

ՕՐՅԵՆՏԻ ԵՎ ՍՈՒՐՅԵՆՏԻ ՀԱՐԱՔԵՐՈՒԹՅԱՆ ՊՐՈՔԼԵՄԸ
ԴԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՓԻԼՍՈՓԱՅԻՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ռ. Ա. ԱՎԱԴՅԱՆ

Օրյեկտի և սուբյեկտի հարաբերության պրոբլեմն առաջին անգամ գիտականորեն լուծեցին մարքսիզմի կլասիկները: Մարքսը և էնգելսը ցույց տվեցին, որ սուբյեկտի և օբյեկտի փոխազդեցությունը բնության մեջ պրակտիկ փոխազդեցություն է, որի անհրաժեշտ մոմենտներից է իմացությունը: Մարքսիստական փիլիսոփայության շրջանակներում մատերիալիզմի ամբողջական, բաղմանկողմանի մշակումը կապվում է սուբյեկտի սոցիալական բնույթի բացահայտման հետ: Մարքսն և էնգելսը ցույց տվեցին, որ սուբյեկտի և օբյեկտի հարաբերությունը ենթարկվում է դիալեկտիկայի այն օրենքներին, որոնք պորժում են բնության մեջ ընդհանրապես: Առաջին անգամ փիլիսոփայության պատմության մեջ մատերիալիստական դիալեկտիկան կիրառվեց այդ պրոբլեմի ուսումնասիրության ժամանակ, որին մարքսիզմի հիմնադիրները տվեցին այնպիսի լուծում, որը հակադրվում է նրա մտահայեցողական-մատերիալիստական և դիալեկտիկա-իդեալիստական լուծմանը:

Սուբյեկտ և օբյեկտ կատեգորիաները իրենց հետագա զարգացումը ստացան Վ. Ի. Լենինի երկերում: Լենինը հատկապես մեծ ուշադրություն դարձրեց այդ կատեգորիաների իմացաբանական բովանդակությանը՝ կապված բնագիտության աստիճանական զարգացման վերլուծության, գիտական առաջընթացի, ինչպես նաև իդեալիզմի քննադատության հետ: Ընդհանրացնելով կոնկրետ գիտությունների տվյալները, Լենինն ուսումնասիրեց սուբյեկտի պրակտիկ և իմացական գործունեության փոխադարձ կապը: Դրա հետ միասին նա հետազոտեց սուբյեկտի և օբյեկտի փոխազդեցությունը հասարակական հարաբերությունների համակարգում: Լենինի ուսումնասիրություններն օժանդակեցին հասարակական կյանքում բացահայտելու նոր օրինաչափություններ: Նրա աշխատություններում մեծ տեղ է գրավում ժողովրդական մասսաների, կուսակցությունների դերի հարցը: Փիլիսոփայական տեսակետից դուրս նշանակում է սոցիալական գործողության սուբյեկտի դերի բացահայտում:

Իմացության տեսության մեջ սուբյեկտի տակ հասկացվում է ճանաչող էակը, իսկ օբյեկտի տակ՝ ճանաչողության առարկան: Սուբյեկտի և օբյեկտի հարաբերությունը՝ ճանաչողի և ճանաչվողի պրոբլեմն է: Խնդիրն այս առումով առաջին անգամ առաջադրել է Կանտը: Մինչդեռ «սուբյեկտ» և «օբյեկտ» տերմիններն անտիկ, միջնադարյան և մասամբ նորագույն փիլիսոփայության մեջ ունեցել են բոլորովին այլ իմաստ, քան այն, որ նրանք ձեռք են բերել ժամանակակից փիլիսոփայության մեջ: «Սուբյեկտը» Արիստոտելի օգտագործած տերմինի լատիներեն թարգմանությունն է և նշանակում է՝ «այն, ինչի մասին խոսվում է»: Ստոիկների փիլիսոփայության մեջ «սուբյեկտ» կատեգորիան եղել է չորս հիմքերից մեկը, որը նշանակում է անորակ կեցություն, իսկ դատողությունների համընդհանուր վերջին սուբյեկտ: Ելնելով դրանից՝

ստորիկները փորձում էին այդ տերմինին տալ ոչ միայն գոյաբանական, այլև ձևական-տրամաբանական իմաստ: Ստորիկները սուբյեկտ էին անվանում ոչ միայն դատողության առարկան, այլև նախադասության այն մասը, որը խոսում է սուբյեկտի մասին: Այլ կերպ ասած՝ «սուբյեկտ» և «օբյեկտ» տերմինները երբեմնի իմաստը հիմնականում հակադրվում է այդ տերմինների այժմյան իմաստին: Միայն Կանտն է շրջում «սուբյեկտ» և «օբյեկտ» տերմինների ավանդական իմաստը:

Ինչպես ճիշտ նկատում է Վ. Ա. Լեկտորսկին, «արտաքինից Կանտը հետևում է տերմինների ավանդական իմաստին. «տրանսցենդենտալ սուբյեկտը» այն է, ինչ ընկած է բնության, առարկաների աշխարհի, էմպիրիկ իրականության հիմքում: «Օբյեկտն» այդ սուբյեկտի գործունեության արդյունքն է, նրա տրանսցենդենտալ կառուցվածքը»¹:

Բայց ի տարբերություն սխոլաստիկական փիլիսոփայության և XVII—XVIII դդ. ռացիոնալիստական մետաֆիզիկայի, Կանտն ընդգծում է, որ առարկաները մարդուն մշտապես տրված չեն, իսկ ինքը՝ տրանսցենդենտալ գիտակցությունն ընկած է առարկաների հիմքում և հանդիսանում է նրանց իսկական արարիչը: Այսպիսով, որպես սուբյեկտ հանդես է գալիս տրանսցենդենտալ գիտակցությունը, իսկ իրը՝ առարկան ստանում է «օբյեկտի» ստատուս: Մի կողմից Կանտը փորձում է բացատրել այն, ինչ իմացության մեջ պայմանավորված է գիտակցության գործունեությամբ. մարդը, որպես իմացության սուբյեկտ, Կանտը դիտում է որպես գործող էակ, իսկ նրա գիտակցությունը՝ որպես փորձի տվյալների ակտիվ սինթեզ: Մյուս կողմից, գիտակցության գործունեությունը Կանտը հակադրում է առարկայական, գիտակցությունից անկախ գոյություն ունեցող իրականության բովանդակությանը, որն, ըստ նրա, անմատչելի է իմացության համար:

Կանտից հետո փիլիսոփայության մեջ ամրապնդվեց մի ավանդույթ, որը «սուբյեկտ» տերմինը կապում է ճանաչող էակի, իսկ «օբյեկտ» տերմինը՝ ճանաչողության առարկայի հետ: Կանտն, առաջինը փիլիսոփայության պատմության մեջ, ցույց տվեց, որ օբյեկտը սուբյեկտին օտար, նրան արտաքնապես հակադրվող իր չէ: Սուբյեկտը գոյություն ունի որպես իր գործունեության արդյունք: Կանտը գտնում է, որ ճանաչողական ընդունակությունը միաժամանակ և՛ անսահման է, և՛ սահմանափակ: Այն անսահման է, որքանով խոսքը դնում է երևույթների մասին: Այդ իմաստով, Կանտն ասում է, որ էմպիրիկ գիտությունն իր հետագա ընդլայնման և խորացման համար ոչ մի սահման չունի. «Երևույթների դիտումը և վերլուծությունը, — գրում է նա, — թափանցում են բնության խորքը, և հայտնի չէ ժամանակի ընթացքում ինչքան մենք հեռու կգնանք այդ ճանապարհի վրա»²: Միևնույն ժամանակ, գիտությունը, ըստ Կանտի, սահմանափակ է այն իմաստով, որ գիտելիքն ինչքան էլ տարածվի ու խորանա իր առարկայի մեջ, երբեք չի կարող լինել գիտելիք այն մասին, ինչ դուրս է գալիս անհրաժեշտ և համընդհանուր տրամաբանական այն ձևերի սահմաններից, որոնց միջոցով իրականացվում է ճանաչողությունը: Այն չի

¹ В. А. Лекторский, Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии, М., 1965, стр. 4.

² И. Кант, Критика чистого разума, М., 1964, стр. 334.

կարող լինել դիտելիք գիտակցությունից դուրս և անկախ զոյություն լինեցող իրականության մասին:

«Բոլոր գեպերում,— դրո՞ւմ է Կանտը,— եթե նույնիսկ ողջ բնությունը մեր առաջ բացահայտվի, մենք երբեք պատասխան չենք ստանա այն տրանս-յենդենտալ հարցերին, որոնք դուրս են դալիս բնության սահմաններից...»³ Սա բացահայտ ադնոստիցիզմ է: Ըստ Կանտի օբյեկտը նախաշվում և զոյություն ունի որպես լայդդիսին միայն սուբյեկտի գործունեության ձևերի մեջ: «Ինքնին իրր»՝ իրականությունը զոյություն լինենալով նախաշվող սուբյեկտից անկախ, վիրջինիս տրվում է որպես օբյեկտի ձև, որն, ըստ էության, սուբյեկտի սեփական գործունեության արդյունք է: Եթե օբյեկտների աշխարհը՝ բնության ոխտեմը Կանտի համար սկզբունքորեն անջրպետված է սուբյեկտից անկախ զոյություն ունեցող «ինքնին իրից», որի հետևանքով նախաշվող առարկան հանդես է դալիս որպես սուբյեկտի ծնունդ և իջնում է մինչև հասարակ ֆե-նոմենի, Լեռնայի աստիճանը, ապա դիալեկտիկական մատերիալիզմը զրտ-նում է, որ օբյեկտը օբյեկտիվ ունակականության մի մասն է, որը փոխհարա-բերության մեջ է գտնվում սուբյեկտի հետ: Օբյեկտիվ իրականության՝ «օբ-յեկտ լինելու» հատկությունն իմաստ լինի միայն սուբյեկտի հետ ունեցած հա-րաբերության մեջ: Նրա մնացած հատկանիշները զոյություն ունեն սուբյեկ-տից անկախ, չեն ստեղծվում նրա կողմից, այլ միայն բացահայտվում են ճա-նաչողության լորոցների հետագա փոխերում: Այդ պատճառով էլ իմացության լարդացումը միայն անցում չէ մի օբյեկտից մյուսին, այլ նաև շարժում է միև-նույն օբյեկտի շրջանակներում:

Վիճելի է Տ. Պավլովի այն փաստագրումը, թե մարքսիստական փիլիսո-փայությունը որպես օբյեկտ նկատի է ունենում ամբողջ իրականությունը՝ «աշխարհը որպես ամբողջ», իսկ որպես սուբյեկտ՝ մտածող անհատը⁴: Կան-տը ընդգծում է, որ դիտելիքը օբյեկտի բնույթ է ձևեր բերում այն բանի շնոր-հիվ, որ տարածության և ժամանակի՝ մաքուր ներմբռնման ձևերի միջոցով ձևավորված լոգայությունները հետագայում կարգավորվում են մաքուր բանա-կանության օգնությամբ: Այդ կարգավորվածությունը ոչ այլ ինչ է, բան կա-ռուկտիվանիսի միջոցով կատարվող լոգայությունների սինթեզ: Այդպիսով, ստացվում է, թե աշխարհը կառուցվում է բանականության կողմից, բանա-կանությունն է բնությանը օրենքներ թելադրում: Իդեալիստական այս ձևի մեջ արտահայտվում է այն դադափարը, որ առարկաների իրական բնույթի ըմբռ-նումը, օբյեկտիվ դիտելիքի կառուցումն անբաժանելի է օբյեկտիվ անհրաժեշ-տության վերարտադրությունից, որ առարկայի մտային կառուցմանը կարելի է հասնել իրականության բեկման օգնությամբ, իսկ դա կատարվում է կատե-գորիաների միջոցով:

Եթե Դեկարտը և մետաֆիզիկական ռացիոնալիստները սուբյեկտը դի-տում էին որպես «մտածական իր», ապա Կանտն այն անվանում է ինքնագոր-ծունեություն, ներքին ակտիվություն, որն իրեն բացահայտում է միայն իր գործունեության մեջ: Այստեղ արտահայտվում է իմացության պրոցեսում սուբյեկտի ակտիվության զաղափարը: Կանտը ընդգծում է, որ իմացության սուբյեկտը ոչ թե անհատական, էմպիրիկ «եսն» է, այլ մի ինչ-որ «սուբյեկտ»:

³ Նույն տեղում:

⁴ См. Т. Павлов, Теория отражения, М., 1949, стр. 113.

