიერიც როგორც პირველადის მომენტი, ფორმა, ტენდენცია და სხვა. როგორც ვთქვით, ცნობიერების გარდა სხვა უამრავი რამ არის მეორეული. უფრო ზუსტად: ის, რაც მრავლობითობის ნიშნით ხასიათდება, მეორეულია, ხოლო ის, რაც ერთადერთია, აბსოლუტურია და პირველადი, ეთიკურიც მეორეულია, რამდენადაც წარმოადგენს წარმოების როგორც დიალექტიკური მთელის მონაკვეთს — ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართებას. რომელიც ადამიანური ზნეობრივი მოქმედების ფორმით გამოვლინდება და შესაბამისად ფიქსირებულია კიდეც კანონთა და წესთა გარკვეული სისტემის სახით, რომელთაც მორალურ კანონებსა და წესებს უწოდებენ. აი ეს მომენტი წარმოება — თვითწარმოების დიალექტიკური მთელისა, რომელსაც სახელად ეთიკური ეწოდა, მეორეულია, რამდენადაც წარმოადგენს დიალექტიკური მთელის დიალექტიკურ მომენტს. მაშასადამე, მეორეული შეიძლება იყოს თავიდან ბოლომდე მატერიალური, ისე, რომ არ ერიოს მასში ცნობიერების ელემენტი. საკუთრივ ცნობიერი ერთ-ერთი კონკრეტული შემთხვევაა მეორეულთა სიმრავლეში. ცნობიერიც დიალექტიკური მთელის — პრაქ-

ტიკის დიალექტიკურ მომენტს წარმოადგენს და სწორედ ამიტომაა იგიც მეორეული და არა იმიტომ, რომ ცნობიერს თითქოს რაღაც მისთვის კუთვნილი სპეციფიკა გააჩნდეს. ეთიკური, ესთეტიკური და სხვა დანარჩენი ცნობიერის ნიშნით რომ იყოს მეორეული, მაშინ საბოლოოდ ყველა მათგანი ერთმანეთს დაემთხვეოდა. დიალექტიკური მატერიალიზმი კი სწორედ ამის საპირისპიროს ამტკიცებს, იმას, რომ მეორეულობის ასპექტი სწორედ სპეციფიკურობის შინაარსის წარმოდგენას გულისხმობს, მაშინ ცნობიერების საფუძველზე ვერ გამოყოფდით ეთიკურს ესთეტიკურისაგან. ცნობიერება ისეთი რამაა, რომლის საფუძვლად აღიარებას ყველა კონკრეტულობა განსხვავების გაუქმება მოსდევს უცილობლივ. სინამდვილეში ეთიკურის, ისე როგორც ესთეტიკურის, თავისებურება იმით კი არ გამოიხატება, რომ ისინი ცნობიერების ფორმებს წარმოადგენენ (და აქედან ცდილობენ ვაი მატერიალისტები მათი მეორეულობის გამოყვანას), ობიექტურად ეთიკური და ესთეტიკური სწორედ მატერიალურის სხვადასხვა მხარესა და ტენდენციას გამოხატავს. სავალალოდ, დღემდე ჩვენშიც არ აღმოფხვრილა ძველისძველი ტრადიცია იმის შესახებ, რომ ყველაფერს ადამიანურს საფუძვლად უდებენ ცნობიერს. ცნობიერი საფუძველი კი ბოლოს უღებს მრავალფეროვნებას, მაშასადამე, სპეციფიკურ გარკვეულობებს, მაშინ, როდესაც მეორეული იმაზე მიუთითებს, რომ პირველადი უსათუოდ სპეციფიკურობის სახით უნდა გამოვლინდეს სწორედ. რაც შეეხება თვითონ ცნობიერს, იგი ერთ-ერთ მეორეულია სოციალურ-სუბსტანციურის თავისი შესაბამისი ფუნქციით და ამიტომ იგი არ უნდა აითქვიფოს სხვა სახის მეორეულებში, კერძოდ ეთიკურში და ესთეტიკურში. სახელდობრ, ეთიკური (ისე როგორც ესთეტიკური) მეორეულია არა იმიტომ, რომ იგი თითქოს ფორმაა ცნობიერებისა, არა ეთიკური წარმოების მატერიალური პროცესის გამოხატულებაა ადამიანი-ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართების სახით, რომელიც ცნობიერებისაგან განსხვავებული სპეციფიკურობით ხასიათდება ასევე ესთეტიკურის მიმართაც, ესთეტიკური არის სინამდვილის გარდაქმნა ხელოვნების კანონების მიხედვით. საბოლოოდ სწორედ ასეთად (ესთეტიკურად) ჩამოყალიბდება სოციალური ფორმა მატერიისა. ადამიანი-პიროვნების დამოკიდებულება საზოგადოებასთან წარმოებით-მატერიალურია და არა ცნობიერი. ამიტომ შეუძლებელია ეთიკურიდან პირდაპირ და უშუალოდ იქნეს გამოყვანილი ცნობიერი, ან პირიქით. საზოგადოდ კი, როგორც ითქვა, მეორეულთა

კავშირი მატერიალური სუბსტანციითაა გაშუალებული. იდეალიზმი და მეტაფიზიკა კი ცნობიერს ყველა სხვა მომენტის ქვემდებარედ წარმოადგენს. ამის საპირისპიროდ იმის მტკიცება, რომ ცნობიერი მეორეულია და ამდენად სოციალურის ყველა სხვა მომენტი ამ გზით გაიცხადდეს მეორეულთან, სულაც არ ნიშნავს დიალექტიკურ მატერიალიზმს. დიალექტიკური მატერიალიზმის მტკიცებით, ცნობიერი ერთ-ერთი მეორეულია სოციალურ-სუბსტანციურისა და მას სავსებით მისთვის შესატყვისი ფუნქცია გააჩნია ყველა დანარჩენისაგან განსხვავებით. სახელდობრ: ცნობიერება არის უნარი მაღალორგანიზებული მატერიალურისა — მოაწესრიგოს, ასახოს თავისივე თვითმოძრაობით გამოწვეული ცვლილებები, მისთვის მისაღებს მისცეს ლოგიკურის სახე და ჩართოს იგი თავის თვითმოძრაობაში — პრაქტიკის პროცესში, მიუღებელი (არაჭეშმარიტი) კი უარყოს. დიდ განსჯას არ საჭიროებს იმის მტკიცება, რომ ეთიკურსა და ესთეტიკურს ასეთი ამოცანა არ ეკისრებათ. მართალია, მეორეულთა ურთიერთობას დიალექტიკური მატერიალიზმი არ უარყოფს, იგი, როგორც ზემოთ ითქვა, ერთ-ერთი ფორმაა დიალექტიკური კავშირისა, მაგრამ ისეთი, რომელიც ეყრდნობა პირველადის თავის თავთან მიმართებას. ეს არის დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიცია. ყოველი ამისაგან განსხვავებული ვარიანტი საბოლოოდ არის გზა, რომელსაც მივყავართ იდეალიზმთან და რომელიც სუბსტანციად აღიარებს ცნობიერებას. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი, ცნობიერი თავისთავად ერთ-ერთი სახეა მეორეულისა და იგი შეუძლებელია სხვა მეორეულთა ამხსნელის როლში გამოვიდეს. უფრო მეტიც, მას, როგორც მეორეულის არა თუ სხვა, არამედ თვით საკუთარი თავის ახსნაც კი არ ძალუძს, რამეთუ თვითონ საჭიროებს ამხსნელ საფუძველს პირველადის სახით.

ყოველივე ზემოთქმულის გამო ერთხელ კიდევ ხაზგასმით აღვნიშნავთ იმას, რომ ეთიკურის მიღება ცნობიერების ფორმად და მისი მეორეული ბუნების აქედან გამოყვანა მცდარი აზრია. ცნობიერების ნიშნით სასიათდება არა ეთიკური, ესთეტიკური ან სხვა რამ, არამედ თვითონ სოციალური საზოგადოება თავისი თვითმოძრაობით — პრაქტიკის პროცესით და მხოლოდ ამდენად შეიძლება ეთიკურისა და ესთეტიკურის ცნობიერებაზე ლაპარაკი, რამდენადაც ეს უკანასკნელნიც სოციალურის მეორეულ ატრიბუტებს წარმოადგენენ. აქ და ფილო-

სოფიის სხვა საკითხებშიაც, როგორც იტყვიან, მათემატიკური სიზუსტეა საჭირო, წინააღმდეგ შემთხვევაში მცდარ აზრთა რიგი გარდაუვალია.

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს ძველი ტრადიციის მეორე მანკიერება, როდესაც ერთი მეორეულიდან პირდაპირ გამოყავთ მეორე, ვთქვათ ეთიკიდან ესთეტიკური, ან უკეთ, ეთიკურს მიაწერენ ესთეტიკურის ნიშანს და, პირიქით. მეორეულთა ურთიერთობის ასე უშუალო კავშირის ფორმად წარმოდგენამ ხელი შეუწყო ე. წ. „სტრუქტურულ-სისტემური მეთოდის“ წარმოშობას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა ერთი მომენტის „გაბერვა-გასიება“, იდეალისტური ტენდენციის გამოხატულება, როდესაც ერთ მეორეულზე აფუძნებენ ყველა დანარჩენს, როდესაც ერთს ყველა დანარჩენის შემკრების, ანუ მთელის მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული. ან პირიქით, როდესაც ელემენტს, ნაწილს მთელის სუბსტანციური ქვაკუთხედის მნიშვნელობას ანიჭებენ და სხვა. ეს და ყველა მისი მსგავსი სხვა „მეთოდი“, რომლითაც ცდილობენ დიალექტიკური მეთოდის შევსება-განვითარებას, სინამდვილეში ნიშნავს დიალექტიკური მატერიალიზმის უარყოფას. სოციალურის ერთ რომელიმე მეორეულს (ეთიკურს, ესთეტიკურს ან ლოგიკურს) რომ ასეთი ძალა გააჩნდეს, მაშინ ზედმეტი გამოვიდოდა საკუთრივ სოციალურ-სუბსტანციური როგორც დიალექტიკური მთელი, ანუ მატერიალურის თავის თავთან მიმართების სისტემა.

მომენტის „გაბერვის“ ტენდენციისა და ე. წ. „სტრუქტურულ-სისტემური მეთოდის“ შემოტანის გზით ეთიკის სისტემაში თავს იჩენს „მესამე ხაზის“ ძიების ტენდენცია“, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიიდან ძირითადი საკითხი — პირველადის მეორეულთან მიმართება — გაუქმებულად ცხადდება. ეს, როგორც ლენინი აღნიშნავდა თავის დროზე, ნიშნავს ფილოსოფიის გაუქმებას, რადგანაც ფილოსოფიური ანალიზი ძირითადი საკითხის გარეშე შეუძლებელია, რადგანაც ფილოსოფია სწავლობს არა რომელიმე კონკრეტულ ფორმას მატერიისა და მის შესატყვის მოძრაობას, არამედ სინამდვილეს როგორც დიალექტიკურ მთელს, როგორც თვითმოძრავ და თავის თავთან მიმართებაში მყოფ სუბსტანციურ სისტემას. ეს აბსოლუტური კანონზომიერება სწორედ რომ „პირველადისა“ და „მეორეულის“ კატეგორიებში უნდა აისახოს და არა „ფუნქციური მიმართების“, „ღირებულების“ და სხვა მათ მსგავს კატეგორიებში, რომელთა შემოტანა ფილოსოფიური განსჯის ორბიტაში დღეს მოდად იქცა. ე. წ. „ღირებულების“,

კატეგორიის გამოყენება ეთიკისა და ესთეტიკის სფეროებში ხელოვნურად ზრდის სუბიექტურობის მნიშვნელობას და მას განსაკუთრებული როლს აკისრებს. ეს სინამდვილეში შელამაზებული სახით სუბიექტური იდეალიზმის თავისჩენაა და სხვა არაფერი. „ღირებულების“ კატეგორია, მართალია, იხმარება პოლიტ-ეკონომიაში და სხვა დისციპლინებშიც, მაგრამ არა იმ მნიშვნელობით, როგორც ეს ზოგიერთებს სურთ — სუბიექტურობის როლის გაზრდის მნიშვნელობით, როგორც სისტემურ-სტრუქტურული ანალიზის საფუძველი. „ღირებულების“ კატეგორია ასეთი შინაარსით სუბიექტურობის ანუ ცნობიერების გაბერვა-გასიებას“ მოასწავებს და მას სასურველი შედეგები არ ახლავს თან, ყოველ შემთხვევაში იგი არ არის დიალექტიკური მატერიალიზმი. სუბიექტურობას, როგორც მეორეულს, თავისი მოქმედების ორბიტა აქვს სოციალურ-პირველადის შიგნით და ეს ასე იქნება ყოველთვის, როგორ მაღალ განვითარებასაც არ უნდა მიაღწიოს ადამიანის აზროვნებამ. არავითარ სუბიექტურ შეფასებას არ საჭიროებს ფილოსოფიური განსჯის სპეციფიკა. ამ შემთხვევაში ფილოსოფიური შემეცნება ისეთივე ობიექტური კანონზომიერებითაა განსაზღერული, როგორითაც ყველა სხვა ფორმის ცნობიერება. ყალბია ასეთი „ღირებულების“ შემოტანა ეთიკაში, რადგანაც ადამიანი-ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართება, როგორც ითქვა, თვითონვე წარმოადგენს მეორეული რიგის კავშირს, მაშასადამე, განსაზღვრულია სოციალურ-პირველადით — პრაქტიკის პროცესით. ამ დროს ადამიანის, როგორც ინდივიდისა და სუბიექტის, არავითარ განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე არ შეიძლება ლაპარაკი. პრაქტიკის სუბსტანციური პროცესისათვის არავითარ ღირებულებას არ წარმოადგენს ის, თუ რომელიმე პეტრე და ივანე რას აფასებს და როგორ აფასებს. თუ მაინცა და მაინც ვერ ელევიან ამ „ღირებულების“ ცნებას, მაშინ უნდა ითქვას ასე: ყველაზე მეტად ღირებულია ინდივიდი-სუბიექტისათვის მისი სუბსტანციური — საზოგადოებრივი პრაქტიკა და არა საკუთრივ სუბიექტურობა. შემფასებელი ღირებულების უნარი და ძალა გააჩნია მატერიალურ სუბსტანციას და არა პიროვნება-ინდივიდ-სუბიექტს.

„ღირებულების თეორიის“ მომხრეების ძირითადი შეცდომა ისაა, რომ მათ მიერ ინდივიდ-საზოგადოების მიმართება აღებულია როგორც თვითკმარი დამოუკიდებული კავშირი. ეს რომ მართლაც ასე ყოფილიყო სინამდვილეში, მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა სუბიექტურობის გარკვეულ მაორგანიზებელ როლზე ლაპარაკი ეთიკურში, მაგრამ სი-

ნამდვილეში პირველადის მეორეულთან კავშირი, ისე როგორც პოლარულთა და კონკრეტულთა მიმართება, სამივე მეორეული ძალის კავშირია, მაშასადამე, ეყრდნობიან მატერიალურის თავისთავთან მიმართებას $A <\overset{B}{=}> A \neq A$ როგორც დიალექტიკურ მთელს. იდეალიზმისა და მეტაფიზიკისათვის მატერიალური სუბსტანციის ასეთი მექანიზმი სრულიად უცნობია. იდეალიზმი მაგ., ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართებას მიიჩნევს მსოფლიოს უნივერსალური კავშირის ფორმად. სწორედ ამ ტენდენციის კონკრეტული გამოხატულებაა ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართების მიჩნევა დამოუკიდებლობის ძალის მატარებელ კავშირად, რომელშიც ეძებენ სუბიექტურის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას კავშირის მაორგანიზებლისა და შემფასებლის აზრით. ჩვენ თავის დროზე აღვნიშნეთ, რომ პირველადის მეორეულთან მიმართება, მართალია, არის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ობიექტურად არსებულ ამ კავშირს სუბსტანციის ძალა გააჩნდეს, არა, სუბსტანციის ძალისაა მატერიალურის თავის თავთან მიმართება, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სამი ზოგადი სახის დიალექტიკური კავშირი მეორეული ბუნებისაა. კონკრეტულად მეორეულია ეთიკური, რომელიც არის ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართების გამოხატულება. „ღირებულების თეორიას“ კი თვითონ ეს მიმართება აქვს აღებული თვითმყოფ სისტემად და, აქედან გამომდინარე, ასკვნის სუბიექტურობის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე.

მეორეულთა კავშირის გაშუალება დიალექტიკური მთელის საფუძველზე კონკრეტულად ნიშნავს ეთიკურის, ესთეტიკურისა და ცნობიერ–ლოგიკურის როგორც პრაქტიკის დიალექტიკური მომენტების არსებობას. მათი კავშირიც პრაქტიკის, როგორც მოძრაობითი მთელის, საფუძველზეა წარმოდგენილი. ამდენად, ერთმანეთთან ორგანულ კავშირშია ისეთი ორი ზოგადი დიალექტიკური კანონზომიერება, როგორებიცაა მეორეულთა და პირველადის მეორეულთან მიმართებები. ამდენად, მცდარია პოზიცია, რომელსაც ერთი მეორეული მეორისაგან გამოჰყავს. მეორეული, როგორც ასეთი, პირველადის დახასიათებაა საბოლოოდ ერთი გარკვეული მიმართულებით და ამიტომაც იგი პირველადის აუცილებლობიდან უნდა იქნეს გამოყვანილი. სხვა სიტყვებით, ჯერ პირველადის მეორეულთან მიმართება უნდა აიხსნას და შემდეგ

აქედან უნდა იქნეს გამოყვანილი მეორეულთა კავშირი. დიალექტიკური მატერიალიზმის ეს დებულება მტკიცედ უნდა იქნას დაცული და გამოყენებული ეთიკურის ფილოსოფიურ ანალიზში. ამიტომ არასწორია ეთიკურში ესთეტიკურისა და ლოგიკურის, ან პირიქით, ელემენტების ძებნა. ყველა მათგანი მიეწერება სოციალურს, როგორც მათ დიალექტიკურ მთელს.

ეთიკურის ესთეტიკურთან და ლოგიკურთან კავშირი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება ჯეშმარიტად ახსნილი, თუ წინასწარ გვეცოდინება პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნება, ისე, როგორც იგი ესმის დიალექტიკურ მატერიალიზმს, პრაქტიკა როგორც თვითმოძრავი სისტემა, მაშასადამე, როგორც დიალექტიკური მთელი.

§ 3. ეთიკური როგორც მეორეულის მძლავრი აქტივობა

დიალექტიკური მთელის ფილოსოფიური ცნება გულისხმობს სუბტანციურის გააზრებას არა მხოლოდ როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემისას, არამედ როგორც მეორეული მომენტის მომცველსაც. მაშასადამე, მეორეულის აუცილებლობა გამომდინარეობს ისევ პირველადის შინაარსიდან. სხვა საშუალება მეორეულის არსებობისა გამორიცხულია. ეს კი, როგორც ითქვა, მიუთითებს იმაზე, რომ მეორეული დახასიათდეს არა მხოლოდ როგორც განსაზღრული, არამედ როგორც გამსაზღვრელის აქტივობა ერთი გარკვეული მიმართულებით. მართალია, დიალექტიკური მთელი განსაზღვრავს მის დიალექტიკურ მომენტებს, მაგრამ თავის მხრივ დიდია აქტივობა იგივეობისა $A <\overset{B}{=\!=}> A$ და იგივეობის უარყოფისა — $A \neq A$. პირველ შემთხვევაში ხდება პირველადის კონკრეტულობის ფორმით გამოვლენა, მეორე შემთხვევაში კი მისი უარყოფა, ორივე შემთხვევა მეორეულია, რამდენადაც დიალექტიკური მთელის დიალექტიკურ მომენტებს წარმოადგენს, მაგრამ, ამავე დროს, ორივე მომენტი მძლავრი, ინტენსიური მოძრაობის გამოვლენაა, რამ-

დენადაც თითოეული საბოლოო ჯამში დიალექტიკური მთელის გაქანებაა ერთი მიმართულებით.

ერთხელ უკვე ითქვა იმის შესახებ, რომ ეთიკური, როგორც დიალექტიკური მომენტი, აქტიურად უწყობს ხელს კონკრეტულ-სოციალურის წარმოებას, მის ფორმირებას. მაგრამ, ამავე დროს, ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ეთიკური როგორც მეორეული პირველ რიგში პირველადით განსაზღვრულს ნიშნავს..

რა შინაარსით გამოიხატება ეთიკური როგორც მეორეულ-განსაზღვრული?

დიალექტიკური მატერიალიზმის მოძღვრების მიხედვით, ეთიკური როგორც მეორეულ-განსაზღვრული გააზრებულ უნდა იქნეს ადამიან-ინდივიდის ასპექტით. ამ კუთხით ეთიკური განსაზღვრულია თავისივე სოციალურ-სუბსტანციურით. ეს დებულება ზუსტად უნდა იქნეს დაცული და გამოყენებული ეთიკურის ფილოსოფიური კვლევისას, რამეთუ უთავბოლობის, ათასგვარი მცდარი განსჯითი კონსტრუქციის სათავე ადამიან-ინდივიდის როგორც ეთიკური ფენომენის გაუგებრობიდან იწყება სწორედ.

სხვანაირად შეიძლებოდა ასე გვეთქვა: ეთიკური როგორც მეორეულის მძლავრი აქტივობა სცილდება ადამიანი-ინდივიდის მოქმედების რადიუსს, რომელიც ხელს უწყობს კონკრეტულ სოციალურის განვითარებას; ეთიკური რომ მხოლოდ ინდივიდის ფარგლებით ყოფილიყო შემოზღუდული, მაშინ მას დიდი მოძრაობითი აქტიობაც არ ექნებოდა, მაგრამ ეთიკური ხომ საბოლოოდ პირველადის მეორეულთან მიმართების გამოხატულებაა, ამიტომ მისი მოქმედების საზღვრებიც არ შეიძლება მხოლოდ ინდივიდის შესაძლებლობის რადიუსით შემოიფარგლოს.

ეთიკურის შესახებ ვინაიდან არამარქსისტულ სისტემაში არ არსებობს ნათელი წარმოდგენა სოციალურ-სუბსტანციურზე და იგი მას განიხილავს მხოლოდ როგორც სოციალურ-კონკრეტულს, რომელიც ობიექტურად განსაზღვრული მეორეულია და ეთიკურს ასეთად გაგებულ სოციალურთან პიროვნება — ინდივიდის მიმართებად, გამოტანილია დასკვნა ამ უკანასკნელის პრიმატობის შესახებ. ადამიანი-ინდივიდი მიჩნეულია საზოგადოების საფუძვლად. შესაბამისად ეთიკურს მიიჩნევენ თავის თავთან მიმართებაში მყოფ სისტემად. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით ამის მტკიცება წარმოადგენს იდეალიზმს ეთიკაში. ამ მცდარი კონსტრუქციის უშუალო მიზეზი სოციალურ-

სუბსტანციურის, საზოგადოდ კი მატერიალური პრივილადის ბუნების არცოდნაში მდგომარეობს.

დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნების აღმოჩენით ძირფესვიანად შეცვალა ეთიკურის ტრადიციული გაგება, რომლის მიხედვითაც ეთიკურ მიმართებად წარმოდგენილ იყო ადამიანის მიმართება სოციალურ-კონკრეტულთან და იმის გამო, რომ სოციალურ-კონკრეტული ნამდვილად მეორეულობის ფორმას წარმოადგენს, საფუძვლის ძალა მინიჭებული ჰქონდა ადამიან-ინდივიდის ფენომენს. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ აღმოჩენილ იქნა, რომ ეთიკური ერთი მეორეულის (ადამიანი-ინდივიდი) მეორე მეორეულთან (სოციალურ-კონკრეტული) მიმართებას კი არ წარმოადგენს, არამედ ადამიანის კავშირს სოციალურ-სუბსტანციურთან, — მეორეულის კავშირს პირველადთან. თუ ზემოთქმულიც პირველადისა და მეორადის ორმხრივი ანალიზის შესახებ ნათლად იქნა გააზრებული, მაშინ გასაგები იქნება ეთიკური ერთი ასპექტით როგორც განსაზღვრული, მეორე ასპექტით კი როგორც განმსაზღვრელის აქტივობა გარკვეული მიმართულებით. ასე გააზრების საშუალებას იძლევა თვით დიალექტიკური მთელის სისტემა, რომელიც მოიცავს იგივეობისა $A = A$ და უარყოფის $A \neq A$ დიალექტიკურ მომენტს. ეთიკური განსაზღვრულია ადამიანი-ინდივიდის ასპექტით, მაგრამ იგი დიდი უკუმოქმედი ძალაა როგორც სოციალურის დიალექტიკური მომენტი, რომელიც მონაწილეობს სოციალურის თვითმოძრაობის — პრაქტიკის სისტემაში და ხელს უწყობს (ისე როგორც ესთეტიკური და ლოგიკური) კონკრეტულ-სოციალურის ფორმირებას.

იბადება კითხვა: თუ საბოლოო ჯამში ყველაფერი დიალექტიკური მთელის აქტივობის გამოვლენაა, მაშინ რა შეიძლება იყოს უშუალოდ ეთიკურის, როგორც განსაზღვრულის საფუძველი? სხვა სიტყვებით: საიდან უნდა იქნეს გამოყვანილი ინდივიდის ზნეობრივი მოქმედება, რა შეიძლება წარმოადგენდეს მის წყაროს? თუ მოვიგონებთ ზემოთქმულს იმის შესახებ, რომ მეორეულის აუცილებლობა გამოყვანილ იქნეს პირველადის კანონზომიერებიდან, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ეთიკურის როგორც განსაზღვრულის ბუნება ნაკარნახევი შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ სოციალურ-სუბსტანციურის კანონზომიერებით. ეთიკური როგორც განსაზღვრული ზოგად ფილოსოფიური მნიშვნელობით გამოიხატება იმით, რომ იგი არ არის თავის თავთან მიმართების სისტემა, კონკრეტულად კი იმით, რომ ადამიან-ინდივიდს არ შე-

უძლია სინამდვილის გარდაქმნის გზით აწარმოოს თავისი არსებობა. ამისათვის საჭიროა საზოგადოების სუბსტანციური ძალა, რომელიც აწარმოებს რა თავის თავს, შესაბამისად უზრუნველყოფს თავის მეორეულ მომენტთა, მხარეთა, ტენდენციათა განვითარებას. ადამიანი-ინდივიდი რომ თავის თავთან მიმართების სისტემა იყოს, მაშინ მას შეეძლებოდა თვითწარმოების უზრუნველყოფა. ამდენად, აბსოლუტური წარმოდგენილი მოძრაობის გარკვეულ მონაკვეთზე, კონკრეტულობის გარკვეული ფორმით, როგორც წესი, დახასიათდა როგორც განსაზღვრული, მაგრამ, როგორც ითქვა, მეორეულს არ ამოსწურავს „განსაზღვრულის“ ცნებითი შინაარსი. მეორეული რომ მხოლოდ ამ კუთხით ყოფილიყო წარმოდგენილი, მაშინ ჩრდილი მიადგებოდა პირველადის აბსოლუტურობას, იმას, რომ იგი დიალექტიკური თვითმოძრაობის სისტემაა. აბსოლუტური მოძრაობის ქვეშ არაფერი არ შეიძლება ხასიათდებოდეს პასიურობის ნიშნით, ე. ი. როგორც მ ხ ო ლ ო დ გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი. ასე გამოსდიოდათ საქმე რელიგიასა და იდეალიზმს მეორეულზე მსჯელობისას. დიალექტიკური მატერიალიზმი კი მათ საპირისპიროდ მეორეულს ამავე დროს დიალექტიკური მთელის აქტივობის კუთხითაც განიხილავს, რის შემდეგაც ნათელი ხდება მეორეულის როგორც ასეთის ფილოსოფიური შინაარსი.

იმისათვის, რომ მატერიის სოციალურმა ფორმამ იარსებოს, საჭიროა ეს ფორმა გულისხმობდეს თვითმოძრაობის სუბსტანციურ სისტემას. რა არის ასეთი სოციალურში: ეთიკური, ესთეტიკური, ლოგიკური თუ პიროვნება, ინდივიდი, სუბიექტი? არცერთი მათგანი და არც მათი მსგავსი რამ. ინდივიდი რომ თვითმოძრაობის სისტემას წარმოადგენდეს, მაშინ საზოგადოება, როგორც ასეთი, ზედმეტი იქნებოდა. სინამდვილეში კი სოციალური არსებობს სწორედ საზოგადოების და არა პიროვნება-ინდივიდი-სუბიექტის სახით. სოციალურმა რომ იარსებოს, მან ჯერ სრულიად ახალი სინამდვილე უნდა შექმნას და შემდეგ მისი მოხმარების გზით აწარმოოს თავისი თავი. ამას სწორედ სუბსტანციის ძალა ესაჭიროება, რომელთანაც შედარებით ყველა მეორეული ერთად აღებულიც კი განუზომლად მცირეს წარმოადგენს. ამიტომ ვამბობთ: მეორეული თვისებრივად განსხვავდება პირველადისაგან, თუმცა არ არსებობს მისი საფუძვლის გარეშე. ოდითგან მოყოლებული, და განსაკუთრებით კი გერმანულ კლასიკურ, ფილოსოფიას დიდად აინტერესებდა საკითხი — როგორ შეიძლებოდა განსხვავებული ყოფილიყო განსხვავებული ნიშნით დახასიათებული, ყოველნაირად ცდი-

ლობდნენ ამის ახსნას, მაგრამ მათ გაქანებას, ნიჭსა და ერუდიციას ზღუდავდა იდეალიზმი და მეტაფიზიკა. ამიტომ ძალაში რჩებოდა ტრადიციული დუალიზმი, რადგანაც იდეალური საწყისის საფუძველზე ყველა კონტრასტულ-დაპირისპირებული ქრება იმ მიზნით, რომ ცნობიერი მოვიდეს თავის თავთან აბსოლუტურ ტოლობაში. მატერიალიზმსა და დიალექტიკის საფუძველზე გახდა შესაძლებელი, სუბსტანცია დახასიათებულიყო მისგან განსხვავებული და მისივე მეორეულის ატრიბუტით. მხოლოდ მატერიალურისა და აბსოლუტური მოძრაობის აღიარების საფუძველზე გახდა შესაძლებელი ძველი საკითხის ახსნა: როგორ მიეწერება განსხვავებულს განსხვავებული. კონკრეტულად: საზოგადოება თვისებრივად განსხვავდება პიროვნება-ინდივიდისაგან იმით, რომ მას ძალუძს იყოს თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა. პიროვნება-ინდივიდი კი, რომელსაც არ ძალუძს აწარმოოს, ყოველთვის ს ხ ვ ა ს თ ა ნ ა ა მიმართებაში, ამდენად იგი მეორეულია და განსაზღვრული. მაშასადამე, პიროვნება-ინდივიდის მთელი მოქმედება მოქცეულია პირველის შიგნით და მისითაა განსაზღვრული. სხვა სიტყვებით; ადამიანი-ინდივიდის მოქმედებას კარნახობს სოციალურის თვითმოძრაობა-პრაქტიკის პროცესი იგი განსაზღვრულია პრაქტიკის პროცესით არა მარტო იმდენად, რამდენადაც მას არ ძალუძს აწარმოოს ახალი, არამედ იმდენადაც, რამდენადაც მას საზოგადოების გარეშე არც მოხმარება არ შეუძლია. მოხმარება სოციალურში წარმოება — თვითწარმოების დიალექტიკური მომენტია, ყველა სხვა ფორმაში კი საკმაოდ საფუძველი არსებობისა.

ამრიგად, როცა უშუალოდ ეთიკურს, როგორც მეორეულ-განსაზღვრულს ეხება საქმე, წინა პლანზე დგება ადამიანი-ინდივიდი და მისი მოქმედების რადიუსი, რომელიც სოციალური პრაქტიკითაა განპირობებული.

იტყვიან: ინდივიდიც ხომ აქტიურობსო წარმოების პროცესში, ისტორიამ ხომ ბევრი თავდადებულის სახელი იცის. რა თქმა, უნდა, ეს ასეა, მაგრამ ამ დროს ადამიანი წარმოდგენილია, როგორც საწარმოო ძალა, ე. ი. იგი მოცემულია საზოგადოებრიობის კუთხით, როგორც „საზოგადოებრივი ცხოველი“ და არა საკუთრივ ინდივიდუალობის ასპექტით. ინდივიდუალური, როგორც ასეთი, რაღაცით გარკვეულს წარმოადგენს და არა ადამიანს დიალექტიკური მთელის აქტიურობით. ეს იმას ნიშნავს, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი

ადამიანს მთლიანად თქვეფს საზოგადოებრივ-სუბსტანციურში. სწორედ ამას საყვედურობენ მარქსიზმს მოწინააღმდეგები, რომელთაც არ ესმით დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიური შინაარსი. სინამდვილეში კი დიალექტიკური მატერიალიზმი მოითხოვს მეორეულის ორმხრივ ანალიზს, რის შესახებაც წარმოდგენა არ შეიძლება ჰქონდეს იდეალიზმსა და მეტაფიზიკას. თვით ჰეგელს, ოლიმპიური სიმაღლის მოაზროვნესაც, კი, იდეალისტური შეზღუდულობის გამო, არ ძალუძს დაუშვას მეორეულის ორმხრივი ანალიზი, განიხილოს მეორეული აქტიურობის კუთხით თუ პირველადისა და მეორეულის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებას ჩაუწვდებით, უნდა გამოირიცხოს მარქსიზმის მიმართ საყვედური სუბიექტურის როგორც მეორეულის პასიურობის შესახებ. მეორეული, მართალია, განსაზღვრულია მატერიალური სუბსტანციით, მაგრამ იგი, ამავე დროს, უდიდესი აქტივობით მოქმედებს და თავისი წვლილი შეაქვს პირველადის თვითმოძრაობის სისტემაში. ეთიკის ბურჟუაზიული თვალსაზრისი კი მარქსიზმის „ცალმხრივობას“ იმით უარყოფს, რომ ინდივიდს, სუბიექტურს სუბსტანციურ ძლიერებას ანიჭებს, წარმოადგენს რა ეთიკურს თავის თავთან მიმართების სისტემად, სადაც მეორეულის ფუნქცია საბოლოო ჯამში საერთოდ უგულებელყოფილი გამოდის. ასეა ეს იდეალიზმის ყოველ ცდაში, რამდენადაც სუბსტანციად ცნობიერების დაშვება ბოლოს უღებს ყოველგვარ კონტრასტულობა--განსხვავებას, რამეთუ იდეალური მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გამოვაცხადოთ აბსოლუტურად, თუ თავის თავთან ტოლობის წესით არსებობს. აბსოლუტური ტოლობა კი გამორიცხავს მოძრაობას მთელი თავისი ატრიბუტებით.

ეთიკურის თავის თავთან მიმართების სისტემად აღიარება სინამდვილეში იმ ელემენტარული ამბის დაუნახველობას ნიშნავს, რომ ინდივიდისა და სუბიექტის არსებობის შესანარჩუნებლად საჭიროა გაცილებით უფრო მძლავრი წყარო ენერგიისა, ვიდრე ამას ინდივიდის შესაძლებლობა გულისხმობს, რომ საჭიროა მატერიალური დოვლათის წარმოება, რომელსაც მხოლოდ ერთი — სუბსტანციური ძალა სჭირდება საზოგადოებისა, რომ ამდენად ეთიკური არ შეიძლება იყოს თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა და სხვა. საბოლოოდ, ეს ვერდანახვაა იმისა, რომ პიროვნება-ინდივიდი განსაზღვრულია საზოგადოების თვითწარმოების, ანუ პრაქტიკის პროცესით, რომ ინდივიდის ზნეობრივი ქმედების შინაარსი და მოქმედების რადიუსი მთლიანად

მოქცეულია პრაქტიკის პროცესის შიგნით და მისითაა განპირობებული. დაბოლოს, ეს ვერც იმის დანახვაა, რომ სოციალური არსებობს საზოგადოების სახით, რომლის ერთ უჯრედსაც ადამიანი-ინდივიდი წარმოადგენს. იმის გამო, რომ საზოგადოების თვითმოძრაობა ქმნის სოციალურის არსებობის წესს და ფორმას, იგი სუბსტანციური ბუნებისაა და განსაზღვრავს თავის ყველა მეორეულს, მათ შორის ეთიკურსაც. როდესაც ეთიკურს წარმოვადგენთ როგორც განსაზღვრულს, იგი უნდა დახასიათდეს ადამიანი-ინდივის შინაარსით. ხელოვნური, გამოგონილი ნააზრევის მთელი სისტემა ეთიკურში სათავეს იღებს ადამიანი-ინდივიდის არასწორად გააზრებიდან, როდესაც ეს უკანასკნელი გაგებულია ეთიკური მიმართების საფუძვლად ხოლო საკუთრივ ინდივიდს კი საფუძვლად უდებენ ცნობიერების თავის თავთან მიმართების უნარს. სხვანაირად კი, მთელი მანკიერება გამოწვეულია სოციალურ-სუბსტანციურისა და მისი თვითმოძრაობის სისტემის არცოდნით.

საზოგადოება რომ განსაზღვრავს ინდივიდს, ეს ინდივიდის შთანთქმა-გაუქმებას კი არ მოასწავებს, არამედ მისი ადგილის მითითებას სოციალურში, მისი მეორეული აქტივობის აღნიშვნას, როდესაც იგი უკუზემოქმედების გზით ხელს უწყობს, საზოგადოების მოძრაობა-განვითარებას ან პირიქით, მეორეულის შთანთქმა-გაუქმება გამოდის სწორედ იდეალიზმის ლოგიკით, როდესაც ცნობიერი საბოლოოდ გამოცხადებული აბსოლუტურად, რაც თავისი მხრივ სპობს განსხვავებულთა არსებობის შესაძლებლობას. ადამიანი-ინდივიდი თავის შესაძლებლობებს სწორედ საზოგადოებასთან მიმართებაში ცხადყოფს, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი სოციალურის მიღმა გატანილი გამოდის.

ასე და ამრიგად, ეთიკა სწორ, მეცნიერულ ნიადაგზე მხოლოდ მაშინ აიგება, თუ ეთიკური გააზრებულ იქნა როგორც ადამიანის თავის სოციალურ-სუბსტანციურთან მიმართება. ეთიკური, როგორც მომენტი სოციალურის თვითმოძრაობისა, სწორედ ამ მიმართებას გამოხატავს, მცდარი და იდეალისტურია აზრი, როდესაც ეთიკური როგორც მიმართება გადატანილია თვითონ ინდივიდის სფეროში და მას ამ უკანასკნელის თავის თავთან მიმართების გამოხატულებად მიიჩნევს.

საზოგადოების თვითმოძრაობის პროცესი განსაზღვრავს ადამიანის ზნეობრივ მოქმედებას. მოძრაობის მექანიზმს წარმოადგენს თვითდადგენის პროცესი. ყოველი მეორეული ტენდენცია, მომენტი აქედან იღებს სათავეს და მასვე უბრუნდება. მაშასადამე, ეთიკური, ესთეტი-

კური, ლოგიკური და სხვა მეორეული მომენტებიც სოციალურის თვითდადგენის პროცესით უნდა აიხსნას. თავისი მხრივ ყოველი მეორეული უკუზემოქმედებს თვითმოძრაობის სისტემაზე და თავისი წვლილი შეაქვს თვითდადგენის პროცესში.

არ არსებობს ადამიანის კეთილდღეობის სხვა წყარო, რომელიც საკუთარ პრაქტიკის პროცესში არ იღებდეს, რადგანაც, როგორც აქ სოციალურში, ისე მატერიალურის ყველა სხვა ფორმაში საბოლოოდ მიმდინარეობს მატერიის თვითდადგენის პროცესი. ამიტომაა, რომ მეორეულიც ერთდროულად გამოდის პირველადით განსაზღვრული და მისი დიდი აქტივობაც გარკვეული მიმართულებით. მაშასადამე, ადამიანის, როგორც ინდივიდის, მოქმედების რადიუსი მთლიანად პრაქტიკის პროცესშია მოქცეული და მისითაა განსაზღვრული. მცდარია იდეალისტური მტკიცება ადამიანი-ინდივიდის, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემის, შესახებ. ეს სხვა არა არის თუ არა ადამიანის გატანა სოციალურის თვითმოძრაობის პრაქტიკის პროცესის მიღმა. მცდარია იმიტომ, რომ თავის თავთან მიმართების საფუძვლად ამ, ისე როგორც ყველა სხვა, შემთხვევაში იდეალიზმის მიერ აღებულია ცნობიერების უნარი — შეიცნოს თავისი თავი. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი ეთიკური არ განისაზღვრება ცნობიერების ფენომენით. რადგანაც ეს უკანასკნელი მეორეულია ისევე, როგორც თვით ეთიკური. ერთი მეორეულის გამოცხადება დანარჩენის საფუძვლად იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ ძირს წარმოადგენს. ასე რომ, ეთიკური მართლაც რომ ყოფილიყო ცნობიერების ფორმა, იგი მაინც ვერ იქნებოდა თავის თავთან მიმართებაში მოსული სისტემა.

ეთიკური საზოგადოების თვითმოძრაობის ელემენტს წარმოადგენს, და ისე როგორც მეორეული საზოგადოდ, იგიც დადგენის მიზნით თავის თავთან გასვლას მოითხოვს. სხვა სიტყვებით: ეთიკურს, ისე როგორც მეორეულს საზოგადოდ, ვერ დაადგენ, თუ იგი არ განიხილე მისგან განსხვავებულთან. ეთიკურის გასაღები საზოგადოებრივშია და ამიტომ ინდივიდის ზნეობრივი მოქმედების არსიც საზოგადოებრივი პრაქტიკის პროცესით უნდა აიხსნას. ინდივიდი იმდენადაა განსაზღვრული საზოგადოებრივით, რამდენადაც იგი ამ უკანასკნელის ერთ უჯრედს წარმოადგენს. მაშასადამე, განსაზღვრავს რა საზოგადოება თავის თავს, ამავე დროს დაადგენს თავის ყველა მეორეულ მომენტსაც. ამდენად შეიძლება ლაპარაკი პირველადსა და მეორეულს შორის

განსხვავებაზე. ერთი თვითმოძრაობის ძალით არსებობს, მეორე კი მისი დიალექტიკური მომენტია.

მარქსიზმ-ლენინიზმს ხშირად უკიჟინებენ იმას, რომ თითქოს იგი აუქმებდეს ინდივიდუალურს, რომ ყველაფერი დაჰყავდეს პირველადზე. ეს პირველ რიგში დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპების არცოდნაზე მეტყველებს. ინდივიდისათვის ხაზგასმა, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, იმით კი არ გამოიხატება, რომ იგი მივიჩნიოთ თავის თავთან მიმარებაში მყოფ სისტემად, როგორც ამას იდეალიზმი ცდილობს. ამ გზით, როგორც ითქვა, მეორეულის, როგორც ასეთის, იგნორირებამდე მივდივართ, რამეთუ ცნობიერი სუბსტანცია ვერ ითმენს მისგან განსხვავებულს. ადამიანი-ინდივიდი მხოლოდ იმ შემთხვევაში გამოვა დახასიათებული, თუ მას ერთი კუთხით წარმოვიდგენთ როგორც საზოგადოებით განსაზღვრულს, ხოლო მეორე ასპექტით, როგორც გარკვეულ უკუმოქმედ აქტიურობას. სხვა სიტყვებით, თუ მას განვიხილავთ მეორეულის პირველადთან მიმართების სიბრტყეში: ის, რომ მეორეული პირველადითაა განსაზღვრული, სულაც არ მეტყველებს იმაზე, რომ იგი უსუსურია და დაკნინებულია პირიქით, მეორეული, როგორც ითქვა, მძლავრი დიალექტიკური აქტივობაა, რადგანაც იგი საბოლოოდ წარმოადგენს პირველადის გაქანებას ერთი გარკვეული მიმართულებით. მაშასადამე, თვითონ პირველადი საჭიროებს მეორეულობის კუთხით განჭვრეტას. იდეალისტურ სისტემაში კი, როცა ცნობიერი მიაღწევს თავის თავთან თანხმობას, ამის შემდეგ მეორეული გარკვეულობანი ქრებიან. ამის გამო ითქვა, რომ იდეალიზმთან პირველადის მეორეულთან მიმართება მეტაფიზიკური ცალმხრივობითა წარმოდგენილი. იდეალისტი ვერ დაუშვებს, რომ ცნობიერი მარადჟამ საჭიროებდეს მეორეულის გარკვეულობას. დიალექტიკურ მატერიალიზმში პირველადი და მეორეულ არ არსებობენ ერთმანეთის გარეშე, ამიტომ საჭიროა ორივეს განხილვა ორი აუცილებელი კუთხით, რის შესახებაც ზემოთ ვრცლად ითქვა.

ამ დიალექტიკიდან გამოჰყავს დიალექტიკურ მატერიალიზმს მეორეულის დიდი აქტივობა. ასე რომ, ცილისწამებაა, მიაწეროთ დიალექტიკურ მატერიალიზმს ზემოთ მოტანილი ბრალდება მეორეულის, როგორც მხოლოდ გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი ს, შესახებ. ლენინის თქმით, ბევრი მეცნიერულ მატერიალისტურ ფილოსოფიას მეტაფიზიკური მატერიალიზმის პოზიციით აფასებს, მატერიალიზმისა, რომელსაც, მეტაფიზიკურობის გამო, არ შეეძლო მატერიის სუბსტანციურობასთან

ერთად მეორეულის აქტიურობაც დაეშვა. რა შეიძლება თქმულიყო იმაზე მეტი ადამიანის როგორც ინდივიდის შესახებ, რაც ითქვა მარქსიზმ-ლენინიზმის მიერ: პიროვნებას ძალუძს დააჩქაროს ისტორიის ჩარხი, და ეს იმიტომ კი არა, რომ მას ღვთით ბოძებული ძალა გააჩნია, არამედ იმიტომ, რომ სოციალურის თვითმოძრაობის გამოვლენაა გარკვეულ მონაკვეთზე. მაგრამ ინდივიდი, როგორც ეთიკური ფენომენი, ამავე დროს, განსხვავდება კიდეც სოციალურ-პირველადისაგან. ფილოსოფიის ენით, ეს განსხვავება გამოიხატება იმით, რომ იგი არ არის თავის თავთან მიმართების სისტემა. იგი მეორეულია და, ამდენად, მიმართებაშია თავისსავე სხვასთან — პირველადთან. ამდენად, დიალექტიკური მატერიალიზმი უარყოფს იდეალისტურ მტკიცებას პიროვნების, როგორც ეთიკურის, თავის თავთან მიმართებას აბსოლუტური ცნობიერების საფუძველზე. ეთიკური არც თავის თავთან მიმართების მექანიზმია და არც ცნობიერების ფორმა.

დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძვლების ღრმა ცოდნა შესაძლებლობას იძლევა ეთიკურის სწორი ფილოსოფიური ანალიზისას. ამასთანავე, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ძველი მანკიერი ტრადიციები, რომლებიც ხშირად ხელს უშლიან კეთილისმოსურნეთ, რომელთაც წრფელი გულით სურთ შეიმეცნონ დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპები. ამ შემთხვევაშიც ერთადერთი გარანტია ჭეშმარიტების გზით სვლისა მხოლოდ და მხოლოდ მარქსისტული ფილოსოფიის ღრმად შესწავლაში უნდა ვეძიოთ. ასეთ კეთილმოსურნეთა ნააზრევში ბევრი აღგილი შიშველი, დაუცველი რჩება, რომლებიც უმალ თავდასხმის ობიექტი ხდებიან მოწინააღმდეგეთა მხრივ. მსგავსი რეციდივის ერთ-ერთი ყველაზე მტკივნეულ გამოვლენა ისაა, რომ ყველას როდი ესმის სწორად ეთიკური როგორც მეორეულის პირველადთან მიმართება მთელი თავისი ნიუანსებით. ამის ნაცვლად ნებსით თუ უნებლიეთ გამოსდით ეთიკურის შემოფარგვლა ინდივიდის საზღვრებით, ე. ი. ეთიკურს წარმოადგენენ როგორც ინდივიდის მოქმედების რადიუსს, თუმცა აქვე აკეთებენ განცხადებას, რომ იგი განსაზღვრულიაო საზოგადოებით. ეს ლიტონი სიტყვებია, რადგანაც იგი უნებლიეთ იმის დაშვებას მოასწავებს, რომ ინდივიდი და მისი მოქმედება მივიჩნიოთ ეთიკურის იდენტურად. ამ გზით ერთი ნაბიჯია საჭირო და მივიღებთ ეთიკურის თვითკმარობას. მაშინ როდესაც სინამდვილეში ეთიკური არ უდრის პიროვნულ-ინდივიდუალურს, იგი არის საზოგა-

დებრივი პრაქტიკის ერთი ძარღვი, რომლითაც ადამიანი-ინდივიდი მიმართებაში მოდის საზოგადოებასთან. ხშირ შემთხვევაში ეთიკურის ასე წარმოდგენა უჭირს ბევრ კეთილისმოსურნეს, ვინაიდან ცდილობენ შემოიფარგლონ ინდივიდის მოქმედების რადიუსით, ან კიდევ წარმოიდგინონ იგი სოციალურ-კონკრეტულთან მიმართებაში, საიდანაც უკვე შეუძლებელია გამოიტანო დასკვნა სოციალურის, როგორც ეთიკურის, გამსაზღვრელის შესახებ. პირიქით, ამ შემთხვევაში ლოგიკურ თანმიმდევრობას ეთიკურის პრიმატობის აღიარებამდე მივყავართ.

დიალექტიკური მატერიალიზმი ამ დროს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს „განსხვავების" კატეგორიის სწორ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას, რომლის სწორ გამოყენებასაც დღემდე ვერ ახერხებს ბევრი სპეციალისტი. ერთ შემთხვევაში ხდება მისი მნიშვნელობის თითქმის უგულვებელყოფა, რასაც შედეგად მოსდევს მექანიცისტური თვალსაზრისის განვითარება. ხოლო მეორე შემთხვევაში ძველი ტრადიციების ზეგავლენით მას გადაჭარბებული მნიშვნელობა ენიჭება, რამდენადაც განსხვავება აღებულია ცალკე არსებობის საფუძვლად. ამ პოზიციის განვითარებით ვღებულობთ იდეალიზმს.

დიალექტიკური მატერიალიზმი ორივე უკიდურესობას უარყოფს, რამდენადაც ასაბუთებს ეთიკურს როგორც სოციალურ-პირველადით განსაზღვრელს და ამავე დროს როგორც პირველადის აქტივობას ერთი გარკვეული მიმართულებით.

მატერიალისტისათვის მარტივი ჭეშმარიტებაა ის, რომ პიროვნების კეთილდღეობა, სიკეთე და ბედნიერება სათავეს იღებს საზოგადოების თვითმოძრაობის სისტემაში. ამ კანონზომიერებას ექვემდებარება ინდივიდის ზნეობრივი მოქმედება, რომელიც მორალური წესებისა და კოდექსების ფორმით აისახება ცნობიერებაში.

ბოლოს ერთი საკითხის შესახებ, რომელიც ფილოსოფიისა და ეთიკის აქტუალური პრობლემის სახითაა წარმოდგენილი ზოგიერთების მიერ. ეს საკითხი ასეთი ფორმულირების სახით დგას: რა მიზანი, რა აზრი და მნიშვნელობა აქვს ადამიანის არსებობას. შემოტანილი იქნა ასეთი გამოთქმა — „ადამიანის საზრისი". ზოგადად კი ამას დაერქვა ადამიანის პრობლემა.

სინამდვილეში მარქსიზმს ამ ფორმით და ასე აბსტრაქტულად არასოდეს არ დაუსვამს საკითხი ადამიანის როგორც სოციალურის შესახებ. მარქსისა და ენგელსის უდიდესი დამსახურება კაცობრიობის წინაშე სწორედ ის არის, რომ მათ ახსნეს სოციალური ფორმა მატე-

რიისა, რის შემდეგაც გაირკვა ადამიანის როგორც ასეთის ბუნება. ადამიანი როგორც სოციალური შინაარსის მატარებელი სინამდვილეა, რომელსაც სწავლობს ისტორიული მატერიალიზმი და არა ანთროპოლოგია (აღადგინეს რა ძველი მანკიერი თვალსაზრისი). ადამიანის როგორც ასეთის ბუნება მის სოციალურობაშია, მაშასადამე, გასაღებს წარმოადგენს სოციალურის ფილოსოფიური ცოდნა და არა რაღაც ანთროპოლოგიური პრინციპები. სოციალურის ფილოსოფიური ცოდნა კი ნიშნავს აღმოაჩინო მასში თვითმოძრაობის დიალექტიკური სისტემა მთელი თავისი განშტოებებით, კერძოდ პირველადის მეორეულთან მიმართების კანონზომიერებით.

ადამიანის პრობლემა, ადამიანის საზრისი და სხვა ამის მსგავსი ძველი აბსტრაქტული ფორმით დასმული საკითხებია, რომელიც უარყო დიალექტიკურმა და ისტორიულმა მატერიალიზმმა. საინტერესოა, რამ აიძულა ეს ხალხი, ისევ რომ აღადგინეს ძველი მანკიერება!?

ადამიანის პრობლემა — საკითხის ასე ზოგად-აბსტრაქტული ფორმით დასმა ათასგვარი აზროვნებითი ავანტიურის შესაძლებლობას იძლევა, რაც საბოლოოდ კი არ ამდიდრებს მატერიალისტურ მოძღვრებას, არამედ ფაქტობრივად უარყოფს მას, რამდენადაც ამ „ადამიანის საზრისის“ „პრობლემაში“ შეიმჩნევა განსხვავების მომენტის ძველი გაზვიადებული წესითა და ჩვევით წარმოდგენა. ადამიანი-ინდივიდი, როგორც ითქვა, განსხვავდება საზოგადოებისაგან იმით, რომ იგი მეორეულია და არა იმით, რომ მას თითქოს ცალკე დამოუკიდებელი კანონზომიერება ჰქონდეს. განსხვავება ერთ-ერთი მოძრაობითი მომენტია დიალექტიკური მთელისა და მას ამის გამო არ შეუძლია მიანიჭოს რაიმეს დამოუკიდებლად არსებობა. ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში ადამიანი როგორც ინდივიდი და, მაშასადამე, საზოგადოებისაგან განსხვავებული არ წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების კანონზომიერებას, მარტივად; არ არსებობს ინდივიდი როგორც ასეთი, როგორც განსხვავებული. არსებობს დიალექტიკური მთელის განსხვავებული დიალექტიკური მომენტი და ეს განსხვავება ძირითადად იმით გამოიხატება, რომ იგი პირველადითაა განსაზღვრული. ასე უნდა იქნეს გამოყენებული ეს ფორმულა ინდივიდის, პიროვნების, სუბიექტის და საერთოდ მეორეულობის ყველა ფორმის მიმართ. მაშასადამე, მარქსისტული მოძღვრება ადამიანის შესახებ სოციოლოგიაა და არა ანთროპოლოგია, რამდენადაც ადამიანი უნდა აიხსნას სოციალურ-სუბსტანციურით — პრაქტიკის პროცესით და არა რაღაც ღვთით ნაკარნა-

ხევი კანონებით. ასე რომ, ეს დღეს მოდად ქცეული „პრობლემა“ — „ადამიანის საზრისი“ სინამდვილეში დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის უარყოფას ნიშნავს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ხდება მარქსისტული ფილოსოფიის არცოდნის საფუძველზე. ისიც უნდა ითქვას, რომ როგორც ჩანს, დღევანდელი კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება და მისი შესატყვისი ეთიკური გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს ზოგიერთის ცნობიერებაზე. „ადამიანის საზრისი“ და „ანთროპოლოგიაც „ამ რეციდივის“ გამოვლენას წარმოადგენენ. რაც შეეხება ადამიანს, როგორც სოციალურს, იგი განსაზღვრულია საზოგადოების თვითწარმოების — პრაქტიკის პროცესით. პიროვნება, ინდივიდი, სუბიექტი და საერთოდ მეორეული ხელშემწყობ ფაქტორებს წარმოადგენენ. წარმოების საგნობრივ მატარებელს წარმოადგენს საწარმოო ძალები, რომლებიც, მარქსის თქმით, წარმოადგენენ საზოგადოების ძვალ-კუნთოვან სისტემას, რომელსაც ძალუძს სინამდვილის სხვადასხვა ფორმა გარდაქმნას ისე, რომ მათ მისცეს სოციალურის შესატყვისი შინაარსი, რათა შემდეგ მოიხმაროს იგი საზოგადოებამ. გარდაქმნა — წარმოება — თვითწარმოება უდევს საფუძვლად სოციალურის ყველა მეორეულ ფორმას — ესთეტიკურს, ეთიკურს, ლოგიკურს და ა. შ. ამიტომ აღნიშნავდა მარქსი მე-11 თეზისში, „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად გ ა ნ მ ა რ ტ ა ვ დ ნ ე ნ სამყაროს, მაგრამ, საქმე ისაა, რომ სამყარო შეიცვალოს“. გარდაქმნა-ახლის წარმოება და ამ გზით თვითწარმოება სოციალურისათვისაა დამახასიათებელი, რომელსაც სხვა მეორეულ მომენტებთან ერთად ეთიკურის დიალექტიკური მომენტიც გააჩნია, — ადამიანის მიმართება საზოგადოებასთან. ამდენად, წარმოების ანუ პრაქტიკის პროცესი სუბსტანციურად მეტია ყველა მის მეორეულ მომენტთან შედარებით, მაგრამ იმის გამო, რომ მეორეული არ არსებობს ცალკე ფორმისა და წესის სახით, არამედ წარმოადგენს პირველადის მოვლენას გარკვეული მიმართებით გარკვეულ დროში და სივრცეში; ამდენად, იგი ამავე დროს ხასიათდება მძლავრი უკუმოქმედი აქტივობით, რომელიც ხელს უწყობს აბსოლუტურს, სრულად გამოავლინოს თავისი თავი კონკრეტულში.

§ 4. ეთიკური როგორც ფარდობით — მეორეული

მეორეულს, როგორც ასეთის, ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ მას საზღვარი აქვს პირველადის შიგნით, რომლის იქითაც შეიძლება

იწყებოდეს მისი მსგავსი მეორეული, მისი საპირისპირო ტენდენცია, კონკრეტულობის სხვა ფორმა და ა. შ. ასე მაგალითად, სოციალურის შიგნით გარკვეულ საზღვრებშია მოქცეული ეთიკური, რომლის იქითაც არსებობს სოციალურის სხვა დიალექტიკური მომენტები, — ესთეტიკური, ლოგიკური და ა. შ. შესაძლებელია ერთი და იგივე მეორეული, ვთქვათ ესთეტიკური, გამოვლინდეს გარკვეული მიმართულებით, როგორც ერთი გამოკვეთილი ტენდენცია, როგორც მშვენიერი. სხვა კონკრეტულ შემთხვევაში კი იგი შეიძლება გამოვლინდეს როგორც პირველის საპირისპირო ტენდენცია მაგ., ესთეტიკური როგორც არამშვენიერი და სხვ.

ერთი და იმავე მეორეულის ასეთი ორი ერთმანეთის საპირისპირო ტენდენციების სახით გამოვლენას ჩვენ მეორეულის ფარდობითობას ვუწოდებთ. აქვე გვინდა დავძინოთ, რომ ფარდობითობის ეს ტენდენცია არ უნდა აგვერიოს მეორეულის ისეთ თავისებურებაში, როგორიცაა პოლარულთა მიმართების სისტემა, როდესაც მატერიალური კონკრეტული ფორმა ვითარდება და ფორმირდება ორი ერთმანეთის საპირისპირო პოლუსის სახით, მაგ., ფიზიკური, ვთქვათ, ატომი დადებითი და უარყოფითი ელექტრონის სახით, ქიმიური ჟანგვა-აღდგენის პროცესის სახით, ბიოლოგიური ასიმილაცია-დისიმილაციის პროცესის სახით და სხვა. პოლარულ მხარეთა სისტემა კონკრეტულის განვითარების იმანენტური კანონზომიერებაა და არ ვრცელდება მის ფარგლებს მიღმა. მაშასადამე, არსებობენ ისეთი მეორეულნიც, რომლებიც არ ხორციელდებიან დაპირისპირებულ მხარეთა ფორმირების გზით. ასეთ მეორეულს წარმოადგენენ ეთიკური, ესთეტიკური, ლოგიკური და ბევრი სხვა. ის, რომ ეთიკური ზოგჯერ სიკეთის, ზოგჯერ კი ბოროტების, ან კიდევ ესთეტიკური ზოგჯერ მშვენიერის, ზოგჯერ კი არამშვენიერის ტენდენციით გამოვლინდება რა თქმა უნდა, არ წარმოადგენს პოლარულთა სისტემას. პოლარულთა სისტემასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როდესაც კონკრეტულ-მატერიალური წარმოიშობა და ვითარდება. ამ დროს წარმოიშობა და შესაბამისად ვითარდება კიდეც კონკრეტულის ორი საპირისპირო პოლუსი, ანუ დაპირისპირებული მხარეები. ორივე საპირისპირო ერთდროულად არსებობს, თითოეული როგორც უკიდურესი საზღვარი კონკრეტულის იმანენტური სფეროსი და ორივე საპირისპირო ერთდროულად უქმდება კონკრე-

ტულის უარყოფასთან ერთად. ეთიკურისა და ესთეტიკურის მაგალითზე კი საქმე გვაქვს მეორეულობის ისეთ ტენდენციასთან, როდესაც ერთ შემთხვევაში, ვთქვათ ეთიკური, სიკეთის ტენდენციით გამოიხატება, სხვა შემთხვევაში კი ბოროტების ტენდენციით. ასე რომ, სიკეთე და ბოროტება ერთის პოლარული მხარები კი არ არიან, არამედ მეორეულის ფარდობითობის გამოხატულება, ისე, რომ არც სიკეთის გამომთქმელი ეთიკურია აბსოლუტურის ბუნებისა და არც ბოროტების. ამიტომაა, რომ ეთიკური როგორც მეორეული ხან ერთი ტენდენციით ცხადყოფს თავს და ხან მეორეთი. ფარდობითობა სწორედ მეორეულის შემოსაზღვრულ ბუნებაზე მიუთითებს. ეთიკური რომ მხოლოდ სიკეთის ტენდენციით ვლინდებოდეს, მაშინ იგი არ იქნებოდა მეორეული. როცა ერთი ტენდენცია, ვთქვათ სიკეთე, ხორციელდება გარკვეულ საზღვრამდე, რის შემდეგაც შეიძლება განვითარდეს ბოროტების ტენდენცია. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ეთიკურის ბუნება შემოსაზღვრულია ანუ ფარდობითია. პოლარობის დროს ორი საპირისპირო ერთიანობაშია, რამდენადაც მათ გარეშე არ არსებობს კონკრეტულ-მატერიალური, პოლარობა კონკრეტულობის საზღვარზე მიუთითებს სწორედ. მაგ., ბიოლოგიური როგორც კონკრეტულ-მატერიალური მხოლოდ მას შემდეგ გვაქვს მოცემული მთელი თავისი სპეციფიკით, როდესაც მასში განვითარდება ასიმილაციისა და დისიმილაციის ორი საპირისპირო მომენტი, ასევე სხვა წყვილები პოლარობისა, რომლითაც ხასიათდება კონკრეტულ-ბიოლოგიური. მაშინ როდესაც სიკეთის არსებობა ბოროტების უარყოფას ნიშნავს, და პირიქით. ან კიდევ ესთეტიკურში — მშვენიერის არსებობა ამავე დროს ხაზს უსვამს არამშვენიერის არარსებობას, და პირიქით. ასე რომ, უნდა შეგვეძლოს გარჩევა მეორეულის სხვადასხვა ფორმით და წესით გამოვლენისა. არ უნდა აგვერიოს ფარდობითობის ტენდენცია პოლარულთა სისტემაში. უნდა ვიცოდე ის, რომ ბოროტება სიკეთის საპირისპირო მუდამთანმხლები მხარე კი არ არის, არამედ არის ეთიკურის ერთი გამოხატულება, რომლითაც ხაზი ესმება სიკეთის არარსებობას. არ არის მართებული და ეს არც დიალექტიკის გადმოცემას ნიშნავს, როდესაც სიკეთეს რაღაცასთან მიმართებაში ბოროტებად წარმოადგენენ და ბოროტებას რაღაც ასპექტში სიკეთედ. ეს და საერთოდ ეთიკურის ფარდობითი ბუნება მხოლოდ მაშინ იქნება გასაგები, თუ კარგად გვეცოდინება ეთიკური, როგორც ადამიანის მიმართება საზოგადოებასთან, რომელიც დიდად უწყობს ხელს აბსოლუტურის როგორც კონკრეტული იგივეობის ფორ-

მით გამოვლენას — $A <\overset{B}{=\!=}\underset{C}{>} A$, ისე მის უარყოფას — $A \neq A$, ე. ი.

როდესაც ეთიკური ხელს უწყობს კონკრეტულ-სოციალურის (კონკრეტული ისტორიული ეპოქის) ფორმირებას და ასევე როდესაც იგი ხელს უწყობს ძველის შენარჩუნებას, ე. ი. ეწინააღმდეგება ახლის წარმოებას.

პირველადის მეორეულთან მიმართება, როგორც ითქვა, ხელს უნდა უწყობდეს კონკრეტულის განვითარებას. ამ გზით ხორციელდება დიალექტიკის მეორეულ კავშირთა ურთიერთობა დიალექტიკური მთელის საფუძველზე, რომლის განშტოებებსაც ისინი წარმოადგენენ. ჩვენს მაგალითზე ეთიკური როგორც ადამიან-ინდივიდის (მეორეული) მიმართება საზოგადოებასთან (პირველადი) დიდად უწყობს ხელს კონკრეტულ-სოციალურის განვითარებას. განვითარდება რა სოციალური კონკრეტულ-ისტორიული ეპოქის სახით, მას თან გააჩნია მისივე მკვეთრად გამოკვეთილი ეთიკური, რომელიც თავის მხრივ ხელს უწყობდა სოციალურის განვითარებას კონკრეტულობის ფორმით. ეთიკური თავის მძლავრ აქტივობას პირველ რიგში სწორედ ახლის დამკვიდრებაში ამჟღავნებს. ეთიკური, რომელიც ხელს უწყობს სოციალურის განვითარებას ახალი და ახალი კონკრეტულ-ისტორიული ფორმების წარმოებით უნდა გამოვლინდეს *სიკეთის ტენდენციის* სახელით. ე. ი. სიკეთე — ეს არის ეთიკურის ისეთი ტენდენცია, რომელიც ხელს უწყობს ახლისა და პროგრესულის წარმოებას, წმინდა ფილოსოფიის ენაზე ეს არის დიალექტიკურ იგივეობაში — $A <\overset{B}{=\!=}\underset{C}{>} A$

— მონაწილეობა მისი განხორციელების ხელშემწყობის შინაარსით.

მაგრამ დიალექტიკურ მთელში ასევე განუწყვეტლივ მოქმედებს მეორე ტენდენცია, ტენდენცია იგივეობის უარყოფისა $A \neq A$, რომლის დროსაც ათასობით და ათიათასობით ადრე წარმოებული იგივეობა-კონკრეტულობა უარიყოფა. უარყოფის მომენტი გვაქვს სოციალურშიც და იგი აქ პირველ რიგში ასრულებს, შეიძლება ასე გვეთქვა, რევოლუციურ მისიას, ვინაიდან ხელს უწყობს ახალს — გაიკაფოს გზა და ყოველი ძალით ცდილობს ძველისა და დრომოჭმულის განადგურებას. ეთიკური ამ დროსაც სიკეთის ტენდენციით შეიძლება გამოვლინდეს. ამდენად, უარყოფა ყოველთვის როდი ნიშნავს უბედურებას, პი-

რიქით, წინასვლით მოძრაობას ყოველთვის ახლავს თან რაღაც დრო-მოჭმულის უარყოფა ისე, როგორც რაღაცის არსებობა როდი ნიშნავს ყოველთვის ბედნიერებას, პირიქით, ბედნიერება იქნებოდა ბევრი რამის უარყოფა სწორედ. ასე რომ, არსებობს მთელი სისტემა ფაქტორებისა, რომლებიც ხელს უშლიან ახლის წარმოშობა-განვითარებას. მათ რიცხვში აუცილებლად მონაწილეობს ეთიკურიც. ამ ფორმით გამოხატული ეთიკური შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ ბოროტების ტენდენციით. ასე რომ, ეთიკური, ისე როგორც სოციალურის სხვა მეორეული, შეიძლება გამოვიდეს როგორც კონკრეტულის განვითარების ხელშემწყობის, ისე მისი დამმუხრუჭებლის როლში. კონკრეტულად, ეთიკური შეიძლება გამოვლინდეს როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების ტენდენციით. პირველი დიდად უწყობს ხელს ახლისა და პროგრესულის განვითარებას სოციალურში, მეორე კი ასევე დიდი ძალით დაბრკოლებად ეღობება ამ პროცესს ვინაიდან იცავს ძველსა და დრომოჭმულს. ასეთი მნიშვნელობით ხმარობს ისტორიული მატერიალიზმი „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ ცნებებს. ზოგიერთების აზრით კი, დიალექტიკის გადმოცემას ნიშნავს ის, თუ სიკეთეს, ამავე დროს, რაღაც მიმართებაში ბოროტებად წარმოვიდგენთ და ბოროტებას სიკეთედ. ეს ეკლექტიკაა და არა დიალექტიკა. დიალექტიკა ამ შემთხვევაში თვითონ ეთიკურის ფარდობითობაში მდგომარეობს, იმაში, რომ იგი თავისი მეორეულობის მიზეზით ხან ერთი ტენდენციით წარმოსდგება და ხან მეორეთი და არა იმაში, რომ ერთი ტენდენცია, ვთქვათ სიკეთე, ერთ მიმართებაში საკუთრივ სიკეთის შინაარსით წარმოსდგება და მეორეში კი ბოროტების შინაარსით. შეიძლება ვინმემ თქვას, რომ ახლის მიერ ძველის უარყოფა თვითონ ძველისათვის ბოროტება იქნებაო, მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის, სიკეთე და ბოროტება ელინდება საზოგადოების განვითარებასთან მიმართებაში, იმაში, თუ რამდენად უწყობს ხელს ეთიკური კონკრეტულ-სოციალურის ფორმირებას, ან ხელს უშლის მას. ბურჟუაზიული ეთიკის მტკიცებანი სიკეთე-ბოროტების სუბიექტური კრიტერიუმის შესახებ მცდარი თვალსაზრისია. სიკეთე და ბოროტება ეთიკურის ორი სხვადასხვა ტენდენციის გამოხატულობაა და თითოეულს აზრი აქვს სოციალურ-კონკრეტულთან მიმართებაში. ამიტომ ისე, როგორც საერთოდ ეთიკური, ასევე მისი სხვადასხვა ტენდენციაც პირველადის მეორეულთან მიმართების დიალექტიკით უნდა აიხსნას. ადამიანი-ინდივიდი, პიროვნება, სუბიექტი და მათი მსგავსი რომ გამოდიოდეს ეთიკურის კრიტერიუმის როლში, მაშინ

ზედმეტი იქნებოდა ადამიანის კავშირი საზოგადოებასთან, ე. ი. ზედმეტი იქნებოდა თვითონ საზოგადოება. მაგრამ ცნობიერის საფუძველზე, როგორც ეს არა ერთხელ იქნა დამტკიცებული, ზედმეტი გამოვიდოდა თვითონ ეთიკურის დიფერენცირება სიკეთისა და ბოროტების ტენდენციებად, რადგანაც ცნობიერების, სულ ერთია, იგი სუბიექტურობის თუ ობიექტურობის ფორმით იქნება აღებული, თავის თავთან მიმართება ბოლოს სპობს ყოველგვარი განსხვავება-დაპირისპირება-კონტრასტულობის საფუძველს; სხვანაირად შეუძლებელია, თუ გსურს, რომ ცნობიერი მოვიდეს თავის თავთან ტოლობაში, თუ არა, მაშინ უნდა უარყო იდეალიზმის საფუძვლები.

თუ ღრმად გვეცოდინება დიალექტიკური მატერიალიზმის მოძღვრება პირველადისა და მეორეულის დიალექტიკური კავშირის შესახებ, მაშინ ადვილი წარმოსადგენია, გახდება „სიკეთე-ბოროტების" ცნებითი შინაარსი ის, თუ რის საფუძველზეა ეთიკურის ასეთი ფარდობითობა პირობადებული.

ვუბრუნდებით ამ პარაგრაფის თავში თქმულს — ეთიკური ფარდობითი ბუნებისაა, ეს კი პირველ რიგში მის მეორეულობაზე მეტყველებს. არ არსებობს ეთიკურის ერთი მყარი მდგომარეობა, ვთქვათ სიკეთის, ან ბოროტების, შინაარსით. ეთიკურის ერთი, ვთქვათ სიკეთის, ტენდენციის მარადისობა რომ დაგვეშვა და ბოროტება როგორც ასეთი გამოგვერიცხა ეს იქნებოდა კონკრეტულობის ერთი რომელიმე ფორმის, მაგალითად კაპიტალისტური საზოგადოების, მარადისობის დაშვება. დიალექტიკური მატერიალიზმის ენით ეს იქნებოდა დიალექტიკური მთელის შეჩერება მის ერთ — იგივეობით მომენტზე. ხოლო საკუთრივ იგივეობის გაგება მეტაფიზიკური შინაარსით A = A-ს როგორც აბსოლუტური ტოლობა. სინამდვილეში კი, როგორც ჰეგელმა დაამტკიცა, იგივეობა განვითარებად-განხორციელებადი სისტემაა და არა მეტაფიზიკური, იმთავითვე მოცემული ტოლობა თავის თავთან. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი ასეთი იგივეობა შეიძლება იყოს როგორც დიალექტიკური მთელის — $A \overset{B}{<\!=\!>} A \neq A$ — ერთი ტენდენცია, ტენდენცია კონკრეტულობის განუწყვეტელი წარმოშობა-ფორმირებისა. დიალექტიკური მთელი ამავე დროს მოიცავს მეორე, იგივეობის უარყოფის, ტენდენციას, რომელსაც თვითმოძრაობის

სისტემისათვის ისეთივე აუცილებელი მნიშვნელობა აქვს როგორც იგივეობას. ასე რომ, მატერიალური სუბსტანცია ნებისმიერ დროს წარმოშობს თავის კონკრეტულ მრავალსახეობას და, ამავე დროს, ასევე უამრავს უარყოფს კიდეც. ამიტომაა იგი თავის თავთან დიალექტიკური წინააღმდეგობის წესით მოსული მიმართება, ამიტომაა იგი მოძრაობითი ანუ დიალექტიკური მთელი. მთელი ამ სისტემის თავისებურ გამოხატულებას უნდა წარმოადგენდეს ნებისმიერი ფორმა მეორეულისა, კერძოდ ეთიკური. მისი ფარდობითი ბუნება სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ეთიკური მოცემული უნდა იქნეს მასზე მეტთან, მის სუბსტანციასთან მიმართებაში. ამიტომ წარმოიდგენს ისტორიული მატერიალიზმი ეთიკურის შინაარსად ადამიანის მიმართებას საზოგადოებასთან. სიკეთე-ბოროტების შინაარსიც ამ ფონზე უნდა იქნეს გააზრებული.

ამრიგად, როგორც სიკეთის, ასევე ბოროტების ტენდენციები, როგორც ვხედავთ, არ სცილდება დიალექტიკური მომენტის იგივეობისა და უარყოფის საზღვრებს. არცერთი მათგანი არ წარმოადგენს აბსოლუტურ მდგომარეობას, მაშასადამე, არსებობს ეთიკური, რომელიც ხელს უწყობს სოციალურ-პროგრესულის განვითარებას და ასევე არსებობს ეთიკური, რომელიც ყოველის ძალით ცდილობს ძველისა და დრომოჭმულის დაცვას. ასეთი დრომოჭმული და მისი დამცველი ეთიკური ადრე თუ გვიან უსათუოდ უარიყოფა სუბსტანციის აბსოლუტური თვითმოძრაობის ძალით, რადგანაც ამ მექანიზმს დიდხანს არ შეუძლია ერთ რომელიმე კონკრეტულობის ფორმაში „იჯდეს", ამიტომ იგი უარყოფს ძველს და ქმნის ახალს, ე. ი. ხდება განუწყვეტელი განახლება მაგრამ იმაზეც უნდა ითქვას, რომ ძველი და დრომოჭმული უმალ როდი თმობს ისტორიის არენას, პირიქით, იგი ცხარე ბრძოლას აწარმოებს და ზოგჯერ უკან ახევინებს ახალს. ერთი სიტყვით, ეს წინააღმდეგობა სოციალურში სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლის ხასიათს ატარებს, რომელიც მოედინება ხანგრძლივი დროის განმავლობაში. შეიძლება თქვან, რატომ ხდება ასე, რატომ უმალ თმობს ძველი ბრძოლის ველს. აქ, ისე როგორც სხვა შემთხვევაში, ისევ და ისევ აბსოლუტური მატერიის „ნება" ვლინდება, მატერიისა, რომელიც გარკვეულ დიალექტიკურ სიმტკიცეს ანიჭებს კონკრეტულობის ფორმას, ფორმას, რომელიც დროის გარკვეულ მონაკვეთზე მატარებელი იყო თვითონ იმ ერთისა და აბსოლუტურისა. ასეთი „კიდობანი" არ შეიძლება სუსტად

ნაგები იყოს. ამიტომაა, რომ ძველი ასე მედგრად იცავს თავის თავს და ებრძვის ახალს. სხვა სიტყვებით, იგივეობა წინააღმდეგობას უწევს უარყოფის მომენტს და ყოველი ძალით ცდილობს თავი დაიცვას. ეს ძალზე რელიეფურად და ცხარე ბრძოლის სახით ვლინდება ეთიკურში, რომელიც პოლიტიკურის გზით გადადის მთელს სოციალურზე. საბოლოოდ კი ძველი მთელი თავისი ატრიბუტებით აუცილებლად უნდა უარიყოს, რათა სუბსტანციური გამოვლინდეს ახალში. ასეთი ახლის ხელშემწყობი ეთიკური, ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, სიკეთის ტენდენციის მატარებელია. ალბათ, ეს განუწყვეტელი განახლების კანონზომიერება ჰქონდა მხედველობაში რუსთაველს, როდესაც სიკეთის „არსების გრძელობას“ აღიარებდა. არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ დიდებულ მგოსანს, ბოროტების არსების მოკლეობაში. კაცობრიობის წინსვლა, ისტორიული მატერიალიზმის მტკიცებით, იმაშიც გამოიხატება, რომ მომავალში ძველმა და დრომოჭმულმა რაც შეიძლება მალე დაუთმოს სარბიელი ახალს, როგორც იტყვიან, „თავისი ნებით წავიდეს ისტორიის არენიდან“. აი ასეთი ძველის, დრომოჭმულის დამცველი ეთიკური (ისე როგორც ეთიკური და ლოგიკური) შეუძლებელია პროგრესის ელემენტებს მოიცავდეს. იგი აღრე თუ გვიან უნდა უარიყოს. დიალექტიკისა და მატერიალიზმის ღრმა ცოდნაზე მეტყველებს ისიც, თუ შეგწევს უნარი ძველისა და ახლის გარჩევისა. იმის გამო, რომ სოციალური წარმოშობს როგორც ერთს, ასევე მეორეს და იმიტომაც, რომ ძველი სშირად სწორედ ახლისა და პროგრესულის ალმით, გამოდის, აღვილი როდია მათი ერთმანეთისაგან გარჩევა. საჭიროა დიალექტიკაში ნაწრთობი გონება, რათა ერთი არ აირიოს მეორეში, თორემ ორმაგი ბოროტება იქნებოდა ძველის მიჩნევა ახლისა და პროგრესულის ფორმად. როგორც ითქვა, სქოლასტიკა და ეკლექტიკაა ასევე სიკეთის ფარდობითობის გაგება იმ აზრით, რომ იგი თითქოს რაღაცის მიმართ შეიძლება წარმოსდგეს ბოროტების შინაარსით, და პირიქით — ბოროტება სიკეთის ფორმით. ასეთი რამ რელატივიზმს უფრო შეეფარდება, ვიდრე დიალექტიკას. დიალექტიკა მოითხოვს, ზუსტად იქნეს დაცული საზღვრები და მიჯნები მეორეულისა და პირველადის ცნებითი ანალიზის დროს. როცა ლენინი ამბობს, ფარდობითია განსხვავებაო აბსოლუტურსა და საკუთრივ ფარდობითს შორის, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ აბსოლუტური შეიძლება იქცეს ფარდობითად და ფარდობითი აბსოლუტურად (არასოდეს არ იქცევა მატერია მეორეულად, ისე როგორც ცნობიერება ვერასოდეს ვერ გახდება პირვე-

ლადი), არამედ ნიშნავს იმას, რომ საერთოდ მსგავსება-განსხვავება, დაპირისპირება-ერთიანობა, იგივეობა-უარყოფა და სხვა, არიან ფარდობით-მეორეულნი. ბევრს კი დღემდე ვერ გაუგია პირველადისა და მეორის კავშირის ფარდობითობა, ე. ი. თვითონ კავშირის მეორეული ბუნება. ამის შესახებ ვრცლად ითქვა ამ შრომის პირველ თავში. ასევე შეუძლებელია ეთიკური სიკეთის ტენდენციით დახასიათდეს როგორც ბოროტება, სულ ერთია, რა მიმართებაშიც არ უნდა აიღოთ იგი. საზღვრების ასეთი მოშლა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ეთიკურის კრიტერიუმად აღებულია ცნობიერება. საზღვრების მოშლას საბოლოოდ თან მოჰყვება საერთოდ განსხვავებისა და ყოველგვარი კონტრასტულობის გაუქმება.

ადამიანის პიროვნულ-ინდივიდუალური სიკეთე-ბოროტებაც ამ ობიექტური დიალექტიკით უნდა იყოს ნაკარნახევი. სიკეთის საზომი ის კი არ არის, რომ შენ ამ წუთში თვალ-მარგალიტით სავსე სკივრი გიდგას სახლში და არც ისაა ბოროტება თუ ძველი ჩოხა გაცვია, ძველი ბერძენი მოქალაქეები, ფილოსოფოსები თავიანთ პირად სიმდიდრეს მსხვერპლად სწირავდნენ საზოგადოების კეთილდღეობის საქმეს და დიდ პირად ბედნიერებასაც სწორედ ამიტომ განიცდიდნენ (პერაკლიტე, სოკრატე, დემოკრიტე და სხვანი). ეს ადამიანები ცხოვრობდნენ სხვისთვის, საზოგადოებისათვის და ამაში პოულობდნენ ადამიანური ნეტარების წყაროს. სხვა სიტყვებით, ისინი კარგად გრძნობდნენ, რომ ბედნიერების კრიტერიუმი არ შეიძლება სუბიექტურობის რადიუსით იყოს შემოსაზღვრული. ასე ზედმეტი გამოვიდოდა თვითონ ეთიკური, რომელიც გამოხატავს მიმართებას ადამიანსა და საზოგადოებას შორის.

დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძვლების ცოდნა უმალ გვარწმუნებს იმაში, თუ რაოდენ დიდია შეცდომა, როდესაც ეთიკურს შემოსაზღვრავენ ინდივიდის ზნეობრივი მოქმედებით. ამ გზით, ნებსით თუ უნებლიეთ, ეთიკური დამოუკიდებლობას იძენს. ეთიკურის სფერო რომ ინდივიდის მოქმედების მიღმა არ გადიოდეს, მაშინ სავსებით მართალი იქნებოდა ეთიკურის წარმოდგენა თავისთავთან მიმართების სისტემად, კანტის კატეგორიული იმპერატივის მსგავსად, ან პირიქით, ადამიანის ბიოლოგიურზე დაყვანის გზით ეთიკურიც გაგვეთანაბრებინა ცხოველურის ინსტინქტებთან, ე. ი. სოციალურში გადაგვეტანა „ჯუნგლის კანონები". დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ეთი-

კური, ისე როგორც შემეცნებით-ლოგიკური და ესთეტიკური, შეიძლება აიხსნას სოციალურის საფუძველზე. ეთიკური პირველ რიგში მიმართებაა არა ინდივიდისა თავის თავთან, არამედ მისსავე სუბსტანციურთან — საზოგადოებასთან, მაშასადამე, ეთიკური პირველ რიგში კავშირის ფორმაა, რომელიც არ შეიძლება შემოიფარგლოს ინდივიდის ზნეობრივი მოქმედებით. ეთიკური, როგორც მიმართება, სოციალურისათვისაა დამახასიათებელი და არა საკუთრივ პიროვნებისათვის ან კიდევ ადამიან-ინდივიდისათვის. ინდივიდად ყოფნა ადამიანის გარკვეული დამოკიდებულებაა საზოგადოებასთან, ეთიკურიც სწორედ ამ მომენტს გამოხატავს პრაქტიკის პროცესის დიალექტიკური მთელში. თუ ასეთი ეთიკური ხელს უწყობს სოციალურის ზრდა-განვითარებას, მას შეიძლება სიკეთის სახელი ეწოდოს და თუ პირიქით, ხელს უშლის ამ პროცესს, მას მაშინ მხოლოდ ერთი სახელი-ბოროტება შეიძლება დაერქვას.

§ 5. ისევ სიკეთისა და ბოროტების ფარდობითი ტენდენციების შესახებ

დავიწყებთ იმის განმეორებითი აღნიშვნით, რომ სიკეთე და ბოროტება არ არის პოლარული მიმართების სისტემა. პოლარობის დიალექტიკისას ერთდროულად არსებობს ორი საპირისპირო მხარე, ტენდენცია, როგორც კონკრეტულ-მატერიალურის იმანენტური სფეროს საზღვრები, როგორც კონკრეტულის სპეციფიკა. კონკრეტულ-მატერიალური პოლარობის ფორმირების გზით ვითარდება და მასთან ერთად უარიყოფა. კონკრეტულის განვითარება კულმინაციამდე ნიშნავს ორი საპირისპირო მხარის საბოლოო ფორმირებას. მაშინ, როდესაც სიკეთე და ბოროტება ორი სხვადასხვა ასაკი კი არ არის ეთიკურისა, ან ერთდროულად არსებული ორი საპირისპირო პოლუსი, არამედ ისინი წარმოადგენენ ორ სხვადასხვა ტენდენციას, რომელიც ეთიკურის ფარდობით ბუნებაზე მიუთითებს. ახალგაზრდა მზარდ სოციალურს შეიძლება გააჩნდეს ეთიკურის მხოლოდ ერთი — სიკეთის ტენდენცია, რომელიც ფორმირდება მასთან ერთად და ამდენად ხელსაც უწყობს კონკრეტულის განვითარებას. ასევე არ შეიძლება დრომოჭმული გამოიხატებოდეს სიკეთის ეთიკურით, ასეთი სოციალურის გამომთქმელი ეთიკური შეიძლება იყოს მხოლოდ ბოროტების შინაარსით მოცემული ტენდენ-

ცია, მაშინ როცა ახალგაზრდა, მზარდი სოციალურ-კონკრეტული სწორედ პოლარულთა სისტემის ფორმირების გზით ვითარდება. ამ დროს მისი ეთიკური სიკეთის ტენდენციის გამომხატველი შეიძლება იყოს მხოლოდ. მაგრამ გარკვეული დროის შემდეგ კონკრეტული, როგორც წესი, დრომოჭმული ხდება, შესაბამისად დრომოჭმული ხდება მისი ეთიკურიც, რომელიც შეიძლება ბოროტების ტენდენციით გამოიხატოს. ამას განაპირობებს ის, რომ დრომოჭმულის გამომხატველი ეთიკური ყოველი ძალით ცდილობს, შეინარჩუნოს ძველი, მაშასადამე, თავგანწირულად ებრძვის ახალს, ცდილობს მის უარყოფას, მოძრაობის შეჩერებას და ა. შ. ბოროტების გამომთქმელი ეთიკურის შინაარსიც ამით განისაზღვრება.

როგორც ვხედავთ, სოციალურის ყველა მეორეული: ეთიკური, ესთეტიკური, ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური და სხვა დიდი უკუმოქმედი ძალით მონაწილეობს როგორც ახლის წარმოებაში, შესაბამისად, ძველის უარყოფაში, ასევე ძველის დაცვა-შენარჩუნებაში და ახლისადმი ყოველგვარი წინააღმდეგობის გაწევაში. მარქისისტული ფილოსოფია, კონკრეტულად ეთიკა, ეთიკურის ამ ტენდეციების გამოსახატავად ხელს არ იღებს ძველ ტერმინოლოგიაზე, როგორებიცაა: „სიკეთე"-ბოროტება", „ბედნიერება"-უბედურება" და სხვა. არსებითია ის, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი ახალი შინაარსით ხმარობს ამ ტერმინოლოგიას. მაგ., „სიკეთე" არა როგორც ინდივიდის კრიტერიუმით განსაზღვრული ტენდენცია ეთიკურისა, არამედ როგორც ახლისა და პროგრესულ-სოციალურის ეთიკური ტენდენცია, რომელიც გამოხატავს პიროვნების გარკვეულ მეორეულ დამოკიდებულებას საზოგადოებასთან, ასევე „ბოროტების" ცნებაც არა როგორც ინდივიდის გარკვეული დამოკიდებულება თავის თავთან, არამედ როგორც დრომოჭმული სოციალურის დამცველი ეთიკური. ისე როგორც თვითონ „ეთიკური" არა როგორც ინდივიდის ქმედებით შემოფარგლული სფეროს გამომთქმელი ცნება, არამედ ინდივიდის როგორც მეორეულის საზოგადოებასთან როგორც პირველადთან კავშირის გამომხატველი კატეგორია. და ასე ყველა სხვა კატეგორიის მიმართ.

ამრიგად, მარქსისტული ეთიკის ერთ-ერთ თეორიულ პრინციპს წარმოადგენს ცოდნის ის კონცენტრაცია, რომლის მიხედვითაც ნათელი ხდება, რომ სიკეთის გამომხატველი ეთიკურის აუცილებლობა ნაკარნახევია სუბსტანციის ერთი დიალექტიკური ტენდენციით — განუწყვეტლივ აწარმოოს

ახალი და პროგრესული, ვინაიდან აბსოლუტურ მოძრაობას დიდხანს, მითუმეტეს მუდმივად, არ ძალუძს „იჯდეს“ ერთ რომელიმე კონკრეტულში, რომ აბსოლუტური განუწყვეტლივ უნდა წარმოშობდეს თავისი კონკრეტული გარკვეულობების მრავალფეროვნებას.

ჩვენს მაგალითზე სოციალურის კონკრეტულად წარმოებასთან ერთად ხდება მეორეული მომენტების: ეთიკურის, ესთეტიკურის, ლოგიკურის და სხვათა ფორმირება, რომლებიც დიდად უწყობენ ხელს სოციალურის განხორციელებას კონკრეტული ისტორიული ეპოქის სახით. მაგრამ რა აუცილებლობამაც ეს ზესვლა-ამაღლება განაპირობა, იგივე ძალა განაპირობებს მის დაცემასაც, კონკრეტულის მოძველებას და მის უარყოფას. ამის შესაბამისად სახეს იცვლის კონკრეტულის ყველა ნიშან-თვისება, სახელდობრ ეთიკური, ესთეტიკური და ლოგიკური. კონკრეტულად, ძველის ეთიკური იცვლის რა თავისი მოქმედების შინაარსს, კონსერვატიულობის გამომთქმელ ბოროტებად წარმოიჩინება, რომელიც ყოველი ძალით ცდილობს წინსვლითი პროცესის შეჩერებას.

როგორც ვხედავთ, ეთიკურის როგორც სიკეთის, ასევე ბოროტების გამომთქმელ ტენდენციებს ერთი სუბსტანციური საფუძველი გააჩნიათ. კონკრეტულად ეს არის აბსოლუტური დიალექტიკური მთელის — $A <\overset{B}{=\!=}> A \neq A$ — დიალექტიკური მომენტების — $A <\overset{B}{=\!=}> A$ და $A \neq A$ — განუწყვეტელი მოქმედება. არავითარი კავშირი არა აქვს მეცნიერულ დიალექტიკასთან იმ გონებით ოპერაციას, რომელიც ერთსა და იმავე ეთიკურს ერთ მიმართებაში როგორც სიკეთეს წარმოადგენს და სხვა მიმართებაში როგორც ბოროტებას. ზოგიერთს სწორედ ეს ჰგონია ეთიკურის დიალექტიკა. სინამდვილეში კი ასეთი რამ სუბიექტივიზმი და რელატივიზმია და არა დიალექტიკური მატერიალიზმი.

აბსოლუტურ თვითმოძრაობას, ანუ დიალექტიკურ მთელს — $A <\overset{B}{=\!=}> A \neq A$ ყოველთვის მოძრაობაში მოჰყავს თავისი დიალექტიკური მომენტები — $A <\overset{B}{=\!=}> A$ და $A \neq A$ — იგივეობა და უარ-

ყოფა. არ არსებობს დროის მცირე მონაკვეთიც კი, როდესაც ერთ-ერთი მათგანი უტოლდებოდეს აბსოლუტურს, ე. ი. მეორეს ადგილი არ ჰქონდეს. აბსოლუტური განუწყვეტლივ აშენებს თავის კონკრეტულ გამოვლენას და ასევე განუწყვეტლივ ანგრევს. ამიტომაა იგი თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ურ ი წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ ო ბ ი ს ა ხ ი თ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა. თვით იგივეობის მძლავრი ინტენსიობის დროსაც კი, როდესაც კონკრეტული ასულია თავის შესაძლებლობის მწვერვალზე, მაინც მოქმედებს მეორე ფრთა დიალექტიკური მთელისა — უარყოფა $A \neq A$, სხვა რომ არა, ერთი კონკრეტულობის დადგენა მეორის უარყოფას ნიშნავს უცილობლივ. და ასევე პირიქით, თვით გამძვინვარებული უარყოფის დროსაც კი, როდესაც აღებული კონკრეტულობა, როგორც იტყვიან, ნაცარტუტად იქცევა, მაინც მოქმედებს გარკვეული ხარისხით იგივეობის დიალექტიკური მომენტი, სხვა თუ არაფერი, უარყოფა რაღაცის დადგენასაც ნიშნავს ყოველთვის და ამიტომაცაა იგი მეორეული.

ეთიკურიც დიალექტიკური მთელის ამ კანონზომიერებითაა განპირობებული. სიკეთე, როგორც ახლის წარმოების ხელშემწყობი ეთიკური, არასოდეს მოქმედებს ბოროტობისაგან იზოლირებულად ცალკე სხვა სამყაროში. კონკრეტულ-სოციალურის ფორმირების დროს ძველის ბევრი ელემენტი მოქმედებს ტრადიციების სახით და უარყოფით ზეგავლენას ახდენს განვითარებადზე. ამიტომაც ახლის დამკვიდრება-განმტკიცება ბევრი რამის უარყოფას მოასწავებს, მის ადგილზე ახლის, პროგრესულის დამკვიდრებასა და ზრდას გულისხმობს და ასე ყოველთვის, განუწყვეტლივ და მარადის. ცხარე ბრძოლის შემდეგ ყოველთვის იმარჯვებს სიკეთე, რადგანაც „არსება მისი გრძელია“. თუმცა ეს „გრძელობა“ არ უდრის სუბსტანციურ აბსოლუტურობას, რადგანაც ყოველთვის მოქმედებს სიკეთის საპირისპირო ბოროტების ტენდენცია, რომელიც ძველის დაცვაში და ახლის წინააღმდეგ ბრძოლაში გამოიხატება.

ამრიგად, ეთიკურის და მისი ტენდენციების შინაარსი საბოლოოდ უნდა აიხსნას აბსოლუტურის თავის თავთან მიმართების —

$$A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A \neq A$$

— კანონზომიერებით. ამიტომ ყოველი კონკრეტული საკითხის შესახებ მსჯელობისას კარგად უნდა გვახსოვდეს და ვი-

ყენებდეთ შრომის პირველ თავში დიალექტიკური მთელისა და მომენტის შესახებ თქმულს.

სიკეთისა და ბოროტების, ისე როგორც ეთიკურის საზოგადოდ, ობიექტურ მნიშვნელობაზე საკმარისად ითქვა ზემოთ. საჭიროა ვიცოდეთ მათი მნიშვნელობა ინდივიდის მოქმედების ასპექტით.

იბადება კითხვა: მიუდგება თუ არა სიკეთისა და ბოროტების ტენდენციები ინდივიდის მასშტაბს, თუ სიკეთე და ბოროტება ეთიკურის, როგორც დიალექტიკური მთელის, აქტივობას გამოხატავენ მხოლოდ? სხვანაირად: მასშტაბი სიკეთისა და ასევე ბოროტებისა, რომლებიც უდიდესი ძალით ზემოქმედებენ თავიანთ სოციალურზე, ხომ არ არის მეტი, ვიდრე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, — წმინდა ინდივიდუალურის მასშტაბი. თუ პირველი მეტია მეორეზე, მაშინ შეიძლება თუ არა მათი ერთმანეთისადმი მიყენება. მარტივად კი შეიძლებოდა ასე გვეთქვა: შეიძლება თუ არა ინდივიდი, პიროვნება კეთილისა და ბოროტის პრედიკატით იქნეს წარმოდგენილი; შეიძლება თუ არა ადამიანის ზნეობრივი მოქმედება ხასიათდებოდეს სიკეთისა და ბოროტების ნიშნებით. ამავე დროს, „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ ცნებათა ზემოთ ხსენებული შინაარსი უცვლელად უნდა იქნეს წარმოდგენილი ყოველ დროს, ყველგან, მიუხედავად მათი გამოყენების არეალისა: სიკეთე როგორც მზარდი სოციალურის ხელშემწყობი ეთიკური, ბოროტება კი როგორც ძველისა და დრომოჭმულის დამცველი ეთიკური. პიროვნება-ინდივიდის მიმართაც ამ შინაარსით უნდა გამოიყენებოდნენ ეს ცნებები. არ შეიძლება ერთსა და იმავეს ორი ან მეტი მნიშვნელობა ჰქონდეს. დიალექტიკური მატერიალიზმი კატეგორიულად უარყოფს ამას. ამიტომ ეკლექტიკაა სიკეთის წარმოდგენა რაღაცა კუთხით ბოროტებად, და პირიქით. „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ კატეგორიები ზემოდ თქმული შინაარსით უნდა იქნეს გამოყენებული ადამიანი-ინდივიდის ზნეობრივი მოქმედების სფეროს მიმართებისას. მაშასადამე, სიკეთის მთესველია პიროვნების ზნეობრივი მოქმედება, თუ იგი თავისი ცდით ხელს უწყობს ახლისა და პროგრესულის ზრდა-განვითარებას და ასევე ბოროტების სახელით შეიძლება მოინათლოს პიროვნების ყოველი მოქმედება, რომელიც დაბრკოლებად ელობება წინასვლის საქმეს. ძველი და დრომოჭმული რომ წარმავალია, ეს ძველის დამცველმაც კარგად იცის, ამიტომ ხშირია შემთხვევა, როდესაც ძველს ისე აფერადოვნებენ, რომ ბევრს იგი ახალი და პროგრესული ჰგონია. ამ დროს, მარტივად რომ ითქვას, საჭიროა მგლის გამოცნობა

ცხვრის ქურქში მანამ, სანამ მას თავისი ავის მომასწავებელი კბილები არ გამოუჩენია. ამას რომ წარმატებით გავართვათ თავი, საჭიროა დიალექტიკური მატერიალიზმის ღრმა ცოდნა, სათანადოდ ნაწრთობი ცხოვრებისეული გამოცდილება და ალღო, რათა ყოველივე, რაც ბრწყინავს ოქროდ არ იქნეს მიჩნეული.

ზემოთქმული, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით, შეიძლება ასე ჩამოვაყალიბოთ. ადამიანი-ინდივიდის ქმედების შეფასება სიკეთე-ბოროტების ასპექტით ნიშნავს ეთიკურის გააზრებას პირველადის მეორეულთან მიმართების კუთხით. ე. ი. როგორც სიკეთის, ასევე ბოროტების ფენომენის ანალიზს დიალექტიკური მთელისა და მისი მეორეული მომენტის ურთიერთობის აღწერამდე მივყავართ და ასეა ეს ყოველ სხვა შემთხვევაშიც. ფილოსოფიური ანალიზი დიალექტიკური ზიგზაგის წესით უნდა ტრიალებდეს თავის თავთან მიმართების სისტემის ირგვლივ ასეთი რამ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფილოსოფიური განსჯის სპეციფიკად შეიძლება ჩაითვალოს. თუ ამ დიალექტიკას ასცდი, მაშინ უსათუოდ ერთი რომელიმე უკიდურესობისაკენ უნდა გადაიხარო და წახვიდე მეტაფიზიკური სწორხაზოვანების გზით, მაშასადამე, ეთიკურის ანალიზი შეიძლება ზნეობრივი მოქმედების ერთი მარტივი ფაქტით იწყებოდეს, მაგრამ სწორ თანმიმდევრულ დიალექტიკურ ანალიზს უსათუოდ უნდა მივყავდეთ დიალექტიკური მთელის სისტემასთან, რის შემდეგაც გასაგები გახდება ის, რითაც დავიწყეთ. ასე რომ, ეთიკურის ფენომენი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება შემოიფარგლოს ინდივიდის მოქმედების მასშტაბით. ფილოსოფიის ენით: მეორეულის ანალიზი არ შეიძლება დამთავრდეს მეორეულითვე. დიალექტიკის ზიგზაგს ამ დროს გადავყავართ მეორეულის განსხვავებულზე და მისივე პირველადის ანალიზზე. მხოლოდ თვითმოძრაობის ამ სისტემასთან შეიძლება დამთავრდეს ფილოსოფიური განსჯა. წრიულობის ამგვარ კანონზომიერებას ექვემდებარება მიკრო თუ მაკრო სინამდვილის ყოველი კონკრეტული, აზროვნება ამ კანონზომიერებას გამოხატავს ყველა სხვა დისციპლინაში, მაგრამ აქ, ფილოსოფიაში იგი თვალნათლივ გამოკვეთილია და ამდენად ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკურობაზე მეტყველებს. პირველადის ანალიზს გადავყავართ მეორეულის გაგებაზე, ხოლო ამ უკანასკნელის შესახებ მსჯელობა უსათუოდ უნდა გავრცელდეს თვითმიზეზობრიობის აღწერაზე. ამ დიალექტიკური ზიგზაგის გარეშე არ არსებობს ფილოსოფიური აზროვნება.

აქედან გამომდინარე, მარქსისტული ეთიკა ნამდვილად უარყოფს ე. წ. წმინდა ინდივიდუალობას. თუ ეს აქვთ მხედველობაში ბურჟუაზიის იდეოლოგებს, მაშინ მარქსისტული ეთიკა ნამდვილად „იმსახურებს საყვედურს“, მაგრამ სწორედ ამით განსხვავდება და უპირისპირდება იგი ყველა სხვა თვალსაზრისს, რომელთაც ერთი საფუძველი აკავშირებთ — გამოსავლად აღებულ იქნეს ცნობიერი სუბსტანცია. ასეთი საფუძვლით შესაძლებელია სიკეთე ბოროტებად მოინათლოს და ბოროტება სიკეთედ, რაც ნამდვილად შეიმჩნევა კიდეც ამ თვალსაზრისებში. ბურჟუაზიის იდეოლოგები კომუნისტების მოთხოვნას — უარიყოს ძველი და დრომოჭმული, ბოროტი ნების გამოვლენად მიიჩნევენ და მის ნაცვლად სიმშვიდეს, მყუდროებას და კაცთმოყვარეობას ქადაგებენ. სინამდვილეში კი ნებისმიერი ცდა, ნებისმიერი საშუალებებით, რომელიც მიმართულია ძველისა და რეაქციულის უარსაყოფად, ახლისა და პროგრესულის დასამკვიდრებლად, დიდ სიკეთედ და ბედნიერებად უნდა ჩაითვალოს. კაცთმოყვარეობის ქადაგების შირმის უკან ბურჟუაზიის კლასი აწარმოებს მშრომელი ადამიანის მაქსიმალურ ექსპლოატაციას, ცეცხლითა და მახვილით სპობს ყველაფერს, რაც კი დაბრკოლებად ეღობება კერძო საკუთრების ინსტიტუტს. ამ ცხარე ბრძოლაში ბევრი, ახლისათვის მებრძოლთა რიგებიდან, ეცემა კიდეც, ძველი ზოგჯერ ზეიმობს გამარჯვებას, მაგრამ ბოლოს მატერიალური სუბსტანციის მსახვრალი ხელი ანადგურებს ყველაფერს, რაც კი დაბრკოლებად ეღობება მოძრაობას. სიკეთე და ბედნიერება ის კი არ არის თუ ამ სისხლისმღვრელ ბრძოლაში საკუთარი ტყავის გადარჩენას ცდილობ, არამედ ის, რომ შენ მთელი შენი საქმით ემსახურები ზრდისა და წინსვლის საქმეს.

ამბობენ, სიკეთისა და ბოროტების ტენდენციებს ინდივიდისა და პიროვნების მიმართ ბედნიერება-უბედურების ეთიკური შეესატყვისებაო. შეიძლება ეს ასეც იყოს, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ბედნიერება-უბედურების ეთიკური მხოლოდ ინდივიდის ბედ-იღბლით არ უნდა იყოს შემორაგული. ამ დროსაც ეთიკური ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართების მასშტაბით უნდა იზომებოდეს. ერთი შეხედვით ძველი ბერძენი დიდი მოაზროვნეები უბედონნი სჩანდნენ პირადული ცხოვრების ასპექტით (ჰერაკლიტე, სოკრატე, ძენონი და სხვანი), მაგრამ იმის გამო, რომ მათ შრომასა და გარჯას დიდი სიკეთე მოჰქონდა საზოგადოებისათვის ისინიც თავს, სავსებით სამართლიანად, ბედნიე-

რად თვლიდნენ. მართალია ბეთჰოვენი არ ტკბებოდა „ამა სოფლის“ სიამით, მაგრამ ძნელია ვინმე შეედაროს მის ქუდბედობას, როგორც გენიოსი მუსიკოსისას. ასე ითქმის ეს სერვანტესზე, ბალზაკზე, ბარათაშვილზე, ვაჟაზე და სხვა ტიტანებზე, რომელთაც ცხოვრება არ ანებრივრებდათ, მაგრამ მათი ნამოღვაწარით ტკბებოდა მთელი ქვეყანა. განცდა და შეგნება იმისა, რომ შენ ცხოვრობ ს ხ ვ ი ს თ ვ ი ს — ესაა სწორედ დიდი ბედნიერების წყარო. ამიტომ იყო, რომ ძველი ბერძენი მოაზროვნეები არაფრად დაგიდევდათ შიმშილს, სიტიტვლეს, თუნდაც სიკვდილსაც კი, რადგანაც ისინი ღრმად იყვნენ დარწმუნებულნი, რომ იღვწოდნენ სხვებისათვის, მოქალაქეებისათვის, საზოგადოების კეთილდღეობისათვის. იყო ბრძოლა და შრომა იმისათვის, რომ გამხდარიყავი მოქალაქე. ამისათვის ყოველგვარ პირადულს გვერდზე დებდნენ, დემოკრიტემ მთელი თავისი პირადი ქონება მსხვერპლად შესწირა მეცნიერების სამსახურს, ამბობენ ჰერაკლიტემ ფილოსოფოსობა ამჯობინაო მეფის ტახტს და სხვა ბრწყინვალე მაგალითები თავდადებული შრომისა თუ ბრძოლისა არა პირადული ბედნიერებისათვის, არამედ საზოგადოების კეთილდღეობისათვის. რაოდენ საყვალალოა ის, რომ თავგანწირულთა ეს სულისკვეთება დღეს ზოგიერთს გულუბრყვილობისა და ფანატიზმის ნიშნად მიაჩნია და ცხოვრების მიზნად თვლის იმას, თუ რამდენად დიდ ხორციელ ნეტარებას მიიღებ (ისე, რომ არაფერს გასცემ). არის ხოლმე ისეთი შემთხვევა, როდესაც ზოგჯერ სიამტკბილობა მოყირჭდება ხოლმე ადამიანს, რაც ზოგჯერ პათოლოგიურ რეციდივს იწვევს და მისი გუნება-განწყობილება მუდამ მოღრუბლულია, რიგ შემთხვევაში თვითგანადგურებამდეც კი მიდის. ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ არ არსებობს წმინდა სუბიექტური კრიტერიუმი სიკეთე — ბოროტებისა, ბედნიერება-უბედურებისა, ინდივიდის სხვა ზნეობრივი მოქმედებისა.