ընդհանրապես, տրանսցենդենտալ սուբյեկտ, որն ընկած է յուրաքանչյուր անհատական «եսի» հիմքում և միաժամանակ դուրս է դալիս նրա սահմաններից: Ըստ Կանտի, իմացության սուբյեկտը ոչ թե անհատն է, այլ մի ինչ-որ սուբյեկտ, որը միավորում է բոլոր անհատական սուբյեկտները և ընկած է նրանց գործունեության հիմքում: Դիալեկտիկական մատերիալիզմը ցույց է տալիս, որ այն, ինչ Կանտն անվանում է տրանսցենդենտալ սուբյեկտ, իրականում մարդկային հասարակությունն է: Քննադատելով վերացարկման մասին XVIII դ. էմպիրիկ տեսությունների թուլությունները, Կանտը բացահայտեց եզակի առարկաների տարածական, ժամանակային և կատեգորիալ ձևերի հասարակ վերացարկման անհնարինությունը որպես զգայականորեն կրկնվող ինչ-որ մի բան: Նա ընդհուպ մոտեցավ եզակիի և ընդհանուրի դիալեկտիկայի ըմբռնմանը: Բայց էմպիրիզմի քննադատությունից նրա արած եզրակացությունը ծառայեց ոչ թե հօգուտ եզակիի և ընդհանուրի փոխկապակցության դիալեկտիկայի, այլ դրանք իրարից անջատման, մետաֆիզիկորեն հակադրման: Առաջ քաշելով սուբյեկտի և օբյեկտի արտաքին հակադրության վերացման անհրաժեշտության հարցը, Կանտը չկարողացավ հաղթահարել իմացաբանական պրոբլեմի դուալիստական լուծումը:

Մի դեպքում Կանտի համար սուբյեկտը ռեալ գոյություն ունեցող էակ է, երբ նա իր վրա է կրում «ինքնին իրերի» ներգործությունը, մյուս դեպքում՝ այդ «ինքնին իրերը» նրա համար անձանաչելի են և, ի վերջո, կորցնում են իրենց օբյեկտիվ գոյությունը՝ վերածվելով մտածական իրերի: Կանտյան իմացության տեսության լեզակետային սկզբունքն այն է, որ նախքան որևէ բան՝ ճանաչելը, պետք է հետազոտել հենց իմացության գործիքները և նրանց հնարավորությունը: Այս տեսակետից էլ նա քննադատում է իմացության մատերիալիստական տեսությունը: Եթե Կանտն իմացական ընդունակություններն ուսումնասիրում է իմացության պրոցեսից դուրս, այսինքն առարկաների ճանաչման պրոցեսից անկախ, նշանակում է, նա անտեսում է իմացության պատմությունը: Իմացության պրոբլեմի այդպիսի մոտեցման սնանկությունը բրնձադատվել է դեռևս Հեգելի կողմից: Նա գրել է. «Իմացության ուսումնասիրությունը հնարավոր է միայն իմացության պրոցեսում, և ուսումնասիրել այսպիսի կոչված գիտելիքի գործիքը, նշանակում է ոչ այլ ինչ, քան ճանաչել այն: Բայց ցանկալ իմանալ՝ նախքան իմացության անցնելը նույնիսկ անհեթեթություն է, ինչպես խելացի մտադրությունն այն սխալաստի, որն ուզում էր լուղալ սովորել, նախքան ջուրը մտնելը»:

Ֆիխտեն փորձեց վերացնել կանտյան իմացության հակասությունը՝ որպես հիմնական սկզբունք առաջ քաշելով «ես՝ ես եմ» դրույթը: Քննադատության կրակի տակ առնելով Կանտի ուսմունքի մատերիալիստական տեղեկանքները, Ֆիխտեն քննադատում է նրան իդեալիզմի դիրքերից: Դրանով նա Կանտի փիլիսոփայության սուբյեկտիվ-իդեալիստական տեղեկանքները հասցնում է իր ծայրակետին: Ըստ նրա, գոյություն ունի միայն մարդու գիտակցությունը՝ «եսը», իսկ օբյեկտիվ աշխարհը մարդկային մտքի ստեղծագործության արդյունքն է: Ամբողջ օբյեկտիվ աշխարհը դարձնելով «եսի» ծնունդ, Ֆիխտեն փաստորեն գտնում է, որ սուբյեկտից անկախ ուրիշ այլ բան գոյություն չունի:

⁵ Гегель, Энциклопедия философских наук, М.—Л., 1929, часть I. Логика, § 10, стр. 27—28.