ყოველივე ეს იმაზე როდი მიუთითებს, რომ მარქსისტული ეთიკა ხელს იღებდეს ინდივიდის მომენტზე. პირიქით, ამის უგულებელყოფა მეორეულის უარყოფა იქნებოდა. მაშინ, როცა ეთიკური ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართებაში ვლინდება სწორედ. დიალექტიკური მატერიალიზმის როგორც ფილოსოფიური სისტემის ერთ-ერთ მთავარ სპეციფიკას წარმოადგენს მეორეულის ასპექტის წინ წამოწევა, როდესაც პირველადი, გარდა სუბსტანციურობისა, გააზრებულია სწორედ მეორეულის კუთხით (ამას ვერცერთი სხვა თვალსაზრისი ვერ ახერხებს), რადგანაც იგი ეყრდნობა ორ ფუნდამენტურ პრინციპს. მატე-

რიალისტურ მონიზმს და მოძრაობის აბსოლუტურობის თვალსაზრისს. თვით ჰეგელმაც კი ვერ შესძლო დაეშვა მეორეულის აქტიურობა იმის გამო, რომ ჩრდილი არ მისდგომოდა ცნობიერის აბსოლუტურობას, სხვაზე რომ არაფერი ვთქვათ დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა მეორეულის აუცილებლობა პირველადის კანონზომიერებიდან გამოიყვანა და დაასაბუთა, რომ პირველი არ არსებობს მეორის გარეშე, ყოველივე ეს კი მეორეულის ჯეშმარიტ დასაბუთებას ნიშნავს და არა მისი როლის იგნორირებას, რასაც ადგილი აქვს იდეალისტურ-მეტაფიზიკურ სისტემებში, როდესაც მარქსიზმის „ნაკლოვანების“ უარყოფას ცდილობენ მეორეულის (ცნობიერის, ინდივიდუალურის, პირადულის და სხვა) „გაბერვა-გასიების“ გზით, ვინაიდან ანიჭებენ მას თავის თავთან მიმართების ძალას, ეს დიდი უმადურობაა. გინდა მიიღო ყოველგვარი სიკეთე საზოგადოებიდან, იმის მტკიცების ფონზე, რომ პიროვნება დამოუკიდებელია, ხელშეუხებელია, რაც სურს, ის უნდა აკეთოს და სხვა. ამას ქადაგებს ბურჟუაზიული მორალი. მარქსიზმი და მისი ეთიკური მოძღვრება ამ სულისკვეთების დაუძინებელი მტერია. ეს თვალსაზრისი ამახინჯებს ინდივიდის შინაარსს საზოგადოების შიგნით, არასწორად მიიჩნევს პიროვნებას თავის თავთან მიმართების სისტემად. ცხოვრებაში გატარებული ეს თვალსაზრისი კი აბრკოლებს სოციალურის მოძრაობას, საზოგადოებრივ პრაქტიკას ეღობება წინ. ადუნებს მასების რევოლუციურ შემართებას და ათასი სხვა რეაქციული რეციდივის წყარო ხდება.

არ არსებობს ისეთი ინდივიდი-პიროვნება, რომელიც თავის თავთან მიმართების იმკიდეს სიკეთესა და ბედნიერებას. ეს ყალბი, გარეგნული აზრია, რომელსაც სოციალური საფუძველი შეუქმნა კლასობრივ-ანტაგონისტურმა საზოგადოებამ, სახელდობრ დრომოჭმულმა კაპიტალისტურმა ფორმაციამ, რომელსაც თავისი მსახვრალი დაღი დაასვა ადამიანური ურთიერთობის ყველა სფეროს — სულიერს თუ მატერიალურს. განსაკუთრებით მკვეთრი სახე მიიღო მანკიერმა შედეგმა ეთიკურის სფეროში. კლასობრივმა საზოგადოებამ შექმნა იმის სოციალური საფუძველი, რომ მიმართება ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის წარმომდგარიყო ანტაგონიზმის შინაარსით, პირველმა დაელში გამოიწვია მეორე. პირველის კეთილდღეობის საფუძვლად მიჩნეულ იქნა მეორის დათრგუნვა და სხვა.

უკლასო კომუნისტური საზოგადოების, მძლავრი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა დიალექტიკური მატერიალიზმი საბოლოოდ უარ-

ყოფს ტრადიციულ მანკიერებას ადამიანსა და საზოგადოებას შორის დამოკიდებულებაში, ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ერთ მთლიან ჰარმონიაში მოსული გასწევს წინ, მაგრამ დღესდღეობით ანტაგონიზმი მძვინვარებს და თავის დაღს ასვამს ეთიკურსაც, როგორც სოციალურის დიალექტიკურ მომენტს.

§ 6. ეთიკური კლასობრიობის ასპექტით

შეკუმშულად ამის შესახებ ასე შეიძლებოდა გვეთქვა: ეთიკური კლასობრიობის ნიშნით გამოხატავს სოციალურის გარკვეულ ასაკს, ჯერ კიდევ მოუმწიფებელს, როდესაც სოციალური ჯერ კიდევ არ არის გამოვლენილი მთელი თავისი სრულყოფილებით და რის გამოც მას საკმაოდ ბევრი უარყოფითი დანაშარევი გააჩნია. კლასობრივი ანტაგონიზმი :ამის ყველაზე მკვეთრი გამოხატულებაა.

შემოქმედი გონების ყურადღება იმთავითვე მიიპყრო ასეთმა კითხვამ: შესაძლებელი იყო თუ არა საზოგადოება განვითარებულიყო კლასობრივი ანტაგონიზმის გვერდის ავლით? თუ ეს ეტაპი გარდაუვალ აუცილებლობას წარმოადგენდა სოციალურის განვითარებაში, მაშინ რა იყო ამის ობიექტური მიზეზი და სხვა. მრავალი გამოჩენილი გონება დაშვრა ჭეშმარიტი პასუხის ძიებაში. ბოლოს საზოგადოებრივი აზრი ორ ერთმანეთის საპირისპირო დასკვნაზე შეჩერდა. ერთის მიხედვით, კლასობრივი ანტაგონიზმი არა თუ გარკვეული პერიოდის აუცილებლობით იყო გამოწვეული, არამედ იგი სოციალურის არსებას წარმოადგენს, რომლის გარეშეც საზოგადოება არ არსებულა და არც იარსებებს. სოციალურ ანტაგონიზმს მიჰყავს საზოგადოება წინ, იგია განუწყვეტელი განახლებისა და განვითარების წყარო. ამიტომ გამორიცხულია ისეთი საზოგადოება, სადაც არ იარსებებს კლასობრივი ანტაგონიზმი, საზოგადოდ კი ადამიანთა შორის ბრძოლა — დასძენს ეს თვალსაზრისი. დიალექტიკური მატერიალიზმის ენით ამას მომენტის, ერთი მონაკვეთის მნიშვნელობის „გაბერვა-გასიება“ ეწოდება და, რა თქმა უნდა, მცდარ დასკვნას, სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვას წარმოადგენს. არსებობს ამის საპირისპირო მეორე პასუხი ზემოთ დასმულ კითხვაზე. მართალია, არის კლასობრივი ბრძოლა, ზოგჯერ ადამიანთა შორის ანტაგონიზმი მკვეთრად იფეთქებს ხოლმე, მაგრამ ძირითად ტენდენციას მაინც წარმოადგენს ის, რომ ანტაგონისტური კლასები თანთანობით ურთიერთთან მეგობრული შერწ-

ყმის, შეკავშირების გზას ადგანან. ამდენად, იგი არ უნდა მიიჩნიოს დიდ უბედურებად, ყველაფერი კეთილად დაგვირგვინდება, სასოწარკვეთილებისათვის არ არსებობს საფუძველი. ასეთია მეორეგვარი დასკვნის შინაარსი.

თუ პირველი მომენტის მნიშვნელობის გაზვიადების თვალსაზრისს წარმოადგენს, მეორე პირიქით, მისი მნიშვნელობის შეუმჩნეველობა-დაკნინებას მეტყველებს. საბოლოო ჯამში კი ორივე მცდარ, პრაქტიკის ასპექტით კი რეაქციულ, დასკვნებს წარმოადგენენ. მოვლენის განვითარებაში გარკვეულ მონაკვეთს, მომენტს კონკრეტულის სპეციფიკურობის თვალით უნდა შევხედოთ, კერძოდ როგორც გარკვეულ ასაკს მოვლენის ზრდა-განვითარებისა. ასე გაიგეს სწორედ მარქსიზმის კლასიკოსებმა კლასობრივი საზოგადოების ბუნება, მათვე ეკუთვნით ერთადერთი მეცნიერული პასუხი ზემოთ დასმულ კითხვაზე. უნდა ვიცოდეთ კონკრეტულად, თუ რა თქვეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა ამის შესახებ.

„...რაც შემეხება მე, მე არ მეკუთვნის არც თანამედროვე საზოგადოებაში კლასების არსებობისა არც მათ შორის ბრძოლის აღმოჩენის დამსახურება. ბურჟუაზიულმა ისტორიკოსებმა დიდი ხნით ჩემზე ადრე გადმოსცეს კლასთა ამ ბრძოლის ისტორიული განვითარება, ხოლო ბურჟუაზიულმა ეკონომისტებმა — კლასების ეკონომიკური ანატომია. ის ახალი, რაც მე გავაკეთე, იმის დამტკიცება იყო, რომ: 1) კლასთა არსებობა დაკავშირებულია წარმოების განვითარების მხოლოდ გარკვეულ ისტორიულ ფაზებთან; 2) რომ კლასთა ბრძოლას აუცილებლად მივყავართ პროლეტარიატის დიქტატურამდე; 3) რომ თვით ეს დიქტატურა წარმოადგენს მხოლოდ გადასვლას ყოველგვარი კლასების მოსპობაზე და უკლასო საზოგადოებაზე...“ [1]

ამ ახსნაში ნათლად ჩანს პასუხი კითხვაზე: შესაძლებელი იყო თუ არა კაცობრიობას ევლო კლასობრივი ანტაგონიზმისადმი ავლის გზით. ასეთი რამ, მარქსიზმის მიხედვით, შეუძლებელი იყო. კლასობრივი ანტაგონიზმი საზოგადოების ზრდა-განვითარების კანონზომიერებით იყო ნაკარნახევარი. შეუძლებელი იყო საწარმოო ძალების იმთავითვე მაღალი განვითარების დონე და მისი შესატყვისი საზოგადოების სუ-

---

[1] მარქსი, იოსებ ვაიდემაიერს ნიუ-იორკში.
კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 655.

ლიერი შესაძლებლობის კონცენტრაცია, რომ სოციალურს გვერდი აევლო კლასობრივი დიფერენციერებისათვის და საზოგადოებას არ გაევლო კლასობრივი ბრძოლის ისტორია. ამ ეტაპის გამოტოვება იქნებოდა საზოგადოების იმთავითვე ზრდადამთავრებაზე ასვლა, ან უკეთ, იმთავითვე ზრდადამთავრებულის მსგავსი რამ, მაშასადამე, მოძრაობისა და განვითარების უარყოფა. სინამდვილეში მატერიის ყველა კონკრეტული ფორმა მეტ-ნაკლები ინტენსიობით და სიჩქარით განიცდის გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა ს. კონკრეტული არ არსებობს განვითარება-განხორციელების გარეშე. განვითარება კი ნიშნავს დიდი ზიგზაგით წინასვლას. მაგრამ დიალექტიკური აზროვნების ძძლავრ გამოვლენას მაინც ის წარმოადგენს, რომ მარქსმა და ენგელსმა საზოგადოების კლასობრივი ანტაგონიზმის აუცილებლობიდან მის მუდმივობაზე კი არ გამოიტანეს დასკვნა, არამედ იმაზე, რომ კლასობრივი ანტაგონიზმის განვითარებას, ე. ი. კლასთა შორის ბრძოლის გამწვავების გზით (და არა შერიგების, როგორც ამას ერთ-ერთი ბურჟუაზიული თვალსაზრისი ქადაგებს) მივყავართ უკლასო კომუნისტურ საზოგადოებამდე.

აზროვნების ასეთი მძლავრი გაქანება შეუძლებელი იქნებოდა დიალექტიკისა და მატერიალიზმის ორგანულად შერწყმის გარეშე. მეტაფიზიკური სწორხაზოვნების გზით შესაძლებელი იყო ზემოთ მოტანილი ორი ერთმანეთის საპირისპირო და ერთნაირად მცდარი დასკვნის გამოტანა. დიალექტიკური აზროვნების გზით კი კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტიდან მისი გაღრმავება-გამწვავების აღიარებით, გამოტანილ იქნა დასკვნა ახალი უკლასო საზოგადოების გარდაუვალობის შესახებ. ვიმეორებთ, ასეთი დასკვნის მიღწევა ყოველად შეუძლებელი იყო აზროვნების მეტაფიზიკისა და იდეალიზმის საფუძველზე. მეტაფიზიკა ამ შემთხვევაში ისაა, რომ არსებული კლასობრივი ანტაგონიზმი წარმოდგენილია თავისი თავის ტოლ სისტემად, გამოცხადებულია მისი მარადისობა. იდეალიზმი კი, როგორც ყოველთვის, გამოიხატა ცნობიერის სოციალურის საფუძვლად მიჩნევაში. ისტორიული მატერიალიზმი უარყოფს როგორც კლასობრივი ანტაგონიზმის მარადისობის, ისე კლასების ურთიერთშერწყმის თეორიას. ამის ნაცვლად იგი, როგორც ზემოთ მოტანილი ადგილიდან ჩანს, აღიარებს კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტს, რომელიც სოციალურის გარკვეულ დაბალ ასაკს, განვითარების გარკვეული პერიოდის თავისებურებებს გამოხატავს, რომ საზოგადოება გაივლის განვითარების ამ ეტაპს და კლა-

სობრივი ბრძოლის ქარტეხილების გზით შევა განვითარების მაღალ კომუნისტურ პერიოდში, რომლის დროსაც არ იარსებებს ადამიანთა ჩაგვრისა და ანტაგონიზმის მიზეზები და შესაბამისად არც კლასობრივი დიფერენციაცია. ამრიგად, დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი კლასობრივი დიფერენცირებისა და ანტაგონიზმის ფაქტს ორი კუთხით განიხილავს: ერთი იმ აუცილებლობისა, რამაც განაპირობა საზოგადოების ასეთი დანაწევრება და მეორე, რამაც უსათუოდ უნდა გადაიყვანოს სოციალური ამ ეტაპიდან განსხვავებულზე, მაღალზე, ორივე ეს მომენტი დიალექტიკური ერთიანობის პოზიციით საჭიროებს განჭვრეტას, წინაალმდეგ შემთხვევაში მეტაფიზიკური ცალმხრივობა გარდაუვალია.

საზოგადოება მონათმფლობელური ფორმაციიდან მოყოლებული სოციალისტურ ფორმაციამდე წარმოადგენდა კლასობრივი ბრძოლის ისტორიას. საზოგადოების ძირითადმა წინააღმდეგობამ, საწარმოო ძალების წარმოებით ურთიერთობასთან შესაბამისობის კანონის სახით რომ არსებობს, ისტორიის ამ მონაკვეთზე გაბატონებული წინააღმდეგობის მნიშვნელობა მისცა კლასობრივ ურთიერთობას. ამიტომ სავსებით კანონზომიერი იყო ის, რომ კლასობრივმა ანტაგონიზმმა თავისი დაღი დაამჩნია ადამიანური ურთიერთობის ყველა ფორმას და მათ შორის ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართებას, ანუ ეთიკურსაც.

როგორ აისახა ეს ზემოქმედება ეთიკურზე, როგორ გამოიხატება კლასობრივი ანტაგონიზმი ეთიკურში?

სოციალურის როგორც მატერიის ფორმის განვითარებასთან ერთად ვითარდება და თანდათანობით სრულყოფილი ხდება მისი ყველა მომენტი: ესთეტიკური, ლოგიკურ-შემეცნებითი და სხვანი, მათ შორის სრულყოფის პროცესს ექვემდებარება ეთიკურიც, რომელიც გამოხატავს ადამიანი-ინდივიდის დამოკიდებულებას საზოგადოებასთან. ადამიანი თავიდანვე არ იყო მკვეთრად გამოკვეთილი ინდივიდუუმი. ინდივიდუუმად და პიროვნებად ჩამოყალიბება თანდათანობითი ხანგრძლივი პროცესია, რომელიც განისაზღვრება თვითონ სოციალურის სრულყოფილების შესაბამისად. იგი საბოლოოდ ნიშნავს ადამიანის ადგილისა და როლის გამოკვეთას სოციალურის თვითმოძრაობის — პრაქტიკის პროცესში. ეს კი შესაძლებელია განხორციელდეს თანდათანობით ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე. მაშასადამე, ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართება ანუ ეთიკური, რომელიც არის პრაქტი-

კის — დიალექტიკური მთელის მეორეული, თანდათანობით განიცდის ფორმირება-სრულყოფას. ე. ი. იგი იმთავითვე მზა სახით არ არის მოცემული, როგორც ამას ბურჟუაზიული ეთიკა ქადაგებს „ჯუნგლის კანონის“, როგორც ადამიანის თანდაყოლილი და უცვლელი არსის, შესახებ. პირველ რიგში განვითარება-სრულყოფა სჭირდება თვითონ სოციალურს, როგორც მატერიის ფორმა და, რა თქმა უნდა, მის ყველა სპეციფიკურ მხარესაც. წარმოების პროცესის თანდათანობით განსაზოგადოებრიობასთან ერთად და მასთან შესაბამისობაში ასევე თანდათან გამოიკვეთება ადამიანი როგორც ინდივიდი და პიროვნება. რატომ? იმიტომ, რომ თვითონ წარმოება-პრაქტიკის პროცესს სჭირდება ადამიანის ინდივიდად გამოყოფა, რათა ამ უკანასკნელმა შემდეგ თავისი წვლილი შეიტანოს სოციალურის თვითწარმოების კანონზომიერებაში, რაც უფრო მეტადაა ადამიანის ერთეული ინდივიდად და პიროვნებად გამოკვეთილი, მით უფრო დიდია მისი როლი პრაქტიკის პროცესში. მგელს, რომელსაც მხოლოდ მოხმარების უნარი გააჩნია და რისთვისაც არ არის საჭირო მისი პერსონიფიცირება, არც ძალუძს აწარმოოს, ე. ი. შექმნას ახალი. ადამიანს კი, როგორც მხოლოდ პიროვნება-ინდივიდს, შეუძლია მიიღოს მონაწილეობა ახლის წარმოების გზით სოციალური თვითმოძრაობის სისტემაში. ეს კი შესაძლებელია თვითონ სოციალურის განვითარების საფუძველზე.

ამრიგად, აქაც დიალექტიკური ზიგზაგი — (მრუდი) გვაქვს, რადგან ხდება ადამიანის საზოგადოებიდან დიფერენცირება-გამოყოფა პიროვნება-ინდივიდის სახით, რათა იგი უფრო მჭიდრო კავშირში იყოს საზოგადოებასთან, უფრო მეტი შეძლოს სოციალურ პრაქტიკაში.

ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთზე — მონათმფლობელობიდან ჩვენს დრომდე ეს გამოყოფა-დიფერენცირება მოხდა გაბატონებული წინააღმდეგობის კლასობრივი ურთიერთობის ფონზე, რომელმაც თავისი დაღი დაამჩნია ადამიანის საზოგადოებასთან ურთიერთობას, რითაც წარმოგვიდგინა იგი როგორც ანტაგონისტური ურთიერთდამოკიდებულება. ამ ფაქტიდან მეტაფიზიკისა და იდეალიზმის საფუძველზე გაკეთდა დასკვნა იმის შესახებ, რომ თითქოს პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის ანტაგონიზმი ადამიანური ბუნებისათვის თანდაყოლილი და მოუშორებელი სპეციფიკა იყოს. შესაბამისად აიგო კლასობრივი ანტაგონიზმის სულისკვეთებით წარმოდგენილი სისტემა ეთიკისა, რომელიც „ჯუნგლის კანონს“ ქადაგებს. კლასობრივი ანტა-

გონისტური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელმა ტრადიციულმა დუალიზმმა ეთიკურის გზითაც ცხადყო თავისი თავი. ამას კი, თავის მხრივ, მოჰყვა უცილობელი შედეგი — ცალმხრივობათა განვითარება უკიდურესობამდე, ანუ აზროვნების მეტაფიზიკური წესის დამკვიდრება ადამიანთა ცნობიერებაში, რაც კონკრეტულად გამოიხატა ადამიანის, როგორც საზოგადოებისაგან განსხვავებულის (პიროვნება-ინდივიდის) დამოუკიდებლობის შესახებ. განსხვავებას მეტაფიზიკური აზროვნების ძალით მიენიჭა პიროვნების საზოგადოებიდან დამოუკიდებლად და მასთან ანტაგონისტურ მიმართებაში მყოფის საფუძველი. ეს პოზიცია დღემდე დომინანტურია მთელ ბურჟუაზიულ ეთიკაში. მისი გამოვლენის მრავალსახეობით დამკვიდრდა აზრი იმის შესახებ, რომ საზოგადოება ადამიან-ინდივიდს უპირისპირდება როგორც სხვა და მისი ანტაგონისტური, რომ პიროვნებამ საკუთარი კეთილდღეობისათვის უნდა დაძლიოს საზოგადოების ძალა, დათრგუნოს იგი და გაბატონდეს მასზე, მხოლოდ ასეთი გზა მოუტანს მას სიკეთეს და ბედნიერებას, მხოლოდ ასეთი გამარჯვება უზრუნველყოფს მის ამ ქვეყნად არსებობას. ყოველივე ეს და აქედან გამომდინარე სხვა დანარჩენი ერთად აღებული, ერთ მთლიანობაში წარმოადგენს ეთიკურის შესახებ იდეალისტურ-მეტაფიზიკურ მოძღვრებას, რომელიც მძლავრი იარაღია კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების დასაცავად. ამავე დროს, იმაზეც უნდა ითქვას, რომ ეთიკურის შესახებ ასეთი სისტემა, რა თქმა უნდა, დამახინჯებული, მაგრამ თავისებური ასახვაც იყო რეალური ვითარებისა, კერძოდ პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის რეალურად არსებული ანტაგონიზმისა, რაც საწარმოო ძალების განვითარების ჯერ კიდევ დაბალმა დონემ განაპირობა. რაც, როგორც ითქვა, ზრდის პროცესში არსებული სოციალურის გარკვეული მონაკვეთისათვისაა დამახასიათებელი. დღემდე ხდება საზოგადოების დიფერენცირებათ მტრული კლასებისა და ფენების სახით, რაც ზედმიწევნით მკვეთრად აისახება ეთიკურში. ადამიან-ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის არსებული მიმართება, რაც პიროვნების საზოგადოებასთან ანტაგონისტური დაპირისპირების სახითაა წარმოდგენილი, ფაქტია, რომლის უარყოფა ბავშვური გულუბრყვილობა იქნებოდა. ამდენად ბურჟუაზიული ეთიკის სისტემაც რეალური სინამდვილის ასახვაა. ეს არის რეალური ვითარება, როდესაც პიროვნება ცდილობს დაუპირისპირდეს საზოგადოებას, როგორც განსხვავებული, მაშასა-

დამე, თავის თავთან მიმართებაში მყოფი დამოუკიდებელი სისტემა, აზროვნების მეტაფიზიკას ამ შემთხვევაში მხედველობიდან რჩება ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი, სახელდობრ ის, რომ თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა, ანუ დიალექტიკური მთელი, არ შეიძლება იყოს ს ხ ვ ა ს თ ა ნ, სულ ერთია, ეს იქნება ანტაგონისტური თუ პარმონიული, მიმართებაში, იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ ს ხ ვ ა ს თ ა ნ მიმართებას (შესაძლებელია იგი ანტაგონისტურიც იყოს) იგი თავის თავში მოიცავს როგორც მეორეულ დიალექტიკურ ტენდენციას. მეორეულის ერთ-ერთი სპეციფიკა კი ისაა, რომ იგი არის ცვალებადი, რაც დღეს არის, ის არ იქნება ხვალ და ა. შ. ამდენად, ბურჟუაზიული ეთიკა ფილოსოფიური სისტემის საფუძვლად იღებს მეორეულს და მას დამოუკიდებლობის მქონე პირველადის მნიშვნელობას ანიჭებს. თეორიული სისტემაც ამ ფუნდამენტზე იგება. სინამდვილეში კი, პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის, მართალია, ანტაგონისტური დამოკიდებულებაა, მაგრამ თვითონ ეს მიმართება პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის, ანუ ეთიკური, არ არის დიალექტიკური მთელი და ამიტომ იგი არ შეიძლება იყოს ეთიკის ობიექტური საფუძველი. დიალექტიკური მატერიალიზმის ენით ეს ნიშნავს იმას, რომ მეორეულის (ამ შემთხვევაში ეთიკურის) ახსნა უნდა მოხდეს მისგან გასვლით სოციალურ-სუბსტანციურის ანალიზით, რომლის მეორეულსაც იგი — ეთიკური წარმოადგენს. აზროვნების მეტაფიზიკისათვის კი ასეთი ზიგზაგი წარმოუდგენელი რამ არის, ხოლო დიალექტიკისათვის კი იგი სპეციფიკურია.

შეიძლება თქვან: „თუ ეთიკურს იკვლევ, რატომ გადიხარო მის მიღმა, რად გინდაო სხვა“, მაგრამ სინამდვილეში სწორედ ასეა საქმე: არათუ ეთიკური-მეორეული, არამედ თვითონ პირველადი საჭიროებს მისი სხვის — მეორეულის. ასპექტით განჭვრეტას და, რაღა თქმა უნდა, ეს „გარე გასვლა“ აგრერიგად აუცილებელია მეორეულისათვის, რათა მისი მოცულობა, საზღვრები და შინაარსი დადგინდეს. აზროვნების მეტაფიზიკას დიალექტიკის ეს ნიუანსი არ შეიძლება გააჩნდეს. ამიტომ, ვინაიდან პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართებას განიხილავს როგორც თვითკმარ კავშირს, ამ მიმართებაში მახვილს პიროვნების პრიმატობაზე სვამს.

მარქსისტული ეთიკა, როგორც ფილოსოფიური სისტემა, პირველ რიგში პიროვნების საზოგადოებასთან მიმართების ანუ ეთიკურის მე-

რეულობას დაასაბუთებს, რომ მის საფუძველს სოციალურ-სუბსტანციური წარმოადგენს და შემდეგ აქედან გამოაქვს დასკვნა მეორეულის, სახელდობრ ეთიკურის, განვითარება-ცვალებადობის შესახებ. მაშინ როდესაც ბურჟუაზიული ეთიკა თვითონ ეთიკურს მიიჩნევს დამოუკიდებელი კავშირის კანონზომიერებად, განვითარება-ცვალებადობა სწორედ მეორეულის წესია. ამიტომ არც ეთიკური შეიძლება იყოს თავიდანვე მოცემული მზაობა, იგი ვითარდება, იზრდება და სრულყოფილი ხდება კონკრეტულ-სოციალურის განვითარების კვალდაკვალ. ამიტომ, მიუხედავად პიროვნებისა და საზოგადოების ანტაგონიზმისა, რომელიც სოციალურის არსებობის გარკვეულ მონაკვეთზე დიდი ინტენსიობითაც მოქმედებს და ქმნის შთაბეჭდილებას ინდივიდის დამოუკიდებლობისას, ეთიკური როგორც მეორეული განვითარებადია, მაშასადამე, ცვალებადობის კანონს ექვემდებარება, რადგანაც მეორეულმა საბოლოოდ უნდა მიაღწიოს თავისი განვითარების, თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს, როდესაც იგი მთელი სიგრძე-სიგანით გამოამჟღავნებს თავის ბუნებას.

კონკრეტულად, ეთიკურმა, როგორც სოციალურის განვითარების ხელშემწყობმა, უნდა ცხადყოს თავისი თავი. ბუნებრივია, იბადება კითხვა: არის თუ არა ეთიკურ-ანტაგონისტური სოციალურის განვითარების ხელშემწყობი, არის თუ არა ანტაგონიზმი ეთიკურის შესაძლებლობის კულმინაცია, თუ იგი ერთი მონაკვეთია, ერთი ტენდენციაა ეთიკურის განვითარებაში?

მარქსისტული ეთიკა არ უარყოფს კლასობრივი ურთიერთობის პირდაპირ თუ არა, არაპირდაპირ ხელშემწყობის როლს სოციალურის განვითარებაზე. შეუძლებელია თავიდან ბოლომდე უარყოფითი ამდენი ხნის განმავლობაში არსებობდეს ცხოვრების ცოცხალ ხეზე, მაგრამ, მარქსიზმის მტკიცებით, კლასობრივი ურთიერთობა მაინც არის გარკვეული ასაკი სოციალურის განვითარებისა და არა ეთიკურის სპეციფიკურობის თავისჩენა. პირიქით, ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, ანტაგონიზმი არ შეიძლება იყოს ეთიკური სპეციფიკა სოციალურში. ეთიკური პირდაპირი ხელისშემწყობის როლში მხოლოდ მაშინ გამოვა სოციალურის ზრდა-განვითარების მიმართ, როდესაც იგი ჰარმონიულ ურთიერთობაში მოვა მასთან. ამ დროს გამოავლენს ეთიკური თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს.

ბურჟუაზიული ეთიკის ფილოსოფიური სისტემის სიყალბემ განსაზღვრა ეთიკის ბევრი კატეგორიის დამახინჯებული შინაარსი. ამ არას-

წორ კატეგორიათა მთელ სისტემას საფუძვლად უდევს იდეა ინდივიდი-პიროვნების როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემის შესახებ. „სიკეთე-ბოროტების“, „ბედნიერება-უბედურების“ და სხვა კატეგორიების შინაარსიც ამ იდეას ეფუძნება. „ჯუნგლის მორალიც“ აქედან გამომდინარეობს. ყოველი ძალით ეცადე შენი თავი გადაარჩინო ამ ბრძოლაში, მთავარია შენი პირადი ბედნიერება. გარემო სინამდვილესაც ამდენად აქვს აზრი შენთვის, ყველაფერი უნდა მუშაობდეს შენი კეთილდღეობისათვის. ასეთია მორალური კრედო ზნეობისა, რომელიც კლასობრივი ანტაგონიზმის ნიადაგზე აღმოცენდა. ფორმულაც — „ადამიანი ადამიანისათვის მგელია“ — ამასვე გამოხატავს. და მართლაც, თუ ინდივიდუმის პრიორიტეტს აღიარებ, ერთის ბედნიერება მეორის უბედურებას უნდა გულისხმობდეს, ამიტომაცაა რომ „ჯუნგლის მორალისტები“ ადამიანებს, ხალხს ბრბოს უწოდებენ, რომელსაც უნდა გამოსწოვო სისხლი, რათა შენი კეთილდღეობა შეინარჩუნო. ასეთია ობიექტური ვითარება კლასობრივ-ანტაგონისტურ, კონკრეტულად კაპიტალისტურ, საზოგადოებაში. ეს ანტაგონიზმი არავის მიერ არ არის მოგონილი და არც არავის მიუძღვის ბრალი მისი არსებობის გამო. ეს მდგომარეობა განისაზღვრება სოციალურის განვითარების ობიექტური კანონებით, საზოგადოების ზრდა-განვითარების კანონებით. საზოგადოება მთელი თავისი ატრიბუტებით გაივლის ამ პერიოდს და მიაღწევს განვითარების ისეთ დონეს, როდესაც პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის ანტაგონისტური მიმართება შეიცვლება ჰარმონიული კავშირით. აი ამ დროს გამოამჟღავნებს ეთიკური მთელ თავის შესაძლებლობას როგორც სოციალურის განვითარების ხელშემწყობი ფაქტორისას. ამისათვის კი საჭიროა ეთიკურ-მეორეული ჰარმონიულ ურთიერთობაში მოვიდეს თავის სოციალურთან. დღესდღეობით კი ანტაგონიზმი საზოგადოდ, და კერძოდ ეთიკურში, ფაქტია, ინდივიდისა და პიროვნების მტრულ დამოკიდებულებას არ უარყოფს მარქსიზმი, მაგრამ იგი კლასობრივი ანტაგონიზმის ტენდენციების ამოხსნის გზით მიდის იმ დასკვნამდე, რომ საზოგადოებამ უსათუოდ უნდა მიაღწიოს უკლასო ჰარმონიული განვითარების საზღვრებს, რომლის იქითაც სოციალურის ბევრი ატრიბუტი და მათ შორის ეთიკური თვისებრივად შეიცვლის თავის შინაარსს, რამდენადაც ადამიანის დამოკიდებულება მისსავე სოციალურთან იქნება არა ანტაგონისტური, არამედ ჰარმონიული ხასიათის.

ასე რომ, ფაქტის აღნუსხვა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მოვლენის არსების ახსნას, ჭეშმარიტების წვდომას. შემეცნება დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით ნიშნავს არა მარტო არსებული ვითარების დადგენას, არამედ იმის წვდომასაც, თუ საით მიემართება მოვლენის განვითარება, როგორი იქნება იგი ხვალ. ამის გაგება, აზროვნების მეტაფიზიკის მიხედვით, ყოვლად შეუძლებელია, რადგანაც იგი დგას აბსოლუტური იგივეობის პრინციპზე, ამიტომ ასკვნის დიალექტიკური მატერიალიზმი იმის შესახებ, რომ კლასობრივი ანტაგონიზმი საწარმოო ძალების განვითარების ჯერ კიდევ დაბალ დონეზე მიუთითებს. ჯერ კიდევ ბევრი ცდა და ბრძოლაა საჭირო იმისათვის, რომ საზოგადოება ამაღლდეს კომუნიზმის დონეზე. სოციალური, როგორც აბსოლუტურის კონკრეტული ფორმა, ხანგრძლივი განვითარების გზას გაივლის, ვიდრე მიაღწევს თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს. ეს კი პირველ რიგში ნიშნავს კონკრეტულის მოძრავი მექანიზმის თანდათანობით სწრაფვას სრულყოფილებისაკენ, რის შემდეგაც ეს მექანიზმი, მისი ყველა დეტალი მთელი გაქანებით მუშაობს. ფაქტია, რომ დღემდე სოციალურის ეს მანქანა ვერ მუშაობს მთელი დატვირთვით, მთელი შესაძლებლობით. ამის პირველ და აუცილებელ ნიშანს საზოგადოების კლასობრივი ანტაგონიზმი წარმოადგენს. ფაქტია ის, რომ ჯერ კიდევ არ გვაქვს კომუნისტური საზოგადოება მისი ეთიკურით, ესთეტიკურით, ლოგიკურ — შემეცნებითით და სხვა. მაგრამ ყოველივე ეს გულგატეხილობისა და პესიმიზმის, როგორც იტყვიან, „ბედთან შერიგების“ განწყობილებას კი არ ბადებს, არამედ პირიქით, აანთებს ადამიანებს, მშრომელ მასებს ბრძოლის წინსვლისა და გამარჯვების სულისკვეთებით.

ვისაც სოციალურის ამგვარი ზესვლის აუცილებლობისა არ სჯერა, მან არ იცის და ამდენად არც სწამს მარქსიზმ-ლენინიზმისა.

კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაში ხშირია შემთხვევა, როდესაც „ჯუნგლის კანონი“ წარმოშობს ჩვეულებრივ ადამიანური სისუსტით გამოწვეულ პესიმიზმს, რომელიც ზოგჯერ სასოწარკვეთილების სულისკვეთებამდეც კი მიდის. შესაძლებელია პესიმისტური განწყობილება მძლავრ რევოლუციურ შემართებად გადაიქცეს, ან კიდევ ამის საპირისპიროდ პესიმიზმი „მგლის ოპტიმისტურმა“ სულისკვეთებამ შეცვალოს. მებრძოლი რევოლუციური განწყობილება იმაზე ქადაგებს, რომ მგლის უარყოფა კანონიერია, რომ წყვდიადის შემდეგ „გათენდება დილა მზიანი და ყოველ ნისლსა ის განანათლებს“. ეს.

ადამიანისადმი რწმენის სულისკვეთებაა, ადამიანისა, რომელიც ბოლოს მიაღწევს თავის შესატყვის შინაარსს, — იცხოვროს ისე, რომ ამისათვის მეორის არსებობა არ ხელყოს, იცხოვროს ისე, რომ მთელი თავისი შესაძლებლობით აკეთოს საზოგადოების საქმე, რამეთუ პირადული სიკეთე-ბედნიერების ერთადერთ წყაროს საზოგადოებრივი პრაქტიკა წარმოადგენს. დღეს გამწვავებული კლასობრივი ბრძოლის ეპოქაში ამის რწმენას ხელს უწყობს მარქსისტული ფილოსოფიის ცოდნა, რომელიც არის მშრომელთა მასების იდეოლოგიის თეორიული საფუძველი. იდეოლოგია, რომელიც სინამდვილის პროცესებს განიხილავს მომავლის პერსპექტივების თვალსაზრისით. აზროვნების დიალექტიკური წესის (დიალექტიკური ზიგზაგის) გარეშე შეუძლებელი იყო ანტაგონისტური საზოგადოების არსებობის ფაქტიდან უკლასო, არაანტაგონისტურ საზოგადოებაზე გადასვლის აუცილებლობის შესახებ დასკვნის გამოტანა, რომელსაც საფუძვლად უდევს იდეა მატერიალურ-კონკრეტულის განვითარების შესახებ. კონკრეტულად ის, რომ კლასობრივ-ანტაგონისტური მიმართება არ შეიძლება იყოს სოციალურის შესაძლებლობის მაქსიმუმი, ე. ი. საბოლოო გამოხატულება.

იდეალიზმს მეტაფიზიკური აზროვნების ბაზაზე არ ძალუძს აღწეროს კლასობრივი ანტაგონიზმის მიზეზები, ესა თუ ის ფაქტი მომავალში როგორ შეიძლება განვითარდეს, მას არ შეუძლია ჭეშმარიტად აღწეროს პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის არსებული ანტაგონიზმი, როდესაც ერთი მეორის უარყოფას ცდილობს. მაშასადამე, მას არ შეუძლია შექმნას ეთიკის სწორი, მეცნიერული თეორია. კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტიდან მეტაფიზიკასა და იდეალიზმს მხოლოდ „ჯუნგლის კანონები“, „მგლის ოპტიმიზმი“, „ადამიანი ადამიანისათვის მგელია“ — აი ეს დასკვნები გამოჰყავს.

ვრცლად ამ თვალსაზრისების შესახებ შრომის მეორე ნაწილში იქნება თქმული. აქ კი მოკლედ აღვნიშნავთ ერთი გამონაკლისის, თუ ერთი თავისებურების შესახებ, რომლითაც ხასიათდებოდა ძველი ბერძნული სინამდვილე საზოგადოდ, კერძოდ კი ეთიკის სფეროში. მიუხედავად კლასობრივი დიფერენციაციისა და კერძო საკუთრების ინსტიტუტის არსებობისა, ძველ საბერძნეთში შეიქმნა ისეთი სოციალური ვითარება, მონათმფლობელობის ისეთი თავისებური სისტემა, რომელმაც განაპირობა პიროვნების თავდადება საზოგადოებისათვის, როდესაც პირადული, როგორც ასეთი, უკანა პლანზე გადაიწია, სადაც

პიროვნება თავს დებს იმისათვის, რომ ერქვას მოქალაქის სახელი. ეს კი ნიშნავდა შრომასა და ბრძოლას სხვისთვის, საზოგადოებისათვის. ძველმა ბერძნულმა სინამდვილემ ასეთი თავდადების ბრწყინვალე მაგალითები მოგვცა, როდესაც პიროვნება არაფერს ზოგავს, თვით სიცოცხლესაც კი, საზოგადოების საქმისათვის. ამ მხრივ მას შეიძლება შევადაროთ აღორძინების ეპოქა, რომელსაც ესაჭიროებოდა და შვა კიდეც ტიტანები (ფ. ენგელსი). ორივე პერიოდი მცირე გამონაკლისი იყო კლასობრივი-ანტაგონისტური საზოგადოებისა, მოკლე პერიოდები, როდესაც ადამიანის ინტელექტი მიუახლოვდა ადამიანური ზნეობის იდეალს. მთელი დანარჩენი ხანგრძლივი პერიოდი იყო და დღემდე რჩება ცხარე კლასობრივი ბრძოლის, ურთიერთის მოსპობა-განადგურების სისხლიან არენად.

კაპიტალისტური წარმოების წესი აღმოჩნდა ბოლო ეკონომიკური ფორმაცია, რომელშიც საზოგადოებამ მიაღწია კლასობრივ-ანტაგონისტური დიფერენციაციის კულმინაციურ წერტილს. ეს პირველ რიგში გამოვლინდა იმით, რომ ადამიანთა ურთიერთობების ყველა ფორმა საბოლოოდ პოლარობის მკვეთრად გამოკვეთილ სახეს ღებულობს. ეს ვითარება თავისებური სახით ეთიკურშიც აისახა პიროვნებისა და საზოგადოების ანტაგონისტური ურთიერთდამოკიდებულების სახით და მეტაფიზიკური სწორხაზოვნებით ეთიკის ბურჟუაზიულ თეორიებშიც დაფიქსირდა. ამდენად, ყველა ეს თეორია დამახინჯებულად, მაგრამ მაინც გარკვეულად სოციალური სინამდვილის ასახვაა. ასახვა მეცნიერული იქნებოდა მაშინ, თუ ანტაგონიზმის ფაქტის ღრმა ანალიზით, სოციალურის განვითარების კანონზომიერების საფუძველზე გამოტანილი იქნებოდა დასკვნა უკლასო — კომუნისტური საზოგადოების შესახებ. მაგრამ ასეთი დასკვნის გამოტანა მეტაფიზიკის საფუძველზე შეუძლებელი იყო, რადგანაც აზროვნების ამ წესის ფუნდამენტურ პრინციპს წარმოადგენს აბსოლუტური იგივეობის — A=A-ალიარება. ეს კი თავის მხრივ აზროვნებას საშუალებას არ აძლევს განსხვავებულიდან განსხვავებულის აუცილებლობით გამომდინარეობის შესახებ დაასკვნას. ამიტომ მოხდა ის, რომ ეთიკის არამეცნიერულ სისტემას თან მოჰყვა მთელი ჯაჭვი ფსევდოპრობლემებისა და კატეგორიებისა. ამ ჯაჭვის მთავარ რგოლს წარმოადგენს ინდივიდის როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი ეთიკურის „პრობლემა“. ობიექტურად ამ ფსევდოპრობლემას ხელს უწყობს და ზურგს უმაგ-

რებს რეალურად არსებული განსხვავება პიროვნება-ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის, რომელიც აზროვნების მეტაფიზიკის მიერ აყვანილია საფუძვლის რანგში და, ამავე დროს, რეალურად არსებული ანტაგონიზმი, ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის არსებული, რომელიც იდეალიზმისა და მეტაფიზიკის საფუძველზე მოაზროვნე გონებას უბიძგებს იქითკენ, რომ იწამოს პიროვნების დამოუკიდებლობა, ინდივიდის, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა. შესაბამისად შეიქმნა ფსევდოპრობლემა ადამიანის როგორც ასეთის, როგორც ინდივიდისა და განსხვავებულის შესახებ. მაშინ როდესაც განსხვავებული, როგორც ასეთი, შეიძლება მხოლოდ დიალექტიკური მხარე, მომენტი, ტენდენცია იყოს დიალექტიკური მთელის და სწორედ ამ უკანასკნელის საფუძველზე აიხსნას.

ამ ვითარებას დიალექტიკური მატერიალიზმი სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვად მიიჩნევს, რადგანაც ინდივიდის სუვერენობის პრობლემა არ გამოხატავს ობიექტური სინამდვილის კანონზომიერებას. შეუძლებელია, პიროვნება, რომელიც, არსებობის თვალსაზრისით, ყველაფრით დამოკიდებულია საზოგადოებაზე, იყოს თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა. ეს იმიტომაცაა ასე, რომ ინდივიდის დამოუკიდებლობის საფუძვლად ცნობიერების უნარია გამოცხადებული, ცნობიერი კი მხოლოდ .\=A წესით შეიძლება არსებობდეს როგორც აბსოლუტური. A=A-ს საბოლოო ჯამში მიმართების (თუნდაც თავის თავთან მიმართების) გაუქმებას მოასწავებს. ამდენად, ცდა — აიხსნას ინდივიდი როგორც თავის თავთან მიმართების სისტემა, მცდარი, ყალბი, გამოგონილი ნააზრევია, რადგანაც მას არაფერი არ შეესატყვისება სინამდვილეში. ეთიკური, როგორც ითქვა, უნდა აიხსნას პირველადის მეორეულთან მიმართების ფონზე, ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართების ახსნის გზით. ბურჟუაზიულ ეთიკაში კი პირიქით, პიროვნების თავის თავთან მიმართებისაგან ცდილობენ გამოიყვანონ ინდივიდის საზოგადოებასთან მიმართება. — ასეთი რამ შეუძლებელია, რადგანაც ინდივიდი — პიროვნება მეორეულია და იგი მთლიანად დამოკიდებულია სოციალურ-პირველადზე — საზოგადოებაზე.

ბურჟუაზიული ეთიკა პიროვნების როგორც თავის თავთან მიმართების სისტემის დასაბუთებას ცდილობს იდეალიზმის პრინციპების საფუძველზე. იდეალიზმის მიხედვით კი, თავის თავთან მიმართების უნარი მხოლოდ ცნობიერებას შეუძლია და სხვას არაფერს. იდეალიზმის

მიერ თავის თავთან მიმართება წარმოდგენილია როგორც თვითშემეცნება, ე. ი. შემეცნებითი მიმართება თავის თავთან. დიალექტიკური მატერიალიზმი ამის საპირისპიროდ ასაბუთებს, რომ შემეცნების უნარი, საზოგადოდ კი იდეალური, ზედმიწევნით სუსტია (თავისი მეორეულობის გამო) იმისათვის, რომ გამოვიდეს თავის თავთან მიმართების საფუძველში. ამის ნაცვლად დასაბუთდა, რომ თავის თავთან მიმართების საფუძველს წარმოადგენს მატერიალური სუბსტანცია, რადგანაც მხოლოდ მის საფუძველზე შეიძლება შენარჩუნდეს მოძრაობა-თვითმოძრაობის სისტემა, ანუ მიმართება თავის თავთან, რომელიც $A = A$-ს კანონს კი არ წარმოადგენს, არამედ მოძრაობით მთელს — $A \overset{B}{<=>} A \neq A$, აბსოლუტური იგივეობა კი სინამდვილეში ყოველგვარი კავშირ-მიმართების (მათ შორის თავის თავთან მიმართების) გაუქმებას მოასწავებს. თავის თავთან მიმართებას შეიძლება წარმოადგენდეს მხოლოდ დიალექტიკური წინააღმდეგობა, ანუ დიალექტიკური მთელი და ასეთი რამ მხოლოდ მატერიის სუბსტანციურობის ბაზაზეა შესაძლებელი. ჰეგელის ფილოსოფიურმა სისტემამ თვალნათლივ ცხადყო, რომ ცნობიერის აბსოლუტურობის შემთხვევაში რაც არ უნდა გწამდეს დიალექტიკისა, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გახვალ იგივეობის $A = A$ საზღვრებს მიღმა. აბსოლუტური იგივეობა კი გამორიცხავს ყოველგვარ განსხვავებას, დაპირისპირებას, კონტრასტულობას, კონკრეტულ მოვლენათა სიმრავლეს და სხვა. აი ასეთი იგივეობის საფუძველზე ცდილობენ ბურჟუაზიული თეორეტიკოსები ეთიკურის ფილოსოფიურ ახსნას. სინამდვილეში კი ეთიკური გარკვეული მიმართების გამომხატველია და ამიტომ იგი გულისხმობს განსხვავების მომენტს, მაშასადამე მოძრაობს.

იგივეობის პრინციპად აღიარების შემთხვევაში რჩება ორი გაგრძელების შესაძლებლობა. ერთი შემთხვევა, როდესაც თვითონ ეთიკური ცხადდება განხორციელებულ იგივეობად, ე. ი. აბსოლუტურობის ძალად და მეორე შემთხვევაში, როდესაც ეთიკური მიჩნეულია იგივეობის განხორციელების წინა პერიოდად.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით ორივე ვარიანტი ყალბია, რადგანაც ყალბია მისი თეორიული საფუძველი. იგივეობის აღიარება აბსოლუტურის მდგომარეობად. ორივე ვარიანტს თავისი წარ-

მომადგენლები ჰყავს, რომელთა ვრცელ ანალიზს შევეცდებით შრომის მეორე ნაწილში.

ამრიგად, როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, ეთიკურის განვითარებაში შესაძლებელია გამოიყოს ორი მთავარი პერიოდი: კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების ეთიკური და უკლასო კომუნისტური საზოგადოების ეთიკური. პირველ პერიოდში სოციალურის მოძრაობა მიემართება ორ მტრულ უკიდურესობად ფორმირების გზით, რომელიც თავის მსახვრალ ხელს ამჩნევს ადამიანთა ყველა ურთიერთობაზე, რა თქმა უნდა, ეთიკურზეც და, მეორე, როდესაც სოციალური აღწევს თავის ბუნებრივ მდგომარეობას, როდესაც მოძრაობა ხორციელდება ანტაგონისტური დაპირისპირების გარეშე, როდესაც საზოგადოება ვითარდება ჰარმონიული წინასვლის გზით. ორივე ამ პერიოდს უნდა გააჩნდეს თავისი შესატყვისი ეთიკური. რამდენადაც სოციალურის განვითარების ეს ორი პერიოდი თვისებრივად განსხვავდება ერთმანეთისაგან, ამდენად თითოეულ მათგანს უნდა გააჩნდეს თავისი შესატყვისი ეთიკური. მარქსისტული ეთიკის დედააზრს წარმოადგენს კლასობრივ-ანტაგონისტურიდან უკლასო-კომუნისტური ეთიკურის წარმოშობის თეორიული კონკრეტულ-სოციალურისა და სოციალურ-სუბსტანციურის თანაფარდობა, ის, რომ აბსოლუტური უსათუოდ უნდა გამოვლინდეს კონკრეტულობის ფორმით, რომ ამ დროს ვერავითარი ძალა ვერ შეძლებს ამ პროცესის შეჩერებას და რომ კონკრეტული უნდა განვითარდეს ბოლომდე, მაშასადამე, მივიდეს თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმამდე.

ბურჟუაზიული ეთიკისათვის გაუგებარია ის, თუ როგორ შეიძლება კლასობრივ-ანტაგონისტურიდან განვითარდეს თვისებრივად განსხვავებული უკლასო-კომუნისტური. მართლაც, საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ თითქოს კლასობრივი იყოს უკლასო წარმოშობის საფუძველი. არა, როგორც თავში ითქვა, კლასობრიობა გარკვეული ასაკია განვითარების, გარკვეული პერიოდია სოციალურისა და არა მოძრაობის საფუძველი. წინასვლითი, განვითარებითი მოძრაობის საფუძველს, როგორც ითქვა, წარმოადგენს დიალექტიკური მთელის ტენდენცია, გამოვლინდეს კონკრეტულში და კონკრეტული კი განვითარდეს მაქსიმუმამდე. და არა ის, რომ საკუთრივ კლასობრივი წარმოშობდეს უკლასოს. აზროვნების მეტაფიზიკის ძალით ბურჟუაზიულ ეთიკაში სწორედ ასეა წარმოდგენილი საკითხის არსი. ამიტომ გაუგე-

ბარი რჩება მისთვის, თუ როგორ შეიძლება განსხვავებულისაგან წარმოიშვას თვისებრივად განსხვავებული. ვინაიდან მსგავს რამეს გამორიცხავენ (და მსგავს რამეს მართლაც არ აქვს ადგილი სინამდვილეში, ე. ი. კლასობრივი არ არის უკლასოს წ ა რ მ ო შ ო ბ ი ს საფუძველი), რჩება ორი შესაძლებელი გაგრძელება: ერთ შემთხვევაში „ჯუნგლის კანონი“, მეორე შემთხვევაში კი პესიმისტური განწყობილება, რომელიც ხშირად სასოწარკვეთილებამდეც კი მიდის. ორივე ვარიანტი კლასობრივობის თავისებური ასახვაა, რომლის დროსაც პიროვნება მართლაცაა ანტაგონისტურ მიმართებაში საზოგადოებასთან.

ვუბრუნდებით ადრე დასმულ კითხვას: არ შეიძლებოდა სოციალურს და მის ეთიკურს გვერდი აევლო კლასობრივი დიფერენციაციისათვის და იმთავითვე გამოჰყოლოდა ჰარმონიული განვითარების კანონზომიერებას?

დიალექტიკური მატერიალიზმი ასეთ პრობლემას იმ თვალსაზრისით უდგება, რომ, რაც ხდება, ყველაფერი ხდება ობიექტური კანონზომიერების კარნახით, რომ არავითარ ძალას ამის შეჩერება ან შეცვლა არ შეუძლია, მითუმეტეს სუბიექტურს, რა გენიოსის სახით არ უნდა მოევლინოს იგი ქვეყანას ასე რომ, ინდივიდის საზოგადოებასთან ანტაგონისტურ დაპირისპირებას თავისი შესატყვისი ობიექტური საფუძველი გააჩნია.

მთავარი ამ შემთხვევაში არის ის, რომ ადამიანის ფორმირება პიროვნება–ინდივიდად ხდება თანდათანობით საზოგადოებრივი პრაქტიკის, ანუ სოციალურის თვითმოძრაობის საფუძველზე. ადამიანის პიროვნებად ფორმირება, როგორც ითქვა, ამავე დროს, ნიშნავს საზოგადოებისაგან განსხვავებულის წარმოშობას. ეს აუცილებლობა თვითონ სოციალურის თვითმოძრაობა-წარმოების პროცესმა განსაზღვრა. რადგანაც იმისათვის, რომ ადამიანს მონაწილეობა მიეღო წარმოების პროცესში, იგი უნდა გასცილებოდა ბიოლოგიური ერთეულის სფეროს და ჩამოყალიბებულიყო სოციალურის შესატყვისად, ანუ პიროვნება–ინდივიდად. მხოლოდ ასე შეუძლია ადამიანს მიიღოს მონაწილეობა სოციალურის თვითმოძრაობაში, მხოლოდ ასე შეიძლება ერქვას მას „ადამიანის“ სახელი. მაშასადამე, ადგილი აქვს დიალექტიკურ ზიგზაგს — გამოიყოფა (გასხვისება) — დაახლოების დიალექტიკურ ერთიანობას. აი ამ გამოყოფა-განსხვავებულობა-განსხვისების მომენტს ბურჟუაზიული ეთიკა ამოგლეჯს თვითმოძრაობის სისტემიდან და მას დამოუკიდებლის მნიშვნელობას ანიჭებს. სინამდვილეში კი ეს ე. წ.

განსხვისება მომენტია თვითმოძრაობისა და არა დამოუკიდებლობის მატარებელი მოვლენა. მართალია ისიც, რომ კლასობრივ-ანტაგონისტური ვითარება ხელს უწყობს გამოყოფა-განსხვისების აქტს, რათა გახდეს იგი უშუალო მიზეზი ინდივიდისა და საზოგადოების დაპირისპირების, მაგრამ განსხვავება, რა დიდი ინტენსიობითაც არ უნდა მოქმედებდეს, მისი ძალა მაინც არ სცილდება მეორეულის საზღვრებს, მაშასადამე, საფუძველი მას პირველადში აქვს. დიალექტიკური მატერიალიზმის ტერმინოლოგიით, ადამიანის აზროვნება — ინდივიდად ფორმირების დროს ადგილი აქვს პირველადისა და მეორეულის ურთიერთკავშირს, — პირველადი არ არსებობს მეორეულ გარკვეულობათა გარეშე. ამდენად ადამიანის პიროვნებად ფორმირება საბოლოოდ სოციალურ-სუბსტანციურის ტენდენციის გამოვლენა — იყოს ყოველთვის კონკრეტულობის ფორმით.

ყოველივე ეს ასეა, მაგრამ რა აუცილებლობა იყო ადამიანის ინდივიდად ფორმირება კლასობრივი ანტაგონიზმის ფონზე მომხდარიყო? რა იყო ეს, რაიმე ზოგადსაყოველთაო კანონზომირების გამოვლენა, თუ კერძო, კონკრეტული შემთხვევა? თავისთავად, კერძო, კონკრეტული არსებობს როგორც ფაქტი, რომელსაც განაპირობებს საყოველთაობისა და ობიექტურობის მნიშვნელობის კანონზომიერება. სოციალურის კლასობრივ-ანტაგონისტურობა ფაქტია, რომელსაც საფუძვლად უდევს კონკრეტულის $A <^{B}_{C} > A$ ზრდა-განვითარების, ანუ იგივეობის განხორციელების კანონზომიერება, რომელიც აღმოაჩინა ჰეგელმა და რომელიც ჰეგელისავე საწინააღმდეგოდ არის კონკრეტულის და არა აბსოლუტურის განვითარება. კონკრეტულ-მატერიალურის აი ამ ზესვლა-განვითარების გზაზე არსებობს დიდი მონაკვეთი, როდესაც იგივეობის მექანიზმი ჯერ კიდევ არ მოქმედებს მთელი სისრულით, მთელი თავისი შესაძლებლობით, რადგანაც მას არ მიუღწევია თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმისთვის. ეს ჯერ კიდევ განუვითარებლობა, არასრულყოფილება მატერიის ამა თუ იმ კონკრეტულ ფორმაში სხვადასხვა სახით გამოვლინდება. სოციალურში კი, როგორც მატერიის ყველაზე რთულ ფორმაში, იგი კლასობრივი ანტაგონიზმის სახეს ღებულობს, რაც განსაკუთრებული რელიეფურობით ვლინდება ეთიკურში პიროვნებისა და საზოგადოების, თვითონ პიროვნებათა შორის ურთიერთობაში და

სხვა. ასე რომ, კლასობრიობა სოციალურ-კონკრეტულის ზრდით გამოწვეული მოვლენაა, რომელიც ერთდროულად მიუთითებს საწარმოო ძალების განვითარების დაბალ დონეზე (ამაშივე იგულისხმება ადამიანთა ცნობიერების დაბალი დონეც) და ამავე დროს იმაზეც მიუთითებს, რომ სოციალური უნდა განვითარდეს, აჯიდეს უფრო მაღალ დონეზე. ამ ზრდა-განვითარების დიდ მონაკვეთზე გარკვეული ანტაგონისტური ფორმით ელინდება პირველადსა და მეორეულს შორის ურთიერთობა. როგორც ითქვა, ამ აზრით, კლასობრივი ანტაგონიზმი სოციალურის ჯერ კიდევ ზრდადაუმთავრებელ, დაბალ ასაკს გამოხატავს, რომლის დროსაც მეორეული არ არის მოცემული პირველადთან ჰარმონიული კავშირის ძალით, ე. ი. იგი მთელი თავისი შესაძლებლობით ვერ ეხმარება ახლის ზრდა-განვითარების საქმეს. ამიტომ იგივეობის $A \overset{B}{<=>} A$ განხორციელებამდე შინაარსი და ხასიათი მეორეულის პირველთან მიმართებისა განსხვავდება განხორციელებული იგივეობის ეტაპზე არსებული კავშირისაგან, როდესაც მეორეული მთელი თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმით მონაწილეობს თვითმოძრაობის სისტემაში. ამ დროს შესატყვისობა მეორეულისა პირველადთან აღწევს მაქსიმალურ დონეს, რაც იმაზე მიუთითებს. რომ იგივეობა განვითარდა სრულად და მისი მექანიზმი მოქმედებს მთელი დატვირთვით, მთელი სივრძნე-სიგანით.

ყოველივე აქედან გამომდინარე, მარქსი კაცობრიობის განვითარებას ორ მონაკვეთად ჰყოფს: კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება, რომელსაც იგი „პრეისტორიასაც“ უწოდებს და კომუნისტური საზოგადოება, რომელსაც უწოდებს კაცობრიობის ნამდვილ, ჭეშმარიტ ისტორიას. ეს არის საზოგადოება, რომლისთვისაც შეუთავსებელია დიალექტიკურ მიმართებათა გამოელენა ანტაგონიზმის ფორმით. დიალექტიკური მიმართებები კომუნიზმის დროსაც იარსებებს პიროვნებასა და საზოგადოებას, თვით პიროვნებებს შორის, მაგრამ ანტაგონიზმის გარეშე. ასე რომ, ანტაგონიზმი კი არ არის სოციალურის მოძრაობის წყარო, როგორც ამას ბურჟუაზიული იდეოლოგები ქადაგებენ, არამედ თვით მოძრაობის დიალექტიკური მთელია $A \overset{B}{<=>} A \neq A$, რომელიც სოციალურში ახლის წარმოება-თვითწარმოების სა-

ხით ვლინდება და რომელსაც პრაქტიკის პროცესი ეწოდება. რაც შეეხება ანტაგონიზმს, იგი ერთ-ერთი მონაკვეთია სოციალურის განვითარებაში, რომელიც ამ უკანასკნელის გარკვეულ ასაკს და განვითარების დონეს გამოხატავს. მაშასადამე, სოციალური ანტაგონიზმი თავისი შინაარსით ისტორიულ-წარმავალი ხასიათისაა. იგი არის დროებითი მოვლენა და სულაც არ გამოხატავს დიალექტიკური კავშირის სრულყოფილ ფორმას, სოციალურის შესაძლებლობის მაქსიმუმს. ამიტომ არის, რომ ისტორიული მატერიალიზმი და მარქსისტული ეთიკა მეცნიერულად ხსნიან და ასაბუთებენ სოციალურის კლასობრიობის ასაკიდან გასვლის აუცილებლობას. როგორც ხუთი და ათი წლის ასაკი არ გამოხატავს ზრდადამთავრებულ ადამიანს, ისე კლასობრივი ურთიერთობა არ არის სოციალურის შესაძლებლობის მაქსიმუმი. კონკრეტული მხოლოდ იმ დროს აღწევს მაქსიმუმს, როდესაც სრულადაა განვითარებული იგივეობის სისტემა, როდესაც აბსოლუტურის ეს ტენდენცია მთელი გაქანებით მოქმედებს. კლასობრიობის ასაკი ასეთი სრულყოფილებისაგან ჯერ კიდევ შორსაა.

ეს კლასობრივი ანტაგონიზმი ანუ ნაკლებ-განვითარება სოციალურს, რომ იტყვიან, მამასისხლად უზის. ისტორიის ამ მონაკვეთზე მიმდინარეობს ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრა, მოსპობა-განადგურება, მაგრამ ამ სისხლისღვრაში პერსონალურად ბრალი არავის არ მიუძღვის. რადგანაც მთელი ეს ვითარება კონკრეტულ-სოციალურის ჩრდით გამოწვეული ტკივილებია და არა მუდმივი და სოციალურისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკა როგორც ეს ბევრ თეორეტიკოსს ჰგონია, ადამიანი ადამიანისათვის არ შეიძლება იყოს მგელი, რადგანაც მათი არსებობის წყარო საზოგადოებრივი პრაქტიკაა, რომელიც ახლისა და სოციალურის შესატყვისი სინამდვილის შექმნით აწარმოებს თავის თავს, მაშასადამე, უზრუნველყოფს ყველა ადამიანის არსებობას. ამ თვითმოძრაობაში ყველა ინდივიდმა თავისი შრომითი წვლილი უნდა შეიტანოს და ყოველთვის მიიღებს იმაზე მეტს, რაც მან გაიღო. ეს სოციალურის ე. წ. ძირითადი ეკონომიკური კანონის დედააზრია. ასე რომ, სოციალურში არ რჩება ნიადაგი იმისა, რომ პეტრემ თავისი არსებობის უზრუნველყოფის მიზნით ივანე უარყოს. ასეთი რამ მოსალოდნელია და არსებობს კიდეც ცხოველთა სამყაროში, სადაც, როგორც იტყვიან, ურთიერთგანადგურების ხარჯზე გათანაბრების ბალანსი იქმნება. სოციალურისათვის კი ეს ვითარება,

მარქსის აზრით, კაცობრიობის პრეისტორიას წარმოადგენს. ყველა დიდ ჰუმანისტსა და მოაზროვნეს სხვა ძვირფას თვისებებთან ერთად გააჩნდა რწმენა უკეთესი, ნათელი მომავლისა, ყველა მათგანი ნათლად გრძნობდა, რომ კაცმოძულეობა არ იყო ადამიანისათვის დამახასიათებელი ნიშანდობლიობა. ამიტომ ყოველ მათგანი მთელი ხმით მოუწოდებდა საზოგადოებას უკეთესი მომავლისათვის ბრძოლისაკენ. რაც შეეხება დღევანდელ სინამდვილეს, კაცთმოყვარეობისა და ჰუმანიზმის ერთ-ერთ გამოვლენად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ყოველი ძალითა და საშუალებით უარიყოს ძველი, დრომოჭმული და რეაქციული, რომელიც ამუხრუჭებს ისტორიის ჩარხს. ამ დროს არსებითი მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს იმას, თუ რა საშუალებებით ხდება დრომოჭმულის უარყოფა. მთავარია, უსწრაფესად იქნეს ლიკვიდირებული იგი. სწორედ ეს იქნებოდა პროგრესის კატალიზატორი. დრომოჭმულის დაცვა დიდი ბოროტებაა, საჭიროა თავდადებული ბრძოლა, ძველის უარყოფა, რათა ახალსა და მზარდს გზა გაუწმინდო, ახლისა და პროგრესულის განუხრელი ზრდა კი პირობაა ადამიანთა კეთილდღეობისა. ადამიანთა ძმობასა და მეგობრობას ბურჟუაზიული მორალის ლოზუნგებიც გაჰყვირიან, მაგრამ კერძო საკუთრების დაცვის ინსტიტუტის ფონზე ეს ლოზუნგები მხოლოდ ერთს ისახავენ მიზნად: შეჩერდეს ჟამთა სვლა, გადიდდეს ჩაგვრისა და ექსპლოატაციის ჟამი, რაც შეიძლება მეტი სარგებელი ნახოს კერძო კაპიტალმა და სხვა მისთანანი. ფოიერბახის ეთიკის კრიტიკისას ფ. ენგელსი თავის წიგნში — „ლუდვიგ ფოიერბახი და გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დასასრული“ — შემდეგს აღნიშნავდა — „იგი, ლაპარაკია ფოიერბახზე, ფორმით რეალისტია, მისი გამოსავალი წერტილი ადამიანია, მაგრამ იგი კრინტსაც არ ძრავს იმ ქვეყნიერებაზე, რომელშიც ეს ადამიანი ცხოვრობს და ამიტომ მისი ადამიანი იმავე აბსტრაქტულ ადამიანად რჩება, როგორც რელიგიის ფილოსოფიაში მოგვევლინა. ეს ადამიანი დედის საშოდან კი არაა დაბადებული, იგი მონოთეისტური რელიგიის ღმერთიდან გამოფრინდა პეპელასავით. ამიტომ იგი ნამდვილ, ისტორიულად წარმოშობილი და ისტორიულად განსაზღვრულ ქვეყანაში როდი ცხოვრობს, მართალია, მას ურთიერთობა აქვს სხვა ადამიანებთან, მაგრამ თითოეული მათგანიც მასავით აბსტრაქტული არსებაა. რელიგიის ფილოსოფიაში მამაკაცსა და დედაკაცთან გვქონდა საქმე, ეთიკაში ეს უკანასკნელი განსხვავებაც ქრება...“ და შემდეგ „სხვანაირად რომ ვთქვათ, ფოიერბახის მორალი დღევანდელი კაპიტალისტუ-

რ.ი საზოგადოების თარგზეა გამოჭრილი, თუმცა ეს შეიძლება მის სურვილსა და მოლოდინს ეწინააღმდეგებოდეს". მაშასადამე, ბურჟუაზიული ეთიკა მსჯელობს აბსრაქტულ ადამიანზე და არა კონკრეტულზე, რომელსაც ამ ტანჯულ გარემოცვაში უხდება ცხოვრება. იმისათვის, რომ ადამიანური ბუნება განთავისუფლდეს ბირჟის კანონებისაგან, მან ამისათვის უნდა იბრძოლოს, ე. ი. რაღაც უარყოს კიდეც. ამ აზრით, ენგელსისა და ჰეგელის თქმით, ძველის უარყოფა ფორმით შეიძლება ბოროტებას ჰგავდეს. მაგრამ ნამდვილი რეალური შინაარსის ბოროტებას წარმოადგენს კაცთმოყვარეობისა და ჰუმანიზმის ლოზუნგებით ანტაგონიზმისა და ჩაგვრის ინსტიტუტის დაცვა, რასაც ბურჟუაზიული მორალი ქადაგებს. სიკეთე-ბოროტების კრიტერიუმს, როგორც ზემოთ ითქვა, ვიღაცის სქელი ჯიბე კი არ წარმოადგენს, არამედ ის, რაც ხელს უწყობს ახლის წინსვლას და ძველის უარყოფას.

ამრიგად, მარქსისტული ეთიკის ძირითადი მოთხოვნაა კლასობრივი ანტაგონიზმის მიჩნევა უცილობელ ფაქტად. სოციალური სინამდვილე უნდა აღიქმებოდეს ისე, როგორც იგი არის, შელამაზების გარეშე .ამ სინამდვილის სწორ ანალიზს უნდა მივყავდეთ უკლასო კომუნისტური საზოგადოების აუცილებლობის აღიარებამდე.

კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებიდან უკლასო კომუნისტურზე გადასვლა ეთიკაში უნდა აიხსნას წმინდა ფილოსოფიური განსჯის სიბრტყეში.

რას ნიშნავს ეს?

როგორც აღინიშნა, დიალექტიკური მთელი $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A \neq A$ განუწყვეტლივ წარმოშობს თავის კონკრეტულ გარკვეულობებს, რომლის დროსაც დიდი აქტივობით მოქმედებს მისი ერთი — იგივეობითი ტენდენცია — $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A$. იგივეობა განვითარებულ-განხორციელებული უნდა იქნესო — გვასწავლიდა ჰეგელი. ითქვა იმის შესახებაც, რომ კონკრეტულის, ანუ იგივეობის განხორციელებაში საყურადღებოა შემდეგი ორი ეტაპი: პირველი, როდესაც იგივეობის მექანიზმი თავისი ჯერ კიდევ დაბალი განვითარების გამო მთელი დატვირთვით, მთელი გაქანებით არ მუშაობს და მეორე ეტაპი, როდესაც იგივეობა

ჰარმონიული განვითარების დონეს აღწევს და ამჟღავნებს მთელი თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს. როგორც ითქვა, ეთიკურის ასპექტით ამ ორ პერიოდს შეესატყვისება კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების ეთიკური და უკლასო კომუნისტური საზოგადოების ეთიკური. სოციალურის განვითარების პირველ ეტაპზე ეთიკურსა და საზოგადოებრივს შორის კავშირი ანტაგონისტური ხასიათისაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მეორეული ხშირად ხელს უშლის პირველადის მოძრაობას, ათასი სხვადასხვა ფორმით წინ ეღობება მას, როცა ცდილობს შეინარჩუნოს ძველი და დრომოჭმული, კომუნისტურ საზოგადოებაში კი რაღაცის დაძველებას, რა თქმა უნდა, იქნება ადგილი, მაგრამ იგი გაბრწყვავებისა და ბრძოლის გარეშე დატოვებს არენას, მაშასადამე, ეთიკური (ისე როგორც მეორეულობის სხვა ფორმები) მთელი თავისი შესაძლებლობით ხელს უწყობს სოციალურის განვითარებას, ეს იმიტომ, რომ პირველადსა და მეორეულს შორის ანტაგონიზმის ნაცვლად დიალექტიკური ჰარმონიის კანონზომიერებას აქვს ადგილი. მაშასადამე, დიალექტიკური მთელის იგივეობრიობის ტენდენცია მთელი დატვირთვითა და გაქანებით მუშაობს. სხვა სიტყვებით, ხორციელდება დიალექტიკური იგივეობა, რომელიც კონკრეტულობის წარმოების გამომხატველი ფორმაა.

ზემოთ დასმული კითხვაც ამას ნიშნავდა: შეიძლება თუ არა კლასობრივი ანტაგონიზმი იყოს სოციალურის განხორციელების მაქსიმუმი, სოციალური კლასობრივი ურთიერთობებით ამოწურავს თუ არა თავის შესაძლებლობას? ბურჟუაზიული თეორეტიკოსების დიდი უმრავლესობის მიხედვით, ეს სწორედ ასეა, ერთმა რომ იცხოვროს, ამისათვის საჭიროა უარყოს მეორე და ამას სავსებით ბუნებრივ, სავსებით მისაღებ ვითარებად თვლიან. რიგი თეორეტიკოსებისა ამ ანტაგონიზმს ადამიანურ უბედურებად თვლის, და ვერ ხედავს რა აქედან გამოსავალს, კაცობრიობას წარღვნას უქადის. ისტორიული მატერიალიზმის მტკიცებით, ეს სულისკვეთება პრაქტიკაში გამოყენებულ რეაქციულ ბუნებას ამჟღავნებს. ერთიც და მეორეც სინამდვილის დამახინჯებული ასახვაა. დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიური სისტემა, მისი ფუნდამენტური პრინციპები იმის საშუალებას აძლევს მოაზროვნეს, რომ დღევანდელი გამწვავებული სოციალური ბრძოლის ვითარებიდან გამოიტანოს დასკვნა კომუნისტური საზოგადოების შესახებ, რადგანაც ამის ობიექტური აუცილებლობა გამომდინარეობს მატერიალური სუბსტანცი-

ის დიალექტიკური იგივეობის ფორმირებაში, რომელიც აბსოლუტურის კონკრეტულობის ფორმაში გამოხატვის ტენდენციას წარმოადგენს — კონკრეტული აბსოლუტურის „ნებით" მაქსიმალურად უნდა განხორციელდეს. მაშინ როდესაც კლასობრივი ანტაგონიზმი დიდ დაბრკოლებად ელობება სოციალურის განვითარებას, როდესაც საზოგადოების ასეთად დიფერენცირება აღწევს კულმინაციურ წერტილს, რასაც, მარქსიზმის კლასიკოსების მტკიცებით, იმპერიალიზმის ეპოქა შეესატყვისება. ამ აზრით შეაფასა ვ. ი. ლენინმა კაპიტალიზმის ეს უკანასკნელი სტადია სოციალიზმის წინადღედ. საზოგადოების კლასობრივი დიფერენცირება და ორი მტრული, ერთმანეთის უარმყოფელი, პოლუსის ფორმირება იმპერიალიზმის ეპოქაში აღწევს კულმინაციურ წერტილს, ე. ი. ამის იქით აღარაა სხვა რამ ეკონომიკური ფორმაცია, ან კიდევ კაპიტალიზმის კიდევ უფრო მაღალი ფაზა, რომელსაც საჭიროებდეს საზოგადოების კლასებად დიფერენცირება. მართალია, დღეს ბურჟუაზიის თეორეტიკოსები იმაზეც ხმამაღლა გაიძახიან, რომ თითქოს კაპიტალიზმი გადავიდა ახალ კლასთა შეზრდის სტადიაში, მაგრამ ეს ყალბი მონაჭორია, რადგანაც კერძო საკუთრების ინსტიტუტს მხოლოდ ერთი სოციალური ვითარება შეიძლება გუობდეს: კლასობრივი დიფერენცირება და შესაბამისად ერთის მიერ მეორის ექსპლოატაცია — თუ გსურთ, რომ ძალაში დარჩეს საწარმოო საშუალებებზე კერძო საკუთრების უფლებამოსილება. ეს აპრიორულად იმაზეც მიუთითებს, რომ კლასობრივი დიფერენცირებაც ძალაში რჩება, რადგანაც ისინი არ არსებობენ ერთმანეთის გარეშე. ერთი პირობაა მეორესი და ა. შ. ასე რომ, საბოლოოდ ლოზუნგი — კლასთა ჰარმონიული ურთიერთშერწყმისა სხვა არაფერია, თუ არა შენიღბული სახით „ჯუნგლის კანონის" ქადაგება. სინამდვილეს ვერც ბრავალრიცხოვან ბურჟუაზიულ თვალსაზრისთა არსებობა ჩქმალავს, — თვალსაზრისთა მრავალსახეობა სპეციფიკურია კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების იდეოლოგიისათვის. ეს ზოგიერთ გონებაჩლუნგს დემოკრატიისა და თავისუფლების გამოვლენად მიაჩნია. სინამდვილეში კი ამ მრავალობითობას მხოლოდ ერთი ობიექტური მიზეზი გააჩნია: შეალამაზოს სოციალური სინამდვილე, დახატოს იგი ყველასათვის მისაღები ფორმით. ობიექტურ ჭეშმარიტება შეიძლება იყოს ერთი, მრავალსახეობა კი სწორედ რომ არამეცნიერულობაზე

მეტყველებს. მარქსიზმის კლასიკოსები გვასწავლიან, რომ ფილოსოფია და სოციოლოგია მათემატიკასავით ზუსტი და კონკრეტულ დისციპლინასავით ერთმნიშვნელოვანი, ერთსახოვანი უნდა იყოს. ისე როგორც მექანიკის კანონებზე არ შეიძლება არსებობდეს სხვა, ნიუტონის მოძღვრებისაგან, განსხვავებული შინაარსი, ზუსტად ასევე შეუძლებელია სოციალურის კანონების შესახებ მრავალი სხვადასხვა შინაარსის ჭეშმარიტება არსებობდეს. ეს მონოლითურობა და ერთმნიშვნელობა მოაზროვნის რაიმე შეზღუდულობაზე კი არ მეტყველებს, არამედ თეორიის მეცნიერულ შინაარსზე მიუთითებს მხოლოდ. თუ ერთ, ჭეშმარიტად მონისტური თეორიის თვალსაზრისზე ვდგავართ, მაშინ სოციალურის ანტაგონიზმი ისე ვერ იმოქმედებს ჩვენს ცნობიერებაზე, რომ კლასობრივი დიფერენცირება საზოგადოების შესაძლებლობის მაქსიმუმად იქნეს მიჩნეული. ამ უარყოფითი ზემოქმედების თავიდან აშორების მძლავრი საშუალება სწორედ დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძვლების ღრმა ცოდნაა. ეს არის მეცნიერული ფილოსოფია, რომელსაც კომუნისტური საზოგადოების და მისი ეთიკურის აუცილებლობა აბსტრაქტული განსჯის სფეროდან კი არ გამოჰყავს, არამედ სწორედ კლასობრივი ანტაგონიზმის სოციალური სინამდვილის მეცნიერული ახსნიდან, რომ დღევანდელი სოციალური ვითარება, კლასობრივი ანტაგონიზმი მისი ბოლომდე გამწვავება-განვითარების გზით მივა უკლასო საზოგადოებამდე, რამეთუ კლასობრიობის საფეხურზე არ მთავრდება სოციალურის განვითარება. ვიმეორებთ: დაკვირვების ერთადერთი ობიექტი კლასობრივი ანტაგონიზმის ობიექტური სინამდვილეა, როგორც ფაქტი და სწორედ მისი ფილოსოფიური ანალიზით უნდა მივიდეთ თვისებრივად განსხვავებული კომუნისტური საზოგადოების აღიარებამდე. მაშასადამე, კლასობრივი ანტაგონიზმის მიჩნევა სოციალურის ერთადერთ მდგომარეობად იქნებოდა კონკრეტულის, ანუ იგივეობის $-A <^{B}_{C} > A -$ დიალექტიკური მომენტის დატოვება განვითარების გარეშე. მაშინ როცა ჯერ კიდევ ჰეგელმა მთელი ხმით ამცნო საზოგადოებას, მეცნიერთა სამყაროს, რომ იგივეობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება მივიღოთ, თუ იგი განვითარდა, განხორციელდა. იგივეობა როგორც უძრავი, იმთავითვე მზა ფორმით მოცემული რამ არ არსებობს. იგი მოძრავი და განვითარებადი ტენდენციაა აბსოლუტურისა და ამიტომ

გარკვეული კუთხით თვითონ აბსოლუტურის „ნებას“ გამოხატავს, რის გამოც არ არსებობს ძალა, რომელსაც შეეძლოს იგივეობის განხორციელების შეჩერება. ასეთი რამ აბსოლუტურის უარყოფას მოასწავებდა. სწორედ ამ ლოგიკის მიხედვით, თანამედროვე იდეალიზმის მრავალსახეობისათვის ერთ-ერთი ძირითადი სიმპტომია ის, რომ იგი პირდაპირ, ან კიდევ თავის არიდების გზით, ცდილობს, ფილოსოფიური სისტემა ააგოს სუბსტანციის როგორც აბსოლუტურისა, და მაშასადამე, პირველადის მეორეულთან მიმართების ანალიზის გარეშე. რადგანაც მოძრაობის და განვითარებადის იდეა არ აწყობს ძველისა და დრომოჭმულის დაცვის საქმეს, ის, რომ აბსოლუტური მატერია ყოველთვის ცდილობს გამოვლინდეს კონკრეტულში, კონკრეტულში გამოვლენა კი განვითარების ფორმით ხდება — აი ეს სისტემა არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ძველის დამცველთა საქმიანობაში, რადგანაც იგი თავისი თავის უარყოფა იქნებოდა. ამიტომაცაა ეთიკურსაც ათასნაირი ჭრელი კონცეფციებით ხსნიან. პოზიციათა სიმრავლე, როგორც ითქვა, კონსერვატული მისიის მიჩქმალვის მიზნითაა გამოწვეული და არა თავისუფლების, დემოკრატიის, ჰუმანიზმის და ა. შ. დასამკვიდრებლად.

ამჟამად კლასობრივი დიფერენციაცია სოციალურის და მისი შესატყვისი ეთიკურის განვითარების გარკვეულ ეტაპს წარმოადგენს, რომლის ანალიზის დროს დადგინდა მისი გამომწვევი ობიექტური მიზეზები და ასევე მისი უარყოფის აუცილებლობაც. შესაბამისად, მცდარ და რეაქციულ თვალსაზრისად უნდა ვაღიაროთ ის პოზიცია, რომელიც კლასობრივ ანტაგონიზმს სოციალურის ერთადერთ ბუნებრივ მდგომარეობად მიიჩნევს. ასევე მცდარად უნდა ჩაითვალოს ვარიანტი, რომლის მიხედვითაც თითქოს კაპიტალიზმისა და კერძო საკუთრების ინსტიტუტის შენარჩუნების გზით შესაძლებელია კლასთა ჰარმონიული ურთიერთშერწყმა. ამის ნაცვლად მარქსისტული ფილოსოფია ასაბუთებს იმას, რომ სოციალური უკლასო — კომუნისტურ საზოგადოებამდე უნდა მივიდეს კლასობრივი ბრძოლის გაღრმავება-განვითარების გზით.

§ 7. ეთიკური პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმით

ეთიკური — ადამიანის (ინდივიდის) მიმართება საზოგადოებასთან წარმოადგენს ერთ-ერთ აუცილებელ, მუდამ თანმხლებ კავშირს პრაქ-

ტიკის პროცესისა. ამ მიმართების გარეშე არ არსებობს სოციალური როგორც მატერიის უმაღლესი ფორმა. წარმოება — პრაქტიკის პროცესს აუცილებლად უნდა გააჩნდეს, როგორც მისი ერთ-ერთი დეტალი, ადამიან-ინდივიდის მიმართება საზოგადოებასთან. წარმოების პროცესი წარმოდგენილი აი ამ მონაკვეთის ასპექტით არის სოციალურ-ეთიკური. ინდივიდის მოქმედება პრაქტიკის პროცესში გამოიხატება ეთიკურის კანონებისა და წესების სახით. ამდენად ეთიკურს მუდმივმოქმედი დიალექტიკური მომენტის მნიშვნელობა გააჩნია სოციალურის მიმართ.

რაც შეეხება პოლიტიკურ-სამართლებრივ ორგანიზაციას, რომელიც წარმოადგენს ადამიანთა ურთიერთობის ორგანიზება-მოწესრიგების ერთ-ერთ მძლავრ საშუალებას, არის სოციალურის განვითარების გარკვეული მონაკვეთისათვის დამახასიათებელი თავისებურება, რომელიც იარსებებს მანამ, სანამ იქნება საზოგადოების კლასებად დიფერენცირების ფაქტი. კლასობრივი დიფერენციაციის შემდეგ არც პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმა იარსებებს. ამდენად, ეთიკურის ამ ფორმით გამოვლენა იმაზეც მიუთითებს, რომ სოციალური ჯერ კიდევ განვითარების დაბალ დონეზეა (ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაცია, ომები სწორედ ამაზე მიუთითებენ, პირველ ყოვლისა), მაგრამ მარქსისტული მსოფლმხედველობა ამას, ისე როგორც სოციალურის კლასობრივად დიფერენცირების კანონზომიერებას, მეცნიერული დიალექტიკის თვალსაზრისით გაიაზრებს. სახელდობრ: ერთი მხრივ როგორც სოციალურის განვითარების დაბალ დონეს, მეორე მხრივ კი ისეთ მოვლენას, რომელიც განვითარების გზით მიდის უარყოფამდე. პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმის უარყოფა შეიძლება მოხდეს მხოლოდ ერთი გზით — მათი განვითარებით. ეს კი საბოლოოდ შესაძლებელია მთელი საზოგადოების, მისი საწარმოო ძალების განუხრელად განვითარების საფუძველზე. აქედან გამომდინარე, პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმა და მისი შესატყვისი ორგანიზაცია — სახელმწიფო ყველაზე მძლავრ განვითარებას აღწევს სოციალიზმის დროს — სოციალისტური სახელმწიფოს სახით. რა იგულისხმება ამ სიმძლავრეში? პირველ რიგში ის, რომ იგი, როგორც ადამიანთა ურთიერთობის მარეგულირებელი ფორმა, ემსახურება საზოგადოების ფართო ფენებს, მათი კეთილდღეობისა და პროგრესის საქმეს. სახელმწიფო მით უფრო მძლავრია, რაც უფრო უწყობს იგი ხელს სოციალურის წინსვლას. ამ აზრით სოციალისტურ სახელმწიფოს თავისი

სიძლიერით სახელმწიფოს ვერცერთ მანამდე და დღეს არსებულ ფორმას ვერ შევადარებთ.

ამრიგად, ერთი მხრივ ფაქტი პოლიტიკურ-სამართლებრივი და მისი შესატყვისი ორგანიზაციის — სახელმწიფოს არსებობისა იმაზე მეტყველებს, რომ სოციალური თავისი განვითარების ჯერ კიდევ დაბალ დონეზე იმყოფება: მეორე მხრივ ისტორიული მატერიალიზმი სოციალურის პროგრესს და უკლასო საზოგადოებასთან მიახლოების ერთ-ერთ საშუალებას სწორედ ამ ფორმების სრულად განვითარებაში ხედავს. მარქსიზმ-ლენინიზმი ამ საკითხსაც დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით წყვეტს, რომელშიც შეიძლება სამი ძირითადი მომენტი გამოვყოთ:

1) ეთიკურის პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმა, რომელიც წარმოიშობა და ხორციელდება კლასობრივი ანტაგონიზმის ბაზაზე;

2) ეთიკურის განვითარება სოციალიზმის პოლიტიკურ-სამართლებრივ ფორმად;

3) კომუნისტური საზოგადოების ეთიკური, რომელიც სოციალურის სრულად განვითარების გარდაუვალ შედეგს წარმოადგენს.

ამრიგად, იყო დრო, როდესაც საზოგადოება არსებობდა პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმის გარეშე, მაგრამ შემდგომ საზოგადოების კლასებად დიფერენციაციის პროცესმა აუცილებელი გახადა, ეთიკური გახვეულიყო ახალ ფორმაში, რომელიც, როგორც მატერიალური ძალა, ჩამოყალიბდა საზოგადოების პოლიტიკური ორგანიზაციის სახით. პოლიტიკური ორგანიზაცია კლასობრივი ურთიერთობის ეპოქაში გახდა გაბატონებული ფორმა, რომლის გზითაც იწყო წარმოების პროცესმა თავისი გამსაზღვრელი ზემოქმედება ადამიანთა ყოველი სახის ურთიერთობაზე. მანამდე, ე. ი. პირველყოფილ გვაროვნულ საზოგადოებაშიც ხდებოდა ადამიანთა ურთიერთობის რეგულირება, ვინაიდან სოციალური ამის გარეშე არ არსებობს საზოგადოდ. ეს პროცესი ამ დროს ხორციელდებოდა ამ ეპოქის შესატყვისი ზნეობის, მისი წესჩვეულებისა და ტრადიციების გზით. შემდეგ კი, როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს, გვაროვნული წყობილება „დაშალა შრომის დანაწილებამ და მისმა შედეგმა— საზოგადოების კლასებად დაყოფამ. ის სახელმწიფომ შეცვალა“.[1] ამ გზით, თანდათანობით, ეთიკურიც თავის ახალ პოლიტიკურ-სამართლებრივ ფორმაში ეხვევა. ამის შესატყვისად იც-

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, გვ. 382.

ვლება კიდეც ადამიანის საზოგადოებასთან ურთიერთობის ხასიათიც. სახელდობრ: მათ შორის მარეგულირებლის ფუნქციით ჩნდება შუალედური რგოლი — სახელმწიფო, რომელიც კლასობრივ-ანტაგონისტური ეთიკურის მატერიალურად — განხორციელებას წარმოადგენს.

შეიძლება დავსვათ კითხვა: რატომ არ შეიძლებოდა ადამიანისა და საზოგადოების ურთიერთობა განვითარებული პოლიტიკური ორგანიზაციის შუალედური რგოლის გარეშე, შესაძლებელი იყო თუ არა სოციალურს ამ ფორმისათვის აეცილა გზა. ცოტა როდია თვალსაზრისები, რომლებიც სოციალურის კლასობრივად დიფერენციაციას შემთხვევით მოვლენად მიიჩნევს. მარქსიზმის მიხედვით კი ასეთი რამ მკაცრი აუცილებლობა იყო სოციალურის განვითარების დაბალი დონე. ეს ის მდგომარეობაა, როდესაც სოციალურის ყველა მომენტი, ისე როგორც მთლიანად მთელი ორგანიზმი, არ მოძრაობს ჰარმონიულად, დეტალების ურთიერთთან სრული შეთანხმებით. კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტიც — ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაცია, ომები და სხვა, სწორედ ამას გამოხატავს. მაგრამ მარქსიზმი ამ მოვლენას, ისე როგორც ყველა დანარჩენს, დიალექტიკისა და მატერიალიზმის თვალსაზრისით უდგება, მაშასადამე, ამ ანგატონიზმში მარტო „უბედურებას“ კი არ ხედავს, არამედ მისი განვითარება-განხორციელების გზით ასკვნის სოციალურის შემდგომ წინსვლას სრულყოფისაკენ. ასე რომ, ისტორიული მატერიალიზმი ეთიკურის პოლიტიკურ-სამართლებრივ ფორმაში ხედავს საზოგადოების განვითარების როგორც ჯერ კიდევ დაბალ დონეს, ისე ტენდენციებს მათი, უარყოფამდე განვითარების გზით საზოგადოების შემდგომი წინსვლისა. ამას მოითხოვდა თვითონ საწარმოო ძალების (ადამიანი მწარმოებელი) განვითარების კანონზომიერება. სხვა სიტყვებით: კონკრეტული (ამ შემთხვევაში სოციალური) თავისი არსებობის ადრეულ საფეხურებზე შეუძლებელია მოქმედებდეს შესაძლებლობის მთელი გაქანებით, ე. ი. ჰარმონიულად და სრულად ამჟღავნებდეს თავის არსებობას, თავის თვისებრიობას. ამიტომ კლასობრივი ურთიერთობა ერთი მხრივ სოციალურის ისტორიაც არის და მეორე მხრივ, სახელდობრ კომუნიზმის თვალსაზრისით — პრეისტორიაც, ე. ი. ისეთი რამ, რაც არ არის არსებითი სოციალურისათვის როგორც მატერიალურის სპეციფიკური ფორმისათვის. სხვანაირად, თვითონ წარმოების განვითარების თავისებურება მოითხოვდა, ამ პროცესში ადამიანს მონაწილეობა მიეღო როგორც ინდივიდ-პი-

როვნებას. ადამიანი–პიროვნება — ინდივიდის ფორმირება კი მოხდა კერძო საკუთრების განვითარების ფონზე ყველა მისთვის დამახასიათებელი დიალექტიკური მომენტის მონაწილეობით. ამდენად, ეს მონაკვეთი სოციალურს უსათუოდ უნდა გაევლო. მან თავდაპირველად ხელი შეუწყო სოციალურის შემდგომ წინსვლას და, ამავე დროს, გარკვეული დროის გავლის შემდეგ დამამუხრუჭებელ ძალადაც იქცა, მოაქცია რა პიროვნება და მთელი კლასებიც ანტაგონიზმის სალტეებში. კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების ეს დიალექტიკა მეცნიერული სიღრმითა და სიცხადით აქვთ გადმოცემული კ. მარქსსა და ფ. ენგელსს „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“, ამ შრომიდან ზოგიერთი მომენტის შესახებ ზემოთ უკვე აღინიშნა, მოვიტანთ კიდევ რამდენიმე ადგილს: „ბურჟუაზიას არსებობა არ შეუძლია, თუ არ გამოიწვია განუწყვეტელი რევოლუციური ვარდაქმნა წარმოების იარაღებისა, მაშასადამე, წარმოებითი ურთიერთობისა, მაშასადამე, მთელი საზოგადოებრივი ურთიერთობისა“.[1] ნათლადაა თქმული იმის შესახებ, თუ კაპიტალიზმი როგორც კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება როგორ უწყობს ხელს წარმოების პროცესის წინსვლას. როგორც ვხედავთ, წარმოების იარაღების განუწყვეტელი გარდაქმნა ერთ-ერთი მთავარი პირობაა კაპიტალიზმის როგორც კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების არსებობისა. თავის მხრივ წარმოების პროცესში ასეთმა რევოლუციურმა ძვრებმა თავისი შესატყვისი ცვლილებები გამოიწვია მთელ ზედნაშენურ სისტემაში. ამის შესახებ შემდეგია თქმული „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“: „ბურჟუაზია სულ უფრო და უფრო სპობს წარმოების საშუალებების, ქონებისა და მოსახლეობის დაქუცმაცებას. მან შეამჭიდროვა მოსახლეობა, მოახდინა წარმოების საშუალებათა ცენტრალიზაცია და საკუთრების კონცენტრაცია მცირეოდენთა ხელში. ამის აუცილებელი შედეგი იყო პოლიტიკური ცენტრალიზაცია. დამოუკიდებელი, ან თითქმის მხოლოდ სამოკავშირეო ურთიერთობით დაკავშირებული პროვინციები, სხვადასხვა ინტერესებით, კანონებით მთავრობებით და ბაჟებით, შედუღებულ იქნენ ერთ ერად ერთი მთავრობით, ერთი კანონმდებლობით, ერთი ეროვნული კლასობრივი ინტერესებით, ერთი საბაჟო ხაზით“.[2] არ შეიძლება თუნდაც იმის უარყოფა, რომ ადამიანთა

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 11, გვ. 131.

[2] იქვე, გვ. 135.

კონცენტრაცია ერთობის, ერის ფორმად უდავოდ პროგრესული ნაბიჯი იყო საზოგადოების წინსვლის გზაზე. კაპიტალიზმის, როგორც კლასობრივი საზოგადოების პროგრესულ, როლზე მიუთითებს შემდეგი ადგილიც: „თავისი კლასობრივი ბატონობის ერთ საუკუნეზე ნაკლები ხნის განმავლობაში ბურჟუაზიამ უფრო მრავალრიცხოვანი და უფრო უზარმაზარი საწარმოო ძალები შექმნა, ვიდრე ყველა წარსულმა თაობამ ერთად აღებულმა, ბუნების ძალთა დამორჩილება, მანქანური წარმოების, ქიმიის გამოყენება მრეწველობასა და მიწათმოქმედებაში, ორთქლის გემები, რკინიგზები, ელექტრონის ტელეგრაფები, დედამიწის მთელი ნაწილების ათვისება მიწათმოქმედებისათვის, მდინარეების მოწყობა სანაოსნოდ მთელი, თითქოს მიწიდან ამომძვრალი, მასები მოსახლეობისა, — აბა რომელ წინანდელ საუკუნეს დაესიზმრებოდა, რომ ასეთი მწარმოებლური ძალები თვლემდნენ საზოგადოებრივი შრომის წიაღში!“. [1]

ყოველივე ეს გვარწმუნებს, რომ სოციალურის განვითარება კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების გავლით აუცილებლობას წარმოადგენდა, რომ შეუძლებელი იყო საზოგადოება პირველყოფილი თემური ურთიერთობებიდან პირდაპირ გადასულიყო მაღალ კომუნისტურ საფესურზე.

რაც შეეხება პოლიტიკურ-სამართლებრივი ორგანიზაციის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“ კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“ შემდეგია თქმული: „იარაღი, რომლითაც ბურჟუაზიამ ფეოდალიზმი დაამხო, ახლა თვით ბურჟუაზიის წინააღმდეგ მიიმართება.

მაგრამ ბურჟუაზიამ არა მარტო გამოჭედა ის იარაღი, რომელიც მას სიცოცხლეს გამოასალმებს; მან ის ადამიანიც წარმოშვა, რომელნიც ამ იარაღს მიმართავენ „მის წინააღმდეგ, — ე. ი. თანამედროვე მუშები, პ რ ო ლ ე ტ ა რ ე ბ ი“.

პროლეტარიატის ისტორიის არენაზე გამოსვლა უკვე მაუწყებელი გახდა იმისა, რომ სოციალურის წინსვლა კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გზით უკვე შეუძლებელი ხდება. ამ ახალი კლასის მსოფლიო არენაზე გამოსვლა პირველ რიგში ნიშნავს კერძო საკუთრების ფორმის, როგორც უკვე ისტორიის მოძრაობის ჩარხის დამმუხრუჭებელი ძალის, უარყოფას, რომელიც დიდ დაბრკოლებად ეღობება სოცია-

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული წერილები, ტ. 1, გვ. 135.

ლურის განვითარება-წინსვლის საქმეს. ამრიგად, სოციალური თვითონვე უარყოფს იმას, რაც მანვე წარმოშვა როგორც ისტორიული მონაკვეთის აუცილებლობა. კერძო საკუთრების ინსტიტუტის უარყოფა ისეთივე აუცილებლობა ხდება, როგორც მისი წარმოშობა იყო ერთ დროს. დღეს იგი კი არ აწესრიგებს პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობას, არამედ ამუხრუჭებს მას, რითაც საბოლოოდ ხელს უშლის სოციალურის წარმოება-თვითწარმოების პროცესს, ეს კი მის უარყოფის აუცილებლობას იწვევს.

აქედან ასკვნის ისტორიული მატერიალიზმი კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებიდან კლასობრივ-არაანტაგონისტურ საზოგადოებაზე, ანუ სოციალიზმზე, გადასვლის კანონზომიერების შესახებ. ეს ორი რამ — კლასობრივი ანტაგონიზმი და არაანტაგონისტური კლასობრივი, ანუ სოციალისტური საზოგადოება, არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მსგავსება მხოლოდ გარეგან ფორმას ეხება, რამდენადაც ორივეგან კლასობრიობა ფაქტია. სოციალისტურ საზოგადოებაშიც პოლიტიკურ-სამართლებრივი ორგანიზაციები შუალედურ როლს წარმოადგენენ ადამიანსა და საზოგადოებას შორის, მაგრამ აქ ამ დროს ეს როლი თვისებრივად განსხვავდება კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმებისაგან. პირველი ემსახურება საზოგადოების ფართო მშრომელ ფენებს და ამ გზით პიროვნების სრულად განვითარების საფუძვლის შექმნასაც უწყობს ხელს. მაშინ, როდესაც მეორე კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების დაბერების შესაბამისად, ხელს უწყობს ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციას, ბღუდავს პიროვნების განვითარების შესაძლებლობებს და ამდენად თანდათანობით სოციალურის განვითარების დამმუხრუჭებელ ძალად იქცევა. ეს კი თავის მხრივ ხელს უწყობს იმის გარდაუვალ აუცილებლობას, რომ იგი კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებასთან ერთად უარყოფილ იქნეს „მრეწველობის პროგრესი, რისი ძალაუნებური მატარებელიც არის ბურჟუაზია, რომელიც უძლურია, წინააღმდეგობა გაუწიოს ამ პროგრესს, ბუშების იმ განცალკევების ნაცვლად, რასაც მათი კონკურენცია იწვევს, ქმნის მუშების რევოლუციურ გაერთიანებას ასოციაციის საშუალებით. მაშასადამე, მსხვილი მრეწველობის განვითარებასთან ერთად ბურჟუაზიას ფეხქვეშ ეცლება თვით ის საფუძველი, რომელზეც იგი პროდუქტებს აწარმოებს და ისაკუთრებს. იგი, უწინარეს ყოვლისა,

საკუთარ მესაფლავეებს წარმოშობს. ბუარჟუაზიის დამხობა და პროლეტარიატის გამარჯვება თანაბრად გარდაუვალია“.[1] ამრიგად, უარყოფის გარდაუვალობა თვით კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების წიაღშია მოცემული რეალური შესაძლებლობის სახით. ამიტომ მოითხოვდნენ მარქსიზმის ფუძემდებლები კლასობრივი ბრძოლის კანონზომიერებისათვის შეგვეხედა დიალექტიკისა და მატერიალიზმის თვალსაზრისით — „კომუნისტების თეორიული დებულებანი სრულიადაც არ ემყარებიან ისეთ იდეებს, პრინციპებს, რომლებიც გამოუგონია თუ აღმოუჩენია მსოფლიოს ამა თუ იმ რეფორმატორს.

ისინი მხოლოდ არსებული კლასობრივი ბრძოლის ფაქტობრივი ვითარების, ჩვენ თვალწინ წარმოებული ისტორიული მოძრაობის საყოველთაო გამოხატულებას წარმოადგენენ, საკუთრების დღემდე არსებულ ურთიერთობათა მოსპობა სრულიადაც არ შეადგენს კომუნიზმის დამახასიათებელ ნიშანს.

საკუთრების ყველა ურთიერთობა ყოველთვის განიცდიდა მუდმივ ისტორიულ ცვლილებას, მუდმივ ისტორიულ გადასხვაფერებას.

საფრანგეთის რევოლუციამ, მაგალითად, ფეოდალური საკუთრება მოსპო ბურჟუაზიული საკუთრების სასარგებლოდ.

კომუნიზმის განმასხვავებელ ნიშანს შეადგენს არა საერთოდ საკუთრების მოსპობა, არამედ ბურჟუაზიული საკუთრების მოსპობა. მაგრამ თანამედროვე ბურჟუაზიული კერძო საკუთრება არის უკანასკნელი და უსრულესი გამოხატულება პროდუქტთა ასეთი წარმოების და მისაკუთრების, რომელიც დამყარებულია კლასობრივ წინააღმდეგობაზე, ერთის მიერ მეორის ექსპლოატაციაზე.

ამ აზრით კომუნისტებს შეუძლიათ თავიანთი თეორია ერთი დებულებით გამოსახონ: კერძო საკუთრების მოსპობა“.[2] კერძო საკუთრების ინსტიტუტი, რომელმაც გარკვეულად ხელი შეუწყო ადამიანის პიროვნებად ფორმირების პროცესს საზოგადოების განვითარების გარკვეულ მონაკვეთზე, დასასრულს დიდ დაბრკოლებად ეღობება როგორც სოციალურის განვითარებას საზოგადოდ, ისე ადამიანის ყოველმხრივი სრულყოფილების პროცესს კონკრეტულად. ამდენად მისი უარყოფა აუცილებელია, რათა საზოგადოებამ უზრუნველყოს თავისი სწრაფი წინსვლა.

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული წერილები, ტ. 1, გვ 142.

[2] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 143.

რევოლუციური კლასი ასეთი თვისებრივი გარდაქმნის განსახორციელებლად ქმნის თვისებრივად ახალი შინაარსის პოლიტიკურ-სამართლებრივ ორგანიზაციას, რომელსაც მარქსიზმ-ლენინიზმი უწოდებს პროლეტარიატის დიქტატურას, რომელიც, მართალია, წარმოადგენს კლასობრივი ურთიერთობის გამოხატულებას, მაგრამ ყველა მანამდე არსებული პოლიტიკური ორგანიზაციისაგან განსხვავებით ერთ მთავარ ამოცანას ისახავს მიზნად — უარყოფილ იქნეს სოციალურის კლასობრივად დიფერენცირება ყველა მისი ატრიბუტით და მის ნაცვლად განვითარდეს უკლასო-კომუნისტური საზოგადოება.

ასე რომ, პროლეტარიატის დიქტატურა, მართალია, შუალედური რგოლია პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის (ამით იგი ჰგავს ყველა მანამდე არსებულ პოლიტიკურ ორგანიზაციას) მაგრამ თვისებრივად განსხვავდება ყველასაგან იმით, რომ იგი მისი განვითარებით გულისხმობს არა რაიმე ახალი და მაღალი ფორმის წარმოშობას, არამედ საერთოდ პოლიტიკური ორგანიზაციის უარყოფას, ე. ი. გულისხმობს მისგანვე უკლასო საზოგადოების ფორმირებას. ამ მოვლენის ჭეშმარიტი გააზრება შესაძლებელი გახდა მეცნიერული დიალექტიკისა და მატერიალიზმის ორგანული მთლიანობის თვალსაზრისის საფუძველზე. ყველა სხვა თვალსაზრისი კლასობრივი ურთიერთობისა გამორიცხავს მის სწორ ახსნას.

ასევე დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის საფუძველზე უნდა შეფასდეს სოციალიზმი როგორც კომუნისტურ საზოგადოების მოსამზადებელი ფაზა, რომელიც ზედაპირული ნიშნებით ჰგავს ძველსა და წარმავალ საზოგადოებას, მაგრამ თვისებრივი განსხვავების საფუძველზე უპირისპირდება მას როგორც მისი უარმყოფელი.

ამდენად, ბუნებრივია, სოციალიზმის ეპოქა არის ძველსა და ახალს შორის გამძაფრებული ბრძოლის პერიოდი სოციალურის ზეალმავალი განვითარების ისტორიაში, რევოლუციური ამ ეტაპზე ძლევს უდიდეს წინააღმდეგობას, რამდენადაც ძველი და წარმავალი სოციალურში თავისი ნებით არ თმობს ისტორიის არენას, პირიქით, იგი სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლას აწარმოებს ახალთან, ხშირად უკანაც ახევინებს მას, ზოგჯერ თვითონ ღებულობს „ახლის“ ფორმას და პროგრესულად ასაღებს თავს. ერთი სიტყვით, ეს არის ურთულესი პერიოდი კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში. ერთი რამ კი დღესავით ნათელი უნდა იყოს მტკიცე მარქსისტისათვის: რაგვარი წინააღ-

შედეგობებსა და გართულებებსაც არ უნდა ჰქონდეს ადგილი, ისტორიის ჩარხის უკან დატრიალება გამორიცხულია, საზოგადოება ადრე თუ გვიან მაინც მიაღწევს თავისი ჰარმონიული სრულყოფილების ეტაპს, რომლის შემდეგაც კლასობრივი ანტაგონიზმი განვლილი შორეული ისტორიის, ან უკეთ პრეისტორიის კუთვნილება იქნება.

ამ რევოლუციური გარდაქმნების შესაბამისად იცვლის შინაარსს ეთიკურიც, კომუნისტურ საზოგადოებაში იგი საბოლოოდ იშორებს პოლიტიკურ-სამართლებრივ ფორმას, რომლითაც მოქმედებდა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში. დღესდღეობით კი მთელი სოციალისტური საზოგადოება ყოველი ძალით უნდა ცდილობდეს, ხელი შეუწყოს სოციალიზმის შესატყვისი პოლიტიკურ-სამართლებრივი ორგანიზაციის — კონკრეტულად სოციალისტური სახელმწიფოს გაძლიერების საქმეს, როგორც ერთ-ერთ მთავარ პირობას უკლასო-კომუნისტურ საზოგადოებასთან მიახლოებისას.

ასე და ამრიგად, პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმა დროებითი და წარმავალია ეთიკურისათვის. ეს უკანასკნელი მასში მოცემულია ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთზე, საწარმოო ძალების განვითარება, რა აუცილებლობითაც მან იგი წარმოშვა იმავე აუცილებლობით იგი მას ბოლოს უღებს როგორც დრომოჭმულსა და დამამუხრუჭებელ წინააღმდეგობას. სოციალური იმ დონეზე უნდა განვითარდეს, რომ იგი აღარ საჭიროებდეს შუალედურ რგოლს ადამიანსა და საზოგადოებას შორის. ასე ესმის ეს კანონზომიერება მარქსიზმ-ლენინიზმს. სწორედ ასე არ ესმის ყოველივე ეს ყველა სხვა ჯურის თვალსაზრისებს.

ბურჟუაზიულ-იდეალისტური თვალსაზრისი ეთიკურის პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმით არსებობის შესახებ ძირითადად ორი ერთმანეთის საპირისპირო, მაგრამ ერთნაირად მცდარი პოზიციის სახით ფორმდება. ერთი თვალსაზრისის (მალთუსიანიზმი) მიხედვით, კლასობრივი ანტაგონიზმი და მისი შესატყვისი პოლიტიკურ-სამართლებრივი ორგანიზაცია ადამიანური ბუნების არსებას წარმოადგენს. ეს თვალსაზრისი გამოდის ადამიანი-ინდივიდის პირველადობის პოზიციიდან და ასკვნის, ადამიანს არ შეუძლია აწარმოოს იმდენი, რომ მან თავისი მოთხოვნილება უზრუნველყოს. ეს დაუკმაყოფილებლობა კი თავისი მხრივ საფუძველია ადამიანთა შორის ანტაგონიზმისა. ეს კი ნიშნავს ადამიანთა მოდგომის არსებობას ჯუნგლის კანონის მიხედვით, ერთის არსებობის გამართლებას მეორის უარყოფის ხარჯზე. იმის გამო, რომ ერთი მეორის მიმართ შეიძლება მხოლოდ მგლურ დამო-

კიდებულებაში იყოს და ამ გზით მათ ერთმანეთი გაანადგურონ, საჭიროა არსებობდეს პოლიტიკური ორგანიზაცია სახელმწიფოს სახით, რომელიც შესაძლებლობის ფარგლებში მოაწესრიგებდა ამ ანტაგონიზმს. ამდენად, ამ პოზიციის მიხედვით, გამოდის, რომ პოლიტიკურ-სამართლებრივი ორგანიზაცია და მისი შესატყვისი დაწესებულებები აუცილებელსა და მარადიულს წარმოადგენენ საზოგადოებისათვის. ე. ი. წარმოადგენენ არა ფორმას, არამედ ადამიანის შინაარსს.

რა შეიძლება ამ თვალსაზრისის შესახებ ითქვას?

ადამიანთა მოთხოვნილების დაკმაყოფილების წყაროს, რომ ადამიანი-ინდივიდი წარმოადგენდეს მართლაც, მაშინ ზემოთ მოტანილი თვალსაზრისი — კლასობრივი ანტაგონიზმის მარადიულობის შესახებ ჭეშმარიტი თეორია იქნებოდა, მაგრამ სინამდვილეში სწორედ რომ ასე არ არის. ადამიან-ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის არსებითი განსხვავება სწორედ ისაა, რომ ადამიანი-პიროვნება მეორეულია და, მაშასადამე, მას არ შეუძლია არსებობის საფუძვლის როლში გამოსვლა. ასეთი რამ არის საზოგადოება თავისი პირველადობის ანუ თვითმოძრაობის ძალით. ამდენად, ადამიანის მოთხოვნილების დაკმაყოფილების წყაროა არა ადამიანი-ინდივიდი, არამედ საზოგადოება. წარმოების, ანუ პრაქტიკის პროცესი სინამდვილის სხვადასხვა ფორმას ისე გარდაქმნის, რომ მას ადამიანის მოთხოვნილებისათვის ღ ი რ ე ბ უ ლ ს ხ დ ი ს. „ღირებულება“ — დღეს ასე ხშირად ხმარებული ტერმინი-ცნება, ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, უნდა ასახავდეს არა ინდივიდის რაღაც სუბსტანციურ აქტივობას სინამდვილის მოვლენების მიმართ, არამედ იმას, რომ სოციალურის თვითმოძრაობა — პრაქტიკის პროცესი გარდაქმნის სინამდვილის ყველა სხვა ფორმას და აძლევს მას სოციალურის შესატყვის ანუ ადამიანის მოთხოვნილების საგნის ფორმას. ამით უზრუნველყოფს ადამიანი-პიროვნების არსებობას, პიროვნებისა, რომელიც წარმოადგენს საზოგადოების უმრედს და არა ფორმას მატერიის სოციალურად არსებობისას, როგორც ეს, სამწუხაროდ, ასე ჰგონია ზოგიერთს. ამრიგად, სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს სოციალურის შესატყვის ღირებულებას აძლევს არა პიროვნება, არამედ საზოგადოება და მისი თვითმოძრაობა — პრაქტიკის პროცესი.

ნაცვლად ამისა, დღეს, საკმაოდ, დასავლეთის ბურჟუაზიული ეთიკის ზეგავლენით ჩვენს ფილოსოფიურ ფრონტზეც ვხვდებით რე-

ცდივს, რომელიც სუბიექტს ანიჭებს ღირებულების კრიტერიუმის ძალას. ამ დროს ყალბადაა გაგებული კავშირი ადამიან-პიროვნებასა და საგანს შორის, იგი მიჩნეულია მიმართების უშუალო ფორმად, რის შემდეგაც გაკეთებულია დასკვნა პიროვნების, როგორც საგნისათვის ღირებულების მიმცემი კრიტერიუმის, შესახებ. ეს სხვა არა არის რა, თუ არა სუბიექტური იდეალიზმის განვითარება. ასეთი თვალსაზრისი მხოლოდ იმათ აწყობთ, ვინც ცხოვრობს ფორმულით: პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნება, ვისაც ეს ქვეყანა თავისი პიროვნული მიზნების შესატყვისი ჰგონია. ამ თვალსაზრისზე შეიძლება იდგეს ქურდი, მძარცველი, რომელიც არაფერს დაგიდევს, ოღონდ სხვისი შრომისა და ოფლის ნაამაგარი მიისაკუთროს. დასავლეთში ამ თვალსაზრისს ზურგს უმაგრებს კერძო საკუთრების ინსტიტუტი, მაგრამ ნათელი უნდა იყოს, რაოდენ სავალალოა ამ თვალსაზრისის ქადაგება დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის ფონზე. მატერიალიზმისა, რომელიც ასაბუთებს იმას, რომ სოციალურის შესატყვისი ღირებულების შინაარსი სინამდვილის მოვლენებსა და საგნებს შეიძლება მისცეს მხოლოდ სოციალურის თვითმოძრაობამ — პრაქტიკამ, ხოლო ადამიანმა-პიროვნებამ კი იმდენად, რამდენადაც იგი სოციალურ-პირველადის მეორეული მომენტია და უკუმოქმედების ძალით თავისი წვლილი შეაქვს სოციალურის თვითმოძრაობაში. თავისთავად კი პიროვნება-ინდივიდი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გამოვიდეს ღირებულების კრიტერიუმის როლში. ეს ყალბი თვალსაზრისია, რომელსაც ძალა შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ კერძო საკუთრების ინსტიტუტში. ასე რომ, ადამიან-ინდივიდსა და საგანს შორის არსებობს მხოლოდ სოციალურის თვითმოძრაობით — პრაქტიკით გაუშუალებელი მიმართება. მხოლოდ ამ გაშუალებულ მიმართებაში აქვს აზრი და მნიშვნელობა „ადამიან-ინდივიდის" ცნებას. ამის გარეშე კი ადამიანი გაჭრებოდა როგორც პიროვნება-ინდივიდი. ასეთია ეს ბურჟუაზიული თვალსაზრისი და მისგან გამომდინარე შედეგები.

არსებობს ამის საწინააღმდეგო და ასევე მცდარი თვალსაზრისი (საზოგადოდ უნდა ვიცოდეთ, რომ მცდარი საფუძველი ყოველთვის იძლევა საპირისპირო უკიდურესობების განვითარების შესაძლებლობას), რომლის მიხედვითაც კლასობრივი ურთიერთობა და მისი შესატყვისი პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმები ეთიკურისა დროებითი მოვლენა იყო კაცობრიობის განვითარების დაბალ საფეხურებზე, რომელსაც ბოლო მოუღო კაპიტალისტურმა ფორმაციამ. აქ, ამ ფორ-

მაციის პირობებში ადგილი აქვს არა კლასთა შორის ანტაგონიზმს, არამედ მათ მეგობრულ თანამშრომლობას და შრომის შედეგის ასევე ძმურად განაწილებას. განა ამაზე არ მეტყველებს ის ფაქტი, აღნიშნავენ ამ თვალსაზრისის მომხრენი, რომ კაპიტალიზმის სინამდვილეში ღატაკს შეუძლია გახდეს მდიდარი, ზოგჯერ კი ძალიან მდიდარიც და შეუძლია დატკბეს ამ წუთისოფლის ყოველგვარი სიკეთით.

ეს ბურჟუაზიული ეთიკის იდეოლოგებს იმის საფუძველს აძლევს, რომ უარყონ კლასობრივი ანტაგონიზმის სინამდვილე მთელი თავისი შედეგებით და ნაცვლად ამისა ამტკიცონ, რომ თითოეულის საზოგადოების წინსვლითი მოძრაობის წყაროს წარმოადგენენ „კლასთა ძმური თანამშრომლობა“. მეცნიერული დიალექტიკის ენით ეს ნიშნავს დაპირისპირებულთა ერთიანობისათვის აბსოლუტურობის მინიჭებას, რომ ერთს არასოღეს არ ძალუძს მეორის გარეშე არსებობა და რომ ამდენად უნდა ვქადაგებდეთ არა ბრძოლას, არამედ სწორედ მათ ჰარმონიულ ერთიანობას, თანამშრომლობას, ინტერესების ურთიერთშერწყმასა და ა. შ.

თუ პირველი თვალსაზრისი პოლარულთა დ ა პ ი რ ი ს პ ი რ ე ბ ი ს აბსოლუტურობის პოზიციაზე დგას, მეორე ცდილობს, ერთიანობის მომენტი წარმოადგინოს ასეთად. ორივე შემთხვევაში ხდება მომენტის როლის „გაბერვა“, „გასიება“. თუ ჩვენი შრომის პირველ თავში

$$\text{ოქმულს მოვიგონებთ, წინააღმდეგობის} - A \overset{B}{<=>} A \neq A, \text{ როგორც}$$
$$C$$

დიალექტიკური მთელის, შესახებ, ადვილად შევამჩნევთ ორივე პოზიციის ცალმხრივობას. სოციალურ-სუბსტანციური, როგორც დიალექტიკური მთელი, დროის გარკვეულ მონაკვეთში ავითარებს თავის კონ-

$$\text{კრეტულ ფორმას} - A \overset{B}{<=>} A - \text{ამა თუ იმ ეკონომიკური ფორმა-}$$
$$C$$

ციის სახით მისთვის შესატყვისი პოლარობის სისტემით, მაგრამ დროის გარკვეული მონაკვეთის შემდეგ უარყოფს მას მთელი თავისი ატრიბუტებით, — სახელდობრ, თავისი დაპირისპირებითა და ერთიანო-

$$\text{ბით. ცვლის მას ახალი ფორმის კონკრეტულობით} - A \overset{B}{<=>} A,$$
$$C$$

თავისი შესატყვისი პოლარულთა დაპირისპირებითა და ერთიანობით.

პოლიტიკურ-სამართლებრივი ფორმა ეთიკურისა, ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, არის სოციალურის განვითარების აუცილებლობით ნაკარნახები მოვლენა, რომლის მეცნიერული გაგება მოითხოვს ორი ასპექტით განხილვას. ჯერ ერთი, იგი როგორც სოციალურის განვითარების ჯერ კიდევ დაბალი დონე და, მეორე, როგორც ზეალმავალი განვითარების ტენდენციის მომცველი მოვლენა, რომელიც ვითარდება მის საბოლოო უარყოფამდე.

§ 8. კომუნისტური საზოგადოება და მისი ეთიკური როგორც იგივეობის განხორციელება კონკრეტულ-სოციალურის განვითარების ფორმით

როგორც ითქვა, სოციალურის განვითარება კომუნისტურ საზოგადოებად აბსოლუტური მატერიის თვითმოძრაობით ნაკარნახევი აუცილებლობაა და ნიშნავს კონკრეტულის განხორციელებას შესაძლებლობის მაქსიმუმამდე. ამ აზრით კომუნისტური საზოგადოება სოციალურის სიმწიფეს გამოხატავს, რომლის დროსაც მთელი დატვირთვით და შესაძლებლობით მოქმედებს კონკრეტულობის მექანიზმი, როდესაც სრული თანხმობა და შესატყვისობაა სოციალურის ყველა დეტალისა და მომენტს შორის. კონკრეტულობის ასე მაქსიმალური ძალით მოქმედებაა აბსოლუტურის „ნება“, რომელიც სწორედ კონკრეტულობის ფორმით ვლინდება ყოველთვის.

საზოგადოდ მძლავრია განვითარებულ-განხორციელებული კონკრეტულის შესაძლებლობები, მისი მოქმედების ინტენსივობა. მითუმეტეს ითქმის ეს სოციალურის მიმართ, რომელიც ვინაიდან ყველაზე რთული ფორმაა მატერიალურისა, ყველა დანარჩენს თავის თავში დაქვემდებარებული მომენტის სახით მოიცავს. ეს „გაბატონებული“ მდგომარეობა სოციალურის, როგორც უმაღლესი ფორმის, „ვაჟკაცობით“ კი არ განისაზღვრება, არამედ მატერიალური სუბსტანციის აბსოლუტური თვითმოძრაობის ძალით, რომელიც მარტივს შეიყვანს რთულის შემადგენლობაში და დაუქვემდებარებს მას, ასევე რთულს გარდაქმნის მარტივად და ა. შ.

ასე რომ, კომუნისტური საზოგადოება აუცილებელი გაგრძელება-განვითარებაა სოციალურ-კონკრეტულისა და არა ვინმეს მიერ გამოგონილი და განუხორციალებელი ოცნება. იგი არის აბსოლუტურის

თვითმოძრაობით ნაკარნახევი სინამდვილე, როდესაც მატერიალური სუბსტანცია მაქსიმალურად ცხადყოფს თავის თავს კონკრეტულში. ამიტომ ფუძეა ყოველი ცდა, შეჩერებულ იქნეს სოციალურის ამაღლება, რამეთუ ეს თვითონ აბსოლუტურის მოძრაობის უარყოფა იქნებოდა.

მარქსისტული ფილოსოფია ასაბუთებს, რომ სოციალურის სრულად განვითარებაა არა კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება, არამედ კომუნიზმი, რომლის დროსაც სოციალურის ყველა ატრიბუტი: ეთიკური, ესთეტიკური, ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური და სხვები ორგანულ თანხმობაში არიან პრაქტიკის თვითმოძრაობის პროცესთან და მთელი შესაძლებლობით უწყობენ ხელს სოციალურის განვითარებას. ხოლო ისინი, ვინც მთელი ძალით იცავენ ბურჟუაზიულ წყობილებას და კლასობრივი ანტაგონიზმი სოციალურის არსებად მიაჩნიათ, თავიანთ ცდას მიმართავენ იქითკენ, რომ შეჩერდეს მოძრაობა-წინსვლა. პრუდონის თვალსაზრისის კრიტიკის კ. მარქსი ანენკოვისადმი მიწერილ წერილში (1846 წ. 28 დეკემბერი) შემდეგს აღნიშნავდა: „სინამდვილეში პრუდონი იმას აკეთებს, რასაც ყველა კეთილი ბურჟუა. ისინი ყველანი გვეუბნებიან, რომ კონკურენცია, მონოპოლია და სხვა. პრინციპში, ე. ი. აბსტრაქტული იდეის სახით აღებული, ცხოვრების ერთადერთ საფუძველს წარმოადგენენ, მაგრამ პრაქტიკაში ბევრნაირად არ არიან დაკმაყოფილებულნიო. მათ ყველას კონკურენცია სწადიათ, მაგრამ კონკურენციის სამწუხარო შედეგების გარეშე. მათ ყველას სწადიათ შეუძლებელი, ე. ი. ბურჟუაზიული ცხოვრების პირობები, მაგრამ ამ პირობების აუცილებელი შედეგების გარეშე. ყველა მათ არ ესმით, რომ წარმოების ბურჟუაზიული ფორმა ისტორიული და წარმავალი ფორმაა, სწორედ ისევე, როგორც ფეოდალური ფორმაც წარმავალი იყო. ეს შეცდომა იქიდან წარმოსდგება, რომ მათთვის ადამიანი — ბურჟუა ყოველი საზოგადოების ერთადერთი შესაძლებელი საფუძველია; იგი წარმოდგება იქიდან, რომ მათ ვერ წარმოუდგენიათ ისეთი საზოგადოებრივი წყობილება, სადაც ადამიანი აღარ იქნება ბურჟუა".[1] იყო ბურჟუა, ეს იმას ნიშნავს, რომ გჯეროდეს და გწამდეს კერძო საკუთრების ინსტიტუტისა, მაგრამ, ფრ. ენგელსის თქმით, თვითონ კაპიტალისტურმა საზოგადო წყობილებამ წარმოშვა ის ძალები, რომლებიც „განუწყვეტლივ იწვევენ საზოგადოებრივი წყობი-

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული, ტ. 1, გვ. 651.

ლების უდიდეს შერყევას. ამიტომ მხოლოდ ახლა გახდა კერძო საკუთრების მოსპობა არა თუ შესაძლებელი, არამედ სრულიად აუცილებელი“.[1]

ეს აუცილებლობა ახლისა და პროგრესულის წარმოების ობიექტური კანონებითაა ნაკარნახევი.

კითხვაზე: „შესაძლებელია თუ არა კერძო საკუთრების მოსპობა მშვიდობიანი გზით?“ ფ. ენგელსი შემდეგ ახსნა-განმარტებას იძლევა: „სასურველი იქნებოდა, რომ ასე ყოფილიყო, და კომუნისტები, რასაკვირველია, არასოდეს ამის წინააღმდეგი არ იქნებოდნენ. კომუნისტები ძალიან კარგად იციან, რომ ყოველი შეთქმულება არათუ უსარგებლო, მავნებელიც არის. მათ ძალიან კარგად იციან, რომ რევოლუციების მოხდენა არ შეიძლება თვითნებურად და დაკვეთით და რომ რევოლუციები ყველგან და ყოველთვის იმ გარემოებათა აუცილებელ შედეგს წარმოადგენენ, რომელნიც სრულიად არ იყვნენ ცალკეული პარტიებისა და მთელი კლასების ნებასა და ხელმძღვანელობაზე დამოკიდებული, მაგრამ ამასთან ერთად, ისინი ხედავენ, რომ პროლეტარიატის განვითარების თითქმის ყველა ცივილიზებულ ქვეყანაში ძალით ახშობენ და რომ ამით კომუნისტების მოწინააღმდეგენი მთელი ძალ-ღონით რევოლუციისათვის მუშაობენ. და თუ ყველაფერი ეს, ბოლოს და ბოლოს, პროლეტარიატს აიძულებს რევოლუციას დაადგეს, ჩვენ კომუნისტები, მაშინ პროლეტარიატის საქმეს უფრო ცუდად არ დავიცავთ საქმით, ვიდრე დღეს მას ვიცავთ სიტყვით“.[2] კომუნისტები სისხლის მოყვარულნი არიანო, გაავრცელეს ხმა ბურჟუაზიის ქომაგებმა. ენგელსი სავსებით ნათლად გადმოსცემს საქმის არსს, იმას თუ რამდენადაა ეს მართალი. მთავარი კი მაინც ის არის, რომ კომუნისტს უნდა შეეძლოს რევოლუციის დაცვა და განმტკიცება, თუნდაც ეს სისხლის ღვრას მოითხოვდეს. ამის მხარდამჭერი და დამცველი ეთიკურიც პროგრესულობის მატარებელი იქნებოდა უცილობლივ.

კითხვაზე: „რა შედეგები მოჰყვება კერძო საკუთრების საბოლოო მოსპობას?“ ფ. ენგელსი ასეთ ახსნა-განმარტებას გვაძლევს: „მით, რომ საზოგადოება კერძო კაპიტალისტებს ჩამოართმევს ყველა მწარმოებლურ ძალას და მიმოსვლის საშუალებებს, აგრეთვე პროდუქტების გაცვლა-გამოცვლასა და განაწილებას, იმით, რომ იგი ყველა ამ

[1] ფ. ენგელსი, რჩეული, ტ. 1, გვ. 103.

[2] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული, ტ. 1, გვ. 103.

გამგებლობას გასწევს იმ გეგმის შესაბამისად, რომელიც გამომდინარეობს მთლიანად საზოგადოების რესურსებისა და მოთხოვნილებიდან, — ამით, უწინარეს ყოვლისა, მოსპობილი იქნება ყველა ეს დამღუპველი შედეგი, რომელნიც მსხვილი მრეწველობის წარმართვის დღევანდელ სისტემასთანაა დაკავშირებული. კრიზისები შეწყდება, განვითარებული წარმოება, რომელიც არსებული საზოგადოებრივი წყობილების დროს ჭარბ წარმოებას იწვევს და უბედურებათა ესოდენ მნიშვნელოვანი მიზეზია, მაშინ სრულიადაც საკმარისი არ იქნება და კიდევ უფრო უნდა გაფართოვდეს. წარმოების ნამეტი, რომელიც საზოგადოების უახლოეს მოთხოვნილებათა ფარგლებს სჭარბობს, ნაცვლად იმისა, რომ სიღატაკე წარმოშვას, საზოგადოების ყველა წევრთა მოთხოვნილებების უზრუნველმყოფელი იქნება, გამოიწვევს ახალ-ახალ მოთხოვნილებებს და, ამავე დროს, წარმოშობს საშუალებებს მათ დასაკმაყოფილებლად. ეს ნამეტი იქნება პირობა და სტიმული შემდგომი პროგრესისათვის და განახორციელებს ამ პროგრესს, ამასთანავე, არ გამოიწვევს წინანდებურად მთელი საზოგადოებრივი წყობილების პერიოდულ მოშლილობას. მსხვილი მრეწველობა, კერძო საკუთრების ბორკილებისაგან განთავისუფლებული, ისეთი ზომით განვითარდება რომ მასთან შედარებით მისი ახლანდელი მდგომარეობა იმდენადვე უბადრუკი გამოჩნდება, რაოდენ უბადრუკადაც ჩვენ მანუფაქტურა გვეჩვენება ჩვენი დროის მსხვილ მრეწველობასთან შედარებით. მრეწველობის ეს განვითარება საზოგადოებას მისცემს პროდუქტების საკმაო რაოდენობას, რათა დაკმაყოფილდეს ყველა მისი წევრის მოთხოვნილებები. ამგვარად, მიწათმოქმედება, სადაც, კერძო საკუთრებით გამოწვეული ჩაგვრისა და მიწის ნაკვეთების დაქუცმაცების გამო, გაშენებული არის უკვე არსებულ გაუმჯობესებათა და მეცნიერების მიღწევათა შეტანა, შევა აგრეთვე აყვავების სრულიად ახალ ხანაში და პროდუქტთა სრულიად საკმაო რაოდენობას მისცემს საზოგადოების განკარგულებაში. ამგვარად, საზოგადოებას საკმაო პროდუქტების წარმოება ექნება იმისათვის, რომ მოაწყოს განაწილება, ნავარაუდევი ყველა მისი წევრის მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. ამით ზედმეტი გახდება საზოგადოების დანაწილება სხვადასხვა, ერთმანეთის ჭრელ კლასებად. მაგრამ იგი არა თუ ზედმეტი გახდება, შეუთავსებადიც იქნება ახალ საზოგადოებრივ წყობილებასთან. კლასების არსებობა გამოწვეულია შრომის დანაწილებით, ხოლო შრომის დანაწილება მისი დღევანდელი სახით სრულიად გაქრება, რადგან, რათა

სამრეწველო და სამიწათმოქმედო წარმოება აღნიშნულ სიმაღლეზე იქნება აყვანილი, საკმაო არაა მარტო მექანიკური და ქიმიური დამხმარე საშუალებები. საჭიროა, აგრეთვე, შესაბამისი ზომით განვითარდეს იმ ადამიანთა უნარიც, რომელთაც მოძრაობაში მოჰყავს ეს საშუალებანი. როგორც წარსულ საუკუნეში მანუფაქტურებში მოსაქმე გლეხებმა და მუშებმა, მას შემდეგ, რაც ისინი მსხვილ მრეწველობაში მოხვდნენ, მთლიანად შეცვალეს მთელი თავიანთი ცხოვრების წყობა და სრულიად სხვა ადამიანებად იქცნენ, ისევე წარმოების გაძღოლას მთელი საზოგადოების ძალებით და აქედან გამომდინარე ახალ განვითარებას წარმოებისას სრულიად ახალი ადამიანები დასჭირდება და იგი შექმნის მათ კიდეც. წარმოების საზოგადოებრივი გაძღოლა არ შეიძლება განხორციელდეს დღევანდელთა მსგავსი ადამიანების მიერ, რომელთაგანც თითოეული ემორჩილება წარმოების ერთ რომელსამე დარგს, მიჯაჭვულია მასზე, განიცდის ექსპლოატაციას მის მიერ, ავითარებს თავის უნართა მხოლოდ ერთ მხარეს ყველა დანარჩენის ხარჯზე და იცის მთელი წარმოების მხოლოდ ერთი დარგი ან დარგის რომელიმე ნაწილი. უკვე დღევანდელ მრეწველობას სულ უფრო და უფრო ნაკლებ ძალუძს ასეთი ადამიანების გამოყენება. მით უფრო ის მრეწველობა, რომლის გაძღოლა სრულდება ერთად და გეგმაზომიერად მთელი საზოგადოების მიერ, გულისხმობს ყოველმხრივ განვითარებული ნიჭის პატრონ ადამიანებს, რომელთაც შესწევთ უნარი, გაერკვნენ წარმოების მთელ სისატემაში. მაშასადამე, შრომის დანაწილება, რომელსაც უკვე დღეს ძირი აქვს გამოთხრილი მანქანის მიერ და რომელიც აქცევს ერთს გლეხად, მეორეს — მეწარმედ, მესამეს — ფაბრიკის მუშად, მეოთხეს — ბირჟის სპკულიანტად, გაქრება სრულიად. აღზრდა ახალგაზრდობას მისცემს შესაძლებლობას, სწრაფად აითვისონ პრაქტიკაში წარმოების მთელი სისტემა, საშუალებას მისცემს, რიგრიგობით გადავიდნენ წარმოების ერთი დარგიდან მეორეზე, საზოგადოების მოთხოვნილებებსა და მათ საკუთარ მიდრეკილებაზე დამოკიდებულებით. აღზრდა, მაშასადამე, მათ გაათავისუფლებს იმ ცალმხრივობისაგან, რომელსაც შრომის თანამედროვე დანაწილება თავს ახვევს თითოეულ ცალკეულ ადამიანს. ამგვარად, კომუნისტურ საფუძველზე ორგანიზებული საზოგადოება შესაძლებლობას მისცემს თავის წევრებს, ყოველმხრივ გამოიყენონ თავიანთი ყოველმხრივად განვითარებული უნარი. მაგრამ, ამასთან ერთად, აუცილებლად მოისპობა სხვადასხვა კლასიც. მაშასადამე, ერთი მხრივ კომუნისტურ

საფუძველზე ორგანიზებული საზოგადოება შეუთავსებადია კლასების შემდგომ არსებობასთან, და, მეორე მხრივ, თვით ამ საზოგადოების მშენებლობა იძლევა საშუალებას კლასობრივ განსხვავებათა მოსასპობად".[1] ფ. ენგელსი მეცნიერული სიზუსტითა და თვალნათლივ გადმოსცემს იმ აუცილებლობას, რომელსაც კლასობრივი ანტაგონიზმიდან გადავყავართ უკლასო კომუნისტურ საზოგადოებაზე. ეს აუცილებლობა გამომდინარეობს თვითონ სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემიდან, რომელიც „აიძულებს" კონკრეტულს, განვითარდეს ჰარმონიულ სრულყოფილებამდე.

რაც შეეხება საკუთრივ ეთიკურს კომუნისტური საზოგადოების განვითარების დროს, იგი მაქსიმალურ შესატყვისობაში მოდის სოციალურის თვითმოძრაობის მექანიზმთან. კონკრეტულად ეს ნიშნავს იმას, რომ ქრება ანტაგონისტური მიმართება პიროვნებასა და საზოგადოებას, თვით პიროვნებებს შორის, ანტაგონიზმი, რომელიც კავშირის ძირითად ფორმას წარმოადგენდა კლასობრივი საზოგადოების მთელ მანძილზე. საზოგადოებაში მომხდარი ძირეული გარდაქმნების შესაბამისად შეიძლება ითქვას, რომ ეთიკური არსებითად იცვლის შინაარსს და სოციალურზე უკუზემოქმედების ბუნებას, თუ კლასობრივ საზოგადოებაში ეთიკურის უკუზემოქმედება ანტაგონისტური ფორმით ვლინდება ძირითადად და ამდენად ხელის შეწყობასთან ერთად ხელს უშლის კიდეც სოციალურის განვითარებას. უკლასო კომუნისტურ საზოგადოებაში ეთიკურის უკუზემოქმედება მთლიანად ჰარმონიული შინაარსისაა, ეს ნიშნავს, რომ იგი არ ამუხრუჭებს სოციალურის ზრდა-განვითარებას და არა იმას, რომ რაღაცა არ ძველდებოდეს კომუნისტური საზოგადოების დროს. მაგრამ არ არსებობს სოციალური საფუძველი იმისა, რომ ძველი და დრომოჭმული ამ დროს გააფთრებით ებრძოდეს ახალს. ძველი, როგორც იტყვიან, თავისი „ნებით" ტოვებს ისტორიის არენას. კლასობრივ საზოგადოებაში კი პირიქით, ანტაგონიზმი სწორედ ძველსა და ახალს შორის გააფთრებული ბრძოლის ფორმით ვლინდება. კომუნიზმში კი საწარმოო ძალების განვითარების მაღალი დონე, შრომის საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრების სისტემა და შესაბამისად ადამიანთა შეგნების მაღალი დონე განაპირობებს საზოგადოების თვითმოძრაობის, მისი მექანიზმის ყველა დეტალის ჰარმონიულ, რიტმულ მოქმედებას. სწორედ ამ დროს

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 107—108.

ავლენს კონკრეტულ-სოციალურად მთელ თავის შესაძლებლობებს, სწორედ ამ დროს მოძრაობს იგი მთელი თავისი გაქანებით, როგორც ითქვა, აბსოლუტურის კონკრეტულში გამოვლენის და კონკრეტულის მაქსიმალურად განვითარების კანონზომიერებითაა ნაკარნახევი. აი ამ ობიექტური კანონზომიერებიდან გამოჰყავს ისტორიულ მატერიალიზმს უკლასო კომუნისტური საზოგადოების განვითარების აუცილებლობა. სხვა სიტყვებით მატერიალური სუბსტანციის აი ეს აუცილებლობა უდევს საფუძვლად კომუნისტური საზოგადოების განვითარებას.

დიალექტიკური მატერიალიზმი და მისი ფილოსოფიური მოძღვრება ეთიკურის შესახებ სოციალური სინამდვილის სწორედ ამ კანონზომიერებების ასახვას წარმოადგენს. იგი არის დიალექტიკური აზროვნების შედეგი, რომელიც ეყრდნობა რა მოძრაობის თვალსაზრისს, განსხვავებულიდან განსხვავებულის გამომდინარეობის აუცილებლობაზე ასკვნის. მაშინ როდესაც აზროვნების მეტაფიზიკისა და იდეალიზმის საფუძველზე, როდესაც თეორიული განსჯა იგივეობის A=A კრიტერიუმს ეყრდნობა მხოლოდ, შეუძლებელია რაღაციდან თვისებრივად განსხვავებულის გამოყვანა, ვინაიდან ასეთი რამ თვითონ მეტაფიზიკისა და იდეალიზმის უარყოფა იქნებოდა. ამიტომ, რა უცნაურადაც არ უნდა ეჩვენებოდეს ვინმეს ეს ფაქტი, სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვასთან სწორედ მაშინ გვაქვს საქმე, როდესაც ხდება ჯვრეტითი ფოტოგრაფირება ობიექტური სინამდვილისა, ხოლო მეცნიერულ ასახვასთან მაშინ, როდესაც ასახულია ის, რაც ჯერ კიდევ არ არის სინამდვილის სახით მოცემული, მაგრამ უცილობლივ გამომდინარეობს სინამდვილის პერსპექტიული განვითარების კანონზომიერებიდან. პირველის მაგალითს წარმოადგენს თვალსაზრისი, რომელიც კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტიდან მის მარადიულობაზე ასკვნის. ან კიდევ თვალსაზრისი, რომელიც კლასების ჰარმონიულ შერწყმაზე ქადაგებს, თვალსაზრისი, რომელიც სინამდვილეში კერძო საკუთრების მალვა-მიფუჩეჩებას ისახავს მიზნად. მაშინ როდესაც სინამდვილეში თხისა და მგლის ერთად ძოვა გამორიცხულია, მგელი არც არასოდეს არ მოიშლის მგლობას, რამდენიც არ უნდა იკითხო მის თავზე სახარება. „თა-

ნამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებას, რომელიც დაღუპული ფეოდალური საზოგადოების წიაღიდან გამოვიდა, როდი მოუსპია კლასობრივი წინააღმდეგობანი. მან ძველის ალაგას მხოლოდ ახალი კლასები, ჩაგვრის ახალი პირობები და ბრძოლის ახალი ფორმები შექმნა.

მაგრამ ჩვენი ეპოქა, ბურჟუაზიის ეპოქა იმით განსხვავდება, რომ მან გაამარტივა კლასობრივი წინააღმდეგობანი: მთელი საზოგადოება სულ უფრო და უფრო იყოფა ორ დიდ მტრულ ბანაკად, ორ დიდ ერთიმეორისადმი უშუალოდ დაპირისპირებულ კლასად — ბურჟუაზიად და პროლეტარიატად".[1].

კაპიტალისტური ეკონომიკური ფორმაცია არის საზოგადოების ისეთი წყობილება, რომელმაც კულმინაციურ წერტილამდე მიიყვანა სოციალურის ანტაგონისტურ კლასებად დიფერენცირება. ამ აზრითაა მოტანილი „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში" კლასობრივი წინააღმდეგობის „გამარტივების" ცნება. გამარტივება კლასების ერთმანეთში შეზრდას არ ნიშნავს და, მითუმეტეს, არც მათ გაუქმებას, არამედ ნიშნავს იმას, რომ კაპიტალიზმი საბოლოოდ აფორმებს საზოგადოების ორ მტრულ უკიდურესობას პროლეტარიატისა და ბურჟუაზიის სახით.

კლასობრივი საზოგადოების ეთიკურის მეცნიერული ანალიზი კონკრეტულის განვითარების პერსპექტივის გათვალისწინებით, უარყოფს ბურჟუაზიული თვალსაზრისის ორივე ზემოთ მოტანილ პოზიციას, მგლური ანტაგონიზმის მარადისობას და კლასთა შეზრდის ჰარმონიას. იმისათვის, რომ სინამდვილეში განვითარდეს უკლასო კომუნისტური საზოგადოება მისი შესატყვისი ეთიკურით, სოციალური აქამდე უნდა ამაღლდეს, ე. ი. განვითარდეს, რადგანაც კლასობრივი დიფერენცირება ჯერ კიდევ დაბალი დონეა სოციალურის განვითარებისა. საჭიროა კერძო საკუთრების ინსტიტუტის უარყოფა მთელი თავისი უარყოფითი მომენტებით, რათა სოციალურის ყველა დეტალი, კერძოდ ეთიკური, ჰარმონიულ ურთიერთობაში მოვიდეს თავისსავე განმსაზღვრელთან — საზოგადოებრივ პრაქტიკასთან. ამ დროსაც, ისე როგორც ყოველთვის, პიროვნება-ინდივიდი არ სცილდება მეორეულის საზღვრებს, მაგრამ მისი კავშირი საზოგადოებასთან უკვე აღარ ატარებს ანტაგონისტურ შინაარსს, ე. ი. დაბრკოლებად არ ეღობება ახლის წარმოება-განვითარებას. ჰარმონიულობის შინაარსიც ამით გამო-

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, კომუნისტური პარტიის მანიფესტი, რჩეული წერილები, ტ. 1, გვ. 129.

იხატება. ამ დროს ეთიკური, ისე როგორც სოციალურის სხვა დიალექტიკური მომენტები (ესთეტიკური, ლოგიკური და სხვა) უდიდესი ძალით ახდენენ უკუქმედებას საზოგადოების წინსვლით პროცესზე, რაც ღიდად აჩქარებს საზოგადოების განვითარებას მთელი თავისი შესაძლებლობით. პიროვნება, ინდივიდი, სუბიექტი და ა. შ. მეორეული რჩება ყოველთვის, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ საზოგადოების განვითარებასთან ერთად არ იზრდებოდეს მათი უკუზემოქმედების ძალა, მაგრამ ეს უკანასკნელი იმას კი არ გამოხატავს, რომ მეორეული ოდესმე მიაღწევს პირველადის შესაძლებლობებს, არა, ეს როგორც ითქვა, ნიშნავს იმას, რომ პირველადის ნებით მეორეული უნდა განვითარდეს ბაქსიმალურად, რათა მან მთელი თავისი კონკრეტულობის შესაძლებლობით ცხადყოს პირველადი. ისე კი არც არასოდეს გადაიქცევა მეორეული პირველადად, და პირიქით.

მეორეულის ეს განვითარება-განხორციელება, როგორც იტყვიან, არ მიმდინარეობს უმტკივნეულოდ, სწორხაზობრივი ინერციით. პირიქით, იგი მიმდინარეობს ათასგვარი გართულებისა და სისხლისღვრის გზით. როგორც ითქვა, ესეც აბსოლუტურის ნებით ხდება, რადგანაც კონკრეტული იგივეობა ძნელად შორდება აბსოლუტურს, ეს უკანასკნელი ეს ადვილად არ იშორებს თავისი კონკრეტულობის ფორმას. მიუხედავად იმისა, რომ წარმოშობს ახალს, რომელმაც ძველის ადგილი უნდა დაიჭიროს, და სხვა. ამდენად აქვს გართულება-გამწვავება — სისხლისღვრას გამართლება: ძველი იცავს თავის თავს ახალი კი იბრძვის თავისი არსებობის დასამკვიდრებლად. სოციალურის განვითარების შედარებით დაბალ საფეხურზე, როდესაც საწარმოო ძალები და შესაბამისად ადამიანთა ცნობიერება ჯერ კიდევ არ დგას მაღალ დონეზე, ძველსა და ახალს შორის დამოკიდებულება ანტაგონისტურ ხასიათს ატარებს, რაც თავისი მხრივ, ბუნებრივია, ხელს უშლის საზოგადოების წინსვლის საქმეს. როგორც ითქვა, რაღაცის მობერებადაძველებას უკლასო კომუნისტურ საზოგადოებაშიც ექნება ადგილი, მაგრამ კერძო საკუთრების არარსებობა და საწარმოო ძალების (პირველ რიგში ადამიანების) განვითარების მაღალი დონე საფუძველს ქმნის იმისას, რომ დრომოჭმულსა და ახალს შორის ურთიერთობა არ ატარებდეს მძაფრი წინაღმდეგობის ხასიათს. როგორც იტყვიან, ძველი ამ დროს თავისი ნებით უნდა ტოვებდეს არენას. კლასობრივი დიფერენციაციის დროს კი სწორედ ანტაგონიზმია ძირითადი ფორმა პიროვნებასა და საზოგადოებას, ადამიანთა შორის ურთიერთობისა.

კომუნისტები, როგორც ენგელსი აღნიშნავდა, როდია მომხრე სისხლისღვრისა, მაგრამ თუ ძველი გააფთრებით იბრძვის, მაშინ შენც უნდა შეგეძლოს რევოლუციის დაცვა ნებისმიერი ფორმითა და საშუალებებით. რაც, მართალია, მამასისხლად უზის კაცობრიობას, მაგრამ გვერდს ვერ აუვლი, თუ გსურს, რომ ისტორიის ჩარხი არ შეჩერდეს.

უკლასო კომუნისტური საზოგადოებისას, ბუნებრივია, თავის შინაარსს შეიცვლის მისი ეთიკურიც და ამის შესაბამისად ეთიკის ფილოსოფიური სისტემაც, კერძოდ მრავალი კატეგორიის მნიშვნელობა. ზოგიერთი შეიძლება, როგორც მოძველებული, საერთოდ გაუქმდეს და მის ნაცვლად შემოტანილ იქნეს ახალი შინაარსის ცნებები. ყოველივე ამის განჭვრეტა დღესდღეობით, რათქმა უნდა, შეუძლებელია, მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი კატეგორიის პერსპექტიული ცვლილების შესახებ დღესვე შეიძლება მსჯელობა. მართალია, ანტაგონისტური ურთიერთობა ძალას დაკარგავს და უარიყოფა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეთიკური კომუნისტური საზოგადოების ეპოქაშიც გამოვლინდება, ალბათ, სიკეთისა და ბოროტების მსგავსი ტენდენციების სახით. იმ დროსაც იქნება, ალბათ, ბევრი რამ ისეთი, რომელიც გარკვეულად დაბრკოლებად იქცევა პროგრესისათვის. ამის შესატყვისი შეიძლება გამოიხატოს „ბოროტების" ძველი ტერმინი — ცნებით. რა თქმა უნდა, იმ ვითარების გათვალისწინებით, რომ ანტაგონიზმის არარსებობის საფუძველზე ძველსა და ახალს შორის არ იქნება სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა. ერთი სიტყვით, „ბოროტება" ძველი (უკეთ დღევანდელი) გაგებით არ დაემთხვევა კომუნისტური საზოგადოების წიაღში არსებულ ჩრდილოვან მხარეებს. რაც მთავარია, იგი არ იქნება კლასობრივი დიფერენცირებისა და ანტაგონიზმის გამოვლენა. მიუხედავად ამისა, საზოგადოებას თავის თეორიულ არსენალში მაინც უნდა გააჩნდეს უარყოფითის გამომხატველი კატეგორია, რომლის შესატყვისი ეთიკის ენაზე შეიძლება იყოს ცნება „ბოროტებისა". როგორც ითქვა, კომუნისტურ საზოგადოებაშიც იმოქმედებს სიბერისა და დრომოჭმულის ტენდენცია. ბუნებრივია ისიც, რომ იგი გარკვეულ ზემოქმედებას მოახდენს სოციალურის მზარდ ორგანიზმზე. ბუნებრივია ისიც, რომ ეს ზემოქმედება არ იქნება პროგრესული და გამანაყოფიერებელი. ყოველივე ეს კი შესაბამისად უნდა აისახოს ეთიკის კატეგორიათა სისტემაში, რათა კიდევ უფრო ნათლად გამოიკვეთოს ახლის, მზარდისა და პროგრესულის გამომთქმელი შინაარსი.

სხვა სიტყვებით, კომუნისტური საზოგადოების ეთიკურში სიკეთი-

სა და ბოროტების გამომთქმელი კატეგორიები პირდაპირი შესატყვისი იქნება თავიანთი შინაარსისა, რადგანაც ამ ეპოქაში აღარ იარსებებენ ის ძალები, რომელთაც ადრე სიკეთე ბოროტებად შეეძლოთ წარმოედგინათ და ბოროტება სიკეთედ. ე. ი. გამორიცხული იქნება კლასობრივ-ანტაგონისტური რეციდივი, რომელიც გამოიხატება ერთის საპირისპირო ფორმით წარმოდგენაში.

კლასობრივ საზოგადოებაში სიკეთისა და ბოროტების ტენდენციები ეთიკურის მკვეთრად გამოვლენილ ანტაგონიზმს წარმოადგენს, ხშირად ისინი ურთიერთის უარმყოფელი წინააღმდეგობის სახითაა მოცემული. ამ ბრძოლაში მცირე როდია შემთხვევა, როდესაც ძველი იმარჯვებს ახალზე, ეს უკანასკნელი უკან იხევს, ზოგჯერ კი მარცხდება კიდეც. ამის საფუძველს ქმნის კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება, რომელიც თავისი არსებით სწორედ ძველის, უკვე დამკვიდრებულის დამცველის როლში გვევლინება. ამიტომაა, რომ ხშირად იგი ძველსა და დრომოჭმულს ახლისა და პროგრესულის ფორმაშიც გამოაწყობს შესაბამისი ლოზუნგებით, — ძმობა, მეგობრობა, კაცთმოყვარეობა და მისთანანი. სინამდვილეში კი სიკეთის დროშის უკან მტკიცედ დგას კერძო საკუთრების ინსტიტუტი, რომელიც ეყრდნობა ერთის მიერ მეორის ჩაგვრას. კერძო საკუთრება ნიშნავს მიიტაცო სხვისი შრომა, შენი უფლებები დააწესო მასზე და მიმართო იგი მისივე მფლობელის წინააღმდეგ. ეს რომ არ გამოაშკარავდეს, კერძო საკუთრების დამცველნი ძმობასა და მეგობრობას ქადაგებენ ადამიანთა შორის.

ამდენად კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაში სიკეთის და ბოროტებას ცეცხლითა და მახვილით უხდება თავისი მიჯნების დაცვა და გაფართოება. ასეთი ანტაგონიზმი და სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა გამორიცხულია კომუნისტურ საზოგადოებაში.. და ეს იმიტომ, რომ სინამდვილეში შეცვლილია სოციალურის შინაარსი, ადამიანის დამოკიდებულება საზოგადოებასთან; ანტაგონიზმი იცვლება ჰარმონიული ერთიანობით, რომლის დროსაც მეორეული მთელი შესაძლებლობით წარმოაჩენს თავის ძალას და მოქმედებს წინსვლის ხელშეწყობის სახელით. ეს არის ეპოქა, რომლის დროსაც ბოროტება იქნება, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ მას საზოგადოებაში არ ეყოლება დამცველი, რომელიც შეეცდებოდა ახლის წინასვლის შეფერხებას. ძველი და დრომოჭმული იმ დროს თავისი ნებით უთმობს გზას ახალს და ტოვებს ისტორიის არენას. ამის გამო ამ ეპოქაში

ცვალებადობა-წინსვლითი პროცესი დიალექტიკური ჰარმონიის ძალით გაცილებით სწრაფია და ყოვლის მომცველი. ბუნებრივია, ანტაგონიზმი საბოლოოდ ვერ აჩერებს ზესვლის პროცესს, მაგრამ ხშირად იგი დიდად ამუხრუჭებს ისტორიის ჩარხს, რომლის დროსაც ხდება მოვლენათა სვლის შეტბორება, დიდი უარყოფითი ბალასტის დალექვა, რაც ხელს უშლის სოციალურს, გაიზარდოს, განვითარდეს, მაქსიმალურად გამოაელინოს მთელი თავისი შესაძლებლობანი. ამან კი თავისი მხრივ განაპირობა ძველიდან ახალში გადასვლის პროცესის ხანგრძლივობა. დაბრკოლებებს დაძლევა ესაჭიროება, ეს კი დროის დიდ მონაკვეთს მოითხოვს. ამდენად, რა პარადოქსადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს, მიუხედავად ქარტეხილებისა, კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაში სოციალურის ზესვლითი პროცესი გაცილებით ნელა მიმდინარეობს, ვიდრე უკლასო-კომუნისტურ საზოგადოებაში, როდესაც საზოგადოება მთლიანად მოწოდებულია იქითკენ, რომ წინ იაროს, როდესაც არ არსებობს ძალა, რომელიც ოდნავადაც დააბრკოლებდა ამ ძლევამოსილ წინსვლას. ამის მიზეზით მოხდა ის, რომ ხუთი ეკონომიკური ფორმაციის გავლას საზოგადოებამ ძალიან დიდი დრო მოანდომა (დაახლოებით ერთი მილიონი წელი). კომუნისტური საზოგადოების ეპოქაში კერძო საკუთრებისა და კლასობრივი დიფერენცირების გაუქმების მიზეზით საზოგადოებრივი პრაქტიკა გაცილებით უფრო სწრაფად გამოიცვლის წარმოებით ურთიერთობებს. როგორც იტყვიან, ადგილი ექნება განუწყვეტელ განახლებას, რომელიც შესატყვისი იქნება საზოგადოების ახალი შრომითი შინაარსისა. ბუნებრივია, რომ ასეთ შეცვლილ სოციალურ სიტუაციაში ეთიკურიც თვისებრივ ცვლილებებს უნდა დაექვემდებაროს, ეს პირველ რიგში სიკეთისა და ბოროტების ტენდენციათა არაანტაგონისტურ ურთიერთობაში უნდა გამოიხატოს. სოციალურთან ჰარმონიულ თანაფარდობაში იქნება თვითონ ძველის ახლით შეცვლის პროცესი. ამ გზითაც განახორციელებს ეთიკური თავის გამანაყოფიერებელ უკუზემოქმედებას სოციალურზე. ამ დროს ძველის წასვლის აქტი არ განიცდება საზოგადოების არცერთი ნაწილის მიერ როგორც უბედურება და ტრაგედია, პირიქით, იგი გახდება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი კომუნისტურის შესატყვისი ეთიკურისა, რომელმაც განუხრელად უნდა შეუწყოს ხელი სოციალურის პროგრესს. კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებისას ყოველივე ამას ადგილი არ

შეიძლება ჰქონდეს. ხდება სწორედ პირიქით, — ძველიდან ახალზე გადასვლა გააფთრებული ბრძოლის გზით, რასაც თან ახლავს დიდი მსხვერპლის გაღება, ეს კი თავის მხრივ გარკვეულად ამუხრუჭებს კიდეც სოციალურის განვითარებას.

მიუხედავად ამისა, ისტორიული მატერიალიზმი უკლასო — კომუნისტურ საზოგადოებაზე გადასვლის ერთადერთ გზად მაინც კლასობრივი ბრძოლის განვითარებას მიიჩნევს. მაშასადამე, საზოგადოების დიფერენცირებას კლასებად მარქსიზმი განიხილავს არა მხოლოდ როგორც სოციალურის შეზღუდულობასა და განვითარების დაბალ დონეს, არამედ პროცესს, რომელიც ამავე დროს წინ უბიძგებს საზოგადოებას და მიჰყავს იგი კომუნისტურ ეპოქამდე. კლასობრიობას ასე ორმხრივი ანალიზი შესაძლებელი გახდა მხოლოდ დიალექტიკისა და მატერიალიზმის ორგანული ერთიანობის საფუძველზე. ნებისმიერი სხვა პოზიცია ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მივა ამ დასკვნამდე, — კლასობრიობა განხილულ იქნას როგორც დაბალი და შეზღუდული დონე საზოგადოებისა და ამავე დროს როგორც ბიძგის მიმცემი მძლავრი წყარო. ამიტომ იყო, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები ახლისა და პროგრესულის ყველა იდეოლოგს მოუწოდებდნენ მდგარიყვნენ კლასობრიობის თვალსაზრისზე, ე. ი. კლასებად დიფერენცირების ფაქტი გაეაზრებინათ დიალექტიკურად — ორი კუთხით. „კომუნისტური მანიფესტის“ პირველი თავი „ბურჟუები და პროლეტარები“ შემდეგი სიტყვებით იწყება: „დღემდე არსებული ყველა საზოგადოების ისტორია არის კლასთა ბრძოლის ისტორია“. თუ ეს ასეა, ჯეშმარიტ მოაზროვნეს კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტი დიალექტიკურად უნდა ესმოდეს სწორედ. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მას ან მხოლოდ დადებითი მნიშვნელობით, ან კიდევ კაცობრიობის ტრაგედიად მიიჩნევს. სინამდვილეში კი ერთდროულად უნდა დასაბუთდეს როგორც აუცილებლობა კლასობრივი დიფერენციაციისა, ისე მისი ისტორიული ხასიათი, ე. ი. ის, რომ იგი დროებითი მოვლენაა და, მაშასადამე, უარყოფის კანონზომიერებას ექვემდებარება.

ზემოთ მოტანილი სიტყვები „კომუნისტური მანიფესტიდან“ ასე გრძელდება — „თავისუფალი და მონა, პატრიცი და პლებეი, ბატონი და ყმა, ოსტატი და ქარგალი, მოკლედ — მჩაგვრელი და ჩაგრული მუდმივ ანტაგონიზმში იყვნენ ერთმანეთთან, ეწეოდნენ შეუწყვეტელ — ხან მალულ, ხან აშკარა ბრძოლას, ბრძოლას, რომელიც ყოველთვის

მთავრდებოდა მთელი საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნით ან მებრძოლ კლასთა საერთო დაღუპვით".[1] სავსებით ნათლადაა თქმული იმის შესახებ, რომ კლასობრივ ბრძოლას საზოგადოება მიჰყავს რევოლუციური გარდაქმნებისაკენ და იმის შესახებაც, რომ ამ ბრძოლაში ხშირად მებრძოლი კლასის მარცხიც არ არის გამორიცხული. საბოლოოდ, მართალია, ახალი და პროგრესული იმარჯვებს, ეს კანონია განვითარებისა, მაგრამ წინსვლა კლასობრივ საზოგადოებაში მოითხოვს თავგანწირვას, ბევრ ოფლსა და სისხლს. სხვანაირად შეუძლებელია, რადგანაც ძველი თავისი ნებით არ თმობს ისტორიის არენას, იგი ყოველის ძალით ცდილობს შეინარჩუნოს თავისი პოზიციები და საერთოდ არსებობა.

კლასობრივი ბრძოლის დიალექტიკა შესაძლებლობას აძლევს მოაზროვნეს, თუ, რა თქმა უნდა, იგი მეტაფიზიკის ტყვეობაში არ არის გამოიტანოს საზოგადოების განვითარების შესახებ დასკვნები, განჭვრიტოს ის, რომ სწორედ კლასობრივი ანტაგონიზმის გზით უნდა განვითარდეს უკლასო საზოგადოება. ასეთი დასკვნის გამოტანა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოაზროვნე დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებზე დგას. ამავე პოზიციებიდან უნდა შევხედოთ ეთიკურსაც კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაში. ადამიანსა და საზოგადოებას შორის ანტაგონისტური დამოკიდებულება მარქსისტს არ აძლევს იმის საბაბს, რომ ასეთი სოციალური ვითარება მხოლოდ უბედურებისა და ტრაგედიის ფაქტად იქნეს აღქმული. ამ ანტაგონიზმის უკიდურესობამდე განვითარების გზით ეთიკური სოციალურის შესაბამისად იცვლის შინაარსს და მიმართება ადამიანსა და საზოგადოებას შორის ჰარმონიული ხდება, რომლის დროსაც ეთიკური მთელი ძალით უკუმოქმედებს სოციალურზე, რათა ეს უკანასკნელი უსწრაფესად განვითარდეს.

ბუნებრივია, ამ მეტამორფოზის შესაბამისად შინაარსობრივი ცვლილებები უნდა განიცადონ ეთიკურის გამომთქმელმა ტენდენციებმა და მათმა შესატყვისმა კატეგორიებმაც. სახელდობრ, კლასობრივ საზოგადოებაში ადამიანთა შორის არსებული მწვავე ანტაგონიზმი გავლენას ახდენს სოციალურის ეთიკურ მხარეზე და სიკეთის ტენდენცია ხორციელდება ბოროტების საპირისპირო პოლარობად. მაშასადამე,

---

1 კ. მარქსი, და ფ. ენგელსი, კომუნისტური მანიფესტი, რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 128.

მისი ძირითადი შინაარსი განისაზღვრება როგორც პოლარულის საპირისპირო. ეს გარკვეულად სიკეთის ეთიკურის ტენდენციურობაზე, ანუ ცალმხრივობაზეც მიუთითებს. ყოველივე ეს შესაბამისად უნდა იყოს ფიქსირებული „სიკეთე — ბოროტების“ ცნებებში. უკლასო-კომუნისტური საზოგადოების დროს კი პოლარობის ასეთი მკვეთრი დაპირისპირება არ არსებობს, რადგანაც არ არსებობს თვითონ საზოგადოების დიფერენცირება კლასობრივი ანტაგონიზმის სახით. ამიტომ სიკეთის ტენდენციასაც არ დასჭირდება, ბოროტებასთან მკვეთრი დაპირისპირებით გამომაქეზავნოს თავისი თავი. სიკეთის ეთიკური ამ დროს იქნება პირდაპირ უშუალო, ფართო გამოვლენა სოციალურის ზრდა-განვითარების კანონზომიერებებისა, რომელთანაც ძველი და დრომოჭმული არ იმყოფება ანტაგონისტურ მიმართებაში, როდესაც ეს უკანასკნელი კლასობრივი ანტაგონიზმის ეპოქაში ცხარე ბრძოლის ფორმით ცდილობს თავისი არსებობის დაცვას, სიცოცხლის გახანგრძლივებას. კომუნისტურ საზოგადოებაში ძველი, როგორც ითქვა, თავისი ნებით ტოვებს ისტორიის არენას. საზოგადოების ასეთი ჰარმონიული განვითარება ბუნებრივია, დიდ გავლენას მოახდენს სოციალურის ყველა მომენტზე და მათ შორის ეთიკურზეც, კერძოდ სიკეთისა და ბოროტების ტენდენციათა თანაფარდობაზე. რა თქმა უნდა ეს ვითარებაც შესაბამისად აისახება კატეგორიათა სისტემაში, კერძოდ „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ ცნებათა შინაარსში.

მეტაფიზიკისა და იდეალიზმისათვის მიუწვდომელია მარქსიზმის დასკვნა კომუნისტური საზოგადოებისა და მისი ეთიკურის განვითარების აუცილებლობის შესახებ, რადგანაც მათი მასშტაბი არ სცილდება აბსტრაქტული იგივეობის A=A საზღვრებს. მაშინ როდესაც მატერიალურის ობიექტური კანონზომიერება დიალექტიკურია და აზროვნებაც ამ უნივერსალურ კანონს უნდა ექვემდებარებოდეს. ასეთი დიალექტიკის მიყენება სოციალურის მიმართ ნიშნავს განსხვავებულიდან თვისებრივად განსხვავებულის გამოყვანის აუცილებლობას. კონკრეტულად, კლასობრივ-ანტაგონისტურიდან უკლასო-კომუნისტური საზოგადოების გამომდინარეობის დასაბუთებას. მოძრაობის ასეთი ზიგზაგი შისაწვდომია მხოლოდ მეცნიერული დიალექტიკის საფუძველზე.

ამრიგად, გვინდა კ ა ტ ე გ ო რ ი უ ლ ი ფ ო რ მ ი თ ჩ ა მ ო ვ ა ყ ა ლ ი ბ ო თ:

როდესაც კომუნისტური საზოგადოებისა და მისი ეთიკურის ბუნებას ეხება საქმე, ეთიკისათვის, როგორც ფილოსოფიური სისტემისათვის, ამოსავალი უნდა იყოს მატერიალური სუბსტანციის კონკრეტულში გამოვლენის კანონზომიერება, სახელდობრ ის, რომ კონკრეტული ერთმანეთისაგან განსხვავებული ეტაპების გავლის გზით თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმამდე უნდა განვითარდეს. ასეთია „ნება“ თვითონ აბსოლუტურისა. რომ ამ კანონზომიერებას უნდა ექვემდებარებოდეს სოციალურიც. ეს კი ნიშნავს, რომ საზოგადოებისათვის კლასობრივ-ანტაგონისტური ეტაპი ჯერ კიდევ დაბალ დონეს წარმოადგენს, რომ ამ ეტაპზე შეუძლებელია შეჩერდეს სოციალურის განვითარება, რომ მან უნდა მიაღწიოს განვითარების ისეთ დონეს, როდესაც მაქსიმალურად ვლინდება სოციალურის შე-

$$A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A$$

საძლებლობანი, როდესაც მექანიზმი მთელი გაქანებით მუშაობს, განვითარების ამ დონეს გამოხატავს კომუნისტური საზოგადოება სოციალურის ყველა ატრიბუტთან ერთად და ერთ მთლიანობაში. პირველ რიგში ეს ითქმის ეთიკურის მიმართ, რომელიც ჰარმონიულ მიმართებაში მოვა თავისსავე სოციალურ-სუბსტანციურთან, რაც თავის მხრივ დიდად შეუწყობს ხელს სოციალურ-კონკრეტულის განუხრელად განვითარების პროცესს, რომლითაც სოციალური მიისწრაფვის თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმისაკენ. ბუნებრივია, ასეთი საზოგადოების ეთიკური თვისებრივად განსხვავებული იქნება კლასობრივი ანტაგონიზმის პერიოდის ეთიკურისაგან, როდესაც ეს უკანასკნელი საზოგადოების შესაბამისად აშკარა ანტაგონისტური ხასიათისაა, რაც თავის მხრივ გამოვლინდება პიროვნების საზოგადოებასთან, პიროვნებებს შორის, პიროვნებებსა და კლასს, კლასებს შორის და ა. შ. ურთიერთანტაგონისტურ დამოკიდებულებაში.

ამრიგად, სოციალურის, როგორც მატერიის კონკრეტული ფორმის, განვითარებაში ერთმანეთისაგან თვისებრივად განსხვავდება ორი პერიოდი კლასობრივ-ანტაგონისტური და უკლასო-კომუნისტური..

სწორედ ამ უკანასკნელის დროს აღწევს სოციალური თავისი განვითარების მაქსიმუმს, ამიტომ სწორედ იგია სპეციფიკური სოციალურობისათვის და არა კლასობრივი ანტაგონიზმი როგორც ამას ბურჟუაზიული თეორეტიკოსები ქადაგებენ: „ადამიანის ადამიანისათვის მგელიაო". კლასობრივი ანტაგონიზმი სოციალურის განვითარებაში ჯერ კიდევ დაბალი დონეა, რომლის დროსაც კონკრეტულ-სოციალურის მექანიზმი ჯერ კიდევ ვერ მოქმედებს მთელი გაქანებით, მთელი

$$\text{შესაძლებლობით. ამიტომ იგივეობის მექანიზმი} - A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A -$$

ამ ეტაპზე ჯერ კიდევ შეზღუდულია, ჯერ კიდევ საჭიროებს განვითარებას. ეს მექანიზმი მთელი გაქანებით მუშაობს უკლასო-კომუნისტური საზოგადოების დროს, როდესაც აბსოლუტური მაქსიმალურად ვლინდება კონკრეტულ-სოციალურში. მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგია გულისხმობს სოციალურის ამ ორ დიდ პერიოდს შორის არსებული თვისებრივი განსხვავების მეცნიერულ დასაბუთებას და, ამავე დროს, ერთისაგან მეორეში გადასვლის აუცილებლობას, რომელიც, როგორც ითქვა, მას კონკრეტულის მაქსიმალურად განვითარების კანონზომიერებიდან გამოჰყავს, კონკრეტულისა, რომელიც აბსოლუტურის კანონზომიერებით მაქსიმალურად უნდა გამოვლინდეს კონკრეტულ ფორმაში. აი ამ კონკრეტულის განვითარებაში ადრე თუ გვიან უნდა დადგეს პერიოდი, როდესაც აბსოლუტური მაქსიმალურად ავლენს თავის თავს, ე. ი. კონკრეტული აღწევს თავისი შესაძლებლობის კულმინაციურ წერტილს. ასე რომ არ იყოს, მაშინ კონკრეტული მართლაც იქნებოდა ნაკლოვანი ფორმა, როგორც ამას რელიგია და იდეალიზმი ქადაგებს. სინამდვილეში კი აბსოლუტური მატერია ნებას არ აძლევს კონკრეტულობის ფორმას, გაჩერდეს შუა გზაზე, მან მაქსიმალურად უნდა ცხადყოს თავისი თავი. კონკრეტულში ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მან მთელი შესაძლებლო-

$$\text{ბით გამოავლინოს თავისი თავი. ე. ი. იგივეობა} - A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A -$$

განვითარდეს, განხორციელდეს ბოლომდე. ამიტომ გასაგებია, ვინც მატერიალურის ამ კანონზომიერების წინააღმდეგ მიდის, ცდილობს მის უარყოფას, იგი ფაქტობრივად აბსოლუტური მოძრაობის წინააღ-

მდეგ ილაშქრებს, ცდილობს შეაჩეროს თვითმოძრაობის აბსოლუტური ძალა, რაც სინამდვილეში შეუძლებლის მოთხოვნაა, ამიტომ, ასკვნის მარქსიზმ-ლენინიზმი: სოციალურის განვითარება კომუნისტურ საზოგადოებად განუხრელი პროცესია, რომლის შეჩერება, მითუმეტეს უკუგდება, აღმატება მოკვდავთა ძალას. მართალია, ძველი მთელი შესაძლებლობით იბრძვის, რათა გაიხანგრძლივოს არსებობა, მაგრამ ასეთი ცდა სწორედ ძველისა და დრომოჭმულის სპეციფიკაა, რომელიც დროებითია. არსებითია კი ის, რომ კონკრეტული მაქსიმალურად განვითარდეს და არ შეჩერდეს შუა გზაზე. ასეთი ძველი კონკრეტული-სოციალურის განვითარების ჯერ კიდევ დაბალ ასაკს, დონეს გამოხატავს და არა სოციალურის არსებას, როგორც ამას მცდარი იდეალისტური თვალსაზრისები ქადაგებენ. ვიმეორებთ: კლასობრივი ანტაგონიზმი დაბალი ეტაპია სოციალურის განვითარებაში და არა მისი თავისებურება, არა მისი თვისებრიობა, არა მისი არსება. კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ სოციალურს ჯერ კიდევ არ მიუღწევია თავისი სპეციფიკურობისათვის მთელი შესაძლებლობით. ამდენად, კომუნისტური საზოგადოება უნდა დახასიათდეს როგორც არა მხოლოდ ისეთი პერიოდი სოციალურის განვითარებისა, რომელიც თვისებრივად უპირისპირდება კლასობრივ ანტაგონიზმს, არამედ როგორც სოციალურის სპეციფიკის სრულად გამოვლენის პერიოდი, როდესაც ცხოვრებაში ღრმად დამკვიდრდება აზრი იმის შესახებ, რომ ადამიანს ადამიანის გარეშე არსებობა არ ძალუძს, რომ ამიტომ ერთი უნდა ცხოვრებდეს და იღვწოდეს მეორისათვის, რომ მხოლოდ ამ გზით შეიძლება მიიღწეს პიროვნების კეთილდღეობა, ბედნიერება და არა იმით, რომ ადამიანი ადამიანისათვის მგლად მივიჩნიოთ, არა იმით, რომ ყველა თავის ვიწრო სუბიექტურობის ნაჭუჭში ჩაიკეტოს. ამრიგად, კომუნისტური საზოგადოება ის აუცილებელი მეორე დიდი პერიოდია სოციალურის არსებობისა, რომელიც ნაკარნახევია აბსოლუტურის კონკრეტულში მაქსიმალური გამოვლენის აუცილებლობით და რომელსაც ვერავითარი ძალა ვერ შეაჩერებს. მართალია, გარკვეული დროის შემდეგ კონკრეტული მიუახლოვდება თავისი არსებობის დასასრულს, ესეც ხომ გარდაუვალი აუცილებლობაა

მეორეულისა, მაგრამ უარყოფის აქტი დრომოჭმულის გააქტიურებას კი არ მოასწავებს, არამედ არის გეგმაზომიერი დასასრული კონკრეტულისა, რომლის არსებობაც არ შეიძლება მარადიული იყოს, რომელიც არ შეიძლება უტოლდებოდეს მარადიულს. მარადიულია მოძრაობა, ე. ი. განუწყვეტელი იგივეობა-უარყოფა და არა მხოლოდ იგივეობა როგორც ეს ჰეგელს ეგონა. იგივეობა $A <\overset{B}{=}> A$ მეორეულია, მაშასადამე, მის კონკრეტულ შემთხვევას დასაწყისი და დასასრული აქვს დროში და სივრცეში, ასე ითქმის ეს სოციალურის მიმართაც.

სოციალურ-კონკრეტულის ასეთი ბუნება უცნობი იყო აზროვნებისათვის დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე. აზროვნების მეტაფიზიკური წესი იდეალისტურ მსოფლმხედველობასთან ერთად მხოლოდ ერთი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა, — კლასობრივი ანტაგონიზმი მიჩნეულ იქნეს როგორც სოციალურის ერთადერთი ბუნებრივი მდგომარეობა. აზროვნების მეტაფიზიკური წესის მიხედვით, შეუძლებელია განსხვავებულიდან განსხვავებულის გამომდინარეობის აუცილებლობის შესახებ დასკვნა, ვინაიდან ეს წესი აბსოლუტური იგივეობის თვალსაზრისზე დგას. დიალექტიკურ მატერიალიზმს კი, როგორც ვნახეთ, ეს აუცილებლობა პირველადის მეორეულთან მიმართების დიალექტიკიდან გამოჰყავს, როდესაც ირკვევა, რომ პირველადი აუცილებლად საჭიროებს მეორეულის კუთხით გააზრებას, რომ პირველადი უსათუოდ უნდა გამოვლინდეს მეორეულის ფორმით და ეს უკანასკნელი კი უნდა განვითარდეს შესაძლებლობის მაქსიმუმამდე. ეს არის ერთადერთი მეცნიერული დასკვნა, რომლის მიხედვითაც როგორც პირველადი, ასევე მეორეულიც საჭიროებს ორმხრივ ანალიზს: პირველადი როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი აბსოლუტური და პირველადი, რომელიც თავის თავში მოიცავს მეორეულს; ასევე მეორეული როგორც პირველადით განსაზღვრული და მეორეული როგორც პირველადის დიალექტიკური აქტივობა. დიალექტიკური მატერიალიზმის ამ დასკვნის საფუძველზეა შესაძლებელი ეთიკაში იმ აზრის განვითარება, რომლის მიხედვითაც მტკიცდება, რომ კლასობრიობიდან სოციალური უსათუოდ უნდა განვითარდეს უკლასო კომუნისტურ საზოგადოებად.

ასე რომ, ეთიკა, როგორც ვხედავთ, თავიდან ბოლმდე ფილოსო ფიურ განსჯას ექვემდებარება, რამდენადაც იგი კონკრეტულ მაგალი თზე იძლევა პირველადისა და მეორეულის (პიროვნებისა და საზოგა დოების) ანუ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ახსნას. ამიტომ მე ცნიერული ეთიკა დასაბუთების მთელი არსენალით უნდა ეყრდნო ბოდეს დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიურ პრინციპებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებდით არა ეთიკის კატეგორიათა ფი ლოსოფიურ სისტემას, არამედ ჩვეულებრივ საყოველდღიურო სა უბარს სიკეთისა და ბოროტების, ბედნიერებისა და უბედურების შესა ხებ, იმას, რომ თუ წყალწაღებულს უშველე, სიკეთეა, თუ „კაცს პკლავ" უბედურება — ბოროტება და ა. შ. ეს არის საუბარი, რომე ლიც შორს დგას მეცნიერული განსჯის სფეროსაგან.

ამიტომ არსებობს ერთადერთი გზა ეთიკის მეცნიერული სისტემის აგებისა — ესაა მისი დაფუძნება დიალექტიკური მატერიალიზმის თე ორიულ პრინციპებზე. მსჯელობა უნდა მიჰყვებოდეს მარქსისტულ მოძღვრებას კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებიდან უკლასო კომუნისტურში გადასვლის შესახებ. ეს კანონზომიერება ჩვენ მიერ აქ, ამ შრომაში წარმოდგენილი იქნა ზოგადფილოსოფიური ასპექ ტით კონკრეტული როგორც აბსოლუტურის გამოვლენა, რომელიც გაივლის სულ ცოტა ორ პერიოდს: პირველი, როდესაც კონკრეტუ ლის თვისებრიობა ჯერ კიდევ არ არის განვითარებული მაქსიმუმა მდე და მეორე, როდესაც კონკრეტული აღწევს თავისი შესაძლებლო ბის მაქსიმუმს და მოქმედებს მთელი გაქანებით. აქედან გამოგვყავს ჩვენ კომუნისტური საზოგადოებისა და მისი ეთიკურის განვითარების აუცილებლობა.

ამიტომ ჩვენი მსჯელობა ნაკლებად ეხება საკუთრივ მეორე ეტაპს— კომუნისტური საზოგადოების სპეციფიკის დაწვრილებით გადმოცემას იმას, თუ კონკრეტულად რა თავისებურებების მომცველი იქნება კო მუნისტური საზოგადოების ეთიკური. ეს უფრო მომავლის საქმეა და დღეს ყოველი დეტალის გათვალისწინება შეუძლებელიცაა. ჩვენ აქ უშუალოდ ის არ გვაინტერესებს, თუ როგორი იქნება ეთიკური ინდივიდი მთელი თავისი ნიუანსებით კომუნისტურ საზოგადოებაში... ე. ი. ყოველივე ის, რაც ეთიკის სახელმძღვანელოებშია მოცემული ვრცლად კომუნიზმის მშენებლობის მორალური კოდექსის სახელწოდე ბით. ჩვენს მიზანს წარმოადგენს ეთიკურის გააზრება პირველადის

მეორეულთან ურთიერთობის საფუძველზე და იმის აუცილებლობის ჩვენება, თუ როგორ ვითარდება სოციალური კლასობრივ-ანტაგონისტურიდან უკლასო-კომუნისტურ საზოგადოებად.

ამ მიზნით დასკვნითი ფორმით თავს მოვუყრით ზემოთქმულს.

1) კონკრეტულის განვითარება, სულ ერთია, რა ფორმასაც არ უნდა წარმოადგენდეს იგი, გაივლის სულ ცოტა ორ აუცილებელ პერიოდს — კონკრეტულის თვისებრიობის ჯერ კიდევ ზრდადაუმთავრებელს და, მეორე, როდესაც კონკრეტული განვითარდება მაქსიმალურად და მთელი თავისი შესაძლებლობით ამჟღავნებს თავის თავს. პირველ პერიოდში შეუძლებელია კონკრეტული მაქსიმალური შესაძლებლობით ამჟღავნებდეს აბსოლუტურს, რადგანაც იგი ჯერ კიდევ

$$A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A.$$

არ განვითარებულა დიალექტიკურ იგივეობად — ეს მონაკვეთი სოციალურის მაგალითზე ზემოთ წარმოდგენილ იქნა როგორც კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება მთელი მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებით. ხაზი გაესვა იმას, რომ ამ ეტაპზე ეთიკურის მიმართება თავის სოციალურთან ანტაგონისტურ ხასიათს ატარებს. კლასობრივი ანტაგონიზმი დღემდე ბევრს პირველ რიგში ბურჟუაზიული იდეოლოგიის დამცველთა რიგებიდან სოციალურის თავისებურებად მიაჩნია. მარქსიზმის მიხედვით კი იგი არის საზოგადოების განვითარების დაბალი ეტაპი მთელი თავისი შესატყვისი გამოვლინებით. ამ დაბლისა და განუვითარებლის თავისებურებაა კლასობრივი დიფერენცირება და არა სოციალურისათვის, როგორც ასეთისათვის, დამახასიათებელი სპეციფიკა;

2) ამიტომ კონკრეტული არ შეიძლება შეჩერდეს განვითარების პირველ ეტაპზე. ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ეწინააღმდეგება თვით აბსოლუტურის „ნებას“. კონკრეტული რომ პირველი ეტაპით ამთავრებდეს თავის არსებობას, მაშინ იგი ნამდვილად ნაკლოვანების ფორმა იქნებოდა, როგორც ამას რელიგია და იდეალიზმი ქადაგებს. ვინაიდან პირველ ეტაპზე კონკრეტულში, ჰეგელის ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, მისი მნიშვნელობა და ფორმა ჯერ კიდევ შეუსაბამობაში არიან ერთმანეთთან. მაგრამ დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, კონკრეტული მაქსიმალურად ვითარდება და აღწევს ჰარმო-

ნიული, ანუ განხორციელებული იგივეობის $A <\overset{B}{=}> A$ დონეს. ამ დროს იგივეობის მექანიზმი მთელი დატვირთვითა და გაქანებით მოქმედებს. კონკრეტულის ყოველი დეტალი ჰარმონიულ თანხმობაშია ერთმანეთთან და თვითონ იგივეობის ფორმასთანაც. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს ჰარმონიული განვითარების პერიოდი ყველაზე დიდი უნდა იყოს კონკრეტულის არსებობაში. ამგვარად, კლასობრიობის ფაქტი სხვა რამესთან ერთად იმაზეც მიუთითებს, რომ კაცობრიობა ჯერ კიდევ ახალგაზრდობის ასაკშია ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელი ყველა ნიუანსით.

ამრიგად, კონკრეტული არ წარმოადგენს ნაკლოვანების ფორმას, რადგანაც აბსოლუტურის „ნებით" იგი აღწევს ჰარმონიული განვითარების დონეს, რომელსაც ხანგრძლივობით კონკრეტულის არცერთი სხვა პერიოდი არ შეიძლება შეედაროს. ასე რომ, სრულყოფილების ეტაპის აუცილებლობა არავის ნებას არ ემორჩილება გარდა ერთისა — აბსოლუტური მატერიის ტენდენციას — მაქსიმალურად გამოვლინდეს კონკრეტულში. შესაბამისად, კომუნისტური საზოგადოება მისი შესატყვისი ეთიკურით გარდაუვალ აუცილებლობას წარმოადგენს. ამ კანონზომიერების მეცნიერული დასაბუთება მოცემულია მარქსიზმ-ლენინიზმში;

3) შეიძლება იკითხონ: თუ ყოველივე ასეა, მაშინ რითი გამოიხატება კონკრეტულის დასასრულის სიმპტომები, არის თუ არა ეს სოციალური ორგანიზმის დაკნინება, არასრულყოფილებისაკენ დაბრუნება?

მეცნიერების დღევანდელი მონაცემების მიხედვით, ჩვენი ლამაზი პლანეტა-დედამიწა ჩართულია მზის, მზე და ჩვენი გალაქტიკის (ეს უკანასკნელი, ალბათ, მეტა გალაქტიკის) მოძრაობის სისტემაში. ასე რომ, დედამიწის ისტორია არ ატარებს ლოკალიზებულ ხასიათს. იგი ორგანულად ჩართულია ზემოთ აღნიშნულ სისტემაში. მართალია, გარკვეული დროის შემდეგ ეს ერთი მთლიანი სისტემა დაიშლება კონკრეტულის არსებობის წესით, რადგანაც კონკრეტულს დასაწყისი ღა დასასრული აქვს დროში და სივრცეში. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ კონკრეტული დაკნინება-დაცემის სტადიას გაივლის და ეს იქნება დასასრული. არა, კონკრეტულის უარყოფა ამას კი არ მოასწა-

ვებს, არამედი, პირველ რიგში, იმას, რომ აბსოლუტურ თვითმოძრაობას მარადიულად არ ძალუძს „იჯდეს ერთ გარკვეულობაში. კონკრეტული გარკვეულ დრომდე ატარებს აბსოლუტურს, ბოლოს კი ამ უკანასკნელის, სწორედ რომ აბსოლუტურის გამო, უარიყოფა, რათა დასაბამი მიეცეს ახალს და ა. შ. უსასრულოდ. ამის საილუსტრაციოდ (მართალია, ოდნავ გულუბრყვილო) ასეთი პარალელები შეიძლებოდა გაგვეკეთებინა: გოეთემ მოხუცებულობის ასაკს მიაღწია, მაგრამ მისი პიროვნება, აზროვნება, შემართება, თვით ცხოვრებისადმი ინტერესი და ხალისი ამით არ დაცემულა, ასე ითქმის ეს კანტის, ჰიუგოს, შოუს, ტოლსტოის, ვერდის და სხვა მრავალთა მიმართ. რა თქმა უნდა, „წმინდა ფიზიკურ დაუძლურებას“ უსათუოდ აქვს ადგილი კონკრეტულის ბოლო სტადიაში, მაგრამ ეს „უძლურება“ ხშირად მაღალი ზნეობისა და იდეალების წყარო ხდება. ასე, რომ ეს დასასრული წმინდა ფიზიკური დასასრული იქნება და არა კონკრეტულის სპეციფიკის დეგრადაციის დასაწყისი. მართალია, სითბური ენერგიის შემცირება გარკვეულ ფიზიკურ ზემოქმედებას მოახდენს სოციალურზე (ისე როგორც სხვა ფორმებზეც), მაგრამ არა იმ მიმართულებით, რომ ადამიანი ისევ ველურობის საფეხურს დაუბრუნდეს. განვითარებული კონკრეტულის თვისებრიობის დაკნინება გამორიცხულია. კონკრეტულის უარყოფა, როგორც ითქვა, იმითაა განპირობებული, რომ მას გარკვეული დროით შეუძლია იყოს აბსოლუტურის მატარებელი, ამ უკანასკნელს კი მარადიულად არ შეუძლია „იჯდეს“ ერთ ფორმაში, ეს სწორედ მისი უარყოფა იქნებოდა. ერთი სიტყვით, აბსოლუტური კონკრეტულს აღამაღლებს და შემდეგ უარყოფს და არ აკნინებს. კონკრეტულის უარყოფა დაკნინების გზით არ ხდება

რაც შეეხება საკუთრივ კომუნისტურ საზოგადოებას, ეს იქნება სოციალურის ჰარმონიული განვითარების პერიოდი, რომლის დროსაც მთელი სიცხადით გამოვლინდება წმინდა ადამიანური თვისებები, სახელდობრ, ის, რომ ადამიანი ადამიანისათვის არა თუ მგელი, არამედ მეგობარზე მეტია. ამაში დღესაც შეიძლება დარწმუნება, თუ გესმის მარქსიზმის მოძღვრება ხალხის როგორც ისტორიის შემოქმედის შესახებ. ადამიანმა რომ იარსებოს, საჭიროა მატერიალური დოვლათის წარმოება, ამისათვის კი საჭიროა ხალხი — ადამიანები —

საზოგადოება, რადგანაც მხოლოდ პიროვნებას ამის ძალა არ შესწევს. ასე რომ, ადამიანი მეორეში, მესამეში და ა. შ. თავისი არსებობის, მაშასადამე კეთილდღეობის, წყაროს ხედავდეს. ეს რომ ასეა დღესაც ბევრმა იცის, მაგრამ არა ყველამ. ყველასათვის ნათელი გახდება იგი კომუნისტური საზოგადოების დროს, რისი შეგნებაც, თავის მხრივ, უდიდესი უკუმოქმედი პროგრესული ძალა გახდება წარმოების პროცესზე. დღევანდელი საზოგადოება სწორედ აქეთკენ მიდის, მართალია, დიდი სიძნელეების გადალახვით, ტაატით, ზოგჯერ ჩამუხვლითაც კი, მაგრამ მაინც განუხრელად წინ. სოციალური პროგრესის მნიშვნელობაც სწორედ ამ შინაარსით ესმის მარქსიზმ-ლენინიზმს.

კლასობრივი ანტაგონიზმის მიჩნევა სოციალურის არსებად საბოლოოდ მოძრაობა-განვითარების უარყოფას ნიშნავს, მაშინ როდესაც კონკრეტულის სპეციფიკა სწორედ ისაა, რომ მან განვითარება-ში უნდა ცხადყოს თავისი თავი. კონკრეტულის განუხრელი განვითარების უარყოფა საბოლოოდ ნიშნავს აბსოლუტურის მოძრაობის უარყოფას. სწორედ ამიტომაა თანამედროვე სუბიექტური იდეალიზმი, რა სფეროსაც არ უნდა ეხებოდეს იგი (ეთიკა, ესთეტიკა, ლოგიკა და სხვა), თავს არიდებს „სუბსტანციის", „პირველადის", „მეორეულის" და სხვა ფილოსოფიურ" კატეგორიებს, რომელთა სწორ გააზრებას უსათუოდ მოძრაობის თვალსაზრისამდე მივყავართ. ამ კატეგორიების უგულებელყოფა ეთიკის (ასევე ესთეტიკისა და ლოგიკის) გადმოცემისას ნიშნავს ფილოსოფიისადმი გვერდის აქცევას. ასეა სწორედ საქმე წარმოდგენილი ბურჟუაზიული ეთიკის სისტემაში. მთავარ მიზანს წარმოადგენს უძრაობის დასაბუთება, რათა ამ გზით დაცულ იქნეს ძველისა და დრომოჭმულის არსებობა. სინამდვილეში კი სოციალური, როგორც უმაღლესი ფორმა მატერიისა, სხვა ფორმებზე უფრო სწრაფად მოძრაობს და ვითარდება. ესაა მისი, როგორც ფორმის სპეციფიკა კონკრეტული ისევე არ არსებობს განვითარების გარეშე, როგორც მატერია არ არსებობს მოძრაობის გარეშე და ეს აზრი გამოთქვა არა ვინმე მატერიალისტმა, არამედ ჰეგელმა თავის „ბუნების ფილოსოფიაში". ასე რომ, საზოგადოდ კონკრეტულის სპეციფიკა მის განვითარებაშია, კონკრეტული განვითარებადია. განვითარება კი ნიშნავს კონკრეტულის შესაძლებლობის განხორციელებას მაქსიმუმამდე, როდესაც იგი მოძრაობს მთელი გაქანებით, ჰარმონიუ-

ლად. ამიტომ ასკვნის მარქსისტული შსოფლმხედველობა, რომ კლასობრივი ანტაგონიზმი სოციალურის ჯერ კიდევ დაბალი განვითარების დონეს წარმოადგენს, რომელიც უსათუოდ უნდა გაიაროს საზოგადოებამ, რათა შემდეგ შევიდეს ჰარმონიული მოძრაობის სტადიაში, როდესაც სოციალურის მექანიზმი შთელი სიგრძე-სიგანით მოქმედებს. ამ აღმავლობის შეჩერება შეუძლებელია, არავითარ ძალას, გარდა ისევ სუბსტანციურისა, არ შეუძლია ამ წინსვლისათვის გზის გადაღობვა.

ამრიგად, მარქსიზმის თეორია სოციალურის უკლასო კომუნისტურ საზოგადოებად განვითარების შესახებ მთლიანად ეყრდნობა დიალექტიკური მატერიალიზმის ფუნდამენტურ პრინციპებს, რომლებიც, თავის მხრივ, სინამდვილის თვითმოძრაობის, მისი კონკრეტულში გამოვლენის კანონზომიერების ასახვაა. სხვა საფუძველი ეთიკის ჯეშმარიტი სისტემის აგებისა გამორიცხულია.

II განყოფილება

§ 1 ეთიკურისა და ეთიკის განვითარების ზოგიერთი მნიშვნელოვანი ეტაპი

ისტორიული ასპექტი ფილოსოფიაში, კერძოდ ეთიკაში, არ წარმოადგენს უბრალო გასეირნებას, არამედ იგი არის საუკეთესო საშუალება აქტუალური პრობლემატიკის მთელი სიცხადით გააზრებისა. კონკრეტული დისციპლინის (ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, მათემატიკა და ა. შ.), როგორც მეცნიერული სისტემის, დალაგება შესაძლებელია ისტორიული ასპექტის გარეშე. ფილოსოფიის, როგორც ცნობიერების, ერთ-ერთი თავისებურება კი ისაა, რომ ისტორიული ასპექტი მასში მოცემულია როგორც ორგანული ელემენტი მეცნიერების სისტემისა.

რატომაა ეს ასე? ამას განაპირობებს ფილოსოფიის საგნის და მისი შემეცნების თავისებურება. ფილოსოფიის კვლევის საგანს წარმოადგენს სინამდვილე არა მის რომელიმე კონკრეტულ ფორმაში, არამედ სინამდვილე როგორც სუბსტანციური ანუ დამოუკიდებლად არსებული თვითმოძრავი სისტემა. ამას რომ მისწვდე, ე. ი. შეიმეცნო, საჭიროა სინამდვილე მოცემულ იქნეს სწორედ ამ კუთხით — როგორც სუბსტანციური. ასეა სინამდვილე მოცემული ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართებაში, რომელიც ალმოჩენილ იქნა დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ სოციალურში როგორც ამ უკანასკნელის თვითმოძრაობა-პრაქტიკის პროცესის ერთ-ერთი მიმართება. ცნობიერების, უკეთ საზოგადოებრივი ცნობიერების, საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან მიმართება წარმოადგენს სოციალურის თვითმოძრაობის-პრაქტიკის ერთ-ერთ თავისებურებას, რომლის შემეცნებასაც მივყავართ მატერიალურის, როგორც პირველადისა და ცნობიერების, როგორც მეორეულის შესახებ ცოდნამდე. სოციალური როგორც მატერიალურის კონკრეტული ფორმა განუხრელად ვითარდება, შე-

საბამისად ვითარდება აზრის დამოკიდებულება არსთან. აქედან გამომდინარე, ამ კავშირის დღევანდელი დონის ანალიზი წარსულის და მომავლის ელემენტების ცოდნასაც გულისხმობს. ამიტომ ისტორიული ობა არა თუ ერთი ასპექტია ფილოსოფიური განსჯისა, არამედ, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, იგი წარმოადგენს მაგისტრალს, რომელსაც უნდა მიჰყვებოდეს აზრთა ნაკადი.

ასეა ეს ეთიკაშიც, როგორც ფილოსოფიურ სისტემაში. ეთიკის დღევანდელი პრობლემატიკა იმ შემთხვევაში იქნება სრულად წარმოდგენილი, თუ ნაგულისხმევი იქნება როგორც წარსულის ელემენტი, ისე მომავლის პერსპექტივები.

მნიშვნელოვანი პერიოდები ეთიკურის განვითარებისა ემთხვევა საზოგადოების ეკონომიკურ-პოლიტიკური განვითარების ძირითად ეტაპებს. როგორც იყო ესა თუ ის ეკონომიკური ფორმაცია, არსებობდა მისი შესატყვისი ეთიკურიც. კონკრეტულ-ისტორიული ეპოქის ეთიკურიც საზოგადოების ობიექტური კანონებით იყო განსაზღვრული.

ჩვენ მიზანშეწონილად არ ვთვლით მივყვეთ უძველესი ეპოქებიდან ეთიკურისა და ეთიკის განვითარებას. შევეცდებით, მოკლედ შევეხოთ იმ ისტორიულ ეპოქებს, რომელთა ეთიკურის თეორიულმა ასახვამ შექმნა ეთიკის სისტემა ამ დარგისათვის დამახასიათებელი ძირითადი კატეგორიებით. თავისთავად ძალზე საინტერესო მასალაა უძველესი ქვეყნების (ჩინეთი, ინდოეთი, ეგვიპტე, შუამდინარეთი და სხვა) ზნეობრივ-სამართლებრივ ნორმათა სისტემები, წერილობითი ფორმით რომ მოუღწევიათ ჩვენამდე. მათში ბევრი საყურადღებო მომენტია ეთიკურისა და ეთიკის შესახებ. მიუხედავად ამისა, ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ისტორიული ექსკურსი დავიწყოთ ძველი საბერძნეთით, რადგანაც ეს ქვეყანა და მისი ისტორია არის ერთგვარი გზაჯვარედინი, სადაც დამთავრდა უძველესი და დაიწყო შემდეგი. ამდენად იგი ნათელი მაგალითია ისეთი აწმყოსი, რომელიც წარსულისა და მომავლის ელემენტებს ორგანულად მოიცავს.

§ 1. ძველი ბერძნული ეპოქის ეთიკური და მისი ამსახველი ეთიკა

როგორც ითქვა, ძველი ბერძნული სინამდვილე ერთგვარი მიჯნაა კაცობრიობის განვითარების ერთი დიდი ეპოქისა და დასაწყისი ახა-

ლი გზისა. ამდენად, ძველი ბერძნული სინამდვილე უმნიშვნელოვანესი ეტაპია საზოგადოებისა და მისი ეთიკურის განვითარებაში.

კონკრეტულად კი ძველბერძნულით ვიწყებთ იმიტომ, რომ ამ ეპოქიდან ფილოსოფია (და, მაშასადამე, ეთიკაც), როგორც ცნობიერების სპეციფიკური ფორმა, მთელი გაქანებით შოქმედებს ადამიანთა პრაქტიკულ თუ სულიერ ცხოვრებაში, სახელდობრ, იგი დიდი ძალით ზემოქმედებს ადამიანის ცნობიერებაზე. ამ ეპოქის გამოჩენილი ადამიანები, შეიძლება ითქვას, სიცოცხლესაც კი არ ზოგავენ ფილოსოფიისათვის. აზროვნებას, ამ ადამიანთა საკუთრებით მართებული რწმენით, დიდი სარგებლობა მოაქვს ადამიანთა კეთილდღეობისათვის. ფილოსოფოსობა, ამავე დროს, ნეტარების, ბედნიერების განცდის საუკეთესო წყაროცაა. სინამდვილეში საქმე ეხებოდა ბერძენი მოქალაქის არსებობის მნიშვნელობას ამ ქვეყანაზე, რატომ არსებობს ადამიანი-ინდივიდი, რა მიზანი აქვს მის ცდას, შრომას, რა წარმოადგენს სიკეთე-ბედნიერების წყაროს, რა შემთხვევაში შეიძლება გერქვას მოქალაქის სახელი? ძველი ბერძნების აზრით, ადამიანი პირველ რიგში უნდა წარმოადგენდეს მოქალაქეს ანუ საზოგადოების წევრს. ეს კი ნიშნავს, რომ ინდივიდი დღენიადაგ ზრუნავდეს საზოგადოების კეთილდღეობისათვის, ე. ი. უნდა იცხოვრო და იშრომო სხვისთვის, სხვამ კი შენთვის, მესამემ მეოთხისათვის და ა .შ.

ძველი საბერძნეთის მონათმფლობელური წყობილების სპეციფიკამ, კერძოდ კი სახელმწიფოს დემოკრატიული მმართველობის თავისებურმა ფორმამ განაპირობა ბერძნული სინამდვილის ბევრი მომენტი, — ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერული აზროვნების, მძლავრი განვითარება, ხელოვნების აყვავება, საერთოდ კი პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის განსაკუთრებული დამოკიდებულება, რაც, როგორც შრომის პირველ ნაწილში ითქვა, ფორმირდება სოციალურის ეთიკური მომენტის სახით. ამიტომ შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ ფილოსოფიური, ანუ მეცნიერული, აზროვნება ამ დროს ეთიკის სამოსით ვლინება საზოგადოებას. მეცნიერულ-ფილოსოფიურ განსჯას და დასკვნებს ერთი ცხოვრებისეული ღირებულება უნდა გააჩნდეს: მან რაც შეიძლება მეტი სარგებელი უნდა მოუტანოს საზოგადოებას. ეს კი თავისი მხრივ საჭიროებდა ადამიანის როგორც ინდივიდის დამოკიდებულების გარკვევას საზოგადოებასთან. ამ სოცია-

ლურმა პროგრესმა, რომელიც ძირითადად საწარმოო ძალების განვითარებით იყო ნაკარნახევი, გამოიწვია ადამიანის როგორც ინდივიდის როლის გააქტიურება საზოგადოებაში. ინდივიდის ასეთი აქტიურობით არ აღინიშნება უძველესი ისტორია, აქ ჯერ კიდევ არ არის გამოკვეთილი პიროვნების აქტიურობა მასისაგან. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ძველ ბერძნულ საზოგადოებაში პიროვნება თითქოს ჯეშმარიტ თავისუფლებას აღწევდეს. არა. ასეთი რამ კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაში შეუძლებელია, მაგრამ იმის უგულებელყოფაც არ იქნებოდა მართებული, რომ სწორედ ძველ ბერძნულ საზოგადოებაში გამოიკვეთა მკვეთრად ადამიანი — ინდივიდი მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებით. სხვა სიტყვებით, ამ დროს მკვეთრად გამოიკვეთა ადამიანი-ინდივიდის სოზოგადოებასთან მიმართება, ანუ ე თ ი კ უ რ ი; ეთიკურის ასეთმა განვითარებამ გახადა შესაძლებელი ადამიანი-ინდივიდის ასე წინ წამოწევა და მისი როლის გაზრდა საზოგადოების პროგრესის საქმეში. შრომის პირველ ნაწილში ვრცლად ითქვა იმის შესახებ, რომ პიროვნების აქტიურობის ზრდა ნაკარნახევია თვითონ წარმოების პროცესის განვითარებით. თვითონ წარმოების პროცესი გამოკვეთს ადამიანს ი ნ დ ი ვ ი დ ად, რადგანაც მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ადამიანმა უფრო მეტი აქტიურობა გამოამჟღავნოს წარმოების პროცესში. ცხოველს არ ესაჭიროება ინდივიდად გაფორმება, რადგანაც მას არ ესაჭიროება წარმოების პროცესი; მისი მოთხოვნილების საგანი შზა ფორმით არსებობს სინამდვილეში. ადამიანმა კი ჯერ უნდა შექმნას, ანუ აწარმოოს სინამდვილეში არარსებული მისი მოთხოვნილების საგანი და შემდეგ მოიხმაროს იგი. ამიტომ წარმოება მით უფრო ეფექტური იქნება (თანამედროვე გამოთქმა რომ ვიხმაროთ), რაც უფრო ნათლად გამოიკვეთება ინდივიდის აქტივობა საზოგადოებრივ პრაქტიკაში. სწორედ ძველ ბერძნულ სინამდვილეში აღწევს საზოგადოებრივი წარმოება განვითარების ისეთ დონეს, როდესაც ივი მოითხოვს ინდივიდის როლის მკვეთრად გააქტიურებას. ამიტომაა ასე ნიშანდობლივი ბერძნებისათვის, ამ მცირერიცხოვანი ხალხისათვის ასეთი მრავალრიცხოვანება გამოჩენილი პიროვნებებისა ადამიანური მოღვაწეობის ყველა სფეროში, ეს იქნება პოლიტიკის, სამხედრო საქმის, მეცნიერების, ხელოვნების, სპორტის თუ სხვა დარგ- ყველგან ძველმა ბერძნებმა ბუმბერაზების ნაკვალევი დატოვეს

მეცნიერული თვალნათლიობითა და სიზუსტით. ასე თქვა ამის შესახებ ფ. ენგელსმა: „ჩვენ იძულებულნი ვართ ფილოსოფიაში, ისევე როგორც მრავალ სხვა დარგში, მუდამ დაუბრუნდეთ იმ პატარა ხალხის მიღწევებს, რომლის უნივერსალურმა ნიჭმა და მოღვაწეობამ ისეთი ადგილი დაუმკვიდრა კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში, როგორსაც ვერცერთი სხვა ხალხი ვერ დაიჩემებს... ბერძნული ფილოსოფიის მრავალფეროვან ფორმებში უკვე მოიპოვება ჩანასახში, წარმოშობის პროცესში თითქმის ყველა შემდგომი დროის მსოფლმხედველობათა სახეები“.[1] ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა არ შეიძლება ერთი ხალხის რაღაც განსაკუთრებული უნარის შედეგი ყოფილიყო, იგი, პირველ რიგში, იყო საზოგადოების ობიექტური კანონებიდან გამომდინარე აუცილებლობა. ძველბერძნულ სინამდვილეში სოციალურმა მიაღწია განვითარების ისეთ დონეს, რომ საზოგადოების შიგნით არსებულ მრავალ მიმართებებთან ერთად განვითარდა და აქტიური გახდა ადამიან-ინდივიდის კავშირი საზოგადოებასთან. ეს და სხვა კავშირები, რომლითაც ხასიათდება საზოგადოება, როგორც სოციალური ფორმა მატერიალურისა, ადრეულ საფეხურებზე ჯერ კიდევ არ იყო ისე განვითარებული, რომ ჰქონოდა ცალკე გამოკვეთილი ფორმა სოციალური ურთიერთობისა. ძველ საბერძნეთში კი ზნეობრივი ურთიერთობა, ანუ პიროვნების დამოკიდებულება საზოგადოებასთან, გახდა ერთ-ერთი მარეგულირებელი ფაქტორი ადამიანის მოღვაწეობისა საზოგადოდ. ამ დროს საზოგადოებრივი აზრი ყველაფერს უკავშირებს ადამიანის ზნეობრივ ნორმებს, იმას, თუ როგორ უნდა მოქმედებდეს პიროვნება საზოგადოებაში, რა წარმოადგენს მისი არსებობის საფუძველს და მიზანს, რითი განისაზღვრება პიროვნების ბედი თუ უბედობა, სიკეთე თუ ბოროტება და სხვა. მართალია, ძველბერძნული სინამდვილე კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოება იყო, მაგრამ მონათმფლობელობის სპეციფიკურმა ფორმამ ბერძენი მოქალაქის დიდი მასა გამოათავისუფლა უშუალოდ წარმოების პროცესებიდან და ამით მისცა საშუალება წარმატებით ეშრომა სულიერ სფეროში — მეცნიერებაში, ხელოვნებაში, პოლიტიკაში და სხვ., რომელთა მიზანიც მხოლოდ ერთი რამ იყო — საზოგადოების კეთილდღეობის საქმე. სოციალურის ამ დონეზე

---

[1] ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1954, გვ. 35.

განვითარებამ განაპირობა ეთიკურიც და შისი ერთ-ერთი თავისებურება ბერძნულ სინამდვილეში: ადამიანი-პიროვნების აქტივობა საზოგადოების კეთილდღეობის მიზნით. პიროვნებას უნდა ეშრომა და ებრძოლა არა პირადი მიზნებისათვის, არამედ სხვისთვის — საზოგადოებისათვის პირველ რიგში და, აქედან გამომდინარე, პირადი ბედნიერებისათვის, მეორე დამოკიდებული იყო პირველზე. სხვისთვის შრომა და ბრძოლა — ეს ბერძნებს აძლევდა იმის უფლებას, რომ რქმეოდა „მოქალაქის“ სახელი. ასეთი წოდება და ადგილი საზოგადოებაში თავისთავად პიროვნების ბედნიერებისა და უზომო სიამოვნების წყაროც იყო.

მეორე მნიშვნელოვანი მომენტი ძველბერძნული ზნეობისათვის მდგომარეობდა ეთიკურის ერთ-ერთ საფუძვლად ცოდნის ელემენტის აღიარებაში. სინამდვილის კანონების ცოდნა, ძველი ბერძნების აზრით, აკეთილშობილებდა ადამიანს. მცოდნე ნიშნავს იმას, ვინც იქვემდებარებს სინამდვილის და საზოგადოების კანონებს. თვითნებობა, ყოველგვარი ავანტურა უსათუოდ მეტყველებს ერთზე, რომ სუბიექტის გონება უმეცარია, შეზღუდულია. აქედან გამომდინარე, იგი ვერც თავს მისცემს სიკეთეს და ვერც სხვას არგებს რამეს. მართალია, შემდეგი დროის ბერძნებმა (პლატონი, არისტოტელე) ძველების ეს გულუბრყვილობა უკუაგდეს, როცა უარყვეს ცოდნის ელემენტი ზნეობის საფუძვლად, მაგრამ ცოდნის კულტი საზოგადოდ ბერძნული სინამდვილის ერთი არსებითი ნიშანია. და იგი უფრო მეტად ნაკარნახევი იყო არა უშუალოდ ეთიკურის აუცილებლობით, არამედ იმით, რომ ძველი ბერძნებისათვის განათლებულობა, ცოდნა, სინამდვილის შემეცნება თავისთავად იყო დიდი სიკეთე: „კანონისათვის ხალხი ისე უნდა იბრძოლეს როგორც თავისი ქალაქისათვისო“ — ამბობდა ჰერაკლიტე. ამავე აზრის იყო დემოკრიტეც, მან თავისი დიდი ქონება ჯეშმარიტების ძიების საქმეს მოახმარა. ამბობენ, მამის ქონების გაფლანგვისათვის იგი სასამართლოს გადასცესო, მაგრამ როგორც კი დადგინდა, რომ დემოკრიტემ ეს ქონება „დიდი დიაკოსმოსის“ შექმნას მოახმარა, იგი გაამართლეს. აღსანიშნავია თვით ქალაქის მმართველობაც, რომელიც მოწიწებით იყო ცოდნის, განათლების, კულტის წინაშე, ცოდნისა, რომელსაც სიცოცხლეც კი შესწირა დიდმა სოკრატემ. ამ დიდი კაცისათვის ზნეობის საფუძველს ცოდნა, კერძოდ კი საკუთარი თავის ცოდნა წარმოადგენდა. „შეიმეცნე თავი შენი“ — ეს

ფორმულა ყურადღებას იპყრობდა არა მხოლოდ ცოდნის ასპექტით, არამედ იმითაც, რომ მასში გამოთქმული იყო აზრი პიროვნების, როგორც საზოგადოების აქტიური ელემენტის, შესახებ, რომელმაც უსათუოდ სიკეთე უნდა მოუტანოს მოქალაქეებს. პიროვნების აქტივობა აუცილებელ ელემენტად იყო წარმოდგენილი ცხოვრების პროცესისა. ამ აქტივობის განვითარება კი შესაძლებელი იყო ცოდნის გზით. თვითშემეცნების გზით იყო შესაძლებელი, პიროვნებას გაერკვია მისი ადგილი საზოგადოებაში, რათა შემდგომ აქტიურად ემოქმედნა ამ უკანასკნელის პროგრესისათვის. მაშასადამე, ეს იმაზეც მიუთითებდა, რომ საკუთარი თავის ცოდნა არ მოასწავებდა წმინდა სუბიექტურობით შემოზღუდვას, არამედ მიანიშნებდა იმ ზოგადის ცოდნას, რომელიც სუბიექტს საშუალებას აძლევდა, გამოსდგომოდა ქვეყანას, საზოგადოებას. ცოდნისადმი თავდადება სახელს და დიდებას უმკვიდრებს მოქალაქეს. ამბობენ, ჰერაკლიტემ ბასილევსობას ფილოსოფოსობა ამჯობინაო და ათასი სხვა მაგალითი იცის ანტიკურობის ეპოქამ ცოდნისადმი თავდადებულთა გმირობისა.

დემოკრიტეს ფიქრით, განსწავლულობა ანუ გონიერება დასაბამს აძლევს სულ ცოტა სამ კეთილ საქმეს: კარგ აზროვნებას, კარგ მეტყველებას და იმის კეთებას (ანუ საქმეს), რაც აუცილებელია საზოგადოებისათვის. სამივე ეს ელემენტი, დემოკრატეს აზრით, და ამას არ შეიძლება არ დაეთანხმო, ერთმანეთთან ორგანულ ერთიანობაშია, — კარგი საქმე წარმოუდგენელია კარგი აზროვნების გარეშე და ეს უკანასკნელი უსათუოდ საჭიროებს კარგ მეტყველებას. მეტყველების ელემენტის წინ წამოწევაც ნიშანდობლივია ბერძნული სინამდვილისათვის. იგი, მეტყველება, ერთ-ერთი საუკეთესო გზაა საზოგადოებასთან კომუნიკაციისა, ე. ი. იმისა, რომ პიროვნება ჩაერთოს სამოქალაქო, თავისი ცოდნა და გამოცდილება გადასცეს სხვას, თვითონაც მიიღოს და შეითვისოს სხვისი ცოდნა და ა. შ. ყოველივე ამისათვის კი დიდად გამოსადეგია კარგი მეტყველება.

დემოკრიტეს მიხედვით, ეთიკურის გააზრება ცოდნის საფუძვლით დასაბამს აძლევს ე. წ. რაციონალურ ეთიკას, რომელიც ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა გრძნობისეულ ელემენტს ადამიანისა და საზოგადოების ბედნიერება-სიკეთის საქმეში. გრძნობები არ შეიძლება ბედნიერება-სიკეთის წყარო იყოს. პირიქით, ერთ-ერთი პირობა

ბედნიერების მისაღწევად არის ის, რომ გრძნობისეულს დავძლევთ და გონების სფეროში ჩავღრმავდებით. „მამაცი მარტო ის კი არ არის ვინც თავისი მტერი დაძლია, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ის, რომელმაც თავისი ვნებები დაიმორჩილა. არსებობენ ადამიანები, რომლებიც სახელმწიფოს ფლობენ, მაგრამ დედაკაცების მონები არიან“ და მეორე — „ერთი გონიერი ადამიანის მეგობრობა გერჩიოს ყველა სულელის მეგობრობას“. (ფრ. 214).

ზნეობრივი ნორმების ერთ-ერთ საფუძვლად ინტელექტის აღიარება გამოწვეული იყო ეთიკის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის სისტემის, ფორმირების მიზეზით. მაშასადამე, ცოდნა ერთდროულად მეცნიერული სისტემის აგების საშუალებადაცაა გამოცხადებული და სიკეთე-ბედნიერების წყაროდაც. მართალია, აქ თვალშისაცემია ე. წ ძველბერძნული გულუბრყვილობა — იმ დროის აზროვნების ერთ-ერთი ნიშანდობლივი ელემენტი, რომლის თავიდან მოშორებასაც შეეცდებიან პლატონი და არისტოტელე, მაგრამ მიმზიდველობის ანდამატური ძალაც სწორედ ამაში უნდა არსებობდეს —ადამიანი გონიერი, განათლებული, ბრძენი შეიძლება იყოს ბედნიერი და არა დიდი ქონების პატრონი.