Այդ ըմբռնումն ամբողջովին ժխտվում է մարդկային պրակտիկայի կողմից: Ֆիխտեն նույնպես ընդգծում է սուբյեկտի ակտիվ դերը իմացության պրոցեսում, բայց այդ ակտիվությունը ոչ թե ոեակ, այլ մտահայեցողական, արատրակտ-տեսական «գործունեություն» է, որը դուրս չի դալիս ինքնագիտակցության սահմաններից: Ֆիխտեի «եսը» ոչ այլ ինչ է, քան «մետաֆիզիկորեն զրոյանափոխված ոգի, կտրված բնությունից...»⁶: Եթե Բերկլիի համար մարդկային «եսը» գոյություն ունի միայն որպես եզակի անհատ, որը պասսիվորեն ընկալում է իր սեփական դժգոյությունները, ապա Ֆիխտեի համար յուրաքանչյուր էմպիրիկ սուբյեկտ պոտենցիալ կերպով բացարձակ «ես» է:

Նկատենք նաև, որ սուբյեկտիվ իդեալիստ Բերկլին նույնպես, ի վերջո, շրջադարձ է կատարում դեպի օբյեկտիվ իդեալիզմը: Ֆիխտեի հիմնական ըմբռնման համաձայն ժխտվում է ռեալականությունը, «եսը» դառնում է սուբյեկտային, որը ոչ մի բանից կախված չէ, ինքնապատճառ է: Ֆիխտեն ընդունում է «եսի» և ոչ «եսի» փոխադարձ կապն ու փոխներգործությունը՝ սուբյեկտի հիմքի վրա: Նա գրում է. «Մաքուր ես-ը կարող է ներկայացվել միայն բացառաբար, որպես հակադրություն՝ ոչ ես»:

Պլխանովը քննադատելով Ֆիխտեի սուբյեկտիվ իդեալիզմը, նկատում է. «Եթե մենք գործ ունենք միայն գիտակցության հետ, ապա այդ դեպքում ես ստիպված եմ ընդունելու, որ բոլոր մարդիկ, որոնք թվում է, թե գոյություն ունեն ինձնից դուրս, իմ գիտակցության ձևափոխություններն են միայն: Եթե բոլոր մարդիկ գոյություն ունեն միայն հոգեպես, ապա իմ մայրը միայն երեւելով է, և իբրև երեւելով՝ նա գոյություն ունի միայն իմ մեջ: Նշանակում է տեսնելություն է պնդել, թե ինձ կին է ծնել: Նույնիսկ քիչ հավանականություն կարող եմ ասել, թե ես վաղ թե ուշ կմեռնեմ: Եթե ես գիտեմ միայն այն, որ ուրիշ մարդիկ մեռնում են, բայց որովհետև այդ մարդիկ միայն պատկերացումներ են, ապա ես իրավունք չունեմ ասելու, թե ես նույնպես մահկանացու եմ, ինչպես և դրանք»⁷: Այս քննությունից ակնհայտ է, որ առաջ քաշվելով սուբյեկտի ակտիվության դերի հարցը իմացության մեջ, Ֆիխտեն սահմանափակվում է միայն սուբյեկտի և օբյեկտի փոխներգործության հարցի լիզհանուր մտահայեցողական գրվածքով:

Կատիտի փիլիսոփայության շեղինգյան քննադատությունը ոչ մի էական բան չավելացրեց: Շեղինգը պնդում է, որ գոյավորի նախահիմքը ոչ կեցությունն է, և ոչ էլ մտածողությունը, այլ կեցության և մտածողության, մատերիայի և հոգու, օբյեկտի և սուբյեկտի բացարձակ նույնությունը. «Բարձրագույն սկիզբը չի կարող լինել ոչ սուբյեկտ և ոչ էլ օբյեկտ, ոչ մեկը և ոչ մյուսը միաժամանակ, այլ միայն բացարձակ նույնությունը...»⁸:

Շեղինգը որպես ելակետ վերցնում է բացարձակ բանականության հասկացությունը, որի մեջ օբյեկտիվը և սուբյեկտիվը չեն տարբերվում: Որպես այդպիսին, նա իր գործունեությամբ անթադրում է օբյեկտը և սուբյեկտը, բայց նույնության երկատումը միայն քանակական «տարբերակում է» ըստ աստի-

⁶ Կ. Մարքս և Ֆ. էնգելս, Սուրբ ընտանիք, Երևան, 1967, էջ 229:

⁷ И. Г. Фихте, О назначении ученого, М., 1935, стр. 62.

⁸ Г. В. Плетанов, Сочинения, т. II, Л.—М., 1925, стр. 123—124.

⁹ Ф. В. Шеллинг, Система трансцендентального идеализма, Л., 1936, стр. 352.

Հաններին կամ անցում չէից դեպի շատը: Այն, ինչ բացարձակի մեջ նույնական է. հավերժ ու կատարյալ, առարկաների աշխարհում հակառակն է՝ առանձին-պռանձին է, անսահման, բազմաքանակ, զարգանում է ժամանակի մեջ և պատկերացվում է որպես պրոցես: Յուրաքանչյուր վերջավոր առարկայի բնույթը որոշվում է նրա մեջ եղած սուբյեկտի կամ օբյեկտի գերակշռությամբ. ալլ կերպ ասած՝ բացարձակի չափով: Նրա կարծիքով, օբյեկտն ու սուբյեկտը նույնություն են այն իմաստով, որ նրանք երկուսն էլ միասնական էություն՝ բացարձակի ատրիբուտներն են, նրա հատկությունները, երկուսն էլ ենթարկված են մի բնականորեն օրինաչափության, երկուսն էլ մի աղբյուր ունեն. գալ համաշխարհային ոգին է: Նշանակում է. Շելլինգի հիմնական բարոյական համաձայն, թե՛ սուբյեկտը և թե՛ օբյեկտը սկզբնավորվում են բացարձակ «եսից»¹⁰. իսկ ինքը՝ բացարձակ «եսը» ո՛չ սուբյեկտ է, ո՛չ օբյեկտ, այլ՝ սուբյեկտ-օբյեկտ է, այսինքն՝ դրանց նույնությունը: Բայց այդ նույնությունը ինչ-որ միջանկյալ բան չէ մատերիայի և հոգու միջև, այլ իրենից ներկայացնում է համաշխարհային ոգու անգիտակցական վիճակ: Պարզվում է, որ Շելլինգը, Ֆիխտեի նման իր առաջ խնդիր դրեց նյութականը բխցնել հոգեկանից, բայց ի տարբերություն իր նախորդի, նա, ինչպես ճիշտ նկատում է Պլեխանովը՝ Ֆրեյդիան վրա նայում է ոչ որպես վերջավոր մարդկային Ծն-ի գործունեության արդյունք, այլ անվերջ սուբյեկտի, բացարձակ Ես-ի գործունեության արդյունք: Դրան պետք է ավելացնել, որ բացարձակ Ես-ի գործունեության ստեղծագործական բնույթն ըստ Շելլինգի ներ ուսմունքի, եղել է անգիտակցական գործունեություն¹¹: Նույնության փիլիսոփայությունը, մի կողմից անցումային՝ աստիճան է Ֆիխտեի սուբյեկտիվ իդեալիզմից դեպի Հեգելի բացարձակ իդեալիզմը, մյուս կողմից՝ Շելլինգի իդեալիզմի և միատրկայի միջև, որով էլ պայմանավորվում է Հեգելի խզումը Շելլինգից:

Ելնելով Կանտից, Ֆիխտեից և Շելլինգից, որոնց մոտ դիալեկտիկական հիմնավոր մշակված և ամբողջական սխեմա չէր, Հեգելը ստեղծեց իր դիալեկտիկական մեթոդը, որը մինչև արքայան փիլիսոփայության էական նվաճումն է: Գերմանական դասական փիլիսոփայության պատմության մեջ մեծ նշանակություն ունեցավ Կանտի փիլիսոփայության հեգելյան քննադատությունը: Հեգելը բացառիկ ուշադրություն դարձրեց Կանտի փիլիսոփայության վրա և հասկանալով, որ ոմանց դա կարող է տարօրինակ թվալ (լեզունվում էր, որ Հեգելն ավելի մոտ է կանգնած Ֆիխտեին և Շելլինգին), Հեգելը այդ առթիվ տվեց իր բացատրությունը, դրելով՝ «Հիշեցնում եմ, որ սույն աշխատության մեջ (Տրամաբանության գիտություն — Ռ. Ա.) ես հաճախ եմ ուշադրության առնում կանտյան փիլիսոփայությունը այն բանի համար (դա կարող է որոշ ընթերցողների ավելորդ թվալ), որ տվյալ աշխատության մեջ ինչքան էլ որ քննության շառնվեն մանրամասներ, նրա առանձին գծերը, հավասարապես նաև նրա առանձին մասերի մշակումը՝ ուրիշների, ինչպես նաև մեր կողմից, այնուամենայնիվ այն կազմում է գերմանական նորագույն փիլիսոփայության հիմքն ու ելակետը, և նրա այդ ծառայությունը մնում է ընվաստացված այն ամենով, ինչը նրա մեջ ենթակա է քննադատության»¹¹:

¹⁰ Г. В. Плеханов, Соч., т. XVIII, М — Л., 1925, стр. 163.

¹¹ Гегель Соч., т. 5, М., 1937, стр. 43.

Հեղելը, միաժամանակ, նշում է, որ կանտյան ուսմունքը «հիմք ու ելակետ է իր փիլիսոփայական համակարգի համար: Նա քննադատում է Կանտի «ինքնին իրի» անճանաչելիության մասին միտքը: Ժխտելով մտածողական և «ինքնին իրի» միջև եղած անանցանելի սահմանը, Հեգելը, որպես օբյեկտիվ իդեալիստ, առաջ է քաշում մտածողության և կեցության նույնության դրույթը: Նրա միտքը «ինքնին իրի» ճանաչելիության մասին մեծ արժեք ունի իմացության տեսության և գիտելիության համար: Հեգելի կողմից Կանտի ազնոսաբացիղմի ժխտման նշանակությունը կենսոր բացահայտում է հետևյալ կերպ. «Նստ իս փաստարկի էությունն այս է՝ 1) Կանտի մոտ իմացությունը անջրպետում է (բաժանում է) բնությունն ու մարդուն, իրականում այն միացնում է նրանց. 2) Կանտի մոտ ինքնին իրի «գաղափարն աբստրակցիան», փոխանակ խրեթի մասին մեր ավելի ու ավելի խորացող դիտելիքի կենդանի ընթացքի շարժման»¹²:

Պայտարկելով կանտյան ազնոսաբացիղմի դեմ, Հեգելն ընդունում է երևույթի և էության դիալեկտիկական միասնությունը, որը նրա առավելությունն է Կանտի, Յոմի և այլոց նկատմամբ, որոնք դրանք կտրելով իրարից հակադրում են իրար: Հեգելյան փիլիսոփայության էական առավելությունը կանտյան ազնոսաբացիղմի նկատմամբ այն է, որ նա դիալեկտիկական կիրառելով իմացության մեջ, ընդունելով տրամաբանական կատեգորիաների բովանդակային իմաստը, դառնում է, որ մտածողությունը ընդունակ է ճանաչելու՝ ճշմարտությունը: «Հեգելը Կանտի դեմ ըստ էության միանգամայն իրավացի է, — դրոմ է կենսոր: Մտածողությունը, վերընթանալով կոնկրետից դեպի աբստրակտը, չի հեռանում — և թեև այն ճիշտ է (NB) (իսկ Կանտը, ինչպես և բոլոր փիլիսոփաները, խոսում է ճիշտ մտածողության մասին) — ճշմարտությունից, այլ մոտենում է դրան»¹³: Հեգելը լրիվ հաղթահարում է սուբյեկտի և օբյեկտի օտարման այն էլիմինացիան, որոնք դուրսն ունեն Կանտի փիլիսոփայության մեջ: Նա ցույց է տալիս այդ կատեգորիաների դիալեկտիկական փոխադարձ կապը, նրանց անցումը, բացահայտում է օբյեկտիվ ռեալության և օբյեկտի, էմպիրիկ և ռացիոնալ դիտելիքի, «ներքին» և «արտաքին» զգայության, տեսական և պրակտիկ բանականության մետաֆիզիկական հակադրության անկախությունը: Հեգելը նույնպես քննադատեց Ֆիխտեի փիլիսոփայությունը: Նա սուբյեկտիվ-իդեալիզմի տեսակետը համարում է սահմանափակ և ոչ ճիշտ: Բնությունը սուբյեկտից՝ ես-ից բխեցնելու Ֆիխտեի և մյուս սուբյեկտիվ իդեալիստների փորձերը նա համարում է անհաջող: Ի տարբերություն Ֆիխտեի սուբյեկտի իդեալիզմի, «Հեգելի բացարձակ իդեալիզմը, — ինչպես ընդգծում է կենսոր, — հաշտվում է լերկագնդի, բնության, ֆիզիկական աշխարհի գոյության հետ՝ առանց մարդու, բնությունը համարելով բացարձակ իդեալի «այլազնությունը» միայն»¹⁴:

Մյուս կողմից, ի տարբերություն Շլլինգի օբյեկտիվ իդեալիզմի, Հեգելի օբյեկտիվ իդեալիզմը որպես բնական երևույթների հիմք ընդունում է «բանական», «տրամաբանական» համաշխարհային ոգին: Հեգելյան համաշխարհային ոգին ոչ այլ ինչ է, քան աբստրակտ հասկացություն բացարձակացված ա-

12 Վ. Ի. Լենին, Երկեր, IV հրատ., հ. 38, էջ 101:

13 Վ. Ի. Լենին, Երկեր, հ. 38, էջ 204:

14 Վ. Ի. Լենին, Երկեր, հ. 14, էջ 82:

ռանձին ինքնուրույն էության ձևով և դրված բնական և հասարակական էրե-վույթների հիմքում: Դա նշանակում է, որ Հեգելը մտածողությունը դիտում է ոչ որպես նրանից դուրս և անկախ գոյություն ունեցող առարկաների արտացոլում, այլ, ընդհակառակը, նա բնությունն իր ամբողջությամբ պատկերացնում է որպես լգու ալլակեցություն, որպես մտածողության մարմնավորում: Այսպիսով, մտածողությունը վերածվեց գերմարդկային, գերբնական էության, որը և համարվեց փիլիսոփայության ուսումնասիրության առարկա:

Սուբյեկտ-օբյեկտ հեգելյան ըմբռնումն իր մեջ պարունակում է հանճարեղ ռացիոնալ հատիկ՝ կապված դիալեկտիկայի սիստեմատիկ զարգացման, ինչպես նաև մարդկային հասարակության կազմավորման համար աշխատանքի, պրակտիկ գործունեության վճռողական դերի կոհսման հետ: Հեգելի փիլիսոփայությունը իդեալիզմի հետևանքով դուրս չեկավ մտահայեցողության սահմաններից: Հստ Հեգելի, «բացարձակ իդեալի» զարգացման պրոցեսը մի կողմից ինքնաճանաչման, իսկ մյուս կողմից՝ աշխարհի ստեղծման պրոցես է: Սուբյեկտի զարգացումը օբյեկտի զարգացում է, բանի որ բացարձակը, ի վերջո, սուբյեկտ-օբյեկտի նույնությունն է:

Օբյեկտիվության կատեգորիան Հեգելը փեկնաբանում է որպես համաշխարհային ոգու ասահմանումներից՝ մեկը: Ստացվում է, որ սուբյեկտն ու օբյեկտը նույնական են, որովհետև իրականության հիմքում ընկած է բացարձակ ոգու ինքնազարգացումը, որը «բացարձակ» սուբյեկտ է և իր օբյեկտը հենց ինքն է: Այս թեղի ապացուցմանն է նվիրված Հեգելի «Հոգու ֆենոմենոլոգիան»: Գիտակցությունը ծանաչում է առարկան և ճանաչողության բարձր աստիճանում պարզվում է, որ այն, ինչ գիտակցությունը համարում է իրենից անկախ առարկա՝ հոգեկան է, իսկ առարկայի ճանաչողությունը վերածվում է ինքնաճանաչողության: Ինչպես ձիշտ նկատում է Բաքարձեն, «գիտակցությունը հակադրվում է առարկային, ձգտում է հաղթահարել նրան, և միայն նրան հաղթահարելուց հետո՝ բացարձակ տգու աստիճանի վրա, նրա համար պարզ է դառնում, որ առարկան, օբյեկտը եղել են իր մեջ, ավելի ձիշտ՝ հենց ինքն էր, և որ պայքարը առարկայի հաղթահարման համար պայքար էր ինքն իր հետ, հաղթահարելով առարկան, նա հաղթահարել է իր գոյության և ինքն իրեն վերածվելու ցածր աստիճաններն ու ձևերը»¹⁵:

Հեգելի մոտ մտածողության օբյեկտները չեն տարբերվում մտածողությունից և մտածողության սահմանում են: Բացարձակ օբյեկտիվ իդեան, համաձայն Հեգելի, գործողության և զարգացման կրողն է: «Կենդանի սուբստանցը, — գրում է Հեգելը, — կեցություն է, որն իր ք սուբյեկտ է, նույն բանն է, ինչն, իրոք, իրական կեցություն է միայն այնքանով, որքանով ինքնահաստատման շարժումն է կամ որքանով միջնորդ է իր համար այլ բան դառնալու համար»¹⁶:

Սուբյեկտի և օբյեկտի նույնության մասին Հեգելի միտքը իր մեջ պարունակում է ռացիոնալ հատիկ՝ ընդգծում սուբյեկտի և օբյեկտի ներքին ընդհանրությունը, նրանց փոխադասմանավորվածությունը: Վերացվում է յուրաքանչյուր մետաֆիզիկական հակադրություն մտքի և առարկայի միջև: Հեգելը դարգացնում է սուբյեկտը որպես ինքնագործունեություն կանտյան միտքը և այն

¹⁵ К. С. Баградзе, Система и метод философии Гегеля, Тбилиси, 1958, стр. 77.

¹⁶ Гегель, Соч., т. 4, М., 1959, стр. 9.