ინტელექტის ესოდენ გაზვიადება, ალბათ, იმითაც იყო ნაკარნახევი, რომ ძველებთან ეთიკა გაცილებით უფრო ფართო მოცულობით მოიაზრებოდა, ვიდრე ეს მის რეალურ საზღვრებს შეესაბამება. კონკრეტულად ეთიკის კომპეტენციაში შეჰქონდათ როგორც მეცნიერული აზროვნება, ისე დიდი მონაკვეთი ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობისა. ზნეობაზე მსჯელობა პრაქტიკული დასკვნებით, პრინციპებითა და დებულებებით უნდა მთავრდებოდეს. ერთი სიტყვით, გადაჭარბებული არ იქნებოდა იმის თქმა, რომ ფილოსოფია ძველ ბერძნებთან ეთიკის სახით წარსდგა საზოგადოების წინაშე.

სიკეთე და ბედნიერება მხოლოდ იმ შემთხვევაში ატარებს ჭეშმარიტ ხასიათს, თუ იგი პირველ რიგში პოლიტიკურ შინაარს გულისხმობს. პოლიტიკა კი გაცილებით უფრო ფართო მოცულობისაა, ვიდრე პირადი და ემთხვევა საზოგადოების ინტერესებს. „ადამიანი პოლიტიკური ცხოველიაო“ — იტყვის მოგვიანებით მეორე დიდი ბერძენი მოაზროვნე, ამიტომ, ბუნებრივია, დემოკრიტე მაღალი აზრისა იქნებოდა პოლიტიკაზე, ანუ საზოგადო საქმეზე, რომელიც ქვეყნის სიკეთესა და ბედნიერებას გულისხმობს და რომლისგანაც გამოყვანი-

ლი უნდა იქნეს კერძო, პირადული, ინდივიდუალური. დემოკრიტეს აზრით, „პოლიტიკა არის დიდი ხელოვნება, პოლიტიკის შესწავლა და პოლიტიკური მუშაობა ყოველთვის პატივისცემის ღირსია, იგი ადამიანს სიდიდეს და ბრწყინვალებას ანიჭებს.“ (ფრ. 157), რაც შეეხება თვითონ სახელმწიფოს, დემოკრიტეს აზრით, იგი მძლავრი უნდა იყოს. სიმძლავრე კი დამოკიდებულია კანონთა სიმტკიცესა და ჯეშმარიტებაზე (აქაც ინტელექტის ელემენტი ფიგურირებს), ასეთი ჯეშმარიტი (ჩვენ ვიტყოდით, ობიექტური მნიშვნელობის)“ კანონი, დემოკრიტეს აზრით, არავის ხელს არ უშლის, იცხოვროს თავისი შეხედულების მიხედვით, წესრიგზე აშენებული სახელმწიფო ყოველი განვითარების აუცილებელი თავდებიაო“. (ფრ. 157). ასეთი განცხადება შეეძლო გაეკეთებინა ძველ ბერძნებს, რამეთუ იმ დროს პირადული აგრერიგად ერწყმოდა საზოგადოებრივ (სოციალური წინააღმდეგობების ჯერ კიდევ ნაკლებგანვითარების მიზეზით), მაგრამ ამის განცხადება არ შეეძლო ახალი დროის მოაზროვნეს, როდესაც გაზრდილი სოციალური წინააღმდეგობა ძალზე ზღუდავს პიროვნებას და ადამიანს ადამიანის მიმართ მგლად ხდის. ძველ საბერძნეთში კი პირადულისა და საზოგადოებრივის ასეთი ჰარმონიული დამოკიდებულება უნდა აიხსნას საწარმოო ძალების განვითარებით, ოღონდ ეს უკანასკნელი გააზრებულ უნდა იქნეს ორი ასპექტით: პირველი, საწარმოო ძალების განვითარება ანტიკურობის ეპოქაში იმ დონით რომელმაც გამოიწვია პიროვნების აქტიური კავშირი საზოგადოებასთან და, მეორე ასპექტი, სოციალური წინააღმდეგობების ჯერ კიდევ განუვითარებელი დონე, რომელიც ბერძნული ჰარმონიის, გულუბრყვილობისა და სტიქიურობის იერს ქმნიდა. ამ დროს ჯერ კიდევ არ იყო მთელი ძალით განვითარებული კლასობრივი ანტაგონიზმი, რაც თავისებურ საფუძველს წარმოადგენდა ბერძნული ზედაპირული ჰარმონიისა. იგივე მიზეზი გარკვეულ საშუალებას აძლევდა აზროვნებას, ყოფილიყო მასშტაბური, ყოვლისმომცველი, ე. ი. არ ყოფილიყო შეზღუდული, დიფერენცირებული. სოციალურ წინააღმდეგობებს ამ დროისათვის ჯერ კიდევ მთელი ძალით არ ჰქონდა შებოჭილი ინდივიდის აზროვნება, მისი საქმე და მოღვაწეობა. ამავე მიზეზმა განაპირობა ძველი ბერძნული ზნეობის, ანუ ეთიკურის სპეციფიკაც — პიროვნების აქტიური დამოკიდებულება საზოგადოებასთან. ამ ეთიკურის ზოგიერთი ელემენტი ყურადღებას იპყრობს თავისი ბრწყინვა-

ლებით, განსაკუთრებით კი პიროვნებისა და საზოგადოების ისეთი თანაფარდობა, როდესაც, მართალია, ხაზი ესმება მეორის სუბსტანციურ მნიშვნელობას, მაგრამ ასევე ნათლადაა წარმოდგენილი პირველის აქტიური როლი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, როდესაც ადამიანი-პიროვნება გამოცხადებულია პოლიტიკურ არსებად. ამ ფორმულაში ზემოთ ხსენებულ ორივე მომენტს ექცევა ყურადღება.

არ შეიძლება ყოველივე ეს დიდმნიშვნელოვანს არ ხდიდეს ძველბერძნულ ეთიკურსა და მასზე ფილოსოფიურ მოძღვრებას ეთიკის სისტემის სახით. პარალელებზე ლაპარაკი რა თქმა უნდ გამორიცხულია, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ძველების ეთიკურზე ფიქრისას კომუნისტური საზოგადოების ეთიკური ნორმები გვაგონდება, როდესაც პირადული და საზოგადოებრივი ჰარმონიულ ერთიანობაში იქნებიან მოცემულნი. მაგრამ პირველთან ეს ჰარმონია სოციალურის ჯერ კიდევ დაბალი დონით იყო პირობადებული მეორესთან და, პირიქით, საწარმოო ძალების განვითარების მაღალი დონით, რასაც თან ახლავს საზოგადოებრივი ცხოვრება კლასობრივი ანტაგონიზმის გარეშე. ბუნებრივია, სოციალური ჰარმონიაც ამ შემთხვევაში ჭეშმარიტ ხასიათს ატარებს.

ამრიგად, უნივერსალურ-რაციონალური ეთიკა, ანუ ის ფილოსოფიური თვალსაზრისი ეთიკურზე, რასაც მიაღწია ძველბერძნულმა აზროვნებამ ამ სფეროში, ეთიკური აქ ძირითადად ემთხვევა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურს. მასში ინდივიდის მონაწილეობა მაღალ აქტიურობით უნდა ხასიათდებოდეს, ეს საქმიანობა უნდა ემსახურებოდეს საზოგადოებას და, ამავე დროს, პირადულის სიკეთე-ბედნიერებაც საზოგადოებიდან უნდა გამომდინარეობდეს.

ამ უნივერსალურ ეთიკას იგივე ნიშნები ახასიათებს, რაც ძველბერძნულ ფილოსოფიას და თეორიულ აზროვნებას საზოგადოდ. ესენია გულუბრყვილობით ნაკარნახევი მასშტაბურობა, სტიქიურობის ელემენტი, განსხვავება-დიფერენცირების არცნობა და სხვა. ყოველივე ეს, როგორც ითქვა, განაპირობა საწარმოო ძალების განვითარებამ და მეორე მხრივ კლასობრივი ანტაგონიზმის ნაკლებად განვითარებამ. აუცილებელია ამ ორი ასპექტის თანაფარდობის პოზიცია არა მარტო ეთიკურისა და ეთიკის, არამედ მთელი ძველბერძნული სამყაროს შეფასებისას. ეს სოციალური სინამდვილე გაცილებით მა-

ლალ დონეს წარმოადგენდა, ვიდრე უძველესი საზოგადოება ჩინური, ეგვიპტური და სხვა ქვეყნების სახით. ამავე დროს, ჯერ კიდევ არ იყო იმ დონეზე, როდესაც კლასობრივი ანტაგონიზმის მსახვრალი ხელი ბოჭავს ადამიანს და მთელ მის ნამოღვაწარს, ეს კი თავის მხრივ ძველბერძნულ სულიერ სამყაროს გულუბრყვილობისა და მოჩვენებითი ჰარმონიის იერს აძლევდა.

მაგრამ გარკვეული დროის გავლის შემდეგ აქვე, საბერძნეთშივე თავი იჩინა გულუბრყვილო ჰარმონიის საპირისპირო ტენდენციამ, რომლისთვისაც შეიძლებოდა სულის კრიტიკული განწყობილება გვეწოდებინა, რომელიც, როგორც მოსალოდნელი იყო, განისაზღვრა საწარმოო ძალების შემდგომი განვითარების საფუძველზე. გარკვეული დროის მონაკვეთზე, მონის უსიტყვო შრომა საფუძველს ქმნიდა ბერძენი მოქალაქის გარკვეულ რიცხვს თავისუფალი დრო გამოეყენებინა სულიერი საგანძურის წარმოებისათვის. ასე რომ, ეს ლამაზი და მიმზიდველი სულიერი სამყარო, რომელიც ამ პატარა ხალხის ნიჭმა და შრომამ შექმნა ფაქტობრივად, როგორც მარქსიზმის კლასიკოსები აღნიშნავენ, აღმოცენდა მონის შრომის საფუძველზე. თუ არა მონათმფლობელობის სპეციფიკური ფორმა, ისე არც ბერძნული სინამდვილე თავისი სულიერი თუ მატერიალური ფასეულობებით არ იქნებოდა. მაგრამ, დროთა განმავლობაში საწარმოო ძალების შემდგომი განვითარების საფუძველზე, მონამაც ამოიდგა ენა და ხმამაღლადაც ამცნო ქვეყანას, რომ იგიც ადამიანია, რომ მასაც უნდა გააჩნდეს ამ არსების შესაფერისი პირობები და სხვა. ეს ვითარება თავის მხრივ სოციალური წინააღმდეგობების, სახელდობრ კლასობრივი ანტაგონიზმის, შემდგომ გამწვავება-გაღრმავებას ანუ განვითარებას ნიშნავდა.

როგორც ყოველთვის, ისე ამჯერადაც სოციალური ძვრები შესაბამისად აისახა ცნობიერების სფეროში, კერძოდ კი ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

საკითხავია, როგორ აისახა გამწვავებულ-გაღრმავებული სოციალური წინააღმდეგობა ფილოსოფიაში, რა თეორიული პრობლემების სახე მიიღო აქ მან?

პირველ ყოვლისა, ფილოსოფიური აზროვნება თანდათანობით იშორებს გულუბრყვილობის იერს და ამის ნაცვლად იძენს კრიტიკულობის ელემენტს (ან უკეთ, უფრო რეფლექსური ხდება). თუ ძველებს

გააჩნდათ თანდაყოლილი რწმენა მატერიალური ქვეყნის ერთადერთობისა, „რომელიც არც ღმერთს და არც კაცს არ შეუქმნია“, რწმენა იმისა, რომ ადამიანს აქვს უნარი, „მოუსმინოს ბუნებას“, ე. ი. შეიმეცნოს იგი, თანდათანობით ამ გულუბრყვილო რწმენამ ბალა დაკარგა და აზროვნებამ სულ უფრო მოუხშირა კითხვებს: როგორ? და „რატომ“? რა ბუნებისაა ეს სინამდვილე? შეგვწევს თუ არა უნარი, მივწვდეთ ჯეშმარიტებას? ხომ არ არსებობს ამ თვალხილული სინამდვილის იქით კიდევ სხვა ქვეყანა? არის თუ არა კონკრეტული საგანი მთელი სინამდვილის წარმომადგენელი, მოქმედებს თუ არა კონკრეტულთა შორის განსხვავების ნიშანი და ა. შ.

ყველაზე მკვეთრად გამწვავებულ-განვითარებული სოციალური წინააღმდეგობანი შესაბამისად აისახება პლატონის ნააზრევში. კონკრეტულად იგი ამ ფილოსოფიაში ღებულობს სულისა და სხეულის დაპირისპირების სახეს, სულის, როგორც განსხვავებულის, მტკიცების საფუძველზე. უკუგდებულია ძველბერძნული ჰარმონია ამ ორს შორის და მის ნაცვლად აღიარებულია სულის, როგორც განსხვავებულის, დამოუკიდებლად არსებობა. შემდეგ ამას ერთვის სულის თავის თავთან ტოლობა, რაც მის სრულყოფილებაზე მიუთითებს, და სხეულის ნაკლოვანება-წარმავლობა. ასე გაფორმდება პლატონთან იდეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური სისტემა, მისთვის ჩვეული დუალიზმით — ორი სინამდვილის აღიარების ტენდენციით.

აზროვნების მონაცვლებამ სულის, როგორც სუბსტანციურის, ბუნებაზე გამოიწვია დიალექტიკის ერთ-ერთი მომენტის — განსხვავების წინ წამოწევა. განსხვავება, რომელიც ნამდვილად არის დიალექტიკის ერთ-ერთი მოძრაობითი მომენტი, ამიერიდან იქცა რაღაცის დამოუკიდებლად არსებობის საფუძვლად და, შესაბამისად, მტკიცება-უარყოფის კრიტერიუმად.

თავისთავად ძველბერძნული ჰარმონიიდან აზროვნების შემობრუნება განსხვავების დიალექტიკური მომენტისაკენ ისეთივე აუცილებლობას წარმოადგენდა, როგორც თავის დროზე მსგავსების საფუძველზე ერთიანი, მთლიანი მატერიალური სინამდვილის აღიარება ძველების მიერ რელიგიის ორი ქვეყნის წინააღმდეგ. ასე რომ, განსხვავების მომენტის შემეცნება აუცილებელი იყო, მაგრამ საზოგადოების და, შესაბამისად, აზროვნების განვითარების ჯერ კიდევ დაბალი დონე მხოლოდ ერთ შესაძლებლობას იძლეოდა: „გაბერილ-

გასიებული“ მნიშვნელობით წარმოდგენილიყო მომენტის შინაარსი და მნიშვნელობა. აზროვნების დაბალი დონე არ იძლეოდა იმის საშუალებას, რომ განსხვავების დიალექტიკური მომენტი გააზრებულიყო თავისი ჭეშმარიტი შინაარსით — როგორც ერთ-ერთი მომენტი დიალექტიკურ მსგავსებასთან ერთად. ასე მოხდა მომენტის „გაბერვა“ პლატონთან და მის შემდეგ განსხვავების მომენტს მიანიჭეს დამოუკიდებლად არსებობის საფუძველის ძალა. განსხვავება-დამოუკიდებლად არსებობის ამ ფორმულამ თავის აპოგეას შუა საუკუნეების ქრისტიანობის დოგმატივაში მიაღწია, როდესაც განსხვავების გარდა დამოუკიდებლად არსებობის საფუძველისა და მეორის, უარმყოფელის ძალაც მიენიჭა. სახელდობრ, სული წარმოდგენილი იქნა არა მხოლოდ როგორც სხეულისაგან დამოუკიდებლად არსებული, არამედ როგორც ამ უკანასკნელის უარმყოფელიც. სულმა თავისი კეთილდღეობისათვის უსათუოდ უნდა დაძლიოს სხეული, უარყოს იგი და ამ გზით განვითარდეს როგორც თავისი თავის ტოლი სინამდვილე. აი ეს განსხვავება-დაძლევა, თავის თავთან ტოლობა დაედო საფუძვლად პლატონის შემდეგ იდეალისტურ ფილოსოფიურ სისტემას, სულ ერთია, რა ფორმითაც არ უნდა გამოვლენილიყო იგი. მართალია, დღეს მთელი რიგი სუბიექტური იდეალიზმის წვრილი სექტებისა ცდილობენ, მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მაღლა მდგომად წარმოსახონ თავიანთი თავი, მაგრამ ყოველივე ეს ფუჭი ცდაა როგორადაც არ უნდა ითვლებოდეს იდეალიზმი, მან თავისი სისტემის აგებისას სწორედ ეს სამი საფეხური, სამი ეტაპი უნდა გაიაროს: სული როგორც სხეულისაგან განსხვავებული, დაპირისპირება სხეულთან, რომელიც თურმე მის სხვადყოფნას წარმოადგენს და ბოლოს განვითარებული ტოლობა სულისა თავის თავთან. ტრიადობის ამ სქემით უდგება პლატონი ეთიკის სისტემასაც. უნდა ვიცოდეთ ის, თუ როგორ ცხადყოფს განსხვავების იმომენტის „გაზვიადება-გაბერვა“ თავის თავს ეთიკაში. პირველ რიგში მან გაელენა მოახდინა პიროვნების საზოგადოებასთან მიმართებაზე. თუ ადრე ძველებისათვის ეთიკურის განხორციელება იყო ადამიანი-ინდივიდის აქტიური კავშირის საზოგადოებასთან, ეს კავშირი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მიწიერი შინაარსის იყო, პლატონთან და მის შემდეგ იგი წარმოდგენილ იქნა მიწის კავშირად ცასთან — ადამიანის კავშირად სიკეთის, ანუ ღმერთის იდეასთან. ეს ზესვლა ანუ ამაღლება საფეხურებრივი იერარ-

ქიით წარმოადგენს სულის თანდათანობით განწმენდას („კათარზისი") სხეულისაგან. სიკეთისა და ბედნიერების წვდომა ღვთაებამდე ამაღლებას ნიშნავს. ეთიკურიც ამ ზესვლით კავშირს წარმოადგენს, რადგანაც ეთიკურის იდეალი შეუძლებელია ამქვეყნად განხორციელდეს, იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ იდეათა სამყაროში. სხვა სიტყვებით, სიკეთის წვდომა თავის თავთან ტოლობის, განხორციელებას ნიშნავს, იქ, სადაც ჯერ კიდევ არსებობს განსხვავება, არ გვაქვს განვითარებული სიკეთე. სიკეთე თავის თავთან მიმართების გზით თავის თავში ჩაღრმავებას, თავის თავთან ტოლობას ნიშნავს. ასეთი რამ შეიძლება იყოს სულიერი ბუნება და არა ფიზიკური.

პლატონის ეთიკური სისტემის დალაგება, ისე როგორც მისი ფილოსოფიისა, იდეალიზმის გადმოცემას ნიშნავს. იდეალიზმი როგორც მსოფლმხედველობითი სისტემა, როგორც ითქვა, უსათუოდ სულის როგორც სხეულისაგან განსხვავებულის, მტკიცებით, უნდა იწყებოდეს. ეს არის ამ ფილოსოფიური სისტემის აგების პირველი აუცილებელი ეტაპი (ასე იწყებდა ყველა იდეალისტი ჰეგელის ჩათვლით). მეორე ეტაპზე სულის დინამიკის ჩვენების მიზნით ცნობიერი მოდის ყოფიერთან დ ა პ ი რ ი ს პ ი რ ე ბ ა შ ი. მესამე ეტაპზე კი ცნობიერი, შეიმეცნებს მის თავს ობიექტის ფორმაში და მოდის თავის თავთან ტოლობაში. ვიმეორებთ, ეს არის სისტემის სქემა, რომლის მიხედვითაც იგება ყველა ჯურისა და დროის იდეალისტური სისტემა. ეს ზესვლითი სქემაა გამოყენებული პლატონის მიერ ეთიკის სისტემაშიც. სიკეთე — ეს არის თავის თავთან ჰარმონიული იგივეობა, ანუ ღმერთი. უმაღლეს ღვთაებას რომ სიკეთის სახელი დაარქვა პლატონმა , ეს ნაწილობრივ ძველი ტრადიციის გავლენა იყო, რადგანაც, როგორც ითქვა, ძველი ბერძნული ფილოსოფია ეთიკის ფორმით იშვა სწორედ, ეთიკური მიჩნეული იყო ყოვლისმომცველ სინამდვილედ, რომელიც თავს უყრიდა ადამიანთა ყოველი ფორმის ურთიერთობას. პლატონიც ასეთი მაღალი შეხედულებისაა ეთიკურზე, იგი უნივერსალური ბუნებისა უნდა იყოს, ასეთი რამ კი მიწიერზე ამაღლებულიც უნდა იყოსო. ამ პუნქტში უკვე პლატონი უპირისპირდება ძველებს, რომლებსაც სწამდათ სიკეთის განხორციელებისა ამა ქვეყნად, პლატონი კი ამის შესაძლებლობას უარყოფს. მაშასადამე, შინაარსობრივად ეს ეთიკა პრინციპულად განსხვავდება ძველებისაგან. მათთან ეთიკური

მარტივად რომ ვთქვათ, მიწიერ კავშირს მიეწერებოდა, პლატონთან კი მიწისა და ცის კავშირს. ძველების ზეგავლენა ნაწილობრივ იმაშიც გამოვლინდა, რომ პლატონის მიხედვით, ეთიკურს ობიექტური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს, ე. ი. იგი არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს პიროვნების სიამოვნება-უსიამოვნების განცდაზე. ამაში, რა თქმა უნდა არის რაციონალური მომენტი, მაგრამ ეთიკურის მიჩნევა თავის თავთან მიმართებაში მყოფ სისტემად, იდეალიზმი იყო და სხვა არაფერი. ამ შრომის პირველ ნაწილში ვრცლად ითქვა იმის შესახებ, რომ ეთიკური შეუძლებელია წარმოადგენდეს თავის თავთან მიმართების სისტემას იმიტომ, რომ იგი მეორეულია და განხილულ უნდა იქნეს თავისსავე პირველადთან მიმართებაში. ე. ი. უნდა აიხსნას მეორეულის პირველადთან მიმართების დიალექტიკური კავშირის ფონზე, რომლის საფუძველსაც წარმოადგენს დიალექტიკური მთელის ანუ მატერიალური სუბსტანციის თავის თავთან მიმართება. პლატონი კი ეთიკურს თვლის თავის თავთან ტოლობით მიმართებაში მყოფ ობიექტურად არსებულ სისტემად — „სიკეთის“ იდეის სახელწოდებით.

ძველების გულუბრყვილობისაგან განსხვავებულმა მსჯელობამ რომ უფრო კონკრეტულ-რეალური შინაარსი მიიღოს და აზრი ამ უმაღლეს სიკეთეზე ცაში გამოკიდული არ დარჩეს, პლატონი შეეცდება კონკრეტული სფეროს ანალიზის გზით აჩვენოს ის, თუ როგორ ხდება სიკეთის იდეის განხორციელება. პლატონის აზრით, ასეთ სფეროს წარმოადგენს იდეალური სახელმწიფო. იგი უნდა იყოს ის იერარქიული სისტემა, რომელშიც ხორციელდება სიკეთის იდეა ზესვლითი დინამიკის გზით. ეს კი თავისთავად საჭიროებს დაბალი და მაღალი საფეხურების დაშვებას, რომელთაც სახელმწიფო მაგალითზე ადამიანთა გარკვეული ფენები (კლასები) შეესატყვისება. პლატონი ამ გზით თეორიულ-ფილოსოფიურ დასაბუთებას აძლევს საზოგადოების დიფერენცირებას ანტაგონისტურ კლასებად. მაშასადამე, პლატონი კლასობრივ დიფერენცირებას აუცილებლობის მატარებელ ფაქტად აღიარებს და უნდა ითქვას, რომ ეს აღიარებაც რაციონალურობის მომენტად შეიძლება ჩაითვალოს, რამდენადაც ასეთი მტკიცება უფრო ნათელს ჰფენს რეალურ ვითარებას ვიდრე ე. წ. „ჰუმანიური თეორიების“ ლაყბობა სოციალური თანასწორობისა და ჰარმონიის შესახებ, რომლებმაც ფეხი აიდგეს სწორედ გამ-

წვავებული კლასობრივი ანტაგონიზმის თანამედროვე პირობებში პლატონის კრიტიკული სულისკვეთება შორს დგას ასეთი გულმოწყალე თეორიებისაგან. კლასობრივი დიფერენცირება ფაქტია და იგი ტრაგედიად კი არ უნდა იქნას აღქმული, არამედ ჯეშმარიტ სიკეთის წვდომის ერთადერთ საშუალებად. დაბალ და მაღალ საფეხურებად დიფერენცირების გარეშე ვერ მივწვდებოდით სიკეთის უმაღლეს იდეას. ყოველი სხვანაირად აღწერილი სურათი, პლატონის აზრით, ყალბი იქნებოდა. და აქაც ნაწილობრივ არ შეიძლება არ დაეთანხმო მას. მარქსიზმის მიხედვით, როგორც შრომის პირველ ნაწილში ითქვა, სწორედ კლასობრივი ანტაგონიზმის გავლის გზით უნდა მიაღწიოს სოციალურმა ჰარმონიული განვითარების — კომუნისტური საზოგადოების საფეხურზე. აქ მართლაც და არ არსებობს სხვა გზა. მარქსიზმი სასტიკად ილაშქრებს თანამედროვე ბურჟუაზიული თეორიების წინააღმდეგ, რომლებიც ყოვლის ძალით ჩქმალავენ კლასობრივი ანტაგონიზმის ფაქტს, თანამედროვე საზოგადოებას წარმოადგენენ როგორც თანასწორთა თანაცხოვრების ქვეყნად. დიდი ბერძენი იდეალისტი კი ყველა ამათგან განსხვავებით მთელი ხმით აცხადებს კლასობრივი დიფერენცირების ფაქტს და მას, რომ იგი სწორედ ერთადერთი გზა აღთქმული ქვეყნამდე მისაღწევად. შევნიშნავთ, რომ ეს გაცილებით უფრო რეალისტური თეორიაა, ვიდრე კლასობრივი ანტაგონიზმის მიმჩქმალავი თვალსაზრისები. მაშასადამე, პლატონის თეორიის რეაქციულობა მდგომარეობს არა კლასობრივი დიფერენციის ფაქტის აღიარებაში, არამედ ცისა და მიწის კავშირში, რომელიც სინამდვილეში ორი ქვეყნის აღიარებას მოასწავებს. აქედან გამომდინარე, პლატონის რესპუბლიკაც რომ ჯეშმარიტი სახელმწიფოს ნიმუშს წარმოადგენს, ამაზე მარქსი ასე ამბობს „კაპიტალში“: „პლატონის რესპუბლიკა, რამდენადაც მასში შრომის დანაწილება სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის პრინციპად არის აღიარებული, მხოლოდ, ეგვიპტური საკასტო წყობილების ათენური იდეალიზაციაა“.[1]

ადამიანური იდეალის საბოლოო განხორციელებას წარმოადგენს უკლასო, თავისუფალი საზოგადოება, ანუ პლატონისეული „კომუნიზმი“. პლატონის აზრით, ასეთი საზოგადოების ძირითად ნიშანს წარმოადგენს ის, რომ მასში „უპირველეს ყოვლისა, არავის არ უნდა

---

1 კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. 1, გვ. 319.

ჰქონდეს კერძო საკუთრება". აქ ყველაფერი საერთო უნდა იყოს და არაფერს არ ერქვას „ჩემის" სახელი. არც მამამ არ უნდა იცოდეს, ვინაა მისი შვილი და არც შვილმა, თუ ვინაა მისი მამა. რადგანაც ასეთი „ჩემია" შემდეგომ შეიძლება კერძო საკუთრების წარმოშობის წყარო გახდეს. პლატონი, სხვათა შორის, ქალების მამაკაცებთან თანასწორობაზეც ლაპარაკობს: „ქალები ყველაფერში და ყოველთვის მამაკაცებთან ერთობლიობაში უნდა იყვნენ. თუ ისინი მას გააკეთებენ, ისინი სამართლიანად მოიქცევიან და დედაკაცის ბუნების წინააღმდეგ არაფერს არ მოიმოქმედებენ. ბუნებამ ხომ დედაკაცი მამაკაცთან ერთობლიობაში გააჩინა".

რითი იყო ნაკარნახევი პლატონთან ასეთი თანასწორობა-თავისუფლება? სავსებით მართებულად აღნიშნავდნენ ამის შესახებ, რომ პლატონთან ეს „კომუნიზმი" დემოკრატიის მმართველობასთან დაპირისპირებით იყო განპირობებული. დემოკრატიის მმართველობამ საბერძნეთში დიდი ხნით იარსება. ეს იყო ბატონობა საზოგადოების ერთი ნაწილისა მეორეზე, საზოგადოების ერთი ფენის უფლებამოსილების თავსმოხვევა მეორეზე (მონათა კლასზე რომ არაფერი ვთქვათ). კერძოდ, ეს იყო არისტოკრატიის მორჩილება დემოკრატიის ქმართველობისადმი. ამიტომ მოხდა, რომ პირველის წარმომადგენლების ნაწილი განიმსჭვალა ზიზღით საერთოდ ყოველგვარი ბატონობა-ძალადობის მიმართ. სწორედ ასეთი სულისკვეთებით იყო ნაკარნახევი პლატონის „კომუნიზმიც". პლატონი გრძნობს, რომ არც არისტოკრატიას ძალუძს იდეალური წესრიგის დამყარება, ამიტომ მოითხოვს იგი საყოველთაო თანასწორობას, რომელიც უნდა აშენდეს კერძო საკუთრების გაუქმების საფუძველზე კლასობრივი ანტაგონიზმის გაღრმავების ეპოქაში რომ ასეთი „კომუნიზმი" არ აშენებოდა, ამაში თვითონ პლატონიც რწმუნდება სიცოცხლის ბოლო წლებში, და ასწორებს, ცვლის ბევრ რამეს თავის „კომუნიზმში", რომელიც საბოლოოდ დაემსგავსება რაციონალურ საწყისებზე აშენებულ კეთილგონიერ მონარქიას. სხვა სიტყვებით: თავს იჩენს იდეალისტური ეთიკის წინააღმდეგობრივი ბუნება, რომელიც ხშირად გამოიხატება თქმულის უარყოფით ბოლოში. დასაწყისში პლატონს სჯეროდა, რომ განხორციელებულ სიკეთეს ანუ იდეალურის თავის თავთან ტოლობას განსხვავება-დაპირისპირებისგან თავისუფალი საზოგადოება უნდა შესატყვისებოდა, მაგრამ დიდი იდეალისტი

დარწმუნდა, რომ სინამდვილეში ასეთ ჰარმონიას განხორციელება არ უწერია, რომ განსხვავება-დაპირისპირება-ანტაგონიზმის საფუძველი ძლიერია და მისი ამოგდება შეუძლებელია. თვითონ პლატონიც ხომ აზრის ისეთი ამოზნექა იყო, რომელმაც სწორედ განსხვავება-დაპირისპირებას გაუსვა ხაზი ძველების გულუბრყვილო ჰარმონიის საპირისპიროდ. სწორედ პლატონმა მისცა მძლავრი ბიძგი განსხვავების ტენდენციის გაფეტიშებას, სული სხეულს დაუპირისპირა ამ ცდის შედეგი იყო ის, რომ აზროვნება აქედან მოყოლებული დიამეტრულად შემობრუნდა, დადგა განსხვავება-დაპირისპირების თვალსაზრისზე. მაშასადამე, პლატონიზმის სულს და გულს სწორედ ეს ტენდენცია წარმოადგენს — განსხვავების საფუძველით დამოკიდებულობა მივანიჭოთ სულს. ეს ტენდენცია, რომელმაც შემდგომ სულისა და სხეულის დუალიზმის ტრადიციის სახით გაიდგა ფეხი ადამიანთა ცნობიერებაში, სავალალოდ, მოქმედებს დღემდე და თავის მსახვრალ ხელს აჯდობს ადამიანის აზროვნებას, ვინაიდან მასში სულის სხვად ყოფნის, მისი მარადიულობის, მიღმური — საიქიოს — ქვეყნისა და ათას სხვა ცრუ იდეას ბადებს. სწორედ ასეთი ორი განსხვავებული ქვეყნის აღიარების იდეაა არსებითი პლატონის ნააზრევში და არა იდეალურის თავის თავთან ტოლობა, — ასეთ იდეას განხორციელება არ უწერია, რამეთუ იდეალურის გვერდით არსებობს, სუნთქავს და მოძრაობს ეს უკიდეგანო თვალხილული სინამდვილე. კლასობრივი ანტაგონიზმის გამწვავება-განვითარებამ შვა პლატონის გაორებული სინამდვილე და იმაზეც იზრუნა, რომ იგი აზროვნების ტრადიციად ქცეულიყო.

მეორე დიდი ბერძენის — არისტოტელეს აზროვნებაც ამ გახლეჩილ-გაორებულ სინამდვილეს დასტრიალებს თავს. ცდილობს მონახოს საფუძველი ერთიანი, მთელი, ძველებს რომ სწამდათ ისეთი, სინამდვილის წარმოდგენისა. არისტოტელე ამჩნევს წინაპართა სუსტ მხარეს, რომ ამის გადასაწყვეტად თანშობილი გულუბრყვილობით შორს ვერ წახვალ. ჰარმონიული ქვეყნის იდეა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება ჯეშმარიტი შინაარსის სახით წარმოსდგეს, თუ მას მოვაქცევთ მკაცრი დასაბუთების ლოგიკის ორბიტაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა ვაღიაროთ პლატონის ორი ქვეყანა.

ასეთია მთავარი მიზანი არისტოტელეს ფილოსოფიისა, იგივე ამოცანა დგას მისი ეთიკის წინაშე.

ერთიანი, ჰარმონიული სინამდვილის აღდგენის იდეამ განსაზღვრა შეხების წერტილები არისტოტელეს ნააზრევისა ძველბერძნულ მატერიალისტურ თვალსაზრისთან. კონკრეტულად კი ეთიკურის გააზრებაში თუ პლატონთან ეთიკური წარმოდგენილ იქნა მიწისა და ცის კავშირად, არისტოტელე აღადგენს ძველ ტრადიციას და მას გაიაზრებს როგორც პიროვნების საზოგადოებასთან სავსებით მიწიერი კავშირის ფორმად. ადამიანი-ინდივიდი ერთი უცვლელი კომპონენტია ეთიკურისა, როგორც ძველებთან, ისე პლატონთან და არისტოტელესთანაც. ძველებთან იგი გააზრებული იყო ქალაქ-სახელმწიფოსთან მიმართებაში: პლატონთან უმაღლესი ზეციური სიკეთის იდეასთან მიმართებაში, ამიტომ ინდივიდის კეთილდღეობის განხორციელება მოითხოვს ზემოდსვლას, ამაღლებას ღვთიურამდე; არისტოტელესთან კი ადამიანი-ინდივიდი მოცემულია საზოგადოებასთან როგორც პოლიტიკურ სინამდვილესთან მიმართებაში. როგორც ძველებთან საზოგადოებრივი გამოდის პიროვნულის განმსაზღვრელი, არისტოტელესთან პოლიტიკური ტოლია საზოგადოებრივის და პიროვნებაც მასთან მიმართებაში ცხადყოფს თავის შესაძლებლობებს. პოლიტიკაში უნდა ცხადყოს ადამიანმა, იგი ღირსია თუ არა სიკეთე-ბედნიერებისა. ეს კი გამოჩნდება იმ შემთხვევაში, თუ შენ იღწვი საზოგადოებისათვის, შრომასა და ძალას არ ზოგავ პოლიტიკისათვის. ფილოსოფიურ ასპექტში ადამიანის მიმართება საზოგადოებასთან, არისტოტელეს აზრით, წარმოგვიდგება როგორც ზოგადისა და ერთეულის მიმართება. პოლიტიკა გამოდის ზოგადის როლში, ადამიანი-ინდივიდი კი ერთეულის. ამიტომ პირველი, ანუ პოლიტიკა მოიცავს მეორეს — ინდივიდის სიკეთე-ბოროტებას. ეთიკურის არსებას წარმოადგენს პოლიტიკის შინაარსი. ამიტომ ეთიკური, ანუ ადამიანის მოღვაწეობა მთელი სიგრძე-სიგანით უნდა იშლებოდეს პოლიტიკაში.

რა თქა უნდა, „პოლიტიკა“ არისტოტელესთან, ისე როგორც ეთიკა „ძველებთან, უფრო ფართო მოცულობითაა ხმარებული, ვიდრე“ ამ ცნებების რეალური შინაარსია სინამდვილეში.

„პოლიტიკის“ ცნებით შინაარსს მარქსისტული გაგებით წარმოადგენს ის, რომ იგი, პოლიტიკა, არის კონცენტრირებული ეკონომიკა და ამდენად ბაზისთან ყველაზე ახლო მდგომი ზედნაშენური ფორმაა. მაშასადამე, პოლიტიკა ერთ-ერთი ფორმაა იმ მრავალთა შორის რომლებიც განეკუთვნება ზედნაშენის სფეროს და ამდენად მოითხო-

ვენ სუბსტანციური ძალის გამსაზღვრელს. მარქსიზმის მიხედვით ასეთია წარმოების პროცესი. არისტოტელეს კი პოლიტიკაში ესმის მთელი საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, რომლის ნაწილსაც, რომლის ერთ უჯრედსაც ინდივიდი და მისი საქმიანობა წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, არისტოტელეს აზრით, ადამიანი პირველ რიგში პრაქტიკული მოღვაწე უნდა იყოს, ე. ი. უნდა შრომობდეს საზოგადოებისათვის, თუნდაც ეს თეორიის ფორმით იყოს მოცემული. მხოლოდ ასეთი პრაქტიკული გზით შეიძლება მიაღწიოს ადამიანმა თავის კუთვნილ სიკეთე-ბედნიერებას. ასე რომ, ადამიანი თავისი ბუნებით პოლიტიკური არსებაა. სწორედ ასეა განმარტებული ადამიანი არისტოტელეს „პოლიტიკაში:": „ადამიანი, მისი ბუნების მიხედვით, პოლიტიკური ცხოველი არისო". ამიტომ, ვინც „სახელმწიფოს წევრი არ არის, არისტოტელეს აზრით, იგი ან მხეცია, და ან ღმერთი".

არისტოტელეს აგრეთვე პლატონთან შეხების წერტილიც გააჩნია. იგი პლატონის მსგავსად საზოგადოებაში კლასობრივ დიფერენციერებას, და რაც საყურადღებოა, ჭეშმარიტ ფაქტად მიიჩნევს. აქ შეიძლება ითქვას, მან პლატონსაც კი გადააჭარბა, პლატონს, რომელიც ერთ დროს კომუნისტურ თანასწორობასაც კი ქადაგებდა არისტოტელე კი ჭეშმარიტ საზოგადოებად სწორედ მონათმფლობელურ სახელმწიფოს ცნობს, არისტოტელე გრძნობს, რომ თუ არა მონის თავდადებული შრომა, მას და მისთანებს საშუალება არ ექნებათ ე ა ზ რ ო ვ ნ ა თ შეექმნათ სულიერი სიმდიდრის საგანძური ამიტომ, მისი რწმენით, უსათუოდ უნდა არსებობდნენ ისეთი ადამიანები (მონები), რომელთაც მხოლოდ ერთი რამ ევალებათ — აწარმოონ მატერიალური დოვლათი, რადგანაც სხვა რამის უნარი მათ არ შესწევთ.

არისტოტელეს ამ სენტენციებში ჩვენთვის საინტერესო და მისაბაძი არაფერი არ არის. პირიქით, კლასობრივი დიფერენციერების აღიარება საზოგადოების მარადიულ კანონად რეაქციულიც კია. მაგრამ როდესაც არისტოტელე უშუალოდ ეკონომიკის სფეროს იკვლევს (ეკონომიკაც ისე როგორც ეთიკა, მისი აზრით, პოლიტიკის ნაწილია) მისი უნივერსალური გონება ბევრ საინტერესო მომენტზე ამახვილებს ყურადღებას, რის გამოც მარქსი მას პოლიტეკონომიის მეცნიერების შორეულ წინამორბედად მიიჩნევს. მარქსის აზრით, მეტად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ არისტოტელემ ღირებულების

ეკონომიკურ ფორმებში ადამიანთა ურთიერთობები დაინახა: „არისტოტელეს ბრწყინვალე გენია სწორედ იმაში ჩანს, რომ საქონლის ღირებულების გამოხატულებაში მ ა ნ თ ა ნ ა ს წ ო რ ო ბ ი ს ერთობა აღმოაჩინა“[1] — აღნიშნავს მარქსი. საქონელში დანახული ადამიანთა საზოგადოების ეკონომიკური სტრუქტურა — ეს იმ დროს დიდი გონითი ოპერაცია იყო.

საინტერესოა ვიცოდეთ ის, თუ კონკრეტულად როგორი შინაარსით აქვს არისტოტელეს წარმოდგენილი იდეალური საზოგადოება — სახელმწიფო — პოლიტიკა.

იგი მისთვის ჩვეული მსჯელობა-არგუმენტაციის გზით ცდილობს ნათელყოს თავისი კრედო ამ საკითხში. ვრცლად განიხილოს ყველა მანამდე და მისდროინდელ სახელმწიფო მმართველობის ფორმებს, სახელდობრ: დემოკრატიას, მონარქიას, არისტოკრატიას, ოლიგარქიას და ტირანიას. ამათგან არისტოტელე სახელმწიფო მართვის სასურველ ფორმად მიიჩნევს წარჩინებულთა ბატონობას, ანუ არისტოკრატიას, მაგრამ იმ მიზეზით, რომ იგი დემოკრატიის საპირისპიროა და ამ უკანასკნელმა კი საკმაოდ მკვეთრად გამოამჟღავნა თავისი ძლიერება ბერძნულ სინამდვილეში, პირველს განხორციელება არ უწერია. ამ გზით არისტოტელე ნაწილობრივ უთმობს კიდეც დემოკრატიის ფორმას. პირველისაგან განსხვავებით იგი საკმაოდ დიდი ხნით დამკვიდრდა ბერძნულ საზოგადოებაში, მაგრამ, იმის გამო რომ მონებსა და ღარიბებს თავიანთი თანდაყოლილი ბუნების გამო არ ძალუძთ თავისუფლებისა და ბედნიერების მოხმარება, არც დემოკრატია არ შეიძლება ჩაითვალოს სახელმწიფოს იდეალურ ფორმად. ამიტომ მას დასასრული უნდა გააჩნდეს, მონარქია, არისტოტელეს აზრით კანონებზე დამყარებული მმართველობაა და ამდენად იგი შეიძლება დასაშვებად მივიჩნიოთ, მაგრამ მას მთელი რიგი ნიშნებისა გააჩნია ისეთი, რომლის მიზეზითაც იგი არ შეიძლება მისაღებ ფორმას წარმოადგენდეს. ასე მაგალითად, დინასტიურობა შეიძლება გარკვეულ ვითარებაში ფრთებს უკვეცავდეს გონიერებას და თავისუფლებას რაც შეეხება ოლიგარქიასა და ტირანიას, არისტოტელეს აზრით ორივე მიუღებელი ფორმაა, განსაკუთრებით კი ტ ი რ ა ნ ი ა, რომელიც მთელი თავისი შინაარსით ხალხთა კეთილდღეობისა და ბედნიერების

---

1 მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, გვ. 26.

საწინააღმდეგოდაა მიმართული. არისტოტელეს აზრით, ერთადერთ იდეალურ ფორმას სახელმწიფო მმართველობისას წარმოადგენს პოლიტიკა.

აქვე უნდა ითქვას, რომ არისტოტელეს როგორც მთელი აზროვნებითი სისტემა, ისე ეთიკის მოძღვრებაც საპირისპირო ცალმხრივობათა შორის მერყეობს ტენდენციით ხასიათდება. ამიტომ გარკვევით ვერ იტყვი, თუ რა შინაარსისაა ეს პოლიტიკური ფორმა მმართველობისა. ზოგი რამ მასში აღებულია დემოკრატიიდან, მაგალითად ის რომ სახელმწიფო უნდა გამოხატავდეს ხალხის ინტერესებს. ზოგი რამ აღებულია მმართველობის არისტოკრატიული ფორმიდან, სახელდობრ, მმართველთა წრე უნდა იყოს ხალხის საუკეთესო ნაწილი და არა თვითონ ხალხი. ეს, რაც შეეხება პოლიტიკის როგორც სახელმწიფოს ფორმის წმინდა შინაარსობრივ ანუ თვისებრივ მხარეს; არისტოტელე პოლიტიკას წმინდა რაოდენობრიობის ასპექტითაც განიხილავს და აქაც თავს იჩენს ორ უკიდურესობას შორის მერყეობა. არისტოტელეს აზრით, არ არის სასარგებლო ალექსანდრე მაკედონელის მზგავსი უკიდეგანო იმპერია, რომელსაც ვერ წვდება ადამიანის გონება და თვალი, მაგრამ არც ისეთი მინიატურული ფორმაც ივარგებდა, როგორიც ბერძნული სახელმწიფო-ქალაქები იყო. საჭიროა რაღაც საშუალო ამ ორს შორის.

როგორც ვხედავთ, არისტოტელე მთელი თავისი გრანდიოზულობით ამავე დროს ბერძნული სინამდვილის დაცემის სიმპტომებსაც გულისხმობს. ამიტომ მოხდა, რომ მის შემდეგ სათავეს იღებს ეს ორი უკიდურესობა.

მიუხედავად ასეთი დაქანებისა, ძველბერძნული დიდებული სამყაროს კიდევ ერთ მძლავრ ამოსუნთქვად უნდა ჩაითვალოს ეპიკურეს შემოქმედება, რომელიც გარკვეული გამოხატულება იყო ბერძნული მასშტაბურობისა და მონუმენტურობისა. სწორედ ეპიკურეიზმის სახით აღმოჩნდა ძველბერძნული სულიერი სამყარო ახალ დროში, რენესანსის ეპოქაში. ეპიკურიზმი ამ ეპოქაში მართლაც იქცა მეცნიერებისა და კულტურის წინსვლის სიმბოლოდ. ლენინის თქმით, ეპიკურეს გზით ვითარდება „დემოკრიტეს ხაზი ფილოსოფიაში». მისი მატერიალიზმი უშუალოდ ერწყმის ათეიზმს და ამდენად ეს მსოფლმხედველობა ჯეშმარიტად რევოლუციური შინაარსის იყო". ეპიკურე ნამდვილი რადიკალური განმანათლებელი იყო ანტიკურობისა, იგი პირ-

დაპირ დაესხა თავს ძველ რელიგიას. რომაელების ათეიზმიც — რამდენადაც ათეიზმი რომაელებს გააჩნდათ, — ეპიკურედან მომდინარეობს. აი რატომ ადიდა ლუკრეციუსმა იგი, როგორც გმირი, რომელმაც პირველად დაამსხვრია ღმერთების ტახტი და ფეხებით გათელა რელიგია“ — აღნიშნავს კ. მარქსი ეპიკურეს შესახებ.

ეთიკური, ეპიკურეს მიხედვით, მთლიანად მოქცეულია სიკეთე-ბოროტების ორბიტაში.

რას ეწოდება სიკეთე?

ეპიკურეს მიხედვით, ყველაზე დიდი სიკეთე — ეს არის ის, რომ ცოცხალი ხარ. არსებობით სიცოცხლის ნეტარებას განიცდი ყველა მისი ატრიბუტით. შესაბამისად, ყველაზე დიდი ბოროტება — ეს არის არყოფნა ანუ სიკვდილი, როცა არაფერს არ განიცდი. ნიშანდობლივია, რომ დაცემის ეპოქაში დაბადებული ფილოსოფოსი ეთიკურს სიკვდილ-სიცოცხლის (სიკეთე-ბოროტების), მიმართების სიბრტყეში სვამს. ძველბერძნულ სინამდვილეს დაცემა ეწერა. ამას ეპიკურეც გრძნობს, მაგრამ ვიდრე ცოცხლები ვართ, კიდეც უნდა დავტკბეთ სიცოცხლით მოყენებული სიამით. როცა აღარ ვიქნებით, მაშინ არც ავისა და კარგის განცდა გვექნება. ამიტომ ფუჭია, სიცოცხლე გაიმწარო იმაზე ფიქრით, რომ ერთ დღეს აღარ იქნები. ვიდრე ხარ, სიკვდილი არ არის, მაშასადამე სისულელეა ფიქრი და შიში არარსებულის მიმართ. ასეთი ფორმულით ცდილობდა დიდი მოაზროვნე, ნუგეში ეცა თავისი ხალხისათვის, რომელიც უკვე მოახლოებული განადგურების შიშს შეეპყრო. აი როგორ მსჯელობს ამაზე თითონ ეპიკური: „მიეჩვიე იმ აზრს, რომ სიკვდილი ჩვენ სრულიად არ გვეხმარება, რადგან ყოველი კარგი და ავი შეგრძნებაშია, ხოლო სიკვდილი არის შეგრძნებათა დაკარგვა. ამიტომ სწორი შემეცნება იმისა რომ სიკვდილი ჩვენ სრულიად არ გვეხმარება, სასიამოვნოდ აქცევს სიცოცხლის წარმავლობას არა მისი დაუსრულებელი გახანგრძლივებით, არამედ ჩვენი განთავისუფლებით უკვდავების სურვილისაგან. არაფერი არ არის საშიში იმის ცხოვრებაში, ვინც ჯეშმარიტად მისწვდა გონებით, რომ არსებობაში საშიში არაფერია. ამიტომ უგუნურია ის, ვინც ამბობს, რომ სიკვდილის მას იმიტომ კი არ ეშინია, რომ იგი დაიტანჯება მაშინ, როცა სიკვდილი უკვე მოსული იქნება, არამედ იმიტომ, რომ იტანჯება, რადგან ელის სიკვდილს, ვინაიდან, თუ რამე არ გვაწუხებს იმით, რომ არსებობს, ტყუილ-უბ

რალოდ გვაწუხებს იმით, რომ მოსალოდნელია იარსებოს".[1] ეს ადგილი ნიმუშია მეტაფიზიკური წესის მიხედვით აზროვნებისა, წესისა რომელსაც დიდი ბიძგი მისცა პლატონმა ყურადღების გადატანით განსხვავების მომენტზე და მისი დამოუკიდებლად არსებობის საფუძვლად გამოცხადებით. ეპიკურესაც სიკვდილ-სიცოცხლის ურთიერთობის ახსნაში განსხვავების კრიტერიუმზე დაყრდნობით გამოაქვს დასკვნა სიცოცხლის სიკვდილისაგან იზოლირების შესახებ ამ თანმიმდევრობით არსებობის ანუ სიცოცხლის საფუძვლად აცხადებს ყოფნას. არსებობა-ყოფნას, ყოფნა კი თავისი თავის ტოლია. დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით კი არსებობისათვის ყოფნის ტოლძალოვანი მნიშვნელობა აქვს სხვად ყოფნას, ანუ არყოფნას. სხვადყოფნის ტენდენცია იმთავითვეა მოცემული არსებობის კანონზომიერებაში. ამიტომ ეს უკანასკნელი არ უდრის ყოფნას, იგი ამავე დროს გულისხმობს არყოფნის მომენტსაც, იმას, რომ საგანი ყოველ წუთს იცვლება. მხოლოდ ყოფნა რომ იყოს არსებობის წესი, მაშინ ერთხელ გაჩენილი არც არასოდეს იქცეოდა სხვად. არც ისეა საქმე, რომ ჯერ მხოლოდ ყოფნა იყოს და შემდეგ გარკვეული დროის შემდეგ კი არყოფნა. ყოფნა-არყოფნა არსებობა- მოძრაობის ორი დიალექტიკური მომენტია და ერთმანეთის გარეშე არ არსებობენ. ამ დიალექტიკას კარგად ამჩნევდა აზროვნება ბერძნული სინამდვილის აღმავალი გზით განვითარების დროს, მაგრამ ეს ყოფნა-არყოფნა მას არ აშინებდა ამ დროს, რადგანაც არყოფნას იგი აღიქვამდა არა ყველაფრის დასასრულად, არამედ რაღაც ახლის დაბადებადაც, — არა მხოლოდ ნგრევად., არამედ რაღაცის შენებადაც და ა. შ. მაგრამ დაქუცმაცებისა და დაცემის ეპოქაში ბერძენ მოქალაქეს უჩნდება შიში არყოფნის მიმართ. ამიტომ აზროვნება ებღაუჭება მხოლოდ ერთს — ყოფნას და მას თვლის სიკეთე-ბედნიერების საფუძვლად. მაგრამ საეჭვოა ფორმულას — ყოფნა-არსებობას — დიდი ნუგეში ეცა ბერძენი მოქალაქისათვის, რადგანაც აზროვნებამ კარგად უწყის, რომ ყოფნა ადრე თუ გვიან, ყოველთვის მთავრდება არყოფნით. იყო დრო როდესაც არყოფნა-სიკვდილი მთელი ცხოვრების მიზნის გამარჯვე-

---

[1] დემოკრიტე, ეპიკურე, ფრაგმენტები — წერილები, თბ., 1959, გვ. 206—207.

ბადაც კი მიაჩნია ბერძენ მოქალაქეს (სოკრატე) დადგა დრო, რო-დესაც იგი იმავე ბერძნის ცნობიერებაში ყველაზე დიდ უბედურებად იქნა აღქმული.

მაინც რა უნდა იყოს დედააზრი ყოფნისა?

ეპიკურეს მიხედვით, დიდხანს სიცოცხლე სულაც არ არის დიდი ბედნიერება. „ისე როგორც ბერძენი უპირატესობას აძლევს არა ყველაზე დიდი რაოდენობის ჩასაცმელს, არამედ ყველაზე სასიამოვნოს ასევე ტკბება იგი არა ყველაზე უფრო გრძელი, არამედ ყველაზე უფრო სასიამოვნო დროით"[1] ყველაზე დიდი სიამოვნება და ნეტარება, როდესაც არ გაქვს შიშისა და ტკივილის განცდა. „ჩვენ სიამოვნება მივიჩნიეთ პირველ და თანდაყოლილ სათნოებად" ქვემოთ მოტანილი ადგილიდან ერთხელ კიდევ იგრძნობა დიდი წარსულის ფრთების ქნევა „სასიამოვნო ცხოვრებას ქმნის არა განუწყვეტელი ქეიფი და დროსტარება, არა ტკბობა ბიჭებთან და ქალებთან ურთიერთობით, თევზითა და სხვა საჭმლით, რასაც მდიდრული სუფრა იძლევა, არამედ საღი აზროვნება, რომელიც არკვევს ყოველი მიღებისა და უარყოფის მიზეზებს და განდევნის ყალბ წარმოდგენებს, რომელთა გამო სულს უდიდესი ღელვა ეუცავს ხოლმე".[2] ბერძენი ის არის, ვინც კარგად ფლობს და ერკვევა ბუნების კანონებში, ბუნების კანონები კი მკაცრი აუცილებლობით ხასიათდებიან. აუცილებლობის ერთ-ერთი კომპონენტია რაღაცის უარყოფა, ანუ სიკვდილი, ეს კი არასასიამოვნო გრძნობებს ბადებს," ამიტომ, ამბობს ეპიკურე, უკეთესი იქნებოდა გავყოლოდით მითს ღმერთების შესახებ, ვიდრე ფიზიკოსების ბედისწერას დავემონებოდით. პირველი იმედს მაინც გვიტოვებს, რომ ღმერთებს თავს შევაბრალებთ პატივისცემით, მეორე კი შეიცავს შეუბრალებელ აუცილებლობას". მართალია, შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა არ არის ღმერთი, „როგორც ეს ბრბოს ჰგონიაო". — ამბობს ეპიკურე, მაგრამ „მისგან გამომდინარეობს დიდი სიკეთისა და ბოროტების საწყისები". ღმერთების ერთ-ერთი მითი გვამცნობს იმის შესახებ, თუ შემთხვევით როგორ გადაურჩა ზევსი მამამისის — კრონოსის შვილების მშთანთქმელ სტომაქს. თუ შემთხვევითობა ისეთი დიდი ძალაა რომ იგი განაგებს ღმერთების ბედს, რატომ არ შეიძლება იგი ასევე და კიდევ უფრო მეტად განაგებდეს ადამიანთა ბედს. შემთხვევითობა

---

[1] იქვე, გვ. 210.

ყოველთვის უტოვებს წყალწაღებულს ხავსზე მოჭიდების იმედს. მაშასადამე, უმჯობესია მის კვალზე დავდგეთ, ვიდრე ვემონოთ „შეუბრალებელ აუცილებლობას“.

ეპიკურეს მთელი ეთიკური სენტენციები დრომოჭმულის მოახლოებული სიკვდილით გამოწვეული შიშით არის ნაკარნახევი და ამიტომაც წინააღმდეგობის მომცველი დებულებებია. დემოკრიტეს დროს აზროვნება მკაცრი აუცილებლობის თვალსაზრისზე იდგა, რამეთუ სწორედ ეს შეესატყვისება მეცნიერულ აზროვნებას. ეპიკურეც ცნობს აზროვნების კულტს ძველების მსგავსად, მაგრამ მკაცრ და ულმობელ აუცილებლობას უფრთხის, გვერდს უვლის მას, რადგანაც უწყის, რომ მისი ბოლოს დასასრული არსებობს. ამდენად, მართებული იქნებოდა, თუ შემთხვევითობის ელემენტს ეპიკურეს ნააზრევში დაცემის გზაზე დამდგარ სინამდვილეს დავუდებდით ობიექტურ მიზეზად. რადგანაც შემთხვევითობა, როგორც თვითონ ეპიკურე ამბობს, „იმედს მაინც გვიტოვებს“.

როგორც ვხედავთ, ეპიკურე ერთი მხრივ, ნათელი მაგალითია ძველბერძნული აზროვნების მომენტურობისა, მეორე მხრივ კი იმისაც თუ როგორ გავლენას ახდენს ადამიანზე და მის აზროვნებაზე დაცემის გზაზე მიმავალი სინამდვილე.

ასეთია ამაღლება და დაცემა ძველბერძნული სინამდვილისა მთელი თავისი ბრწყინვალებით. ასეთია მისი შესატყვისი ეთიკური და მასზე ფილოსოფიური თვალსაზრისი — ეთიკა.

მოკლედ იმის შესახებ, თუ ზნეობის რა ელემენტები წამოწია წინ ანტიკურობის ეპოქამ.

1) აზრი იმის შესახებ, რომ პიროვნების საზოგადოებასთან მიმართებაშია გამსაზღვრელის როლი მინიჭებული აქვს საზოგადოებას — ეს იყო ძველი ბერძნული ფილოსოფიისა და ეთიკის დიდი მონაპოვარი. თუ როგორაა კონკრეტულად საზოგადოებრივი ეთიკურის გამსაზღვრელი სუბსტანცია, ამის დასაბუთება იმ დროს, მეცნიერული თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა შეუძლებელი იყო, მაგრამ ის, რომ სწორედ საზოგადოებრივში უნდა ცხადყოს პიროვნებამ თავისი შესაძლებლობანი — ამაში ღრმად იყვნენ დარწმუნებული ძველი ბერძნები;

2) ადამიანი-ინდივიდის აქტიური როლი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ადამიანი უნდა იბრძოდეს იმისათვის, რომ მოიპოვოს მოქალაქის წოდება — ეს კი ნიშნავდა მისგან დიდ შრომით აქტივობას.

ნიშანდობლივია, რომ საზოგადოების სუბსტანციურობის მტკიცებიდან გამომდინარეობს მეორე ასევე მართებული დასკვნა პიროვნების აქტიურობის შესახებ. ეიმეორებთ, ყოველივე ეს ძველ ბერძნულ ეთიკაში ჯერ კიდევ შორს დგას მეცნიერებისაგან, მაგრამ ამ პატარა ხალხის ნიჭი გუმანით ხვდება ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას;

3) ეთიკურის კავშირი ადამიანური მოღვაწეობის სხვა ფორმებთან, კერძოდ სოციალურ-პოლიტიკურთან, მეცნიერულ-ლოგიკურთან, ესთეტიკურთან და სხვა. მართალია, არც ამ პუნქტში შეიძლებოდა ძველბერძნული თვალსაზრისი მეცნიერულ საფუძველზე მდგარიყო, მაგრამ ბევრ საყურადღებო მომენტს მაინც გაესვა ხაზი. სახელდობრ იმას, რომ ეს სხვადასხვა დარგი ადამიანური მოღვაწეობისა ადამიანთა კეთილდღეობის საქმეს უნდა ემსახურებოდეს. ურთიერთგატანის, მხარდაჭერის, თანაგრძნობის სულისკვეთება, რომლითაც ხასიათდებოდა ძველი ბერძნული ცხოვრება, დღესაც კი სამაგალითოდ შეიძლებოდა მიჩნეულ იქნეს, დღეს, როდესაც კაპიტალისტურმა ცხოვრების წესმა ისე დააქუცმაცა ადამიანის სული, რომ ყველა ცალკე მიიწევს, ცდილობს თავისი სუბიექტურობის ნაჭუჭში ჩაიკეტოს. ძველი ბერძენი მოქალაქისათვის უცხო იყო ასეთი ნაფლეთებად ქცეული სულისკვეთება.

§ 2 პლატონიდან კანტამდე

მართალია, ეპიკურე იყო ძველ ბერძნული დიდებული სინამდვილის ბოლო მძლავრი ამოსუნთქვა, მაგრამ აზროვნების შემობრუნება, სოციალურის ცვლილებებთან შესატყვისობაში, მაინც პლატონის შემოქმედებით იწყება. პლატონმა პირველმა აზროვნების ისტორიაში მთელი ყურადღება გადაიტანა ცნობიერზე როგორც ყოფიერებისაგან განსხვავებულზე. შესაბამისად წინ წამოიწია განსხვავების დიალექტიკური მომენტიც და მას ყოფნა-არყოფნის საფუძვლის მნიშვნელობა მიანიჭა.

ანტიკურობის მთელი შემდგომი პერიოდი ქრისტიანული რელიგიის საბოლოო ფორმირებამდე (VI ს.) იყო პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის ქრისტიანულ დოგმატიკასთან შერწყმის პერიოდი. ამბობენ, ქრისტიანული რელიგია აქედან მოყოლებული თავის გავლენაში იქცევს ფილოსოფიას, ფილოსოფია რელიგიის მსახურის როლში გამოდისო. ეს მართლაც ასე იყო სინამდვილეში, რადგანაც ფილოსო-

ფიის რელიგიისადმი დაქვემდებარების საშუალებას იძლეოდა პლატონის იდეალიზმი და არა ეპიკურეს მატერიალიზმი და ათეიზმი. ფილოსოფიური იდეალიზმი, როგორც ლენინი იტყვის შემდეგ, „არის გზა ხუცობისაკენ“. რელიგიას იდეალიზმი პირველ რიგში სჭირდება ღმერთის, როგორც ერთადერთი სუბსტანციის, დასასაბუთებლად. მართალია, რელიგიის მიხედვით, აბსოლუტური სულიერი საწყისი უნდა იწამო, მას მოკვდავის გონება ვერ მისწვდება, მაგრამ ამის მიუხედავად რელიგია, რა თქმა უნდა, უარს არ იტყოდა ლოგიკური განსჯის ისეთ სისტემაზეც, რომელსაც, შეეძლებოდა თავისთავის ტოლი ერთადერთის დასაბუთება. ასეთ ლოგიკურ აპარატს წარმოადგენდა სწორედ პლატონის იდეალიზმი და არისტოტელეს შინაარსისაგან დაცლილი, ფორმალიზირებული ლოგიკა. ასეთი ლოგიკა, რომელიც შემდგომ ფორმალური ლოგიკის სისტემის სახით განვითარდება, ეყრდნობა იგივეობის ლოგიკურ კანონს, რომელიც კარგად შეეწყო ერთისა და თავისთავის ტოლი აბსოლუტური ცნობიერის მტკიცებას და, შესაბამისად, ნაკლებად მიუდგა წინააღმდეგობის მომცველ ფიზიკურის მტკიცებაუარყოფას. აი ამ ორი ელემენტის: პლატონის ფილოსოფიური იდეალიზმისა და არისტოტელეს ფორმალიზებული ლოგიკის შერწყმის გზით ფილოსოფია ნამდვილად ჩადგა რელიგიის სამსახურში. ამან კი თავისი მხრივ ქმედითი გავლენა მოახდინა სხვა ფილოსოფიურ დისციპლინებზეც, სახელდობრ ესთეტიკაზე და ეთიკაზე. ორივენი, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინები, ჩადგნენ ქრისტიანული რელიგიის დოგმატიკის სამსახურში.

ამ შემთხვევაში ჩვენ სწორედ ის გვაინტერესებს, თუ როგორ გახდა ეთიკა რელიგიასთან ვასალურ დამოკიდებულებაში.

ქრისტიანული შუა საუკუნეები, როგორც ვიცით, არის კლასობრივი ანტაგონიზმის ფორმით გამოხატული სოციალური წინააღმდეგობის შემდგომი გაღრმავება-განვითარების ეპოქა. ეს გამწვავებული სოციალური წინააღმდეგობა ცნობიერებაში აისახება ცისა და მიწის კავშირის სახით, მიწიერი ურთიერთობანი გამოდიან ციურის უზენაესი ნებისადმი დაქვემდებარებულის როლში. ამის შესაბამისად განისაზღვრა ეთიკურის შინაარსიც, რომელიც გულისხმობს ამქვეყნიურის კავშირს ზეციურთან ანუ ღვთიურთან. ეთიკასაც უნდა ჰქონდეს წარმოდგენა ქვემოდან ზემოთ და ზემოდან ქვემოთ სავალ გზაზე. ამას მოითხოვს ქრისტიანული რელიგია, ქვემოდან ზემოთ სავალ გზაზე

ხდება სხეულებრიობით გამოწვეულ ნაკლოვანებათა დაძლევა, უფრო ზუსტად, თვითონ სხეულებრიობის დაძლევაც, მისი უარყოფაც.. ზემოდან ქვემოთ მომავალი გზა კი არის ღვთიურიდან მომდინარე ნათელის ემანაცია. თვითონ ღვთის ნებაა, გამოსხივდეს ამ თვალხილულ სინამდვილედ, რათა ეს სხივი მასვე დაუბრუნდეს უკან. ასეთია ნება ღვთისა. ამრიგად, ადგილი აქვს ორი მიმართულების მოძრაობას — ქვემოდან ზემოთ და ზემოდან ქვემოთ. მარტო ერთი — ქვემოდან ზემოთ სვლას რომ იყოს, ეს იქნებოდა მხოლოდ ერთის სხეულებრივის აქტივობის მომასწავებელი; შესაბამისად ზეციურის ანუ ღვთიურის პასიურობა. ქრისტიანული რელიგია აღიარებს ორმხრივ მოძრაობას, ე. ი. თავისას მიუზღავს როგორც სასრულს — სხეულებრივს, ისე უსასრულს — ღვთიურს. მაგრამ საწყისი მოძრაობა მაინც ციდან მოდის: პირველად ხდება ღვთიურის ე მ ა ნ ა ც ი ა. მაშასადამე, ყველაფერი ამქვეყნიური, მათ შორის ადამიანის მოქმედებაც, ღვთიურის ნებაა. ეთიკამაც სწორედ ეს შინაარსი უნდა შეიმეცნოს. მან უნდა აღწეროს გზა ციდან მიწისაკენ და პირიქით.

ეს კავშირი, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს მიწიერ, სახელდობრ ადამიანთა შორის, ურთიერთობებს, ე. ი. იმასაც, რაც, შველი ბერძნების აზრით, ეთიკურის ერთადერთ ფორმას წარმოადგენდა. ქრისტიანული რელიგიის მორალში კი მას დაქვემდებარებულის ადგილი უჭირავს, რომელიც ისე უნდა იყოს წარმოდგენილი, რომ მან ხელი შეუწყოს ცისა და მიწის კავშირს.

ეთიკურზე ასეთი შეხედულების შედეგად სახესა და შინაარს იცვლის ზნეობის მთელი სისტემა, ის, რაც არსებითი იყო ძველი ბერძნებისათვის, ამიერიდან მხედველობის არედან ქრება. კონკრეტულად, უკუგდებულ იქნა ერთ-ერთი ძვირფასი მიღწევა ძველი ბერძნების ფილოსოფიისა იმის შესახებ, რომ ეთიკური წარმოადგენს სავსებით ამქვეყნიურ მიწიერ კავშირს ადამიანსა და საზოგადოებას შორის. რომ ამისთვის სულაც არ არის საჭირო ზებუნებრივის დაშვება. ჰორიზონტს მიეფარა ასევე ძვირფასი დასკვნები საზოგადოებისა, როგორც პიროვნების გამსაზღვრელის შესახებ, და, აქედან გამომდინარე თვითონ, პიროვნების, როგორც მიმართების, а к т и у р и წევრის შესახებ. პირველი შეიცვალა, როგორც ითქვა, მიწისა და ცის კავშირის ფორმით. ამის შესაბამისად გამსაზღვრელის როლში გამოვიდა ციური — ღვთიური და აქედან კი პიროვნების პასიურობის შესახებ

დასკვნა. პიროვნების ბედს განაგებს ღვთაება. ამიტომ საჭირო არ არის, ადამიანმა იაქტიუროს, ასეთი რამ ზედმეტია და მას სიკეთე არ მოაქვს. ამდენად ღვთიურის აქტივობის დაშვებამ გამოიწვია პიროვნულის პასიურობა, მაშინ როდესაც ძველბერძნულ ეთიკაში საზოგადოების გამსაზღვრელობა კი არ ამცირებდა პიროვნების როლს, არამედ, პირიქით, მისგან მოითხოვდა დიდი აქტივობის გამომჟღავნებას. პიროვნებას ქრისტიანული მორალის მიხედვით თუ სურს სამოთხის სასუფეველი, მოეთხოვება ის, რომ არ იყოს აქტიური, ცხოვრების სიდუხჭირის წინააღმდეგ მებრძოლი. პიროვნების ყოველგვარი აქტივობის გამოვლენა დაბრკოლებად ეღობება სულს, განთავისუფლდეს სხეულისაგან და ამაღლდეს ღვთიურამდე. მთელი ადამიანური მოღვაწეობა, ადამიანთა ურთიერთობა, ადამიანსა და საზოგადოებას შორის კავშირი და სხვა, უნდა წარიმართოს იქითკენ, რომ სული ამაღლდეს სხეულზე და შეუერთდეს მარადისობას. ამას ადვილად მივაღწევთ, თუ ადამიანში აღვზრდით მორჩილების, მოთმინების, გაჭირვებისადმი შეგუების გრძნობას და, რაც მთავარია, ღვთიურისადმი რწმენასა და სიყვარულს, გრძნობას, რომელიც ერთდროულად უმსუბუქებს კიდეც ადამიანს ფიზიკურ ტანჯვას, რაც ესოდენ დამახასიათებელია ამ ქვეყნისადმი, და, ამავე დროს, ამზადებს მას იქაური ქვეყნის ნეტარებისათვის.

ქრისტიანული ეთიკის ამ სენტენციებში ყველაზე თვალშისაცემი უკულმართობა მაინც ის არის, რომ იგი ამ ქვეყნის ამაოებას ხსნის თვითონ ფიზიკურის ნაკლოვანება-წარმავლობა ბოლოვადობით. ეს სინამდვილე სწორედ რომ ტანჯვის ქვეყანაა და სხვანაირად შეუძლებელიცაა, რადგანაც ისე მოკლეა სხეულის არსება, რომ იგი ყოველთვის უთანხმოებაშია თავის თავთან. ამიტომ ყველაზე დიდი სიკეთე იქნებოდა სწორედ სხეულის დაძლევა, მისი უარყოფა.

ასე თანდათანობით ჩამოყალიბდა და შემდგომ ღრმად გაიდგა ფესვები ადამიანის ცნობიერებაში ე. წ. ქრისტიანულმა მორალმა, რომელმაც მთლიანად უარყო ძველი ბერძნების გულუბრყვილო რწმენა ამქვეყნიური ჯეშმარიტებისა და სიკეთის შესახებ.

ფილოსოფიის ქრისტიანულ რელიგიასთან შერწყმის, უკეთ დაქვემდებარების შემზადების პერიოდს წარმოადგენს ე. წ. ნეოპლატონიზმის გავრცელების ხანა. ეს თვალსაზრისი მიზნად ისახავს პლატონის იდეალიზმისა და არისტოტელეს ფორმალიზებული ლოგიკის მოშველიებით დაასაბუთოს ღვთიურის არსებობა. ამდენად, ნეოპლატონიზმი

გარკვეულად, ანგარიშს უწევს აზროვნების ელემენტს, მაგრამ არა ისეთ აზროვნებას, რომელიც მოცემულია გრძნობად სინამდვილესთან მიმართებაში, არამედ აზროვნებას, რომელიც მიისწრაფვის ზეციურთან კავშირისაკენ. ნეოპლატონიზმის მტკიცებით, ასეთი აზროვნება ვითარდება ორ ეტაპად. პირველი, ეს არის სხეულიდან განწმენდის (კათარზისის) საფეხური, როდესაც სულიერი ცდილობს, გამოეყოს და ამაღლდეს სხეულებრივზე. ეს უ ა რ ყ ო ფ ა არის აუცილებელი წინაპირობა იმისა, რომ შემდგომ სულიერი შეურთდეს ღვთიურს, რის შედეგადაც ასე განწმენდილი გონება ექცევა სავსებით განსაკუთრებულ მდგომარეობაში, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს რელიგიური ექსტაზი და რომელიც წარმოადგენს სულის ღვთაებასთან შერწყმის განცდას. სწორედ ეს განცდაა უმაღლესი ნეტარებისა და ბედნიერების სფერო. იგივეა უმაღლესი ზნეობის საფეხურიც. ასეთი შინაარსი ეძლევა ნეოპლატონიზმთან გონების ელემენტს. ამ გამოყენების შესაძლებლობას იძლევა აზროვნება-ცნობიერების განსხვავება ყოფიერებისაგან, რომელზეც თავის დროზე ყურადღება გაამახვილა პლატონმა. მაგრამ სინამდვილეში გრძნობადობას მოშორებული აზროვნება ანუ რელიგიური ექსტაზი თავისთავად არ შეიძლება ჩაითვალოს ინტელექტის ფაქტად. იგი უფრო გრძნობადი განცდის სფეროს მიეკუთვნება, ვიდრე აზროვნებისას, რომელიც შეიძლება მიიღწეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ღრმად გწამს ღვთიური ძალისა. ეს ექსტაზი სინამდვილეში აზროვნების ცასთან კავშირს კი არ გამოხატავს, არამედ რელიგიის მიერ თანდათანობით მოძრაობას სხეულთან ერთად. სხეულის დათრგუნვით უარყოფილი გამოდის თვით აზროვნებაც. ამაში მოგვაჯანებით თვითვე დარწმუნდნენ ქრისტეს სჯულის მსახურნი, როცა შეამჩნიეს აზროვნებას სხეულისადმი ლტოლვა. ამიტომ მთავარია რწმენა ზეციურისა და არა გონითი ოპერაციები, რომელნიც თურმე აქეთ, ამქვეყნიურისაკენ ხრიან ადამიანის სულს. ღვთიური არ საჭიროებს დასაბუთებას, ისიც სავსებით საკმარისია მისი აღიარებისათვის, რომ იგი გულს სწვამს. სწვამს იმიტომაც, რომ ყოველი თვალხილული ბოლოვადია, წარმავალია, ყოველი სასრული ქრება, მაგრამ თუ მაინც რჩება ეს ქვეყანა და ერთს მეორე ცვლის, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს ისეთი რამ, რაც განაგებს ჟამთა სვლას. ასეთი რამ შეიძლება იყოს ყოვლად სრული, თავისი თავის ტოლი სულიერი. ამიტომ იყო, რომ გამარჯვებულმა ქრისტიანობამ 529 წელს იმპერატორ იუსტინიანეს ედიქ-

ტით გაუქმებულად გამოაცხადა ყოველგვარი ფილოსოფიური სკოლა, ყველაფერი შთაინთქა თეოლოგიაში. ასე რომ,, როდესაც ვამბობთ: ფილოსოფია რელიგიის მსახური გახდაო — ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იგი მუდამ გვერდით ედგა რელიგიას, არა, სახეშეცვლილმა ბერძნულმა ფილოსოფიამ ხელი შეუწყო ქრისტიანულ რელიგიას, მთლიანად დაპატრონობოდა ადამიანის სულსა და გულს. შემდეგ კი იგი უბრალოდ მოიშორეს როგორც ზედმეტი რამ. ფ. ენგელსმა ადრეული ქრისტიანობის ფორმირების პროცესი ასე აგვიწერა: „ეს იყო დრო, როცა რომსა და საბერძნეთში, მაგრამ უფრო მეტად კი აზიაში, სირიაში და ეგვიპტეში ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე ღებულობდნენ სხვადასხვა ხალხთა ცრუმორწმუნოების ყოვლად უხეშ დომხალს; ამას ემატებოდა კეთილმსახური სიცრუე და პიდაპირი შარლატანობაც, ეს იყო დრო როდესაც პირველის როლს თამაშობდნენ სასწაულმოქმედებანი, ექსტაზები, გამოცხადებანი, ლაყბობა სულის შესახებ, გამოკვლევა მომავლისა, ოქროს კეთება, კაბალა და სხვა მრავალი ამგვარი მისტიკური როშვა. ასეთი იყო ატმოსფერო, რომელშიც წარმოიშვა პირვანდელი ქრისტიანობა.“[1]

ბევრი თქმულა და დაწერილა იმის შეასხებ, თუ როგორ შეცვალა ბერძნული ფილოსოფია ქრისტიანულმა თეოლოგიამ. რა იყო ამის მიზეზი? ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებული ახსნა ამ კითხვისა გვამცნობს, რომ ქრისტიანული რელიგია წარმოშვა მშრომელი მასების ლტოლვამ, თავი დაეღწია ამა ქვეყნის ამაოებისათვის, ნუგეში ეპოვა ზეციურში. ჩაგრულთა დუხჭირმა ცხოვრებამ დაბადა იდეა მხსნელის (მესია) შესახებ. ასეთი ვინმე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ჩვეულებრივი მოკვდავი და არც მამაღმერთივით უხილავი — იგი უნდა ყოფილიყო ღმერთი კაცის სახით, მამაზეციერის მიერ გამოგზავნილი სააქაოს აწეწილი საქმეების მოსაწესრიგებლად და ა. შ. და ა. შ.

ასეთი ახსნა ქრისტიანობის ფორმირების აღწერა უფროა, ვიდრე მისი მიზეზების კვლევა. სინამდვილეში კი ქრისტიანობის, როგორც ცნობიერების, რელიგიური ფორმის წარმოშობა იყო მიზეზი საზოგადოების კლასობრივი დიფერენციაციის შემდგომი გაღრმავება-განვითარებისა. კლასობრივი წინააღმდეგობის გაღრმავება-განვითარება ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მატულობს წმინდა ფიზიკური ჩაგვ-

---

[1] ფ. ენგელსი, ადრეული ქრისტიანობა, გვ. 29.

რა-ექსპლოატაციის ხარისხი. ფიზიკური ტანჯვა-წვალების დონით მონათმფლობელობას ვერცერთი შემდგომი კლასობრივ-ანტაგონისტური ფორმაცია ვერ შეედრება. პირიქით, ფეოდალიზმის დროს მშრომელი (გლეხი) გარკვეულ ცხოვრებისელ დამოკიდებულობასაც კი იძენს მონასთან შედარებით, ვინაიდან აქვს მცირედი, მაგრამ მაინც პირადი საკუთრება. ასეთ დამოუკიდებლობაზე კიდევ უფრო ითქვის კაპიტალიზმის დროს, როდესაც მშრომელი იურიდიულად თავისუფალია და ვისაც უნდა იმას მიჰყიდის თავის შრომას. კლასობრივი დიფერენციაციის გამწვავება-განვითარება ნიშნავს იმას, რომ საზოგადოება თანდათანობით ფორმირდება ორ მკვეთრად გამოკვეთილ საპირისპირო პოლუსად. ეს პოლარული დაპირისპირება ყველაზე ნაკლებად იყო გამოკვეთილი სწორედ მაშინ, როდესაც ყველაზე მაღალი იყო ფიზიკური ჩაგვრის ხარისხი, ხოლო მას შემდეგ, რაც მატერიალური დოვლათის მწარმოებელი ნაწილი საზოგადოებისა მცირე წილს იღებს პირადი საკუთრების ფორმით ეს დაპირისპირება თანდათანობით უფრო მკვეთრად გამოიკვეთება. სხვა სიტყვებით, ხდება თვითონ ანტაგონისტური კლასების განვითარება. ასეთი დიფერენცირება-განვითარება მიმდინარეობს კაპიტალისტური ფორმაციის ბოლო სტადიამდე — იმპერიალიზმამდე. ამ საფუხერებზე კლასობრივი დიფერენციაცია მიაღწევს თავის კულმინაციურ წერტილს. ამის შემდეგ კლასებად დიფერენცირება უკვე აღარ ხდება — პროლეტარიატი და ბურჟუაზია სოციალურის კლასობრივად დიფერენცირების საზღვარია, ე. ი. უკვე საჭირო აღარ არის შემდგომი დიფერენცირება კიდევ რაღაც ახალ კლასებად და სხვა. „ჩვენი ეპოქა, აღნიშნულია კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“: „ბურჟუაზიის ეპოქა იმით განსხავდება, რომ მან გაამარტივა კლასობრივი წინააღმდეგობანი; მთელი საზოგადოება სულ უფრო და უფრო იყოფა ორ დიდ მტრულ ბანაკად, ორ დიდ, ერთიმეორისადმი უშუალოდ დაპირისპირებულ კლასად — ბურჟუაზიად და პროლეტარიატად“.[1]

ამრიგად, ქრისტიანობის, როგორც ცნობიერების რელიგიური ფორმის, წარმოშობა განაპირობა საწარმოო ძალების შემდგომმა ზრდამ და შესაბამისად კლასობრივი ანტაგონიზმის შემდგომმა გამწვავება-განვითარებამ.

---

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 129.

მაგრამ აქვე იბადება კითხვა: ეს სოციალური ვითარება რატომ აისახება რელიგიის ფორმით და არა ფილოსოფიისა, როგორც ეს იყო ძველ საბერნეთში? პასუხი ასეთი შეიძლება იყოს: მიუხედავად საზოგადოების შემდგომი წინსვლისა, საწარმოო ძალები და შესაბამისად საზოგადოების მთელი ზედნაშენი ჯერ კიდევ არ იყო განვითარების ისეთ დონეზე, რომ ასახულს მეცნიერული შინაარსი და ფორმა მისცემოდა. ძველი ბერძნული ფილოსოფიის, როგორც ასახვის, შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა. იგი ერთი მხრივ პირობადებული იყო საწარმოო ძალების განვითარებით და მეორე მხრივ სოციალური წინააღმდეგობების„ კლასობრივი ანტაგონიზმის ჯერ კიდევ ნაკლებ განვითარებით. იგივე სოციალური მიზეზები უდევს საფუძვლად ქრისტიანული რელიგიის ფორმირებას მხოლოდ იმ ნიუანსით, რომ ფეოდალიზმის დროს კლასობრივი დაპირისპირება გამწვავებულ-გაღრმავებულია და უფრო მკვეთრადაა გამოკვეთილი. ასეთ ვითარებაში გაბატონებული კლასის იდეოლოგია სწორედ რომ რელიგიის ფორმით უნდა ყოფილიყო მოცემული, ე. ი. გამოირიცხებოდა გულუბრყვილო თვალსაზრისი ძველი ფილოსოფიისა, მით უმეტეს, მეცნიერული ასახვის ფორმა. მაშასადამე, ქრისტიანული რელიგია იყო ამ ეპოქისათვის შესატყვისი დონე და ფორმა ცნობიერებისა, როგორც ასახვისა. ასეთი აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი ქრისტიანული მორალიც. ე. ი. იგი არ იყო ვინმეს ნებასურვილით მოგონილი რამ. ქრისტიანული მორალის საქვეყნოდ ცნობილი ათი მცნება ეპოქით ნაკარნახევი ეთიკური სენტენციებია, რომლებიც თავისებურ ასახვას წარმოადგენენ იმდროინდელი საზოგადოების განვითარების დონისა. ათივე მცნება ერთი შეხედვით კატეგორიული იმპერატივის სულისკვეთებითაა წარმოდგენილი („არ კაც ჰკლა"). სინამდვილეში კი გამოხატავენ ადამიანის მიერ ბედის მორჩილებას, დუხჭირი ცხოვრებისადმი აღუშფოთელობას, რათა ამ გზით განწმინდოს სული სხეულებრივი ნაგავისაგან და მოემზადოს საიქიოს ბედნიერებისათვის. სწორედ ასეთი სულისკვეთება ესაჭიროებოდა გაბატონებულ კლასს ამ დროს. საჭირო იყო გაზრდილი კლასობრივი ანტაგონიზმის მიჩქმალვა. ფორმულაც — „არ კაც ჰკლა" ამ იდეას გამოხატავს და არა ჭეშმარიტ კატეგორიულ ეთიკურ ვალდებულებას. ეთიკურმაც ამის შესატყვისი გაფორმება მიიღო ქრისტიანული მორალის სისტემის სახით, რომლის მიხედვითაც უნდა განხორციელდეს მიწის ცასთან კავშირი. ამქვეყნიური სიდუხჭირის გამოსწორებისათვის ბრძოლა გამორიცხულია, რადგანაც

შეუძლებელია ბოლოვადი სხეულებრივი სინამდვილის გადაქცევა სრულყოფილებად. ადამიანის ამ მიმართულებით განხორციელებული აქტივობა ხელს უშლის მიწის კავშირის განხორციელებას ცასთან. ასე რომ, მესიის იდეის წარმოშობა მშრომელთა ცნობიერებაში სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ მათი სულიერი სამყარო საწარმოო ძალებთან შესატყვისად ჯერ კიდევ განვითარების დაბალ დონეზე იდგა. სოციალური, კერძოდ საწარმოო ძალები, შემდგომ ისე განვითარდებიან, რომ შექმნიან აუცილებლობას სოციალური სინამდვილის მეცნიერული ცოდნის სისტემის სახით ასახვისას, მაგრამ აქამდე მისაღწევად ჯერ კიდევ დიდ დროს უნდა გაეველო. იმ დროს კი სწორედ „არ კაც ჰკლას“ სენტენცია წარმოადგენდა მორალურ კრედოს, რამეთუ იგი გამოხატავდა ადამიანის თავისი ბედისადმი მორჩილებას. ეს კი სინამდვილეში სწორედ რომ ბოროტების სათავე იყო. მეცნიერულმა თვალსაზრისმა შემდგომ ნათელყო ის ჭეშმარიტება, რომ ყველაზე დიდი სიკეთე სწორედ იმით გამოიხატება, რაც უფრო სწრაფად უარყოფ ძველსა და დრომოჭმულს, რომ უარყოფა ერთ-ერთი პირობაა სიცოცხლის განახლებისა, წინსვლისა და გამარჯვების. ქრისტიანული მორალი კი ამ ქვეყნის დუხჭირ ცხოვრებას ხსნის სხეულებრივის ნაკლოვანებით, რომლის გამოსწორებაც არ შეიძლება. არსებობს მხოლოდ ერთი გზა ბედნიერებისაკენ — ფიზიკურის დაძლევა-უარყოფა და სულის ამაღლება ღვთიურამდე. რამდენადაც აქ უარს იტყვი ამ ქვეყნიურ სიამოვნებაზე, იმდენად იქ სამოთხის კარი ხსნილი იქნება შენთვის. ამბობენ, რელიგია სინამდვილის დამახინჯებული ასახვააო, ეს ასეა სინამდვილეში, მაგრამ ისიც უნდა ვიცოდეთ, თუ რა განაპირობებს ასეთ დამახინჯებულ სურათს და ისიც, თუ სახელდობრ, რისი ასახვაა იგი კონკრეტულად. ეთიკურის მაგალითზე უნდა ვიცოდეთ, თუ როგორაა წარმოდგენილი სოციალური ქრისტიანული მორალის სისტემაში მიწისა და ცის კავშირის სახით.

ეთიკური, როგორც ითქვა, წარმოადგენს სოციალურის მოძრაობის — პრაქტიკის ერთ-ერთ მიმართებას, რომელშიც მოცემულია კავშირი ადამიან-ინდივიდისა და საზოგადოებას შორის, იმას, თუ, რა განსაზღვრავს ადამიანის მოქმედებას წარმოების პროცესში. ასე რომ, ეს არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, წმინდა მიწიერი კავშირი. საზოგადოების განვითარების ფეოდალური ფორმაციის ეპოქაში იგი გაფორმდება ქრისტიანული მორალის სისტემის სახით. უნდა

ვიცოდეთ, რამ განაპირობა მიწიერის ასეთი დამახინჯება ცისა და მიწის კავშირის სახით, და მეორე, რის დამახინჯებული ასახვაა ივი.

პირველის შესახებ უკვე ითქვა, რომ ქრისტიანული რელიგია, რომელმაც დაიჭირა ფილოსოფიის ადგილი და მიიღო გაბატონებული ცნობიერების ადგილი, გამოწვეული იყო კლასობრივი ანტაგონიზმის შემდგომი გამწვავება-განვითარებით და საწარმოო ძალების განვითარების ჯერ კიდევ დაბალი დონით. ცნობიერების ასეთი ფორმის შესაბამისად ეთიკურმაც მიიღო ცისა და მიწის კავშირის შესახებ მოძღვრების სახე. ადამიანი — პიროვნება ყველგან და ყოველთვის ერთერთი მუდმივი კომპონენტი იყო ეთიკური კავშირისა, სახელდობრ, როგორც ძველ ბერძნულ ეთიკურში, ისე ქრისტიანულ შუა საუკუნეებშიც. რაც შეეხება მიმართების მეორე წევრს, ძველად ინდივიდი გაიაზრებოდა საზოგადოებასთან კავშირში. და ეს უკანასკნელი მიჩნეული იყო ეთიკურის გამსაზღვრელად. ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში კი მას ცვლის ზეციური, რომელიც არის დამახინჯებული წარმოდგენა ეთიკურის გამსაზღვრელზე. ეს ტენდენცია სათავეს იღებს პლატონის ფილოსოფიიდან და საუკუნეების განმავლობაში ამტკიცებს, რომ გამსაზღვრელი შეუძლებელია იყოს მიწიერ-სხეულებრივი, რადგანაც სხეულებრივი წარმავალია, ბოლოვადია, მაშასადამე, ნაკლოვანია. ასეთი რამ არ შეიძლება გამოდიოდეს საფუძვლის როლში. ამავე დროს, არც იმის თქმა შეიძლება, რომ ეს ბოლოვადთა ქვეყანა ერთადერთ სინამდვილეს წარმოადგენდეს. უსათუოდ უნდა არსებობდეს რაღაც ისეთი, რომელიც განაგებს ბოლოვადთა ამ განუწყვეტელ ცვლას, მიმდინარეობას. ასეთი რამ თვითონ არსებითად განსხვავებული, უნაკლო, ე. ი. ყოვლად სრული და ყოვლის შემძლე უნდა იყოს და, რაც მთავარია, იგი უნდა იყოს არასხეულებრივი — სულიერი. ამდენად, ამ ქვეყნად არსებული კავშირები არ შეიძლება იყოს წმინდა მიწიერი ბუნებისა, ყველა მათგანი მიმართულია ზეცისაკენ. რადგანაც თუ არა ასე, მაშინ გვექნებოდა სააქაო სინამდვილე მხოლოდ, რაც შეუძლებელია. მაშასადამე, თუ არსებობს მეორე ქვეყანა, იგი ა რ ს ე ბ ი თ ა დ გ ა ნ ს ხ ვ ა ე ბ უ ლ ი უნდა იყოს პირველისაგან. ამიტომ ეთიკურიც ამ ორი ქვეყნის კავშირს უნდა გამოხატავდეს, — მიწიერი როგორც განსაზღვრული, ციური კი როგორც განმსაზღვრელი, ფეოდალური ფორმაცია რომ საწარმოო ძალებისა და შესაბამისად აზროვნების მაღალი დონე ყოფილიყო, მაშინ ეთიკურზე შეხედულებაც არ მიიღებდა რელიგიურ ფორმას რო-

გორც მიწისა და ცის კავშირს, მაგრამ ამ დროს და მის შემდეგაც სოციალური ჯერ კიდევ არ არის განვითარების იმ დონეზე, რომ ეთიკური აისახოს მეცნიერულ-ფილოსოფიური სისტემის სახით. ასე რომ, ცისა და მიწის კავშირი ერთდროულად უნდა დახასიათდეს როგორც სოციალური სინამდვილით ნაკარნახევი ა ს ა ხ ვ ა და, ამავე დროს, როგორც დ ა მ ა ხ ი ნ ჯ ე ბ უ ლ ი ასახვა.

ქრისტიანული რელიგია თავის უპირატესობას სხვა რელიგიებთან შედარებით იმაში ხედავს, რომ მას განსაკუთრებული ყურადღება გადააქვს სწორედ კავშირზე ცასა და მიწას შორის. სხვა რელიგიებში ეს კავშირი ასე ნათლად არ არის წარმოდგენილი. ამას მოწმობს თვითონ ქრისტე — ღმერთი, რომელიც ცით გამოგზავნილი მესიაა ამ ქვეყნად წარმავალთა რიგის მოსაწესრიგებლად, სიკეთეა და ბოროტების გამოსავლინებლად. მაშასადამე, ქრისტიანული რელიგია მიზნად ისახავს ცისა და მიწის კავშირის შესაძლებლობის პროპაგანდას, რაც იმის მტკიცებასაც ნიშნავს, რომ მომავალში შესაძლებლობა ეძლევა, თუ ქრისტეს რჯულის კანონებს დაიცავს, ამაღლდეს ღვთაებრივამდე, შეუერთდეს მარადისობას.

ჩვენ აქ მიზანშეწონილად არ ვცნობთ ქრისტიანობის როგორც ცნობიერების რელიგიური ფორმის სპეციფიკის დეტალურ დახასიათებას. მოკლედ აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ იდეა ცისა და მიწის კავშირისა ძველია და აღებულია ძველი აღმოსავლეთისა და, განსაკუთრებით, ბერძნული მითოლოგიის საგანძურიდან, სწორედ ამ უკანასკნელისათვისაა სპეციფიკური ოლიმპიელთა ინტერესი მიწიერი საქმეებისადმი, მათი მიწაზე ჩამოსვლა და ადამიანთა საქმიანობაში ჩაბმა. ბერძნული ღვთაება უფრო ადამიანურია ძველ აღმოსავლეთთან შედარებით, რადგანაც ამ უკანასკნელთან ცდას — მისწვდომოდნენ ციურს (ბაბილონი გოდოლი), ღვთიური სჯიდა, წარღვნასა და ათას უბედურებას ატეხდა თავს ადამიანებს ასეთი მკრეხელობისათვის. ბერძნულ მითოლოგიაში კი ადგილი აქვს განუწყვეტელ მიმოსვლას ცასა და დედამიწას შორის — მოდიან ზემოდან ქვემოთ უკვღავნი და ასევე მიემგზავრებიან ქვემოდან ზემოთ მოკვდავთა სულები. ერთი სიტყვით, გაცხოველებული მიმოსვლაა ამ გზაზე. ქრისტიანული რელიგია კი კიდევ უფრო ამტკიცებს ამ კავშირს, რამდენადაც მამაზეციერი თავის ძეს — ქრისტეს მესიის მისიით აგზავნის ამქვეყნად. ქრისტე — კაცთმოყვარე ეწამება კიდეც ამ ქვეყნის ცოდ-

ვების გამოსასწორებლად. ამაზე მეტი რაღა შეიძლება გაიღოს ცამ. ყოველივე ეს კი ქრისტიანობას ღვთისმოსავთა თვალში აღამაღლებდა სხვა სარწმუნოებებთან შედარებით. ამიტომ შენც მთელი შენი არსებით უნდა იცავდე ქრისტეს სჯულს და, თუ საჭირო იქნა, საკუთარი თავიც კი უნდა მიიტანო მის სამსხვერპლოზე. მართლაც, ცხოვრებაში ცოტა როდია მაგალითი მოწამეობრივი სიკვდილისა, როდესაც ადამიანები მართლაც მთელი არსებით სწირავდნენ თავს ქრისტიანული რელიგიის რწმენას. ამიტომაც ცნობიერების ეს ფორმა დიდი ხნის განმავლობაში თავის გავლენას ახვევდა თავს ადამიანური ურთიერთობის ყველა სხვა ფორმას. და ეს მარტო ქრისტიანული რელიგიის მიმზიდველობით კი არ უნდა აიხსნას, არამედ საზოგადოების საწარმოო ძალების განვითარების დაბალი დონით, რომელსაც იმ დროს სწორედ რელიგიურ-ქრისტიანული ცნობიერების ფორმა შეესატყვისებოდა. ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ ქრისტიანობა ფეოდალური ეკონომიკური ფორმაციის ფორმირებასთან ერთად, მასთან შესატყვისობაში, განიცდის სახეცვალებადობას, რომელიც დაახლოებით VI საუკუნეში საბოლოოდ იქცევა სახელმწიფო რელიგიად, ე. ი. საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების ძირითად სულიერ გამოხატულებად. მისი ზნეობრივი ნორმებიც საბოლოოდ ფეოდალისა და გლეხის ურთიერთობის თავისებურ ასახვას წარმოადგენენ. და რაც ყველაზე მეტადაა ნიშანდობლივი, ამ სახეცვლილება-ფორმირების დროს მას თანდათანობით შორდება აზროვნება-განსჯის ელემენტი და საერთოდ ყოველივე ეროსი, რაც კი სხეულებრივს გულისხმობს. ეს ფაქტი ნათლად მეტყველებს იმაზე, თუ როგორ მილტვის აზროვნება ფიზიკურისაკენ, როგორც ერთი, ისე მეორეც გაბატონებული ქრისტიანობისათვის, რომელიც იქცა უკვე მჩაგვრელი კლასის იდეოლოგიად, ზედმეტ, უვარგის რამეს წარმოადგენს. ადამიანს უნდა სწამდეს ღვთიურის ყოვლისშემძლეობისა, ამაზე მეტი მას ამ ქვეყნად არ სჭირდება. ეს რწმენა არის ერთადერთი გზა და საშუალება, რომელსაც მოკვდავში მჯდარი სული აჰყავს იმ ქვეყანაში.

ბუნებრივია, ამ გზით ქრისტიანობა ხელს უწყობდა ფეოდალური სახელმწიფოს განმტკიცებას და ყველაფერ იმას, რაც აქეთკენ იყო მიმართული.

და კიდევ ერთ მომენტს უნდა გაესვას ხაზი.

როგორც მარქსიზმი გვასწავლის, ზედნაშენურს აქვს უნარი შეფარდებითი დამოუკიდებლობისა. ეს პირველ რიგში იმით ვლინდება, რომ

ზედნაშენური მას შემდეგაც განაგრძობს არსებობას, როცა არენიდან ქრება მისი უშუალო წარმომშობი ეკონომიკური ბაზისი. ასე უნდა ითქვას ეს ქრისტიანობის შესახებაც. მართალია, მისი წარმოშობა-ფორმირების უშუალო მიზეზი ფეოდალური ეკონომიკური ფორმაციაა, მაგრამ იგი არ ემთხვევა ამ უკანასკნელს და არ ქრება მის უარყოფასთან ერთად, მაშასადამე, ქრისტიანობა უფრო ფართო ფორმაა ცნობიერებისა და არა უშუალოდ მხოლოდ ფეოდალური ურთიერთობის გამომხატველი ზედნაშენი. ქრისტიანობაში, როგორც ცნობიერების რელიგიურ ფორმაში, მთავარია იდეა ორი ქვეყნის შესახებ. თვით ღმერთის იდეაც და საერთოდ ყველა დანარჩენი ამ იდეას ემსახურება. ორი ქვეყნის იდეა კი არის თავისებური (რა თქმა უნდა დამახინჯებული) ასახვა სოციალურის კლასობრივ-ანტაგონისტურად დიფერენციაციისა. ამიტომ რელიგია, როგორც ცნობიერების ფორმა, მანამდე იარსებებს, სანამ ადგილი ექნება კლასობრივ დიფერენციაციას და ანტაგონიზმს. ამის შემდეგ კი იგი უსათუოდ დაკარგავს თავის სოციალურ ფუნქციას და გაქრება ადამიანის ცნობიერებიდან. დღეს კი იგი ინარჩუნებს და საკმაოდ მტკიცედაც თავის ცხოვრებისეულ დანიშნულებას — იყოს მძლავრი იარაღი გაბატონებული კლასის ინტერესების დაცვა-განმტკიცებისა. კონკრეტულად ხელი შეუწყოს კერძო საკუთრებისა და ექსპლუატაციის ინსტიტუტის შენარჩუნებას.

პირველი დიდი დარტყმა ცნობიერების ქრისტიანული რელიგიიდან გამოყოფის ფორმამ მიიღო ახალი კაპიტალისტური ფორმაციის იდეოლოგების ნააზრევში, რომლებიც თავიანთი თეორიული თუ პრაქტიკული საქმით კლასობრივი დაქუცმაცებულობის სულისკვეთებაზე მაღლა იდგნენ, რომელთა თავდადებული შრომა და აზროვნება საფუძველს უყრიდა ახალ ეკონომიკურ ფორმაციას — კაპიტალიზმს.

ისტორიაში კაპიტალიზმის პროგრესული როლის დახასიათებისას კ. მარქსი და ფ. ენგელსი „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“ გამოსცემდნენ შემდეგს: „ბურჟუაზიას არსებობა არ შეუძლია, თუ არ გამოიწვია განუწყვეტელი რევოლუციური გარდაქმნა წარმოების იარაღებისა, მაშასადამე, წარმოებითი ურთიერთობისა, მთელი საზოგადოებრივი ურთიერთობისა, პირიქით, წარმოების ძველი წესის უცვლელად შენარჩუნება არსებობის პირველი პირობა იყო ყველა წინანდელი მრეწველი კლასისათვის, განუწყვეტელი გადატრიალება წარმოებაში, განუწყვეტელი რყევა ყველა საზოგადოებრივი ურთიერ-

თობისა, მუდმივი მერყეობა და მოძრაობა განასხვავებს ბურჟუაზიულ ეპოქას ყველა წინანდელი ეპოქისაგან, ყველა გაქვავებული, ჟანგმოკიდებული ურთიერთობა და მისი თანმყოლი, ძველთაგან საპატიოდ მიჩნეული წარმოდგენანი და შეხედულებანი ირღვევა, ყველა ახლად აღმოცენებული ძველდება, ვიდრე გაქვავებას მოასწრებდეს. ყოველივე წოდებრივი და უძრავი ქრება, ყოველივე წმინდა შემწიკლული ხდება, და ადამიანები ბოლოს იძულებულნი ხდებიან, ფხიზელი თვალით შეხედონ თავიანთი ცხოვრების მდგომარეობას და თავიანთ ურთიერთდამოკიდებულებას".[1]

ასეთი, იმ დროისათვის პროგრესული საზოგადოების, დაფუძნება, ძველისა და დრომოჭმულის ადგილას, შეუძლებელი იყო კლასობრივი ანტაგონიზმის შეზღუდული მსოფლმხედველობით. კაპიტალიზმს და მის მესვეურთა საქმეს ამ საზოგადოების არსებობის გარიჟრაჟზე ზოგად საკაცობრიოს ელემენტი... პირველ რიგში მდგომარეობს შრომის და გონებითი ოპერაციების როლის განდიდებაში, ერთიც და მეორეც ადამიანის, რომელიც ქრისტიანულ რელიგიაში ბედისადმი დაქვემდებარებული მორჩილის სახითაა წარმოდგენილი, ღირსებებზე მიუთითებს ადამიანისა, რომელსაც ძალუძს მთების დაძვრა, ნაცარტუტად რომ აქცევს ყოველივე დრომოჭმულსა და უხამსს. მეცნიერული სიღრმითაა და თვალსაჩინოებით აგვიწერს ფ. ენგელსი ამ ეპოქის ადამიანი-ღმერთის სულისკვეთებას თავის „ბუნების დიალექტიკაში," „ეს იყო უდიდესი პროგრესული გადატრიალება, როგორიც კი მანამდე კაცობრიობას განუცდია. ეს ისეთი დრო იყო, რომელსაც ბუმბერაზები ესაჭიროებოდა და რომელმაც ბუმბერაზები წარმოშვა, ბუმბერაზები აზრის სიძლიერით, აზრებით და ხასიათით, მრავალმხრიობით და განსწავლულობით. ადამიანები, რომლებიც ბურჟუაზიის თანამედროვე ბატონობას ამყარებდნენ, ყველაფერი იყვნენ, მაგრამ ბურჟუაზიულად შეზღუდულნი არ ყოფილან... იმდროინდელი გმირები ჯერ კიდევ არ ჰყავდა დამონებული შრომის დანაწილებას, რომლის შემზღუდავ, გამცალმხრივებულ ზეგავლენას ჩვენ ასე ხშირად ვამჩნევთ მათ შთამომავლობას. მაგრამ რაც მათთვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია, ეს ის არის, რომ ისინი თითქმის

---

[1] კომუნისტური პარტიის მანიფესტი, მარქსის და ენგელსის რჩ., ტ 1, გვ. 131—132, 1975.

ყველანი მათი დროინდელი მოძრაობის შუაგულში ტრიალებენ, პრაქტიკულ ბრძოლაში არიან ჩაბმული, ამა თუ იმ პარტიის მხარეზე დგანან და მასთან ერთად იბრძვიან, ვინ სიტყვით და ვინ კალმით და ვინ კიდევ ორივეთი. აქედან წარმოდგება ხასიათის ის სისრულე და ძალა, რომელიც მათ მთლიან ადამიანებად ხდის. კაბინეტის სწავლულნი გამონაკლისს შეადგენენ. ასეთი იყვნენ ამ მეორე და მესამე რანგის ადამიანები, ანდა ფრთხილი ფილისტერები, რომელთაც თითების დაწვა არ სურდათ".[1] ასეთი ადამიანების ცდამ და გარჯამ სახე უცვალა ადამიანთა ურთიერთობის ყველა ფორმას, კერძოდ კი, ადამიანთა ზნეობრივ ურთიერთობებს. ეთიკური ამ ტიტანების ცდით ისევ მიწიერის სახეს ღებულობს. რა დროს ცაზეა ლაპარაკი, როდესაც საქმე ეხება ამქვეყნიურ ურთიერთობებს. ამქვეყნიურის არსის ძიებამ ევროპის ზოგიერთ ქვეყანაში შექმნა ცნობიერების ისეთი სულისკვეთება, რომლითაც გამოიხატა ზიზღი ყოველგვარი ზეციურისა და ღვთიურის მიმართ. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მე-18 საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმის მებრძოლი სულისკვეთება. ვ. ი. ლენინი ფრანგების ათეიზმს საუკეთესო საშუალებად მიიჩნევდა ახალი, სოციალისტური სახელმწიფოს მშენებლობის საქმეში. ფრანგების მებრძოლი სულისკვეთება უნიადაგოდ არ აღმოცენებულა, მას საფუძველი შეუქმნა საფრანგეთის ეკონომიკურმა და პოლიტიკურმა ცხოვრებამ, დიდებულმა ლიტერატურამ (ფრანსუა რაბლე) და ფილოსოფიამ (პიერ გასენდი). განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ფრანგების არგუმენტაცია-დასაბუთება ამქვეყნიურის ჭეშმარიტებისა და ციურის არარაობის შესახებ. ბუნებრივია, ასეთი გონებითი ოპერაცია უნდა დაყრდნობოდა მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას. ამას მიიჩნევდნენ ფრანგები ღვთიურის უარყოფის ერთადერთ გზად.

კონკრეტულად კი ფრანგებმა ყურადღება გადაიტანეს ფიზიკურის როგორც მატერიალური სუბსტანციის ერთ-ერთ უნარზე, სახელდობრ იმაზე, რომ ის, რაც ჭეშმარიტად არსებობს, აქვს უნარი, ზ ე მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა მოახდინოს სხვაზე, კერძოდ ადამიანებზე და აღქმულ იქნეს ადამიანის ცნობიერებაში. ზემოქმედება მართლაც არის მატერიალური სუბსტანციის ერთ-ერთი უნარი. ფიზიკური სინამდვილე რომ არსებობს, ამაში ყოველთვის ვრწმუნდებით, ვინაიდან

---

[1] ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 17, 1954.

იგი ზემოქმედებს ჩვენს გრძნობათა ორგანოებზე, მაგრამ საკითხავია, არსებობს თუ არა ღმერთი, ვის უნახავს იგი, ვის მოუსმენია მისთვის, ან თვითონ მას რაიმე გზით შეუტყობინებია თუ არა, ჩვენთვის თავისი არსებობის შესახებ და სხვა. და თუ არცერთი ამის მსგავსი რამ არავის არასოდეს არ შეუგრძნია, ეს იმიტომ, რომ იგი, ღმერთი, არ არსებობს, რადგანაც ასეთი ზეციური არ ექვემდებარება არსებობის წესს. მაშინ საიდან გაჩნდა იგი ადამიანის ცნობიერებაში? ეს არის უმეცარი გონების შედეგი, როდესაც მან არ იცის სინამდვილის კანონზომიერება და ყველაფერს მიაწერს ზებუნებრივ ძალებს. თუ მაინც და მაინც გინდათ სიტყვა-ხმარებაში არსებობდეს „ღმერთო“, იხმარეთ იგი არარსებულის, არარაობის“ სინონინად — დაასკვნიდნენ ფრანგები. შეიძლება იკითხონ: რამ აღზარდა ასეთი სიძულვილი ღვთიურისადმი ამ ხალხში. მიუხედავად ამის ერთ-ერთი ფაქტორი ფრანგი ხალხის ფსიქიკური წყობაა, მისი რევოლუციური განწყობილება, მებრძოლი სული, შეუგუებლობის გრძნობა ყოველგვარი ანტიადამიანიურისადმი. ახალმა დრომ თავისი თავი ევროპის სხვა ხალხებშიც ცხადყო, მაგრამ ძველისადმი უარყოფითმა დამოკიდებულებამ ფრანგებში უფრო დიდი ძალით იჩინა თავი, ვიდრე სხვა ქვეყნებში „ისევე როგორც მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგეთში, აღნიშნავს ენგელსი, მეცხრამეტე საუკუნის გერმანიაშიც ფილოსოფიური რევოლუცია წინ უძღოდა პოლიტიკურ გადატრიალებას, მაგრამ დახეთ, როგორ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ეს ფილოსოფიური რევოლუციები! ფრანგები აშკარად ებრძვიან მთელ ოფიციალურ მეცნიერებას, ხშირად აგრეთვე სახელმწიფოს, მათი ნაწერები საზღვარგარეთ იბეჭდება, ჰოლანდიაში ან ინგლისში, თვით ისინი ხშირად ბასტილიაში ამოჰყოფენ ხოლმე თავს, პირიქით, გერმანელები პროფესორები არიან, სახელმწიფო მათ ახალგაზრდობის აღმზრდელად ნიშნავს. მათი ნაწერები სახელმძღვანელოებადაა მიღებული, ხოლო მთელი ამ ფილოსოფიის გვირგვინი, ჰეგელის სისტემა, თითქოს პრუსიის მეფის სახელმწიფო ფილოსოფიის ხარისხითაა დაჯილდოებული!“[1]

როგორც ვთქვით, თავისთავად მეტად საინტერესოა საკითხი იმის შესახებ, თუ რა ნიუანსები შეიტანა ევროპის ამა თუ იმ ქვეყანამ ახალი კაპიტალისტური ცხოვრების წესის ფორმირებაში, მაგრამ აქ

---

[1] ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი, გვ. 5, 1932.

ამის განხილვის აუცილებლობა არ არსებობს. ჩვენ ხაზგასმით აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთს, — იმას, რაც ცხოვრების ახალი წესისათვის იყო არსებითი. როგორც „კომუნისტური პარტიის მანიფესტშია“ აღნიშნული, ახალგაზრდა ბურჟუაზიული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ არის საწარმოო ძალების და შესაბამისად წარმოებითი ურთიერთობის მძლავრი წინსვლითი მოძრაობა: „ბურჟუაზიას არსებობა არ შეუძლია, თუ არ გამოიწვია განუწყვეტელი რევოლუციური გარდაქმნა წარმოების იარაღებისა, მაშასადამე — წარმოებითი ურთიერთობისა, მაშასადამე — მთელი საზოგადოებრივი ურთიერთობისა“ — ეს არის ცხოვრების ამ ახალი წესისათვის მთავარი და არსებითი. ამ ძირითადმა კი თავის მხრივ განაპირობა სპეციალურ ნიშან-თვისებათა მთელი რიგი, რომელთაგანაც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა შემდეგი: პირველი, ის, რომ საწარმოო ძალების მძლავრმა განვითარებამ საჭირო გახადა ადამიანის პრაქტიკული აქტიურობა, — ადამიანი-მწარმოებლის წინ წამოწევა. ნათელი გახდა, რომ ადამიანს შესწევს ძალა, შექმნას — აწარმოოს უცნობი ახალი სინამდვილე, სახე უცვალოს გარემომცველ სამყაროს, ჩააყენოს იგი კაცობრიობის სამსახურში. და, რაც მთავარია, ნათელი გახადა ის, რომ შენი პირადი კეთილდღეობისათვის აქტიური პირადი ცდაა საჭირო, რომ პასიურობით ვერ მოიმკი სიკეთეს და სხვა. ქრისტიანული მორალის მიხედვით კი სულის საცხონებლად სულაც არ არის პიროვნების აქტიურობა საჭირო; ახალი ადამიანი პირველ რიგში, ამქვეყნიური ნეტარებისაკენ მიილტვის, ამისათვის კი გულზეხელის დაკრეფითა და ლოცვით ბევრს ვერაფერს მიაღწევ. საჭიროა შრომა და ბრძოლა, რათა მიაღწიო ა მ ქ ვ ე ყ ნ ი ო ს ა მ ო თ ხ ე ს.

პიროვნების აქტიურობის ნიშნით წარმოდგენა მოგვაგონებს ძველ ბერძენ მოქალაქეს, რომელიც შრომობდა, იბრძოდა და ზოგჯერ სიცოცხლესაც კი არ ზოგავდა თავისი ქალაქის კეთილდღეობისათვის. მსგავსება ამ ორ ადამიანს შორის გარეგნულია, არსებითია მათ შორის განსხვავება, ისე როგორც, ეს ორი ეპოქა განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ბერძენი მოქალაქის ადამიანურ ცდაში დომინანტობს ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ რ ი ვ ი ს ა დ მ ი ი ნ ტ ე რ ე ს ი. ბურჟუაზიული ეპოქის ადამიანისათვის კი მთავარია პირადული კეთილდღეობა, საქმე უნდა წარიმართოს ისე, რომ საზოგადოებრივი ჩადგეს პირადული ინტერესების სამსახურში. პირადულს უნდა დაუქვემდებარდეს საზოგადოებრივი, რაც ს ა შ უ ა ლ ე ბ ა ა პირადული სიკეთე-ბედნიე-

რებისა. ამდენად ამ ეპოქის გამომთქმელი ფორმულა ასეთ ფორმასა და შინაარს ღებულობს: პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა — ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა — პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა. ამ სისტემაში დომინანტობს პიროვნების ელემენტი, საზოგადოება გამოცხადებულია მხოლოდ პიროვნების ინტერესების განხორციელების საშუალებად. ძველბერძნულში კი, ზემოთ აღნიშნული მიზეზების გამო დომინანტობდა საზოგადოებრივი და მის შიგნით გამართლებას პოულობდა პირადულიც. ახალი დროის ეთიკური სისტემა კი ბიძგს აძლევდა ადამიანს, ყოფილიყო პირადი ბედნიერებისათვის თავდადებული. „კომუნისტური პარტიის მანიფესტს“ დავიმოწმებთ ისევ: „სადაც კი ბურჟუაზიამ ბატონობას მიაღწია, ყველგან დაანგრია ყველა ფეოდალური, პატრიარქალური, იდილიური ურთიერთობანი. მან დაშალა ის სხვადასხვანაირი ფეოდალური ჯაჭვი, რომლითაც ადამიანი მიბმული იყო მის „ბუნებრივ მბრძანებლობას“, და არ დატოვა არავითარი სხვა კავშირი ადამიანსა და ადამიანს შორის, გარდა გაშიშვლებული ინტერესისა, გარდა უსულგულო „ნაღდად გადახდისა“, ეგოისტური ანგარიშის ყინულოვან წყალში ჩაახრჩო მან საღმრთო ჟრუანტელი რელიგიური აღტკინებისა, რაინდული აღფრთოვანებისა, მეშჩანური გრძნობებისა. მან პირადი ღირსება საცვლელ ღირებულებად გადააქცია და უთვალავ ნაბოძვარ და კეთილშენაძენ თავისუფლებათა ადგილას დაამყარა ე რ თ ა დ ე რ თ ი უსინდისო თავისუფლება ვაჭრობისა. ერთი სიტყვით, რელიგიური და პოლიტიკური ილუზიებით მიჩქმალული ექსპლოატაციის ადგილას მან დაამყარა აშკარა უსირცხვილო, პირდაპირი, ტლანქი ექსპლოატაცია“.[1] აი ამ სულისკვეთებამ გახადა ადამიანი აქტიურად მოქმედი ინდივიდი კაპიტალისტურ საზოგადოებაში.

მეორე ნიშანდობლივი ელემენტი, რაც ამ ახალი ისტორიისათვის ესოდენ დამახასიათებელია, არის ადამიანის შემეცნებითი აქტიურობა. პიროვნება იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს თავისი პირადი კეთილდღეობისათვის აქტიური მებრძოლი, თუ იგი, ამავე დროს, სინამდვილის, გარემომცველი ბუნების ც ო დ ნ ი თ ა ა შ ე ი ა რ ა ღ ე ბ უ ლ ი. „ცოდნა არის ძალა“ — საქვეყნოდ აცხადებს ახალი დროის დიდი მატერიალისტი ფრენსის ბეკონი და იგი ამით ნამდვილად გამოხატავდა ეპოქის სულისკვეთებას. ამ მხრივ საყურადღებოა მისივე

---

[1] მარქსი და ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 137.

ცნობილი შრომის — „ახალი ორგანოს“ მესამე აფორიზმი, რომელიც ასევე ახალი ცხოვრების თვალსაზრისის კრედოს წარმოადგენს: „მხოლოდ მას შეუძლია დაძლიოს ბუნება, ვინც ბუნებას დაექვემდებარება და რაც თეორიაში იყო საფუძველი, შედეგი და მიზეზი, იგი პრაქტიკაში მოგვევლინება, როგორც წესი, მიზანი ან საშუალება“. ადამიანი მცოდნე და განათლებული უნდა იყოს და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება გახდეს იგი აქტიური მებრძოლი ამქვეყნიური სიკეთებოროტებისათვის. გონება იმ შემთხვევაში შეიძლება გახდეს ცოდნის სალარო, თუ მისგან გამოვდენით საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებულ მანკიერ ტრადიციებს, ცრურწმენებს, აჩრდილებს, რომელთაც ბეკონი ი დ ო ლ ე ბ ს უწოდებს. ამ იდოლებისაგან ანუ ლანდებისაგან უნდა გავწმინდოთ აზროვნება და ასე შევამზადოთ ნიადაგი ჭეშმარიტი ცოდნისათვის ადამიანის ცნობიერებაში.

ახალი დროის ერთ საყურადღებო მომენტად შეიძლება მივიჩნიოთ ის, რომ სწორედ ამ ეპოქამ დააყენა მთელი სიმწვავით თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის ურთიერთობის საკითხი. ის, რომ უნდა გამოკვლეულიყო ამ ორი სფეროს ერთიანობის საფუძველი.

ცოდნის ელემენტის ასეთი აღზევება ახალ დროში ისევ და ისევ ძველ ბერძენ მოქალაქეს მოგვაგონებს, რომელიც ყოველგვარ მსხვერპლს გაიღებდა, რათა დაუფლებოდა ცოდნის საგანძურს, რათა ყური დაეგდო და მოესმინა ბუნებისათვის. ამისათვის იგი ზოგჯერ საკუთარ სიცოცხლესაც კი არ იშურებდა. მაგრამ აქაც მსგავსება ისევე ზედაპირულია, როგორც პირველ შემთხვევაში ძველი ბერძენი მოქალაქისათვის თვითონ ცოდნა იყო სიკეთისა და ბედნიერების ობიექტი, საკუთრივ ცოდნას მოჰქონდა მისთვის ნეტარება და სიამოვნება. ამიტომაც იგი თავდადებული იყო აზროვნების საქმისათვის. ამის არა ერთი და ორი მაგალითი იცის ბერძნულმა სინამდვილემ. ახალი დროის ადამიანი კი მოქმედებს პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნება ეთიკურის ფორმულით. ახალი დროის ადამიანისათვის მოძრაობის ცენტრია პიროვნება, მხოლოდ მისი კეთილდღეობა. საზოგადოებრივი კი ამის მიღწევის საშუალებადაა წარმოდგენილი.

მართალია, კაპიტალისტური ცხოვრების წესმა, დღიდან წარმოშობისა, მრავალი ცვლილება განიცადა, იგიც სხვების მსგავსად ხომ თანდათანობით დგინდებოდა, მაგრამ ეთიკურის ეს ფორმულა — პირადულის პრიორიტეტის შესახებ დღემდე უცვლელი სახით მოქმედებს როგორც მექანიზმი ყოველგვარი ადამიანური ურთიერთობისა.

სავალალოა, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ ტენდენციამ სოციალისტურ სინამდვილეშიაც იჩინა თავი ძველი დრომოჭმული გადმონაშთის სახით. იგი სხვა უკულმართობასთან ერთად მარქსიზმის არცოდნაზეც მიუთითებს, რამეთუ საზოგადოება მარტო საშუალება კი არ არის პიროვნების კეთილდღეობისა, არამედ იგი თვითონვეა მატერიის არსებობის წესი სოციალურის ფორმით. სოციალური, როგორც ყველაზე რთული ფორმა მატერიისა, არსებობს არა პიროვნების თუ პიროვნებების ფორმით, არამედ როგორც საზოგადოება თავისივე მოძრაობით — პრაქტიკის პროცესით. რაც შეეხება პიროვნებას, ინდივიდს, სუბიექტს (ყოველივე ეს არ უნდა ავურიოთ ადამიანში როგორც ბიოლოგიურ ერთეულში) სოციალურის არსებობის ფორმებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ საზოგადოების დიალექტიკურ მომენტებს, მხარეებს. მაშასადამე, თუ სუბსტანციურ მეტობაზე ჩამოვარდება ლაპარაკი იგი ეკუთვნის საზოგადოებას, რომელიც მატარებელია სუბსტანციური თვითმოძრაობისა — პრაქტიკის პროცესისა და არა პიროვნებისა, რომელიც განეკუთვნება მეორეულთა რიგს. მაშასადამე, ყალბი მტკიცებაა ის, რომ სისტემა: პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნება ადამიანურის საყოველთაო კანონზომიერებას წარმოადგენდეს თითქოს. არა, ასეთი სისტემა მხოლოდ და მხოლოდ კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების ეკონომიკური ბაზისის ზედნაშენს წარმოადგენს, ბაზისისა, რომელიც კერძო საკუთრების ინსტიტუტის სინამდვილეა.

ამიტომ, მართალია, ახალმა დრომ დასაწყისში დიდი ბიძგი მისცა მატერიალისტურ და ათეისტურ მსოფლმხედველობას, რადგანაც სხვა გზით შეუძლებელიც იყო ძველის უარყოფა, მაგრამ საკუთარი თვითმყოფობის დასადგენად მას იდეალიზმიც დასჭირდა და რელიგიურ დოგმატიკაც. ასეთი რამ ნიშანდობლივი იყო კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებისათვის. ამიტომაც იმავე ახალმა დრომ იმავე საფრანგეთში მატერიალიზმთან ერთად იდეალიზმიც შვა. ზოგჯერ ეს ორი თვალსაზრისი ერთ პიროვნებაშიც კი გამოვლინდა (დეკარტი). ერთი სიტყვით, დუალიზმი ერთ-ერთ თავისებურებად იქცა ახალი დროის სულისკვეთებისა. კერძო საკუთრებისა და ინდივიდის პრიორიტეტის ეითკური სისტემა შესაძლებლობას იძლევა, ერთი უკიდურესობა შეიცვალოს მეორეთი, მესამეთ, მეასეთ და ა. შ. ეს ზოგიერთს ჩვენშიც აზროვნების თავისუფლების ნიმუშად მიაჩნია. სინამდვილე-

შე კი ეს აზროვნების ცალმხრივობის მაგალითს წარმოადგენს და არა თავისუფლება-დემოკრატიულობას.

ამრიგად, ეთიკურის მთელი სისტემის აგება ინდივიდის პრიორიტეტის საფუძველზე საჭიროებს ფილოსოფიური იდეალიზმის თვალსაზრისს და არა მატერიალიზმს, რამდენადაც ეს უკანასკნელი არ შეიძლება მოთავსდეს პიროვნების, ინდივიდის თვალსაზრისის საზღვრებში ახალი დროის ეთიკურის ასეთი სისტემა: პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა — ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა — პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა საჭიროებდა თავის შესატყვის ფილოსოფიურ დასაბუთებას. ამ საქმეს მიუძღვნა ახალმა დრომ ბევრი გამოჩენილი მოაზროვნის შრომა და გარჯა. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს გერმანული კლასიკური ფილოსოფია, რომელიც პლატონიდან მოყოლებული მთელ გავლილ ვამოცდილებას განაზოგადებს და თავის მხრივ წარმოადგენს ამ დიდი გავლილი გზის დასასრულს. ენგელსი ამის შესახებ შემდეგ აღნიშნავდა — „ჰეგელით საზოგადოდ თავდება ფილოსოფია; ერთის მხრივ, იმიტომ, რომ მან თავის სისტემაში დიდებულად შეაჯამა მთელი ფილოსოფიის განვითარება, ხოლო მეორე მხრივ, იმიტომ, რომ იგი, თუმცა შეუგნებლად, გზას გვიჩვენებს, რომელსაც ამ სისტემათა ლაბირინთიდან მსოფლიოს ნამდვილი პოზიტიური შემეცნებისაკენ მიყავართ“.[1]

ამიტომ გარკვეული შინაარსი დევს ამ თავის ჩვენეულ დასათაურებაში — „პლატონიდან კანტამდე“. ისტორიის მთელი ამ დიდი მონაკვეთის ეთიკურზე მოძღვრება თავის ვრცელ ფილოსოფიურ დასაბუთებას გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ კანტთან, პოულობს, სადაც, როგორც ენგელსი გვასწავლის, ერთი დიდი პერიოდის დასრულება-დამთავრებასთან ერთად შემჩნეულ უნდა იქნეს თვისებრივად ახლის განვითარების ტენდენციები. ეს ტენდენციები, ანუ როგორც მას დიალექტიკური მატერიალიზმი უწოდებს, ახლისა და ჯერშმარიტის „რაციონალური მარცვლები“ მარტო ჰეგელთან კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ მთელ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, რომლის განვითარების დასასრულსაც ჰეგელი წარმოადგენდა. ეს პოზიცია იქნება ჩვენთვის ამოსავალი გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის, კერძოდ ეთიკის მოძღვრების ანალიზში.

---

[1] ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი, გვ. 12, 1932.

როგორც ითქვა, ახალმა დრომ შესატყვისი ამოცანები დააყენა. როგორც პრაქტიკის, ისე თეორიის სფეროში. მაგრამ მოხდა ისე, რომ, ეს ახალი და რევოლუციური თავისებური ფორმით გამოვლინდა ევროპის სხვადასხვა ხალხში. ფ. ენგელსი თავის ლუდვიგ ფოიერბახში" შემდეგს გვამცნობს ამის შესახებ: „ისე როგორც მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგეთში, მეცხრამეტე საუკუნის გერმანიაშიც, ფილოსოფიური რევოლუცია წინ უძღოდა პოლიტიკურ გადატრიალებას, მაგრამ დახეთ, როგორ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ეს ფილოსოფიური რევოლუციები! ფრანგები აშკარად ებრძვიან მთელ ოფიციალურ მეცნიერებას, ეკლესიას, ხშირად აგრეთვე სახელმწიფოს; მათი ნაწერები საზღვარგარეთ იბეჭდება, ჰოლანდიაში ან ინგლისში, თვით ისინი ხშირად ბასტილიაში ამოჰყოფენ ხოლმე თავს. პირიქით, გერმანელები პროფესორები არიან, სახელმწიფო მათ ახალგაზრდობის აღმზრდელებად ნიშნავს, მათი ნაწერები სახელმძღვანელოდაა მიღებული, ხოლო მთელი ამ ფილოსოფიური ევოლუციის გვირგვინი, ჰეგელის სისტემა, თითქო პრუსიის მეფის სახელმწიფო ფილოსოფიის ხარისხითაა დაჯილდოებული!"[1]

მართალია, მე-18 ს-ის ფრანგული მატერიალიზმი ყველა იმ ნაკლოვანების მატარებელია, რაც მარქსამდელ მატერიალიზს გააჩნდა საზოგადოდ, მაგრამ, როგორც ენგელსი აღნიშნავს, არც ფრანგული მატერიალიზმის მებრძოლ სულისკვეთებას შეიძლება ავუაროთ გვერდი. მართალია, ეს მატერიალიზმიც, თავისი ნაკლოვანების გამო, სოციალური სფეროს ახსნას იდეალიზმით ამთავრებს, მაგრამ მე-18 ს-ის ფრანგების შეუპოვარი ბრძოლა ყოველივე ოფიციალურისა და დრომოჭმულის წინააღმდეგ, როგორც ვ. ლენინი აღნიშნავდა, საუკეთესო მაგალითია რელიგიის დოგმატიკის წინააღმდეგ ბრძოლისა. მე-18 ს-ის ფრანგული მატერიალიზმის ეს მებრძოლი სულისკვეთება განსაკუთრებით მკვეთრად ვლინდება სახელმწიფოს პოლიტიკისა და რელიგიის მიმართ. თამამად შეიძლება განვაცხადოთ, რომ ფრანგი მატერიალისტები მებრძოლი ათეისტები იყვნენ. ისინი, მატერიალისტური ფილოსოფიის არგუმენტების მოშველიებით, ყოველთვის ძალით ცდილობდნენ რელიგიისა, ეკლესიისა და ღმერთის უარყოფას.

---

[1] ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი, გვ. 5, 1932.

რელიგიისა და ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლისას ფრანგი მატერიალისტების მიერ ღმერთის უარსაყოფად გამოყენებულ იქნა მატერიალიზმის ერთი მძლავრი არგუმენტი, რომლის მოშველიებით ისინი ერთდროულად ასაბუთებდნენ როგორც ფიზიკური ანუ მატერიალური სინამდვილის არსებობას, ისე ზეციურის, ანუ ღმერთის არარსებობას.

ეს მსჯელობა-არგუმენტაცია ასეთი თანმიმდევრობით იშლებოდა: იმისათვის, რომ რაიმეს არსებობა ვაღიაროთ, საჭიროა ვიცოდეთ რაიმე მის შესახებ. ცოდნა რაღაცის შესახებ შეიძლება გაგვაჩნდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს რაღაც ზემოქმედებს ჩვენზე და ამ გზით გვამცნობს თავისი არსებობის შესახებ. ფიზიკური სინამდვილე განუწყვეტლივ ზემოქმედებს ჩვენზე და გრძნობის ორგანოების მეშვეობით კიდეც ასახავს თავის თავს ჩვენს ცნობიერებაში. მაშასადამე, მართალია თეზა ფიზიკური ანუ მატერიალური სინამდვილის არსებობის შესახებ, რამეთუ თვითონ იგი ასახავს თავის თავს ჩვენს ცნობიერებაზე ზემოქმედების უნარის ძალით. ზემოქმედება-ფიქსირების კანონზომიერებას უნდა ეყრდნობოდეს ყოველი არსებობის აღიარება ადამიანის მიერ. მათ შორის ღმერთის არსებობისაც. უფრო მეტიც, თუ ღვთიური სრულფასოვანი არსებობაა, ნაკლოვან საგანთა არსებობისაგან განსხვავებით, მაშინ ასეთი სრულყოფილი კიდევ უფრო მეტად უნდა გვამცნობდეს თავისი არსებობის შესახებ. მაგრამ დღემდე არ ყოფილა შემთხვევა, ვინმეს თვის ეცნობებინოს ღმერთს თავისი არსებობის შესახებ ზემოქმედების გზით. მაშინ რას ეყრდნობა აღიარება მისი არსებობის შესახებ, ცოდნას? არა, ცოდნა არ იძლევა ამის საფუძველს. ფრანგების მტკიცებით, ღვთიურის აღიარება ეყრდნობა ერთადერთ საფუძველს — არცოდნას, ანუ უმეცარ გონებას. უმეცარი გინება კრთის, შიშისავან ცახცახებს ბუნების მოვლენების წინაშე, ამიტომ იგი მფარველ ძალად გამოიგონებს ღმერთის არსებობას, რომელიც ყოვლად გონიერია ყოვლად კეთილია, სრულია და ა. შ.

ფრანგებმა ღმერთის უარყოფისას გამოიყენეს მატერიალური სუბსტანციის ერთ-ერთი უნარი, უნარი იმისა, რომ დამოუკიდებლად არსებობა ამავე დროს ზემოქმედების უნარსაც ნიშნავს. ფიზიკური ნამდვილად არსებობს და იგი ამ თავის არსებობას სხვა უნარებთან ერთად ზემოქმედების უნარითაც გამოხატავს. ზე-

მოქმედებს — ეს ნიშნავს იმას, რომ იგი მოძრაობს. მაშასადამე, მოძრაობა არის მატერიის არსებობის წესი, რომელიც ადამიანისათვის გასაგები ხდება, რამდენადაც მატერიალური ზემოქმედებს ცნობიერებაზე. ამდენად, არსებობა უდრის მოძრაობა-ზემოქმედებას.

უფრო დეტალურად: მატერიალურის ნებისმიერ კონკრეტული ფორმა-საგანი თუ მოვლენა არსებობს მოძრაობის წესით. არსებობის ერთ-ერთი პირობაა ის, რომ კონკრეტულმა უნდა გასცეს, გამოსახოს თავისი შიდა მოძრაობა; ამავე დროს, კიდეც უნდა მიიღოს რაღაც. ამდენად, გაცემა-მიღება ორი აუცილებელი მომენტია კონკრეტული ფორმის არსებობა-მოძრაობისა. მაშასადამე, მატერიალური ვიღაცის თუ რაღაცის ხათრით კი არ გასცემს არამედ, გასცემს იმიტომ, რომ იგი — გაცემა — ერთი პირობაა მისივე არსებობისა (რა ბრძნულად უთქვამს რუსთაველს — „რაჲსაცა გასცემ — შენია, რაც არადაკარგულია“-ო), მაშასადამე, გაცემა არა დაკარგვის მნიშვნელობით, არამედ საკუთარი არსებობის უზრუნველყოფის მიზნით.

მატერიალური სუბსტანციის აი ამ მომენტზე შეაჩერეს ყურადღება ფრანგმა მატერიალისტებმა და ეს მათი ნააზრევის „რაციონალურ მარცვალს“ წარმოადგენს.

მაგრამ აზროვნების მეტაფიზიკური წესი ფრანგ მატერიალისტებს საშუალებას არ აძლევდა, წასულიყვნენ ამის იქით და ეთქვათ „გამოღმა“ ანუ სუბიექტური მხარის მოქმედ ბუნებაზე, იმაზე, რომ სუბიექტური შემეცნების პროცესში დიდი აქტივობით ხასიათდება და არა ისე, როგორც ეს ფრანგებს ჰქონდათ წარმოდგენილი, რომ გარემო, სინამდვილე, ანუ „ობიექტურობა“ აღბეჭდავსო თავის თავს ცნობიერებაზე. ამ ცალმხრივობამ, როგორც კ. მარქსი აღნიშნავს, განაპირობა მეტაფიზიკური მატერიალიზმის მჭვრეტელობითი ხასიათი, როდესაც მთელი ყურადღება გადატანილია ობიექტურის ზემოქმედებით ინტენსიობაზე და არაფერია თქმული „გამოღმა“ მხარის აქტივობაზე: „მატერიალიზმის მთავარი ნაკლი დღემდე, ფოიერბახის ჩათვლით, ისაა, რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობადი გამოცდილების სფეროს მხოლოდ ობიექტის ანუ განჭვრეტის ფორმაში იხილავს და არა ადამიანის გრძნობადი მოქმედების ფორმაში, არა პრაქტიკაში, არა სუბიექტურად“.[1]

---

[1] კ. მარქსი, „I თეზისი“.

მიუხედავად ამისა, ობიექტურობის მომენტზე ყურადღების შეჩერებამ ფრანგ მატერიალისტებს დასაყრდენი მისცა, რათა მედგრად შეეტიათ რელიგიისა და იდეალიზმისათვის, რათა ფრანგი მატერიალისტები საზოგადოების წინაშე გამოსულიყვნენ როგორც მებრძოლი ათეისტები. ეს კი იმ დროს ცოტას როდი ნიშნავდა. პირველ რიგში იგი ნიშნავდა ოფიციალური ლპობადი საზოგადოებისა და მისი სულიერი დამცველის — რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლას. ღმერთი რომ არსებულიყო, მას რაღაცა გზით უნდა შეეტყობინებინა თავისი თავის შესახებ, მაგრამ, რადგანაც მისგან ვერ ვეღირსეთ ამ ინფორმაციას, ერთი რამ დაგვრჩენია მხოლოდ — დავასკვნათ, რომ იგი არ არსებობს. იგი არარსებულია. ამდენად სიტყვა „ღმერთი“ შეიძლება ვიხმაროთ სიტყვა „არარსებულის“ სინონიმად, რადგანაც სინამდვილეში მას არაფერი არ შეესატყვისება. მიუხედავად ამ არარსებობისა, მის ცნებას უმეცართა თავებში დიდი უკუქმედების ძალა გააჩნია, რამდენადაც უზარმაზარ მასას უქმნის ილუზიას არარსებული კავშირების შესახებ, რომ თითქოს ყველაზე დიდი ჯეშმარიტი და სათნოებით მოსილი გზა იყოს მიწიდან ცისკენ. ადამიანებისთვის რომ ნათელი გახდეს ნამდვილი მიწიერი ადამიანური ურთიერთობანი, საჭიროა რელიგიისა და ეკლესიის უარყოფა, რომელიც არარსებულ კავშირზე ქადაგებს.

ასეთი იყო ფრანგების მიერ წარმოებული მსჯელობის არქიტექტონიკა და ლოგიკა.

ამრიგად, არარსებული კავშირი — ცისა და მიწის — მოიგონა რელიგიამ, რათა ზეციურის სახელით ებატონა გარკვეულ ფენას ადამიანთა მასებზე, მაშინ როდესაც ადამიანთა კეთილდღეობისათვის საჭიროა მიწიერი კავშირი, პირველ რიგში კი ადამიანის კავშირი ბუნებასთან, მთელ გარემომცველ ფიზიკურ სინამდვილესთან.

ამქვეყნიური ადამიანური კავშირების დაფუძნებას ისახავენ მიზნად ფრანგი მატერიალისტები და მის განხორციელებას ცდილობენ როგორც პრაქტიკაში, ისე თეორიის ასპექტით. ეს უკანასკნელი კი გულისხმობს ბუნების შემეცნებას. ამ მიზეზით ისინი ქმნიან თეორიულ შრომებს, რომლებიც დიდი რევოლუციურ-გამანაყოფიერებელი ზემოქმედება მოახდინეს პროგრესულ საზოგადოებაზე. ასე მაგალითად, ამ დროს ქვეყნდება დიდროს „რამოს ძმისწული“, „აზრები ბუნების ახსნის შესახებ“, „ფიზიოლოგიის ელემენტები“; ლამეტრის „ადამიანი-მანქანა“, „ადამიანი-მცენარე“, „ეპიკურეს სისტემა“, ჰოლ-

ბახის „ბუნების სისტემა“, ჰელვეციუსის „გონების შესახებ“, „ადამიანის შესახებ“ და სხვა. უდიდესი თეორიულ-პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა დიდროს ხელმძღვანელობით შექმნილ ენციკლოპედიას, რომლის ძირითად მიზანს წარმოადგენდა ცოდნის ელემენტის შეტანა ადამიანის ცნობიერებაში, ცნობიერებაში, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში დამძიმებული იყო რელიგიური ცრურწმენებით.

ეს მედგარი ბრძოლა, ამავე დროს, მიმართული იყო იდეალიზმის, კერძოდ მისი ერთ-ერთი ფორმის სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ. ი რას გვამცნობს დიდრო ბერკლის შესახებ: «Идеалистами называют философов, которые, признавая известным только свое существование и существование ощущений сменяющихся в нутри нас, не допускают ничего другого. Экстравагантная система, которую, на мой взгляд, могли бы создать только слепые. И эту систему человеческого ума, к стиду философии всего труднее опровергнуть, хотя она всех обсурднее» [1]. სხვათა შორის მოყვანილი ადგილიდან გარდა სუბიექტური იდეალიზმის სიყალბის აღიარებისა, მჭვრეტელობითი მატერიალიზმის სისუსტეც იკვეთება, რომელიც ვლინდება ბერკლის უარყოფის სიძნელის აღიარებაში.

მეორე დიდი მატერიალისტი პ. ჰოლბახი თავის წიგნში — „ბუნების სისტემა“ მატერიის ერთადერთობისა და აბსოლუტურობის შესახებ შემდეგს გვამცნობს: «Вселенная, это колосальное соединение всего существующего, представляет нам повсюду лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необятную и непреривному цель причин и следствий...

Таким образом, природа, понимаемая в широчайшем смисле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во вселенной».[2] როგორც ვხედავთ, ფრანგებს, კერძოდ კი ჰოლბახს, ღმერთის უარყოფა ობიექტურად არსებული მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობიდან გამოაქვთ. ამ ლოგიკის მიხედვით, არაფერი შეიძლება იყოს დაბრკო-

[1] Д. Дидро. Избранное философские произведения, 1941, стр. 54.
[2] П. Гольбах, «Система природы», 1940, стр. 12.

ლება ღვთიურის პირველმიზეზად აღიარებისა. მაგრამ პირველმიზეზმა ეს ძლიერება ყოველ წუთს უნდა ცხადყოს ჩვენზე ზემოქმედებით, რამეთუ სხვა გზით შეუძლებელია ვაღიაროთ მისი რეალურად არსებობა. უნდა ვიცოდეთ და ამის საფუძველზე ვაღიაროთ რაიმეს არსებობა. ღვთიური არ გვაწვდის იმფორმაციას თავის შესახებ და, მიუხედავად ამისა, თუ მაინც აღიარებენ მას, ასეთი რამ შესაძლებელია მხოლოდ უმეცრების ნიადაგზე.

პოლბახი იმავე „ბუნების სისტემაში" ნათლად გადმოსცემს მატერიის პირველადობის შესახებ, და, ამავე დროს, სასტიკად ილაშქრებს რელიგიისა და ეკლესიის წინააღმდეგ, რომლებიც მთავარ ამოცანად ჭეშმარიტი ადამიანური ურთიერთობების დამახინჯებას და ამ გზით მჩაგვრელი ზედაფენის მასებზე ბატონობას ისახავენ მიზნად. მართლაც რომ ადამიანთა სიკეთისათვის თავდადებული მებრძოლის შესახებ მეტყველებენ შემდეგი სიტყვები: «Теологические и сверхсетесванные идей усваенные гордими повелителями, лишь и сказали методи управления, превратив его в тиранию... Теологические учения подлая лесть служителей божества породили деспотизм, тиранию и разврат государей и ослепленые народов, которым запрещают во имя бога любить свободу, трудится для своеге счастья, противиться насилию, пользоваться своими естественным правами».[1]

ამრიგად, მთავარია იმის შეგნება, რომ რელიგია და ეკლესია ეწინააღმდეგება ადამიანთა ბუნებრივ ურთიერთობებს, იმას რომ ადამიანი მოწოდებულია ამქვეყნიური, მიწიერი ბედნიერებისათვის. ამიტომ გამოგონილია კავშირი მიწისა ცასთან, რაზეც რელიგია ქადაგებს. იგი, როგორც არარსებული რამ, უარყოფილ უნდა ინეს და მის ნაცვლად აღსდგეს და მყარად დამკვიდრდეს მიწიერი კავშირი ადამიანსა და ბუნებას შორის. რა თქმა უნდა, რელიგიის სანაცვლოდ ჰოლბახს ვერ მოვთხოვდით, აღმოეჩინა და მოეთხრო საზოგადოების ეკონომიკურ ურთიერთობაზე, როგორც გამსაზღვრელ ძალაზე. ასეთი რამ იმ დროისათვის ჯერ იკდევ ადრე იყო. თავისთავად პროგრესულ ზემოქმედებას ახდენდა ცისა და მიწის კავშირის ნაცვლად იდეა მიწიერის — ადამიანის ბუნებასთან კავშირის

---

[1] П. Гольбах, «Система природы», стр. 348.

შესახებ. თუმცა, ვიმეორებთ, ასეთი კავშირის გამოცხადება სოციალურის საფუძვლად არ იქნებოდა მართებული აზრი. სოციალურის განმსაზღვრელია წარმოების, ანუ პრაქტიკის, პროცესი. იგი აღმოჩენილ იქნა მარქსისა და ენგელსის მიერ. აზროვნების ამ უდიდეს მიღწევამდე საჭირო იყო ჰოლბახის შემდეგ ერთ საუკუნეს გაევლო, დიდი აღმოჩენებისა და მიღწევების საუკუნეს. ამიტომაც არ შეიძლებოდა ჰოლბახისათვის მოგვეთხოვა, ზუსტად ამოეხსნა სოციალურის კანონზომიერება. იმასაც, რაც მან თქვა უდიდესი პროგრესული ზემოქმედების ძალა გააჩნდა იმ დროს: «Святамустяжательству духовенству народы обязаны блаженной нищетой и спасительным отчаяньем, которые во всех странах, где духовенство сильно душат торговлю и промышленность. Похвальной враждебностью религии к науке мы обязаны ничтожным прогрессом в области светского знания и огромным прогрессом в области богословия... Миряне, кто бы нибыли, ползайте, как гады перед служительям — всевышнего... неподимайте высоко чела перед владиками вашей судьбы... Народы! Лишайте себя всего самого необходимого, чтобы все тленые богатства отдать святым людям, которым принадлежит по праву земля»[1]. არ შეიძლება ამ სიტყვებში არ შეიცნო ახალგაზრდა ბურჟუაზიის კლასის იდეოლოგი, რომელიც მთელის ხმით აცნობს ქვეყანას ძველის მანკიერებას და ახლის გონიერებას.

მაინც რამ აიძულა ადამიანი, ეწამა და ელიარებინა არარსებული ღმერთი, ნუთუ არ შეიძლებოდა კაცობრიობა ასცდენოდა რელიგიას და ეკლესიას?

ჰოლბახის სიტყვით, ფრანგული მატერიალიზმი ასე პასუხობს ამ კითხვას: «Люди не могли поступать иначе, не зная природы и законов ее они придумали какую ту особенную силу и назвали ее богом». უცოდინრობის მიზეზით წარმოიშვა ადამიანთა შიში ბუნების მოვლენებისადმი. ამან კი თავის მხრივ წარმოშვა რელიგია. ამდენად, ეს უკანასკნელი შეიძლება დაიძლიოს, თუ უმეცრების ადგილს დაიკავებს ბუნების ცოდნა. ბუნების კანონების შესწავლა, ამავე დროს, ნიშნავს რელიგიის, ეკლესიისა და ღმერთის უარყოფასაც.

---

[1]. П. Гольбах, Карманное богословие, 1940, стр. 25—28.

მართალია, რელიგიის არსის არც ასეთი ახსნაა მთლად მართებული, რადგანაც რელიგიის როგორც ცნობიერების გარკვეული ფორმის წარმოშობის მიზეზს წარმოადგენს საწარმოო ძალების განვითარების გარკვეული ღონე, რომელმაც გონების ყურადღება გადაიტანა ბუნების მოვლენების შემეცნებაზე, მაგრამ ამვე საწარმოო ძალების დაბალი ღონე იყო სწორედ მიზეზი იმისა, რომ ჩამოყალიბდა ასახვის არასწორი, დამახინჯებული ფორმა — რელიგია. ასე რომ, უმეცრება შეცდეგი იყო და არა მიზეზი რელიგიის წარმოშობისა რა თქმა უნდა, უმეცრების მომენტსაც გარკვეული დაქვემდებარებული მნიშვნელობა ჰქონდა რელიგიური ცნობიერების წარმოშობის პროცესში. მიუხედავად ყოველივე ამ ნაკლოვანებისა, ვ. ი. ლენინი საკუთარი გარკვეულად აღნიშნავს თავის შრომაში — „მებრძოლი მატერიალიზმის მნიშვნელობისათვის“: «Бойкая, живая, талантливая, остроумно и открито нападающая на господствующую поповщину публийистика старых атеистов XVIII века весма доходчива и является подходящим средством для того чтобы пробудить людей от религиозного сна».

ასე და ამრიგად, მე-18 ს-ის ფრანგი მატერიალისტების ძირითად ცხოვრებისეულ მიზანს წარმოადგენდა მატერიალისტური ფილოსოფიის პრინციპების მოშველიებით, რელიგიის ცრუ დოგმატიკის უარყოფის გზით, ჭეშმარიტი, ადამიანური ურთიერთობისათვის გზის გაწმენდა. ამ აზრით ნიშანდობლივია ჰელვეციუსის შემდეგი განცხადება შრომის — „ადამიანის შესახებ“ — შესავალში: «К составлению этого труда меня побудила любовь к людми и к истине. Пусть только они узнают себя, пусть они приобретут ясние идеи с нравственности, — и они станут счастливами и добродетельными». ძველი ბერძნების მსგავსად ფრანგი მატერიალისტების მიხედვითაც ეთიკა პრაქტიკული გამოყენებისათვის უნდა იყოს მიწოდებული, ე. ი. იგი უნდა იდგეს ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების სამსახურში. ეს კი თავის მხრივ საჭიროს ხდის, ეთიკური სისტემა გააზრებულ იქნეს პოლიტიკასთან მჭიდრო კავშირში. მართებულად აღნიშნავდა ამის შესახებ ჰელვეციუსი — «Этика есть пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством».

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება ითქვას იმის შესახებ,

თუ ეთიკის რა მომენტებზე იქნა გამახვილებული ყურადღება ფრანგი მატერიალისტების მიერ.

1. პირველი, რასაც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ ფრანგი მატერიალისტები, ეს არის რელიგიის მიერ მოტანილი კავშირის — მიწასა და ცას — შორის უარყოფა და მის ნაცვლად წმინდა ადამიანური კავშირის, სახელდობრ კავშირი ადამიანსა და ბუნებას შორის დამკვიდრება. ფრანგი მატერიალისტების რწმენით, კავშირი ადამიანსა და ბუნებას შორის არის მყარი საფუძველი ჭეშმარიტი ადამიანური ურთიერთობისა, მათი ბედნიერებისა და წინსვლისა;

2. ეს არის დეტერმინიზმის პრინციპი ეთიკაში. მისი კონკრეტული შინაარსი მდგომარეობის ეთიკურის გააზრებაში მიზეზშედეგობრივი კავშირის სახით. სინამდვილეში ბატონობს მკაცრი მატერიალური აუცილებლობა, გარკვეული რიგი მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობებისა, — ერთს მოჰყვება მეორე, მეორეს მესამე და ა. შ. ამ რიგში ადგილი არ აქვს ფიზიკურიდან გადახვევას, რაიმე შემთხვევითობას, საერთოდ მიწიერი კავშირები მკაცრად დეტერმინებულ მიმართებებს წარმოადგენენ. ასეთი კავშირი და რიგთა თანმიმდევრობა საზოგადოებაში წარმოადგენს საფუძველს ჭეშმარიტი ადამიანური ურთიერთობისა, სამართლიანობისა ამ დეტერმინებული რიგიდან გადახვევა კი არის მიზეზი ყოველგვარი უბედურებისა. ამიტომ ადამიანი მოწოდებულია, შეიცნოს ბუნების ეს კანონები, გაჰყვეს მათ და ყოველთვის სასურველ მდგომარეობაში იქნება, წინააღმდეგ შემთხვევაში გარდაუვალია რელიგიური სიყალბე;

3. ეს არის პირადულისა და საზოგადოებრივის თანაფარდობის საკითხი. ფრანგებს არა ერთი და ორი გამონათქვამი აქვთ იმის შესახებ, რომ პიროვნებას ზრდის საზოგადოება, ეს კი მათ შორის ჰარმონიული თანაფარდობის საფუძველს წარმოადგენს. ახალგაზრდა ბურჟუაზიის იდეოლოგები, როგორც ფ ენგელსი იტყოდა, ისე შეზღუდულნი არ ყოფილან, როგორც მოგვიანებით მათი შთამომავლები. ფრანგი მატერიალისტების აზრით კი, აზროვნების კეთილდღეობა საერთო საზოგადოებრივი პროგრესის საფუძველზეა მისაღწევი;

4. საკითხი მორალურისა და სამართლებრივის თანაფარდობის შესახებ. ეს საკითხიც ახალმა დრომ დააყენა მთელი სიმწვავით, რომელმაც მკვეთრი გამოხატულება ფრანგი მატერიალისტების თეორიულ და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში პოვა. პირველი, რასაც განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა, ეს იყო მორალურისა და სამართლე-

ბრივის ორგანული თანაფარდობის საკითხი. ამ თანაფარდობის საფუძველია ადამიანის ბუნებრივი მოწოდება სიკეთე-ბედნიერებისაკენ ლტოლვისა. ადამიანი ბუნებით კეთილია და, მაშასადამე, ამიტომ ბედნიერიც უნდა იყოს. პოლიტიკურ-სამართლებრივი კანონებიც პიროვნების ამ ბუნებრივი ატრიბუტების დაცვა-განმტკიცების საქმეს უნდა ემსახურებოდეს. საბოლოო ჯამში ეთიკურ-ადამიანურის ბუნებრიობა რელიგიის გამოგონილ სინამდვილესთან შედარებით ისაა, რომ ინდივიდის მოთხოვნილება — იყოს ბედნიერი — უტყუარი რამ არის, ადამიანი უნდა იღებდეს ყოველგვარ სიკეთეს ამ სინამდვილიდან. ეს, რა თქმა უნდა, ახალგაზრდა ბურჟუაზიის კლასის მორალური კრედოა და მიმართულია პრივილიგირებულთა საკეთილდღეოდ ღვთის მიერ დაკანონებული წესების წინააღმდეგ. მართალია, ამ ფორმულას გააჩნია კლასობრივი შეზღუდულობის ატრიბუტი, სახელდობრ ის, რომ ჯენშმარიტ-ეთიკურის საფუძვლად ცხადდება ინდივიდის ბუნებრივი მოთხოვნილება — იყოს ბედნიერი, თავისუფალი, სიკეთით სავსე და სხვა. ადამიანი ბუნებასთან იდენტური ვამოდის აი ამ მოთხოვნილებების საფუძველზე. ამიტომ ყველაზე სწორი კავშირია მიმართება — ადამიანსა და ბუნებას შორის. ესეც ნაკლოვანება იყო, მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად ფრანგების ნააზრევს კონკრეტულ-ისტორიული ეპოქის სპეციფიკის გათვალისწინებით უნდა მივუდგეთ და შევაფასოთ. ეს კი აუცილებელს ხდის, ფრანგი მატერიალისტების შეფასებაში ორი არსებითი მნიშვნელობის პუნქტს გაესვას ხაზი: პირველი, იმას, რომ მათ მიერ თქმულს პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა ძველსა და დრომოჯმულთან შედარებით; და მეორე, მიუხედავად ამისა ფრანგი მატერიალისტების ეთიკა და საერთოდ შეხედულებები საზოგადოებრივ მოვლენებზე არ იყო მეცნიერული.

ამ პოზიციით ფრანგების თეზა ცასა და მიწის კავშირის სანაცვლოდ მიწიერი კავშირი ადამიანსა და ბუნებას შორის, შეიძლება ასე შეფასდეს. რა თქმა უნდა, ადამიანსა და ბუნებას შორის კავშირის თეზა პროგრესული იყო ძველ ფეოდალურ და რელიგიურ ფორმულასთან შედარებით ცისა და მიწის კავშირის შესახებ. პირველში ძირითად შინაარსად მოცემულია აზრი ზეციურის, ღვთიურის, რელიგიის და ეკლესიის უარყოფის შესახებ. ეს აზრი, რა თქმა უნდა პროგრესიული იყო ამ დროს. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ვ. ი. ლენინს, როცა ძველი ათეისტების მაგალითზე მიგვითითებდა. მეორე

მხრივ, ისიც უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში, რომ კავშირი ადამიანსა და ბუნებას შორის არ წარმოადგენს მატერიის სოციალური ფორმის საფუძველს. სოციალურის თვითმოძრაობაა წარმოების ანუ პრაქტიკის პროცესი, რომელიც თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ სისტემას წარმოადგენს და რომელიც სხვა დიალექტიკურ მომენტებთან ერთად სოციალურის მატერიის სხვა ფორმებთან (ბუნებასთან) მიმართებასაც მოიცავს. გეოგრაფიული გარემო, მოსახლეობის სიმჭიდროვე, მეცნიერებისა და ტექნიკის მიღწევები წარმოების „გარეგადამწვდომი“ პროცესის დიალექტიკური მომენტებია და საკუთრივ მათ არ გააჩნიათ სოციალურის საფუძვლის მნიშვნელობა. ამრიგად, კავშირი ბუნებასა და ადამიანს შორის, რომელიც ფრანგ მატერიალისტებს მიაჩნდათ ადამიანის სიკეთე — ბედნიერების საფუძვლად, კავშირის მეორეულ ფორმას წარმოადგენს და თვითონვე განისაზღვრება სოციალურის თვითმოძრაობით — პრაქტიკის პროცესით.

ფრანგების მეორე თეზისი: რელიგიის მიერ მოგონილი ყალბი გზა ცასა და მიწას შორის უნდა დაიძლიოს ცოდნის საშუალებითო— ასევე უნდა შეფასდეს ზემოთ მოტანილი ორი პუნქტის გათვალისწინებით: პირველი — ცოდნის ელემენტი, რა თქმა უნდა პროგრესი იყო შუა საუკუნეების უმეცრებასთან შედარებით. ახალი დრო ძველსა და დრომოჭმულს ებრძოდა ორლესული მახვილით, რომლის ერთ პირზე ეწერა შრომა, მეორეზე კი ცოდნა. შრომისა და ცოდნის ელემენტთა თანაფარდობის საკითხი ახალი დროის მიერ დაყენებული პრობლემაა. ყველაფერ ადამიანურს უნდა ესვას ცოდნის ბეჭედი, ახალი დროის ეს ტენდენცია ფორმულის სახით გამოთქმული იქნა ჰეგელის მიერ ასე: „ყოველივე, რაც ნამდვილია, გონიერია, და ყოველივე, რაც გონიერია, ნამდვილია“. ადამიანურისადმი გონიერების ელემენტის მიკუთვნება პირველ რიგში ნიშნავდა ადამიანის აქტივობის დასაბუთებას.. ადამიანი პასიური კი არ არის, რომელიც მორჩილად მისდევს თავის ბედისწერას, არამედ იგი გონიერი არსებაა და ამდენად აქტიურად მოქმედიც. გონიერებისა და აქტიურად მოქმედების ერთიანობა ამკობს ადამიანს როგორც მატერიალური ნამდვილის უმაღლეს ფორმას, რომელიც თვითონვე სჭედს თავის ბედს. ადამიანის ასეთი აქტიობა არ აწყობდა რელიგიასა და ეკლესიას. ფრანგი მატერიალისტები მართლები იყვნენ იმის მტკიცებაში, რომ რელიგიას თავისი ძალაუფლების განსახორციელებლად, რომელიც ადამიანთა მონურ მორჩილებას გულისხმობს, უმეცარი გონება აწყობდა

სწორედ. ფრანგები გააფთრებით იბრძოდნენ ამის წინააღმდეგ. და ეს შეუპოვარი სულისკვეთება უდიდეს პროგრესულ ზემოქმედებას ახდენდა ადამიანთა ცნობიერებაზე, ცნობიერებაზე, რომელიც მრავალი საუკუნის განმავლობაში დაპყრობილი ჰქონდა რელიგიას. ეს იყო შებრძოლი ათეიზმის სულისკვეთება. მაგრამ მეორე პუნქტის გათვალისწინებით კითხვა ასე დგას: არის თუ არა ცოდნის ელემენტი სოციალურის საფუძველი? დიალექტიკურ-მატერიალისტური ანალიზი, სხვათაშორის, ერთ მეტად საყურადღებო მომენტს ხდის ნათელს. საქმე ისაა, რომ თუ პოზიცია ხასიათდება ცალმხრივობის სიმპტომით, მაშინ ამ პოზიციის ლოგიკურად განვითარებისას ბოლოში მივიღებთ თავში თქმულის უარყოფას. ამან განაპირობა ფრანგული და საერთოდ მარქსამდელი მატერიალიზმის ერთ-ერთი ნაკლი — იდეალისტურობა სოციალურის ახსნის საკითხში. მართალია, ფრანგები ყოველ ძალით ცდილობდნენ, გაედევნათ ღმერთის იდეა ადამიანთა თავებიდან, მაგრამ მეორე მხრივ სულიერის სუბსტანციურ ალიარებამდე მივიდნენ, როცა ამტკიცებდნენ, იდეები, განათლებული პიროვნებები მართავენ ისტორიასო. ცალმხრივობის ასეთ ლოგიკას უსათუოდ მივყავართ თავში თქმულის უარყოფასთან ბოლოში.

იდეები, გამოჩენილი პიროვნებები, რა თქმა უნდა, დიდ ზემოქმედებას ახდენენ ისტორიის მსვლელობაზე, მაგრამ გამსაზღვრელია ხალხი — საზოგადოება, იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ მატერიალური დოვლათის წარმოება არც აზროვნებას, რაც არ უნდა უნივერსალური თავი იყოს იგი, და არც მის იდეას არ ძალუძს. მატერიალურ დოვლათს, რომლის გზითაც სოციალური მართავს თავის თავს, აწარმოებს საზოგადოება. ამიტომ იტორიის შემოქმედია ხალხი. პიროვნებასა და იდეებს კი შეუძლიათ უკუმოქმედება, რომელიც მეორეულის ძალისა და აქტივობის გამოვლენაა და არა პირველადის თვითმოძრაობა. ამ პოზიციით უნდა შეფასდეს ფრანგების მიერ შემოთავაზებული დეტერმინიზმის პრინციპიც.

დეტერმინიზმის პრინციპი ფრანგებთან სულ ცოტა ორი წყვილადი კატეგორიის მიზეზ-შედეგისა და შემთხვევითობა-აუცილებლობის ერთიანობას გულისხმობს და ამ ფილოსოფიური აპარატის გამოყენებას რელიგიის დოგმატიკის წინააღმდეგ. უდავოდ მეცნიერულად ღირებული იყო ფილოსოფიის ამ კატეგორიების გამოყენება რელიგიის ყალბი იდეების წინააღმდეგ. ფრანგების ფილოსოფიური ალღო

სწვდება იმას, რომ ეს კატეგორიები შეიძლება გამოყენებული იქნან უხამსისა და დრომოჭმულის უარყოფის საქმეში.

ავიღოთ, მაგალითად, „მიზეზისა და შედეგის“ კატეგორია. ერთი შეხედვით, ამ წყვილში მოცემული შინაარსი არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს რელიგიის დოგმატიკას ცისა და მიწის კავშირის შესახებ, ციური ანუ ღმერთი, როგორც მიწიერის მიზეზი და საფუძველი, ხოლო მიწიერი კი როგორც ზეციურის შედეგი. მაგრამ სინამდვილეში აღმოჩნდა, და სწორედ ეს მომენტი იქნა დაჭერილი ფრანგების მიერ, რომ ცისა და მიწის კავშირი ვერ ჰგუობს მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობის ასპექტს. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ეს კავშირი რეალურად არსებულ მიმართებას წარმოადგენს, რომელსაც ადამიანი ამჩნევს ყოველ ფეხის ნაბიჯზე. ის, რაც მიზეზის როლში გამოდის, რეალურად ზემოქმედებს რაღაცაზე და იწვევს ასევე რეალურ შედეგს, მაშასადამე, ერთი მეორეზე ზემოქმედება რეალური, თვალით დანახული, ფაქტია; მეორე, რის გამოც რელიგიის დოგმატიკა ვერ ეგუება ამ კატეგორიებს, ისაა, რომ მიზეზშედეგობრივი კავშირი მარადიულია, ე. ი. არ არსებობს მიზეზი შიშველი სახით, არ არსებობს მიზეზი შედეგის გარეშე. რელიგიის მიხედვით კი, იყო დრო, როდესაც პირველმიზეზი დიდხანს არსებობდა თავისივე შედეგის გარეშე. შემდეგ, ერთ მშვენიერ დღეს მოისურვა ღვთაებამ შეექმნა მისგან განსხვავებული სინამდვილე (ექვს დღეში). ასეთი დოგმატიკა ვერ თავსდება მიზეზშედეგობრიობის ფილოსოფიურ ფორმულაში, სადაც, როგორც შედეგი, ასევე მიზეზიც, ერთი ფიზიკური რიგის მოვლენებია. ამ მსგავსების საფუძველზეა შესაძლებელი, ერთი ზემოქმედებდეს მეორეზე და იწვევდეს შესატყვის შედეგს და არა ისე, როგორც ამას ღვთაება აკეთებს — არაფრისაგან ქმნის მთელ ამ თვალხილულ სინამდვილეს. ზემოქმედება ფიზიკურისა ისევ ფიზიკურზე, მკაცრად დეტერმინებული კანონზომიერებაა, რომელიც გამორიცხავს ფიზიკური რიგიდან გადახვევას. მაშასადამე, არც ზემოქმედებაა შემთხვევითი რამ და არც ამ ზემოქმედების შედეგი. შემდეგ, რაც ყველაზე უფრო არ აწყობს რელიგის დოგმატიკას: მიზეზშედეგობრივ ურთიერთობაში მიზეზი რაღაც მიმართებაში ასევე შეიძლება გამოვიდეს შედეგის როლში და პირიქით — შედეგი მიზეზის როლში. მოვლენათა მიზეზშედეგობრივ ჯაჭვში ასეთი თანაფარდობა აუცილებელია. აი ეს განუწყვეტელი რიგი და მონაცვლეობა, ერთიდან მეორის აუცილებელ გამომდინარეობაზე მეტყველებს, ახალი დრო, კერძოდ

კი ფრანგული მატერიალიზმი, თავისებური, ფორმით აღადგენს ძველი ბერძენი მატერიალისტების ფორმულებს: „მსგავსი წარმოშობის მსგავსს“, „არაფრისაგან არაფერი არ წარმოიშობა“, „რაიმე არარად არ იქცევა“ და სხვა. ეს ფორმულები ყოვლად მიუღებელია რელიგიასა და ეკლესიისათვის. შეუძლებელია, რელიგიის მსახური დაეთანხმოს თეზას: „მსგავსი წარმოშობს მსგავსს“. ღვთიური რომ მიწიერის მსგავსი ყოფილიყო, მაშინ იგი არც იქნებოდა პირველმიზეზი და ვერც შექმნიდა ამ ქვეყანას. ღ ვ თ ი უ რ ი ს უ ლ ს ხ ვ ა ა. აი აქ ჩერდება ღვთისმეტყველება და აქედან იწყება ტრაგედიაც, — მაშინ რატომ, რა აუცილებლობის მიზეზით წარმოშვა მან — ღვთიურმა ეს მისგან გ ა ნ ს ხ ვ ა ე ბ უ ლ ი სინამდვილე? გამოდის, რომ რაღაცა აკლდა მას და ამიტომ წარმოშვა იგი და არა შემთხვევით. ეს ერთი უსუსტესი ადგილია რელიგიური დოგმატიკისა, რომელზეც გააფთრებული იერიში მიიტანეს ფრანგმა მატერიალისტებმა, გამოიყენეს რა იმ შეტევაში „დეტერმინიზმის“ ფილოსოფიური კატეგორია: რაიმე რაიმესაგან აუცილებლობის ძალით უნდა გამომდინარეობდეს, ეს აუცილებლობა კი მეტყველებს იმაზე, რომ მიზეზი არ შეიძლება შედეგისაგან დამოუკიდებლად არსებობდეს. გამოდის, რომ ღვთიური რაღაცით დამოკიდებულია ამქვეყნიურზე, მაგრამ ასეთი ღვთაება რაღაა, თუ იგი ვერ ძლებს წარმავალის გარეშე. ხომ არ არის იგი საერთოდ ამ ქვეყანაზე მიტმასნილი, ვიღაცეების მიერ გამოგონილი რამ?! ხომ არ არის იგი შემთხვევითობის ფაქტი, რომელსაც მხოლოდ უმეცარი ადამიანის ცნობიერებაში შეიძლება ჰქონდეს ადგილი?!

ასე და ამრიგად, მკაცრი აუცილებლობის მოშველიების გზით, ფრანგი მატერიალისტები ცდილობენ ღმერთის იდეა ამოაგდონ ადამიანის ცნობიერებიდან. იდეა, რომელიც მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობის მიხედვით სულაც არ არის საჭირო ამ თვალხილული ქვეყნისათვის.

ყოველივე ამის ასე აშკარად და გაბედულად მტკიცება, რა თქმა უნდა, პროგრესული მოვლენა იყო, რომელიც მძლავრად ზემოქმედებდა ადამიანის ცნობიერებაზე, შესაბამისად ავიწროებდა კიდეც რელიგიის გავლენის სფეროს. იგი მოუწოდებდა ადამიანის გონებას, აქვე, ორი საგნის, ორი მოვლენის ურთიერთობაში აღმოეჩინა მთელი სინამდვილის, მთელი ბუნების სისტემა, რომელიც აგებულია მკაცრი დეტერმინიზმის პრინციპების მიხედვით. ეს ნამდვილად ბასრი

ლახვარი იყო რელიგიის წინააღმდეგ მიმართული. ეს, ერთ მხრივ, სწორედ რომ ასე იყო.

მეორე მხრივ შეიძლებოდა ასე დაგვესვა კითხვა: შეიძლებოდა თუ არა დეტერმინიზმისა და მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობის საფუძველზე დაგვესაბუთებინა მატერიის აბსოლუტურობა, ე. ი. უარგვეყო ღმერთი და რელიგია?

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობა წარმოადგენს მოვლენათა საყოველთაო კავშირ-ურთიერთობათა ჯაჭვის ერთ-ერთ რგოლს, ე. ი. კავშირის ერთ-ერთ ფორმას. ამდენად, ამ კატეგორიების ცოდნას სინათლე და გარკვეულობა შეაქვს მატერიალური სინამდვილის შესახებ ცოდნის სისტემაში. კონკრეტულად: მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობა ნათელს ხდის საგანთა და მოვლენათა კავშირებს ერთი გარკვეული კუთხით, როდესაც ერთი ან მოვლენათა გარკვეული ჯგუფი გარკვეულ სიტუაციაში იწვევს მოვლენას ან მოვლენათა გარკვეულ ჯგუფს, როდესაც ერთს ერთ გარკვეულ მიმართებაში შეუძლია გამოვიდეს მიზეზის როლში, ხოლო სხვა მიმართებაში წარმოდგეს, როგორც შედეგი. ეს, როგორც ითქვა, ნამდვილად მძლავრი არგუმენტი იყო, მიმართული რელიგიის წინააღმდეგ, რამდენადაც ღვთაებას, რელიგიური დოგმატიკის მიხედვით, შეუძლია მხოლოდ მიზეზის როლში ყოფნა, მაშინ როდესაც ფიზიკურს ორივე ფორმაში შეუძლია არსებობა.

მიუხედავად ყოველივე ამ სიკეთისა, მხოლოდ დეტერმინიზმის პრინციპის საფუძველზე შეუძლებელია რელიგიურ დოგმათა სისტემის საფუძვლიანი შერყევა. ამის თეორიულ მიზეზს წარმოადგენს ის, რომ მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობა წარმოადგენს მოვლენათა საყოველთაო კავშირის ერთ-ერთ რგოლს და თავისი ბუნებით მიეკუთვნება მეორეული კავშირების რიგს, რის გამოც იგი თვითონვე საჭიროებს ამხსნელ საფუძველს. რა თქმა უნდა, მხოლოდ მეორეულზე დაყრდნობით ვერ დავამარცხებდით მოწინააღმდეგეს, ვერ ამოვძირკვავდით რეალურ ცრურწმენათა ძირებს ადამიანთა ცნობიერებაში, ვერ დავამტკიცებდით მატერიის პირველადობას.

ეს ერთი, და მეორე, ასევე არსებითი მნიშვნელობის მომენტია ის, რომ ფრანგი მატერიალისტების მიერ „აუცილებლობის“ ფილოსოფიური კატეგორია, როგორც მოსალოდნელი იყო, ვერ იქნა ახსნილი მისთვის შესატყვისი შინაარსით .აუცილებლობა წარმოდგენილ

იქნა როგორც თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური სისტემა. მაშასადამე, როგორც ერთადერთი და აბსოლუტური რამ. სინამდვილეში კი აუცილებლობა პოლარული მიმართების ერთ-ერთ წევრს წარმოადგენს და ამდენად არ მოიაზრება, მაშასადამე არ არსებობს, საპირისპიროსაგან იზოლირებულად, აუცილებლობის ასეთ პოლარულ საპირისპიროს კი წარმოადგენს შემთხვევითობა. ფრანგები კი კატეგორიული წინააღმდეგი იყვნენ „შემთხვევითობის“ ცნების მეცნიერების სფეროში შემოტანისა. მათი მტკიცებით, სინამდვილეში ბატონობს მკაცრი აუცილებლობა. ამ ქვეყნად არაფერია შემთხვევითი. შემთხვევითობა, როგორც ასეთი, ეწინააღმდეგება ბუნებრივ რიგსა და ურთიერთგამომდინარეობს. შემთხვევითობაც, ფრანგი მატერიალისტების აზრით, შეიძლება მხოლოდ ერთ ადგილას არსებობდეს — ეს არის უმეცარი ადამიანის ცნობიერება. შემთხვევითობა უდრის შეცდომა-უმეცრებას. უმეცარ გონებას ეჩვენება რაღაც შემთხვევითად, მაშინ როდესაც სინამდვილეში ყველაფერი მკაცრი აუცილებლობითაა პირობადებული — დასძენდნენ ფრანგები.

ნათელია, რომ ფრანგ მატერიალისტებს არ ესმით „შემთხვევითობის“ ფილოსოფიური ცნება. შემთხვევითობა, მეცნიერული გაგებით, არის აუცილებლობის დასწორედ აუცილებლობის გამოვლენის ფორმა. მაშასადამე, ფიზიკური მოვლენა, როგორც ასეთი, არ უდრის აუცილებლობას, იგი მეტია მასზე, რამდენადაც ყოველთვის მოცემულია კონკრეტულობისათვის დამახასიათებელი შემთხვევითი ფორმით, რომელიც არც აუცილებლობის შინაარსს ემთხვევა და არც აუცილებლობის მიღმა დგას, როგორც ეს ცალმხრივი დეტერმინიზმის წარმომადგენლებს ეგონათ ასე. ამან გაანაპირობა ერთი მეტად საყურადღებო ამბავი, რომელიც გამომდინარეობდა ცალმხრივობის ბოლომდე ლოგიკური განვითარების კანონზომიერებიდან. ამ კანონზომიერებების მიხედვით, ცალმხრივობას თუ ბოლომდე განავითარებ ლოგიკური თანმიმდევრობით უსათუოდ მიხვალ თავში თქმულის უარყოფამდე ბოლოში. ასე შეემთხვათ ფრანგებსაც, როცა აღიარეს შიშველი აუცილებლობა შემთხვევითობის ფორმის გარეშე და მივიდნენ იმ აუცილებლობის აღიარებამდე, რაც განაპირობებს შიშველ აუცილებლობათა რიგს, ასეთი რამ შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი რამ — ღმერთი. ფრანგები კი სწორედ იმ ერთი — ღმერთის, როგორც სულიერი საწყისის, უარყოფისათვის იყვ-

ნენ მოწოდებულნი, მაგრამ არაპირდაპირ სწორედ რომ სულიერი საწყისის აღიარების აუცილებლობასთან მივიდნენ, ვინაიდან აღიარეს იდეები — განათლებული ადამიანები მართავენო ისტორიას.

ცოდნის ელემენტსაც ზემოთ მოტანილი ორმხრივი ანალიზის პოზიციით უნდა მივუდგეთ.

ერთი მხრივ ყურადღების გადატანა ცოდნის ფენომენზე, ახალი დროის პროგრესულობაზე მეტყველებდა. ამ გზით რელიგიის ტყვეობაში მყოფი გონება თავისუფლდებოდა საღათას ძილისაგან. ამ მხრივ ფრანგი მატერიალისტების განმანათლებლურმა იდეებმა ფასდაუდებელი ღვაწლი გასწიეს. ადამიანურ მოქმედებას ადამიანურისავე გონიერების ბეჭედი უნდა ესვას — იყო დევიზი ამ ეპოქისა. ზეციურის მაგივრად ადამიანურ-გონიერი უნდა ავიდეს ტახტზე დ თვითონვე განსაჯოს თავისი ბედი. ასე რომ, ყოველივე ეს პროგრესულობის გამომხატველი ტენდენცია იყო უცილობლად, მაგრამ მეორე მხრივ ცოდნისა და საერთოდ იდეების გამოცხადება ისტორიის მამოძრავებელ ძალად, როგორც ენგელსი აღნიშნავს, იდეალიზმს მოასწავებდა სოციალური მოვლენების ახსნის საქმეში. მართალია, ახალი დროის მესვეურები, სახელდობრ ფრანგი მატერიალისტები, როგორც პროგრესული ძალა, შუა საუკუნებს წინ აღუდგნენ, მაგრამ მათ ვერ ახსნეს ისტორიის მამოძრავებელი ძალები, და აქედან გამომდინარე, ვერც ფეოდალიზმის ეპოქის ჭეშმარიტი შეფასება მოგვცეს. გამოჩენილი ადამიანები და მათი იდეები უდავოდ დიდი ძალით ზემოქმედებენ მასებზე, მაგრამ მათ ისტორიის შექმნა და წარმოება არ ძალუძთ იმ მარტივი ჭიზეზის გამო, რომ თვითვე არიან პირველადით წარმოებულნი. ისტორიას ქმნის ხალხი, რამდენადაც მხოლოდ ხალხი აწარმოებს მატერიალურ დოვლათს და ამ გზით თავის თავს.

ამავე პოზიციით უნდა შევაფასოთ ფრანგების ერთ-ერთი მთავარი მოთხოვნა მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი ს ი მ დ ი დ რ ი ს ყ ვ ე ლ ა ზ ე გ ა ნ ა წ ი ლ ე ბ ი ს შ ე ს ა ხ ებ.

ფრანგი მატერიალისტები კერძო საკუთრების გაუქმებას კი არ მოითხოვდნენ, არამედ ნაციონალური შემოსავლის განაწილებას ყველაზე, განურჩევლად ცენზისა და სოციალური მდგომარეობისა. უფრო ზუსტად: კერძო საკუთრება, მათი აზრით, საფუძველი უნდა ყოფილიყო ადამიანის ბედნიერებისა. ბედნიერებისათვის კი ყველა ადამიანია მოწოდებული. როგორც ენგელსი აღნიშნავს, ეს ბურჟუაზიული საზოგადოების ერთი მთავარი მოთხოვნა იყო. ფრანგების მტკი-

ცებით, ყველას აქვს ბუნებრივი და, მაშასადამე, ჯეშმარიტი მოთხოვნა, იყოს კერძო საკუთრების, როგორც პირადი ბედნიერების, მფლობელი. ამ შემთხვევაში, და საზოგადოდაც, ე. წ. არისტოკრატია არავითარი პრივილეგიებით არ უნდა სარგებლობდეს, რომელსაც თითქოს და ღვთით ბოძებული უფლება გააჩნია — ჰქონდეს სხვაზე მეტი. ყველა უკლებლივ ღირსია იყოს ბედნიერი, მაშასადამე, კერძო საკუთრების მფლობელი.

ბურჟუაზიული ეკონომიკური ურთიერთობა განუზომლად პროგრესული იყო ფეოდალურთან შედარებით. ამის შესახებ სავსებით ნათლადაა თქმული მარქსიზმის კლასიკოსების შრომებში. მაშასადამე, ახალგაზრდა ბურჟუაზიის ამ მოთხოვნაშიც — ყველას აქვს უფლება იყოს მდიდარი და ბედნიერი — შეიძლება პროგრესულობის ელემენტი იქნეს აღმოჩენილი ძველ ფეოდალურ „ღვთით დაკანონებულ“ წესებთან შედარებით. თეზა: „ყველა შეიძლება იყოს სიმდიდრის მფლობელი“ — გამანაყოფიერებლად ზემოქმედებდა მასების შრომით აქტიობაზე, რაც თავისი მხრივ ხელს უწყობდა მძლავრ აღწარმოებით პროცესს და, ამის შესაბამისად, მატერიალური დოვლათის განუხრელად ზრდას.

კაპიტალისტური წარმოების წესის თავისებურება მდგომარეობს კერძო საკუთრების ოდენობის განუხრელ ზრდაში. ქონება, რომელსაც ფლობს კაპიტალისტი, უარიყოფა თუ ერთ ადგილზეა გაყინული და მას არაფერი ემატება თუნდაც იგი დიდი მოცულობის სიმდიდრე იყოს, ასეთი კაპიტალისათვის მნიშვნელობა არ აქვს, ვინ იქნება მისი მფლობელი — გუშინდელი მუშა თუ ხელოსანი, ავაზაკი თუ კაცის მკვლელი. მთავარია, მესაკუთრის მუდმივი კაპიტალი, რომელიც მოქცეულია კერძო პირის მფლობელობაში და რომელსაც კ. მარქსი C კაპიტალის სახელწოდებით აღნიშნავს განუხრელად იზრდებოდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში კაპიტალისტური საკუთრების ფორმა გაქრებოდა, რამეთუ კაპიტალის ზრდის შეჩერება მის უარყოფას უდრის; მაშინ, როდესაც ამა თუ იმ ფეოდალის გვარი განცხრომით ცხოვრობდა საუკუნეების განმავლობაში ქონების ზრდის გარეშეც.

რა თქმა უნდა, კაპიტალის ზრდას თან ახლავს წარმოების პროცესისა და მატერიალური პროდუქციის ზრდა. თქმა არ უნდა, რომ ეს პროგრესული იყო ძველ კარჩაკეტილ ფეოდალურ წარმოებით ურთიერთობასთან შედარებით. ყოველივე ეს ასე იყო სინამდვილეში.

მეორე მხრივ, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ის, რომ ფრანგი მატერიალისტები კერძო საკუთრებას მიიჩნევენ ჭეშმარიტი სამართლიანი საზოგადოების საფუძვლად, რომ ნამდვილი ადამიანური ურთიერთობანი უნდა ეყრდნობოდეს კერძო საკუთრების ინსტიტუტს, იმის გათვალისწინებით, რომ ყველას აქვს უფლება, იყოს მდიდარი და, მაშასადამე, ბედნიერი. ნათელია, რომ ფრანგებს არ ესმოდათ „კერძო საკუთრების“ ცნების ჭეშმარიტი შინაარსი. კონკრეტულად ის, რომ კერძო საკუთრება ნიშნავს ერთის მიერ ათასების შრომის მიტაცებას, მაშასადამე, ერთის მიერ ათასების ჩაგვრა-ექსპლოატაციას, რომ ამდენად ჭეშმარიტი ადამიანური ურთიერთობის საფუძველს არ შეიძლება წარმოადგენდეს კერძო საკუთრების სისტემა. მარქსისტული თეორიის მიხედვით, ჭეშმარიტი საზოგადოების საფუძველია წარმოების საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრება, რომელიც გამორიცხავს ერთის მიერ მეორის ჩაგვრას. ფრანგები ვერ ხვდებიან, რომ კერძო საკუთრების საფუძველზე შეუძლებელია თანასწორობა, ის, რომ ყველა იყოს მდიდარი და ბედნიერი.

ასე და ამრიგად, მიუხედავად ძველისა და დრომოჭმულის წინააღმდეგ შეუპოვარი ბრძოლისა, მებრძოლი ათეისტური სულისკვეთებისა, რასაც დღემდე არ დაუკარგავს ცხოველმყოფელი მაგალითის მნიშვნელობა, ფრანგი მატერიალისტების ეთიკური შეხედულებანი საბოლოო ჯამში არ იდგა მატერიალიზმისა და დიალექტიკის საფუძველზე, ე. ი. არ იყო მეცნიერული ეთიკა. პირიქით, მეტაფიზიკური აზროვნების შეზღუდულობამ თავისი თავი სწორედ ეთიკურის საკითხებში გამოავლინა სრულად. შესაბამისად გაურკვეველი დარჩა ჭეშმარიტი ადამიანური ურთიერთობების შინაარსი, ადამიანის ადგილი და მნიშვნელობა ამ სინამდვილეში. ერთი სიტყვით, გასაკეთებელი დარჩა ეთიკის ფილოსოფიური დასაბუთება. აი ამ ამოცანას მოჰკიდა ხელი გერმანულმა კლასიკურმა ფილოსოფიამ იდეალიზმისა და აზროვნების დიალექტიკის ელემენტების თავისებური, ხელოვნური შეერთების საფუძველზე.

§ 4. კ ა ნ ტ ი

ზემოთ უკვე ითქვა იმის შესახებ, რომ კაპიტალისტური ცხოვრების წესი ეთიკურს საბოლოოდ აძლევს ი ნ დ ი ვ ი დ ი—ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა—ი ნ დ ი ვ ი დ ი ს სისტემის ფორმას და მის შესატყვის შინაარს-

საც. ითქვა იმის შესახებაც, რომ ეთიკურის ასეთი სქემა საჭიროებს ფილოსოფიურ დასაბუთებას იდეალისტური სისტემის საფუძველზე, რამეთუ პიროვნების, ინდივიდის თავის თავთან მიმართება-ტოლობის დასაბუთება შესაძლებელია მხოლოდ ცნობიერების სუბსტანციად აღიარების საფუძველზე.

კანტის ეთიკურ-ფილოსოფიური სისტემაც ამ ფორმულის ინდივიდი-საზოგადოება — ინდივიდი დასაბუთებას ისახავს მიზნად.

რას გულისხმობს ფილოსოფიური დასაბუთება კანტთან და რა შეიძლება იყოს ფილოსოფიური განსჯის საგანი?

კანტის მიხედვით, ფილოსოფია შეიძლება არსებობდეს იმ შემთხვევაში, თუ არსებობს თავის თავთან მიმართების (იმანენტური) სისტემა. ასეთი რამ, კანტის აზრით, არსებობს ე. წ. ტრანსცენდენტალური სუბიექტის სისტემის სახით, რომელიც წარმოადგენს სუბიექტ-ობიექტის კავშირის (მომავალში ჩვენ ამ მიმართებას S—O სიმბოლიკით გამოვხატავთ) აპრიორულ-იმანენტურ მექანიზმს. სუბიექტის მიმართება გარე სამყაროსთან, კანტის მტკიცებით (და ამაში არის რაციონალური აზრი), იქნებოდა მექანიკური კავშირი, როდესაც მიმართებაში მყოფნი ორგანულად არ გულისხმობენ ერთმანეთს. ყოველ შემთხვევაში კანტი არ იკვლევს იმას, არის თუ არა ასეთი აპრიორულ-იმანენტური კავშირი სხვაგან. ფილოსოფიისათვის ისიც საკმარისია, რომ აღმოჩნდა ტრანსცენდენტალური სუბიექტის სფერო, რომელიც თავის თავში მოიცავს ორწეროვანი მიმართების იმანენტურ კავშირს S—O სახით. გარე სინამდვილე არ არის ორგანულ კავშირში ჩვენს სუბიექტურ ცნობიერებასთან, მისთვის სულ ერთია, პეტრე და ივანე არსებობენ თუ არა ამ ქვეყნად. მაშასადამე, ამ დროს გამორიცხულია რაიმე ორგანულ კავშირზე ლაპარაკი. ასეთ მექანიკურ მიმართებაზე დაყრდნობით შეუძლებელი იქნებოდა ფილოსოფიის აგება. მაშასადამე, „გალმა — გამოღმურობის“ ურთიერთობა არ არის კავშირი იმანენტურობის წესითა და რიგით. ამდენად გალმა გასცლა გონებას არ შეუძლია და ამის საჭიროების წინაშე არც დგას იგი, რამეთუ თავის თავში მოიცავს აპრიორულ ფორმას S-ის O-თან მიმართებისა, რომელიც განხორციელების შედეგად ღებულობს S-ის თავის თავთან მიმართების სახეს S-S. რა არის ამ შემთხვევაში თავის თავთან მიმართების საფუძველი? ეს არის ცნობიე-

რი, რომელსაც აქვს უნარი, საკუთარი თავი გაიხადოს ობიექტად და მისი შემეცნების გზით აწარმოოს თავისი თავი, ე. ი. მიმართებაში მოვიდეს თავის თავთან, ის, რომ აზროვნებას აქვს უნარი აპერცეფციისა — თავის თავზე რეფლექსიის მოხდენისა. ერთი სიტყვით ის, რომ იგი ცნობიერებაა და აქვს უნარი, გაორების გზით, მოვიდეს თავის თავთან თანხმობაში.

ასეთია კანტის მოთხოვნა ფილოსოფიის შესაძლებლობებისა.

რა შეიძლება ითქვას ამ მსჯელობის შესახებ. არის თუ არა გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ამ პირველი წარმომადგენლის ნააზრევში რაიმე „მარცვალი რაციონალურობისა“? ჩვენ კანტის სახით იდეალისტურ სისტემასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ამ მსჯელობაში, შენიღბულად მაინც არის „რაციონალური მარცვალი.

პირველ რიგში ეს არის მტკიცება იმისა, რომ ფილოსოფიის საგანს ნამდვილად უნდა წარმოადგენდეს თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი უ რ ი ს ი ს ტ ე მ ა. ამას სწავლობს მხოლოდ ფილოსოფია და არცერთი სხვა დარგი მეცნიერებისა. ეს რომ ასეა, ამის შესახებ იცოდნენ ჯერ კიდევ ძველმა ბერძნებმა. კანტი აქ ადასტურებს ძველ ცნობილ ჭეშმარიტებას ფილოსოფიის კვლევის საგნის შესახებ, რომ იგი სწავლობს სუბსტანციურს, ანუ იმას, რაც თავის თავთან მიმართებაშია.

მეორე კითხვაა ის, თუ რა გზით შეიძლება მისწვდეს გონება თავის თავთან მიმართების კანონზომიერებას? მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თვითონ იგია მიმართების იმანენტური კავშირის ფორმა. მაშასადამე, ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართების ფორმა უნდა იყოს ის, ძირითადი საკითხი, რომლის შემეცნების გზით შეიძლება გავიგოთ, თუ რას წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური სისტემა. ეს საკითხი, როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს, ახალ დროში ღებულობს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფორმას, რომელიც შესაბამისად ზემოქმედებს მოაზროვნე ფილოსოფოსზე, კანტის აზროვნებაც ამ ზემოქმედებას განიცდის. მაშასადამე, უნდა გაირკვეს აზრის არსთან, ანუ S-ის O-თან მიმართება, რომელიც შედეგად მოგვცემს ცოდნას თავის თავთან მიმართების მექანიზმის შესახებ. ასეთის ცოდნას რომ მიაღწიო, კანტის ღრმა რწმენით, პირველ რიგში შემეცნებულ და დასაბუთებულ უნდა იქნეს S–O-ის კ ა ვ შ ი რ ი ს ი მ ა ნ ე ნ ტ უ რ ო ბ ა, ე. ი. მიმართებაში მყოფი წევრების ორგა-

ნული ურთიერთობა და არა „გაღმა-გამოღმურობის“ მექანიკური, შემთხვევითი კავშირის მსგავსი რამ. „გაღმა“ სინამდვილე, კანტის აზრით, „ნივთი თავისთავადის“ სახით არსებობს ეს „თავისთავადობა“ იმას კი არ გამოხატავს მხოლოდ, რომ იგი საკუთრივ თავისი წესის მიხედვით არსებობს, არამედ იმასაც, და ესაა კანტისათვის ამ ცნების ძირითადი მნიშვნელობა, რომ იგი არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მასთან ორგანული, იმანენტური კავშირის გარეშე. მაშასადამე, კანტი იმას კი არ ასაბუთებს, რომ „გაღმა“ სინამდვილეში არ არსებობს იმანენტური კავშირები, ამის მტკიცება ჩვენ არ ძალგვიძსო — იტყოდა იგი, არამედ იმას, რომ არ არსებობს იმანენტური კავშირი ჩვენს ცნობიერებასა და „გაღმა ნივთები თავისთავად“ სინამდვილეს შორის. ამიტომ რჩება ერთადერთი შესაძლებლობა —„გამოღმა“ სუბიექტურობის სფერო. თუ აქაც არ აღმოჩნდა იმანენტური ბუნების კავშირი, ეს იმას მოასწავებს, რომ, მაშასადამე, არ არსებობს თავის თავთან მიმართების კანონზომიერება, ე. ი. ფილოსოფიის კვლევის საგანი. კანტის ღრმა რწმენით, სუბსტანციურობის სფერო თავის თავში გულისხმობს S-ის O-თან აპრიორულ, იმთავითვე მოცემულ მიმართებას.

არის თუ არა კანტის ამ მსჯელობაში რაციონალურობის რაიმე ელემენტი? არის. სახელდობრ ის, რომ მიმართება S—O-ს შორის ნამდვილად უნდა იყოს ი მ ა ნ ე ნ ტ უ რ ი ბ უ ნ ე ბ ი ს ა და არა მექანიკური კავშირი „გაღმა-გამოღმურს“ შორის. ასეთი მექანიკური ურთიერთობიდან ნამდვილად ვერ შევიმეცნებდით თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ კანონზომიერებას.

ასე რომ, კანტის მოთხოვნა S—O-ის იმანენტურობის შესახებ სავსებით სამართლიანი მოთხოვნაა. დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძვლების არამეცნიერული ცოდნის საფუძველზე შეიძლება მოეჩვენოს ვინმეს ეს მოთხოვნა იდეალიზმად. სინამდვილეში კი სწორედ რომ პირიქითაა, დიალექტიკური მატერიალიზმი პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნების საფუძველზე ასკვნის იმის შესახებ, რომ ნამდვილად უნდა არსებობდეს ორგანული კავშირი შემმეცნებელ სუბიექტსა და შესამეცნებელ ობიექტს შორის. ეს საბოლოოდ სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა პირველადისა და მეორეულის დიალექტიკურ კავშირს, სოციალურის ფორმით მოცემულს. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა აღმოაჩინა თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური კანონზომიერება მატერიის ერთ ყველაზე მაღალ და რთულ ფორმაში

სოციალურში პრაქტიკის პროცესის სახით, დასაბუთდა, რომ თვით-მოძრაობის სისტემა სადღაც იდეათა სამყაროში კი არ არის, არამედ მატერიალური სინამდვილის ყოველ კონკრეტულ ფორმაში, მათ შორის სოციალურში პრაქტიკის პროცესის სახით, რომელიც თავის თავში სხვა მეორეულ მიმართებებთან ერთად მოიცავს ცნობიერების ყოფიერებასთან S—O მიმართებასაც. კანტს არ შეეძლო სცოდნოდა პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნება. ამიტომ, როგორც იტყვიან, მას სხვა გზა არ ჰქონდა, გარდა ერთისა — იმანენტური კავშირი დაეშვა სუბიექტურობის სფეროს შიგნით. ან არადა ხელი უნდა აეღო ფილოსოფოსობაზე.

იდეალიზმი აქ S—O-ის კავშირის იმანენტურობის მოთხოვნაში კი არ გვაქვს, როგორც ეს, სავალალოდ, ზოგჯერ ასე ჰგონიათ, არამედ იმაში, რომ ასეთი კავშირის საფუძვლად კანტმა სუბიექტური, და საზოგადოდ ცნობიერება გამოაცხადა და სუბსტანციურ მიმართებად „მეს“ თავის თავთან ტოლობა ცნო. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ორდება შესამეცნებელ ობიექტად (O) და შემმეცნებელ სუბიექტად (S) და ამ გაორების დაძლევის ანუ თავის თავის შემეცნების გზით სუბიექტი ახორციელებს თავის თავთან მიმართებას.

აი ეს საქმე რომ განხორციელდეს, ამისათვის სუბიექტს ესაჭიროება გარკვეული ძალა ნებისყოფის ფორმაში მოცემული (ვინაიდან სხვა ფორმაში შეუძლებელია მოცემულ იყოს მამოძრავებელი ძალა სუბიექტურობის სფეროს შიგნით). იმისათვის, რომ მან გაორების ფაქტი დაძლიოს და თავის თავთან თანხმობაში მოვიდეს.

აი ამ ფილოსოფიურ სქემაზე აგებს კანტი თავის ეთიკას, რომელიც ერთ-ერთი ასპექტია, თავისივე ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ფილოსოფიისა.

გონების თავის თავთან თანხმობის მიზნით განხორციელებულ მოძრაობას, რომელიც ნებისყოფის ფორმით მოცემული ძალით მოდის მოძრაობაში, კანტი უწოდებს პრაქტიკულ გონებას, რომელსაც ჩვენებურად ეთიკური ეწოდება.

ამრიგად, ეთიკურიც, კანტის აზრით, წარმოადგენს ნებისყოფის გზით გონების თავის თავთან თანხმობის განხორციელებას, ე. ი. ეთიკური, კანტის მიხედვით, თავის თავთან მიმართების სისტემაა, მაშასადამე, ეთიკაც ფილოსოფიური განსჯის ორბიტაშია მოქცეული. ასეთია კანტის ლოგიკა ეთიკის ფილოსოფიურობის მიმართ.

ის, რომ ფილოსოფია უნდა სწავლობდეს თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ სისტემას, საკმაოდ მართებული აზრია, მაგრამ კანტისათვის ჯერ-ჯერობით მთლად ნათელი არ არის ის ამბავი, რომ ფილოსოფიური განსჯის სფეროს მიეკუთვნება ამავე დროს პირველადის მეორეულთან ურთიერთობის საკითხი, უფრო მეტიც, ის, რომ პირველის შემეცნებასთან მხოლოდ მეორის ანალიზის გზით შეიძლება მივიდეთ. კანტმა მხოლოდ ერთი კავშირი იცის — ესაა თავის თავთან მიმართება მისი განხორციელება, მისი შემეცნება. სხვა ფორმის, სახელდობრ პირველადის მეორადთან, კავშირების დაშვება ტრანსცენდენტალური სუბიექტის სისტემაში შეუძლებელიც იყო. მაშასადამე, ყველაფერი, რაც ფილოსოფიის ორბიტაში შემოდის, თავის თავთან მიმართების ღერძის ირგვლივ უნდა ტრიალებდეს. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი მე-19 და მე-20 საუკუნის „მესამე ხაზის“ მაძიებელთა ცდისა — ამოსავალი უნდა იქნესო კანტის ფილოსოფია — სწორედ პირველადისა და მეორეულის კავშირის არცნობაში უნდა ვეძიოთ. პირველადისა და მეორეულის მიმართების გამოცხადებას ფილოსოფიის ძირითად საკითხად აუცილებლად მოსდევს ფილოსოფიის დიფერენცირება იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ცალმხრივობებად. ამიტომ ზეპარტული ანუ „მესამე ხაზის“ მაძიებელთათვის ეს საკითხი უარყოფილ უნდა იქნას როგორც ფსევდო პრობლემა, რომელსაც მათი აზრით არევდარევისა და ცალმხრივობის მეტი არაფერი შემოაქვს ფილოსოფიაში.

სინამდვილეში კი კანტი დასაწყისი იყო გერმანული კლასიკური ფილოსოფიისა და მის ცნობიერებაში აზრის არსთან მიმართება (S—O) ჯერ კიდევ არ იყო შემჩნეული პირველადისა და მეორეულის ურთიერთობის თვალით. ეს რომ ასეა, ამას შეიცნობს ჰეგელი — გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი წარმომადგენელი, მაგრამ ამ საკითხს იგი არასწორ ახსნას მისცემს ეპოქისა და იდეალიზმის შეზღუდულობის მიზეზით. საბოლოოდ ბოლომდე თანმიმდევრული და ჭეშმარიტი ახსნა S-ის O-სთან მიმართებისა, როგორც პირველადის მეორეულთან კავშირისა, მოგვცა დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა. კანტი კი ამ დონიდან ჯერ კიდევ შორს დგას. ჰეგელამდე ფიხტე შეეცდება, მის მიერვე შემოტანილი პოლარობის სისტემიდან, რომელიც არსებობს „მესა“ და „არამეს“ კავშირის სახით, პოლარობის ერთ-ერთი წევრის, სახელდობრ „მეს“ მეტობის მტკიცე—

ბის ძალით, გამოიყვანოს პირველადის მეორეულთან მიმართება, მაგრამ იგი გამოუვალ წინააღმდეგობაში ვარდება, რადგანაც პოლარობის სისტემა ფიხტესავით სავსებით სამართლიანი მოთხოვნით საჭიროებს პოლარულ მიმართებაში მყოფი ორივე კომპონენტისათვის ტოლი ძალის მინიჭებას, რამეთუ ყველა სხვა შემთხვევაში პოლარობა როგორც ასეთი ვერ განხორციელდება. ცნობიერების სუბსტანციურობის ანუ თავის თავთან მიმართების დასაბუთებამ კი თავისი მხრივ აუცილებელი გახადა ერთ-ერთი წევრის (სახელდობრ სუბიექტური ცნობიერების — „მე"-ს) მეორე საპირისპირო წევრზე მეტობის დასაბუთება. ეს კი თავისი მხრივ პოლარობის სისტემის ნგრევას გამოიწვევდა, სისტემისა, რომელიც ერთადერთი გამოსავალი იყო კანტის დუალიზმიდან, კერძოდ „ნივთი თავისთავადისაგან" თავდახსნისა. მაშასადამე, ფიხტესთან უკვე იჩინა თავი პირველადის მეორეულთან მიმართების აუცილებლობამ პრობლემატიკის ფილოსოფიურად დასაბუთების საქმეში, მაგრამ პოლარობიდან პირველადობა-მეორეულობის მიმართებას ვერ გამოიყვან, რადგანაც პოლარობა, ისე როგორც პირველადის მეორეულთან მიმართება, მეორეული რიგის კავშირია და თავის თავთან დიალექტიკური წინააღმდეგობის (და არა იგივეობის A=A) წესიდან გამომდინარეობს. ფიხტე კი S-ისა და O-ის პოლარობიდან ჯერ S-ის O-ზე მეტობის გამოყვანას ცდილობს და შემდეგ S-ს თავის თავთან ტოლობისას S=S. მთელი ეს გზა მცდარი განსჯის ნიმუშია, რომელიც ეპოქისა და იდეალიზმის შეზღუდულობით იყო ნაკარნახევი, მაგრამ, სავალალოდ, საკითხის ასეთი ახსნა შემდგომ ტრადიციად იქცა და დღესაც კი ჩვენში ცოტა როდია რომელიც ფიხტეს დონეზე წყვეტს პრობლემას, როცა ცდილობს, პოლარობის სისტემიდან გამოიყვანოს პირველადობა-მეორეულის საკითხი.

ვფიქრობთ, ზემოთქმულის შემდეგ გასაგები უნდა იყოს ის, თუ რა დონეზე გაიაზრებს კანტი ეთიკურის და საერთოდ კი ფილოსოფიურის პრობლემას.

კანტთან ყველაფერი: ეთიკური, ესთეტიკური და ლოგიკურიც ერთ თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს დ ო ნ ე ზ ე დგას. როგორც ითქვა, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შიგნით ასეთი დიფერენციაცია გამოირიცხებოდა.

„მე"ს თავის თავთან მიმართება-ტოლობის განხორციელება მოითხოვს ძალას, რომელიც „კეთილი ნების" ფორმით უნდა იყოს მო-

ცემული. სწორედ ამ პროცესს უნდა სწავლობდეს ეთიკა, ანუ პრაქტიკული გონების ფილოსოფია. ამრიგად, პრაქტიკული კანტს ესმის ტრანსცენდენტალური გონების თავის თავთან მიმართების განხორციელებად. მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრისა და მე-20 საუკუნის სუბიექტურმა იდეალიზმმა „სუბიექტურობისა" და „პრაქტიკულობის" ცნებები განავითარეს უკიდურეს ცალმხრივობამდე და გონების (ინტელექტის ანუ რაციონალურის) ადგილას ჩასვეს პიროვნების მაქსიმალური მატერიალური უზრუნველყოფა, ხოლო ამის შესაბამისად პრაქტიკის ცნების საფუძვლად გამოაცხადეს ინდივიდის სარგებლიანობის პრინციპი, რომლის მიხედვითაც საზოგადოება მხოლოდ საშუალებაა ინდივიდის სარგებლიანობის განსახორციელებლად; მეტი გარკვეულობა მას არ შეიძლება გააჩნდეს. კანტის პიროვნება შორს დგას ასეთი პრინციპებისაგან. იგი სწორედ რომ საპირისპიროს მოუწოდებს ადამიანებს, რომ ისინი ამაღლდნენ ზნეობრივად და ნაკლებად მიაქციონ ყურადღება სხეულებრივ სიამტკბილობას, რომელთაც არავითარი სიკეთე და ბედნიერება არ მოაქვს ადამიანისათვის. ეს ასეა, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სქემა ი ნ დ ი ვ ი დ ი-ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა-ი ნ დ ი ვ ი დ ი (კანტის ფილოსოფიაში ეს მიმართება შეიძლება ასეთი სიმბოლიკით იქნეს წარმოდგენილი —S→O→S) მაინც საერთოა.

ამრიგად, ეთიკური ანუ პრაქტიკული გონება ხორციელდება S→O→S გზით, რომელიც საბოლოოდ გონების თავის თავთან მიმართების განხორციელებას გამოხატავს. ამდენად S→O წარმოადგენს პრაქტიკული გონების, როგორც პროცესის, ერთ ნახევარს, რომელშიც მოძრაობის ტალღა იწყება წმინდა გონებიდან (S) და მიემართება მისივე შესატყვისი ობიექტის (O) წარმოება-შექმნისაკენ. სხვა სიტყვებით, ამ მონაკვეთზე S-მა უნდა მიიღოს მისივე ნებით შექმნილი O-ის ფორმა და ამის შემდეგ წავა იგი ისევ თავისი თავისაკენ, რათა სრულ ჰარმონიაში მოვიდეს თავის თავთან.

შეიძლება დავუსვათ ტრადიციული კითხვა კანტს, ისე როგორც ყველა იდეალისტს, რატომ არ შეიძლება რომ S როგორც ცნობიერება იმთავითვე მოცემული იყოს თავის თავთან ტოლობაში S=S, რადგანაც თუ ცნობიერი სუბსტანცია ყოველთვის არ არის ასეთი, გამოდის, რომ მას დროის გარკვეულ მონაკვეთში რაღაცა ჰკლებია. ასეთი რამ კი ვერც ვერასოდეს იქცევა შემდგომ აბსოლუტურად. აბსოლუტური ასეთი უნდა იყოს ყოველთვის. თავის თავთან მიმართე-

ბა, როგორც სუბსტანციური კანონზომიერება, განხორციელების გზით კი არ მიიღწევა, არამედ იგი ასეთი უნდა იყოს იმთავითვე — ყველგან და ყოველთვის. კანტს სურს, რომ სუბიექტური გონება ასეთი — თავის თავთან მიმართებაში მყოფი— სისტემა იყოს, მაგრამ შემდგომ აღმოჩნდება, რომ ცნობიერის თავის თავთან მიმართებაში განხორციელება არ ხერხდება სუბიექტურობის ვიწრო, შემოსაზღვრულ სფეროში, რომ ამისათვის საჭიროა მიღმა გასვლა. ეს რომ ასეა, ამას ქვემოთ ვნახავთ. ყოველ შემთხვევაში ამ ეტაპზე ერთი რამ ცხადია: S-ის მიმართება O-თან S→O ნამდვილად არ წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების სისტემას, რომ ამ ეტაპზე, ამ მონაკვეთში ასეთი რამის მიღწევა შეუძლებელია.

რა შეიძლება ითქვას ასეთი მსჯელობის შესახებ, ხომ არ შეიძლება, აქ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის პირველ წარმომადგენელში ვეძებოთ რაიმე „მარცვალი რაციონალურობისა“?

საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ გერმანული კლსიკური ფილოსოფიის, როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმის თეორიული წანამძღვრის, ყოველი კონკრეტული საკითხის ანალიზისას უნდა ველოდოთ ოქროს ქვიშის დალექვას ათას შლამსა და ნაგავს შორის. ასეა ეს კანტთან და კერძოდ ზემოთ მოტანილ მსჯელობაშიც. ცნობიერების ყოფიერებასთან კავშირი S→O მართლაც არ წარმოადგენს თავის თავთან მიმართებას. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, S→O მიმართება არის პირველადისა და მეორეულის დიალექტიკური კავშირი, რომელიც, როგორც ითქვა პოლარულთა კავშირის მსგავსად არის დიალექტიკური მთელის ერთ-ერთი მეორეული კავშირის ფორმა, რომელიც განსაზღვრულია დიალექტიკური მთელით ანუ მატერიალურის თავის თავთან მიმართებით. ასე რომ, აქ კანტს დიდი გონება სიმართლეს კარნახობდა S→O ანუ პირველადის მეორეულთან კავშირი ჯერ კიდევ არ არის პირველადის თავის თავთან მიმართება. მაგრამ ეს „რაციონალური მარცვალი“ კანტთან იდეალიზმის გარსაშოშია მოცემული, რამდენადაც თავისი თავის საფუძვლად გამოცხადებულია ცნობიერი. ცნობიერების საფუძველზე კი თავისთავთან მიმართება, რომელიც დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით წარმოადგენს დიალექტიკურ მთელს $A<\overset{B}{=}>A \neq A$ ჩამოყალიბდება თავის თავთან ტოლობის S=S სახით. აბსოლუტური ტო-

ლობა კი საერთოდ მიმართების, როგორც ასეთის, უარყოფას მოასწავებს.

ამრიგად, S—O-ის მონაკვეთზე, როგორც კანტი იტყვის, არ შეიძლება განხორციელდეს S-ის თავის თავთან მიმართება. მიუხედავად ამისა, იგი მისი შესატყვისი შინაარსით მაინც უნდა დახასიათდეს.

როგორც ითქვა, S—O მონაკვეთი გულისხმობს წმინდა გონების მიერ მისი შესატყვისი ობიექტის წარმოებას მისივე მიერ. ამ დროს კანტი ერთმანეთს უდარებს წმინდა და პრაქტიკულ გონებას და შემდეგს აღნიშნავს: «Аналитика чистого теоретического разума имела дело с познанием предметов, которые могут бить даны рассудку, следовательно, она должна была начинать с созерцания, стало быть (так как это созерцания всегда чувственно), с чувственности только от них переити к понятиям (предметов этого созерцания) и, лишь предпослов то и другое, могла завершиться основоположениями. Практический же разум имеет дело не с предметами с целью их познания, а со своей собственной способностью осуществлять эти предмети (сообразно с их познанием), т. е. с волей, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее, следовательно, он должен указать не объект созерцания, а как практический разум только закон его»[1].

პრაქტიკულმა გონებამ თავისი ძალა, რომელიც ნებისყოფის ფორმითაა მოცემული, თავის თავთან ტოლობით ურთიერთობის დამყარებით უნდა გამოამჟღავნოს მისივე შესატყვისი ობიექტის წარმოების (O) გზით, ამდენად ობიექტი (O) კანტთან და საერთოდ იდეალისტურ სისტემაში მხოლოდ ერთ ფუნქციას ასრულებს — იყოს საშუალება, ცნობიერმა გაორების გზით მოძრაობაში მოიყვანოს თავისი თავი და თვითშემეცნების გზით დაამყაროს თავის თავთან ტოლობა — ჰარმონია. ამაზე მეტი ობიექტს იდეალისტურ სისტემაში არაფერი არ ევალება. მითუმეტეს, ზედმეტია ლაპარაკი მის დამოუკიდებლად არსებობაზე, რომ იგი საკუთარი კანონებით არსებობს და სხვა ამისთანები. ყოველივე ეს გამორიცხულია იდეალისტურ სისტემაში, რამეთუ ამის აღიარება დაანგრევდა ამ სისტემას. შესწევს თუ

---

[1] Кант т, (1) стр, 417, Москва, 1965.

არა ცნობიერს ძალა, აწარმოოს ობიექტი? ეს კითხვა იდეალიზმის ნიადაგზე ასე გამოითქმის: შესწევს თუ არა ცნობიერს, თავისი თავი წარმოიდგინოს ობიექტის ფორმით, ან უკეთ შესაძლებელია თუ არა, ცნობიერი წარმოდგენილ იქნეს ობიექტის სახით? რა თქმა უნდა ამის უნარი ნამდვილად შესწევს ცნობიერს და იდეალიზმიც სწორედ ამით გადის იოლად, მას ამაზე მეტიც არ სჭირდება, მაგრამ სინამდვილეში ეს არ არის ნამდვილი შემოქმედება, ახალი სინამდვილის წარმოება. ახალ სინამდვილეს რომ ვერ აწარმოებს გონება, ეს კარგად იცოდა თვითონ კანტმაც (ვაჭრის ყულაბის მაგალითი). ამიტომ სინამდვილეში თავის თავთან მიმართება ობიექტის წარმოების გზით სხვას არას ნიშნავს, თუ არა ცნობიერის მიერ თავისი თავის წარმოდგენას ობიექტის ფორმაში. და აი, ამ დროს ერთი საჭირბოროტო ამბავი ჩნდება, — ობიექტურობის ფორმაში წარმოდგენა ყოველთვის კონკრეტულ, ინდივიდუალურ შემოფარგვლას გულისხმობს. საჭიროა ეს კონკრეტულ-ინდივიდუალობა დაიძლიოს სუბიექტური ცნობიერების მიერ და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ამაღლდეს იგი თავის თავთან ტოლობამდე. კარგი იქნებოდა, რომ სუბიექტს ამ განსხვავებულთან — ობიექტთან მიმართების გარეშე შეძლებოდა თავის თავთან ტოლობის დამყარება, მაგრამ მოძრაობა — დინამიკისათვის აუცილებელია განსხვავებულთა S→O მიმართება. მიუხედავად ამისა, ჰეგელს მაინც არ მოსწონს განსხვავებულთა მიმართების კანტისეული გააზრება, მისი აზრით, და სავსებით მართებულია ეს შენიშვნა, ყველაფერი აბსტრაქტული იგივეობით მთავრდება, ამრიგად, იდეალიზმთან და კერძოდ კი კანტთან, ობიექტი სხვა არა არის რა, თუ არა ცნობიერის სხვადაყოფნა, ცნობიერის ძალის გამოვლენა გრძნობად-სხეულებრივის ფორმით. იდეალიზმის ლოგიკა აქამდე იმიტომ მიდის, რომ იგი სინამდვილის კავშირ-ურთიერთობის უნივერსალურ ფორმად ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართებას აღიარებს და ყველა დანარჩენს აქედან გამოიყვანს, ეს რომ მართლაც ასე ყოფილიყო სინამდვილეში, ე. ი. ცნობიერი რომ ყოფილიყო თავისი თავის მწარმოებელი, მაშინ მთელი სინამდვილე, სახელდობრ შესამეცნებელი ობიექტი, ცნობიერების შემოქმედება, მისი თვითწარმოების ერთი მომენტი იქნებოდა მართლაც, მაგრამ სინამდვილეში S→O მიმართება წარმოადგენს სოციალურის მატერიალური პროცესის — პრაქტიკის ერთ-ერთ მიმართებას, რომელშიც მოცემულია შემმეცნებლისა და შესამეცნებლის კავშირი, რომელიც მეორეული რიგის კავშირს წარმოადგენს და

რომელიც უნდა აიხსნას დიალექტიკური მთელის, ან მატერიალური სუბსტანციის თავის თავთან მიმართების აბსოლუტური კანონზომიერებით, რომელიც სოციალურის ფორმაში არსებობს როგორც პრაქტიკის პროცესი. ყოველივე ეს ასე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მოცემული კანტთან. კანტის გონება ჯერ კიდევ შორს დგას სოციალურისა და პრაქტიკის სწორი ფილოსოფიური გაგებიდან.