հասկանում է սուբյեկտի ինքնազարգացում, որը մասնավորապես հանդես է գալիս մարդկային հասարակության պրակտիկ և ճանաչողական գործունեության ձևերի զարգացման մեջ: Բացարձակ իդեալի զարգացումը դառնում է էյստիկալիս անորոշ նույնության տարբերակում, ինքնին կոնկրետացում ու հարստացում: Հեղելը ընդունում է սուբյեկտի և օբյեկտի նույնությունը՝ սուբյեկտի հիմքի վրա, որպես իդեալական գործողության կրողի: Տրամաբանության դործը դրված է գործի տրամաբանության հիմքում: Ըստ Հեգելի, իդեան, սուբյեկտի և օբյեկտի սուբյեկտ-օբյեկտը սկզբից ունենում է ինքնազարգացման ինքնառաջացման ընդունակություն, չնայած նրա ինքնազարգացումը և ինքնառաջացումը սահմանափակված է երեք հիմնական՝ տրամաբանական, բնական և ոգու աստիճաններով: Բացարձակ գիտելիքը ձևեր է բերվում վերջին աստիճանում, իդեան նույնանում է իր հետ, որպես սուբյեկտ-օբյեկտ: Հեգելն սկսում է արատրակտից և գնում դեպի կոնկրետը: Բացարձակ սուբյեկտ-օբյեկտի զարգացումը «մաքուր մտքի» զարգացում է տրամաբանական ձևի մեջ: Այստեղից էլ բխում է տրամաբանության հեղելյան սահմանում որպես գիտություն «մաքուր իդեալի մասին, այսինքն մտածողության արատրակտ տարերրի մեջ գտնվող իդեալի մասին»¹⁷:

Իդեան, «կեցությունից» «էություն» միջով շարժվելով դեպի հասկացություն, «իր մեջ» և «ինքն իր համար» արտադրում է կատեգորիաներ, որոնք նրան բնութագրում են որպես սուբյեկտ-օբյեկտ: Ըստ Հեգելի, կատեգորիաները հանդես են գալիս որպես բացարձակ ոգու ինքնազարգացման և միաժամանակ մարդու կողմից իրեն և արտաքին աշխարհի ճանաչման աստիճաններ: Առաջին անգամ փոխհարաբերության պատմության մեջ վերլուծվում է գիտակցության և առարկայի հարաբերության զարգացումը: Սուբյեկտը գոյություն ունի միայն այնքանով, որքանով այն հավերժ զարգացում է և առաջացում: Բացարձակ ոգին, որպես բացարձակ սուբյեկտ-օբյեկտ, գոյություն չունի այդ ինքնաբացահայտման և ինքնակազմավորման պրոցեսից դուրս: Այստեղից էլ Հեգելի միտքը սուբյեկտի և սուբստանցիայի միասնության մասին: Ըստ Հեգելի, բացարձակ ոգին «հասկացության» մեջ իրեն գիտակցում է որպես իդեալ: Հեգելն այստեղ ուշտգրություն է դարձնում «պրակտիկայի» վրա, որն այդ իդեալի մեջ միջնորդավորում է սուբյեկտի և օբյեկտի փոխազդեցությունը, իդեալի՝ որպես սուբյեկտի, հարաբերությունը իր և օբյեկտի նկատմամբ:

«Բացարձակ իդեան,— գրում է Հեգելը,— ամենց առաջ պրակտիկ և տեսական իդեաների ամբողջ միասնությունն է, դրա հետ միասին կյանքի և ճանաչողության իդեալի միասնությունն»¹⁸: Սա մեծ նշանակություն ունի սուբյեկտի և օբյեկտի փոխհարաբերության մտահայեցողական տեսակետը հաղթահարելու համար: Բայց Հեգելը իր ելակետային իդեալիստական թեզին համապատասխան, պրակտիկական հասկանում է որպես հոգեկան գործունեություն, համաշխարհային ոգու ակտիվություն: Ստացվում է, որ բնության փոխհարաբերությունը գիտություն է իդեալի և նրա այլակեցության մասին: Զարգացումից պրակտիկ բնությունը հանդես է գալիս իդեալի օտարման ձևով, այն կատեգորիաների առարկայական մարմնավորմամբ, որոնք զարգացվել էին տրամաբանական աստիճանի վրա: Հեգելը գրում է. «Բնությունը ստեղծվում

¹⁷ Гегель, Соч., т. 1, М.—Л., 1929, стр. 39.

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 340:

է ոգու կողմից»¹⁹։ Մեզ հետաքրքրող հարցի սահմաններում հեղելյան ուսմունքը բնության մասին կարող է բնութագրվել բնական ուսմունք սուբյեկտ-օբյեկտի հետագա տարբերակման, դրանց ինքնաառաջացման մասին։ Հեգելի «Հոգու փոխությունները»-ն իր մեջ պարունակում է արժեքավոր կոհստմունքի հասարակական զարգացման մեջ սուբյեկտի և օբյեկտի դիալեկտիկայի։ Հասարակության զարգացման օբյեկտիվ օրինաչափության, աշխատանքի գերի մասին։ Բայց խոսքը միայն կոհստմունքի մասին է։ Որովհետև Հեգելը մարդկության պատմությունը պատկերում է որպես գիտակցության զարգացման պատմություն։ Գիտակցությունը, որպես ոգի, ստեղծում է մշակույթ, որն անհատի սուբստանցիան է։ Հեգելն ընդգծում է գիտակցության ակտիվությունը։ Քանի որ ըստ Հեգելի պատմական պրոցեսը հանդես է գալիս որպես հոգու օբյեկտիվացում, Մարքսը նկատում է. «Եթե իդեան վեր է ածվում ինքնություն սուբյեկտի, ապա իրական սուբյեկտները — քաղաքացիական հասարակությունը, ընտանիքը, «հանգամանքները», ինքնակամությունը և այլն — այստեղ դառնում են ոչ իրական, իրենք իդեալի օբյեկտիվ մոմենտներ են»²⁰։