სოციალური, პრაქტიკის სუბსტანციური თვითმოძრაობის ძალით ქმნის ახალ სინამდვილეს, ამ ქმნადობის პროცესში, რა თქმა უნდა, მონაწილეობის ეთიკურიც (ესთეტიკურთან და ლოგიკურთან ერთად), როგორც დიალექტიკური მომენტი დიალექტიური მთელისა. სოციალურს როგორც ფორმას და, მაშასადამე, მეორეულს კი არ ძალუძს ახალი ფორმის წარმოება, არამედ სოციალურ-სუბსტანციურს ანუ სოციალურში მოცემულ თვითმოძრაობას — პრაქტიკის პროცესს რომელშიც მონაწილეობენ მთელი მისი მეორეული დიალექტიკური მომენტები: ლოგიკური, ესთეტიკური, ეთიკური და ათას სხვა. კანტმა კი აიყვანა ეთიკური (ისე როგორც ლოგიკურიც და ესთეტიკურიც) თავის თავთან მიმართების რანგში და ობიექტური გამოაცხადა ეთიკურის. ანუ პრაქტიკული გონების, შემოქმედებად. სინამდვილეში კი ეთიკურს როგორც მეორეულს ძალა არ შესწევს, იყოს ახალი სინამდვილის მწარმოებელი, ე. ი. არ შეუძლია იყოს თავის თავთან მიმართებაში. ამან კანტის მსჯელობაშივე ცხადყო თავი პრაქტიკული გონების პოსტულატების დაშვებით, რომლებიც ძირითადად მხოლოდ ერთზე მიუთითებენ, რომ სუბიექტურ გონებას, ტრანსცენდენტალურობის რაც არ უნდა მძლავრი იარაღით არ იყოს იგი აღჭურვილი არ ძალუძს იყოს თავის თავთან თანხმობაში, მაშინ როდესაც პრაქტიკულ გონებას სწორედ ეს ერთი მიზანი აქვს — მოვიდეს თავის თავთან მიმართებაში, ე. ი. განხორციელდეს როგორც თავის თავთან ტოლი სისტემა. განასხვავებს რა შემეცნების უნარს ობიექტის ან თავისი თავის წარმოების უნარისაგან, კანტი პრაქტიკული გონების ანუ ეთიკურის მიმართ აღნიშნავს შემდეგს: «Иначе обстаит дело с практическим применением разума. Здесь разум занимается определяющими основаниями воли, а воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их, т. е. свою причинность».

ამრიგად S→O მიმართებაში S გამოდის როგორც O-ს მიზეზი და ბოლოს კი როგორც თვითმიზეზი. ამდენად, S→O→S=S მიმართების პირველი მონაკვეთი S→O გასაგები იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ წინასწარვე ნავარაუდევია მეორე ნახევარი O→S და საერთოდ მთელი სისტემა S→O→S=S. წინააღმდეგ შემთხვევაში, როგორც კანტი აღნიშნავს მივიღებდით S-ის დაქვემდებარებას O-სადმი, ე. ი. რაღაც ეპიკურიზმის მსგავს მორალს — ადამიანის დაქვემდებარებას საგნებისადმი სხეულებრივი სიამოვნება-უსიამოვნების თვალსაზრისით. კანტი სწორედ ამის საპირისპიროს ამტკიცებს «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»[1]. უდავოდ ასკეტის აღიარებაა, მაგრამ, ამავე დროს, ისეთიც, რომელსაც უნებლიეთ ყურადღება ადამიანის მაღალ ზნეობასა და მორალურ სიწმინდეზე გადააქვს. ამის შესაბამისად ნებისყოფას, ანუ იმ ძალას, რომელმაც ცნობიერი უნდა გაუტოლოს თავის თავს, კანტი ასე განსაზღვრავს: «Воля мыслится как независимая от эмпирических условий, стало быть, как чистая, как определенная одной лишь формой закона»,[2] ამიტომ, S—O მიმართებაში S მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გავიზიაროთ მიზეზის მნიშვნელობით, თუ მას ამავე დროს, გავიზიარებთ როგორც თვითმიზეზობრიობას, ე. ი. როგორც თავის თავთან მიმართებაში მომსველელ სისტემას. სწორედ ამიტომ არ მოსწონდა ჰეგელს კანტისა და ფიხტეს მსჯელობა, როცა აღნიშნავდა, რომ იგი აბსტრაქტული იგივეობის საფუძველზეაო აგებული. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ როგორც კანტს, ასევე ფიხტესაც, მიუხედავად დიალექტიკური აზროვნების ჯარბი ელემენტებისა, იგივეობა A=A ძველმეტაფიზიკური მნიშვნელობით, როგორც თავის თავში ჩაკეტილი სისტემა, ესმოდა.

ამრიგად, S მიზეზია O-ის, მაგრამ ხომ შეიძლება, რომ თვითონ იგი იყოს რაიმეს შედეგი? არა, ასეთი მესამის, მეოთხის და ა. შ. შემოტანა, კანტის ღრმა რწმენით, იმანენტურობისადმი ღალატი, მაშასადამე, მექანისტურობის პოზიციაზე დგომა იქნებოდა, კანტის ღრმა რწმენით, და აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს სავსებით მართებული მოთხოვნაა; მიზეზ-შედეგობრივი და ასევე სხვა მიმართებები საბო-

---

1. Кант т 4' (1), стр. 415.
2. იქვე, გვ. 348.

ლოდ უნდა აიხსნას თავის თავთან მიმართების ფილოსოფიის ფუნდამენტური პრინციპის საფუძველზე. ჩვენი შრომის პირველი ნაწილი ამ აზრის დემონსტრაციას წარმოადგენდა სწორედ. სხვა გზა ფილოსოფიური ანალიზისა გამორიცხულია, მაგრამ თვითონ თავის თავთან მიმართების სისტემაა არასწორად წარმოდგენილი კანტთან, რამდენადაც ასეთად მიჩნეულია სუბიექტური გონების თავის თავთან ტოლობა, რაც, ჰეგელის სამართლიანი საყვედურის მიხედვით, სინამდვილეში არ სცილდება აბსტრაქტული იგივეობის ფარგლებს. ამ ლოგიკის მიხედვით, კანტი S—O-ის მიზეზობრიობის საფუძვლად სუბიექტური ცნობიერების (S) თავის თავთან მიმართებას აცხადებს, რაც ტრანსცენდენტალური გონების თავისუფლებაში მდგომარეობს. თავისუფლების შინაარსი ამ შემთხვევაში — ესაა, რომ, იდეალიზმის მიხედვით, მხოლოდ ცნობიერ სუბსტანციას აქვს უნარი, გაორების გზით მოვიდეს თავის თავთან მიმართებაში. თუ შემდეგ ჰეგელი იტყვის, რომ თავისუფლება შეცნობილი აუცილებლობააო (დიალექტიკური აზროვნება ობიექტური იდეალიზმის ფონზე იძლეოდა შესაძლებლობას ასეთი დასკვნის გამოტანისა), კანტი პირიქით, თავისუფლებას აცხადებს აუცილებლობის, ანუ მიზეზისა და შედეგის მიმართების საფუძვლად. ჰეგელის აზრით, სუბიექტურობის ჩარჩოებით შემოსაზღვრული ცნობიერება შეუძლებელია იყოს თავისუფალი, ანუ თავის თავთან მიმართებაში მყოფი. კანტი კი ყოველი ძალით ცდილობს, დაიცვას აპრიორიზმის პრინციპი, რომელიც გულისხმობს სუბიექტური გონების ტრანსცენდენტალურობის შინაარსს. ლოგიკური თანმიმდევრობა არ დაირღვევა იმ შემთხვევაში, თუ გონებას თავის თავთან მიმართების დასამყარებლად არ დასჭირდება სუბიექტურობის სფეროს მიღმა გასვლა, მაგრამ ქვემოთ ვნახავთ, რომ სუბიექტურობის ავტონომიის დაცვა არც ისეთი ადვილი გამოდგა ეთიკურის, ანუ პრაქტიკული გონების, განხორციელების დროს. ვიდრე ამას მივაღწევდეთ, მანამ ერთხელ კიდევ შევხედოთ ფორმულის S→O→S=S პირველ ნახევარს S→O, თუ რას წარმოადგენს იგი პრაქტიკული გონების ასპექტით?

პირველ რიგში, იგი მეტყველებს იმაზე, რომ ვიდრე S თავის თავთან მიმართებაში მოვიდოდეს, მანამ იგი მისსავე განსხვავებულთან მიმართებაში უნდა მოვიდეს. კანტის ფილოსოფიის ერთ ყველაზე სუსტ მხარეს წარმოადგენს განსხვავებულთა მიმართების დასაბუთება, რომელიც სინამდვილეში საერთოდ ცნობიერების და მითუმეტეს

სუბიექტური ცნობიერების საფუძველზე შეუძლებელია. სხვა სიტყვებით: შეუძლებელია სუბიექტურობა იყოს განსხვავებულთა იმანენტური კავშირის სფერო, როგორც ეს კანტს ჰგონია. ამიტომ ყველაფერი გაგებულ უნდა იქნეს ისე, როგორც ეს კანტს ესმის და ამის შემდეგ უნდა შევუდაროთ იგი დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებს. საერთოდ ეს ორი მომენტი და მათი ურთიერთთანხმობა ერთადერთი სწორი პოზიციაა წარსულის კლასიკოსების შეფასებისა. პირველ რიგში, როცა S→O მონაკვეთს ვაკვირდებით, ეს ითქმის დედუქციის ცნების შესახებ. დედუქცია ჩვენი და კანტის გაგებით, რა თქმა უნდა, არ ემთხვევა ერთმანეთს. კანტთან პრაქტიკული გონების ასპექტით, დედუქცია წარმოადგენს S-ის თავის თავთან მიმართების პირველ ნახევარს S→O, როდესაც სუბიექტური გონება თავისივე ნებისყოფის ფორმაში გამოხატული ძალით ქმნის თავის შესატყვის ობიექტს და რომელიც, ამავე დროს, გულისხმობს როგორც მეორე ნახევარს O→S, ასევე მთელ სისტემასაც S→O →S=S, ე. ი. დედუქციას, როგორც თვითწარმოების ერთ მომენტს, ერთ ნახევარს. ამდენად, კანტთან O არ შეიძლება იმთავითვე მზა-მზარეულად არსებულ საგანს, მოვლენას წარმოადგენდეს, რომლის არსებობაც არაფრით არ არის დამოკიდებული სუბიექტის წესებზე. კანტისათვის რომ ცნობილი ყოფილიყო პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნება, მაშინ იგი ადვილად დარწმუნდებოდა, რომ სოციალურის თვითმოძრაობა-პრაქტიკის პროცესს ძალუძს სინამდვილის საგანი და მოვლენა შემოიტანოს სოციალურის სფეროს შიგნით, სათანადოდ დაამუშაოს და შეამზადოს როგორც შემეცნების ობიექტი. კანტი იქ კი მართალია, როცა ამბობს, რომ ასე შიშველტიტველი სახით შეუძლებელია „ნივთი თავისთავად" გახდეს შემეცნების ობიექტი.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, „ნივთი თავისთავად" საჭიროებს სოციალურ გადამუშავებას და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება გახდეს იგი შემეცნების ობიექტი. სხვა სიტყვებით, სწორედ ამით განისაზღვრება პრაქტიკის, როგორც შემეცნების წყაროს ფილოსოფიური, შინაარსი. კანტს ხელთ არ ჰქონდა პრაქტიკის როგორც თვითმოძრაობის სოციალურში მოცემული სისტემის ფილოსოფიური ცნება. ამავე დროს, ისიც მართალი იყო, რომ „ნივთი თავისთავად" შეუძლებელია იყო გამხდარიყო უშუალოდ შემეცნების ობიექტი. ამიტომ ამ შემთხვევაში მხოლოდ ერთი შესაძლებლობა რჩებოდა კანტს:

დაეშვა ისეთი ობიექტის არსებობა, რომელიც ერთდროულად სუბიექტური გონების შემოქმედებაც იქნებოდა და მისივე საპირისპიროც. როგორ, რა აუცილებლობის ძალით მიეწერება განსხვავებულს განსხვავებული? ეს პრობლემა აწვალებდა კანტის გონებას და ეს ერთერთი კარდინალური პრობლემაა ფილოსოფიისა, კერძოდ დიალექტიკური მატერიალიზმისა. ჩვენი ფილოსოფიაც იმას ისახავს მიზნად, რომ პირველადს მიაწეროს მისივე განსხვავებული მეორეული, მაგრამ ამის გაკეთება სუბიექტური ცნობიერების საფუძველზე შეუძლებელი იყო. შესაბამისად ფსევდოპრობლემაა სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობის კანტისეული მოძღვრება. მსჯელობას არ ძალუძს იყოს დაპირისპირებულთა ერთიანობის საფუძველი. ასეთ საფუძველს წარმოადგენს მატერიალური სუბსტანცია, რომელიც თავის თავთან მიმართებას წარმოადგენს დიალექტიკური წინააღმდეგობის წესით

$$A < \overset{B}{\underset{C}{=}} > A \neq A$$

და არა ტოლობის წესით A=A, როგორც ეს კანტს წარმოუდგენია. ამიტომ დიალექტიკაც მასთან ობიექტის წ ა რ მ ო ე ბ ი ს მომენტს გამოხატავს. საბოლოოდ კი S-ის მიერ თვითწარმოების ერთი ნახევრის გამოხატულებაა.

ამრიგად, ცნობიერი თავისთავად არსებულ საგანთან მიმართებაში რომ იყოს მოცემული — ეს იქნებოდა მექანიცისტური კავშირი, რომელიც ვერაფრით ვერ მიგვიყვანდა თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ კანონზომიერებასთან.

უნდა ითქვას, რომ სინამდვილეში მართლაც არ არის ასეთი კავშირი (ვიმეორებთ, რომელიც კანტს შეუძლებლად მიაჩნდა) დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ცნობიერს როგორც მეორეულს მართლაც არ ძალუძს უშუალო კავშირში დაამყაროს გარემო სინამდვილესთან, როგორც ამ შრომის პირველ ნაწილში ითქვა. კონკრეტულ (ისიც მატერიალურ) ფორმათა მიმართება დიალექტიკური მთელით,

$$A < \overset{B}{\underset{C}{=}} > A \neq A$$

გაშუალებული კავშირია. თავისთავად არა თუ ცნობიერს, არამედ თვით მატერიალურ ფორმასაც კი არ ძალუძს მოვიდეს მეორე ფორმასთან კავშირში, მითუმეტეს ცნობიერს, რომელიც არის მატერიალურის ერთი კონკრეტული ფორმის—

სოციალურის ერთ-ერთი ნიშანი. სოციალური თავისი თვითმოძრაობის-პრაქტიკის ძალით სინამდვილის მოვლენას შეამზადებს შემეცნების ობიექტად და ამის შემდეგ ხორციელდება S—O-ის გაშუალებული კავშირი. ვინაიდან კანტმა არ იცოდა ამის შესახებ, S—O-ის მიმართება გადმოიტანა სუბიექტური გონების სფეროში და შეეცადა, დაესაბუთებინა მისი აპრიორულობა, ე. ი. მიმართების წარმოდგენა თეორიული სქემის სახით და არა რეალური მოვლენისა და რომელიმე პეტრეს სუბიექტურობის კავშირის ფორმით. ამდენად, თვითონ პრაქტიკული გონება ქმნის — აწარმოებს თავის შესატყვის ობიექტურ გამოხატულებას, რათა შემდგომ O→S მონაკვეთის გავლით მიაღწიოს თავის თავთან თანხმობას S=S—ასეთია დინამიკა პრაქტიკული გონებისა.

ისე როგორც „დედუქციის“ ცნება, „მიზეზისა და შედეგის“ კატეგორიებიც კანტთან ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მნიშვნელობით უნდა იქნას გააზრებული. სახელდობრ, მიზეზის როლში შეიძლება გამოვიდეს მხოლოდ ერთი S, რომლის მიზანია თავის თავთან მიმართების განხორციელება. ამისათვის კი საჭიროა არა რაღაც გარეგანი იძულება, არამედ სუბიექტის თავისუფალი ნება. თავისუფლებაც ამ შემთხვევაში კანტისებურად უნდა იქნეს გაგებული, როგორც თავის თავთან მიმართების გამოხატულება. კანტის აზრით, თუ S სხვასთან მიმართებაში იქნა მოცემული, მაშინ მის არავითარ თავისუფლებაზე ლაპარაკი არ შეიძლება. მაშასადამე, „თავისუფლების“ კატეგორიით შეიძლება ხასიათდებოდეს მხოლოდ ერთი რამ — თავის თავთან მიმართების სისტემა. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი საპირისპიროდაა საქმის ვითარება წარმოდგენილი. თავისუფლების სპეციფიკა მეორეულის ბუნებას გამოხატავს გარკვეული ასპექტით. რაც შეეხება საკუთრივ მიზეზშედეგობრიობას, კანტთან ეს კავშირი ერთ განზომილებიანია, რაღაც ერთი ყოველთვის როგორც მიზეზი და მეორე კი ყოველთვის როგორც შედეგი, რათა საბოლოოდ განხორციელდეს თვითმიზეზობრიობის სქემა. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი მიზეზშედეგობრივი მიმართება არ წარმოადგენს ერთ განზომილებიან კავშირს. სხვა სიტყვებით, მიზეზისა და შედეგის როლში გამოსვლა ძალუძს მატერიალურის ყოველ კონკრეტულ ფორმას. ერთი და იგივე მოვლენა ერთ გარკვეულ მიმართებაში შეიძლება წარმოდგეს როგორც მიზეზი, იგივე მოვლენა სხვა მიმართებაში კი როგორც შედეგი. საზოგადოდ კი დიალექტი-

კური მატერიალიზმის მიხედვით, მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობა ერთ-ერთ რგოლს წარმოადგენს კონკრეტულთა (ანუ მეორეულთა) საყოველთაო კავშირ-ურთიერთობისა, რომელიც საბოლოოდ მართლაც თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ კანონზომიერების საფუძველზე უნდა აიხსნას. კანტთან სწორედ ამ მიმართების ერთ ნახევარს წარმოადგენს მიზეზშედეგობრივი კავშირი.

ეთიკურის ანუ კანტის მიხედვით, განხორციელებაში მყოფი პრაქტიკული გონების პირველი ნახევარი S—O შეიძლება დახასიათდეს ორი კატეგორიით, ესენია: „მაქსიმა“ და „ჰიპოტეტური იმპერატივი“, ერთიც და მეორეც თავისთავად გამოხატავს განსხვავებულთა მიმართების სფეროს და ამდენად როგორც რაღაცის ნაწილი, ნახევარი გაცილებით უფრო დაბლამდგომია, ვიდრე თავის თავთან მიმართებაში განხორციელებული ეთიკური, რომელსაც კანტი „კატეგორიული იმპერატივის“ ცნებით გამოხატავს.

უნდა ვიცოდეთ, კონკრეტულად რა შინაარსს დებს კანტი მის მიერ შემოტანილ ცნებებში.

მაქსიმა არის ეთიკურის გარკვეულობა სუბიექტურობის ასპექტით, როდესაც ლაპარაკია სუბიექტის, როგორც ასეთის, შესატყვის ნებისყოფაზე. სწორედ ამ დროს გვაქვს S—O-თა, როგორც განსხვავებულთა, კავშირი, რომელიც არ შეიძლება წარმოადგენდეს ეთიკურის ფუძემდებლურ კავშირს, რამეთუ ეთიკური როგორც ფილოსოფიური განსჯის ობიექტი, უნდა წარმოადგენდეს თავის თავთან მიმართების სისტემას. ამიტომ მაქსიმა არ წარმოადგენს ეთიკურის ანუ პრაქტიკული გონების ყოვლისმომცველ დახასიათებას. იგი თვითონ ხასიათდება ყველა იმ ნიშნით, რითაც სუბიექტურობა, როგორც ასეთი, ათასგვარი კერძო, შემთხვევითი, ეიწრო, შემოფარგლული ურთიერთობებით. ეს ქმნის იმის აუცილებლობას, რომ ეთიკურმა მოიპოვოს ობიექტური გარკვეულობა, რაც თავის თავთან თანხმობაში მოსვლას ნიშნავს. ამ შინაარსით ეთიკური გამოხატულია „იმპერატივის“ კატეგორიაში, რომელიც საკმაოდ განსხვავდება მაქსიმის სუბიექტური საფუძვლისაგან და წარმოადგენს ეთიკურს მისი ობიექტური მნიშვნელობით, ე. ი. როგორც თავისთავთან მიმართებაში მყოფ სისტემას.

ერთხელ კიდევ აღვნიშნავთ იმას, რომ კანტი ერთ რამეში სავსებით მართებულ მოთხოვნას აყენებს: ეთიკური უსათუოდ აიხსნას თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს ს ი ს ტ ე მ ი თ. (მთელი

პირველი ნაწილი ჩვენი შრომისა სწორედ ამას მიეძღვნა), მაგრამ ცდება იმაში, რომ თვითონ ეთიკური (პრაქტიკული გონება) არ წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების სისტემას. არც ისაა ცნობილი კანტისათვის, რომ მეორეულიც (სწორედ ასეთია ეთიკური) და მისი დამოკიდებულება პირველადთან ისევე საჭიროებს ფილოსოფიურ განსჯას როგორც საკუთრივ პირველადის თავის თავთან მიმართება.

ამასთანავე, აქვე გვინდა დავსძინოთ, რომ ეთიკურის დახასიათება ობიექტურობის ნიშნით მართებული მოთხოვნაა, მაგრამ საკითხავია, შესწევს თუ არა ცნობიერებას ძალა, იყოს თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, არც ცნობიერს შესწევს იმის ძალა, რომ წარმოადგენდეს თავის თავთან მიმართების სისტემას და არც ეთიკურს, თუმცა, როგორც ითქვა, ამის გამო არც ერთი და არც მეორე არ გამოდის ფილოსოფიის განსჯის ორბიტიდან.

რადგანაც მაქსიმიდან პირდაპირ გადასვლა კატეგორიულ იმპერატივზე გარკვეული უხერხულობის წინაშე დაგვაყენებდა, ამიტომ კანტი განიხილავს ორგვარ იმპერატივს: ჰიპოთეზურს და საკუთრივ კატეგორიულს. პირველი წარმოადგენს ერთგვარ გადასასვლელს მაქსიმიდან ობიექტურ გარკვეულობაზე, ანუ კატეგორიულ იმპერატივზე. ჰიპოთეზური გამოხატავს ნებისყოფის მიმართებას მის მიერვე წარმოებულ რეზულტატთან, მაშინ როდესაც კატეგორიულისათვის სულერთია რეზულტატის არსებობა. იგი წარმოადგენს ნებისყოფის კანონს, როგორც ასეთს, თავისი ფორმალური მხრით, ე. ი. კონკრეტული შინაარსის გარეშე აღებულს. ამიტომ, დაასკვნის, კანტი, «Практические законы относятся только к воле независимо от того, что создается ее причинностью, и от этой причинности (как относящейся к чувственно воспринимаемому миру) можно отвлечься чтобы иметь эти законы как чистые законы».

ამრიგად, S—O-ის მიმართება წარმოადგენს ეთიკურის, ანუ პრაქტიკული გონების განხორციელების პირველ ნახევარს, რომლის დროსაც ცნობიერი ნებისყოფის ძალით ახდენს თავის შესატყვის ობიექტს (O). ეს მონაკვეთი უნდა დახასიათდეს ორი კუთხით: 1. როგორც პრაქტიკული გონების განხორციელების აუცილებელი დასაწყისი, ანუ პირველი ნახევარი და 2. როგორც არასაკმარისი, რო-

მელზეც არ შეიძლება შეჩერდეს პრაქტიკული გონება. ეთიკურის შემოფარგვლას S—O-ის მიმართებით შედეგად მოჰყვებოდა ეპიკურეს მსგავსი მორალი, აღნიშნავს კანტი. ასეთი ეთიკური, კანტის აზრით, აღმოჩნდებოდა ფილოსოფიური განსჯის მიღმა. ფილოსოფიური კელევა უნდა მთავრდებოდეს არა განსხვავებულის განსხვევებულთან მიმართებით, არამედ განსხვავებულთა თავის თავში მოცვის გზით თავის თავთან მიმართების განხორციელებით. ამიტომ S→O-ს უსათუოდ უნდა მოსდევდეს მეორე ნახევარი O→S და ორივე უნდა იგულისხმებოდეს S=S მიღწევისას. ასეთია კანტისეული ლოგიკის თანმიმდევრობა ეთიკურის ფილოსოფიურ ანალიზში.

შეიძლება დასვან კითხვა იმის შესახებ, თუ რა აუცილებლობითაა ნაკარნახევი O კანტის ეთიკურის სისტემაში S→O→S=S. ზედმეტია მოთხოვნა, რომ კანტმა სარწმუნო დამაჯერებლობით მოგვცეს ობიექტის (O) როლისა და აუცილებლობის შესახებ. ცნობიერი სუბსტანციის შემთხვევაში შეუძლებელია ობიექტის, ისე როგორც სხვა კომპონენტების მნიშვნელობის ჯეშმარიტი ახსნა. იდეალიზმი უფრო ლოგიკური იქნებოდა, მას რელიგიის მსგავსად იმთავითვე სუბსტანციური მნიშვნელობით რომ მოეტანა ცნობიერი. მაგრამ იდეალიზმი, რელიგიისგან განსხვავებით, მაინც ფილოსოფიური განსჯის სფეროს მიეკუთვნება. ეს კი ნიშნავს ბევრი რამისადმი ანგარიშის გაწევას, პირველ რიგში კი იმას, რომ ცნობიერმა თავის თავთან ტოლობა ცხადყოს. ამისათვის საჭიროა განსხვავებულის შემოტანა, რადგანაც მოძრაობა ამ ელემენტის გარეშე შეუძლებელია. ამ აუცილებლობამ მთელი სიცხადით იჩინა თავი ჯერ კიდევ პლატონთან და იგი განაპირობებს ობიექტის (O) შემოტანას კანტთანაც კონკრეტულად ეთიკურის სისტემაში. პრაქტიკული გონება რომ განხორციელდეს, ამისათვის საჭიროა, სუბიექტმა მოახდინოს თავისი ნებისყოფის ძალის დემონსტრაცია მისთვის შესატყვისი ობიექტის (O) წარმოებით. მაშასადამე, უნდა იყოს S→O-ის მიმართება, რომლის გარეშეც ცნობიერი ვერ აქნებოდა თავის თავთან მიმართებაში. სხვა სიტყვებით, ეს მიმართება შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც გონების კავშირი ემპირიულთან, კანტი ამ შემთხვევაშიც თავისებურად ხმარობს ცნებას და იტყვის: სწორედ აი ეს S→O არისო სუბიექტურობის ასპექტი. ხოლო S=S მიმართება თავის თავთან კი არის ეთიკური, ობიექტურობის შინაარსით, რომელიც პირველს მოიცავს თავის თავში მომენტის სახით.

თუ ერთი წუთით გვერდზე გადავდებთ კანტის სუბიექტურ იდეალიზმს, და S→O→S=S სისტემაში S-ის ადგილას წარმოვიდგენთ სოციალურის მოძრაობას — პრაქტიკას, დიალექტიკური მატერიალიზმის გაგებით, მივიღებთ სავსებით ჯეშმარიტ სქემას იმის შესახებ, რომ სოციალურის თვითმოძრაობა-პრაქტიკა თავის თავთან მიმართების განხორციელების დროს უსათუოდ ქმნის თავის მსგავს ახალ სინამდვილეს (O) ადამიანის მატერიალური თუ სულიერი მოთხოვნილების სახით, რომელსაც შემდგომ მოიხმარს, რათა ამ გზით განახორციელოს თავისთავის წარმოება. სოციალურის ამ თვითწარმოების პროცესში როგორც დიალექტიკური მომენტები მთელისა, მონაწილეობენ ლოგიკური, ესთეტიკური და ეთიკურიც და თავიანთი წვლილი შეაქვთ კიდეც სოციალურის თვითმოძრაობა-თვითწარმოების პროცესში. მაგრამ საკუთრივ ეთიკურს, როგორც სოციალურ-პირველადის მეორეულს არ ძალუძს (სწორედ მისი მეორეული ბუნების გამო) იყოს თავის თავთან მიმართების საფუძველი. კანტი კი ჯერ ცნობიერს აცხადებს სუბსტანციად, ეთიკურს კი მის შემოქმედებად. მაშასადამე, ამ უკანასკნელს წარმოადგენს როგორც თვითმოძრაობის სისტემას. ამიტომ O მასთან S-ის შემოქმედებად ცხადდება, რომლის გავლითაც იგი მოდის თავის თავთან ტოლობით S=S თანხმობაში.

ბუნებრივია კითხვა: აღწევს თუ არა კანტის ტრანსცენდენტალური ცნობიერი ამ სქემის ბოლოს თავის თავთან ტოლობით მიმართებას? მთავარი მიზანი სწორედ ეს არის. კანტთან ყველაფერი მობილიზებულია ამის მისაღწევად.

პირველი, რაც უნდა გაკეთდეს ამის მისაღწევად, ეს არის ის, რომ ბურუსის მსგავსად აკრეფილ უნდა იქნეს სხეულებრივ-გრძნობადი, სული უნდა გათავისუფლდეს მისგან (ანუ ობიექტისაგან) —გონების პრაქტიკულობაც, ანუ განხორციელებული ეთიკურიც ამასვე ნიშნავს, სახელდობრ: «Сам по себе независимо от всего эмпирического, определят волю»[1]. ემპირიულისაგან განთავისუფლებას სხვანაირად კანტთან ჰქვია კანონის ფორმალიზაცია". «Только формальный закон, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия, максим, может быть априори определяющим основанием практического разума»[2].

ჰეგელს სავსებით მართებულად არ მოსწონს ეს ფორმულირება, რომელსაც შემდგომ თავისებურად იმეორებს ფიხტე: «Таким обра-

зом, для определения д о л г а у Канта ничего другою не оказалось, кроме формы тождества, которая есть закон абстрактного рассудка».

ჰეგელი მართალია, როცა აბსტრაქტულ იგივეობას არ სცნობს საფუძვლის როლში. მართალია იმაშიც, რომ განსხვავებულთა მიმართების გზით განვითარებული იგივეობა არ შეიძლება განხორციელდეს სუბიექტურობის სფეროში, მაგრამ არც ობიექტური (აბსოლუტური) ცნობიერება იძლევა ამის საფუძველს, როგორც ეს ჰეგელს ჰგონია.

რაც შეეხება საკუთრივ კანტს, ვიმეორებთ ზემოთ დასმულ კითხვას: აღწევს თუ არა კანტის სისტემა S→O→S=S სუბიექტური ცნობიერების თავის თავთან ტოლობას?

ტრანსცენდენტალურმა სუბიექტმა ყველაზე უფრო ეთიკის ასპექტით ცხადყო თავისი შეზღუდულობა, როდესაც დღის წესრიგში დადგა ცნობიერების მიერ თვითმოძრაობის გზით თავის თავთან თანხმობაში მოსვლა S→O→S=S სისტემის განვითარებისას ბოლო, მეორე ნახევარში აღმოჩნდა. რომ სუბიექტურობის სფეროს შეზღუდულობა საშუალებას არ იძლევა, ცნობიერება მოვიდეს თავის თავთან თანხმობაში, რომ ამისათვის საჭიროა უფრო ფართო სარბიელი, სუბიექტურობის სფეროს მიღმა გასვლა. ან უკეთ, თვით აქ სუბიექტურობის სფეროში ისეთი დებულების დაშვება, რომელიც აღიარებს სუბიექტურ ცნობიერებაზე უფრო დიდს, ყოვლისმომცველ ცნობიერებას, რომელსაც შეიძლება მხოლოდ ერთი სახელი ერქვას — ღმერთი. სწორედ ღვთიურისაკენ სწრაფვა წმენდს ადამიანს სხეულებრივისაგან. ასეთი განწმენდა-ამაღლებისათვის მხოლოდ სუბიექტის მონაცემები არ კმარა: Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» როგორც ვთქვით, ასკეტის ღაღადისია. მართალია, კანტმა, როგორც ახალი, პროგრესული დროის წარმომადგენელმა, ეთიკურს ადამიანური დაუდო საფუძვლად. მაგრამ შემდგომ ღმერთის პოსტულატის დაშვებით რელიგიურიც აღადგინა თავის უფლებებში. იცხოვრე არა სხეულებრივი სიამოვნებისათვის, არამედ სულის (მორალური კანონის) ცხონებისათვის. ასეთია, კანტის თქმით, «Истинный мотив чистого практического разума». ქვემოთ უფრო მკვეთრად ლაპარაკობს კანტი ქრისტიანულ მორალზე — სხვა სახელი არ შეიძლება ვუწო-

დოთ ამას: «Высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью, у него свой особый закон и свой особый закон и свой особый суд, и если бы то и другое захотели встрахнуть так, чтобы смешать их и, как целебное средство, предложить больной душе, — они тотчас же сами собой отделились бы друг от друга, а если же нет, то первое не оказывало бы никакого действия, но если бы физическая жизнь приобретала при этом некоторую силу, то безвозвратно изчезла бы моральная жизнь»[1].

ქრისტიანული მორალის მთელი არსება სრულადაა გამოთქმული ამ სიტყვებით. უნდა განუდგეს, ამაღლდეს გონება თვალხილულ სინამდვილეზე, რომელსაც არც სიკეთე და არც ბედნიერება არ მოაქვს ადამიანისათვის. ამიტომ საჭიროა, სუბიექტური გონება მიისწრაფოდეს ღვთიურისაკენ. მხოლოდ ასეთი სწრაფვით დაამტკიცებს სული თავის უკვდავებას. ჯეშმარიტი, სრულყოფილი უკვდავი სული კი — ეს არის ღმერთი. სულის უკვდავების პოსტულატი პრაქტიკული გონების განუწყვეტელი პროგრესით ზრდა-განვითარებითაა ნაკარნახევი. ადამიანური სული უნდა უახლოვდებოდეს ღვთიურს: «Полное же соответствие воли с моральным законом есть святое совершенство, недоступное ни одному разумному единству в чувственно воспринимаемом мире ни вкакой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в прогрессе, идущим в бесконечность к тому полному соответствию, и согласию принципам чистого практического разума необхадимо признавать такое практического движение вперед как реальный объект нашей воли». გამოდის, რომ ეთიკურის განხორციელება მდგომარეობს მის განუწყვეტელ, უსასრულო პროგრესში და არა საბოლოო რეზულტატში. ამ აზრში შეიძლება მატერიალისტური, მაშასადამე სავსებით მართებული, შინაარსი ჩავდოთ, სახელდობრ ის, რომ ეთიკური სოციალურის შესატყვისად განუწყვეტლივ ვითარდება, რომ სიკეთე და ბედნიერება განუწყვეტელ წინსვლაში მდგომარეობს და არა ერთხელ და საბოლოოდ მიღწეულში. ეს ყოველივე ასეა ჯეშმარიტი შინაარსის

[1] Кант сочинения, т. 4, стр. 416.

მიხედვით. მაგრამ კანტთან ეს სქემა სწორედ რომ ქრისტიანული მორალის ქადაგებაა, უკვდავისაკენ მივისწრაფვით, მაგრამ ვერასოდეს ვაღწევთ მას, ამიტომ აღგილი აქვს განუწყვეტელ მოძრაობას — სწრაფვას უსასრულოსაკენ. ამას თუ იმასაც მივუმატებთ, რომ სულის უკვდავებას კანტი უწოდებს პრაქტიკული გონების პოსტულატს, ეს უკანასკნელი კი ნიშნავს თეორიულად დაუსაბუთებელს, მაშინ ყოველივე ამისათვის უფრო სწორი იქნებოდა გვეწოდებინა რწმენის კრიტერიუმი და არა ფილოსოფიური განსჯა.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, მართებულია აზრი იმის შესახებ, რომ კონკრეტული ინდივიდის ზნეობრივი კრედო არ შეიძლება ემთხვეოდეს ეთიკურს როგორც სოციალურის ერთ-ერთ სპეციფიკას. ასევე მართებულია აზრი იმის შესახებ, რომ ეთიკური განუწყვეტლივ მოძრაობს, ვითარდება, მაგრამ კანტთან ყოველივე ეს ნაკარნახევია იმით, რომ მასთან თვითონ ეთიკური მოითხოვს თავის თავთან ტოლობის განხორციელებას. მაშინ როდესაც ასეთი რამ შეუძლებელია, რადგანაც ეთიკური მეორეულია და არ შეიძლება წარმოადგენდეს თავის თავთან მიმართებაში მყოფ სისტემას, რომ მას აზრი აქვს მხოლოდ თავისივე პირველადთან მიმართებაში.

ამრიგად, ეთიკურის (პრაქტიკული გონების) ერთ-ერთი პირველადი სულის უკვდავება მოკვდავთა უსასრულო რიგის დაშვებას ნიშნავს, რიგისა, რომელიც თანდათანობით უახლოვდება, მაგრამ ვერასოდეს ვერ აღწევს ღვთიურს, დიალექტიკური მატერიალიზმის ენით ეს შეიძლებოდა ასე გვეთქვა: ეთიკური სოციალურთან ერთად ვითარდება და თანდათანობით სრულყოფილი ხდება ისე რომ არასოდეს არ წყვეტს მოძრაობას და განვითარებას. მატერიალისტური შინაარსი შეიძლებოდა ჩაგვედო კანტის შემდეგ მსჯელობაში: «Для разумного, но конечного существа возможно только прогресс до безканечности от низших к высшим ступеням морального совершенства»[1].

სულის უკვდავების, გონების თავისუფლებისა და ღმერთის არსებობის პოსტულატების დაშვება სინამდვილეში ნიშნავს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის სუვერენობისათვის ჩრდილის მიყენებას. გამოდის, რომ იგი საჭიროებს მიღმურის, ტრანსცენდენტურის დაშვებას. ამ შემთხვევაში არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, მიღმურში

---

[1] იქვე, გვ. 456.

„ნივთი თავისთავად“ ვიგულისხმებთ თუ ღვთიურს: კანტს დიდი მოაზროვნისა და მეცნიერის ლოგიკა კარნახობდა დაეშვა ე. წ. „მიღმურის“ როლი და მნიშვნელობა „გამოღმურის“ გარკვეულობისათვის. ამას მაშინაც და დღესაც დიდ ნაკლოვანებად უთვლის სხვადასხვა ჯგურის სუბიექტური იდეალიზმი. რელატივიზმის პრინციპის შემოტანით ისინი ცდილობენ სუბიექტურობის სფერო ადამიანური ბედნიერებისა და სიკეთის საკმაო საფუძვლად წარმოადგინონ. საკმარისია დავასახელოთ ე. წ. „პრაგმატიზმი“, რომელიც სწორედ რომ სუბიექტურობის სფეროს მიიჩნევს ეთიკურის, ესთეტიკურის და საერთოდ ყოველგვარი სიკეთის კრიტერიუმად, როცა შემოაქვს ე. წ. სარგებლიანობის პრინციპი სუბიექტურობის სფეროს სუვერენობის დასამტკიცებლად. კანტს კი დიდი გონება ნებას არ აძლევდა სუბიექტურობისა და რელატივიზმის სფეროებით შემოფარგლულიყო. რა თქმა უნდა, სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციით ასეთი გარე გასვლა ტრანსცენდენტურობის სამყაროში არათანმიმდევრობას წარმოადგენს, მაგრამ მატერიალიზმისათვის კი იმის დასტურს, თუ როგორ საჭიროებს სუბიექტური ცნობიერება მასზე ძლიერისა და ყოვლისმომცველის დაშვებას. გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის სახელოვანი წარმომადგენლების ნააზრევში ყოველგვარი იდეალისტური კონსტრუქციის გვერდით ძალუმად იგრძნობა სუნთქვა გარე სინამდვილისა, მისი უკიდეგანობისა, მოძრაობისა და სხვა.

სულის უკვდავების პოსტულატი საჭიროა ზეაღმავალი უსასრულო პროგრესისათვის. თავისუფალი ნებისა კი იმიტომ, რომ გონება არ იყოს დამოკიდებული გრძნობად სინამდვილეზე, ხოლო ღვთიურისა კი იმიტომ, რომ გონებითი წვდომა იყოს უმაღლესი სიკეთისაკენ ლტოლვა.

კანტის სისტემის ნამდვილად მტკივნეულ ადგილს, რაც იდეალიზმისა და ეპოქის შეზღუდულობითაა ნაკარნახევი და რაც გამოუვალ ჩიხში აყენებს ამ დიდ მოაზროვნეს, წარმოადგენს ორი ცნების ურთიერთმოგვარების, შეგუების ცდა. ესენია განუწყვეტელი პროგრესისა და გონების აპრიორიზმის ცნებები. კანტი თვითონვე სვამს კითხვას: «Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отнашении, не расширяя при этом его познании как разума спекулятивного».

კანტი ფიქრობს, რომ პასუხი ამ კითხვაზე შეიძლება გაიცეს, თუ ვაღიარებთ სუბიექტის ლტოლვას ღვთიურისადმი, ე. ი. იმას, რომ

გონება მიისწრაფვის არა მატერიის, არამედ ისევ და ისევ ცნობიერი საწყისისადმი -- ღმერთისაღმი. სინამდვილეში ეს, რა თქმა უნდა არ შეიძლება მივირნიოთ სწორი პასუხის საფუძვლად, რადგანაც თვითონ კითხვა მალავს ფსევდო პრობლემას, ვინაიდან გონების პროგრესი არსებობს, ხოლო გონების აპრიორობა კი არა. ასე რომ, არსებულის მოგვარება არაარსებულთან შეუძლებელი რამ არის. ესეც, ისე როგორც ბევრი სხვა რამ, ისევ და ისევ იდეალისტური სისტემის ასაგებადაა გამიზნული. გონების შემეცნებითი ზრდა-განვითარება შეიძლება დავუშვათ იმ შემთხვევაში, თუ უარყოფილ იქნა მისი აპრიორულობა. წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა უარიყოს პირველი. რაც ყველაზე მეტადაა სავალალო და რაც რელიგიური დოგმატიკის განმტკიცებას გულისხმობს, ეს ისაა, რომ კანტი გონების პროგრესიდან ღვთიურის აუცილებლობაზე ასკვნის და არა საკუთრივ სუბიექტურობის სფეროს მოთხოვნილებაზე — განუწყვეტლივ ფართოვდებოდეს მისი ცოდნის სფერო. კანტი ამ მტკიცებით სულაც არ არის ორიგინალური. ეს სქემა დიდი ხნის წინათ იქნა ფორმირებული რელიგიური დოგმატიკის სისტემაში — სასრული თავის ნაკლოვანების დაძლევის მიზნით მიისწრაფის უსასრულოსაკენ — ღვთიურისაკენ, ამიტომ აქვს ადგილი მოძრაობას, მაგრამ ვერასოდეს ვერ აღწევს მას და ამიტომ განუწყვეტლივ ზევით მოძრაობს, განუწყვეტლივ იცვლება კონკრეტული. ამრიგად, რელიგია მოძრაობის უშუალო მიზეზს ნაკლოვანისა და წარმავალის ბუნებაში ხედავს. ამასვე იმეორებს თავისებური ფორმით კანტიც. ერთი რამ კი ნათელი გახდა საბოლოოდ: გამოირკვა, რომ ცნობიერმა სუბიექტურობის სფეროში შეუძლებელია განახორციელოს თავის თავთან მიმართება-ტოლობა. საჭირო გახდა მის მიღმა გასვლის შესაძლებლობის დაშვება, ან უკეთ თვით აქ სუბიექტურობის სფეროში იმ პოსტულატების დაშვება, რომელთა მიხედვითაც არსებობს სუბიექტურზე უფრო დიდი და ძლიერი, რომელიც განაგებს როგორც „აქეთურ“ ისე „იქითურ“ ქვეყანას. ამ შემთხვევაში თავს იჩენს ის ადრე დასმული კითხვა: ხდება თუ არა ეთიკური მიმართების S→S→S=S ბოლოში S-ის თავის თავთან მიმართების განხორციელება? როგორც ვნახეთ, არა, არ ხდება. სუბიექტური ვიწრო გამოდგა იმისათვის, რომ განხორციელებულიყო თავის თავთან მიმართების სისტემა. შესაბამისად გაირკვა, რომ განხორციელებული სიკეთე და ბედნიერება გულისხმობს სუბიექტურო-

ბის მიერ უსასრულობისაკენ განუწყვეტელ სწრაფვას. ასეთი უსასრულო ანუ ღმერთი კი არის: 1) ყოვლის მხილველი 2) ყოვლის შემძლე, 3) ყველგან არსებული და ბოლოს, თუ სუბიექტურ გონებას არ ძალუძს საბოლოოდ მისწვდეს ღვთიურს, მაშინ რჩება ერთი შესაძლებლობა: იგი გულმა უნდა იწამოს. მიუხედავად ამისა კანტის აღიარებით ორი რამ დღესავით ნათელია გონებისათვის: „ვარსკვლავებიანი ცა ჩემს თავზე და მორალური კანონი ჩემში" «Две вещи наполняют всегда новыми и все более сильным удовлением и благоговением чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора, я вижу их перед собой и непосредственно связываю их сознанием своего существования. Первое начинается стого места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринаемом мире и в необозримую роль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительность второй начинается с моего невидимого я, с моей личности, и представляет меня в мире, которы поистине безконечен но который существует только рассудком и скоторым я познаю себя не только в случайной связи. Первый взгляд на безчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как животной твари. которая снова должна отдать планете ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно, каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, безконечно возвишает мою ценность как мыслящего существа. Через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, но крайней мере поскольку это можно видить из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиами и гранами этой жизни».

კანტისათვის ჯერჯერობით უცნობია, რომ ამ ორ სფეროს — სხეულს და სულს საფუძვლად ერთი მატერიალური სუბსტანცია უდევს, რომ ეს სინამდვილეში ორი სამყარო ორი სხვადასხვა კანონით კი არ არის,. არამედ არის ერთის მრავალფეროვნება, რომელიც მეცნიერების ერთი ობიექტური კანონით უნდა აიხსნას. თუმცა

კანტთან მეცნიერული აზროვნებისადმი ლტოლვა ისე მძლავრია, როგორც ეს ახალი დროის ტიტანს შეეფერება, შესაბამისად ნაკლებია რელიგიური გრძნობის აქტიურობა და როლი: «Одним словом, наука — это узкие ворота, которые ведут к учению мудрости, если под этим понимает не только то, что делают но и то, что должни служить путеводной нитью для учителей, чтобы верно и четко проложить дорогому к мудрости, по которой каждый должен идти, и предохранить других от ложных путей, хранительницеи науки всегда должна оставаться философия, в утонченных изисканих которой публика не принимает никокого участия, но должна проявлять интерес к ее учениям, которые могут ей стать совершенно понятным только после подобной разработки»[1].

რა შეიძლება ითქვას საბოლოოდ კანტის ეთიკური მოძღვრების მისამართით?

დიალექტიკურ მატერიალიზმს გააჩნია მყარი კრიტერიუმი წარსული მემკვიდრეობის შეფასების საქმეში, რომელიც ორ აუცილებელ მომენტს გულისხმობს, ესენია: „რაციონალური მარცვალი", მეცნიერული ღირებულებისაა პიროვნების ნააზრევში და მეორე, — ის ისტორიული შეზღუდული ფორმა, რომელშიც მოტანილია „რაციონალურობის მარცვალი". მატერიალისტს უნდა შეეძლოს ამ ორი რამის ერთმანეთისაგან გარჩევა და მათი ურთიერთობის გააზრება. ამ კრიტერიუმით უნდა მივუდგეთ კანტის შემოქმედებასაც, ისე როგორც მთელს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიას. საჭიროა დასკვნით ნაწილში ყურადღების შეჩერება — „რაციონალურ მარცვლებზე" კანტის ნააზრევში, რათა ისინი გამორჩეულ იქნენ ისტორიულად შეზღუდული და ზოგჯერ ფსევდო პრობლემებისაგან.

1. ერთ-ერთი რაციონალური მომენტი კანტის ეთიკური მოძღვრებისა რომელზეც შეიძლება შეჩერდეს ჩვენის ყურადღება, მდგომარეობს კანტის როგორც ახალი დროის მოაზროვნის შემოქმედებაში პროგრესული ტენდენციების თავისებურ გამოვლენაში. ახალმა დრომ, როგორც ითქვა, ადამიანურ აზროვნებას ღვთიურის ძალა და მნიშვნელობა მიანიჭა. კანტზეც გარკვეული ზემოქმედება მოახდინა ახალი ცხოვრების ამ ობიექტურმა წესმა. კონკრეტულად იგი გამოიხატა ეთი-

---

[1] იქვე, გვ. 501.

კურის საფუძვლად ადამიანური გონების თავის თავთან მიმართების გამოცხადებაში. ადამიანური მორალი, კანტის აღიარებით, ეს მორალის გაადამიანურების ცდა, მიუხედავად იდეალიზმის საფუძველზე ახსნისა, უდავოდ რაციონალური მომენტი იყო კანტის ნააზრევში, მაგრამ იდეალისტურმა შეზღუდულობამ ბოლოს მაინც თავისი რეზულტატი მოგვცა, კანტი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, თანდათანობით თმობს რაციონალურის პოზიციებს და ეფლობა ქრისტიანული მორალის ძველ რუტინაში, რამეთუ ადამიანური ზნეობის, სინდისის გარანტიას ღვთიურის აღიარებაში ხედავს;

2. რაციონალური მომენტია ის, რომ კანტი, ისე როგორც ლოგიკურსა და ესთეტიკურს, ეთიკურსაც მტკიცედ უქვემდებარებს ფილოსოფიური განსჯის სფეროს. ეს „გაადამიანურების" ტენდენციის თავისებური გამოვლენა იყო. ღმერთიდან ადამიანურისაკენ მონაცვლებამ რწმენის ადგილას ფილოსოფიის დამკვიდრება გამოიწვია;

3. ფილოსოფიური ანალიზის ძირითადი მოთხოვნის საფუძველზე შესაძლებელი გახდა ეთიკური დაქვემდებარებოდა ფილოსოფიას, ფილოსოფიური განსჯის ორბიტაში მოქცეულიყო ყველა საკითხი, რომელნიც საბოლოოდ საჭიროებდნენ თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური კანონზომიერების საფუძველზე ახსნას. კანტი სავსებით სამართლიანად, ეთიკურსაც ამ კანონზომიერებას უქვემდებარებს, მაგრამ აქვე იქნა ორი დიდი შეცდომა დაშვებული, რაც საბოლოოდ ეპოქისა და იდეალიზმის შეზღუდულობით უნდა აიხსნას. პირველი ის, რომ თავის თავთან მიმართების საფუძვლად კანტი, ისე როგორც ყველა სხვა ჯურის იდეალისტი, ცნობიერებას აღიარებს, და მეორე, კანტი თვითონ ეთიკურს მიიჩნევს თავის თავთან მიმართების სისტემად. როგორც ითქვა, ახალ დროში გამოიკვეთა ცნობიერების ყოფიერებასთან, ანუ პირველადის მეორეულთან მიმართება, როგორც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ დასაბუთდა ის, რომ პირველადის მეორეულთან მიმართება არის ერთ-ერთი მეორეული კავშირის ფორმა, რომელიც თავის თავთან მიმართებიდან გამომდინარეობს და რომელიც საბოლოოდ მართლაც ამ უკანასკნელით უნდა აიხსნას. მიუხედავად ამისა, მკვეთრად უნდა გაირჩეს ეს ორი რამ ერთმანეთისაგან. კანტთან კი ეს ჯერ კიდევ არ არის ასე დიფერენცირებული სახით წარმოდგენილი. ფიხტე და ჰეგელი შეეცდებიან ამგვარ დიფერენცირებას, მაგრამ ამას შედეგი არ მოჰყო-

ლია იდეალიზმის მიზეზით. კანტთან ტრანსცენდენტალური სუბიექტის სფეროში ასეთი დიფერენცირება გამორიცხული იყო. აქ შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ ერთი რამ, თავის თავთან მიმართებაში მყოფი ცნობიერი თავისი სამი განზომილებით — ლოგიკურით, ესთეკურითა და ეთიკურით.

დიალექტიკური მატერიალიზმი ეთიკურს, ისე როგორც ლოგიკურსა და ესთეტიკურს, პირველადის მეორეულთან დიალექტიკური კავშირის სიბრტყეში გაიაზრებს. რაც შეეხება თავის თავთან მიმართების სისტემას, იგი ერთადერთია და მატერიალური სუბსტანციის არსებობის წესს წარმოადგენს. რომელსაც, ამავე დროს, გააჩნია მეორეული კავშირების ფორმები, ასეთებია: პირველადის მიმართება მეორეულთან, კონკრეტულთა საყოველთაო კავშირი და პოლარულთა მიმართება კონკრეტულის შიგნით. ბუნებრივია, დიალექტიკა ასე დიფერენცირებული ვერ იქნებოდა კანტთან. კანტისათვის არსებობდა მხოლოდ ერთი განზომილება — თავის თავთან მიმართება როგორც ფილოსოფიური განსჯის საგანი. თუ რაიმე საჭიროებდა ფილოსოფიურ ანალიზს, მაშასადამე იგი უნდა ყოფილიყო თავის თავთან მიმართების სისტემა. ყველა სხვა სახის კავშირს კანტი არაიმანენტურის ანუ მექანიკურის რიგს მიაკუთვნებს და ამდენად ისინი არც შეიძლება იყვნენ ფილოსოფიურის მნიშვნელობისანი. მექანიციზმთან ბრძოლა კანტის ერთ-ერთი დიდი დამსახურებაა, მაგრამ არც ის იყო მართებული, რომ იმანენტურობა მან გაუტოლა თავის თავთან მიმართების სისტემას. თავის თავთან მიმართება, როგორც ამ შრომის პირველ ნაწილში ვნახეთ, აბსოლუტური ძალის კავშირია და არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს იმანენტურობაზე. ეს უკანასკნელი, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, მეორეული რიგის კავშირებისათვისაა დამახასიათებელი, სახელდობრ, კონკრეტულის შიგნით პოლარულთა მიმართებას ახასიათებს. კონკრეტული კი მთელი თავისი პოლარობით ერთი მომენტია თავის თავთან მიმართების დიალექტიკური მთელისა, კანტისათვის კი იმანენტურობა უდრის თავის თავთან მიმართებას და S—O-ის ფორმითაა მოცემული ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შიგნით:

4. პრაქტიკული, — ეს არისო თავის თავთან მიმართების განხორციელებული სისტემა — იტყვის კანტი და ამაშიაც არის „რაციონალური მარცვალი". მართალია, კანტს არ შეიძლებოდა სცოდნოდა პრაქტიკის ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ცნება, რამეთუ მას წარმოდგე-

ნა არ ჰქონდა სოციალურის ბუნებაზე, მაგრამ დიდი მოაზროვნის გუმანით ხვდება იმას, რომ, რასაც პრაქტიკის სახელი ჰქვია, უსათუოდ უნდა წარმოადგენდეს თავის თავთან მიმართების სისტემას. სავალალოდ ბევრი ვინმე დღესაც ვერ მიმხვდარა იმას, რომ პრაქტიკა, როგორც სოციალურის თვითმოძრაობა, თავის თავთან მიმართების სისტემას წარმოადგენს, რომ მატერიალური სუბსტანცია ცხრა მთას იქით კი არ არის, არამედ არის ყოველ კონკრეტულში თვითმოძრაობის მექანიზმის სახით, რომ სოციალურში სწორედ პრაქტიკის პროცესი წარმოადგენს მატერიალური სუბსტანციის მექანიზმს. ყოველივე ეს დღემდე ვერ აქვს გააზრებული ბევრს, თუმცა კი სურთ, იდგნენ დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისზე. სინამდვილეში კი ამის არცოდნა დიალექტიკური მატერიალიზმის არ ცოდნას უდრის. მარქსიზმის დამსახურება ფილოსოფიაში სწორედ ის არის, რომ მან მატერიალური თვითმოძრაობის სისტემა აღმოაჩინა კონკრეტულ-სოციალურში პრაქტიკის პროცესის სახით. ამის შემდეგ გახდა შესაძლებელი, ფილოსოფია აგებულიყო მეცნიერულ საფუძველზე. პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნება, ამდენად, წარმოადგენს დიალექტიკური მატერიალიზმის თეორიულ საფუძველს. კანტი კი, როგორც დიდი მოაზროვნე, მიუხედავად ეპოქისა და იდეალიზმის შეზღუდულობისა, მაინც მიხვდა, რომ პრაქტიკული მეტია თეორიულზე, რამდენადაც იგი არის თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა ში გ ა ნ ხ ო რ ც ი ე ლ ე ბ უ ლ ი ს ი ს ტ ე მ ა;

5. რაციონალურ მარცვალს გულისხმობს კანტის მტკიცება იმის შესახებ, რომ პრაქტიკული, როგორც ასეთი, ობიექტურის ნიშნითაც უნდა ხასიათდებოდეს. ეს იმიტომ, რომ თავის თავთან მიმართების სისტემა, როგორც ასეთი, უნდა ხასიათდებოდეს ობიექტურობის ნიშნით, კანტმა ობიექტურ-ეთიკურს მისი შესატყვისი ცნება შეურჩია „კატეგორიული იმპერატივის“ სახით. ვიმეორებთ: სხვა საქმეა, თუ რამდენად გამოხატავს ეს ცნება ჭეშმარიტებას, შესატყვისება თუ არა მას რაიმე სინამდვილეში, მაგრამ ერთი რამ კი უდავოდ მართებულია, თავის თავთან მიმართება უსათუოდ უნდა ხასიათდებოდეს ობიექტურობის შინაარსით. ასევე მართებული იყო კანტის მიერ ეთიკურის დიფერენცირება სუბიექტურობისა და ობიექტურობის ასპექტით. ეთიკურის გააზრება ნამდვილად საჭიროებს ამ ასპექტებს;

6. „რაციონალურ მარცვალს“ მოიცავს კანტის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ ეთიკურის არსებას წარმოადგენს განუწყვეტელი პროგ-

რესი, რომ დასრულებული, სიკეთე და ბედნიერება მიღწეული რეზულტატით არ განისაზღვრება. თუ ჯეშმარიტების შესახებ ვიტყვით, რომ იგი არის განუწყვეტელი მიახლოება აბსოლუტურთან, ასევე შეიძლებოდა გვეთქვა ეთიკურის განუწყვეტელი მოძრაობა-განვითარების შესახებ, ვიდრე არსებობს მისი მატარებელი სოციალური ფორმა მატერიალურისა. სიკეთე, ბედნიერება და ა. შ. ეთიკურის განუწყვეტელი წინსვლისა და სრულყოფის პროცესით ვლინდება. კანტი ეთიკურის განუწყვეტელი პროგრესის თვალსაზრისით ილაშქრებს ყველა იმათ წინააღმდეგ, რომელთაც ბედნიერება ესმით მიღწეული რეზულტატის მნიშვნელობით, ე. ი. მხოლოდ სხეულებრივი განცხრომისადმი ლტოლვის შინაარსით, რომ ამისა და ამდენის ფლობა თითქოს ბედნიერება იყოს და მისი არქონა კი უბედურება და ა. შ. განუწყვეტელი პროგრესის იდეა იყო კანტის დიდ გონებაზე ობიექტური კანონზომიერების ზემოქმედების რეზულტატი, ამიტომაც მისი სქემა S←O←S═S განხორციელებას სუბიექტურობის სფეროში ვერც აღწევს. დღემდე კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების, საზოგადოებისა, რომელიც ეყრდნობა კერძო საკუთრების ინსტიტუტს, S←O←S═S სქემას იყენებენ მორალის სფეროს გამოსახატავად; ინდივიდი — საზოგადოება — ინდივიდი, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მასში რელატივიზმის შემოტანით ასკვნიან, სუბიექტურობის სფეროდან გასვლა სწორედ რომ არ არის საჭირო, რათა ეს უკანასკნელი თავის თავთან თანხმობაში მოვიდეს. ამ დროს საზოგადოება მიჩნეულია მხოლოდ როგორც საშუალება ინდივიდის სხეულებრივი სიკეთე-ბედნიერების მისაღწევად. ასეთი ყალბი ეთიკა მახვილს სვამს ინდივიდის პირად მატერიალურ სარგებლიანობაზე და არა ინტელექტზე, როგორც ამას კლასიკოსი იდეალისტები აკეთებდნენ. ინტელექტსა და გრძნობას მხოლოდ იმდენად აქვს გამართლება, რამდენადაც ისინი ხელს შეუწყობენ ინდივიდის სარგებლიანობის საქმეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში შეიძლება ორივე მოიკვეთოს და, რაც მთავარია, ამ თვალსაზრისის მესვეურნი ამას თვლიდნენ იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ტრადიციული ცალმხრივობისა და ბრძოლის დაძლევად. კანტს კი მისი დიდი გონება იმას კარნახობდა, რომ ეთიკურის განვითარებისათვის არ არის საკმარისი სუბიექტურობის ვიწრო სფერო, რომ საჭიროა რაღაც ამაზე უფრო მეტი, ფართო, მძლავრი სინამდვილე. პოსტულატების დაშვებაც გარკვეულად იმაზედაც მეტყველებს,

რომ კანტს თვით სუბიექტურობის სფერო სურდა წარმოედგინა საყოველთაოობის, აუცილებლობისა და ობიექტურობის შინაარსით. თანამედროვე სუბიექტური იდეალიზმი (მაგ. „პრაგმატიზმი“) ყოველივე ამისაგან დაცლილ სქემას წარმოადგენს, რომელშიც მოქმედებს მხოლოდ ერთი მგლური ინსტინქტი — იცხოვრე შენთვის, ყველაფერი აქციე შენი პირადი ბედნიერების საშუალებად. სხვისი ინტერესები არ შემოდის ჩემი სუბიექტურობის სფეროში, სხვა წყალსაც წაუღია, თუ არა და ამ სხვამ თვითონ იფიქროს თავის ბედნიერებაზე. მართალია, ჩვენ ვუსაყვედურებთ კანტს კატეგორიული იმპერატივი ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი სქემააო ეთიკურის, მაგრამ თვით ამ აბსტრაქტულ კონსტრუქციაშიც კი ნათლად ჩანს წმინდა ადამიანურისაკენ ლტოლვა, როდესაც არ გვინდა დამძიმებული ვიყოთ ინდივიდის ვიწრო, კარჩაკეტილი ხორციელი ინტერესებით. გვაგონდება ენგელსის ნათქვამი ახალი დროის ადამიანთა შესახებ, რომლებიც ისეთი შეზღუდულები არ იყვნენ, როგორც მათი შთამომავლობა. კანტიც ამ ტიტანების რიგში დგას.

ასეთია კანტის ეთიკური სისტემა მთელი თავისი თეთრითა და შავით.

§ 5 ფიხტე

ჰეგელის აზრით, ფიხტე არის კანტის უფრო თანმიმდევრული დალაგება და მისი დამთავრება. ჰეგელის ეს შეფასება მართებულია გარკვეული აზრით. სახელდობრ, ფიხტე ავითარებს და ბოლომდე, ე. ი. უკიდურესობამდე, მიჰყავს სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპები, რომლის თანმიმდევრულ გამოყენებაზეც არც კანტი იტყოდა უარს, მაგრამ კანტი, გარდა სუბიექტური იდეალიზმისა, სხვა რამესაც მოიცავს. შეიძლებოდა ასეც გვეთქვა: ფიხტემ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში სუბიექტური იდეალიზმი განავითარა ბოლომდე და ამ აზრით დაასრულა კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია. ხოლო შელინგმა კი ნიადაგი შეამზადა, რათა ობიექტური იდეალიზმი ბოლომდე თანმიმდევრულად განევითარებინა ჰეგელს. ჰეგელის მართებული თქმით: კანტი, ფიხტე, შელინგი — აი ამ ხალხმა შექმნეს თანამედროვე ფილოსოფია, ყველა დანარჩენი კი ამათი ნამცეცებით იკვებებოდნენ.

ფიხტე იღებს კანტის სქემას S←O←S═S და მას შეაბრუნებს, მაშასადამე, წინასწარ ჰიპოტეზურად უშვებს ცნობიერის თავის თავთან მიმართებას S═S←O←S, შემდგომ სუბიექტურმა ცნობიერებამ ანუ „მე"-მ უნდა ცხადყოს თავის თავთან მიმართება — თანხმობა. ასე რომ, თავში მოცემული ტოლობა S═S (ანუ ფიხტესებურად „მე"-„მე"-ს) არის წმინდა გონების თეორიული დებულება, რომელიც დასაწყისში აღებულია წინასწარ ჰიპოთეზური ფორმით და თუ მისგან გამოვიდა ყველა სხვა მიმართება, მაშასადამე, იგი ამდენად კიდეც ცხადყოფს თავის სუბსტანციურ ბუნებასა. ამიტომ პირველი დებულება მიზნად ისახავს ცნობიერის თავის თავთან ტოლობის აღიარებას. ჰეგელს საქმის ასე დაწყება არ მოსწონს და მისი შენიშვნა — იდეალიზმის აგება ლოგიკით — სავსებით მართებულია. იდეალიზმის კლასიკური სქემა, ჰეგელის მიხედვით, ასეთი ტრიადით უნდა აიგოს: პირველ რიგში განსხვავების პრინციპის შემოტანით ცნობიერი უნდა დახასიათდეს როგორც ყველა დანარჩენისაგან გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ულ ი. განსხვავების მომენტი, რომელიც პირველად წინ წამოწია პლატონმა, რათა აეგო თავისი იდეალისტური სისტემა, პირველი გამოსავალი პრინციპია. იდეალისტური სისტემის აგების მეორე ეტაპს წარმოადგენს განსხვავების საფუძველზე მიღებული დ ა პ ი რ ი ს პ ი რ ე ბ ა ცნობიერსა და ყველა დანარჩენს შორის, ანუ მიმართება S—O-თან. ეს არის იდეალისტური სისტემის შუა ნაწილი. ბოლო, მესამე ანუ დასკვნით ეტაპს წარმოადგენს ცნობიერის თავის თავში ამაღლება, თავის თავთან აბსოლუტური ჰარმონიის მიღწევა თვითშემეცნების (რომელიც იდეალიზმს თვითწარმოების მნიშვნელობით ესმის) გზით. ამ სამი მომენტის თანმიმდევრობით შენდება იდეალისტური სისტემა. ასე ააშენა იგი პლატონმა და ასე, ოღონდ უფრო დახვეწილი სახით ააგო იდეალიზმის შენობა ჰეგელმა. ყველა დანარჩენთან კი იგი ხან ერთი ნახევრით იყო წარმოდგენილი, ხან მეორე ნახევრით, ზოგჯერაც მომენტების სხვადასხვა ადგილას გადასმით და ა. შ. თანამედროვე იდეალიზმი კი ერთ რომელიმე მომენტს აიღებს და მას განავითარებს ცალმხრივობის უკიდურესობამდე, რომლის შემდეგაც იწყება მეორე მომენტი, რომელიც ასევე მიდის უკიდურეს ცალმხრივობამდე და ა. შ.

რაც შეეხება ფიხტეს, იგი კლასიკური სქემის ბოლო მესამე პუნქტს გადმოიტანს წინ და პირველ ადგილზე დასვამს S═S. შემდეგ მეორე პუნქტს სვამს თავის ადგილზე S—O და მთელი ცდაც აქ მთავრდება. ფიხტე ვერაფრით ვერ ახერხებს S—O-ის მიმართებაზე ამაღლდეს.

ამისაკენ მიმავალი გზა მას მოუჭრა მის მერვე აღმოჩენილმა და იმ დროის შესაბამისად დამუშავებულმა პოლარობის სისტემამ.

რამ აიძულა ფიხტე, წინ წამოეწია პოლარობის სისტემა?

პირველ რიგში ეს ნაკარნახევი იყო დიალექტიკური აზროვნების განვითარების აუცილებლობით. გერმანულმა კლასიკურმა ფილოსოფიამ ფიხტეს სახით წინ წამოწია დიალექტიკის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი — პოლარულთა მიმართება, რითაც მძლავრად წასწია წინ მეცნიერული აზროვნება: მეორე მიზეზი — ეს იყო ცნობიერება-ყოფიერების პრობლემის გადაწყვეტა პოლარულთა მიმართების საფუძველზე (ეს არასწორი მეთოდი იყო, რამეთუ ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება უნდა აიხსნას პირველადის მეორეულთან მიმართების ფონზე და დიალექტიკური მთელის თავის თავთან მიმართების საფუძველზე). ეს პრობლემა, როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს, ახალმა დრომ განსაზღვრა როგორც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი. და მესამე, პოლარობის სისტემაზე ყურადღების შეჩერება გამოიწვია კანტის დუალიზმმა, მისმა არათანმიმდევრობამ. იმან, რომ S—O-ის მიმართების ასახსნელად საჭირო არ გამხდარიყო სუბიექტის სფეროს მიღმა გასვლა. ამისათვის კი თვითონ სუბიექტის სფერო უნდა წარმოდგენილიყო როგორც მძლავრი თვითმოძრაობის მექანიზმი. ფიხტე თვითმოძრაობის ასეთ სისტემად მიიჩნევს სუბიექტურობას, როგორც დაპირისპირებულთა იმანენტურ-პოლარულ კავშირს. ეს არის კავშირის ისეთი ფორმა, რომელშიც ერთი განსაზღვრავს მეორეს და პირიქით, როდესაც ერთი მეორის გამსაზღვრელიც გამოდის და ამ მეორით გარკვეულიც. ასეთ კავშირში ხორციელდება მოძრაობა, რომელიც არ საჭიროებს მიღმურისა და უცხოს დაშვებას. როგორც ითქვა, ამ გზით ფიხტემ წინ წასწია მეცნიერული აზროვნება და შეძლებისდაგვარად დაამუშავა კიდეც დიალექტიკის ერთ-ერთი მხარე — პოლარობის სისტემის სახით.

პოლარულთა კავშირის ერთ-ერთი მთავარი მოთხოვნაა ის, რომ მიმართებაში მყოფი წევრები ტოლძალოვანი და ტოლმნიშვნელოვანი უნდა იყვნენ ამ კავშირის სისტემის მიმართ. ერთის მეტობა და მეორის ნაკლებობა დაანგრევდა პოლარობის შეკრულ სისტემას. უნდა აღვნიშნოთ, რომ, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ეს სავსებით მართებული და ერთი ძირითადი მოთხოვნაა პოლარობის კავშირისა, რაზეც ყურადღება გაამახვილა ფიხტემ. მეორე მოთხოვნა იმისაა, რომ

ერთი უნდა განსაზღვრავდეს მეორეს და თუ მეორეც ასევე უნდა გამოდიოდეს პირველის მიმართ გამსაზღვრელის როლში, მაშინ გამოდის, რომ ერთი გარკვეული ასპექტით მეორის გამსაზღვრელის როლში გამოდის და გარკვეული ასპექტით მეორის მიერ განსაზღვრული.

ამ პუნქტზე დიალექტიკური მატერიალიზმი ასეთ აზრს ავითარებს: პოლარულნი ურთიერთმიმართებაში არიან, მაშასადამე, ერთს გარკვეულობა შეაქვს მეორეში, ორივეს ერთად კი საგანში, როგორც კონკრეტულში, რადგანაც პოლარობა კონკრეტულის შიდა სფეროს კანონზომიერების სპეციფიკას გამოხატავს სწორედ. მაგრამ გ ა მ ს ა ზ ღ ვ რ ე ლ ი ს გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ თ ა ნ და პირიქით მიმართება ჯერ მარიტი ფილოსოფიური გაგებით გამოხატავს არა პოლარულთა მიმართებას, არამედ პოლარულთა მსგავსად მეორეული შინაარსის კავშირს, რომელშიც მოცემულია პირველადის მეორეულთან, და პირიქით, ურთიერთობა.

გ ა მ ს ა ზ ღ ვ რ ე ლ ი ფილოსოფიის მნიშვნელობით ნიშნავს სუბსტანციურს — პირველადს, ე. ი. იმას, რაც საკუთარი თვითმოძრაობის ძალით არსებობს, ხოლო გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი კი იმას, რაც მეორეული მნიშვნელობისაა, არ არსებობს დამოუკიდებლად, არ გააჩნია თვითმოძრაობის მექანიზმი და რომელიც წარმოადგენს დიალექტიკურ მომენტს, მხარეს პირველადისას, მაშასადამე, განსაზღვრულია მისით, მაგრამ, ამავე დროს, თავის მხრივ უკუზემოქმედებს თავისსავე პირველადზე და საკუთარი წვლილი შეაქვს თვითმოძრაობის სისტემაში. პოლარულთა მიმართება, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია წარმოადგენდეს ასეთი გამსაზღვრელისა და განსაზღვრულის ურთიერთკავშირს, მაგრამ ფიხტესთან ჯერ კიდევ არ შეიძლებოდა დიალექტიკა მეცნიერულად ასე დანაწევრებული სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი. ამის ნათლად წარმოადგენისათვის ერთხელ კიდევ მივმართოთ დია-

ლექტიკური მთელის სიმბოლურ გამოსახულებას — $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A \neq A$,

რომელშიაც კონკრეტული $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}}$ მთელი თავისი პოლარობით $B \rightleftharpoons C$ ერთ დიალექტიკურ ტენდენციას წარმოადგენს დიალექტიკური მთელისა. პოლარულთა სისტემა საკუთრივ შეიძლება დახასიათდეს

როგორც კონკრეტულის $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A$ იმანენტური სფეროს სპეციფიკა, რომ კონკრეტული ვითარდება და იშლება პოლარობის სისტემის ფორმირების გზით, რომ დაპირისპირებულნი კონკრეტულის შიდა სფეროს საზღვარს წარმოადგენენ, რომ ამავე დროს ერთ მხარეს, რა თქმა უნდა, გარკვეულობა შეაქვს მეორეში და სხვა, მაგრამ გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ა არ უნდა გავუტოლოთ სუბსტანციურ გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ო ბ ა ს, რადგანაც ეს სულ სხვა შინაარსის დიალექტიკური კავშირია.

ამდენად, ამ პუნქტში ფიხტე გადაუხვევს ჯეშმარიტებიდან, რამდენადაც პოლარულთა კავშირიდან ჯერ გამოჰყოფს გამსაზღვრელისა და განსაზღვრულის კავშირს და ამ ო რ ს ერთმანეთში ურევს. სინამდვილეში კი პოლარულთა კავშირი და კონკრეტულთა საყოველთაო კავშირი — სამივე მეორეული კავშირების რიგს მიეკუთვნება და განისაზღვრებიან დიალექტიკური მთელის $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A \neq A$ აბსოლუტური კანონზომიერებით.

ფიხტე ისტორიულად წარმოადგენს იმის ცდას, რომ S—O-ის მიმართება აიხსნას პოლარულთა კავშირის საფუძველზე. ამიტომ ფიხტესთან მოძრაობა მარტო S-ისაგან მომდინარე პროცესი კი არ არის, — S←O, არამედ O-დან მომდინარე პროცესიც S←O. მაშასადამე, საბოლოოდ ასეთი სიმბოლიკა გვაქვს: $S \rightleftharpoons O$. ფიხტე ამას მისებურად წარმოადგენს — „მე"-ს „არამე"სთან და პირიქით კავშირის ფორმით.

იბადება კითხვა: საკმარისია თუ არა პოლარობის სისტემა იმისათვის, რომ დაფუძნდეს ფილოსოფიის მთავარი მიზანი — თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს ს ი ს ტ ე მ ა. სხვა სიტყვებით: შეიძლება თუ არა S—O-ის კავშირი წარმოდგენილ იქნეს როგორც თავის თავთან მიმართება? ფიხტეს სურდა, პოლარობის სისტემის სახით შეექმნა წარმოდგენა თვითმოძრაობის მექანიზმზე და ამ გზით დაეძლია კანტის დუალიზმი და არათანმიმდევრობა, მაგრამ დროთა განმავლობაში აღმოჩნდა, რომ $B \rightleftharpoons C$ სისტემიდან არც ისე იოლია გამოიყენო თავის თავთან მიმართება, რომ $B \rightleftharpoons C$ ჯერ კიდევ, არ არის თვითმოძრაობის მექანიზმი, კანტის ენით რომ ვთქვათ, ამ სისტემაში

პრაქტიკული გონება ჯერ კიდევ ვერ აღწევს თავის თავთან მიმართების განხორციელებას.

მაშინ როგორ მოვიქცეთ, როდესაც ხელთ გვაქვს მხოლოდ ერთი რამ — S—O. შესაძლებელია თუ არა, აქედან მივიღოთ ჯერ S>O — ცნობიერების მეტობა ყოფიერებაზე, ხოლო აქედან კი S=S ანუ ცნობიერების თავის თავთან მიმართება? ფიხტე იძულებულია ამ თანმიმდევრობას გაჰყვეს, თუ შეიძლება ამას ლოგიკა და თანმიმდევრობა ეწოდოს. სხვა სიტყვებით კითხვა ასე დგას: როგორ შეიძლება B⇄C მიმართებიდან თავის დახსნა, როგორ შეიძლება გამოვიდეთ ამ სისტემიდან, რათა მივაღწიოთ ჯერ „მე"-ს მეტობას" „არა მეზე" შემდეგ კი „მე"-ს თავის თავთან ტოლობას „მე"-„მე"-ს, ე. ი. ისე, რაც სქემის თავში დაშვებული იყო როგორც თეორიული წმინდა გონების ჰიპოთეზა S—S=S—O→S. სინამდვილეში ფიხტესთან მიზანია S=S-ის, საშუალება B⇄C. მეორემ უნდა მიგვაღწევინოს პირველამდე. როგორ? როდესაც პოლარობის მთავარი მოთხოვნის მიხედვით, დაუშვებელია ერთი წევრის მეორეზე მეტობა. ფიხტე იძულებულია, პოლარობის ამ მთავარ პრინციპზე უარი თქვას და დაუშვას S-ის სწრაფვა თავის თავთან თანხმობისკენ. აქ, ამ დროს იდეალისტი ფიხტე სხვადასხვა გამოგონილ ტერმინს მიმართავს: „გონების წუხილი", „ირონია" „მისწრაფება-სურვილი" და სხვა, რათა ცნობიერი ამაღლდეს, მაშასადამე, დააღწიოს თავი ობიექტის განუწყვეტელ ზემოქმედებას.

სინამდვილეში ასეთი რამ ნაწვალები, ფილოსოფიის მიერ გამოგონილი ხელოვნური კონსტრუქციაა, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ჭეშმარიტებასთან. კონკრეტულად, შეუძლებელია ის, რომ პოლარულთა მიმართებიდან B⇄C უშუალოდ, გამოყვანილ იქნეს პირველადისა და მეორეულის ანუ გამსაზღვრელისა და განსაზღვრულის ურთიერთობა, მითუმეტეს, თავის თავთან მიმართების სისტემა.

ამრიგად, ფიხტეს როლი მეცნიერული აზროვნების ისტორიაში არ შეიძლება შეუფასებელი დარჩეს: მან განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია დიალექტიკის ერთ მომენტს — პოლარულთა მიმართებას, რომელიც სინამდვილეში არის კონკრეტულის შიდა სფეროს სპეციფიკა და არა თვითმოძრაობის სისტემა. შეეცადა ახალი დროის მიერ წინ წამოწეული ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი — ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება — აეხსნა უშუალოდ პოლარობის სისტემის

საფუძველზე, რაც სინამდვილეში შეუძლებლის მოთხოვნა იყო, რადგანაც ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება უშუალოდ წარმოადგენს დიალექტიკის ისეთ კავშირს, რომელშიც მოცემულია პირველადის მეორეულთან კავშირი. ეს კი, თავისი მხრივ, მოითხოვს ახსნას დიალექტიკური მთელის — $A<\overset{B}{=}>A\neq A$, ანუ მატერიალური სუბსტანციის თავის თავთან მიმართების საფუძველზე. ფიხტეს კი უშუალოდ პოლარობის საფუძველზე სურდა აეგო მონისტური ფილოსოფია. რაც მან, რა თქმა უნდა ვერ შეძლო და შესაბამისად განუხორციელებელი დარჩა $S=S\rightarrow O\rightarrow S$ სისტემა $B\rightleftarrows C$ მიმართების საფუძველზე. ან არა და საჭირო იყო მიმართების ერთი წევრის —S-ის „გაბერვა-გასიება", რათა მისთვის მიგვეწიწებინა აბსოლუტურის ძალა, რაც ერთადერთი გამოსავალია იდეალისტური სისტემისათვის. განსაკუთრებით ნიშანდობლივია ამ დროს ის, რომ იდეალისტი გარკვეული დროის შემდეგ ერთ პრინციპს ცვლის მეორეთი — პირველის უარყოფის გზით, მეორეს, მესამეთი და ა. შ. ასე მაგალითად, ფიხტე ჯერ მთელი სიამაყით აცხადებს იმას, რომ მიაგნო თვითმოძრაობის სისტემას პოლარობის სახით, მაგრამ შემდგომ იძულებული შეიქმნა შემოეტანა ერთ-ერთი წევრის მეტობა მეორეზე, რაც თავისი მხრივ პოლარობის სისტემის უარყოფას ნიშნავდა. ასეა სხვებთანაც და სხვა შემთხვევაშიც. იდეალისტი ჯერ პრინციპის მნიშვნელობას ანიჭებს განსხვავება-დაპირისპირების მომენტს, შემდეგ კი პირწმინდად უარყოფს და თავის თავთან ტოლობას აცხადებს უმაღლეს პრინციპად. ფიხტე-იდეალისტიც არ შეიძლებოდა მდგარიყო ამგვარი შეზღუდულობის მიღმა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მან როგორც დიდმა მოაზროვნემ პოლარობის დიალექტიკის წინ წამოწევით ასევე წინ წასწია მეცნიერული აზროვნება, ამდენად მისი ნაკლოვანებები საბოლოოდ ეპოქისა და იდეალიზმის შეზღუდულობით უნდა აიხსნას. საკვალალოა ის, რომ ფიხტესეულ შეზღუდულობებს პოლარობის სისტემის მიმართ, რაზეც ზემოთ იყო ლაპარაკი, ბევრი დღესაც იმეორებს, ე. ი. ფიხტეს დონეზე დგას, ვინაიდან პოლარობის სისტემიდან ცდილობენ ერთ-ერთი წევრის მეტობა გამოიყვანონ და შემდგომ აქედან კი ამ უკანასკნელის თავის თავთან მიმართება, რაც ყოველად მცდარი და დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ უარყოფილი გზაა.

სინამდვილეში შესაძლებელია პოლარობის ცოდნიდან თავის თავთან დიალექტიკურ მიმართებაზე ამაღლება, ამ გზით პოლარობა მიჩნეულ უნდა იქნას კონკრეტულ-მატერიალურის $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A$ შიდა მიმართების სპეციფიკად, ხოლო თვითონ კონკრეტული აბსოლუტური დიალექტიკური მთელის $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}} A \neq A$ ერთ ტენდენციად — განუწყვეტლივ განხორციელდეს კონკრეტულ გარკვეულობად. რაც შეეხება უშუალოდ პოლარობის მიმართებას $B \rightleftharpoons C$, შეუძლებელია სხვა კავშირების გამოყვანა, რადგანაც თვითონ პოლარულთა კავშირი წარმოადგენს კავშირის დიალექტიკური მთელით გაშუალებულ მეორეულ ფორმას. ფიხტესთან ყოველივე ეს ასე დიფერენცირებული ფორმით არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მოცემული. მაგრამ დღეისათვის, როდესაც მთელი სისრულით მოქმედებს ახალი მეცნიერული სისტემა ფილოსოფიისა — დიალექტიკური მატერიალიზმი, სავალალოა ფიხტეს დონეზე დგომა. ამ შეზღუდულობა-ნაკლოვანებამ თვითონ ფიხტესთან იჩინა თავი მთელი ძალით, რამდენადაც სიცოცხლის ბოლო წლებში იგი დაეჯვდა სუბიექტურობის სფეროს სუვერენობაში. გუმანი კარნახობდა იმას, რომ საჭიროა უფრო დიდის, უფრო ფართოსა და მძლავრის აღიარება, ვიდრე ამას სუბიექტურობის სფერო წარმოადგენდა.

მიუხედავად ყოველივე ამისა და სხვა სახის შეზღუდულობისა, ფიხტე, ისე როგორც მისი დიდი წინამორბედი კანტი, ახალი პროგრესული ეპოქის წარმომადგენელი იყო და, მაშასადამე, მისი გონება ნაკლებად ექვემდებარებოდა შრომის ბურჟუაზიული დანაწილებისა და კლასობრივი ანტაგონიზმის იმ მსახვრალ ხელს, რომელმაც შემდგომ ასე შეუბრალებლად დააქუცმაცა ადამიანის სული. ფიხტეს, ისე როგორც კანტის, მორალური კოდექსი ადამიანური სიწმინდის, მაღალი ზნეობის იდეით სულდგმულობს. ასეთი იყო თვითონ ფიხტეს პიროვნებაც, და ამასვე ქადაგებდა იგი საქვეყნოდ. სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებიდან ფიხტე ასე სვამს კითხვას რას წარმოადგენს ადამიანი »Если мы мыслим его, как практическ:ı деятельную способность? ფიხტეს აზრით, ადამიანი ქმნის და აწარმოებს მშვენიერს, მას წესი და რიგი შეაქვს მოვლენებში და სხვა. ასე უნდოდა

ეს ეთქვა კანტსაც, მაგრამ ობიექტურობის ზეწოლამ და დიდმა კრიტიკულმა გონებამ ამის ასე საქვეყნოდ განცხადების საშუალება არ მისცა მას. ფიხტე კი აი რას ამბობს ადამიან-სუბიექტზე": Он вкладывает не только необходимый порядок в вещах, он дает им также и тот, который он преизвольно выбрал, там, где он вступает, пробуждается природа, под его взглядом готовится она получить от него новое прекрасное создание. Уже его тело есть самое одухотворенное, что только могло образоваться из окружающей его материи, в его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранительницу живых".

ადამიანი — პიროვნება აკეთილშობილებს საზოგადოებას, ხალხს: „Вокруг высшего человека люди образуют среду, в которой приближается больше всего к центральной точке тот, кто отличастся найбольшею гуманностью" [1], ფიხტეს აზრით, ადამიანთა სულები მიისწრაფვიან, შექმნან ერთიანი სული. ასეთი სული მოცემულია ხოლმე დიდ ადამიანში. ფიხტეს აზრით, ადამიანი ადამიანისათვის მეგობარი უნდა იყოს, ერთმა მეორეს დახმარების ხელი უნდა გაუწოდოს. შეიძლება ერთი თავისი განვითარებით დაბლა იდგეს მეორეზე, მაგრამ ამ მეორეს უნდა სწამდეს, რომ იგი ამაღლდება იმ დონემდე, რაზედაც თვითონ დგას. „Все индивиды заключается во Едином великом Единстве чистого Духа".[2] ფიხტე იძლევა „წმინდა სულის ერთიანობის განსაზღვრებას და დასძენს": Единство чистого духа есть для меня недосягаемый идеал, последная цель, которая не будеть осуществлена в действительности" — კანტის თვალსაზრისის გამეორებაა. ყურადღებას იპყრობს რწმენა საყოველთაო-საკაცობრიოსი, რაც ესოდენ განასხვავებს კლასიკური დროის ფილოსოფოსებს უახლესი და თანამედროვე სხვადასხვა ჯურის იდეალისტებისაგან, რომელთა რწმენაში განმტკიცდა აზრი ადამიანურის ურწმუნობისა, მისი დაყვანისა ცხოველურ ინსტიქტებამდე. ფიხტე მთელი თავისი ზნეობრივი რწმენით მაღლა დგას ასეთი დაცემა-დაქუცმაცების სულისკვეთებაზე.

---

[1] იქვე, გვ. 403.
[2] იქვე, გვ. 405.

§ 6 ჰეგელი

ჰეგელზე საუბარი ჩვენ გვინდა დავიწყოთ შელინგით. სავსებით მართებულად აღნიშნავდა მის შესახებ თვითონ ჰეგელი:" Наконец, самый значительный или даже в философском отнашении единственный значительный шаг вперёд по сравнению с фихтевской философии сделал Шелинг»[1].

თუ ფიხტემ გერმანული კლასიკური ფილოსოფია ლოგიკური აუცილებლობით სუბიექტური იდეალიზმის დასრულებულ სისტემამდე განავითარა, იგივე ფილოსოფია შელინგის გზით განვითარდება და ღებულობს ობიექტური იდეალიზმის სახეს, რომელიც თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს ჰეგელის ფილოსოფიაში მიაღწევს. ფილოსოფიური აზრის განვითარების ამ თვალსაზრისით უნდა შევხედოთ შელინგის შემოქმედებას. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ამ დროს ფილოსოფიური აზრი დგას ნაბიჯს წინ, რამდენადაც შემოქმედებითი გონება რწმუნდება იმაში, რომ თვითმოძრაობის სისტემისათვის სუბიექტურობის სფერო ზედმიწევნით ვიწროა, რომ თვითმოძრაობის მექანიზმისათვის საჭიროა მთელი უკიდეგანო სინამდვილე. ეს ერთი, მეორეს მხრივ ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება, რომელსაც, ენგელსის თქმით, ახალმა დრომ ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემის მნიშვნელობა მიანიჭა, კიდევ უფრო ნათლად ცხადყოფს თავის თავს შელინგთან, მაგრამ აქვე რეალური პრობლემა ეხვევა შეზღუდულ ისტორიულ ფორმაში, რამდენადაც აზრის არსთან მიმართებას შელინგთან (იდეალიზმის ლოგიკის კარნახით) ენიჭება მთელი სინამდვილის აბსოლუტური კავშირის მნიშვნელობა, რომლისგანაც უნდა იქნეს გამოყვანილი ყველა დანარჩენი ფორმა სინამდვილისა. თუ კანტთან აზრის არსთან მიმართება იყო ტრანსცენდენტალური სუბიექტის აპრიორულ-იმანენტური კავშირი, შელინგთან იგი არის მთელი სინამდვილის უნივერსალური კავშირი. ჰეგელი შელინგთან სწორედ ამას თვლის წინგადადგმულ ნაბიჯად. ჩვენთვის კი, როგორც ითქვა, შელინგი ნაბიჯია წინ, რამდენადაც მასთან გამოიკვეთა ის, რომ თვითმოძრაობის სისტემისათვის ობიექტურობის მაშტაბურობა ერთი აუცილებელი ატრიბუტია. იდეალიზმი და, მაშასადამე შელინგიც, თვითმოძრაობის სისტემად მიიჩნევს ცნობიერების ყოფიე-

---

რებასთან — S-ის—O-თან მიმართებას. გარკვეულობისათვის აქვე ერთხელ კიდევ აღვნიშნავთ იმას, რომ S-ის—O-თან მიმართება, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, არის არა მსოფლიოს უნივერსალური კავშირი, არამედ მატერიალური სუბსტანციის ერთ-ერთი ფორმის — სოციალურის შიგნით არსებული კავშირების ერთ-ერთი ფორმა, რომელიც მიეკუთვნება პირველადის მეორეულთან მიმართების დიალექტიკურ კავშირს და რომელიც საბოლოოდ უნდა აიხსნას პირველადის (ასეთი რამ სოციალურში არის პრაქტიკის პროცესი) თავის თავთან მიმართების, ანუ დიალექტიკური მთელის სისტემის საფუძველზე. იდეალისტურ სისტემაში კი, და ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს შელინგი, აზრის არსთან მიმართება გამოცხადებულია მსოფლიოს აბსოლუტურ კავშირად, რომლისგანაც უნდა იქნეს გამოყვანილი კავშირების ყველა დანარჩენი ფორმა.

შელინგი ერთი მხრივ ცდილობს დაიცვას ფიხტეს პოლარობის სისტემა, რომ ცნობიერება მოითხოვს ყოფიერებას (მიისწრაფვის მისკენ) და ასევე ყოფიერებაც მიისწრაფვის ცნობიერებისაკენ. თუ რა წინააღმდეგობაში ჩააგდო ფიხტე პოლარულთა ამ ურთიერთ მოთხოვნა-განპირობებულობამ, ეს ზემოთ. ვნახეთ. შელინგიც დადგა ამავე დილემის წინაშე, რა გზით შეიძლება S—O-ის მიმართებიდან S-ის მეტობაზე დავასკვნათ. ისე როგორც ფიხტეს, ასევე შელინგის მაგალითზეც აღმოჩნდება, რომ შეუძლებელია ასეთი ლოგიკა განხორციელდეს — პოლარობიდან უშუალოდ იქნეს გამოტანილი ერთ-ერთი წევრის თავის თავთან მიმართების შესახებ.

დასკვნა. შელინგი გამოსავალს ინტელექტუალურ ხვრეტაში ხედავს (ამის ნაცვლად უფრო მართებული იქნებოდა გვეხმარა ტერმინი „გამოცხადება"). ეს კი შესაძლებელია იმის გამო, რომ S—O-ის მიმართება ხორციელდება S-ის საფუძველზე. ჰეგელს არ მოსწონს ეს ინტელექტუალური ხვრეტა (გამოცხადება") და სავსებით სამართლიან მოთხოვნას აყენებს, — თავის თავთან მიმართება უნდა იყოს დასკვნა, რომელიც ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს: „Таким образом, эти два пути выражены в общем весьма определенно осуществление природы так, чтобы она дошла до субьекта, и осуществление" я „так, чтобы он дошол до обьекта, но истинное осуществление могло бы совершиться только логическим способом ибо последный содержит в себе чистые мысли, одноко, логическое рассматре-

ние есть как раз то, до чего Шелинг в изложении свой философии никогда не доходит"[1] ვიმეორებთ: ფილოსოფიური ანალიზმი მკაცრ შინაგან ლოგიკას რომ უნდა ექვემდებარებოდეს —ეს სავსებით მართებული პრეტენზიაა, მაგრამ საკუთრივ ჰეგელის ცდამ — თანმიმდევრული ლოგიკის პოზიციაზე მდგარიყო, იდეალისტური სისტემის უარყოფამდე მიიყვანა იგი. რაც შეეხება შელინგს, მან მხოლოდ ერთი რამ შემოიღო, მის მერვე გამოგონილი „ინტელექტუალური ჭვრეტა", ან უკეთ, ღვთიურის გამოცხადება, რომელიც, შელინგისავე აზრით, მხოლოდ რჩეულთა უნარს წარმოადგენდა.

ჰეგელი გრძნობს, რომ აზრთა ასეთი თანმიმდევრობა რელიგიას უფრო განეკუთვნება, ვიდრე ფილოსოფიის სფეროს, რომ ეს უკანასკნელი უნდა აიგოს მკაცრად დეტერმინებული ლოგიკის მიხედვით.

როგორ შეიძლება ავხსნათ ეპოქის მიერ დასმული ამოცანა: როგორი კავშირია ცნობიერებასა და ყოფიერებას შორის? რა გზით და საშუალებით შეიძლება აიხსნას ფილოსოფიის ეს ძირითადი პრობლემა? და აი აზროვნების შემდგომი განვითარების აუცილებლობის კარნახით ჰეგელი მართებულ პოზიციას ირჩევს — საჭიროა ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება განხილულ იქნეს როგორც განვითარებად-განხორციელებადი სისტემა და არა იმთავითვე დასრულებული ფორმით მოცემული რამ.

კონკრეტულად, თუ წინა სამ დიდ მოაზროვნეს იგივეობა როგორც სუბსტანციურის თავის თავთან მიმართების სისტემა ძველი მეტაფიზიკური შინაარსით ესმოდა, ჰეგელი განავითარებს სრულიად ახალ, რევოლუციურ აზრს სძენს; იგივეობა გააზრებულ უნდა იქნეს როგორც განვითარებადი სისტემა, რომელიც ხორციელდება პოლარობის ფორმირების გზით. იმდენად, ძველი მეტაფიზიკური ფორმულა A=A-ს ჰეგელის ახალი შინაარსით ასეთი სიმბოლიკით შეიძლება წარმოვიდგინოთ ; $A \underset{C}{\overset{B}{<=>}}$, რომელშიც $B \rightleftharpoons C$ დაპირისპირებულ მხარეთა (ანუ პოლარულთა) მიმართებას გამოხატავს. ამ გზით ჰეგელმა ფიხტეს მიერ წინ წამოწეულ პოლარობას თავისი კუთვნილი ადგილი მიუჩინა იგივეობის სისტემაში. დიალექტიკური მატერიალიზ-

---

[1] Гегель сочинения, т. XI, стр. 491.

B
მის მიხედვით, იგივეობა A<=>A კონკრეტულობის ფორმას გა-
C

მოხატავს. საკუთრივ კონკრეტული კი ვითარდება და ბოლომდე ხორციელდება პოლარულთა ფორმირების გზით. ამდენად იგივეობა იმთავითვე მზა, დასრულებული სახით მოცემულ ფორმას კი არ წარმოადგენს, არამედ განვითარებად — განხორციელებად სისტემას. ამდენად აქ, ამ ასპექტით ჰეგელი გენიალური იყო, მაგრამ ისტორიულმა შეზღუდულობამაც არ დააყოვნა და იქვე იჩინა თავი, რამეთუ ჰეგელმა იგივეობა წარმოიდგინა აბსოლუტურის ჩარჩოდ და არა კონკრეტულის განვითარებად ფორმად. ამ გზით ცდილობს ჰეგელი, S—O-ის მიმართებას ლოგიკური დასაბუთება მისცეს და ბოლოში გამოიტანოს დასკვნა ცნობიერების აბსოლუტურობის შესახებ. ამ გზით ცდილობს იგი წინამორბედთა ნაკლოვანებების დაძლევას, ვთქვათ კანტისა, რომელსაც A=A მიმართება წარმოედგინა როგორც იმთავითვე მზამზარეულად მოცემული იმანენტური ფორმა კავშირისა ტრანსცენდენტალურ სუბიექტში მოცემული. ან კიდევ როგორც ფიხტესა და შელინგს წარმოედგინათ S—O როგორც იმთავითვე მოცემული სისტემა პოლარობისა და რომლისგანაც შემდგომ ყოველის ძალით ცდილობდნენ ერთის (სახელდობრ ცნობიერის) თავის თავთან იგივეობა მიეღოთ, იგივეობა ძველი მეტაფიზიკური გაგებით. ჰეგელმა კი იგივეობა გაიგო სულ სხვა შინაარსით, როგორც პოლარობის გზით განვითარებად-განხორციელებადი სისტემა. ჰეგელს რომ ეს სისტემა კონკრეტულის განვითარების ფორმად მიეღო, მაშინ იგი სავსებით მეცნიერულ თვალსაზრისზე მდგომი წარმოდგებოდა, მაგრამ იგივეობა მან აბსოლუტურის მოძრაობა-განვითარების გზად წარმოიდგინა. ასე რომ, ერთსა და იმავეში უნდა იქნეს ნაპოვნი როგორც „რაციონალური მარცვალი," ისე ის ისტორიული ფორმა შეზღუდულობისა, რომელშიც იყო გახვეული პირველი. ასე განვითარდა კანტის S—O-ის მიმართება სუბიექტის აპრიორულ სისტემად, ასე ვითარდებოდა ფილოსოფიური აზრი კანტიდან ჰეგელამდე. კონკრეტულად ჩვენ გვაინტერესებს ის, თუ როგორ მოერგო ზნეობის ევოლუცია ჰეგელის ფილოსოფიის მექანიზმს. ორი მომენტია ამ დროს წინ წამოწეული ჰეგელთან. ერთი ეს არის ეთიკურის გააზრება პირველადობა-მეორადობის ასპექტით და მეორე, ეთიკური როგორც პოლარობის გზით განვითარებადი სისტემა. ამ მეორის შესახებ თავისებური ფორმით მოგვითხრო კანტმა, რამ-

დენადაც კანტი პრაქტიკული გონების მიმართ უშვებს უსასრულო პროგრესს წინსვლის მნიშვნელობით. რაც შეეხება პირველს, როგორც ადრევე შევნიშნეთ, კანტთან პირველადობა-მეორეულობის ასპექტი ჯერ კიდევ არ არის ნათლად გამოკვეთილი. ასეთი რამ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შიგნით საჭირო არც იყო. ჰეგელთან კი ორივე ეს მომენტი ფიგურირებს ზნეობის სისტემის ფორმირების დროს. თუ კანტთან ეთიკური, ისე როგორც ესთეტიკური და ლოგიკური, აბსოლუტურის იდენტური ცნებებია, ჰეგელთან ეთიკური და ესთეტიკური ლოგიკურ-აბსოლუტურის განხორციელების მეორეულ საფეხურებს წარმოადგენენ და მათ ამდენად აქვთ აზრი და მნიშვნელობა აბსოლუტური ცნობიერების განვითარების სისტემაში. კანტთან ეთიკური მოშენტი და საფეხური კი არ არის სუბსტანციური ცნობიერისა, არამედ, ისე როგორც ესთეტიკური და ლოგიკური, ერთ ასპექტს წარმოადგენს ცნობიერებისას. ამიტომ აქ ეთიკური რაღაც განვითარების საფეხურს კი არ წარმოადგენს, არამედ თითონვეა სუბიექტურობის განვითარება-განხორციელება უსასრულო პროგრესის სახით. ჰეგელთან კი ეთიკური მომენტია აბსოლუტურ-ლოგიკურის განვითარებისა, რომელიც გარკვეული დროის შემდეგ აღწევს სრულყოფილებას და ამთავრებს კიდეც მოძრაობას.

ამრიგად ჰეგელთან, ისე როგორც იდეალისტურ სისტემაში საზოგადოდ, ეთიკური S—O-ის თავისებურ კავშირს წარმოადგენს.

როგორც ამ შრომის პირველ ნაწილში იყო აღნიშნული, ეთიკური S—O მიმართებას კი არ წარმოადგენს, არამედ ინდივიდის კავშირს საზოგადოებასთან, რომელიც, S—O-ის მსგავსად, პირველადის მეორეულთან მიმართების კონკრეტული ფორმის გამოხატულებაა იმ განსხვავებით, რომ S—O უშუალოდ გნოსეოლოგიის დაკვირვების საგანია და არა ეთიკისა ის სხვა ამბავია, რომ ეთიკურის ფორმირებაში მონაწილეობს სუბიექტური, რამეთუ როგორც ერთი, ასევე მეორეც (და ასევე სხვა ელემენტებიც) სოციალურის მომენტებია და, რაღა თქმა უნდა, შესაბამისად კიდეც მონაწილეობს სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემაში.

ჰეგელი ეთიკურს, კანტისაგან განსხვავებით, ეს უდავოდ „რაციონალური მარცქალი“ მისი მოძღვრებისა, მეორეულის კავშირად გაიზრების, მაგრამ ეს კავშირი მას აბსოლუტური იდეალიზმის თვალსაზრისით აქვს წარმოდგენილი, რაც ნიშნავს შემდეგს: ვიდრე ცნობიერი მეორადობის საფეხურზე დგას, არ გვაქვს აბსოლუტური და

როცა ამ უკანასკნელს მიაღწევს ცნობიერი, მაშინ მეორეული, როგორც ასეთი, ქრება. ამ მექანიზმის შესატყვისად უნდა იქნეს წარმოდგენილი ეთიკურიც. სხვანაირად: უნდა ვიცოდეთ, რა ადგილი უჭირავს და რა ევალება ეთიკურს ცნობიერების ზეაღმავლობით ევოლუციაში. მთელი ეს იერარქია ფაქტობრივად შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს ვერტიკალურად მდებარე რომბის სახით, რომელიც იწყება A-ს აბსტრაქტული მდგომარეობით და პოლარობის ფორმირების გზით მიემართება თავის თავთან ტოლობისაკენ.

ამ მექანიზმის მიხედვით, ეთიკურიც პოლარობის გზით მოქმედებაში მოყვანილი ცნობიერია, რომელიც არსებობს აბსოლუტურის განვითარების გარკვეულ მონაკვეთში. ეთიკურის ამ მონაკვეთზეც პოლარობის სისტემა S-ისა და O-ის მიმართებაში მდგომარეობს. ამრიგად, ეთიკური წარმოადგენს S და O-ის მიმართებას ცნობიერი სუბსტანციის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე. კანტთან ეს ასე არ არის. ეთიკური მასთან ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მონაკვეთი კი არ არის, არამედ არის მოქმედებაში მოყვანილი სუბიექტურობა, რათა იგი მოვიდეს თავის თავთან თანხმობაში.

საჭიროა ვიცოდეთ ის, თუ რა თავისებურებით ხასიათდება აბსოლუტურის განვითარებაში ეთიკური მონაკვეთი.

პირველ რიგში ეთიკური (და ასევე სხვა მომენტი — საფეხურები ჰეგელის სისტემაში) წარმოდგენილ უნდა იქნეს პოლარულთა სისტემად, რომელსაც ცნობიერი აჰყავს თავის თავთან ტოლობამდე. აქ, რა თქმა უნდა გამოყენებულია ფიხტეს მიერ წინ წამოწეული და დამუშავებული სისტემა დაპირისპირებულთა ურთიერთ მოთხოვნა-განპირობებულობისა. ჰეგელს აქ მთლიანად მოჰყავს ფიხტე. სხვა სიტყვებით: ჰეგელთან ეთიკურის (და არა მარტო ეთიკურის) ანალიზისას ერთმანეთს უნდა შეუთანხმდეს ორი რიგის დიალექტიკური კავშირი, ესენია — პ ო ლ ა რ უ ლ თ ა მ ი მ ა რ თ ე ბ ა და პ ი რ ვ ე ლ ა დ ი ს მ ე ო რ ე უ ლ თ ა ნ კ ა ვ შ ი რ ი. პირველი, იდეალისტური თვალსაზრისით, საჭიროა თვითმოძრაობის მექანიზმის დასასაბუთებლად, მეორე კი ზესვლითი (განვითარებითი) დინამიკის გასამართლებლად. ფიხტემ ამ ორის ურთიერთობას რომ თავი გაართვა, ამის შესახებ ჩვენ ზემოთ უკვე ვნახეთ. ჰეგელი კი ამ სიძნელის დაძლევას და ამ ორი კავშირის ურთიერთობის მოგვარებას ცდილობს იგივეობის დასაბუთებით როგორც პოლარობის გზით განვითარებადი სისტემით. როგორც ამ პარაგრაფის დასაწყისში აღნიშნა ჰეგელმა, ახალი სიტყვა თქვა, რამდენადაც

იგივეობა A=A წარმოიდგინა პოლარულთა $B \neq C$ მიმართების ფორმირების გზით განვითარებადი სისტემა. ეს სრულიად ახალი რევოლუციური აზრი იყო. სინამდვილეში მართლაც ასე ხდება, — იგივეობა იმთავითვე მზა, თავის თავში ჩაკეტილი და დასრულებული სისტემა კი არ არის, არამედ წარმოადგენს პოლარობის გზით განვითარებად-განხორციელებად ფორმას სინამდვილისას. ეს ამავე დროს, ზესვლით მოძრაობას, ანუ განვითარებასაც, ნიშნავს.

საკითხავია: საჭიროა თუ არა ზესვლითი დინამიკისათვის პირველადის მეორეულთან კავშირი, გულისხმობს თუ არა პირველი მეორეს უშუალოდ? ჰეგელის აზრით, გულისხმობს, რადგანაც იგი იგივეობას მიიჩნევს არა კონკრეტულის, არამედ აბსოლუტურის არსებობის წესად. იგივეობა, ჰეგელის აზრით, არის აბსოლუტურის მოღვაწეობის სარბიელი, მისი მოქმედების არენა. აბსოლუტური, ჰეგელის მიხედვით, ვითარდება, მაშასადამე, ნაგულისხმევი უნდა იქნეს პირველადის მიმართება მეორეულთან, ანუ ცნობიერის დაბალი საფეხურიდან ამაღლება აბსოლუტურობის ხარისხამდე. ჰეგელი მართალი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, იგივეობა მართლაც რომ ყოფილიყო აბსოლუტურის მომცველი კანონზომიერება, ე. ი. აბსოლუტური რომ ყოფილიყო განვითარებადი სისტემა იგივეობა, გარდა პოლარობისა, მართლაც იქნებოდა პირველადის მეორეულთან მიმართების მომცველი სისტემა.. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის. იგივეობა დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით მხოლოდ კონკრეტულის განვითარების ფორმაა, რომელიც ხორციელდება კონკრეტულის დაპირისპირებულ მხარეთა ფორმირების გზით, დაპირისპირებულნი კონკრეტულის იმანენტურობის სფეროს სპეციფიკას გამოხატავენ მხოლოდ და არა თვითმოძრაობის სისტემას, როგორც ეს ასე ჰგონიათ დღემდე ფიხტესა და ჰეგელიდან მომდინარე ტრადიციის მიხედვით. ამიტომ, იგივეობა მხოლოდ დიალექტიკური კავშირის ერთი ფორმის პოლარულთა მიმართების გამომხატველია. იგივეობა, როგორც ერთი

ტენდენცია, ერთი დიალექტიკური მომენტი — $A <\overset{B}{=}> A$ — დია-

ლექტიკური მთელისა — $A <\overset{B}{=}> A \neq A$ — არ შეიძლება მოიცავდეს დიალექტიკური კავშირის მეორე ფორმას, სახელდობრ გან-

საზღვრელის განსაზღვრულთან, ანუ პირველადის მეორადთან მიმართებას. პოლარობის გზით დიალექტიკური მთელი გამოხატავს თავის ერთ ტენდენციას, წარმოადგინოს თავისითავი ყოველთვის კონკრეტული იგივეობის — კონკრეტული გარკვეულობის სახით. რაც შეეხება პირველადის მეორეულთან მიმართებას, მისი მომცველია დიალექტიკური მთელი და არა იგივეობა. ეს უკანასკნელიც, ისე როგორც პირველი და ასევე სხვა მიმართებები, დიალექტიკური მთელის დიალექტიკურ მომენტებს წარმოადგენენ. მომენტის მომენტი კი, როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმი გვასწავლის, მომენტის როლის „გაბერვა გასიებას“ წარმოადგენს, რაც იდეალიზმისათვის დამახასიათებელი მანერაა. ასე რომ, პირველადის მეორეულთან მიმართება არც პოლარობიდან და არც იგივეობიდან არ გამომდინარეობს უშუალოდ. ჰეგელთან კი იგივეობას დაკისრებული აქვს მისია, იყოს აბსოლუტურის განხორციელების არენა, მაშასადამე, იგი პირველადის მეორეულთან მიმართებასაც უნდა გულისხმობდეს.

ამრიგად, ეთიკური არ შეიძლება იყოს სფერო, რომელიც ამ ორი დიალექტიკური კავშირის თანაფარდობის მომცველი იქნება. საკითხავია: ეთიკური დიალექტიკური კავშირის რომელ ფორმას მიეკუთვნება? ეს კითხვა იყო ამ შრომის პირველი ნაწილის ძირითადი საკითხი, რომლის შესახებაც ვრცლად ითქვა პირველი ნაწილის წინა თავებში. მოკლედ გავიმეორებთ: დღემდე ცნობილი სამი ზოგადი დიალექტიკური კავშირის ფორმებიდან, ესენი კი არიან: კონკრეტული იგივეობის პოლარულ მხარეთა კავშირი, კონკრეტულთა კავშირი და პირველადის მეორეულთან კავშირი, ეთიკური მიეკუთვნება უკანასკნელს — პირველადის მეორეულთან კავშირის ფორმას და არცერთ სხვას. ეთიკური არ შეიძლება მიეკუთვნებოდეს პოლარულთა მიმართებას იმიტომ, რომ იგი არ წარმოადგენს აბსოლუტურის კონკრეტულად არსებობის ფორმას, ე. ი. კონკრეტულ იგივეობას, ამის გამო იგი არ შეიძლება მიეკუთვნებოდეს არც კონკრეტულთა საყოველთაო კავშირის დიალექტიკურ ფორმას. თუ სოციალურს სუბსტანციის თვალსაზრისით გავიაზრებთ, პრაქტიკის პროცესი, როგორც ეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა აღმოაჩინეს და დაასაბუთეს, ჩვენ წინაშე წარმოსდგება როგორც თვითმოძრაობა — თვითმიზეზობრიობის სისტემა, ანუ ის დიალექტიკური მთელი, რომელსაც თავისივე დიალექტიკური მომენტები გააჩნია. სოციალურ-პირველადისათვის ასეთი დიალექტიკური მომენტებია: ესთეტიკური, ლოგიკური, ეთიკური და სხვები. ამიტომ

ეთიკურის ფილოსოფიური ანალიზი მოითხოვს, იგი განხილულ იქნეს თავისსავე სუბსტანციურ მთელთან მიმართებაში. მაშასადამე, ეთიკური შეიძლება განხილულ იქნეს უშუალოდ როგორც პირველადის მეორეულთან მიმართების საფუძველზე, საბოლოოდ კი თავის თავთან

$$\text{მიმართების აბსოლუტური კანონზომიერების} - A \overset{B}{<=>} A \neq A;$$
$$C$$

— საფუძველზე, რომელიც სამივე დიალექტიკურ კავშირს თავისავე დიალექტიკურ ტენდენციებად გულისხმობს. ჰეგელი კი ერთ-ერთის, სახელდობრ იგივეობის, აბსოლუტურად წარმოდგენის გზით ცდილობს პოლარობისა და პირველადის მეორეულთან მიმართების მოგვარებას.

კონკრეტულად, ცნობიერების როგორც ზესვლით განვითარებადის სისტემაში ეთიკურის, როგორც ამ იერარქიის გარკვეული საფეხურის, გარკვეული მონაკვეთის სახით წარმოდგენამ განაპირობა ეთიკურის თავისებური, ჰეგელისეული გაგება. ეთიკური აბსოლუტური ცნობიერების განვითარების გარკვეული საფეხურია, ამიტომ ამ მონაკვეთზე თვითმოძრაობის გამოხატულებასაც უნდა წარმოადგენდეს იგი. თვითმოძრაობის მექანიზმს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ კი ჰეგელთან, წარმოადგენს პ ო ლ ა რ უ ლ თ ა ს ი ს ტ ე მ ა, მაშასადამე, ეთიკურიც, როგორც აბსოლუტურის გარკვეული საფეხური, პოლარულ მიმართებათა გამომხატველ სისტემას უნდა წარმოადგენდეს. ეს კი, პირველ რიგში, ნიშნავს გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა ს, ი დ ე ა ლ ი ს ტ უ რ დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ა შ ი პ ო ლ ა რ ო ბ ა - გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა ს. რის განვითარებას? აბსოლუტურისას? დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, პოლარობა ნამდვილად გამოხატავს განვითარებასოღონდ არა აბსოლუტურისას, არამედ კონკრეტულისას, რომლის შე-

$$\text{სატყვის ფორმასაც იგივეობა } A \overset{B}{<=>} A \text{ წარმოადგენს. ვითარდება}$$
$$C$$

კონკრეტული და არა აბსოლუტური. მიუხედავად სინამდვილის თავდაყირა დაყენებისა, ჰეგელის ეთიკურ სისტემაში საკმაოდ მოიძებნება „რაციონალური მარცვალი". ამ შემთხვევაში ასეთს წარმოდგენს იდეა ეთიკურის, როგორც განვითარებადი სინამდვილის, შესახებ. განვითარების იდეის ეთიკურისადმი მიყენებამ კი თავისი მხრივ გამოიწვია სოციალურის გააზრება დიფერენცირებული შინაარსით, ანუ ყურადღების გამახვილება ცალკეულ მომენტზე. ფ. ენგელსის აღნიშვნით, და

ეს აზრი სახელმძღვანელოა დიალექტიკურ მატერიალიზმში, ამ კუთხით ჰეგელის მოძღვრება ზნეობაზე და მორალზე გაცილებით უფრო მდიდარი აზრობრივი შინაარსის მომცველია, ვიდრე მატერიალისტ ფოიერბახისა — ყველა ადამიანურ ურთიერთობას მის თვალში მხოლოდ ერთი მხარე აქვს: ზნეობა. აქაც ფოიერბახი გასაოცარ შეზღუდულობას იჩენს ჰეგელთან შედარებით. ჰეგელის ეთიკა, ანუ ზნეობის მოძღვრება, იგივე სამართლის ფილოსოფიაა და სამ ნაწილს შეიცავს: 1. განყენებულ სამართალს, 2. მორალს და 3. ყოფაცხოვრების ზნეობრივ ურთიერთობას, რომელსაც ოჯახი, ბურჟუაზიული საზოგადოება და სახელმწიფო ეკუთვნის. რამდენადაც აქ ფორმა იდეალისტურია, იმდენად შინაარსი რეალისტურია. აქ მორალთან ერთად შემოფარგლულია სამართლის, ეკონომიკის, პოლიტიკის დარგიც. ფოიერბახი სწორედ პირუკუღმა იქცევა. იგი ფორმით რეალისტია, მისი გამოსავალი წერტილი ადამიანია, მაგრამ იგი კრინტსაც არ ძრავს იმ ქვეყნიურებაზე, რომელშიც ეს ადამიანი ცხოვრობს და ამიტომ მისი ადამიანი იმავე აბსტრაქტულ ადამიანად რჩება, როგორც რელიგიის ფილოსოფიაში მოგვევლინა. ეს ადამიანი დედის საშოდან კი არაა დაბადებული, იგი მონოთეისტური რელიგიის ღმერთიდან გამოფრინდა პეპელასავით. ამიტომ იგი ნამდვილ, ისტორიულად წარმოშობილ და ისტორიულად განსაზღვრულ ქვეყანაში როდი ცხოვრობს; მართალია, მას ურთიერთობა აქვს სხვა ადამიანებთან, მაგრამ თითოეული მათგანიც მასავით აბსტრაქტული არსებაა. რელიგიის ფილოსოფიაში მამაკაცსა და დედაკაცთან გვქონდა საქმე, ეთიკაში ეს უკანასკნელი განსხვავებაც ქრება,[1] სხვა სიტყვებით, ენგელსი აქ მეტაფიზიკური აზროვნების წესზე დიალექტიკურის უპირატესობაზე მიუთითებს, ჩვენც ამ სახელმძღვანელო დებულებას უნდა გავყვეთ ჰეგელის შემდგომი გადმოცემა-შეფასებისას.

პირველ რიგში იმის შესახებ, თუ რა არის ეთიკის საგანი. ჰეგელის მიხედვით, ეთიკის მეცნიერების განსაზღვრებიდან უნდა ჩანდეს ის, რომ იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ ფილოსოფიური დისციპლინა. ეთიკური არის სუბსტანციური ცნობიერების ისეთი საფეხური, როდესაც S—O მიმართება მოცემულია ადამიანის სახით, ყველა საფეხურზე მოცემულია პოლარობის სახით, ასევე უნდა იყოს იგი ადამიანის საფეხურზეც. ადამიანის საფეხურზეც ადგილი აქვს პოლარულთა მიმართებას S-სა და O-ს შორის. ეთიკამ უნდა შეისწავლოს პოლარულთა

.ეს კავშირი აბსოლუტური ცნობიერის განვითარების ადამიანურ საფეხურზე. ადამიანი გაორებულია S-ისა და O-ის მომენტად. საჭიროა ვიცოდეთ ორივე მომენტის მნიშვნელობა და მათი ურთიერთობა აბსოლუტური ცნობიერების იერარქიაში. ჰეგელის აზრით, ადამიანი როგორც სულისა და სხეულის დაპირისპირება, რელიგიამ განსაზღვრა და მანვე ჩამოაყალიბა სავსებით მართებული დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანი ამ დაპირისპირების გამო თავისთავად წარმოადგენს ბოროტების სისტემას: «Христианское учение, согласно которому человек зол от природы, стоит выше другого учения, признавшего его добрым, истолкованное философски, христианское учение должно быть понимаемо следующим образом. Как дух человек есть свободное существо, которое по своему рангу должно не допускать, чтобы его определяли вложенные природой импульсы. Человек в непосредственном и некультурном состоянии находится поэтому в положении, в котором он не должен находиться и от которого он непременно должен освободится"

ეთიკურის როლი სწორედ ამით განისაზღვრება, — განავითაროს ამაღლება ადამიანურისა ღვთიურისაკენ: «В требовании об очищении влечений заключается общее представление о том, что они освобождаются от ф о р м ы своей непосредственно определенности, равно как и от субъективности и случайности содержания и сводятся к своей субстанциальной сущности. Истина, содержащаяся в том неопределенном требовании, состоит в том, что влечения должен стать разумной системой волеопределений. Такое их понимание, развитое из их понятия, составляет содержание науки о праве".

ამდენად, ეთიკურის საგანი და ამოცანები განისაზღვრება, იგი სწავლობს პოლარიზებულ ადამიანს და ცდილობს ადამიანური აამაღლოს და მიუახლოვოს ღვთიურს.

აქ, ჰეგელის ეთიკური სისტემის ამ პუნქტში, ორი მომენტი იქცევს ყურადღებას. პირველი ის, რომ მთელ ადამიანურ სფეროს მოიცავს და სწავლობს ეთიკური და მეორე, თვითონ ეთიკური გატოლებულია სამართალს, მაშასადამე, სამართალი ყოფილა იმდენად ფართო, რომ მოიცავს მთელ ადამიანურს. ბუნებრივია, ყველა დანარჩენი ამ შემთხვევაში გამოვა ს ა მ ა რ თ ლ ი ს დიალექტიკური მომენტების როლ-

ში. სახელდობრ, ზნეობრივ-ეთიკური და მორალური სამართლის მომენტებად, ან უკეთ, თვით მის საფეხურებად ცხადდება (მომენტის მომენტი, საფეხურის საფეხური ჰეგელი — იდეალისტისათვის ჩვეული მანერაა, რათა განახორციელოს ცნობიერების აბსოლუტურობამდე ზესვლა).

ისტორიულ მატერიალიზმში სამართალსა და ეთიკურს შორის ასეთი მიმართებაა: პირველი არის ეთიკურის გარკვეული ფორმა სოციალურის განვითარების, სახელდობრ საზოგადოების კლასობრივად დიფერენცირების, გარკვეულ ისტორიულ, მონაკვეთზე. ამდენად, სამართალი საბოლოო ჯამში თვითონ საზოგადოების განვითარებას გამოხატავს ისტორული განვითარების გარკვეული მონაკვეთის შესატყვისად. კლასობრივი დიფერენცირების გაუქმების შემდეგ სამართალი· ყველა მის შესატყვის ატრიბუტთან და დაწესებულებასთან ერთად უარიყოფა ისე, როგორც საერთოდ უარიყოფა ფორმა, როგორც ასეთი, გარკვეული დროის გავლის შემდეგ· ეთიკური კი, როგორც მუდამ თანმხლები დიალექტიკური მომენტი სოციალურისა ამ უკანასკნელის არსებობის მთელ მანძილზე რჩება· მაშასადამე, ეთიკურის მოცულობა, ანუ მისი გააზრება რაოდენობრიობის ასპექტით, გაცილებით ფართოა, ვიდრე სამართლისა. ეს ერთი, მეორე და ასევე არსებითი მომენტია, რითაც მარქსიზმი განსხვავდება ჰეგელის მოძღვრებისაგან ის, რომ მიუხედავად მისი სიფართოვისა, ეთიკური მაინც ვერ მოიცავს ადამიანურს მთლიანად. მაშასადამე, ეთიკური (ჰეგელის თქმით სამართალი) არ წარმოადგენს ადამიანურის როგორც ასეთის არსებას.

ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, ადამიანურის არსებას წარმოადგენს სოციალური ობა, ეს კი პირველ რიგში ნიშნავს, ადამიანური წარმოდგენილ იქნეს ისეთ ფორმად მატერიალური სუბსტანციისა, რომელიც თავის არსებობას ანხორციელებს სინამდვილეში არარსებული, მაშასადამე ახალი სინამდვილის წარმოებისა და შემდეგ მისი მოხმარების გზით. ამდენად, ადამიანისათვის არსებითია ის, რომ იგი მწარმოებელი არსებაა. ამას მარქსიზმის კლასიკოსებმა „გარეგადამწვდომი“ პროცესი უწოდეს. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ წარმოება-პრაქტიკა თავის თავთან მიმართების მატერიალურ-სუბსტანციური სისტემაა და მეორე, აქედან გამომდინარე, იგი თავის თავში მოიცავს ყველა დანარჩენს დიალექტიკური მომენტის

სახით. მრავალთა შორისაა ეთიკურიც, ესთეტიკურიც, ლოგიკურიც და ა. შ., რომლებიც პრაქტიკის დიალექტიკურ მეორეულ მომენტებს წარმოადგენენ. თითოეული მათგანი საბოლოო ახსნას წარმოების, ანუ პრაქტიკის პროცესის საფუძველზე პოვებს. ჰეგელთან კი, როგორც სხვა შემთხვევაში, აქაც ეთიკურზე მსჯელობისას სინამდვილე თავდაყირა დგას. იგი ხშირად საკმაოდ ვრცლად და მისთვის ჩვეული სიღრმით მსჯელობს ადამიანთა ურთიერთობის სხვადასხვა, მათ შორის ეკონომიკურ, პროცესებზე, მაგრამ ყველა მათგანს სამართლის განვითარების მომენტებად, ეტაპებად წარმოიდგენს. ამიტომ, როდესაც ჰეგელის ეთიკურ სისტემას გადმოვცემთ, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, თუ რომელია ჯეშმარიტი დიალექტიკური მთელი და რომელი მისი მომენტი, რომელია პირველადობის ძალის სისტემა და რომელია მისით განსაზღვრული მეორეული. ამ დროს ჰეგელს — იდეალისტს ყველაფერი შებრუნებულად აქვს წარმოდგენილი. ეს კი იმის აუცილებლობას ქმნის, რომ მასთან თქმული წავიკითხოთ მატერიალისტურად. კონკრეტულად ამ დროს ჩვენ უნდა ვხელმძღვანელობდეთ ენგელსის მიერ ჩამოყალიბებული ფორმულით, რომელიც მოტანილი იქნა ზემოთ.

ამრიგად, ჰეგელის აზრით: „Права есть нечто святое вообще, святое только потому, что есть наличное бытие абсолютного понятия, самосознательной свободы“.[1]

აი, ეს სამართალი ცნობიერების მსგავსად და მისდა შესატყვისად განიცდის ალმავლობით განვითარებას ტრიადის წესის მიხედვით. თუ გვერდზე გადავდებთ სამართალს, როგორც მთელი ადამიანურის მომავლის გაზვიადებულ გაგებას, თავისთავად აზრი სამართლის, როგორც განვითარებადის, შესახებ რაციონალურობის მომცველია. ჰეგელთან ყველაფერი ვითარდება დაბლიდან მაღლა, ვიდრე ეს ზესელითი პროცესი არ მიაღწევს ცნობიერის თავის თავთან ტოლობის განხორციელებას. განვითარების იდეა ყველა წინამორბედთან შედარებით ჰეგელთან დომინანტობს, რამეთუ, მისი აზრით, მხოლოდ ამ იდეის საფუძველზეა შესაძლებელი S—O-ის მიმართების ჯეშმარიტი ახსნა. ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება, რომელიც, ჰეგელი-იდეალისტის მიხედვით (და საერთოდ იდეალიზმის მიხედვით), არის მსოფლიოს უნივერსალური კავშირი, რომლისგანაც გამომდინარეობს ყვე-

---

[1]. Гегель соч. т. ст. 54. Москва. 1934.

ლა დანარჩენი, განვითარებად-განხორციელებადი სისტემაა და არა იმთავითვე მზა ფორმით მოცემულ სინამდვილე. მთელ ამ ზესვლით პროცესში ეთიკური, ჰეგელის მიხედვით სამართალი, წარმოადგენს აბსოლუტური ცნობიერის განვითარების გარკვეულ მონაკვეთს. ამ განვითარების ყოველი ციკლი, ანუ ტრიადის სისტემა ყოველთვის იწყება აბსტრაქტული გარკვეულობიდან, სინამდვილეში, გაურკვევლობით. ეთიკურის მიმართ ასეთ პირველ საფეხურს წარმოადგენს ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი, რომელიც თავის მხრივ სამ საფეხურად იშლება: საკუთრება, შეთანხმება, უსამართლობა, მთელი ამ ციკლის გავლის შემდეგ ზესვლითი დინამიკა გადადის სამართლის მეორე საფეხურზე, რომელსაც ეწოდება მ ო რ ა ლ ი, რომელიც თავის მხრივ ასევე სამ საფეხურს გაივლის, ესენია: განზრახულობა და სიმტყუნე (вина) намерение и благо, სიკეთე და სინდისი. შემდეგ მოდის მესამე საფეხური სამართლის განვითარების, რომელსაც ჰეგელთან ეწოდება ზ ნ ე ო ბ ა, თავისი შესატყვისი სამი მომენტით: ოჯახი, სამოქალაქო საზოგადოება, სახელმწიფო.

როგორც ვხედავთ, სახელმწიფო ჰეგელს მიაჩნია ეთიკურის განვითარების კულმინაციად. ჩვენ სულაც არ გვაინტერესებს მთელი ამ სისტემის დაწვრილებითი გადმოცემა. ამ შემთხვევაში არსებითია იმის ცოდნა, თუ რა კუთხით წარმოაჩენს თითოეული საფეხური ეთიკურს. მაგალითად, როგორაა „საკუთრება", „ოჯახი" ეთიკურის კატეგორიები, ან რამდენად შეესატყვისება ეს სამსაფეხურეობრიობა ეთიკურს და სხვა.

შეიძლება იკითხონ: მაინც რატომ ირჩევს ჰეგელი სამართალს ეთიკურის სრულად გამომთქმელ ცნებად? რატომაა იგი ადამიანურის ყველა დანარჩენი მომენტის მომცველი? რითია სამართალი მორალზე, ზნეობაზე და სხვა მომენტებზე მეტი?

ჰეგელთან ასეთ არჩევანს ერთი ახსნა შეიძლება ჰქონდეს: სამართალი უფრო ახლო დგას სულიერ სუბსტანციასთან, ვიდრე სხვა მომენტი. სამართალი ყველაზე რაფინირებული ადამიანური ფორმაა ცნობიერი საწყისისა, მასში ყველაზე სრულად იშლება ტრიადული სისტემა, რომელიც ძირითადი საშუალებაა ზესვლითი მექანიკის განსახორციელებლად. ამიტომაც: „Говоря здесь о праве, мы разумеем не только гражданское право, которое обычно понимают под словом, «правда» но также и мораль нравственнос-

ть и всемирную историю, которые тонее должны входить, потому что обьединяет мысли согласно истине".

ტრიადობის სისტემის მიყენებამ ეთიკურისადმი თავისი მხრივ გამოიწვია მორალურისა და ზნეობრივის წარმოდგენა ერთმანეთისაგან განსხვავების კუთხით: »Мораль и нравственность, которые обыкнавенно считают однозначащими синонимами, здесь употребляются всущественно различных смыслах".[1] ჰეგელის აზრით, „მორალი" და „ზნეობა" ორი სხვადასხვა შინაარსის ცნებაა, რომლებიც სხვადასხვა კუთხით გამოხატავენ სამართალს, ანუ ეთიკურს. ეთიკურის, ანუ ჰეგელის სიტყვით სამართლის, ყველაზე ზედაპირულ განსაზღვრებას წარმოადგენს მისი აბსტრაქტულად ყოფნა ანუ აბსტრაქტული სამართალი. აბსტრაქტულობა გვაქვს მაშინ, როდესაც რაღაცას ჯერ კიდევ არ გააჩნია საპირისპირო მხარე და წარმოადგენს თავისთავთან მშრალ, უშინაარსო ტოლობას. ეთიკური, რომლის მოძრაობასაც თავისუფალი ნების მოქმედებაში მოყვანა წარმოადგენს, ასეთი აბსტრაქტული რომ არ დარჩეს, საჭიროა მან აწარმოოს საპირისპირო-პოლარული. სახელდობრ, უნდა შექმნას". Некоторое наличное бытие и первым чувственным материалом этого наличного бытия являются вещи. Этот первый веед свободы есть тот, который мы узнаём как собственность.[2]

საკუთრების, როგორც სოციალური ფენომენის მიეკუთვნება მთლიანად ეთიკურისადმი, მითუმეტეს ფორმალურ-აბსტრაქტული სამართლისადმი, არ არის მართებული ოპერაცია. საკუთრება პირველ რიგში ეკონომიკური კატეგორიაა, რომლის შინაარსს, სახელდობრ ადამიანი როგორც სოციალური არსებას წარმოადგენს. შიგადაშიგ ჰეგელი მართებულ აზრებსაც ავითარებს. კონკრეტულად, როდესაც საკუთრების წარმოშობას ადამიანის პიროვნებად ფორმირებას უკავშირებს: „Свобода, которая здесь унас получается, есть то, что мы называем лицом т. е. субьектом, который свободен, свободен именно для себя, и который даёт себе наличное бытие в вещах".[3]

---

[1] Гегель, соч. т. VII, ст. 58.
[2] იქვე, გვ. 59.
[3] იქვე, გვ. 59.

ამრიგად, 1. პიროვნება
2. ოჯახი
3. საზოგადოება
4. სახელმწიფო, —

აი საფეხურები ეთიკურის (ანუ სამართლის) იერარქიისა, ეთიკურისა, რომელიც თავის მხრივ ცალკე საფეხურს წარმოადგენს ცნობიერის ამაღლების პროცესში. ჰეგელს ერთი მთავარი მიზანი გააჩნია — ცნობიერი მეორეული გარკვეულობიდან გადავიდეს, ან უკეთ ამაღლდეს აბსოლუტურში; მოკლედ, მეორეული იქცეს პირველადად. მაშასადამე, პიროვნებას უნდა შევხედოთ პირველ რიგში როგორც ეთიკურის (სამართლის ანუ ადამიანურის) გარკვეულობას, და, მეორე, როგორც დაბალი რანგის გარკვეულობას, რომელიც საჭიროებს და მიისწრაფვის კიდეც გადავიდეს მაღალში.

პიროვნება რომ საჭიროებს მასზე უფრო მძლავრს პირველადის ანუ სუბსტანციის სახით, ეს მართლაც ასეა სინამდვილეში, მაგრამ მეორეულის ასეთი მოთხოვნა იმას როდი ნიშნავს, რომ მას შეუძლია გადავიდეს პირველადში, ამაღლდეს აბსოლუტურში, ჰეგელს კი სწორედ ამის მიღწევა სურს.

პიროვნება (და არა სუბიექტი) ნამდვილად არის ეთიკურის კვლევის ობიექტი. იგი ასევე არის მეორეულის გარკვეულობა, მაგრამ მეორეულობის თვალსაზრისით, ჰეგელის მიხედვით, მაღალი ეტაპი არ არის მეტი პიროვნებაზე, როგორც მეორეულზე. მეორეულზე მეტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი რამ—პირველადი, მაშასადამე, პირველადთან მიახლოების, მითუმეტეს გაიტოლების შესაძლებლობა მეორეულთან სისტემაში ზესვლითი საფეხურების გზით დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით გამორიცხულია. სხვა სიტყვებით, მეორეულში (ჰეგელს რომ სურს) ისეთი ტრიადული სისტემა არ გვაქვს. მართალია, კონკრეტული პოლარობის ფორმირების გზით ვითარდება, ე. ი. ერთგვარ „ამაღლებას“ აქვს ადგილი, მაგრამ აქ კონკრეტული მაღლდება თავისსავე გვარში, ვინაიდან სრულად გამოავლენს ამ კონკრეტულისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკას და არა ისე, თითქოს რაღაცა უფრო ახლო დგას აბსოლუტურთან და რაღაც კი შედარებით შორს. მეორეულობის ასპექტით სოციალური, რომელიც უმაღლესი და ურთულესი ფორმაა მატერიალური სუბსტანციისა, ამის გამო სულაც არ დგას ამ უკანასკნელთან ყველაზე ახლო, სულაც არ არის მეორეულო-

ბის შინაარსით სოციალური მეტი, ვთქვათ, ყველაზე მარტივთან — არაორგანულთან შედარებით. ეს იქიდანაც სჩანს, რომ მატერიალურ სუბსტანციას შეუძლია ყველაზე რთული — სოციალური, როგორც იტყვიან, ერთი ხელის მოსმით აქციოს ყველაზე მარტივად — არაორგანულად. ჰეგელთან კი ყველაფერი ექვემდებარება ერთს — მეორეულის აბსოლუტურში ამაღლებას. ამიტომ მასთან ყოველ მომენტს, ყოველი მომენტის მომენტს, ყოველ საფეხურს, საფეხურის საფეხურს — უნდა შევხედოთ ორი კუთხით — როგორც საკუთრივ მეორეულს და, ამავე დროს, როგორც პირველადისაკენ მსწრაფ ტენდენციას. დიალექტიკური მატერიალიზმი ჰეგელს პირველ პუნქტში დაეთანხმებოდა. რაც შეეხება მეორეს, აქ მეორეულის „ამაღლება" ნიშნავს კონკრეტულ იგივეობას და არა აბსოლუტურის განხორციელებას, როგორც ეს ჰეგელს სურს ასე იყოს.

ამრიგად, პიროვნებას, რომელიც, ჰეგელის აზრით, არის ეთიკურის ანუ სამართლის პირველი გარკვეულობა, აქვს უნარი, შექმნას თავისი საპირისპირო — პოლარული გარკვეულობა გარე საგნის მისაკუთრების გზით. იგი თავის უფლებას აცხადებს გარეგან ნივთზე, რათა ამ გზით დასაბამი მიეცეს პოლარულ დაპირისპირებას, რაც ჰეგელისათვის (და საერთოდ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიისათვის) თვითმოძრაობის წყაროს და მექანიზმს წარმოადგენს. ასე და ამრიგად, გარე საგნის დაუფლება როგორც ერთი აუცილებელი „გონური მომენტი" ეთიკურ-სამართებლივში ზესვლითი დინამიკის განხორციელებას წარმოადგენს: „лицо имеет право вкладивать свою волю в каждом вешь, которое, благодаря этому, есть моя, получает мою волу как свою субстанциальную цель, — ведь в себе самой она не имеет такой цели, — как свое определение и свою, это обсолютное право человека на присвоение всех вещей". [1]

ამ ამბავს ისტორიული მატერიალიზმი ასე გადმოსცემდა: ადამიანი თავისი თავის წარმოებისათვის ჯერ შექმნის ახალ სინამდვილეს, რომლის დროსაც მან შეიძლება გამოიყენოს მატერიალურის ნებისმიერი კონკრეტული ფორმა; გადაამუშაოს იგი, მისცეს მას სოციალურის შესატყვისი მოთხოვნილების საგნის ფორმა და შემდეგ მოიხმაროს. ასეთი მისაკუთრება გარე საგნისა, ჰეგელის გამოთქმა რომ ვიხ-

---

[1] იქვე, გვ 71.

მაროთ, აბსოლუტური უფლებამოსილებაა ადამიანისა. ასე რომ, ჰეგელის ამ აღგილის მატერიალისტურად წაკითხვა შესაძლებელია და ამავე დროს მასში არის „რაციონალური მარცვალი", მაგრამ ქვემოთ, შემდგომ აბზაცში ჰეგელს ზემოთქმული იმისათვის სჭირდება, რომ „მიტაცების უნარი" ცნობიერის აბსოლუტურობის და გარე საგნის მეორეულობის დასასაბუთებლად გამოიყენოს: „Так называемая философия, которая приписивает реалность в смисле самостоятельности и истинного для себя и внутри себя бытия непосредственно единичним вещам, безличнему, точно так же, как и та философия, которая уверяет, что дух не может познать истину и не может знать, что такое вещ в себе, непосредственно опровергают поведением свободной воли по отношению к вещам. Если для сознания, для созерцания и представления так называемые внешние предметы еще имеют видимость самостоятельности, то свободная воля есть напротив, идеализм, истина такой действительности". [1]

რამდენადაც ასეთი გარეგანი საგნის ფორმა ხორციელდება ინდივიდის ნებისყოფის გზით, შედეგად ვღებულობთ კერძო საკუთრებას, რომელიც საზოგადოებრივი საკუთრებისაგან განსხვავებით არის „более разумный — момент".

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ამ საკითხის ახსნის მიმართ ჰეგელის სამართლებრივი მექანიზმი ზედმიწევნით სუსტია. სახელდობრ: კერძო საკუთრების ცნების ახსნა ადამიანის თავისუფალი ნების — ცნობიერი სუბსტანციის საფუძველზე შეუძლებელია. მარქსიზმი კერძო საკუთრების ცნებას პირველ რიგში გაიაზრებს პოლიტეკონომიის შინაარსით — ეს არის ამ ცნების კონკრეტული მეცნიერული საფუძველით გააზრება. სახელდობრ, კერძო საკუთრება როგორც სოციალურის კლასობრივ-ანტაგონისტური ეტაპის კონკრეტული გამოსახულება, რომელიც ნიშნავს ადამიანის მიერ არა გარე საგნის მიტაცებას როგორც ეს ჰეგელს წარმოუდგენია ასე, არამედ ერთის მიერ მეორის შრომის მიტაცებას, ერთის მიერ მეორის ჩაგვრა-უარყოფას. ჰეგელი კი კერძო საკუთრებას, რომელსაც იგი „გონიერ მომენტად" მიიჩნევს, ცნობიერის (პიროვნების საფეხურზე) პოლარულად ფორმირების აუცილებლობიდან გამოიყვანს. ამასვე იტყოდა იგი თავის „ლოგიკა-

---

[1] იქვე, გვ. 71.

ში“: ცნობიერი, იმისათვის, რომ მან შეიცნოს თავისი თავი, უნდა გასხვისდესო ბუნებად. აქაც ეთიკურის მიმართაც იგივე მექანიზმი მოქმედებს; სამართლის ანუ ეთიკურის სფეროშიაც ცნობიერი აბსტრაქტულობიდან პოლარობის ფორმირების გზით თანდათანობით იძენს კონკრეტულ შინაარსს. კერძო საკუთრების აუცილებლობაც ამითია ნაკარნახევი. ისტორიული მატერიალიზმიც იქიდან გამოდის, რომ დასაბუთდეს კერძო საკუთრების, როგორც სოციალური მოვლენის აუცილებლობა, ის, რომ იგი არ იყო შემთხვევითი, ვისიმე ნება-სურვილით განპირობებული მოვლენა, როგორც ეს ახალი დროის ზოგიერთ მოაზროვნეს ეგონა ასე, ჰეგელი ყველა მათზე მაღლა დგას, ვინაიდან ცდილობს ობიექტური კანონზომიერება ალმოაჩინოს კერძო საკუთრების ინსტიტუტში, მაგრამ ყოველივე ამის გამოყვანა ცნობიერების პოლარობად ფორმირების აუცილებლობიდან იდეალისტური პოზიციაა. სწორედ ამ პოზიციის კარნახით ჰეგელი გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებს კერძო საკუთრების ისტორიულ ფორმას ადამიანის პიროვნებად ფორმირების პროცესში, პირველს მეორის არსებად. აცხადებს. მართალია, ისტორიულად მოხდა ისე, რომ ადამიანის პიროვნებად ფორმირება განხორციელდა კერძო საკუთრების წარმოშობა-განმტკიცების ფონზე, როგორც ჰეგელი იტყოდა, გარე საგნების დაუფლების გზით, როდესაც ყველა ამ დაუფლებულ საგანს დაერქვა ერთი სახელი — „ეს ჩემია“, მაგრამ „ეს ჩემია“, როგორც ამას ისტორიული მატერიალიზმი ასაბუთებს, სულაც არ წარმოადგენს ადამიანი-პიროვნების არსებას. პირიქით, საწარმოო ძალების შემდგომმა განვითარებამ ნათლად ცხადყო, რომ „ეს ჩემია“ თუ როგორ იქცა პიროვნების შემდგომი განვითარების ხელშემშლელ ძალად, ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, ადამიანის პიროვნებად ფორმირების პროცესს განსაზღვრავს წარმოების პროცესი და მასში ადამიანის მონაწილეობა სწორედ პიროვნების ფორმით, რაც უფრო სრულყოფილადაა განვითარებული ადამიანი-პიროვნება, მით უფრო მეტია მისი ხვედრითი წონა წარმოების პროცესში. წარმოების პროცესი განსაზღვრავს იმას, რომ ადამიანმა მონაწილეობა მიიღოს პრაქტიკის პროცესში არა როგორც ბიოლოგიურმა ან სხვა რომელიმე სახის ერთეულმა, არამედ როგორც პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა მ, როცა იგი თავისუფალია „ეს ჩემიას“ ფორმისაგან, როცა კერძო საკუთრების ინსტიტუტი უარყოფილია საწარმოო ძალებზე საზოგადოებრივი საკუთრებით, როდესაც ექსპლოატაციისაგან თავისუფალი ადამიანი-პიროვ-

ნება ვითარდება მრავალმხრივ. მარქსიზმი იმას როდი უარყოფს, რომ პიროვნებას ე. წ. „გარე საგნების“ სახით შეიძლება გააჩნდეს ნივთიბი პირად მფლობელობაში, რომლებიც გარკვეულ ყოფით აუცილებლობას წარმოადგენენ ადამიანური ცხოვრებისა, მაგრამ ამ საგნებს სულაც არ ენიჭებათ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ადამიანი-პიროვნების ფორმირება-განვითარების პროცესში. შეგვეძლო ამის მაგალითად დაგვესახელებინა წარსული, რამდენი დიდი ადამიანი — პიროვნება შემოგვინახა ისტორიამ, რომელთაც არ გააჩნდათ არა თუ სიმდიდრე, არამედ ელემენტარული საარსებო პირობები, არსებობისათვის აუცილებელი საგნები და ნივთები: საკმარისია დავასახელოთ დიდი ბერძენი მოქალაქეები: ჰერაკლიტე (რომელმაც მეფის ტახტზე განაცხადა უარი), სოკრატე, რომელიც ფეხშიშველა დადიოდა ზამთარ-ზაფხულ ერთი წამოსასხამით, დიოგენე სინოპელი, რომელმაც ალექსანდრე მაკედონელის წყალობა უარყო, დემოკრიტე, რომელმაც მთელი თავისი ქონება მეცნიერების კეთილდღეობის საქმეს შესწირა და მრავალი სხვა. ამის ბრწყინვალე მაგალითს წარმოადგენენ მარქსიზმის კლასიკოსების პირადი ცხოვრება, რომელთაც ყველაფერი გააჩნდათ იმისათვის, რომ უზრუნველად ეცხოვრათ, მაგრამ ე. წ. პირადი კეთილდღეობა მათ დაუქვემდებარეს მშრომელთა ბედნიერი მომავლის საქმეს. ასე რომ, რაღაცის ფლობა სულაც არ იძლევა პიროვნებად ფორმირებისა და განვითარების გარანტიას. ისტორიის განვითარების დღევანდელი ეტაპი სწორედ რომ საპირისპიროზე მეტყველებს; „ეს ჩემია“ ხელს უშლის ადამიანს, განვითარდეს სრულად და უფრო მეტი აქტიურობით ჩაებას საზოგადოებრივი პრაქტიკის პროცესში, „ეს ჩემია“, ზღუდავს პიროვნებას, რამეთუ სინამდვილეში ემანსიპირებული გამოდის სწორედ პიროვნება, რომელიც ექვემდებარება უსულო საგნების ნებას.

ამდენად „ეს ჩემია“ — ბურჟუაზიული საზოგადოების ფორმულაა, რომლის ღვიძლ შვილსაც წარმოადგენდა თვითონ ჰეგელი.

მეორე და ასევე ჩრდილოვანი მომენტი ჰეგელის ეთიკური სისტემისა მდგომარეობს შემდეგში: ზესვლითი დინამიკის იდეამ ადამიანი — პიროვნება წამოსახა როგორც ეთიკურის (ჰეგელის თქმით სამართალის) ერთ-ერთი ყველაზე დაბალი საფეხური, რომლის საგნობრივი გამოხატულებაა კერძო საკუთრება „ეს ჩემიას“ ფორმით ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით კი ადამიანი — პიროვნების განვი-

თარებას საზღვარი არ უდევს სოციალურის შიგნით. ეითარდება რა საზოგადოება, შესაბამისად ეითარდება პიროვნება (ასევე ოჯახი და სხვა სოციალური უჯრედი). მარქსიზმის მიხედვით, ოჯახი არ წარმოადგენს ეთიკურის შემდგომ უფრო მაღალ საფეხურს. ოჯახი სწორედ რომ პიროვნება-საზოგადოების მიმართების გარკვეული ფორმაა და ამდენად იგი ეთიკის კვლევის ობიექტიცაა, მაშინ, როცა ჰეგელი ოჯახში, როგორც სამართლის უფრო მაღალ ფორმაში, პიროვნებას მოხსნილი სახით წარმოადგენს. ასეთი რამ სინამდვილეს არ შეესაბამება. პიროვნება სოციალურ-სუბსტანციურის მუდამ თანმხლები მეორეული მომენტია, სოციალურს სხვაც მრავალი გააჩნია მეორეული მომენტი და ფორმა, ოჯახიც მათ რიგს უნდა მიეკუთვნებოდეს. პირველადობა — მეორეულობის ფილოსოფიური შინაარსი გამორიცხავს მეორეულთა კიბისებურ იერარქიას. თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყველა მეორეული ტოლი მანძილითაა დაშორებული პირველადს. ე. წ. კიბისებური იერარქია გვაქვს კონკრეტული განვითარებად სისტემაში, როდესაც ერთი ეტაპი კონკრეტულის (და არა აბსოლუტურის) განვითარებისა უფრო შორს ან ახლო დგას კონკრეტულის შესაძლებლობის მაქსიმუმთან. ჰეგელი სწორედ კონკრეტულის განვითარების კანონზომიერებას გადაიტანს პირველადობა-მეორადობის დიალექტიკურ სისტემაზე, რაც ყველაზე დიდი შეცდომაა მისი ფილოსოფიური განსჯისა. პირველადობა-მეორეულობის კავშირი გამორიცხავს ზესვლითი განვითარების კანონზომიერებას. ასეთი რამ შეიძლება განხილულ იქნას მხოლოდ კონკრეტულის პოლარობის გზით განვითარების ანალიზისას. ჰეგელი კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ ორი სახის დიალექტიკურ კავშირს: პირველადის მეორეულთან მიმართებისა და პოლარულთა კავშირს უშუალოდ ურთიერთთან მოცემულად განიხილავს. მაშინ როდესაც ისინი სინამდვილეში წინააღმდეგობის, როგორც დიალექტიკური მთელის, — $A \overset{B}{<=>} A \neq A$ — დიალექტიკურ მომენტებს წარმოადგენენ და არ შეიძლება ერთი მეორისაგან გამოყვანილ იქნეს, უშუალოდ, ისე როგორც არ შეიძლება ერთი მეორის საფუძველი იყოს, და სხვა. ჰეგელის დიალექტიკა კი იდეალიზმის ზედაწოლით ასეთ დეფორმაციას განიცდის, რაც ეთიკურში გვაძლევს მცდარ დასკვნას — პიროვნება კერძო საკუთრების ფორმაში ანუ ეთი-

კურის ყველაზე დაბალ დეფინიციას, — ადამიანი-პიროვნების შემოსაზღვრა (კერძო საკუთრება, როგორც ცნობიერის პოლარიზაცია, ადამიანის პიროვნებად ფორმირების საფეხურზე).

ადამიანისა როგორც პიროვნების და კერძო საკუთრების როგორც საგნის მიმართებიდან ჰეგელს გამოჰყავს ადამიანთა შორის ურთიერთობა. ასეთი კავშირის პირველ ყველაზე მარტივ ფორმას, ჰეგელის აზრით, წარმოადგნეს ხელშეკრულება (договор). ხელშეკრულება ნიშნავს სხვისი საკუთრების აღიარებას, ეს კი ნიშნავს, შენი პირადი საკუთრებიდან ნაწილობრივ განდგომა-განსხვისებას (отчуждение). ყოველივე ეს კი თავისთავად წარმოადგენს კერძოდან ზოგადზე ამაღლებას. ხელშეკრულების დიალექტიკა შემდეგში მდგომარეობს: „В договоре перед нами выступило отнашение двух воль как чего то общего. Но эта тождественная воля есть лишь относительная всеобщая, положенная всеобщая воля и, следовательно, еще находится в антагонизме с особенной волей". [1]

რა შეიძლება ითქვას ამ ადგილის შესახებ? აქაც უნდა ვიხელმძღვანელოთ ენგელსის ფორმულით — იდეალისტური ფორმის შიგნით აღმოჩენილ იქნეს ჭეშმარიტების „რაციონალური მარცვალი". რაციონალურობის მომენტს ამ შემთხვევაში წარმოადგენს კერძო საკუთრებაში, როგორც საგანთა მიმართებაში, ადამიანთა მიმართებების აღმოჩენა. მარქსი თავისი „კაპიტალის" შექმნის დროს ანგარიშს უწევდა და მატერიალიზმის საფუძველზე იყენებდა კიდეც ჰეგელის მინიშნებას — საგანთა ურთიერთობიდან ადამიანთა ურთიერთობაზე გადასვლის შესაძლებლობის შესახებ. მოვიგონოთ მარქსის მტკიცება იმის შესახებ, რომ მიმოქცევის სფეროში სასაქონლო ურთიერთობიდან გამოყვანილ იქნეს დასკვნა ადამიანთა წარმოებითი ურთიერთობის შესახებ. სხვა საქმეა, რომ ჰეგელი ადამიანთა ურთიერთობას ცნობიერ სუბსტანციას უდებს საფუძვლად, კონკრეტულად — ცნობიერის ზესვლით დინამიკას, რათა მან ბოლოს თვითშემეცნების გზით დაადგინოს თავისი თავი როგორც აბსოლუტურმა. ეს იყო სწორედ ის ფორმა, რომელშიც მარქსიზმის კლასიკოსები, ჰეგელის მატერიალისტურად წაკითხვის გზით, აღმოაჩენდნენ „რაციონალურ მარცვალებს", მარცვლებს, რომლის შესახებაც ფ. ენგელსი შემდეგს აღნიშნავს — „სისტემის" საჭიროებანი მას (ჰეგელს, თ. მ) ხშირად აიძულებდა, იმ

ძალდატანებული კონსტრუქციებისათვის მიემართა, რომლის გამო დღემდე ასე საშინლად გაჰკივიან მისი უბადრუკი მოწინააღმდეგეები. მაგრამ ეს კონსტრუქციები მხოლოდ მისი შემოქმედების ჩარჩოსა და ხარაჩოს წარმოადგენს, ვინც უსარგებლოდ გარეთ კი არ ჩერდება, არამედ თვით ამ უზარმაზარ შენობაში იჭრება, ღრმად აურაცხელ განძს პოულობს, ეს განძი დღემდე ინარჩუნებს სრულ თავის ღირებულებას". [1] ეს როდი ნიშნავს, რომ მარქსისტმა ნაკლები ყურადღება დაუთმოს ჰეგელის „სისტემას" როგორც წარმავალსა და ისტორიული შეზღუდულობის გამოხატულებას. პირიქით, სწორედ ამ წარმავალობის გამოვლენის გზით შეიძლება აღმოჩენილ იქნეს ის „აურაცხელი განძი" რომელიც დღემდე ინარჩუნებს მეცნიერულ ღირებულებას. „ძალდატანებულ კონსტრუქციას" ამ შემთხვევაში წარმოადგენს ის, რომ ადამიანთა ურთიერთობა ამ ეტაპზე ჰეგელს დაჰყავს პიროვნებათა ნებისყოფის ურთიერთობამდე, რომელიც შემდგომ ოჯახის, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს საფეხურების გავლით უნდა განვითარდეს და ამაღლდეს ცნობიერის თავის თავთან აბსოლუტურ ტოლობამდე: „Природа договора требует проявления как общей воли, как и особенной, потому что здесь имеется отнашение воли к воле". [1]

ნებისყოფა კი, ჰეგელის მიხედვით, მოძრაობაში მოსული ცნობიერია. მაშასადამე, საგანთა შორის ურთიერთობიდან უნდა მოხდეს ადამიანის, როგორც ცნობიერის, თავის თავთან მიმართებაზე გადასვლა. ასე სურს ჰეგელს განვითარების დედააზრი წარმოიდგინოს, განვითარებისა, რომლის დასასრულსაც ვლებულობთ აბსოლუტურის თავის თავთან ტოლობას.

ნებისყოფის ნებისყოფასთან მიმართება, რომელიც დასაწყისში ორის ხელშეკრულების სახით იჩენს თავს, საბოლოოდ თავის გამტკიცებულ ფორმას მ ო რ ა ლ ი ს სახით გამოავლენს. მორალის მატარებელი არის ადამიანი — სუბიექტი და იგი მეტია, უფრო მაღლა დგას ადამიანი — პიროვნებაზე. მორალი ეს არის: Рефлексна воли внутрь-себя и ее для себя сущее тожество в противоположении к в себебытию и непосредственности и развивающимся в нем определенностям определяет дальше его субьектом". [2] მაშა-

---

[1] იქვე, გვ. 101.

[2] იქვე, გვ. 127.

სადამე, თუ გვეხსომება ჰეგელის მთავარი მიზანი — ცნობიერმა მიაღწიოს თავის თავთან ტოლობას, მაშინ გასაგები ხდება, რომ მორალი წარმოადგენს განვითარების იმ საფეხურს, რომლის დროსაც ნებისყოფა მოდის თავის თავთან მიმართებაში, ვინაიდან ჯერ კიდევ არსებობს ცნობიერი დაპირისპირებულ მხარეთა, ანუ პოლარულთა, მიმართების სისტემის სახით. ეთიკური მორალის საფეხურზე შეიძლებოდა შეგვედარებინა ლოგიკურისათვის არსების საფეხურზე, როდესაც პოლარულთა სისტემა სრულადაა განვითარებული, როდესაც ერთი მხარე საპირისპიროში ხედავს თავის თავს, როდესაც ერთი რეფლექტირებულია მეორეში, და პირიქით.

რაც შეეხება ზნეობას, ჰეგელის აზრით, იგი მორალზე მაღლა მდგომი საფეხურია ეთიკურისა: «Лишь в нравственности воля тожественна с понятием воли и имеет своим содержанием только последнее. В морали же воля ещё имеет отнашение к телу, что эсть в себе, оно есть, таким образом, точка зрения диференции, и ход развития этой точки зрения состоит отожествлении субъективной воли с понятием последней»[1].

შეიძლება ვიკითხოთ: რამდენად მართებულია ასეთი დიფერენცირება, ერთმანეთისაგან გამოყოფა მორალისა და ზნეობისა, საჭიროა თუ არა ასეთი რამ ეთიკურის ფილოსოფიურ ანალიზში?

ჰეგელთან ეთიკურის ასეთი დიფერენცირება დაბალ და მაღალ საფეხურებად, როგორც ითქვა, ნაკარნახევია იმით, რომ ცნობიერმა, ზესვლითი განვითარების გზით, უნდა მიაღწიოს თავის აბსოლუტურობას — თავის თავთან სრულ ტოლობას. ამიტომ მიიჩნევს მორალს ჰეგელი პოლარულ მხარეთა დიფერენცირების თვალსაზრისად, რომელიც განვითარების გზით უნდა იქცეს თავის თავთან ტოლობაში მყოფ სისტემად. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის კი მიუღებელია სუბსტანციურის განვითარების დაშვება. ვითარდება მეორადი და ეს ნიშნავს მისი საკუთარი თვისებრიობის სრულყოფას და არა პირველადთან მიახლოებას, პირველადად ამაღლებას. მაშასადამე, არ არსებობს აბსოლუტურთან მიმავალი კიბე მეორეულთა დაბალი და მაღალი საფეხურების სახით. ე. ი. არც ეთიკური მიისწრაფვის აბსოლუტურისაკენ. სრულყოფილი ხდება მეორეული, როცა, განვითარდება თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმად და არა აბსოლუტური. აბსო-

---

[1] იქვე, გვ. 129.

ლუტური წარმოადგენს თვითმოძრაობის სისტემას და ასეთია იგი ყოველთვის. ჰეგელთან კი არსებობს აბსოლუტურის ქვემო საფეხურები, რომლებიც S-ის და O-ის გარკვეულ მიმართებებს წარმოადგენენ. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ეთიკური არ წარმოადგენს S-ისა და O-ის მიმართებას. სუბიექტ-ობიექტის მიმართება უშუალოდ გნოსეოლოგიის კვლევის საგანია და არა ეთიკისა. ეთიკა, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინა, იკვლევს ადამიანის როგორც პიროვნების, როგორც მ ე ო რ ე უ ლ ი ს დამოკიდებულებას საზოგადოებასთან, როგორც პირველადთან.

მეორეულის პირველადთან მიმართება არ საჭიროებს ზესვლით დინამიკას. შესაბამისად, ეთიკურის ჰეგელისეული იერარქია დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის მიუღებელია. ეთიკურ-ზნეობრივი სუბსტანციურთან უფრო ახლო არ დგას, ვიდრე ეთიკურ-მორალური. მეორეულნი მეტ-ნაკლები მანძილით არ არიან დაშორებულნი პირველადს. ჰეგელს კი ამის გარეშე არ შეუძლია ააგოს იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემა. ამიტომ მასთან მორალი უფრო დაბლა, ანუ შორს დგას აბსოლუტურისაგან, ვიდრე ზნეობა: „Если мораль есть форма воли вообще со стороны обьективности, то нравственность не только есть субъективная форма и самоопределение воли, но такжс имест с воим содержанием свое понятие, а именно, свободу".

ზნეობაში პოლარობას წარმოადგენს მორალისა და სამართლის დიალექტიკური ერთიანობა. ზნეობრივი სუბსტანცია, უ შ უ ა ლ ო სინამდვილის ფორმით არსებული, წარმოადგენს ოჯახს და სამოქალაქო საზოგადოებას.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჰეგელთან ადამიანურის, როგორც ასეთის, მომცველია სამართალი. ამდენად, ოჯახიც და საზოგადოებაც ზნეობის საფეხურებს წარმოადგენენ მასთან. მართალია, საზოგადოება და ოჯახიც შეიძლება გააზრებულ იქნეს ეთიკურის ასპექტით, მაგრამ ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ორივენი, მით უმეტეს პირველი, მთლიანად ეთიკურის სფეროს ეკუთვნოდეს, სინამდვილეში სწორედ რომ პირიქითაა: საზოგადოება, როგორც სოციალურ-სუბსტანციური, თავის თავში მოიცავს მეორეულობის მრავალ მომენტსა და ფორმას, მათ შორის ერთ-ერთს წარმოადგენს ეთიკურიც, ჰეგელთან კი სწორედ ეს ერთ-ერთი წარმოადგენს აბსოლუტურის ზესვლითი განვითარების ერთ საფეხურს.

ადამიანურის სახით. ამდენად, აქ, ამ მტკიცებაში ფორმა, როგორც ენგელსი იტყვის, იდეალისტურია, რამეთუ მომენტს, ერთ მხარეს მინიჭებული აქვს იმაზე მეტი შესაძლებლობა, რასაც იგი სინამდვილეში წარმოადგენს.

ეთიკურის დიალექტიკა ოჯახის საფეხურზე მოცემულია ორი სუბიექტის სიყვარულითი კავშირის ფორმით: Любовь означает вообще сознание моего единства с другим, так что я для себя не изолирован, а приобретаю своего особенного бытия и посредством знания себя моим единсвом с другим и единством другого с мною".[1]

ამდენად, სიყვარული არის ზნეობა ბუნებრივი ფორმით, რომელიც სპეციფიკურია ოჯახისათვის, რაც შეეხება სახელმწიფოს, მასში სიყვარული ქრება როგორც ზნეობრივი კავშირის ფორმა.

მიუხედავად ამ იდეალისტური ფორმისა, აქაც, ისე როგორც საზოგადოდ, ჰეგელის ნააზრევი სავსეა „რაციონალური მარცვლით" საყურადღებო დეტალია სიყვარულის შესახებ თქმული შემდეგი აზრი: „Первым моментои любви является то, что я не хочу быть сомостоятельным, стоящим отдельно лицом и что, если бы я был такавым, я чувствовал бы себя несовершенным и неполным, Вторым моментом является то, что я обретаю себя вдругом лице, что я обладаю значимостью в нем, и что оно всвою очередь достигает этого же во мне. любовь поэтому продставляет собою чудовищнейшее противоречие, которого рассудок не в состоянии разрешить, так как нет ничего более неподатливого, чем эта точечность самосознания, которая подвергается отрицаниях, и которою я все же должен положительно обладать. любовь есть одновременно и порождение, и разрешение противоречия, в качестве разрешения последнего она есть нравственное единство.

მართალია, სიყვარულს ცნობიერი სუბსტანცია არ წარმოადგენს (ესაა სწორედ იდეალისტური ფორმა), მაგრამ სიყვარულის გააზრება, როგორც ორი ადამიანის კავშირისა, ზემოთ მოყვანილი შინაარსით რაციონალურ მომენტებს გულისხმობს. ცოლქმრულ ურთიერთობაში

———

თითოეული მხარის შეგნება, რომ იგი ოჯახური ურთიერთობის ერთ ნახევარს წარმოადგენს და, მაშასადამე, თავისთავად არ ძალუძს მთლიანობისა და დამოუკიდებლობის ფორმით არსებობა, წარმოადგენს ერთ მთავარ პირობას მტკიცე ცოლქმრული კავშირისა. ასე რომ, ჰეგელის მიერ მინიშნებული მომენტები სიყვარულისა სავსებით მართებულ აზრს წარმოადგენენ. სინამდვილის იდეალისტურად თავდაყირა დაყენებას ამ შემთხვევაში წარმოადგენს ის, რომ ადამიანი როგორც პიროვნება, ეთიკურის ასპექტით, არ უსწრებს წინ ოჯახს, როგორც ეთიკურ ფენომენს. მაშასადამე, პიროვნება არ წარმოადგენს ეთიკურის იერარქიის დაბალ საფეხურს, ოჯახი კი შედარებით მაღალს ანუ აბსოლუტურთან უფრო ახლო მდგომს. როგორც პიროვნება, ასევე ოჯახი, სოციალურთან ერთად ვითარდებოდნენ და, ამდენად, არ არის მართებული ის, რომ თითქოს ერთი მეორეზე მეტი იყოს. თუ მაინც-დამაინც ქრონოლოგიას მივმართავთ, მაშინ ფაქტი იმის აღიარებას გვაიძულებდა, რომ ოჯახის ფორმირება წინ უსწრებს ადამიანის პიროვნებად ფორმირებას. მაგრამ ამას არა აქვს ამ შემთხვევაში არსებითი მნიშვნელობა. სოციალურ-სუბსტანციურის მიმართ მისი ყოველი მეორეული ფორმა თუ მომენტი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტოლი მანძილით არის დაშორებული აბსოლუტურისაგან. პირველადობა მეორეულობის ურთიერთობაში მეორეულობის ერთი ფორმა არაფრით არ არის მეტი მეორეზე. ჰეგელთან კი ეთიკურ იერარქიაში, რომელიც თავის მხრივ ერთ-ერთ საფეხურია ცნობიერის ზეაღმავალი დინამიკისა, პიროვნება — ეთიკური დაბლა მდგომი საფეხურია და მოხსნილი სახითაა მოცემული უფრო მაღლამდგომ ეთიკურში ოჯახის სახით. ამდენად, პიროვნების უშუალო სუბსტანციას წარმოადგენს ოჯახი. ასე სწამს და სჯერა ეს ჰეგელს. ადამიანი — პიროვნება რომ გარკვეულად ფიგურირებს ოჯახურ ურთიერთობაში, ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს მათ შორის სუბსტანციურ მეტნაკლებობას ჰქონდეს ადგილი. სინამდვილეში ორივე მეორეულია სოციალურ-პირველადისა და ამდენად თვითონ მათ შორის შეუძლებელია იყოს გამსაზღვრელისა და განსაზღვრულის, ანუ პირველადისა და მეორეულის, დაბლისა და მაღლის ურთიერთობა. აქედან გამომდინარე, არ არის მართებული, თითქოს ოჯახი იყოს »Непосредственный или приподный нравственный дух“,[1] ოჯახი აბსოლუტური ცნობიერის

---

[1] Ibid. 189.

განვითარება კი არაა, არამედ იგი პირველ რიგში შედეგია სოციალურ-პირველადისა, ანუ წარმოების პროცესისა. სოციალურის თვითმოძრაობამ, პრაქტიკის პროცესმა განაპირობა ის, რომ ადამიანს, როგორც პიროვნებას, მიეღო მონაწილეობა წარმოება-თვითწარმოების პროცესში და ისიც, რომ პიროვნებათა ურთიერთობა ჩამოყალიბებულიყო ოჯახის ფორმით, რომელიც სოციალურობის სხვა ნიშნებთან ერთად სიყვარულის მომენტითაც ხასიათდება. ჰეგელი კი ფიქრობს, რომ ორის ასეთ ოჯახურ კავშირში დომინანტური მნიშვნელობა სიყვარულს გააჩნია. სინამდვილეში კი ადამიანთა კავშირი ოჯახის ფორმით, ისე როგორც კავშირთა ყველა დანარჩენი ფორმა, განისაზღვრება სოციალურის თვითმოძრაობის — პრაქტიკის პროცესით, რომელიც ათას სხვა გრძნობასთან ერთად სიყვარულის ფორმით გამოხატულ ურთიერთობასაც გულისხმობს. ფოიერბახი აიღებს სიყვარულის ჰეგელისეულ იდეას და უფრო შორს მიდის, როცა სიყვარულის გრძნობას უქვემდებარებს მთელ ადამიანურ ურთიერთობას კაცობრიობის განვითარების ყველა ეტაპზე. ჰეგელი, მართალია, იდეალისტია, მაგრამ ასეთ უკიდურესობამდე არასოდეს არ მიდის. აზროვნების დიალექტიკა მისგან ყოველთვის მოითხოვს ერთი რაიმეს კონკრეტული გარკვეულობით შემოფარგვლა-შემოსაზღვრას. ამიტომაცაა, რომ მისი უზარმაზარი სისტემა საესეა ძვირფასი ნააზრევით. რაციონალურმა აზრმა თავისი თავი ცხადყო ოჯახის ჰეგელისეულ ანალიზშიც.

ჰეგელის აზრით, ოჯახი როგორც ეთიკური ფენომენი, თავისი განხორციელებისათვის საჭიროებს შემდეგ სამ მომენტს: სიყვარულის ნიადაგზე აღმოცენებულ კავშირს მამაკაცისა და ქალისას, რომელსაც ქორწინება ეწოდება, მეორე — ოჯახურ მოძრავ თუ უძრავ ქონებას, მესამე, ბავშვების აღზრდას და ოჯახის დაშლას სხვა ცალკე ოჯახებად.

ოჯახი, ჰეგელის მიხედვით, პიროვნების განსაკუთრებულობის პრინციპის ძალით იშლება, იყოფა მრავალ ოჯახად. ამ სიმრავლეში მოსჩანს ოჯახის გაფართოების ტენდენცია, რომელიც საბოლოოდ ფორმდება როგორც სამოქალაქო საზოგადოება: „Расширение семьи как её переход в другой принципы есть в реальной истории отчасти ее спокоиное расширение до превращении в народ — внацию, которая, таким образом, имеет общее с семьей природное происхождение, частью же оно есть соби-

рание рассеяных семейных общин либо посредствам принуждения властной руки, либо посредством добровольного обьединения, начало которому были наложено общими потребностями и взаимодействии в их удовлетворении".

საზოგადოება, როგორც ოჯახის გაფართოება-ზოგადობა — ამ აზრს ვერ გაიზიარებს ისტორიული მატერიალიზმი, რამეთუ მისთვის საზოგადოება მატერიის სოციალური ფორმით არსებობაა და ამდენად იგი არც პიროვნებათა ჯამს არ წარმოადგენს და არც ოჯახის გაფართოებას. ჰეგელთან კი ეს „გაფართოება" ცნობიერის აბსოლუტურობამდე ამაღლების აუცილებლობითაა ნაკარნახევი:

„Когда государство представляют как единство различных лиц, как единство, которое есть лишь обшность, то этим разумеют лишь определение гражданского обшества".[1]

ფაქტია, რომ ჰეგელს „სამოქალაქო საზოგადოების" ცნებაში სულ სხვა შინაარსი ესმის, ვიდრე ისტორიულ მატერიალიზმს „საზოგადოების" ცნებაში. საზოგადოებისათვის, როგორც მატერიალურის სოციალურის ფორმით არსებობისათვის, „სამოქალაქო" ზედმეტი რამაა, მაგრამ ჰეგელთან კი მოქალაქე როგორც განსაკუთრებულ-პიროვნული ფიგურირებს. საზოგადოება, როგორც ზოგადობა, პიროვნულის განსაკუთრებულობის გასარკვევადაა საჭირო. განსაკუთრებული, ჰეგელის მიხედვით, ერთეულობისა და ზოგადობის მიმართების მომცველია თავის თავში, ამდენად საზოგადოების ამოსავალს პიროვნების განსაკუთრებულობის პრინციპი წარმოადგენს. ამიტომ საზოგადოებას აზრი აქვს პიროვნების მოქალაქეობრიობის შინაარსით, სახელდობრ, საზოგადოება-ზოგადობა შემოფარგლავს, შემოსაზღვრავს პიროვნება-განსაკუთრებულობას. ამდენად „სამოქალაქო საზოგადოების" ცნების მიზანია, შეიტანოს გარკვეულობა პიროვნებათა სიმრავლეში პიროვნების, როგორც განსაკუთრებულ ინდივიდუალურის, განსაზღვრებაში.

ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, საზოგადოების დაყვანა ზოგადობის ნიშანზე, ნიშნავს სუბსტანციურის დაყვანას მის ერთ დიალექტიკურ მომენტზე. სინამდვილეში ზოგადი, და ამ აზრისაა თითონ ჰეგელიც, გამოხატავს კონკრეტულთა გარე მიმართების სფეროს

---

[1] იქვე, გვ. 211.

ერთ-ერთ თავისებურებას და ამდენად იგი არ არის დამოუკიდებლობის მატარებელი სფერო, ამაში ჰეგელი მართალია, მაგრამ მას რომ საზოგადოება სწორედ ამ ზოგადის დონეზე ესმის, ეს მცდარი აზრია. საზოგადოება პირველ რიგში წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ სისტემას, რომელიც სხვა დიალექტიკურ მომენტებთან ერთად შეიძლება დახასიათდეს ზოგადობის ნიშნითაც, ოღონდ ისე, რომ ამ პუნქტს პირველისადმი დაქვემდებარებულის მნიშვნელობა აქვს. მარქსიზმის კლასიკოსებმა აღმოაჩინეს წარმოების პროცესის, რომელიც საზოგადოების მოძრაობას წარმოადგენს", „გარეგადამწვდომობა", ანუ ის, რომ სოციალურის თვითმოძრაობა წარმოადგენს სუბსტანციურ დიალექტიკურ მთელს მთელი თავისი დიალექტიკური მომენტებით. მაშინ როცა ჰეგელი საზოგადოებას მისი მხოლოდ ერთი ნიშნით — ზოგადობით წარმოადგენს და შედეგად ღებულობს არა საზოგადოების როგორც სოციალურის ცნებას, არამედ „სამოქალაქო საზოგადოებას", რომელიც პიროვნება-განსაკუთრებულის განსაზღვრების ისახავს მიზნად. პიროვნება-ინდივიდი როგორც საზოგადოების ამოსავალი პრინციპი — ბურჟუაზიული თვალსაზრისია. ჰეგელიც თავისი კლასის ბურჟუაზიის იდეოლოგი იყო საბოლოო ჯამში. იგიც, ისე როგორც კანტი და ფიხტე, პიროვნება-საზოგადოება — პიროვნება — ფორმულის დასაბუთებას ცდილობდა მთელი თავისი შესაძლებლობით, ფორმულისა, რომლის მიხედვითაც სუბსტანციური მდგომარეობა ენიჭება ინდივიდის პიროვნებას, ხოლო საზოგადოება წარმოდგენილია როგორც მხოლოდ საშუალება პირველის კეთილდღეობისა. პიროვნების კეთილდღეობას არც ისტორიული მატერიალიზმი არ უარყოფს, მაგრამ ამის მიღწევის ერთადერთ გზად იგი ცნობს საზოგადოების გაძლიერებას, მის მიჩნევას არა როგორც საშუალებად, არამედ როგორც მატერიალური სუბსტანციის სოციალურად არსებობის ფორმას. ჰეგელი, როგორც ბურჟუაზიის იდეოლოგი და იდეალისტი, შორს დგას საზოგადოებისა და ადამიანის როგორც სოციალურ-მატერიალურის ცნებიდან. მისი თვალსაზრისი შემდეგი სახითაა ფორმილირებული: „Способствуя осуществлению моей цели, я способствую всеобщего, а последнее в свою очередь способствует осуществлению моей цели".[1]

---

[1] იქვე, გვ. 213.

ამდენად საზოგადოება, საზოგადოებრივი ჰეგელთან უდრის ზოგადს, საყოველთაოს რომელსაც გამართლება აქვს კონკრეტულ-განსაკუთრებულში, ამას კი წარმოადგენს პიროვნება-ინდივიდი.

სამოქალაქო საზოგადოება თავის თავში მოიცავს სამ მომენტს: პიროვნების მოთხოვნილება — დაკმაყოფილებას, კერძო საკუთრების დაცვას მართმსაჯულების ფორმით და ამის განხორციელებას პოლიციისა და კორპორაციის არსებობის გზით.

როგორც ვხედავთ, ყველაფერი პიროვნებისა და მისი მოთხოვნილების ღერძის ირგვლივ ტრიალებს. ადამიანურის მოძრაობის მექანიზმს წარმოადგენს პიროვნება და მისი მოთხოვნილება, ყველა დანარჩენი კი, რაც სამოქალაქო საზოგადოებას გააჩნია, მისგან გამომდინარეობს. ჰეგელს, იდეალისტსა და ბურჟუაზიის იდეოლოგს, სხვას ვერაფერს მოვთხოვდით. მას არ შეეძლო, ყურადღება გადაეტანა წარმოების პროცესზე, რამეთუ ამ შემთხვევაში იგი საზოგადოების სუბსტანციურობის თვალსაზრისზე უნდა მდგარიყო, ეს ჰეგელს, მიუხედავად მისი „ოლიმპიურობისა", არ შეეძლო, ამიტომ მან შეარჩია ერთადერთი მისაღები თვალსაზრისი — პიროვნებისა და მისი მოთხოვნილების პრიორიტეტის შესახებ.

ისტორიული მატერიალიზმის მიხედვით, სუბსტანციურ მდგომარეობას გამოხატავს არა პიროვნება და მისი მოთხოვნილება, არამედ წარმოება როგორც სოციალურ-სუბსტანციურის მოძრაობა. მოთხოვნილება და ყველა სხვა დანარჩენი წარმოების დიალექტიკური მომენტებია. საკუთრივ პიროვნების კეთილდღეობა იმაზეა დამოკიდებული, რამდენადაც მძლავრი და განვითარებული იქნება საზოგადოება როგორც მატერიალურად არსებობის სოციალური ფორმა. აქედან გამომდინარე, ჯუშმარიტების გამომხატველია არა პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა - ს ა ზ ო გ ა დ ო ბ ა — პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა, ფორმულა, არამედ ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა — პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა - ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა, რადგანაც სუბტანციური არსებობა გააჩნია არა პიროვნებას და მის მოთხოვნილებას, არამედ საზოგადოებას და მის მოძრაობას — წარმოების პროცესს. სოციალური ა რ ს ე ბ ო ბ ს ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ი ს ფორმით და არა პიროვნება-ინდივიდის სახით. განვითარებული და მძლავრი იქნება მატერიალურის ეს ფორმა (სოციალური), შესაბამისად მაღალი დონე იქნება პიროვნების მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისა და არა ისე, როგორც ამას ბურჟუაზიული თვალსაზრისი ქადაგებს, თითქოს პიროვ-

ნება და მისი მოთხოვნილება განსაზღვრავდეს ადამიანურს, როგორც ასეთს.

სახელმწიფო, ჰეგელის აზრით, არის ეთიკურის ყველაზე მაღალი ფორმა, ეთიკურის შესაძლებლობის მაქსიმუმი, მისი ამაღლება აბსოლუტურ ცნობიერებამდე, აბსოლუტურამდე და არა თვით აბსოლუტური: Государство есть действительность нравственной идеи, — нравственный дух как явная, самой себя ясная, субстанциальная воля, котором мыслит и знает себя и выполняет то, она знает и поскольку она это знает", რა თქმა უნდა, ისტორიული მატერიალიზმი ვერ მიიღებდა „სახელმწიფოს" ასეთ ცნებას.

ჯერ ერთი. სახელმწიფო წარმოადგენს საზოგადოების წარმოების პროცესის განვითარების გარკვეულ შედეგს და არა ეთიკურის ევოლუციის მაქსიმუმს. სახელმწიფო, როგორც ამ შრომის პირველ ნაწილში ითქვა, წარმოადგენს უშუალოდ შედეგს საზოგადოების კლასობრივ-ანტაგონისტური დიფერენცირებისა, რომელსაც იყენებს გაბატონებული კლასი თავისი კეთილდღეობისათვის. კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაში იგი არის მძლავრი საშუალება უმცირესობის მიერ მშრომელთა უმრავლესობის ჩაგვრა-ექსპლოატაციისა. სოციალისტურ საზოგადოებაში კი იგი გამოყენებულია კლასობრივი ანტაგონიზმის საბოლოოდ უარყოფისა და კომუნისტური საზოგადოების დამკვიდრების მძლავრ საშუალებად, რომელსაც სხვა სიკეთესთან ერთად თვითონ სახელმწიფოს უარყოფა-კვდომა მოსდევს შედეგად. როგორც ადრე ითქვა, მარქსიზმის მიერ სახელმწიფოს ასეთი გაგება და მისი გამოყენება პრაქტიკაში წარმოადგენს სინამდვილის კანონზომიერების დიალექტიკურად შეცნობისა და გამოყენების ერთ-ერთ ბრწყინვალე მაგალითს — ერთი მხრივ, სახელმწიფო, როგორც კლასობრივი ანტაგონიზმის პირდაპირი შედეგი და მეორე მხრივ სახელმწიფო, როგორც ამ ანტაგონისტური საზოგადოების უარყოფის მძლავრი საშუალება. ჰეგელი შორს დგას სახელმწიფოს ასეთი გაგებისაგან. მეორე დიდი ნაკლი, რაც სახელმწიფოს ჰეგელისეულ გაგებას ახასიათებს, არის სახელმწიფოს გატოლება ეთიკურთან, როგორც ამ უკანასკნელის შესაძლებლობის მაქსიმუმი.

ვერც ამ აზრს მიიღებდა ისტორიული მატერიალიზმი. იყო დრო, როდესაც საზოგადოება არსებობდა სახელმწიფოს გარეშე და დადგება დრო, როდესაც სახელმწიფო გაქრება, საზოგადოება კი გააგრძელებს თავის არსებობას როგორც სოციალური ფორმა მატერიალური-

სა. მაშინ, როდესაც სოციალური არ არსებობს თავისი მეორეული დიალექტიკური მომენტის — ეთიკურის გარეშე. მაშასადამე, ამ ორს შორის არსებობს განსხვავება. სახელმწიფო განეკუთვნება ისეთ მოვლენათა რიგს, რომელიც წარმოიშობა სოციალურის შიგნით და აქვე აღწევს დასასრულს, ე. ი. არსებობს და მოქმედებს სოციალურის განვითარების გარკვეულ მონაკვეთზე. მაშინ, როდესაც ეთიკური (ისე როგორც ესთეტიკურიც და ლოგიკურიც) სოციალურის მოუშორებელ ატრიბუტია. იგი წარმოადგენს სოციალურ-სუბსტანციურის ერთ დიალექტიკურ ფრთას, რომელიც, მართალია, როგორც მეორეული, განსაზღვრულია თავისივე პირველადით, მაგრამ, ამავე დროს, თავის მხრივ აქტიურად უკუზემოქმედებს თავის გამსაზღვრელზე და თავისი წვლილი შეაქვს სოციალურის თვითმოძრაობა-პრაქტიკის პროცესში. ასე რომ, ეთიკური არ იწყება და არ მთავრდება სოციალურის შიგნით, როგორც სახელმწიფო.

მართალია, ზნეობრივი და სახელმწიფო ჰეგელსაც მეორეულის მატარებელ სინამდვილედ აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ ცდება იმაში, რომ მეორეულს აბსოლუტურისაკენ მიმავალი იერარქიის საფეხურად წარმოადგენს. როგორც ითქვა, არ არსებობს მეორეულთა ისეთი კიბე, რომელსაც აბსოლუტურზე ავყავდეთ. ჰეგელიც იყენებს დიალექტიკას სახელმწიფოს და საერთოდ ეთიკურის მიმართ. კონკრეტულად სახელმწიფოში იგი ერთდროულად არჩევს აბსოლუტურისაგან განსხვავებულ მეორეულ საფეხურს, მაშასადამე, იმას, რასაც არ შეუძლია აბსოლუტური დამოუკიდებლობით იარსებოს. მეორე მხრივ, იგი მასში ხედავს ტენდენციას იმისას, რომ ცნობიერი ადრე თუ გვიან მოვა თავის თავან თანხმობაში, ტოლობაში. მეორეულის დიალექტიკა ჰეგელს ესმის აბსოლუტურში ამაღლებისადმი მისწრაფებით.

იდეალისტის ამ გონით კონსტრუქციაში ადგილი აქვს სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვას. სახელდობრ, უნდა ითქვას, რომ მეორეული მართლაც საჭიროებს პირველადს, როგორც მის გამმართლებელ საფუძველს. ეს ასეა ყოველ კონკრეტულ ფორმაში, რაც გამოიხატება დიალექტიკური კავშირის ერთ-ერთი ფორმით — პირველადის მეორეულთან მიმართებით, მაგრამ ეს კავშირი, ისე როგორც მოძრაობა-თვითმოძრაობა, მარადიულია და არ გულისხმობს აბსოლუტურისაკენ მიმავალ მეორეულთა კიბეს. ასეთ ზესვლა-ამაღლება სინამდვილეში. არ ხდება, მატერიის რა მაღალი ფორმაც არ უნდა ავიღოთ მეორეულის პირველადთან მიმართება, მასში ზუსტად ისეთივეა, რო-

გორც იგი წარმოდგენილია უველაზე მარტივი ფორმით. ზესვლა ხდება არა აბსოლუტურის მიმართ, არამედ კონკრეტულში, რომელიც ამ კონკრეტულის განხორციელება-განვითარებას გამოხატავს. ჰეგელთან კი სახელმწიფოს დიალექტიკა ამ ამაღლების აზრითაა გაგებული.

თვითონ სახელმწიფოს არსებობა, ჰეგელის აზრით, ეს არის «Шествие бога в мире, его основанием — служит для разума, осуществляющего себя как воля", რა თქვა უნდა, ასეთ განცხადებას ისტორიული მატერიალიზმი ვერ დაეთანხმება. არც შემდეგი ადგილია რაციონალური მომენტის მომცეველი: „Необычайная сила и глубина современного государства состаит в том что оно даёт принципу субьективности сполна развыться в самостоятельную крайность личной особенности и вместе стем возращает его обратно в субстанциальное единство и таким образом, в нем же самом сохранят последнее".[1] ინდივიდთა სუბსტანციური საყოველთაოობა — აი, ჰეგელის აზრით, სახელმწიფოს არსი.

რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ?

პირველი ის, რომ საყოველთაოობა (всеобшность) თავისთავად არ წარმოადგენს სუბსტანციურ მდგომარეობას; მეორე, ინდივიდთა საყოველთაოობას წარმოადგენს საზოგადოება, რამეთუ ასეთი საყოველთაოობა არსებობდა და იარსებებს სახელმწიფოს არარსებობის დროსაც და მესამე, საზოგადოება ანუ სოციალურ-სუბსტანციური პირველ რიგში წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების კანონზომიერებას, რომელსაც სხვა მომენტებთან ერთად საყოველთაოობა-ზოგადობის ნიშანიც გააჩნია. ჰეგელის მიხედვით კი, სახელმწიფო იმიტომაა ეთიკურის უმაღლესი ფორმა, რომ იგი არის ინდივიდთა სუბსტანციური საყოველთაოობა. ამიტომაა იგი „Как некое земнобонжственное существо".

აქვე გვხვდება რაციონალური შინაარსის მომცეველი მომენტები, ასე მაგალითად: „Никакое государстенное устройство поэтому не создается отдельными лицами» სახელმწიფო წარმოადგენს „Работу многих веков, идею и сознание разумного втой мере, в какой оно развито в данном народе". შეიძლება დავეთანხმოთ შემდეგ ადგილსაც: „Народ должен в отношении своего

---

[1] ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი, გვ. 34. თბილისი, 1932.

государственного устройства чувствовать что это его собственное право и его состояние».

ასეთია ჰეგელის მოძღვრება ეთიკურზე თავისი თეთრითა და შავით. მართალია, მის ეთიკურ მოძღვრებაში ლოგიკასთან შედარებით ნაკლებია „მარგალიტის მარცვლები“, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, მისი ნააზრევი აქაც უფრო ღრმა და მდიდარია, ვიდრე მეტაფიზიკურად მოაზროვნე მატერიალისტისა.

დასკვნის სახით მოკლედ აღვნიშნავთ ორივეს, როგორც „რაციონალური მარცვლის“ ისე იდეალისტურ-ისტორიული ფორმის, შესახებ.

1) უდავოდ წინ გადადგმული ნაბიჯია ის, რომ ჰეგელი ეთიკურს გაიაზრებს მეორეულისა და პირველადის (აბსოლუტურის) მიმართების ჭრილში. ეთიკური თავისთავად, ჰეგელის აზრით, მეორეული რიგის გარკვეულობას წარმოადგენს. არ შეიძლება ამას არ დაეთანახმოს დიალექტიკური მატერიალიზმი. მაგრამ ჩრდილოვანებაზეც აქვე უნდა მიეთითოს. იგი ეთიკურ-მეორეულში ხედავს აბსოლუტურამდე ამაღლების ტენდენციას. მეორეული, როგორც ამას დიალექტიკური მატერიალიზმი გვასწავლის, მართალია, მოითხოვს პირველადს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ თვითონ მეორეული შეიძლება ამაღლდეს, ავიდეს, გახდეს პირველადი, მეორეული, არსებობის რა მაღალ ფორმასა და განვითარების რა დიდ ინტენსიობასაც არ უნდა ამჟღავნებდეს, შეუძლებელია, გახდეს აბსოლუტური იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ ამაღლება, განვითარება შემოიფარგლება მხოლოდ კონკრეტულით და იგი არ ეხება აბსოლუტურს, რომელიც მარადულია როგორც თვითმოძრაობა-თვითარსებობის სისტემა. ჰეგელს კი, როგორც იტყვიან, სხვა გზა არ. აქვს იმისათვის, რომ ააგოს იდეალისტური სისტემა თუ არ მიაწერა მეორეულს აბსოლუტურში ამაღლების უნარი.

2) მართალია, ეთიკური ჰეგელთან წარმოდგენილია როგორც ც ნ ო ბ ი ე რ ი სუბსტანციის მეორეული საფეხური, ამას ენგელსი მიიჩნევს ჰეგელის ნააზრევის ფორმად, მაგრამ ადამიანური ურთიერთობების მრავალი ფორმა წარმოდგენილია რეალურობასთან მიახლოებით, ამას კი ენგელსი ჰეგელის ნააზრევის შინაარსად აცხადებს. ეს ითქმის ეთიკის კონკრეტულ კატეგორიებზე, მაგალითად, სიკეთისა და ბოროტების შინაარსის განსაზღვრებისას: „ასევე ზერელეა, — აღნიშნავს ენგელსი, — ფ ო ი ე რ ბ ა ხ ი ჰ ე გ ე ლ თ ა ნ შედარებით სიკეთისა და ბოროტების წინააღმდეგობის განხილვაში. ზოგიერთს

ჰგონიაო, ამბობს ჰ ე გ ე ლ ი, რომ არაჩვეულებრივად ღრმა აზრს გამოხატავს, თუ იტყვის ადამიანი ბუნებით კეთილიაო, ავიწყდებათ, რომ ბევრად ღრმა აზრია სიტყვებში, ადამიანი ბუნებით ბოროტიაო. ჰ ე გ ე ლ ი ს ა თ ვ ი ს ბოროტება ფორმაა, რომელშიც ისტორიული განვითარების მამოძრავებელი ძალა მჟღავნდება. ამაში ორმაგი აზრია დაძლეული: ერთი მხრივ ყოველი წინგადადგმული ნაბიჯი აუცილებლად რაიმე სიწმინდის შეურაცხოფაა ან ამბოხება ძველი, დრომოჭმული, მაგრამ ჩვეულების მიერ ნაკურთხი მდგომარეობის წინააღმდეგ; მეორე მხრივ კლასობრივი წინააღმდეგობის წარმოშობის შემდეგ ისტორიული განვითარების მამოძრავებლად ადამიანის უმდაბლესი გულისთქმა გახდა, სიხარბე და ბატონობის სიყვარული; ამის დამამტკიცებელ საბუთს, მაგალითად, ფეოდალიზმის და ბურჟუაზიის ისტორია წარმოადგენს. ფოიერბახს კი აზრადაც არ მოსდის ზნეობრივი ბოროტების ისტორიული როლი განიხილოს. მისთვის ისტორია საზოგადოდ უცხო და ბნელი ასპარეზია". [1] რაციონალური აზროვნების მარცვლებს მოიცავს ჰეგელის ნააზრევი: პიროვნებისა და კერძო საკუთრების ურთიერთობის საკითხში, პიროვნების, ოჯახისა და საზოგადოების ურთიერთობაზე მსჯელობისას და სხვა. ამდენად დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმომადგენელი ჰეგელის ნააზრევში უნდა ხედავდეს, როგორც აზროვნების განვლილი გზის დიდებულ დასასრულს, ასევე ახლისა და პროგრესულისაკენ მიმავალ ტენდენციებსაც.

§ 7 რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების ეთიკური შეხედულებანი

როდესაც რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების თეორიულ და პრაქტიკული მოღვაწეობის საკაცობრიო მნიშვნელობაზე გვინდა ვისაუბროთ, უნდა გავითვალისწინოთ ორი არსებითი მნიშვნელობის მომენტი, რომლითაც განსხვავდებიან რუსი რევოლუციურ-დემოკრატები არამარქსისტული თვალსაზრისის მატარებელთაგან. პირველი ეს არის მათ მიერ ყურადღების გადატანა მასებზე, როგორც ისტორიის შემომქმედებზე, ანუ საკუთრივ დ ე მ ო კ რ ა ტ ი უ ლ ო ბ ა; მეორე, რომელიც პირველიდან გამომდინარეობს, ეს არის მათი აზროვნება, მარქსიზმისაკენ მიმავალი გზა. ამ ელემენტებით ვერ დავახასია-

---

თებთ ვერც ფრანგულ და ვერც გერმანულ მატერიალიზმს. XVIII ს-ის ფრანგ მატერიალისტებთან, მიუხედავად მათი მებრძოლი ათეიზმისა, ხალხთა მასები, როგორც ისტორიის შემოქმედნი, ჯერ კიდევ არ დგანან ყურადღების ცენტრში, პირიქით, ფრანგების აზრით, ისტორიის შემოქმედია პიროვნება და მისი იდეები. „მასა“ მათთან მხოლოდ ერთ შემთხვევაში ღებულობს ცნებით მნიშვნელობას. ფრანგების მტკიცებით, ნაციონალური სიმდიდრე — შემოსავალი უნდა განაწილდეს რაც შეიძლება ადამიანთა მეტ რიცხვზე. ყველას აქვს უფლებამოსილება, იყოს მდიდარი, მაშასადამე ბედნიერი. მხოლოდ ამ მნიშვნელობით ხმარობდნენ ისინი „მასების“ ცნებას. რაც შეეხება ისტორიის მამოძრავებელს, იგი არის ინდივიდის მიერ ბედნიერებისაკენ სწრაფვა — იყოს მდიდარი, კერძო საკუთრების მფლობელი. ეს, როგორც ითქვა, წმინდა წყლის ბურჟუაზიული მორალის ლოზუნგია. საერთოდ მეტაფიზიკური მატერიალიზმი შორს დგას მასების აქტივობის თვალსაზრისისაგან. მასა, ანუ საზოგადოება, მათ მიერ გაგებულია როგორც ინდივიდთა მათემატიკური ჯამი, რომელიც არ ხასიათდება ინდივიდისაგან თვისებრივი სპეციფიკით. სუბსტანციურის სპეციფიკით ხასიათდება პიროვნება-ინდივიდი და არა საზოგადოება.

ისტორიულმა აუცილებლობამ, განაპირობა რუს რევოლუციონერთა აზროვნების განსხვავებული ხასიათი ევროპის თუ სხვა ქვეყნების მოაზროვნეთა თეორიულ თვალსაზრისთაგან. ეს — განსხვავება, პირველ რიგში, ზემოთ მოტანილი ორი ელემენტით განისაზღვრება: რაციონალურობის ელემენტი (მარცვლები) გააჩნდა არა მარტო მარქსამდელ მატერიალიზმს, არამედ გერმანულ იდეალიზმსაც. უფრო მეტიც, ამ უკანასკნელის გვირგვინის — ჰეგელის ფილოსოფიის „რაციონალური მარცვალი“ შემდგომ იქცა მარქსისტული ფილოსოფიის თეორიულ წყაროდ. მიუხედავად ამისა, არც მარქსამდელი მატერიალიზმი. და მით უმეტეს გერმანული იდეალიზმი არ წარმოადგენენ აზროვნების თანმიმდევრულ ზესვლას დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე. მაშინ როცა, როგორც ლენინი აღნიშნავს, დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე ამაღლდნენ სწორედ რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატები. ამიტომ თეორია, რომელიც გულისხმობს მარქსიზმამდე მისვლას, რა თქმა უნდა, განსხვავებული უნდა ყოფილიყო ყველა დანარჩენისაგან. პირველ რიგში, ამ თავისებურებამ თავი იჩინა დემოკრატიულობის თვალსაზრისში.

ზემოთქმული გასაგები იქნება, თუ გვეცოდინება მარქსიზმის კლასიკოსებისეული შეფასება რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების თეორიული მოღვაწეობისა.

ჰეგელი წარმოადგენს ძველი ბერძნებიდან მომდინარე ფილოსოფიის ერთი დიდი მონაკვეთის და არა ფილოსოფიის როგორც ასეთის, დასასრულს როგორც ეს ბევრ ბურჟუაზიულ იდეოლოგს ჰგონია. ენგელსის მტკიცებით, ჰეგელის დიდი სისტემა დასასრული იყო მთელი წინა პერიოდისა და ამავე დროს თვისებრივად ახალ თვალსაზრისზე მიმნიშნებელი შუქურა, რომელიც შემდგომ მძლავრ დინებად უნდა განვითარებულიყო; ჰეგელში არის ბევრი რამ იმის მაუწყებელი, რომ ფილოსოფიის სვლა უნდა გაგრძელებულიყო წინ, აღმავალი განვითარების გზით.

იბადება კითხვა: რა ფორმით შეიძლებოდა ფილოსოფიას გაეგრძელებინა წინსვლა იდეალიზმის თუ მატერიალიზმის ხაზით?

იდეალიზმმა თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს მიაღწია ჰეგელთან. ამ თვალსაზრისს ამაზე მეტის გაკეთება არ შეეძლო, თუნდაც იმიტომ, რომ მისი ლოგიკური განვითარებით თვითონვე მივიდა თავისი თავის უარყოფამდე. ჰეგელმა გამოწურა ყოველივე, რაც ამ თვალსაზრისისაგან იყო შესაძლებელი. ამიტომ სავსებით კანონზომიერი იყო ის, რომ ჰეგელის შემდეგ ფილოსოფიის ევოლუცია განხორციელდა მატერიალიზმის ხაზით. ეს პროცესი, ენგელსის ხატოვანი გამოთქმით, იდეალიზმის არა პირდაპირ, უხეში უარყოფით გამოისახა, არამედ „იდეალისტური სისტემებიც თანდათან მატერიალისტური შინაარსით ივსებიან და ცდილობენ სულისა და მატერიის წინააღმდეგობა პანთეისტურად შეარიგონ; ასე, რომ, ბოლოს ჰეგელის სისტემა მეთოდითა და შინაარსითაც იდეალისტურად ყირამალა დაყენებულ მატერიალიზმს წარმოადგენს“[1] მაშასადამე, მატერიალიზმი იყო ის ერთადერთი თვალსაზრისი, რომელიც მოითხოვდა, ფილოსოფიის წინსვლა ჰეგელიდან გაგრძელებულიყო.

რა ამოცანის წინაშე დგას ამ დროს იდეალისტური ხაზი, როგორ აფასებს იგი ჰეგელით შექმნილ ვითარებას?

ჰეგელის შემოქმედებაში იდეალიზმის ხაზმა თავისი ევოლუციის კულმინაციურ წერტილს მიაღწია, რაც ამ თვალსაზრისის მესვეურთა მიერ შეფასდა როგორც ფილოსოფიის შეყვანა ჩიხში, მიზეზი ის იყო,

---

[1] ენგელსი „ლუდვიგ ფოიერბახი“, გვ. 20, თბ., 1932.

რომ კანტიდან წამოსული გზა ალბათ არ იყო სწორი და მართებული. ამიტომ დაუყოვნებლივ იქნა შემუშავებული საბრძოლო პროგრამა დევიზით: „უკან კანტისაკენ“. საქმე უნდა დაწყებულიყო თავიდან და მონახულიყო ისეთი მესამე მიმართულება, რომელიც იქნებოდა იდეალიზმისა და მატერიალიზმის პოლარობაზე მაღლა მდგომი, ფაქტობრივად კი ე. წ. „მესამე ხაზის“ მაძიებლებმა დაიწყეს ძველი იდეალიზმის შეკეთება — შელამაზება და ასე მოდერნისტული სახით მისი გამოტანა ფართო საზოგადოების წინაშე. საქმე ისეთ უკიდურესობამდეც კი მიდის, რომ უარს ამბობენ სიტყვა „იდეალიზმზეც“, იყენებდნენ ათასნაირ „იზმს“, რომელიც თითქოს აღნიშნავდა რაღაც მესამე ხაზს ფილოსოფიაში. სინამდვილეში ეს ე. წ. „მესამე ხაზი“ სხვა არაფერი აღმოჩნდა, თუ არა იდეალიზმის ნაკლოვანებების განვითარება უკიდურესობამდე. როგორც ეს მეცნიერული თვალსაზრისით ცხადყო ვ. ი. ლენინმა: „აქამდე, როცა გნოსეოლოგიის ან ახალი ფიზიკის მიერ დასმულ ფილოსოფიურ კითხვებს ვეხებოდით. ჩვენ კვალდაკვალ მივდევდით მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ზ მ ი ს და ი დ ე ა ლ ი ზ მ ი ს ბრძოლას. ტერმინოლოგიური ოინბაზობისა და გელერტული სქოლასტიკის ნაგავში ჩვენ ყოველთვის ვპოულობდით ო რ ძირითად ხაზს, ორ ძირითად მიმართულებას ფილოსოფიური კითხვების გადაჭრაში. რა უნდა მივიღოთ პირველად, — ბუნება, მატერია, ფიზიკური რიგი. გარეგანი ქვეყნიერება, ხოლო მეორეულად — შეგნება, სული, შეგრძნება თუ პირიქით, აი ის ძირითადი კითხვა, რომელიც ნამდვილად ყოფს ფილოსოფიას ორ დიდ ბანაკად, ათასი და ათიათასი შეცდომის და არევდარევის წყარო ამ დარგში სწორედ ისაა, რომ ტერმინების, განმარტებების სქოლასტიკური აბრუნდების სიტყვიერი ოინბაზობის უკან ვ ე რ ა მ ჩ ნ ე ვ ე ნ ამ ორ ძირითად ტენდენციას“[1]. ეხება რა მარქსისა და ენგელსის დამოკიდებულებას ფილოსოფიაში პარტიულობის საკითხისადმი ვ. ი. ლენინი შემდეგს აღნიშნავს: „მარქსი და ენგელსი თავიდან ბოლომდე პარტიულები იყვნენ ფილოსოფიაში, ისინი ადვილად ამჩნევდნენ ყოველივე გადახრას მატერიალიზმისაგან, ყოველივე დათმობას იდეალიზმისა და ფიდეიზმისადმი, რომელიც ამა თუ იმ „უახლეს“ მიმართულებაში ხდებოდა. ამიტომ ჰეგელს ისინი მხოლოდ მატერიალიზმის თანმიმდევრობის თვალსაზრისით აფასებდნენ. ამიტომ ფოიერბახს ჰკიცხავდნენ იმისათვის, რომ მან მატერიალიზმი ბოლომდე ვერ გაატარა, რომ იგი უარს ამბობდა

[1] ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. XIII, გვ. 342.

მატერიალიზმზე ზოგიერთი მატერიალისტის შეცდომების გამო, რომ სარწმუნოებას ებრძოდა მისი განახლებისა ან ახალი სარწმუნოების დაწესების მიზნით, რომ ბოლოს მან ვერ შეძლო სოციოლოგიაში იდეალისტურ ფრაზას გაშორებოდა და მატერიალისტი გამხდარიყო".[1] საკუთრივ მესამე ხაზის მაძიებელთა მიმართ კი ლენინი შემდეგს გვამცნობს: „ახალი ფილოსოფიური პარტიების თვალსაზრისით შეხედეთ მახსა, ავენარიუსსა და მათს სკოლას. ოჰ, ამ ვაჟბატონებს თავი მოაქვთ თავიანთი უპირატესობით, და თუ მათ ანტიპოდი ჰყავთ, მხოლოდ ერთი, მ ხ ო ლ ო დ მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ს ტ ი. ყ ვ ე ლ ა მახისტის ყველა ნაწერში წითელი ზოლივით სჩანს რეგვენული პრეტენზია მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მაღლა დადგომისა. ამ „დაძველებული" წინააღმდეგობების დაძლევისა. ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ კი მთელი ეს ძმობა ყოველ წუთში იდეალიზმში ვარდება, განუწყვეტლივ შეუდრეკელ ბრძოლას აწარმოებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ. ავენარიუსების რთული გნოსეოლოგიური აბრენდები პროფესორულ ოინებად რჩება, „თავიანთი" პატარა ფილოსოფიური სექტის დაარსების ცდით, ხოლო ნამდვილად, თანამედროვე საზოგადოების იდეალთა და მიმართულებათა ბრძოლის ზოგად პირობებში, ამ გნოსეოლოგიური ოინების ობიექტური როლი ერთი და მხოლოდ ერთია: იგი გზას უკვალავს იდეალიზმს და ფიდეიზმს, ერთგულ სამსახურს უწევს მათ".[2] ამრიგად, ძველი ტრადიცია მატერიალიზმთან ბრძოლისა ძალაში რჩება, სახეს იცვლის მხოლოდ მეთოდები და საშუალებები მოპირისპირე პოზიციის უარყოფისა. მართალია, ამ „მესამე ხაზმა" ძველი ტრადიციული იდეალიზმის ბევრი თვალშისაცემი გულუბრყვილობა — ნაკლი მიმალა, ბევრსაც უბრალოდ გვერდი უქცია, მაგრამ ყოველმა ცდამ ფუჭად ჩაიარა, რადგანაც იდეალიზმის შელამაზება შეუძლებელია, საჭიროა მისი უარყოფა. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელია იმ მანკიერების დაძლევა, რაც ამ თვალსაზრისის არსებობაშია ჩაბუდებული. ამდენად თუ რაიმე თეორიულ ღირებულებაზე შეიძლება ითქვას „მესამე ხაზის" მიმართ, შეიძლება ითქვას მხოლოდ ერთი რამ, მან იდეალიზმის ცალმხრივობათა უკიდურესობამდე განვითარების გზით კიდევ უფრო გასაგები გახადა ამ ფილოსოფიური ხაზის არამეცნიერული ხასიათი. თუმცა ყოველივე ეს მოცემულია მესამე ხაზის ძიების გამო-

---

[1] ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. XIII, გვ. 345.

[2] იქვე, გვ. 348.

გონილი ფორმის სახით. ამიტომ ლოზუნგი — „უკან კანტისაკენ“ სინამდვილეში იდეალიზმის ძირითადი მიმართულების ირგვლივ ტრიალი იყო და არა ნაბიჯი წინ, ან თუნდაც უკან.

ამიტომ სავსებით კანონზომიერად, ჰეგელიდან ფილოსოფიურმა აზრმა მატერიალიზმის დროშით გასწია წინ.

იბადება სამართლიანი კითხვა: თუ ეს აუცილებელი კანონზომიერება იყო, მაშინ რატომ არ მოხდა ჰეგელიდან დიალექტიკურ მატერიალიზმზე პირდაპირ გადასვლა, რამ განაპირობა ეს შუალედური რგოლი, რომელიც, მართალია, მატერიალიზმის სახელს ატარებს, მაგრამ არა დიალექტიკური მატერიალიზმისა?

ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ არ მოხდა ჰეგელიდან პირდაპირი, უშუალო გადასვლა დიალექტიკურ მატერიალიზმზე, მარქსიზმის კლასიკოსების განმარტებით, იყო ის, რომ ისტორიის ამ მონაკვეთზე საზოგადოების ის ნაწილი ჯერ კიდევ არ იყო ფორმირებული დამოუკიდებელ ძალად, რომლის სულიერ და იდეურ იარაღად თვისებრივად ახალი ფილოსოფია — დიალექტიკური მატერიალიზმი უნდა გამხდარიყო. ეს ძალა იყო პროლეტარიატის კლასი. „1815 წლის ევროპაში დამყარებული ზავის შემდეგ არავისთვის საიდუმლოება არ იყო ის გარემოება, რომ ამ ქვეყანაში მთელი პოლიტიკური ბრძოლის ღერძს ორი კლასის ბატონობისადმი მისწრაფება წარმოადგენდა, ერთი კლასი იყო მიწათმფლობელი არისტოკრატია, ხოლო მეორე იყო ბურჟუაზია. საფრანგეთშიც ბურბონების აღდგენის შემდეგ შეგნებაში იგივე ფაქტი შეიჭრა; რესტაურაციის ხნის ისტორიკოსები ტიერიდან დაწყებული გიზოსა, მინიესა და ტიერამდე ყველგან ამ გარემოებას აღნიშნავდნენ და მას საფრანგეთის ისტორიის გასაღებად სთვლიდნენ საშუალო საუკუნეების შემდეგ. 1830 წლიდან კი ორივე სახელმწიფოში მუშათა კლასი, პროლეტარიატი გამოვიდა, როგორც მესამე მებრძოლი ბატონობისათვის. სოციალური ურთიერთობა მეტისმეტად გამარტივდა, ყოველი თვალხილული ადამიანისათვის აშკარა გახდა, რომ თანამედროვე ისტორიის მამოძრავებელი ძალა, განსაკუთრებით ორ დაწინაურებულ ქვეყანაში ამ სამი დიდი კლასის ბრძოლასა და ინტერესთა შეჯახებაში მდგომარეობს“.[1] ხოლო იმის შესახებ, თუ როგორ მატერიალურ ძალას წარმოადგენდა მუშათა კლასი დიალექტიკური მატერიალიზმის თეორიისათვის, ენგელსი შემდეგს გვაუწყებს: „მხოლოდ

---

[1] ენგელსი, ლუდვიგ ფეირბახი, გვ. 50.

მუშათა კლასში ცხოვრობს დღეს კიდევ შეუსუსტებლად გერმანული თეორიული სული. აქ შეუძლებელია მისი აღმოფხვრა; აქ არავინ ზრუნავს კარიერასა, მოგების ჩაჯიბვასა, ზემოდან ბოძებულ წყალობაზე, პირიქით, რადგანაც უფრო გაბედულად და მიუდგომლად მუშაობს მეცნიერება, მით უფრო ეთანხმება იგი მუშების ინტერესებს და მისწრაფებებს. ახალმა მიმდინარეობამ, რომელმაც შრომის განვითარების ისტორიაში მთელი საზოგადოების განვითარების გასაღები აღმოაჩინა, იმთავითვე უმთავრესად მუშათა კლასს მიმართა და აქ ისეთი თანაგრძნობა მოიპოვა, როგორსაც არც ელოდა ოფიციალურ მეცნიერებაში. გერმანიის მუშათა მოძრაობა გერმანიის კლასიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეა". [1]

მიუხედავად მეტაფიზიკური შეზღუდულობისა, ჰეგელსა და მარქსს შორის არსებული მატერიალიზმი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენაა, რამდენადაც იგი წარმოადგენს ფილოსოფიური აზრის პროგრესულ წინსვლას, რომელსაც უნდა მივეყვანეთ ჰეგელიდან მარქსამდე. ამიტომ, მიუხედავად მეტაფიზიკურთან თვისებრივი იდენტურობისა, ჰეგელის შემდეგდროინდელი მატერიალიზმი მაინც სხვა ისტორიულ მისიას ასრულებს, ვიდრე ახალი დროის მატერიალიზმი. ორივე მეტაფიზიკური ტიპის მატერიალიზმია, განსხვავება არის იმ ისტორიულ მისიაში, რაც ერთმა შეასრულა მეორისაგან განსხვავებით. ახალი დროის მატერიალიზმის როლი, აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით, შეიძლება განისაზღვროს იმით, რომ იგი იყო ეტაპი მატერიალისტური ხაზის განვითარებაში, რომელშიც ნათლად გამოიკვეთა ეს თვალსაზრისი როგორც საპირისპირო მიმართულების ხაზი მთელი თავისი არსენალით, დასაბუთებითა და არგუმენტთა სისტემით, მატერიალისტური ფილოსოფიის ძირითადი ცნებების, კერძოდ „მატერიის" ცნების შემდგომი დამუშავებით. მატერიის ძირითადი უნარების (დამოუკიდებლად არსებობა, ზემოქმედება და ზემოქმედების მიღების უნარები) წინ წამოწევით და დამუშავებით, ფილოსოფიის პრაქტიკულ დანიშნულებაზე ყურადღების გამახვილებით და სხვა. რაც შეეხება ჰეგელსა და მარქსს შუა არსებულ მატერიალიზმს, ისიც თავისი ბუნებით მეტაფიზიკურია, მაგრამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმიტომ, რომ აზროვნება მიჰყავს დიალექტიკურ

---

[1] ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი, გვ. 61.

მატერიალიზმამდე, მრავალ საკითხში კი ამაღლდნენ მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიამდე.

ვ. ი. ლენინი ამის შესახებ ჩერნიშევსკის მაგალითზე შემდეგს გვაუწყებს: „ჩერნიშევსკი ჩამორჩენილია ენგელსს, რამდენადაც იგი თავის ტერმინოლოგიაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგობას ვერ არჩევს მეტაფიზიკური და დიალექტიკური აზროვნების წინააღმდეგობისაგან, მაგრამ ჩერნიშევსკი საესებით ენგელსის სიმაღლეზე დგას, რამდენადაც იგი კანტს ჰკიცხავს არა რეალიზმის, არამედ აგნოსტიციზმისა და სუბიექტივიზმისათვის, „არა თავისთავადი საგნის“ აღიარებისათვის, არამედ იმისათვის, რომ მას ცოდნის გამოყვანა არ ძალუძს ამ ობიექტურ წყაროდან“.[1]

იმის შესახებ, თუ სანამდე შეიძლებოდა ამაღლებულიყო ჰეგელის შემდეგდროინდელი მატერიალიზმი მარქსამდე, ვ. ი. ლენინი ისევ ჩერნიშევსკის მაგალითზე აღნიშნავს: „ადამიანური ცნობიერების ძირითად კითხვებს ჩერნიშევსკი უწოდებს იმას, რასაც თანამედროვე ენაზე შემეცნების თეორიის, ანუ გნოსეოლოგიის ძირითადი კითხვები ჰქვია. ჩერნიშევსკი მართლაც ერთადერთი დიდი რუსი მწერალია, რომელმაც შესძლო 30—50-იანი წლებიდან 1888 წლამდე მთლიანი ფილოსოფიური მატერიალიზმის სიმაღლეზე დარჩენილიყო და უკუეგდო ნეოკანტიანელების, პოზიტივისტების, მახისტების და სხვა გზადაბნეული ხალხის აბდაუბდა. მაგრამ ჩერნიშევსკიმ ვერ შესძლო, უკეთ ვთქვათ, მას, რუსეთის ცხოვრების ჩამორჩენილობის გამო, არ შეეძლო მარქსის და ენგელსის დიალექტიკური მატერიალიზმის სიმაღლეზე ასულიყო“[2].

რუსეთის ფილოსოფიური აზრის ისტორია შედარებით ახალგაზრდაა. იგი სინამდვილეში იწყება მე-19 საუკუნით. კონკრეტულად აღინიშნება ბელინსკის, გერცენის და ჩერნიშევსკის მოღვაწეობით. ამ ადამიანთა სასსახელოდ უნდა ითქვას, რომ მათ ხელი შეუწყეს მატერიალისტური მსოფლ-მხედველობის შექმნას და განვითარებას რუსეთში, ამავე დროს, მთელი შემართებით ებრძოდნენ სხვადასხვა ჯურის იდეალისტურ-აგნოსტიკურ თვალსაზრისებსაც.

მატერიალიზმის განვითარებას რუსეთში დიდ დაბრკოლებად ეღობებოდნენ რეაქციულ-იღეალისტურ მსოფლმხედველობათა მოღვაწენი, რომლებიც ყოველის ძალით ცდილობდნენ,

---

[1] ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. XIII, გვ. 366.

[2] ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. XIII, გვ. 367.

დაემკვიდრებინათ ის აზრი, რომ თითქოს რუსეთს არ გააჩნია და არც მომავალში ექნება საკუთარი კულტურა. ფილოსოფია, მეცნიერება. ამ მხრივ განსაკუთრებით „ისახელა" თავი იაკოვენკომ თავისი შრომით „რუსული ფილოსოფიის ისტორია", მას არ ჩამორჩნენ ისეთი მოღვაწენი, როგორებიც იყვნენ გ. შპეტი და ე. რადლოვი. ამ რეაქციული აზრის ერთ-ერთი მკვებავი წყარო იყო ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის სქემა, რომელიც სლავების როლს და მნიშვნელობას გამორიცხავდა კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში.