Ըստ Հեգելի, իդեան գիտակից է դառնում միայն հոգու աստիճանում, մտնելով պատմության մեջ։ Այստեղ իդեան իր նախասահմանում իրականացնում է առանձին անհատների միջոցով։ Դրա հետ կապված առաջանում է անհատական և հասարակական գիտակցության, անհատական և հասարակական սուբյեկտի հարաբերության պրոբլեմը, որն էլ հենց դարձավ զլխավորը Հեգելի «Հոգու ֆենոմենոլոգիա» աշխատության համար, որտեղ հեղինակը փորձում է հաղթահարել սոցիոլոգիական և իմացաբանական «ոտրոնդոնատր», անհատական սուբյեկտը ներկայացնելով որպես ավելի լայն սիստեմի բաղադրամաս, որի հատկություններն անհատին դառնում են սուբյեկտ, գիտակցական գործողության կրող։ Հեգելը տալիս է հասարակական գիտակցության առաջացման բնութագիրը՝ սկսելով անմիջական՝ և վերջացնելով բացարձակ գիտելիքով, ճանապարհներ՝ որ լուրջաբանչյուր անհատ կրկնում է իր ձևավորման պրոցեսում։ Ահա թե ինչու էնգելսը «Հոգու ֆենոմենոլոգիան» անվանեց մի գործ, որտեղ անհատական գիտակցությունն իր տարբեր աստիճաններում պատկերվում է որպես մարդկային գիտակցության պատմականորեն անցած աստիճանների կրճատված վերարտադրություն։ Չնայած Հեգելի բնությունը սահմանափակվում է գիտակցության սֆերայով, Մարքսը «Հոգու ֆենոմենոլոգիայի» արժեքավորությունը տեսնում է նրանում, որ նա աշխատանքը գիտում է որպես էություն, որպես ինքն իրեն հաստատող մարդու էություն»²¹։

Մարքսը միաժամանակ ընդգծում է, որ իդեալիզմն աշխատանքը հանդիսանում է աբստրակտ-հոգեկան զբաղմունքի։ Հեգելն անհատական սուբյեկտը բարձրացնում է հասարակական աստիճանի։ Նա սուբյեկտը պատկերում է որպես օբյեկտի արդյունք։ Այստեղ, ըստ Հեգելի, տեղի է ունենում սուբյեկտի (այն, ինչ մտածում է) և օբյեկտի (այն, ինչ մտածվում է) բացարձակ նույնություն։ Հեգելը սուբյեկտի զարգացումը փոխարինում է նրա մասին գիտելիքի զարգացմամբ, իսկ օբյեկտը՝ վեր է ածվում սուբյեկտից կախված ինչ-

¹⁹ Гегель, Введение в философию, М., 1927, стр. 163.

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 224—225.

²¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, стр. 627.

որ լանի: Այսպիսով, բացարձակ իդեալի հեղեղյան ուսմունքը, նրա շարժումը տրամաբանական աստիճանից մինչև հոգու աստիճան, սուբյեկտի և օբյեկտի փոխադրելիության իդեալիստական բնութագրությունն է, որտեղ ադրկուսի աակ նկատի է առնվում իդեան:

Իդեալի դարդացումը վերջանում է համընկնելով բնական և հասարակական աշխարհի հետ, որտեղ բացարձակ դիտելիքի ձևով այն բացահայտվում է օբյեկտի աշխարհի էությունը: «Բացարձակ իդեան», ըստ Հեգելի, առնական և պրակտիկ իդեանների նույնությունն է, դուրի նրանց միակողմանիությունից: Այն և՛ սուբյեկտ է, և՛ օբյեկտ, և՛ այն, որ մտածում է, և՛ այն, որ մտածվում է, այն մտածողությունն է մտածողության մասին, ճանաչում է ինքն իրեն և ինքնադարձացման պրոցեսում ստանում տարբեր սահմանումներ: Այսպիսով, դարդացումը դիտվում է որպես մտածողության պրոցես, որպես մի հասկացություն մյուսից բխեցնելու տրամաբանական վիճակ: Հեգելը վերացրել է մտածողության և կեցության հակասությունը հենց հակասության սահմաններում, մի տարրի, այսինքն՝ մտածողության սահմաններում, լայնց մտածողությունը մտքի տարրորդման մեջ դեռևս արատրակտ մտածողություն է: Հեգելը կանգնած է մտածողության և կեցության նույնության տեսակետի վրա, բրբ, Ֆոյերբախի կարծիքով, ոչ այլ ինչ է, քան մտածողության վերածում, բացարձակ սուբյեկտի, ինչպես թեւոգիայի մեջ աստված: Ֆոյերբախը գտնում է, որ Հեգելի փրիսոփայությունը «...թեոլոգիայի վերջին ապաստարանն է, թեոլոգիական ուսմունքի ռացիոնալ արտահայտությունը»²²:

Այսպիսով, սուբյեկտի և օբյեկտի հարաբերության պրոբլեմը գերմանական դասական իդեալիստական փրիսոփայության մեջ գիտական լուծում չսաացավ: Այն մասնավորապես լուծեց գերմանական դասական փրիսոփայության վերջին ներկայացուցիչ, մատերիալիստ Ֆոյերբախը, իսկ վերջնականապես՝ մարքսիզմ-լենինիզմի հիմնադիրները:

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ОБЪЕКТА И СУБЪЕКТА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Р. А. АВАКЯН

Р е з ю м е

Взаимоотношение субъекта и объекта как взаимоотношение познающего и познаваемого впервые было рассмотрено в немецкой классической философии Кантом. Но он не смог научно обосновать эту проблему и в результате пришел к выводу, что она по существу является неразрешимой. Фихте, критикуя Канта справа, пытался разрешить эту проблему с точки зрения абсолютного «Я». Шеллинг и Гегель склоняясь к идее тождества субъекта и объекта перевели эту проблему в русло объективного идеализма.

Используя разработку этой проблемы Фейербахом, Маркс поставил и разрешил ее на научной основе.

²² Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. 1, М., 1955, стр. 128—129.