თავის დროზე საკადრისი პასუხი გასცა ყველა ამ ჯურის მოღვაწეს ბელინსკიმ, რომლის მიხედვითაც „რუსეთის ისტორია არის უშრეტი წყარო რომანისტისთვის და დრამატურგისთვის. ბევრნი კი ფიქრობენ საწინააღმდეგოდ, იმიტომ, რომ მათ არ ესმით ცხოვრება ზომავენ რა მას გერმანული არშინით". ხოლო კატკოვების, დავიდოვების და შევირიოვების ცდას — დაემყნოთ ევროპული იდეალიზმი რუსულ ნიადაგზე, ჩერნიშევსკიმ უპასუხა წერილით — „ნარკვევები გოგოლის პერიოდის რუსულ ლიტერატურაზე, სადაც მეცნიერული თვალნათლიობით დაასაბუთა ის, რომ რუსული ფილოსოფიური აზრი არ წასულა ჰეგელის გზით, რომელსაც თავს ახვევდნენ მას: «Единство понятий и людей у нас только укреплялось, а не рождено было внешними влияниями. Деятели, стоявшие тогда во главе нашего умственного движения, конечно, ободрялись тем, что согласие с ними всех современных мыслителей европы подтверждало справедливость их понятий, но эти люди уже не зависели ни от каких посторонних авторитетов в своих понятиях... тот прогресс в понятиях, который сгладил прежнюю разрозненность, совершился у нас самостоятельным образом,... С того времени, как представители нашего умственного движения самостоятельно подвергли критике гегелеву систему, они уже не подчинялись никакому чужому авторитету»[1]. პირველად აზროვნების ისტორიაში რუსულ ფილოსოფიაში აზროვნების ღრმამეცნიერული შეფასება მოგვცეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა.

მეცნიერული კომუნიზმის ფუძემდებელი კ. მარქსი — ნ. გ. ჩერნიშევსკის „დიდ რუს მეცნიერსა და კრიტიკოსს უწოდებდა. მარქსის

[1] Чернышевски, И. Г. Избранные философские сочинения. 1938, стр. 451—452.

თქმით, ჩერნიშევსკის შრომები „ნამდვილად სახელს უხვეჭენ რუსეთს“ (კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, თხზ., ტ. XIII, ნაწ. I. 354, გვ. 1936). ჩერნიშევსკისადმი ინტერესი იმდენად დიდი იყო მარქსისა, რომ იგი შემდგომ ერთ-ერთი მიზეზი გახდა მის მიერ რუსული ენის შესწავლისა და ჩერნიშევსკის შრომების დედანში გაცნობისა. „... 1870 წლის დამდეგიდან მე თვითონ მომიხდა რუსული ენის შესწავლა, რომელზედაც ამჟამად საკმაოდ თავისუფლად ვკითხულობ. ეს გამოწვეულია იმით, რომ პეტერბურგიდან მე გამომიგზავნეს ფლუროვის მეტად საინტერესო თხზულება „მუშათა კლასის (განსაკუთრებით გლეხობის) მდგომარეობა რუსეთში“ და რომ მე, მსურდა გავცნობოდი აგრეთვე ჩერნიშევსკის (მადლობის მაგიერ შვიდი წლით ციმბირში გადაასახლეს) ეკონომიური (საუცხოო) შრომებს. შედეგი ღირს იმ ძალღონედ, რომელიც ესოდენ ძლიერ განსხვავდება კლასიკური გერმანული და რომანული ენებისაგან“.[1]

ეს დიდი ინტერესი მარქსიზმის ფუძემდებლისა, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ იყო, რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატები, და კერძოდ ნ. გ. ჩერნიშევსკი, ყველაზე მაღლა ავიდნენ ფილოსოფიაში მარქსამდე.

ამ ვითარებას გააჩნდა თავისი ობიექტური მიზეზი. მიზეზი, რომელთა განვითარება შემდგომ გახდა საფუძველი სოციალისტური რევოლუციისა.

ასეთი მაღალი შეხედულებისა იყო ჩერნიშევსკისა და დობროლიუბოვის შემოქმედებაზე მარქსიზმის მეორე ფუძემდებელი ფ. ენგელსი წერილში ე. პაპრიცისადმი იგი ამის შესახებ შემდეგს გვაუწყებს: „იყო კრიტიკული აზრიც და წმინდა თეორიის თავდადებული ძიებაც, რაც ღირსი იყო იმ ხალხისა, რომელმაც მოგვცა დობროლიუბოვი და ჩერნიშევსკი. მე ვლაპარაკობ არა მარტო აქტიურ რევოლუციურ სოციალიზმზე, არამედ ისტორიულ და კრიტიკულ სკოლაზეც რუსულ ლიტერატურაში, რომელიც შეუდარებლად უფრო მაღლა დგას ყოველივე იმაზე, რაც გერმანიასა და საფრანგეთში ოფიციალურ ისტორიულ მეცნიერებებს შეუქმნია“.[2]

ასეთივე მაღალი აზრისაა ვ. ი. ლენინი ჩერნიშევსკისა და საერთოდ რუს რევოლუციონერ-დემოკრატებზე. ლენინის თქმით, ჩერნი-

---

1 კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, თხზ., ტ. XXVI, გვ. 87, 1935.

2 იქვე, გვ. 389.

შევსკი არის „დიდი რუსი მწერალი“, „დიდი დემოკრატი, რომელმაც თავისი სიცოცხლე რევოლუციას შესწირა“, „უტოპიური სოციალიზმის უდიდესი „წარმომადგენელი“, „რუსეთის სოციალ-დემოკრატიის წინამორბედი“. ნ. კ. კრუპსკაიასადმი მიწერილი წერილიდან ჩანს, ლენინი თუ რა სიყვარულით იყო განწყობილი ჩერნიშევსკისადმი.

ბუნებრივია, ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი „წმინდა თეორიის“ მაღალი დონისა, დონისა, რომელიც, ლენინის თქმით, უახლოვდებოდა მარქსისტულ მსოფლმხედველობას, იყო „რევოლუციონერ-დემოკრატობა“, დიდი რწმენა იმისა, რომ ხალხია ისტორიის შემოქმედი, რომ ხალხმა უნდა მოახდინოს რევოლუციური გარდაქმნები, რომ ეს უკანასკნელი აუცილებელია, რათა ქვეყნად დამკვიდრდეს თანასწორობა, სამართლიანობა, თავისუფლება. ხალხისადმი ასეთი დიდი რწმენა ალბათ არის ერთერთი ნიშან-თვისება, რაც რუს რევოლუციონერ-დემოკრატებს გამოჰყოფს და განასხვავებს მარქსამდელი იდეოლოგიის ყველა ევროპული თუ სხვა სახეობისაგან. მართალია, ცნება „ხალხის“ რუს რევოლუციონერ-დემოკრატებთან, კერძოდ ჩერნიშევსკისთან არ არის დიფერენცირებული „პროლეტარიატის“ ცნებად, მაგრამ თვითონ იდეა ხალხისა, როგორც ისტორიის შემოქმედისა რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების მსოფლმხედველობას რევოლუციურ ხასიათს აძლევდა. ეს რომ ნამდვილად ასე იყო, ცხადყო ვ. ი. ლენინმა ჩერნიშევსკის ფილოსოფიის, კერძოდ მისი შემეცნების თეორიის განხილვის მაგალითზე.

მე-19 ს-ის ორმოცდაათიან წლებში ჩერნიშევსკი სწავლობს ჰეგელს. „რევოლუციონერ-დემოკრატის“ სულისკვეთებამ აქაც თავისი გაიტანა. ჩერნიშევსკის ცნობიერებაზე უარყოფით გავლენას ახდენს ჰეგელის იდეალისტურ-მისტიკური განსჯა. „ჰეგელი ბოლომდე წავიკითხე. განსაკუთრებული ვერაფერი ვიპოვე“ — წერს ჩერნიშევსკი დღიურში. შემდეგ ა. ვ. ხანინკოვის მეშვეობით ჩერნიშევსკი ეცნობა ფოიერბახის „ქრისტიანობის არსებას“. თავდაპირველად უნდობლად აიღო ხელში წიგნი, მაგრამ შემდგომ ასეთი რამ განაცხადა „დღეს დილით შესავალი წავიკითხე — ძლიერ მომეწონა კეთილშობილებით, პირდაპირობით, გულახდილობით, სიმკვეთრით, არაჩვეულებრივი რწმენის მქონე ადამიანია“.[1] სულ მალე მერყეობას ბოლო ეღება და

---

[1] ნ. გ. ჩერნიშევსკი, ლიტ. მემკვიდრეობა, ტ. I, გვ. 395.

რელიგიის საკითხებში იგი ფოიერბახის თვალსაზრისზე დადგა: „რელიგიის საქმეში სკეპტიციზმი იმდენად განვითარდა ჩემში, რომ მე თითქმის გადაჭრით, სულით და გულით ერთგული ვარ ფოიერბახის მოძღვრებისა“. ფოიერბახს კი იგი ლევკიპეს, დემოკრიტეს და ლუკრეციუსის ხაზის გამაგრძელებლად მიიჩნევს. მატერიალიზმის თვალსაზრისზე გადმოსვლა და მისი თვალსაზრისის გატარება გამოვლინდა ესთეტიკის საკითხებზე შესრულებულ დისერტაციაში — „ხელოვნების ესთეტიკური დამოკიდებულება სინამდვილესთან. ამას შემდეგ მოჰყვა ჩერნიშევსკის ძირითადი ფილოსოფიური შრომა — „ანთროპოლოგური პრინციპი ფილოსოფიაში“ ამ პრინციპში ორი მომენტია საყურადღებო: ერთი ის, რომ ადამიანი იქნას მიჩნეული ფილოსოფიური განსჯის ამოსავალად და მეორე ის, რომ თვითონ იგი — ადამიანი განხილულ იქნეს მონისტურად, როგორც ერთიანი, მთლიანი ბუნების მქონე, მეტაფიზიკურ ცალმხრივობათა გვერდით არ შეიძლება არ შევამჩნიოთ სწორი ტენდენცია. ჯერ ერთი ის, რომ ადამიანის, როგორც სოციალურის, დადგენის გზით იქნა შემდგომ გამოკვლეული ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი — ცნობიერების კავშირი ყოფიერებასთან და მისი ახსნის გზაც. ეს ვითარება კი თავისი მხრივ საჭიროებდა ადამიანის წარმოდგენას იგივეობის კუთხით მთელი სინამდვილის მიმართ, რათა შედეგად მიგვეღო მონისტური თვალსაზრისი, თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ჯეშმარიტი მონიზმი იგივეობის მომენტთან ერთად განსხვავების მომენტსაც გულისხმობს. ამ პოლარობის თანაფარდობის დადგენა ჩერნიშევსკის არ შეეძლო ნაკლებ-დიალექტურობის გამო.

მიუხედავად მეტაფიზიკური ჩრდილოვანი მხარეებისა, ზემოთ ხსენებულმა რეალისტურმა ტენდენციებმა დიდი გაქანება პოვეს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარის ანალიზში, — შესწევს თუ არა ადამიანის გონებას უნარი შეიმეცნოს?

1885 წელს ჩერნიშევსკი აქვეყნებს სტატიას — „ადამიანური ცოდნის ხასიათი“. შრომა ძირითადად მიმართულია სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ შემეცნების თეორიაში. „იმის ლაპარაკი, რომ ჩვენ მხოლოდ საგნების შესახებ ჩვენი წარმოდგენების ცოდნაა, თვით საგანთა პირდაპირი ცოდნა კი არ გაგვაჩნია, ნიშნავს ჩვენი რეალური

ცხოვრების უარყოფას. ასეც აკეთებს ილუზიონიზმი. ის ამტკიცებს რომ ჩვენ ორგანიზმი არ გვაქვს — არ გვაქვს და არც შეიძლება გვქონდეს (136). ამასთან დაკავშირებით, იგი კანტის ნააზრევს „გენიალურად დახლართულ სოფისტიკას“ უწოდებს.

მახისტების სუბიექტური იდეალიზმის სხვადასხვა გამოვლენის კრიტიკისას ვ. ი. ლენინს მოჰყავდა ჩერნიშევსკის არგუმენტებიც აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ, რითაც ზუსტად განსაზღვრავდა როგორც ერთის, ისე მეორის, ფილოსოფიურ ღირებულებას „გზადაბნეული რუსი მახისტების საყურადღებოდ. ჩერნიშევსკი ჩამორჩენილია ენგელსს, რამდენადაც იგი თავის ტერმინოლოგიაში მატერიალიზმის და იდეალიზმის წინააღმდეგობას ვერ ამჩნევს მეტაფიზიკური და დიალექტიკური წინააღმდეგობებისაგან, მაგრამ ჩერნიშევსკი სავსებით ენგელსის სიმაღლეზე დგას, რამდენადაც იგი კანტს ჰკიცხავს არა რეალიზმის, არამედ აგნოსტიციზმისა და სუბიექტივიზმისათვის არა“ თავისთავადი საგნის „დაშვებისა, არამედ იმისათვის, რომ მას ცოდნის გამოყვანა არ ძალუძს ამ ობიექტური წყაროდან“. კანტის კრიტიკა ჩერნიშევსკის მიერ დიამეტრულად ეწინააღმდეგება კანტის კრიტიკას ავენარიუს-მახისა და იმანენტების მიერ, იმიტომ, რომ ჩერნიშევსკის, როგორც ყველა მატერიალისტის შეხედულებით, ჩვენი გრძნობადი ათვისების ფორმები ჰგვანან ნამდვილი, ე. ი. ობიექტურ-რეალურად არსებულ საგნების ფორმებს... ჩერნიშევსკისათვის, როგორც ყველა მატერიალისტისათვის, საგნები, ე. ი. კანტის მაღალ ფარდოვანი ენით რომ ვთქვათ, „საგნები თავისთავად“ მ ა რ თ ლ ა ც არსებობენ და ს ა ვ ს ე ბ ი თ შეიცნობიან ჩვენ მიერ, შეიცნობიან თავიანთ არსებობასა, თავიანთ თვისებებსა და თავიანთ ნამდვილ ურთიერთობაში... ჩერნიშევსკის, ისე როგორც ყველა მატერიალისტის თვალსაზრისით, აზროვნების კანონებს მარტო სუბიექტური მნიშვნელობა როდი აქვს, ე. ი. აზროვნების კანონები ასახავენ საგნების ნამდვილი არსებობის ფორმებს და სავსებით ჰგვანან ამ ფორმებს, არ განსხვავდებიან მათგან... ჩერნიშევსკისათვის, ისევე როგორც ყველა მატერიალისტისათვის, სინამდვილეში, არსებობს ის, რაც ჩვენ მიზეზისა და შედეგის კავშირად გვეჩვენება, არსებობს ობიექტური მიზეზობრიობა ანუ ბუნების უცილობლობა... ჩერნიშევსკი მეტაფიზიკურ ჩმახვას ყოველივე გზის გადახვევას მატერიალიზმისაგან იდეალიზმსა და აგნოსტიციზმისაკენ... ადამიანური ცნობისმოყვარეობის ძირითად საკითხებს ჩერნი-

შევსკი უწოდებს იმას, რაც თანამედროვე ენაზე შემეცნების თეორიის ანუ გნოსეოლოგიის ძირითადი საკითხები ჰქვია".[1]

მატერიალიზმი შემეცნების თეორიაში —ეს უმაღლესი დონეა მარქსამდელი მატერიალიზმისა. ლენინს სწორედ ეს მომენტი ჰქონდა მხედველობაში, როდესაც ჩერნიშევსკი აჰყავდა ენგელსის დონემდე.

მატერიალიზმი შემეცნების თეორიაში ისევ და ისევ „რევოლუციური დემოკრატობის „საფუძვლით იყო ნაკარნახევი, ეს იყო შედეგი ხალხის როგორც ისტორიის შემოქმედის რწმენისა, ხალხისა, როგორც რევოლუციური გარდამქნელის რწმენისა. რწმენა ადამიანის შემეცნებითი შესაძლებლობებისა იყო თავისებური გამოვლენა რევოლუციონერ-დემოკრატობის სულისკვეთებისა. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ ჩერნიშევსკი ღრმადმორწმუნე მატერიალისტია და აქტიურად და აშკარად უპირისპირდება იდეალისტურ ხაზს. იგი ამჩნევდა ჰეგელის ნააზრევის დიდ ღირებულებას, მაგრამ, ამავე დროს, ძირშივე უარყოფდა მის იდეალისტურ სისტემას. „ჩვენ, აღნიშნავს ჩერნიშევსკი, ისევე ნაკლებად ვართ ჰეგელის მიმდევრები, როგორც დეკარტესი ან არისტოტელესი. ჰეგელი ამჟამად უკვე ისტორიას ეკუთვნის, აწმყო ხანას სხვა ფილოსოფია აქვს და კარგად ხედავს ჰეგელის სისტემის ნაკლს" (519). არ არსებობს ჰეგელის უკეთესი შეფასება მარქსამდელი მოაზროვნის მიერ ვიდრე ეს ჩერნიშევსკის მოგვცა. ჩერნიშევსკი და, საერთოდ რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატები, ნათელი მაგალითია იმისა, რომ აზროვნების მაგისტრალი გერმანული კლასიკური ფილოსოფიიდან მარქსიზმისაკენ უნდა წასულიყო, რომ ე. წ. „მესამე ხაზის" მაძიებლები ამ მაგისტრალიდან გადახვევას და ცალმხრიობის ჭაობში შესვლას ნიშნავდა. გერმანული ფილოსოფიიდან მატერიალიზმისაკენ შემობრუნება იყო რწმენა ჩერნიშევსკისა და საერთოდ რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატებისა, რაც მათ განასხვავებდათ ყველა ჯურის მოაზროვნისაგან და, კერძოდ, მარქსამდელი მეტაფიზიკური მატერიალიზმისაგან.

მოვიტანთ ასეთ შედარებას: მატერიალიზმისაკენ შემობრუნებული ფოიერბახი ამავე დროს საერთოდ ვერ ხედავს ჰეგელის ნააზრევის რაიმე რაციონალურ მომენტს. ჩერნიშევსკი კი პირიქით, უარყოფს იდეალიზმს და ამავე დროს, დიდ შეფასებას აძლევს ჰეგელის დამსახურებას აზროვნების განვითარების საქმეში", რომ ჰეგელის მიერ წა-

---

1 ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 360—361.

რმოებული პრინციპები ნამდვილად ძალიან ახლოს იყო ჭეშმარიტებასთან, და ჭეშმარიტების ზოგიერთი მხარე ამ ჭეშმარიტებად გასაოცარი ძალით გამოაშკარავდა. ამ ჭეშმარიტებასთან ზოგიერთის აღმოჩენა ჰეგელის პირად დამსახურებას შეადგენს; სხვები, თუმცა მარტოოდენ მის სისტემას კი არ ეკუთვნის, არამედ მთელ გერმანულ ფილოსოფიას კანტისა და ფიხტეს დროიდან, მაგრამ ჰეგელამდე არავის მიერ არ ყოფილა ისე ნათლად ფორმირებული და ისე მძლავრად გამოთქმული, როგორც მის სისტემაში" (519). უდავოდ ჭეშმარიტი და რეალისტური პოზიციაა, როდესაც ჰეგელს და მთელ გერმანულ ფილოსოფიას ორი ერთმანეთის საპირისპირო კუთხით განჭვრეტ. ევროპული მეტაფიზიკური მატერიალიზმი შორს დგას ამ ჭეშმარიტებიდან. ჩერნიშევსკი კი ნათლად ამჩნევს გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ორმაგ ბუნებას და იმასაც, რომ ამ წინააღმდეგობას „ისეთ კოლოსალურ წინააღმდეგობამდე არ მიუღწევია, როგორც ჰეგელთან მიაღწიაო". ჩერნიშევსკის თქმით, ეს წინააღმდეგობა ჰეგელთან ძირითადად გამოვლინდა პრინციპსა და დასკვნებს შორის წინააღმდეგობით. პრინციპი, ჩერნიშევსკის აზრით, რევოლუციური, ფართო და ამაღლებულია, დასკვნა კი ვიწრო, კონსერვატიული, ულიმღამო. „ჰეგელის პრინციპები არაჩვეულებრივად მძლავრი და ფართო იყო, დასკვნები ვიწრო და უმნიშვნელო; მიუხედავად მისი გენიის მთელი ბუმბერაზულობისა, დიად მოაზროვნეს ძალა მხოლოდ იმდენად ეყო, რომ ზოგადი იდეები გამოეთქვა, მაგრამ არ ეყო უკვე ძალა იმისათვის, რომ განუხრელად გაჰყოლოდა ამ საფუძვლებს და მათგან ლოგიკურად განევითარებინა ყოველი აუცილებელი დასკვნა (518). ნათელია, რომ აქ საღი ადამიანური თვალითაა დანახული ჰეგელის წინააღმდეგობრივი ფილოსოფია და შორს დგას მეტაფიზიკური ცალმხრივობისაგან, სადაც უარყოფითთან ერთად უარყოფილია დადებითიც, და ასევე პირიქით. ჩერნიშევსკის აზრით კი: „ჰეგელის სისტემა ყოველგვარი პატივისცემის ღირსია იმისათვის, რომ იგი გადასაველელს წარმოადგენს სქოლასტიკური უნაყოფო გრძნობიდან ან ფანტასტიკური სისტემიდან, რომლებიც ვერ უძლებენ საღი აზრით შემოწმებას, ცხოვრების საღ, ყოველგვარ თვითცდუნებას მოკლებულ და ამიტომ უმძლავრეს, კეთილ მეცნიერებაზე" (523—524). ასე უდგება იგი ჰეგელს და საერთოდ მთელ ფილოსოფიურ პრობლემატიკას. ცხოვრების თვალსაზრისზე მეტყველებს თუნდაც ის, რომ, ჩერნიშევსკის აზრით, „შემდგომი თაობის მოაზროვნეებმა უნდა გაწმინდოს ფილოსოფია ჰეგელისეული „ბურუ-

სისაგან". ცხოვრებისეული თვალსაზრისის გატარებით, ჩერნიშევსკი ბელინსკისა და გერცენის გაგრძელებას და მათზე მაღლა ასვლას წარმოადგენდა, რის შედეგადაც რუსეთში საბოლოოდ განმტკიცდა მატერიალისტური თვალსაზრისი ფილოსოფიაში: „ჩერნიშევსკიმ, რომელიც გერცენის კვალდაკვალ ნაროდნიკულ შეხედულებებს ავითარებდა, — წერდა ვ. ი. ლენინი, — უდიდესი ნაბიჯი გადადგა წინ გერცენთან შედარებით. ჩერნიშევსკი გაცილებით უფრო თანმიმდევრულია და მებრძოლი დემოკრატი იყო, მისი თხზულებებიდან კლასობრივი სიო ქრის. იგი მკვეთრად ატარებდა და ლიბერალიზმის ღალატის იმ ხაზს, რომელიც დღემდე სასურველია კადეტების და ლიკვიდატორებისათვის. იგი კაპიტალიზმის შესანიშნავი და ღრმა კრიტიკოსი იყო, მიუხედავად თავისი უტოპიური სოციალიზმისა".[1] ყოველივე ეს გასაგებს ხდის იმას, რომ რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატები, განსაკუთრებით კი ჩერნიშევსკი იყო გზა მომავალი მარქსიზმის განვითარებისა რუსეთში.

ამ დიდ შემოქმედებაში და ცდაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს შემეცნების თეორია, რომელშიც ნათლად გამოიკვეთა მატერიალიზმის თვალსაზრისი, ყველაზე მეტად კი ორი რამ: აღიარება დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილისა, რომელიც თავის მხრივ გნოსეოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს და მერე საკუთრივ გონების შემეცნებითი უნარის აღიარება მართალია, ჩერნიშევსკის ჯერ კიდევ ნათლად არ აქვს პრაქტიკის ცნების მატერიალისტური მნიშვნელობა, მაგრამ იგი, ძველი ბერძნებისა არ იყოს, ერთი წუთითაც კი არ ეჭვობს და სწამს, რომ ადამიანის გონებას შესწევს ძალა ჯეშმარიტად შეიმეცნოს. ამ იდეას თავის მხრივ მძლავრ ბიძგს აძლევდა რევოლუციურ-დემოკრატიული განწყობილება სულისა, ღრმა რწმენა ხალხისა, როგორც ისტორიის შემოქმედისა.

ჩერნიშევსკისათვის „ხალხი" „პროლეტარიატის" შინაარსით რომ ყოფილიყო კონკრეტულად გააზრებული, მაშინ იგი მთლიანად ავიდოდა მარქსიზმის დონეზე, მაგრამ თუ ეს არ მოხდა, ამის მიზეზი რუსეთის ჩამორჩენილი სინამდვილე იყო უშუალოდ. მთავარი კი მაინც ის არის, რომ რევოლუციონერ-დემოკრატებს სწამთ როგორც ხალხის შემოქმედებითი-რევოლუციური ძალისა, ისე გონების შემეცნებითი უნარისა.

---

[1] ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. XVII, გვ. 342.

ზემოთქმული, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ რუს რევოლუციონერ-დემოკრატებს არ განეცადოთ ევროპის პროგრესული ფილოსოფიურ-ეთიკურ შეხედულებათა კეთილისმყოფელი ზემოქმედება. ამ მხრივ აღსანიშნავია სპინოზას, ლოკის, ჰელვეციუსისა და ფოიერბახის გავლენა. ასე მაგალითად, ჰელვეციუსის იდეამ: ადამიანის როგორც გარემოსა და ვითარების პროდუქტის შესახებ უდავოდ გარკვეული დადებითი ზეგავლენა მოახდინა რუს რევოლუციონერ-დემოკრატებზე. ასე ითქმის ეს ფოიერბახის ფილოსოფიის, კერძოდ კი მის მიერ ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკის ზოგიერთი ელემენტის რაციონალურ გამოყენებაზე რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების მიერ.

მაგრამ საგულისხმოა სწორედ ის, რომ რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების მიერ ეს რაციონალური მომენტები გადამუშავებულ იქნა ახალ, ნოყიერ საფუძველზე, რომელიც ამავე დროს იყო ცდა. ბურჟუაზიული და აზროვნების მეტაფიზიკური წესის შეზღუდულობიდან თავის დახსნისა. ამ ზღუდის დაძლევა ნაკარნახევი იყო რევოლუციურ-დემოკრატიული სულისკვეთებით, ყურადღების გადატანით მასების როლზე ისტორიაში. ამ მხრივ საყურადღებოა გერცენის მიერ ჰელვეციუსის თეორიის კრიტიკა პიროვნებისა და საზოგადოების ინტერესების თანმთხვევის შესახებ. ამ თანმთხვევას ჰელვეციუსი საფუძვლად უდებს კერძო საკუთრების სისტემას. გერცენის აზრით: «гармония между лицом и обществом не делятся раз навсегда, оно становится каждым периодом и измеияется с обстоятельством. Общей нормы, общего измерения тут не может быть» — მართებული შენიშვნაა. საზოგადოებისა და აზროვნების ურთიერთობა, ანუ საკუთრივ ეთიკური, ცვალებადია, იგი ვითარდება საზოგადოების განვითარების შესაბამისად. სწორედ ამ პუნქტშია მოცემული ცდა აზროვნების მეტაფიზიკური წესის დაძლევისა, სახელდობრ ეთიკურის გაგებაში მოძრაობა-განვითარების იდეის შემოტანისა. გერცენის ამ აზრს ჩერნიშევსკიც ეთანხმება, მისი აზრით, ჰელვეციუსის ეთიკის ზოგიერთი დებულება «противоречит социалистическим идеям естественной привязанности человека к человеку».

რევოლუციონერ-დემოკრატების ერთ-ერთი მოთხოვნაა პირადული ინტერესების დამორჩილება საზოგადოებრივისადმი. ეს თამამად შეიძლებოდა გვეთქვა, სავსებით მართებული, მეცნიერული აზრია. პიროვნული ნამდვილად უნდა ექვემდებარებოდეს საზოგადოებრივს

ისე, როგორც მეორეული ექვემდებარება პირველადს. პიროვნებისათვის ის უნდა იყოს სასარგებლო და მისაღები, რაც მისაღები და სასარგებლოა მშრომელი მასებისათვის, რომლებიც ქმნიან ისტორიას. სწორედ ასეთი თანაფარდობა, რომელიც გულისხმობს საზოგადოების გამსაზღვრელ როლს, არის პროგრესის საწინდარი. რაც შეეხება ჰელვეციუსის იდეას — პირადულისა და საზოგადოებრივის ტოლობისა—აქედან შემდეგ ერთი ნაბიჯიღაა იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ პირადული უდრის თავის თავს, რაც კაპიტალისტური საზოგადოების ფორმულას წარმოადგენს. ფრანგი მატერიალისტებისათვის ჯერ კიდევ მთლად ნათელი არ იყო აზრი იმის შესახებ, რომ პიროვნებისათვის შეიძლება დიდი ბედნიერების წყაროც იყოს, იღვწოდეს საზოგადოებისათვის, რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატებისათვის კი სწორედ ეს მომენტია არსებითი.

ამრიგად, როგორც თავში ითქვა, რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების ნააზრევს უნდა მიეუდგეთ პოზიციით, რომელიც გულისხმობს იმას, რომ ეს თეორია, მართალია ჯერ კიდევ არ არის მარქსიზმ-ლენინიზმი, მაგრამ აქეთკენ მიმავალი გზაა, რაც თავის მხრივ ამ თეორიულ ნააზრევს გამოჰყოფს და განასხვავებს ყველა მანამდე არსებული თვალსაზრისებისაგან.

§ 8 თანამედროვე ბურჟუაზიული ეთიკა რელატივიზმის საფუძვლით

კანტზე მსჯელობისას აღინიშნა, რომ კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების, კერძოდ კი მისი უკანასკნელი და უმაღლესი ფორმის— იმპერიალიზმის ეთიკურ ფორმულას წარმოადგენს პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა — ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა — პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა. ამ ფორმულის მიხედვით, პიროვნებას უჭირავს სუბსტანციური მნიშვნელობა, საზოგადოება კი გამოდის როგორც მხოლოდ საშუალება პიროვნების კეთილდღეობის უზრუნველყოფისა. ამ ფორმულის ფილოსოფიურ დასაბუთებას ცდილობდნენ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლები, მაგრამ მათი აზრთა ლოგიკური თანმიმდევრობა ხშირად სცილდებოდა სუბიექტურობის ვიწრო სფეროს და ზოგჯერ კი მათთვის მისაღების საპირისპირო დასკვნებსაც ღებულობენ. სახელდობრ, ისინი ყურადღებას აჩერებდნენ ობიექტურობის ყოელისმომცველ მასშტაბზე.

ამაზე ჩერდებოდნენ თვით სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლები კანტი და ფიხტე.

შემდგომი ეპოქის, განსაკუთრებით კი თანამედროვე, იდეალისტების მიერ ეს „რაციონალური მარცვალი“ კლასიკური პერიოდის ფილოსოფოსებისა მათ ნაკლოვან მხარედ იქნა მიჩნეული, რომელიც ვერ ასაბუთებდა მთავარ ამოცანას: პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნება.

ამრიგად, კლასიკოსების აზრთა ლოგიკამ ამ ფორმულის დასაბუთების შესაძლებლობა გამორიცხა, ცხოვრება და საზოგადოების გაბატონებული ფენების სასიცოცხლო ინტერესები კი ამ ფორმულის უცილობელ დასაბუთებას მოითხოვდა. მაშასადამე, საჭირო გახდა რაღაც ახალი გზის, ახალი მეთოდის გამონახვა, რომელიც მისაწვდომს გახდიდა ამ ცხოვრებისეულ ამოცანას.

სხვანაირად, საკითხი ასე იდგა: რჩებოდა თუ არა ფილოსოფიას, კონკრეტულად იდეალიზმს, ჰეგელის შემდეგ რაიმე შესაძლებლობა, ახალი, პოზიტიური დასკვნები მოეცა ეთიკის, ესთეტიკისა და ლოგიკის სფეროში. ზოგიერთი ამ შესაძლებლობას ვერ ხედავდა და საქვეყნოდ აცხადებდნენ ადამიანური გონების უსუსურობის შესახებ, რომ ამაზე მეტის გაკეთება შეუძლებელია, რასაც მიაღწია აზროვნებამ კლასიკური ფილოსოფიის პერიოდში. დიდი ნაწილი კი განიმსჭვალა ბურჟუაზიული მორალის ოპტიმიზმით და შესაძლებლად სცნეს ფორმულის: პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნების გამართლება-დასაბუთება. ამ მიზნით წამოაყენეს ახალი ლოზუნგი მოწოდება: „საქმის თავიდან დაწყებისა „ანუ“ უკან სვლით წინსვლის უზრუნველყოფა“. ზოგიერთი, ფილოსოფიურ აზრს მოუწოდებდა „უკან კანტისაკენ“, ზოგი უფრო იქით, — საქმის დაწყებას პლატონით ქადაგებდა. ნათლად გამოიკვეთა ტენდენცია ახალი, ზეპარტიული ფილოსოფიის შექმნისა, რომელიც თავისუფალი იქნებოდა როგორც იდეალიზმის, ასევე მატერიალიზმის ნაკლოვანებათაგან და მომცემი იქნებოდა ისეთივე პოზიტიური ცოდნისა, როგორსაც იძლევა ბუნებისმეტყველების ესა თუ ის დარგი. კონკრეტულად ცხოვრებისეული ამოცანა ასე დადგა: რა გზით შეიძლება დასაბუთდეს ფორმულა: პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა — ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა — პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა. ამის მიღწევა კი აუცილებელი იყო კლასობრივ-ანტაგონისტური ეთიკის გასასამართლებლად. პიროვნების, ინდივიდის, სუბიექტის შინაარსი შესატყვის თეორიულ დასაბუთებას საჭიროებს. ბურჟუაზიული მორალის მიხედ-

ვით უნდა გამართლებულიყო თეორია იმის შესახებ, რომ პიროვნებას უჭირავს სუბსტანციური მდგომარეობა, საზოგადოებას კი როგორც მხოლოდ ინდივიდის თავის თავთან მიმართების განხორციელების, საშუალებისა და აი, ბოლოს დიდი ფიქრისა და განსჯის შემდეგ შემუშავდა მეთოდი, რომელიც ამართლებდა სისტემას: პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა — ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა — პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა. მას ეწოდა რელატივიზმის კონცეფცია, რომელიც გადატანილ და გამოყენებულ იქნა თავდაპირველად გნოსეოლოგიის, შემდგომ კი ლოგიკის, ესთეტიკისა და ეთიკის სფეროებში.

თუ როგორ ცხადყო მან თავი ეთიკურში, ამისათვის საჭიროა განხილულ იქნეს მოკლედ მაინც რელატივიზმის ფილოსოფიური საფუძვლები. მით უმეტეს, რომ ჩვენს ფილოსოფიურ ფრონტზე ყოველთვის როდია მოცემული ამ მანკიერი კონცეფციის კრიტიკა დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან. მაშინ როდესაც რელატივიზმის ერთადერთი სწორი მეცნიერული ანალიზი შესაძლებელია მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით.

პირველი, რასაც რელატივისტური კონცეფცია თავისი თავის საფუძვლად გულისხმობს, არის სუბიექტ-ობიექტი —S—O— განუწყვეტელი კავშირის იდეა. ცნობიერება არ არსებობს შემეცნების ობიექტისა და ობიექტი შემეცნებელი სუბიექტის გარეშე.

სუბიექტ-ობიექტის განუწყვეტელი კოორდინაციის თეორია არ წარმოადგენს რელატივიზმის მიერ აღმოჩენილ ახალ ფილოსოფიურ პრინციპს. იგი იყო, არის და იქნება ყველა დროისა და ჯურის იდეალიზმის ერთ-ერთი მთავარი თეორიული საყრდენი. რამეთუ იდეალიზმი სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას მიიჩნევს მთელი სინამდვილის ძირითად უნივერსალურ კავშირად და ყველა დანარჩენს მისი გამოვლენის ფორმებად. რელატივიზმი როგორც სუბიექტური იდეალიზმის ნაირსახეობა, იღებს ამ არგუმენტს იდეალიზმის მტკიცებათა არსენალიდან და თავისებურად გამოიყენებს მას. სახელდობრ, მას მისცემს წმინდა გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას — როგორც სუბიექტის, და არა მთელი სინამდვილის (როგორც ეს კლასიკურ იდეალიზმში იყო ასე მიჩნეული), მოძრაობა-მოქმედების კანონზომიერებად. S-სა და O-ს ასეთად გაგებულ მიმართებაში S-S განსაკუთრებული მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა ენიჭება. სახელდობრ ის, რომ იგი არეგულირებს S—O-ის კავშირს და ამ გზით ახორციელებს თავის თავთან მიმართებას —. აქედან გამომდინარე, შემეცნების შესაძლებლობებს, მის რეზულტატ-

სა და რეზულტატის პრაქტიკულ გამოყენებასაც სუბიექტის შესაძლებლობები უდევს საფუძვლად. სხვა სიტყვებით: მოძრაობა არ სცილდება სუბიექტურობის სფეროს. ამდენად, შემეცნებასა და მის რეზულტატს მხოლოდ იმდენად აქვს გამართლება, რამდენადაც იგი ემსახურება სუბიექტის და მხოლოდ სუბიექტის ინტერესებს. ამიტომ S—O—S მიმართებაში ზედმეტია აბსოლუტიზმი, ობიექტივიზმი, საყოველთაობა და დოგმატურობა, რამდენადაც ისინი ემუქრებიან ადამიანს სუბიექტურობის საზღვრების მიღმა გასვლით. ამ საზღვრებს კი იცავს ფარდობითობის, ანუ რელატივიზმის თვალსაზრისი. ასეთია ამ ფილოსოფიის კრედო.

როგორ შეიძლება შეფასდეს დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით ეს პოზიცია?

პირველი, რაც უნდა გაირკვეს, არის ის, რომ S—O-ის კავშირი მართლაც არის თუ არა იმანენტურობის შინაარსის მატარებელი მიმართება;

და მეორე, არის თუ არა S—O-ის მიმართება სუბსტანციური ძალის კავშირი.

პირველის შესახებ ჩვენში დიდი ხნის განმავლობაში, თითქმის დღევანდელობამდე, ფეხმოკიდებული იყო არასწორი აზრი, თითქოს S—O-ის იმანენტურობა ეწინააღმდეგებოდეს დიალექტიკური მატერიალიზმის ფუნდამენტურ პრინციპს მატერიალური სუბსტანციის დამოუკიდებლად არსებობის შესახებ. ამ მცდარი აზრის მთავარი წყარო იყო თვითონ S—O-ის კავშირის არასწორი გაგება. სახელდობრ, S—O-ის კავშირის იმანენტურობა გაგებულ იქნა დამოუკიდებლობის მნიშვნელობით — იმანენტური-დამოუკიდებლად არსებულს. ეს აზრი მცდარია და მისი უარყოფის თეორიულ საფუძველს წარმოადგენს პრაქტიკის ფილოსოფიური გაგება: იმანენტურობა, როგორც ეს ასე ჰგონია ბევრს დღესაც, არ ნიშნავს სუბსტანციურ კანონზომიერებას. ვიდრე ამის შესახებ ვიტყოდეთ უშუალოდ მოკლედ საკითხის ისტორიის შესახებ.

სუბიექტ-ობიექტის (S—O) კავშირის შესახებ საკითხი მთელი სიმწვავით დადგა ახალ დროში. განსაკუთრებით კი ამ საკითხის ფილოსოფიური ანალიზის საჭიროებამ მთელი სიცხადით იჩინა თავი კანტის შემოქმედებაში. კანტის მიხედვით, ჯეშმარიტი ფილოსოფიის ერთ-ერთ მთავარ პირობას წარმოადგენს სუბიექტ-ობიექტის კავშირის იმანენტურობის დასაბუთება. ეს აზროვნებისა და მეცნიე-

რების განვითარებით ნაკარნახევი ამოცანა იყო და სავსებით მართებული ფილოსოფიური პრობლემა. ასე რომ, კანტის მოთხოვნა S და O-ის იმანენტურობის შესახებ მართებული პრეტენზიაა ფილოსოფიის მიმართ. სინამდვილეში რომ მართლაც ისე იყოს, როგორც ეს მეტაფიზიკური მატერიალიზმის დონეზე ესმით — „გამოღმით“ სუბიექტურობა და „გაღმით“ ობიექტურობა, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა S-ისა და O-ის კავშირის მეცნიერულ-ფილოსოფიური ანალიზი. S-ისა და O-ის კავშირი რაღაც კონკრეტული სინამდვილის შიგნით არსებული იმანენტური შინაარსის კავშირი უნდა იყოს, თორემ „გაღმა-გამოღმურობის“ აზრით, S-ის და O-ის კავშირს შემთხვევითი ხასიათი ექნებოდა, როგორც ორი, ერთმანეთისაგან იზოლირებული., მოვლენის ურთიერთობის დროს ხდება. როგორც შემდეგ გახდა ცნობილი, S-ისა და O-ის კავშირს თავის თავში მოიცავს სოციალურ-სუბსტანციურის მოძრაობა-პრაქტიკის პროცესი, S-ისა და O-ის მიმართება ხორციელდება პრაქტიკის პროცესის შიგნით, როგორც ამ უკანასკნელის ერთ-ერთი იმანენტური თავისებურება და არა კავშირი „გაღმა-გამოღმურობის“ ფორმით, როგორც ეს მექანიცისტურ მატერიალიზმს ჰქონდა წარმოდგენილი.

ასე და ამრიგად, კანტის ენით თქმული ეპოქის მოთხოვნა, S-ისა და O-ის იმანენტური კავშირის შესახებ სავსებით მართებული ფილოსოფიური პრობლემაა. მაგრამ თვითონ კანტს ამავე ეპოქის შეზღუდულობისა და მეცნიერული აზროვნების ჯერ კიდევ დაბალი დონის გამო არ შეეძლო მიეგნო S-ისა და O-ის კავშირის ობიექტური ადგილ-სამყოფელისათვის. მას არ შეეძლო სცოდნოდა სოციალურისა და მისი თვითმოძრაობის პრაქტიკის სწორი ფილოსოფიური ცნება. ამიტომ მას რჩებოდა ასეთი შესაძლებლობა: ან უარეყო S-ისა და O-ის იმანენტობა საზოგადოდ, ე. ი. უარეყო ფილოსოფიის არსებობის შესაძლებლობა, ან კიდევ ეს კავშირი გადაეტანა თვითონ სუბიექტურობის სფეროში. მან ეს უკანასკნელი ირჩია და შედეგად მოგვცა ე. წ. „ტრანსცენდენტალური სუბიექტის“ შესახებ მოძღვრება. ეს, რა თქმა უნდა, შეზღუდული ისტორიული ფორმა იყო ჭეშმარიტი ფილოსოფიური პრობლემისა, სწორედ ამ გზით განვითარდა შემდგომ კანტის სუბიექტური იდეალიზმი. მაგრამ, სავალალოდ, აზროვნების მეტაფიზიკურობის ძალით ეს ისტორიული ფორმა და ჭეშმარიტი ფილოსოფიური პრობლემა, S-ისა და O-ის იმანენტურობის შესახებ ერთმანეთს გაუტოლდა, მაშინ, როდესაც, კონკრეტულად კანტთან, იდეა-

ლიზმია არა S-ისა და O-ის იმანენტურობის მოთხოვნა, არამედ ამ კავშირის სუბსტანციურ საფუძვლად სუბიექტის აღიარება.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, სუბიექტურობა როგორც მეორეული რიგის მოვლენა, ვერ დაიტევდა S-ის O-თან მიმართებას იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ თვითონ S როგორც მეორეული მოცემულია სოციალურ-სუბსტანციურის — პრაქტიკის ერთი დიალექტიკური მომენტის სახით. S-ისა და O-ის კავშირი, დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით, საბოლოოდ წარმოადგენს პირველადის მეორეულთან ურთიერთობას. კავშირის ასეთი ფორმა კი, როგორც ამ შრომის პირველ ნაწილში ითქვა, წარმოადგენს დიალექტიკური კავშირის ერთ-ერთ მეორეულ შემთხვევას დანარჩენ ორთან — კონკრეტულთა და კონკრეტულის შიგნით პოლარულთა მიმართების გვერდით. სამივე სამ სხვადასხვა განმარტებას წარმოადგენს სუბსტანციური თვითმოძრაობისას, ანუ დიალექტიკური მთელისას. სოციალურში დიალექტიკური თვითმოძრაობის ძალას წარმოადგენს პრაქტიკის პროცესი, რომელიც თავის თავში, კავშირის სხვა ფორმებთან ერთად, მოიცავს პირველადის მეორეულთან მიმართებას S-ისა და O-ის კავშირის სახით.

ამრიგად, კავშირი შემმეცნებელ სუბიექტსა და შესამეცნებელ ობიექტს შორის, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ და მხოლოდ სოციალურის თვითმოძრაობის პრაქტიკის პროცესის შიგნით, როგორც ამ უკანასკნელის ერთერთი მეორეული კავშირის ფორმა და არა ისე, როგორც ეს მექანიტიციზმს წარმოედგინა „გალმა-გამოღმურობის“ სახით, ან კიდევ კანტს, როგორც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შიგნით მოცემული კავშირი. საერთო ნაკლი-შეცდომა ორივე ამ თვალსაზრისისა ის იყო, რომ იმანენტური მიჩნეულ იქნა როგორც სუბსტანციურის ტოლი რამ. ამიტომაც დღემდე მექანიცისტური მატერიალიზმი, აზროვნების მეტაფიზიკური წესის ზედდაწოლით S-ისა და O-ის იმანენტურობის მოთხოვნას იდეალიზმად მიიჩნევს, ხოლო თვითონ კანტი კი S-ისა და O-ის იმანენტურობას სუბიექტის ფილოსოფიის აგების გარანტიად მიიჩნევს.

სინამდვილეში კი საქმის სწორად გააზრების მიზნით, ორი რამ უნდა იქნეს ერთმანეთისაგან ნათლად გამოყოფილი:

ჯერ ერთი, S-ისა და O-ის კავშირი უსათუოდ უნდა იქნეს მიჩნეული იმანენტურობის ფორმად და მეორე, თვითონ იმანენტურობა არ უნდა გაუტოლდეს დიალექტიკური თვითმოძრაობის სისტემას, რადგანაც ეს უკანასკნელი პირველს თავის თავში მოიცავს როგორც ერთ დიალექტიკურ მეორეულ კავშირს.

დიალექტიკური მატერიალიზმის თეორიული საფუძველი პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნებაა. იგი პირველ რიგში გვამცნობს იმის შესახებ, რომ პრაქტიკის პროცესი წარმოადგენს სოციალურ-სუბსტანციურის თვითმოძრაობას, თავისთავთან მიმართებას, დიალექტიკურ ანუ მოძრაობით მთელს, რომელიც სხვა დიალექტიკურ მომენტებთან ერთად გულისხმობს პირველადის მეორეულთან კავშირს S-ის O-თან მიმართების სახით. ამრიგად, S=O-ის კავშირი პრაქტიკის თვითმოძრაობის მექანიზმს კი არ წარმოადგენს, როგორც ეს, სავალალოდ, ესმის ბევრ მარქსისტსაც კი, არამედ თავის თავთან, მიმართების ერთ-ერთ განშტოება — მომენტს, რომელიც უნდა აიხსნას პრაქტიკის, როგორც სუბსტანციური თვითმოძრაობის, სისტემით. თუ პრაქტიკის არსებად S-ისა და O-ის მიმართება გამოვაცხადეთ, მაშინ მივიღებთ თანამედროვე რელატივისტურ-პრაგმატისტულ თვალსაზრისს, რომელიც ცდილობს, განსჯის ორბიტა არ სცილდებოდეს წმინდა სუბიექტურობის სფეროს. ასე ვერ უარვყოფთ ვერცერთ იმ არგუმენტს, რომელთაც მიმართავს თანამედროვე სუბიექტური იდეალიზმი პრაქტიკის მარქსისტული გაგების წინააღმდეგ. ვიმეორებთ: პრაქტიკა, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, პირველ რიგში არის მატერიალურის თავის თავთან მიმართების სისტემა სოციალურის ფორმაში, ანუ ის დიალექტიკური მთელი — $A \overset{B}{\underset{C}{<=>}} A \neq A$, რომელიც სხვა დიალექტიკურ კავშირებთან ერთად გულისხმობს პირველადის მეორეულთან ურთიერთობას S-ის O-თან მიმართების ფორმით. ამდენად, საკუთრივ პირველადის მეორეულთან მიმართება, როგორც კავშირის ფორმა, თვითონაა მეორეული ბუნების კავშირი, რომელიც უნდა ეყრდნობოდეს მატერიალურის თავის თავთან მიმართების სისტემას, რომლის გამოვ-

ლენასაც სოციალურში პრაქტიკის პროცესი წარმოადგენს. აი ესაა პრაქტიკის ფილოსოფიური ცნების დედააზრი დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით.

ისე კი, თანამედროვე რელატივისტური კონცეფციებიც, ყველა უკლებლივ აღიარებს პრაქტიკის პრინციპს, იმას, რომ ადამიანური ცნობიერების რადიუსი არ შეიძლება სცდებოდეს პრაქტიკის სფეროს, მაგრამ ამ დროს მათ პრაქტიკის არსებად S-ისა და O-ის მიმართება მიაჩნიათ, საიდანაც გამოჰყავთ S-ის განსაკუთრებული ფუძემდებლური მნიშვნელობა. პრაქტიკა რომ მართლაც S-ის O-თან მიმართებაზე დავიყვანოთ, მაშინ რელატივისტური კონცეფციის მართებულებაც უნდა გვეღიარებინა. მაგრამ აქ, ისე როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში იდეალიზმი მიმართავს მისთვის ასე საჭირო დაშვებას, თვითონ მიმართებას ცნობიერისა ყოფიერთან → მიიჩნევს სუბსტანციური ძალის კავშირად. სუბიექტურ-რელატივისტური თვალსაზრისი S-ის O-თან მიმართებას აცხადებს პრაქტიკის თვითმოძრაობის მექანიზმად, რაც საშუალებას აძლევს მას, გამართლება მოუნახოს ფორმულას S→O→S=S, ეთიკურის მაგალითზე ფორმულას: პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნება. მაშინ როდესაც, როგორც ვნახეთ S=O-ის კავშირი თავის თავთან მეორეული ბუნებისაა და არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს თვითმოძრაობის სისტემად, როგორც ეს იდეალიზმს ჰგონია.

ზემოთქმული საშუალებას გვაძლევს, გამოვიტანოთ შემდეგი სახის თეორიული დასკვნები;

1) S-ისა და O-ის კავშირი უსათუოდ უნდა იყოს იმანენტური ბუნებისა, ე. ი. უნდა წარმოადგენდეს სუბსტანციურის შიგნით არსებული კავშირების ერთ-ერთ ფორმას;

2) ამდენად იმანენტურობა არ შეიძლება უდრიდეს სუბსტანციურობას, ე. ი. S-ის O-თან კავშირი არ შეიძლება იყოს თვითმოძრაობის სისტემა;

3) S—O-ის მიმართებას მოიცავს სოციალურ-სუბსტანციურის თვითმოძრაობა-პრაქტიკის პროცესი, რომელიც წარმოადგენს დიალექტიკურ, ანუ მოძრაობით მთელს, მთელი თავისი დიალექტიკური მომენტებით, რომელთაგანაც ერთ-ერთს S=O-ის მიმართება წარმოადგენს.

აი ეს წარმოადგენს დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციას S═O-ის მიმართების, ანუ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის, ახსნაში.. ამ პოზიციიდან უნდა იქნეს გააზრებული რელიტივიზმი მთელი თავისი შედეგებით და მაშინ· გასაგები გახდება მისი დედააზრი, ის, რომ იგი ყალბი სისტემაა თავიდან ბოლომდე, რომელიც პრაქტიკის არსებად სუბიექტის ობიექტთან მიმართებას აცხადებს, საიდანაც უკვე აღვილი გამოსაყვანია სუბიექტის განსაკუთრებული როლის, კერძოდ მატერიალური საგნებისათვის ღირებულების მიმნიჭებლის მნიშვნელობა. საიდანაც შესატყვის გამართლებას იძენს ფორმულა S→O→S═S, ეთიკის ენაზე პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნება. ეს არის ფორმულა, რომელიც არ სცილდება სუბიექტის ინტერესებს, არ გადის მის ფარგლებს მიღმა, რამეთუ თვითონ საზოგადოებრივს მოიქცევს თავს თავში, ასეთ, თავისი ღერძის ირგვლივ მბრუნავ სუბიექტს, დღეს შეიძლება ხელს აძლევდეს რელიგიისა და ღმერთის რწმენა, მაშასადამე, ამას მისთვის შეიძლება ჭეშმარიტების ღირებულება გააჩნდეს. ხვალ თუ ზიანი მოუტანა ამ აღიარებამ მის საქმეს, მაშასადამე, ახლა მისი უარყოფა იქნებოდა ჭეშმარიტების მნიშვნელობისა და ა. შ. ყოველთვის. ამ ორბიტაში არ უნდა იგრძნობოდეს არც სუბიექტურობის სფეროს მიღმა გასვლის არც აბსოლუტიზმის, ობიექტივიზმის, საყოველთაობისა და დოგმატიზმის, საჭიროება. რელატივიზმი — აი ერთადერთი კრიტერიუმი ადამიანური შემოქმედებისა.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, კლასიკური პერიოდის დიდი იდეალისტები თავიანთ თავს ზღუდავდნენ სუბიექტივიზმის ასეთი ავანტიურიზმისაგან. ასე მაგალითად, ფიხტე, რომელიც კლასიკურ ნიმუშადაა მიჩნეული სუბიექტური იდეალიზმისა, ყოველთვის ცდილობს ამაღლდეს სუბიექტურობის ვიწრო ინტერესებზე. იგივე ითქმის კანტზე, ჰეგელზე რომ არაფერი ვთქვათ. თანამედროვე რელატივიზმი არაფრად დაგიდევთ ზოგადს, საყოველთაოს, საკაცობრიოს. ხალხი და საზოგადოება ამ თვალსაზრისის მიხედვით შემოდის სუბიექტის ინტერესების ორბიტაში როგორც მისი კეთილდღეობის უზრუნველყოფის საშუალება. საჭიროა, რაც შეიძლება მეტი გამოსწოვო საზოგადოებას, სალხს შენი პირადი კეთილდღეობის მიზნით; რაც შეეხება სხვას, იგი ჩემი ინტერესების საზღვრებში არ შემოდის, ამიტომ მე არც მევალება მასზე ზრუნვა და ფიქრი.

დიალექტიკური მატერიალიზმიც გულისხმობს პიროვნების კეთილდღეობის საქმეს. ადამიანი — პიროვნება ბედნიერი უნდა იყოს, მაგრამ ამის განხორციელება შესაძლებელია საზოგადოების, როგორც თვითმოძრავი სუბსტანციური სისტემის, საფუძველზე, რომლის მეორეულ უჯრედსაც პიროვნება, სუბიექტი, ინდივიდი წარმოადგენს. მატერიალური ამ შემთხვევაში არსებობს საზოგადოების ფორმით და არა პიროვნებისა და ინდივიდის სახით. ამიტომ პიროვნება უნდა ცდილობდეს საზოგადოების გაძლიერებას, რაც ერთადერთი წყაროა პიროვნების პირადი კეთილდღეობა-ბედნიერებისა. მარქსიზმის მიერ დასაბუთდა ის, რომ გაცილებით მეტს აძლევს საზოგადოება ადამიან-ინდივიდს, ვიდრე პიროვნებას შეაქვს მასში, საზოგადოების სუბსტანციური ძალა სხვათაშორის ამ უკუგების მეტობაშიც გამოიხატება. პირველ რიგში კი იმაში, რომ იგი, თვითმოძრაობა, სახეს უცვლის სინამდვილის ყველა სხვა ფორმას, აძლევს მას სოციალურის შესატყვის შინაარსს, დღევანდელი გავრცელებული ტერმინით, აძლევს ბუნების საგნებს სოციალურის შესატყვის ღირებულებას (საზოგადოება და მისი თვითმოძრაობა — პრაქტიკა აძლევს საგნებს ადამიანურის შესატყვის ღირებულებას და არა პიროვნება — ინდივიდი —სუბიექტი, როგორც ამას რელატივისტური ეთიკა და ესთეტიკა ქადაგებს). პიროვნებას რომ შეეძლოს თავისი მოთხოვნილების უზრუნველყოფა საკუთარი ძალებით, მაშინ საზოგადოება საერთოდ არ იარსებებდა. ფილოსოფიური ენით: ადამიანი — პიროვნება თავის თავთან მიმართების სისტემა რომ ყოფილიყო, მაშინ საზოგადოება როგორც შუალედური რგოლი: პიროვნება, — საზოგადოება — პიროვნება, საჭირო აღარ იქნებოდა. მაგრამ თვით რელატივიზმიც კი ვერ არიდებს თავს სუბიექტისაგან განსხვავებულის, ობიექტის (საზოგადოების) საჭიროებას.

რელატივიზმი როგორც გარკვეული ფილოსოფიური კონცეფცია ჩამოყალიბდა მე-19 ს-ის მეორე ნახევარში როგორც ახალი ზეპარტიული თვალსაზრისი გნოსეოლოგიაში. რელატივიზმის ელემენტებს, ისე როგორც ცალმხრივობათა სხვა შემთხვევებს, ჯერ კიდევ ანტიკურობის ეპოქის სინამდვილეში ვხვდებით. აქ იგი, ისე როგორც აზროვნების სხვა ელემენტი, სტიქიური თანშობილობის ელფერს ატარებს, მე-19 საუკუნის რელატივიზმი კი პრინციპული პოზიციაა, რომელიც პრეტენზიას აცხადებს, იყოს საერთო ფილოსოფიური საფუძველი ცნობიერების ყველა დარგისა და ასევე გზის მაჩვენებელი ადამიანის

პრაქტიკული მოღვაწეობისა. ძველბერძნული რელატივიზმი ადამიანური სევდანარევი აზროვნებითი კონსტრუქციის ელფერითაა მოცემული, რომელსაც თან ახლავს ასევე ადამიანური სკეპტიციზმით-პესიმისტური განწყობილება სულისა. მაშინ როდესაც მე-19 საუკუნის რელატივიზმი კერძომესაკუთრული მგლური ოპტიმიზმითაა გაჟღენთილი, რამდენადაც იგი თავის პოზიციას საქვეყნოდ აცხადებს როგორც ერთადერთ ადამიანურ თვალსაზრისად, პიროვნება-ინდივიდის სიკეთის, ბედნიერებისა და წინსვლის თეორიულ ფუნდამენტად, რომლის პრაქტიკაში გატარებას უდიდესი სარგებელი მოაქვს ადამიანი-ინდივიდისათვის. ყოველივე სხვა ამ პოზიციიდან, თუნდაც ოდნავად განსხვავებულიც კი, აბსტრაქტული აზროვნების უსარგებლო ნაყოფად ცხადდება. ამდენად, რელატივიზმი არის ადამიანი — ინდივიდი— კერძო მესაკუთრის ყველაზე სრულად გამოხატული ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც ასაბუთებს ფორმულას: ინდივიდი—საზოგადოება—ინდივიდი, ფორმულას, რომელსაც ვერაფერი მოუხერხეს თვით დიდმა იდეალისტებმა, რამეთუ ისინი, რეალიტივიზმის შეფასებით, აბსტრაქციის სიბრტყეში ტრიალებდნენ და ამით ზღუდავდნენ აზროვნებას, ფრთები გაეშალა და დატრიალებულიყო თავისი პიროვნული ინტერესების საკეთილდღეოდ, რომელიც ერთადერთი სწორი ადამიანური პოზიციაა.

ამრიგად, რელატივიზმი ერთადერთი ლოგიკური გაგრძელება და ბოლო დასრულებული ფორმაა კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების ფილოსოფიისა, ამაზე მეტისა და სრულის შექმნა არ შეეძლო ამ საზოგადოებას და ამაზე მეტის თქმა და სამსახური არ შეეძლო სხვა ფილოსოფიას. იგი ყოველი ძალით უმაგრებს ფუნდამენტს კერძო საკუთრების ინსტიტუტს. ამდენად, იგი თავისებური ასახვაა კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების „ჯუნგლის კანონებისა“.

ასე და ამგვარად, რელატივიზმი თავდაპირველად განხორციელდა როგორც შემეცნების თეორია, მაგრამ შემეცნების თეორია, რომელიც პრეტენზიას აცხადებს, იყოს ფილოსოფიური აზროვნების მაგისტრალი. ამდენად, იგი თავის თავში დაქვემდებარებული მომენტების სახით გულისხმობს მის შესატყვის ონტოლოგიასა და ლოგიკასაც. რელატივიზმის ანალიზისას ეს მომენტებიც უნდა იქნეს გათვალისწინებული. ძირითადი კი, როგორც ითქვა, იგი არის S=O-ის მიმართების ყალბად გაგება, მიმართებისა, რომელსაც რელატივიზმი ანიჭებს სუბსტანციურ დამოუკიდებლობას, საიდანაც შემდეგ აღვილად

გამოდის სუბიექტის, როგორც მიმართების საფუძვლის, მნიშვნელობა, რომელიც პრაქტიკაში გადატანილი, ამართლებს ფორმულას ინდივიდი — საზოგადოება — ინდივიდი. ანუ ინდივიდის, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემის, იდეას.

ბევრი შრომა მიუძღვნეს მარქსისტმა ავტორებმა რელატივიზმის კრიტიკას. ყველა მათგანში ყურადღება განმახვილებულია მის თეორიულ სიყალბეზე და პრაქტიკაში ჰექტაულ ხასიათზე ყველა ეს ავტორი ცდილობს ამოვიდეს ვ. ი. ლენინის მოძღვრებიდან შემეცნების თეორიის მატერიალისტური კანონების შესახებ, მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ის, რომ ყველა როდი ხვდება რელატივიზმის როგორც „მომენტის“ „გაბერვა-გასიების “ ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას. კონკრეტულად, ზოგიერთი ავტორის მიერ ნათლად გააზრებული ვერ არის ის, რომ, მიუხედავად ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემის ფორმით არსებობისა, ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართება (S—O) როდია დამოუკიდებლად არსებული ძალის მიმართება, და რომ აქედან გამომდინარე, პრაქტიკის პროცესი როდის შეიძლება დაყვანილ იქნეს S═O-ის მიმართებაზე, რომ პრაქტიკა პირველ რიგში არის მატერიალურის თავის თავთან მიმართება სოციალურის ფორმაში. ამიტომ რელატივიზმის და ასევე სხვა იდეალისტური „იზმის“ ამგვარი კრიტიკა, პრაქტიკის სწორად გაგებულ ფილოსოფიურ ცნებას უსაფრთხოს ხდის. არ არის გამორიცხული ისიც, რომ კრიტიკის მაგივრად თვითონ უარსაყოფელის პოზიციაზე აღმოვჩნდეთ. სამწუხაროდ, ასეთი რეციდივი ჩვენშიც ხდება კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებისა და მისი ეთიკის ზემოქმედების შედეგად, ამათუ იმ მოაზროვნეზე, როცა აღნიშნავენ სუბიექტის ღირებულებითი კრიტერიუმის როლზე, რომ თითქოს სუბიექტს ძალუძს სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს ადამიანურისათვის მნიშვნელოვნის ღირებულება მიანიჭოს. ამის შემდეგ ყოველი მტკიცება დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებზე დგომის შესახებ ლიტონ სიტყვებად რჩება.

ამ მიზნით საჭიროა მოკლედ მაინც შევეხოთ ეთიკურის შესახებ ზოგიერთ ბურჟუაზიულ-რელატივისტურ თეორიას და ვნახავთ, რა შედეგებს იძლევა იგი ეთიკურის სფეროს ანალიზში.

ერთ-ერთ გავრცელებულ და ჩვენთვის ყურადსაღებ კონცეფციას ეთიკურის რელატივისტური კონცენფციისას წარმოადგენს ე. წ. „ემოტიური“ ეთიკა.

ამ თვალსაზრისის მთავარ წარმომადგენლად მიჩნეულია ფინელი

სოციოლოგი და ეთიკოსი ედუარდ ვესტერმარკი (1862—1939). თავის დროზე ამ მოაზროვნეზე დიდი გავლენა მოუხდენია ინგლისურ ეპირიზმსა და სენსუალიზმს. ალბათ, ამანაც შეუწყო ხელი ამ თვალსაზრისს ეთიკურის საფუძვლად ადამიანის ემოცია გამოეცხადებინა (სახელწოდება „ემოტივიზმიც“ აქედან მოდის). ვესტერმარკის მთავარ შრომას წარმოადგენს „ეთიკური რელატიურობა“. ეთიკურის რელატიურობის საფუძველს, ამ ავტორის მიხედვით, წარმოადგენს განსაკუთრებული მორალური გრძნობანი, რომლებიც ადამიანის ფსიქიკაში არსებობენ, თუ რაიმე კი არის რელატიური ადამიანში, ეს პირველ რიგში ითქმის ადამიანის ემოციაზე, რომელიც კარნახობს ადამიანს, მოიქცეს მის შესატყვისად — აჰყვეს მის ნებას, დაემორჩილოს მის კანონებს. ინტელექტის ფენომენი, ამ თეორიის მიხედვით, უფრო აბსოლუტურობის, დოგმატურობის, ერთი სიტყვით, უძრაობის რიგის, მოვლენას მიეკუთვნება, ამდენად იგი ხშირ შემთხვევაში დაბრკოლებად ელობება ადამიანურ-პიროვნულ — ეთიკურს. ამის მაგალითად მიიჩნევენ კანტის კატეგორიულ იმპერატივს, რომელიც თურმე თრგუნავს ინდივიდის ქცევას, ფრთებს კვეცავს პიროვნების ლტოლვას პირადი სიკეთისა და ბედნიერებისაკენ. ამის გამო ემოციური თვალსაზრისი სასტიკად ილაშქრებს აბსოლუტიზმისა და დოგმატიზმის წინააღმდეგ. ეს ზოგიერთს მატერიალიზმის ბანაკიდან რელატივიზმში „რაციონალურობის მარცვალი“ ჰგონია, ვინაიდან არ უწყის „რაციონალური მარცვლის“ ცნების მატერიალისტური შინაარსი. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, იგი მდგომარეობს ახალი მეცნიერული ფილოსოფიის შექმნის იდეაში, რომელიც თავს იჩენდა მარქსამდელ ფილოსოფიაში, ზოგჯერ ცხადლივ ხშირად კი ნეგატურ ფორმაში. რაც შეეხება დღევანდელ იდეალისტურ სისტემებს, რომლებშიც ერთი უკიდურესობა უარყოფს მეორეს და თვითონვე ფორმდება როგორც გარკვეული სახის უკიდურესობა, სახელდობრ, როდესაც რელატივიზმი უარყოფს აბსოლუტიზმსა და პირიქით. „რაციონალური მარცვლის“ მომცველი მსჯელობები კი არ არის, არამედ ისინი გამოდგებიან იმის ნიმუშად თუ როგორ არ შეიძლება ასე იყოს სინამდვილეში. ამ შემთხვევაში რელატივიზმის ემოციური თვალსაზრისი და მისი საპირისპირო პოზიცია, მატერიალისტური ეთიკისათვის წარმოადგენს იმის ნიმუშს, თუ როგორი არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ეთიკური სისტემა. იმის მაგალითს, რომ ერთი უკიდურესი ცალმხრივობა შეიძლება გადავიდეს საპირისპიროში და პირიქით.

ამრიგად, ემოციური ეთიკის ძირითადი იდეა შემდეგში მდგომარეობს მორალური თურმე ყოფილა ადამიანის ე მ ო ც ი ი ს გ ა მ ო ვ ლ ე ნ ი ს ფ ო რ მ ა. „მორალური მსჯელობანი უცილობლივ ემყარებიან ემოციებს, მორალის ცნებები წარმოადგენენ ემოციური ტენდენციების გენერალიზაციას“ — აღნიშნავს ვესტერმარკი. მორალის ემოციური შინაარსიდან იგი გამოიყვანს ეთიკურის არაობიექტურობის მნიშვნელობას (ობიექტურობას ხომ ნომერ პირველ მტრად თვლის რელატივიზმი). ეთიკური რომ ერთი — ობიექტური მნიშვნელობის მოვლენა იყოს, მაშინ მასზე, ვესტერმარკის მტკიცებით, არ იქნებოდა ამდენი ერთმანეთის საპირისპირო თვალსაზრისი; ყოველ მათგანს თავისი თავი ერთადერთ ჭეშმარიტ თეორიად რომ წარმოუდგენია. ასევე შეიძლებოდა გვეთქვა იმის შესახებ, რომ ეთიკური თავისთავად არ შეიძლება დახასიათდეს ჭეშმარიტება-მცდარობის ნიშნით. ეთიკურის რელატიური შინაარსი ამას გამოხატავს. ის, რაც რელატიურობის არსებით ხასიათდება, არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი. ადამიანი, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა, ფაქტია და მას არ ესაჭიროება ჭეშმარიტება — მცდარობის კუთხით დახასიათება.

ეთიკური თავისთავად მართლაც არ საჭიროებს ჭეშმარიტება-მცდარობის კუთხით ანალიზს. ეთიკური არ არის გნოსეოლოგიური, იგი არ არის ასახვა. ეთიკური, როგორც ამ შრომის პირველ ნაწილში ითქვა, არის ადამიანი-პიროვნების ადგილი სოციალურის თვითმოძრაობის — პრაქტიკის პროცესში. ამდენად, იგი სოციალურის თვითმოძრაობის — პრაქტიკის პროცესის ერთი დიალექტიკური მომენტია და ნამდვილად არ საჭიროებს ჭეშმარიტება-მცდარობის კუთხით დახასიათებას. ასე რომ, შეიძლება ვინმეს ეს მომენტი რელატივიზმში „რაციონალურ მარცვლად „მოეჩვენოს. სინამდვილეში კი იგი მასთან ნაკარნახევია ანტიმატერიალიზმითა და ანტიდიალექტიკით, რამდენადაც ჭეშმარიტება-მცდარობის ასპექტი ნიშნავს ცნობიერების ანუ სუბიექტურობის სფეროს მეორეულობის და ყოფიერების პირველადობის დასაბუთებას. ამდენად არ აწყობს რელატივიზმს ეთიკურის გააზრება ჭეშმარიტება-მცდარობის ასპექტით, ვინაიდან უწყის, რომ გარდა ასახულისა, სხვა ბევრი რამ შეიძლება იყოს მეორეული ბუნებისა.

ამრიგად, ზნეობრივი ემოცია — აი, მორალის საფუძველი, ან უკეთ, ადამიანის ეთიკური შინაარსი.

რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ.

პირველ რიგში ის, თუ რატომ იქნა შეჩერებული ყურადღება ემოციაზე. რა ნახეს მასში ისეთი, რის გამოც იგი გამოაცხადეს ეთიკურის კრიტერიუმად. რატომ არ აირჩიეს ინტელექტუალური, ვთქვათ კანტის კატეგორიული იმპერატივი ასეთ საფუძვლად. რაში დაინახეს გრძნობად-ემოციურის უპირატესობა გონებით — ინტელექტუალურთან?

ასეთი არჩევანის მთავარი მიზეზი ის არის, რომ, რელატივიზმის აზრით, გრძნობად-ემოციური ხასიათდება წმინდა ინდივიდუალობის ნიშნით, მაშინ როდესაც გონებით-ინტელექტუალური გულისხმობს ზოგად-საყოველთაოს, მაშასადამე, ობიექტურსა და აბსოლუტურს. გრძნობად-ემოციურისათვის კი ასეთი რამ უცხოა. გრძნობად-ემოციური წარმოადგენს ადამიანს მისი ინდივიდუალობის შინაარსით, ე. ი. იმით, რითაც იგი არ ჰგავს სხვას, მეორეს, მესამეს და ა. შ: სწორედ ის, რითაც ერთი ინდივიდი განსხვავდება მეორისაგან, წარმოადგენს მისივე ზნეობრივი მოქმედების საფუძველს. ამაზეც უნდა აიგოს ეთიკის ფილოსოფიური მოძღვრებაც.

შეორე მიზეზი ემოციურის მორალის საფუძვლად აღიარებისა, რელატივიზმის მიხედვით, ისაა, რომ ემოციური ცვალებადობის ბუნებისაა, ემოციური არ შეიძლება იყოს მყარი, უძრავი, აბსოლუტური, დოგმატური და ა. შ. ინდივიდი, როგორც ემოციური ფენომენი, დღეს ერთი სახის მოქმედების გამო ინდივიდუალობის ბუნებისაა. ის, რაც ცვალებადია, კონკრეტულ-ინდივიდუალობის შინაარსისა შეიძლება იყოს მხოლოდ, ხოლო ის, რაც უცვლელი და, მაშასადამე, უძრავია ზოგადსაყოველთაობის, ანუ ობიექტურობის შინაარსის მატარებელია, ასეთია რელატივიზმის აზრი ამ საკითხზე. ასეთი თვალსაზრისი, რელატივიზმის მიხედვით, ერთადერთი ადამიანური პოზიციაა, რომელიც ამართლებს ფორმულას: პიროვნება — საზოგადოება — პიროვნება, ანუ პიროვნებას, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მოსულ სისტემას. ყველას სხვა გზა ნიშნავს სუბიექტის, ანუ რელატიურობის სფეროს მიღმა გასელას. ეს კი ჭეშმარიტი, ადამიანური თვალსაზრისიდან გადახვევა. ასეთია რელატივიზმის ერთ-ერთი გავრცელებული თვალსაზრისის ემოციური ეთიკის პოზიცია.

როგორ შეიძლება შეფასდეს იგი დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის თვალსაზრისით?

პირველ რიგში უნდა ითქვას ემოციის შესახებ.

მატერიალისტური ფსიქოლოგიის მიხედვით, იგი ერთ-ერთი ფენომენია ადამიანის, როგორც ფსიქიკურის, სისტემისა და არა ისეთი რამ, რომელიც თითქოს მთელი ფსიქიკის საფუძველს წარმოადგენდეს, მეორე, და რაც მთავარია, ემოციური არ გამოხატავს თავის თავთან მიმართების სუბსტანციურ კანონზომიერებას. იგი, მეცნიერული ფსიქოლოგიის მიხედვით, არის გარემოს, და ეს პირველ რიგში სოციალურ სინამდვილეს გულისხმობს, ადამიანის ფსიქიკაზე ზემოქმედების პროდუქტი. მისი ცვალებადობა-მრავალსახეობა (რაც ასე მოსწონს რელატივიზმს ემოციაში) სწორედ რომ ობიექტურის მოძრაობა—თვითმოძრაობითაა განპირობებული. ემოცია რომ თავის თავთან მიმართების სისტემა ყოფილიყო, მაშინ იგი არც მოძრავ-ცვალებადი და არც მრავალსახეობითი იქნებოდა.

თუ აზროვნების მეტაფიზიკური წესი კონკრეტულ-ინდივიდუალურს თავისთავში ჩაკეტილ და, რაც მთავარია, უძრავ სისტემად წარმოიდგენდა, რელატივიზმიც კონკრეტულ-ინდივიდუალურის თვალსაზრისზე დგას, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ იგი კონკრეტულ-ინდივიდუალურის მოძრაობა-ცვალებადობას უშვებს და ამით (მისივე აზრით, ემსგავსება დიალექტიკას. სინამდვილეში კი ეს ორი რამ, ერთ შემთხვევაში კონკრეტულ-ინდივიდუალურის დამოუკიდებლად აღიარება და მეორე — მისი მოძრავ სისტემად დაშვება ყოვლად შეუთავსებელი მომენტებია. ამიტომაც ეკლექტიზმი, ალოგიკურობა რელატივიზმის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია. ამ მხრივ, თუ შეიძლება ამის თქმა, უფრო ლოგიკურია აზროვნების მეტაფიზიკური წესი, რომელიც აღიარებს რა კონკრეტულ-ინდივიდუალურის დამოუკიდებლობას, მისი ყველა და ნარჩენისაგან განსხვავების საფუძველზე სავსებით თანმიმდევრულად უშვებს ასეთი თავის თავში ჩაკეტილი სისტემის უძრაობას. ამ შემთხვევაში კონკრეტულ-ინდივიდუალურის დამოუკიდებლობა და მისი უძრავ სისტემად გამოცხადება ერთმანეთის მიმართ ლოგიკურია. რელატივიზმი კი ეკლექტური ნარევია ერთი მხრივ კონკრეტულ-ინდივიდუალურის დამოუკიდებლობის მეტაფიზიკური იდეის და მეორე მხრივ კონკრეტულის როგორც მოძრავისა და ცვალებადის დიალექტიკური თვალსაზრისისა. ორივე ამ მომენტს იგი ამოგლეჯს ამ ერთმანეთის საპირისპირო და ერთმანეთის უარმყოფელი სისტემიდან და მათ ხელოვნურად აკოწიწებს. ესაა რელატივიზმის ძირითადი ფილოსოფიური სიყალბე, რომლისგანაც გამომდინა-

რეობს სხვა დანარჩენი დამახინჯებანი. ასე მაგ., ეს სიყალბე თავისებურად ვლინდება რელატივიზმის მიერ ფილოსოფიის კატეგორიათა მცდარ ინტერპრეტაციაში, სახელდობრ „რელატიურისა“ და „აბსოლუტურის“ ურთიერთობის ანალიზში.

რელატიური, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, პირველ რიგში ნიშნავს იმას, რაც მეორეულია, იმას, რაც განსხვავებულთა მიმართებას გამოხატავს. ხოლო აბსოლუტური კი არის ის, რაც ერთადერთია და, მაშასადამე, მიმართებაშია თავის თავთან. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის ასეთია მატერიალური სუბსტანცია, რომელიც წარმოადგენს თვითმოძრაობის სისტემას, ანუ დიალექტიკურ მთელს — $A \overset{B}{<=>} A \neq A$, და არა იგივეობას — $A=A$-ს, როგორც ეს ასე ეგონა თვით ჰეგელსაც კი. დიაელქტიკურ მთელში კონკრეტულიგივეობრივი — $A \overset{B}{<=>} A$ — წარმოადგენს მთელისა და, მაშასადამე, სუბსტანციურის დიალექტიკურ მომენტს, იმის ტენდენციას, რომ აბსოლუტური ყოველთვის უნდა გამოვლინდეს კონკრეტულობათა სიმრავლის სახით. როგორც ითქვა, პირველად ჰეგელმა აღმოაჩინა იგივეობის მოძრავი და განვითარებადი ბუნება, რის შემდეგაც მეტაფიზიკურმა აბსტრაქტულმა იგივეობამ — $A=A$ — მიიღო მოძრავისა და განვითარებადის სახე — $A \overset{B}{<=>} A$ — იგივეობა, რომელიც ხორციელდება პოლარობის $B :== C$ ფორმირების გზით. ჰეგელს სისტემა — $A \overset{B}{<=>} A$ ეგონა აბსოლუტური, მაშინ როდესაც იგი რელატიურია, რამდენადაც გამოხატავს აბსოლუტურის ერთ-ერთ ტენდენციას — სუბსტანციური ყოველთვის გამოვლინდეს კონკრეტული იგივეობის ფორმით, რომელიც შემდეგ უარიყოფა იგივეობის ახალი ფორმით და ა. შ. უსასრულოდ. მაშასადამე, კონკრეტულის მოძრაობა-ცვალებადობა $-A \overset{B}{<=>} A$ — გამოწვე-

B
ულია აბსოლუტურის — A<=>A≠A — თვითმოძრაობით და
C
არ წარმოადგენს დამოუკიდებელ, თავის თავში ჩაკეტილ მოძრავ სისტემას, როგორც ეს რელატივიზმს ჰგონია.

ამრიგად, თავის თავთან მიმართების სისტემა შეიძლება იყოს აბსოლუტური დიალექტიკური მთელი, ხოლო რელატიური კი მისი ერთი დიალექტიკური მომენტი. რელატივიზმი სწორედ ამ მომენტის „გაბერვა-გასიებას", ანუ გააბსოლუტურებას გულისხმობს. ვ. ი. ლენინი, როდესაც ამ ორი კატეგორიის — „აბსოლუტურისა" და „რელატიურის" — ანალიზს ახდენდა, პირველ რიგში სურდა ის, რომ ეს ორი რამ წარმოედგინა ერთი მოძრავი სისტემის ორგანულ მთლიანობად და არა ისეთ ერთმანეთისაგან გამოყოფილ სისტემად, როგორც ეს სუბიექტური იდეალიზმისა და რელატივიზმის მიერ იყო წარმოდგენილი. ამიტომ ამბობდა ლენინი მათ შორის განსხვავების ფარდობითობაზე და არა ისე, როგორც ეს დღეს ზოგიერთ ვაიმარქსისტს ესმის, რომ რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის ფართობითი განსხვავება ნიშნავდეს თითქოს რელატური გადადის — იქცევა აბსოლუტურად და პირიქით. ავიწყდებათ ელემენტარული ჭეშმარიტება დიალექტიკური მატერიალიზმისა, რომ მატერია — აბსოლუტური არასოდეს არ იქცევა მეორედულ-რელატიურად, ისე როგორც მეორეული, ვთქვათ ცნობიერი, არასოდეს არ გადაიქცევა პირველადად.. ლენინს კი იმისი თქმა უნდოდა, რომ თვითონ გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ა (ისე როგორც მსგავსება — დაპირისპირება — ერთიანობა, იგივეობა — უარყოფა და სხვა) როგორც თვითმოძრაობის დიალექტიკური მომენტი, თვითონაა ფარდობითი, ანუ მეორეული ბუნებისა. გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ა, როგორც მოძრაობა-თვითმოძრაობის ერთ-ერთი დიალექტიკური მომენტი, შეუძლებელია იყოს რაიმეს დამოუკიდებლად არსებობის საფუძველი. სხვა სიტყვებით: იმის გამო, რომ რაღაც ერთი გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ დ ე ბ ა მეორისაგან, ეს სულაც არ წარმოადგენს მის სპეციფიკას და მითუმეტეს მის დამოუკიდებლობას, მაშინ როდესაც რელატივიზმი კონკრეტული ინდივიდუალურის, სწორედ როგორც გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ ი ს, საფუძველზე ასკვნის მის დამოუკიდებლობას. ეს არგუმენტი — განსხვავების თავის თავთან მიმართების სისტემის საფუძვლად აღიარებისა — ძველისძველი და მთავარია იდეალიზმის არსენალში, რომელსაც პირველად ფრთები შეასხა

პლატონმა და, სავალალოდ, დღემდე მოქმედებს როგორც მანკიერი ტრადიცია, რელატივიზმიც ამ რეციდივის კონკრეტულ მაგალითს წარმოადგენს.

მეორე სიყალბე, რაც უშუალოდ პირველიდან გამომდინარეობს, ეს არის კონკრეტულისა და სუბსტანციურის ერთმანეთში აღრევა ემოციური ეთიკის მიერ.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, კონკრეტული მატერიალური სუბსტანციის მეორეულია და ამიტომ ზედმეტი ლაპარაკია მის დამოუკიდებლად არსებობაზე. კონკრეტულთა მრავალფეროვნებას, თვითონ კონკრეტულის მოძრაობა-განვითარებას ქმნის აბსოლუტური თვითმოძრაობის სისტემა იმ მარტივი და გასაგები მიზეზების გამო, რომ, ჯერ ერთი, სუბსტანცია უსათუოდ უნდა გამოვლინდეს თავისი ამა თუ იმ კონკრეტული გარკვეულობის ფორმით და, მეორე, გარკვეული დროის შემდეგ მან ასეთივე აუცილებლობით უარყოს უნდა იგი, რადგანაც არ შეუძლია დიდხანს, მითუმეტეს მუდმივად, „იჯდეს“ კონკრეტულობის ერთ რომელიმე ფორმაში. ემოტივიზმი კი, როგორც რელატივისტური თეორია, ინდივიდს, როგორც კონკრეტულს, მაშასადამე, როგორც განსხვავებულს, დაიყვანს მის ერთ-ერთ ნიშანზე — ემოციაზე და ამ უკანასკნელს აცხადებს სუბიექტის, როგორც თავის თავთან მიმართების, სისტემის საფუძველად. მომენტის „გაბერვა-ან გასიება“, როგორც ლენინი გვასწავლის, იდეალიზმის ერთი მთავარი აზროვნებითი ოპერაციაა. მიუხედავად ამისა, კლასიკური პერიოდის იდეალისტები, რომლებიც ახალგაზრდა პროგრესული ბურჟუაზიის იდეოლოგიას ქმნიდნენ, ყოველი ძალით ცდილობდნენ, მათი ნააზრევი საყოველთაო და ობიექტური მნიშვნელობისა ყოფილიყო, ე. ი. არ შემოფარგლულიყო სუბიექტურობის ვიწრო მასშტაბით (ამ მხრივ ნიშანდობლივია თვით ფიხტეს, რომელიც კლასიკური წარმომადგენელი იყო სუბიექტური იდეალიზმისა, ცდა არ დასულიყო ვიწრო სუბიექტივიზმამდე). თანამედროვე იდეალიზმი, ამ შემთხვევაში ემოტივისტური ეთიკა, მახვილს სწორედ მომენტის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე სვამს, როცა მას მთელის საფუძვლად აღიარებს.

თავისთავად ემოცია ერთ-ერთი სპეციფიკური მომენტია ადამიანის ფსიქიკისა, ამდენად, იგი არ შეიძლება ფსიქიკურის საფუძვლად იქნეს მიჩნეული, მაშინ, როდესაც ემოტივიზმი სწორედ ემოციას აცხადებს თავისთავთან მიმართების სისტემად და ამ გზით საბო-

ლოოდ უშვებს ფილოსოფიურ სიყალბეს, რამდენადაც კონკრეტულ-სპეციფიკური, უკეთ მისი ერთ-ერთი ნიშანი, მიჩნეულია სუბსტანციურ კანონზომიერებად. სინამდვილეში კი თვითონ კონკრეტული სპეციფიკურია, მეორეული ანუ რელატივისტური ბუნებისა, და გასაგებია, რა იქნება მისი ერთი ნიშანი.

ამრიგად, კონკრეტულ-სპეციფიური, ანუ ის რაც სხვებისაგან განსხვავდება, შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ მეორეულ-ფარდობითი ბუნებისა, რომელიც არ არსებობს თავისსავე პირველადთან მიმართების გარეშე, რაც შეეხება თვითონ სუბსტანციურს, იგი სხვისგან განსხვავებულობის ნიშნით კი არ ხასიათდება, არამედ, პირველ ყოვლისა, უნდა დახასიათდეს როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა, რომელიც განსხვავებულთა მიმართებას დიალექტიკის ერთ-ერთი კავშირის ფორმად, თავისთავში მოიცავს, იგი, ამდენად, უნდა დახასიათდეს როგორც სუბსტანცია, რომელიც ქმნის თავის კონკრეტულ გარკვეულობათა სიმრავლეს, უამრავს ანადგურებს, ისევ ქმნის ახალ სიმრავლეს და ა. შ. უსასრულოდ ამდენად კონკრეტული ინდივიდის და მისი ფსიქიკის ერთ-ერთი თავისებურების — ემოციის მოძრაობა-ცვალებადობა სოციალურ-სუბსტანციურის მოძრაობით, პრაქტიკითაა გამოწვეული და არა რაღაც შიდაწვის ძალით. ემოცია, ისე როგორც უძრავი რამ, მეორეული ბუნებისაა და, მაშასადამე, განხილულ უნდა იქნეს პირველადის მეორეულთან მიმართების სიბრტყეში და არა როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი სისტემა.

მიუხედავად ყოველივე ამ სიყალბისა, ემოტივისტური ეთიკა მაინც თავისებური ასახვაა კლასობრივ-ანტაგონისტური სინამდვილისა და შესაბამისად ემსახურება კიდეც ამ საზოგადოებას, ვინაიდან ამტკიცებს კერძო საკუთრების ინსტიტუტს, ანუ ერთის მიერ მეორის ჩაგვრის სისტემას.

რელატივიზმის ერთ-ერთ გავრცელებულ სახეს წარმოადგენს ე. წ. „სიტუაციური ეთიკა“. ამ თეორიის მიხედვით, მორალურის ღირებულება განისაზღვრება კონკრეტული სიტუაციის ფარგლებით. აქაც, ისე როგორც ემოციურ ეთიკაში, კონკრეტული ცხადდება სუბსტანციური ძალის სისტემად. დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით კი, კონკრეტული მეორეული ბუნებისაა, „სიტუაციის ეთიკაში“ კი, იგი მორალურის საფუძვლადაა გამოცხადებული. „კონკრეტული სიტუაცია“, თავის მხრივ, ცხადდება ინდივიდის შემოქმედების

სფეროდ. ინდივიდი აძლევს ეთიკურ ღირებულებას სიტუაციას, მაშასადამე, ინდივიდის განსაკუთრებული უნარი აძლევს სიტუაციას კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ო ბ ი ს მნიშვნელობას. კონკრეტული სიტუაცია რომ სოციალურ-სუბსტანციურის გამოვლენად ყოფილიყო მიჩნეული, მაშინ მარქსიზმსაც არაფერი ექნებოდა სადავო ამ ეთიკურთან, მაგრამ „სიტუაციური ეთიკა“ არ იცნობს ასეთ სოციალურ-სუბსტანციურს, რომელიც თავის თავში მოიცავს პიროვნების საზოგადოებასთან მიმართებას, როგორც სოციალურის ეთიკურ მომენტს. კონკრეტულ სიტუაციას ქმნის ინდივიდი, მაშასადამე, პირველი მეორის ინტერესებს უნდა ემსახურებოდეს. ასეთია ამ „სიტუაციური ეთიკის“ კრედო.

როგორც ვხედავთ, საფუძველი ერთია — ემოციური ეთიკა ინდივიდ-სუბიექტის თავისთავთან მიმართების დასაბუთებას ცდილობს. ესაა რელატივიზმის თვალსაზრისის თავი და ბოლო. მსჯელობა ისე უნდა აიგოს, რომ იგი არ სცილდებოდეს სუბიექტურობის ორბიტას, რადგანაც ეს იქნებოდა ჯეშმარიტი, ადამიანური თვალსაზრისიდან გადახვევა, სუბიექტურის ირგვლივ ტრიალი, — აი ეს არის ჯეშმარიტი ფილოსოფია მთელი თავისი ეთიკით, ესთეტიკითა და ლოგიკით. „სიტუაციური ეთიკის“ წარმომადგენლები (ფ. ბრედლი, ჯ. მაკენზი, ჯ. როსი) გამოიგონებენ ახალ ცნებას — „თვითრეალიზაცია“, რომლითაც საბოლოოდ გამოიხატება ის, რომ ადგილი აქვს სუბიექტის მიერ თავის თავთან მიმართების დადგენას, ანუ სუბიექტის მიერ თავისი შინაგანი „მეს“ რეალიზაციას. აი ეს შინაგანი „მე“ აბსოლუტური ინდივიდუალობით, განუმეორებლობით ხასიათდება. ამდენად არაფერი სხვა არ შეიძლება იყოს მისი საფუძველი, იგი თითონაა თავისი თავის მიზეზი; ამდენად იგი უნდა იყოს მორალური ქცევის და მისი ღირებულების საფუძველი. ასე ხომ ყველაფრის მოქცევა (თვით მთელი საზოგადოებისაც კი) შეიძლებოდა კონკრეტულ სიტუაციაში, სუბიექტის ობიექტში. რელატივიზმს სწორედ რომ აქეთ აქვს აღებული კურსი. ნათელია, თუ რაოდენ დიდ სამსახურს გაუწევს ასეთი თეორია კერძო საკუთრების ინსტიტუტს, ანუ ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციის სისტემას.

როგორც ითქვა, რელატივიზმი ყველაზე უფრო სრული გამოვლენაა კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების იდეალოგიისა. ასეთ სოციალურ სინამდვილეს მეტის ან სხვანაირის მოცემა თეორიის სფეროში არ შეეძლო. ისე როგორც იმპერიალიზმია უკანასკნელი

სტადია კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებისა, ასევე რელატივიზმიც საბოლოო თეორიულ-ფილოსოფიური ფორმაა კლასობრივ-ანტაგონისტური სინამდვილის გამოხატულებისა. სხვა სიტყვებით: რელატივიზმი ცნობიერების ტიპიური ფორმაა კლასობრივი საზოგადოების უკანასკნელი ფაზისა.

სავალალოა, მაგრამ ფაქტია, რომ დღესაც ზოგიერთი ჩვენი ფილოსოფოსი მიზანშეწონილად თვლის „რაციონალური მარცვლის" ძიებას ბურჟუაზიული თეორიების სფეროში. სინამდვილეში ასეთ „მარქსისტებს" არ ესმით არც „მემკვიდრეობისა" და არც „რაციონალური მარცვლის" ცნებების შინაარსები. „რაციონალურ მარცვლად" გულისხმობენ იმ ადამიანთა შემოქმედებას, რომელთა თავდადებულმა შრომამ აზროვნება მოიყვანა დიალექტიკურ მატერიალიზმთან. ამდენად, „რაციონალური მარცვალი" წარმოადგენს ცოდნის ისეთ ფორმას, რომელიც ზოგჯერ პირდაპირ, მაგრამ უფრო ხშირად კი არა პირდაპირ ნეგატიურ ფორმაში გულისხმობდა ახალი მეცნიერული ფილოსოფიის წარმოშობის აუცილებლობას. ამ მნიშვნელობითვე განისაზღვრება „მემკვიდრეობითობის" ცნებითი შინაარსიც. ზოგიერთი ვაიმარქსისტი კი ასე სვამს კითხვას: ნუთუ მეცნიერებისათვის არავითარ ღირებულს არ ქმნისო ბურჟუაზიული ფილოსოფიური თეორიები. მარქსისტული პასუხი ასეთია ეს თვალსაზრისები ერთ ამოცანას ისახავენ მიზნად: შექმნან ისეთი აზროვნებითი კონსტრუქციები, რომლებიც საფუძველს გაუმაგრებენ კერძო საკუთრების ინსტიტუტს ანუ ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრა-ექსპლოატაციას. შეიძლება ვიკითხოთ: ასეთი თეორიული კონსტრუქციები შეიძლება თუ არა მეცნიერული ღირებულების ელემენტებს მოიცავდეს? ის სხვა საქმეა, რომ კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაშიც შრომობენ და იბრძვიან პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანები. ბევრი მათგანი უკვე დგას დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისზე, ბევრიც თავდადებული შრომით გზას მიიკაფავს აქეთკენ. რაც შეეხება ბურჟუაზიულ იდეოლოგიას, მასში ერთი რამაა ძირითადი: გაუხანგრძლივოს სიცოცხლე ძველსა და დრომოჭმულს, შესაბამისად სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა აწარმოოს მაქსიზმ-ლენინიზმთან.

მიუხედავად ასეთი უარყოფითი რეციდივისა, რომელიც დათმობის პოლიტიკის სახით იჩენს თავს და რაც კლასობრივი ანტაგონიზმისა და კერძო საკუთრების ინსტიტუტის ზემოქმედების მსახვრალ ზეგავლენაზე მეტყველებს, ჩვენი მარქსისტული ეთიკის ფრონტი მთლიანად

მტკიცედ დგას დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის პოზიციებზე. ამის საილუსტრაციოდ ჩვენ მოვიყვანთ საქართველოს მაგალითს. რესპუბლიკის დედაქალაქ თბილისში არსებობს მძლავრი ცენტრი, სადაც წარმატებით მიმდინარეობს მარქსისტული ეთიკის პრობლემების კვლევა-ძიება. ესაა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში არსებული ეთიკის კათედრა.

როგორც შემდგომ გახდა ცნობილი, ეთიკის, როგორც სასწავლო დისციპლინის ფორმირების საქმემ წარმოშვა და ასევე გადაუდებელ ამოცანად წარმოადგინა ეთიკის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის. მეცნიერულ სისტემაში მოყვანის აუცილებლობა. თავის მხრივ, ეს ამოცანა გლობალური შინაარსისა იყო და საჭიროს ხდიდა:

1) დასაბუთებულიყო ეთიკა როგორც ფილოსოფიური დისციპლინა ანუ მისი კავშირი დიალექტიკურ მატერიალიზმთან;

2) გარკვეულიყო ეთიკის, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერების, შესწავლის საგანი;

3) განსაზღვრულიყო ეთიკის ძირითადი კატეგორიები და მოყვანილიყო ისინი ერთი ფილოსოფიური სისტემის დაქვემდებარებაში; გარკვეულიყო მათი ურთიერთკავშირი;

4) გარკვეულიყო ეთიკის შემდგომი პერსპექტივები, სახელდობრ ის, თუ რა მიმართულებით უნდა განხორციელებულიყო ეს დისციპლინა ახლო მომავალში;

5) დასაბუთებულიყო მეთოდიკა მატერიალისტური ეთიკის ფართო ფენებში პროპაგანდა-სწავლებისა, ანუ საკითხი ეთიკის პრაქტიკაში გამოყენების შესახებ.

ადამიანი წარმოების, ანუ პრაქტიკის პროცესში მონაწილეობს როგორც ინდივიდი, ადამიანის ინდივიდად ყოფნა განსაზღვრულია საზოგადოებრივი პრაქტიკის მიერ, სხვანაირად ვერ მიიღებდა მონაწილეობას წარმოების, ანუ ახალი სინამდვილის შექმნის პროცესში. ინდივიდად ყოფნა, ანუ ახალი სინამდვილის წარმოების პროცესში მონაწილეობა არ ესაჭიროება ცხოველს (ვთქვათ მგელს), რადგანაც მისი მოთხოვნილების საგანი სინამდვილეში მზამზარეული სახით არსებობს (ვთქვათ, მგლისათვის თხა ან ცხვარი) ამდენად, მგელს არ ესაჭიროება, არსებობდეს პიროვნებისა თუ ინდივიდის ფორმით. ასეთი რამ, როგორც იტყვიან, მისთვის სრულიად ზედმეტია. ადამიანის მაგალითზე კი იგი აუცილებელია, რამეთუ ისე ვერ მიიღებდა მონაწილეობას სინამდვილის სხვა ფორმებისათვის სოციალურისადმი

შესატყვისად გარდაქმნის პროცესში. ეთიკა სოციალურის მოძრაობის სწორედ ამ მონაკვეთს სწავლობს — ადამიანი ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთკავშირს.

როგორც ვთქვით, ეთიკის სასწავლო დისციპლინად ფორმირებამ საჭირო გახადა ეთიკის, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრების, ცოდნის მწყობრ სისტემად დალაგება. ეს კი პირველ რიგში ნიშნავდა ეთიკის კატეგორიების მეცნიერული შინაარსის გადმოცემას და შემდგომ მათი ურთიერთკავშირის დადგენას.

დიალექტიკური მატერიალიზმი ყველა დანარჩენისაგან განსხვავებით მომავლის (ე. ი. განვითარების) ფილოსოფიურ თვალსაზრის წარმოადგენს. ეს დასკვნა ლოგიკურად გამომდინარეობს მოძრაობის აბსოლუტურობის თვალსაზრისიდან. აქედან გამომდინარე, მატერიალისტური ეთიკა, როგორც მარქსისტული ფილოსოფიის ორგანული ნაწილი, უსათუოდ გულისხმობს განვითარების თვალსაზრისს, ე. ი. იგია მოძღვრება არა მხოლოდ არსებულის შესახებ, არამედ იმის შესახებაც, რასაც ჯერ კიდევ არ მიუღია სინამდვილის ფორმა. მოძღვრება ნამყოფზე და აწმყოზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა სრული და ჭეშმარიტი, თუ თავისთავში მომცველი იქნებოდა მომავლის თვალსაზრისისა.

ეთიკის მოძღვრების პრაქტიკაში გამოყენება, როგორც ეს სინამდვილემ ცხადყო, მოითხოვდა, მისცემოდა მას სასწავლო დისციპლინის ისეთი ფორმა, რომ იგი მისაწვდომი და გასაგები ყოფილიყო საზოგადოების ფართო ფენებისათვის.

დასკვნა

ყოველივე ზემოთქმული საშუალებას იძლევა, გამოვიტანოთ შემდეგი კონკრეტული შინაარსის დასკვნები:

1. ეთიკა წარმოადგენს ფილოსოფიურ დისციპლინას, რამდენადაც იგი სწავლობს ეთიკურის, როგორც მეორეულის — მიმართებას სოციალურ პირველადთან. ამიტომ ეთიკა უნდა ეყრდნობოდეს დიალექტიკური მატერიალიზმის ყველა პრინციპს. სახელდობრ, მატერიის პირველადობის ორი კუთხით დასაბუთების პრინციპს; მატერია, როგორც თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური და მეორე, მატერია, როგორც თავის მეორეულთან მიმართებაში მყოფი სისტემა, ე. ი. სისტემა, რომელიც თავის თავში მოიცავს მეორეულის გარ-

კვეულობას, მეორეულის ორი კუთხით დასაბუთების პრინციპს; მეორეული როგორც პირველადით განსაზღვრული და მეორეული როგორც პირველადის აქტიური დიალექტიკური მომენტი, მეორეული, როგორც პირველადის აქტივობა — ერთი გარკვეული, კონკრეტული მიმართულებით. მატერიალისტური მონიზმისა და მოძრაობის აბსოლუტურობის პრინციპებს. მხოლოდ ამ საფუძველზე შეიძლება ეთიკის სისტემას მეცნიერების პრეტენზია ჰქონდეს.

2) ეთიკის საგანს კონკრეტულად წარმოადგენს ადამიანი-ინდივიდის კავშირი საზოგადოებასთან, ანუ სოციალურის თვითმოძრაობის— პრაქტიკის ის მომენტი, სადაც მოცემულია ინდივიდის მნიშვნელობა და ადგილი სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემაში. მიმართება საზოგადოებასა და ინდივიდს შორის ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ეს კავშირი საზოგადოების მიღმა, გარე გადიოდეს, ისე როგორც ორ კონკრეტულს შორის კავშირი. არა. ეს კავშირი, როგორც ითქვა, არის დიალექტიკური მომენტი სოციალურის თვითმოძრაობისა, რომელიც ფილოსოფიის ენით გამოხატავს პირველადის თავისსავე მეორეულთან მიმართებას. ეს მიმართება საზოგადოდ, როგორც აღინიშნა, არის დიალექტიკური მეორეული კავშირის ერთერთი ფორმა, რომელიც მოძრაობითი მომენტის სახით მოცემულია სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემის შიგნით და საბოლოოდ უნდა აიხსნას თავის თავთან მიმართების სუბსტანციური კანონზომიერებით. კონკრეტულად, უნდა აიხსნას პრაქტიკის პროცესით, როგორც დიალექტიკური მთელით. ყოველი სხვა გზა ეთიკურის ახსნისა მცდარი, იდეალისტური თვალსაზრისის საწინდარია. ასეთ გადახვევას თან მოსდევს ორი ერთმანეთის საპირისპირო და ერთნაირად ყალბი გაგრძელება ა) როდესაც ეთიკურს ანიჭებენ სუბსტანციურ თვითმყოფადობას და კანტის მსგავსად მას წარმოიდგენენ როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფ სისტემას და ბ) როდესაც იგი წარმოდგენილია პასიურ, მეორეულ გარკვეულობად, რომელსაც არ ძალუძს, აქტიურად უკუიმოქმედოს საზოგადოების მოძრაობა-განვითარებაზე. ორივე გაგრძელება საბოლოოდ იძლევა ორ შესაძლებელ მცდარ კონცეფციას ეთიკაში.

3) ეთიკური, პრაქტიკის, როგორც სოციალურ-სუბსტანციურის, მეორედული მომენტია, ე. ი. განსაზღვრულია მეორით, მაგრამ მოძრაობის აბსოლუტურობისა და მატერიალისტური მონიზმის პრინციპების მიხედვით განსაზღვრული როდია პასიური. ასე პირველ რიგში ჩრდი-

ლი მიადგებოდა თვითონ პირველადის აბსოლუტურობას. პირიქით, მეორეული, ამ შემთხვევაში ეთიკური, წარმოადგენს სოციალურის თვითმოძრაობის — პრაქტიკის აქტივობას ერთი გარკვეული მიმართულებით, სახელდობრ პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართების აქტივობის მიმართულებით. მაშასადამე, მეორეული, კონკრეტულად კი ეთიკური, წარმოადგენს საზოგადოებაზე აქტიურად უკუმოქმედ ძალას, რომელსაც თავისი წვლილი შეაქვს სოციალურის თვითმოძრაობის სისტემაში.

ასე და ამრიგად, ეთიკურის მარქსისტულ-ლენინური ანალიზი მოითხოვს ეთიკურის, როგორც მეორეულის ორმხრივ ანალიზში ზუსტი, ობიექტური თანაფარდობის დაცვას — ერთი მხრივ ეთიკურისა როგორც პირველადით განსაზღვრულსა და მეორე მხრივ ეთიკურსა, როგორც პირველადის თანმხლებ და აქტიურ მომენტს შორის. იდეალიზმი ამ საკითხში მდგომარეობს სწორედ ეთიკურის, როგორც სოციალურის მომენტის, როლისა და მნიშვნელობის არასწორ ინტერპრეტაციაში;

4. რას ნიშნავს ეთიკური, როგორც მეორეულ-განსაზღვრული (ანუ ეთიკურის გააზრების ერთი ასპექტი)?

ეს პირველ რიგში ნიშნავს იმას, რომ ეთიკური არ შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს თ ა ვ ი ს თ ა ვ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ურ სისტემად, როგორც ეს კანტს ჰქონდა ასე წარმოდგენილი. ეთიკურის დიალექტიკური მატერიალიზმის სიფუძველზე ანალიზიდან ვრწმუნდებით, რომ იგი თავის თავს ცხადყოფს სხვასთან მიმართებაში. ასეთი სხვა კი არის მისივე სოციალურ-სუბსტანციური, ანუ საზოგადოებრივი პრაქტიკა, რომლის ერთ დიალექტიკურ მომენტსაც თვითონ იგი წარმოადგენს. ამდენად, ეთიკურს არ ძალუძს თავისი შესაძლებლობებით თავისი თავის დადგენა. ამისათვის საჭიროა მისივე სხვა, რომელიც მისგან განსხვავებით წარმოადგენს თავის თავთან მიმართების იმ დიალექტიკურ მთელს — $A <\overset{B}{=}> A \neq A$, რომელიც
C
აღგენს რა თავის თავს, შესაბამისად აღგენს ყველა მის მეორეულ ატრიბუტს, ასე რომ, პირველადის მიერ მეორეულის განსაზღვრება არის თვითდადგენის ერთი დიალექტიკური მომენტი და არა ცალკე

მიმდინარე პროცესი, როგორც ეს ზოგიერთს ჰგონია. ასე რომ ყოფილიყო სინამდვილეში, მაშინ ვერას გზით ვერ გამოვიყვანდით ეთიკურის გააზრების მეორე ასპექტს, სადაც იგი წარმოგვიდგება დიდ დიალექტიკური აქტივობის მატარებელ მომენტად;

5) რას ნიშნავს მეორეული, ამ შემთხვევაში ეთიკური, როგორც აქტიურად უკუმოქმედი ძალა?

ეს პირველ რიგში ნიშნავს იმას, რომ ეთიკური წარმოადგენს სოციალურ-სუბსტანციურის დიალექტიკურ მომენტს და არა ცალკე არსებულ, რაღაცით განსაზღვრულ პასიურ მოვლენას. ამის ასე გააზრება შესაძლებელია ისევ და ისევ მატერიალისტური მონიზმისა და აბსოლუტური მოძრაობის ფილოსოფიური პრინციპების საფუძველზე;

6) ეთიკური, როგორც სოციალურის ერთი მუდამთანმხლები ატრიბუტი, უსათუოდ წარმოდგენილ უნდა იქნეს განვითარების თვალსაზრისით და არა როგორც ერთხელ და სამუდამოდ ღვთით ბოძებული სიკეთე. ამ დროს უნდა გამოვდიოდეთ სოციალურ-კონკრეტულის ბუნებიდან. სოციალური, როგორც შრომის პირველ ნაწილში ითქვა, გარდა თვითმოძრაობის ასპექტით განხილვისა, საჭიროებს გააზრებულ იქნეს როგორც მატერიის ერთი (ყველაზე მაღალი) კონკრეტული ფორმა. კონკრეტული კი, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით (და არა აბსოლუტური, როგორც ეს ჰეგელს ეგონა), საჭიროებს ზრდა-განვითარებას მანამ, სანამ იგი საბოლოოდ არ მიაღწევს თავისი შესაძლებლობის, თავისი სრულყოფილების მაქსიმუმს. ამდენად, კონკრეტული გადის ზეაღმავალი განვითარების სპირალურ გზას და ამ ზესელის შეჩერება შეუძლებელია, რამეთუ იგი ნაკარნახევია, აბსოლუტური მატერიის „ნებით“ — კონკრეტული განვითარდეს მაქსიმუმამდე, როდესაც იგი თავის თავთან სრულ შესატყვისობაში, ჰარმონიული სვლით გასწევს წინ-სრულყოფილებამდე.